

به نام خداوند جان و خرد

دفتر شماره ۹

پژوهش‌هایی دربارهٔ کرانه‌های دریای کاسپین

نویسندگان:

دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق، پروفسور یلنا کانتانتینوونا مالچائوا، پروفسور ولادیمیر ب. ایوانف، دکتر لیلی دادیخودایوا، دکتر ایران کلباسی، دکتر حبیب برجیان، دکتر حسن بشیرنژاد، دکتر اسکندر قادربایف، پروفسور دکتر س. گ. کلاشتورنی، دکتر الکساندر بویارف، دکتر الکساندر شیشف، علی شاه صبار، مسعود پورهادی، دکتر نظر نظراف، دکتر عزیز آریانفر، دکتر یلنا یفیموونا کوزمینا، پروفسور مری بویس، دکتر ویکتور شنیر المان، سارا ای. فریزر، دکتر الهام قصیدیان، دکتر حسن فاضلی نشلی، دکتر مجتبی صفری، طیار یزدان‌پناه لموکی، دکتر سیدخلیل‌الله هاشمیان، میرغلام محمد غبار، شیرین نظیری، اسفندیار آدینه، تاماس وی گامکرلیتز، محمد عوض نبی‌زاده، یونس شاه‌حسینی، صمد کلاتی، صالح محمد خلیق، دکتر رزاق رویین، ون. کیسلیاکوف، دکتر علی‌رضا شاه‌حسینی، محمد یعقوب یسنا، دکتر تامرلان کازبکویچ صلیبی‌ف، دکتر علی‌رضا قاسمی، صدیق رهپو طرزی، ظاهر دقیق، جواد مفرد کهلان، سیرژی اس. جیکیا، عوض خان «پیمان»، عزیز عیساپور، غلام جیلانی داوری، فاطمه عامریان، مریم صبوری، دکتر زینب صادقی سهل‌آباد، طاهره سیاه‌وشی، دکتر علی‌علیزاده جوینی، مهندس محمدرضا گودرزی، سید رضی موسوی فولادی، الهام کیان‌پور، دکتر ای.ام. آرانسکی، هوشنگ عباسی، محمدابراهیم عالمی، دکتر کریم پوپل، هوشنگ جاوید، چ. اسنف، مویا بولشایا، نادعلی فلاح، فاطمه محمودی، صمد اوغلی، اونیکاشویلی، غلام‌حسین دده، محمدرضا برزگر، رحیم نیک‌مرام ماسوله، کبری شاه‌پری طرئی، اسماعیل سالاریان، متین قزلجه، دکتر احمد تفضلی، دکتر شادی داوری، علی‌اکبر کریم‌تبار.

مترجمان:

دکتر سیدحسین موسویان، دکتر حسن بشیرنژاد، مسعود حقانی پاشاکی، دکتر عزیز آریانفر، مصطفی فرهودی، سعیده بوغیری، راستین عالمی، رحیم کاکایی، حسین نیک‌نژاد.

به سرپرستی:

طیار یزدان‌پناه لموکی



۱۴۰۳

عنوان و نام پدیدآور	:	پژوهش‌هایی دربارهٔ کرانه‌های دریای کاسپین (دفتر نهم)؛ به کوشش ابوالقاسم اسماعیل پور و دیگران؛ به سرپرستی طیار یزدان‌پناه لموکی.
مشخصات ظاهری	:	ص. مصور، جدول.
شابک	:	۹۷۸-۶۰۰-۸۹۹۱-۷۰-۰
وضعیت فهرست‌نویسی	:	فیپا
یادداشت	:	فیپا ج. ۱ (چاپ اول ۱۳۹۷) نشر میرماه، ج. ۲ (چاپ اول ۱۳۹۸) نشر میرماه
یادداشت	:	ج. ۳ (چاپ اول: ۱۳۹۹) : نشر دریای علم
یادداشت	:	ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۴۰۰) : نشر پژواک فرزانه
یادداشت	:	ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۰۱) : نشر پژواک فرزانه
یادداشت	:	ج. ۷ (چاپ اول: ۱۴۰۲) : نشر پژواک فرزانه
یادداشت	:	ج. ۸ (چاپ اول: ۱۴۰۲) : نشر پژواک فرزانه
یادداشت	:	ج. ۹ (چاپ اول: ۱۴۰۳) : نشر پژواک فرزانه
موضوع	:	ادبیات و فرهنگ عامه - - ایران و...
شناسه افزوده	:	یزدان‌پناه لموکی، طیار، ۱۳۳۱
رده‌بندی کنگره	:	۱۳۹۷ پ ۴۹۲ گ/PIR۳۲۶۸
رده‌بندی دیویی	:	خ ۴۹۶
شماره کتاب‌شناسی ملی	:	۵۲۰۷۵۳۱

پژوهش‌هایی دربارهٔ کرانه‌های دریای کاسپین (۹)

سرپرست مؤلفان: طیار یزدان‌پناه لموکی

ویرایش و تولید: نشر پژواک فرزانه

مدیریت فرهنگی: کبری شاه‌پری طرئی

طراح جلد: زهرا غلامی

نوبت چاپ: اول - ۱۴۰۳

شمارگان: ۴۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۸۹۹۱-۷۰-۰

قیمت: ۱۰۷۲۵۰۰۰ تومان

نشانی: تهران، خیابان انقلاب، نرسیده به میدان فردوسی، خیابان پارس،

کوچه جهانگیر، پلاک ۹، ورودی غربی، طبقه دوم، واحد ۱۰.

تلفن: ۶۶۷۳۹۶۳۶ - - pjfarzan@gmail.com

حق چاپ و نشر محفوظ است

اعضای شورای علمی دفتر نهم

حوزه شمالی: پروفسور النا کنستانتینوا مالچانووا، پروفسور ولادیمیر بوریسویچ ایوانف، دکتر لیلی رحیموا دادیخدایوا، پروفسور فرنگیس شریفاوا، دکتر سیفالدین میرزایف، پروفسور شادی گل عمراوا، دکتر تامبرلان صلبی یف، رحیم کاکایی و دکتر کریم پوپل.

حوزه جنوبی: دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق، دکتر ژاله آموزگار، دکتر کتایون مزداپور، دکتر زهره زرشناس، دکتر ایران کلباسی، دکتر مجتبی منشی زاده، دکتر حبیب برجیان، دکتر گیتی شکری، دکتر علی علیزاده جُوبنی، دکتر هاشم موسوی، دکتر مجتبی صفری، دکتر زینب صادقی سهل آباد، مهندس علی ذبیحی و طیار یزدان پناه لموکی.

فهرست مطالب

.....	سرسخن	۱۵
.....	شاهنامه و زندگی	۲۷
.....	دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق	
.....	نو واژگان (نئولوژیسم) در زبان معاصر تاجیکی (دوره استقلال تاجیکستان)	۴۳
.....	پروفسور یلنا کانتانتینوونا مالچائوا / ترجمه: دکتر سید حسین موسویان	
.....	گزاره‌ها در تاتی	۴۹
.....	پروفسور ولادیمیر ب. ایوانف / دکتر لیلی دادیخودایوا / ترجمه: مسعود حقانی پاشاکی	
.....	اصطلاحات مربوط به تیراندازی در زبان‌های پامیری و تاجیکی: جنبه زبانی فرهنگی	۵۷
.....	دکتر لیلی دادیخودایوا / ترجمه: دکتر سیدحسین موسویان	
.....	مقایسه فارسی بجنوردی و گویش‌های خوراشاهی (تاتی) و کردی کرمانج در شهرستان بجنورد	۶۳
.....	دکتر ایران کلباسی	
.....	دانش‌نامه ایرانیکا	۷۳
.....	دکتر حبیب برجیان	
.....	تحلیلی اجتماعی-زبان‌شناختی بر جای گاه و کاربرد مازندرانی و فارسی در استان مازندران	۷۷
.....	دکتر حسن بشیرنژاد	
.....	مهاجرت‌های بزرگ توده‌ها از خاور به میانه آسیا	۱۰۳
.....	دکتر اسکندر قادر بایف / گزارنده به پارسی دری: دکتر عزیز آریانفر	
.....	هونوها (نیاکان هون‌ها) و یوئه‌جی‌ها (نیاکان کوشانیان)	۱۴۷
.....	پروفسور دکتر س. گ. کلاشتورنی / گزارنده به پارسی دری: دکتر عزیز آریانفر	
.....	شی‌ها، سیونوها (هونوها)، اوسون‌ها و دولت‌های آن‌ها در سده سوم پیش از میلاد (آ تاریخ نیاکان کوشانیان و سایر توده‌های آسیایی) بر پایه مدارک تاریخی دودمان‌های شاهی چین	۱۵۹
.....	دکتر اسکندر قادر بایف / گزارنده به پارسی دری: دکتر عزیز آریانفر	
.....	دی‌ها، دینلین‌ها و هونوها	۲۰۳
.....	دکتر الکساندر بویارف / گزارنده به پارسی دری: دکتر عزیز آریانفر	

- خاستگاه و پرورش گاه تاجیک‌ها از ایری‌نام و یجه نخستین (پامیر) تا ایری‌نام و یجه دومین (ایران)..... ۲۲۳
دکتر الکساندر شیشف / گزارنده به پارسی دری: دکتر عزیز آریانفر
- ۲۴۹.....اساسات زبان واخانی.....
علی شاه صبار
- ۲۵۹.....زبان گیلکی و ارتباط آن با زبان‌های کهن ایران.....
مسعود پورهادی
- ۲۷۱.....نگاهی به نام‌واژه‌های جغرافیایی «اشکاشم» و «رِن».....
دکتر نظر نظراف
- ۲۸۱.....به مناسبت روز جهانی زبان مادری.....
دکتر عزیز آریانفر
- ۲۸۹.....سه روش زمان‌شناسی و سه جهت هم‌گام‌سازی فرهنگ‌ها در مسیرهای جاده ابریشم بزرگ.....
دکتر یِلنا یِفیموْنا کوزمینا / ترجمه: مسعود حقانی پاشاکی
- ۲۹۹.....رقص اندیشه (فلسفه گردی‌های من): دین زرتشت.....
پروفسور مری بویس / ترجمه: مصطفی فرهودی
- ۳۲۱.....گذشته نمادین: کشاکش بر سر [گورستان‌های] نیاکان در آسپای میانه.....
دکتر ویکتور شنیر المان / گزارنده به دری: دکتر عزیز آریانفر
- ۳۵۹.....باستان‌شناسی چین و کاوش‌گران غربی.....
سارا ای. فریزر / ترجمه: سعیده بوغیری
- ۳۶۳.....جدیدترین دست‌آوردهای باستان‌شناسی چین درباره تعامل تمدن‌ها در جاده ابریشم.....
۳۶۷.....در جست‌وجوی نخستین سکونت‌گاه‌های انسانی در مازندران.....
دکتر الهام قصیدیان
- ۳۸۹.....شرحی مختصر بر کاوش بازنگری غار کمر بند شهرستان بهشهر.....
دکتر حسن فاضلی نشلی / دکتر مجتبی صفری
- فرایند شکل‌گیری جامعه انسانی و قومی در مازندران باستان شماره ۷، تاریخ هنر انسان
ابزار ساز بخش ۴: در اواخر عصر مفرغ و آغاز دوره آهن..... ۳۹۵
طیار یزدان پناه لموکی / ویراستار علمی: دکتر الهام قصیدیان
- ۴۱۳.....نگاهی به پیشینه ترکان باستان (ترکان آشینایی)، ظهور و برافتادن خاقانات کبیر ترک.....
دکتر عزیز آریانفر
- ۴۵۷.....تحلیل کتیبهٔ سرخ کوتل بغلان به ارتباط قدامت و هم‌زیستی مشترک زبان‌های افغانستان.....
دکتر سیدخلیل الله هاشمیان

- خراسان..... ۴۶۵
میر غلام محمد غبار
- فرهنگ لغات زبان منجانی..... ۴۸۱
علی شاه صبار
- پیدایش نظام مادر تباری در جامعه بدوی..... ۴۸۹
شیرین نظیری
- پژوهش تازه ژن‌شناسی: ترک و تاجیک یکی هستند..... ۴۹۷
اسفندیار آدینه
- گونه‌شناسی نگارش، الفبای یونانی، و ریشه‌های نسخه‌های الفبایی در شرق مسیحی..... ۵۰۱
تاماس وی گامکرلیتز / ترجمه: راستین عالمی
- منشأ تاریخی و جغرافیایی اقوام هزارهٔ افغانستان..... ۵۱۵
محمد عوض نبی‌زاده
- ایل اصانلو..... ۵۳۱
یونس شاه‌حسینی
- تأملی بر فارسی‌نویسی چند جای نام در استان کردستان..... ۵۴۷
صمد کلانی
- نخستین هسته‌گذاری زبان فارسی در بلخ..... ۵۵۹
صالح محمد خلیق
- نگاهی بر زبان‌های باستانی در خراسان..... ۵۶۳
دکتر رزاق رویین
- هزاره‌ها، ایماق‌ها، مغول‌ها (درباره خاستگاه و اسکان آن‌ها)..... ۵۸۱
و.ن. کیسیلیاکوف / ترجمه: رحیم کاکایی
- ایل سنگسری..... ۵۹۵
دکتر علیرضا شاه‌حسینی
- دیدگاه استاد محمدحسین یمین درباره خاستگاه زبان پارسی دری..... ۶۰۹
محمد یعقوب یسنا
- شاهنامه و رزم‌نامه نارت آستیایی (طرح اژدهاکشی)..... ۶۲۱
دکتر تاملان کازبکویچ صلیبیف / ترجمه: حسین نیک‌نژاد / ویرایش: ترجمه مسعود حقانی
- خانلری و شاهنامه..... ۶۳۹
دکتر علی‌رضا قاسمی

- دانش تبارشناسی یا ژنی و جنی..... ۶۵۹
صدیق رهپو طرزی
- سیاست‌ها و تاریخ معاصر هزاره‌ها..... ۶۷۵
ظاهر دقیق
- معنی و اصل نام قوم‌های افغانستان..... ۶۸۹
جواد مفرد کهلان
- اسناد ترکی درباره مناسبات مشترک میان ترکی و گرجی..... ۶۹۳
سیرژی اس. جیکیا / ترجمه راستین عالمی
- گروه زبان‌های پامیری..... ۶۹۷
عوض خان «پیمان» / استاد راه‌نما پوهنمل صالح محمد «دوراندیش» / ویراستار: نوروز علی ثابتی
- پیرامون نام واژه «خُراسَن رَجَه» خرم‌آباد تنکابن و خُراسان (باکتریان قدیم)..... ۷۰۹
عزیز عیساپور
- جای‌گاه واژه «لَم» (lam) در فرهنگ واژگان و زبان مردم شمال..... ۷۱۷
طیار یزدان‌پناه لموکی
- دری و تاجیکی زبان‌های شرق ایران کهن..... ۷۲۳
غلام جیلانی داوری
- کاربرد زبان مازندرانی در شبکه استانی صدا و سیما (چالش‌ها و راه‌کارها)..... ۷۳۱
فاطمه عامریان
- بوم‌شناخت زبان محلی تنکابنی..... ۷۴۹
عزیز عیساپور
- بررسی مغار افتر یک پدیده ناشناخته در استان سمنان..... ۷۵۷
مریم صبوری
- بازتاب قالب‌های شعر فارسی در اشعار روسی..... ۷۷۳
دکتر زینب صادقی سهل‌آباد
- بررسی تصاویر شب در ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی..... ۷۹۱
طاهره سیاه‌وشی
- بررسی نقش نمادین جانوران در ضرب‌المثل‌های رودباری..... ۸۰۹
دکتر علی علیزاده جوئنی
- نام و نشان دامی..... ۸۵۷
مهندس محمدرضا گودرزی

- ۸۶۹ کوچاری در کرانه جنوبی دریای کاسپین
سید رضی موسوی فولادی
- ۸۸۹ جشنی به سرخی انار در فصل پاییز؛ گذری بر آیین انارچینی در روستای انبوه
الهام کیان پور
- ۸۹۷ درباره اصطلاح «مزنک» در آسیای میانه
دکتر ای.ام. آرانسکی / ترجمه: رحیم کاکایی
- ۹۰۹ کولی‌های گیلان
هوشنگ عباسی
- ۹۱۹ گودارها در مازندران
محمدابراهیم عالمی
- ۹۲۷ طایفه جوگی افغانستان
دکتر کریم پوپل
- ۹۳۱ کولی‌های کرانه جنوبی دریای کاسپین
هوشنگ جاوید
- ۹۴۱ نگاهی به رقص ترکمن
چ. اِسِنف / ترجمه: رحیم کاکایی
- ۹۵۱ آداب و رسوم عروسی داغستان
مویا بولشایا
- ۹۶۵ رقص هونگه (بخش اول)
تامیرلان کازبکویچ صلبی‌یف / ترجمه: مسعود حقانی پاشاکی
- ۹۷۵ انواع رقص مازندرانی، ویژگی‌ها و دیگر مؤلفه‌های آن
نادعلی فلاح
- ۹۹۵ رقص‌های بومی شهرستان رودبار گیلان
فاطمه محمودی
- ۱۰۱۵ رقص قاسم‌آبادی
هوشنگ عباسی
- ۱۰۲۷ رقص تاجیکی و هنر تلفیقی از غفار ولمت‌زاده، هنرمندی که رقص تاجیکی را با رقص مدرن پیوند زد
اسفندیار آدینه
- ۱۰۳۳ معرفی رقص آذری و انواع آن
صمد اوغلی

- انواع رقص محلی گرجی..... ۱۰۴۳
اونیکاشویلی
- انواع رقص ترکی و قفقازی..... ۱۰۴۹
غلام حسین دده
- کارآواهای کتولی (شهرستان علی‌آباد کتول / استان گلستان)..... ۱۰۵۵
محمد رضا برزگر
- سازهای موسیقی مازندرانی..... ۱۰۶۵
محمد ابراهیم عالمی
- ریشه دستگاه‌های موسیقایی در ترکستان شرقی..... ۱۰۸۵
دویا شیونگ / ترجمه: دکتر محسن جعفری‌مذهب
- درباره فرهنگ غذای مردم ماسوله..... ۱۰۹۷
رحیم نیک‌میرام ماسوله
- مردم‌شناسی و فرهنگ غذای آمل..... ۱۱۳۵
نادعلی فلاح
- خوراک در دارا (روستای طره)..... ۱۱۵۳
کبری شاه‌پری طرئی
- مغار، سردخانه‌های طبیعی در دل کوه‌های شمال سرخه..... ۱۱۶۵
دکتر علیرضا شاه‌حسینی
- نام‌ها و قصه‌های فولکلوریک کابل..... ۱۱۷۷
دکتر کریم پوپل
- افسانه گرشاسب (متناظر و متفاوت)..... ۱۱۸۳
طیار یزدان‌پناه لموکی
- ارگنه قون (ارگنه کون)، افسانه ترکی..... ۱۱۸۹
اسماعیل سالاریان
- افسانه‌های ترکمن (۱): آق پامیق..... ۱۱۹۵
متین قزلجه
- افسانه‌های ترکمن (۲): توتلیق (قالیچه)..... ۱۱۹۷
متین قزلجه
- افسانه‌های مازندران: دختر و پسر ماکیان / تلا و تشنی..... ۱۱۹۹
طیار یزدان‌پناه لموکی

- محمدعلی داعی الاسلام..... ۱۲۰۵
تهیه و تنظیم: کبری شاه‌پری طرئی
- درباره کتاب وندیداد ترجمه سید محمدعلی داعی الاسلام..... ۱۲۰۹
دکتر احمد تفضلی
- درباره دکتر ایران کلباسی..... ۱۲۱۵
دکتر شادی داوری
- بزرگداشت دکتر ایران کلباسی..... ۱۲۲۳
گردآوری از علی اکبر کریم‌تبار
- به مناسبت ۹۰ سالگی دانش‌مند ارج‌مند پروفیسور النا. ک. مالچانووا..... ۱۲۲۹
ترجمه: حسین نیک‌نژاد / تنظیم از: کبری شاه‌پری طرئی
- پروفیسور سرگی نیکولایویچ سوکولوف (۱۹۳۳ - ۱۹۸۵)..... ۱۲۳۱
پروفیسور النا. ک. مالچانووا / ترجمه: دکتر سید حسین موسویان

چرا زبان اقوام پیش‌آریایی باشند در کرانه جنوبی دریای کاسپین، شاخه ای از زبان ایرانی محسوب نمی‌شوند؟

لازم به یاد آوری است گفتار پیش رو، ادامه سرسخن شماره پیشین (دفتر هشتم) است. بنابراین، شایسته اشاره است، مردمان کرانه جنوبی دریای کاسپین، به لحاظ قومی و نژادی، بنا به گزارش‌های تاریخی و یافته‌های باستان‌شناختی، حداقل پس از هزاره ششم پیش از میلاد^۲ به این سو، آمیزه‌ای از تعامل اقوام بومی (کاسی‌ها و پیشاکاسی‌ها) با کوچ‌روها هستند — یعنی مجموعه کل اقوام باستانی که طی هزاران سال با زبان و فرهنگ ویژه‌شان به این سو آمدند — که به لحاظ زمانی پیش از همه، باید از حضور گونه‌ی انسانی خردمند / انسان نوین (هوموساپین *homo sapien*) در دوران پارینه‌سنگی یاد کرد^۳ که تا شکل‌گیری جامعه انسانی نو، فرایند پیچیده تکاملی خود را حداقل از هزاره پنجاه تا هزاره‌های یازدهم و دهم پیش از میلاد، پشت سر گذاشتند و بنا به یافته‌های باستان‌شناختی در طی این روند، به تفکر هندسی پیش‌رفته دست یافتند. پس از آن، به تأثیر فرهنگ کوچ عشایر جنوب غربی ایران و دارندگان فرهنگ جیتون از جنوب ترکمنستان^۴ در دوران نوسنگی (هزاره ششم پیش از میلاد) باید اشاره کرد و همچنین در دوران مفرغ، از فرهنگ سومری‌ها و نیز

۱ طیار یزدان‌پناه لموکی، تلفن: ۰۹۱۹۲۹۹۱۳۸۲ و tayyar.lamoki@yahoo.com

۲ طیار یزدان‌پناه لموکی، *تاریخ مازندران باستان*، نشر چشمه، ۱۳۸۲، ص ۲۲.

۳ دکتر الهام قصیدیان، «در جست‌وجوی سکونت‌گاه‌های انسانی در مازندران»، پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین، دفتر نهم.

۴ طیار یزدان‌پناه لموکی، «فرآیند شکل‌گیری جامعه انسانی...»، پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین، جلد نهم.

پریچایی‌ها... باید سخن به میان آورد.^۱ نکته‌ای که نباید فروگذار کرد آن‌که از آغاز عصر آهن یک تا نزدیک به عصر آهن سه، قریب به هزار سال، از کوچ قومی تأثیرگذار و یا با مرتبه‌ای در خور، به مازندران باستان گزارشی به دیده نیامد؛ منتها تا این دوران (اوایل هزاره اول پیش از میلاد)، طی هزاران سال، کلیه اقوام ساکن در کرانه جنوبی دریای کاسپین (وهرکانی‌ها، تپورها، آماردها، آناریان (هوریان)، کادوس‌ها، آلبانیان و اوتیان‌ها بودند، با نظرداشت این مهم که اقوام مزبور ضمن داشتن زبان و فرهنگ مشترک تحت نام کاسی‌ها دارای ویژگی خاص قومی چه زبانی و چه فرهنگی بودند، که هرودوت و استرابن به برخی باورهای مستقل آماردها و تپورها در آثارشان اشاره کرده‌اند)، تحت سیطره قومی کاسی‌ها بودند. پس از آن (عصر آهن ۳)، برجسته‌ترین قوم مهاجر و مهاجم به مازندران باستان آریایی‌ها بودند که بر دیگر اقوام کوچی و باشندده به **تفوق سیاسی** دست یافتند. بعد از آریایی‌ها، سکایی‌ها، و ترک‌های آسیای مرکزی به این منطقه کوچیدند که در بخش نام‌گانی گیاهی، جانوری، پرندگان، آب‌زیان و درختان، رد و نشان زبان اقوام باستانی در دفتر هشتم پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین به صورت گفتارهای مستقل، آمده است. تفاوت‌های مندرج در نام‌گانی‌ها، حاکی از تنوع حضور اقوام در منطقه مورد پژوهش این مجموعه مشترک است که به نظر می‌رسد نیاز به کار زبان‌شناسی تخصصی تازه با روش‌های نوین دارد.

پس از این دوران (شکل‌گیری امپراتوری‌های مادی و هخامنشی...) کرانه جنوبی دریای کاسپین به لحاظ سیاسی، نه نژادی، ایرانی به حساب آمده و در گستره‌ای پنهاور (سرزمین ایران...)، بدین نام آوازه یافته و نام‌بردار شدند، بدون آن‌که باشندگان این کرانه، مانند سابق توده بومی محسوب شوند، هر چند فرهنگ بومی‌شان ماندگار بود. بنابراین، آمیزه حاصل آمده از ترکیب نژادی، قومی و باورهای پُر تنوع آیینی را باید از نگاه هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، دگرپذیری و بیش از همه به معنای مناسبات انسانی ارزیابی کرد. بنا به این نگاه، پژوهش‌های قوم‌شناسی در عرصه‌های پیدایی تاریخ اقوام، زبان، فرهنگ و هنر کوچندگان و باشندگان، به طور محوری در این مجموعه مشترک از سرزمین‌های دور و نزدیک، تنها بن مایه علمی-پژوهشی دارند نه ناسیونالیسم افراطی کور. شایسته اشاره است، تحقیقات قوم‌شناسی در مازندران و به طور غالب در کرانه جنوبی دریای کاسپین و حتی در منطقه مورد پژوهش این مجموعه مشترک، به خاطر حضور پُر تنوع طوایف، قبایل و اقوام بسیار پیچیده و گاه در برخی موارد بغرنج است.

۱ طیار یزدان‌پناه لموکی، «تاریخ، فرهنگ، هنر و زبان مازندران باستان پیش از ورود آریاییان»، متن سخن‌رانی در دانشگاه دولتی مسکو، مه ۲۰۱۵، فروهر شماره ۴۶۸ و ۴۶۹، سال ۴۹، ۱۳۹۴.

از سوی دیگر، نبود اتفاق نظر یا اجماع، درباره منشأ برخی کوچ‌های نخستین اقوام غیر بومی در میان دانش‌مندان و نیز تأثیر جغرافیای زیستی به عنوان عامل کوچ... موردهایی است که نظریه‌هایی را رقم زده که دوره به دوره، طی بیش از یک قرن اخیر با یافته‌های باستان‌شناختی و علم ژنتیک... چشم‌اندازهای تازه‌ای در تحلیل‌های علمی‌تر مباحث مطروحه را موجب شده است. روشن است بحث‌برانگیزترین اقوام کوچی، آریایی‌ها هستند که بنا به دسته‌بندی نظریه‌ها، توسط پروفیسور شیشف در گفتار «خاست‌گاه آریاییان...»^۱ بسیار قابل توجه‌ست که به شرح ذیل طبقه‌بندی شده است:

الف - برآمده از نواحی قطب شمال

ب - گستره قفقاز^۲

ج - شماری نیز سرچشمه کوچ اقوام آریایی را از دشت‌های سیری دانسته‌اند.

د- برخی حتی گستره خلیج فارس را خاست‌گاه نخست کوچ به داخل فلات ایران می‌دانند.

ه - و آخر، کوچ قبایل مناطق پامیری به مثابه نخستین زیست‌گاه آریایی‌ها (نژاد سفیدپوست) ارزیابی می‌شود.

گفتنی‌ست «درباره کهن‌ترین جاهای آسیای میانه... تنها گفته‌های افسانه‌ای در دست است. دیرین‌ترین منابع آگاهی‌بخش اطلاعات در زمینه روایات آیینی-تباری هندی و ایرانی‌اند. در این منابع فرضیه‌ای طرح و مدلل می‌شود که برجستگی پامیر، گهواره تبار آریایی بوده است که از این‌جا به جاهای دیگر پراکنده شده‌اند.^۳ مأخذ پروفیسور شیشف در این گفتار زند اوستاست. توده‌های زندی، تیره پرنفوذی بودند:

در دوره پادشاهی جمشید^۴ مردم «در سیمای نوع‌ها درآمدند و جوامع را تشکیل دادند یعنی تیره‌های جداگانه را به یک توده متحد گردانید و خود رهبر و پیشوای توده‌ها و رمه‌ها گردید.» در این هنگام در بود باش آنان «زمستان سختی چیره گردید پیش از آن در این سرزمین در سال ۷ ماه گرم و ۵ ماه سرد بود. در عصر جمشید زمستان ده ماه را در بر

۱ پروفیسور الکساندر شیشف، «خاست‌گاه و پرورش‌گاه تاجیک‌ها از ایرانیانم و یچه نخستین (پامیر) تا ایرینم و یچه دومین (ایران)»، پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین، دفتر نهم.

۲ الف: مصاحبه دکتر عزیز آریانفر درباره زبان مادری. ب: بر پایه گزارش‌های باستان‌شناسی آنفوذ فرهنگ کورامارس از غرب کرانه جنوبی دریای کاسپین تا حد میانه مازندران در دوران مفرغ مورد تأیید است. منتها فرهنگ تأثیرگذار و مسلط نبود. دکتر حسن فاضلی نشلی و دکتر مجتبی صفری؛ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین، جلد نهم.

۳ در این باره (... گستره خلیج فارس) قابل توضیح‌ست که: یافته‌های باستان‌شناختی چه در شوش و چه در جیرفت قابل تأمل است. ضمناً کتاب «مردم‌شناسی» از هنری فیلد درباره منشأ نژاد اقوام کله‌درازا و کله‌گردها را از جنوب شرقی ایران دانسته‌اند. هم‌چنین در این کتاب به وجود نژاد سومری‌ها در مازندران اشاره دارد.

۴ پروفیسور الکساندر شیشف، همان مأخذ.

می‌گرفت و برای تابستان تنها دو ماه می‌ماند آن‌گاه جمشید بنا به راهنمود اورمزد، مردم را به سرزمین روشن، یعنی گرم‌تر برد، به جنوب...

راه‌پیمایی از کوچیدن باشندگان اولیه از سغد آغاز شد. از آن‌جا به مرو، به بلخ، به نیسا، به هرات، به ویکبریت، به هیتومات، به ری، رهسپار گردیدند... بیش‌تر آریایی‌ها در وادی‌های پُرآب جا گرفتند... جمشید زیستاری (مسکونی) می‌سازد و شهرها را بنیاد می‌گذارد که در آن‌ها ۱۰۰۰ نفر، ۶۰۰ نفر، و ۳۰۰ نفر را جای می‌دهد. راه‌ها می‌کشد، زمین‌داری و کِشت‌کاری را راه می‌اندازد و برای خود کاخ می‌سازد.^۱ نکته محوری در این گزارش آن است که: «در جریان کوچیدن، خود جمشید و مردم او، همه سرزمین‌هایی را که به آن فرود می‌آمدند، تهی از باشندده و ناآباد بود [یا می‌دیدند]. جمشید برای نخستین بار این سرزمین‌ها را با آدم‌ها و جانوران مسکون می‌سازد [محل بود باش آغازین مردمان زندی]... این عصر در حماسه‌ها به نام عصر زرین یاد می‌شود.»^۲

اگر روایت آیینی دوره جمشید را بپذیریم، که قبایل مختلف آریایی در سیمای «نوع»‌ها درآمد و جوامع را تشکیل دادند؛ یعنی دارای یک زبان مادر بودند با گویش‌های مختلف، در چنین صورتی می‌توان هریک از گویش‌ها را شاخه از زبان آریایی به حساب آورد. منتها نمی‌توان زبان بومیان را شاخه‌ای از زبان آریایی دانست، بلکه باید گفت:

اقوام مختلف سرزمین‌های نام یافته به ایران که خود دارای زبان گفتاری بودند، پس از تفوق سیاسی آریایی‌ها، زبان و فرهنگ‌شان جذب زبان و فرهنگ آریایی‌ها شده است؛ نه این‌که زبان‌شان شاخه‌ای از زبان آریایی به حساب آید که به نظر قابل تأمل است.

۱ هم‌زاد درخشندگی که در اوستا دارای سه فره با سه جلوه است: «۱- موبدی است که به مهر می‌رسد. ۲- فره شاهی به فریدون می‌پیوندد. ۳- فره پهلوانی و جنگ‌آوری را گرشاسب به دست می‌آورد... سه جنبه بودن فره جمشید... معرف ریاست او بر حکومت، دین و پهلوانی ست...»

به فر کیانی یکی تخت ساخت
چه مایه بدو گوهر اندر نشاخت
ز هامون به گردون برافراستی
که چون خواستی دیو برداشتی

(مهری بهفر، شاهنامه فردوسی، ص ۱۵۴ - ۱۵۵... و ص ۱۳۹-۱۴۰، انتشارات هیرمند، ۱۳۸۰.

۲ پروفیسور الکساندر شیشف، همان مأخذ.

کتاب‌شناسی

- دکتر عزیز آریانفر، به مناسبت روز جهانی زبان مادری، پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین، دفتر نهم، ۱۴۰۳.
- دکتر مهری بهفر، شاهنامه فردوسی، انتشارات هیرمند، ۱۳۸۰.
- پروفسور الکساندر شیشف، خاستگاه و پرورش‌گاه تاجیک‌ها از ایرانم و یچه نخستین (پامیر) تا ایرانم و یچه دومین (ایران)، پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین، دفتر نهم، ۱۴۰۳.
- هنری فیلد، مردم‌شناسی/ایران، مترجم: دکتر عبدالله فریار، انتشارات کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۳.
- الهام قصیدیان، در جست‌وجوی سکونت‌گاه‌های انسانی در مازندران.
- طیار یزدان‌پناه لموکی، تاریخ مازندران باستان، نشر چشمه، ۱۳۸۲.
- طیار یزدان‌پناه لموکی، فرایند شکل‌گیری جامعه انسانی و قومی در مازندران باستان، شماره ۷ تاریخ هنر انسان ابزارساز، بخش ۴ در اواخر عصر مفرغ و آغاز عصر آهن.
- طیار یزدان‌پناه لموکی، تاریخ، فرهنگ، هنر و زبان، متن سخنرانی در دانشگاه دولتی مسکو، مه ۲۰۱۵.
- فروهر سال ۴۹، شماره ۴۶۸ و ۴۶۹، ۱۳۹۴.

گزارش نخستین کنگره زبان‌شناسی اوراسیا

۱۹ آذر ۱۴۰۳ / ۹ دسامبر ۲۰۲۴

ساعت هشت‌ونیم صبح

محل برگزاری مراسم: هتل پرزیدنت مسکو

نشست امروز پس از خوش‌آمدگویی میزبان^۱ و تشکر از حضور اعضای شرکت‌کننده در این همایش، باسپاس از از وزارت امور خارجه ادامه یافت. در برپایی این کنگره، وزارت خانه مزبور، نقش محوری داشته است. میزبان در ادامه افزود: «اکنون ۵۰۰ آکادمیسین از سراسر اروپا و آسیا در این کنگره گرد هم آمده‌اند تا درباره زبان‌شناسی در جهان امروز گفت‌وگو کنند. زبان‌شناسی به سمت مردم‌شناسی و انسان‌شناسی می‌رود.»

میزبان در ادامه سخنانش چنین بیان داشت: «روسیه اولین کشوری‌ست که در حفظ زبان بومی کوشش پی‌گیرانه‌ای از خود نشان داده و در این راه همواره سطح دوستی را مد نظر داشته است. هدف اصلی ما در برگزاری این نشست‌ها، حفظ زبان‌های بومی و دیگر زبان‌های در معرض خطر است. روی‌کرد ما در این همایش آن است که ایده‌های جدیدی مطرح کنیم و شبکه بزرگی تشکیل دهیم تا تمام زبان‌های بومی در معرض خطر را حفظ کنیم. دانشگاه دولتی روسیه در رشته زبان‌شناسی ۲۵ سال است چنین گردهمایی‌هایی را برگزار می‌کند و جشن می‌گیرد. روشن است، زبان‌شناسی از سویی دانش، آوا، معنا و دستور زبان است... و از جانب دیگر شناخت فرهنگ‌هاست. این‌که چه کسی پاسخ درست پرسش‌ها را می‌دهد، چگونه و با چه چیزی به چرایی آن‌ها می‌پردازد که چه هست؟... از جمله نکاتی‌ست که درباره آن اندیشه می‌شود.»

۱ آکادمی علوم روسیه و کلیه مراکز وابسته به آن که برگزارکننده نخستین کنگره زبان‌شناسی اوراسیا هستند.

سخنران در ادامه به این نکته نیز پرداخت که:

«در سال ۲۰۲۸ این گونه نشست‌ها (حفاظت از زبان‌های بومی جهان) صدساله می‌شود و به سمت انسانیت پیش می‌رود. اکنون باید تلاش کرد که پیشرفت دانش و هوش مصنوعی موجب از بین رفتن انسانیت نشود.» (ترجمه از: دکتر مهدی نیک‌خواه)

دومین نشست کنگره زبان‌شناسی اوراسیا، در ارتباط با ما، در مورخ ۲۱ آذر ۱۴۰۳ مطابق با ۱۱ دسامبر ۲۰۲۴ در آکادمی علوم روسیه برگزار شد. تأکید روی کلمه «ما» بدان خاطر است که هر روز چندین نشست از کشورهای مختلف اروپایی و آسیایی در هتل پریزدنت، دانشگاه دولتی مسکو و آکادمی علوم تشکیل می‌شد.

در نشست امروز چند نفر درباره زبان‌های ایرانی به انگلیسی و روسی سخنرانی کردند. از جمله سخنرانان امروز پروفسور ایوانف بود. او به عنوان سرگروه‌مان (دکتر لیلی .ر. دادیخدایووا، طیار یزدان‌پناه لموکی، دکتر حسین موسویان، دکتر سید مهنا سیدآقایی رضایی و مهدی مهرآرا) درباره چگونگی شکل‌گیری مجموعه مشترک «پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین» سخنرانی کرد و به تشریح آن پرداخت:

«در سال ۲۰۱۵ بنا به درخواست طیار یزدان‌پناه لموکی از دیپارتمان زبان‌های ایرانی آکادمی علوم روسیه در مسکو و حمایت دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور از پیش‌نهاد ایشان و توافق جمعی آکادمیسین‌ها (پروفسور النا مالچانووا، پروفسور ولادیمیر ایوانف، دکتر لیلی دادیخدایووا، دکتر سوفیا پیتروونا و دکتر ظریفه نظراوا) این مجموعه پایه‌گذاری شد و سپس با پشتیبانی دکتر اسماعیل‌پور و برگزاری نشست در دانشگاه شهید بهشتی و پیوستن دکتر کتایون مزداپور، دکتر زهره زرشناس، دکتر مجتبی منشی‌زاده، دکتر ایران کلباسی، دکتر ژاله آموزگار و دکتر حبیب برجیان، دکتر گیتی شکری و محمدابراهیم عالمی... و نیز آکادمیسین‌های آسیای مرکزی از جمله دکتر سیف‌الدین میزرایف، پروفسور شادی‌گل عمرآوا و در ادامه پروفسور فرنگیس شریف‌آوا و از افغانستان دکتر کریم پوپل و قفقاز دکتر تامبرلان صلیبیف و از خلق ترکمن رحیم کاکایی، شورای علمی قدرت‌مندی شکل گرفت.»

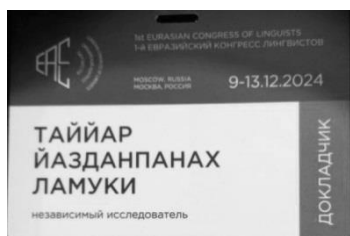
پروفسور ایوانف در ادامه به نقش محوری طیار یزدان‌پناه لموکی به عنوان سرپرست این مجموعه مشترک پرداخت:

«از گردآوری مطالب تا تماس با دانش‌مندان، اساتید و محققان در چهار رشته تاریخ اقوام، تاریخ زبان، تاریخ فرهنگ و تاریخ هنر، در محدوده ارضی گسترده‌ای که از کنار دیوار چین تا قفقاز، افغانستان و شمال هندوستان را در بر می‌گیرد که تاکنون به طور مستقل با

فراهم آوردن کلیه تدارکات لازم به چاپ این مجموعه تا جلد نهم، اهتمام ورزیده‌اند.» گفته‌های ایشان تشویق همگان را در بر داشت.

پروفسور ایوانف در ادامه از خانم دکتر سید مهنا سیدآقایی رضایی و همسرشان مهدی مهرآرا بابت دو مورد تشکر کرد: «نخست آن‌که به گروه زبان‌شناسان آکادمی علوم و دانشگاه دولتی مسکو در پژوهش و تماس با مراکز علمی-پژوهشی و کارهای میدانی طی سال‌های ۲۰۱۲ تا ۲۰۱۴ کمک فراوان کردند و دیگر آن‌که باب آشنایی با طیار یزدان‌پناه لموکی را فراهم کردند.» که مورد تشویق مهمانان ایرانی و غیر ایرانی قرار گرفتند.

در این نشست دکتر لیلی دادیخداپوا ضمن سخنرانی کوتاهی، کتاب «فرهنگ واژگان مازندرانی» اثر حسین وندادی را که در این سفر به همراه برده بودیم، معرفی کرد و دکتر مهدی نیک‌خواه آملی درباره موسیقی مازندرانی به زبان انگلیسی سخن گفت و گاه آواز امیری و کتولی را به زبان مازندرانی می‌خواند که مورد توجه قرار گرفت و هم‌چنین دو خانم آستیاپی درباره این زبان سخنرانی کردند.



لازم به اشاره است دعوت این‌جانب که در کارت صادره نخستین کنگره هم با عنوان «پژوهش‌گر مستقل» آمده، به پاس انتشار ۹ جلد دانش‌نامه «پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین» بود که مورد تجلیل و تقدیر قرار گرفت.

کارت شناسایی شرکت در کنگره

نکته دیگر موضوعی بود که چه در فرهنگستان و نیز در دانشگاه دولتی مسکو (لاماناسوف) در جمعی محدود بدین شرح مطرح کردم:

«در ایران و افغانستان در ۵۰ سال اخیر تحولی رخ داد که به موجب آن بدون شرح ساختار شکل‌گرفته، تمامی اقوام با گویش‌های مختلف به شهرها روی آوردند و در آن گسترده شدند. زبان تمام استان‌های کشور به طور غالب بومی شد. آیا این مسئله زبان معیار را تضعیف کرد یا به ذخیره زبانی افزود؟».

پروفسور ایوانف گفت: «موضوع تازه‌ای را مطرح می‌کنی.»

گفتم: «رئیس‌جمهور فعلی هم اگر به آذر بایجان برود، بیش‌تر آذری صحبت می‌کند تا فارسی!».

نمی‌دانم کدام‌یک از اساتید ایرانی گفت: «۵۰ سال پیش اگر کسی به زبان محلی حرف می‌زد، او را مسخره می‌کردند.»

در ادامه این گفت‌وگو افزودم: «کنون ادبیات گویش‌های مختلف در سراسر ایران به تقریب گردآوری شده، فرهنگ‌های زیادی از جمله واژگان و مثل‌ها و... به نگارش درآمده، ترانه‌های عامیانه به طور وسیع ضبط، ثبت و چاپ شده است. ضمن آن‌که موسیقی محلی برای خود بیش از گذشته مرتبه یافته است. این‌که فرهنگستان ایران تا چه اندازه توانست از این همه تولیدات فرهنگی اقوام، به ذخیره زبانی افزوده باشد، از نگاه این‌جانب به دور است.»

گویا یکی از حاضران ایرانی گفت: «اقداماتی صورت گرفت.»

که گفتم: «کاش در هر استان فرهنگستان ما شعبه‌ای داشت.»...

در روز پایانی کنگره، یادداشت کوتاهی از طرف این‌جانب به سه تن از دانش‌مندان آکادمی علوم روسیه و دانشگاه دولتی مسکو درباره نخستین کنگره زبان‌شناسی اوراسیا به شرح زیر ارسال شد:

«جناب پروفیسور ولادیمیر. ب. ایوانف، بانو دکتر لیلی. ر. دادیخداووا و پروفیسور الن. ک. مالچانوا... اگر شما را ندیدم، نظرم در رابطه با نخستین کنگره بزرگ زبان‌شناسی اوراسیا چنین است: «کاری بسیار عظیم پر محتوا با برنامه‌ریزی دقیق و نظم‌ی عالی برگزار شد، گردآوردن این همه نخبه، و انسان‌های شایسته از سرزمین‌های دور و نزدیک بیان‌گر برنامه‌ریزی حساب‌شده و همه‌جانبه بوده است. اگر در گفت‌وگو و یا در پیام‌نکاتی را یادآور شدم، امری طبیعی‌ست که حاکی از نهایت علاقه و احساس تعهدم جهت غنای کارتان بوده است که خود را نسبت به آن بسیار نزدیک می‌بینم. خیلی پُرشکوه ظاهر شدید، تبریک می‌گویم.»

در خاتمه از جناب پروفیسور ایوانف نسبت به ارج‌گزاری و تقدیر و تحسین از دانش‌نامه ۹ جلدی «پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین» که از آن در مرکز آکادمی علوم روسیه ابراز داشتند، از طرف خودم و شورای علمی پُرهیمنه ما که در تداوم تدوین این مجموعه نقش بسیار ارزنده‌ای دارند، تشکر می‌کنم.»

۲۳ آذر ۱۴۰۳ مطابق با ۱۳ دسامبر ۲۰۲۴

شب ۱۳ دسامبر، میزبان، مهمانی باشکوهی در هتل پرزیدنت برگزار کرد که تا پاسی از شب ادامه داشت. روز ۱۴ دسامبر پس از صرف نهار با آکادمیسین خانم دکتر ظریفه نظراوا گفت‌وگویی حول زبان اشکاشمی به میان آمد، با این اشاره که خانم دکتر در این زبان صاحب‌نظر و متخصص هستند. قرار شد مقاله‌شان را برای‌مان ارسال دارند تا در جلد دهم «پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین» به چاپ برسانیم.

ناگفته نماند جناب دکتر علم‌شاه از تاجیکستان نیز وعده دادند درباره زبان‌های پامیری مقاله‌شان را جهت چاپ در جلد دهم، برای‌مان بفرستند.

قابل ذکر است دو خانم یادشده آستیایی، در شب آخر یعنی در مهمانی بزرگ هتل پرزیدنت، قول دادند مقاله‌شان را پس از ویرایش از طریق آکادمیسن خانم دکتر لیلی ر. دادیخداووا برای‌مان ایمیل کنند...

مسکو هوای بسیار سردی داشت، اما دل‌ها گرم و مناسبات انسانی بین تمامی شخصیت‌های حاضر در کنگره قوی و صمیمی بود. دست مرزاد!

طیار یزدان‌پناه لموکی

۲۸ آذر ۱۴۰۳



دانشگاه دولتی مسکو

طیار یزدان‌پناه و پروفسور ولادیمیر ایوانف



آکادمی علوم مسکو

طیار یزدان‌پناه و دکتر لیلی دادی خداووا



هتل پرزیدنت مسکو، محل برگزاری نخستین کنگره زبان‌شناسی اوراسیا (۹ دسامبر ۲۰۲۴)

سپاس‌گزاری

شایسته است از آقایان علیرضا مبرز، محمدرضا پورجعفری، سیما شکرانی، فاطمه جعفری (عالمی)، عبدالله پهلوان و از اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی مازندران به پاس مساعدت در خرید کتاب و نیز از آرمان سلیمانی دشتکی و بهداد یزدان‌پناه لموکی به خاطر انجام امور کامپیوتری و همچنین از سایت‌های وزین مازندنومه در مازندران و مجله جهان جنوب (مجله هفته پیشین) در اروپای مرکزی که در هر شماره به معرفی این مجموعه مشترک اهتمام می‌ورزند، سپاس‌گزار باشم.

در پایان از جناب احسان آهنگر مدیر کل فرهنگ و ارشاد استان مازندران و دکتر حسین نورانی کوتناپی مسؤول پژوهش فرهنگ و ارشاد استان، به پاس آوردن تابلو برگزیده شدن این‌جانب به عنوان چهره ماندگار سال ۱۴۰۳ مازندران، در جشنواره چهره‌های ماندگار، همراه با تندیس گرامی‌داشت روز مازندران، به خانه‌مان، سپاس‌گزارم.

جا دارد از کوشش‌های بی‌دریغ سرکار خانم فرزانه اسبقی، مدیر محترم نشر پژواک فرزانه و ویراستار گرامی سرکار خانم کبری شاه‌پری طرئی و همچنین طراح خوش‌ذوق سرکارخانم زهرا غلامی نهایت سپاس را داشته باشم. بدون تردید این فرهنگ ارج‌گذاری آنان که فروتنانه صورت گرفت، در تاریخ ماندگار خواهد شد.

طیار یزدان‌پناه لموکی
tayyar.lamoki@yahoo.com
۰۹۱۹۲۹۹۱۳۸۲

شاهنامه و زندگی

دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق / استاد دانشگاه شهید بهشتی تهران

در این جستار پیوند شاهنامه فردوسی را با زندگی واقعی و ملموس انسانی بررسی خواهیم کرد، موضوعی که گویی در پژوهش‌های شاهنامه‌شناسی به شکل مستقیم مغفول مانده است. البته شاهنامه پژوهان بزرگ به شکل موردی به آن اشاره‌ها کرده‌اند، اما شاید این موضوع را به عنوان یک پژوهش مستقل و به ویژه مرتبط با چالش‌ها و فراز و نشیب‌های زندگی امروز در آغاز هزاره سوم ننگریسته‌اند.

فردوسی بزرگ نزدیک به هشتاد سال بزیست و بخش اعظم زندگی‌اش را صرف حفظ و ثبت تاریخ و فرهنگ و سنت‌ها و آیین‌های باستانی ایران‌زمین و مخصوصاً صرف پاس‌داشت زبان شگرشکن پارسی کرد. دقیقاً از چهل تا هفتادسالگی را صرف سرودن و به نظم کشیدن کاخ عظیمی از واژه‌ها کرد، هر چند از روزگار جوانی نیز منظومه‌هایی را مستقل سروده بود که بعد وارد شاهنامه کرد. شاعر مستقیماً به زندگی خودش اشاره می‌کند:

گشاده زبان و جوانیت هست سخن گفتن پهلوانیت هست

بسی رنج بردم، بسی نامه خواندم ز گفتار تازی و از پهلوانی

از این دو بیت برمی‌آید که شاعر هم به زبان پهلوی و هم به عربی آثاری را می‌توانسته بخواند و بهره گیرد. حتی با دانش کلام، منطق و فلسفه یونانی نیز آشنایی داشت. آشنایی او با فلسفه یونانی از جای‌جای شاهنامه، به ویژه از دیباچه آن پیداست و گاه اصطلاحات فلسفی را به فارسی سره برمی‌گرداند، چنان که به جای «نفس ناطقه»، «جان سخن‌گوی» به کار برده است. (ریاحی، ۱۳۷۵: ۷۴).

از ویژگی‌های زندگی فردوسی یکی این است که او «جوانی خود را در سال‌هایی گذرانید که با سیاست مداراجویی و آزاداندیشی و فرهنگ‌دوستی سامانیان، آزادی تفکر برقرار بود و

پیروان هر اندیشه و آیینی به آسایش می‌زیستند و حضور گروه‌هایی با اندیشه‌های متنوع و آزادی بحث و نظر میان آنان موجب شکفتگی اندیشه‌ها بود. فردوسی در چنین فضایی زاد و زیست و ذهنش عاری از تعصبات قشری گنجینه افکار حکیمانه گردید (همان، ۷۵). اگر شاعر را بعدها حکیم خواندند، بیهوده نبود؛ زیرا زندگی‌اش تلفیقی از هنر و حکمت بود. قرن چهارم هجری به عبارتی رُئسانس فرهنگی ایرانیان به شمار می‌رفت و ظهور نوابغی چون حکیم توس و سخنوران و دانش‌مردان بسیار نشانه چنین تحول فرهنگی و اجتماعی سترگی است.

فردوسی در زندگی واقعی‌اش یک عمل‌گرا بود؛ در جوانی ازدواج کرد و صاحب فرزندانی شد و در آستانه شصت و پنج سالگی فرزند برومند سی‌وهفت ساله‌اش را از دست داد و در اندوهی جان‌کاه غوطه‌ور شد. فراز و نشیب‌ها و چالش‌هایی که شاعر در زندگی عملی‌اش داشت باعث شد که در زندگی قهرمانان و پهلوانان نام‌دار شاهنامه بازتاب یابد و شاهنامه آینه‌ای شد برای نمایاندن زندگی ملموس جامعه آن زمان؛ آینه‌ای که تا امروز هم نشان‌دهنده پیچ و خم‌ها و هزارتوهای ژرف زندگی ما در هزاره سوم است. شاهنامه از یک نظر، تجلی‌بخش زندگی ملموس و مردمی با همه دغدغه‌های انسانی، اعم از عشق‌ورزی، جنگ، نفرت، پیروزی‌ها و شکست‌ها، امید و ناامیدی‌هاست.

زمینه‌های واقع‌گرایانه و زندگی‌محورانه در شاهنامه کم نیستند. چون حماسه‌سرای توس گویی همیشه چنین می‌پنداشته که تاریخ و واقعیات را به نظم می‌کشد. تاریخ‌نگاران کهن نیز چون حماسه‌سرایان بسیاری از روایات اساطیری و افسانه‌ای روزگار باستان را جزو رخ‌دادهای تاریخ و واقعیات می‌دانستند و تاریخ را به نوعی داستان‌پردازی سوق دادند. از آن‌جا که «شاعر حماسی ادعا دارد که آن‌چه توصیف می‌کند، واقعاً رخ داده است، از این رو، با وجود شگفتی‌های بسیار در حماسه، باز همه چیز در بستر طبیعت و زندگی واقعی روی می‌دهد. از سوی دیگر، در حماسه برخلاف منظومه‌های دیگر و رمان، آن‌چه در مرکز اهمیت قرار دارد، ماجراهای پهلوان است و نه هنر شاعری. از این رو، شاعر بسیاری از جزئیات سخن‌پردازی را که در بن‌مایه او نباشند، کنار می‌گذارد و مستقیم به روی‌دادها می‌پردازد و در نتیجه، روی‌دادها با شتاب پیش می‌روند، مگر آن جزئیاتی که با ماجراهای پهلوان پیوند مستقیم داشته باشند (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۵۳).

شاهنامه از سوی دیگر، بازتاب‌دهنده کهن‌نمونه‌ها و هویت قومی و میهنی است و به خوبی نشان می‌دهد که ایرانیان از دیرباز در پی کسب هویت ملی و قومی خود بوده‌اند و از طریق ثبت تواریخ باستانی، اسطوره‌ها و داستان‌های محبوب ملی، و روایات رزمی و پهلوانی به این هدف مهم نائل شده‌اند. اگر از زاویه دید امروزی به برخی از داستان‌های شاهنامه

درنگریم، می‌بینیم که در خلال همهٔ این روایات اساطیری، تاریخی، نیمه‌تاریخی و گاه افسانه‌ای، زندگی موج می‌زند؛ اصلاً روایت زندگی و تلاش برای زنده ماندن، دوری از مرگ و کسب شرف، ناموس و آبرو و ننگ و نام است. اصطلاح نام و ننگ که از روزگار باستان سرلوحهٔ زندگی ایرانیان بوده است و برایش حرمت زیادی قائل بودند، در جای‌جای داستان‌های پهلوانی شاهنامه دیده می‌شود.

پیام اصلی شاهنامه چنان که در آغاز دیباچه آمده است، خرد و خردورزی است. عصر خردگرایی و رنسانس ایرانی بر این مضمون کلیدی صحنه می‌گذارد. خردگرایی عصر باعث شده که ایرانیان به نوعی خودآگاهی قومی دست یابند و برای حفظ و صیانت آن سخت بکوشند. به طوری که «این نوزایی راستین و همه‌جانبه بزرگ‌ترین جنبش ایرانی در جهت خودآگاهی قومی است و به جرئت می‌توان گفت آن‌چه اکنون به قوت پا بر جای است، از زبان فارسی، تاریخ، حماسه، آداب و رسوم و بسیاری از تجلیات ذوق و هنر ایرانی یا مستقیماً دست‌آورد این عصر یا معلول قوهٔ محرکه‌ای است که کوشش جمعی مردم این دوره، از بالاترین تا پایین‌ترین اقشار جامعه در جهت حفظ هویت قومی ایرانی پدید آورد، کوششی که بر روی هم نه به شوائب گروهی و طبقاتی و غیره آلوده بود و نه تضادی در اهداف و جهت‌گیری‌های این اقشار در قبال منافع معنوی این نهضت وجود داشت، و این خاصیت هر نوزایی راستین است (حمیدیان، ۱۳۷۲: ۸۳).

یکی از ابعاد انسانی حماسهٔ ملی ایران این است که شخصیت‌های اساطیری ایزدان به شخصیت‌های انسانی شهریاران و پهلوانان بدل شده‌اند. مثلاً یمه/ جم در دورهٔ اساطیر هندوایرانی جزوخدایان است و خدای راه‌نمای مردگان به جهان دیگر است، اما در شاهنامه به جمشید شهریار صاحب فره ایزدی تبدیل می‌شود. کلاً ادوار اساطیری باستانی چهار سده‌هزارهٔ زرتشتی در شاهنامه به سده‌هزارهٔ حماسی تبدیل شده که همهٔ مراحل آن جنبهٔ انسانی و زمینی دارد و به نوعی با زندگی ملموس انسانی مربوط می‌شوند. در سده‌هزاره‌های زرتشتی نخست آفرینش مینویی، بعد آفرینش مادی، سپس تازش اهریمن / اژی‌دهاک، و چهارم مرحلهٔ رهایی و ظهور نجات‌بخشان هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانس. این فرایند در حماسهٔ ملی ایران به سده‌هزاره بدل شده که عبارت‌اند از: هزارهٔ نخست از کیومرث تا جمشید؛ هزارهٔ دوم از تازش ضحاک تا به بند کشیده شدن او؛ هزارهٔ سوم از فریدون تا کی خسرو. هزارهٔ اول نمودگار آفرینش مینویی و پیدایی کیومرث نخستین شهریار (برابر نخستین انسان یا گیومرد / گیومرتن) است؛ هزارهٔ دوم نمودگار ضحاک و حملهٔ او که باعث مرگ جمشید می‌شود و شهریاری ستم‌کارانهٔ او که تا هزار سال می‌پاید؛ و هزارهٔ سوم که

دوران رهایی و رستگاری است، از فریدون به بندکشنده ضحاک آغاز می‌شود و تا پایان دوران کی‌خسرو، مجموعاً هزار سال دوام دارد (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۹۶ به بعد).

در این هزاره‌ها ما با تحول مضامین اساطیری به مضامین حماسی روبه‌رویم. در شاهنامه، تحول یا افول خدایان اساطیری به انسان‌ها یعنی به شهریاران و پهلوانان رخ می‌دهد. اساطیر حماسی شاهنامه روایت‌گر ساختارهای اجتماعی، آیین‌ها و نمونه‌ها و الگوهای اخلاقی و رفتارهای مدنی ایرانیان در طول سده‌ها و هزاره‌ها بوده است. گفتیم که شاهنامه در عین روایت‌گری اسطوره، بنیادی خردورزانه دارد و دیدگاه خردگرایی شاهنامه در بعضی موارد نگاهی اسطوره‌زدا هم دارد و بیش‌تر به زندگی و دشواری‌های ملموس حیات و معیشت انسان خاکی اشاره دارد. شخصیت‌های اساطیری و گاه افسانه‌ای مانند دیوان و جادووان از نظر حکیم توس شخصیت‌های واقعی و انسانی هستند، چرا که گوید:

تو این را دروغ و فسانه مدان به یک‌سان روشن زمانه مدان
از او هر چه اندر خورد با خرد دگر بر ره رمز معنی برد

پس، شخصیت‌های دیوی و غول‌آسا مانند دیو سپید یا ارژنگ دیو و دیگران همه آدم‌های پیرامون ما هستند و درس‌های شاهنامه درس‌هایی برای انسان امروز در هزاره سوم میلادی است. نبردهای ایزدان و اهریمنان یا آزدهایان در حماسه به نبرد پهلوانان یا دشمنان و بدآیینان درمی‌آید. پیروزی ایرانیان بر تورانیان نیز پیروزی خیر بر شر، نور بر ظلمت و پیروزی خون بر شمشیر تلقی می‌شود. این تعبیر اخیر هنوز در زندگی و حیات اجتماعی و دینی ما ساری و جاری است. دیوان همه مردمان بدند و ناسپاس از خداوند و پیمودن راه نامردمی:

تو مر دیو را مردم بد شناس کسی کو ندارد ز یزدان سپاس
هر آن کو گذشت از ره مردمی ز دیوان شمر، مَشْمُوش ز آدمی

این ستیز و چالش با شرّ و ظلمت تا حصول آرمان‌شهر و شهریار آرمانی و مطلوب ادامه خواهد داشت. روندی که از کیومرث آغاز شد و تا دوران تاریخی و پایان حیات یزدگرد سوم ادامه خواهد داشت. البته کیومرث به عنوان نخستین شهریار حماسه، در اوستا گیومرْتَن به معنی رنده میرا است و نخستین انسانی است که به آموزش اهورامزدا گوش سپرد، یعنی نمونه انسان کامل و مرد مقدس شمرده شده است. نطفه گیومرْتَن با نور خورشید تظهير شده و پس از چهل سال، از این نطفه گیاه ریواس روید با دو ساقه انسانی یعنی مشی و مشیانه نژاد انسان. از این روایت اسطوره‌ای می‌توان چنین دریافت که انسان از تبار نور است، از تبار خورشید و بُن و خاست‌گاهی آسمانی دارد. چه گیومرْتَن زندگی‌بخش

است و پس از مزگ، از تن او هفت نوع فلز مورد استفاده آدمیان پدید می‌آید؛ او سرانجام قربانی اهریمن می‌شود، ولی مرگش هم زندگی‌بخشنده و سازنده است. بنا به بندеш بزرگ، «مرگ بر گیومرث رسید. بر دست چپ افتاد، و در هنگام مرگ خود را بر زمین ریخت، همان‌گونه که اکنون همه مردم در هنگام مرگ نطفه خود را بیرون می‌ریزند. و چون تن گیومرث از فلز ساخته شده بود، هفت نوع فلز از تن او آشکاره شد. آن نطفه داخل زمین شد و در پایان چهل سال مشی و مشیانه روییدند که از آنان پیشرفت جهان، نابودی دیوان و آسیب‌رسانی گن‌امینو (اهریمن) حاصل شد (کریستن‌سن، ۱۳۷۷: ۲۷؛ دادگی، ۱۳۶۹: ۸۰-۸۱). نخستین انسان بودن کیومرث حتی در جایی در شاهنامه نیز تصریح شده است:

چو از خاک مر جانور بنده کرد نخستین گیومرث را زنده کرد

کیومرث شاهنامه به عنوان نخستین پادشاه، نخستین کسی است که عملاً حیات اجتماعی را آغاز می‌کند و صاحب فره ایزدی، نورانی و فره پادشاهی است. هوشنگ نیز شهریار زندگی‌بخش است و خانه‌های نیک می‌بخشد. او ملقب به پیش‌داد است که به معانی «نخستین قانون‌آورنده» یا «نخستین آفریده‌شده» یا «نخستین پیش‌نهادده‌شده» است. او آورنده مدنیّت، آیین زندگی، آیین دهقانی، کشاورزی و فرمان‌روایی است. هوشنگ آب را از دریاچه هامون کشیده و در شهرها و کشتزارها جاری کرد، جانوران را پرورش داد؛ امور دیگری چون استخراج معادن، ابزار جنگی، کندن قنات، و مهم‌تر از همه کشف آتش (برآورنده آیین ویژه جشن سده به مناسبت کشف و تقدّس آتش)، تغذیه از گوشت، گندم و آرد، و استفاده از ابریشم و لباس نیز به او نسبت داده شده است. حتی بنای شهرهای شوش، ری، استخر و بابل (البته به روایت طبری و بلعمی بر اساس خدای‌نامه) به هوشنگ منتسب است.

از سویی، تهمورث دیوبند خط و نگارش می‌آورد. پس، او نیز تمدن‌ساز است و به زندگی و معیشت آدم‌ها می‌اندیشد: ریسندگی، بافندگی و دوختن جامه، اهلی کردن حیوانات، پرورش ماکیان به ویژه خروس، اهلی کردن سگ خانگی و سگ شکاری.

اسطوره جم و جمیگ نخستین تجلی ملموس عشق است. نخست جمیگ به جم اظهار عشق می‌کند. از این گذشته، جمشید اسطوره بنا به روایت اوستایی، نمودگار فرمان‌روایی آرمانی و نامیرایی است؛ در دوران او نه مرگ بود نه پیری نه سرما نه گرما، همه چیز به آیین و معتدل بود. اما جمشید شاهنامه هر چند شهریاری محبوب است و نوروز را به او نسبت داده‌اند، ولی مغرور می‌شود و ادعای خدایی می‌کند تا این که فره ایزدی از او می‌گریزد و مقهور سرنوشت می‌شود. شهریار بی‌فره مقهور ضحاک ستم‌گر می‌گردد. شکست جمشید نتیجه دور شدن از اصل نورانیت است. با این حال، از جمشید به عنوان شخصیتی

فرهنگ‌ساز و تمدن‌ساز هم یاد شده است. جام جم را به او نسبت داده‌اند و ساخت ابزار جنگی، کشتی‌سازی، پزشکی، ساختن کاخ و گرمابه منسوب به اوست. در دوران جمشید، شکل‌گیری طبقات اجتماعی به صورت دیناوران، ارتشتاران، کشاورزان و پیشه‌وران نیز اهمیت به‌سزایی دارد.

از آن سو، ضحاک بیدادگر نماد ظلمت و شرّ در زندگی و حیات اجتماعی است. او شکل حماسی شده‌ی اژدی دهاک است؛ اژی به معنی مار و دهاک موجودی اهریمنی است از ریشه‌ی داسه‌هندی به معنی ویران‌گر. مبارزه‌ی خیر و شرّ، نور و ظلمت، ظهور کاوه‌آهن‌گر، برآمدن دو مار بر کتف ضحاک و خوردن مغز جوانان تجلّی سیطره بر یک نسل، نسل جوان و شکست و افول یک جامعه است. ظهور فریدون به معنی چیرگی بر ظلمت، شکست دادن شرّ و از میان برداشتن موانع زندگی است؛ فریدون نمودگار برداشتن سدّی در برابر حیات اجتماعی و زندگی روزمره‌ی مردم است و این مهم به کمک کاوه‌آهن‌گر اتفاق می‌افتد که از اعماق جامعه برخاسته است و مغز فرزندانش طعمه‌ی ماران ضحاک شده‌اند.

در کل، پیام شاهنامه پیام زندگی است، زندگی توأم با خرد و خردمندی و خردورزی. بیهوده نیست که حکیم توس حماسه‌ی ملی ایران را به نام خداوند جان و خرد می‌آغازد. خردی که سرلوحه‌ی گاهان و اوستا هم بوده است؛ اهورامزدا به معنی سرور دانش و آگاهی و خرد است و xratu- (خرد) یا xraθw- واژه‌ی پُرسامدی در متون اوستایی است، از سنسکریت krātu- و فارسی باستان xraθu- (حسن‌دوست، ۱۳۹۳: ۱۱۲۲).

غیر از مضمون خرد و خردورزی، شاهنامه آموزنده‌ی عشق به زندگی، آسایش و نیک‌بختی انسان‌ها، پرهیز از آزار، نفرت از جنگ و کشتار است. هر چند گاهی پهلوانان ناگزیر به کشتن دشمنان می‌شوند، اما این برای اعاده‌ی حیثیت اجتماعی و دفع شرّ است و ترویج وطن‌دوستی:

دریغ است ایران که ویران شود گُنام پلنگان و شیران شود

البته وطن‌دوستی با نژادپرستی تفاوتی آشکار دارد. رنسانس فرهنگی ایرانیان برای احیای فرهنگ و زبان یک سرزمین است. وطن‌دوستی ایرانیان در طول هزاره‌ها برای دفاع از میهن و مردم بوده، چرا که «مهیبت‌ترین نمود اهریمنی آنیران به سرزمین ایران، و والاترین و مقدس‌ترین وظیفه‌ی اهورایی پایداری ایرانیان در برابر هجوم‌های بیگانگان و نگاه‌بانی آزادی و استقلال سرزمین و مردم خوش است. شاهنامه سرگذشت این پایداری‌ها و تجلی روح ملی ایران و بیان آرمان‌های جاودانی ایرانیان است. از این‌جاست که در ضمیر ناخودآگاه ایرانیان جای گرفته و با گذشت هزار سال غبار کهنگی بر آن ننشسته است (ریاحی، ۱۳۷۵: ۱۸۷).

اما پیام کلیدی و غایی شاهنامه دربارهٔ حیات اجتماعی همان نبرد جاودانهٔ خیر و شر، و نور و ظلمت است که در روایاتی جاودانه مانند مقابلهٔ فریدون با ضحاک، و ستیز کی خسرو با افراسیاب بازنمایی سزاوار یافته است. خود فردوسی هم در زندگی عملی و واقعی‌اش، با دو شخصیت ناسزاوار زمانه، یعنی خلیفهٔ بغداد و دست‌نشاندهٔ او سلطان محمود غزنوی، ناسازگار بوده است. عشق به ایران و میهن‌دوستی یعنی عشق به زبان، فرهنگ و تمدن و هنر ایرانی و آرزوی سعادت ایرانیان است. این هرگز به معنی نژادپرستی و ملی‌گرایی نیست که دو فرآوردهٔ عصر جدید است و شاهنامه از هزار سال پیش به ایرانیان می‌آموزد که به این میراث فرهنگی و معنوی چندهزارساله احترام بگذاریم. همهٔ کشورها به میراث فرهنگی و معنوی میهن‌شان افتخار می‌کنند و می‌کوشند که بسیاری از آن‌ها را به عنوان میراث جهانی ثبت کنند. شاهنامه نه تنها به ما می‌آموزد که به این میراث چندهزارساله افتخار کنیم، بلکه به مبانی آن و به تجلیات مثبت آن عمل کنیم.

شاهنامه از نظرگاهی دیگر، «نگاهی است به گذشته از دیدگاه مردمی که دوران زندگانی باستانی را پشت سر نهاده و زندگی نوی آغاز کرده‌اند و سر آن دارند از گذشته، آن‌چه را با ارزش است بیاموزند و بدانند؛ می‌توان آن را دانش‌نامه‌ای دانست که در آن از خرد، کار و بینش آغازین اقوام و مردم ایران سخن می‌رود. سرودن شاهنامه در واقع تداوم سنتی است که نزد ایرانیان باستان رواج داشته است. وقتی اقوام و مردم ایران دست‌خوش دگرگونی می‌شدند و زندگی‌شان در راستایی تازه، پیش رفتن آغاز می‌کرد، آنان می‌کوشیدند گذشته را به روایت درآورند و ثبت کنند (عبادیان، ۱۳۸۷: ۱۴۷).

جنگ‌های درازآهنگ ایرانیان با تورانیان که در شاهنامه منعکس شده است، برای کشورگشایی و کسب غنائم جنگی نیست، بلکه حماسه‌آفرینی‌ها و دلآوری‌های پهلوانان و قهرمانان ملی برای دفاع از میهن و مردم خود در برابر دشمنان هتاک و اشغال‌گر است. داستان‌های رزمی شاهنامه یا کین‌خواهی خون ایرج و سیاوش است که ناجوان‌مردانه کشته و قربانی شده‌اند. رزم‌آوری‌های شاهنامه برای اشاعهٔ دادگری و جوان‌مردی و عقوبت و شکست دشمنان ملت است. شاهنامه ستایش‌گر شهریان بافره، نیک‌خصال و نیک‌کردار چون فریدون، کی خسرو و انوشیروان است و در عین حال، مذمت‌کنندهٔ شهریان بی‌فره، بدکردار و نالایقی چون ضحاک، کی کاوس و هرمز است. فردوسی حتی به کارکردهای مثبت بعضی از شخصیت‌های دشمن مانند پیران ویسه اعتنا می‌کند و ستایندهٔ نیکی‌ها و درایت‌ورزی‌هاست، حتی اگر از جانب دشمن باشد.

شاهنامه قتل ناجوان‌مردانه و نابه‌آیین ایرج را می‌نکوهد؛ زیرا قتل ایرج جوان تجلی حسادت، کینه‌ورزی و برادرکشی است، تجلی قتل هابیل است، تجلی توطئه در زندگی

واقعی است، توطئه قتل برادر و هم‌دست شدن دو برادر خائن، یعنی سلم و تور. علت نام‌گذاری سلم و تور و ایرج را به طور سنتی این‌گونه آورده‌اند که سلم یعنی به سلامت از اژدها رستن و رهیدن؛ تور یعنی این‌که دلیرانه ظاهر شد ولی خطر نکرد؛ و ایرج به معنی دلیر و شجاع. اما می‌دانیم که این فقط نوعی ریشه‌شناسی عامیانه است و از نظر دانش ریشه‌شناسی، نام‌واژه سلم از hrm یا rome است و به معنی سرزمین روم؛ تور از tuiri است یعنی شرق و سرزمین ترکان آسیای میانه؛ اما ایرج از ēr-ēč یا ēr-ēz مشتق شده که جزء نخست آن از hvar- یا خَور به معنی خور و خورشید است؛ پس ایرج به معنی خورشیدی و از تبار خورشید است. ایرج قلبی صاف دارد و با آن‌که تصمیم می‌گیرد که از سر مهر و دوستی پیش دو برادر برود و از سلطنت پیش‌نهادی پدرش فریدون کناره گیرد، اما وقتی سپاهیان دلاوری ایرج را ستودند، کینه دو برادر افزون شد و تور بی‌درنگ سر ایرج را برید و به کمک سلم در تابوتی نهاده نزد پدر فرستادند.

مضمون انتقام در انتقام از قتل نابه‌آیین ایرج از سوی نوه‌اش منوچهر تجلی پیدا می‌کند. سال‌ها می‌گذرد تا این‌که منوچهر با قارن و سام نریمان به جنگ سلم و تور می‌رود و آن‌ها را می‌کشد و انتقام ایرج را می‌گیرد. اما فریدون در دوران پیری دچار مصائبی سترگ است؛ چه هر سه فرزندش را از دست می‌دهد و از درون رنج می‌برد و رنجی جان‌کاه را برمی‌تابد. فریدون در واقع واپسین فرمان‌روای جهان است و بعد از او دوران فرمان‌روایی جهان به سر می‌رسد.

منوچهر تجلی‌بخش دورانی جدید در تاریخ و تمدن ایرانی است که به گونه‌ی اساطیری روایت شده است. در زمان او، زال به دنیا می‌آید. ظاهر داستان زال و سیمرغ افسانه‌ای می‌نماید، اما کاملاً با زندگی ملموس پیوند دارد. زال نماد قهرمانی نامیراست و نامش از ریشه zar- به معنی زمان و پیری است؛ زر یا زروان و سیمرغ مرتبط با او تجلی خداوند و نیروی آسمانی است؛ سیمرغ بازتاب دخالت ماوراءالطبیعه در زندگی روزمره انسان است. به ظاهر، سیمرغ زال نوزاده را بزرگ می‌کند؛ این یعنی خداوند بر او رحم آورده و به او مهر می‌ورزد و نه تنها در کودکی، بلکه در جوانی و حتی به هنگام زایمان همسرش رودابه و نیز به هنگام نبرد رستم با اسفندیار رویین‌تن، به یاری‌اش می‌آید. این کار یزدان است و با خشنود ساختن یزدان چنین موهبتی نصیب انسان می‌شود. سیمرغ وجوه گوناگونی هم دارد. به نظر شمیسا (۱۳۹۶: ۸۴)، «در یک وجه، قائم‌مقام مهر و یک خدای خورشیدی است. همان‌طور که خورشید از کوه البرز سر برمی‌زند (سر از البرز برزد قرص خورشید) سیمرغ هم خانه در البرز دارد. او هم مثل خورشید معمولاً منفرد فهمیده می‌شود. فردوسی در بردن سیمرغ، زال را به خانه خود می‌گوید:

ببردش دمان تا به البرز کوه که بودش بدان جا گنام و گروه

زال هم به لحاظ سپیدی سر و موی، گویی کودکی خورشیدزادست و به این اعتبار می‌توان او را فرزند خدایان دانست.» البته در این‌که سیمرغ می‌تواند تجلی خورشید به عنوان یک ایزد باشد، متون اوستایی نیز تأیید کرده‌اند، اما در مهر / میترا بودنش جای تأمل بیش‌تری دارد. مهری پنداشتن رستم و تقابل او با اسفندیار زرتشتی را به سختی می‌توان پذیرفت. چه مهرآیینی خود شاخه‌ای از زرتشتی‌گری بوده است و در ایران همانند کیش زروانی، هرگز به صورت دین مستقلی درنیامده و جزو باورهای زرتشتی با گرایش‌های گوناگون است.

از سویی، زال نماد خرد، عشق و دلاوری و دوراندیشی است، نماد زمان پایدار و دیرنده و نماد نامیرایی است. از این روست که پایان زندگی زال کاملاً مشخص نیست. فقط می‌دانیم که عمری دراز دارد و حتی پس از مرگ رستم تا تازش بهمن پسر اسفندیار به قصد انتقام از خون پدر، زنده است و سرانجامش نامعلوم است. زال ادامه نسل پهلوانان، تجلی سوشیانس و ظهور مجدد است.

عشق‌ورزی زال و رودابه نیز تجلی عشقی زمینی و ملموس در زندگی است؛ دو محبوب از دو قوم متخاصم، مانند رومئو و ژولیت در تراژدی جاودانه شکسپیر. پدر رودابه، مهراب‌شاه کابلی از تبار ضحاک است. این مضامین واقعیات زندگی ماست. پیوند دو تن از دو خانواده متخاصم یا دو قوم مخالف هم باعث پیوند می‌شوند. وقتی مهراب آگاه می‌شود که دخترش رودابه بی‌اجازه او به زال که دشمن می‌پنداشته، دل باخته است بی‌درنگ قصد کشتن دختر می‌کند، اما با رای زنی و میانجی‌گری همسرش، سیندخت، از کشتن دختر سر باز می‌زند. سیندخت تجلی زنان هوش‌مند و با درایت و آگاه ایرانیان است. او اهل تأمل و تفکر است، چون به مهراب‌شاه می‌گوید که بیندیشد اگر سام و منوچهر (رقیب و دشمن او) دریابند که دخترش را کشته، او و خانمانش را بر باد می‌دهند. چون پیش‌گویان ایرانی گفته‌اند که از پیوند زال و رودابه (هرچند از دو قوم متخاصم) فرزندی به دنیا خواهد آمد که جهان پهلوان ایرانیان خواهد شد. در واقع این سیندخت است که جلوی جنگ و نفرت را می‌گیرد و رفتار او در خور تحلیل فمینیستی و امروزی است.

اکنون با تولد آبرپهلوانی رستم‌نام روبه‌رویم. نام‌واژه رستم از Rōd-us-taxma- به معنی روینده، بالنده و تهم و دلیر از ریشه raod- به معنی رویدن و tak- به معنی حمله کردن؛ رود هم از همین ریشه raod- است، پس می‌توان رستم را رود تهم و جاری هم معنی کرد؛ چنان که رودابه نیز از همین ریشه و آب به معنی درخشش است؛ رودابه یعنی رویش درخشان، چنان که مهراب نیز به معنی درخشش خورشیدی یا درخشش سرخ است. به هر

حال، آبرپهلوان ایرانی فقط یک پهلوان نیست، چون با رخ داده‌های اساطیری و اغراق‌گونه وصف شده است، اما در واقع، یک قهرمان زمینی است هرچند برخی از ویژگی‌های خدای وار ایندرا، خدای جنگ در اساطیر هند را به ارث برده است (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۴۰۰: ۱۶۴ به بعد). رستم یک قهرمان زمینی با ویژگی‌های خارق‌العاده. زاده شدنش مانند ایندرا غیرعادی است؛ نوزاد یک‌روزه مانند کودک یک‌ساله است و ده دایه به او شیر می‌دهند؛ کشتن فیل سفیدی در کودکی، فیل‌ی که به مردم آزار می‌رسانده. این‌ها همه ویژگی اغراق در توصیف صحنه‌های حماسی و قهرمانی است.

رستم و شخصیت خارق‌العاده او نشان‌دهنده کهن‌نمونه قهرمانی در زندگی ماست. او نمایان‌گر ویژگی آرمانی قهرمان یا آبرپهلوان در نزد نیاکان ماست و هنوز هم این کهن‌نمونه در زندگی امروز ما نیز کارکرد دارد. ایرانیان همواره بر این باور بوده و هستند که گویی یک قهرمان و آبرپهلوان می‌تواند ما را نجات دهد. این ویژگی رفتاری ما را نشان می‌دهد؛ برجسته بودن ویژگی فردی در جامعه ما در برابر ویژگی جمعی. ما از دیرباز کم‌تر به رفتار جمعی و کار جمعی متکی بوده‌ایم.

پیروزی افراسیاب و تازش او به ایران زمین نیز نشان‌دهنده سستی و اتحاد نداشتن مردم یا نشان‌گر قحطی و خشک‌سالی است که در بسیاری مواقع گریبان‌گیر این ملت بوده است. صلح با تورانیان باران و نعمت در پی دارد. هر چند تورانیان نماد ظلمت و اهریمن اند، اما شاهنامه افزون بر پیران ویسه، اغریث برادر افراسیاب دشمن را می‌ستاید، چه او خوش‌نام و نیکوکار است و کمک می‌کند که اسیران ایرانی آزاد شوند و خواهان جنگ با ایران نیست؛ او صلح‌دوست و پاک‌دین است و در باور ایرانیان جزو جاودانگان می‌شود.

اکنون به سنجش کارکرد رستم با گرشاسب قهرمان بپردازیم؛ دو آبرقهرمان یکی ملی و دیگری دینی؛ گرشاسب در متون دینی اوستایی و پهلوی قهرمان دینی است و ستوده می‌شود، اما رستم در متون دینی زرتشتی نیامده و ستوده نشده است. رستم قهرمان مردم است و توده‌های انبوه مردم او را می‌ستایند و به ویژه بومیان سیستان باستان. رستم یک قهرمان سکایی است از سکستان. سکاهای یک قوم سلحشور و جنگ‌آور در شمال شرقی و جنوب شرقی و آسیای میانه و حتی در بخش‌هایی از غرب هند پراکنده بودند. سکاهای ۱۶۰۰ پ.م. از نواحی سیحون به محل استقرارشان در درنگیانه (زرنگ)، نام پیشین سکستان یا سیستان، کوچیدند. شاخه دیگر سکاهای به هند و سکائی، واقع در مرزهای غربی هند، رسیدند. سکاهای هند بعدها به آیین‌ها و ایزدان هندو احترام گزاردند و برخی از آن‌ها به آیین شیوایی و بودایی درآمدند. برخی به پرستش سوریای خدای خورشید رو آوردند، اما آن را به گونه کیشی نو درآوردند. از این رو ریشه‌های تاریخی سکاهای یا سکاهای در هند به گونه‌ای

باعث شکل‌گیری روایات اساطیری دربارهٔ رستم در آن دیار شد، به ویژه که شخصیت اسطوره‌ای او با ایندرا و کریشنا گره خورد (Kumar, ۲۰۰۸: ۴۰). رستم در روایات سغدی وصف شده و در این روایت، به روش معروف سکایی، یعنی گریز از برابر دشمن و سپس بازگشت به سوی آن‌ها و نابود کردن آن‌ها برمی‌خوریم (قریب، ۱۳۵۷: ۴۸-۴۹).

بی‌گمان رستم و خاندان او در سیستان به آیین زرتشتی نبودند و آیین بومی خود را داشتند. پیدایی داستان جادووشِ سیمرغ و ماجراهایش با زال نشان‌دهندهٔ چنین آیینی می‌تواند باشد یا چنان که در بالا آمده، شخصیت اسطوره‌ای رستم به ایندرا و کریشنا گره می‌خورد و میان آن‌ها شباهت‌هایی وجود دارد. شاید علت بی‌مهری مغان و موبدان رسمی زرتشتی به رستم ریشه در چنین خاستگاهی دارد. هر چه موبدان و دین‌آوران بخواهند گرشاسب را اَبَر‌قهرمانِ مردم جلوه دهند، موفق نمی‌شوند، چون مردم عادی در زندگی قهرمان و شخصیت آرمانی خودشان را برمی‌گزینند و اسطوره‌ها پیرامون او سر می‌دهند. هر چند گرشاسب اژدهاکُش باشد و در راه دین خطر کند و فرّه ایزدی را نجات دهد، اما مردم رستم را به عنوان قهرمان خود شناخته‌اند.

در شاهنامه لقب گرشاسب نریمان است و نیای او سام. در واقع خود گرشاسب را به سه شخصیت بخش کرده‌اند. نخست گرشاسب پهلوانِ دورانِ فریدون، منوچهر و نوذر؛ دوم نیای رستم از طریق سام نریمان؛ این گرشاسبِ حماسه است. سوم گرشاسب اسطوره پهلوانی است که اژدهاکُش است و در پایان جهان در هزارهٔ اوشیدرماه با گرز گاوسار، ضحاک را می‌کشد.

به هر حال، چه گرشاسب، چه رستم، هر دو کهن‌نمونه‌های قهرمان در فرهنگ ایرانی‌اند که در داستان‌ها، حماسه‌ها و اسطوره‌ها برآمده‌اند. برخی از دانش‌مندان مانند مارکوارت و هرتسفلد رستم را با گرشاسب یکی دانستند و رستم را جای‌گزین حماسی گرشاسب پنداشتند؛ آنان رستم را یکی از قهرمانان اشکانی از خاندان سورن در سیستان به شمار آوردند. هرتسفلد حتی رستم را با گُندفر یک شخصیت تاریخی و یکی از شاهان اشکانی-سکایی یا هند و پارتی که در نیمهٔ نخست سدهٔ اول میلادی بر بخش جنوب شرقی ایران، کابل و شمال غربی هند فرمان‌روایی می‌کرده، یکی دانسته است و بر این باور بوده که نیمی از شخصیت رستم سرگذشت اوست و به احتمال بسیار گُندفر از خاندان معروف سورن اشکانی بوده است (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۸-۲۹).

خاست‌گاه رستم هر چه باشد، او در نزد موبدان به بی‌دینی شناخته بوده؛ آیین او زرتشتی و به‌دینی نبود، اما می‌بینیم که در نزد عامهٔ مردم به یکی از بزرگ‌ترین و محبوب‌ترین قهرمانان بدل می‌شود. مردم در زندگی انتخاب نهایی خودشان را دارند و

کهن‌نمونه‌های خودشان را می‌سازند، هرچند دین‌آورانِ راست‌کیش و سنتی آن شخصیت را تخطئه کرده باشند.

شخصیت‌های دوران کیانی به زندگی و حیات اجتماعی ما نزدیک‌تر و ملموس‌ترند. چون شخصیت‌های پیش‌دادی بیش‌تر کهن‌نمونه‌ای اند و تخیل‌پروری دربارهٔ آن‌ها بیش‌تر است. گویی قهرمانان شاهنامه هر چه از گذار اسطوره به سوی حماسه و تاریخ نزدیک‌تر می‌شود، ملموس‌تر و عینی‌تر می‌شوند. مثلاً کی‌کاووس که شهریاری تندخو، کم‌خرد، خودکامه و بلندپرواز است، به شخصیت‌های عینی و واقعی زندگی ما نزدیک‌تر است تا هوشنگ که یک شخصیت آرمانی است. نماد بلندپروازی کی‌کاووس، تصرف سرزمین مازندران و جنگ با دیوان و دیو سپید است. او در واقع هم نیک و هم بد است، از آن رو که یک شخصیت عینی‌تر و واقعی‌تر است، نه شخصیتی کاملاً آرمانی و انتزاعی. می‌توان جمشید، شهریار آرمانی و محبوب (البته تا پیش از ادعای خدایی کردن به روایت شاهنامه) را مثال بیاوریم. جمشید چه بسا رؤیایی‌تر و آرمانی‌تر از کی‌کاووس است. جمشید در اوستا حتی نماد جاودانگی و نامیرایی می‌شود. محتملاً این سوبهٔ جاودانگی‌اش موجب شده که ادعای خدایی کند؛ یعنی در واقع زمانی در روزگاران اساطیری خدا بوده، چنان که در وداها یمه خدا بوده است. کی‌کاووس هم نماد غرور و جاه‌طلبی است و این صفات او را شخصیتی انسانی‌تر می‌نمایاند. حتی وقتی ادعای خدایی می‌کند و با پرندگانی هیولایی به آسمان پرواز می‌کند و به فرجام سقوط می‌کند، مثل یک آدم عادی به درگاه خداوند توبه می‌کند و بخشوده می‌شود، درحالی که در رفتار جمشید توبه در کار نیست و از این رو با اَره به دو نیم می‌شود و به سزای اعمالش می‌رسد.

تفسیرِ خان‌های قهرمانان مانند هفت خان رستم و هفت خان اسفندیار نیز بدین گونه است که هر دو مراحل تشرّف و مراحل رسیدن به مقام قهرمانی را نشان می‌دهند. البته این مقام برای هر کسی میسر نیست. اما از یک نظر، به ما می‌گوید که هر انسانی با طی مراحل سخت‌گذر و دشوار می‌تواند به جای‌گاهی والا در زندگی دست یابد. هفت خان ریشهٔ آریایی دارد: نبرد ازلی و ابدی نیروی ایزدی با نیروی اهریمنی. هفت خان در واقع گذار از هفت خانه یا هفت منزل برای طی آزمون‌های دشوار و مراحل قهرمانی است. هر انسانی در زندگی عادی هم می‌تواند هفت خان را پشت سر بگذارد و پیش‌رفت کند و به چکاد پیروزی و کام‌یابی دست یابد. برخی هفت خان را به هفت مرتبهٔ میتراپی و هفت مرحلهٔ سیر و سلوک عارفان هم نسبت داده‌اند. اما به گمان من، عصر شاهنامه عصر رواج گستردهٔ باورهای میتراپی و عرفانی نیست. هفت خان عبارت‌اند از مراحل پیش‌رفت و گذر از ستیغ‌های سر به فلک کشیدهٔ آدمیان در زندگی. در عصر حماسه ارج این بود که هفت خان را هفت کردار

جادویی و افسانه‌ای رقم زنند. بنا به تحلیلی دیگر، «هفت خان، اسطوره رفتن مرد است به کام مرگ و زایش دوباره او. گونه دیگری است از داستان رفتن به جهان مردگان و فیروزی بر مرگ و نجات جان خود که گاه به صورت زن و یار، و گاه به صورت شاه و شاهزاده‌ای نمادینه شده است و در حماسه این مسئله با مراسم تشرّف پهلوان به زار آیین‌های نیمه‌حماسی و نیمه‌عرفانی ارتباط پیدا کرده است و در نهایت امر در حماسه ملی ایران به صورت قصه گذشتن پهلوان از هفت خان پُرخطر و رسیدن به مقصد مرموز نهایی و نجات شاه یا خواهران پهلوان از بند دیو یا دشمن بازگو شده است (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۴۸).

جانوران حماسه مانند گرگ و شیر و اژدها و غیره همه می‌توانند تجسم حیوان درون و رفتارهای نابه‌آیین آدمیان باشند. چاه بی‌انتها یا غار بی‌انتها نماد ظلمت و ناخودآگاهی است. آن‌جا که رستم در داستان هفت خان بیدار می‌شود و اژدها را می‌بیند، یعنی به آگاهی می‌رسد، چون پیش از آن در خواب غفلت و در ناآگاهی بوده است. رستم با کشتن دیو سپید در آن غار بی‌انتها، در واقع ایرانیان را از کوری یعنی از ناآگاهی و جهل نجات می‌دهد و به آگاهی می‌رساند و چشم کی‌کاووس و سپاهیانش را بینا می‌کند. کشتن دیو در واقع کشتن دیو درون است و رسیدن به خودآگاهی و دل‌آگاهی است. بنابراین، می‌بینیم که همه رخدادهای اساطیری و افسانه‌ای یا حتی داستان‌های حماسی و نیمه‌تاریخی و تاریخی همه نشان‌دهنده فراز و نشیب‌های زندگی واقعی ماست.

اسطوره دل‌دادگی سودابه به سیاوش نمایان‌گر یک عشق کاملاً زمینی، ملموس و واقعی است. سودابه جوان به همسری کی‌کاووس پیر درمی‌آید و دوری از وطنش (هاماوران یا حمیر باربر، یمن امروز) و حس نوستالژی و روبه‌رو شدن با جوان رعنائی و خوش‌اندami چون سیاوش، حس درونی‌اش را نمی‌تواند پنهان کند، هر چند امری بس خطرناک باشد؛ اما سودابه خطر می‌کند و به فرجام مرگ را می‌پذیرد. عشق جان‌سوز سودابه به سیاوش که به ناکامی می‌رسد، چنان که از آغاز ماجرا هم معلوم بود، نیازمند یک تحلیل فمینیستی امروزی است. عشق او هر چند ناروا و نآیین است، اما او سزاوار چنین عقوبتی خشونت‌بار هم نبود. شخصیت سیاوش نیز کاملاً آرمانی و به‌آیینی و به‌دینی است. درست‌کرداری و راست‌گویی در نهاد اوست و به عشق سودابه که نامادری اوست تن نمی‌دهد و نیز حاضر نیست ترفند پدرش کی‌کاووس را بپذیرد که گفته بود او از داخل توران به افراسیاب و لشکریانش بتازد و او را شکست دهد. سیاوش با افراسیاب پیمان بسته بود که هرگز به چنین کاری دست نخواهد زد و پی‌رو این عبارت اوستایی است که «مبادا که پیمان بشکنی حتی پیمانی را که با دشمن بسته باشی!».

نبرد رستم و سهراب نمایان‌گر تقابل پدر و پسر است، تقابل دو نسل است. در فرهنگ ایرانی و در زندگی امروز ما نیز همیشه پدر یا نسل کهن بر نسل جدید و جوان فائق است و آنان را خام و بی‌تجربه می‌پندارد. البته سوگ‌نامه رستم و سهراب نمایان‌گر تقدیرباوری ما هم هست. از سوی دیگر، انگیزه سهراب جوان، نجات پدر و رساندن او به تخت پادشاهی است، اما رستم نیک می‌داند و بر این باور است که صاحب فره پهلوانی است و نه فره پادشاهی. او برای حفظ نهاد شهریار با سهراب می‌جنگد. سهراب در پی نظم‌ی نوین در زندگی اجتماعی است، ولی سنت سرکوبش می‌کند؛ حتی شواهدی در خود داستان و صحنه‌آرایی هست که نشان می‌دهد رستم و سهراب یا دست کم رستم بایست هم‌دیگر را می‌شناختند. به هر حال، پایه سوگ‌نامه و تراژدی تضاد داد و بی‌داد است گاهی تضاد دو قهرمانی است که هر دو محق هستند؛ اما سرانجامش فاجعه است و تقدیر رقم می‌زند.

سوگ‌نامه رستم و اسفندیار هم نمایان‌گر قهرمان جوان در برابر آبرقهرمان پیر است. مردم خوار شدن آبرقهرمان خود را نمی‌پذیرند و نمی‌پسندند، حتی وقتی که رستم در چاه شغاد می‌افتد، با تیری شغاد خائن را هلاک می‌کند. این سوگ‌نامه روایت حق و باطل نیست، چون هر دو قهرمان بر حق اند. در روایت رستم و اسفندیار، «با سه مرد روبه‌رو هستیم که هر یک با منش و آرمان ویژه خود، به هم آمده مثلثی را تشکیل می‌دهند. قاعده مثلث گشتاسب است که پس از تکیه بر تخت‌گاه، آزمندی و جاه‌طلبی‌اش او را به پیمان‌شکنی و بی‌راهه می‌کشاند و با بهره‌گیری از منش و آرمان‌های دو انسان برتر که دو تهمتن نیکو سرشت هستند و به هیچ‌روی دست از حفظ نام نمی‌شویند و ننگ را نمی‌پذیرند، نقشه‌ای شوم طرح می‌کند. گشتاسب با دژاندیشی و بدمهری — در پی جاه و منزلت و دنیادوستی خویش — از منویات و ارزش‌های اخلاقی این دو پهلوان آزاده سود جسته با اطمینان از پای‌بندی اسفندیار به آموزه‌های مذهبی و نیز پافشاری رستم از پرهیز از ننگ — از دو سوی — دو ساق یا دو بازوی مثلثی را می‌سازد که از به هم رسیدن آن دو در یک نقطه، فاجعه‌ای عظیم و پُرطنین به بار می‌آید. راه‌گریز از فاجعه بر هر دو پهلوان بسته است و زوایای مثلث مسدود و بی‌رخنه (باقری، ۱۳۹۵: ۱۹).

کی‌خسرو نیز نماد باززایی قهرمان در اساطیر و حماسه ایرانی است. عقیده به این‌که چون قهرمانی مانند سیاوش وقتی ناجوان‌مردانه کشته یا شهید می‌شود، از نو زنده می‌شود و به پیکر کی‌خسرو انتقام می‌گیرد. قهرمان زنده است و باززاده می‌شود، هم‌چون نوروز که نماد باززایی طبیعت است. بیهوده نیست که از خون سیاوش گیاه سیاوشان می‌روید. باور ایرانیان به نجات و رستگاری در پایان هزاره‌ها بر این امر صحه می‌گذارد که «پایان شب سیه سفید است». کی‌خسرو نماد جاودانگی و سوشیانس شاهنامه است؛ کناره‌گیری‌اش از

قدرت بی‌مرز و فرمان‌روایی جهان و محو شدنش در برف و بوران نمودگار چنین نامیرایی است.

کتاب‌شناسی

اسماعیل‌پور مطلق، ابوالقاسم (۱۴۰۰). *اسطوره، ادبیات و هنر*. تهران: چشمه، چ ۳.
باقری، مهری (۱۳۹۵). *اسفندیارنامه*. تهران: طهوری.
حسن‌دوست، محمد (۱۳۹۳). *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی*. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی / آثار.

حمیدیان، سعید (۱۳۷۲). *درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی*. تهران: مرکز.
خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۶) (مترجم و مؤلف). *حماسه: پدیده‌شناسی تطبیقی شعر پهلوانی*. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

دادگی، فرنیغ (۱۳۶۹). *بندهش*. گزارش مهرداد بهار. تهران: توس.
ریاحی، محمدمبین (۱۳۸۵). *فردوسی: زندگی، اندیشه و شعر او*. تهران: طرح نو.
سرکاراتی، بهمن (۱۳۷۸). *سایه‌های شکار شده: گزیده مقالات*. تهران: قطره.
شمیسا، سیروس (۱۳۹۶). *شاه‌نامه‌ها*. تهران: هرمس.

عبادیان، محمود (۱۳۸۷). *سنت و نوآوری در حماسه‌سرایی (مباحثی از ادبیات تطبیقی)*. تهران: مروارید.
قریب، بدرالزمان (۱۳۵۷). «رستم در روایات سعدی». *شاهنامه‌شناسی (مجموعه گفتارهای نخستین مجمع علمی بحث درباره شاهنامه)*. تهران: بنیاد شاهنامه‌شناسی.

کریستن‌سن، آرتور (۱۳۷۷). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران*. ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.

Kumar Singh, Abhay (2008). "Reassessing the Contribution of Seistan Shakas in India". *Nāmeṃe Pazuhešghah: Journal of the Research*. Institute of Cultural Heritage Organization (ICHTO). International Issue. Tehran: Cultural Heritage.

نوواژگان^۱ (نئولوژیسم) در زبان معاصر تاجیکی (دوره استقلال تاجیکستان)

پروفسور یلنا کانستانتینونا مالچانوا / انستیتو زبان‌شناسی آکادمی علوم روسیه - مسکو

ترجمه: دکتر سید حسین موسویان

این مقاله بر اساس مطالب روزنامه‌های تاجیکی در دوره استقلال این کشور است. لازم به ذکر است که در کنار نشریات دولتی، نشریات خصوصی نیز در این دوره منتشر شدند که هم از نظر شکل و هم از لحاظ محتوا با هم تفاوت دارند. (برای مطالعه بیش‌تر رجوع کنید به؛ مالچانوا ۲۰۲۲)

بیایید به روزنامه‌های خاص بپردازیم. به هفته‌نامه شماره ۱۳ (۷۰۶) پنج‌شنبه ۳۱ مارس ۲۰۲۲ با عنوان قرمز بزرگ «اتحاد جماهیر شوروی» نگاهی بیندازیم. این مجله ۱۶ صفحه دارد. مؤسس آن، که از سال ۲۰۰۸ در دوشنبه منتشر می‌شود، «خاتلون پرس» به مدیریت «سیوفی مضراب» است. این هفته‌نامه در آخرین صفحه در بخش آگهی‌ها «گازتای (روزنامه) مردم اتحاد جماهیر شوروی» نامیده شده است. خود آگهی این‌طور دیده می‌شود: «با گازتای اتحاد جماهیر شوروی آبونه شوید».

در نگاه نخست، به نظر می‌رسد که اتحاد جماهیر شوروی را یادآوری می‌کند (ن.گ روزنامه مردمی اتحاد جماهیر شوروی و همچنین به صفحه ۲ عنوان ستون «هفته پزیدنت‌ها در اتحاد جماهیر شوروی». و یک خط پایین‌تر و بزرگ‌تر، عنوان «تشخیص جنگ در اتحاد جماهیر شوروی»، با به روز رسانی واژه «سابق». یعنی نیازی به صحبت از هیچ نوواژه‌ای نیست.

۱ تعریف پذیرفته‌شده این واژه عبارت است از کلمه یا عبارت جدید و همچنین معنای جدید یک واژه قدیمی. نقطه مقابل باستان‌گرایی (کریسین؛ ۵۲۱).

با این حال، در واقع، در مورد هفته‌نامه، ما با بازی با کلمات روبه‌رو هستیم، اما در اصل با پروپاگاندا یا ترویج کردن روبه‌رویییم. در عنوان صفحه نخست، هر یک از چهار حرف قرمز (CCCP: مخفف عبارت روسی اتحاد جماهیر شوروی)، یک کتیبه به رنگ سفید دارد: C صلح، C صمیمیت، C صداقت، P رهایی.

و بنابراین، نام اختصاری روزنامه «CCCP» یک نوواژه آشکار است. (هم‌چنین می‌توانید برای اطلاع از «نئولوژیسم سبکی» و یا «نئولوژی سبکی» ن.گ. اخمانوا؛ ۲۶۲).

در مطبوعات معاصر لایه‌های مختلفی از تاریخ زبان تاجیکی (دوره پیش از شوروی، شوروی و پسا شوروی) منعکس می‌شود. به طور خلاصه، منابع زبانی زیر از چند زبانگی رسانه‌های معاصر تاجیکستان نشان داده شده‌است که این به معنای به فعلیت رساندن واژگان اصلی و عربی (عمدتاً دینی) است که در قرن بیستم منسوخ تلقی می‌شد؛ منابعی از روس‌گرایان، فارس‌گرایان و انترناسیونالیسم‌ها.

به فعلیت رساندن واژگان اصلی و عربی (عمدتاً دینی) است که در قرن بیستم منسوخ تلقی می‌شد.

هفته‌نامه دیگر تاجیکی با عنوان «پیک» است. در فارسی کلاسیک ترکیب «پیک اجل» وجود دارد. در فارسی میانه payg به معنای قاصد، پیام‌آور، خبررسان جنگ. در فارسی معاصر نیز پیک در این معانی است. در نهایت این واژه به «پا» برمی‌گردد (ن.گ. حسن‌دوست؛ ۷۸۲، شماره ۱۳۳۴).

روزنامه دیگر تاجیکی «فرژ» نام دارد. این روزنامه از ۲۲ دسامبر ۲۰۰۶ منتشر شده است. چنین به نظر می‌رسد که یک روزنامه‌ای با کیفیت نه چندان مطلوب است. farož، forož بر اساس لغت‌نامه‌های کلاسیک فارسی (دهخدا، معین، عمید) نام ریشه تلخ یک گیاه دارویی است که از جوشانده آن در معالجه برخی از بیماری‌های معده و شکم استفاده می‌شد. این واژه می‌تواند با ریواس چینی هم تطابق داشته باشد. هم‌چنین ر.ک. غفوروف ۱۹۲۷؛ ۶۰۰ ذیل واژه farž (ریشه ریواس). ریواس را گیاهی تلخ می‌دانند و به عنوان مسهل می‌جوشانند و می‌نوشند. می‌توان فرض کرد که نام «فرژ» برای روزنامه به معنای چیزی شبیه «قرص تلخ» است که به رهایی از پدیده‌های نامطلوب در جامعه کمک می‌کند. عنوان فرعی روزنامه «روزنامه مرکز تحقیقات روزنامه‌نگاری تاجیکستان» ممکن است به این ایده ختم شود. این روزنامه از اواخر سال ۲۰۰۶ منتشر می‌شود. مؤسس آن برای من ناشناس است. در شماره ۱۳ روزنامه فرژ (۷۹۹) مورخ ۳۱ مارس ۲۰۲۲ مطالبی انتقادی درباره فوتبال تاجیکستان در رابطه با «جام نوروز ۲۰۲۲» آمده است؛ در مورد افزایش قیمت مایحتاج ضروری و راه‌هایی از این وضعیت و درباره مراسم بسیار باشکوه در دیدار مهمانان

خارجی در چهارمین جشنواره دوستی با جوانان خارجی. در صفحه نخست ستونی از سردبیر (مدیر مسئول؟) خورشیدجانا نیازوا وجود دارد. این ستون به دلیل ارتباط با روز اول آوریل، «آپرل» نامیده شده است. این مقاله‌ای کنایه‌آمیز دربارهٔ دروغ‌های کوچک و بزرگ در مقیاس جهانی است. همان‌طور که مؤلف می‌نویسد؛ از جنگ تروا تا رسوایی جنسی مونیکا لویسنکی و بیل کلینتون. نگاه کنید به فرهنگ عینی؛ ۴۷۱ ذیل واژه **شهوانی** که با شهوت مرتبط است در مفهوم میل به لذات نفسانی و هم‌چنین غفوروف ۱۹۲۷؛ ۵۱۵.

نمونه‌های دیگر واژگان به روز شده (دینی): **افطار، نیت، فرض، مؤمن، پرهیزگار، خدا رحمتی**: «این عکس تاریخی از آلبوم خدارحمتی پدرم» (ادبیات و صنعت، ص ۱۴)، **پش‌خیزمت** (خدمت‌کار): «مردی ... به آش‌خانه درآمد. و شادان از پش‌خیزمت پرسید: چی دارید، آکا (آقا)؟» (ادبیات و صنعت، ص ۱۶)، **علامه**: «چاپ نمونه‌های اشعار این علامه بزرگ» (ادبیات و صنعت، ص ۱۴)، **راوی** و واژه دیگری از این ریشهٔ عربی در زبان تاجیکی **راوگی** (روایت) است و...

آیا باستان‌گرایی‌های فعلیت‌یافته را می‌توان نوواژگی دانست؟ آن‌ها به طور ضمنی در حافظهٔ افراد بومی ذخیره شده و در لحظهٔ مناسب ظهور یافته‌اند.

روسی‌گری

در هفته‌نامهٔ «اتحاد جماهیر شوروی» در صفحهٔ ۱۵: نامهٔ یادگاری «اولین معلم من»، نوشتهٔ باباصادق از کولاب. نقل قول: «بعد صنف سه شدنمان رنگ و روچکا پرو برآمد. رنگ را می‌خریدیم، اما دیگر چیزها بی‌پول بودند» (وقتی به کلاس سوم رفتیم، رنگ و خودکار با پر ظاهر شد. رنگ را می‌خریدیم، اما بقیهٔ چیزها رایگان بودند).

هم‌چنین در صفحهٔ یک در ستون «از رمضان تا رمضان»: «خدای عظیم‌الشان می‌فرماید که: «روزه از آن ماه است و پاداش روزه‌داران را من می‌دهم! (حدیث قدسی). پس ای تاجران، ای سوداگران، ای ثروت‌مندان، ای بزرگ‌نشانان، بیایید اقلأ همین رمضان سال ۲۰۲۲ را خرج نفس نکنیم، تا صرف ایمان و عاقبت قیامت‌مان گردد. **پاپربویم** (در این جا واژه‌ای روسی در متن آمده‌است، در معنای «امتحان کنیم»)، ما می‌توانیم!».

یادداشت کوتاهی در صفحهٔ ۱۵ هفته‌نامه با عنوان «نامهٔ بازنشته ر. دولت‌زاده از منطقهٔ نورآباد» دیده می‌شود. او هفته‌نامه‌های «پیک» و «اتحاد جماهیر شوروی» را به خاطر پوشش صادقانهٔ زندگی مردم تحسین می‌کند. در ادامه می‌گوید: «بعضی‌ها می‌گویند، که آشکاربانی نیست. هست **پش کاک** (عبارتی روسی در متن به معنای هنوز هم) تعبیر خودتان!...».

اگر موارد به فعلیت‌رسیده ذکر شده در بالا باستان‌گرایی محسوب می‌شود، این تاریخی است که تقریباً قدمتی صدساله دارد و روسی‌گرایی تاریخی نه چندان قدیمی و البته زنده است. بسیاری از روسی‌گرایی‌ها را می‌توان نه به وام‌گیری‌ها و نه به نو واژگانی‌ها، بلکه به چندزبانگی نسبت داد.

اما پدیده‌ای تا حدودی متفاوت نیز وجود دارد که در میان چیزهای دیگر با روسی‌گرایی‌ها مرتبط است. ظاهراً در برخی موارد می‌توان از آن به عنوان نوعی ملمع (Macaronic) یاد کرد. به اخمانو^۱؛ ۲۲۳ رجوع کنید: «کلمه (یا عبارت) زبانی دیگر، که به طور مکانیکی وارد گفتار شده است...» که به آن شخصیتی مضحک و گروتسکی (grotesque) می‌بخشد». بنابراین، در صفحه نخست هفته‌نامه «اتحاد جماهیر شوروی» تصویری وجود داشت که افرادی را در حال حمل کیسه‌های شکر نشان می‌داد. متن تصویر: «شکر در روسیه کم‌چین (کم‌یاب) و در تاجیکستان گران شد...». در زیر یک عنوان بزرگ نوشته شده است: «شکر نی بوم در اس.ان.گ^۱» و اشاره‌ای به صفحه ۳ که در آن یک صفحه کامل به داستان افزایش قیمت شکر در تاجیکستان و «حرکت شطرنجی» پوتین با پرداخت پول بنزین به روبل اختصاص دارد. یکی از عناوین فرعی این است: «آی-دا پوتین، آی-دا مالادِ تس!!!». همه این را نمی‌دانند که نقلی عامیانه از الکساندر پوشکین در این جا ذکر شده است. بنابراین، ما در این جا با یک نقل قول آشنا روبه‌رو هستیم.

آنچه که در مورد «شکر نی بوم» می‌توان گفت، این است که به شیوه زبان روسی، از یک کلمه صفت ساخته‌اند (در روسی به شکر sāxār (ساخار) می‌گویند و شکل صفت مذکر آن sāxārnii (ساخارنی)). در این عبارت، خود اجزای غیر روسی هستند؛ شکر و بوم (از boom انگلیسی به معنای جهش، سر و صدا) (ن.گ. کریسین؛ ۱۴۶). این چرخش را می‌توان در کل نوواژگانی نامید، اما با عنایت به تنوع آن، Nonce word^۲ نیز می‌نامند. «کلمه‌ای که در رابطه با یک مورد معین، با یک زمینه معین شکل گرفته است» (کریسین؛ ۵۳۷).

به نظر می‌رسد که این یک نوواژگانی بدون قید و شرط از یک مقاله روسی باشد: عنوان (در هفته‌نامه ادبیات و صنعت، ص ۱۴) «به آزمون ۱۱۰ سالگی استاد میرسعید میرشکر». امید جیحانی با احترام و مهربانی این عبارت را تعریف کرد و توضیح داد. مفهوم دقیق: آزمون (تاجیکی)؛ برگه کاغذی که به رقابت مربوط نیست (این واژه در زبان روسی konkurs است که از لهستانی گرفته شده و خود واژه لهستانی از لاتینی concursus در

۲ مخفف روسی کشورهای مستقل مشترک‌المنافع.

۳ واژه‌ای که به تقاضای یک موقعیت ویژه بسازند.

معنای رقابتی با هدف شناسایی بهترین شرکت‌کنندگان و یا بهترین آثار). از نقطه‌نظر تاریخی، پیش‌وند con- در آن برجسته است. در مورد آزمون واژه تلاش و امتحان کردن مناسب‌تر است. واژه تاجیکی آزمون یک نو واژگی است.

فارسی‌گرایی در رسانه‌های تاجیکستان

مؤسس هفته‌نامه تاجیکستانی «اتحاد جماهیر شوروی»، خبرگزاری «خاتلون پرس» است. به تاجیکی: «آجانسی اطلاعات خاتلون پرس». این واژه از فارسی «آژانس» که خود از فرانسوی مأخوذ است به زبان تاجیکی راه یافته است. در همین هفته‌نامه با وام‌گیری قدیمی تاجیکی از زبان روسی روبه‌رو می‌شویم: آگنتی (از āgenstvā روسی است. در تاجیکی که خبرگزاری تاس شوروی را چنین می‌گویند: آگنتی تلگراف اتفاق ساوتی). هم‌چنین نام «آگنتی (= آژانس) آویاتسیای (= هواپیمایی) گراژدانی (= شهروندان) نزد حکومت جمهوری تاجیکستان». بنابراین، تاجیکی آجانسی در مقایسه با نوع فارسی و فرانسوی، پسوند -ی را نیز گرفته است.

نمونه دیگر فارسی‌گرایی واژه **سردبیر** است (مقایسه کنید با **سرمحرر** در هفته‌نامه «ادبیات و صنعت»). هم‌چنین **سرور**: **سرور کرملین**. سرورانِ گرمانیا (آلمان) و ونِگِریا (مجارستان) و پُلِشا (لهستان) و بلگاریا (بلغارستان) و... **روان‌شاد**: استاد روان‌شاد میرسعید میرشکر (ادبیات و صنعت، ص ۱۴). در زبان فارسی معاصر به کار بردن روان‌شاد و شادروان رایج است. **پیشینیان**. عنوان رقابت «تَمَغِی پَسَنَدِیدِی تاجیکستان - ۲۰۲۲» (برند مورد تأیید تاجیکستان - ۲۰۲۲). آمده است که در آن کلمه نخست ریشه مغولی و دومی ریشه فارسی دارد (عایله؛ ۹-۸).

از نمونه‌های دیگر **شهروند** است که واژه‌ای نسبتاً جدید حتی در زبان فارسی است. **خیر مقدم گفتن. شادباش.**

انترناسیونالیسم‌ها

طبیعتاً در قرن بیست و یکم، روزنامه‌ها لزوماً به موضوعات ارتباطات، شبکه‌های اجتماعی و نرم‌افزارها می‌پردازند. در هفته‌نامه «اتحاد جماهیر شوروی» این موضوع در صفحه نخست با عنوان «موضوع روز» مطرح شده و در صفحه ۱۲ (یک صفحه کامل) ادامه یافته است. عنوان مقاله «Facebook دوست من است یا از خرس (دوست خرس)؟» با عنوان فرعی «رشد تَخَنولوگی‌های اطلاعاتی کامونیکاتسی: پهلوه‌ای مثبی و نفی آن» (توسّع فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی: جنبه‌های مثبت و منفی آن). نویسنده مقاله، الهام‌جان عطایف، «معاون

سرداری خدمات علاقه نزد حکومت جمهوری تاجیکستان» (معاون رئیس خدمات ارتباطی دولت جمهوری تاجیکستان) است. مقاله مملو از اصطلاحات فنی است که سهم اصلی آن مربوط به انترناسیونالیسم است: تکنولوژی‌های کامونیکاتسی‌های اینفراساختاری اینترنت، ریتینگ ۱۰ مِسْجری بهتری دنیا، مسنجرها-پیام‌رسان‌ها، واتس‌اپ، تلگرام، یوتیوب، فیس‌بوک، سیم‌کارت، علاقه موبایلی، وی‌چت، فیشینگ، ویدئوها، استیکرها، آنالین، بلاگ‌ها، آکانت، آواتار، پلتفرم‌ها، کیبرجینیات، وبسایت، اینترنت-پرووایدرا. مفهوم کلی مقاله الهام‌جان عطایف این است که فیس‌بوک دوست نیست، اما اطلاعاتی را که جمع‌آوری می‌کند، دوباره می‌فروشد. بنابراین، فیس‌بوک دوست شخص دیگری است. بدیهی است که انترناسیونالیسم‌ها در زبان امروزی تاجیکی نو واژگانی محسوب می‌شوند.

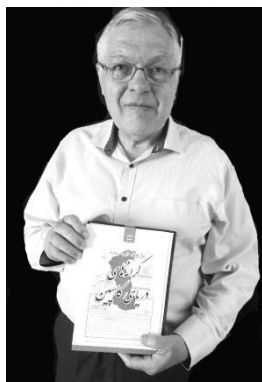
کتاب‌شناسی

- اخمانوا. ا.س. فرهنگ اصطلاحات زبان‌شناسی؛ ناشر: «دایرةالمعارف اتحاد»؛ مسکو، ۱۹۶۶.
- انوری، حسن؛ فرهنگ کوچک سخن؛ انتشارات سخن؛ تهران، ۱۳۸۳.
- حسن‌دوست، محمد؛ فرهنگ ریشه‌شناسی زبان فارسی؛ انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی؛ دوره پنج جلدی؛ تهران، ۱۳۹۳.
- عینی، صدرالدین؛ کلیات؛ انتشارات عرفان؛ دوشنبه، ۱۹۷۶؛ چاپ دوازدهم (۵۶۴ صفحه).
- غفوروف. م. ا. لغت‌نامه فارسی-روسی؛ در دو جلد؛ جلد اول، مسکو، ۱۹۱۴.
- غفوروف. م. ا. لغت‌نامه فارسی-روسی؛ در دو جلد؛ جلد دوم، مسکو، ۱۹۲۷.
- فرهنگ واژگان فارسی-روسی؛ تحت نظر روبینچیک، جلد اول و دوم، مسکو، ۱۹۸۳.
- فرهنگ واژگان تاجیکی-روسی؛ تحت نظر م. و. رحیمی و ل. و. اوسپنسکی، مسکو، ۱۹۵۴.
- کریسین. ل. پ. فرهنگ تفسیری لغات بیگانه؛ ناشر: اکسمو؛ مسکو، ۲۰۰۷ (۹۴۴ صفحه).
- مالچانوا. ی. ک. پدیده اسم‌سازی در زبان ادبی تاجیکی در دوره استقلال (چندزبانی در منابع رسانه‌ای تاجیکستان)؛ مقاله، نشریه «زبان، جوهره ملت»؛ مطالب کنفرانس «توسعه زبان ادبی تاجیکستان در دوره استقلال: مشکلات و چشم‌اندازها» به مناسبت هشتادوپنجمین سال‌گرد پروفیسور حامد مجیدوف» (۱۵ ژوئن ۲۰۲۲).

گزاره‌ها در تاتی

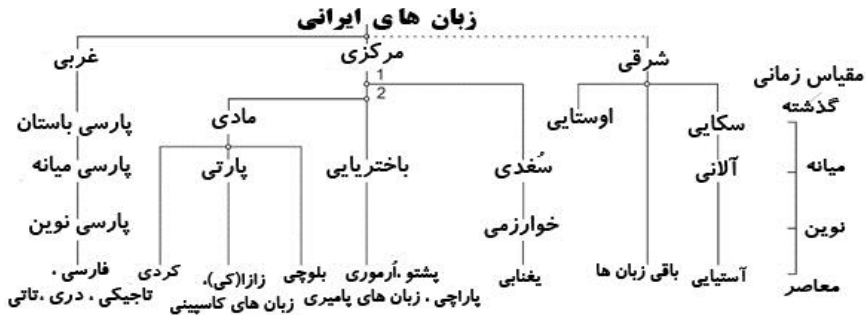
پروفسور ولادیمیر.ب. ایوانف / دانشگاه دولتی مسکو

دکتر لیلی دادیخودایوا / انستیتوی کشورهای آسیایی و آفریقایی زبان‌شناسی، آکادمی علوم روسیه
ترجمه: مسعود حقانی پاشاکی



مقدمه

بر اساس آخرین فرضیه در مورد خاستگاه زبان‌های ایرانی (کُرَن ۲۰۱۶، ۲۰۱۹)، گروه گویش تاتی (از این پس به سادگی تاتی) متعلق به زیرگروه زبان‌های خزری شاخه ایران مرکزی است. (نگاه کنید به شکل ۱).



تصویر ۱. خاستگاه گروه گویش تاتی (زبان‌های خزری)

در این جا، بر خلاف طرح سنتی قبلی، زبان‌ها نه به غربی و شرقی، بلکه به غربی، مرکزی و شرقی تقسیم می‌شوند. علاوه بر این، واحد پیش‌غربی در تقابل با واحد پیش‌مرکزی در هم‌زبان‌ها قرار می‌گرفت، اما واحد پیش‌شرقی چنین رابطه‌ی جانشینی معنی‌دار بین واحدهای زبانی نداشت. آن‌ها عملاً واحدهای زبانی تمام ایرانی، پیش مرکزی و پیش شرقی یکی و یک‌سان بودند (Korn ۲۰۱۹: ۲۴۹). با این حال، آ.گرن شاخه شرقی را در نمودارهای خود حفظ می‌کند (Korn ۲۰۱۹: ۲۶۹, ۲۷۲). بنابراین، در تصویر ۱ با یک خط نقطه‌چین نشان داده شده است. نتیجه: تقسیم زبان‌های ایرانی غربی و شرقی به زبان‌های شمالی و جنوبی از بین می‌رود.

تاتی در شمال غربی ایران رایج است: در آذربایجان ایران، استان‌های زنجان، رامند و در مجاورت شهر قزوین. این به پنج زیر گروه کوچک‌تر تقسیم می‌شود (Pireiko ۱۹۹۹: ۱۰۷):

(۱) جنوبی (رامندی)،

(۲) هوئینی،

(۳) شمالی (خلخالی، گجلی، شاهرودی)،

(۴) هرزنی،

(۵) زیرگروهی در شمال و شمال شرق قزوین در روستاهای کوه‌پایه، رودبار، الموت واقع شده است.

به نوبه خود، این زیرگروه‌ها بر اساس ویژگی‌های سرزمینی به زیرگروه‌های حتی کوچک‌تر تقسیم می‌شوند. به عنوان مثال، زیرگروه اول (جنوبی) شامل گویش‌های: چالی، دانسفانی، خیارچی، هزینی، اسفرورینی، تاکستانی، سگزآبادی، ابراهیم‌آبادی، اشتهااردی است (Pireiko ۱۹۹۹: ۱۰۷). تعداد سخن‌رانان تاتی چندصد هزار نفر است.

تاتی از نظر آوایی قطعه‌ای به فارسی و تالشی بسیار نزدیک است. در صرف‌شناسی در مقایسه با سایر زبان‌های ایرانی با درجه تصریف نسبتاً بالایی متمایز می‌شود، زیرا بر اساس

روی کرد سنتی، در تصریف اسمی دارای مقوله‌های حالات صرفی و جنسیت است. ویژگی‌های نحو عبارت است از تقدم تعریف بر تعریف شده و ساختار فعل‌های گذرا و ناگذر. در اثر (ایوانف، دادیخ‌دووا ۲۰۱۷) با استفاده از مطالب زبان‌های گیلکی و مازنی، نشان داده شد که وجود یک رده حالت صرفی نیاز به تأیید دارد. مشخص شد که برخلاف روی کرد سنتی، در این دو زبان خزری حالت صرفی وجود ندارد. آنچه قبلاً برای قضایا گرفته می‌شد، در یک حالت صرفی اضافه معکوس است و در حالت صرفی دیگر پی‌بست. در همان زمان، بررسی مشابهی از زبان تالشی نزدیک به هم حالت صرفی زبان روسی در آن را تأیید کرد. هدف این مقاله بررسی زبان تاتی است تا بینیم ساخت توصیفات آن بر اساس مقوله حالت صرفی زبان روسی چه قدر درست است.

پیوندهای نحوی گزاره‌های اسمی تاتی

علاوه بر شکل‌های واژه صرفی، ساختارهای تحلیلی در مورفولوژی تاتی یافت می‌شود. اسم تاتی به طور سنتی به دسته‌های جفتی اختصاص می‌یابد (۱۰۹: ۱۹۹۹ Pireiko):

جنسیت (مذکر، مؤنث)،

اعداد (مفرد، جمع)،

حالت صرفی اسم (مستقیم، غیرمستقیم)،

تعیین (قطعیت، عدم قطعیت).

علاوه بر این، در جمع هیچ نشان رسمی برای جنسیت مؤنث وجود ندارد. به عبارت دیگر، در بسیاری از موارد، حالت صرفی اسم مستقیم با حالت صرفی اسم غیرمستقیم مخالف نیست. در هر دو مورد از نشانگر صفر (Ø-) استفاده می‌شود که مشخصه اسامی مذکر نیز در حالت صرفی حرف اضافه‌ای است.

عدم قطعیت در مقوله تعیین تنها به صورت تحلیلی با استفاده از نشان‌گر عدد یک بیان می‌شود. قطعیت را می‌توان هم به صورت تحلیلی با کمک ضمائر اثباتی و هم به صورت ترکیبی با قرار دادن مفعول مستقیم در حالت غیرمستقیم بیان کرد. بقیه معانی دستوری فهرست شده با تصریف، از جمله نشان‌گر صفر بیان می‌شوند.

به گفته (L. Pireyko ۱۹۹۹: ۱۰۹)، یک صفت در تابع اسنادی با یک اسم با استفاده از نشان‌گر اسنادی a- همراه است، که پس از آزمایش، مشخص می‌شود که همان شاخص اضافه‌ای با تالش a- در عبارت بوته چای *čāy-a kul* است:

kār kamb=a (۱)

کار IZF=اندک

۵۲ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

کار'کمب = کار اندک = *маленькое дело*

(۲) *bona / paxt=a* پخت' بوته (تاکستانی)

عریض = IZF = سقف

широкая крыша = سقف عریض = پخت' بوته

در این‌جا صفت هیچ‌گونه تصریفی ندارد: نه آن نشان‌گرهایی که صفت‌ها را از اسم‌ها متمایز می‌کنند، نه بزرگی و نه نشان‌گرهای عددی. ساختارهای کار'کمب و پخت' بوته (تاکستانی) اضافه معکوس، مشابه سرخ جامه / *serx-e jeme* همان پیراهن سرخ مازنی و *rāst-a gəb* / راست گب حرف راست گیلکی راست گب است. نمونه‌ای دیگر از اضافه معکوس:

(۳) *Naku=a zania kam-tar=e tā naku=a mardak* نکوآ زنیآ کم‌تره تا نکوآ مرداک

مردان کم‌تر از زنان IZF = خوب = IZF COM = هستند PRS.۳SG.

زنان خوب کم‌تر از مردان خوب هستند / نکوآ زنیآ کم‌تره تا نکوآ مرداک / *Хороших. / женщин меньше, чем хороших мужчин*

علاوه بر ارتباط اضافه بین کلمه اصلی و کلمه توزیع‌کننده در عبارات اسمی، ارتباط با تصریف حالت صرفی غیر فاعلی امکان‌پذیر است:

(۴) *Hasan-e čupēna-r das* (ابراهیم بادی)

حسن OBL - چوپان OBL - دست

دست چوپان حسن / حسن'چوپان دس / *рука пастуха Хасана*

(۵) *deraxt-e lāqa* (چالی)

درخت - OBL شاخه

شاخه درخت / درخت' لقا / *ветка дерева*

اعداد اصلی بر اساس مجاورت با اسم تعریف شده، مرتبط می‌شوند. در برخی از گویش‌ها به صورت مفرد به کار می‌رود (۱۳۳: ۱۹۹۱) (Pireiko):

(۶) *sö berā* (اشتہاردی)

سه برادر / سو برآ / *три брата*

(۷) *penj göw* (اشتہاردی)

پنج گاو / گاو پنج / *пять быков*

و در برخی دیگر اسم به صورت جمع قرار می‌گیرد:

(۸) *bā šaš šuar-o* (چالی)

چوپان - PL.OBL با شش

با شش چوپان / با شش شوار / *с шестью пастухами*
(۹) dō zaneg-e (کجلی)

PL.DIR- دو زن

دو زن / دو زنکه / *две женщины*

اعداد ترتیبی نیز با مجاورت اسمی که تعریف می‌کنند مرتبط است:

(۱۰) xodā duuyum

خدای دوم / دوئوم خدا / *второй бог*

با مجاورت، ضمائر ملکی با کلمه‌ای که تعریف می‌کنند، همراه می‌شوند (Pireiko ۱۳۶: ۱۹۹۱):

(۱۱) ešte dāta-r (شاهرودی)

SG.OBL- دخترت

دخترت / ایشته دتر / *твоей дочери*

(۱۲) čame ka (کجلی)

خانه ما / چمه کا / *наш дом*

(۱۳) jay berā (چالی)

برادرش / برا جای / *его брат*

هم‌خوانی از نظر صرفی مفعول، مضاف‌الیه و گزاره را در ساختار ارگاتیو (فعل‌های گذرا و ناگذر) به هم پیوند پیدا می‌کند (ایزدی فر ۱۳۹۱: ۵۱). شکل فعل از نظر تعداد، جنسیت و شخص با مفعول جان‌دار مطابقت دارد:

(۱۴) Mardak-i žaneg-i-a backā (کجلی)

مرد OBL- زن DIR-IND-F. دیدن PST.۳SG.F.

مردی زنی را دید / مردک ژنگی آ بچکا / *Мужчина увидел женщину*

(۱۵) Mardak-i Mammad behind(e)

PST.۳SG.M. دیدن DIR. محمد OBL- مرد

آن مرد محمد را دید / مردک محمد بهینده / *Мужчина увидел Мухаммеда*

(۱۶) Čemen te bebardeš (اشتهاردی)

من OBL. تو DIR. بردن PST.۲SG.

من تو را بردم. / چمن تی بیبردیش / *Я тебя увёл*

در اثر (سبزعلی‌پور، ایزدی فر ۱۳۹۳: ۱۰-۱۱)، علاوه بر حالت‌های صرفی مستقیم و غیرمستقیم، کنایی-مطلق (حالت صرفی کنایی مطلق) و ارگاتیو (حالت ارگاتیو) وارد تاتی

شده‌اند؛ اما از نظر شکل با حالت‌های صرفی مستقیم و غیرمستقیم تفاوتی ندارند. ویژگی این اثر این است که در لغزش، مصداق مستقیم و غیرمستقیم از طریق اسمی (NOM) و مضاربه (ACC) نشان داده می‌شود. در این مقاله، شاخص ارگاتیو و هم‌چنین حالت غیرمستقیم، -ə در نظر گرفته شده است، در حالی که ل.آ. پیریکو e- را می‌دهد (۱۹۹۱: ۱۲۸؛ ۱۹۹۹: ۱۰۹):

(۱۷) az gav-ə vin-əm (خلخالی)

من NOM گاو ACC- دیدن PRS-۱SG.

من یک گاو نر می‌بینم / وینم گاو.آز. Я вижу быка.

(۱۸) Ahad-ə a-š bind (خلخالی)

ABS-۳SG دیدن PST-۳SG او ERG-احد

احد او را دید / بیندش آحد. Ахад его увидел

در گویش اورازانی زبان تاتی، اضافه معکوس خالص یافت می‌شود (Ivanov, ۲۰۱۹: ۸۳)

Haig (۲۰۱۹: ۸۳) که با تصریف حالت غیر فاعلی منطبق نیست (۲۰۱۹: ۸۳)

Stilo (۲۰۱۸: ۷۰؛ ۱۳۰؛ برگردان واژه به واژه تطبیق داده شده):

pa-ibon (۱۹)

پا IZF- پایین

کف پا / پائی بون / подошва ноги

boz-an-i šir (۲۰)

بز PL-IZF شیر

شیر بز/ بزّان شیر / козье молоко

mən-i xanə (۲۱)

من IZF-خانه

خانه من / منی خانه. мой дом

آنچه در این جا ارزشمند است این است که خود نویسندگان انگلیسی زبان به این پدیده اضافه معکوس می‌گویند. شاید در این گویش تحت تأثیر زبان‌های گیلکی و مازنی پدید آمده است (ایوانف، دادیخودووا: ۲۰۱۷: ۸۳-۸۴).

متأسفانه مقاله روسی زبان (ایوانف، دادیخودووا: ۲۰۱۷). برای ج. هیگ ناشناخته است، بنابراین، با مراجعه به ترجمه انگلیسی اثر (Rastorgueva, Kerimova A.A., Mamedzade ۲۰۱۲: A.K., Pireyko L.A., Edel'man) او هم‌چنان حالت‌های اضافه معکوس را حالت ملکی می‌نامد، اگرچه در مقاله خودمان نادرست بودن این روی کرد را قبلاً نشان داده‌ایم.

ج. هیگ مثالی از استثنا در حالت مذکر تصریف حالت با پایانه *-i* در گویش روستای دیکینزبان تاتی در منطقه الموت می‌آورد:

Sœr=t-i me-jœn-én (۲۲)

سر-۱SG.POSS-OBL.M ASP=زدن ۲SG-۱SG-

من بر سر تو (مرد) خواهم زد. / سِر تِ میائِن | *Я тебе (мужчине) дам по голове*
در این مثال، پایانه حالت غیر فاعلی اسم از آن جدا شده و به ضمیر ی واژه بست تبدیل می‌شود. در مؤنث، هنوز چنین تصریفی رخ نمی‌دهد (۱۳۲: ۲۰۱۹ Haig):

Ez das-œr=et mi-n-m (۲۳)

من دست-۲SG.POSS TAM=F-OBL.دیدن ۱SG-PRS.

من دست تو (زن) را می‌بینم. / اِئز دسِرَت مینم | *Я вижу твою (женщины) руку*

نتیجه‌گیری

بررسی حالت‌های صرفی تاتی برای ارتباط واژگان در گزاره‌های اسمی و فعلی که می‌توان آن‌ها را با استفاده از حالت غیرمستقیم (مثال ۴-۵)، حالت ملکی (۶-۱۳)، اتصال اضافه‌ای (۳-۱، ۱۹-۲۱) و هم‌خوانی از نظر صرفی (۱۴-۱۶) نشان داد. این امر مؤید وجود حالت صرفی در تاتی در کنار ساختار اضافه‌ای است. علی‌رغم تنوع اصطلاحات ارائه شده توسط نویسندگان مختلف، برای توصیف صحیح سیستم حالت صرفی تاتی، تنها دو اصطلاح کافی است: حالت مستقیم و غیرمستقیم. ضمناً در ساختار اسمی-مفعول مستقیم که مشخصه زمان حال فعل است، کارکرد آن‌ها به ترتیب شبیه به کارکرد موارد اسمی و مفعولی است (مثال ۱۷). و در ساختار ارگاتیو مطلق، که مشخصه زمان گذشته است، عمل کرد آن‌ها به ترتیب با حالت مطلق و ارگاتیو منطبق است (مثال ۱۴-۱۶، ۱۸).

فهرست نشان‌های کوتاه‌نوشت

ABL- یک نشان مضاف با ضمیر و قید ضمیر در عمل‌کرد مفعول مستقیم و مفعول غیرمستقیم به معنای اصالت است.

ACC / DAT- پساوند - مانند ra- علامت‌گذاری یک شیء غیرمستقیم، شخص / شیئی که عمل بر آن انجام می‌شود. ابژه‌ای که عمل به آن معطوف می‌شود. حالت دستوری مفعول مستقیم.

ATR- حرف ربط

OBL- حالت مفعول غیرمستقیم

DIR- حالت مفعول مستقیم

IZ- اضافه izafet اضافاتی، حالت اضافاتی در زبان فارسی

INS- پی‌بست ضمیری

PERF- مبنای فعل کامل، زمان گذشته

PL- شمار جمع

POSS- مالکیت

PRS- زمان حال، زمان حال - آینده

PST- زمان گذشته

SG- شمار مفرد

کتاب‌شناسی

- وب.ایوانف، ل.ر. دادیخودوو / روابط نحوی واژگان در زبان‌های شمال غربی ایران (در مورد مطالعه مازندرانی و گیلکی) // مسائل زبان‌شناسی، ۲۰۱۷، شماره ۲، صص. ۷۷-۹۵.
- ل.آ.پیریکو. گروه گویش‌های تاتی // زبان‌های جهان. زبان‌های ایرانی ۲. زبان‌های ایرانی شمال غربی، ایندیریک، مسکو، ۱۹۹۹، ISBN ۵-۸۵۷۵۹-۰۹۹-X، صص. ۱۰۶-۱۱۲.
- ل.آ.پیریکو. زبان تالشی. گویش‌های ایران // مبنای زبان‌شناسی ایرانی. زبان‌های جدید ایرانی. گروه شمال غربی. ۱. آکادمی علوم مسکو ۱۷۵-۹۱، pp. ۳-۱۰۹۲۲-۵-۰۲، ISBN ۵-۰۲-۱۰۹۲۲-۳، ۱۹۹۱، .
- هیگ، ج. بخش‌بندی مورفولوژی تصریفی در کردی و فراتر از آن // مسائل جاری در زبان‌شناسی کردی Bamberg Studies in Kurdish Linguistics ۱. University of Bamberg Press, Bamberg, ۲۰۱۹، DOI: ۱۰.۲۰۳۷۸/irb-۵۶۳۲۶، pp. ۱۱۷-۱۴۴.
- Izadifar R. 'Avāmel-e Ta'sirgozār bar motabeqe-ye ma'fūli dar zabān-e tāti-ye ešterhādi // Naxostin hamāyeš-e zabān-o zabānšenāsi. مجموعه مقالات. نشرنویسه پارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج، کرج، ج ۱، ۲-۶-۹۳۵۷-۶۰۰-۹۷۸-۹۷۸، ISBN (عوامل مرتبط توافق مفعول در زبان تاتی اشتهرادی // مجموعه مقالات زبان و زبان‌شناسی کنگره اول، ۱۳۹۱، صص. ۴۷-۵۸.
- Edel'man D.I., Pireyko L.A., Mamedzade A.K., Kerimova A.A., Rastorgueva V.S. زبان گیلکی [ترجمه، ویرایش و بسط انگلیسی توسط رونالد ام. لاکوود]. اوپسالا: Acta Universitatis Upsaliensis، ۲۰۱۲.
- سبزی‌پور ج.، ایزدی‌فر ر. نظام-حالت اسمی در گویش تاتی V. ۵، N. Jostārḥā-ye zabāni // xalxāl، IX-X، ۲۰۱۴، pp. ۱-۲۱.
- Korn A. A partial tree of Central Iranian: A look new to Iranian subphyla // Indogermanische Forschungen، ۲۰۱۶، ۱۲۱ (۱)، pp. ۴۰۱-۴۳۴. ۱۰، ۱۵۱۵/if-۲۰۱۶-۰۰۲۱. halshs-۰۱۳۳۳۴۴۸۷۴
- کورن.آ. مرز هم‌گویی‌ها و زیرشاخه‌های ایرانی // مجله زبان‌شناسی تاریخی، دوره ۹، شماره ۲، اکتبر ۲۰۱۹، /، صص ۲۳۹-۲۸۱؛ kor. ۱۷۰۱۰/jhl. ۱۰، ۱۰۷۵/https://doi.org/۱۰، ۱۰۷۵/jhl. ۱۷۰۱۰.
- استیلو، دونالد. ۲۰۱۸. منطقه خزر و آذربایجان ایران: خزر و تاتی. در هیگ، ج. و خان، جی. برلین: Mouton de Gruyter.

اصطلاحات مربوط به تیراندازی در زبان‌های پامیری و تاجیکی: جنبهٔ زبانی-فرهنگی

دکتر لیلی دادیخودایوا / انستیتو زبان‌شناسی آکادمی علوم روسیه-مسکو
ترجمه: دکتر سیدحسین موسویان

تیراندازی با کمان یکی از ورزش‌های باستانی است که در میان اقوام ایرانی رایج است. «سیما چیان» سیّاح و مورّخ معروف اشاره کرده است که مردم کشور دایوان (منطقهٔ فرغانه) مسلّح به کمان و نیزه‌اند و اسب‌هایی عالی دارند (۲۰۱۰، ۲۰۰).

اقوام این منطقه مهارت بالایی در تیراندازی و سوارکاری داشتند. در این‌جا در نقوشی که بر صخره‌هاست، تصاویر مردی دیده می‌شود که در حال تیراندازی از کمان است (دربارهٔ این موضوع، ن.گ. راونوف، گورسکی ۱۹۹۶). علاوه بر این، نویسندگان یونان باستان نحوهٔ تیراندازی از روی اسب و برگشت به پشت را ویژهٔ سکاها یا اشکانیان می‌دانستند. سپر طلایی با تصویر سوارانی که به آرامی می‌تازند و به تیر و کمان مسلّح‌اند، از جمله اقلام کشف‌شده در آمودریاست (زابلینا، رمپل ۱۹۴۸، ۵-۶). در قرون وسطی تیراندازی با کمان در ایران و دربار سامانیان از احترام بالای برخوردار بوده است. انواع مختلفی از شکار و مسابقات بر روی بسیاری از محصولات آن زمان از قبیل فنجان‌ها، ظروف و... به تصویر کشیده شده است (زابلینا، رمپل ۱۹۴۸).

اهمیت تیراندازی با کمان از روی اسب با انواع باستانی امور جنگی مربوط است. نخستین سواره‌نظام کمان‌دار شناخته‌شده در جهان، در میان اقوام سکایی بوده است که در دشت‌های استپ اوراسیا ساکن بوده‌اند. اعتقاد بر این است که اسطورهٔ سانتورها منشأ خود را مدیون ایشان است. اقوام دیگری که در زمان‌های قدیم، به دلیل داشتن سواره‌نظام کمان‌دار قدرت‌مند مشهور بودند، ایرانیان هستند که به فرزندان خود، شکار، سوارکاری،

تیراندازی با کمان، ارابه‌رانی و بازی‌هایی مانند چوگان و بزرگ‌منشی در افکار و گفتار را می‌آموختند. هرودوت نیز در گذشته به این موضوع اشاره کرده است که پسران ایرانیان (طبقه ارتشیان) از پنج‌سالگی تا بیست‌سالگی منحصرأً فقط سوارکاری، تیراندازی با کمان و راست‌گویی را می‌آموختند (راگوزینا ۱۹۰۳).

هنر تیراندازی در میان اقوام ایرانی‌زبان از ارزش والایی برخوردار بود. بن‌مایه نقوش در آثار این اقوام، تصویر یک تیرانداز است. این‌گونه است که فردوسی از تیراندازان ماهر چوین گردآفرید حکایت می‌کند و در اساطیر ایرانی شخصیتی نظیر آرش وجود دارد. هم‌چنین بن‌مایه یکی از داستان‌های منطق‌الطیر عطار در مورد یک تیرانداز است. داستان بدین قرار است که: شاه سببی را که روی سر غلام‌بچه‌اش گذاشته بود، با تیر می‌زند و بر زمین می‌اندازد. اگر چه تیر آن غلام‌بچه را لمس نکرد، اما او از ترس مُرد. داستان‌های تیراندازی‌های ماهرانه ایرانیان در هرودوت دیده می‌شود: کمبوجیه تیری به قلب پسر یکی از درباریان خود، پركاسپس، می‌زند (سومتسُف ۱۸۹۰، ۱۳۵-۱۳۶؛ زابلینا، رمپل ۱۹۴۸، ۱۶-۱۸).

در عید نوروز، جشن‌های عمومی گسترده‌ای در ولایت خودمختار بدخشان کوهستانی جمهوری تاجیکستان برگزار می‌شود. ساکنان، به ویژه مردان یک یا گاهی چند روستا، معمولاً دور هم جمع می‌شوند و مسابقات ورزشی را در رشته‌های مختلف، به شکل تیمی یا انفرادی برگزار می‌کنند. اعتقاد بر این است که فشار نیروهای فیزیکی انسان به شدت باروری طبیعت کمک می‌کند و با نتایج آن رقابت‌ها می‌توان برداشت آبی را پیش‌بینی نمود. به گفته سوخاروا، چنین رقابت‌هایی استقامت، شجاعت و شهامت و جسارت را در مردان جوان شکل می‌داد. آن‌ها به عنوان پایه‌ای برای حفظ نهاد «اتحادیه‌های مردانه» عمل می‌کردند (برای جزئیات بیشتر ر.ک. سوخاروا ۱۹۷۶، ۴۷-۵۲).

در چنین روزی، در آغاز قرن بیستم، در سراسر بدخشان جنگ‌پرندگان و حیوانات (کبک، خروس، سگ، قوچ) برگزار می‌شد. آن‌ها نبرد تن به تن را سازمان‌دهی می‌کردند. در این رابطه، شرح آداب و رسوم برگزاری نبردهای سال نو در فرغانه و ستیز حیوانات در ترکستان شرقی جالب توجه است (تالسُف ۱۹۴۸، ۲۸۳-۲۸۴).

در ولایت خودمختار بدخشان کوهستانی در چنین روزهایی رقابت‌های سازمان‌دهی‌شده کشتی ملی، انواع آواز و رقص سنتی برگزار می‌شود. سرگرمی مورد علاقه بدخشان مسابقات اسب‌دوانی سرعت بود (تاجیکی: اسپ‌دوانی، اسپ‌گردک. و خانی: *aspdawoni, yašgafsvak* سنگلیچی: *pöyga dawāni*). در و خان مسابقات الاغ‌سواری نیز وجود دارد (و خانی: *xurgafsvak*). هم‌چنین در این روزها مسابقات بزکشی را برگزار می‌کردند (تاجیکی:

کوپ‌گری، بوزکشی. دری: بزکشی. شغنانی: *guj-tīžd* سنگلیچی: *vəzkaṣək* و خانی: *(čəṣṣak)*.

مؤلفه‌ها و جزئیات این تعطیلات، به عنوان نمونه، با گزیده‌ای از یک افسانه که به وسیله گرونبرگ در بدخشان افغانستان ضبط شده است، این مطالب را تأیید می‌کنند. این متن به جزئیات جشنواره در مونجان اشاره می‌کند (گرونبرگ ۱۹۷۲). مراسم تشریفاتی و مسابقات ورزشی در تعطیلات نوروز در سنگلیچ افغانستان از سوی یوسف‌بیگف ثبت و ضبط شده است (۱۹۹۹، ۱۷۵-۱۷۷).

شایان توجه است که در نوشته‌های مقدیسی از گورگان در عید قربان رقابت «مبارزه برای سر شتر» توصیف شده است. تالسُف یک نمونه اولیه از جنگ بز و مبارزه دو بالاطایفه (*phratry*) در طول عروسی را از نظر می‌گذراند (تالسُف ۱۹۴۸، ۲۸۳-۲۸۴).

یکی از انواع اصلی رقابت‌ها، مسابقه تیراندازی با کمان بود (تاجیکی: تیراندازی، تیرزنی. شغنانی: *nixūna-dêd(ak)* سنگلیچی: *tīrzani* و خانی: *qaboq, qabaqzani* (مورد آخر از تاجیکی، ترکی)).

در منطقه وسیع پامیر غربی، در برگزاری مسابقات تیراندازی با کمان (بعدها با تفنگ) یک کدو تنبل یا سگه‌ای را روی شاخه به عنوان هدف قرار می‌دادند. با توجه به شرح بابرینسکی، در و خان و ایشکاشیم «ستون بلندی برپا می‌شود که بر بالای آن کدو تنبل یا گردنبند مهره‌داری آویزان شده است. شرکت‌کنندگان به کدو تنبل شلیک می‌کنند و هر که آن را بیندازد، صاحب گردنبند می‌شود» (بابرینسکی ۱۹۰۸، ۹۴). اطلاعات جالبی در دهه ۱۹۵۰ به وسیله ادلمان در یزغلام ارائه شد. در آن‌جا هدف مورد شلیک از چوب‌هایی که زردآلو از آن‌ها آویزان بود، ساخته شده بودند، که نام *qabaq* روی آن نهاده بودند (ادلمان ۱۹۷۱). در ولایت خودمختار تاشکورگان تاجیک، تقریباً در همان زمان اصطلاح *qapoq* به معنای ظرفی از کدو تنبل، در زبان ساریکولی ثبت شده است (پاخالینا ۱۹۷۱). در دوران متأخر از سوی ما بهره‌گیری از یک ظرف مشابه به عنوان هدف، که از کدو تنبل ساخته می‌شود، ثبت و ضبط شد.

در مورد سنت‌های ایرانی تیراندازی به هدف با استناد به اثر ادوارد چاوانس (۱۳۳، Ed.Chavannes, Les Documents..., تالسُف آورده است که: طبق منابع چینی در دوره امپراتوری دودمان تانگ (قرن‌های هفت و هشت)، نوروز به طور گسترده‌ای در سمرقند جشن گرفته می‌شد و مردم موها را کوتاه می‌کردند و لباس نو می‌پوشیدند و در طول هفته مسابقات تیراندازی به هدف از روی اسب‌های دوندۀ برگزار می‌شد. در آخرین روز مسابقه یک سگه طلا به عنوان هدف تعیین و سپس همان به عنوان جایزه در نظر گرفته می‌شد. علاوه بر

این، برنده حق حکومت بر تمام ایالت را به مدت یک روز دریافت می‌نمود (تالستف ۱۹۴۸، ۳۱۹). ما- دوآن- لی، نویسندهٔ چینی، در دایرةالمعارف تاریخی قرن سیزدهم، که حاوی اطلاعاتی دربارهٔ سغد پیش از اسلام است، از مراسم تیراندازی با کمان در آغاز سال گزارش می‌دهد. در این روز جماعت مردان لباس‌های نو می‌پوشیدند و سوار بر اسب برای شرکت در مسابقات تیراندازی با کمان به بیشه‌های مقدس شرقی شهر می‌رفتند. روزی که مسابقه به پایان می‌رسید، یک سگهٔ طلا در مقابل یک کاغذ آویزان می‌شد و هرکس که آن را به دست می‌آورد، برای یک روز عنوان حاکم را دریافت می‌کرد (زابلینا، رمپل ۱۹۴۸، ۱۶-۱۸).

تیراندازی به هدف یکی از سرگرمی‌های مورد علاقهٔ نورستانی‌های هندوکش نیز هست. گرونبرگ که به مدت دو فصل تحقیقات میدانی در سال‌های ۱۹۶۳ و ۱۹۶۴ به عنوان بخشی از یک همایش زمین‌شناسی در نورستان مرکزی و غربی و در مرز جنوبی نورستان مرکزی کار می‌کرد، اطلاعاتی در مورد فرهنگ نظامی ساکنان نورستان غربی، منطقه‌ای واقع در جنوب بدخشان، ارائه می‌دهد. او می‌نویسد که لموچا، کسی که هفت مرد را کشت، همیشه‌ای نیزه‌ای همراه خود دارد و هم‌چنین کمان و تیری که آغشته به زهر است، همراه اوست که اگر آن تیر به مرددی بخورد، هرگز نمی‌تواند زنده بماند (۱۹۷۱، ۲۷۵). آن‌گونه که رابرتسون اشاره می‌کند، زمانی که او در یک روستای کافرستان (نورستان کنونی) بود، تمام پسران، جوانان و مردان با تیر و کمان شرقی (*galail*) تیراندازی می‌کردند. از هر چیزی به عنوان هدف استفاده می‌شد. حتی بچه‌های کوچک هم تیر و کمان اسباب‌بازی داشتند. وی هم‌چنین گزارش می‌دهد که تمام «کافران» جوان با کمان (فلاخن) در روستا قدم می‌زدند و به پرندگان کوچک شلیک می‌کردند. با این حال مردم کافرستان به اندازهٔ نسل جوان چیتراالی در تیراندازی با کمان ماهر نبودند. در چیتراال بچه‌ها به سیب‌های آویزان‌شده بر درختان شلیک می‌کردند و آن‌ها را به زمین می‌انداختند (رابرتسون ۱۸۹۶).

در این جا جدولی از اصطلاحات اصلی مرتبط با دستگاه‌های تیراندازی سنتی به زبان‌های پامیری و تاجیکی آمده‌است:

پیش از تعطیلات بهاری، ترک‌ها، به ویژه قزاق‌ها، در تیراندازی به یک سگهٔ طلا که روی یک میله آویخته شده بود، رقابت می‌کردند. اگر کسی آن سگه را ساقط می‌کرد، حق داشت تا یک روز حکومت کند (ویژگی‌ها... ۲۰۱۲، ۱۷). مقایسه شود با ترکی: *altyn qabaq* (به معنای مفهوم هدف، ترجمهٔ لغت به لغت: کدوی طلایی). در شکل ترکی، بازی Qabaq (به معنای کدو)، شامل دو گروه سوارکار بود که هدفی را که در بالای تیرچه‌ای به ارتفاع حدود ده متر قرار داشت، می‌زدند. این رقابت در امپراتوری عثمانی بسیار محبوب بود. معروف است که سلطان مراد دوم در این بازی بسیار مهارت داشت. شرکت‌کنندگان معمولاً به دو تیم تقسیم

اصطلاحات مربوط به تیراندازی در زبان‌های پامیری و تاجیکی □ ۶۱

می‌شدند و به نوبت می‌دویدند و تلاش می‌کردند تا به هدف بزنند. مسابقهٔ altyn qabaq (تیراندازی با اسلحه به یک سکهٔ طلا که روی یک میلهٔ بلند آویزان شده‌است) تا به امروز در میان تاتارهای آستاراخان در مراسم ختنه‌سوران (sunnət tūi) انجام می‌شود (عثمان‌وا، سیزرانوف). بازی ملی قزاقستان «ژامبی آتو»، تیراندازی با کمان به هدف، نیز بسیار معروف است. در این بازی هدف برای تیراندازی یک دیسک نقره‌ای (ژامبی) است که بر روی یک طناب نازک تهیه‌شده از موی اسب از میله‌ای ضرب‌دري‌شکل که روی تیر بلند آویزان است، قرار دارد.

کمان	کمان	کمان	کمان	کمان	کمان	کمان	کمان
Kamon (ak)		kəmanak				(ak) can, kamūn	کمان
Kamoni Rustam		Kamoni Rustam				Kamoni Rustam	رنگین کمان
kamonyulak		kəmanak				cankamūnak	تیرکمان سنگی
						vizdoj	
kamonyulak		yulək, səmbonək					زه کمان
		şkupn, fəlxmon				fəlxmon	فلاخن
		(r.) tir-i dast					کمان، تیرکمان سنگی
naşon		gəpoq	qabaq	qəpoq		nixūnā	هدف تیراندازی

اصطلاح qabaq به زبان روسی نیز راه یافته‌است که در زبان روسی با تلفظ kabak در معنای کدو قلمی است (و نه کدو حلوايي). این واژه در ایالات جنوبی روسیه به کدو تنبل کوچک قرمز یا سفید گفته می‌شود و کنایه از شخص احمق، کند ذهن است (فرهنگ گویش‌های عامیانهٔ روسی ۱۹۷۷، ۲۷۹-۲۸۰). این اصطلاح در برخی از زبان‌های اروپایی نیز ذکر شده است. اعتقاد بر این است که این واژه از ترکی وام گرفته شده است (فاسمر ۱۹۶۴-۱۹۷۳).

در پایان می‌توان به این نکته اشاره کرد که زبان‌های ایرانی، به طور کلی، و به ویژه زبان‌های پامیری که در منطقه‌ای در نقطه تلاقی چند فرهنگ، به آن‌ها صحبت می‌شود، شامل دامنه وسیعی از واژگان ورزشی، انواع تیراندازی و وسایل مورد استفاده آن (از قبیل کمان، تیرکمان سنگی، فلاخن، هدف برای شلیک، زه کمان، تفنگ و...) بوده است.

کتاب‌شناسی

- ادلان، جوی یوسف‌نوا، فرهنگ یزغلامی - روسی، مسکو، ۱۹۷۱.
- پاخالینا، ت.ن.، فرهنگ ساریکولی - روسی، مسکو، ۱۹۷۱.
- تالستف.س.پ.، خوارزم کهن، مسکو، ۱۹۴۸.
- راگوزینا، ز.ا.، تاریخ ماد، دومین پادشاهی بابل و پیدایش امپراتوری ایران، سن پترزبورگ، ۱۹۰۳.
- رانوف.و.ا.، گورسکی.ا.، «مروری کوتاه بر نقوش سنگی ولایت خودمختار بدخشان کوهستانی اتحاد جماهیر شوروی // قوم‌نگاری شوروی»، ۱۹۶۶، شماره ۲، ۱۱۰-۱۱۹.
- زابلینان، ن. - رمیل.ل.ا.، سوارکار سعدی، تاشکند، ۱۹۴۸.
- سومتسف.ن.، «درباره تاریخچه افسانه‌ها در مورد یک تیرانداز ماهر // بررسی قوم‌نگاری»، ۱۸۹۰، ۲: ۱۳۷-۱۳۸.
- سوخاروا.ا.ا.، جامعه محله‌ای شهر فئودالی متأخر بخارا (در ارتباط با تاریخچه محلات)، مسکو، ۱۹۷۶.
- سیما چیان، مکتوبات تاریخی، جلد ۹، مسکو، ۲۰۱۰.
- سیم‌الدینوا.د. - خلماتوا.س.د. - کریموا.س.، فرهنگ تاجیکی - روسی، دوشنبه، ۲۰۰۶.
- عثمانوا.ا.ر. - سیزرانوف.ا.و.، آیین ختنه در میان تاتارهای بورت منطقه آستاراخان.
- فاسمر.م.پ.، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان روسی، ۱۹۶۴-۱۹۷۳.
- کرمشایف.د.، فرهنگ شغنائی - روسی، مسکو، جلد اول ۱۹۸۸، جلد دوم ۱۹۹۱، جلد سوم ۱۹۹۹.
- گرونبرگ، الکساندر لئونویچ، «یادداشت‌های قوم‌نگاری و زبان‌شناسی // کشورها و اقوام شرق»، مسکو، ۱۹۷۱، صص ۲۶۴-۲۸۷.
- گرونبرگ، الکساندر لئونویچ - کامنسکی، استلین، زبان‌های هندوکش شرقی، زبان و خانی (متون، لغت‌نامه، نکات دستوری)، مسکو، ۱۹۷۶.
- ممدنظروف.ا.، فرهنگ انگلیسی - تاجیکی، دوشنبه، ۲۰۱۵.
- «ویژگی‌های جشن نوروز در میان قزاق‌ها // نوروز - روز آمدن خیر به زمین، مجموعه مقالات تحولات روش‌شناختی»، شهر آمسک: آموزش و اطلاع‌رسانی، ۲۰۱۲.
- فرهنگ گویش‌های عامیانه روسی، ۱۹۷۷.

مقایسه فارسی بجنوردی و گویش‌های خوراشاهی (تاتی) و کردی کرمانج در شهرستان بجنورد

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

مقدمه

شهرستان بجنورد در خراسان شمالی از شمال به مرز ایران و روسیه، از شرق به شهرستان شیروان و قوچان، از غرب به شهرستان گنبد کاووس و شاهرود و از جنوب به شهرستان اسفراین و سبزوار محدود است.

این شهرستان از بخش‌های جاجرم (ĵāĵarm)، جَرگلان (ĵarglaân)، حومه مانه و سملقان (semelqân) و ۱۴ دهستان و ۵۸۰ روستا تشکیل شده است (به نقل از کتاب جغرافیای کامل ایران، ص ۶۲۱). مرکز این شهرستان شهر بجنورد است که در دامنه کوه‌های آلاداغ قرار گرفته و هوای معتدل و مرطوب دارد. به طور کلی در استان خراسان لهجه‌های متفاوتی از فارسی معیار و زبان‌های محلی فراوانی مانند ترکی، عربی، ترکمنی، کردی، بلوچی، بربری، سیستانی، طبری و خوراشاهی (تاتی) به کار می‌رود. خوراشاه (xorâšâ) روستایی در بخش جاجرم شهرستان بجنورد است که اهالی آن خود را تات می‌نامند.

کردهای این منطقه در اوائل دولت صفویه در سال ۱۰۱۰ هجری برای جلوگیری از تاخت و تاز ترکمن‌ها و ازبک‌ها به این منطقه انتقال داده شده‌اند و تحت عنوان ایل‌های بزرگ زغوانلو، اینانلو، شادلو، قراچورلو و غیره زندگی می‌کنند و هر کدام به تیره‌های مختلف و کوچکی تقسیم می‌شوند. طوایف سیستانی و بلوچی در زمان ناصرالدین‌شاه به میل خود به این منطقه کوچ کرده‌اند. (همان منبع، ص ۶۱۶)

به طور کلی گویش‌های کردی را به چهار دسته بزرگ تقسیم کرده‌اند. کردی از شاخه زبان‌های هندوایرانی است و در دسته زبان‌های شمالی غربی ایران قرار دارد.

۱- گویش‌های شمالی کردی را کرمانجی یا بادینانی گویند که در استان خراسان در غرب دریاچه ارومیه و نواحی کوه‌های آراغات، شمال سوریه، شمال کردستان عراق و نواحی کردنشین ترکیه و ارمنستان به کار برده می‌شوند.

۲- سورانی یا کردی میانی در شهرهای سنندج، بوکان، سقز، پیران‌شهر، بانه، اشنویه، سردشت، مهاباد، نقده، شاهین‌دژ، میاندوآب، تکاب، بیجار، مریوان، پاوه، جوان‌رود و سلیمانیه، اربیل، کرکوک، حلبچه در عراق به کار می‌روند و دارای لهجه‌های اردلانی، جافی و مکیانی است.

۳- کلهری یا جنوبی که در منطقه جنوب کردستان و نیز کرمانشاه به کار می‌رود.

۴- هورانی یا گورانی به زازا نیز معروف است. در شمال غربی ایران به کار می‌رود. آنچه مهم است این است که گویشوران همه انواع کردی از اقوام ایرانی‌اند، ولی با توجه به تفاوت‌های زبانی یک‌دیگر به خوبی نمی‌فهمند.

من در سال ۱۳۸۸ کتابی با عنوان «فرهنگ توصیفی گونه‌های زبانی ایران» در پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به چاپ رساندم که در آن حدود ۲۰۰ گونه زبانی ایران را بررسی کرده‌ام. این کتاب برنده جایزه فصل و سال شد. در این کتاب داستان کوتاهی در اختیار گویشوران مختلف گذاشته‌ام که گویش خود را به خط فارسی بنویسند. سپس خودشان خط خود را با صدای خود خوانده‌اند و من آن را به خط آوانویسی بین‌المللی درآورده‌ام. سپس این متن گفته و نوشته شده را خود این‌جانب از نظر ویژگی‌های آوایی، واژگانی و دستوری بررسی کرده و نتیجه‌گیری کرده‌ام که آیا این گونه زبانی لهجه است یا گویش و در کدام دسته از گویش‌های ایرانی قرار دارد.

در این مقاله نیز همان متن داستانی را به سه گونه زبانی مورد بررسی این مقاله یعنی فارسی بجنوردی، گویش‌های خوراشاهی (تاتی) و کردی کرمانجی برگردانده‌ام که نتیجه آن در زیر می‌آید.

داستان فارسی

روزی یک مرد و یک سرباز همراه هم بودند. سرباز کوزه‌ای داشت که در آن ماست بود. سرباز به مرد گفت: «کوزه را بردار و تا ده بیاور. من دو قران به تو می‌دهم.» مرد سر کوزه را گرفت و روی شانه خود گذاشت. در راه با خود فکر می‌کرد و گفت: «این دو قران را می‌دهم و تخم‌مرغ می‌خرم. سپس تخم‌مرغ را زیر یک مرغ می‌گذارم. تخم‌مرغ جوجه می‌شود.

جوجه هم بزرگ می‌شود و مرغ می‌شود. این مرغ هم تخم می‌گذارد و جوجه‌هایش بزرگ می‌شوند. سپس من همه این مرغ‌ها را می‌دهم و یک گوساله ماده می‌گیرم. گوساله گاو می‌شود و می‌زاید. دو سه تا گوساله می‌زاید. سپس همه این گوساله‌ها را می‌دهم و زن می‌گیرم. زن برای من بچه می‌آورد. من به مسجد می‌روم تا نماز بخوانم. زن به بچه می‌گوید: «برو به پدرت بگو بیاید. من هم می‌گویم نمی‌آیم.» همین‌طور که حرف می‌زد، کوزه از دستش رها شد و به زمین افتاد. همه ماست‌ها هم روی زمین ریخت. سرباز گفت: «ماست‌های مرا چرا ریختی؟» مرد گفت: «بچه‌ام کجاست؟ من در مسجد بودم، داشتم به بچه‌ام می‌گفتم که نمی‌آیم.» سرباز گفت: «مگر تو چه کرده بودی؟» گفت: «من دو قران تو را خرج کردم و تا همین‌جا برای من بس بود. کوزه را هم شکستم.»

فارسی بجنوردی

ye ruz-i ye mard o ye sarbâz bâ ham me-raftan.
می‌رفتند هم با سرباز یک و مرد یک روز یک
sarbâz-e ye kuze dâšt ke tu-š mâst bud.
بود ماست درش که داشت کوزه یک سرباز
un be mard-e goft kuze-ye man-e bar-dâr tâ deh bi-yâr.
بیاور ده تا بردار مرا کوزه گفت مرد به او
man be to do qarun me-dam.
می‌دهم قران دو تو به من
mard-e kuze re bar-dâšt o gozâšt ru post-eš.
پشتش روی گذاشت و برداشت را کوزه مرد
tu râh bâ xod-eš fekr me-kerd o me-goft:
می‌گفت و می‌کرد فکر خودش با راه در
in do qarun-e me-dam o toxm-e-morq me-giram.
می‌گیرم تخم مرغ و می‌دهم را قران دو این
ba:d toxm-e-morq morq me-še.
می‌شود مرغ تخم‌مرغ بعد
in morq-am toxm me-zâre, ba:d ĵũĵ-â-š bozorg mešan.
می‌شوند بزرگ جوجه‌هایش بعد می‌گذارد تخم مرغ هم این
ba:d hame-ye in morq-â re me-dam ye gusâle me-giram.
می‌گیرم ماده گوساله یک می‌دهم را مرغ‌ها این همه بعد
gusâle gâv me-še vo me-zâye.
می‌زاید و می‌شود گاو گوساله

do se tâ gusâle me-zâye.
 می‌زاید گوساله تا سه دو
 ba:d man hame-ye in gusâl-â re me-dam o zan me-giram.
 می‌گیرم زن و می‌دهم را گوساله‌ها این همه من بعد
 zan barâ-ye man bačče mi-yâre.
 می‌آورد بچه من برای زن
 man be maččed me-ram tâ namâz bexânam.
 بخوانم نماز تا می‌روم مسجد به من
 zan be bačče me-ge: boro be bâbâ-t be-gu bi-yâd.
 بیاید بگو پدرت به برو: می‌گوید بچه به زن
 man me-gam: nemi-yâm.
 نمی‌آیم: می‌گویم من
 hamin ĵur-i ke dâšt in-â re bâ xod-eš me-goft,
 می‌گفت خودش با را این‌ها داشت که جوری همین
 yek dafe dast-eš az kuze vel šod o kuze oftâd.
 افتاد کوزه و شد رها کوزه از دستش دفعه یک
 hame-ye mâst-â ru zamin rixt.
 ریخت زمین روی ماست‌ها همه
 sarbâz goft mâst-â-ye man-e če-râ rixti?
 ریختی چرا مرا ماست‌های گفت سرباز
 mard-e goft baččam ku?
 کو بچه‌ام گفت مرد
 man dar maččed budam dâštam be baččam me-goftam ke nemi-yâm.
 نمی‌آیم که می‌گفتم بچه‌ام به داشتم بودم مسجد در من
 sarbâz-e goft magari to čekâr karde budi?
 بودی کرده چه کار تو مگر گفت سرباز
 goft man do qarun-e to re zarĵ kardam o
 و کردم خرج را تو قران دو من گفت
 tâ hamin ĵâ barâm bas-e.
 بس است برایم جا همین تا
 kuzet r-am šekastam.
 شکستم را هم کوزه‌ات

گویش خوراشاهی (تاتی)

yag ruz yag mard o yag sarbâz hamrâ be-yen.
 بودند همراه سرباز یک و مرد یک روز یک

serbâz kuza-?i derd ke dar u qateq bâ.
 بود ماست آن در که داشت کوزه‌ای سرباز
 u be mard goft kuze re va-gir o tâ qel?a menar.
 بیاور ده تا و بردار را کوزه گفت مرد به او
 mo do qarun va to ha-me-tom.
 می‌دهم تو به قران دو من
 mard sar-e kuza-r gereft, ru šune xo-y bi-štâ.
 گذاشت خودش شانه رو گرفت کوزه را سر مرد
 de râ bâ xo-y fekr me-kerd o me-goft:
 می‌گفت و می‌کرد فکر خودش با راه در
 i do qerun-e ha-me-tom va morquna me-xarinom.
 می‌خرم تخم مرغ و می‌دهم قران را دو این
 ba:d morquna re zir-e yag morq mi-štarom.
 می‌گذارم مرغ یک زیر را تخم‌مرغ بعد
 morquna juja be-m-be.
 می‌شود جوجه تخم‌مرغ
 juja ham bozorg be-m-be, morq be-m-be.
 می‌شود مرغ می‌شود بزرگ هم جوجه
 i morq-am morquna mištara va juj-un-i bozorg be-m-ben.
 می‌شوند بزرگ جوجه‌هایش و می‌گذارد تخم‌مرغ مرغ هم این
 ba:d morq-un re ha-me-tom yag gusâle-ye maya va-me-stunom.
 می‌گیرم ماده گوساله یک می‌دهم را مرغ‌ها بعد
 gusâla gow be-m-be va me-zaye.
 می‌زاید و می‌شود گاو گوساله
 do se gusâla me-zaye.
 می‌زاید گوساله سه دو
 ba:d mo hame-ye gusâl-un re ha-me-tom zen va-me-stunam.
 می‌گیرم زن می‌دهم را گوساله‌ها همه من بعد
 zen beri-ye mo bačča mi-yara.
 می‌آورد بچه من برای زن
 mo be maččid me-šam tâ nemâz ba-xun-am.
 بخوانم نماز تا می‌روم مسجد به من
 zen be bačča mi-ge ber be čar-et be-gu aya.
 باید بگو پدرت به برو می‌گوید بچه به زن
 mo be u me-gam ne-mi-yam.
 نمی‌آیم می‌گویم او به من

de fekr-i derd in-â re me-goft ke kuza az dast-i kaft.
 افتاد دستش از کوزه که می‌گفت را این‌ها داشت فکرش در
 hame-ye qateq-un-i ham ru-ye zamin rixt.
 ریخت زمین روی هم ماست‌هایش همه
 serbâz goft qateq-un-e mo re bere-ye çi rixt-at?
 ریختی چی برای را من ماست‌های گفت سرباز
 mard goft beččam ke?
 کو بچه‌ام گفت مرد
 mo de maččed buyom, derdom be beččam me-goftom ke ne-mi-yam.
 نمی‌آیم که می‌گفتم بچه‌ام به داشتم بودم مسجد در من
 serbâz goft magari to čekâr kerda bidi?
 بودی کرده چه‌کار تو مگر گفت سرباز
 goft mo do qerun-e to re xarj kerdam va
 و کردم خرج را تو قران دو من گفت
 tâ hamin jâ bere-ye mo bas bâ.
 است بس من برای جا همین تا
 kuza r-am šekestam.
 شکستم را هم کوزه

۵- گویش کردی کرمانج

ru-yak ye merek o ye sarbâz pa hav da-čun.
 می‌رفتند هم با سرباز یک و مرد یک روزی
 sarbâz kuze-?i hawn ke dar orte-ye vi qâteq bu.
 بود ماست آن داخل در که داشت کوزه‌ای سرباز
 kuze râ la merek dâ o gut:
 گفت و داد مرد به را کوزه
 kuze-ye men helin sâ-me-râ tâ qal?a va-yra,
 بیاور ده تا برای من بردار مرا کوزه
 az do qarân da-?em-a ta.
 تو می‌دهم به قران دو من
 merek sar-e kuza râ hel-gert o ?a sar-e pile-ye xa dâ-ni yo çu.
 رفت و گذاشت خود شانه روی به و گرفت را کوزه سر مرد
 va xa fek keru o gut:
 گفت و کرد فکر خودش با
 az vâ derâv-â râ da-?em hek hel-da-girem.
 می‌گیرم تخم مرغ می‌دهم را پول‌ها این من

disâ hek dâ-nim ban-e merešk tâ hek juja bu.
 بشود جوجه تخم‌مرغ تا مرغ زیر می‌گذارم تخم‌مرغ سپس
 juja ke geru merešk dave.
 می‌شود مرغ بزرگ می‌شود که جوجه
 disâ koll-e vâ merešk-â râ da-?em yek gusâla mînga hel-da-girem.
 می‌گیرم ماده گوساله یک می‌دهم را مرغ‌ها این همه سپس
 gusâla geru, davvâr dave.
 می‌شود گاو بزرگ می‌شود گوساله
 yek do gulek geru.
 می‌شود گوساله دو یک
 disâ men koll-e vâ gulek-â râ da-?em žen hel-da-girem.
 می‌گیرم زن می‌دهم را گوساله‌ها این همه من سپس
 žen sa-me-râ xezân tina.
 می‌آورد بچه برای من زن
 az ta-rem-a maččed-e namâz xânima.
 بخوانم نماز مسجد می‌روم به من
 žen la xezân-e da-guve hara la bâv-e xa be vara.
 بیا بگو خود پدر به برو می‌گوید بچه به زن
 az la vi da-gu?em az nema.
 نمی‌آیم من می‌گویم او به من
 la fekr-e xa bu ke kuza az dast-e vi ved o kat-a zamin-e.
 زمین افتاد به ورها شد او دست از کوزه که بود خود فکر در
 koll-e qâteq-â la zamin-e rit.
 ریخت زمین به ماست‌ها همه
 sarbâz gut qâteq-â men sâ-če-râ rit-i?
 ریختی برای چه مرا ماست‌های گفت سرباز
 merek gut xezân-e men ku?
 کو من بچه گفت مرد
 az la maččed-e bum.
 بودم مسجد در من
 la xezân-e da-gutem ke az nema.
 نمی‌آیم من که می‌گفتم بچه‌ام به
 sarbâz-e gut magar to če kerî vuy?
 بودی کرده چه تو مگر گفت سرباز
 gut az do qarân-e ta xarj kerem o
 و کردم خرج تو را قران دو من گفت

sâ-me-râ bas-e.
بس است برای من
kuze-ye ta ži eškândem.
شکستم هم تو را کوزه

نتیجه‌گیری

قبل از نتیجه‌گیری لازم است دو اصطلاح لهجه و گویش که به این مقاله مربوط می‌شود، تعریف شود.

یک - لهجه

لهجه به گونه‌هایی از یک زبان گویند که با هم تفاوت‌های آوایی و گاهی واژگانی دارند و فهم آن‌ها برای گویشوران‌شان آسان است. مانند فارسی بجنوردی نسبت به فارسی معیار در این مقاله. چند نمونه آورده می‌شود:

me-raftam	می‌رفتم	me-goft	می‌گفت
me-giram	می‌گیرم	me-dam	می‌دهم
me-zâye	می‌زاید	me-še	می‌شود
to-re	تو را	me-ge	می‌گوید
		man-e	مرا

دو - گویش

گویش به گونه‌هایی از یک زبان گفته می‌شود که علاوه بر تفاوت‌های آوایی و واژگان تفاوت‌های دستوری نیز دارند و گویشوران آن‌ها به راحتی یک‌دیگر را نمی‌فهمند؛ مانند خوراشاهی و کردی کرمانج در این مقاله. چند نمونه از هر کدام آورده می‌شود:

الف - خوراشاهی

۱- تفاوت‌های آوایی واژگان:

ber	برو	mo	من
bâ	بود	de râh	در راه
qel?a	ده	qateq	ماست
derd	داشت	menar	بیاور
yag	یک	va	به
ber	برو	morquna	تخم‌مرغ
beyen	بودند	bištâ	گذاشت
mištaram	می‌گذارم	Kuz-et-r-am	کوزه‌ات را هم

۲- تفاوت‌های دستوری

۲-۱ تفاوت در پیشوندهای فعل:

ha-me-tom	می‌دهم	va-gir	بگیر، بردار
xarin-om	می‌خرم	be-m-be	می‌شود

۲-۲ تفاوت در شکل ضمائر فاعلی و مفعولی:

men	مرا	mo	من
ta	تو را	to	تو

۲-۳ نشانه جمع متفاوت:

juj-un-i	جوجه‌هایش	gusâl-un	گوساله‌ها

۲-۴ تفاوت در ضمیر شخصی پیوسته سوم شخص مفرد

xo-y	خودش	de-fekr-i	در فکرش

۲-۵ استفاده از ضمیر شخصی پیوسته به جای شناسه فعلی یا ویژگی ارگتیو:

rixt-at	ریختی

ب- کردی کرمانج

۱- تفاوت‌های آوایی و واژگانی:

wara	بیا	bara	برو
nema	نمی‌آیم	gu	می‌گوید
tina	می‌آورد	geru	بزرگ می‌شود

۲- تفاوت‌های دستوری

۲-۱ تفاوت در پیشوندهای فعلی:

hal-dagiram	می‌گیرم	da-?em	می‌دهم

۲-۲ تفاوت در شکل ضمائر فاعلی و مفعولی:

men	مرا	az	من
ta	تو را	to	تو

۲-۳ نشانه نکره متفاوت:

ru-yak	روزی

۲-۴ حرف اضافه پیشین و پسین:

sâ-çe-râ	برای چه	sa-me-râ	برای من

۲-۵ وند متمم‌ساز که در آخر فعل می‌آید:

افتاد به زمین	kat-a zamin-e	می‌دهم به تو	da?em-a ta
می‌روم به مسجد	tarem-a maččed-e		
۲-۶ وند حالت قیدی:			
در مسجد	a maččed-e		
۲-۷ تفاوت در قید «هم»			
هم	ži		

توجه: برای اطلاع از بقیه تفاوت‌های گویشی در گویش‌های ایرانی به کتاب زیر مراجعه شود:
فرهنگ توصیفی گونه‌های زبانی ایران؛ تألیف اینجانب، ص ۲۵-۲۲.

۷- هم‌یاران گویشور این مقاله

در تهیه این مقاله خانم گلنار محمدزاده طرقی (toroqi) ۵۰ ساله، متولد روستای مانه و سملقان (semelqân) واقع در بخش مانه و سملقان در شهرستان بجنورد هم‌کاری فراوان داشته‌اند.

پدر ایشان اهل شیراز و مادرشان تات بوده‌اند و همسرشان آقای عباس کمالیان متولد روستای آقامزار در شهرستان بجنورد و دایی همسرشان به نام سرهنگ محمد کمالی متولد روستای خوراشا (xorâšâ) و خانم حمیده ایرانلو که از کردهای کرمانج شهرستان بجنورد هستند به همراه فرزند محترم‌شان آقای عرفان سلیمانی یاری‌گر من بوده‌اند که از همه سپاس‌گزارم.

کتاب‌شناسی

جغرافیای کامل ایران، انتشارات وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۶۶.
کلباسی، ایران، گویش کردی مهاباد، انتشارات پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۶.
کلباسی، ایران، فرهنگ توصیفی گونه‌های زبانی ایران، انتشارات پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.

دانش‌نامهٔ ایرانیکا

دکتر حبیب برجیان / استاد دانشگاه کلمبیای نیویورک

❖ توضیح: این مقاله در سال ۱۳۹۰ برای فرهنگ آثار ایرانی/اسلامی به دعوت سرپرست آن سید علی آل داود نوشته شد اما به علت توقف انتشار آن به چاپ نرسید. اکنون که سیزده سال از آن زمان می‌گذرد، انتشار خودِ دانش‌نامه ایرانیکا نیز نیمه‌کاره متوقف شده است. گویی با رواج اینترنت که خود دانش‌نامه‌ای بزرگ است، عصر طلایی دانش‌نامه‌نویسی به پایان رسیده است.

دانش‌نامهٔ ایرانیکا^۱ دایرةالمعارف الفبایی به زبان انگلیسی است که زندگی و فرهنگ جوامع ایرانی‌زبان را در مقالات تحقیقی منعکس می‌سازد. علاوه بر صورت چاپی که چهارده جلد از آن از سال ۱۹۸۲ تاکنون تا حرف K منتشر شده، سایت اینترنتی دانش‌نامه^۲ مقالات بیش‌تری را در خارج از نوبت الفبایی به رایگان عرضه می‌دارد.

دانش‌نامهٔ ایرانیکا ریشه در دانش‌نامهٔ ایران و اسلام دارد. در سال ۱۳۴۸/۱۹۶۹، احسان یارشاطر، مدیر بنگاه ترجمه و نشر کتاب، طرح ترجمه «دائرة المعارف اسلام» طبع لیدن را به دولت ایران پیش‌نهاد کرد، و از آن‌جا که این اثر بزرگ مرجع در اعلام مربوط به ایران کاستی فراوان داشت، بنا شد به منظور جبران این کم‌بود مقاله‌های تکمیلی به دست دانش‌مندان ایرانی تألیف شود و همراه با ترجمه مقالات «دائرةالمعارف اسلام» به طبع برسد. انتشار این اثر تکمیل‌شده که دانش‌نامهٔ ایران و اسلام نام گرفت، در سال ۱۳۵۴/۱۹۷۵ آغاز و پس از انقلاب اسلامی متوقف شد.

1 Encyclopaedia Iranica

2 www.iranica.com

از سوی دیگر در سال ۱۳۵۱/۱۹۷۲ یارشاطر هم‌تای انگلیسی دانش‌نامه ایران و اسلام را با نام دانش‌نامه ایرانیکا به دولت پیش‌نهاد کرده موفق به اخذ بودجه شد. قرار بر آن شد که تمامی مقالات دانش‌نامه ایرانیکا تألیفی باشد و بنابراین، از «دائرةالمعارف اسلام» استقلال تام داشته باشد. قریب ده سال صرف تهیه مقدمات کار گشت. نخستین جزء دانش‌نامه ایرانیکا در سال ۱۹۸۲ و نخستین جلد آن، مرکب از نه جزء، در سال ۱۹۸۵ منتشر شد. از جلد دوم به جلو هر جلد مرکب از هشت جزء و از جلد هشتم هر جلد مرکب از شش جزء ۱۱۲ صفحه‌ای بوده است.

ناشران دانش‌نامه به ترتیب راوتلج و کیگان پاول^۱ در لندن (چهار جلد اول)، مزدا^۲ در کالیفرنیا، و بنیاد دانش‌نامه ایرانیکا^۳ در نیویورک بوده‌اند. در طول سال‌های انتشار، دانش‌نامه ایرانیکا به عنوان مهم‌ترین مرجع برای تحقیقات مربوط به ایران و اقوام ایرانی‌زبان شناخته شده است.

اصول و اهداف دانش‌نامه را در دیباچه‌ای که مدیر و مؤسس آن احسان یارشاطر بر جلد نخست نوشت، می‌خوانیم: «دانش‌نامه ایرانیکا به عنوان ابزار پژوهش پاسخ‌گوی نیازهای اهل تحقیق و متخصصان و دانشجویان ایران‌شناسی و رشته‌های وابسته است. هدف آن است که خلأ مهمی که در آثار مرجع مربوط به تاریخ و فرهنگ خاورمیانه هست پر شود.» و چنین می‌افزاید که برای نیل بدین هدف، دانش‌نامه درج مقالات پژوهشی مربوط به فرهنگ ایرانی در معنای وسیع کلمه و تأثیر دو جانبه میان ایران و همسایگانش را منظور نظر قرار می‌دهد. حیطه جغرافیایی آن کلیه سرزمین‌هایی است که اقوام ایرانی‌زبان در آن‌ها زیسته‌اند یا می‌زیند و دامنه زمانی‌اش از ماقبل تاریخ تا امروز امتداد دارد.

ضرورت دائرةالمعارف‌های تخصصی زمانی پیش می‌آید که انباشتگی و پراکندگی اطلاعات در رشته‌ای از دانش مانع از شناسایی مطلوب یا آسان‌یابی مطالب دل‌خواه باشد. اندیشه تدوین دانش‌نامه ایرانیکا نیز از همین اصل مایه گرفت. از اواخر قرن هجدهم میلادی تا نیمه سده بیستم خاورشناسان روی کردی شورانگیز به اوستا و آثار پهلوی و شاهنامه داشتند و قرائت کتیبه‌ها و کشف دفینه‌ها منجر به انتشار مقدار زیادی اطلاعات و طرح و ردّ مکرر فرضیه‌ها در تاریخ و فرهنگ ایران گشته بود. مطالعه در معماری و جغرافیا و مردم‌شناسی و لهجه‌ها و گیاهان فلات ایران در هزاران کتاب و مجله و رساله به زبان‌های

1 Routledge and Kegan Paul, Ltd.

2 Mazda Publishers.

3 Encyclopedia Iranica Foundation

گونگون پراکنده بود. مرادۀ سیاسی و تجاری و فرهنگی ایران با اقوام و ملل دور و نزدیک — که از جالب‌ترین جنبه‌های تاریخ ایران‌زمین از دیدگاه جهان هم‌گرای روزگار ماست — بر اثر تشّت منابع کم‌تر فرصت شناخت یافته بود. از این‌ها گذشته، به خلاف چین و هند که وارثان امروزی تمدن‌های کهن‌سال آسیا به شمارند، جهانیان عموماً از ایران چنین شناختی نداشته‌اند؛ گذشته باستانی ایران غالباً جزئی کم‌رنگ از تمدن عتیق خاور نزدیک تلقی می‌شده و نیمۀ اسلامی تاریخ ایران معمولاً از باقی خاورمیانه اسلامی منفک نمی‌شود؛ این کیفیت در آرایش موزه‌های بزرگ جهان هویداست.

پیداست که گردآوری و تنظیم و انتشار انبوه پژوهش‌های متفرق راجع به ایران غرض اصلی دانش‌نامۀ ایرانیکا بوده و تا کنون که انتشارش به نیمۀ راه رسیده در شناساندن تمدن ایران به جامعۀ جهانی کام‌یاب بوده است. اما این همه تنها نیمی از وظیفۀ سترگی است که دانش‌نامه به عهده گرفته است. در جریان کار، نقص یا فقدان کلیّ تحقیقات موجود در بسیاری از رشته‌ها آشکار شده و نیاز به پژوهش تازه پیش آمده است. از این روست که دانش‌نامه همواره طرح مباحث بکر و دست‌نخورده و گشودن آفاق پژوهشی نوین در گسترش دامنه ایران‌شناسی تأثیر به‌سزا داشته است.

پیش از آن که دانش‌نامۀ ایرانیکا به انتشار آغاز کند، سال‌ها صرف مشاوره با صاحب‌نظران و تهیه طرّحی جامع و دقیق برای آن گشته بود. از این روست که انتشار جزوات دانش‌نامه در سه دهۀ گذشته بی‌وقفه و با سرعتی مطلوب جریان داشته است. با این همه، در طی این مدت اصطلاحاتی چند نیز در روش کار و چند و چون مطالب اعمال گشته است. از این جمله است تعدیل در آوانگاری لاتینی الفاظ فارسی و عربی و افزودن تصویر به سرگذشت اشخاص. خوانندۀ فرهیخته هم‌چنین درمی‌یابد که در جلد‌های هفتم و هشتم به جلو، سهم علوم اجتماعی و دوران معاصر در دانش‌نامه فزونی می‌گیرد. این کیفیت منعکس‌کننده رشد عمومی تحقیقات راجع به ایران معاصر و توسعه دامنه و تنوع مطالعات خاورشناسی در دهه‌های اخیر است.

نویسندگان مقالات دانش‌نامۀ ایرانیکا از میان متخصصان واجد شرایط در هر رشته از سراسر جهان برگزیده می‌شوند. تصحیح و تهذیب مقاله‌ها، تحت سرپرستی مدیر دانش‌نامه، به عهده گروهی اندک‌شمار (معمولاً نه بیش از تعداد انگشتان یک دست) در مرکز مطالعات ایرانی دانشگاه کلمبیا در نیویورک است. دانش‌نامه هم‌چنین از هم‌کاری گروهی از مشاوران بین‌المللی (از امریکا و بریتانیا و فرانسه و آلمان و روسیه و ژاپن و ایتالیا) و مشاوران تخصصی در هر رشته برخوردار است. هزینه و درآمد دانش‌نامۀ ایرانیکا هر سال در سایت اینترنتی آن منتشر می‌شود.

نقد دانش‌نامه را در مقالات زیر می‌توان خواند:

آشوری، داریوش، *ره‌آورد*، ش ۲۲، ۱۳۶۷، ص ۲۳۲-۲۳۵.

افشار، ایرج، *آینده؛ سال* ۴، ۱۳۶۷، ص ۷۱۴-۷۱۷.

برجیان، حبیب، *ایران‌نامه*، سال ۱۲، ش ۲، ۱۳۷۳، ص ۳۶۹-۳۸۰.

دوستخواه، جلیل، *ایران‌شناسی*، سال ۵، ش ۶، ۱۳۷۲، ص ۳۹۸-۴۱۴.

عالیشان، لئونارد، *ایران‌شناسی*، سال ۱، ش ۱، ۱۳۶۸، ص ۱۷۱-۱۸۲.

کریمی حکاک، احمد، *علم و جامعه*، ش ۷۲، ۱۳۷۸، ص ۵۹-۶۵.

مؤید، حشمت، *ایران‌نامه*، سال ۲، ش ۳، ۱۳۶۳، ص ۵۱۱-۵۱۶.

تحلیلی اجتماعی-زبان‌شناختی بر جای‌گاه و کاربرد مازندرانی و فارسی در استان مازندران

دکتر حسن بشیرنژاد / دکترای تخصصی زبان‌شناسی، عضو هیئت علمی دانشگاه فرهنگیان، تهران^۱

مقدمه

دگرگونی‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در سال‌های اخیر که با گسترش و پیشرفت صنعت، فناوری و ارتباطات همراه شد، منجر به گراییدن گویشوران زبان‌های بومی و گروه‌های اقلیت، به زبان‌های رسمی، ملی و معتبر در سراسر دنیا شده است. این روند، عاملی برای سست شدن جای‌گاه زبان‌های اقلیت و تهدیدی برای بقای آن‌ها به شمار می‌آید. در این میان، گونه‌های زبانی رایج در ایران نیز از این دگرگونی به دور نیستند. در این میان، مازندرانی یکی از زبان‌های کهن ایرانی است که از زمان‌های بسیار دور، زبان بومیان ساکن در بخشی از مناطق شمالی ایران بوده است. این زبان همانند سایر گونه‌های زبانی ایرانی به سبب پیشینه تاریخی و پیوند دیرینه‌اش با زبان فارسی، گنجینه ارزشمندی از واژه‌ها، اصطلاح‌ها و مثل‌ها را در بردارد که امروزه در فارسی معیار کاربرد خود را از دست داده و به فراموشی سپرده شده‌اند. به باور زبان‌شناسان، این گونه زبانی، از اندک زبان‌های بومی ایران است که در قرن‌های نخستین پس از اسلام، ادبیات قابل توجهی داشته است (Natel Khanlari, ۱۹۹۴, p. ۲۹۹).

در سال‌های اخیر، این زبان بر اثر دگرگونی‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی که در بالا به آن اشاره شد، شاهد تغییرها و تحولاتی بوده است. تصور می‌رود که با گذشت زمان، سرعت و وسعت این تحولات در پی دگرگونی‌های غیر زبانی چشم‌گیرتر نیز

شود. به طور کلی، تحولات رخ داده را می‌توان در دو گروه مختلف گنجانده؛ گروه نخست، در بر دارنده تغییرات واژگانی و دستوری است که در روند دگرگونی زبان‌ها، تحت تأثیر عوامل برون‌زبانی و درون‌زبانی امری طبیعی به شمار می‌آید. اما گروه دوم، دگرگونی‌هایی را شامل می‌شود که در جای‌گاه اجتماعی این زبان و حوزه‌های کاربردی آن رخ داده است و به نظر می‌رسد که اهمیت آن بیش از گونه نخست باشد. مدتی است که فراگیری زبان فارسی از سوی فرزندان در خانواده‌های مازندرانی رایج شده و این امر حتی در خانواده‌هایی با طبقه اجتماعی متوسط یا پایین‌تر و در میان روستاییان و کوه‌نشینان نیز مشاهده می‌شود. در نتیجه، در حال حاضر، در بسیاری از خانواده‌ها، فارسی در کنار مازندرانی، برای برقراری ارتباط به کار می‌رود. این در حالی است که در گذشته‌ای نه‌چندان دور، مازندرانی تنها زبان ارتباطی میان اعضای خانواده در این منطقه بوده است. رواج دوزبانگی فقط به حوزه خانواده محدود نمی‌شود و در حوزه‌های دیگر مانند کوچه و بازار، مدرسه‌ها و مکان‌های دولتی نیز مشاهده می‌شود. هم‌چنین شاهد کاربرد روز افزون فارسی به ویژه در بین جوان‌ها هستیم. بنابراین، فارسی به تدریج در حال ورود به حوزه‌هایی است که زمانی خاص مازندرانی بوده‌اند. با ادامه این روند بیم آن می‌رود که مازندرانی برای همیشه به دست فراموشی سپرده شود. اهمیت این موضوع و نگرانی علاقه‌مندان و به ویژه نگارنده، وی را بر آن داشت تا به بررسی میدانی زبان مازندرانی در استان مازندران انجام دهد. این پژوهش در صدد شناسایی جای‌گاه اجتماعی زبان مازندرانی در منطقه در کنار زبان فارسی است. هم‌چنین مقاله حاضر، در پی نمایاندن چشم‌انداز آینده مازندرانی، از طریق بررسی میزان کاربرد زبان مازندرانی در حوزه‌های مختلف و نگرش و دیدگاه‌های گویشوران نسبت به این زبان است.

در این پژوهش، از شیوه تحلیل حوزه‌ای فیشمن (Fishman, ۱۹۹۶) بهره گرفته شد و میزان کاربرد مازندرانی و فارسی بر حسب موقعیت، موضوع و مخاطب در شش حوزه خانواده، مدرسه، اداره، کوچه و بازار، مذهب و هنر-سرگرمی با استفاده از پرسش‌نامه، مصاحبه و مشاهده بررسی شده است. تعداد ۱۲۰۰ آزمودنی از پنج شهر استان مازندران (آمل، ساری، نور، رامسر و بهشهر) و در سه گروه سنی ۱۸-۱۴ ساله، ۴۰-۳۰ ساله، و بالای ۵۰ سال به سؤال‌های پرسش‌نامه پاسخ دادند. پاسخ‌دهندگان به شیوه تصادفی و به تعداد برابر، از میان دو گروه جنسیتی و دو جامعه شهری و روستایی انتخاب شدند. هم‌چنین، محقق بر پایه مشاهده، به ثبت ۲۴۰ موقعیت ارتباطی در شهر آمل پرداخته است. در تهیه پرسش‌نامه و تعیین حوزه‌بندی‌ها، از پژوهش سوزان گل (Gal, ۱۹۷۹) الگو گرفته شده است.

پیشینه پژوهش

به طور کلی، پژوهش‌های گویش‌شناسی سنتی در قرن نوزده و نیمه اول قرن بیستم، بستر پیدایش مطالعات اجتماعی زبان را فراهم کرد. به دنبال آن، پژوهش‌های جامعه‌شناسان زبان نشان داد که علاوه بر عوامل جغرافیایی، عوامل اجتماعی نیز موجب بروز دگرگونی‌ها و تغییرات زبانی در یک جامعه زبانی می‌شوند. از دهه ۱۹۶۰، ویلیام لباو^۱، استاد زبان‌شناسی دانشگاه پنسیلوانیا، پژوهش‌های خود را به شیوه علمی‌تری ارائه کرد و بسیاری از مشکل‌های کاربردی و روش‌شناختی مرتبط با مطالعات اجتماعی زبان را بر طرف کرد. او در بررسی‌های خود در شهر نیویورک نشان داد که آن دسته از ویژگی‌های زبانی که اعتبار کم‌تری دارند، بیش‌تر در رفتار زبانی طبقه‌های فرودست اجتماع مشاهده می‌شوند. همین پژوهش‌ها معلوم کردند که عوامل اجتماعی علاوه بر ایجاد دگرگونی‌های زبانی، می‌توانند منجر به حذف زبانی از یک جامعه دوزبانه و جای‌گزینی آن با یک زبان رسمی‌تر شوند. مجموعه بررسی‌های فیشمن در سال ۱۹۶۶ در مورد میزان پای‌بندی به زبان مادری در میان گروه‌های مهاجر در ایالات متحده که به روش تحلیل حوزه‌ای صورت گرفت، از نخستین پژوهش‌ها در زمینه حذف (مرگ)^۲ زبان به شمار می‌آید. بررسی‌های سوزان گل در سال‌های ۱۹۷۸ و ۱۹۷۹ در منطقه دوزبانه اوبروارت^۳ در شرق اتریش نیز نمونه دیگری از حذف زبان را نشان می‌دهد. هم‌چنین نانسی دورین^۴ در سال ۱۹۸۱ نیز مواردی از تغییر (حذف) زبان در حال پیش‌رفت منطقه سادرلند شرقی در شمال اسکاتلند را گزارش کرد. در میان بررسی‌های انجام شده در زمینه حفظ زبان، می‌توان به پژوهش لیبرسن^۵ در سال ۱۹۷۲ در جامعه انگلیسی-فرانسه‌زبان در مونترال کانادا اشاره کرد. پژوهش دیگری که نمونه قابل توجهی از حفظ و در عین حال حذف زبان را نشان می‌دهد، به وسیله فسولد^۶ در سال ۱۹۸۰ در میان جامعه سرخ‌پوستان تیوا^۷ در منطقه تائوس^۸ در ایالت نیومکزیکو^۹ انجام پذیرفته است (Fasold, ۱۹۸۴). جیمز کرافورد (Crawford, ۱۹۹۸) بر این نکته تأکید دارد که روند روبه‌نیستی زبان‌های بومیان امریکای شمالی بسیار شدت گرفته است. وی به

1 W. Labov

2 language shift/ death

3 Oberwart

4 N. Dorain

5 N. Liberson

6 R. Fasold

7 Indians Tiva

8 Taos

9 New Mexico

بررسی روند زوال زبان ناواهو^۱ مابین دهه ۱۹۳۰ تا دهه ۱۹۹۰ پرداخته است. بررسی‌های مایکل کراس^۲ در پیوند با زبان‌های بومیان آلاسکا در فاصله سال‌های ۱۹۹۲ تا ۱۹۹۵ واقعیت‌های تلخی را در این زمینه روشن کرده است. به طوری که از میان ۲۰ زبان زنده بومیان منطقه آلاسکا، فقط دو زبان به شیوه سنتی فرا گرفته می‌شوند و از والدین به فرزندان انتقال می‌یابند.

در دهه گذشته، پژوهش‌هایی در ایران انجام پذیرفته است که می‌توان به پژوهش ذوالفقاری (Zolfaghari, ۱۹۹۷) در پیوند با گویش بختیاری مسجسدسلیمان، بررسی بشیرنژاد (Bashirnezhad, ۲۰۰۰) در مورد جای‌گاه و کاربرد مازندرانی در شهر آمل و پژوهش رضایپور (Rezapour, ۲۰۰۰) (۱۳۷۹) در زمینه رمزگردانی در بین افراد دو زبانه فارسی-مازندرانی در شهر آمل اشاره کرد. هم‌چنین می‌توان پژوهش شاه‌بخش (Shahbakhsh, ۲۰۰۰) درباره زبان بلوچی، مطالعه مشایخ (Mashayekh, ۲۰۰۲) در مورد کاربرد فارسی و گیلکی در دو گروه سنی مختلف در شهر رشت و پژوهش علایی (Alai, ۲۰۰۴) در رابطه با موانع اجتماعی-فرهنگی کاربرد فارسی به عنوان زبان آموزش در شهرستان مغان را نام برد. علاوه بر این، ایمانی (Imani, ۲۰۰۴) به پژوهش درباره وضعیت کاربردی دو زبان ترکی و فارسی در میان دوزبان‌های ترکی-فارسی ساکن قم و صفایی (Safai, ۲۰۰۴) به بررسی کاربرد فارسی در بین دانش‌آموزان دوزبان شهر مرنند پرداخته‌اند. علاوه بر این می‌توان به پژوهش ابراهیمی (Ebrahimi, ۲۰۰۴) در زمینه رمزگردانی در میان دوزبان‌های کردی-فارسی در شهرستان گیلان غرب، مطالعه رنجبر (Ranjbar, ۲۰۰۵) در مورد وضعیت دوزبانگی در میان دانش‌آموزان دبیرستانی استان کرمانشاه، بررسی شیخی (Sheikhi, ۲۰۰۶) در زمینه رمزگردانی در میان دوزبان‌های ترکمنی-فارسی در شهر گنبد کاووس و پژوهش واسو جویباری (Vasoo Joybari, ۲۰۰۷) در مورد تفاوت بین نسلی در کاربرد واژه‌های مازندرانی در شهر جویبار را نام برد. در نهایت، می‌توان به پژوهش بنی‌شرکا (Bani-Shoraka, ۲۰۰۵) در رابطه با انتخاب زبان و رمزگردانی در جامعه آذری‌زبان در شهر تهران، پژوهش شاه‌مرادی (Shahmoradi, ۲۰۱۴) با عنوان بررسی جای‌گاه و کاربرد فارسی و ترکی در گلوگاه اشاره کرد. در مجموع بررسی پژوهش‌های ایرانی نیز نشان می‌دهند که زبانهای محلی ایران در برخورد با زبان فارسی به تدریج جای‌گاه و حوزه‌های کاربردی خود را به نفع زبان فارسی از دست می‌دهند (Bashirnezhad, ۲۰۰۷).

1 Navajo

2 M. Cross

توصیف و تحلیل داده‌ها

چنان که پیش از این اشاره شد، در پژوهش حاضر، مسئله انتخاب زبان در موقعیت‌های مختلف اجتماعی و میزان کاربرد مازندرانی در سه گروه سنی و پنج شهر و دوازده منطقه روستایی در استان مازندران مورد بررسی قرار گرفته است. به این منظور، یکی از روش‌های رایج در بررسی کاربرد زبان، یعنی روش تحلیل حوزه‌ای به کار گرفته شد که نخستین بار از سوی فیشمن در سال ۱۹۶۶ مورد استفاده قرار گرفت. در این میان، برخی مشخصه‌های فردی و عوامل اجتماعی مانند سن، تحصیلات، جنسیت، و شهرنشینی نیز می‌توانند در انتخاب و کاربرد زبان مؤثر باشند. بنابراین، میزان تأثیر این عوامل در کاربرد فارسی و مازندرانی در حوزه‌های مختلف هم مورد بررسی قرار گرفتند. علاوه بر این، داده‌های این پنج منطقه (شهرها و روستاها) به صورت جداگانه در گروه‌های سنی، جنسیتی و اجتماعی مختلف و در حوزه‌های کاربردی گوناگون استخراج و توصیف شده‌اند. در این بخش، با مقایسه و سنجش داده‌های منطقه‌های گوناگون هم‌جوار، وضعیت کلی کاربرد زبان مازندرانی در استان مازندران نمایانده شد. با توجه به این‌که سن افراد از عوامل مهم و تأثیرگذار در انتخاب و کاربرد زبان بوده و با در نظر گرفتن این‌که تغییر زبان در فاصله بین نسل‌ها رخ می‌دهد، در این پژوهش سعی شده تا کاربرد زبان و نگرش‌های زبانی در گروه‌های سنی مختلف با هم مقایسه گردند. این امر سبب می‌شود تا علاوه بر بازنمایی وضعیت کنونی مازندرانی، تا اندازه‌ای دورنما یا وضعیت پیش روی این زبان آشکار شود. در ادامه، تأثیر عوامل دیگر از قبیل جنسیت، شهرنشینی و تحصیلات نیز بررسی خواهند شد، اما تأکید اصلی مقاله حاضر، چنان که گفته شد، بر عامل سن است.

برای بررسی میزان کاربرد مازندرانی، چهار حوزه کاربردی خانواده، مدرسه، شهر و حوزه اداری در نظر گرفته شدند که به طور معمول، موقعیت و مخاطب‌های آن کاربرد زبان را مشخص می‌کنند. چنان که در تعریف حوزه گفته شد، حوزه‌ها علاوه بر مکان و مخاطب می‌توانند به موضوع یا مقوله خاصی مربوط شوند. در این مقاله، دو حوزه مذهب و هنر-سرگرمی نیز به عنوان حوزه‌های مستقل دیگری در نظر گرفته شدند که از یک سو مسائلی مانند نیایش، سوگواری و از سوی دیگر شعر، موسیقی و آواز را در بر می‌گیرند.

حوزه خانواده

بررسی داده‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهند که به طور نسبی بیش‌ترین میزان کاربرد مازندرانی مربوط به حوزه خانواده است و هر چه حوزه رسمی‌تر می‌شود، میزان کاربرد مازندرانی کاهش می‌یابد. میزان فراگیری زبان اول در خانواده بر حسب نوع خانواده و

۸۲ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

اعضای آن متغیر است. در مجموع حدود ۶۷ درصد از گویشوران، مازندرانی را به عنوان زبان اول در خانواده فرا گرفته‌اند. هر چند در گروه سنی ۱۴-۱۸ ساله فراگیری مازندرانی کاهش می‌یابد. در این گروه فقط در حدود ۲۵ درصد از آزمودنی‌ها، مازندرانی را به عنوان زبان اول آموخته‌اند.

جدول ۱: میزان فراگیری فارسی به عنوان زبان اول در کل جمعیت نمونه به تفکیک سن و شهر

شهر	گروه سنی		۱۴-۱۸ ساله		۳۰-۴۰ ساله		بالای ۵۰ ساله	
	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد
بهشهر	۵۹	۷۳/۷۵	۱۵	۱۸/۷۵	۳	۳/۷۵		
ساری	۶۴	۸۰	۲۲	۲۷/۵	۱۰	۱۲/۵		
آمل	۵۲	۶۵	۱۲	۱۵	۵	۶/۲۵		
نور	۵۷	۷۱/۲۵	۱۲	۱۵	۲	۲/۵		
رامسر	۶۶	۸۲/۵	۱۶	۲۰	۲	۲/۵		
کل جمعیت نمونه	۲۹۸	۷۴/۵	۷۷	۱۹/۲۵	۲۲	۵/۵		

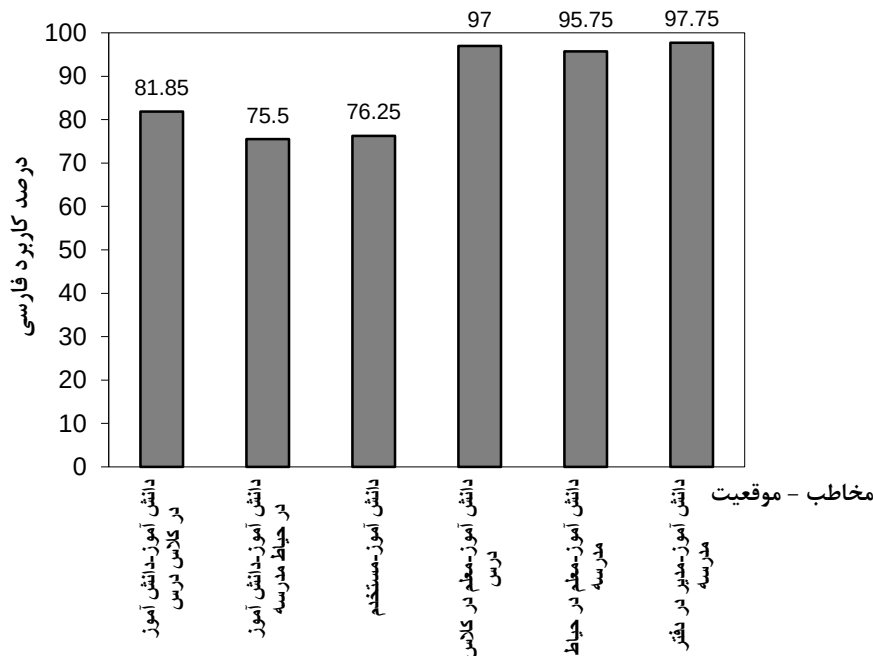
زبانی که فرد در گفت‌وگو با اعضای خانواده به کار می‌برد، ممکن است بر حسب سن مخاطب، متفاوت باشد. برای نمونه، داده‌ها نشان می‌دهند که ۴۸٪ از افراد ۱۴-۱۸ ساله، با پدر بزرگ و مادر بزرگ‌هایشان مازندرانی صحبت می‌کنند. در مقابل، ۳۸٪ از آن‌ها با پدر و مادرشان به مازندرانی سخن می‌گویند. در ارتباط با برادر یا خواهر کوچک‌تر، نیز فقط ۲۴/۷۵٪، از مازندرانی استفاده می‌کنند.

جدول ۲: میزان کاربرد مازندرانی در حوزه خانواده در کل جمعیت نمونه بر حسب مخاطب و گروه سنی

مخاطبان	گروه سنی		۱۴-۱۸ ساله		۳۰-۴۰ ساله		بالای ۵۰ ساله	
	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد
پدر و مادر	۱۵۲	۳۸	۳۳۹	۸۴/۷۵	۳۸۸	۹۷		
فرزندان	۸۹	۲۲/۲۵	۱۱۶	۲۹	۲۷۵	۶۸/۷۵		
خواهر یا برادر بزرگ‌تر	۱۲۶	۳۱/۵	۳۱۵	۷۸/۷۵	۳۸۱	۹۵/۲۵		
خواهر یا برادر کوچک‌تر	۹۹	۲۴/۷۵	۲۸۱	۷۰/۲۵	۳۶۴	۹۱		
عمو، دایی، عمه، خاله	۱۲۶	۳۱/۵	۳۳۳	۸۳/۲۵	۳۸۶	۹۶/۵		
بچه‌های فامیل	۱۰۲	۲۵/۵	۱۱۳	۲۸/۲۵	۲۷۹	۶۹/۷۵		
پدر بزرگ و مادر بزرگ	۱۹۲	۴۸	۳۵۲	۸۸	۳۹۷	۹۹/۲۵		

حوزه مدرسه

پس از خانواده، مدرسه از مهم‌ترین نهادهای آموزش زبان به کودکان است. در مدرسه‌های کشور، فارسی به عنوان زبان آموزش به کار می‌رود و زبان‌های محلی ممکن است نقش‌های متفاوتی را در کنار زبان فارسی بر عهده داشته باشند. برای نمونه، در منطقه‌های آذری و گُردزبان، کاربرد زبان‌های محلی در حوزه مدرسه بیش‌تر است. چرا که این زبان‌ها اغلب ابزاری برای برقراری ارتباط میان دانش‌آموزان و معلمان به کار می‌روند. در مقابل، در استان‌های مازندران و گیلان، زبان‌های محلی در حوزه مدرسه، کم‌تر به کار رفته و فارسی علاوه بر این که زبان آموزش است، تنها ابزار ارتباطی میان معلمان و دانش‌آموزان است. به طور کلی، این ادعا، بر پایهٔ مشاهده‌ها و تجربه‌های شخصی نگارنده و هم‌چنین یافته‌های پژوهش نگارنده (Bashirnezhad, ۲۰۰۰) و مشایخ (۲۰۰۲, Mashayekh) به دست آمده است. بررسی داده‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهند که در این حوزه، زبان فارسی بر مازندرانی چیرگی دارد. برای نمونه، ۹۷ درصد از دانش‌آموزان پرسش‌شونده، در کلاس درس با معلم‌های خود فارسی صحبت می‌کنند و ۹۷/۵ درصد از آن‌ها نیز با مدیر مدرسه در دفتر مدرسه، به فارسی سخن می‌گویند. هم‌چنین، ۸۱/۲۵ درصد از دانش‌آموزان در کلاس با یک‌دیگر فارسی صحبت می‌کنند.



نمودار ۲: میزان و درصد کاربرد فارسی در حوزه مدرسه در گروه سنی ۱۴-۱۸ ساله بر حسب مخاطب

چنان که ملاحظه می‌شود، در ارتباط بین معلم و دانش‌آموز، کاربرد زبان، پیرو موقعیت، زبان مادری دانش‌آموز و تمایل‌های شخصی وی نبوده و گونهٔ زبانی همواره ثابت است. به طور کلی، در این زمینه، دانش‌آموزان مدرسه‌های مازندران حق انتخاب ندارند و معلم‌ها نیز تمایلی به کاربرد زبان محلی در برقراری ارتباط با دانش‌آموز ندارند. زیرا معلم با کاربرد زبان معیار در موقعیتی رسمی، در پی حفظ رابطه رسمی موجود میان خود و مخاطب‌اش است. در حالی که کاربرد زبان در بین دانش‌آموزها تا حدود بسیاری، پیرو موقعیت و زبان مادری مخاطب‌ها است. به طور کلی، از میان ۶۰ مشاهدهٔ موردی که کاربرد دو زبان در حیط مدرسه‌های دخترانه و پسرانهٔ شهر آمل مورد بررسی قرار گرفت، در ۳۱ موقعیت، زبان فارسی کاربرد داشته است که ۵۱/۶۶ درصد از موقعیت‌ها را تشکیل می‌دهد. هم‌چنین یافته‌های به‌دست‌آمده از میزان کاربرد فارسی از طریق پرسش‌نامه، برابر با ۵۶/۲۵ درصد بود. در این راستا، محاسبهٔ مجذور کا ($= ۰/۱۸$)، با سطح معناداری ۰/۰۵ و درجه آزادی ۱ نشان می‌دهد که این مقدار تفاوت، به لحاظ آماری معنی‌دار نیست.

حوزه اداری

حوزهٔ اداری تا اندازه‌ای رسمی بوده و همین رسمیت موجب می‌شود تا میزان کاربرد فارسی در آن به طور نسبی بالا رود. برای نمونه، ۶۳/۹۱ درصد از مراجعه‌کننده‌ها با کارمندهای اداره فارسی صحبت می‌کردند. هم‌چنین، گویشور مازندرانی در برخورد با یک پزشک یا منشی در مطب به ترتیب ۷۷/۵۸ و ۷۳/۷۴ درصد از زبان فارسی استفاده می‌کردند.

جدول ۳: میزان کاربرد فارسی و مازندرانی در حوزه اداری در کل جمعیت نمونه بر حسب مخاطب

مجموع		مازندرانی		فارسی		زبان غالب / مخاطب
درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	
۱۰۰	۱۲۰۰	۳۶/۰۹	۴۳۳	۶۳/۹۱	۷۶۷	کارمند
۱۰۰	۱۲۰۰	۲۲/۴۲	۲۶۹	۷۷/۵۸	۹۳۱	پزشک
۱۰۰	۱۲۰۰	۲۶/۲۶	۳۱۵	۷۳/۷۴	۸۸۵	منشی پزشک

تحلیلی اجتماعی-زبان‌شناختی بر جای‌گاه و کاربرد مازندرانی و فارسی در استان مازندران □ ۸۵

جدول ۴: میزان کاربرد فارسی در حوزه اداری در کل جمعیت نمونه بر حسب مخاطب و گروه سنی

گروه سنی	مخاطب		کارمند		پزشک		منشی پزشک	
	فرآوانی	درصد	فرآوانی	درصد	فرآوانی	درصد	فرآوانی	درصد
۱۴-۱۸ ساله	۳۷۷	۹۴/۲۵	۳۸۹	۹۷/۲۵	۳۸۲	۹۵/۵		
۳۰-۴۰ ساله	۲۵۴	۶۳/۵	۳۳۱	۸۲/۷۵	۳۱۷	۷۹/۲۵		
بالای ۵۰ ساله	۱۳۶	۳۴	۲۱۱	۵۳/۷۵	۱۸۶	۴۶/۵		
کل جمعیت نمونه	۷۶۷	۶۳/۹۱	۹۳۱	۷۷/۵۸	۸۸۵	۷۳/۷۴		

جدول ۵: میزان کاربرد فارسی در حوزه اداری در کل جمعیت نمونه بر حسب شهر و مخاطب

شهر	مخاطب		کارمند		پزشک		منشی پزشک	
	فرآوانی	درصد	فرآوانی	درصد	فرآوانی	درصد	فرآوانی	درصد
بهشهر	۱۳۴	۵۵/۸۳	۱۸۲	۷۵/۸۳	۱۷۶	۷۳/۳۳		
ساری	۱۶۳	۶۷/۹۲	۱۸۳	۷۶/۲۴	۱۸۲	۷۵/۸۳		
آمل	۱۲۸	۵۳/۳۳	۱۸۰	۷۴/۹۹	۱۵۸	۶۵/۸۳		
نور	۱۷۵	۷۲/۹۲	۱۹۹	۸۲/۹۱	۱۸۴	۷۶/۶۶		
رامسر	۱۶۷	۶۹/۵۸	۱۸۷	۷۷/۹۱	۱۸۵	۷۷/۰۸		
کل جمعیت نمونه	۷۶۷	۶۳/۹۱	۹۳۱	۷۷/۵۸	۸۸۵	۷۳/۷۴		

نگارنده پس از مشاهده موقعیت‌های کاربرد دو زبان مازندرانی و فارسی در حوزه اداری، به ثبت ۶۰ موقعیت ارتباطی بین کارمند و ارباب رجوع در شهر آمل پرداخته است. این مشاهده‌ها در اداره‌های گوناگون آمل انجام شده و افراد مورد مشاهده به صورت برابر از سه گروه سنی اشاره‌شده در پژوهش حاضر انتخاب شده‌اند. به طور کلی، از میان ۶۰ موقعیت ارتباطی مشاهده‌شده در حوزه اداری، ۲۹ موقعیت (یعنی ۴۸/۳۳ درصد) در پیوند با زبان فارسی و بقیه موارد در ارتباط با مازندرانی بوده‌اند. داده‌های پرسش‌نامه نیز نمایان‌گر آن است که بیش‌ترین میزان کاربرد فارسی در این حوزه، مربوط به جوان‌ترین گروه سنی بوده است. در این گروه، از میان ۱۷ موقعیت از ۲۰ موقعیت (یعنی ۸۵ درصد)، فارسی برای برقراری ارتباط به کار رفته است. با افزایش سن، میزان کاربرد فارسی در این حوزه کاهش یافته است. در گروه ۳۰-۴۰ ساله، نسبت کاربرد فارسی به مازندرانی ۹ به ۱۱ (۴۵ درصد به ۵۵ درصد) بوده است و در گروه بالای ۵۰ سال، فقط در ۳ موقعیت از ۲۰ موقعیت (یعنی ۱۵ درصد) فارسی، برای برقراری ارتباط به کار رفته است.

حوزه کوچه و بازار

حوزه کوچه و بازار نسبت به دو حوزه مدرسه و خانواده از گستردگی بیش‌تری برخوردار است و تنوع مخاطبان نیز در آن بیش‌تر است. در این حوزه، موقعیت گفتار و یا موقعیت، سن و جنسیت گوینده یا مخاطب در انتخاب زبان، تأثیرگذار است. در موقعیت‌های رسمی‌تر و در برخورد با مخاطب‌هایی که موقعیت اجتماعی بالاتری دارند، اغلب زبان فارسی به کار می‌رود. در مواردی که مخاطب ناشناس بوده و اطلاعات زیادی از وی در دست نیست، گوینده‌ها زبان فارسی را ترجیح می‌دهند. برای نمونه، ۲۹/۴۹ درصد از افراد در برخورد با هم‌سایه‌ها از زبان فارسی استفاده می‌کنند و در مقابل ۷۲/۵۸ درصد از آن‌ها در گفت‌وگو با فرد جوان ناشناس از زبان فارسی استفاده می‌کنند.

جدول ۶: میزان کاربرد فارسی و مازندرانی در حوزه کوچه و بازار در کل جمعیت نمونه برحسب مخاطب

مخاطب		زبان غالب		فارسی		مازندرانی		مجموع	
				فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد
معلم		۷۰۲	۵۸/۴۹	۴۹۸	۴۱/۵۱	۱۲۰۰	۱۰۰		
همسایه		۳۵۴	۲۹/۴۹	۸۴۶	۷۰/۵۱	۱۲۰۰	۱۰۰		
مغازهدار مرکز شهر		۵۴۱	۴۵/۰۸	۶۵۹	۵۴/۹۲	۱۲۰۰	۱۰۰		
جوان ناشناس		۸۵۶	۷۱/۳۳	۳۴۴	۲۸/۶۷	۱۲۰۰	۱۰۰		
فرد مسن ناشناس		۴۰۸	۳۳/۹۹	۷۹۲	۶۶/۰۱	۱۲۰۰	۱۰۰		
راننده		۵۲۵	۴۳/۷۵	۶۷۵	۵۶/۲۵	۱۲۰۰	۱۰۰		

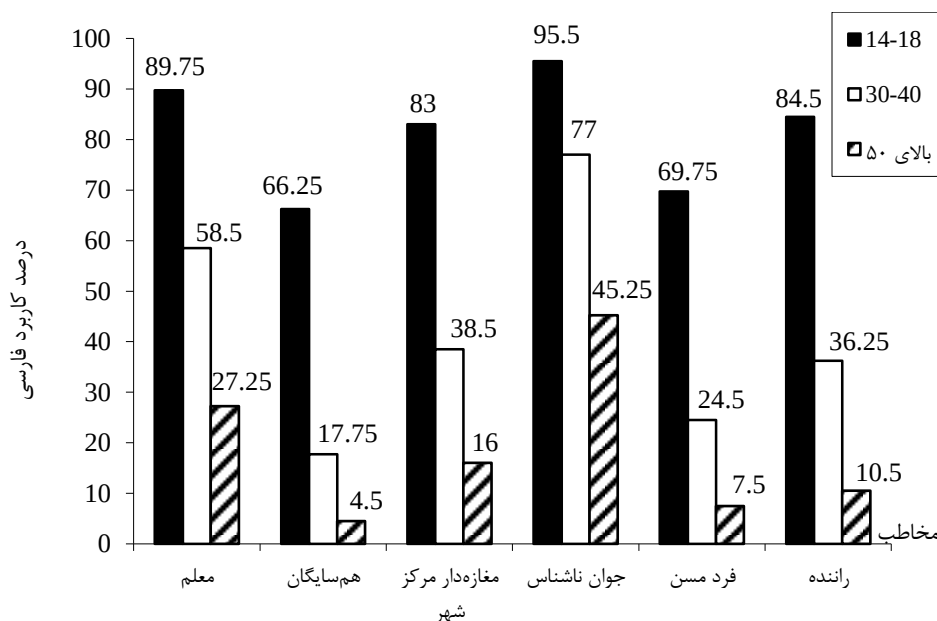
میزان کاربرد فارسی در برخورد با فرد جوان ناشناس (۷۱/۳۳ درصد)، در مقایسه با میزان کاربرد فارسی در برخورد با یک فرد مسن ناشناس (۳۳/۹۹ درصد) بیان‌گر این واقعیت است که افراد در انتخاب نوع زبان، علاوه بر موقعیت اجتماعی مخاطب، به سن او نیز توجه می‌کنند. هم‌چنین این امر بیان‌گر آن است که گویشوران فارسی، اغلب جوان بوده و افراد با دانستن این واقعیت و یا بر مبنای این پیش‌فرض که مخاطب جوان برای تثبیت اعتبارش، فارسی را به کار می‌برند، با آن به فارسی صحبت می‌کنند. در این میان، منطقه محل سکونت افراد در میزان کاربرد فارسی و مازندرانی نیز در این حوزه مؤثر است. داده‌ها نشان می‌دهند که کاربرد فارسی در حوزه کوچه و بازار، در شهر ساری بیش از سایر شهرها است و پس از آن رامسر و نور در این حوزه، فارسی را به کار می‌برند. داده‌های جدول ۷، نمایان‌گر میزان کاربرد فارسی در کوچه و بازار، در بین مخاطب‌های گوناگون است.

تحلیلی اجتماعی-زبان‌شناختی بر جای‌گاه و کاربرد مازندرانی و فارسی در استان مازندران □ ۸۷

جدول ۷: درصد کاربرد فارسی در حوزه کوچه و بازار در کل جمعیت نمونه برحسب مخاطب و شهر

مخاطب شهر	معلم	هم‌سایه	مغازهدار مرکز شهر	جوان ناشناس	فرد مسن ناشناس	راننده
بهشهر	۵۸/۷۴	۳۰/۴۱	۴۷/۰۸	۷۱/۲۵	۳۲/۴۹	۴۴/۱۶
ساری	۶۶/۶۶	۳۳/۳۳	۵۱/۶۶	۷۱/۲۵	۳۶/۶۶	۵۰
آمل	۴۵/۸۳	۲۰/۴۱	۳۲/۵	۶۲/۵	۱۹/۵۸	۲۹/۱۶
نور	۶۰/۴۱	۳۰/۴۱	۴۶/۶۶	۷۶/۶۶	۴۱/۲۵	۴۳/۳۳
رامسر	۶۰/۸۳	۳۲/۹۱	۴۷/۵	۷۴/۹۹	۳۹/۹۹	۵۲/۰۸
میانگین	۵۸/۴۹	۲۹/۴۹	۴۵/۰۸	۷۱/۳۳	۳۳/۹۹	۴۳/۷۵

به طور کلی، کم‌ترین میزان کاربرد فارسی در برخورد با هم‌سایه‌ها و افراد مسن بوده (به ترتیب ۲۹/۴۹ و ۳۳/۹۹ درصد) و بیش‌ترین میزان کاربرد فارسی در برخورد با افراد جوان ناشناس و معلم‌ها (به ترتیب ۷۱/۳۳ و ۵۸/۴۹ درصد) است. به نظر می‌رسد که در این حوزه نیز، سن مخاطب، موقعیت اجتماعی و سابقه آشنایی وی از عامل‌های تعیین‌کننده در کاربرد فارسی هستند.



نمودار ۳: درصد کاربرد زبان فارسی در حوزه کوچه و بازار بر حسب مخاطب و گروه سنی

همان‌گونه که سن مخاطب در میزان کاربرد فارسی تأثیرگذار بوده و بیش‌ترین میزان کاربرد فارسی در گفت‌وگو با جوان ناشناس بوده است، سن کاربران نیز می‌تواند در میزان استفاده از فارسی در این حوزه تعیین‌کننده باشد. داده‌ها نشان‌دهنده آن است که گروه‌های جوان‌تر بسیار بیش‌تر از زبان فارسی در حوزه کوچه و بازار استفاده می‌کنند. نمودار بالا، نمایان‌گر آن است که هر چه به سمت گروه‌های سنی بالاتر می‌رویم، میزان کاربرد فارسی در تمامی موارد، در حوزه کوچه و بازار کاهش می‌یابد. برای نمونه $89/75$ درصد از افراد $14-18$ ساله با معلم‌ها در کوچه و بازار فارسی صحبت می‌کنند. این رقم در گروه سنی $30-40$ ساله به $58/5$ درصد و در گروه سنی بالای 50 ساله به $27/25$ درصد می‌رسد. در مواجهه با سایر مخاطب‌ها نیز می‌توان شاهد کاهش میزان کاربرد فارسی در گروه‌های سنی بالا بود.

نگارنده به مشاهده کاربرد دو زبان در برقراری ارتباط با یک مغازه‌دار و راننده تاکسی در حوزه کوچه و بازار در شهر آمل پرداخته است. از میان 60 موقعیت ارتباطی به ثبت رسیده در مغازه‌های شهر آمل، در 21 موقعیت ارتباطی، زبان فارسی و در بقیه موارد، مازندرانی به کار رفته است. مشاهده‌ها نشان می‌دهند که کاربرد فارسی در این موقعیت 35 درصد بوده است. بررسی پرسش‌نامه‌ای نیز نمایان‌گر آن است که $32/5$ درصد در این موقعیت از فارسی استفاده کرده بودند. مشاهده‌های به ثبت رسیده در مورد زبان به کار رفته مابین مسافر و راننده تاکسی یا اتوبوس (که همگی مرد بوده‌اند) نشان داد که در این موارد غلبه با مازندرانی بوده است. از میان 60 موقعیت به ثبت رسیده در موقعیت ارتباطی راننده-مسافر، در 17 موقعیت فارسی زبان ارتباطی غالب را تشکیل می‌داد که مشتمل بر $28/33$ درصد بوده است. باید اشاره کرد که یافته‌های به‌دست‌آمده از پرسش‌نامه نشان می‌دهد که $29/16$ درصد از آزمودنی‌ها در این موقعیت از زبان فارسی استفاده می‌کنند.

حوزه هنر و سرگرمی

حوزه‌هایی که تاکنون بررسی شده‌اند اغلب به وسیله مکان، موقعیت یا مخاطب‌های آن‌ها قابل تعریف هستند اما، حوزه‌هایی مانند حوزه مذهب و حوزه هنر و سرگرمی بر اساس موضوع تعریف می‌شوند. امور مذهبی، هنری و سرگرمی، با علایق و خواسته‌های درونی افراد مرتبط هستند. در سایر حوزه‌ها ممکن است موقعیت یا برخی جنبه‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی افراد را مجبور سازد که برخلاف تمایل‌شان، از زبان رسمی بهره برند. در حالی که در این حوزه‌ها، افراد در انتخاب زبان از آزادی نسبی بیش‌تری برخوردارند. حوزه هنر و سرگرمی حوزه‌ای شخصی‌تری است که کنکاش در این حوزه می‌تواند ما را به بینش واقع‌گرایانه‌تری در ارتباط با احساس افراد نسبت به زبان بومی‌شان برساند. از این رو در این

تحلیلی اجتماعی-زبان‌شناختی بر جای‌گاه و کاربرد مازندرانی و فارسی در استان مازندران □ ۸۹

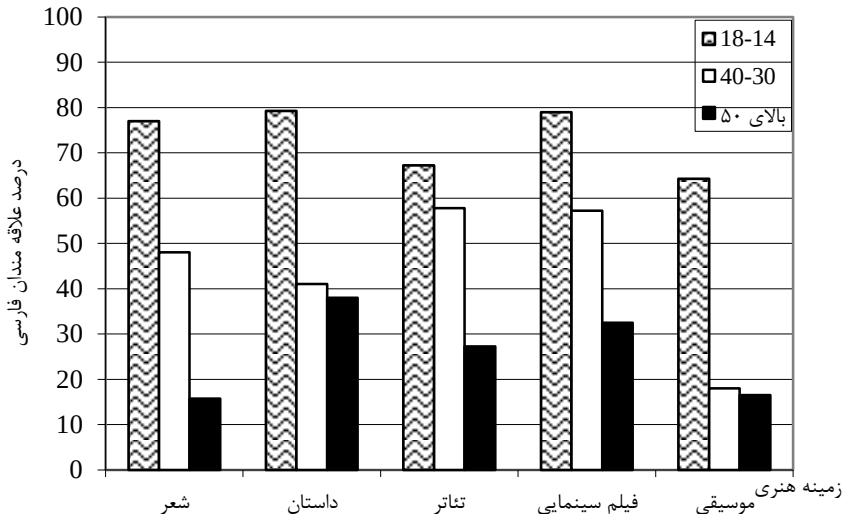
پژوهش، میزان علاقه‌مندی افراد به کاربرد زبان فارسی و مازندرانی در امور هنری و سرگرمی‌ها نیز مورد بررسی قرار گرفت. ابتدا علایق افراد در زمینه‌های هنری مانند شعر، داستان، تئاتر، فیلم سینمایی، و موسیقی بررسی شد. نتیجه بررسی نشان می‌دهد که در برخی زمینه‌های هنری مانند داستان، تئاتر و فیلم سینمایی، غلبه با فارسی بوده و در زمینه شعر و موسیقی غلبه با مازندرانی است. میزان کاربرد دو زبان در زمینه‌های گوناگون هنری در جدول زیر به نمایش درآمده است:

جدول ۸: میزان علاقه‌مندی آزمودنی‌ها به کاربرد فارسی و مازندرانی در زمینه‌های هنری در کل جمعیت نمونه

زمینه هنری	زبان		فارسی		مازندرانی		مجموع	
	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد
شعر	۵۶۳	۴۶/۹۱	۶۳۷	۵۳/۰۹	۱۲۰۰	۱۰۰		
داستان	۶۳۳	۵۲/۷۵	۵۶۷	۴۷/۲۵	۱۲۰۰	۱۰۰		
تئاتر	۶۰۹	۵۰/۷۵	۵۹۱	۴۹/۲۵	۱۲۰۰	۱۰۰		
فیلم سینمایی	۶۷۵	۵۶/۲۵	۵۲۵	۴۳/۷۵	۱۲۰۰	۱۰۰		
موسیقی	۳۹۵	۳۲/۹۱	۸۰۵	۶۷/۰۹	۱۲۰۰	۱۰۰		

همان‌طور که مشاهده می‌شود، کاربرد مازندرانی در زمینه‌هایی مانند شعر و موسیقی بیش از سایر زمینه‌ها است و باید بررسی کرد که چه ویژگی‌هایی این دو را از سایر زمینه‌ها متمایز می‌سازد. شعر و موسیقی از جمله هنرهای موزون هستند که با وزن، واحد موسیقایی و آهنگ در ارتباط اند. علاوه بر آن، به نظر می‌رسد که این دو، بیش از سایر زمینه‌ها با عواطف و احساسات درونی افراد در ارتباط هستند. به نظر می‌رسد، هر چه ظهور این ویژگی‌ها بیش‌تر باشد، به همان نسبت گرایش به کاربرد مازندرانی نیز بیش‌تر باشد. به همین دلیل میزان کاربرد مازندرانی در زمینه موسیقی بیش‌تر از سایر زمینه‌ها است (۶۷/۰۹ درصد). از سوی دیگر، بیش‌تر علاقه‌مندان به مازندرانی در زمینه‌های هنری، متعلق به گروه‌های سنی بالا هستند. چرا که بررسی درصد علاقه‌مندان به دو زبان در سه گروه سنی نشان می‌دهد که در جوان‌ترین گروه مورد بررسی، علاقه‌مندی به فارسی در همه زمینه‌های هنری بیش از مازندرانی است. نمودار زیر، درصد و فراوانی علاقه‌مندان به فارسی را در سه گروه سنی نشان می‌دهد.

۹۰ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین



نمودار ۴: درصد علاقه‌مندی به فارسی در زمینه‌های هنری در کل جمعیت نمونه بر حسب گروه سنی

نگرش آزمودنی‌ها در زمینه سرگرمی نیز مورد بررسی قرار گرفت. یکی از سرگرمی‌های روزمره افراد، تماشای تلویزیون و گوش دادن به برنامه‌های رادیو است. از این رو، از افراد پرسیده شد که ترجیح می‌دهند برنامه‌های صدا و سیما را به کدام زبان بشنوند. میزان علاقه‌مندی به دو زبان برای تماشا یا گوش دادن به برنامه‌های رادیو و تلویزیون، بر حسب منطقه سکونت و گروه سنی آزمودنی‌ها متفاوت بود. به طور کلی، ۵۲/۴۱ درصد از آزمودنی‌ها در این زمینه فارسی را به مازندرانی ترجیح می‌دهند. درصد و فراوانی افراد علاقه‌مند به فارسی و مازندرانی برای دیدن یا شنیدن برنامه‌های صدا و سیما در پنج شهر مورد بررسی در جدول زیر، نشان داده شده است:

جدول ۹: میزان علاقه‌مندی به دو زبان در زمینه برنامه‌های صدا و سیما در کل جمعیت نمونه به تفکیک شهر

مجموع		مازندرانی		فارسی		شهر
درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	بهبشهر
۱۰۰	۲۴۰	۵۷/۵	۱۳۸	۴۲/۵	۱۰۲	
۱۰۰	۲۴۰	۵۳/۳۴	۱۲۸	۴۶/۶۶	۱۱۲	ساری
۱۰۰	۲۴۰	۵۴/۱۷	۱۳۰	۴۵/۸۳	۱۱۰	آمل
۱۰۰	۲۴۰	۴۳/۷۵	۱۰۵	۵۶/۲۵	۱۳۵	نور
۱۰۰	۲۴۰	۲۹/۱۷	۷۰	۷۰/۸۳	۱۷۰	رامسر
۱۰۰	۱۲۰۰	۴۷/۵۹	۵۷۱	۵۲/۴۱	۶۲۹	کل استان

تحلیلی اجتماعی-زبان‌شناختی بر جای‌گاه و کاربرد مازندرانی و فارسی در استان مازندران □ ۹۱

میزان علاقه‌مندی به برنامه‌های مازندرانی در رسانه استانی در شهرهای استان متفاوت است. همان‌طور که مشاهده می‌شود، کم‌ترین علاقه‌مندی مربوط به شنیدن یا دیدن برنامه‌های صدا و سیما به مازندرانی، در شهرهای غربی مازندران و به ویژه شهر رامسر (۲۹/۱۷ درصد) بود. دلیل این امر می‌تواند ناشی از تفاوت لهجه مازندرانی به کار رفته در صدا و سیمای مازندران —ساروی— در مقایسه با لهجه شهرهای غربی مازندران باشد. به نظر می‌رسد که گویشوران مازندرانی در منطقه‌های غربی استان از کاربرد لهجه ساروی در رسانه استانی خوشنود نبوده‌اند؛ چرا که این نارضایتی بارها از زبان آن‌ها و از طریق خود صدا و سیما گزارش شده است. هر چند که در سال‌های اخیر، رادیو و تلویزیون استان تلاش کردند تا با مشارکت دادن لهجه‌های غرب مازندران در برنامه‌های صدا و سیما، تا اندازه‌ای رضایت شهروندان غرب استان را جلب کنند، اما هم‌چنان سهم لهجه‌های مرکزی و شرق استان در برنامه‌های صدا و سیمای مازندران بیش از لهجه‌های غربی است.

حوزه مذهب

مذهب یکی دیگر از حوزه‌های منحصر به فرد است که بر اساس موضوع تعریف می‌شود. یکی از موارد کاربرد زبان در این حوزه، اجرای مراسم مذهبی مانند مراسم سوگواری و عزاداری است. در این زمینه نیز غلبه با زبان فارسی است و ۸۲/۵ درصد از تمامی پاسخ‌دهندگان نیز آن را تأیید کرده‌اند. در این نوع مراسم به طور معمول، نوع زبان تحت شرایط و موقعیت رسمی تعیین می‌شود و نمی‌توان به طور دقیق به علایق و خواسته‌های قلبی افراد دست یافت. به این منظور به بررسی زبان مذهب در حوزه‌ای خصوصی‌تر می‌پردازیم و در واقع وارد خلوت افراد می‌شویم. به بیان دیگر، می‌خواهیم ببینیم افراد با چه زبانی با خدای خود راز و نیاز می‌کنند. داده‌های به‌دست‌آمده به تفکیک شهرهای مورد بررسی در جدول (۱۰) آمده است:

جدول ۱۰: درصد و فراوانی کاربران فارسی و مازندرانی در هنگام نیاز در کل جمعیت نمونه به تفکیک شهر

شهر	فارسی		مازندرانی		مجموع	
	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد
بهشهر	۱۱۵	۴۷/۹۲	۱۲۵	۵۲/۰۸	۲۴۰	۱۰۰
ساری	۱۲۹	۵۳/۷۵	۱۱۱	۴۶/۲۵	۲۴۰	۱۰۰
آمل	۹۲	۳۸/۳۳	۱۴۸	۶۱/۶۷	۲۴۰	۱۰۰
نور	۱۲۸	۵۳/۳۳	۱۱۲	۴۶/۶۷	۲۴۰	۱۰۰
رامسر	۱۲۹	۵۳/۷۵	۱۱۱	۴۶/۲۵	۲۴۰	۱۰۰
کل جمعیت نمونه	۵۹۳	۴۹/۴۲	۶۰۷	۵۰/۵۸	۱۲۰۰	۱۰۰

تقریباً نیمی از آزمودنی‌ها برای نیایش، از زبان فارسی و حدود نیمی دیگر از زبان مازندرانی استفاده می‌کنند. در این میان، آملی‌ها بیش از بقیه و ساروی‌ها و رامسری‌ها کم‌تر از همه برای نیایش از مازندرانی استفاده می‌کنند. پژوهش‌های زبان‌شناسان و مردم‌شناسان مانند گل (۱۹۷۹، Gal) نشان داده‌اند که مذهب آخرین پای‌گاه یک زبان در حال فراموشی است و از این رو تصور می‌رود که کاربرد مازندرانی در این حوزه بیش از سایر حوزه‌ها بوده و هم‌چنان پای‌دار باشد. بررسی کاربرد زبان توسط گروه سنی ۱۴-۱۸ ساله برای راز و نیاز و نیایش نشان می‌دهد که کاربرد زبان در این حوزه تا حدودی هم‌راستا با کاربرد زبان در سایر حوزه‌ها است. به داده‌های جدول (۱۱) توجه کنید:

جدول ۱۱: درصد و فراوانی کاربران فارسی و مازندرانی برای نیایش در کل جمعیت نمونه بر حسب سن

زبان مورد علاقه		فارسی		مازندرانی		مجموع	
		فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد
گروه سنی							
۱۴-۱۸ ساله		۳۳۱	۸۲/۷۵	۶۹	۱۷/۲۵	۴۰۰	۱۰۰
۳۰-۴۰ ساله		۱۶۰	۴۰	۲۴۰	۶۰	۴۰۰	۱۰۰
بالای ۵۰ ساله		۱۰۲	۲۵/۵	۲۹۸	۷۴/۵	۴۰۰	۱۰۰
کل جمعیت نمونه		۵۹۳	۴۹/۴۲	۶۰۷	۵۰/۵۸	۱۲۰۰	۱۰۰

بر اساس داده‌های جدول بالا، کاربرد زبان فارسی توسط افراد ۱۴-۱۸ ساله بیش از ۳ برابر کاربرد آن در گروه بالای ۵۰ ساله و بیش از دو برابر کاربرد آن در افراد ۳۰-۴۰ ساله است.

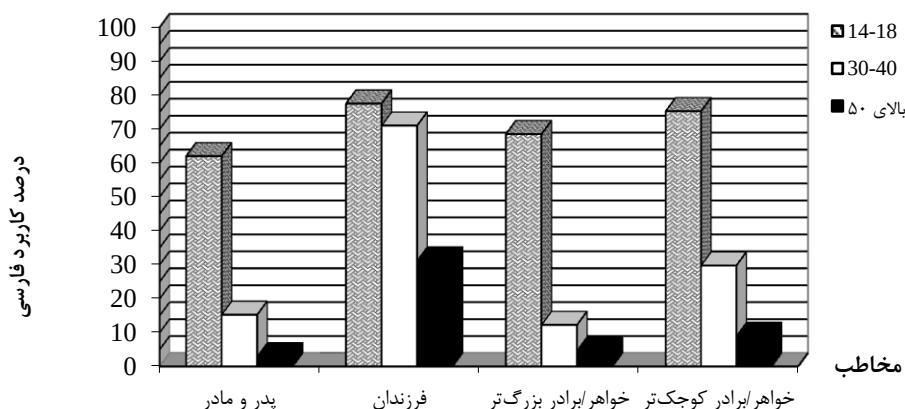
تأثیر عوامل اجتماعی بر کاربرد دو زبان

همان‌گونه که در بخش‌های گذشته اشاره شد، عوامل گوناگونی مانند مکان، موقعیت، مخاطب و یا حتی موضوع صحبت می‌توانند در انتخاب و کاربرد یک زبان در جامعه‌ای دوزبانه نقش داشته باشند. هم‌چنین، برخی مشخصه‌های فردی و عوامل اجتماعی مانند سن، تحصیلات، جنسیت و شهرنشینی نیز می‌توانند در انتخاب و کاربرد زبان مؤثر باشند. در بخش‌های زیر، هر یک از این عوامل و تأثیرات آن‌ها در انتخاب و به‌کارگیری فارسی و مازندرانی در حوزه‌های مختلف و نیز نگرش‌های زبانی گویشوران مورد بررسی قرار می‌گیرند.

سن افراد، نقش تعیین‌کننده‌ای در انتخاب و کاربرد زبان در یک جامعه دوزبانه دارد. بررسی‌ها نشان داده‌اند که در یک جامعه دوزبانه، جوان‌ها بیش از بزرگ‌سالان در حوزه‌های مختلف از زبان رسمی و معتبر استفاده می‌کنند و به این ترتیب نقش مؤثرتری در فرآیند تغییر زبان، بازی می‌کنند. از آنجایی که ورود زبان رسمی‌تر به حوزه خانواده با فراگیری

تحلیلی اجتماعی-زبان‌شناختی بر جای‌گاه و کاربرد مازندرانی و فارسی در استان مازندران □ ۹۳

این زبان از سوی فرزندان همراه است، بنابراین، طبیعی است که گویشوران یک زبان معتبرتر در یک جامعه دوزبانه را بیش‌تر افراد جوان جامعه تشکیل دهند. فراگیری زبان فارسی توسط فرزندان در خانواده‌های مازندرانی در سال‌های اخیر نسبت به گذشته رواج و گسترش بیش‌تری یافته است و بر این مبناء انتظار می‌رود که هر چه به سوی گروه‌های سنی پایین‌تر می‌رویم تعداد گویشوران فارسی زبان افزایش داشته باشد. بررسی کاربرد فارسی در حوزه خانواده نشان داده است که تقریباً در تمامی موارد، گروه‌های سنی ۱۴-۱۸ ساله بیش از دو گروه دیگر از زبان فارسی استفاده می‌کنند. داده‌های نمودار (۶) گواهی بر این ادعاست.



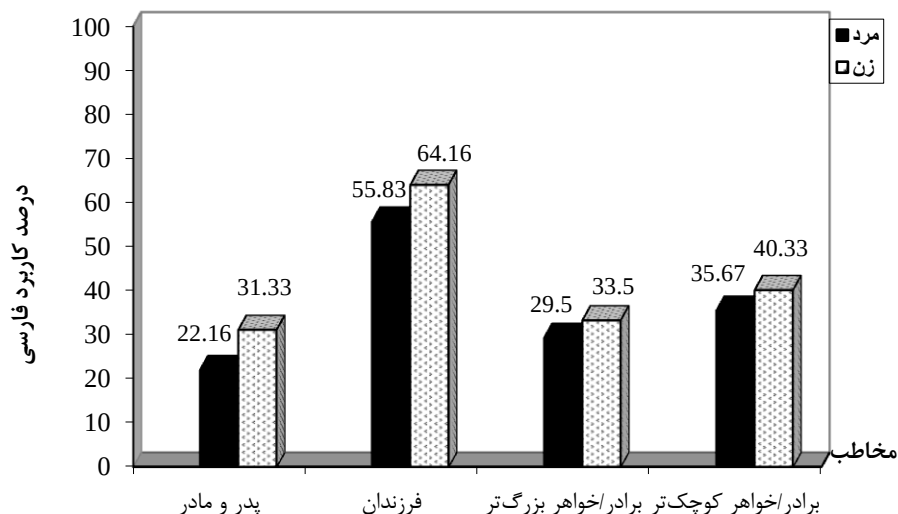
نمودار ۶: درصد کاربرد فارسی در حوزه خانواده در کل جمعیت نمونه به تفکیک سن و مخاطب

بررسی‌های انجام شده از سوی جامعه‌شناسان زبان نشان داده‌اند که میان رفتار زبانی زن‌ها و مردها تفاوت‌هایی وجود دارد و در نتیجه بخشی از گوناگونی‌های موجود در زبان به جنسیت گوینده‌های آن برمی‌گردد. این پژوهش‌ها ثابت کرده‌اند که به طور کلی، زن‌ها تمایل بیش‌تری به کاربرد گونه‌های معتبرتر و رسمی‌تر زبان دارند. برای نمونه، پژوهش ولف‌رام^۱ در شهر دیترویت^۲ آمریکا نشان داد که درصد ظهور ویژگی‌های معتبر در گفتار زن‌ها بیش از گفتار مردها است (Moddarresi, ۱۹۸۹, p. ۱۶۴). در این پژوهش نیز فرض بر این بود که تفاوت چشم‌گیری میان دو جنس در کاربرد دو زبان مورد بررسی (فارسی و مازندرانی) وجود داشته باشد و زن‌ها گرایش بیش‌تری در به کارگیری زبان رسمی‌تر

1 S. Wolfram

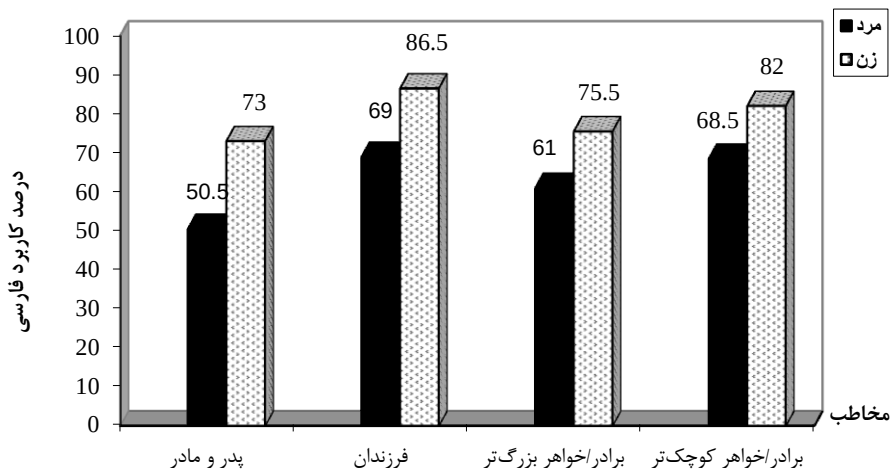
2 Detroit

(فارسی) در موقعیت‌ها و حوزه‌های مختلف دارند. برای بررسی این مسئله، ابتدا میزان کاربرد فارسی در حوزه خانواده در دو گروه جنسیتی بررسی شد.



نمودار ۷: کاربرد فارسی در حوزه خانواده به تفکیک جنسیت

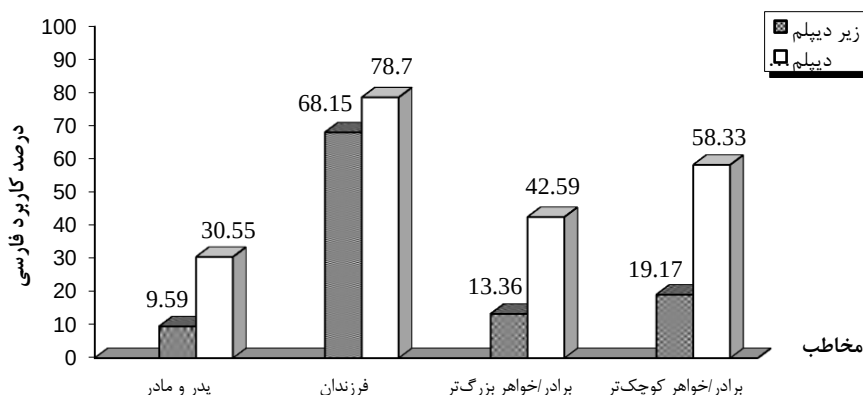
چنان که مشاهده می‌شود در تمامی موارد در حوزه خانواده، زن‌ها بیش از مردها از زبان فارسی استفاده می‌کنند و به نظر می‌رسد که در سایر حوزه‌ها و موقعیت‌ها نیز زن‌ها بیش از مردها تمایل به کاربرد زبان فارسی داشته باشند. اما از آن جایی که افراد بررسی شده از سه گروه سنی مختلف بوده و تقریباً سه نسل گوناگون را تشکیل می‌دهند، به بررسی تأثیر جنسیت در یک گروه سنی مشخص می‌پردازیم. بررسی کاربرد زبان فارسی در حوزه خانواده در گروه ۱۴-۱۸ ساله، نشان‌دهنده آن است که دخترها بیش از پسرها در برابر مخاطب‌های مختلف از فارسی استفاده می‌کنند. نمودار (۸) این واقعیت را نمایش می‌دهد.



نمودار ۸: کاربرد فارسی در حوزه خانواده توسط گروه سنی ۱۴-۸ ساله به تفکیک جنسیت

نمودار بالا نیز نشان می‌دهد که کاربرد فارسی در بین دو گروه جنسی، متفاوت است و در تمامی موارد در حوزه خانواده زن‌ها بیش از مردها از زبان فارسی بهره می‌گیرند. اما مقایسه این نمودار با نمودار (۷)، نشان می‌دهد که تفاوت بین زن‌ها و مردها در گروه سنی ۱۴-۱۸ ساله، بسیار بیش‌تر از تفاوت زن‌ها و مردها در مجموع سه گروه سنی است. به بیان دیگر، در گروه سنی پایین‌تر، نقش جنسیت در کاربرد زبان برجسته‌تر می‌شود. از آنجایی که در یک جامعه زبانی معین، گروه‌های تحصیلی بالاتر از گونه‌های سبکی رسمی‌تر زبان استفاده می‌کنند، طبیعی است که در یک جامعه دوزبانه نیز افراد تحصیل‌کرده از زبانی که دارای اعتبار و رسمیت بیش‌تری است استفاده کنند و احتمال دارد بیش از بقیه در آموزش آن زبان به فرزندان خود بکوشند.

در این بررسی تلاش شد تا نقش تحصیلات در کاربرد زبان در حوزه‌های مختلف مورد ارزیابی قرار گیرد. از آنجایی که در گروه بالای ۵۰ سال، تعداد افراد باسواد بسیار اندک بوده و در گروه ۱۴-۱۸ ساله نیز همگی دانش‌آموزان، از جنبه سطح تحصیلات برابر هستند، ناگزیر در گروه سنی ۳۰-۴۰ ساله به بررسی این امر می‌پردازیم. برای تعیین نقش تحصیلات در کاربرد زبان، چند حوزه را مورد بررسی قرار می‌دهیم. ابتدا به بررسی کاربرد زبان توسط افراد این دو گروه در حوزه خانواده می‌پردازیم. میزان کاربرد فارسی توسط افراد این دو گروه در نمودار زیر به نمایش درآمده است:



نمودار ۹: درصد کاربرد فارسی در حوزه خانواده توسط افراد گروه ۳۰-۴۰ ساله بر حسب تحصیلات

نمودار بالا نشان می‌دهد که در تمامی موارد، در حوزه خانواده افراد با مدرک دیپلم یا بالاتر، بیش از افراد زیر دیپلم از زبان فارسی استفاده می‌کنند. فقط در یک مورد، اختلاف دو گروه در کاربرد فارسی تا اندازه‌ای کمتر (حدود ۱۰ درصد) است که مشتمل بر کاربرد زبان برای ارتباط با فرزندان بوده است. این مسئله نشان می‌دهد که انتقال زبان فارسی به عنوان زبان اول به نسل آینده در همه گروه‌ها و طبقه‌های تحصیلی و اجتماعی با اختلاف‌های جزئی در جریان است. برخی زبان‌شناسان، شهرنشینی را به عنوان یکی از عوامل مؤثر در فرایند تغییر زبان در نظر گرفته‌اند. این به آن معنی است که افراد ساکن منطقه‌های شهری، بیش از افراد ساکن در منطقه‌های روستایی تمایل به استفاده از زبان معتبرتر در جامعه‌ای دوزبانه دارند. همچنین این احتمال وجود دارد که شهرنشینان بیش از روستائیان سعی دارند که زبان معتبرتر را به عنوان زبان اول به فرزندان خود انتقال دهند.

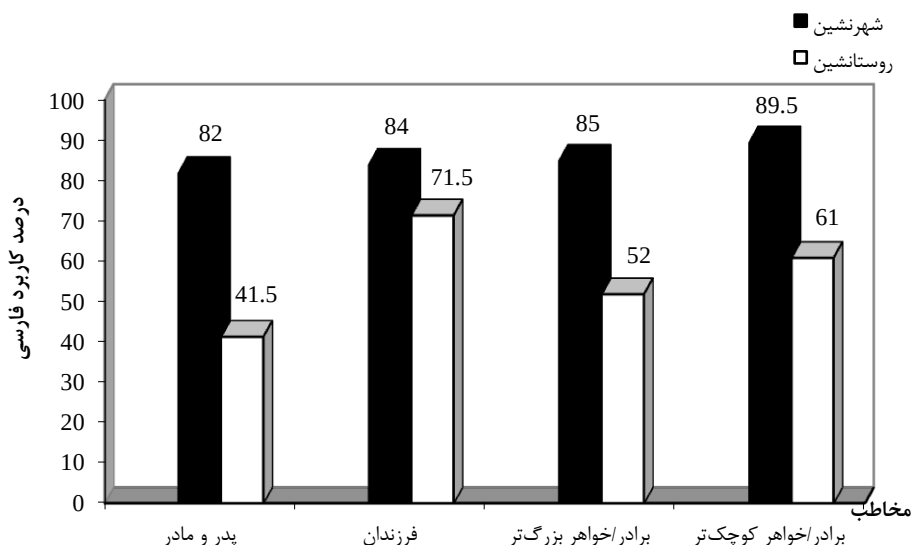
همان‌طور که اشاره شد، آزمودنی‌های مورد بررسی در هر سه گروه سنی، به نسبت مساوی از منطقه‌های شهری و روستایی انتخاب شده‌اند. بررسی داده‌های مربوط به کاربرد زبان در هر منطقه (شهری و روستایی) به طور جداگانه، می‌تواند نمایان‌گر تأثیر شهرنشینی در میزان کاربرد دو زبان در حوزه‌های مختلف باشد. بر این مبنا، ابتدا به بررسی اولین زبانی که افراد در کودکی فراگرفته‌اند در دو جامعه شهری و روستایی می‌پردازیم. ۴۵/۶۷ درصد از شهرنشینان فارسی را به عنوان اولین زبان فراگرفته‌اند، در حالی که در جامعه روستایی ۲۱/۶۷ درصد فارسی را به عنوان زبان اول آموخته‌اند. اطلاعات بیش‌تر در جدول (۱۲) آمده است:

تحلیلی اجتماعی-زبان‌شناختی بر جای‌گاه و کاربرد مازندرانی و فارسی در استان مازندران □ ۹۷

جدول ۱۲: میزان فراگیری فارسی و مازندرانی به عنوان زبان اول به تفکیک شهر و روستا

محل سکونت	زبان	فارسی		مازندرانی		مجموع	
		فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد
شهر		۲۷۴	۴۵/۶۷	۳۲۶	۵۴/۳۳	۶۰۰	۱۰۰
روستا		۱۳۰	۲۱/۶۷	۴۷۰	۷۸/۳۳	۶۰۰	۱۰۰
کل جمعیت نمونه		۴۰۴	۳۳/۶۷	۷۹۶	۶۶/۳۳	۱۲۰۰	۱۰۰

جدول بالا، نشان می‌دهد که شهرنشینان بیش از دو برابر روستائینان، فارسی را به عنوان زبان اول فراگرفته‌اند. برای کسب اطمینان از تأثیر شهرنشینی در کاربرد زبان، این بار کاربرد فارسی در حوزه خانواده توسط افراد شهرنشین و روستائین در گروه سنی ۱۴-۱۸ ساله بررسی می‌شود. نمودار ۱۰، میزان کاربرد فارسی در گروه ۱۴-۱۸ ساله را در تعامل با مخاطب‌های گوناگون در حوزه خانواده نشان می‌دهد. در این نمودار می‌توان مشاهده کرد که در تمامی موارد، شهرنشینان بیش از روستائینان از زبان فارسی استفاده می‌کنند و فقط در یک مورد اختلاف بین دو گروه به نسبت کم‌تر از سایر موارد است. این اختلاف نیز جنبه ذهنی داشته و مشتمل بر زبانی است که این گروه قصد دارند در آینده با فرزندان خود صحبت کنند.



نمودار ۱۰: درصد کاربرد فارسی در حوزه خانواده توسط افراد ۱۴-۱۸ ساله به تفکیک شهر و روستا

نتیجه‌گیری

این پژوهش به بررسی انتخاب و کاربرد دو زبان فارسی و مازندرانی در حوزه‌ها و موقعیت‌های گوناگون پرداخته و نگرش و دیدگاه آزمودنی‌ها نسبت به دو زبان در استان مازندران مورد بررسی قرار گرفته است. این بررسی‌ها به روش تحلیل حوزه‌ای و در ۶ حوزه خانواده، مدرسه، اداره، کوچه و بازار، مذهب، و هنر و سرگرمی انجام گرفته است. به این منظور، ۱۲۰۰ آزمودنی به نسبت مساوی از ۵ شهر و ۱۲ روستای استان مازندران، سه گروه سنی و دو گروه جنسیتی برای بررسی انتخاب شده‌اند. پس از بررسی داده‌های مربوط به کاربرد دو زبان و نگرش‌های زبانی گویشوران، نگاهی کلی به دست‌آوردهای این پژوهش در مورد وضعیت کاربرد دو زبان در حوزه‌های مختلف تحت تأثیر عوامل اجتماعی در کاربرد دو زبان و نگرش‌های گویشوران انداخته شد. به طور کلی، یافته‌های پژوهش نمایان‌گر کاهش تدریجی زبان مازندرانی در منطقه و جای‌گزینی آن با زبان فارسی است که به اختصار برخی از مهم‌ترین دلیل‌ها و شواهد موجود در این زمینه مشتمل بر موارد زیر هستند:

همان‌طور که داده‌های پژوهش نشان دادند (جدول ۱) گرایش جوانان به زبان فارسی در حوزه‌های گوناگون بیش از گروه سنی میان‌سال است و این موضوع به معنی کاسته شدن از تعداد گویشوران مازندرانی در آینده است. از سوی دیگر، دخترهای جوان علاقه بیشتری به یادگیری و کاربرد زبان فارسی دارند (نمودار ۷). این امر می‌تواند به منزله افزایش فراگیری فارسی از سوی فرزندان در خانواده باشد؛ زیرا این دخترهای جوان به عنوان مادران آینده در زبان‌آموزی فرزندان نقش بسیار مهمی دارند. البته در پژوهش‌های انجام‌شده در مورد سبک‌های زبانی و نقش جنسیت در به کارگیری سبک نیز معلوم شد که زن‌ها معمولاً بیش از مردها تمایل به کاربرد گونه‌های زبانی رسمی و مؤدبانه دارند (Moddarresi, ۱۹۸۹, p. ۱۶۴). در این موقعیت نیز مشاهده شد که تمایل زن‌ها به کاربرد و فراگیری فارسی بیش از مازندرانی است؛ زیرا فارسی در مقایسه با مازندرانی از رسمیت بیشتری برخوردار است. هم‌چنین بر مبنای یافته‌های موجود، گرایش افراد تحصیل‌کرده و شهرنشین به زبان فارسی، به ترتیب بیش از افراد بی‌سواد و روستانشین بوده است (نمودار ۹ و جدول ۱۲) و با توجه به گسترش روزافزون باسوادی و شهرنشینی، این مسئله می‌تواند به منزله کاهش جمعیت گویشوران مازندرانی در آینده باشد.

حوزه دیگری که در کاربرد زبان و شکل‌دهی نگرش‌های زبانی، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد، حوزه آموزش رسمی و به ویژه مدرسه‌ها است. داده‌ها (نمودار ۲) گویای این واقعیت هستند که در مدرسه‌های استان مازندران زبان فارسی در محیط مدرسه به عنوان زبان آموزشی و تقریباً تنها زبان ارتباطی میان معلم و دانش‌آموز است. در این زمینه، هرگونه به

کارگیری مازندرانی از سوی دانش‌آموزان با مخالفت مدیرها در مدرسه‌ها روبه‌رو می‌شود. استمرار این امر می‌تواند زبان مازندرانی را در نظر دانش‌آموزان بی‌اهمیت جلوه داده و نگرش منفی نسبت به این زبان ایجاد کند. در حوزه مذهب نیز مازندرانی کاربرد چندانی ندارد. این در حالی است که بر پایهٔ پژوهش‌های انجام‌شده، به ویژه بررسی گل (Gal, ۱۹۷۹)، مذهب معمولاً از آخرین پای‌گاه‌های زبان در حال تغییر در نظر گرفته می‌شود. به نظر می‌رسد گویشوران مازندرانی به دلیل رسمیتِ بیش‌ترِ فارسی نسبت به مازندرانی، آن را برای انجام امور مذهبی و گفت‌وگو با خداوند مناسب‌تر می‌بینند.

در نهایت، تمامی عوامل یادشده می‌توانند به شکل‌گیری نگرش منفی نسبت به زبان مازندرانی در بین گویشوران منجر شود. بر این مبنا، نبود نگرش‌های چندان مثبت، علاقه و دل‌بستگی عمیق نسبت به مازندرانی به معنای نبود یک تلاش گروهی برای حفظ این زبان در آینده خواهد بود.

کتاب‌شناسی

- ابراهیمی، لطف‌الله (۱۳۸۳). تأثیر زبان غالب بر پدیده رمزگردانی در دوزبانه‌های کردی/فارسی. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبایی.
- ایمانی، محمود. (۱۳۸۳). بررسی جای‌گاه و کاربرد زبان‌های ترکی و فارسی در میان گویشوران شهر قم. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبایی.
- بشیرنژاد، حسن (۱۳۷۹). بررسی جای‌گاه و کاربرد فارسی و مازندرانی در شهرستان آمل. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبایی.
- بشیرنژاد، حسن (۱۳۸۶). «زبان‌های محلی ایران و دورنمای آینده». *مجله زبان و زبان‌شناسی (انجمن زبان‌شناسی ایران)*. سال ۳. شماره ۱. صص ۱۱۵-۱۲۷.
- ذوالفقاری، سیما (۱۳۷۶). *گویش بختیاری، بقا یا زوال؟*. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبایی.
- رضاپور، ابراهیم (۱۳۷۹). *رمزگردانی از منظر کلامی و جنبه‌های کاربردشناختی*. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبایی.
- رنجبر، کتایون (۱۳۸۴). *بررسی وضعیت دوزبانگی در میان دانش‌آموزان دبیرستانی ساکن استان کرمانشاه*. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبایی.
- شاه‌مرادی، احمد (۱۳۹۳). *بررسی جای‌گاه و کاربرد فارسی و ترکی در گلوگاه*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد واحد ساری.
- شیخی، تهمینه (۱۳۸۵). *بررسی پدیده رمزگردانی در میان دوزبانه‌های ترکمنی‌فارسی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبایی.
- صفایی، اسماعیل (۱۳۸۳). *بررسی نگرش دانش‌آموزان دوزبانه شهر مرنند*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبایی.

علائی، بهلول (۱۳۸۳). *مبانی اجتماعی-فرهنگی کاربرد زبان فارسی به عنوان زبان آموزش در مناطق ترک زبان*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبائی.
مدرسی، یحیی (۱۳۶۸). *درآمدی بر جامعه‌شناسی زبان*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
مشایخ، طاهره (۱۳۸۱). *بررسی کاربرد فارسی و گیلکی... در شهر رشت*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ناتل خانلری، پرویز (۱۳۷۳). *زبان‌شناسی و زبان فارسی*. تهران: توس.
واسو جویباری، خدیجه (۱۳۸۵). *بررسی تفاوت بین نسلی در کاربرد واژه‌های مازندرانی جویباری*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه الزهرا.

Alai, B. (2004). *Social-cultural foundations of the use of Persian as a language of instruction in Turkish-speaking areas*. (Master's thesis). Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran [In Persian].

Bani-Shoraka, H. (2005). *Language choice and code-switching in the Azerbaijani community in Tehran*. Uppsala: Uppsala University.

Bashirnezhad, H. (2007). Local languages of Iran and the future prospects. *Journal of Language and Linguistics (Linguistics Society of Iran)*, 3 (1), 115-127 [In Persian].

Bashirnezhad, H. (2000). *A study on the use and status of Mazandarani and Persian in Amol*. (Master's thesis). Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran [In Persian].

Crawford, J. (1998). *Endangered native American languages: what is to be done, and why?*. [Online] <<http://ourworld.compuserve.com/homepages/JWCRAWFORD/brj.htm>>

Dorian, N. C. (1999). Western language ideologies and small- language prospect. In Grenoble, A. Lenore, Lindsay J. Whaley (Eds.), *Endangered Languages* (pp. 3-21). Cambridge: Cambridge University Press.

Ebrahimi, L. (2004). *Impact of dominant language on code-switching phenomenon among Kurdish/Persian bilinguals*. (Master's thesis). Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran [In Persian].

Fasold, R. (1984). *The sociolinguistics of society*. Oxford: Blackwell.

Gal, S. (1979). *Language shift: social determinants of linguistic change in bilingual Austria*. New York: Academic Press.

Imani, M. (2004). *Study on the Status and Application of Turkish and Persian languages among speakers in Qom*. (Master's thesis). Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran [In Persian].

Mashayekh, T. (2002). *An investigation on the application of Persian and Guilaki in Rasht*. (Master's thesis). Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran [In Persian].

Moddarresi, Y. (1989). *An Introduction to sociology of language*. Tehran: Institute for Cultural Research and Studies [In Persian].

Natel Khanlari, P. (1994). *Linguistics and the Persian language*. Tehran: Tous [In Persian]. Press.

Ranjbar, K. (2005). *The study of bilingualism among high school students living in Kermanshah Province*. (Master's thesis). Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran [In Persian].

Rezapour, E. (2000). *Code-switching from discursive and pragmatic aspects*. (Master's thesis). Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran [In Persian].

Safai, I. (2004). *Investigation of attitude of bilingual students in Marand*. (Master's thesis). Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran [In Persian].

Shahbakhsh, A. (2000). *A case study of Baloch language; an L_1 changing to an L_2 ?*. [Online] <<http://www.baloch۲۰۰۰.com/culture/language/-۳K>>

Shahmoradi, A. (2014). *Study on the usage and status of Persian and Turkish in Galugah*, (Master's thesis). Islamic Azad University (Sari Branch), Sari, Iran [In Persian].

- Sheikhi, T. (2006). *An investigation of ode-switching phenomenon among bilinguals of Turkmani- Persian* (Master's thesis). Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran [In Persian].
- Vasoo Joybari, K. (2007). *Intergenerational differences in the usage of Mazandarani words in Joybar* (Master's thesis). Al-Zahra University, Tehran, Iran [In Persian].
- Zolfaghari, S. (1997). *Bakhtiari dialect: survival or decline?* (Master's thesis). Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran [In Persian].

مهاجرت‌های بزرگ توده‌ها از خاور به میانه آسیا

دکتر اسکندر قادر بایف / پژوهش‌گر ارشد (قزاق تبار) در پژوهشکده خاورشناسی پژوهش‌گاه علوم روسیه
گزارنده به پارسی دری: دکتر عزیز آریانفر

یوهه‌شی‌ها، سیونوها (هونوها)، اوسون‌ها و دولت‌های آن‌ها در سده سوم پیش از میلاد [تاریخ نیاکان کوشانیان و سایر توده‌های آسیایی] بر پایه مدارک تاریخی دودمان‌های شاهی چین)

جهان آسیای مرکزی، که بخش خاوری آن از منچوری تا پانونیا (Pannonia) —استپ کبیر اورآسیا (Great Eurasian steppe)— پهن بود، در سده سوم پیش از میلاد، سیمای آمیخته رنگارنگ تباری داشت.

وضعیت تاریخی و فرهنگی در خاور اورآسیا به گونه تنگاتنگی با قبایل باشنده این سرزمین —یوهه‌شی‌ها، اوسون‌ها، کنتسزیویی (kantszyuy)، (کنگویی)ها (Kangüy)، دونخوا (dunhu)، دینلین‌ها (dinlin)، تسزیاکون‌ها (tszyankuns) (کرکیرها، قرغیزها؟)، سئه‌ها (ساک‌ها) و به ویژه سیونوها (هونوها یا خونوها)^۱ که چهره‌آفرینان و گردانندگان روی‌دادهای بزرگ در تاریخ جهانی (مهاجرت کبیر توده‌ها از خاور) شدند، پیوند داشت.

۱ هونوها (به چینی - سیونوها) - توده بسیار اسرارآمیزی بودند در تاریخ باستان که در آثار چینی به نام‌های گوناگونی یاد شده‌اند. مانند خونوها، خواها (هوها) و...

درباره خاستگاه، منشأ تباری و زبان آن‌ها در دست کم یک سده و نیم گذشته میان پژوهش‌گران کنکاش‌های فراوانی روان بوده است. برخی، آن‌ها را از بازماندگان همان خییون‌ها یاد شده در اوستا می‌دانند. در گوش‌یشت اوستا چنین نوشته است: «از برای او کی گشتاسب بلند همت روبه‌روی آب «دائیتیا» (رود بلخ) قربانی کرد که من به «اشت» اُتورونت» پسر «ویسپ» تُئورو اُشتی (از تورانیان خُیون) با خود سرتیز با سپر سرتیز و با گردن ستر که دارای هفت‌صد شتر است، در پشت «زُئیاوَز خویذاه» در یک جنگ پیروزمند مقابل توانم شد. که من به ارجاسب خُیون نابه‌کار در یک جنگ پیروزمند مقابل توانم شد، که من دگر باره «همای» و «واریدکنا» را از مملکت خُیونی‌ها به خانه برگردانم که من ممالک خُیون را برافکنم.» ←

→ در ویکی پیدیا درباره خونیان چنین آمده است:

«خونیان یا خیون‌ها یا خیانیان (لاتین: Chionitae؛ احتمالاً برگرفته‌شده از پهلوی: Xyōn/Hyōn؛ اوستایی: X'iaona [Hyaona]) طایفه‌ای احتمالاً ایرانی‌تبار که در اواخر روزگار باستان در سرزمین‌های باختر و فرارود (ماوراءالنهر) ظهور کردند.

معمای خاستگاه تباری خیون‌ها بسیار مبهم است، به ویژه این‌که این نام به نام‌های اوستایی X'iaona، پهلوی Xyōn، و هون/خیون بسیار نزدیک است و این‌که این مردمان باشندۀ تقریباً همان منطقۀ جغرافیایی بودند. در حقیقت، خیون‌ها یکی از امواج مهاجرت‌های شرقی به سوی ایران در اواخر روزگار باستان بودند. اما این‌که آن‌ها دقیقاً چه کسانی بودند، جای بحث دارد.

گیرشمن، باستان‌شناس فرانسوی، پس از مشاهدۀ نام HIONO بر روی سکه‌های ایرانی شرقی این نام را به خیون‌ها نسبت می‌دهد. افزون بر این، او عبارت دیگر ÈPTLA ÈIONO بر روی این سکه‌ها را سندی بر حاکمیت نخبگان هفتالی بر خیون‌ها می‌داند و آن‌ها را با هون‌های سفید یکی می‌داند، و بر این باور است که خیون‌ها نه از نژاد ترک بودند و نه از نژاد مغول.

تورانیان، از جمله ارجاسب، رقیب کی گشتاسب بودند. قبیله‌های دانو و خوتیون که در پهلوی و حماسۀ یادگار زریران خیون گفته شده، دو قبیله تورانی بوده‌اند که در زمان کی گشتاسب کیانی، ایرانیان با این گروه جنگ‌های فراوانی کردند که بسیار مشهور و به جنگ‌های مذهبی معروف است. در یشت‌ها، ارجاسب، خَیْ اُنی خوانده شده و آشکار است که این نام هم اسم قبیله و هم نام اسکان این قبیله بوده است. به موجب یشت نوزدهم و رسالۀ مذکور پهلوی، همه پهلوانانی که در جنگ‌های مذهبی با ویشتاسب و اسفندیار و زریر و سایر پهلوانان ایرانی رقیب و هم‌نبرد بودند، خیونی خوانده شده‌اند. در روایات ساسانی برخی از قبایل زردپوست شمالی خیون نامیده می‌شدند و پادشاهان ساسانی با خیونان نبردهای بسیار داشتند. آمیانوس مارسلینوس —تاریخ‌نویس رومی سده چهارم میلادی، از خیونان و شاه آنان گروماتس که منازعات و جنگ‌هایی با شاپور دوم داشت، یاد می‌کند. آمیانوس مارسلینوس (Ammianus Marcellinus)، نخستین نویسنده‌ای است که از خیون‌ها یاد کرده. او مقام ارشدی بود که وقایع تاریخ نخستین خیون‌ها را ثبت کرده، دوره‌ای که با فرمان‌روایی شاپور دوم، امپراتور ساسانی (۳۷۹–۳۰۹ م.) هم‌عصر بوده است. — خیون‌ها در میانه‌های دورۀ ساسانی ساکن دشت‌های مرو (واقع در کشور ترکمنستان کنونی) بوده‌اند. نام آن‌ها در جزء سپاهیانی که به یاری شاپور دوم آمده بودند، دیده می‌شود، اما این طائفه در دوستی ایران وفادار نماندند و پس از مرگ شاپور دوم چند بار به خراسان بزرگ هجوم آوردند و در این سرحدات دشمن عمدۀ ایران به شمار می‌رفتند. هیونگنوها (هونوها)، نیاکان «هون»‌های بعدی هستند که کتاب پهلوی، که تفسیر اوستا باشد، آن‌ها را خیونان می‌نویسد. اما در خود کتاب مقدس زردشتیان صفت هیائونا (Hyaona) یعنی خیونی نگاشته آمده است.»

به هر رو، بیش‌تر پژوهش‌گران بر آن اند که همانا همین خیون‌ها، نیاکان هونوها بوده‌اند که از سرزمین‌های نیایی خود به سوی مرزهای جنوبی سیبری و شمال چین در امتداد مرزی که کنون دیوار بزرگ چین در آن‌جا برپا است، شتافته بودند. در آن‌جا دو قبیله خیونی استقرار یافتند که پسان‌ها در اثر آمیزش‌شان با چینی‌ها، تبار نوی به نام هونوها (خونوها، سیونوها) پدید آمد.

چنین پنداشته می‌شود که (بنا به برخی از داده‌ها) در حوالی ۲۶۰۰ سال پیش از میلاد تا ۱۰۰۰ سال پیش از میلاد در درازای تقریباً ۱۶۰۰ سال شماری از زردپوستان چینی با بخشی از سپیدپوستان —هیان یون‌ها (Хяньيونь) و هون یوی‌ها (хуньюй) آمیزش یافتند و هونوها را به میان آوردند. هیان یون‌ها و هون یوی‌ها در دشت‌های کناری جنوبی بیابان گوبی بود و باش داشتند. داده‌های دیگر، این تاریخ را ۱۶۵۰ سال پیش از میلاد می‌پندارند.

در افسانه‌های چینی آمده است که شه‌زاده یا سرداری از دودمان نیمه‌افسانه‌ای سیا (سیه) با خانوار و پیروان و هواداران خود در برابر دربار برافروخت و به بیابان گریخت و در آن‌جا با شماری از تیره‌های کوچ‌رو و دام‌دار بیابان‌گرد و دشت‌نورد هیان یون‌ها و هون یوی‌ها آمیزش یافت. این‌ها را روشن است نمی‌توان هونو خواند. اما می‌توان نیاکان هونوها یا پروتوهونو شمرد. نسل نوی که از آمیزش چینی‌های زردپوست و بیابان‌گردان سپیدپوست پدید آمد، هونو نام گرفت. در

منابع چینی نام این قوم سینهو یا سیونو آمده است. در انگلیسی Hsiung-nu و در آلمانی Hiung-nu باید متوجه بود که هونوها را که می‌شود هون‌های قدیم یا هون‌های آسیایی خواند، با خیونی‌های سپیدپوست تورانی-ایرانی و هون‌های اروپایی Hunn عوضی نگرفت. هونوها هر چند هم از بازماندگان خیونی‌ها بودند، با توجه به آمیزش با چینی‌ها و سایر بومیان میتیست (دورگه و چندرگه) از آن‌ها متفاوت شده بودند. ←

→ بر سر این که هونوها به چه زبانی سخن می‌گفته‌اند، جرّ و بحث‌های فراوانی روان است. از این زبان تا کنون چیزی به ما نرسیده است. چون یا این که اصلاً رسم الخط نداشتند و یا هم به روی پوست می‌نوشتند که حفظ نشده است.

درباره برخی از واژه‌ها تا کنون جر و بحث‌های بی‌پایان روان است. تردیدی نیست که زبان نخستین هونوها همان زبان خیونی ایرانی خاوری بوده است که با زبان اوستایی بسیار نزدیک بوده است. برای نمونه هونوها، پادشاه خود را شانیو می‌گفتند. برخی‌ها شانیو را از ایرانی قدیم می‌دانند که از شاه گرفته شده است (شامنیو؟) و برخی دیگر (از جمله گومیلیف) آن را از پروتومغولی‌سایان یا شایان می‌دانند که به معنای برجسته و نمایان و برازنده است. باز هم دیده می‌شود که شایان در زبان پارسی دری کنونی هم به معنای برجسته و برازنده و نمایان است. شه‌بانوی هونوها به قرار منابع چینی، «شی» لقب داشته است که بازهم به شاه و شه ایرانی نزدیک است. بسیاری از پژوهش‌گران کوشیده‌اند، نام‌های برخی از شاهان هونو را همانند نام‌های ایرانی باستان ارزیابی کنند. مانند مادون شانیو (به سان فریدون، ایدون و...). رنه گروسه در کتاب امپراتوری صحرانوردان و باباجان غفوراف در کتاب تاریخ خلق تاجیک وی را ماودون خوانده‌اند. روس‌ها وی را بیش‌تر مودی می‌خوانند.

دیدگاه بیش‌تر رایج، هوادار ترکی زبان بودن هونوها است. با این هم، حتی هواداران چنین دیدگاهی، پیوند زبان هونوها را با زبان‌های ایرانی خاوری منتفی نمی‌پندارند. دیدگاه دیگری که هست، زبان هونوها را مربوط به گروه زبان‌های قدیمی شرقی ایرانی می‌دانند که بسیار با زبان سکایی‌ها یا ساک‌ها یا زبان باشندگان سپیدپوست گستره سرچشمه رود ینی‌سی (پولی بلنیک) نزدیک بوده است. شماری از دانش‌مندان به عنوان نمونه ب. آ. سیریبیانیکف می‌پندارند که زبان‌های چواشی (بلغاری) ریشه در زبان هونوها دارند. زبان پروتوتورکی چواشی یک زبان به ویژه کهن است و در بر دارنده بسیار از واژه‌های دارای ریشه و خاستگاه هونویی. مانند هوناشاداماد، هونام‌خشو (مادر زن)، هونات‌تکثر است. در این‌جا یک چیز بسیار شایان اهمیت است: باید دقیق متوجه بود که درباره زبان هونوها در کدام دوره سخن گفته می‌شود؟ تردیدی نیست که در آغاز، زبان‌شان همان زبان خیونی بسیار نزدیک به زبان اوستایی بوده است. اما در مراحل بعدی دگرگونی‌هایی در زبان‌شان رونما شد. باید از یاد نبرد که هونوها کنفدراسیونی بوده‌اند شامل ۲۴ قبیله گوناگون. در اواخر پادشاهی هونوها، کشورشان به دو بخش شمالی و جنوبی تقسیم شده بود. در جنوب بیش‌تر متمایل به چین بودند و سرانجام هم تابعیت چین را پذیرفتند. اما در شمال وضع به گونه دیگر شکل گرفت. آن چه مربوط به زبان جنوبی‌ها می‌شود، تردیدی نیست که بیش‌تر به زبان‌های خانواده ترکی نزدیک بوده است. برخی از واژه‌هایی که از زبان آن‌ها بر جا مانده است مانند اوزون (دراز) و اوپون (خرگوش) ریشه آلتایی دارند.

اما به گونه‌ای که منابع چینی نوشته‌اند، زبان هونوهای شمالی بیش‌تر به زبان تخری نزدیک بوده است. همین‌گونه ژون‌ها و دی‌ها — دو تیره دیگر تورانی — با آمیزش با چینی‌ها، تبتی‌های منگولوبید که از تبت شرقی به مغولستان کوچیده بودند، با بخش دیگری از هونوها آمیزش یافتند و دونخوها (دون‌هوها) یعنی نیاکان مغول‌ها را پدید آوردند.

پسان‌ها بخشی از هونوها با دونخوها آمیزش یافتند و اوهون‌ها را تشکیل دادند که از آنان نیاکان دومی مغول‌ها یعنی سیان‌بای‌ها به میان آمدند. از جمع سیان‌بای‌ها — ژوژون‌ها زاده شدند که پیشینیان بعدی مغول‌ها شدند. هونوها همین‌گونه با خاکاس‌ها (که در منابع چینی به نام خیاگاس‌ها یاد شده‌اند) — پسان‌ها قرغیزها و دیگر اقوام سپیدپوست سایبریای جنوبی آمیزش یافتند.

هونوها، پس از فروپاشی دولت‌شان، چهار گروه شدند:

- گروه نخست که در جنوب بودند، با چینی‌ها آمیزش یافتند و از صحنه تاریخ ناپدید شدند.
- گروه دومی که در شرق بودند، با توده‌های پروتومغولی آمیختند و نیز همین‌گونه، ناپدید شدند.
- گروه سومی که در شمال بودند، به چند بخش تقسیم شدند که بخشی از آنان به سوی اورال و ولگا شتافتند و به اوگرها پیوستند و توده نوهون‌ها را به میان آوردند که آتیلائی پُرآوازه از میان‌شان برخاسته بود. بخش دیگر آن‌ها با سمرات‌های سپیدپوست و آل‌های سپیدپوست ایرانی آمیزش یافتند که به ترتیب خزرها و بلغارها را به میان آوردند. یعنی تاتارهای بعدی دقیقاً با بلغارها یکی اند و شالوده ایرانی دارند.
- گروه چهارمی که در شمال باختری بودند، به دو بخش تقسیم شدند: بخشی با اوسون‌ها یک‌جا شدند — یویی‌بان‌ها (که شماری آن‌ها را به نام هون‌های سفید هم یاد کرده‌اند و یفتلی‌ها را از بازماندگان ایشان می‌شناسند) و بخش دیگر، به یوئه‌شی‌ها یا نیاکان سغدیان و کوشانیان پیوستند و در میان آن‌ها ذوب شدند. ←

نخستین اطلاعات موثق منابع چینی درباره قبایل پروتو-هونوئی‌ها متعلق به سده‌های هفتم-چهارم پیش از میلاد است. در آن هنگام، قلمرو مرکزی این قبایل بخش شمالی استان کنونی شآنشی چین هم مرز با اوردوس Ordos بود. در حوضه رودخانه وی هی Weihe در شمال شهرستان لونسیان Lunsyan، لیوهون‌ها lyuhun زندگی می‌کردند. در شمال آن‌ها در «بای‌دی» Beidi (شهرستان کنونی تسینیان Tsinyan) قبیله سیوی‌یان syuyyan بود و باش داشت. میان لیوهون lyuhun و سیویان syuyyan در اندین Andin و پین‌لیان Pinlyan (پینگ‌لیانگ Pingliang و گون‌یون Guyuan کنونی) «نسل اوشی» به سر می‌بردند.

جدا شدن دامداری از کشاورزی، که در مواد پژوهش‌های باستان‌شناسی در شمال چین و گستره مغولستان در سده‌های هفتم-پنجم پیش از میلاد، ترصد شده است، منجر به ظهور قبایل کوچ‌رو دامدار و شبان‌دشت‌نشین در این‌جا شد. پیامد این فرایند در کوتاه‌مدت، گرد آمدن برخی از این قبایل در اتحادیه‌های قبیله‌ای بود. منابع نوشتاری این دوره، سرشار از گزارش‌ها درباره یورش‌های پیوسته و پی هم کوچ‌روان دشت‌نشین، بر آبادی‌های پراکنده و روستاها و دیهه‌های کشاورزان چین است. تاخت و تازها و شبیخون‌ها، تنها مقارن با سده چهارم پیش از میلاد با استقرار هژمونی سردارنشین تسین که توانست بخش بیش‌تر آبادی‌ها و دوک‌های دودمان رو به افت چژو (ژو) را زیر چتر خود متحد بگرداند، کاهش می‌یابد.

→ آن‌چه مربوط به هون‌های سفید می‌شود، باید گفت که شمار هون‌هایی که به اوسون‌ها و یوئه‌شی‌ها پیوسته بودند، بسیار اندک بود. در حالی که نفوس اوسون‌ها و یوئه‌شی‌ها را هر یک بیش‌تر از ۶۰۰ هزار نفر تخمین می‌زنند (جمعاً بیش از ۱،۲ میلیون نفر). شمار هون‌ها در کل ۳۶۰ هزار نفر تخمین زده می‌شود که از این جمع، همان‌گونه که گفتیم، هون‌های جنوبی به چینی‌ها، هون‌های شرقی به توده‌های پروتومغولی و بخش دیگر یعنی هون‌های شمالی به سایر قبایل خاوری و شمالی و به اوگرها در اورال پیوسته بودند که در آینده هون‌ها را ساختند. تنها گروه چهارمی که در شمال غربی می‌زیستند، به اوسون‌ها و یوئه‌شی‌ها پناه آوردند. تازه چنانی که در همین مقاله کمی پسان‌تر خواهید دید، هون‌های شمالی و غربی، بیش‌تر متشکل از بازماندگان یوئه‌شی‌ها بودند.

روشن است چنین تعدادی نمی‌توانستند بافتار تباری و زبانی اوسون‌ها و یوئه‌شی‌های غربی را به گونه بنیادی دگرگون بسازند. البته، پیش‌تر از این هم اوسون‌ها در جنگی توانسته بودند، نزدیک به ۴۰ هزار تن از هون‌یویی‌های شمالی بیش‌تر یوئه‌شی‌تبار را اسیر بگیرند. روشن است در چنین موارد، مردان را می‌کشتند و دختران و زنان و کودکان‌شان را به بردگی و کنیزی می‌بردند. به هر رو، هر چند در چنین موارد، تا اندازه‌ای بافتاری تباری و زبانی دست‌خوش دگرگونی می‌شود، اما به گونه‌ای که تاریخ بارها نشان داده است، بیش‌تر به سود تبار و زبان پیروزمندان. از همین رو هم بوده است که بیش‌تر پژوهش‌گران نوشته‌اند که هون‌های سفید از سایر هون‌ها تفاوت داشته و زبان‌شان از گروه ایرانی شرقی بوده است.

به هر رو، به دلیل این‌که از هون‌ها هیچ اثر مکتوبی بر جا نمانده است و همه بر نوشته‌های چینی‌ها تکیه می‌زنند، رسیدن به نتیجه قطعی در زمینه بسیار دشوار می‌نماید. —

در اواخر سده چهارم پیش از میلاد، گردانندگان کشور تسین (شین) گستره زیست‌گاه اقوام پروتو-سیونو protosyunnus (نیاکان هونوها) را اشغال کردند و کوچیانی که در آن‌جا می‌زیستند، زیر فشار جنگ‌افزارهای چینی، ناگزیر کوچیدن به شمال باختری شدند. برای جلوگیری از تاخت و تازهای کوچ‌روان مرزی بر چین باستان، نخستین بخش دیوار بزرگ چین «چان-چئن» (چانگ‌چنگ) ساخته شد. پس از چندی، قبایل یاد شده در تسلیان-شان Qilian و ادزین-گولا ظاهر می‌شوند.

سئما تسیان (سیما کیان Sima Qian) - «پدر تاریخ چین»، نویسنده کتاب «شی-تری» (چی چی Chi Chi) («یادداشت‌های تاریخی Historical Notes») با سخن گفتن درباره نیاکان بلافصل قبایل سونیو (هونو) واقعیت‌های تلخ رویارویی دو فرهنگ بزرگ زمان خود، فرهنگ کشور امپراتوری چین کشاورز و زمین‌دار settled agricultural China و فرهنگ امپراتوری سیونو (هونو)ی کوچ‌نشین و دام‌دار nomadic Xiongnu Empire را که روند تاریخ تباری-سیاسی ethno-political history بخش شمالی آسیا را برای چندین سده تعیین می‌کرد، مد نظر داشت.

در واقع، وضعیت تا حدودی متفاوت بود. باشندگان جلگه‌های آسیای مرکزی و کوه‌پایه‌های میانه آسیا، متشکل بر چندین قبیله پراکنده و تکه‌تکه و چندپارچه و چندزبانه بودند. تا پایان سده سوم پیش از میلاد، نیروی سیاسی اصلی در منطقه امپراتوری یوئه‌شی Yuezhi (در زبان یونان باستان یاتی «yatii» در لاتین «آسی‌ها» و نیز اتاکوری‌ها attakory) بود که گستره سرزمینی آن‌ها از شمال خاوری چین (بخش باختری منچوری متأخر) تا واحه‌های ترکستان خاوری پهن بود.

سیما کیان، گستره بود و باش یوئه‌شی‌ها را به گونه تقریبی چونان دایره بود و باش قبایل سکایی-اسکیتی که به زبان‌های ایرانی قدیم یا دیگر زبان‌های هندواروپایی سخن می‌گفتند؛ چنین پرداز می‌نماید: «یوئه‌شی‌ها در آغاز میان دانهوانگ و تسلیان-شان زندگی می‌کردند». در این حال، درباره یوئه‌شی چنین توضیح می‌دهد: «در آغاز، یوئه‌شی‌ها در گستره‌ای از دانهوانگ در شرق، و از تسلیان-شان در غرب... بود و باش داشتند». دانهوانگ همین شاپژوی کنونی Shachzhou است و تسلیان-شان Qilian در جنوب باختری گانچژو Ganzhou واقع است.

این اطلاعات در نوشتارهای بر جا مانده از «تسیان-هان شو» یا کیان-هان شو (Qian Han Shu) یا (تاریخ اولیه امپراتوری هان) The early history of the Han گردآوری شده است که بر طبق آن، یوئه‌شی‌ها سرزمین‌های واقع در امتداد خط‌الرأس اصلی رشته‌کوه‌های

ریشث هوفن (Richthofen) در جنوب سوژو و جنوب غربی گانچژو Ganzhou را زیر فرمان داشتند.

اسناد عهد اواخر امپراتوری هان، گستره بود و باش یوئه‌شی‌های باستان را میان ژانگ و تسزیوبسیوان Jiuquan، یعنی در مناطق کنونی گانچژو Ganzhou و سوژو Suzhou جا می‌دهد به علاوه بولانگیر Bulangir و اندزین گل Edzin.

مطابق اطلاعات چینی‌ها، یوئه‌شی‌ها نیرومندترین اتحادیه در مرزهای چین در عهد امپراتوری تسین (شین) بودند که چینی‌ها از کشورشان اسب‌های تنومند و خوش‌پیکر به دست می‌آوردند. آن‌ها یک‌صد هزار جنگ‌جوی آماده رزم داشتند و بیش‌تر قبایل کوچ‌نشین هم‌سایه، از جمله سیونوها (هونوها)، که هم‌سایه خاوری‌شان بودند، در وابستگی از آنان به سر می‌بردند. گاه‌نامه‌های چینی می‌نویسند که: «زمانی یوئه‌شی‌ها بسیار نیرومند بودند و به سیونوها (هونوها) به دیده تحقیر می‌نگریستند».^[۱]

مقارن با اواخر سده سوم پیش از میلاد، قبایل کوچی غیر چینی، که در میان آن‌ها هونوها هم بودند، زیر فشار پادشاهی شمال چین، ژائو، از استپ‌های اوردوس Ordos به شمال عقب‌نشینی کردند. در این زمان، رهبری هونوها به دست تومان^۱، بود که همسر ارشد وی، «ملکه»، یک بانو از یوئه‌شی‌ها بود. در این باره می‌توان با این واقعیت جدی داوری کرد که شهبانوی «ئه‌شی» در میان ائتلاف دودمانی هونو-خویان (هویان Huyan) و یا خیان (هایان Hayyan) خوانده می‌شد.

این واژه خویان (هویان Huyan) و یا خیان (هایان Hayyan) موازی مستقیمی در تعیین مفهوم اصلی مقدس یوئه‌شی، «تسزیویان» (tszyuyyan) «سفید» «راه سفید»، «راه شیری» می‌یابد، و اصطلاح «ئه‌جی» «ئه‌شی» «شه‌بانو» که در قالب «اتی» (ati) بازسازی می‌شود، کپی دقیقی از یکی از واریاسیون‌ها (تغییرات) گرافیکی graphic variations همان کلمه خویان (خویان یا هویان Huyan) و یا خیان/خایان (هایان Hayyan) است، که بعدها به شکل «یوئه‌جی»^۲ [یوئه‌شی-گ.] ثبت شده بود. به سخن

۱ از گذشته‌های بسیار دور، قبایل کوچ‌رو تورانی، سپاهیان‌شان را در گروهان‌های ده نفری، تومان‌ها، آرایش می‌دادند. از ده گروهان ده نفری، یک گردان صد نفری و همین‌گونه از ده گردان صد نفری، یک هنگ هزار نفری و از ده هنگ هزار نفری، یک سپاه ده هزار نفری تشکیل می‌شد. معمولاً تومان‌های ارشد در رأس همین سپاه‌های ده‌هزار نفری قرار می‌گرفتند. چنین برمی‌آید که تومان منصب لشکری رهبر هونوها بوده باشد تا نام وی-گ.

۲ شایان یادآوری است که کلمه یوئه‌شی را به زبان روسی به شکل یوئه‌چژی (юэчжи) می‌نویسند. در زبان چینی، به اشکال گوناگون آمده است؛ مانند: یوئه‌جی، یوئه‌ژی، یوئه‌شی، دایوئه‌جی و تایوئه‌جی و هم تایوئه‌جی. روشن است در زبان‌های انگلیسی، فرانسوی و آلمانی هم به پیروی از چینی‌ها آن را به اشکال گوناگون نوشته‌اند. از دید ما، برای جلوگیری از سردرگمی بهتر است تنها به یک شکل نوشته شود. چون معنای دقیق این کلمه، شهبانوی ماه‌تابی (یعنی ملکه آمده از سرزمین ماه‌تابی‌ها - ماه‌بانو) است، و «شی» به شهبانو بسیار نزدیک است، از همین رو، آن را به شکل ←

دیگر، در جامعه هونوهای قدیم، کلمه «یوئه‌جی» [«یوئه‌شی»-گ.] عیناً «شهبانو» یا «ملکه» معنا می‌داد.^۱ پسر تومان Touman، ماودون Maodun به نوشته همان نویسنده چینی، در نزد یوئه‌شی‌ها «گروگان» بود.^۲

ماودون دیگر بزرگ شده، با فریب دادن یوئه‌شی‌ها و گریز از نزد آنان، نوعی «کودتای کاخی» (کودتای درون‌خانگی) را به راه انداخت: او زن پدر خود (نامادری خود)، همسر ارشد یا شهبانو، و پسر او، ولی‌عهد و وارث تاج و تخت شاهی (یعنی برادر ناتنی خود از رشته پدری)، و سرانجام هم پدر خود، تومان شانیو را که به دلایلی مخالف بازگشت ماودون بود، کُشت.^۳

→ «یوئه‌شی» آورده‌ایم. بایسته یادآوری است که هونوها پادشاه خود را به نام شانیو و شهبانوی خود را به نام «شی» یاد می‌کردند. منظور از سرزمین ماه‌تابی، کشوری است که در ترکستان خاوری واقع بود و در آن پنج قبیله آریایی (ایرانی‌زبان) زندگی می‌کردند که نام‌دارترین‌شان کوشانی‌ها بودند. شاید در آینده، پس از فروپاشی امپراتوری هونوها و پیوستن بخشی از آنان به یوئه‌شی‌ها و اوسون‌ها، آن‌ها را از همین رو، هون‌های سفید خوانند. —گ.

۱ بایسته یادآوری است که در زبان‌های ایرانی خاوری باستان «هو» به معنای نکو و خوب به کار می‌رفته است؛ مانند هوشنگ (نکوکار) و هومن و... هم‌چنین امکان آن می‌رود که کلمه «آجه» یا «آجی» هزارگی که چوان نشانه تکریم و تعظیم به «بانوان پیر و کهن‌سال» به کار می‌رود، نیز ریشه در همین «ئه‌جی» (شهبانو) داشته باشد. مانند کان آهن «آجه‌گک» بامیان که نادرست به شکل «حاجی‌گک» معروف شده است. باید گفت که «آ» در زبان چینی چوان نشانه احترام و تکریم و تعظیم به کار می‌رود. به گونه مثال، در اخیر نام سردار آشین (سردار آسین یعنی سردار آسمانی) که آن را به شکل آشینا نوشته‌اند. به دور نیست که در کلمه‌هایی چون آقا و آچا (آجه - مادربزرگ) در زبان‌های ترکی، آجا (آجه)، آپا (آپه)، آبا (آبای) در گویش هزارگی پارسی دری و نیز آنا و آکا (اکا) (مادربزرگ و عمو) در زبان پشتو و... «آ»، از همین نشانه احترام چینی «آ» گرفته شده باشد. —گ.

۲ چنین برمی‌آید که آیین گروگان گرفتن و گروگان گذاشتن در میان کوچی‌های آن زمان مرسوم بوده باشد. با این همه، نباید از یاد برد که این تنها روایت چینی‌ها نیست. سنت نوزادبخشی (اَوَنکولات avunculat) در میان اوسون‌های باستان^[۱۲] نیز رواج داشت که مطابق آن، نوزادان را به خاندان مادری می‌سپردند. زیرا چنین می‌پنداشتند که نوزاد مال آنان است. چون دخترشان آن را به دنیا آورده است. سپس کودک را می‌توانستند دوباره از خاندان مادری‌اش خریده و به خانواده پدرش بازگردانند.

یادداشت گزارنده: چون چنین رسمی در میان ایرانی‌زبانان نیست، روشن است به دشوار بتوان چنین هم‌تاوژه‌ای در زبان پارسی دری برای اَوَنکولات یافت. شاید ترجمه تحت‌اللفظی avuncular، گذاشتن نوزاد نزد برادر مادر، ماما (دایی) باشد. هر چه است، ما در این‌جا نوزادبخشی نوشته‌ایم. —گ.

۳ ماجرای در گروگانی به سر بردن شهزاده ماودون و بازگشت دراماتیک او و کشتن پدر و نامادری و برادر ناتنی‌اش (شاه و شهبانو ولی‌عهد هونوها) را بسیاری از پژوهش‌گران تاریخ هونوها از جمله اکادمیسین گومیلیف در کتاب معروف خود «تاریخ خلق هونو» با تکیه بر منابع چینی آورده‌اند. فشرده ماجرا چنین است که هونوها کنفدراسیون قبیله‌ای بودند زیر فرمان پادشاهان کشور ماه‌تابی (پسان‌ها یوئه‌شی‌ها). پادشاه ماه‌تابیان بنا بر مصلحت‌های سیاسی، یکی از شاه‌دخت‌ها را به همسری تومان شانیو، پادشاه هونوها داده بود. تومان شانیو هم بنا بر مصلحت‌های سیاسی، همانا همین شاه‌دخت ماه‌تابی را شهبانوی کشور ساخته و پسر وی را ولی‌عهد رسمی اعلام کرده بود. در این حال، تومان شانیو، برای حفظ روابط حسنه با دربار شاهنشاهی کشور ماه‌تابیان و به خاطر کسب اعتماد شاهنشاه و تضمین پادشاهی آینده برای نواده وی، ماودون پسر ارشد خود از همسر نخستین‌اش را چوان گروگان به دربار ماه‌تابیان فرستاده بود.

اما، ماودون که خود را سزاوار تخت شاهی هونوها می‌پنداشت، با فریب دادن یوئه‌شی‌ها و ربودن یک اسب از نزد آنان گریخت و به اردوگاه پدری آمد. سپس با کشتن شهبانو، ولی‌عهد و شاه، خود شانیو شد و سپاه بزرگی فراهم آورد و —

درباره این سنت‌شکنی بی‌سابقه روابط سنتی در جامعه سیونوها، سیما کیان چنین حکایت می‌کند که «در حالی که مردم خاموش بودند و چاره‌ای جز اطاعت و فرمان‌برداری نداشتند، دشمنان جسور در کشورهای هم‌سایه، بر آن شدند تا ماودون را که در چپ و راست سرگرم زدن سرهای بستگانش بود، تهدید به جنگ نمایند و خواهان پرداخت باج و خراج گردند. این بود که سفیران دون‌خوها (دون‌هوها) از راه رسیدند و اظهار داشتند که ماودون به نشانه صلح با آن‌ها باید بهترین اسب از گله هونوها و زیباترین همسرش را به آن‌ها بدهد. نزدیکان ماودون شوریدند و برآشفتمند و می‌خواستند تا به خاطر چنین گستاخی، سفیران را بکشند. اما ماودن جلو آنان را گرفت و با لبخند گفت: «آیا ارزش دارد که از دوستان هم‌سایه یک اسب یا یک زن را دریغ کنیم؟».

و دستور داد هر چه می‌خواهند، به ایشان بدهید.

قبایل کوچی دون‌هو (Donghu یا [dunhu]^۱ - هم‌سایگان شرقی هونوها بودند. مرزهای جنوب خاوری متصرفات دون‌هوها به جزیره نمای کوریا می‌رسید. آن‌ها هم‌چنین در لیادونگ و مناطق مرزی شمال چین زندگی می‌کردند.

دون‌هوها، بارها و بارها با دودمان‌های حاکم چین باستان پیمان‌هایی می‌بستند، مگر، باز هم، همه بند و بست‌ها را زیر پا می‌گذاشتند و با چینی‌ها از سر جنگ و ستیز پیش می‌آمدند و گه‌گاهی هم بر آنان به پیروزی‌هایی دست می‌یافتند. در سده سوم پیش از میلاد، دون‌هوها، نیروی شایان توجهی در استپ‌های آسیای مرکزی به شمار می‌رفتند.

→ آغاز به جهان‌گشایی کرد و همه قبایل کوچ‌رو را از خاکاس‌ها یا خیگاس‌ها (نیاکان قرقیزها) گرفته تا دونخوها (نیاکان مغول‌ها) و اوسون‌ها و... (در کل ۲۴ قبیله) را زیر فرمان خود درآورد و این‌گونه، شاهنشاهی کوچی بزرگی را پی ریخت. سپس، بر یوئه‌شی‌ها تاخت و با یورش غیر منتظره پادشاه آنان را کشت و سپاه آنان را به سختی شکست داد. این بود که یوئه‌شی‌ها ناگزیر به ترک ترکستان شرقی و همه متصرفات خود شدند و به سوی غرب و جنوب گریختند و در آن‌جا یکی از قبایل شان، کوشانی‌ها، با شکست دادن یونان و باختری‌ها پادشاهی نوی را پی ریختند.

این در حالی بود که در زمان پدرش، هونوها در وضع بس دشواری به سر می‌بردند و از چهار سو در محاصره دشمنان نیرومند قرار داشتند: در جنوب چینی‌ها، در شرق دونخوها (نیاکان مغول‌ها) در شمال خاکاس‌ها یا خیگاس‌ها (نیاکان قرقیزها که در آن هنگام در سرچشمه رود ینی‌سئی به سر می‌بردند) و در غرب، اوسون‌ها و یوئه‌شی‌ها. —گ.

۱ به گونه‌ای که پیش‌تر نوشتیم، نیاکان هونوها متشکل از دو قبیله خیونی یا خیانی، هیان یون‌ها (Хяньйюнь) و هون‌یو‌ها (Хуньюй) بودند. هونوها از اثر آمیزش چینی‌ها با هیان یون‌ها به وجود آمدند. دون‌هوها از اثر آمیزش هون یو‌ها با قبیله تورانی دیگر به نام ژون‌ها پدید آمدند. چنین برمی‌آید که باید نام قبیله نو، «ژون‌هو» می‌بود، مگر، به هر دلیلی که بوده، منابع چینی آن‌ها «دون‌هو» نوشته‌اند و آن‌ها با همین نام وارد تاریخ شده‌اند. بایسته یادآوری است که ژون‌ها با دی‌ها دو قبیله هم‌سایه بسیار نزدیک خویشاوند بوده‌اند که چینی‌ها به دشوار می‌توانسته‌اند آن‌ها را از هم دیگر تفکیک کنند. در سده سوم پیش از میلاد، قبایل سیان‌بی (نیاکان مغول‌ها) از اتحادیه دون‌هو بیرون شدند. چینی‌ها دون‌هوها را به نام وحشیان خاوری می‌خواندند. دون‌هوها در دوره دودمان چژو باستان در ۱۱۰۰ پیش از میلاد به میان آمده بودند. پس از آن‌که در ۱۵۰ پیش از میلاد، هونوها، دون‌هوها را سرکوب کردند، از اثر آمیزش هونوها با بخشی از دون‌هوها، قبیله نوی به نام هو‌هوان‌ها پدید آمدند. این بود که سیان بی‌ها از آنان جدا شدند و در میانه‌های سده چهارم میلادی آن‌ها را استیلا و اسیمیله کردند. —گ.

دون‌هوها با هونوها مناسبات برابانه و متساوی‌الحقوقی داشتند. گستره بود و باش آنان را نوار سرحدی بی از هم جدا می‌ساخت که به هیچ کسی تعلق نداشت. در دو سوی سرحد، پاس‌داران دو دولت به گزمه (گشت‌زنی) و پَهره (پاس‌بانی) می‌پرداختند. مرزبانان دون‌هوها در خاور و مرزبانان هونوها در باختر. به سال ۲۰۹ پیش از میلاد، دون‌هوها زیر فشار چین، ناگزیر به عقب‌نشینی از نوار مرزی شدند و از همین رو، از هونوها خواستند تا زمینی به عرض ۱۰۰۰ لی (۵۰۰ کیلومتر) را به آنان بدهند.

سیما کیان در این باره چنین گزارش می‌دهد: «...دون‌هوها، دشمنان هونوها با جسارت و گستاخی بار دیگر از هونوها خواستند تا زمین‌های مرزی را به آنان واگذار شوند. ریش‌سپیدان و بزرگان، کارآموده و درس‌آموخته از تجربه تلخ پیشین، هیچ اعتراضی نکردند و گفتند: «این زمین‌ها بیابانی‌اند و یک‌سره مردابی و نمک‌سار و سنگلاخی، که در آن‌ها هیچ‌کسی گاو و گوسفندی را به چرا نمی‌برد». از این رو، به ماودون سپارش کردند تا زمین‌ها را به دون‌هوها بدهد. اما ماودون خشم‌گین شد و آغاز به داد زدن بر سر بزرگان کرد که از ترس نزدیک بود بمیرند: «زمین، پایه و اساس دولت است. آیا می‌توان آن را به کسی داد؟».

او هر کسی را که به وی توصیه کرده بود تا زمین‌ها را واگذار شود، سر برید. سپس بر پشت زین نشست و سوار بر اسب فرمان داد تا بی‌درنگ بر دشمن لشکرکشی کنند و هر کسی را هم که تعلل بورزد و دیر بیاید، سر بزنند. این‌گونه، او، بی‌درنگ، رزمندگان را گرد آورد و بر سر دون‌هوها که انتظار هیچ چیزی را نداشتند، ریخت.^[۳] سیما کیان این‌گونه، آغاز فتوحات هونوها را شرح می‌دهد. ماودون، با حيله‌گری و خشونت و ستم، هم قبیله‌ای‌هایش را وادار به فرمان‌برداری بی‌قید و شرط کرده، فرمان‌روای عالی شد.

ماودون مدیریت پایتخت متصرفات خویش را، خود به دوش گرفت و سرزمین‌های خاوری و باختری گستره زیر فرمانش را به فرمان‌دارانی از میان بستگان نزدیک خود سپرد. دوره امپراتوری هونوها از همین اعلام پادشاهی ماودون آغاز می‌شود.

سپاهیان همیشه پیروزمند و شکست‌ناپذیر ماودن شانیو روی ناکامی را ندیده بودند. در میدان نبرد جنگ‌جویان در سه صف آرایش می‌یافتند؛ مرکز و جناح‌های چپ و راست (قلب، میمنه و میسره) که هر یک وظیفه خود را نیک می‌دانستند. در سپاه، نظم و انضباط آهنینی برپا بود: به خاطر کوتاهی و سهل‌انگاری یک رزمنده، همه دسته را (به شمول فرمان‌ده وی) سر می‌بردند. سربازان ماودون، در یک زمان کوتاه در شمال تا دریاچه بایکال،

در باختر تا ترکستان خاوری، در خاور تا رودخانه لیائو رسیدند و در جنوب به سر زمین چین باستان نزدیک شدند.

در گزارش‌های منابع چینی آمده است که در سال ۲۰۱ پیش از میلاد، هونوها به رهبری او، قبایل شمالی هون‌یوی hunyuy، تسیویی‌شی tsyuyshe، دینیلین Dinlin، گیگون gekun و تسایلی Zeil را زیر فرمان خود درآوردند، و در سال بعد به برداشتن گام‌های پویاتر در مرزهای شمالی امپراتوری هان پرداختند.

برتری نظامی سواران چابک هونوها بر سربازان کم‌تحرک چینی چنان بزرگ بود که به سال ۱۹۲ سال پیش از میلاد، ماودون در نامه دراز خود، بی‌پروا و بلندپروازانه، از ملکه بیوه هان، گائو خواستگاری کرد که با این کار، به گونه بسیار اهانت بار، سنت دیرین چینی وفاداری به همسر حتی پس از مرگ وی را زیر پا می‌گذاشت. در این حال، ماودون چنین می‌پنداشت که مطابق آیین‌های کوچی‌ها، عروسی با نماینده دودمان حاکم کشور فتح شده به خودی خود، باید مستلزم گنجاندن زمین و مردم آن به گستره کشور فاتح باشد.

شیوه و سبک نوشتن نامه به آن پیمانه چندان‌آور و تحریک‌آمیز بود که سیما کیان یارای ترجمه متن آن را نداشت. اما نامه تا روز ما حفظ شده است^۱ و آشکارا نشان‌دهنده تراز روابط میان هونوها و چین باستان است. ماودون نوشته بود: «من تنها هستم. من در

۱ به گونه‌ای که دیده می‌شود، ماودون به ملکه بیوه چین، نامه مفصل خواستگاری نوشته بود. در این‌جا چند پرسش اصولی مطرح می‌شود:

- آیا هونوها از خود رسم‌الخط داشتند یا نه؟
- اگر داشتند، آیا به این رسم‌الخط آثاری برجامانده است یا نه؟
- نامه‌هایی که نوشته بودند، به کدام زبان بوده است؟
- آیا این نامه و یا سایر نامه‌ای که شانیوهای هونویی به دربار چین می‌فرستاده‌اند، کنون در بایگانی‌های چینی هنوز هم موجود است یا نه؟

در این‌جا، نویسنده نوشته است که گویا نامه خواستگاری ماودون تا کنون حفظ شده باشد. اما ننوشته است که این نامه در کجا است؟ به چه زبانی و به کدام خطی نوشته شده بود؟ آیا چینی‌ها اصل نامه را در معرض دید همگانی یا دست کم محافل پژوهشی گذاشته‌اند یا نه؟

ای کاش چنین باشد. اما من، زیاد باورم نمی‌آید. شاید نویسنده اشتباه کرده باشد. گمان غالب این است که چون هونوها و سایر قبایل کوچی یا این‌که اصلاً از خود رسم‌الخطی نداشته بودند و یا این‌که نامه‌هایشان را به روی پوست‌های بره‌ها می‌نوشتند، به دلیل فرسوده شدن و نابود شدن چنین نامه‌های پوستی در درازمدت، شاید چیزی از آنان بر جا نمانده باشد. اگر نامه مانده باشد، موضوع این‌که هونوها به کدام زبان سخن می‌گفته‌اند، به گونه نهایی حل می‌شود. اما موضوع زبان و نوشتار هونوها کماکان رازهایی‌اند که تا کنون در پرده ابهام مانده‌اند و شاید هرگز هم پاسخ درخور و بایسته نیابند.

به باور من، شاید نامه شانیو ماودون به زبان هونویی با رسم‌الخط چینی نوشته شده بود. در آن هنگام در میان هونوها شمار بسیار اسیران چینی بودند. حال، سخن بر سر نامه بسیار مفصل و دراز است. اگر به راستی چنین نامه‌ای تا کنون مانده باشد، پس این همه جر و بحث ده‌ها دانش‌مند بزرگ در دست کم یک سده‌ونیم گذشته بر سر چه بوده است؟ گمان من این است که از این نامه تنها همان جمله‌هایی به زبان چینی مانده است، که سیما کیان در نوشته خود آن را بازتاب داده است. گومیلیف در تاریخ خلق هونو نوشته است که به زبان هونوها تنها یک جمله مانده است. —گ.

سرزمین استپ‌های پُر از گاوها و اسب‌ها بزرگ شده‌ام. تنهایی برای هر دو ما خسته‌کننده است، ما از آن چه می‌تواند به ما آرامش ببخشد، محروم هستیم...».

ملکه، پس از دریافت این نامه، خشم‌گین و پُرآزنگ شد و پیش‌نهاد اهانت‌آمیز ماودون را رد کرد. در این حال، درگیری هونوها با مرزبانان چینی در سراسر مرز شمال و شمال باختری امپراتوری هان ادامه داشت. اما، کار به جنگ بزرگ نکشید. چین آماده جنگ نبود. از این رو، ملکه ناگزیر شد نامه پاسخ خفت‌باری به دور از شأن امپراتوری چین بنویسد، که چنین نامه‌ای را در تاریخ چین هرگز هیچ فرمان‌روایی برای «وحشیان» ننوشته بودند.^[۴] توازن قدرت میان هونوها و چین، دست یازیدن به چنین کاری را یک امر ناگزیر ساخته بود. هر چند، برای چینی‌های باستان، که متکبرانه می‌پنداشتند که هونوها دارای «چهره انسان و قلب جانوران وحشی‌اند»، چنین چیزی چونان بزرگ‌ترین آبروریزی بود.

مقارن این زمان، هونوها توانسته بودند همه زمین‌های یوئه‌شی‌ها را بگیرند و آنان را به غرب به گستره میان تسیلیان Qilian و دان‌هوانگ برانند.

به سال ۱۷۷ پیش از میلاد، ماودون شانپو برای تنبیه چینی‌ها به خاطر زیر پا گذاشتن خودسرانه و عمدی پیمان صلح بسته شده در آن برهه با امپراتوری هان، از سوی آن‌ها؛ به جانشین غربی خود فرمان داد تا به سرزمین یوئه‌شی‌های هنوز هم قدرت‌مند، لشکرکشی کند. سواره‌نظام هونو، یوئه‌شی‌ها را به سختی شکست داد و هم‌چنین توانست مهم‌ترین مناطق باختری را که در گذشته زیر فرمان یوئه‌شی‌ها بود، بگیرد.

ماودون در این باره به امپراتور [(امپراتریس؟)-گ.] هان نوشت: «به لطف [خداوند-گ.] آسمان، همه سپاهیان ما تندرست‌اند و اسب‌های‌شان سالم و تناور. آن‌ها یوئه‌شی‌ها را نابود و رام کردند. به شماری از آنان شمشیر آهیخته زده شد و شماری دیگر را زیر فرمان آوردند و (آرامش و حاکمیت را) برقرار ساختند. لولان (کرورایانه) (Loulou Krorayna)، اوسون، اوتسزی (اوگال Utsze) و بیست‌وشش سردارنشین هم‌سایه با آن‌ها (در واقع، باید ۳۶ باشد؛ یعنی همه سردارنشین‌های وقت ترکستان خاوری) شامل ارتش (هونو) و یک خانواده (یعنی یک دولت) شدند.^[۵]

پروزی نهایی هونوها بر یوئه‌شی‌ها میان سال‌های ۱۷۴-۱۶۵ پیش از میلاد به دست آمد. سر از این زمان، دیگر در منابع هیچ اشاره‌ای به درگیری‌های رو در رو میان هونوها و یوئه‌شی‌ها دیده نمی‌شود. و اما آغاز به کوچیدن یوئه‌شی‌ها به هفت‌رود و سپس به آسیای میانه در سال‌های ۱۶۰ و ۱۵۸ سال پیش از میلاد، به دلیل یورش اوسون‌ها بر آنان بوده است. یوئه‌شی‌های رانده شده به غرب آسیای میانه، سرزمین‌های گستره علیای آمو و وادی‌های میانی رود سیردریا را گرفتند.

یوئه‌شی‌ها در آینده، بنیادگذاران دولت غربی کنتسزوی Kantszyuy، پادشاهی کنگ یا کنگویی‌ها (Kangha)، (که از ۱۵۰ پیش از میلاد شناخته شده است و در ترکیب آن از سال ۲۱ پیش از میلاد تا ۲۲۱ میلادی زمین‌های بین دریای آرال و کاسپین قرار داشت) و نیز امپراتوری آسیای مرکزی، هندی کوشانی (قدرت جهانی سده‌های یکم-چهارم میلادی در کنار امپراتوری‌های هان و روم [و نیز امپراتوری اشکانی -گ.ا.] شدند.

در «هو هان شو» درباره ریشه‌های امپراتوری کوشانی چنین گفته شده است: «هنگامی که دودمان یوئه‌شی به دست هونوها برافتاد و واژگون شد، به (گستره یونان و باختر، به جنوب آسیای میانه) کوچید و به پنج سردارنشین فرو پاشید... پس از گذشت صد سال سردار گویشانی guyshuan (کوشانی) شاه‌زاده کیوتسزیوکیو (Kiotszyukyu) (کودجولا کدفی) (Kudzula Kadfiz) چهار شاه‌زاده‌نشین دیگر را تابع خود ساخت و خود را پادشاه اعلام کرد. پادشاهی او گویشانی (کوشانی) نامیده می‌شد.^[۶]

همراه با آن، در علم تصور واحدی درباره چگونگی براندازی دولت یونان و باختری به دست یوئه‌شی‌ها وجود ندارد. گروهی می‌پندارند که در ۱۶۴ سال پیش از میلاد یوئه‌شی‌ها زیر فشار بزرگ هونوها ناگزیر به ترک اراضی خود در ترکستان خاوری شدند. آن‌ها با آمدن به غرب، از راه فرغانه، بر یونان و باختری‌ها یورش آوردند و این پادشاهی را برانداختند و پای‌تخت خود را در شمال آمو بنیاد گذاشتند.

هم‌زمان، در غرب، آن‌ها سئه‌ها (ساک‌ها) را که در آن سوی رود یکرست (سیر یا سیحون) زندگی می‌کردند (یعنی در شرق سیردریا) سرکوب کردند که بخشی از آن‌ها ناگزیر به مهاجرت به کاپیسا (دره کابل [پروان] -گ.ا.] شدند و بخش دیگر آن‌ها در سرزمین درنگیانای باستان (حوضه رود هلمند، زرنج) اسکان گزیدند که از همین رو، سَکستان یا سیستان Sakastan نام گرفت. [مغرب آن سجستان -گ.ا.]

تاریخ دقیق باژگونی پادشاهی یونانی و باختری تاکنون تثبیت نشده است. برخی باور دارند که این واژگونی در سال‌های ۱۴۰-۱۳۸ پیش از میلاد اتفاق افتاده بود.

مطابق گمانه‌زنی دیگر، باختر را که مدت درازی زیر فرمان یونانیان باستان بود، نه بیگانگان آمده از ترکستان خاوری (که به زبان‌های هندواروپایی (احتمالاً به زبان‌های ایرانی باستان) سخن می‌گفتند)، بلکه قبایل بومی کوچی ایرانی باستان ساکن در کرانه‌های سیردریا و آمو (که بخشی از اتحادیه قبایلی که یوئه‌شی‌های بزرگ یا ماساگت‌ها نامیده و ساکنان خوارزم شمرده می‌شدند و پسان‌ها هسته اصلی دولت کنگ‌ها Kangha را تشکیل دادند)، آزاد ساختند.

در کل، در ترکیب دولت یوئه‌شی در آسیای میانه، پیش‌گامان یا پیشینیان امپراتوری کوشانی‌ها، مناطقی در قلمرو ازبکستان و تاجیکستان کنونی، پادشاهی کنگویی‌ها Kanghai (سغد، چاچ (تاشکند کنونی)، خوارزم) و پرکنه parkana (فرغانه کنونی که در واقع معرب پرکنه یا پرگنه است به معنای منطقه درو افتاده —گ.) شامل بودند.

یوئه‌شی‌ها در هفت‌رود (سمی ریچیا، گستره قرقیزستان و جنوب قزاقستان کنونی در دامنه‌های تیان‌شان) نیز در کنار اوسون‌ها و ساک‌ها حضور داشتند. باشگاه اصلی یوئه‌شی‌ها در سده یکم پیش از میلاد، ترکستان خاوری بود که در آغاز، پیش از کوچیدن‌شان از آن، زیر فشار هونوها، به نام تخارستان یاد می‌شد و مقارن این زمان، دیگر، با کوچیدن آن‌ها به گستره جنوبی تاجیکستان کنونی این نام یعنی تخارستان بر آن اطلاق می‌شد. نویسندگان باستان گزارش می‌دهند که مردم این دولت، زمین‌دار و کشاورز بودند، خانه‌ها می‌ساختند، باشندگان آن از نگاه تباری و زبانی مانند ساکنان فرغانه بودند و در کار بازرگانی ماهر.

جمعیت در این کشور به یک‌میلیون نفر می‌رسید و شهر اصلی آن «بازاری با کالاهای گوناگون و رنگارنگ» داشت. پیامدهای ناشی از پیروزی هونوها بر یوئه‌شی‌ها چنان بودند که به گونه ریشه‌ای نه تنها نقشه تباری، سیاسی آسیای مرکزی و سرزمین‌های هم‌سایه با آن، بل نیز هند را هم تغییر دادند.

پس از رفتن یوئه‌شی‌ها از خاور آسیای مرکزی، مرزهای باختری متصرفات هونوها در ترکستان خاوری و مرزهای جنوب شرقی آن با چین، برای مدت درازی با ثبات شدند. این‌گونه، ماودون، فرمان‌روای سرزمین‌های گسترده و مردمان بسیاری شد. دست‌آوردهای او می‌توانستند حتی از این هم بیش‌تر گسترش بیابند. اما او آدم نیکوکار و مهربانی نبود. کسانی که از دست او زنده مانده بودند، برای کودکان و بازماندگان و نوه‌های خود از خودکامگی‌ها و ستم‌های فرمان‌روای هونوها داستان‌ها می‌گفتند. هونوها به یک کابوس فاجعه‌بار واقعی برای امپراتوری هان چین تبدیل شده بودند. جلو تاخت و تازهای کوچ‌روها را هیچ مانعی نمی‌توانست بگیرد؛ نه سدهای بافته شده از درختان بید، نه خندق‌های عمیق و نه خاک‌ریزها و دیوارهای خشتی (آجری) و سنگی دژها.

تا جنگ‌جویان هونویی از راه می‌رسیدند، مردم با بر جا گذاشتن خانمان و دام و دد خود، می‌گریختند تا در پشت دیوارهای ستر دژها و سنگرها پنهان شوند و سربازان دستور اکید دریافت داشته بودند: به پدافند دژها از دورن از سر کنگره‌ها و دیواره‌ها بپردازند و به هیچ رو در بیرون از دیوارهای دژها با هونوها درگیر نشوند و به پی‌گرد آن‌ها نپردازند.

سپه‌داران چینی از گذشته‌ها تجربه‌های تلخی در پیکار با کوچی‌ها داشتند: هونوها در آغاز، با نیروهای کوچکی یورش می‌آوردند (معمولاً با سواران چابک تیرانداز و اسب‌های تیزرفتار و بادپا) و با انجام مانورهای فریبنده، سپاهیان چینی را با نیرنگ از پشت دیوارهای دژها یا سنگرها به تعقیب خود یا طعمه یا چیز جالبی که سبب عطف توجه‌شان شود، به نزدیکی محل استقرار نیروهای اصلی خود که پنهانی در کمین نشسته بودند، می‌کشانیدند. وانگهی آنان را از چهار سو با نیروی بزرگی در چنبر محاصره می‌گرفتند و از دور تیرباران می‌کردند. کمتر کسی از چنین کارزاری می‌توانست جان به سلامت به در برد. سپس همه در میان بیابان‌ها ناپدید می‌شدند.

حتی دیوار بزرگ چین، «چانگ چنگ» این ساخت و ساز به یاد ماندنی و گران که با هزینه گزاف و هنگفت، نیروی بزرگ و رنج‌توان فرسا، خاص برای پاس‌داری از چین در برابر کوچ‌روان برپا شده بود، برای دفاع از سازندگان خود، بیهوده و ناتوان از کار برآمد.

«امپراتوری آسمانی» چین، با اذعان به نیروی شگرف هونوها، تلاش می‌ورزید دل حاکمان آنان را به دست بیاورد. هنگامی که مادون شانیو برای امپراتور هان، یک نفر اشتر، دو رأس اسب سواری تناور و دو پالان چهاربند اسب فرستاد؛ در پاسخ، یک دست جامه بلند و گشاد (تن‌پوش) زردوزی، یک دیهیم زرین، یک حلقه کمر بند طلاکاری شده با سگک ساخته شده از استخوان کرگدن و ده بار ابریشم هدیه گرفت.

به سال ۱۶۲ پیش از میلاد، امپراتور شیائو ون‌دی برای پسر ماودون، لاوشان Laoshan، پیامی فرستاد که متن آن چنین بود: «هان (یعنی چین، به رهبری دودمان هان) و هونو چونان دو کشور برابر هم‌سایه‌اند. اما برای هونوها چنین به رسمیت شناختن، کم بود. هر چند، برای چین، با آن ایده‌های دیگر در آن هنگام پا گرفته در اذهان نخبگان و لایه‌های گسترده جامعه آن کشور، مبنی بر این‌که «چین، مرکز جهان است و در پیرامون آن توده‌های وحشی زندگی می‌کنند»، چنین چیزی نهایت کرنش و بی‌آبرویی و افت بود.

هونوها می‌خواستند از چین، نان، پارچه، به خصوص ابریشم، ابزارهای فلزی و کالاهای لوکس را در ازای چارپایان (گوسفند، بز، گاو و اسب)، پشم، پوست، چرم و... به دست بیاورند. آن‌ها با برشمردن خواست‌های خود به چینی‌ها و تحمیل شرایط خود، به ادامه بحران در مناسبات میان دو طرف دامن می‌زدند. آتش جنگ پیوسته فرزوان بود و روابط با هونوها برای چین باستان مسئله مرگ و زندگی.

در این وضعیت، در ۱۳۹ سال پیش از میلاد، ژانگ کیان، جهان‌گرد و دیپلمات سرشناس چینی، به غرب آسیای مرکزی رفت. او پس از ده سال اسارت در نزد هونوها توانست بگریزد و به آسیای میانه برود؛ جایی که در آن امپراتوری هان با اوسون‌ها که در

هفت‌رود زندگی می‌کردند، در برابر هونوها و کنتسزیویی‌ها kantszyuy پیمان ببندد. کنگوی Kangüy هم‌سایه غربی اوسونی‌ها، به نوبه خود با یک پیوند زناشویی دودمانی با هونوها پیمان بست. پادشاه کنگهی‌ها Kangh یا کنگوی‌ها Kangüy دختر خود را برای شانیو داد و خود دختر او را گرفت.

ژانگ کیان با برگشت به چین، هم‌چنین گزارش داد که در حوضه رود سیر یا یکسرت (Yaksart)^۱ یوئه‌شی‌ها که به تازگی به این‌جا کوچیده‌اند، زندگی می‌کنند، که سیطره خود

۱ درباره رود آمو و رود سیر در ویکی‌پدیا چنین نوشته‌اند: آمودریا یا جیحون (به یونانی باستان: Oxus/Oξος / اکسوس - یونانی‌شده نام پارسی باستان رود: وُخش است).

سیردِریا یا سیحون (پارسی باستان: یخْشه آرته، به معنای مروارید واقعی؛ پهلوی: یخْشَرْت؛ یونانی: Jaxartes/Ιαξάρτης / یکسرتس (یکسرت)؛ عربی: سیحون یا گل‌زریون، دومین رود پُرآبی است که در آسیای میانه است که بعد از پیوستن به آمودریا به دریاچه خوارزم (آرال) می‌ریزد. رود دیگر آمودریا نام دارد. بخش ترکی این نام، سیر، تا پیش از سدهٔ دهم هجری شانزدهم میلادی در هیچ منبع تاریخی یافت نشده است؛ نخستین مرجع این نام در این سده (دهم هجری) است، که ابوالغازی بهادرخان، مورخ و خان خویه، دریاچه خوارزم را سیر تیزی (دریای سرخ‌رنگ) نامید.

در منابع اروپای غربی، سیردِریا با نام یونانی باستانی‌اش Jaxartes/Ιαξάρτης / یکسرتس شناخته می‌شود، که برگرفته از واژهٔ زبان پهلوی یخْشَرْت (آن‌طور که یوزف مارکوارت، خاورشناس نام‌دار آلمانی، در «Die Chronologic der alttiirkischen Inschriften» یاد کرده)، برگرفته از واژهٔ پارسی باستانی یخْشه آرته، به معنای مروارید واقعی است.

شایان یادآوری است که کلمه یخشی در زبان‌های ازبکی و قزاقی به معنای خوب و نیکو، از همین یخْشه پارسی باستان گرفته شده است. —گ.

در انسکلوپدیا چین آمده است: «دیرین‌ترین نام جیحون در تاریخ، اکسس / اکسیوس است. نخستین بار یونانیان در لشکرکشی اسکندر (متوفا ۳۲۳ ق م) با این نام آشنا شدند و آن را در نوشته‌های یونانی و رومی حفظ کردند. هندیان دست‌کم از سده هفتم میلادی نام این رود را ذکر کرده‌اند (مارکوارت، ۱۹۳۸، ص ۳۱؛ برای نام یونانی و لاتینی جیحون رجوع کنید به پاولی، ذیل «Oxos»؛ اشپولر، ص ۲۳۱).

به نوشته مارکوارت (۱۹۳۸، ص ۳۳)، ریشه اکسس از وُخش بوده که در فارسی باستان به معنای روینده و آماننده است و خوارزمیان نیز آن را به‌کار می‌بردند. از سوی دیگر، بر اساس آثار به دست آمده، جیحون در سرزمین اصلی کوشان (بلخ) وخش نام داشت و نماد آن خدایی نرینه با نام وُخشوا و در خوارزم خدای مادینه آب با نام وُخش بود. نقش مسکوکات کوشان، پیکر مردی است با یک ماهی در دست چپ او (که نشانه دریاخدا یا رود خدای است) و نام او OAXPO نوشته شده است (مارکوارت، ۱۹۳۸، ص ۳۳، ۴۱). جیحون در دوره ساسانیان (ح ۲۲۶ - ح ۶۵۲ میلادی) و هُروذ، به‌رود، به‌رود یا وُهرود، مأخوذ از نام ایرانی وُخ - آب، خوانده می‌شد (همان، ص ۴۵؛

برای نام‌های دیگر جیحون رجوع کنید به همو، ۱۹۰۱، ص ۱۴۸؛ اشپولر، ص ۲۳۱-۲۳۲). نام جیحون به صورت جِخُون، شاخه‌ای که از عدن سرچشمه گرفته و در سرزمین کُوش جاری است، در تورات (سفر پیدایش، ۱۰: ۱۳-۱۲) آمده و احتمالاً همان اکسس است که به دریای قزوین (کاسپین) می‌ریزد. لفظ جیحون به معنای تندرو (از ویژگی‌های این رود) است و برخی گفته‌اند که همان اکسس است (هاکس، ذیل ماده: قس مارکوارت، ۱۹۳۸، ص ۳۵، که جیحون را معرب جِخُون ذکر کرده است). چنینان از آن با نام های کوئی - شویی، وو - هو، پو- تسو (اشپولر، ص ۲۳۲) و نیز آمومو - لین یا آموُوران (مُوران یا مولین در مغولی به معنای رود است؛ برتشنایدر، ج ۱، ص ۸۵ و پانویس ۲۱۳) یاد کرده‌اند.

با آمدن مغولان، واژه جیحون از رواج افتاد و در منابع جغرافیایی و تاریخی، آمودریا هم به کار رفت (رجوع کنید به ادامه مقاله). با توجه به اهمیت شهر بلخ، بدون در نظر گرفتن فاصله زیاد آن با رود جیحون، آن را بلخ‌آب یا رود بلخ نیز می‌خواندند (رجوع کنید به یعقوبی، ص ۲۷۸؛ مسعودی، ص ۱۸۳؛ سهراب، ص ۱۴۴-۱۴۵؛ یاقوت حموی، ذیل ماده؛ نیز رجوع کنید به بلخاب). ابوالفداء نیز در تقویم‌البلدان (ص ۶۱) اشاره کرده که رود بلخ همان رود جیحون است. به نوشته محمدبن نجیب بکران در قرن هفتم، مردم رود بزرگ را جیحون می‌نامیدند (ص ۴۵). ←

را بر گستره‌های پیرامون‌شان از جمله کشور داسیا Dasia (یونان و باختر) پهن ساخته‌اند. یونانی‌ها پس از گرفتن گستره یونان و باختری، پادشاهان کشور داسیا Dasia شدند. ورناندازی (مقایسه) این خبر، با اطلاعات نویسندگان باستان، استرابو و تروگوس پولیتی و Trogus Politeya باعث شد تا پژوهش‌گران به این اندیشه بیفتند که کشور داسیا Dasia نه گستره دولت یونان و باختری، بلکه گستره بود و باش مردم هندواروپایی باستانی، یعنی تُخاری‌ها - «تُخارستان» است که متصرفات‌شان در آغاز مانند یونانی‌ها در تسلیان‌شان Tsilyanshan خاوری و در ترکستان خاوری بود و از آن‌جا، برخی از ایشان شاید همراه با یونانی‌ها به سمت غرب به آسیای میانه به راه افتاده بودند.

دست‌آورد جهان‌گردی و کشورپیمایی نخستین چینی پیش‌گام و پیش‌آهنگ «گشاینده راه به سوی باختر» لشکرکشی چین باستان به دره فرغانه شد که در آن‌جا، بر پایه منابع چینی، در سده‌های یکم و دوم پیش از میلاد دولت ذوان (فرغانه باستان) قرار داشت. ژانگ کیان ذوان را چونان یک کشور کشاورزی با دژها و آبادی‌های مستحکم توصیف می‌کند.

→ سرزمینی که جیحون در آن جاری است (ماوراءالنهر)، در یونانی باستان ترانس‌اکسانیا و در فارسی وَرَزْ رود (فرارود) خوانده می‌شد. در منابع اسلامی به زبان عربی، ناحیه واقع در شمال جیحون ماوراءالنهر نامیده شده است (لسترنج، ص ۴۳۳). دولت‌هایی که در کرانه‌های جیحون به وجود آمدند، در زمان قدیم به اکسس مشهور بودند (بولشایا، همان‌جا). در آثار جغرافیای‌نویسانی مانند ابن‌خرداذبه، قرن سوم (ص ۳۳)، ابن‌رسته (قرن سوم؛ ص ۹۱)، ابن‌فقیه (قرن سوم؛ ص ۳۲۴)، مقدسی (قرن چهارم؛ ص ۲۲)، حدودالعالم (قرن چهارم؛ ص ۴۰)، اصطخری (قرن چهارم؛ ص ۲۸۷)، گردیزی (قرن پنجم؛ ص ۱۵۴) و یاقوت حموی (متوفی ۶۲۶؛ ذیل «ارْتُخْشَمِیْتُن» و «جیحون») نام رود، جیحون ثبت شده، ولی محمدبن‌نجیب بکران (قرن هفتم؛ ص ۴۸) نام آن را جیحون خوارزم ذکر کرده است و به نوشته حافظ ابرو (متوفی ۸۳۳؛ ج ۱، ص ۱۶۹)، به آن در عربی جیحون و در خراسان آب آمویه گفته‌اند و دلیل آن قرار گرفتن قریه آمویه بر سر راه خراسان - بخاراست. ابن‌رسته سرچشمه رود جیحون را شهرهای تَبْت و مسیر آن را به سوی مشرق و در جهت باد صبا ذکر کرده است (همان‌جا)، که از معادن این مسیر طلا استخراج می‌شود (همان، ص ۹۳؛ جیهانی، ص ۱۸۱). در مقاله «نام کهن سیر دریا»، نوشته لیوشتیس (گزارنده: عسگری، لیلا)، نشریه: ادبیات و زبان‌ها «نامه فرهنگستان» تابستان ۱۳۸۴ - شماره ۲۶ - گ. درباره سیردریا چنین آمده است: «آمودریا، Āmu، حاصل تحول Āmuya، Āmula (بعدها چارجوی و اکنون ترکمن‌آباد) است که شهری بوده است در کرانه جنوبی این رود بر سر راه بازرگانی خراسان به آسیای مرکزی در سده‌های میانه.

در ترکیب سیردریا، جز Sīr پیچیده‌تر است. به طوری که کلیاشتورنی اشاره کرده، جز Sīr نخستین بار در نام منطقه‌ای در مسیر سفلی سیردریا دیده شده است. شرف‌الدین عبدالله ملقب به وصاف‌الحضره (۶۶۳-۷۳۴) در اثر خود، تاریخ وصاف، به این نام اشاره کرده است. وصاف، در حدود ۷۰۶ هـ، در باره جنگ داخلی اخلاف چنگیزیان جوچی در سمیرچ، اطراف جند، چنین نقل می‌کند: «شاهانی از دودمان چغتای و اوگده بر شاه پسر قیدو و بر توکتای پسر اردو تاختند. شاهان به غارت ایل فرمان دادند. آنان اردوی زرین را، که سیر اردو خوانند، بسوختند و سرزمین طراز و ینی را بر باد دادند». یوستی و بارتولد Sīr را در زبان ترکی با silis، نام سیردریا در آثار نویسندگان متقدم، مقایسه کرده‌اند که نخستین بار در تاریخ طبیعی، اثر پلینی، به آن اشاره شده است: «رود یاکسارت (یکسرت) Yaxarte را، که سکاها سیلیس خوانند، اسکندر و سپاه او در برابر تانائیس (Tanais) به کار بردند» (NH. VI, § ۴۹). به نظر کلیاشتورنی، Sīr با šīrā در ختنی-سکایی یا [šyr و šir] «خوب، نیکو» در سغدی (اوستا - sīra، هندی باستان - śrīrā، śrīlā) - مطابقت دارد - فرضیه‌ای که تنها بر پایه شباهت آوایی استوار است... - گ.

باشندگان دوان به پرورش نژاد خاصی از اسب‌ها می‌پرداختند که عرق‌شان رنگ سرخ‌گون خونی داشت. به گفته گاه‌نامه‌نویسان چین باستان (به گمان بسیار نیاکان نسل اسب‌های بادپای آخال akhaltekins کنونی)، به خاطر به دست آوردن همین اسب‌ها بود که امپراتوری هان با دوانی‌ها به جنگ پرداخت. پس از کشته شدن سفیر چین در ۱۰۴ پیش از میلاد در فرغانه، به سال‌های ۱۰۲ و ۱۰۱ پیش از میلاد، سپاهیان چینی به دوان لشکرکشی کردند و با بیش از ۶۰ هزار جنگ‌جو (به اضافه سپاهیان رسانی یا لجستیکی) بر آن تاختند.^۱

هرگاه به سال ۱۰۲ سپاهیان هان با یورش توانسته بودند تنها شهر «یو» در حومه اُزگن کنونی را بگیرند، لشکرکشی دومی را با هدف تصرف پای‌تخت دوان انجام دادند. چینی‌ها در این تهاجم، خط بیرونی سنگرهای پدافندی دوان را درهم کوبیدند و نابود کردند، مگر، با این همه قادر به گرفتن دژ استوار ارگ نشدند. پرگانه‌ای‌ها یا فرغانه‌ای‌ها (دوانی‌ها) از ترس حمله هم‌سایه‌های کنگویی‌شان Kanga، با چینی‌ها در زمینه صلح به توافق رسیدند. این بود که چینی‌ها چند ده رأس «اسب خوش‌پیکر و برین‌نژاد» و سه هزار رأس اسب عادی به دست آوردند. فرمان‌روای پیشین را برکنار کردند و به جای وی پادشاه نوی گماشتند.

با این همه، نیروهای هان در راه بازگشت به خانه، آماج شبیخون‌های پیوسته مردمان بومی قرار گرفتند. از سوی دیگر، پس از رفتن چینی‌ها، دوانی‌ها شاه دست‌نشانده چین بر تخت خود را کشتند. مقارن با این زمان، در دره فرغانه آبادی‌های بسیاری ساخته شد؛ هم آبادی‌های دژگونه و مستحکم و هم آبادی‌های غیر مستحکم unfortified.^[۷]

و اما دست‌آورد اصلی مأموریت ژانگ کیان به دست آوردن هم‌پیمان نیرومندی برای امپراتوری هان در سیمای دولت اوسون‌ها بود با جمعیت ۶۳۰،۰۰۰ نفری و ارتشی ۱۸۸،۰۰۰ نفری، که در آن گارد دولتی اوسون مرکب از سی‌هزار سپاهی حرفه‌ای خدنگ‌افکن کمان‌دار سواره و پیاده شامل بود. زور این رزمندگان را هونوها هنگامی که در سده یکم میلادی رهبر اوسون‌ها، وی گویمی Guymi بر آنان تاخت و چهل‌هزار اسیر گرفت، دیدند.

۱ دلیل این کار، آن بود که دشت‌نشینان کوچ‌رو، به ویژه هونوها، اسب‌های بسیار نیرومند و تندپا داشتند. برعکس، چینی‌ها از کوچک‌جثه و کندرو بودن اسب‌های‌شان رنج می‌بردند و در نبرد سواران، حریف هونوها نبودند. به ویژه این‌که هونوها با دسته‌های سواران خدنگ‌افکن به روستاها و آبادی‌های چینی به سرعت یورش می‌بردند و با به یغما بردن آن، آذرخش‌آسا در دل بیابان‌ها ناپدید می‌شدند. در این حال، سواره‌نظام چین از پی‌گرد آنان عاجز بودند و به فرض گیر کردن آن‌ها، به دلیل ناتوان بودن اسب‌های‌شان، باز هم کاری از پیش برده نمی‌توانستند. برای شکستن این بن‌بست نظامی، تنها به دست آوردن اسب‌های دوانی می‌توانست این ضعف ارتش چین را جبران کند. از این رو، پیش‌روی چین دو راه بود: یا این‌که از راه گفت‌وگو و بازرگانی، این اسب‌ها به دست بیاورد و یا این‌که با لشکرکشی و به کارگیری روش‌های سخت‌ابزاری. این‌گونه، پس از ناکام شدن دیپلماسی، لشکرکشی به دوان امری بود ناگزیر. سگ.

هونوها در دوره ماودون شانپو نزدیک به ۳۰۰-۴۰۰ هزار سپاهی و در دوره پسرش، لاوشان شانپو ۱۴۰ هزار سپاهی داشتند. نیروهای اصلی هونوها در گروه‌های ده نفری سواره آرایش می‌یافت که آن را «تئمه» (تومه) می‌خواندند و فرمان‌ده آن را «تئمان» (تومان)، یعنی سرکرده گروه‌های ده نفری.

همین‌گونه، سازمان نیروهای رزمی هونوها در سیستم «دهی» یا ده‌تایی (تومه‌ها) آرایش می‌یافت: گروه ده نفری، ده گروه ده نفری (صد نفری)، ده گروه صد نفری (هزار نفری) و ده گروه هزار نفری (یک لشکر ده هزار نفری) که همه مردان بالغ قادر به برداشتن جنگ افزار را در آن به خدمت می‌گرفتند. هم‌چنین می‌دانیم که ارتش هونوها چهار سپاه سواره داشت که هر سپاه متشکل از اسب‌های دارای یک رنگ مشخص بود (مانند سفید، سیاه، نسواری، خاکستری یا...). از اردوگاه شانپو، سواران گارد شاهی پاس‌بانی می‌کردند. اطلاعاتی درباره گارد شخصی پیشوای هونوها در دست است که سپاهیان آن را به نام لنچژون‌ها lanchzhun می‌خوانده‌اند.

ماودون، در سال ۲۰۰ پیش از میلاد، ارتش چین به رهبری شخص امپراتور گاودی Gaodi را در بیابان به محاصره کشانید و آن را به مدت هفت روز در چنبره گرفت. اما نتوانست به رغم برتری افراد، در این نبرد به پیروزی دست یابد. دلیل این کار شاید در آن بوده باشد که هونوها نبردهای تن به تن و جنگ نزدیک را دوست نداشتند. آنان تنها از راه دور با تیرباران دشمنان به آنان یورش می‌آوردند و تنها هنگامی بر سر آنان می‌ریختند که نیروهای شکست‌خورده، آرایش جنگی خود را از دست داده و هراسان و پراکنده و پریشان آغاز به عقب‌نشینی می‌کردند.^۱ سپس هونوها شانس می‌یافتند به پیروزی سریع دست یابند. حمله ناگهانی به دشمن، تهی ساختن زمین دشمن از هر چیزی، رخنه عمیق به پشت جبهه آن، به دست آوردن تا جای امکان بیش‌تر غنائم و بازگشت سریع در صورت امکان بدون دادن تلفات و ضایعات، استراتژی اصلی نظامی هونوها بود. انگیزه اصلی در این‌گونه تاخت و تازها، به دست آوردن غنیمت‌های جنگی بود. به گفته منابع چینی، «جایی که طعمه‌ای را ببینند، هیچ رفتار و کردار شایسته و عدالت را نمی‌شناسند».^[۸]

هونوها در روند لشکرکشی‌های خود، به اهداف راه‌بردی‌ای که شانپوهای‌شان پیش‌روای خود گذاشته بودند، دست یافتند. کوچ‌روان آسیای مرکزی و جنوب سیبیری را زیر فرمان خود درآوردند، بر جاده بزرگ ابریشم از طریق ترکستان خاوری کنترل قایم کردند و بر

۱ منابع دیگر گزارش می‌دهند که امپراتور در این جنگ به محضی که احساس کرد سپاهش در حال شکست است، به ماودن پیش‌نهاد گفت‌وگوهای صلح کرد و توانست با زرنگی او را فریب بدهد و از حلقه محاصره جان سالم به در ببرد. — گ.

امپراتوری هان معاهدات «صلح و خویشاوندی» را تحمیل کردند که بر پایه آن، چینیان باستان به هونوها باج می‌پرداختند.

هونوها، بیش‌تر کوچی بودند، گرچه در منابع بارها و بارها اطلاعاتی درباره زمین‌دار بودن برخی از تیره‌های آنان و موجودیت آبادی‌های مسکون در گستره بود و باش‌شان دیده می‌شود و کاوش‌های باستان‌شناسی در استپ‌های مغولستان کنونی، دانش‌مندان را به این باور رسانده است که امپراتوری هونو، «کشور شهرها» بود.^[۹]

ساختار دولتی هونوها، بر اصل نظامی، «دموکراتیک» تقسیم کشور به دو جناح و مرکز استوار بود. اتحادیه جناح چپ (خاوری) در برگیرنده یوئه‌شی‌ها بود که اصل و نسب‌شان، خویان Huyuan یا خویان Huiyan، خایان Hayyan بود. این سرزمین شهبانو بود که همانا فرزند او بودن، شرط اصلی داشتن ادعا بر تاج و تخت شانیو بود.^۱ احتمالاً اردوگاه (پای‌گاه) شهبانو در خاور بیابان بزرگ خینگان در وادی رود چور، قرار داشت که به نام «یان‌شی» (Yanchji)، (ای‌شی، آتی؟) (Echzhy, Ati) یاد می‌شد. با این حال، صلاحیت جناح چپ کشور، به سمت شرق تا سردارنشین‌های کوریای شمالی پهن می‌شد.

جناح راست اتحادیه، گسترش قدرت هونوها را (حتی تنها بالقوه) تا دوردست‌ها در غرب، الی سرزمین اوسون‌ها در بر می‌گرفت. این بخش، زمین‌های مرکزی پیشین یوئه‌شی‌ها در تسلیان‌شان، شان (نان‌شان)، در ژانگ، در گانژو Ganzhou و در امتداد اندزین-گوالو Edzin-goal، را نیز در بر می‌گرفت. یوئه‌شی، به تیول یا وسال‌های هونوها مبدل شده بودند و آن‌ها را در زبان چین باستان به عنوان «خون»‌ها می‌خواندند (در زبان چینی معاصر - «وئن»).

با این حال، تیول در این مفهوم، چیزی شبیح‌مانند و گنگی بود، زیرا گاهی شانیو حتی نمی‌توانست تصور کند که این سرزمین‌ها، چگونه جاهایی هستند، در آن‌چه می‌روید، چه کسانی در آن می‌زیزند، چه آداب و رسومی دارند و چه کسانی بر آنان فرمان می‌رانند؟^[۱۰] بیش‌ترین دل‌چسپی را برای موضوع پژوهش ما، پرداختن به مسئله تباری در جناح چپ (خاوری) اتحادیه هونوها و پیوندهای تباری-سیاسی آن با غرب آسیای مرکزی برمی‌انگیزد.

۱ چنین برمی‌آید که طبق سنت، شهبانوی هونوها، همیشه زنی از یوئه‌شی‌ها بوده است. می‌توان گمان برد که در آغاز، هنگامی که یوئه‌شی‌ها بر هونوها فرمان می‌راندند، عروسی با شاه‌دختی از دودمان یوئه‌شی، برای شانیوی هونوها متضمن تاج و تخت وی و رشته پیوند با دربار شاهنشاهی و نوعی مشروعیت در میان مردم خودش به شمار می‌رفته است. اما، پسان‌ها که کار برعکس شد، یعنی هونوها بر یوئه‌شی‌ها چیرگی یافتند، شاید چنین سنتی به این دلیل ادامه یافت که به گونه‌ای بتواند، سیطره هونوها را بر بقایای یوئه‌شی‌های برج‌مانده از دولت بزرگ پیشین تأمین کند. از سوی دیگر، یوئه‌شی‌ها از قدیم‌ها، قوم برتر و اشرافی استپ‌ها شمرده می‌شدند و به خودی خود، این که شانیوها از نسل شاه‌دخت‌های دودمان یوئه‌شی بودند، به آنان جای‌گاه بلندتری در میان توده‌های عادی کوچی استپ‌ها می‌داد. گ.

در سال ۵۷ پیش از میلاد، برادر بزرگ شانیو، به نام اودو-اوسی (شاید Hada-asi و یا شاید هم Huda-yasi) که از مادر دیگری (از لایه‌های غیر اشرافی پایینی جامعه) به جهان آمده بود، رهبر جناح چپ، شد.

برادر شانیو که «برخاسته از میان مردم عادی» بود، تقریباً در ناحیه علیای ارگون و نوار نزدیک به بیابان خنگان آغاز به رهبری قبایل خاوری کرد. در این هنگام امپراتوری هونوها رو به واژگونی و انقراض داشت و در آستانه فروپاشی قرار گرفته بود.

پس از آن که شانیو در سال ۵۵ پیش از میلاد تابعیت امپراتوری چینی هان را پذیرفت، یعنی پس از پیش‌گیری گرایش سیاسی نام نهاد «جنوبی» (بر پایه اسناد چینی)، بخشی از هونوها نام هونوهای جنوبی را به خود گرفتند. اما در مقابل آن‌ها، قبایل باشنده جناح چپ که بیش‌تر از نگاه تباری از جمع یوئه‌شی‌ها بودند، حاضر نشدند، زیر بار تابعیت چین بروند و از همین رو، به نام هونوهای شمالی خوانده می‌شدند. در این حال، هودو-اوسو، خودسرانه خود را شانیو اعلام کرد. [این‌گونه، دولت هونوها به دو بخش جنوبی زیر نفوذ چین و شمالی «مستقل» تقسیم شد.-گ.]

به هر رو، او خود را چژی‌چژی Chzhichzhi خواند [اگر آن را به شکل «شی‌شی» بپذیریم، چیزی همانند شاهنشاه، شاه شاهان می‌شود.-گ.] داد و در طی چند سال آینده در غرب موفق به شکست دادن چندین گروه از اوسون‌ها (Wūsūn (烏孫 شد و هم‌چنین متصرفات مربوط به قبایل اوتسزی Utsze (اوگال) (Avgal) را گرفت و با نیروهای اوگالی توانست سپاهیان تسزینکون‌ها (tszyankun) (کرکیرها) Kerkyr را در هم بکوبد، و در شمال دینلین‌ها Dinlin را شکست بدهد.

فرمان‌روای تسزیوشی‌ها Jushi که مشتمل بر شش قبیله مستقل کوچی بودند و متصرفات‌شان در سده‌های نخستین میلادی از غرب تا شرق «از دانهوانگ تا اوسون» پهن بود و مرکز دولت‌شان در واحه تورفان قرار داشت، از نگاه سیاسی وابسته به هونوهای شمالی بودند.

چژی‌چژی (اودو-اوسی)- فرمان‌روای هونوهای شمالی، با توجه به فشار پیوسته‌ای که از سوی هونوهای جنوبی متوجه وی بود و نیز تهدید نظامی سپاهیان چینی هان، در وضع بسیار دشوار «در تنگنا قرار گرفت» و با بهره‌گیری از دعوت پادشاه کانتسزوی Kantszyu (کنگا یا کنگها Kanga)، که دختر خود را به وی داده بود، با هم‌راهان خود (با تنها سه‌هزار نفر) به کرانه‌های میانه سیردریا، و سپس رود تالاس (Dulay)، در منطقه مرزی میان کنگها و کشور اوسون‌ها کوچید.

شاید، این سرزمین‌ها که در آن‌ها به قول منابع چینی، قبایل هسو hesu، یانتسای yantsay و دایوان dayuan زندگی می‌کردند و در گذشته وابسته به پادشاه کنگها Kangha بودند، نه «به خاطر تغذیه» که در منبع به نام «باج یا جزیه» خوانده شده است، در دسترس شانیوی هونوهای شمالی که مقارن با این زمان دارای پای‌گاه اقتصادی خودش بوده باشد، گذاشته شده بود.

در واقع، از کاروان سه‌هزار نفری همراهان وی، هنگام ورود به تالاس ۱۵۱۸ نفر زنده مانده بودند، همسران، پسران و دخترانش و کارمندان برجسته و نام‌دار دولتی.

پادشاه کنگهایی‌ها، بر آن سنجش داشت تا با نیروی چژی چژی، در برابر برابر فشار اوسون‌ها از شرق ایستادگی کند و از آن «برای پاس‌بانی از مرزهای خود» کار بگیرد. اما امیدهای او بر باد رفتند و بیهوده از کار برآمدند. چژی‌چژی طی دو سال، در کرانه رود تالاس کاخی ساخت دژمانند که چشم را خیره می‌ساخت و هوش از سر می‌ربود. دژ، دیوارهای دولا داشت که در میان دیوار کاخ و دیوار بیرونی، خندقی ژرف کنده شده بود. این ارگ، در سال ۳۶ پیش از میلاد به دست نیروهای اوسون‌ها و هان‌ها و حتی بخشی از خود کانتسزیویی‌ها نابود شد و همه ۱۵۱۸ نفر سر به نیست شدند.

چژی‌چژی، خود و وابستگان خویش را با پذیرفتن شرایط ناگوار و ناسازگار شاه کنگهایی‌ها به دست خود به مرگ محکوم ساخت. او با آن‌ها درگیر شد و همسر خود شاه‌دخت را به آب تالاس انداخت که به همین خاطر، به نوشته منابع چینی، «شانیوی «خودگماشته»، پس از اشغال دژ از سوی نیروهای متحده، از سوی یکی از رهبران کنگهایی [۱۱] گردن زده شد.

چنین بود پایان غم‌انگیز نخستین حضور هونوها در غرب (یعنی در گستره آسیای میانه) و چنین شد سرنوشت سرایت زبان هونوها در کشورهای اوسون و کانتسزیوی [۱۲]. این‌گونه، هان، امپراتوری باستانی چین که خود توانایی درهم شکستن هونوها را نداشت، موفق شد این کار را به دست دیگر قبایل چادرنشین و نیمه‌کوچ‌نشین آسیای مرکزی اوسون‌ها، دینیلین‌های ینی‌سئی، دونهوها، کنگویی‌ها و حتی خود هونوها انجام بدهد.

موج دوم «تهاجم هونوها» به آسیای میانه، در آخرین دهه سده یکم میلادی سرازیر می‌شود که هم‌چنین با کنگها Kangha همراه است. نخستین اطلاعیه از این روی‌داد در گزارش دولت یوئی‌بان^۱ Yueban که در دفتر «تاریخ دودمان‌های شمالی» [چین - گ.] به نام اورپن Urpen آمده است، بازتاب یافته است. در این‌جا، گفته می‌شود که یوئی‌بان‌ها که

۱ پس از گریختن چژی‌چژی، قدرت در دولت هونوی شمالی به دست یوئی‌بان‌ها افتاده بود. - گ.

در سده‌های چهارم-پنجم میلادی در گستره آسیای میانه می‌زیستند، در گذشته زیر فرمان قبایل شانیوی شمالی هونو بودند.

«ارابه‌های رزمی و سواره‌نظام زیر فرمان سپه‌دار هانی-داو سیان، به سرزمین هونوهای شمالی از راه کوه‌های کیم یا تسزین‌وئی (Jinwei) تاختند و به غرب کاناتسزیوی Kantszyuy ره‌سپار شدند. سپاه‌یانی که توان راه‌پیمایی نداشتند، در شمال منطقه کوچا (در قلمرو تسزوی‌ها Tszyuy) مستقر شدند.

در گذشته، منطقه یوئی‌بان (Yueban) در گستره چندین هزار لی پهن بود و نزدیک به دوصدهزار نفر باشنده داشت. باشندگان منطقه لیان‌چژو، چنین برمی‌آید که فرمان‌روای ایشان را به نام شانیوشاه می‌خواندند. رسم و رواج‌ها و زبان آن‌ها با گاوچه‌ها (کوچاها، تخارها)^۱ نزدیک است.^[۱۳]

در سال‌های ۸۹-۹۳ سده یکم میلادی دربار هان برای واپسین بار تلاش کرد تا در گستره شمالی راه بزرگ ابریشم که از «خاور به سوی باختر» می‌رفت و در گذشته زیر کنترل هونوهای شمالی بود، سیطره خود را پهن کند. در نتیجه یک رشته تلاش‌ها، نیروهای هان، به فرمان‌دهی سپهبد درباری دوا سیان، با پشتیبانی نیروهای هونوهای جنوبی، توانستند در مناطق دور افتاده نواحی شمال بیابان خینگان به وادی‌های رودهای «چور» و «تور» (شاخه‌های نونیم- سونگاری) Songhua-Nonnm جایی که اردوگاه شانیوی هونوهای شمالی قرار داشت، رخنه کنند. در روند جنگ، شانیو زخم برداشت و از اسب پایین افتاد. مگر، هر چه بود توانست بگریزد و پنهان شود.^[۱۴]

در این حال، گزارش‌های آمده در عین گاه‌نامه درباره این‌که شانیو به کجا گریخته بود، مختلف‌اند. هر چند، هر دو از کشور کنگ‌هاها نام می‌برند.^[۱۵]

اما این واقعیت است که شانیوی زخمی «برهنه» که تنها چند ده (یا بیش‌تر) از آن، سرباز سوار در اسکورث داشت، نمی‌توانست در زمان کوتاه، فاصله‌ای به این بزرگی و پیچیدگی، از منچوری تا آسیای میانه را بپیماید و درنوردد.

۱ این یک سند بسیار مهم است که نشان می‌دهد که زبان بخش بزرگی از جمعیت هونوها به زبان تخاری نزدیک بوده است. روشن است، جمعیت هونوها را که ۲۴ قبیله بودند، نزدیک به ۳۶۰ هزار نفر تخمین می‌زنند که از جمله ۲۰۰ هزار نفر آن در هونوی شمالی و ۱۶۰ هزار دیگر در هونوی جنوبی می‌زیسته‌اند. باشندگان هونوی جنوبی که بیش‌تر به چینی‌ها نزدیک بودند، از نگاه تباری و زبانی بسیار با چینی‌ها آمیزش یافته بودند و زبان‌شان بیش‌تر به پروتومغولی و پروتوتورکی نزدیک بود. در حالی که اکثریت هونوها همان زبان نخستین ایرانی خاوری خود را که گفته منابع چینی به زبان تخاری نزدیک بود، نگه داشته بودند. —گ.

بایسته یادآوری است که گستره دولت کنگ‌هاها یا کانتسزیویی‌ها در دامنه‌های شمالی خینگان بزرگ هم پهن بود. در گزارش‌های چینی، اطلاعات بسیار اندکی درباره این منطقه داده می‌شود. اما به هر رو، چنین اطلاعاتی وجود داشتند.

برگ‌های باقی‌مانده از دفتر «مروری بر دوره وئی»، حاکی از وجود دو دولت کانتسزیویی اند؛ یکی در آسیای میانه و دیگری در جنوب خاوری گستره کنترکیرهای حوضه رود ینی‌سئی (قرقیزها و تسزیاکنون) (tszyankun) در جنوب گستره دینلین‌های آن سوی دریاچه بایکال: «متصرفات تسزیاکنون در شمال باختری گستره کانتسزیوی واقع است که شمار سپاهیان رزمی آن به سی‌هزار تن می‌رسد. در آن‌جا سمور sables بسیار است و اسب‌های نیکویی دارند. متصرفات دینلین‌ها در شمال کانتسزیویی واقع است...»^[۱۶]

در فهرست قبایل زیردست هونوها از قبیله تسیانوی tsyantsyuy نام می‌برند که با قبیله کانتسزیوی kantszyuy عین چیز شمرده می‌شود^[۱۷] که در کنار هالال‌آتاها (Hal-ALAT) یا (ala al- piebald horses) یا دارندگان اسب‌های ابلق) یاد می‌شوند. در میانه‌های سده نوزدهم منبع هم‌چنین از حضور قبیله کانتسزیوی در کوه‌های زرین، در بیابان خینگان بزرگ که به زبان ترکی کهن «آلتون‌کان» Altunkan و به زبان مغولی «آلتاخان» Altahan خوانده می‌شد، یاد می‌کند.^۱

در شاهنامه فردوسی این منطقه در آن سوی دریای چین دالایی نور با کنگ سیاوش ربط داده می‌شود^۲ و گفته می‌شود که کنگ سیاوخش در نزدیکی دریای کیماک Kimek واقع است^۳ که کاملاً (در شمار دیگر شواهد با رودخانه کنونی ایمین (Yiming) هم‌خوانی دارد).^[۱۸] منطقه کنگ در خاورزمین (با کنگ ده پارس می‌شود) که بیخی با کنکاتی Kankati در ریزش‌گاه رود ارگون (آرگان) و کن یا کنگ دوره قدیم مغولستان قابل انطباق است.^[۱۹]

کنگ‌ها یا کنگ‌هاهای خاوری (Kangha) به طور مستقیم با قبیله کارا کنگلی (به زبان چینی - هئی - چئی - تسزی، یعنی دارندگان ارابه‌های سیاه، به زبان تبتی - «گا - را گنگ

۱ شایان یادآوری است که درباره وجه تسمیه خان، اطلاعات دقیقی در دست نیست. شماری بر آن‌اند که این کلمه درست مانند خاقان از کلمه دهگان (دهقان، دهخان) ایرانی گرفته شده است. از سوی دیگر، کان-خان به کسی گفته می‌شود که دارنده زر است. شاید کلمه کان یا کان‌سار هم ریشه در همین داشته باشد. تردیدی نیست که این کلمه از زبان‌های ایرانی خاوری به ترکی و مغولی راه یافته است. —گ.

۲ شایان یادآوری است که در مورد محل موقعیت کنگ سیاوش در میان پژوهش‌گران اختلاف نظر هست. —گ.

۳ در شاهنامه چند بار به کنگ سیاوش و دریای کیماک اشاره شده است. به گونه مثال:

همه چین و ماچین سپه گسترم به دریای کیماک بر بگذرم

– لئی) «قره‌قائلی‌ها که در کنفدراسیون اوغوز شامل بودند. – گ. [ربطی ندارند.^۱ نخستین اطلاعات تاریخی درباره کاراکنگلی‌ها به طور مشخص تنها در میانه‌های سده نهم پدید می‌آید و در همین چارچوب به گفته برخی از پژوهش‌گران، کنگلی‌ها مردمان باستانی‌اند. در واقع، نام تباری «کانگلی» [قائلی] چونان لایه اشرافی قبایل تُرک قپچاق (پولوفسی‌های polovtse گاه‌نامه‌های کهن روسی، کومان‌های تاریخ‌های اروپا و بیزانتینی یا روم شرقی)، در نتیجه جابه‌جایی آن‌ها در کرانه‌های رود سیردریا در مرزهای هزاره‌های یکم-دوم پیش از میلاد، تمایل آن‌ها را به مرتبط ساختن خود با سنت‌های ژنیالوژی (نسب (شجره‌شناسی) کانتسزیوبی‌ها یا کنگویی‌های (Kangüy) باستانی، که از مدت‌های طولانی در کرانه‌های سیردریا زندگی می‌کردند، نشان می‌دهد تا این‌گونه، حق خود را به این سرزمین‌ها توجیه کنند.^۲

شایان یادآوری است که منابع متأخر چینی، به ویژه، «یوان‌شی» Yuan Shih (تاریخ دودمان (مغولی) یوان، که در سده چهاردهم تدوین شده است، به طور مستقیم به آن تداوم اشاره می‌کند که میان کنگلی و باشندگان باستان آسیای مرکزی وجود داشته است: «کنلی» Canley (کنگلی) Kangly، همان است که در عهد هان گاوچئه Gaoche نامیده می‌شد؛ کشور (دولت) چرخ‌دستی‌های بلند...»^[۲۰]

اطلاعات همانندی را درباره کنگلی، با آن‌که به اندازه کافی کامل هم نیست، رشیدالدین^۳ تاریخ‌نویس پارسی سده‌های سیزدهم، اوایل چهاردهم میلادی ارائه کرده است.^[۲۱] او اشاره

۱ این نکته از دید تاریخ تباری و زبانی آسیای میانه بسیار مهم است؛ زیرا برخی از دانش‌مندان برنامه‌ای ازبکستان و قزاقستان همانا با یکی پنداشتن آگاهانه این دو، می‌کوشند با سوءاستفاده از همانندی دو قوم بیخی دور از هم، تاریخ دولت‌های ترکی‌زبان در آسیای میانه را پیش از سده ششم میلادی قلمداد کنند. در حالی که بسیاری از دانش‌مندان واقع‌گرای ترکی‌زبان از جمله نویسنده همین مقاله، دکتر قادر بایف (قزاق)، با پابندی به وجدان علمی، خلاف دیدگاه‌های سیاسی حاکم بر کشورهای‌شان، از بازگویی حقیقت چشم‌پوشی نکرده‌اند که شایسته ارج‌گزاری فراوان است. – گ.

۲ به سخن دیگر، یعنی با گذاشتن کاراکنگلی‌ها (قره‌قائلی‌ها) به جای کنگویی‌ها، خود را چونان باشندگان بومی و کهن این سرزمین‌ها جا بزنند. چنین گرایشی در نوشته‌های شماری از دانش‌مندان دولتی ازبکستان، از جمله اکادمیسین عسکرف دیده می‌شود که تلاش دارد نه تنها تاریخ خلق ازبک را از چند سده به ۳،۵ هزار سال پیش بکشد، بلکه همه آریایی‌ها از جمله پارس‌ها-خامنه‌ی را ترک و به گونه خاص ازبک جا بزند! روشن است چنین چیزی در جمهوری‌های آسیای میانه و قفقاز تازگی ندارد. هرگاه آذری‌ها دولت ماد را دولت ترکان آذری می‌پندارند و ترکمن‌ها دولت‌های اشکانیان و ساسانیان را دولت‌های نیاکان ترکمانان قلمداد می‌کنند، پس چرا ازبک‌ها چنین نکنند! این است که ازبک‌ها نه تنها شاهنشاهی‌های هخامنشی، کوشانی، کیداری و یفتلی را ترک و ازبک می‌شمارند، بلکه همه آریایی‌ها را ترک و نیاکان ازبک‌ها می‌دانند! به قول معروف، تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل! – گ.

۳ در ویکی‌پدیا درباره رشیدالدین چنین آمده است: «رشیدالدین فضل‌الله (زاده در حدود سال ۶۴۸ قمری / ۶۲۹ خورشیدی در همدان، درگذشته ۲۸ دی ۶۹۶ خورشیدی / ذی‌القعدة ۷۱۷ قمری) رجل سیاسی، تاریخ‌نگار و پزشک ایرانی آخر سده هفتم خورشیدی بود که کتاب جامع‌التواریخ را به رشته تحریر درآورد و در دوران وزارت خود بناهای فراوانی هم‌چون ربع رشیدی ساخت. دانش و آگاهی‌های بسیار رشیدالدین فضل‌الله از دامنه گسترده‌ای از فرهنگ‌ها»

می‌کند که کنگلی‌ها نخستین کسانی بودند که چرخ‌دستی بلند را اختراع کردند که به زبان ترکی آن را «قانقلی» (قنقلی) می‌گویند و نام قبیله آن‌ها هم از همین ریشه گرفته است. شاید رشیدالدین و تدوین‌کنندگان «یوان‌شی» مدارک درباره کنگلی‌ها را از یک منبع گرفته باشند و به همین دلیل هم است که اطلاعات‌شان با هم هم‌خوانی دارند.

و اما در علم اتمولوژی یا ریشه‌شناسی (فقه‌الغت)، چنین ابراز نظر شده است که کلمه کنگلی یا کانگلی یا قانقلی (قنقلی) در زبان ترکی ریشه ندارد و می‌تواند نام یک کشور باشد که مردم آن به پیش‌گاه چرخ‌ها یا ارابه‌ها چونان ارابه «الیه باروری و آب» به نیایش می‌پرداخته‌اند و آن را پرستش می‌کرده‌اند. از این دیدگاه، پیوند احتمالی کلمه «کنگلی» (در صورت موجودیت کانگئلگ kanglyg) با نام‌های باستانی کانتسزیوی خاوری (Kanghadih، کنگ‌دی Kangdi) و یا کانتسزیوی غربی کنگ، کنگها Kangha، کنگیوی Kang-kü/Kangju و حتی با تُخارها «کوچه، گاوئچه gaoche مدلل می‌شود.

اکنون مسائل مربوط به تاریخ کهن تباری اوسون‌های باستان را بررسی می‌کنیم که «در برابر پژوهش‌گران پرسش‌های بیش‌تری را نسبت به پاسخ‌های ممکن آن مطرح می‌کند». نسخه نسبتاً کامل روایت‌های تاریخی، شجره‌نامه‌ای اوسون‌ها در گزارش بان گو Ban Gu حفظ شده است که در آن فرمان‌روای اوسون‌ها به نام کونمو kunmo یاد می‌شود.

پدر کونمو، ناندومی Nandoumi هم‌راه با یوئه‌شی‌های بزرگ میان (کوه‌های) تسیلیان و دان‌هوانگ می‌زیست و فرمان‌روای دولت پادشاهی کوچکی بود. یوئه‌شی‌های بزرگ با حمله‌ای او را کشتند و زمین‌های وی را گرفتند. مردم او نزد هونوها گریختند و به آن‌ها پناه

→ سبب شده است تا کتاب وی به عنوان یکی از منابع مستقیم برای اطلاع از دوران پایانی عصر مغول قلمداد شود. موریس روزامبی، تاریخ‌نگار، او را برجسته‌ترین چهره‌ی ایران در دوره مغول برمی‌شمارد.

خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیر ابن‌عمادالدوله ابی‌الخیرین موفق‌الدوله علی همدانی در حدود سال ۶۴۸ قمری/۶۲۹ خورشیدی در همدان در یک خانواده پزشک یهودی متولد شد. نیای بزرگ او «موفق‌الدوله علی» یک عطار یهودی بود و به همراه دانش‌مند بزرگ خواجه نصیرالدین طوسی در دژ الموت مهمان اجباری اسماعیلیان بود و پس از یورش هلاکو به آن‌جا به خدمت وی درآمد. رشیدالدین که به دلیل یهودی بودن نخست «رشیدالدوله» خوانده می‌شد و پس از مسلمان شدن، نامش به رشیدالدین تغییر یافت و در دستگاه ایلخانان مغول پیش‌رفت کرد.

رشیدالدین فضل‌الله همدانی در زمان چیرگی مغول (سلسله ایلخانان) زندگی می‌کرد. در زمان پادشاهی اباق‌خان، پزشک مخصوص او بود و در نزد او احترام و نفوذی به دست آورد. در زمان ارغون‌خان و کیخاتوخان نیز گام‌های پیش‌رفت را سپری کرد. مهم‌ترین کار رشیدالدین فضل‌الله همدانی نگارش کتاب جامع‌التواریخ بود که از شاه‌کارهای تاریخی زبان فارسی و تاریخ جهان به شمار می‌آید. این کتاب درباره تاریخ، اسطوره‌ها، باورها و فرهنگ‌های قبایل ترک و مغول و هم‌چنین تاریخ پیامبران از آدم تا محمد پیامبر اسلام، تاریخ ایران تا پایان دوره ساسانیان و سایر اقوام است. در حقیقت جامع‌التواریخ نخستین دوره کامل تاریخ و جغرافیای آسیا است که با استفاده از وسایل و منابعی ترتیب داده شده است که تا آن زمان در اختیار هیچ‌کس قرار نگرفته بود. — گ.

بردند. پسر او، کونمو kunmo تازه به جهان آمده بود. سرپرست او، بوتسوزو شیهو Butszyu Shiho با نوزاد در آغوش می‌گریخت.

او با گذاشتن نوزاد روی چمنی در میان سبزه‌ها، به جست‌وجوی خوراک رفت و هنگامی که بازگشت، دید که ماده گرگی از پستانش او را شیر می‌دهد و کلاغی بر سر او با گوشت در منقار در پرواز و گشت‌زنی است. بوتسوزو شیهو (Butszyu-Shiho) دریافت که نوزاد موجود مقدس است و نشانه‌ای از الوهیت دارد. این بود که او را به هونوها سپرد.^[۲۲]

این اسطوره توت‌پرستی totemic myth است درباره به جهان آمدن فرزند الهی در نتیجه تعامل میان دو جهان بالا و پایین. تجسم incarnation جهان بالا، کلاغ کیهانی است با گوشت توت‌نیا. ریشه‌شناسی رونویسی هیروگلیف Hieroglyphic transcription etymology «اوسون» به گونه تحت‌الفظی به معنای «نواده کلاغ» است. نیاکان احتمالی اوسون‌های هفت‌رود در اندین Andin (کنون، بخش جنوبی گانسو - چین)، به نام «موتیان‌تسزی چوژان Mu-Tianjie Zhuan یعنی «تیره کلاغ سرخ» (چی‌اوشی) یاد می‌شوند. در اساطیر چین باستان، کلاغ سرخ، همواره با خورشید در حال طلوع، چونان نمادی از آسمان بامدادی، پیوند دارد. نقش همانندی را در اسطوره‌های هند باستان «ارونا» (سرخ) بازی می‌کند.

ارونای هند باستان ARUNA، برادر بزرگ «پادشاه پرندگان» عقاب گارودا Garuda بود. او پیش از موعد مقرر از شکم مادرش بیرون پرید تا برآمدن خورشید را بنگرد و بال و پر وی در پرتو نور سرخ سپیده‌دم، به رنگ سرخ بود. کیش کلاغ سرخ در نام‌های تباری مردمان آلتای («قزل‌کرگه» (قرغه؟) در شوری Shoria) بازتاب دارد و در فرهنگ عامه یاکوتیا، کلاغ برای مردمان، آتش را به ارمغان می‌آورد.

گوشت در منقار کلاغ افسانه‌ای اوسونی‌ها، در واقع گوشت نیای توت‌می، خورشید در حال طلوع، در آسمان آبی سپیده‌دم است. این‌گونه، کودک در اسطوره کهن اوسونی‌ها چونان حامل ماهیت خورشید و آسمان «برآمد» می‌کند.

ماده‌گرگ در اسطوره، چونان تجسم incarnation خدای باروی، اژدها نماد جهان پایین است. اژدهای اسطوره‌ای معمولاً و در گام نخست، با آب به عنوان پیش‌زمینه باروری، پیوند دارد و به راستی، در واریانت ترکی باستانی اسطوره، کودک نه به چمن رها می‌شود، بلکه در مرداب پرتاب می‌شود (و یا در دریاچه پر از گیاه و علف). در این حال، همانندی رفتار ماده‌گرگ (اژدها) و پدر - سرپرست، که نیز دست اندر کار سیر ساختن کودک اند، جلب توجه می‌کند.

سرپرست نوزاد، بوتسوزیو شیهو (Butszyu-Shiho) لقب یوئه‌شی «شیهو» دارد (...و به میزان کم‌تری کانتسزیویی) و کودک را از همان دوره نوزادی روی دست خود می‌گیرد و می‌پرورد.

شاید، در این واقعیت بایسته باشد شواهد درباره موجودیت سنت آوانکولات avunkulata را در نظر گرفت که در آن، نوزاد هنوز به عنوان دارایی قوم مادری پنداشته می‌شود و در این مورد مشخص، مربوط به یوئه‌شی‌ها که از دودمان تیره ماه‌تابی اند و نماد آن در مورد مشخص، ماده‌گرگ (به جای اژدها) است. چنین تفسیری ما را به اندیشه درباره موجودیت اداره باهمی دودمانی «خورشیدی - ماه‌تابی» می‌کشاند. درست مانند آن‌چه که در جوامع ترک‌های باستان، خزرها و دیگران بود.

این پنداشت اجازه می‌دهد تا سرانجام گزارش درباره زندگی «باهمی» اوسون‌ها و یوئه‌شی‌ها را «میان تسیلیان Qilian و دان‌هوانگ» را درک کنیم. اوسون‌ها و یوئه‌شی‌های دوره گانسوی، دودمان ماه‌تابی-آفتابی یک دولت یا تشکیلات قبیله‌ای زیر نظارت تیره ماه‌تابی شهبانو و یا حتی یک پادشاه زن (سلطان) است.

گزارش درباره کشته شدن فرمان‌روای اوسونی‌ها به دست یوئه‌شی‌ها و پس از آن، آزار و شکنجه یوئه‌شی‌ها از سوی اوسونی‌ها نشان‌دهنده یک مبارزه دردناک و طولانی میان ضوابط مدارسالارانه و آیین رو به رشد پدرسالاری است. از این منظر، برپایی نهاد نخستین دولت اوسونی در هفت‌رود را بایسته است همین‌گونه هم‌زمان به عنوان پیروزی نهایی پدرسالاری بر مدارسالاری و چیرگی‌یابی تیره آفتابیان بر تیره ماه‌تابیان ارزیابی کرد.

نمونه‌هایی از چنین وضعیتی در جوامع آسیای مرکزی می‌تواند، به عنوان مثال، تاریخ شکنجه خشونت‌بار و حتی نابودسازی نمایندگان فراتیری phratry دودمانی خاتونی اشیداها ashide (اژدها)، از سوی فیراتیری «آسمانی‌زادگان» آشینا (آشینا، «آسمان»^۱ کوک ترک)

۱ بایسته یادآوری است که در زبان چینی نشانه بزرگ‌داری و ستایش و تمجید و توصیف «آ» است؛ یعنی با افزودن «آ» از آشین-آشینا ساخته شده است. آشین-آسین (آس+ین) یعنی آسمانی، سردار آسمانی یا پادشاه آسمانی، که روشن است یک واژه ایرانی است. آشینا، لقب رهبر پنج‌صد خانواده بود مشکل از قبایل گوناگون که به گمان غالب، در منطقه تورفان به سر می‌بردند. پدرش نولوشاز، شاه نولو، پیشوای این اتحادیه قبیله‌ای بود. در میانه‌های سده پنج میلادی به دلیل این‌که از جانب قبایل رقیب زیر فشار بودند، به گستره قبایل پروتومغولی ژوژون‌ها پناه بردند. درباره زبان‌شان اطلاعی در دست نیست. شماری زبان آن را پروتومغولی یا پروتوترکی می‌دانند. اما با توجه به این‌که آن‌ها بیش‌تر از جمع هون‌های سفید بوده‌اند، که در گستره دولت‌های کوشانی و سپس هم یفتلی می‌زیسته‌اند، شاید به یکی از زبان گروه ایرانی خاوری ختنی-تخاری یا پروتوسغدی سخن می‌گفته‌اند. ژوژون‌ها آن‌ها را در گستره دامنه‌های جنوبی کوه‌های آلتای جا دادند که به ذوب آهن و آهن‌گری اشتغال داشتند. آن‌ها در همین جا زبان آلتایی را از باشندگان بومی فرا گرفتند. پسان‌ها همین‌ها بودند که توانستند اتحادیه قبیله‌ای بزرگی را بسازند و ژوژون‌ها براندازند و دولت بزرگی را برپا کنند که تورکیوت نام گرفت. چینی‌ها چون مخرج «ر» ندارند، آن‌ها را به نام توکیوها می‌خواندند. یوت یک پس‌وند پروتومغولی است. ←

[گوک تُرک-گ.] در خاقانات دوم تُرک پس از سال ۷۱۶ میلادی ۲۳ و نیز مبارزه همانند از دیدگاه انگیزه در خاقانات اویغور در میانه‌های سده نهم شمرده شود که درباره آن در یکی از اسناد گفته می‌شود: «ما، اویغورهای دو بخش هستیم. ما اویغورهای مرگ و «اژدها»ها هستیم، ما با هم دشمنان سیاه و سفید [آشتی‌ناپذیر —گ.] شده‌ایم». در مبارزه میان فراتوری‌ها «خاقانی-پدرسالارانه» و «خاتونی-مادرسالارانه» بر سر حاکمیت، در درون ائتلاف دودمانی حاکم، بافت اجتماعی و مبارزه اجتماعی در جامعه بازتاب می‌یافت. چون، پشت سر

→ «تو کیو» (Tūjué / T'u-chüeh 突厥) شاید چنین شده باشد که در آغاز تور+پوت بوده باشد و پسان‌ها به دلیل آسانی تلفظ حرف صدادار «ک» در میان دو حرف بی‌صدا به آن افزوده شده باشد. جالب این است که معنای ترک، نیرومند است. تور هم به همین معنا به کار می‌رود. یعنی اتحادیه تورانی‌ها یا تورها. واژه دیگری که احتمال می‌رود کلمه ترک از آن گرفته شده باشد، تورگش است. باز هم در جا ممکن است که تور+ش یا تور+اش بوده که «گ» به آن افزوده شده باشد. در این مورد، تورگش یعنی «چیزی را ساختن» است. روشن نیست که پس‌وند «اش» در کدام معنا به کار می‌رفته است. این که این پس‌وند پروتومغولی است یا چینی، نیاز به کاوش‌های زبان‌شناسیک دارد.

به هر رو، هر چند، ترک با توران عین چیز نیست، اما می‌توان گمان برد که قبایل کوچ‌رو آسیای میانه از زمانه‌های باستان به همین نام تورانی یاد می‌شده‌اند و روشن است چنین نامی را همیشه به یاد داشته بودند. این گونه ترک یعنی اتحادیه نیرومند قبایل تورانی. در این حال، باید متوجه بود که تورانی‌ها مردمانی بودند بیخی آریایی و هم‌نژاد و هم‌زبان ایرانی‌ها. تنها تفاوت آن‌ها در شیوه زندگانی‌شان بود که ایرانی‌ها زیر تأثیر باشندگان بومی ایران، شهرنشین و کشاورز شدند و تورانی‌ها کماکان دشت نورد و کوچی ماندند. تفاوت دیگر در آینده پدید آمد که ایرانی‌ها در زمان گشتاسپ آیین رزتشی را پذیرفتند، اما تورانی‌ها به همان آیین نخستین‌شان پایبند ماندند.

تفاوت اصلی میان تورانی‌ها و ترک‌ها در چند چیز بود:

— یکی آمیزش به پیمانه معینی با مردمان نژاد زرد مانند چینی‌ها و تبتی‌ها که به دو رگه شدن و منگولوپیدی شدن آن‌ها انجامید؛

— تغییر در زبان که با بودوباش در گستره آلتای زبان آلتایی را که آمیزه‌ای از زبان بوریالی و زبان چینی بود، فرا گرفته بودند. پسان‌ها این زبان ترکی نام گرفت.

— پذیرفتن مذاهب دیگر مانند بودایی و... از سوی شماری از قبایل ترکی‌زبان مانند اویغورها. هر چند شماری از قبایل تورانی مانند کوشانی‌ها هم از طریق تبتی‌ها آیین بودایی را پذیرفته بودند.

به هر رو، این گونه، کنفدراسیون قبیله‌ای به میان آمد، متشکل بر ترکی‌زبان‌ها و مغولی‌ها که در آینده بر آن خاقانات ترک نام دادند. روشن است در آن هنگام نمی‌توانست ترکیبی با بهره‌گیری از نشانه جمع عربی «ات» به میان بیاید.

آن چه مربوط به واژه «شاه» می‌شود، این واژه «شاه» در کتیبه‌های پارسی باستان ("xšāyaēiia" خشایئیه) نوشته شده است. این واژه پُر بسامد در متون پارسی باستان گویا بر خلاف قواعد آوایی پارسی باستان بوده و آن را مادی دانسته‌اند. دلیل چیست؟ شکل واژه xšāyaēiia در زبان آریایی آغازین *ksājatja- بوده هست. tī در این واژه در تحول به ایرانی آغازین به شکل ǰ بوده و این شکل در زبان‌های اوستایی و مادی باقی مانده است. اما در پارسی باستان بر اساس شواهد این tī ایرانی آغازین به ǰ تحول پیدا کرده است. شاهد این تحول را می‌توانیم صفت پارسی باستان hašiya- به معنای «حقیقت» تلقی کنیم. این واژه در زبان سنسکریت به شکل satyā- و در اوستایی به شکل haēiia- هستند. ملاحظه می‌کنید که در این واژه تحول tī آریایی آغازین به ǰ اوستایی و ǰ پارسی باستان کاملاً قابل مشاهده است. پس اگر بخواهیم واژه شاه را بر اساس قواعد نگارشی پارسی باستان بنویسیم، باید به جای xšāyaēiia مندرج در کتیبه ها، واژه xšāyašiia را بنویسیم. —گ.

هر یک از این نیروها، گروه‌های معینی از قبایل که از موقعیت ممتاز خود در سلسله مراتب قدرت استپی دفاع می‌کردند، ایستاده بودند.^۱

اسطوره اوسونی داشتن نسب کیهانی (آسمانی)، که در سیمای یک روایت تاریخی بافته شده است، نوعی پوشش اساطیری است که به کمک آن، وضعیت نو سیاسی-تباری جامعه اوسونی در هنگام نوشتن این اطلاعات تاریخی، اعلام و توجیه می‌شود. شاید، مبارزه یاد شده، دارای بار جامع و همه‌جانبه نبوده باشد و به طور مستقیم به جنبش‌های تباری جمعی در میانه‌های سده دوم پیش از میلاد پیوندی نداشته است.

به هر حال، پژوهش‌های باستان‌شناسی در هفت‌رود، امکان نمی‌دهند به این برداشت رسید که دگرگونی بارزی در فرهنگ مادی در این زمان رخ داده باشد.^[۲۴]

در همین حال، باستان‌شناسان چینی موفق شده‌اند برخی از ویژگی‌های تازه را در یادمان‌های باستان‌شناسی عهد اوسون‌ها برجسته بسازند و آن‌ها را با موجودیت «شاخه‌های سئهی (سکایی) و یوئەشی» در بافتار اوسون‌ها پیوند بزنند.^[۲۵]

چند دیدگاه درباره ریشه‌های تباری و زبانی اوسونی‌های باستانی هست:

آبل رمیوزه Remusat و کلاپورت Klaproth آن‌ها را هندوآریایی-گوتی (گاتی) می‌پنداشتند. گروم-گرژمایلو (G.E.Grumm Grzhimailo) اوسون‌ها را دارای ریشه آمیخته ترکی-هندواروپایی-گوتی می‌پنداشت.

شماری از پژوهش‌گران، از دیگین Degin گرفته تا...، پیک شکست یوئەشی‌ها از سوی اوسون‌ها را با گزارش‌های نویسنده باستانی درباره آسیان‌ها که پادشاهان تخاری شده بودند،

۱ همان‌گونه که می‌دانیم، پیش از به میان آمدن شاهنشاهی هونوها، بر استپ‌ها، دولت شاهنشاهی ماه‌تابیان یا یوئەشی‌ها فرمان می‌راند که روشن است همونوها و اوسونی‌ها و سایر قبایل دشت‌نشین همه فرمان‌بردارشان بودند. روشن است در گذشته، پادشاهان برای نگهداری دولت خود، حرم‌سراهایی می‌آراستند و در آن گلچینی از بانوان را از همه قبایل زیر دست خود گرد می‌آوردند و این‌گونه، با برپایی پیوندهای خویشاوندی، به گونه‌ای همه قبایل را از رشته دختران‌شان در ساختار قدرت مشارکت می‌دادند. به گونه‌ای که افتخار خویشاوندی با خاندان شاهی را پیدا می‌کردند. همین‌گونه، دختران خود را به زنی پادشاهان و یا شهزادگان کشورهای زیر دست خود می‌دادند تا با رشته پیوندهای خانوادگی، قدرت خود را بیش‌تر استوار گردانند.

در مورد، مشخص مورد نظر، ماه‌تابیان با دادن شاه‌دخت‌ها به شاهان کشورهای زیر دست، چنین سنتی را رایج ساخته بودند که همانا ولی‌عهد، شاه آینده، از شه‌بانوی مه‌تابی باشد. در مورد ماودون، برعکس چنین شد که چون او، پسر ارشد شاه از زن نخستش بود، و روشن است خود را جانشین تاج و تخت پدر می‌پنداشت و برعکس، پدرش می‌خواست پسر کوچک‌تر خود از زن ماه‌تابی (ماه‌بانو) را ولی‌عهد بسازد، و از همین رو او را به دربار ماه‌تابیان به عنوان گروگان فرستاده بود، در برابر پدر برآشف و دست به کودتا زد و کار به جایی رسید که دولت ماه‌تابیان را از بن برانداخت. روشن است در این کار، او این شانس را داشت تا از دشمنی اوسونی‌ها با ماه‌تابیان بهره‌برداری بایسته‌ای کند.

در مورد مشخص مورد نظر، سخن بر سر این است که قبیله یوئەشی (ماه‌تابیان) پاس‌دار منافع خود از راه کیش مادرسالاری و قبیله‌های دیگر، مانند اوسون‌ها و هونوها به رهبری ماودون، برعکس، مدافع پدرسالاری بودند که کشاکش میان این دو گروه، سرانجام به سود پدرسالاران پایان یافت. —گ.

ورانداز (مقایسه) کرده و متمایل به یک چیز پنداشتن اوسونی‌ها و آسیانی‌ها شده بودند.^[۲۶] با آن‌که به گونه‌ای که اومنیاکف خاطرنشان ساخته است «هیچ مدرکی را جز از همانندی ظاهری واژه‌های «اوسون» و «آسیان» نمی‌توان به سود این دیدگاه ارائه کرد». به این موضوع، به پیمان‌ه معینی در آثار پژوهش‌گرانی چون ژ. شارپانتیه Zh.Sharpante، گ. هالوان g.Haloun، گ. او. ویلی G.U.Veyli، ی. گارمات Ya.Garmatta، س. آلتهایم S.Althaym و دیگران نیز پرداخته شده است.^[۲۷]

به سال ۱۹۷۴ آ. ن. برنشتام (Bernshtam N A) اندیشه اوسونی بودن کوشانی‌ها را مطرح کرد.^[۲۸] اکنون، ای. پولیبیلنک بر اندیشه تخری زبان بودن اوسون‌ها پا می‌فشارد.^[۲۹] یو. ا. زویف هم با پیروی از نو. ا. اریستف و ک. سیراتوری، به اندیشه ترکی‌زبان بودن اوسونی‌های باستان، متمایل است.^[۳۰]

افزون بر این، به باور آن‌ها، نام اوسون، در نام‌های سرزمین‌های بازماندگان اوسون‌های باستانی هفت‌رودژوز (جُز)‌های بزرگ یا کهن (که در سنت‌های نَسبی-تباری قزاق‌ها به نام اویسون‌ها Uysun و در سنت‌های نَسبی-تباری قرقیزهای معاصر در سیمای ساختار قبیله‌ای تیره اویشان (uyshun) متباز شده؛ بازتاب یافته است.^[۳۱]

به پنداشت چینی‌ها، اوسونی‌ها کوچیان «ناب» بودند. آن‌ها «زمین‌ها را قلبه و ماله نمی‌کردند و در آن چیزی نمی‌کاریدند» (کشت نمی‌کردند) - گ. ا. هم‌راه با چارپایان در جست‌وجوی آب و سبزه می‌کوچیدند و این آداب و رسوم‌شان با هونوها هم‌خوانی داشت.^[۳۲] عبارت قالبی و متحدالمال «در جست‌وجوی آب و سبزه می‌کوچیدند» برای توصیف بسیاری از توده‌ها در این سوی دیوار بزرگ چین (چانگ‌چنگ یا چان‌چئن) به کار می‌رود. مگر، این که این قبایل کوچیان «ناب» بوده باشند، درست نیست. برای مثال، بان‌گو گزارش می‌دهد که بانو فئن Fyn - شاه‌دخت چینی که همسر کونمو kunmo - شاه اوسونی‌ها بود و در بارگاه او می‌زیست، هدایایی را در میان گردانندگان اوسون که «زمین‌دار و مسکون» بودند، پخش کرد. سرزمین مغولستان کنونی، که در گذشته کشور یورت‌ها (چادرها یا خیمه‌ها)ی هونوهای باستانی شمرده می‌شد، پس از کاوش‌های دامنه‌دار باستان‌شناسی، امروزه چونان «کشور شهرهای باستانی» شناخته می‌شود.^[۳۳]

درباره کشور اوسون، خود گزارش‌گران چینی به «چئن-ی» (آبادی‌های احاطه شده با دیوارها) و آن‌که اوسون‌ها «دارای شهرها و روستاها» اند، و نیز «به کاشت درختان می‌پردازند»؛ اشاره کرده‌اند و نگاشته‌اند که «اوسون‌ها دارای اسب‌های بسیارند و ثروت‌مندان آن‌ها تا چهار یا پنج‌هزار اسب دارند».^[۳۴]

به احتمال زیاد، اوسون‌ها نه کوچ‌روان «کلاسیک» و نه هم «کشاورزان و زمین‌داران «کلاسیک» بودند، بلکه به شیوه نیمه‌کوچ‌روی و نیمه‌زمین‌داری می‌زیستند که در آن دام‌داری با کشاورزی و شیوه زندگانی دشت‌نوردی با زندگی نیمه‌مسکون آمیخته شده بود. کاوش‌های باستان‌شناسی کنون به گونه مدلی نشان داده است که شیوه اصلی پیش‌برد اقتصاد دام‌داری در میان اوسون‌ها باستان به چرا بردن رمه‌ها در مسیرهای نصف‌النهار و کوچ‌روی در مناطق و گستره‌های بیخی معین در زمان‌های معین سال بوده است. به سخن دیگر، کوچ‌روی نه به گونه نامنظم، بلکه به شدت سامان‌مند صورت می‌گرفته است. شاید دلیل ویژه بودن شیوه زندگی اوسون‌های باستان همین بوده باشد؛ بود و باش در یورت‌ها یا چادرهای «تسیون‌لیو» (tsyunlu)، «کلبه‌های نوع تسیونی» Sünnu^[۳۵] گردی‌نما (rounded shape) دارای چهارچوب‌ها یا استخوان‌بندی‌های بافته‌شده از شاخه‌های درختان بید. «شاخه‌های بافته‌شده درختان بید، دیواره‌ها و چترهای بوریایی، بام خانه‌های‌شان را می‌پوشانید».

شالوده شمارش نظامی-قبیله‌ای یگان‌ها در اتحادیه اوسونی، سیستم ده‌تایی (دهی یا تومانی) بود، نشانه استاندارد که بایسته است آن را در گزارش‌ها درباره «ده پسر» شاه کونمو دید. تقریباً همین‌گونه عبارت «ده پیشوا» یا «پیشوایان دهگانه» در خاقانات نیمه‌تاریخی ترکی غربی - ایستیمی خاقان (Eshtemi) هنگام توضیح خاقانات دهگانه بعدی‌تر «اون‌اوک» («ده پیکان»)، که در همین سرزمین‌ها پسان‌تر (به سال‌های ۶۰۳-۶۹۹) ساخته شد، حضور دارد.

خاقانات ترکی غربی، چونان میراث سامانه نظامی، دموکراتیک، به شکل یک سازمان «سه‌سازه‌ای ساخته شد: «جناح چپ، مرکز و جناح راست» در پنج منطقه قبیله‌ای در هر جناح و مرکز خاقانات. درست همین‌گونه، نیاکان اوسونی [تورکیوت‌ها یا کوگ ترک‌ها-گ.] به سه بخش تقسیم شده بودند و نقش رهبری را در این اتحادیه، پیشوا کونمو بازی می‌کرد. ساختارهای سه‌گانه همانند بسیار مناسب برای جنگ و «شکار»های گروهی و از نظر ظاهری شبیه با اتحادیه سه‌سازه‌ای، خویشاوندی با ازدواج‌های درون‌خانوادگی پسرعموها با دخترعموها cross-cousin^[۳۶] در دوران باستان بسیار رواج داشت که در این خویشاوندی‌ها، رشته‌های هم‌پیوندی با ازدواج فرزندان تیره‌های فرمان‌روایان که خودگردانی و خودمختاری آن‌ها را از راه چنین خویشاوندی‌ها تأمین می‌کرد، شیرازه می‌یافت. مدت‌ها پسان‌تر از این، بر اساس ترکیبی از سازمان سه‌سازه‌ای و سامانه‌های شمارش سه‌دهی یا سه ده‌تایی decimal number system (سه «صدتایی» - بخش دوم آن) در گستره قزاقستان سه ژور (جزء) «صدتایی» چونان نمادی از همه مردم قزاق شکل یافت.

ویژگی‌های فرهنگ مادی اوسونی‌ها در نامه شکواییه و گلایه‌آمیز شاه‌دخت چینی از بستگانش که وی را به زنی پادشاه اوسونی‌ها داده بودند، بازتاب یافته است: «شما مرا به زنی پادشاه اوسون‌ها داده‌اید که به دور از کشور آسمانی (کشور بهشت‌گون چین) در آخر جهان زندگی می‌کند. تسیونلو Tsyunlu (خیمه کروی)، خانه من است که دیوارهای آن از چوب‌های بید ساخته شده است. خوراکم گوشت و نوشیدنی‌ام شیر ترش است.»^[۳۷]

سخن گفتن درباره قلمرو تباری اوسونی‌ها از روی اطلاعات در دست داشته منابع چینی بسیار دشوار است. چون، نفوس گروه حاکم یا قبیله حاکم به طور کامل شناخته نشده مانده است و خود اتحادیه سیاسی، که در نتیجه تعویض دودمان، نام سیاسی اوسون را به خود گرفته بود، از دیدگاه تباری متشکل از قبایل گوناگون بوده است.

از گزارش سال ۷۳ پیش از میلاد چنین برمی‌آید که گستره دولت اوسونی در خاور در برگیرنده مناطق تسزیان و ائشی بوده است. درباره تسزیان با اطمینان گفت که این منطقه مربوط یوئه‌شی‌ها بوده است و نام آن هم یک نام یوئه‌شی، کیان Kayaan به معنای سفید. نام چینی ائشی (اکسا) مطابق نوشته‌های بطليموس، منطقه اکسا-اسکیت Scythians Akassa در آن سوی کوه‌های کاسیاس Kasiys در خاور تیان‌شان را به خاطر می‌آورد. به گفته بطليموس، در آن سوی آن، در دامنه‌های کوه‌های اندومی Emod، اسکیت‌های هاورانی یا خاورانی Hauran می‌زیستند که با گستره «فرمان‌روای خونی یا هونی» گاه‌نامه‌های چینی یک چیز است.

قبیله یوئه‌شی خونی hune tribe، در میانه‌های سده دوم پیش از میلاد، به بخش‌های میانی استان کنونی گانشو در ناحیه‌های چژان‌ئی Zhangye و تسزیویان Jiuquan کوچیده بودند.^[۳۸]

با شکست یوئه‌شی، این زمین‌ها زیر سیطره امپراتوری هونوها قرار گرفت و بر این اساس، دیگر یک منطقه هونویی شمرده می‌شد. به سال ۱۲۱ پیش از میلاد، باشندگان آن به گستره دولت چینی هان پیوستند و محل بود و باش‌شان دیگر یک گستره «متروک و تهی از سکنه» شمرده می‌شد. سفیر دولت هان، در سال ۱۲۰ پیش از میلاد، کونمو، پادشاه اوسونی‌ها را مایل به کوچیدن به همین‌جا کرده بود.^[۳۹]

مرزهای سیاسی اوسون‌ها در غرب، از روی شرح روی‌دادهای مربوط به دعوت شانیوی خودگماشته هونوی شمالی به کانتسزیو-کنگها Kantszyuy-Kangha و تاخت و تازهای او بر اوسون‌ها در سال‌های دهه چهل پیش از میلادی می‌شود. گزارش شده است که در یکی از یورش‌ها بر اوسون‌ها، شی‌شی (شاه شاهان)، پادشاه دولت هونوی شمالی، تا نزدیکی

پای‌تخت اوسون‌ها- شیگو Chigu رسیده بود و مردمان بسیاری را کشته و شماری را هم به اسارت برده بود و رمله‌های‌شان را هم ربوده بود.

اوسونی‌ها مصمم به پی‌گرد او نشدند. این‌گونه، مرز غربی آن‌ها، به فاصله یک‌هزار لی، به یک سرزمین تهی از باشنده مبدل گردید.^[۴۰] شاید، در این زمان، مرز غربی اوسون‌ها به دره تالاس نمی‌رسید، چون شی‌شی همو در کرانه تالاس دژی برپا کرده بود که در نظر داشت از همان‌جا گستره اوسونی‌ها را بگیرد. از همین رو بود که اوسون‌ها مصمم به بستن اتحادیه با دولت چینی‌ها در برابر هونوهای شمالی شدند؛ چیزی که نفوذ چین را در کشور اوسون‌ها تقویت بخشید و خشم و ناخشنودی باشندگان بومی را برانگیخت. به ویژه دخالت چین در امور جانشینی پادشاه که در آن گروه‌های دارای گرایش‌های هونویی و چینی، بر سر تاج و تخت مناقشه داشتند، به آتش تنش‌ها هیمة می‌انداخت.

نتیجه این درگیری، فروپاشی دولت اوسون به دو بخش، کونموی بزرگ و کوچک بود. این روی‌داده‌ها بین سال‌های ۶۴-۵۱ پیش از میلاد رخ داده بودند. اما سال‌های ۴۵-۱۴ پیش از میلاد، سال‌های پادشاهی کونمو تسیلیمی Tsylimi اوج شکوفایی دولت اوسون شمرده می‌شود. چون، او تخت و تاج را با اقتدار در دست داشت و در متصرفاتش، «آرامش و صلح پای‌دار» فرمان‌فرما بود. پیوند زناشویی او با شاه‌دختی از دودمان حاکم‌ها، خود گواه بر اهمیت دولت اوسون در نقشه سیاسی آسیای مرکزی و خاوری و ذی‌نفع بودن اوسون‌ها در روابط هم‌پیمانی با دولت‌ها است.

این تنها دودمان حاکم چین نبود که شاه‌زاده خانمی را به زنی کونموی اوسون‌ها داده بود. شانیوهای هونویی هم شاه‌دخت‌هایی را به همسری کونموهای اوسونی می‌دادند. در عین حال، دختر کونمو به نام دی‌شی Dishì (شهبانوی دی)، همسر فرمان‌روای ترکستان خاوری بود.

چینی‌ها پیش از سده سوم میلادی، به گونه مفصل، بر تاریخ اوسون‌ها روشنی می‌افکنند. هنوز، به سال ۴۳۷ پیش از میلاد، گزارش‌هایی درباره سفارت اوسون‌ها به چین دیده می‌شود. از دوره اوسون‌ها یادمان‌های باستان‌شناسی بسیاری بر جا مانده است: ظروف گرد سفالی و گلی، پیکان‌های دارای نوک‌های آهنی arrowheads، شمشیرها، خنجرها، سنجاق‌ها، گردنبندها از سنگ‌های گران‌بها، گوشواره‌ها، دست‌بندها، آینه‌ها و... همه و همه، گواه بر فرهنگ شکوهمندی‌اند.

تجزیه و تحلیل واژه‌های سیاسی چینی که نشان‌دهنده اشکال مختلف سازمان‌های اجتماعی در میان کوچیان آسیای مرکزی اند و در دفترهای تاریخ دودمانی از دوره «شی‌تسزی» حفظ شده‌اند، بسیار جالب است. ایچیدی H. Echedi، تجزیه و تحلیل بسیار

دقیقی از ترمینولوژی چینی، مربوط به مرحله پیش از تشکیل دولت تحول اجتماعی جوامع کوچ‌رو انجام داده است.

تجزیه و تحلیل ترمینولوژی مقتضی که برای عهد مورد بررسی به کار می‌رود، به دلیل شکل‌گیری دولت‌ها و امپراتوری‌های کوچی در گستره آسیای مرکزی، دل‌چسبی ویژه‌ای بر می‌انگیزد. به عنوان مثال، با سخن گفتن در مورد اوسون‌ها و گاوچه‌ها (gaoche) (کوچه‌ها، تخارها، یا کانتسزبوی‌ها)، منابع چینی از واژه «گو» یعنی «دولت» کار می‌گیرند؛ مانند:

«اوسون-گو»، یعنی دولت اوسونی،

«شین-گو»، یعنی دولت کوچی،

«گاوچه-گو» یعنی دولت گاوچه،

که گواه بر شکل‌گیری مناسبات دولتی در میان آن‌ها است.

بایسته یادآوری است که در عهد «مهاجرت‌های بزرگ»، به ویژه حمله قبایل کوچی یوئه‌شی، به نوبه خود، هونوها و اوسون‌ها را به خاور رانده بودند، زمینه ایجاد امپراتوری آسیای مرکزی-هندی کوشانی را در سده‌های یکم-چهارم میلادی از پیش تعیین کرده بود. شاهنشاهی کوشانی، یکی از نیرومندترین کشورهای عهد باستان بود که تأثیر شگرفی بر اوسون‌ها و کنگویی‌ها برجا گذاشته بود و اقلیم سیاسی و فرهنگی دیگری را غیر از آن‌چه که دولت‌های هخامنشی و پادشاهان هلنی آسیای مرکزی به میان آورده بودند، بر شالوده هم‌زیستی و آمیزش سنت‌های یونانی و بومی و فرهنگ هندی و آسیای مرکزی، پدید آورده بود که به ویژه در پذیرفتن آیین بودایی (که میهن و خاستگاه آن، هند شمرده می‌شود) چونان دین رسمی کشور، بازتاب می‌یافت.

یوئه‌شی‌های در گذشته کوچ‌رو، بسیار زود سنت‌های فرهنگ زمین‌داری و کشاورزی را پذیرفتند و شایستگی خود را در دولت‌داری ثابت ساختند. آن‌ها در سده یکم میلادی در بلخ، جوی‌های آبرسانی و آبیاری نو، واحه‌های دهگانی و شهرها ساختند. فرمان‌روای آن‌ها، هرایوس (به روسی گیرای Giray، به انگلیسی Heraios) برای خود سکه‌هایی سیم‌گونی با تصویر image خودش به شکل یک سوار مسلح با نوشتار یونانی ضرب زد که نمادی از سنت‌های استپ‌ها و دولت‌داری هلنی‌ها بود. هرایوس، خود را «کوشان» لقب داد.^۱

۱ در باره کوشانی‌ها در ویکی پدیا چنین آمده است:

طبری نوشته‌است که بهرام گور که از ۴۲۱ میلادی تا ۴۳۸ میلادی پادشاه ساسانی بود، با ترک‌ها جنگیده است. فردوسی هم از شکست ترک‌ها به دست بهرام گور سخن گفته است و این در حالی است که در زمان بهرام گور هنوز ترکان به این ناحیه نیامده بودند؛ بنابراین، درباره کدام ترک‌ها سخن رفته است؟ مارکوارت نظر دارد که بهرام گور در واقع با خیانیان جنگیده بود. در ایران گمان می‌کردند یا می‌دانستند که بین خیانیان نو آمده و کوشانیان از قدیم یک نوع ارتباط وجود دارد. به قول طبری، بهرام گور در آن زمان یک قسمت از خاک هندوستان را که در آن نقاط ملک ←

→ کوشانیان وجود داشت، می‌خواست به مملکت خود ملحق کند. تاریخ‌دان ارمنی به نام یگیشه واردپت نیز خبر می‌دهد که یزدگرد دوم ناگهان به کشور خیانیان تاخت که آن‌ها را کوشانیان هم می‌گویند. خلاصه دو مأخذی که اصلاً هیچ ارتباطی با هم ندارند، خیانیان را با کوشانیان پیوند داده‌اند و این امر ثابت می‌کند که جدا کردن خیانیان از کوشانیان نشاید.

در مأخذ زبان پهلوی و زرتشتی، هیتالیان با خیانیان و در مأخذ عربی، هیتالیان با ترک‌ها و در مأخذ ارمنی، هیتالیان با کوشانیان آمیخته شده‌اند و این یکی از دلایلی است که مطالعه در مورد تاریخ این منطقه را مشکل ساخته است. کمی بعد از مرگ گندفر، قندهار و پنجاب به دست یک سلسله از طایفه یوئه‌چی افتاد که آن‌ها را از نژاد ایرانی سکا می‌دانند. یوئه‌ژی‌ها یکی از پنج قبیله اتحادیه کوچ‌نشینان، کوشانی‌ها بودند، که قبایل یوئه‌ژی را متحد ساختند و امپراتوری را تأسیس کردند که در اوج قدرت از ترکمنستان تا غرب چین تا مناطق مرکزی هند وسعت داشت. استراتژی یورش‌گری کوشانیان و مرکزیت فرمان‌روایی‌شان در امتداد جاده ابریشم، آن‌ها را قادر ساخت تا در سرزمین‌های میان چین و روم سومین ابرقدرت عصر باستان شوند. بدین‌سان، آن‌ها که زمانی قومی کوچ‌نشین بودند، پس از یک‌جانشینی و شهرنشینی، تبدیل به یک دولت‌شهر (Cosmopolitan) متمدن شده بودند.

نخستین حکمران خودخوانده کوشانی هرایوس (Heraios؛ فرمان‌روایی: ۳۰-۱ م.) بود که در یک قدمی ریاست قبیله کوشانی قرار داشت. اما به زودی قدرت به دست کوچوله کادفیز (Kujula Kadphises؛ فرمان‌روایی: ۸۰-۳۰ م.) افتاد و او شاهنشاه واقعی کوشان شد و قبایل متفرق و ستیزه‌جوی یوئه‌ژی را زیر لوای کوشانیان در سده نخست میلادی متحد ساخت.

سکه طلایی کانیشکا یکم (Kanishka I)، شاهنشاه مقتدر کوشانی روی سکه: تصویر ایستاده شاهنشاه با پوشاک کوشانی: بالاپوش (پالتو) سنگینی بر تن، بوت‌های (چکمه‌ها) بلند به پا، و شلوار بلند و پُرچین بر جانش. پیش رویش میز کوچک قربانی است و به دست چپش نیزه طولی گرفته و از شانه‌هایش شعله‌های آتش ساطع می‌شوند.

نوشته روی سکه به زبان باختری و خط یونانی (با اضافه شدن حرف کوشانی «ش»): PAONANOPAO $\text{KANHPKI KO\text{P}ANO}$ ؛ تلفظ: «Shaananoshaos Kanishki Koshano»؛ شاهنشاه، کانیشکای کوشانی.

پشت سکه: تصویر بودای ایستاده به سبک هیلنی، که با دست راستش رُستی نمادین از نشان اطمینان و امنیت (آبه‌یا مودرا) را شکل داده، و با دست چپش چین ردایش را گرفته است.

نوشته پشت سکه به خط یونانی: BODDO «بودا». در سمت راست نشان کانیشکا (tamgha) ترسیم شده است. یادداشت‌گزارنده: این سکه که در موزه بریتانیا موجود است، بزرگ‌ترین سندی است که هم آریایی بودن کوشانی‌ها و هم ایرانی‌زبان بودن‌شان را ثابت می‌سازد.

پادشاهان کوشان کوچوله کادفیز و ویمه کادفیز جانشین او تمام قلمرو یوئه‌چیان و تخاریان را با بخش بزرگی از سرزمین سکاها به تصرف خویش درآوردند. کوچوله کادفیز پس از گرفتن باختر از سکاها و هندوپارتیان قلمرو فرمان‌روایی کوشان را به سرزمین گندهارا (در شمال‌شرقی افغانستان و شمال پاکستان) گستراند و شهر تاکسیلا (در شمال‌غرب پاکستان) را پای‌تخت مهم خود، و شهر بگرام (که در دوران باستان زیر کاپیسا نامیده می‌شد، در نزدیکی پای‌گاه هوایی بگرام) را به‌عنوان پای‌تخت تابستانی خود برگزید که این شهر مرکز عمده بازرگانی نیز بود. از این دو پای‌تخت، و چند مرکز مسکونی و بازرگانی دیگر در شمال، کوشانیان به زودی فعال‌ترین بازرگانان شده، و الفبای یونانی را برگزیدند و سکه‌های طلایی خود را ضرب کردند که در آن چهره‌های شاهنشاهان کوشانی، شعارهای و نمادهای یونانی و تأثیرپذیرفته از مسکوکات رومی نقش و از این سکه‌ها برای داد و ستد از کاروان‌های جاده ابریشم استفاده می‌شد.

در سال ۴۸ میلادی، کوچوله کادفیز از هندوکش عبور کرد و در دره کابل با هرمایوس (Hermaeus) واپسین پادشاه یونانی آن منطقه متحد شد تا سکاها (دولت هندوسکایی) را در شمال هند شکست داده و امپراتوری را بنیان گذارد که بازماندگان کوشانی پس از او آن را از رود گنگ در شرق تا صحرای گبی در شمال وسعت بخشیدند.

سرانجام، پس از سال ۱۲۵ میلادی این کشور به پادشاهی تعلق گرفت کانیشکا نام، که در ادبیات بودایی شهرتی به کمال دارد و از مبلغان و معتقدان مؤمن دیانت بودایی به شمار است. فرمان‌روایی کانیشکا، سومین امپراتور کوشان، که از اواخر سده اول تا اوایل / اواسط سده دوم میلادی به طول انجامید، از دو پای‌تخت اداره می‌شد: پوروشاپوره (شهر) ←

→ امروزه پیشاور، و مجموعه پای‌تخت تابستانی در بگرام (کاپیسا)، که با قصرهای خوش‌گذرانی امپراتورهای روم و دودمان‌ها در چین رقابت می‌کرد.

ولایت (استان) تخار در شمال افغانستان از مناطقی است که تخارها (کوشانی‌ها) نام خود را به او داده‌اند و مردم این استان از بازماندگان کوشانی‌ها هستند که زبان‌شان فارسی و خود را تاجیک می‌نامند.

اردشیر بابکان نخستین شاهنشاه ساسانی پس از تسخیر سگستان و ابرشهر (خراسان فعلی) و مرو و خوارزم و بلخ قدرت خود را بر نواحی شرقی نیز بسط داد و پادشاهان کوشان (دره کابل و پنجاب) و توران قزدار (در جنوب کویت) و مکوران (یا مکران)، سفیرانی به حضور او فرستادند، و او را به شاهنشاهی شناختند. در زمان شاپور یکم برادر او شاهزاده پیروز به حکومت کوشان گماشته شد و لقب پادشاه بزرگ کوشان داشت.

۳۰-۸۰ میلادی: کوجوله کادفیز (Kujula Kadphises)، فرمان‌روای کوشانی، از طریق فرارود (ماوراءالنهر)، شمال آمودریا (یونانی: Oxus)، گندهارا را فتح کرده، بر هندوپارتیان یورش می‌آورد، و آن‌ها را از هند به سوی دره کابل رانده، و به انقراض آن‌ها سرعت می‌بخشد.

۸۰-۱۲۷ میلادی: ویم کادفیز (Vima Kadphises)، جانشین کوجوله، قلمرو کوشانیان را تا جنوب و مرکز افغانستان می‌گستراند.

۱۲۷-۱۴۷ میلادی: کانیشکا یکم (Kanishka I)، شاهنشاهی کوشان را با برگزیدن پای‌تخت در پیشاور و بگرام استحکام می‌بخشد، جامعه کاسموپولیتنی ((Cosmopolitan))؛ جهان‌شهری یا بین‌المللی شکل می‌گیرد، این دوران به سبب به دست آوردن ثروت کلان از راه تجارت جاده ابریشم و تبادل فرهنگی بین شرق و غرب، دوران طلایی آسیای میانه به شمار می‌رود. خلق آثار هنری بی‌نظیر و تبادل فرهنگی در عهد شاهنشاهی کانیشکا (ح. ۱۰۰ تا ۲۲۵ م.) به اوج خود می‌رسد. تشویق کوشانیان به آیین‌های بوداگرایی (در شرق افغانستان در نیایش‌گاه‌ها و زیارت‌گاه‌هایی چون هده) و زرتشتی (در غرب، در بین آنانی که از تبار پارس‌ها هستند، در پای‌گاه‌هایی چون سرخ‌کوتل) و ارجحیت‌دادن آن‌ها به سبک نگارگری رئالیسم یونانی (Hellenistic) موجب ظهور دوره‌ای برجسته و بارور از بروز هنری می‌شود. به طور مثال، نخستین تندیس‌گری‌ها و ترسیم شناخته‌شده از بودا بصورت انسان در یک سکه کوشانی از سده اول میلادی ظهور می‌کند. شواهد هنردوستی و تبادل فرهنگی کوشانیان در هده (در نزدیکی جلال‌آباد)، سرخ‌کوتل (در ولایت بغلان در شمال افغانستان) و بگرام (شمال کابل) و دیگر پای‌گاه‌های باستان‌شناسی در پاکستان و هند یافت شده است. ۱۴۰-۲۲۵ میلادی: پارچه‌پارچه شدن در عهد فرمان‌روایی هوویشکا (Huvishka؛ ۱۸۳-۱۴۰ م.)، حکومت کوشانیان رو به ضعف می‌نهد؛ ساسانیان در اواخر سلطنت واسودوا یکم (Vasudeva I؛ ۲۲۵-۱۹۱ م.) سرزمین‌های کوشانیان در افغانستان را می‌گیرند.

۲۴۱ میلادی: تاریخ احتمالی دست‌یابی ساسانیان بر بگرام. امپراتوری کوشانی که زمانی ابرقدرتی توان‌گر بود از میان می‌رود و به دولت‌های خرد و چندتکه کوشانی‌ساسانیان و کوشان‌شاهان هندو تقسیم می‌شود.

شاپور دوم لازم دید که از جانب حدود شرقی کشور نیز تکلیف خود را با کوشانیان که مداخلات آن‌ها ممکن بود مانع از توفیق در کار روم باشد، روشن کند. در این‌جا نیز بخت با وی یار شد، چرا که ضعف کوشانیان، سرزمین آن‌ها را که یک بار نیز در مقابل پدرش هرمز دوم، تسلیم شده بود، در سال ۳۷۵ میلادی به قلمرو شاپور درآورد و کوشان از آن پس تا دوران بهرام دوم که هیاطله (هفتالیان) در آن حدود غلبه یافتند، یک ایالت ایران گشت. سکه‌های معروف به سکه‌های سکایی و ساسانی که از طرف نواب سلطنت قسمت شرقی دولت ایران (خراسان) ضرب شده، حاکی از اینست که تا زمان بهرام دوم این ایالت بزرگ در زیر فرمان یکی از شاهزادگان خانواده سلطنتی ملقب به کوشان‌شاه بوده است.

سنگ‌نوشته رباطک به زبان باختری و خط یونانی، از دوران کانیشکا، امپراتور مقتدر کوشانی، در این سنگ‌نوشته زبان به کار رفته در آن به نام «زبان آریایی (ariao) یاد شده، پای‌گاه باستان‌شناسی سرخ‌کوتل در ولایت بغلان، سده دوم میلادی، موزه ملی افغانستان در کابل.

کوشانیان در عهد فرمان‌روایی کانیشکا بر آسیای میانه فرمان می‌راندند و از طریق فعالیت‌های گسترده بازرگانی ثروتی بزرگ جمع‌آوری کردند و در این دوره شهرها رونق بسیار پیدا کرده و تندیس‌گری بودایی و بنای معابد شکوفا شد. یک‌جانشینی تحول بزرگی در زندگی این کوچ‌نشینان به‌وجود آورد. آن‌ها که تجربه‌ای در هنر و معماری نداشتند، هر هنری را که در مسیر راه‌شان می‌دیدند و با ویژگی‌های آن‌ها تناسب داشت اقتباس می‌کردند. این منجر به زایش یک هنر بومی درخشان شد که از هم‌آمیزی مفکوره‌های غربی یونانی-باختری با مفکوره‌های شرقی هندی و تعبیری از ویژگی مؤثر پُرشور و پویای آسیای میانه تأثیر می‌پذیرفت. ←

→ منطقه گندهارا قلب شاهنشاهی کوشان و زادبوم یک جامعه چندقومی و مدارا با گوناگونی‌های مذهبی بود. موقعیت مطلوب استراتژیک (سوق الجیشی) گندهارا و دسترسی مستقیم آن به راه‌های تجاری زمینی جاده ابریشم و پیوند آن با بنادر در دریای عرب، این منطقه را در طول تاریخ طولانی آن آماج لشکرگشایی‌های متعدد چون هخامنشیان، اسکندر مقدونی (۲۴۳/۲۴۴-۲۶/۲۷ پ.م)، مائوریاهای هند، سلوکیان، شاهان یونانی باختری و بازماندگان هندویونانی آن (سده‌های سوم تا دوم ق.م)، سکاها و اشکانیان (سده‌های دوم تا یکم ق.م)، ساخت.

ادغام نژادها، باورها و مهارت‌هایی که در غرب و شرق رشد یافته بودند، فرهنگی دست‌چین و التقاطی پدید آورد که به طور روشن در هنرهای تصویری دوره کوشانی دیده می‌شود. درون‌مایه‌های (تم‌ها) برگرفته از اساطیر یونانی و رومی با نمادها و ظرافت‌های بودایی درآمیخته و نخستین ترسیم بودا در شکل یک انسان و ابتدایی‌ترین نگاره‌های شخصیت‌های مهم بودایی چون بوداسف (Bodhisattva) را در عصر کوشانیان خلق کرد.

زنی ایستاده بر روی یک ماکارا (makara: موجود دریایی افسانه‌ای در آیین هندو)، پای‌گاه باستان‌شناسی بگرام در ولایت پروان، سده نخست میلادی، موزه ملی افغانستان در کابل.

کوشانیان صرفاً گردآورندگان هنر نبودند، بلکه حامیان و مشوقان اصلی هنر نیز بودند. کوشانیان در سفارش دادن آثار هنری، دستور می‌دادند تا چهره‌ها و پوشاک آنان در کنار بودا و همراهان وی قرار داده شوند. این خوداستواری جدید سبکی بی‌نظیر از هنر گندهارا را پدید آورد که در آن هنر یونانی و رومی و دورنمایه‌های تأثیرپذیرفته از مفکوره‌های هندی بدون کم‌وکاستی توسط هزاران هنرمند مشغول خدمت آیین در حال گسترش بودایی به کار برده می‌شد.

در نوشته‌های بودایی، از کانیشکا شاهنشاه کوشانی (حدود ۱۰۰ م)، او که هیچ‌کس دیگری چون او پشتیبانی نیک‌خواهش آیین بودایی را حمایت کرده، تجلیل شده است.

سُرخ‌کوتل: وجود نمادهای ایرانی در فرهنگ کوشانی از همه پیش‌تر در ویرانه‌های به جای مانده از مجموعه نیایش‌گاه زرتشتی سُرخ‌کوتل، با پلکان (راه‌زین) پیش‌رفته، واقع شمال هندوکش در نزدیکی شهر پُل خُمَری، مرکز ولایت بغلان دیده می‌شود. کاوش‌های سرخ‌کوتل بین سال‌های ۱۹۵۲ و ۱۹۶۶ هم‌زیستی آیین خالص بومی زرتشتی، بدون هیچ‌گونه تأثیرپذیری از بوداگرایی، را در این منطقه نشان می‌داد. به نظر می‌رسد کانیشکا از هر دو آیین بودایی و آیین ایرانی میتراییسم استقبال کرده است. قطعاتی از تندیس کانیشکا در سرخ‌کوتل پیدا شده که از آثار نفیس باستانی موزه ملی افغانستان در کابل به شمار می‌روند.

گنجینه بگرام: در شصت کیلومتری شمال‌غرب کابل، در نزدیکی شهر امروزی چاریکار، در محل پیوندگاه غوربند و دره پنجشیر، پای‌تخت تابستانی شاهنشاهی کوشانیان بنا شد، در جایی به نام کاپیسا (که بعدها بگرام نام گرفت، و نباید با پای‌گاه هوایی بگرام امروزی اشتباه شود).

بگرام که در یک نقطه گذرگاه کلیدی در امتداد جاده ابریشم بین کابل و بامیان واقع بود، زمانی توسط کوروش بزرگ، شاهنشاه هخامنشی ویران شد، و بعد از مدت کوتاهی توسط جانشینش داریوش بزرگ ترمیم شد، و بعدها توسط اسکندر مقدونی از نو بنا شده و در آن دژی برپا شد و به نام اسکندریه قفقاز (Alexandria of the Caucasus) مسما شد که این شهر را به یک پای‌گاه دفاعی برای یونانیان باختر تبدیل کرد. در اطراف جاده اصلی در بگرام، که توسط دیوار خشتی (آجری) بلند با برج و باروهایی در چهار گوشه آن مستحکم شده بود و قصر تابستانی کوشانی واقع در این شهر کارگاه‌ها و دکان‌هایی واقع بودند. عاج‌های نفیس از هند، جعبه‌های لاک (lacquer) از چین، ظروف شیشه‌ای و بُرنزی از مصر و روم، برجسته‌کاری‌های گچی تزئینی و دیگر اشیاء از جاده ابریشم نمایش داد و ستد می‌شدند و احتمالاً در صورت کالاهای نگهداری می‌شدند تا از روی آن‌ها کاپی‌برداری شود.

علی‌رغم افتادن کاپیسا (بگرام) به دست ساسانیان در حدود سال ۲۴۱ میلادی، دو انبارخانه مملو از کالاهای جاده ابریشم، که برای جلوگیری از شناسایی آن‌ها مهر و موم شده بودند، تا مدت قریب به هفده قرن در داخل قصر در امان مانده بودند تا این‌که در سال‌های دهه ۱۹۳۰ میلادی توسط باستان‌شناسان فرانسوی کشف شدند. هر یک از این آثار نفیس «گنجینه بگرام» گواهی است بر رونق بازرگانی در عصر کوشانی و احتمال وجود بازارهای مشابه در امتداد جاده ابریشم در سرتاسر جهان متعتمد آن دوران. این کشفیات شیفتگی ما را با دست‌ساخت‌های ماهرانه و شهروندی بسیار فرهیخته و بافرهنگ در عصر کوشانیان تجدید می‌کند.

مجموعه معابد بودایی در هده: هده که یک پای‌گاه (ساحه) باستان‌شناسی یونانی-بودایی واقع در سرزمین باستانی گندهارا، در شش مایلی (ده کیلومتری) جنوب شهر جلال‌آباد در شرق افغانستان است، یکی از بزرگ‌ترین معابد و مجموعه زیارت‌گاه‌های بودایی در جهان، طی سده‌های نخست تا سوم میلادی بوده‌است. هده با موقعیت کلیدی ←

رشد بیش‌تر متصرفات هراپوس به ایجاد دولت عظیم کوشانی انجامید، که بنیادگذار آن کدفیز یکم Kadfiz I بود که عنوان «شاه شاهان» (شاهنشاه) داشت و چهار سردارنشین کوچک قبایل کوچی را در قلمرو بلخ زیر فرمان خود درآورد و آخرین نمایندگان دودمان‌های هلنی را سرکوب کرد. باختر (باکتريا) در عهد کدفیز یکم مرکز دولت کوشان و شهر بلخ، پای‌تخت آن بود.

این وقایع به گونه تقریبی مربوط سده یکم میلادی می‌شود. پسر کدفیز یکم، کدفیز دوم، سرزمین‌های شمال غربی هند را به سرزمین خود افزود و به هندویسم گرایش یافت.

→ در مسیر دوهزار مایلی سفر زائران و مبلغان بودایی از هند به چین، مرکزی فعال برای ترجمه و تکثیر (نسخه‌برداری) نوشته‌های بودایی و هم‌چنین هنر تندیس‌گری شمرده می‌شد.

بیش از ۲۳۷۰۰۰ پیکره‌های یونانی-بودایی ساخته‌شده از خاک رُس و گچ، تزیینات معماری و سردیس‌ها و تندیس‌هایی که مردان، زنان، کودکان، دیوهای گوناگون، سال‌خوردگان، با حالات و پوشاک قابل تصور، از هر طبقه و مقامی، از هر گونه چهره‌ای از هر گوشه دنیا را نشان می‌داد — حتی چهره‌های بیش‌تر از آن‌چه که برای بازآفرینی تمام یک شهر بودایی ضرورت باشد — در سلسله کاوش‌های باستان‌شناسی در هده بین دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۷۰ کشف شد. پیکره‌های به دست‌آمده از هده، عناصری از فرهنگ بودایی و هِلنی (یونانی) را در سبکی کامل و بی‌نظیر قابل شناسایی از هِلنی تلفیق (باهم‌درآمیختن) می‌کنند.

اگرچه به‌عقیده کارشناسان خود سبک متعلق به هِلنی واپسین (متأخر) در سده‌های دوم و اول پیش از میلاد است، اما پیکره‌های به دست آمده از هده احتمالاً متعلق به سده اول پس از میلاد و پس از آن هستند. با توجه به تاریخ کهن، کیفیت عالی، ظرافت کار، گوناگونی و کیفیت حیرت‌انگیز پیکره‌ها، هده می‌بایست یک «شهر کارخانه‌ای» بوده باشد که در آن هنرمندان یونانی و کارآموزان آن‌ها، آشنا با تمام جنبه‌های تندیس‌گری هِلنی، زندگی و کار می‌کردند، به طوری که جان بُردمن (John Boardman) دانش‌مند هده را «مهد تندیس‌گری آغازین بودایی به سبک هندویونانی» تعبیر کرده است. ترانسفرانس (انتقال) قهرمانان یونانی به بودایی (به طور مثال از هِراکلیس (Herakles) که در بوداسف (Bodhisatva) بودایی الهام گرفته شده است) به طور روشن در هده دیده می‌شود.

افزون بر این، هده یکی از کهن‌ترین نسخه‌های بودایی به جای مانده در دنیا را ارائه می‌دهد، که احتمالاً یکی از کهن‌ترین نسخه‌های هندی به جای مانده، مجموعه قوانین فرقه سَرُوستیوادا (Sarvastivadin) که مدت‌ها گم بوده و زمانی در تمام سرزمین گندهارا رایج بوده و در نشر آیین بودایی از هند به چین کارساز بوده است. این نوشته‌های بودایی که احتمالاً متعلق به حدود سده نخست میلادی است، و در طی سال‌های ۱۹۹۰ میلادی از هده غارت شده و به پاکستان قاچاق شده، بر پوست درخت توس (غان) به زبان گندهاری نوشته شده‌اند. این نوشته‌ها در درون ظرف سفالی (که بر روی آن نوشته‌ای به همان زبان برنوشته شده بود) کشف شدند و سرانجام سر از کتاب‌خانه بریتانیا در لندن و دانشگاه واشنگتن در سیاتل آوردند. صاحب قانونی این نوشته‌ها هنوز مورد بحث است.

بیش از ۱۰۰۰ مجموعه پیکره‌ها در هده در طی سال‌های دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۷۰ کشف شدند و به موزه ملی افغانستان در کابل و موزه گیمه در پاریس منتقل شدند. معابد و استوپه‌های بودایی هده به صورت موزه‌ای آزاد تبدیل شده‌اند که امروزه در معرض خطر جدی قرار دارند. در زمان جنگ شوروی در افغانستان، شمار زیادی از پیکره‌های هده به غارت رفت و به سرعت سر از بازارهای بین‌المللی آثار عتیقه درآوردند. بسیاری از این معابد هده در جریان نبردهای تانک بین سربازان شوروی و چریک‌های افغان که به این منطقه کشیده شده بودند، تخریب شدند. آن‌چه که پس از خروج نیروهای شوروی از افغانستان به جای مانده بود در طی جنگ‌های داخلی افغانستان بین سال‌های ۲۰۰۱-۱۹۹۱ میلادی تا سرحد نابودی به غارت رفتند. این پای‌گاه افسانه‌ای، که زمانی تاج جواهرنشان عصر کوشانی بود، اینک به ویرانه‌ای تبدیل شده‌است. —گ.

مهاجرت‌های بزرگ توده‌ها از خاور به میانه آسیا □ ۱۴۱

در این باره تصویر الهه شیوا، خدای هندو در سکه‌های عهد کدفیز دوم گواهی می‌دهد. نام‌دارترین پادشاه کوشانی، کنشکا بود که در ثلث نخست سده دوم میلادی می‌زیست.

در عهد کنیشکا، پای‌تخت دولت کوشانی از آسیای میانه، از باختر (بلخ) به پوروشاپورا Purushapura (پیشاور امروزی) منتقل شد. کنشکا به عنوان حامی بودیسم شناخته شده است، اما به روی سکه‌های دوره فرمان‌روایی او، نه تنها تصاویری از بودا، بلکه خدایان مختلف آیین‌های دیگر مانند یونانی و زرتشتی هم دیده می‌شود. خورشید دولت کوشان در میانه‌های سده چهارم میلادی غروب کرد و گستره آن زیر سیطره شاهنشاهی پارسی ساسانی، که جانشین امپراتوری اشکانیان شده بود، رفت.

یافت شدن صدها عدد سکه در گستره آسیای میانه کنونی گواه بر توسعه مناسبات پولی در شاهنشاهی کوشانی است.

شهرهای بزرگ و کوچک کوشانی سامانه کاملی را تشکیل می‌دادند که با جاده‌ها و مسیرهای کاروان‌پیما با هم پیوند می‌یافتند. به گونه‌ای که منابع چینی نشان می‌دهند، هنگامی که کوشانی‌ها بخش چشم‌گیر درازترین مسیر بازرگانی بین‌المللی، جاده بزرگ ابریشم را کنترل می‌کردند، روابط تجاری با امپراتوری‌های روم و هان دارای اهمیت بسیاری بود. در این حال، کوشانی‌ها که به عنوان دلالان در تجارت ابریشم و بسیاری دیگر از فراورده‌ها میان رُم و چین باستان عمل می‌کردند، سود هنگفتی به دست می‌آوردند.

امپراتوری کوشانی یک دولت متمرکز بود، که در آن به شخصیت پادشاه تقدس و الوهیت و ربانیت قائل بودند. از همین رو، کیش ویژه دودمانی با نیایش‌گاه‌های خاص ساخته شده بود. دستگاه دولت کوشانی بسیار پرشاخ و برگ بود و دارای شمار بسیاری از رتبه‌ها و مدارج اداری. دوره کوشانی چکاد و بلندترین ستیغ در توسعه تمدن باستانی مسکون آسیای میانه شمرده می‌شود.

فرهنگ کوشانی آمیزه‌ای بود از فرهنگ‌های بومی طراز خاور باستانی و فرهنگ شادی‌آفرینی دیرین هندی، ظرافت هندی و سبک توفانی gusty style که توسط کوچی‌ها از استپ‌های آسیا آورده شده بودند.

هنر کوشانی در مواد یافت‌شده و به‌دست‌آمده در آرام‌گاه‌های سرشناسان و اشراف گور شده در گورستان‌های باستانی که در کاوش‌های باستان‌شناسان شوروی کشف شده‌اند، بسیار به خوبی مشاهده می‌شود. کنون، نقش بودیسم از روی آثار بودایی که در هر گوشه و کنار امپراتوری کوشانی، دیده می‌شد، برجسته شده است.

در شمار یادمان‌های برجسته عهد کوشانی می‌توان از صومعه مغاره‌ای بودایی در قره‌تپه و نیایش‌گاه فیاض‌تپه در نزدیکی شهر ترمز در جنوب آسیای میانه، محراب مقدس بودایی

sanctuary در سرخ‌کوتل در شمال افغانستان، کاخ کوشانی در خلچه‌یان Halchayane در باکتریای شمالی و... یاد کرد.

فرهنگ کوشانی، که پیوندهای تنگاتنگی با فرهنگ‌های هندی، پارسی، چینی و فرهنگ مردمان استپ اورآسیایی داشت، شکوفایی تمدن‌های باستانی ایرانی آسیای میانه را بازتاب می‌دهد. ارزش‌های فرهنگی کوشانی، تأثیر چشم‌گیری بر توده‌ها و کشورهای هم‌سایه بر جا گذاشته بود که چنین تأثیری به ویژه در منطقه مهم دیگر آسیای میانه باستانی، سغد یا سغدیانا، که شامل واحه‌های بارور وادی‌های رودبارهای قشقه‌دریا و زرافشان است، مشاهده می‌شود.

سغد احتمالاً بخشی از دولت سلوکی و یونان و باختر بود. در پای‌تخت آن، شهر ماراکنده Marakanda، که ویرانه‌های آن به عنوان شهر افراسیاب در حومه سمرقند کنونی شناخته شده است، باستان‌شناسان دیوارها و سازه‌های دیگر دژگونه این عهد را کشف کرده‌اند.

در فرهنگ سغدی، به عنوان مثال، در ظروف سفالی، تأثیر نمونه‌های یونانی باستان دیده می‌شود و حتی کتیبه‌ای هم به زبان یونانی باستان در یکی از رگ‌ها ثبت شده است. فرض بر این است که سغد پیش‌تر از باختر (بلخ) زیر حاکمیت قبایل کوچ‌نشین درآمده بود. حاکمان این متصرفات، که در آن هنگام در این سرزمین‌ها حضور داشتند، به تقلید از سکه‌های یونانی و باختری، سکه‌های ضرب می‌زدند. نوشته‌های روی این سکه‌ها به زبان آرامی بودند (زبان باستانی سامی)^۱ که الفبای آن در زبان سغدی اقتباس شده بود. در سده‌های نخست میلادی، در فرهنگ سغدی تأثیرات ارزش‌های فرهنگی کوشانی به مشاهده می‌رسد. شاید سغد از لحاظ سیاسی وابسته به هم‌سایه نیرومند خود بود. این‌گونه، جمع‌بندی موارد فوق، به طور خاص، تجزیه و تحلیل اطلاعات مکتوب چینی، امکان دادند به چند نتیجه‌گیری، هم دارای بار خصوصی و هم دارای بار عمومی دست بیابیم.

می‌توان اظهار داشت که در دوره‌ای از سده سوم پیش از میلاد، تا سده چهارم میلادی، پیوندهای تنگاتنگ تباری و فرهنگی میان باشندگان غرب آسیای مرکزی (آسیای میانه و قزاقستان) و سرزمین‌های هم‌سایه بلافصل جنوبی آن، ایران، افغانستان و شمال هند و مردم

۱ زبان آرامی عضوی از زبان‌های سامی است که بیش از ۳۰۰۰ سال قدمت دارد. زبان آرامی‌ها، زبان اداری امپراتوری‌ها و حتی کاهنان بوده است. زبان اصلی بخش عمده‌ای از کتاب‌های آسمانی دانیال و عزرا و زبان کتاب تلمود است. آرامی را زبان عیسی دانسته‌اند و امروزه هنوز زبان مادری اقلیت‌های کوچک متعددی است. امروزه شماری از جوامع که پیش‌تر آن‌ها آشوری هستند به زبان آرامی نو سخن می‌گویند. این زبان اکنون در حال انقراض به شمار می‌رود. آرامی از خانواده زبان‌های افرو آسیایی است و در میان زبان‌های متعدد این خانواده از زیرشاخه سامی محسوب می‌شود. آرامی قسمتی از گروه زبان‌های سامی شمال غرب است که هم‌چنین شامل زبان‌های کنعانی مثل زبان عربی می‌شود.

باشنده بخش شرقی آن (در قلمرو ترکستان خاوری، مغولستان و... کنونی) و بخش شمالی شرق آسیا، موجود بودند.

به عنوان مثال، وجود چندین مرکز یوئه‌شی در آسیای میانه، در دره رود ایلی در شمال نانشان و مغولستان داخلی هویدا می‌شود. منابع نوشتاری همین‌گونه وجود دست کم دو کشور با نام کنگ Kangha را که میان هم نه تنها با پیوندهای تباری، بلکه احتمالاً هم‌چنین به لحاظ سیاسی مرتبط بودند، ضبط می‌کنند.

منابع مادی اجازه نمی‌دهند به طور مستقیم پدیدآیی اصطلاح «هون» را با کلمه «سیونو» (هونو) ربط داد که صدای باستانی آن می‌تواند پروتوفرم‌های protoforms نوع «Frun» و «هونگنام» Hungnam را بازتاب دهد. اما دلایل کافی به دست می‌دهند گمان زد که این واژه برای بار نخست در اتنونی‌های یوئه‌شی ثبت شده بود. پدیدآیی آن در غرب را می‌توان با حرکت‌های چندباره یوئه‌شی در غرب که درباره آن شواهد و اسناد مکتوب حفظ شده است، پیوند داد.

شاید ریشه‌های هم‌زیستی با همه توده‌های ایرانی-ترکی ویژه آسیای مرکزی کنونی، همانا به دوران «مهاجرت بزرگ توده‌ها» برسند. چون یوئه‌شی‌ها و کنتسزیویی‌ها و هم‌چنین کوشانی‌ها، باشندگان سغد و دوان، احتمالاً توده‌های ایران باستانی بودند که به دایره قبیله ساکایی-اسکیتی مربوط می‌شدند و هون‌ها و اوسونی‌ها هم احتمالاً مربوط به دایره قبایل آلتایی، که از جمع آنان در آینده، جوامع تباری ترکی، مغولی و تونگوزی-منچوری جدا شدند.

سراسر این دوره، عبارت است از عهد استحکام قبایل پراکنده و چند زبانی آسیای مرکزی در تشکیلات نسبتاً پای‌دار نوع دولتی از جمله هم‌چنین در گستره قزاقستان و قرقیزستان کنونی، اوسون‌ها و کنتسزیویی‌ها، که رد پای موجودیت‌شان به خوبی در یادمان‌های تباری توده‌های قزاق و قرقیز حفظ شده است.

اهمیت این دوره که به نام «مهاجرت بزرگ توده‌ها» شهرت یافته است، نه تنها منوط به آن نفوذی است که کانتسزیویی‌ها، اوسونی‌ها و به ویژه یوئه‌شی‌ها و هونوها بر تاریخ آسیای مرکزی و خاوری داشتند، بل که هم به آن تأثیری است که آنان بر روند آینده تاریخ جهانی بر جا گذاشتند. هر چند اسامی برخی از توده‌های در ظاهر نابود شده و فراموش شده، مانند هونوها و بازماندگان احتمالی آن‌ها، هون‌ها تاکنون مترادف با ستیزه‌جویی، بربریت، لگام گسیختگی و خشونت و ستم‌بارگی پنداشته و نگاشته می‌شود.

در سده پنجم میلادی، هون‌ها، احتمالاً در راه غرب اورآسیا با بسیاری از توده‌های دیگر، که بر سر راه‌شان قرار داشتند، آمیزش می‌یابند. آن‌ها که تقریباً گذشته باشکوه نیاکان خود،

هونوها را فراموش کرده بودند که کم‌تر یادآور ظاهر آنان بودند، اما با این همه، شایستگی‌های جنگی آنان را از دست نداده بودند، در برابر اروپای وحشت‌زده قرار گرفتند و با رهبری آتیلا ضربه ویران‌گر و خردکننده‌ای بر آخرین تکیه‌گاه عهد باستان، امپراتوری روم غربی زدند.

یوئه‌شی‌ها هم که قبلاً در سده یکم میلادی به سیطره یونان باستان در آسیای مرکزی در سیمای پادشاهی یونان و باختری پایان بخشیده بودند، در آستانه پی‌ریزی شاهنشاهی جهانی کوشانی‌ها قرار داشتند که در سده‌های یکم-چهارم میلادی در جنوب غربی آسیای مرکزی (آسیای میانه) و شمال هند فرمان راند.

امپراتوری‌های بزرگ باستانی به شیوه‌های مختلف نابود و به فراموشی سپرده شدند. برخی از آن‌ها، مانند دولت‌های چینی باستانی شین (تسین) و هان در اثر یک تصادف از هم فرو پاشیدند و یا هم پس از بیماری‌های سنگین و دیرپا درگذشتند؛ مانند امپراتوری‌های هونوها و کوشانی‌ها. شمار دیگری از این دولت‌ها مانند یوئه‌شی، دوان، کانتسزیویی و اوسون، به سان رؤیای مبهمی ناپدید شدند و مانند حبابی ترکیدند.^۱

کتاب‌شناسی

1. Сыма Цянь, глава 123, «Ши-цзи» («Исторические записки»). Издательство Бо -на. Пекин, 1928.
2. Там же, глава 3.
3. Там же, глава 123. В.С.Таскин. Материалы по истории сюнну. Москва, т.1, 1979, с.122-123
4. М.В.Крюков, Л.С.Переломов, М.В.Софронов, Н.Н.Чебоксаров, Древние китайцы в эпоху централизованных империй, Москва, 1983, с.105-120.
۵. Бань Гу, глава 94, Хань-шу (История династии Хань). Изд. Бо-на. Пекин, 1928.
6. Фань Е, глава 89, Хоу Хань-шу (История династии Поздняя Хань). Изд. Бо -на, Пекин, 1958.
7. Л.Н.Гумилев, Хунну в Китае, Москва, 1974, с.21; В.С.Кузнецов. Поход за Небесными лошадьми. М., 2007; С.Г.Кляшторный. Древнетюркские рунические памятники. М., 1964, с.171.
8. Ю.С.Худяков. Вооружение средневековых кочевников Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1986, с.25-52.
9. Л.Р.Кызласов. Ранние монголы (к проблеме истоков средневековой культуры).- История и культура востока Азии, том 3, Новосибирск, 1975.
10. Бань Гу, глава 94 б, Хань-шу. В.С.Таскин, Материалы по истории сюнну (по китайским источникам), выпуск 2, Москва, 1973.
11. Ю.А.Зуев, К вопросу о взаимоотношениях усуней и канцзюй с гуннами и Китаем.- Известия АН Казахской ССР, серия общественных наук, выпуск 2, Алма-Ата, 1957.

12. И.Бенциг. Языки гуннов, дунайских и волжских болгар.- Зарубежная тюркология, Москва, 1986, с.11-29. Э.Дж.Пуллиблэнк, Язык сюнну. -Зарубежная тюркология, с. 29-71. Г.Дерфер, О языке гуннов.- Зарубежная тюркология, с.71-135.
13. Ли Янь-шоу, глава ۹۷, Бэй-ши (История Северных династий). Изд.Бо-на, 1958.
14. Фань Е, глава 89, Хоу Хань-шу.
15. Там же, главы 19, 23.
16. Чэнь Шоу, глава 30, Сань го чжи (Записи о трех царствах). Изд. Бо-на, Пекин, 1958.
17. Яо Вэй-юань, Бэй чао ху син као (Исследование варварских фамилий, существовавших во время Северных династий). Пекин, 1958.
18. М.Н.Дьяконов, Образ Сийавуша в среднеазиатской мифологии.- КСИИМК, вып.10, 1951, с.31-39. Фирдоуси, «Шах-намэ», том 2, 1960,с.266-354.
19. Рашид-ад-Дин,Сборник летописей, М., т.1, ч.1, 1951.
20. Юань-ши» (История династии Юань), цзюань 130 , с.(1502) 27454, в серии Соинь бо-на-бэнь, Пекин-Шанхай, 1958.
21. Рашид-ад-Дин, с.64
22. Бань Гу, глава 61, Хань-шу.
23. “Синь Тан-шу” (Новая история династии Тан), глава 217 б, в серии Соинь бо-на-бэнь, Пекин-Шанхай, 1958.
24. К.А.Акишев, Г.А.Кушаев, Древняя культура саков и усуней долины реки Или, Алма-Ата, 1983, с. 10-18.
25. E. Pulleyblank . The Wu-sun and the Yueh-chih migration. – BSO (A), vol. 33, Pt. 1, 1970.
26. С.П.Толстов, Древний Хорезм, Москва, 1948. И.И.Умняков, Тохарская проблема, Вестник древней истории, 1940, № 3-4, с.181.
27. G.Haloyн, Zur Uetsi-Frage Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, 1937, s. 306. F. Altheim , Geschichte der Hunnen , Berlin , 1959. O. Maenchen-Helfen, The World of the Huns, London , 1973.
28. А.Н.Бернштам, История кыргызов и Киргизстана с древнейших времен до монгольского нашествия,-КСИИМК (Краткие сообщения Института истории материальной культуры), Москва-Ленинград, 1947, вып.16, с.266 -354.
29. E Pulleyblank , Chinese and Indo-Europeans , JRAS, 1966, №1–2, p. 29.
30. K. Shiratori, Sinologische Beitrage zur Geschichte der Turkvolker II. Uber der Hiugnu und der Tughu-Stamme. – УАН, 1902, t. 13.
31. Ю.А.Зуев, Исторические проекции казахских генеалогических преданий. К вопросу о пережитках. – Казахстан в эпоху феодализма, Алма-Ата, 1981, с.69–76.
32. Бань Гу, глава 96 б, Хань-шу.
33. Л.Р.Кызласов, с. 20–29.
34. Сыма Цянь, «Ши-цзи», с.2051 (1521).
35. С.И.Вайнштейн. Проблемы жилища степных кочевников Евразии. Советская этнография, 1976, №4.
36. Ю.А.Зуев, с.69–76.
37. Бань Гу, глава 96 б, Хань-шу.
- 38.А.Г.Малявкин, Танские хроники о государствах Центральной Азии. Тексты и исследования), Новосибирск, 1989.
39. Сыма Цянь, глава 123«Ши-цзи». Бань Гу, глава 61, Хань-шу.
40. Бань Гу, глава 70, Хань-шу.

هونوها (نیاکان هون‌ها) و یوئه‌جی‌ها (نیاکان کوشانیان)

پروفسور دکتر س. گ. کلاشتورنی / پژوهش‌گر ارشد تاریخ (از جمهوری تاتارستان) در پژوهشکده خاور شناسی پژوهش‌گاه علوم روسیه، شعبه سانکت پترزبورگ، مدیر شعبه مطالعات آسیای میانه و جنوبی در پژوهشکده خاورشناسی پژوهش‌گاه علوم فدراسیون روسیه
گزارنده به پارسی دری: دکتر عزیز آریانفر

به گونه‌ای که می‌دانیم، [شمار بسیاری از کارشناسان برجسته تاریخ خاور باستان و سایر علم مربوطه، به مسئله پیچیده و بحث‌برانگیز تُخارها و یوئه‌جی‌ها پرداخته‌اند. در همین راستا برای نمونه می‌توان از پروفسور یو. ان. رایخ (رایش Rerikh Y) [نام برد] که در آثار منتشر شده و منتشر نشده خود بارها و بارها به این مسئله —مسئله نام نهاد تخار (یوئه‌جی) یا به سخن دیگر، میراث هند و اروپایی باستانی در اعماق قاره آسیا که یکی از سخت‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل تاریخ باستانی آسیای مرکزی است، پرداخته است.

«یوئه‌جی»، چونان اتحاد قبیله‌ای نیرومند کوچیان آسیای مرکزی، با این نام تنها در منابع چینی یاد می‌شده‌اند. منابعی که به شرح وقایعی که در استپ‌ها در کنار دولت‌های شمالی، چین، در سده‌های II-III پیش از میلاد رخ داده بودند، می‌پرداختند.

اما مقارن با این زمان، یوئه‌جی‌ها باشندگان قدیمی آسیا بودند؛ «داده‌ها درباره یوئه‌جی‌ها، اوسون‌ها و سئه‌ها (ساک‌ها) نشان می‌دهند که این قبایل در اعماق آسیا به سوی خاور (یوئه‌جی‌ها تا استان گانسو) مدت‌ها پیش از سده III پیش از میلاد، احتمالاً در سده‌های VI-VII پیش از میلاد، پیش رفته بودند. [۳، ص. ۸۰]

هر چند، سئما تسیان (سیما کیان) گستره مشخص بود و باش یوئه‌جی‌ها را بین «دان‌هوانگ و تسیلیان‌پان Tsilyanypan» یعنی در شمال نانی‌پان Nanypan در جنوب باختری استان گانسو، می‌پندارد، تجزیه و تحلیل‌های گسترده‌تر به کدزوئو انوکی Enoki

اجازه دادند تا ادعا کند که در این گستره، تنها مراکز اصلی یوئه‌جی‌ها واقع بوده است که بر سر راه مسیر بازرگانی ترانس آسیایی باستان قرار داشته است.

در واقع، در آن هنگام، قلمرو واقعی رهبران یوئه‌جی و چراگاه‌های قبایل آن‌ها بخش بزرگی از مغولستان، جونگاریا Dzungaria و تیان‌شان، جایی که آن‌ها با اوسون‌ها هم‌سایه بودند و نیز حوضه رود تاریم و مناطق علیای هوان‌هی را در بر می‌گرفت.

اطلاعات مبهم و گنگ درباره یوئه‌جی‌ها و کشور آن‌ها در چین هنوز در آثار ادبی، تاریخ‌نگاری پیش از امپراتوری هان han دیده می‌شود. البته، در ترانسکریپسیون (رونویسی) اندکی متفاوت با هیروگلیف‌ها به اشکال یوشی ((Yushi یا یوژی (Yuzhi). اتونیم یا نام تباری یوئه‌جی، در رساله گانتسزی «Guantszy» سده‌های V-IV پیش از میلاد چوانان نام مردم و کشوری که در آن سنگ یشم (نفريت) استخراج می‌شود، ذکر شده است.

پسان‌ها، مفسران چینی متن، توضیح داده‌اند که «یوشی Yushi نام مردمان وحشی شمال غربی بوده است».^۱ [۲۲، ص. ۳۱۶]. کشور Yuzhi در یک رساله دیگر باستانی چینی «داستان درباره پسر آسمان، مو» هم یاد شده است. رساله که به روی بانس‌های نای (بامبو) به سال ۲۷۹ پیش از میلاد نوشته شده است، در گور به تاراج رفته یک شاه‌زاده با یک گاه‌نامه یا تاریخچه نوشته شده به روی بانس (بامبو) به دست آمد. تاریخ نگارش این گاه‌نامه سال ۲۹۹ پیش از میلاد تثبیت شده است. [۶، ص. ۳۵۴-۳۶۳]

کشور یوئه‌جی، مطابق بخش واقعی سفر «مو»، «پسر آسمان» که دقیقاً با مسیر راه‌پیمایی پادشاه چژاو، واولین Wulin، وانگ مطابقت دارد (او به سال‌های ۳۲۵-۲۹۹ پیش از میلاد حکومت می‌کرد)، به فاصله پنج روز راه به سوی غرب از گریوه (کُتل) کنونی

۱ دکتر اسکندر قادربایف، کارمند علمی پژوهشکده خاورشناسی پژوهش‌گاه علوم روسیه در مقاله‌ای زیر نام «مهاجرت‌های بزرگ توده‌ها» بر پایه تجزیه و تحلیل مدارک چینی نشان داده است که معنای دقیق کلمه «یوئه‌شی» (شهبانوی سفید یا شهبانوی کشور مه‌تابی) است. چون کلمه «شی» به معنای شهبانو، بیش‌تر به شاه یا شه ایرانی نزدیک است، از همین رو، بهتر است، به شکل «یوئه‌شی» (کشور شهبانوی مه‌تابی) نوشته شود. این مقاله در همین کتاب آمده است.

سخن بر سر آن است که پیش از پی‌ریزی امپراتوری هونو به دست ماودون شانیو، دولت پدرش تومان شانیو وابسته به امپراتوری «کشور ماه‌تابی» بود. دولت کشور ماه‌تابی برای تحکیم مودت، شاه‌دختی را به زنی تومان شانیو داده بود. این‌گونه، نامادری مودون شانیو، همسر نخست پدرش، لقب شهبانوی سفید یا شهبانوی ماه‌تابی داشته است که به زبان چینی به اشکال یوشی، یوئه‌شی، یوئه‌ژی، یوئه‌چی و دای‌یوئه‌جی یا تای‌یوئه‌جی (یوئه‌جژی) نوشته می‌شده است. از همین رو هم کشور وی را کشور ماه‌تابی می‌خوانده‌اند.

تومان شانیو، برای تأمین ثبات کشورش و جلوگیری از برخورد با یوئه‌جی‌ها در آینده، در نظر داشت تا پسر همین شهبانوی سفید را ولی‌عهد بسازد و ماودون را برای کسب اعتماد یوئه‌جی‌ها چوان گروگان به دربار آنان می‌فرستد. اما او با ربودن یک اسب از چنگ یوئه‌جی‌ها می‌گریزد، شهبانوی سفید، پسرش (برادر ناتنی خود) و تومان شانیو (پدر خویش) را می‌کشد و دولت نیرومندی را پی می‌ریزد و سپس هم یوئه‌شی‌ها را برمی‌اندازد و پاشده آنان را می‌کشد. —گ.

یانمینگوان Yanmenguan در شمال شانشی، به سوی شرق رود زرد قرار دارد. نام این کشور در پیوند با «کوه یشمه» یاد شده است. ترانسکرپسیون (رونویسی) چینی: یوشی Yushi، یوژی Yuzhi و یوئه‌جی Yuezhi همه یک نام تباری را بازتاب می‌دهند. [۲۴]

بعد دیگر، مسئله یوئه‌جی، هویت تباری-زبانی دارندگان این نام است. پژوهش‌گران بزرگ میانه آسیای باستان چون نامیو اگامی و کدزئو انوکی در پی هئلو به گونه قاطعانه یوئه‌جی‌ها را با جامعه تباری-فرهنگی اسکیتی-سکایی مربوط می‌دانند. [۲۲، ص. ۳۱۶؛ ۱۸ ص. ۲۲۷-۲۳۲]

دیدگاه رایج دیگر، یوئه‌جی‌ها را همان تزارهای یاد شده در منابع عهد باستان و منابع کهن هندی می‌پندارد. چنین هویتی به طور جدی با متون میانه‌ها و نیمه دوم هزاره یکم پیش از میلاد، کشف‌شده در ترکستان خاوری مدلل می‌شود و یوئه‌جی را با تزارهای حوضه رود تاریم پیوند می‌دهد که به زبان‌ها و لهجه‌های باستانی هندواروپایی (تخاری و تخاری «ب») سخن می‌گفته و خط می‌نوشته‌اند. [۴، ۱۹۶۷، ص. ۱۰۶-۱۱۸]

تجربه بازسازی مراحل پیش‌روی تزارها به خاور و پیوندهای ممکنه زبانی چینی و تخاری پیش‌نهاد شده از سوی ای. پولیبلینک E. Pulliblenk به طور بنیادی فرضیه یکی بودن یوئه‌جی‌ها با تزارها را تقویت می‌کند. [۱۹، ص. ۹-۳۹؛ ۲۰، ۱۵۴-۱۶۰]

داوری بیش‌تر قطعی‌تر درباره ریشه‌های تباری-زبانی یوئه‌جی‌ها، چنین برمی‌آید که در نتیجه تجزیه و تحلیل آن مواد زبانی که در آثار تاریخی بازماندگان آسیای میانه‌ای یوئه‌جی‌ها، سازندگان امپراتوری کوشان، بر جا مانده است، میسر باشد.^۱

به یمن یافته‌های مکتوب epigraphic و سکه‌شناسی، روشن شده است که افزون بر زبان‌های یونانی و سانسکریت، در مکاتبات رسمی کوشانی، زبان ایرانی که بدون شک با قلمرو باختر باستان در ارتباط بوده است و «باختری» نامیده می‌شده است؛ به کار می‌رفته است. [۹، ص. ۳۱۲-۳۱۳]

پرسشی که از دیرباز در میان پژوهش‌گران مطرح است، این است که نیاکان کوشانی‌ها، یوئه‌جی‌ها، تزارها، چه زبانی را با خود به باختر به ارمغان آورده بودند؟ به پنداشت لیوشیتس V.A. Livshits، سخن می‌تواند تنها بر سر «لهجه ساکایی کوشانی» مستقیماً مرتبط با لهجه ختنی-سکایی ترکستان خاوری در میان باشد [۸، ص. ۴۸].

زبان ساکی کوشان، مانند زبان پارنی‌ها در پارت، در نتیجه اسیمیلاسیون (هم‌گون‌شوی) تازه‌واردان از سوی باشندگان بومی ایرانی ناپدید شد [همان‌جا]. برعکس، و. و. ایوانف، تعلق

۱ منظور کتیبه‌های «رباطک» و «سرخ کتل» و... است-گ.

تخاری بودن اولی زبان تخاری-کوشانی را با اشاره به گویش تخاری کوچی رد نمی‌کند. [۵، ص. ۱۹-۲۰]. همراه با آن، همو ایوانف بود که فرضیه ناهم‌گونی تباری اتحادیه قبیله‌ای یوئه‌جی را که در آن «در مرحله معینی در کنار تخارها، قبایل خاوری ایرانی هم شامل بودند»، مطرح ساخت. [۵، ص. ۱۷]

با توجه به این‌که در سده دوم پیش از میلاد، همه یوئه‌جی‌ها، میانه آسیا را ترک نگفته بودند، (مطابق منابع چینی، در گانسو و ترکستان خاوری یوئه‌جی‌های «کوچک» ماندگار شده بودند)، ایوانف، درست فاکت «کوچیدن همین بخش ایرانی خاوری اتحادیه قبیله‌ای یوئه‌جی‌ها را که همراه با دیگران، تخاری خوانده می‌شدند؛ به غرب، به آسیای میانه، مجاز می‌شمارد. [همان‌جا].

تر ناهم‌گونی تباری-سیاسی اتحاد قبیله‌ای یوئه‌جی به گونه غیر منتظره‌ای پس از یافت شدن یک رشته پتروگلیف (petroglyph) (سنگ‌نقش)‌ها در جنوب باختری مغولستان، جایی که در صخره‌های دره تسگانگل (Tsaganbol) ایماق گوبی‌لاتای (Gobialtay Aimag) در میان نقاشی‌های صخره‌ای، کمپلکس نشانه‌های پیچیده تامگویی tamgo جا داده شده بود، تأیید شدند. [۲، ص. ۶۹-۷۳]

ب. ای. واینبرگ (B.I. Vaynberg) پیوندهای احتمالی تاماگاهای tamgas ساگانگولی را با سایر تاماگاها بررسی کرد و یگانگی آن‌ها را چه از نظر پرداز (نقاشی) و چه هم‌ریشه بودن با گروه بسیار خاص تاماگ‌های آسیای میانه و دریای سیاه و نیز با تاماگاهای رسم شده به روی سکه‌های پادشاهان خوارزم، سغد و بخارا، و هم‌چنین با تاماگاهای سارماتی نشان داد. [همان اثر]

حتی پیش‌تر از این هم، تثبیت شده بود که دودمان‌های با هم خویشاوند سغد، بخارا و خوارزم سده‌های دوم و یکم پیش از میلاد از میان قبایل کوچی برخاسته بودند که در شکست دادن دولت یونان و باختری مشارکت داشتند، اما همراه با آن، هیچ پیوندی با دودمان کوشانی نداشتند. [۱، ص. ۱۴۶-۱۵۴].

واینبرگ آن‌ها را یوئه‌جی‌های دربار یا خاندان چژاو (Chzhao) می‌خواند.^۱ همانا با همین «دربار» مطابق با منابع چینی، همه دودمان‌های ایجاد شده از سوی یوئه‌جی‌ها در شمال باکتریا (باختر) پیوند دارند.

۱ دودمان‌هایی که تاریخ چین آمده اند، قرار زیر اند:

سه کشور و پنج امپراتور: تسیه؛ شان؛ ژائو یا چژاو (هم‌زمان چژوای شرقی، سلطنت‌های با هم درگیر و دودمان تسین)؛ چو (دوره تیره و تار خانه جنگی‌ها)؛ هان (هان غربی)، سین‌وان مان‌های شرقی.

سه شاهي دودمان‌های وی: شو و او ۲۲۰-۲۶۴؛ تسزین ۲۶۵-۴۲۰؛ سون جنوبی، سون خاوری، و ۱۶ دولت وحشی

تسی ۴۷۹-۵۰۱؛ لیان ۵۵۷-۵۸۸؛ چن ۵۸۱-۶۱۸؛ سوی ۵۸۱-۶۱۸؛ تان ۶۱۸-۵۸۱. ←

چنین برمی‌آید که آن شاخه قبایل یوئه‌جی که تاماگاهای‌شان در آلتای گوبی و پسان‌تر در سغد، بخارا و خوارزم تثبیت شده است، با گروه جنوبی کوشانی‌ها یکی نبودند. از نظر پیوندهای ژنتیکی خود، یوئه‌جی‌های شمالی به قبایل سرماتی قزاقستان و دامنه‌های باختری اورال که تاماگاهای همانند تساگانگلی‌شان با قدمت سده‌های سوم-یکم پیش از میلاد تثبیت شده است، بیش‌تر نزدیک بوده‌اند. (در باره پیوندهای سارماتی یوئه‌جی‌ها نگاه شود به: [۱۰، ص. ۱۹۴-۱۹۵])

سایت تاماگاهای تساگانگل مغولستان گواه بر آن است که در جنوب باختری مغولستان، دست کم در گستره آلتای مغولستان و آلتای بیابان گوبی، در نیمه دوم هزاره یکم پیش از میلاد گروهی از قبایل ایرانی اسکان یافته بودند. [۲، ص. ۷۱].

بنابراین، درست، تاماگاهای تساگانگلی به گونه موثقی فرضیه تعلق یوئه‌جی‌ها به فرهنگ «پازیریکی‌ها» و بالاتر از آن، پیوندهای سارماتی (ایران خاوری) آن‌ها را که از سوی س. ای. رودنکو پیش‌نهاد شده است، تأیید می‌کنند. تقسیم تباری-سیاسی قبایل یوئه‌جی و «خاندان‌های حاکم آن‌ها» در سده‌های دوم و یکم پیش از میلاد، به دو گروه شمالی و جنوبی، بازتاب‌دهنده فروپاشی اتحادیه چندین‌قبیله‌ای یا مولتی‌تریبال multitribal یوئه‌جی (تُخاری) (که پیش‌تر در گستره مغولستان امپراتوری باستانی کوچی را که در رأس آن یک فرمان‌روا بود و همه سپاه صد هزار نفری جنگ‌جویان سواره از وی فرمان می‌بردند، پی ریخته بودند)؛ پس از شکست‌های سنگین نظامی اواخر سده سوم پیش از میلاد است. [۲۳، ص. ۱۱۹-۱۲۰]

درباره این دوره تاریخ یوئه‌جی‌ها سئما تسیان (سیما کیان) می‌نویسد، «در گذشته (یوئه‌جی‌ها) نیرومند بودند و با سیونوها (هونوها) با تحقیر برمی‌خوردند.» [۷، ص. ۲۳۷] افزون بر این، هونوها (سیونوها یا خونوها) [۵] از لحاظ سیاسی به یوئه‌جی‌ها وابسته بودند که آنان را وادار می‌کردند تا پسران شانیهوا (شاهان خود) را چونان گروگان به دربار یوئه‌جی بفرستند. آخرین شه‌زاده گروگان، ماودون (Maodun) بود که با شانیهو شدن، نخستین شکست نظامی را بر یوئه‌جی‌ها تحمیل کرد و به سرزمین‌های مادری آن‌ها به ترکستان خاوری یورش برد. اما تنها پس از چند دهه، وارث ماودون، «شانیهو سیونی (شاه

→ پنج دودمان و ده پادشاه ۹۰۷-۹۵۹: لیناو، سون (شمالی و جنوبی) ۹۶۰-۱۲۷۹؛ یوان (مغول) ۱۲۸۰-۱۳۶۸؛ مین ۱۳۶۸-۱۶۴۴؛ تسین (منچوری) ۱۶۴۴-۱۹۱۱.

جمهوری توده‌ای چین: به گونه‌ای که از تاریخ چین دیده می‌شود، ژائو یا چژاو (به چینی 趙)(Zhào) یکی از پادشاهی‌های شمالی چین در «دوران سلطنت‌های با هم درگیر» (چژانگو) که از سال ۴۰۳ پیش از میلاد تا ۲۲۲ پیش از میلاد فرمان‌روایی می‌کردند، بود. پسان‌ها چژاو، یکی از ۱۶ دولتی بود که در سده چهارم چین شمالی میان آن‌ها تقسیم شده بود. —گ.

هونویی) لاوشان Laoshan، فرمان‌روای یوئه‌جی را کشت و از استخوان کاسه سر او جام نیوشیدنی ساخت» [۷، ص. ۲۳۷].

پس از سال ۱۶۵ پیش از میلاد، مهاجرت سترگ بخش بزرگی از یوئه‌جی‌ها به غرب آغاز شد.

این‌گونه، تاریخ‌نگاری چین، هم مستقیم و هم غیرمستقیم از پیشینه دراز نبردهای هونوها و یوئه‌جی‌ها، از دو دوره در تاریخ روابط هونوها و یوئه‌جی‌ها، سخن می‌گوید. تا پایان سده سوم پیش از میلاد، یوئه‌جی‌ها بر هونوها برتری آشکار سیاسی و نظامی داشتند و به آن‌ها به دیده تحقیر می‌نگریستند. اما در مرزهای سده‌های سوم و دوم پیش از میلاد، این برتری را از دست دادند.^۱

۱ هونوها (به چینی سیونوها) توده بسیار اسرازمیزی بودند در تاریخ باستان که در آثار چینی به نام‌های گوناگونی یاد شده‌اند. مانند خونوها، خوها (هوها) و...

درباره خاستگاه، منشأ تباری و زبان آن‌ها در دست کم یک سده و نیم گذشته میان پژوهش‌گران کنکاش‌های فراوانی روان بوده است. برخی، آن‌ها را از بازماندگان همان خیون‌ها یاد شده در اوستا می‌دانند. در گوش‌یشت اوستا چنین نوشته است: «از برای او کی گشتاسب بلند همت روبه‌روی آب «دائیتیا» (رود بلخ) قربانی کرد که من به «اُشت اُتورونت» پسر «ویسپِ ئُتورُ اُشتی» (از تورانیان خُیون) با خود سرتیز با سپر سرتیز و با گردن ستبر که دارای هفت‌صد شتر است، در پشت «ژئنیاوَر خویزاده» در یک جنگ پیروزمند مقابل توانم شد. که من به ارجاسب خُیون نابه‌کار در یک جنگ پیروزمند مقابل توانم شد، که من دگر باره «هُمای» و «واریدکنا» را از مملکت خُیونی‌ها به خانه برگردانم که من ممالک خُیون را برفا گنم»

به هر رو، بیش‌تر پژوهش‌گران بر آن اند که همانا همین خیون‌ها، نیاکان هونوها بوده‌اند که از سرزمین‌های نیایی خود به سوی مرزهای جنوبی سبیری و شمال چین در امتداد مرزی که کنون دیوار بزرگ چین در آن‌جا برپا است، شتافته بودند. در آن‌جا دو قبیله خیونی استقرار یافتند که پسان‌ها در اثر آمیزش‌شان با چینی‌ها، تبار نوی به نام هونوها (خونوها) پدید آمد.

چنین پنداشته می‌شود که (بنا به برخی از داده‌ها) در حوالی ۲۶۰۰ سال پیش از میلاد تا ۱۰۰۰ سال پیش از میلاد در درازای تقریباً ۱۶۰۰ سال شماری از زردپوستان چینی با بخشی از سپیدپوستان، هیان‌یون‌ها (Хяньيونь) و هون‌یوی‌ها (Хуньюй) آمیزش یافتند و هونوها را به میان آوردند. هیان‌یون‌ها و هون‌یوی‌ها در دشت‌های کناری جنوبی بیابان گوبی بود و باش داشتند. داده‌های دیگر، این تاریخ را ۱۶۵۰ سال پیش از میلاد می‌پندارند.

در افسانه‌های چینی آمده است که شهزاده یا سرداری از دودمان نیمه‌افسانه‌ای سیا (سیه) با خانوار و پیروان و هواداران خود در برابر دربار برافروخت و به بیابان گریخت و در آن‌جا با شماری از تیره‌های کوچ‌رو و دام‌دار بیابان‌گرد و دشت‌نورد هیان‌یون‌ها و هون‌یوی‌ها آمیزش یافت. این‌ها را روشن است نمی‌توان هونو خواند. اما می‌توان نیاکان هونوها یا پروتو‌هونو شمرد. نسل نوی که از آمیزش چینی‌های زردپوست و بیابان‌گردان سپیدپوست پدید آمد، هونو نام گرفت. در منابع چینی نام این قوم سین‌هو آمده است. در انگلیسی Hsiung-nu و در آلمانی Hiung-nu. باید متوجه بود که هونوها را که می‌شود هون‌های قدیم یا هون‌های آسیایی خواند، با خیونی‌های سپیدپوست تورانی، ایرانی و هون‌های اروپایی Hunn عوضی نگرفت. هونوها هر چند هم از بازماندگان خیونی‌ها بودند، با توجه به آمیزش با چینی‌ها و سایر بومیان میتیست (دورگه و چندرگه) از آن‌ها متفاوت شده بودند.

بر سر این که هونوها به چه زبانی سخن می‌گفته‌اند، جر و بحث‌های فراوانی روان است. اما می‌توان گمان برد که زبان هونوها زبانی بوده است مخلوط از زبان آریایی قدیم (اوستایی)، چینی و تبتی که در دامنه‌های آلتای و بیابان‌های گوبی و خنگان شکل گرفت و می‌شود آن را پروتو-ترکی و پروتو-مغولی نام داد. از این زبان تا کنون چیزی به ما نرسیده است. ←

نخستین تماس‌ها میان یوئه‌چی‌ها و هونوها کی و در کجا ممکن بودند؟ سیما کیان از هونوها در پیوند با تاخت و تازهای‌شان بر گستره پادشاهی ژائو (چزاو) (در ۴۰۳-۲۲۲ پیش از میلاد) یاد می‌کند. گستره پادشاهی ژائو بخش جنوبی استان هئی، بخش خاوری استان

→ چون یا این که اصلاً رسم‌الخط نداشتند و یا هم به روی پوست می‌نوشتند که حفظ نشده است. با این همه، آن چه در نوشته‌های چینی مانده است، برخی کلمه‌های ترکی در آن دیده می‌شود مانند اوزون-دراز، اویون-خرگوش و... درباره برخی از واژه‌ها تا کنون جر و بحث‌های بی‌پایان روان است. تردیدی نیست که زبان نخستین هونوها همان زبان خیونی ایرانی خاوری بوده است که با زبان اوستایی بسیار نزدیک بوده. برای نمونه هونوها، پادشاه خود را شانیو می‌گفتند. برخی‌ها شانیو را از ایرانی قدیم می‌دانند که از شاه گرفته شده است (شاه‌نیو؟) و برخی دیگر (از جمله گومیلیف) آن را از مغولی، سایان یا شایان می‌دانند که به معنای برجسته و نمایان و برازنده است. باز هم دیده می‌شود که شایان در زبان پارسی دری کنونی هم به معنای برجسته و برازنده و نمایان است. شه‌بانوی هونوها به قرار منابع چینی، «شی» لقب داشته است که باز هم به شاه و شه ایرانی نزدیک است. بسیاری از پژوهش‌گران کوشیده‌اند، نام‌های برخی از شاهان هونو را همانند نام‌های ایرانی باستان ارزیابی کنند؛ مانند ماودون شانیو (به سان فریدون، ایدون و...)، رنه گروسه در گناب امپراتوری صحرانوردان و باباجان غغوراف در کتاب تاریخ خلق تاجیک وی را ماودون خوانده‌اند. روس‌ها وی را بیش‌تر مودی می‌خوانند.

هر چه بود، این زبان به نام زبان ترکی یاد نمی‌شد و هونوها هم ترک نبودند. با این همه، زبان‌شان را حالا بیش‌تر دانش‌مندان پروتو ترکی-پروتو مغولی می‌خوانند و می‌توان خودشان را هم از نیاکان ترکی‌زبانان باستان انگاشت. دیدگاه بیش‌تر رایج، هوادار ترکی‌زبان بودن هونوها است. با این همه، حتی هواداران چنین دیدگاهی، پیوند زبان هونوها را با زبان‌های ایرانی خاوری منتفی نمی‌پندارند. دیدگاه دیگری که هست، زبان هونوها را مربوط به گروه زبان‌های قدیمی شرقی ایرانی می‌دانند که بسیار با زبان سکایی‌ها یا ساک‌ها یا زبان باشندگان سپیدپوست گستره سرچشمه رود ینی‌سئی (پولی بلینک) نزدیک بوده است. شماری از دانش‌مندان به عنوان نمونه ب. آ. سیریریانیکف می‌پندارند که زبان‌های چواشی (بلغاری) ریشه در زبان هونوها دارند. زبان پروتوترکی چواشی یک زبان به ویژه کهن است و در بر دارنده بسیار از واژه‌های دارای ریشه و خاست‌گاه هونویی. مانند هوناشاداماد، هونام‌خشو (مادر زن)، هونات‌تکثر است. همین‌گونه ژون‌ها و دی‌ها، دو تیره دیگر تورانی، با آمیزش با چینی‌ها، تبتی‌های منگولوبید که از تبت شرقی به مغولستان کوچیده بودند، با بخش دیگری از هونوها آمیزش یافتند و دون‌خوها یعنی نیاکان مغول‌ها را پدید آوردند. پسان‌ها بخشی از هونوها با دون‌خوها آمیزش یافتند و اوهون‌ها را تشکیل دادند که از آنان نیاکان دومی مغول‌ها یعنی سیان‌بای‌ها به میان آمدند. از جمع سیان‌بای‌ها، ژوژون‌ها زاده شدند که پیشینیان بعدی مغول‌ها شدند. هونوها همین‌گونه با خاکاس‌ها (که در منابع چینی به نام خیاگاس‌ها یاد شده‌اند)؛ پسان‌ها قرقیزها و دیگر اقوام سپیدپوست سایبریای جنوبی آمیزش یافتند.

خونوها، پس از فروپاشی دولت‌شان، چهار گروه شدند: گروه نخست که در جنوب بودند، با چینی‌ها آمیزش یافتند و از صحنه تاریخ ناپدید شدند. گروه دومی که در شرق بودند، با توده‌های پروتومغولی آمیختند و نیز همین‌گونه، ناپدید شدند. آن‌هایی که در شمال بودند، به سوی اورال و ولگا شتافتند و به اوگرها پیوستند و توده نوهون‌ها را به میان آوردند که آتیلا پرآوازه از میان‌شان برخاسته بود. گروه دیگر آن‌ها با سرمت‌های سپیدپوست و آلن‌های سپیدپوست ایرانی آمیزش یافتند که به ترتیب خزرها و بلغارها را به میان آوردند. یعنی تاتارهای بعدی دقیقاً با بلغارها یکی‌اند و شالوده ایرانی دارند.

گروه چهارمی که در باختر بودند، به دو بخش تقسیم شدند: بخشی با اوسون‌ها یک‌جا شدند و یویی‌بان‌ها را پدید آوردند و بخش دیگر، به یوئه‌چی‌ها یا نیاکان سغدیان پیوستند و در میان آن‌ها ذوب شدند.

به هر رو، به دلیل این که از هونوها هیچ اثر مکتوبی بر جا نمانده است و همه بر نوشته‌های چینی‌ها تکیه می‌زنند، رسیدن به نتیجه قطعی در زمینه بسیار دشوار است. شاید بهترین کار این باشد که زبان آن‌ها را آمیزه‌ای از زبان‌های ایرانی خاوری باستان، پروتومغولی و پروتوترکی با سازه‌هایی از زبان‌های چینی و تبتی و دیگر زبان‌های توده‌های هم‌سایه بپنداریم. —گ.

شانسی و زمین‌های واقع در شمال رودخانه زرد (هوان‌هی) و هئانی را در بر می‌گرفتند. [۱۴، ص. ۱۲۴].

زمین‌های شمال اُردوس Ordos که برای کوچ‌روان باشنده استپ‌های مغولستان بس پُرازش بودند، زیر کنترل پادشاهی ژائو قرار داشت. برای رویارویی با تاخت و تازهای آن‌ها چند پادگان رزمی ایجاد شده بود. حریف اصلی ژائوها در شمال، هونوها بودند. در میانه‌های سده سوم پیش از میلاد، لی من، زبده‌ترین سپهدار پادشاهی ژائو بر این پادگان‌ها فرمان می‌راند. او برای سال‌های بسیاری در برابر هونوها ایستاد و رزمید و باری حتی خود شانیو را هم شکست سنگینی داد. تنها به سال ۲۴۴ پیش از میلاد بود که او را از خدمت مرزبانی فرا خواندند. [۱۳، ص. ۲۵۹-۲۶۰]

یوئه‌جی‌ها، مدت‌ها پیش‌تر از هونوها در گستره سرزمین مغولستان، در نزدیکی اُردوس پدیدار شده بودند که حضورشان را مدارک مختلف از جمله شواهد باستان‌شناسی تأیید می‌کنند. به گونه‌ای که بانو ائما بانکر Emma Bunker نشان داده است، یافته‌های فرون‌شمار در میانه‌های سرزمین مغولستان دارای قدمت شده چهارم پیش از میلاد (از جمله، پناه‌گاه‌های زیرزمینی با تصاویر صحنه‌های پیکار شکارچیان افسانه‌ای دارای سیمای بیخی پازیریکی با جانوران درنده) را، می‌توان تنها به یوئه‌جی‌ها مربوط دانست. [۱۶، ص. ۹۹-۱۱۶؛ ص. ۴۱-۷۴]

یوئه‌جی‌ها سیاست پویای نظامی را نه تنها در غرب آلتای پیش می‌بردند (که برخی از «غنائم» به‌دست‌آمده از رهبران قبایل دارنده فرهنگ پازیریکی بر آن دلالت می‌کنند)، بلکه در دوردست‌های خاوری استپ سترگ هم که در این‌جا با قبایل دارای سیمای بس متفاوت از خود [(توده‌های منگولوییدی) -گ.] برخوردند.

پیوسته پرسشی مطرح بوده است که آیا هونوها منگولوییدی بوده‌اند؟ مواد انسان‌شناسانه (انترپولوژیک) به‌دست‌آمده از گورستان‌های هونوها در مغولستان، این منگولوییدی بودن (داشتن چهره‌های مغولی‌نما) را با این قید پذیرفته است که [با این هم -گ.] «هیچ تصویری یا هیچ‌پردازی از سیمای نوهوها و دون‌هوها در دست نیست».^۱ [۱۱-۱۲، ص. ۱۷۷]

۱ تردیدی نیست که همان‌گونه که منابع چین باستان نوشته‌اند، بیش‌تر تیره‌های کوچ‌رو و دشت‌نورد، سپیدی‌پوستانی بوده‌اند بلندبالا، با موهای خرمایی و زرد، چشمان آبی و سبز و بینی‌های بلند. روشن است خیونی‌ها هم در آغاز از این قاعده مستثنا نبوده‌اند. با این هم، ناگفته پیداست که در روند سده‌ها بود و باش در هم‌سایگی توده‌های زردپوست و منگولوییدی، با آن‌ها آمیزش‌هایی فراوانی یافته و دگرگونی‌هایی بسیاری در سیمای و زبان‌شان پدید آمده بود. -گ.

آن‌چه مربوط به سیمای منگولوبیدی دون‌هوها می‌شود، حرفی نیست. -گ] اما: این قید درباره هونوها چندان درست نیست. مواد ایکونوگرافیک یا شمایل نگاشتی iconographic کاملاً قانع‌کننده‌ای هست که اجازه می‌دهد تا زمینه‌های تصویری‌ای را «به سان لگام‌ها در آویزه‌های کمری افسارهای پازیریکی» بیابیم.

در ۱۲۱ سال پیش از میلاد امپراتور اودی سپه‌دار نامی هوتسیوی بین Tsyuybin را به سمت فرمان‌ده «سواره‌نظام نیرومند» گماشت که می‌بایستی به سرکوب هون‌ها در قلمرو خودشان می‌پرداخت. اقدامات او به آن پیمانۀ موفق بود که، به رغم مرگ قریب‌الوقوع وی را ۱۱۷ پیش از میلاد، توانست شکست جبران‌ناپذیری به هونوها بدهد. به خصوص پیروزی وی بر هونوها در دامنه‌های کوه‌های تسلیان Qilian، در سرزمین «یوئه‌جی‌های کوچک» شکوهندۀ و چشم‌گیر بود.

بر روی آرام‌گاه هوتسیوی بین Tsyuybina تپه‌های خاکی‌ای ساختند (ریختند) که یادآور کوه‌های Qilian باشد. [۱۴، ص. ۹۴] به روی سنگ مرمر گذاشته شده بر گور او، نقوش برجسته‌ای از چند گروه از دشمنانش و صحنه‌هایی از پیروزی وی، کنده‌کاری و حجاری شده بود. در سال ۱۹۳۶، انسان‌شناس مجارستانی، زولتان تاکاچ Takacs از سایت آرام‌گاه هوتسیوی بین بازدید کرد و از روی سنگ قبر کپی (نسخه) برداری (اشتمپاژ) کرد. به ویژه تصویری که «سواران هونوها را پای‌مال می‌کنند» بسیار شایان توجه است.

به سال ۱۹۳۸، نسخه کپی برداشته شده (اشتمپاژ) تاکاچ و نقاشی‌ها در پکن [۲۱] به چاپ رسیدند. در این حال، شکوه مواد ایکونوگرافیک (شمایل‌نگاشتی) iconographic بیرون از دایره دید پژوهش‌گران ماندند. در همین حال، نتایج کارهای تاکاچ دارای اهمیت معیاری (مرجعی، محکی)‌اند و ما با بهره‌گیری از فرصت، همانا از تصاویر در همین چهارچوب بهره‌برداری می‌کنیم.

تصاویر ایکونوگرافیک Iconographic هونوها از آرام‌گاه هوتسیوی بین بیش از هر چیزی نزدیک به آویزه‌های کمری جامه‌های پازیریکی‌اند. [نگاه شود به: ۱۱-۲۱] - همان نشانه‌ها و ویژگی‌های منگولوبیدی: استخوان‌های برجسته‌گونه‌ها، پیشانی پست، لب‌های پُرگوشت، بینی‌های پهن، ریش چسبیده و موهای راست و سفت.^۱

این‌گونه، همه دلایل در دست است تا بپنداریم که سرهای تزیین‌شده و طلاکاری‌شده در افسار یافت شده پازیریک، آویزه‌های ضیافتی افسار اسب یکی از سران یوئه‌جی بوده است

۱ روشن است همان‌گونه که تردیدی در اورپاوبیدی بودن چهره‌های توده‌های کوچ‌رو باشند مرزهای چین از جمله خیون‌ها در مراحل آغازین تعامل شدن با چینی‌ها نیست، همان‌گونه در منگولوبیدی شدن چهره‌های هونوها در دوره‌های اخیر حضورشان در تاریخ نیست. -گ.

این سرها، سرهای رزمندگان به خاک افتاده هونوها به دست وی بوده است، که از مجسمه‌های‌شان جام‌های طلاکاری شده ساخته شده بود. چنین چیزی گواه بر نبردهای خشن هونوها و یوئه‌جی‌ها در سده‌های چهارم و سوم پیش از میلاد است. در روند این جنگ‌ها، که مدت‌ها جلو گسترش هونوها به سوی غرب را گرفته بود، یوئه‌جی‌ها در درون آسیا امپراتوری کوچ‌نشین خود را پی ریخته بودند که بنا به ارزیابی سیما کیان «به شکوفایی رسیده بود».

این‌که شاه‌زاده‌ها و سرداران یوئه‌جی (به خاک سپرده شده در آلتای در سرزمین‌های دوردست خاور) در استپ سترگ بر سر قدرت می‌جنگیدند، گواه بر گستره‌جویی آن‌ها بر سایر توده‌ها است تا به رسم تعظیم پیش‌شان سر فرو آورند. [۱۴، ص. ۴۳]، و همین بوده است که افسار‌پازیریک پدید آمده است. پس از گذشتن دو سده، در آلتای هم فرمان‌روایان کبیر نو استپ بزرگ سر برآوردند که از کاسه‌های سر رهبران اربابان پیشین خود- یوئه جی ها جام‌های شراب ساختند.

کتاب‌شناسی

1. Вайнберг Б.И. Некоторые вопросы истории Тохаристана в V—V вв. // Буддийский культовый центр в Кара-тепе в Старом Термезе. М., 1972.
2. Вайнберг Б.И., Новгородцева Э.А. Заметки о знаках и тамгах Монголии // История и культура народов Средней Азии. М., 1976.
3. Грантовский Э.А. О восточноиранских племенах кушанского ареала // Центральная Азия в кушанскую эпоху. Т. II. М., 1975.
4. Иванов В.В. Языковые данные о происхождении Кушанской династии и тохарская проблема // НАА. № 3.
5. Иванов В.В. Тохары // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М., 1992.
6. Кравцова М.Е. «Жизнеописание Сына Неба Му». Вопросы и проблемы // ПИВ. 1992. Вып. 2.
7. Крюков М.В. Туркестан в III в. о н.э. — VI в. н.э. // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М., 1988.
8. Лившиц В.А. К открытию бактрийских надписей на Кара-тепе // Буддийские пещеры Кара-тепе в Старом Термезе. М., 1969.
9. Лившиц В.А. Кушаны: письменность и язык // Центральная Азия в кушанскую эпоху. Т. I. М., 1974.
10. Мандельштам А.М. Происхождение и ранняя история кушан в свете археологических данных // Центральная Азия в кушанскую эпоху. Т. I.

11. Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.-Л., 1953.
12. Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.-Л., 1960.
13. Сыма Цянь. Исторические записки. Т VII. / Перевод с китайского Р.В.Вяткина. М., 1996.
14. Таскин В.С. Материалы по истории сюнну. М., 1968. Вып. I.
15. Таскин В.С. Материалы по истории сюнну. М., 1973. Вып. II.
16. Bunker E. Significant changes in iconography and technology among ancient China's north-western pastoral neighbours (IV—I B. C.) // Bulletin of the Asia Institute. Vol. 6 (1992) Bloomfield Hills.
17. Bunker E.C. Ancient Bronzes of the Eastern Eurasian Steppes. New York, 1997.
18. Enoki K. The Jueh-chie-Scythians identity. A hypothesis // International Symposium on history of Eastern and Western Cultural contacts. Tokyo, 1959.
19. Pulleyblank E.G. Chinese and Indo-Europeans // Journal of the Royal Asiatic Society, 1966.
20. Pulleyblank E.G. The Wusun and Saka and the Jueh-chie migration // Bulletin of the School of Oriental Studies. 1970. Vol. 33.
21. Takacs Z., de. On the Hsiung-nu figure at the tomb of Huo Ch'u-ping // Monumenta Serica, t. III, fasc. 1. Peiping, 1938.
22. Haloun G. Zur Uetsi Frage // ZDMG. 1937. Bd. 91.
23. Hulsewe A.F.P. China in Central Asia. Reiden, 1979.
24. Консультация С.Е.Яхонтова, которому автор обязан подробным комментарием приводимых сведений.
25. О возможном происхождении и истоках культуры сюнну см. работы С.С.Миняева.

شی‌ها، سیونوها (هونوها)، اوسون‌ها و دولت‌های آن‌ها در سده سوم پیش از میلاد ([تاریخ نیاکان کوشانیان و سایر توده‌های آسیایی] بر پایه مدارک تاریخی دودمان‌های شاهی چین)

دکتر اسکندر قادر بایف / پژوهش‌گر ارشد (قزاق تبار) در پژوهشکده خاورشناسی پژوهش‌گاه علوم روسیه
گزارنده به پارسی دری: دکتر عزیز آریانفر

جهان آسیای مرکزی، که بخش خاوری آن از منچوری تا پانونیا (Pannonia)، استپ کبیر اورآسیا (Great Eurasian steppe) پهن بود، در سده سوم پیش از میلاد، سیمای آمیخته رنگارنگ تباری داشت.

وضعیت تاریخی و فرهنگی در خاور اورآسیا به گونه تنگاتنگی با قبایل باشنده این سرزمین یوئه‌شی‌ها، اوسون‌ها، کنتسزیویی (کنگویی‌ها) (kantszyuy Kangüy)، دون‌خوها (dunhu)، دینلین‌ها (dinlin)، تسزیانکون‌ها (tszyankuns) (کرکیرها، قرقیزها؟)، سئه‌ها (ساک‌ها) و به ویژه سیونوها (هونوها یا خونوها)^۱ که چهره‌آفرینان و گردانندگان روی‌دادهای بزرگ در تاریخ جهانی (مهاجرت کبیر توده‌ها از خاور) شدند، پیوند داشت.

۱ هونوها (به چینی سیونوها) توده بسیار اسراز‌آمیزی بودند در تاریخ باستان که در آثار چینی به نام‌های گوناگونی یاد شده‌اند؛ مانند خونوها، خوها (هوها) و...

درباره خاست‌گاه، منشأ تباری و زبان آن‌ها در دست کم یک سده و نیم گذشته میان پژوهش‌گران کنکاش‌های فراوانی روان بوده است. برخی، آن‌ها را از بازماندگان همان خیون‌ها یاد شده در اوستا می‌دانند. درگوش یشت اوستا چنین نوشته است: «از برای او کی گشتاسب بلندهمت روبه‌روی آب «دائیتیا» (رود بلخ) قربانی کرد که من به «آشت» اُتورونت» پسر «وِیسپَ ئُتوروَ اُشتی (از تورانیان خُیون) با خود سرتیز با سپر سرتیز و با گردن ستر که دارای هفت‌صد شتر است، در پشت «زُئناوَرِ خویناَه» در یک جنگ پیروزمند مقابل توانم شد. که من به ارجاسب خُیون نابه کار در یک جنگ پیروزمند مقابل توانم شد، که من دگر باره «هُمای» و «واریدکنا» را از مملکت خُیونی‌ها به خانه برگردانم که من ممالک خُیون را برفکنم.»

در ویکی پدیا درباره خیونیان چنین آمده است: ←

→ «خیونان یا خیون‌ها یا خیانیان (لاتین: Chionitae؛ احتمالاً برگرفته شده از پهلوی: Xyōn/Hyōn؛ اوستایی: [X'iaona Hyaona]) طایفه‌ای احتمالاً ایرانی‌تبار که در اواخر روزگار باستان در سرزمین‌های باختر و فرارود (ماوراءالنهر) ظهور کردند. معمای خاستگاه تباری خیون‌ها بسیار مبهم است، به ویژه این که این نام به نام‌های اوستایی X'iaona، پهلوی Xyōn، و هون/خیون بسیار نزدیک است و این که این مردمان تقریباً همان منطقه جغرافیایی بودند. در حقیقت، خیون‌ها یکی از امواج مهاجرت‌های شرقی به سوی ایران در اواخر روزگار باستان بودند. اما این که آن‌ها دقیقاً چه کسانی بودند، جای بحث دارد.

گیرشمن، باستان‌شناس فرانسوی، پس از مشاهده نام HIONO بر روی سکه‌های ایرانی شرقی این نام را به خیون‌ها نسبت می‌دهد. افزون بر این، او عبارت دیگر ĒPTLA ĒIONO بر روی این سکه‌ها را سندی بر حاکمیت نخبگان هفتالی بر خیون‌ها می‌داند و آن‌ها را با هون‌های سفید یکی می‌داند، و بر این باور است که خیون‌ها نه از نژاد ترک بودند و نه از نژاد مغول.

تورانیان، از جمله ارجاسب، رقیب کی گشتاسب بودند. قبیله‌های دانو و خوئین که در پهلوی و حماسه یادگار زیرین خیون گفته شده، دو قبیله تورانی بوده‌اند که در زمان کی گشتاسب کیانی، ایرانیان با این گروه جنگ‌های فراوانی کردند که بسیار مشهور و به جنگ‌های مذهبی معروف است. در یشت‌ها، ارجاسب، خَیْ اُنی خوانده شده و آشکار است که این نام هم اسم قبیله و هم نام اسکان این قبیله بوده‌است. به موجب یشت نوزدهم و رساله مذکور پهلوی، همه پهلوانانی که در جنگ‌های مذهبی با یشتاسب و اسفندیار و زریر و سایر پهلوانان ایرانی رقیب و هم نبرد بودند، خیونی خوانده شده‌اند. در روایات ساسانی برخی از قبایل زردپوست شمالی خیون نامیده می‌شدند و پادشاهان ساسانی با خیونان نبردهای بسیار داشتند. آمیانوس مارسلینوس، تاریخ‌نویس رومی سده چهارم میلادی، از خیونان و شاه آنان گروماتس که منازعات و جنگ‌هایی با شاپور دوم داشت، یاد می‌کند. آمیانوس مارسلینوس (Ammianus Marcellinus)، نخستین نویسنده‌ای است که از خیون‌ها یاد کرده. او مقام ارشدی بود که وقایع تاریخ نخستین خیون‌ها را ثبت کرده، دوره‌ای که با فرمان‌روایی شاپور دوم، امپراتور ساسانی (۳۷۹-۳۰۹ م.) هم‌عصر بوده است. خیون‌ها در میانه‌های دوره ساسانی ساکن دشت‌های مرو (واقع در کشور ترکمنستان کنونی) بوده‌اند. نام آن‌ها در جزء سپاهیانی که به یاری شاپور دوم آمده بودند، دیده می‌شود اما این طایفه در دوستی ایران وفادار نماندند و پس از مرگ شاپور دوم چند بار به خراسان بزرگ هجوم آوردند و در این سرحدات دشمن عمده ایران به شمار می‌رفتند. هیونگنوها (هونوها)، نیاکان «هون»‌های بعدی هستند که کتاب پهلوی، که تفسیر اوستا باشد، آن‌ها را خیونان می‌نویسد. اما در خود کتاب مقدس زردشتیان صفت هیائونا (Hyaona) یعنی خیونی نگاشته آمده است.»

به هر رو، بیش‌تر پژوهش‌گران بر آن‌اند که همانا همین خیون‌ها، نیاکان هونو‌ها بوده‌اند که از سرزمین‌های نیایی خود به سوی مرزهای جنوبی سبیری و شمال چین در امتداد مرزی که کنون دیوار بزرگ چین در آن‌جا برپا است، شتافته بودند. در آن‌جا دو قبیله خیونی استقرار یافتند که پسان‌ها در اثر آمیزش‌شان با چینی‌ها، تبار نوی به نام هونوها (خونوها، سیونوها) پدید آمد.

چنین پنداشته می‌شود که (بنا به برخی از داده‌ها) در حوالی ۲۶۰۰ سال پیش از میلاد تا ۱۰۰۰ سال پیش از میلاد در درازای تقریباً ۱۶۰۰ سال شماری از زردپوستان چینی با بخشی از سپیدیوستان، هیان‌یون‌ها (Хяньيونь) و هون‌یوی‌ها (Хуньيونь) آمیزش یافتند و هونوها را به میان آوردند. هیان‌یون‌ها و هون‌یوی‌ها در دشت‌های کناری جنوبی بیابان گوبی بود و باش داشتند. داده‌های دیگر، این تاریخ را ۱۶۵۰ سال پیش از میلاد می‌پندارند.

در افسانه‌های چینی آمده است که شه‌زاده یا سرداری از دودمان نیمه‌افسانه‌ای سیا (سیه) با خانوار و پیروان و هواداران خود در برابر دربار برافروخت و به بیابان گریخت و در آن‌جا با شماری از تیره‌های کوچ‌رو و دام‌دار بیابان‌گرد و دشت‌نورد هیان‌یون‌ها و هون‌یوی‌ها آمیزش یافت. این‌ها را روشن است نمی‌توان هونو خواند. اما می‌توان نیاکان هونوها یا پرتو هونو شمرد. نسل نوی که از آمیزش چینی‌های زردپوست و بیابان‌گردان سپیدیو پدید آمد، هونو نام گرفت. در منابع چینی نام این قوم سین‌هو یا سینو آمده است. در انگلیسی Hsiung-nu و در آلمانی Hiung-nu نامیده می‌شود. باید متوجه بود که هونوها را که می‌شود هون‌های قدیم یا هون‌های آسیایی خواند، با خیونی‌های سپیدیوستان تورانی-ایرانی و هون‌های اروپایی Hunn عوضی نگرفت. هونوها هر چند هم از بازماندگان خیونی‌ها بودند، با توجه به آمیزش با چینی‌ها و سایر بومیان میتیست (دورگه و چندرگه) از آن‌ها متفاوت شده بودند.

بر سر این که هونوها به چه زبانی سخن می‌گفته‌اند، جر و بحث‌های فراوانی روان است. از این زبان تا کنون چیزی به ما نرسیده است. چون یا این که اصلاً رسم‌الخط نداشتند و یا هم به روی پوست می‌نوشتند که حفظ نشده است. ←

→ درباره برخی از واژه‌ها تاکنون جرّ و بحث‌های بی‌پایان روان است. تردیدی نیست که زبان نخستین هونوها همان زبان خیونی ایرانی خاوری بوده است که با زبان اوستایی بسیار نزدیک بوده است. برای نمونه هونوها، پادشاه خود را شانیو می‌گفتند. برخی‌ها شانیو را از ایرانی قدیم می‌دانند که از شاه گرفته شده است (شاه نیو؟) و برخی دیگر (از جمله گومیلیف) آن را از پروتومغولی، سایان یا شایان می‌دانند که به معنای برجسته و نمایان و برازنده است. باز هم دیده می‌شود که شایان در زبان پارسی دری کنونی هم به معنای برجسته و برازنده و نمایان است. شهبانوی هونوها به قرار منابع چینی، «شی» لقب داشته است که بازهم به شاه و شه ایرانی نزدیک است. بسیاری از پژوهش‌گران کوشیده‌اند، نام‌های برخی از شاهان هونو را همانند نام‌های ایرانی باستان ارزیابی کنند. مانند مادون شانیو (به سان فریدون، ایدون و...). رنه گروسه در کتاب *امپراتوری صحرائوردان* و باباجان غفوراف در کتاب *تاریخ خلق تاجیک وی را ماودون* خوانده‌اند. روس‌ها وی را بیش‌تر مودی می‌خوانند.

دیدگاه بیش‌تر رایج، هوادار ترکی‌زبان بودن هونوها است. با این همه، حتی هواداران چنین دیدگاهی، پیوند زبان هونوها را با زبان‌های ایرانی خاوری منتفی نمی‌پندارند. دیدگاه دیگری که هست، زبان هونوها را مربوط به گروه زبان‌های قدیمی شرقی ایرانی می‌دانند که بسیار با زبان سکایی‌ها یا ساک‌ها یا زبان باشندگان سپیدپوست گستره سرچشمه رود ینی‌سئی (پولی‌بلینک) نزدیک بوده است. شماری از دانش‌مندان به عنوان نمونه ب. آ. سربیریانیکف می‌پندارند که زبان‌های چواشی (بلغاری) ریشه در زبان هونوها دارند. زبان پروتوترکی چواشی یک زبان به ویژه کهن است و در بر دارنده بسیار از واژه‌های دارای ریشه و خاستگاه هونویی. مانند هوناشاداماد، هونام‌خشو (مادرزن)، هونات-تکثر است. در این‌جا یک چیز بسیار شایان اهمیت است: باید دقیق متوجه بود که درباره زبان هونوها در کدام دوره سخن گفته می‌شود؟ تردیدی نیست که در آغاز، زبان‌شان همان زبان خیونی بسیار نزدیک به زبان اوستایی بوده است. اما در مراحل بعدی دگرگونی‌هایی در زبان‌شان رونمایی شد. باید از یاد نبرد که هونوها کنفدراسیونی بوده‌اند شامل ۲۴ قبیله گوناگون. در اواخر پادشاهی هونوها، کشورشان به دو بخش شمالی و جنوبی تقسیم شده بود. در جنوب بیش‌تر متمایل به چین بودند و سرانجام هم تابعیت چین را پذیرفتند. اما در شمال وضع به گونه دیگر شکل گرفت. آن‌چه مربوط به زبان جنوبی‌ها می‌شود، تردیدی نیست که بیش‌تر به زبان‌های خانواده ترکی نزدیک بوده است. برخی از واژه‌هایی که از زبان آن‌ها بر جا مانده است مانند اوزون (دراز) و اوپون (خرگوش) ریشه آلتایی دارند.

اما به گونه‌ای که منابع چینی نوشته‌اند، زبان هونوهای شمالی بیش‌تر به زبان تخری نزدیک بوده است. همین‌گونه ژون‌ها و دی‌ها، دو تیره دیگر تورانی، با آمیزش با چینی‌ها، تبتی‌های منگولوپید که از تبت شرقی به مغولستان کوچیده بودند، با بخش دیگری از هونوها آمیزش یافتند و دون‌خوها (دون‌هوها) یعنی نیاکان مغول‌ها را پدید آوردند.

پسان‌ها بخشی از هونوها با دون‌خوها آمیزش یافتند و اوهون‌ها را تشکیل دادند که از آنان نیاکان دومی مغول‌ها یعنی سیان‌بای‌ها به میان آمدند. از جمع سیان‌بای‌ها، ژوژون‌ها زاده شدند که پیشینیان بعدی مغول‌ها شدند. هونوها همین‌گونه با خاکاس‌ها (که در منابع چینی به نام خیاگاس‌ها یاد شده‌اند؛ پسان‌ها قرقیزها و دیگر اقوام سپیدپوست سایبریای جنوبی آمیزش یافتند.

هونوها، پس از فروپاشی دولت‌شان، چهار گروه شدند:

- گروه نخست که در جنوب بودند، با چینی‌ها آمیزش یافتند و از صحنه تاریخ ناپدید شدند.
- گروه دومی که در شرق بودند، با توده‌های پروتومغولی آمیختند و نیز همین‌گونه، ناپدید شدند.
- گروه سومی که در شمال بودند، به چند بخش تقسیم شدند که بخشی از آنان به سوی اورال و ولگا شتافتند و به اوگرها پیوستند و توده نوهون‌ها را به میان آوردند که آتیلائی پراآوازه از میان‌شان برخاسته بود. بخش دیگر آن‌ها با سمرات‌های سپیدپوست و آل‌های سپیدپوست ایرانی آمیزش یافتند که به ترتیب خزرها و بلغارها را به میان آوردند. یعنی تاتارهای بعدی دقیقاً با بلغارها یکی‌اند و شالوده ایرانی دارند.
- گروه چهارمی که در شمال باختری بودند، به دو بخش تقسیم شدند: بخشی با اوسون‌ها یک‌جا شدند؛ بویی‌بان‌ها (که شماری آن‌ها را به نام هون‌های سفید هم یاد کرده‌اند و یفتلی‌ها را از بازماندگان ایشان می‌شناسند) و بخش دیگر، به یوئه‌شی‌ها یا نیاکان سغدیان و کوشانیان پیوستند و در میان آن‌ها ذوب شدند.

آن‌چه مربوط به هون‌های سفید می‌شود، باید گفت که شمار هونوهایی که به اوسون‌ها و یوئه‌شی‌ها پیوسته بودند، بسیار اندک بود. در حالی که نفوس اوسون‌ها و یوئه‌شی‌ها را هر یک بیش‌تر از ۶۰۰ هزار نفر تخمین می‌زنند (جمعاً بیش از ۱،۲ میلیون نفر). شمار هونوها در کل ۳۶۰ هزار نفر تخمین زده می‌شود که از این جمع، همان‌گونه که ←

نخستین اطلاعات موثق منابع چینی درباره قبایل پرتو-هونوئی‌ها متعلق به سده‌های هفتم-چهارم پیش از میلاد است. در آن هنگام، قلمرو مرکزی این قبایل بخش شمالی استان کنونی شآنشی چین هم‌مرز با اوردوس Ordos بود. در حوضه رودخانه وی‌هی Weihe در شمال شهرستان لونسیان Lunsyan، لیوهون‌ها lyuhun زندگی می‌کردند. در شمال آن‌ها در «بای‌دی» Beidi (شهرستان کنونی تسینیان Tsinyan) قبیله سیوی‌یان syuyyan بود و باش داشت. میان لیوهون lyuhun و سیویان syuyyan در اندین Andin و پین‌لیان Pinlyan (پینگ‌لیانگ Pingliang و گون‌یون Guyuan کنونی) «نسل اوشی» به سر می‌بردند.

جدا شدن دامداری از کشاورزی، که در مواد پژوهش‌های باستان‌شناسی در شمال چین و گستره مغولستان در سده‌های هفتم-پنجم پیش از میلاد، ترصد شده است، منجر به ظهور قبایل کوچ‌رو دامدار و شبان‌دشت‌نشین در این‌جا شد.

پیامد این فرایند در کوتاه‌مدت، گرد آمدن برخی از این قبایل در اتحادیه‌های قبیله‌ای بود. منابع نوشتاری این دوره، سرشار از گزارش‌ها درباره یورش‌های پیوسته و پی هم کوچ‌روان دشت‌نشین، بر آبادی‌های پراکنده و روستاها و دیهه‌های کشاورزان چین است.

تاخت و تازها و شبیخون‌ها، تنها مقارن با سده چهارم پیش از میلاد با استقرار هژمونی سردارنشین تسین که توانست بخش بیش‌تر آبادی‌ها و دوک‌های دودمان رو به افت چژو (ژو) را زیر چتر خود متحد بگرداند، کاهش می‌یابد.

در اواخر سده چهارم پیش از میلاد، گردانندگان کشور تسین (شین) گستره زیست‌گاه اقوام پرتو-سیونو protosyunnus (نیاکان هونوها) را اشغال کردند و کوچیانی که در آن‌جا می‌زیستند، زیر فشار جنگ‌افزارهای چینی، ناگزیر کوچیدن به شمال باختری شدند.

→ گفتیم هونوهای جنوبی به چینی‌ها، هونوهای شرقی به توده‌های پرتومغولی و بخش دیگر یعنی هونوهای شمالی به سایر قبایل خاوری و شمالی و به اوگراها در اورال پیوسته بودند که در آینده هون‌ها را ساختند. تنها گروه چهارمی که در شمال غربی می‌زیستند، به اوسون‌ها و یوئه‌شی‌ها پناه آوردند. تازه چنانی که در همین مقاله کمی پسان‌تر خواهید دید، هونوهای شمالی و غربی، بیش‌تر متشکل از بازماندگان یوئه‌شی‌ها بودند.

روشن است چنین تعدادی نمی‌توانستند بافتار تباری و زبانی اوسون‌ها و یوئه‌شی‌های غربی را به گونه بنیادی دگرگون بسازند. البته، پیش‌تر از این هم اوسونی‌ها در جنگی توانسته بودند، نزدیک به ۴۰ هزار تن از هونوئی‌های شمالی بیش‌تر یوئه‌شی‌تبار را اسیر بگیرند. روشن است در چنین موارد، مردان را می‌کشتند و دختران و زنان و کودکان‌شان را به بردگی و کنیزی می‌بردند. به هر رو، هر چند در چنین موارد، تا اندازه‌ای بافتاری تباری و زبانی دست‌خوش دگرگونی می‌شود، اما به گونه‌ای که تاریخ بارها نشان داده است، بیش‌تر به سود تبار و زبان پیروزمندان. از همین رو هم بوده است که بیش‌تر پژوهش‌گران نوشته‌اند که هون‌های سفید از سایر هون‌ها تفاوت داشته و زبان‌شان از گروه ایرانی شرقی بوده است. به هر رو، به دلیل این‌که از هونوها هیچ اثر مکتوبی بر جا نمانده است و همه بر نوشته‌های چینی‌ها تکیه می‌زنند، رسیدن به نتیجه قطعی در زمینه بسیار دشوار می‌نماید. —

شی‌ها، سیونوها (هونوها)، اوسون‌ها و دولت‌های آن‌ها در سده سوم پیش از میلاد □ ۱۶۳

برای جلوگیری از تاخت و تازهای کوچ‌روان مرزی بر چین باستان، نخستین بخش دیوار بزرگ چین «چان‌چئن» (چانگ‌چنگ) ساخته شد. پس از چندی، قبایل یاد شده در تسلیان شان Qilian و ادرین‌گولا ظاهر می‌شوند.

سما تسیان (سیما کیان Sima Qian)، «پدر تاریخ چین»، نویسنده کتاب «شی-تزی» (چی چی Chi Chi) («یادداشت‌های تاریخی» Historical Notes) با سخن گفتن درباره نیاکان بلافصل قبایل سونیو (هونو) واقعیت‌های تلخ رویارویی دو فرهنگ بزرگ زمان خود، فرهنگ کشور امپراتوری چین کشاورز و زمین‌دار settled agricultural China و فرهنگ امپراتوری سیونو (هونو)ی کوچ‌نشین و دام‌دار nomadic Xiongnu Empire را که روند تاریخ تباری-سیاسی ethno-political history بخش شمالی آسیا را برای چندین سده تعیین می‌کرد، مد نظر داشت.

در واقع، وضعیت تا حدودی متفاوت بود. باشندگان جلگه‌های آسیای مرکزی و کوه‌پایه‌های میانه آسیا، متشکل بر چندین قبیله پراکنده و تکه‌تکه و چندپارچه و چندزبانه بودند. تا پایان سده سوم پیش از میلاد، نیروی سیاسی اصلی در منطقه، امپراتوری یوئه‌شی Yuezhi (در زبان یونان باستان یاتی «yatii» در لاتین «آسی‌ها» و نیز اتاکوری‌ها attakory) بود که گستره سرزمینی آن‌ها از شمال خاوری چین (بخش باختری منچوری متأخر) تا واحه‌های ترکستان خاوری پهن بود.

سیما کیان، گستره بود و باش یوئه‌شی‌ها را به گونه تقریبی چونان دایره بود و باش قبایل سکایی-اسکیتی که به زبان‌های ایرانی قدیم یا دیگر زبان‌های هندواروپایی سخن می‌گفتند؛ چنین پرداز می‌کند: «یوئه‌شی‌ها در آغاز میان دان‌هوانگ و تسیلیان‌شان زندگی می‌کردند». در این حال، درباره یوئه‌شی چنین توضیح می‌دهد: «درآغاز، یوئه‌شی‌ها در گستره‌ای از دان‌هوانگ در شرق، و از تسیلیان‌شان در غرب... بود و باش داشتند». دان‌هوانگ، همین شاجژوی کنونی Shachzhou است و تسیلان‌شان Qilian در جنوب باختری گانچژو Ganzhou واقع است.

این اطلاعات در نوشتارهای برجامانده از «تسیان‌هان‌شو» یا کیان‌هان‌شو (Qian Han Shu) یا (تاریخ اولیه امپراتوری هان) The early history of the Han گردآوری شده است که بر طبق آن، یوئه‌شی‌ها سرزمین‌های واقع در امتداد خط‌الرأس اصلی رشته‌کوه‌های ریشت هوفن (Richthofen) در جنوب سوژو و جنوب غربی گانچژو Ganzhou را زیر فرمان داشتند.

اسناد عهد اواخر امپراتوری هان، گستره بود و باش یوئه‌شی‌های باستان را میان ژانگ و تسزیو بسیوان Jiuquan، یعنی در مناطق کنونی گانچژو Ganzhou و سوژو Suzhou جا می‌دهد؛ به علاوه بولانگیر Bulangir و اندزین گل. Edzin.

مطابق اطلاعات چینی‌ها، یوئه‌شی‌ها نیرومندترین اتحادیه در مرزهای چین در عهد امپراتوری تسین (شین) بودند که چینی‌ها از کشورشان اسب‌های تنومند و خوش‌پیکر به دست می‌آوردند. آن‌ها یک‌صد هزار جنگ‌جوی آماده رزم داشتند و بیش‌تر قبایل کوچ‌نشین هم‌سایه، از جمله سیونوها (هونوها)، که هم‌سایه خاوری‌شان بودند، در در وابستگی از آنان به سر می‌بردند. گاه‌نامه‌های چینی می‌نویسند که: «زمانی یوئه‌شی‌ها بسیار نیرومند بودند و به سیونوها (هونوها) به دیده تحقیر می‌نگریستند».^[۱]

مقارن با اواخر سده سوم پیش از میلاد، قبایل کوچی غیر چینی، که در میان آن‌ها هونوها هم بودند، زیر فشار پادشاهی شمال چین-ژائو، از استپ‌های اوردوس Ordos به شمال عقب‌نشینی کردند. در این زمان، رهبری هونوها به دست تومان^۱ بود که همسر ارشد وی «ملکه»، یک بانو از یوئه‌شی‌ها بود. در این باره می‌توان با این واقعیت جدی داورى کرد که شهبانوی «ئه‌شی» در میان ائتلاف دودمانی هونو-خویان (هویان Huyan) و یا خیان (هایان Hayyan) خوانده می‌شد.

این واژه (خویان (هویان Huyan)) و یا خیان (هایان Hayyan) موازی مستقیمی در تعیین مفهوم اصلی مقدس یوئه‌شی «تسزیوییان» (tszyuyyan) («سفید»، «راه سفید»، «راه شیری») می‌یابد، و اصطلاح «ئه‌جی» («ئه‌شی») («شهبانو») که در قالب «اتی» (ati) بازسازی می‌شود، کپی دقیقی از یکی از واریاسیون‌ها (تغییرات) گرافیکی variations همان کلمه (خویان (یا هویان Huyan) و یا خیان / خیایان (هایان Hayyan) است، که بعدها به شکل «یوئه‌جی»^۲ [یوئه‌شی] - گ. ثبت شده بود. به سخن دیگر، در

۱ از گذشته‌های بسیار دور، قبایل کوچ‌رو تورانی، سپاهیان‌شان را در گروهان‌های ده نفری «تومان‌ها»، آرایش می‌دادند. از ده گروهان ده نفری، یک گردان صد نفری و همین‌گونه از ده گردان صد نفری، یک هنگ هزار نفری و از ده هنگ هزار نفری، یک سپاه ده هزار نفری تشکیل می‌شد. معمولاً تومان‌های ارشد در رأس همین سپاه‌های ده‌هزار نفری قرار می‌گرفتند. چنین برمی‌آید که تومان منصب لشکری رهبر هونوها بوده باشد تا نام وی. - گ.

۲ شایان یادآوری است که کلمه یوئه‌شی را به زبان روسی به شکل یوئه‌چژی (Юэчи) می‌نویسند. در زبان چینی، به اشکال گوناگون آمده است؛ مانند: یوئه‌جی، یوئه‌ژی، یوئه‌شی، دایوئه‌جی و هم تالیوئه‌جی. روشن است در زبان‌های انگلیسی، فرانسوی و آلمانی هم به پیروی از چینی‌ها آن را به اشکال گوناگون نوشته‌اند. از دید ما، برای جلوگیری از سردرگمی بهتر است تنها به یک شکل نوشته شود. چون معنای دقیق این کلمه، شهبانوی ماه‌تابی (یعنی ملکه آمده از سرزمین ماه‌تابی‌ها- ماه‌بانو) است، و «شی» به شهبانو بسیار نزدیک است، از همین رو، آن را به شکل «یوئه‌شی» آورده‌ایم. بایسته یادآوری است که هونوها پادشاه خود را به نام شانیو و شهبانوی خود را به نام «شی» یاد می‌کرده‌اند. منظور از سرزمین ماه‌تابی، کشوری است که در ترکستان خاوری واقع بود و در آن پنج قبیله آریایی (ایرانی‌زبان) زندگی می‌کردند که نام‌دارترین‌شان کوشانی‌ها بودند. شاید در آینده، پس از فروپاشی امپراتوری هونوها و پیوستن بخشی از آنان به یوئه‌شی‌ها و اوسون‌ها، آن‌ها را از همین رو، هون‌های سفید خواندند. - گ.

شی‌ها، سیونوها (هونوها)، اوسون‌ها و دولت‌های آن‌ها در سده سوم پیش از میلاد □ ۱۶۵

جامعه هونوهای قدیم، کلمه «یوئه‌جی» [(«یوئه‌شی»)-گ.] عیناً «شه‌بانو» یا «ملکه» معنا می‌داد.^۱

پسر تومان Touman، ماودون Maodun به نوشته همان نویسنده چینی، در نزد یوئه‌شی‌ها «گروگان» بود.^۲ ماودون دیگر بزرگ شده، با فریب دادن یوئه‌شی‌ها و گریز از نزد آنان، نوعی «کودتای کاخی» (کودتای دورن خانگی) را به راه انداخت: او زن پدر خود (نامادری خود)، همسر ارشد یا شه‌بانو، و پسر او، ولی‌عهد و وارث تاج و تخت شاهی (یعنی برادر ناتنی خود از رشته پدری)، و سرانجام هم پدر خود، تومان شانیو را که به دلایلی مخالف بازگشت ماودون بود، کشت.^۳

۱ بایسته یادآوری است که در زبان‌های ایرانی خاوری باستان «هو» به معنای نکو و خوب به کار می‌رفته است؛ مانند هوشنگ (نکوکار) و هومن و... هم‌چنین امکان آن می‌رود که کلمه «آجه» یا «آجی» هزارگی که چوان نشانۀ تکریم و تعظیم به بانوان پیر و کهن‌سال به کار می‌رود، نیز ریشه در همین «ئه‌جی» (شه‌بانو) داشته باشد. مانند کان آهن «آجه‌گک» بامیان که نادرست به شکل «حاجی‌گک» معروف شده است. باید گفت که «آ» در زبان چینی چوان نشانۀ احترام و تکریم و تعظیم به کار می‌رود. به گونه مثال، در اخیر نام سردار آشین (سردار آسین یعنی سردار آسمانی) که آن را به شکل آشینا نوشته اند. به دور نیست که در کلمه‌هایی چون آقا و آچا (آچهمادر بزرگ) در زبان‌های ترکی، آجا (آجه)، آپا (آپه)، آبا (آبای) در گویش هزارگی پارسی دری و نیز آنا و آکا (اکا) (مادربزرگ و عمو) در زبان پشتو و... «آ»، از همین نشانۀ احترام چینی «آ» گرفته شده باشد. —گ.

۲ چنین برمی‌آید که آیین گروگان گرفتن و گروگان گذاشتن در میان کوچی‌های آن زمان مرسوم بوده باشد. با این همه، نباید از یاد برد که این تنها روایت چینی‌ها نیست. سنت نوزادبخشی (آونکولات avunculat) در میان اوسون‌های باستان نیز رواج داشت که مطابق آن، نوزادان را به خاندان مادری‌اش می‌سپردند. زیرا چنین می‌پنداشتند که نوزاد مال آنان است. چون دخترشان آن را به دنیا آورده است. سپس کودک را می‌توانستند دوباره از خاندان مادری‌اش خریده و به خانواده پدرش بازگردانند.

یادداشت گزارنده: چون چنین رسمی در میان ایرانی‌زبانان نیست، روشن است به دشوار بتوان چنین هم‌تأوی‌های در زبان پارسی دری برای آونکولات یافت. شاید ترجمه تحت‌اللفظی avunculat گذاشتن نوزاد نزد برادر مادر، ماما (دایی) شده بتواند. هر چه است، ما در این‌جا نوزادبخشی نوشته‌ایم. —گ.

۳ ماجرای در گروگان به سر بردن شه‌زاده ماودون و بازگشت دراماتیک او و کشتن پدر و نامادری و برادر ناتنی‌اش (شاه و شه‌بانو ولی‌عهد هونوها) را بسیاری از پژوهش‌گران تاریخ هونوها از جمله اکادمیسین گومیلیف در کتاب معروف خود، «تاریخ خلق هونو» با تکیه بر منابع چینی آورده‌اند. فشرده ماجرا چنین است که هونوها کنفدراسیون قبیله‌ای بودند زیر فرمان پادشاهان کشور ماه‌تابی (پسان‌ها یوئه‌شی‌ها). پادشاه ماه‌تابیان بنا بر مصلحت‌های سیاسی، یکی از شاه‌دخت‌ها را به همسری تومان شانیو، پادشاه هونوها داده بود. تومان شانیو هم بنا بر مصلحت‌های سیاسی، همانا همین شاه‌دخت ماه‌تابی را شه‌بانوی کشور ساخته و پسر وی را ولی‌عهد رسمی اعلام داشته بود.

در این حال، تومان شانیو، برای حفظ روابط حسنه با دربار شاهنشاهی کشور ماه‌تابیان و به خاطر کسب اعتماد شاهنشاه و تضمین پادشاهی آینده برای نواده وی، ماودون پسر ارشد خود از همسر نخستین‌اش را چوان گروگان به دربار ماه‌تابیان فرستاده بود.

اما، ماودون که خود را سزاوار تخت شاهی هونوها می‌پنداشت، با فریب دادن یوئه‌شی‌ها و ربودن یک اسب از نزد آنان گریخت و به اردوگاه پدری آمد. سپس با کشتن شه‌بانو، ولی‌عهد و شاه، خود شانیو شد و سپاه بزرگی فراهم آورد و آغاز به جهان‌گشایی کرد و همه قبایل کوچ‌رو را از خاک‌اس‌ها یا خیگاس‌ها (نیاکان قرقیزها) گرفته تا دون‌خوها (نیاکان مغول‌ها) و اوسون‌ها و... (در کل ۲۴ قبیله) را زیر فرمان خود درآورد و این‌گونه، شاهنشاهی کوچی بزرگی را پی ریخت. سپس، بر یوئه‌شی‌ها تاخت و با یورش غیر منتظره پادشاه آنان را کشت و سپاه آنان را به سختی شکست داد. —

درباره این سنت‌شکنی بی‌سابقه روابط سنتی در جامعه سیونوها، سیما کیان چنین حکایت می‌کند که «در حالی که مردم خاموش بودند و چاره‌ای جز اطاعت و فرمان‌برداری نداشتند، دشمنان جسور در کشورهای هم‌سایه، بر آن شدند تا ماودون را که در چپ و راست سرگرم زدن سرهای بستگانش بود، تهدید به جنگ کنند و خواهان پرداخت باج و خراج شدند. این بود که سفیران دون‌خوها (دون‌هوها) از راه رسیدند و اظهار داشتند که ماودون به نشانه صلح با آن‌ها باید بهترین اسب از گله هونوها و زیباترین همسرش را به آن‌ها بدهد.

نزدیکان ماودون شوریدند و برآشفتمند و می‌خواستند تا به خاطر چنین گستاخی، سفیران را بکشند. اما ماودون جلو آنان را گرفت و با لبخند گفت: «آیا ارزش دارد که از دوستان هم‌سایه یک اسب یا یک زن را دریغ کنیم؟».

و دستور داد هر چه می‌خواهند، برای‌شان بدهید.

قبایل کوچی دون‌هو (Donghu یا dunhu)^۱ هم‌سایگان شرقی هونوها بودند. مرزهای جنوب خاوری متصرفات دون‌هوها به جزیره نمای کوریا می‌رسید. آن‌ها همچنین در لیادونگ و مناطق مرزی شمال چین زندگی می‌کردند.

دون‌هوها، بارها و بارها با دودمان‌های حاکم چین باستان پیمان‌هایی می‌بستند، مگر، باز هم، همه بند و بست‌ها را زیر پا می‌گذاشتند و با چینی‌ها از سر جنگ و ستیز پیش می‌آمدند و گه‌گاهی هم بر آنان به پیروزی‌هایی دست می‌یافتند. در سده سوم پیش از میلاد، دون‌هوها، نیروی شایان توجهی در استپ‌های آسیای مرکزی به شمار می‌رفتند.

→ این بود که یوئه‌شی‌ها ناگزیر به ترک ترکستان شرقی و همه متصرفات خود شدند و به سوی غرب و جنوب گریختند و در آن‌جا یکی از قبایل‌شان، کوشانی‌ها، با شکست دادن یونان و باختری‌ها پادشاهی نوی را پی ریختند.

این در حالی بود که در زمان پدرش، هونوها در وضع بس دشواری به سر می‌بردند و از چهار سو در محاصره دشمنان نیرومند قرار داشتند: در جنوب چینی‌ها، در شرق دون‌خوها (نیاکان مغول‌ها) در شمال خاکاس‌ها یا خیاگاس‌ها (نیاکان قرقیزها که در آن هنگام در سرچشمه رود ینی‌سئی به سر می‌بردند) و در غرب، اوسون‌ها و یوئه‌شی‌ها. — گ.

۱ به گونه‌ای که پیش‌تر نوشتیم، نیاکان هونوها متشکل از دو قبیله خیونی یا خیانی، هیان‌یون‌ها (Хяньйонь) و هون‌یوی‌ها (Хуньйуй) بودند. هونوها از اثر آمیزش چینی‌ها با هیان‌یون‌ها به وجود آمدند. دون‌هوها از اثر آمیزش هون‌یوی‌ها با قبیله تورانی دیگر به نام ژون‌ها پدید آمدند. چنین برمی‌آید که باید نام قبیله نو، «ژون‌هو» می‌بود، مگر، به هر دلیلی که بوده، منابع چینی آن‌ها «دون‌هو» نوشته‌اند و آن‌ها با همین نام وارد تاریخ شده‌اند. بایسته یادآوری است که ژون‌ها با دی‌ها دو قبیله هم‌سایه بسیار نزدیک خویشاوند بوده‌اند که چینی‌ها به دشوار می‌توانسته‌اند آن‌ها را از هم دیگر تفکیک کنند. در سده سوم پیش از میلاد، قبایل سیان‌بی (نیاکان مغول‌ها) از اتحادیه دون‌هو بیرون شدند. چینی‌ها دون‌هوها را به نام وحشیان خاوری می‌خواندند. دون‌هوها در دوره دودمان چژو باستان در ۱۱۰۰ پیش از میلاد به میان آمده بودند. پس از آن‌که در ۱۵۰ پیش از میلاد، هونوها، دون‌هوها را سرکوب کردند، از اثر آمیزش هونوها با بخشی از دون‌هوها، قبیله نوی به نام هو‌هوان‌ها پدید آمدند. این بود که سیان‌بی‌ها از آنان جدا شدند و در میانه‌های سده چهارم میلادی آن‌ها را استیلا و اسیمیله کردند. — گ.

شی‌ها، سیونوها (هونوها)، اوسون‌ها و دولت‌های آن‌ها در سده سوم پیش از میلاد □ ۱۶۷

دون‌هوها با هونوها مناسبات برابانه و متساوی‌الحقوقی داشتند. گستره بود و باش آنان را نوار سرحدی‌ای از هم جدا می‌ساخت که به هیچ کسی تعلق نداشت. در دو سوی سرحد، پاس‌داران دو دولت به گزمه (گشت‌زنی) و پَهره (پاس‌بانی) می‌پرداختند. مرزبانان دون‌هوها در خاور و مرزبانان هونوها در باختر. به سال ۲۰۹ پیش از میلاد، دون‌هوها زیر فشار چین، ناگزیر به عقب‌نشینی از نوار مرزی شدند و از همین رو، از هونوها خواستند تا زمینی به عرض ۱۰۰۰ لی (۵۰۰ کیلومتر) را به آنان بدهند.

سیما کیان در این باره چنین گزارش می‌دهد: «...دون‌هوها، دشمنان هونوها با جسارت و گستاخی بار دیگر از هونوها خواستند تا زمین‌های مرزی را به آنان واگذار شوند.».

ریش‌سپیدان و بزرگان، کارآموده و درس‌آموخته از تجربه تلخ پیشین، هیچ اعتراضی نکردند و گفتند: «این زمین‌ها بیابانی‌اند و یک‌سره مردابی و نمک‌سار و سنگلاخی، که در آن‌ها هیچ‌کسی گاو و گوسفندی را به چرا نمی‌برد». از این رو، به ماودون سفارش کردند تا زمین‌ها را به دون‌هوها بدهد. اما ماودون خشم‌گین شد و آغاز به داد زدن بر سر بزرگان کرد که از ترس نزدیک بود بمیرند: «زمین، پایه و اساس دولت است. آیا می‌توان آن را به کسی داد؟».

او هر کسی را که به وی توصیه کرده بود تا زمین‌ها را واگذار شود، سر برید. سپس بر پشت زین نشست و سوار بر اسب فرمان داد تا بی‌درنگ بر دشمن لشکرکشی کنند و هر کسی را هم که تعلل بورزد و دیر بیاید، سر بزنند. این‌گونه، او، بی‌درنگ، رزمندگان را گرد آورد و بر سر دون‌هوها که انتظار هیچ چیزی را نداشتند، ریخت.^[۳۱]

سیما کیان این‌گونه، آغاز فتوحات هونوها را شرح می‌دهد. ماودون، با حيله‌گری و خشونت و ستم، هم‌قبیله‌ای‌هایش را وادار به فرمان‌برداری بی‌قید و شرط کرده، فرمان‌روای عالی شد.

ماودون مدیریت پای‌تخت متصرفات خویش را، خود به دوش گرفت و سرزمین‌های خاوری و باختری گستره زیر فرمانش را به فرمان‌دارانی از میان بستگان نزدیک خود سپرد. دوره امپراتوری هونوها از همین اعلام پادشاهی ماودون، سپاهیان همیشه پیروزمند و شکست‌ناپذیر ماودن شانوی روی ناکامی را ندیده بودند. در میدان نبرد جنگ‌جویان در سه صف آرایش می‌یافتند؛ مرکز و جناح‌های چپ و راست (قلب، میمنه و میسره) که هر یک وظیفه خود را نیک می‌دانستند. در سپاه، نظم و انضباط آهنینی برپا بود: به خاطر کوتاهی و سهل‌انگاری یک رزمنده، همه دسته را (به شمول فرمان‌ده وی) سر می‌بردند. سربازان ماودون، در یک زمان کوتاه در شمال تا دریاچه بایکال، در باختر تا ترکستان خاوری، در خاور تا رودخانه لیائو رسیدند و در جنوب به سر زمین چین باستان نزدیک شدند.

در گزارش‌های منابع چینی آمده است که در سال ۲۰۱ پیش از میلاد، هونوها به رهبری او، قبایل شمالی هونیوی hunyuy، تسیویی‌شی tsyuyshe، دینیلین Dinlin، گیگون gekun و تسایلی Zeil را زیر فرمان خود درآوردند، و در سال بعد به برداشتن گام‌های پویاتر در مرزهای شمالی امپراتوری هان پرداختند.

برتری نظامی سواران چابک هونوها بر سربازان کم‌تحرک چینی چنان بزرگ بود که به سال ۱۹۲ سال پیش از میلاد، ماودون در نامه دراز خود، بی‌پروا و بلندپروازانه، از ملکه بیوه هان-گائو خواستگاری کرد که با این کار، به گونه بسیار اهانت‌بار، سنت دیرین چینی وفاداری به همسر حتی پس از مرگ وی را زیر پا می‌گذاشت. در این حال، ماودون چنین می‌پنداشت که مطابق آیین‌های کوچی‌ها، عروسی با نماینده دودمان حاکم کشور فتح‌شده به خودی خود، باید مستلزم گنجاندن زمین و مردم آن به گستره کشور فاتح باشد.

شیوه و سبک نوشتن نامه به آن پیمان چندان‌آور و تحریک‌آمیز بود که سیما کیان یارای ترجمه متن آن را نداشت. اما نامه تا روزگار ما حفظ شده است^۱ و آشکارا نشان‌دهنده تراز روابط میان هونوها و چین باستان است. ماودون نوشته بود: «من تنها هستم. من در سرزمین استپ‌های پُر از گاوها و اسب‌ها بزرگ شده‌ام. تنهایی برای هر دو ما خسته‌کننده است، ما از آن چه می‌تواند به ما آرامش ببخشد، محروم هستیم...».

۱ به گونه‌ای که دیده می‌شود، ماودون به ملکه بیوه چین نامه مفصل خواستگاری نوشته بود. در این‌جا چند پرسش اصولی مطرح می‌شود:

- آیا هونوها از خود رسم‌الخط داشتند یا نه؟
 - اگر داشتند، آیا به این رسم‌الخط آثاری بر جا مانده است یا نه؟
 - نامه‌هایی که نوشته بودند، به کدام زبان بوده است؟
 - آیا این نامه و یا سایر نامه‌هایی که شانیوهای هونیوی به دربار چین می‌فرستاده‌اند، کنون در بایگانی‌های چینی هنوز هم موجود است یا نه؟
- در این‌جا، نویسنده نوشته است که گویا نامه خواستگاری ماودون تاکنون حفظ شده باشد. اما ننوخته است که این نامه در کجاست؟ به چه زبانی و به کدام خطی نوشته شده بود؟ آیا چینی‌ها اصل نامه را در معرض دید همگانی یا دست کم محافل پژوهشی گذاشته‌اند یا نه؟

ای کاش چنین باشد. اما من، زیاد باورم نمی‌آید. شاید نویسنده اشتباه کرده باشد. گمان غالب این است که چون هونوها و سایر قبایل کوچی یا این که اصلاً از خود رسم‌الخطی نداشته بودند و یا این که نامه‌هایشان را به روی پوست‌های بره‌ها می‌نوشته‌اند، به دلیل فرسوده شدن و نابود شدن چنین نامه‌های پوستی در درازمدت، شاید چیزی از آنان بر جا نمانده باشد. اگر نامه مانده باشد، موضوع این که هونوها به کدام زبان سخن می‌گفته‌اند، به گونه‌ی نهایی حل می‌شود. اما موضوع زبان و نوشتار هونوها کماکان رازهایی‌اند که تا کنون در پرده ابهام مانده‌اند و شاید هرگز هم پاسخ درخور و بایسته نیابند.

به باور من، شاید نامه شانیو ماودون به زبان هونیوی با رسم‌الخط چینی نوشته شده بود. در آن هنگام در میان هونوها شمار بسیار اسیران چینی بودند. حال، سخن بر سر نامه بسیار مفصل و دراز است. اگر به راستی چنین نامه‌ای تاکنون مانده باشد، پس این همه جر و بحث ده‌ها دانش‌مند بزرگ در دست کم یک سده و نیم گذشته بر سر چه بوده است؟ گمان من این است که از این نامه تنها همان جمله‌هایی به زبان چینی مانده است، که سیما کیان در نوشته خود آن را بازتاب داده است. گومیلیف در تاریخ خلق هونو نوشته است که به زبان هونوها تنها یک جمله مانده است. —.

شی‌ها، سیونوها (هونوها)، اوسون‌ها و دولت‌های آن‌ها در سده سوم پیش از میلاد □ ۱۶۹

ملکه، پس از دریافت این نامه، خشم‌گین و پُرآزنگ شد و پیش‌نهاد اهانت‌آمیز ماودون را رد کرد. در این حال، درگیری هونوها با مرزبانان چینی در سراسر مرز شمال و شمال باختری امپراتوری هان ادامه داشت. اما، کار به جنگ بزرگ نکشید. چین آماده جنگ نبود. از این رو، ملکه ناگزیر شد نامه پاسخ خفت‌باری به دور از شأن امپراتوری چین بنویسد، که چنین نامه‌ای را در تاریخ چین هرگز هیچ فرمان‌روایی برای «وحشیان» ننوشته بودند.^[۴] توازن قدرت میان هونوها و چین، دست یازیدن به چنین کاری را یک امر ناگزیر ساخته بود. هر چند، برای چینی‌های باستان، که متکبرانه می‌پنداشتند که هونوها دارای «چهره انسان و قلب جانوران وحشی‌اند»، چنین چیزی چونان بزرگ‌ترین آبروریزی بود. مقارن این زمان، هونوها توانسته بودند همه زمین‌های یوئه‌شی‌ها را بگیرند و آنان را به غرب به گستره میان تسیلیان Qilian و دان‌هوانگ برانند.

به سال ۱۷۷ پیش از میلاد، ماودون شانپو برای تنبیه چینی‌ها به خاطر زیر پا گذاشتن خودسرانه و عمدی پیمان صلح بسته شده در آن برهه با امپراتوری هان، از سوی آن‌ها؛ به جانشین غربی خود فرمان داد تا به سرزمین یوئه‌شی‌های هنوز هم قدرت‌مند، لشکرکشی نماید. سواره نظام هونو، یوئه‌شی‌ها را به سختی شکست داد و هم‌چنین توانست مهم‌ترین مناطق باختری را که در گذشته زیر فرمان یوئه‌شی‌ها بود، بگیرد.

ماودون در این باره به امپراتور [(امپراتریس؟) —گ.] هان نوشت: «به لطف [خداوند —گ.] آسمان، همه سپاهیان ما تندرست اند و اسب‌های‌شان سالم و تناور. آن‌ها یوئه‌شی‌ها را نابود و رام کردند. به شماری از آنان شمشیر آهیخته زده شد و شماری دیگر را زیر فرمان آوردند و (آرامش و حاکمیت را) برقرار ساختند.

لولان (کرورایانه) Loulan (Krorayna)، اوسون، اوتسزی Utsze (اوگال Avgal) و بیست‌وشش سردارنشین هم‌سایه با آن‌ها (در واقع، باید ۳۶ باشد، یعنی همه سردارنشین‌های وقت ترکستان خاوری) شامل ارتش (هونو) و یک خانواده (یعنی یک دولت) شدند.^[۵]

پیروزی نهایی هونوها بر یوئه‌شی‌ها میان سال‌های ۱۷۴-۱۶۵ پیش از میلاد به دست آمد. سر از این زمان، دیگر در منابع هیچ اشاره‌ای به درگیری‌های رو در رو میان هونوها و یوئه‌شی‌ها دیده نمی‌شود. و اما آغاز به کوچیدن یوئه‌شی‌ها به هفت‌رود و سپس به آسیای میانه در سال‌های ۱۶۰ و ۱۵۸ سال پیش از میلاد، به دلیل یورش اوسون‌ها بر آنان بوده است. یوئه‌شی‌های رانده شده به غرب آسیای میانه، سرزمین‌های گستره علیای آمو و وادی‌های میانی رود سیردریا را گرفتند.

یوئه‌شی‌ها در آینده، بنیادگذاران دولت غربی کنتسزوی Kantszyuy، پادشاهی کنگ یا کنگویی‌ها (Kangha)، (که از ۱۵۰ پیش از میلاد شناخته شده است و در ترکیب آن از سال ۲۱ پیش از میلاد تا ۲۲۱ میلادی زمین‌های بین دریای آرال و کاسپین قرار داشت) و نیز امپراتوری آسیای مرکزی-هندی کوشانی (قدرت جهانی سده‌های یکم-چهارم میلادی در کنار امپراتوری‌های هان و روم [و نیز امپراتوری اشکانی -گ.ا.] شدند.

در «هوهان‌شو» درباره ریشه‌های امپراتوری کوشانی چنین گفته شده است: «هنگامی که دودمان یوئه‌شی به دست هونوها برافتاد و واژگون شد، به (گستره یونان و باختر، به جنوب آسیای میانه) کوچید و به پنج سردارنشین فروپاشید... پس از گذشت صد سال سردار گویشانی guyshuan (کوشانی) شاهزاده کیوتسزیوکیو (Kiotszyukyu) (کودجولا کدفی) (Kudzula Kadfiz) چهار شاهزاده‌نشین دیگر را تابع خود ساخت و خود را پادشاه اعلام کرد. پادشاهی او گویشانی (کوشانی) نامیده می‌شد.^[۶]

همراه با آن، در علم تصور واحدی درباره چگونگی براندازی دولت یونان و باختری به دست یوئه‌شی‌ها وجود ندارد. گروهی می‌پندارند که در ۱۶۴ سال پیش از میلاد یوئه‌شی‌ها زیر فشار بزرگ هونوها ناگزیر به ترک اراضی خود در ترکستان خاوری شدند. آن‌ها با آمدن به غرب، از راه فرغانه، بر یونان و باختری‌ها یورش آوردند و این پادشاهی را برانداختند و پای‌تخت خود را در شمال آمو بنیاد گذاشتند.

هم‌زمان، در غرب، آن‌ها سئه‌ها (ساک‌ها) را که در آن سوی رود یکرست (سیر یا سیحون) زندگی می‌کردند (یعنی در شرق سیردریا) سرکوب کردند که بخشی از آن‌ها ناگزیر به مهاجرت به کاپیسا (دره کابل [پروان] -گ.ا.] شدند و بخش دیگر آن‌ها در سرزمین درنگیانای باستان (حوضه رود هلمند-زرنج) اسکان گزیدند که از همین رو، سَکستان یا سیستان Sakastan نام گرفت. [مغرب آن سَجستان -گ.ا.]

تاریخ دقیق باژگونی پادشاهی یونانی و باختری تاکنون تثبیت نشده است. برخی باور دارند که این واژگونی در سال‌های ۱۴۰-۱۳۸ پیش از میلاد اتفاق افتاده بود.

مطابق گمانه‌زنی دیگر، باختر را که مدت درازی زیر فرمان یونانیان باستان بود، نه بیگانگان آمده از ترکستان خاوری (که به زبان‌های هندواروپایی (احتمالاً به زبان‌های ایرانی باستان) سخن می‌گفتند)، بلکه قبایل بومی کوچی ایرانی باستان ساکن در کرانه‌های سیردریا و آمو (که بخشی از اتحادیه قبایلی که یوئه‌شی‌های بزرگ یا ماساگت‌ها نامیده می‌شدند و ساکنان خوارزم شمرده می‌شدند و پسان‌ها هسته اصلی دولت کنگ‌ها Kangha را تشکیل دادند)، آزاد ساختند.

شی‌ها، سیونوها (هونوها)، اوسون‌ها و دولت‌های آن‌ها در سده سوم پیش از میلاد □ ۱۷۱

در کل، در ترکیب دولت یوئه‌شی در آسیای میانه —پیش‌گامان یا پیشینیان امپراتوری کوشانی‌ها، مناطقی در قلمرو ازبکستان و تاجیکستان کنونی— پادشاهی کنگویی‌ها Kanghai (سغد، چاچ (تاشکنت کنونی)، خوارزم) و پرکنه parkana (فرغانه کنونی که در واقع معرب پرکنه یا پرگنه است به معنای منطقه درو افتاده —گ.) شامل بودند.

یوئه‌شی‌ها در هفت‌رود (سمی ریچیا، گستره قرقیزستان و جنوب قزاقستان کنونی در دامنه‌های تیان‌شان) نیز در کنار اوسون‌ها و ساک‌ها حضور داشتند. باشگاه اصلی یوئه‌شی‌ها در سده یکم پیش از میلاد، ترکستان خاوری بود که در آغاز، پیش از کوچیدن‌شان از آن، زیر فشار هونوها، به نام تخارستان یاد می‌شد و مقارن این زمان، دیگر، با کوچیدن آن‌ها به گستره جنوبی تاجیکستان کنونی این نام یعنی تخارستان بر آن اطلاق می‌شد.

نویسندگان باستان گزارش می‌دهند که مردم این دولت، زمین‌دار و کشاورز بودند، خانه‌ها می‌ساختند، باشندگان آن از نگاه تباری و زبانی مانند ساکنان فرغانه بودند و در کار بازرگانی ماهر.

جمعیت در این کشور به یک‌میلیون نفر می‌رسید و شهر اصلی آن «بازاری با کالاهای گوناگون و رنگارنگ» داشت. پیامدهای ناشی از پیروزی هونوها بر یوئه‌شی‌ها چنان بودند که به گونه ریشه‌ای نه‌تنها نقشه تباری، سیاسی آسیای مرکزی و سرزمین‌های هم‌سایه با آن، بل نیز هند را هم تغییر دادند.

پس از رفتن یوئه‌شی‌ها از خاور آسیای مرکزی، مرزهای باختری متصرفات هونوها در ترکستان خاوری و مرزهای جنوب شرقی آن با چین، برای مدت درازی با ثبات شدند. این‌گونه، فرمان‌روای سرزمین‌های گسترده و مردمان بسیاری شد. دست‌آوردهای او می‌توانستند حتی از این هم بیش‌تر گسترش بیابند. اما او آدم نیکوکار و مهربانی نبود. کسانی که از دست او زنده مانده بودند، برای کودکان و بازماندگان و نوه‌های خود از خودکامگی‌ها و ستم‌های فرمان‌روای هونوها داستان‌ها می‌گفتند. هونوها به یک کابوس فاجعه‌بار واقعی برای امپراتوری هان چین تبدیل شده بودند. جلو تاخت و تازهای کوچ‌روها را هیچ مانعی نمی‌توانست بگیرد، نه سدهای بافته شده از درختان بید، نه خندق‌های عمیق و نه خاک‌ریزها و دیوارهای خشتی (آجری) و سنگی دژها.

تا جنگ‌جویان هونویی از راه می‌رسیدند، مردم با برجا گذاشتن خانمان و دام و دد خود، می‌گریختند تا در پشت دیوارهای ستبر دژها و سنگرها پنهان شوند و سربازان دستور اکید دریافت داشته بودند: به پدافند دژها از دورن از سر کنگره‌ها و دیواره‌ها بپردازند و به هیچ رو در بیرون از دیوارهای دژها با هونوها درگیر نشوند و به پی‌گرد آن‌ها نپردازند.

سپه‌داران چینی از گذشته‌ها تجربه‌های تلخی در پیکار با کوچی‌ها داشتند: هونوها در آغاز، با نیروهای کوچکی یورش می‌آوردند (معمولاً با سواران چابک تیرانداز و اسب‌های تیزرفتار و بادپا) و با انجام مانورهای فریبنده، سپاهیان چینی را با نیرنگ از پشت دیوارهای دژها یا سنگرها به تعقیب خود یا طعمه یا چیز جالبی که سبب عطف توجه‌شان شود، به نزدیکی محل استقرار نیروهای اصلی خود که پنهانی در کمین نشسته بودند، می‌کشانیدند. وانگهی آنان را از چهار سو با نیروی بزرگی در چنبر محاصره می‌گرفتند و از دور تیرباران می‌کردند. کم‌تر کسی از چنین کارزاری می‌توانست جان به سلامت به در برد. سپس همه در میان بیابان‌ها ناپدید می‌شدند.

حتی دیوار بزرگ چین، «چانگ‌چنگ» این ساخت‌وساز به یاد ماندنی و گران که با هزینه گزاف و هنگفت، نیروی بزرگ و رنج‌توان فرسا، خاص برای پاس‌داری از چین در برابر کوچ‌روان برپا شده بود، برای دفاع از سازندگان خود، بیهوده و ناتوان از کار برآمد.

«امپراتوری آسمانی» چین، با اذعان به نیروی شگرف هونوها، تلاش می‌ورزید دل حاکمان آنان را به دست بیاورد. هنگامی که مادون شانیو برای امپراتور هان، یک نفر اشتر، دو رأس اسب سواری تناور و دو پالان چهاربند اسب فرستاد؛ در پاسخ، یک دست جامه بلند و گشاد (تن‌پوش) زردوزی، یک دیهیم زرین، یک حلقه کمر بند طلاکاری شده با سگک ساخته شده از استخوان کرگدن و ده بار ابریشم هدیه گرفت.

به سال ۱۶۲ پیش از میلاد، امپراتور شیائو ون دی برای پسر ماودون، لاوشان Laoshan، پیامی فرستاد که متن آن چنین بود: «هان (یعنی چین، به رهبری دودمان هان) و هونو چونان دو کشور برابر هم‌سایه‌اند. اما برای هونوها چنین به رسمیت شناختن، کم بود. هر چند، برای چین، با آن ایده‌های دیگر در آن هنگام پا گرفته در اذهان نخبگان و لایه‌های گسترده جامعه آن کشور، مبنی بر این‌که «چین، مرکز جهان است و در پیرامون آن توده‌های وحشی زندگی می‌کنند»، چنین چیزی نهایت کرنش و بی‌آبرویی و افت بود.

هونوها می‌خواستند از چین، نان، پارچه، به خصوص ابریشم، ابزارهای فلزی و کالاهای لوکس را در ازای چارپایان (گوسفند، بز، گاو و اسب)، پشم، پوست، چرم و... به دست بیاورند. آن‌ها با برشمردن خواست‌های خود به چینی‌ها، و تحمیل شرایط خود، به ادامه بحران در مناسبات میان دو طرف دامن می‌زدند. آتش جنگ پیوسته فرزوان بود و روابط با هونوها برای چین باستان مسئله مرگ و زندگی.

در این وضعیت، در ۱۳۹ سال پیش از میلاد، ژانگ کیان، جهان‌گرد و دیپلمات سرشناس چینی، به غرب آسیای مرکزی رفت. او پس از ده سال اسارت در نزد هونوها توانست بگریزد و به آسیای میانه برود؛ جایی که در آن امپراتوری هان با اوسون‌ها که در

شی‌ها، سیونوها (هونوها)، اوسون‌ها و دولت‌های آن‌ها در سده سوم پیش از میلاد □ ۱۷۳

هفت‌رود زندگی می‌کردند، در برابر هونوها و کنتسزیویی‌ها kantszyuy پیمان ببندد. کنگوی Kangüy هم‌سایه غربی اوسونی‌ها، به نوبه خود با یک پیوند زناشویی دودمانی با هونوها پیمان بست. پادشاه کنگهی‌ها Kangh یا کنگوی Kangüy ها دختر خود را برای شانیو داد و خود دختر او را گرفت.

ژانگ کیان با برگشت به چین، هم‌چنین گزارش داد که در حوضه رود سیر یا یکسرت (Yaksart)^۱ یوئه‌شی‌ها که به تازگی به این‌جا کوچیده‌اند، زندگی می‌کنند، که سیطره خود

۱ درباره رود آمو و رود سیر در ویکی‌پدیا چنین نوشته‌اند: آمودریا یا جیحون (به یونانی باستان: Oxus/Oξος / آکسوس) یونانی‌شده نام پارسی باستان رود: وُخش است.

سیردریا یا سیحون (پارسی باستان: یخشه آرته، به معنای مروارید واقعی؛ پهلوی: یخسَرت؛ یونانی: Jaxartes / Ιαξάρτης / یکسرتس (یکسرت)؛ عربی: سیحون یا گل‌زریون، دومین رود پرآبی است که در آسیای میانه است که بعد از پیوستن به آمو دریا به دریاچه خوارزم (آرال) می‌ریزد. رود دیگر آمودریا نام دارد. بخش ترکی این نام، سیر، تا پیش از سدهٔ دهم هجری شانزدهم میلادی در هیچ منبع تاریخی یافت نشده است؛ نخستین مرجع این نام در این سده (دهم هجری) است، که ابوالغازی بهادرخان، مورخ و خان خیوه، دریاچه خوارزم را سیر تیزی (دریای سرخ‌رنگ) نامید. در منابع اروپای غربی، سیردریا با نام یونانی باستانی‌اش Jaxartes / Ιαξάρτης / یکسرتس شناخته می‌شود، که برگرفته از واژهٔ زبان پهلوی یخسَرت (آن‌طور که یوزف مارکوارت، خاورشناس نام‌دار آلمانی، در «Die Chronologic der alttiirkischen Inschriften» یاد کرده)، برگرفته از واژهٔ پارسی باستانی یخشه آرته، به معنای مروارید واقعی است.» شایان یادآوری است که کلمه یخشی در زبان‌های ازبکی و قزاقی به معنای خوب و نیکو، از همین یخشه پارسی باستان گرفته شده است. —گ.

در انسکلوپدیا چین آمده است: «دیرین‌ترین نام جیحون در تاریخ، اکسس / اکسیوس است. نخستین بار یونانیان در لشکرکشی اسکندر (متوفای ۳۲۳ ق‌م) با این نام آشنا شدند و آن را در نوشته‌های یونانی و رومی حفظ کردند. هندیان دست‌کم از سده هفتم میلادی نام این رود را ذکر کرده‌اند (مارکوارت، ۱۹۳۸، ص ۳۱؛ برای نام یونانی و لاتینی جیحون رجوع کنید به پاولی، ذیل "Oxus"؛ اشپولر، ص ۲۳۱).

به نوشته مارکوارت (۱۹۳۸، ص ۳۳)، ریشه اکسس از وُخش بوده که در فارسی باستان به معنای روینده و آماننده است و خوارزمیان نیز آن را به‌کار می‌بردند. از سوی دیگر، بر اساس آثار به دست آمده، جیحون در سرزمین اصلی کوشان (بلخ) وخش نام داشت و نماد آن خدایی نرینه با نام وُخشوا و در خوارزم خدای مادینه آب با نام وُخش بود. نقش مسکوکات کوشان، پیکر مردی است با یک ماهی در دست چپ او (که نشانه دریاخدا یا رود خدای است) و نام او OAXPO نوشته شده است (مارکوارت، ۱۹۳۸، ص ۳۳، ۴۱). جیحون در دوره ساسانیان (ح ۲۲۶–ح ۶۵۲ میلادی) وُهرود، به‌رود، به‌رود یا وُهروت، مأخوذ از نام ایرانی وُخ – آب، خوانده می‌شد (همان، ص ۳۵؛ برای نام‌های دیگر جیحون رجوع کنید به همو، ۱۹۰۱، ص ۱۴۸؛ اشپولر، ص ۲۳۱–۲۳۲). نام جیحون به صورت گِجُون، شاخه‌ای که از عدن سرچشمه گرفته و در سرزمین گوش جاری است، در تورات (سفر پیدایش، ۱۰: ۱۳–۱۳) آمده و احتمالاً همان اکسس است که به دریای قزوين (کاسپین) می‌ریزد. لفظ جیحون به معنای تندرو (از ویژگی‌های این رود) است و برخی گفته‌اند که همان اکسس است (هاکس، ذیل ماده: قس مارکوارت، ۱۹۳۸، ص ۳۵، که جیحون را معرب گجُون ذکر کرده است). چنینان از آن با نام‌های کوئی‌شویی، ووهو، پوتسو (اشپولر، ص ۲۳۲) و نیز آمومولین یا آموموران (مُوزان یا مولین در مغولی به معنای رود است؛ برتشنايدر، ج ۱، ص ۸۵ و پانویس ۲۱۳) یاد کرده‌اند.

با آمدن مغولان، واژه جیحون از رواج افتاد و در منابع جغرافیایی و تاریخی، آمودریا هم به کار رفت (رجوع کنید به ادامه مقاله). با توجه به اهمیت شهر بلخ، بدون در نظر گرفتن فاصله زیاد آن با رود جیحون، آن را بلخ‌آب یا رود بلخ نیز می‌خواندند (رجوع کنید به یعقوبی، ص ۲۷۸؛ مسعودی، ص ۱۸۳؛ سهراب، ص ۱۴۴–۱۴۵؛ یاقوت حموی، ذیل ماده؛ نیز رجوع کنید به بلخاب). ابوالفداء نیز در تقویم‌البلدان (ص ۶۱) اشاره کرده که رود بلخ همان رود جیحون است. به نوشته محمدبن نجیب بکران در قرن هفتم، مردم رود بزرگ را جیحون می‌نامیدند (ص ۴۵). ←

را بر گستره‌های پیرامون‌شان از جمله کشور داسیا Dasia (یونان و باختر) پهن ساخته‌اند. یوئه‌شی‌ها پس از گرفتن گستره یونان و باختری، پادشاهان کشور داسیا Dasia شدند.

وراندازی (مقایسه) این خبر، با اطلاعات نویسندگان باستان، استرابو و تروگوس پولیتی و Trogus Politeya باعث شد تا پژوهش‌گران به این اندیشه بیفتند که کشور داسیا Dasia نه گستره دولت یونان و باختری، بلکه گستره بود و باش مردم هندواروپایی باستانی، یعنی تُخاری‌ها- «تُخارستان» است که متصرفات‌شان در آغاز مانند یوئه‌شی‌ها در تسلیانشان Tsilyanshan خاوری و در ترکستان خاوری بود و از آن‌جا، برخی از ایشان شاید همراه با یوئه‌شی‌ها به سمت غرب به آسیای میانه به راه افتاده بودند.

دست‌آورد جهان‌گردی و کشورپیمایی نخستین چینی پیش‌گام و پیش‌آهنگ «گشاینده راه به سوی باختر» لشکرکشی چین باستان به دره فرغانه شد که در آن‌جا، بر پایه منابع چینی، در سده‌های یکم و دوم پیش از میلاد دولت ذوان (فرغانه باستان) قرار داشت. ژانگ کیان ذوان را چونان یک کشور کشاورزی با دژها و آبادی‌های مستحکم توصیف می‌کند.

→ سرزمینی که جیحون در آن جاری است (ماوراءالنهر)، در یونانی باستان ترانس‌اکسانیا و در فارسی وَرَزْ رود (فرارود) خوانده می‌شد. در منابع اسلامی به زبان عربی، ناحیه واقع در شمال جیحون ماوراءالنهر نامیده شده است (لسترنج، ص ۴۳۳). دولتهایی که در کرانه‌های جیحون به وجود آمدند، در زمان قدیم به اکسس مشهور بودند (بولشایا، همان‌جا). در آثار جغرافیانویسانی مانند ابن‌خرداذبه، قرن سوم (ص ۳۳)، ابن‌رسته (قرن سوم؛ ص ۹۱)، ابن‌فقیه (قرن سوم؛ ص ۳۲۴)، مقدسی (قرن چهارم؛ ص ۲۲)، حدودالعالم (قرن چهارم؛ ص ۴۰)، اصطخری (قرن چهارم؛ ص ۲۸۷)، گردیزی (قرن پنجم؛ ص ۱۵۴) و یاقوت حموی (متوفی ۶۲۶؛ ذیل «رُئُخْشُمِیْنُ» و «جیحون») نام رود، جیحون ثبت شده، ولی محمدبن نجیب بکران (قرن هفتم؛ ص ۴۸) نام آن را جیحون خوارزم ذکر کرده است و به نوشته حافظ ابرو (متوفی ۸۳۳؛ ج ۱، ص ۱۶۹)، به آن در عربی جیحون و در خراسان آب آمویه گفته اند و دلیل آن قرار گرفتن قریه آمویه بر سر راه خراسان-بخارا است. ابن‌رسته سرچشمه رود جیحون را شهرهای تَبْت و مسیر آن را به سوی مشرق و در جهت باد صبا ذکر کرده است (همان‌جا)، که از معادن این مسیر طلا استخراج می‌شود (همان، ص ۹۳؛ جیهانی، ص ۱۸۱). در مقاله «نام کهن سیردریا» نوشته لیوشیتس (گزارنده: عسگری، لیلان)، نشریه: ادبیات و زبان‌ها «نامه فرهنگستان» تابستان ۱۳۸۴ - شماره ۲۶ - گ. درباره سیر دریا چنین آمده است: «آمودریا، Āmu، حاصل تحول Āmuya، Āmū (بعدها چارجوی و اکنون ترکمن‌آباد) است که شهری بوده است در کرانه جنوبی این رود بر سر راه بازرگانی خراسان به آسیای مرکزی در سده‌های میانه.

در ترکیب سیردریا، جز sīr پیچیده‌تر است. به طوری که کلیاشتورنی اشاره کرده، جزء sīr نخستین بار در نام منطقه‌ای در مسیر سفلی سیردریا دیده شده است. شرف‌الدین عبدالله ملقب به وصاف‌الحضره (۶۶۳-۷۳۴) در اثر خود، تاریخ وصاف، به این نام اشاره کرده است. وصاف، در حدود ۷۰۶ ه، در باره جنگ داخلی اخلاف چنگیزیان جوچی در سمیرچ، اطراف جند، چنین نقل می‌کند:

«شاهانی از دودمان جغتای و اوگده بر شاه پسر قیدو و بر توکتهای پسر اردو تاختند. شاهان به غارت ایل فرمان دادند. آنان اردوی زرین را، که سیر اردو خوانند، بسوختند و سرزمین طراز و ینگی را بر باد دادند.

یوستی و بارتولد sīr را در زبان ترکی با silis، نام سیردریا در آثار نویسندگان متقدم، مقایسه کرده‌اند که نخستین بار در تاریخ طبیعی، اثر پلینی، به آن اشاره شده است: «رود یاکسارت (یکسرت) Yaxarte را، که سکاها سیلیس خوانند، اسکندر و سپاه او در برابر تانائیس (Tanais) به کار بردند» (NH.VI, §۴۹).

به نظر کلیاشتورنی، sīr با šīr در خنتی-سکایی یا «šīr [šyr] خوب، نیکو» در سغدی (اوستا- sīra، هندی باستان -šīrā, šīlā)، مطابقت دارد. فرضیه‌ای که تنها بر پایه شباهت آوایی استوار است...» - گ.

باشندگان دوان به پرورش نژاد خاصی از اسب‌ها می‌پرداختند که عرق‌شان رنگ سرخ‌گون خونی داشت. به گفته گاه‌نامه‌نویسان چین باستان (به گمان بسیار نیاکان نسل اسب‌های بادپای آخال akhaltekins کنونی)، به خاطر به دست آوردن همین اسب‌ها بود که امپراتوری هان با دوانی‌ها به جنگ پرداخت. پس از کشته شدن سفیر چین در ۱۰۴ پیش از میلاد در فرغانه، به سال‌های ۱۰۲ و ۱۰۱ پیش از میلاد، سپاهیان چینی به دوان لشکرکشی کردند و با بیش از ۶۰ هزار جنگ‌جو (به اضافه سپاهیان ر‌س‌رسانی یا لجستیکی) بر آن تاختند.^۱

هرگاه به سال ۱۰۲ سپاهیان هان با یورش توانسته بودند تنها شهر «یو» در حومه اُزگن کنونی را بگیرند، لشکرکشی دومی را با هدف تصرف پای‌تخت دوان انجام دادند. چینی‌ها در این تهاجم، خط بیرونی سنگرهای پدافندی دوان را در هم کوبیدند و نابود کردند، مگر، با این هم قادر به گرفتن دژ استوار ارگ نشدند. پرگانه‌ای‌ها یا فرغانه‌ای‌ها (دوانی‌ها) از ترس حمله هم‌سایه‌های کنگویی‌شان Kanga، با چینی‌ها در زمینه صلح به توافق رسیدند. این بود که چینی‌ها چند ده رأس «اسب خوش‌پیکر و برین‌نژاد» و سه‌هزار رأس اسب عادی به دست آوردند. فرمان‌روای پیشین را برکنار کردند و به جای وی پادشاه نوی گماشتند.

با این همه، نیروهای هان در راه بازگشت به خانه، آماج شبیخون‌های پیوسته مردمان بومی قرار گرفتند. از سوی دیگر، پس از رفتن چینی‌ها، دوانی‌ها شاه دست‌نشانده چین بر تخت خود را کشتند. مقارن با این زمان، در دره فرغانه آبادی‌های بسیاری ساخته شد؛ هم آبادی‌های دژگونه و مستحکم و هم آبادی‌های غیر مستحکم unfortified.^[۷]

و اما دست‌آورد اصلی مأموریت ژانگ کیان به دست آوردن هم‌پیمان نیرومندی برای امپراتوری هان در سیمای دولت اوسون‌ها بود با جمعیت ۶۳۰،۰۰۰ نفری و ارتشی ۱۸۸،۰۰۰ نفری، که در آن گارد دولتی اوسون مرکب از سی‌هزار سپاهی حرفه‌ای خدنگ‌افکن کمان‌دار سواره و پیاده شامل بود. زور این رزمندگان را هونوها هنگامی که در سده یکم میلادی رهبر اوسون‌ها؛ وی گویمی Guymi بر آنان تاخت و چهل‌هزار اسیر گرفت، دیدند.

۱ دلیل این کار، آن بود که دشت‌نشینان کوچ‌رو، به ویژه هونوها، اسب‌های بسیار نیرومند و تندپا داشتند. برعکس، چینی‌ها از کوچک‌جثه و کندرو بودن اسب‌های‌شان رنج می‌بردند و در نبرد سواران، حریف هونوها نبودند. به ویژه این‌که هونوها با دسته‌های سواران خدنگ‌افکن به روستاها و آبادی‌های چینی به سرعت یورش می‌بردند و با به یغما بردن آن، آذرخش‌آسا در دل بیابان‌ها ناپدید می‌شدند. در این حال، سواره‌نظام چین از پی‌گرد آنان عاجز بودند و به فرض گیر کردن آن‌ها، به دلیل ناتوان بودن اسب‌های‌شان، باز هم کاری از پیش برده نمی‌توانستند. برای شکستن این بن‌بست نظامی، تنها به دست آوردن اسب‌های دوانی می‌توانست این ضعف ارتش چین را جبران کند. از این رو، پیش‌روی چین دو راه بود: یا این‌که از راه گفت‌وگو و بازگانی، این اسب‌ها به دست بیاورد و یا این‌که با لشکرکشی و به کارگیری روش‌های سخت‌ابزاری. این‌گونه، پس از ناکام شدن دیپلماسی، لشکرکشی به دوان امری بود ناگزیر. سگ.

هونوها در دوره ماودون شانپو نزدیک به ۳۰۰-۴۰۰ هزار سپاهی و در دوره پسرش، لاوشان شانپو ۱۴۰ هزار سپاهی داشتند. نیروهای اصلی هونوها در گروه‌های ده نفری سواره آرایش می‌یافت که آن را «تئمه» (تومه) می‌خواندند و فرمان‌ده آن را «تئمان» (تومان)، یعنی سرکرده گروه‌های ده نفری.

همین‌گونه، سازمان نیروهای رزمی هونوها در سیستم «دهی» یا ده‌تایی (تومه‌ها) آرایش می‌یافت: گروه ده نفری، ده گروه ده نفری (صد نفری)، ده گروه صد نفری (هزار نفری) و ده گروه هزار نفری (یک لشکر ده هزار نفری) که همه مردان بالغ قادر به برداشتن جنگ‌افزار را در آن به خدمت می‌گرفتند. هم‌چنین می‌دانیم که ارتش هونوها چهار سپاه سواره داشت که هر سپاه متشکل از اسب‌های دارای یک رنگ مشخص بود (مانند سفید، سیاه، نسواری، خاکستری یا...). از اردوگاه شانپو، سواران گارد شاهی پاس‌بانی می‌کردند. اطلاعاتی درباره گارد شخصی پیشوای هونوها در دست است که سپاهیان آن را به نام لنچژون‌ها lanchzhun می‌خوانده‌اند.

ماودون، در سال ۲۰۰ پیش از میلاد، ارتش چین به رهبری شخص امپراتور گاودی Gaodi را در بیابان به محاصره کشانید و آن را به مدت هفت روز در چنبره گرفت. اما نتوانست به رغم برتری افراد، در این نبرد به پیروزی دست یابد. دلیل این کار شاید در آن بوده باشد که هونوها نبردهای تن به تن و جنگ نزدیک را دوست نداشتند. آنان تنها از راه دور با تیرباران دشمنان به آنان یورش می‌آوردند و تنها هنگامی بر سر آنان می‌ریختند که نیروهای شکست‌خورده، آرایش جنگی خود را از دست داده و هراسان و پراکنده و پریشان آغاز به عقب‌نشینی می‌کردند.^۱ سپس هونوها شانس می‌یافتند به پیروزی سریع دست یابند. حمله ناگهانی به دشمن، تهی ساختن زمین دشمن از هر چیزی، رخنه عمیق به پشت جبهه آن، به دست آوردن تا جای امکان بیش‌تر غنائم و بازگشت سریع در صورت امکان بدون دادن تلفات و ضایعات، استراتژی اصلی نظامی هونوها بود. انگیزه اصلی در این‌گونه تاخت و تازها، به دست آوردن غنیمت‌های جنگی بود. به گفته منابع چینی، «جایی که طعمه‌ای را ببینند، هیچ رفتار و کردار شایسته و عدالت را نمی‌شناسند».^[۸]

هونوها در روند لشکرکشی‌های خود، به اهداف راه‌بردی‌ای که شانپوهای‌شان پیش‌روای خود گذاشته بودند، دست یافتند؛ کوچ‌روان آسیای مرکزی و جنوب سیبری را زیر فرمان خود درآوردند، بر جاده بزرگ ابریشم از طریق ترکستان خاوری کنترل قایم کردند و بر

۱ منابع دیگر گزارش می‌دهند که امپراتور در این جنگ به محضی که احساس کرد سپاهش در حال شکست است، به ماودن پیش‌نهاد گفت‌وگوهای صلح کرد و توانست با زرنگی او را فریب بدهد و از حلقه محاصره جان سالم به در ببرد. — گ.

امپراتوری هان معاهدات «صلح و خویشاوندی» را تحمیل کردند که بر پایه آن، چینیان باستان به هونوها باج می‌پرداختند.

هونوها، بیش‌تر کوچی بودند، گرچه در منابع بارها و بارها اطلاعاتی درباره زمین‌دار بودن برخی از تیره‌های آنان و موجودیت آبادی‌های مسکون در گستره بود و باش‌شان دیده می‌شود و کاوش‌های باستان‌شناسی در استپ‌های مغولستان کنونی، دانش‌مندان را به این باور رسانده است که امپراتوری هونو، «کشور شهرها» بود.^[۹]

ساختار دولتی هونوها، بر اصل نظامی «دموکراتیک» تقسیم کشور به دو جناح و مرکز استوار بود. اتحادیه جناح چپ (خاوری) در بر گیرنده یوئه‌شی‌ها بود که اصل و نسب‌شان، خویان (Huyan) یا خویان Huiyan، خایان Hayyan بود. این سرزمین شهبانو بود که همانا فرزند او بودن، شرط اصلی داشتن ادعا بر تاج و تخت شانیو بود.^۱ احتمالاً اردوگاه (پای‌گاه) شهبانو در خاور بیابان بزرگ خینگان در وادی رود چور، قرار داشت که به نام «یان‌شی» (Yanchji) (ای‌شی، آتی؟) (Echzhy, Ati) یاد می‌شد. با این حال، صلاحیت جناح چپ کشور، به سمت شرق تا سردارنشین‌های کوریای شمالی پهن می‌شد.

جناح راست اتحادیه، گسترش قدرت هونوها را (حتی تنها بالقوه) تا دوردست‌ها در غرب، الی سرزمین اوسون‌ها در بر می‌گرفت. این بخش، زمین‌های مرکزی پیشین یوئه‌شی‌ها در تسلیان، شان‌شان (نان‌شان) در ژانگ، در گائزو Ganzhou و در امتداد اندزین-گوالو Edzin-goal، را نیز در بر می‌گرفت. یوئه‌شی، به تیول یا وسال‌های هونوها مبدل شده بودند و آن‌ها را در زبان چین باستان به عنوان «خون»‌ها می‌خواندند (در زبان چینی معاصر - «وئن»).

با این حال، تیول در این مفهوم، چیزی شبیح‌مانند وگنگی بود، زیرا گاهی شانیو حتی نمی‌توانست تصور کند که این سرزمین‌ها، چگونه جاهایی هستند، در آن چه می‌روید، چه کسانی در آن می‌زیند، چه آداب و رسومی دارند، و چه کسانی بر آنان فرمان می‌رانند؟^[۱۰] بیش‌ترین دل‌چسپی را برای موضوع پژوهش ما، پرداختن به مسئله تباری در جناح چپ (خاوری) اتحادیه هونوها و پیوندهای تباری-سیاسی آن با غرب آسیای مرکزی بر می‌انگیزد.

۱ چنین برمی‌آید که طبق سنت، شهبانوی هونوها، همیشه زنی از یوئه‌شی‌ها بوده است. می‌توان گمان برد که در آغاز، هنگامی که یوئه‌شی‌ها بر هونوها فرمان می‌راندند، عروسی با شاه‌دختی از دودمان یوئه‌شی، برای شانیوی هونوها متضمن تاج و تخت وی و رشته‌پیوند با دربار شاهنشاهی و نوعی مشروعیت در میان مردم خودش به شمار می‌رفته است. اما، پسان‌ها که کار برعکس شد، یعنی هونوها بر یوئه‌شی‌ها چیرگی یافتند، شاید چنین سنتی به این دلیل ادامه یافت که به گونه‌ای بتواند، سیطره هونوها را بر بقایای یوئه‌شی‌های بر جا مانده از دولت بزرگ پیشین تأمین کند. از سوی دیگر، یوئه‌شی‌ها از قدیم‌ها، قوم برتر و اشرافی استپ‌ها شمرده می‌شدند و به خودی خود، این که شانیوها از نسل شاه‌دخت‌های دودمان یوئه‌شی بودند، به آنان جای‌گاه بلندتری در میان توده‌های عادی کوچی استپ‌ها می‌داد. گ.

در سال ۵۷ پیش از میلاد، برادر بزرگ شانویو، به نام اودو-اوسی (شاید Hada-asi و یا شاید هم Huda-yasi) که از مادر دیگری (از لایه‌های غیراشرافی پایین جامعه) به جهان آمده بود، رهبر جناح چپ، شد.

برادر شانویو که «برخاسته از میان مردم عادی» بود، تقریباً در ناحیه علیای ارگون و نوار نزدیک به بیابان خنگان آغاز به رهبری قبایل خاوری کرد. در این هنگام امپراتوری هونوها رو به واژگونی و انقراض داشت و در آستانه فروپاشی قرار گرفته بود.

پس از آن که شانویو در سال ۵۵ پیش از میلاد تابعیت امپراتوری چینی هان را پذیرفت، یعنی پس از پیش‌گیری گرایش سیاسی نام نهاد «جنوبی» (بر پایه اسناد چینی)، بخشی از هونوها نام هونوهای جنوبی را به خود گرفتند. اما در مقابل آن‌ها، قبایل باشنده جناح چپ که بیش‌تر از نگاه تباری از جمع یوئه‌شی‌ها بودند، حاضر نشدند، زیر بار تابعیت چین بروند و از همین رو، به نام هونوهای شمالی خوانده می‌شدند. در این حال، هودو-اوسو، خودسرانه خود را شانویو اعلام کرد. [این‌گونه، دولت هونوها به دو بخش جنوبی زیر نفوذ چین و شمالی «مستقل» تقسیم شد. —گ.]

به هر رو، او خود را چژی‌چژی Chzhichzhi خواند [اگر آن را به شکل «شی‌شی» بپذیریم، چیزی همانند شاهنشاه —شاه شاهان می‌شود —گ.]. داد و در طی چند سال آینده در غرب موفق به شکست دادن چندین گروه از اوسون‌ها (Wūsūn (烏孫 شد و هم‌چنین متصرفات مربوط به قبایل اوتسزی Utsze (اوگال) (Avgal) را گرفت و با نیروهای اوگالی توانست سپاهیان تسزینکون‌ها (tszyankun) (کرکیرها) Kerkyr را در هم بکوبد، و در شمال دینلین‌ها Dinlin را شکست بدهد.

فرمان‌روای تسزیوشی‌ها Jushi که مشتمل بر شش قبیله مستقل کوچی بودند و متصرفات‌شان در سده‌های نخستین میلادی از غرب تا شرق «از دان‌هوانگ تا اوسون» پهن بود و مرکز دولت‌شان در واحه تورفان قرار داشت، از نگاه سیاسی وابسته به هونوهای شمالی بودند.

چژی‌چژی (اودو-اوسی) —فرمان‌روای هونوهای شمالی، با توجه به فشار پیوسته‌ای که از سوی هونوهای جنوبی متوجه وی بود و نیز تهدید نظامی سپاهیان چینی هان، در وضع بسیار دشوار— «در تنگنا قرار گرفت» و با بهره‌گیری از دعوت پادشاه کانتسزوی Kantszyu (کنگا یا کنگها Kangha)، که دختر خود را به وی داده بود، با هم‌راهان خود (با تنها سه هزار نفر) به کرانه‌های میانه سیردریا، و سپس رود تالاس (Dulay)، در منطقه مرزی میان کنگها و کشور اوسون‌ها کوچید. شاید، این سرزمین‌ها که در آن‌ها به قول منابع چینی، قبایل هئسو hesu، یانتسای yantsay و دایوان dayuan زندگی می‌کردند و در گذشته

وابسته به پادشاه کنگها Kangha بودند، نه «به خاطر تغذیه» که در منبع به نام «باج یا جزیه» خوانده شده است، در دسترس شانیوی هونوهای شمالی که مقارن با این زمان دارای پای‌گاه اقتصادی خودش بوده باشد، گذاشته شده بود. در واقع، از کاروان سه‌هزار نفری همراهان وی، هنگام ورود به تالاس ۱۵۱۸ نفر زنده مانده بودند؛ همسران، پسران و دخترانش و کارمندان برجسته و نام‌دار دولتی.

پادشاه کنگهایی‌ها، بر آن سنجش داشت تا با نیروی چژی‌چژی، در برابر فشار اوسون‌ها از شرق ایستادگی کند و از آن «برای پاس‌بانی از مرزهای خود» کار بگیرد. اما امیدهای او برباد رفتند و بیهوده از کار برآمدند. چژی‌چژی طی دو سال، در کرانه رود تالاس کاخی ساخت دژ مانند که چشم را خیره می‌ساخت و هوش از سر می‌ربود. دژ، دیوارهای دولا داشت که در میان دیوار کاخ و دیوار بیرونی، خندقی ژرف کنده شده بود. این ارگ، در سال ۳۶ پیش از میلاد به دست نیروهای اوسون‌ها و هان‌ها و حتی بخشی از خود کانتسزیویی‌ها نابود شد و همه ۱۵۱۸ نفر سر به نیست شدند.

چژی‌چژی، خود و وابستگان خویش را با پذیرفتن شرایط ناگوار و ناسازگار شاه کنگهایی‌ها به دست خود به مرگ محکوم ساخت. او با آن‌ها درگیر شد و همسر خود، شاه‌دخت را به آب تالاس انداخت که به همین خاطر، به نوشته منابع چینی، «شانیوی خود گماشته»، پس از اشغال دژ از سوی نیروهای متحده، از سوی یکی از رهبران کنگهایی گردن زده شد.^[۱۱]

چنین بود پایان غم انگیز نخستین حضور هونوها در غرب (یعنی در گستره آسیای میانه) و چنین شد سرنوشت سرایت زبان هونوها در کشورهای اوسون و کانتسزیوی^[۱۲]. این‌گونه هان، امپراتوری باستانی چین که خود توانایی درهم شکستن هونوها را نداشت، موفق شد این کار را به دست دیگر قبایل چادرنشین و نیمه‌کوچ‌نشین آسیای مرکزی اوسون‌ها، دینیلین‌های ینی‌سئی، دون‌هوها، کنگویی‌ها و حتی خود هونوها انجام بدهد.

موج دوم «تهاجم هونوها» به آسیای میانه، در آخرین دهه سده یکم میلادی سرازیر می‌شوند که هم‌چنین با کنگهاها Kangha همراه است. نخستین اطلاعیه از این روی‌داد در گزارش دولت یوئی‌بان Yueban^[۱۴] که در دفتر «تاریخ دودمان‌های شمالی» [چین - گ.] به نام اورپن Urpen آمده، بازتاب یافته است. در این‌جا، گفته می‌شود که یوئی‌بان‌ها که در سده‌های چهارم-پنجم میلادی در گستره آسیای میانه می‌زیستند، در گذشته زیر فرمان قبایل شانیوی شمالی هونو بودند. «ارابه‌های رزمی و سواره‌نظام زیر فرمان سپه‌دار هانی‌داو سیان، به سرزمین هونوهای شمالی از راه کوه‌های کیم یا تسزین‌وئی (Jinwei) تاختند و به غرب کانتسزیوی Kantszyuy رهسپار شدند. سپاهییانی که توان راه‌پیمایی نداشتند، در

شمال منطقه کوچا (در قلمرو تسزیوی‌ها Tszyuy) مستقر شدند.^۱ در گذشته، منطقه یوئی‌بان (Yueban) در گستره چندین هزار لی پهن بود و نزدیک به دوصدهزار نفر باشندده داشت. باشندگان منطقه لیان‌چژو، چنین برمی‌آید که فرمان‌روای ایشان را به نام شانیو، شاه می‌خواندند. رسم و رواج‌ها و زبان آن‌ها با گاوچه‌ها (کوچاها، تخارها)^۱ نزدیک است.^[۱۳]

در سال‌های ۸۹-۹۳ سده یکم میلادی دربار هان برای واپسین بار تلاش کرد تا در گستره شمالی راه بزرگ ابریشم که از «خاور به سوی باختر» می‌رفت، و در گذشته زیر کنترل هونوهای شمالی بود، سیطره خود را پهن کند.

در نتیجه یک رشته تلاش‌ها، نیروهای هان، به فرمان‌دهی سپهبد درباری، دوا سیان با پشتیبانی نیروهای هونوهای جنوبی، توانستند در مناطق دور افتاده نواحی شمال بیابان خینگان به وادی‌های رودهای «چور» و «تور» (شاخه‌های نونیم-سونگاری) Songhua-Nonnm جایی که اردوگاه شانیوی هونوهای شمالی قرار داشت، رخنه کنند. در روند جنگ، شانیو زخم برداشت و از اسب پایین افتاد. مگر، هر چه بود توانست بگریزد و پنهان شود.^[۱۴] در این حال، گزارش‌های آمده در عین گاه‌نامه درباره این که شانیو به کجا گریخته بود، مختلف‌اند. هر چند، هر دو از کشور کنگهاها نام می‌برند.^[۱۵] اما این واقعیت است که شانیوی زخمی «برهنه» که تنها چند ده (یا بیش‌تر) از آن، سرباز سوار در اسکورت داشت، نمی‌توانست در زمان کوتاه، فاصله‌ای به این بزرگی و پیچیدگی، از منچوری تا آسیای میانه را بپیماید و درنوردد.

بایسته یادآوری است که گستره دولت کنگهاها یا کانتسزیویی‌ها در دامنه‌های شمالی خینگان بزرگ هم پهن بود. در گزارش‌های چینی، اطلاعات بسیار اندکی درباره این منطقه داده می‌شود. اما به هر رو، چنین اطلاعاتی وجود داشتند. برگ‌های باقی‌مانده از دفتر «مروری بر دوره‌وئی»، حاکی از وجود دو دولت کانتسزیویی‌اند؛ یکی در آسیای میانه و دیگری در جنوب خاوری گستره کثرکیرهای حوضه رود ینی‌سئی (قرقی‌زا و تسزیانکون) (tszyankun) در جنوب گستره دینلین‌های آن سوی دریاچه بایکال: «متصرفات تسزیانکون در شمال باختری گستره کانتسزیوی واقع است که شمار سپاهیان رزمی آن به سی‌هزار تن

۱ این یک سند بسیار مهم است و نشان می‌دهد که زبان بخش بزرگی از جمعیت هونوها به زبان تخاری نزدیک بوده است. روشن است، جمعیت هونوها را که ۲۴ قبیله بودند، نزدیک به ۳۶۰ هزار نفر تخمین می‌زنند که از جمله ۲۰۰ هزار نفر آن در هونوی شمالی و ۱۶۰ هزار دیگر در هونوی جنوبی می‌زیسته‌اند. باشندگان هونوی جنوبی که بیش‌تر به چینی‌ها نزدیک بودند، از نگاه تباری و زبانی بسیار با چینی‌ها آمیزش یافته بودند و زبان‌شان بیش‌تر به پروتومغولی و پروتوترکی نزدیک بود. در حالی که اکثریت هونوها همان زبان نخستین ایرانی خاوری خود را که گفته منابع چینی به زبان تخاری نزدیک بود، نگه داشته بودند. — گ.

شی‌ها، سیونوها (هونوها)، اوسون‌ها و دولت‌های آن‌ها در سده سوم پیش از میلاد □ ۱۸۱

می‌رسد. در آن‌جا سمور sables بسیار است و اسب‌های نیکویی دارند. متصرفات دینلین‌ها در شمال کانتسزیویی واقع است...»^[۱۶] در فهرست قبایل زیردست هونوها از قبیله تسیانیوی tsyantsyuy نام می‌برند که با قبیله کانتسزیوی kantszyuy عین چیز شمرده می‌شود^[۱۷] که در کنار هالا-آلاتاها (ala al- piebald horses) (Hal-ALAT) یا دارندگان اسب‌های ابلق یاد می‌شوند. در میانه‌های سده نوزدهم منبع هم‌چنین از حضور قبیله کانتسزیوی در کوه‌های زرین، در بیابان خینگان بزرگ که به زبان ترکی کهن «آلتون کان» Altunkan و به زبان مغولی «آلتاخان» Altahan خوانده می‌شد، یاد می‌کند.^۱

در شاهنامه فردوسی این منطقه در آن سوی دریای چین دالایی نور با کنگ سیاوش ربط داده می‌شود^۲ و گفته می‌شود که کنگ سیاوخش در نزدیکی دریای کیماک Kimek واقع است^۳ که کاملاً (در شمار دیگر شواهد با رودخانه کنونی ایمین (Yiming) هم‌خوانی دارد).^[۱۸] منطقه کنگ در خاورزمین (با کنگ ده پارسی مقایسه می‌شود) که بیخی با کنکاتی Kankati در ریزش‌گاه رود ارگون (آرگان) و کن یا کنگ دوره قدیم مغولستان قابل انطباق است.^[۱۹]

کنگ‌ها یا کنگ‌های خاوری (Kangha) به طور مستقیم با قبیله کارا کنگلی (به زبان چینی «هئی-چئی-تسزی»، یعنی دارندگان ارابه‌های سیاه، به زبان تبتی «گارا گنگ-لی») [قره‌قائلی‌ها که در کنفدراسیون اوغوز شامل بودند -گ.] ربطی ندارند.^۴ نخستین اطلاعات تاریخی درباره کارا کنگلی‌ها به طور مشخص تنها در میانه‌های سده نهم پدید می‌آید و در همین چارچوب به گفته برخی از پژوهش‌گران، کنگلی‌ها مردمان باستانی‌اند. در واقع، نام تباری «کانگلی» [قائلی] چونان لایه اشرافی قبایل ترک قپچاق

۱ شایان یادآوری است که درباره وجه تسمیه خان، اطلاعات دقیقی در دست نیست. شماری بر آن اند که این کلمه درست مانند خاقان از کلمه دهگان (دهقان، دهخان) ایرانی گرفته شده است. از سوی دیگر، کان - خان به کسی گفته می‌شود که دارنده زر است. شاید کلمه کان یا کانسار هم ریشه در همین داشته باشد. تردیدی نیست که این کلمه از زبان‌های ایرانی خاوری به ترکی و مغولی راه یافته است. -گ.

۲ شایان یادآوری است که در مورد محل موقعیت کنگ سیاوش در میان پژوهش‌گران اختلاف نظر هست. -گ.

۳ در شاهنامه چند بار به کنگ سیاوش و دریای کیماک اشاره شده است. به گونه مثال:

همه چین و ماچین سپه گسترم به دریای کیماک بر بگذرم

۴ این نکته از دید تاریخ تباری و زبانی آسیای میانه بسیار مهم است. زیرا برخی از دانش‌مندان برنامه‌ای ازبکستان و قزاقستان همانا با یکی پنداشتن آگاهانه این دو، می‌کوشند با سوءاستفاده از همانندی دو قوم بیخی دور از هم، تاریخ دولت‌های ترک‌زبان در آسیای میانه را پیش از سده ششم میلادی قلمداد کنند. در حالی که بسیاری از دانش‌مندان واقع‌گرای ترک‌زبان از جمله نویسنده همین مقاله، دکتر قادر بایف (قزاق)، با پابندی به وجدان علمی، خلاف دیدگاه‌های سیاسی حاکم بر کشورهای‌شان، از بازگویی حقیقت چشم‌پوشی نکرده‌اند که شایسته ارج‌گزاری فراوان است. -گ.

(پولوفسی‌های polovtse گاه‌نامه‌های کهن روسی، کومان‌های تاریخ‌های اروپا و بیزانتینی یا روم شرقی)، در نتیجه جابه‌جایی آن‌ها در کرانه‌های رود سیردریا در مرزهای هزاره‌های یکم-دوم پیش از میلاد، تمایل آن‌ها را به مرتبط ساختن خود با سنت‌های ژنیالوژی (نسب‌شناسی (شجره)) کانتسزیویی‌ها یا کنگویی‌های (Kangüy) باستانی، که از مدت‌های طولانی در کرانه‌های سیردریا زندگی می‌کردند، نشان می‌دهد تا این‌گونه، حق خود را به این سرزمین‌ها توجیه کنند.^۱

شایان یادآوری است که منابع متأخر چینی، به ویژه، «یوان‌شی» Yuan Shih (تاریخ دودمان (مغولی) یوان)، که در سده چهاردهم تدوین شده است، به طور مستقیم به آن تداوم اشاره می‌کند که میان کنگلی و باشندگان باستان آسیای مرکزی وجود داشته است: «کنلی» Canley (کنگلی) Kangly همان است که در عهد هان گاوچنه Gaoche نامیده می‌شد؛ کشور (دولت) چرخ‌دستی‌های بلند...»^[۲۰]

اطلاعات همانندی را درباره کنگلی، با آن‌که به اندازه کافی کامل هم نیست، رشیدالدین^۲ تاریخ‌نویس پارسی سده‌های سیزدهم-اوایل چهاردهم میلادی ارائه کرده

۱ به سخن دیگر، یعنی با گذاشتن کاراکنگلی‌ها (قره‌قانی‌ها) به جای کنگویی‌ها، خود را چونان باشندگان بومی و کهن این سرزمین‌ها جا بزنند. چنین گرایشی در نوشته‌های شماری از دانش‌مندان دولتی ازبکستان، از جمله اکادمیسین عسکرف دیده می‌شود که تلاش دارد نه تنها تاریخ خلق ازبک را از چند سده به ۳۰۵ هزار سال پیش بکشد، بلکه همه آریایی‌ها از جمله پارسی‌ها (هخامنشی) را ترک و به گونه خاص ازبک جا بزند! روشن است چنین چیزی در جمهوری‌های آسیای میانه و قفقاز تازگی ندارد. هرگاه آذری‌ها دولت ماد را دولت ترکان آذری می‌پندارند و ترکمن‌ها دولت‌های اشکانیان و ساسانیان را دولت‌های نیاکان ترکمانان قلمداد می‌کنند، پس چرا ازبک‌ها چنین نکنند! این است که ازبک‌ها نه تنها شاهنشاهی‌های هخامنشی، کوشانی، کیداری و یفتلی را ترک و ازبک می‌شمارند، بلکه همه آریایی‌ها را ترک و نیاکان ازبک‌ها می‌دانند! به قول معروف، تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل! — گ.

۲ در ویکی‌پدیا درباره رشیدالدین چنین آمده است: «رشیدالدین فضل‌الله (زاده در حدود سال ۶۴۸ قمری / ۶۲۹ خورشیدی در همدان، درگذشته ۲۸ دی ۶۹۶ خورشیدی / ذی‌القعدة ۷۱۷ قمری) رجل سیاسی، تاریخ‌نگار و پزشک ایرانی آخر سده هفتم خورشیدی بود که کتاب جامع‌التواریخ را به رشته تحریر درآورد و در دوران وزارت خود بناهای فراوانی هم‌چون ربع رشیدی ساخت. دانش و آگاهی‌های بسیار رشیدالدین فضل‌الله از دامنه گسترده‌ای از فرهنگ‌ها سبب شده است تا کتاب وی به عنوان یکی از منابع مستقیم برای اطلاع از دوران پایانی عصر مغول قلمداد شود. موریس روزامبی، تاریخ‌نگار، او را برجسته‌ترین چهره ایران در دوره مغول برمی‌شمارد.

خواجه رشیدالدین فضل‌الله الوزیر ابن عمادالدوله‌ابی‌الخیر بن موفق‌الدوله علی همدانی در حدود سال ۶۴۸ قمری / ۶۲۹ خورشیدی در همدان در یک خانواده پزشک یهودی متولد شد. بنای بزرگ او «موفق‌الدوله علی» یک عطار یهودی بود و به همراه دانش‌مند بزرگ خواجه نصیرالدین طوسی در دژ الموت مهمان اجباری اسماعیلیان بود و پس از یورش هلاکو به آن‌جا به خدمت وی درآمد. رشیدالدین که به دلیل یهودی بودن نخست «رشیدالدوله» خوانده می‌شد و پس از مسلمان شدن، نامش به رشیدالدین تغییر یافت و در دستگاه ایلخانان مغول پیش‌رفت کرد. رشیدالدین فضل‌الله همدانی در زمان چیرگی مغول (سلسله ایلخانان) زندگی می‌کرد. در زمان پادشاهی اباخان، پزشک مخصوص او بود و در نزد او احترام و نفوذی به دست آورد. در زمان ارغون خان و کبک‌خان نیز گام‌های پیش‌رفت را سیری کرد. مهم‌ترین کار رشیدالدین فضل‌الله همدانی نگارش کتاب جامع‌التواریخ بود که از شاه‌کارهای تاریخی زبان فارسی و تاریخ جهان به شمار می‌آید. این کتاب درباره تاریخ، اسطوره‌ها، باورها و فرهنگ‌های قبایل ترک و مغول و هم‌چنین تاریخ پیامبران از آدم تا محمد پیامبر اسلام، تاریخ ایران تا پایان دوره ساسانیان و سایر اقوام است. در حقیقت ←

شی‌ها، سیونوها (هونوها)، اوسون‌ها و دولت‌های آن‌ها در سده سوم پیش از میلاد □ ۱۸۳

است.^[۲۱] او اشاره می‌کند که کنگلی‌ها نخستین کسانی بودند که چرخ‌دستی بلند را اختراع کردند که به زبان ترکی آن را «قانقلی» (قنقلی) می‌گویند و نام قبیله آن‌ها هم از همین ریشه گرفته است. شاید رشیدالدین و تدوین‌کنندگان «یوان‌شی» مدارک درباره کنگلی‌ها را از یک منبع گرفته باشند و به همین دلیل هم است که اطلاعات‌شان باهم هم‌خوانی دارند.

و اما در علم اتمولوژی یا ریشه‌شناسی (فقه‌الغت)، چنین ابراز نظر شده است که کلمه کنگلی یا کانگلی یا قانقلی (قنقلی) در زبان ترکی ریشه ندارد و می‌تواند نام یک کشور باشد که مردم آن به پیش‌گاه چرخ‌ها یا ارابه‌ها چونان ارابه «الهه باروری و آب» به نیایش می‌پرداخته‌اند و آن را پرستش می‌کرده‌اند. از این دیدگاه، پیوند احتمالی کلمه «کنگلی» (در صورت موجودیت کانگئلگ kangylyg) با نام‌های باستانی کانتسزیوی خاوری (Kanghadih، کنگ‌دی Kangdi) و یا کانتسزیوی غربی-کنگ، کنگ‌ها Kangha، کنگیوی Kang-kü/Kangju و حتی با تُخارها، «کوچه، گاوچه gaoche مدلل می‌شود.

اکنون مسائل مربوط به تاریخ کهن تباری اوسون‌های باستان را بررسی می‌کنیم که «در برابر پژوهش‌گران پرسش‌های بیش‌تری را نسبت به پاسخ‌های ممکن آن مطرح می‌کند». نسخه نسبتاً کامل روایت‌های تاریخی، شجره‌نامه‌ای اوسون‌ها در گزارش بان‌گو Ban Gu حفظ شده است که در آن فرمان‌روای اوسون‌ها به نام کونمو kunmo یاد می‌شود.

پدر کونموناندومی Nandoumi همراه با یوئه‌شی‌های بزرگ میان (کوه‌های) تسیلیان و دان‌هوانگ می‌زیست و فرمان‌روای دولت پادشاهی کوچکی بود. یوئه‌شی‌های بزرگ با حمله‌ای او را کشتند و زمین‌های وی را گرفتند. مردم او نزد هونوها گریختند و به آن‌ها پناه بردند. پسر او، کونمو kunmo تازه به جهان آمده بود. سرپرست او، بوتسوزو شیهو Butszyu Shiho با نوزاد در آغوش می‌گریخت.

او با گذاشتن نوزاد روی چمنی در میان سبزه‌ها، به جست‌وجوی خوراک رفت و هنگامی که بازگشت، دید که ماده‌گرگی از پستانش او را شیر می‌دهد و کلاغی بر سر او با گوشت در منقار در پرواز و گشت‌زنی است. بوتسوزو شیهو (Butszyu-Shiho) دریافت که نوزاد موجود مقدس است و نشانه‌ای از الوهیت دارد. این بود که او را به هونوها سپرد.^[۲۲]

این اسطوره توت‌پرستی totemic myth است درباره به جهان آمدن فرزند الهی در نتیجه تعامل میان دو جهان بالا و پایین. تجسم incarnation جهان بالا، کلاغ کیهانی است با گوشت توت‌نیا.

→ جامع‌التواریخ نخستین دوره کامل تاریخ و جغرافیای آسیا است که با استفاده از وسایل و منابعی ترتیب داده شده است که تا آن زمان در اختیار هیچ‌کس قرار نگرفته بود. «-گ.

ریشه‌شناسی رونویسی هیروگلیف Hieroglyphic transcription etymology «اوسون» به گونه تحت‌اللفظی به معنای «نواده کلاغ» است. نیاکان احتمالی اوسون‌های هفت‌رود در اندین Andin (کنون، بخش جنوبی گانسو - چین)، به نام «مو-تیانتسزی چوژان - Mu-Tianjue Zhuan» یعنی «تیره کلاغ سرخ» (چی او شی) یاد می‌شوند.

در اساطیر چین باستان، کلاغ سرخ، همواره با خورشید در حال طلوع، چونان نمادی از آسمان بامدادی، پیوند دارد. نقش همانندی را در اسطوره‌های هند باستان «ارونا» (سرخ) بازی می‌کند.

ارونای هند باستان ARUNA، برادر بزرگ «پادشاه پرندگان»، عقاب گارودا Garuda بود. او پیش از موعد مقرر از شکم مادرش بیرون پرید تا برآمدن خورشید را بنگرد و بال و پر وی در پرتو نور سرخ سپیده‌دم، به رنگ سرخ بود. کیش کلاغ سرخ در نام‌های تباری مردمان آلتای («فزل کرگه» (قرغه؟) در شوری Shoria) بازتاب دارد و در فرهنگ عامه یاکوتیا، کلاغ برای مردمان، آتش را به ارمغان می‌آورد.

گوشت در منقار کلاغ افسانه‌ای اوسونی‌ها، در واقع گوشت نیای توتمی، خورشید در حال طلوع، در آسمان آبی سپیده‌دم است. این‌گونه، کودک در اسطوره کهن اوسونی‌ها چونان حامل ماهیت خورشید و آسمان «برآمد» می‌کند.

ماده گرگ در اسطوره، چونان تجسم incarnation خدای باروی اژدها- نماد جهان پایین است. اژدهای اسطوره‌ای معمولاً و در گام نخست، با آب به عنوان پیش زمینه باروری، پیوند دارد و به راستی، در واریانت ترکی باستانی اسطوره، کودک نه به چمن رها می‌شود، بلکه در مرداب پرتاب می‌شود (و یا در دریاچه پُر از گیاه و علف). در این حال، همانندی رفتار ماده گرگ (اژدها) و پدرسرپرست، که نیز دست اندر کار سیر ساختن کودک‌اند، جلب توجه می‌کند.

سرپرست نوزاد، بوتسوزیو شیهو (Butszyu-Shiho) لقب یوئه‌شی «شی‌هو» دارد (... و به میزان کم‌تری کانتسزیویی) و کودک را از همان دوره نوزادی روی دست خود می‌گیرد و می‌پرورد.

شاید، در این واقعیت بایسته باشد شواهد درباره موجودیت سنت آوانکولات avunkulata را در نظر گرفت که در آن، نوزاد هنوز به عنوان دارایی قوم مادری پنداشته می‌شود و در این مورد مشخص، مربوط به یوئه‌شی‌ها که از دودمان تیره ماه‌تابی‌اند و نماد آن در مورد مشخص، ماده‌گرگ (به جای اژدها) است. چنین تفسیری ما را به اندیشه درباره موجودیت اداره باهمی دودمانی «خورشیدی-ماه‌تابی» می‌کشاند. درست مانند آن‌چه که در جوامع ترک‌های باستان، خزرها و دیگران بود.

این پنداشت اجازه می‌دهد تا سر انجام گزارش درباره زندگی «باهمی» اوسون‌ها و یوئه‌شی‌ها را «میان تسیلیان Qilian و دان‌هوانگ» را درک کنیم. اوسون‌ها و یوئه‌شی‌های دوره گانسوی، دودمان ماه‌تابی-آفتابی یک دولت یا تشکیلات قبیله‌ای زیر نظارت تیره ماه‌تابی شهبانو و یا حتی یک پادشاه زن (سلطان) است.

گزارش درباره کشته شدن فرمان‌روای اوسونی‌ها به دست یوئه‌شی‌ها و پس از آن، آزار و شکنجه یوئه‌شی‌ها از سوی اوسونی‌ها نشان‌دهنده یک مبارزه دردناک و طولانی میان ضوابط مادرسالارانه و آیین رو به رشد پدرسالاری است. از این منظر، برپایی نهاد نخستین دولت اوسونی در هفت‌رود را بایسته است همین گونه هم‌زمان به عنوان پیروزی نهایی پدر سالاری بر مادر سالاری و چیرگی‌یابی تیره آفتابیان بر تیره ماه‌تابیان ارزیابی کرد.

نمونه‌هایی از چنین وضعیتی در جوامع آسیای مرکزی می‌تواند، به عنوان مثال، تاریخ شکنجه خشونت‌بار و حتی نابودسازی نمایندگان فراتیری phratry دودمانی خاتونی اشیدها ashide (اژدها)، از سوی فیراتیری «آسمانی زادگان» آشینا (آشینا، «آسمان»^۱ کوک تُرک)

۱ بایسته یادآوری است که در زبان چینی نشانه بزرگ‌داری و ستایش و تمجید و توصیف «آ» است. یعنی با افزودن «آ» از آشین-آشینا ساخته شده است. آشین-آسین (آس+ین) یعنی آسمانی -سردار آسمانی یا پادشاه آسمانی- که روشن است یک واژه ایرانی است. آشینا، لقب رهبر پنج‌صد خانواده بود متشکل از قبایل گوناگون که به گمان غالب، در منطقه تورفان به سر می‌بردند. پدرش نولو شاز - شاه نولو، پیشوای این اتحادیه قبیله‌ای بود. در میانه‌های سده پنج میلادی به دلیل این‌که از جانب قبایل رقیب زیر فشار بودند، به گستره قبایل پروتومغولی ژوژون‌ها پناه بردند. درباره زبان‌شان اطلاعاتی در دست نیست. شماری زبان آن را پروتومغولی یا پروتوتورکی می‌دانند. اما با توجه به این‌که آن‌ها بیش‌تر از جمع هون‌های سفید بوده‌اند، که در گستره دولت‌های کوشانی و سپس هم یفتلی می‌زیسته‌اند، شاید به یکی از زبان گروه ایرانی خاوری خنتی-تخاری یا پروتوسغدی سخن می‌گفته‌اند. ژوژون‌ها آن‌ها را در گستره دامنه‌های جنوبی کوه‌های آلتای جا دادند که به ذوب آهن و آهن‌گری اشتغال داشتند. آن‌ها در همین جا زبان آلتایی را از باشندگان بومی فرا گرفتند. پسان‌ها همین‌ها بودند که توانستند اتحادیه قبیله‌ای بزرگی را بسازند و ژوژون‌ها براندازند و دولت بزرگی را برپا کنند که تورکیوت نام گرفت. چینی‌ها چون مخرج «ر» ندارند، آن‌ها را به نام توکیوها می‌خواندند. یوت یک پس‌وند پروتومغولی است. «توکیو» (Tūjué / T'u-chüeh, 突厥)

شاید چنین شده باشد که در آغاز تور+یوت بوده باشد و پسان‌ها به دلیل آسانی تلفظ حرف صدadar «ک» در میان دو حرف بی‌صدا به آن افزود شده باشد. جالب این است که معنای ترک، نیرومند است. تور هم به همین معنا به کار می‌رود. یعنی اتحادیه تورانی‌ها یا تورها. واژه دیگری که احتمال می‌رود کلمه تُرک از آن گرفته شده باشد، تورگش است. باز هم در جا ممکن است که تور+ش یا تور+اش بوده که «گ» به آن افزوده شده باشد. در این مورد، تورگش یعنی «چیزی را ساختن» است. روشن نیست که پس‌وند «اش» در کدام معنا به کار می‌رفته است. این‌که این پس‌وند پروتومغولی است یا چینی، نیاز به کاوش‌های زبان‌شناسیک دارد.

به هر رو، هر چند، ترک با توران عین چیز نیست، اما می‌توان گمان برد که قبایل کوچ‌رو آسیای میانه از زمانه‌های باستان به همین نام تورانی یاد می‌شده‌اند و روشن است چنین نامی را همیشه به یاد داشته بودند. این‌گونه ترک یعنی اتحادیه نیرومند قبایل تورانی. در این حال، باید متوجه بود که تورانی‌ها مردمانی بودند بیخی آریایی و هم‌نژاد و هم‌زبان ایرانی‌ها. تنها تفاوت آن‌ها در شیوه زندگانی‌شان بود که ایرانی‌ها زیر تأثیر باشندگان بومی ایران، شهرنشین و کشاورز شدند و تورانی‌ها کماکان دشت‌نورد و کوچی ماندند. تفاوت دیگر در آینده پدید آمد که ایرانی‌ها در زمان گشتاسپ آیین رزتشی را پذیرفتند، اما تورانی‌ها به همان آیین نخستین شان پابند ماندند. تفاوت اصلی میان تورانی‌ها و ترک‌ها در چند چیز بود:—

[گوک تُرک -گ.] در خاقانات دوم تُرک پس از سال ۷۱۶ میلادی ۲۳ و نیز مبارزه همانند از دیدگاه انگیزه در خاقانات اویغور در میانه‌های سده نهم شمرده شود که درباره آن در یکی از اسناد گفته می‌شود: «ما، اویغورهای دو بخش هستیم. ما اویغورهای مرگ و «اژدها»ها هستیم، ما با هم دشمنان سیاه و سفید [آشتی‌ناپذیر -گ.] شده‌ایم.»

در مبارزه میان فراتوری‌ها «خاقانی-پدرسالارانه» و «خاتونی-مادرسالارانه» بر سر حاکمیت، در درون ائتلاف دودمانی حاکم، بافت اجتماعی و مبارزه اجتماعی در جامعه بازتاب می‌یافت. چون، پشت سر هر یک از این نیروها، گروه‌های معینی از قبایل که از موقعیت ممتاز خود در سلسله‌مراتب قدرت استپی دفاع می‌کردند، ایستاده بودند.^۱

→ ی کی آمیزش به پیمان‌های معینی با مردمان نژاد زرد مانند چینی‌ها و تبتی‌های که به دو رگه شدن و منگولوبودی شدن آن‌ها انجامید.

— تغییر در زبان که با بود و باش در گستره آلتای زبان آلتایی را که آمیزه‌ای از زبان بوریالی و زبان چینی بود، فرا گرفته بودند. پسان‌ها این زبان ترکی نام گرفت.

— پذیرفتن مذاهب دیگر مانند بودایی و... از سوی شماری از قبایل ترک‌زبان مانند اویغورها. هر چند شماری از قبایل تورانی مانند کوشانی‌ها هم از طریق تبتی‌ها آیین بودایی را پذیرفته بودند.

به هر رو، این‌گونه، کنفدراسیون قبیله‌ای به میان آمد، متشکل بر ترکی‌زبان‌ها و مغولی‌ها که در آینده بر آن خاقانات تُرک نام دادند. روشن است در آن هنگام نمی‌توانست ترکیبی با بهره‌گیری از نشانه جمع عربی «ات» به میان بیاید. آنچه مربوط به واژه «شاه» می‌شود، این واژه «شاه» در کتیبه‌های پارسی باستان (*xšāyaēiya* "خشیاییه") نوشته شده است. این واژه پر بسامد در متون پارسی باستان گویا بر خلاف قواعد آوایی پارسی باستان بوده و آن را مادی دانسته‌اند. دلیل چیست؟ شکل واژه *xšāyaēiya* در زبان آریایی آغازین **ksājatja*- بوده هست. *tj* در این واژه در تحول به ایرانی آغازین به شکل *ḫ* بوده و این شکل در زبان‌های اوستایی و مادی باقی مانده. اما در پارسی باستان بر اساس شواهد این *tj* ایرانی آغازین به *ḫ* تحول پیدا کرده است. شاهد این تحول را می‌توانیم صفت پارسی باستان *hašiya*- به معنای «حقیقت» تلقی کنیم. این واژه در زبان سنسکریت به شکل *satya*- و در اوستایی به شکل *haiəya*- هستند. ملاحظه می‌کنید که در این واژه تحول *tj* آریایی آغازین به *ḫ* اوستایی و *ḫ* پارسی باستان کاملاً قابل مشاهده است. پس اگر بخواهیم واژه شاه را بر اساس قواعد نگارشی پارسی باستان بنویسیم، باید به جای *xšāyaēiya* مندرج در کتیبه‌ها، واژه *xšāyašiya* را بنویسیم. —گ.

۱ همان گونه که می‌دانیم، پیش از به میان آمدن شاهنشاهی هونوها، بر استپ‌ها، دولت شاهنشاهی ماه‌تابیان یا یونیه‌شی‌ها فرمان می‌راند که روشن است همونوها و اوسونی‌ها و سایر قبایل دشت‌نشین همه فرمان‌بردارشان بودند. روشن است در گذشته، پادشاهان برای نگهداری دولت خود، حرم‌سراهایی می‌آراستند و در آن گل‌چینی از بانوان را از همه قبایل زیردست خود گرد می‌آوردند و این‌گونه، با برپایی پیوندهای خویشاوندی، به گونه‌ای همه قبایل را از رشته دختران‌شان در ساختار قدرت مشارکت می‌دادند. به گونه‌ای که افتخار خویشاوندی با خاندان شاهی را پیدا می‌کردند. همین‌گونه، دختران خود را به زنی پادشاهان و یا شه‌زادگان کشورهای زیردست خود می‌دادند تا با رشته‌پیوندهای خانوادگی، قدرت خود را بیش‌تر استوار گردانند.

در مورد، مشخص مورد نظر، ماه‌تابیان با دادن شاه‌دخت‌ها به شاهان کشورهای زیردست، چنین سنتی را رایج ساخته بودند که همانا ولی‌عهدشاه آینده، از شهبانوی مه‌تابی باشد. در مورد ماودون، برعکس چنین شد که چون او، پسر ارشد شاه از زن نخستین بود، و روشن است خود را جانشین تاج و تخت پدر می‌پنداشت و برعکس، پدرش می‌خواست پسر کوچک‌تر خود از زن ماه‌تابی (ماه‌بانو) را ولی‌عهد بسازد، و از همین رو او را به دربار ماه‌تابیان به عنوان گروگان فرستاده بود، در برابر پدر برآشفت و دست به کودتا زد و کار به جایی رسید که دولت ماه‌تابیان را از بن برانداخت. روشن است در این کار، او این شانس را داشت تا از دشمنی اوسونی‌ها با ماه‌تابیان بهره‌برداری بایسته‌ای بنماید. ←

شی‌ها، سیونوها (هونوها)، اوسون‌ها و دولت‌های آن‌ها در سده سوم پیش از میلاد □ ۱۸۷

اسطوره اوسونی داشتن نسب کیهانی (آسمانی)، که در سیمای یک روایت تاریخی بافته شده است، نوعی پوشش اساطیری است که به کمک آن، وضعیت نو سیاسی-تباری جامعه اوسونی در هنگام نوشتن این اطلاعات تاریخی، اعلام و توجیه می‌شود. شاید، مبارزه یاد شده، دارای بار جامع و همه‌جانبه نبوده باشد و به طور مستقیم به جنبش‌های تباری جمعی در میانه‌های سده دوم پیش از میلاد پیوندی نداشته است.

به هر حال، پژوهش‌های باستان‌شناسی در هفت‌رود، امکان نمی‌دهند به این برداشت رسید که دگرگونی بارزی در فرهنگ مادی در این زمان رخ داده باشد.^[۲۴]

در همین حال، باستان‌شناسان چینی موفق شده‌اند برخی از ویژگی‌های تازه را در یادمان‌های باستان‌شناسی عهد اوسون‌ها برجسته بسازند و آن‌ها را با موجودیت «شاخه‌های سئهی (سکایی) و یوئەشی» در بافتار اوسون‌ها پیوند بزنند.^[۲۵]

چند دیدگاه درباره ریشه‌های تباری و زبانی اوسونی‌ها باستان هست:

آبل رمیوزه Remusat و کلاپورت Klaproth آن‌ها را هندوآریایی-گوتی (گاتی) می‌پنداشتند. گروم-گرژمایلو (G.E.Grumm Grzhimailo) اوسون‌ها را دارای ریشه آمیخته ترکی-هندواروپایی-گوتی می‌پنداشت.

شماری از پژوهش‌گران، از دیگین Degin گرفته تا...، پیک شکست یوئەشی‌ها از سوی اوسون‌ها را با گزارش‌های نویسنده باستانی درباره آسیان‌ها که پادشاهان تخاری شده بودند، ورنانداز (مقایسه) کرده و متمایل به یک چیز پنداشتن اوسونی‌ها و آسیانی‌ها شده بودند.^[۲۶] با آن‌که به گونه‌ای که اومنیاکف خاطرنشان ساخته است «هیچ مدرکی را جز از همانندی ظاهری واژه‌های «اوسون» و «آسیان» نمی‌توان به سود این دیدگاه ارائه کرد».

به این موضوع، به پیمان‌ه معینی در آثار پژوهش‌گرانی چون ژ. شارپانته Zh.Sharpante، گ. هالوان g.Haloun، گ. او. ویلی G.U.Veyli، ی. گارمات Ya.Garmatta، س. آلت‌هایم S.Althaym و دیگران نیز پرداخته شده است.^[۲۷]

به سال ۱۹۷۴ آ. ن. برنشتام (Bernshtam N A) اندیشه اوسونی بودن کوشانی‌ها را مطرح کرد.^[۲۸] اکنون، ای. پولیبیلنک بر اندیشه تخاری‌زبان بودن اوسون‌ها پا می‌فشارد.^[۲۹]

یو. ا. زویف هم با پیروی از نو. ا. اریستف و ک. سیراتوری، به اندیشه ترکی‌زبان بودن اوسونی‌های باستان، متمایل است.^[۳۰]

→ در مورد مشخص مورد نظر، سخن بر سر این است که قبیله یوئەشی (ماه‌تابیان) پاس‌دار منافع خود از راه کیش مادرسالاری و قبیله‌های دیگر، مانند اوسون‌ها و هونوها به رهبری ماودون، برعکس، مدافع پدرسالاری بودند که کشاکش میان این دو گروه، سرانجام به سود پدرسالاران پایان یافت. — گ.

افزون بر این، به باور آن‌ها، نام اوسون، در نام‌های سرزمین‌های بازماندگان اوسون‌های باستانی هفت‌رود، ژوز (جُز)‌های بزرگ یا کهن (که در سنت‌های نَسَبی-تباری قزاق‌ها به نام اویسون‌ها Uysun و در سنت‌های نَسَبی-تباری قرقیزهای معاصر در سیمای ساختار قبیله‌ای تیره اویشان (uyshun) متبارز شده، بازتاب یافته است.^[۳۱]

به پنداشت چینی‌ها، اوسونی‌ها کوچیان «ناب» بودند. آن‌ها «زمین‌ها را قلبه و ماله نمی‌کردند و در آن چیزی نمی‌کاریدند [کشت نمی‌کردند -گ.]. همراه با چارپایان در جست‌وجوی آب و سبزه می‌کوچیدند و این آداب و رسوم‌شان با هونوها هم‌خوانی داشت.»^[۳۲]

عبارت قالبی و متحدالمال «در جست‌وجوی آب و سبزه می‌کوچیدند» برای توصیف بسیاری از توده‌ها در این سوی دیوار بزرگ چین (چانگ‌چنگ یا چان‌چئن) به کار می‌رود. مگر، این‌که این قبایل کوچیان «ناب» بوده باشند، درست نیست.

برای مثال، بان گو گزارش می‌دهد که بانو فئن Fyn -شاه‌دخت چینی که همسر کونمو kunmo -شاه اوسونی‌ها بود و در بارگاه او می‌زیست، هدایایی را در میان گردانندگان اوسون که «زمین‌دار و مسکون» بودند، پخش کرد. سرزمین مغولستان کنونی، که در گذشته کشور یورت‌ها (چادرها یا خیمه‌ها)ی هونوهای باستانی شمرده می‌شد، پس از کاوش‌های دامنه‌دار باستان‌شناسی، امروزه چونان «کشور شهرهای باستانی» شناخته می‌شود.^[۳۳] درباره کشور اوسون، خود گزارش‌گران چینی به «چئن-ی» (آبادی‌های احاطه شده با دیوارها) و آن‌که اوسون‌ها «دارای شهرها و روستاها» اند، و نیز «به کاشت درختان می‌پردازند»؛ اشاره کرده‌اند و نگاشته‌اند که «اوسون‌ها دارای اسب‌های بسیارند و ثروت‌مندان آن‌ها تا چهار یا پنج‌هزار اسب دارند.»^[۳۴]

به احتمال زیاد، اوسون‌ها نه کوچ‌روان «کلاسیک» و نه هم «کشاورزان و زمین‌داران «کلاسیک» بودند، بلکه به شیوه نیمه‌کوچ‌روی و نیمه‌زمین‌داری می‌زیستند که در آن دام‌داری با کشاورزی و شیوه زندگانی دشت‌نوردی با زندگی نیمه‌مسکون آمیخته شده بود. کاوش‌های باستان‌شناسی کنون به گونه مدلی نشان داده است که شیوه اصلی پیش‌برد اقتصاد دام‌داری در میان اوسونی‌ها باستان به چرا بردن رمه‌ها در مسیرهای نصف‌النهار و کوچ‌روی در مناطق و گستره‌های بیخی معین در زمان‌های معین سال بوده است. به سخن دیگر، کوچ‌روی نه به گونه نامنظم، بل به شدت سامان‌مند صورت می‌گرفته است. شاید دلیل ویژه بودن شیوه زندگی اوسون‌های باستان همین بوده باشد، بود و باش در یورت‌ها یا چادرهای «تسیون‌لیو» (tsyunlu)، «کلبه‌های نوع تسیونی» Sünnu^[۳۵] گردی‌نما (rounded shape) دارای چهارچوب‌ها یا استخوان‌بندی‌های بافته شده از شاخه‌های درختان بید.

«شاخه‌های بافته‌شده درختان بید، دیواره‌ها و چترهای بوریاپی، بام خانه‌های‌شان را می‌پوشانید». شالوده شمارش نظامی-قبیله‌ای یگان‌ها در اتحادیه اوسونی، سیستم ده‌تایی (دهی یا تومانی) بود -نشانه استاندارد که بایسته است آن را در گزارش‌ها درباره «ده پسر» شاه کونمو دید. تقریباً همین گونه عبارت «ده پیشوا» یا «پیشوایان دهگانه» در خاقانات نیمه‌تاریخی ترکی غربی، ایستیمی خاقان Eshtemi هنگام توضیح خاقانات دهگانه بعدی‌تر «اون-اوک» (ده پیکان)، که در همین سرزمین‌ها پسان‌تر (به سال‌های ۶۰۳-۶۹۹) ساخته شد، حضور دارد.

خاقانات ترکی غربی، چونان میراث سامانه نظامی-دموکراتیک، به شکل یک سازمان «سه سازه‌ای ساخته شد: «جناح چپ، مرکز و جناح راست» در پنج منطقه قبیله‌ای در هر جناح و مرکز خاقانات. درست همین گونه، نیاکان اوسونی اتورکیوت‌ها یا کوگ ترک‌ها -گ. [به سه بخش تقسیم شده بودند و نقش رهبری را در این اتحادیه، پیشوا کونمو بازی می‌کرد.

ساختارهای سه‌گانه trial همانند بسیار مناسب برای جنگ و «شکار»های گروهی و از نظر ظاهری شبیه با اتحادیه سه سازه‌ای، خویشاوندی با ازدواج‌های درون خانوادگی پسر عموها با دخترعموها cross-cousin^[۳۶] در دوران باستان بسیار رواج داشت که در این خویشاوندی‌ها، رشته‌های هم‌پیوندی با ازدواج فرزندان تیره‌های فرمان‌روایان که خودگردانی و خودمختاری آن‌ها را از راه چنین خویشاوندی‌ها تأمین می‌کرد، شیرازه می‌یافت.

مدت‌ها پسان‌تر از این، بر اساس ترکیبی از سازمان سه سازه‌ای و سامانه‌های شمارش سده‌ای یا سه ده‌تایی decimal number system (سه‌صدتایی - بخش دوم آن) در گستره قزاقستان سه ژور (جزء)، «صدتایی» چونان نمادی از همه مردم قزاق تشکل یافت.

ویژگی‌های فرهنگ مادی اوسونی‌ها در نامه شکواییه‌ای و گلایه‌آمیز شاه‌دخت چینی از بستگانش که وی را به زنی پادشاه اوسونی‌ها داده بودند، بازتاب یافته است: «شما مرا به زنی پادشاه اوسون‌ها داده‌اید که به دور از کشور آسمانی (کشور بهشت‌گون چین) در آخر جهان زندگی می‌کند. تسیونلو Tsyunlu (خیمه کروی)، خانه من است که دیوارهای آن از چوب‌های بید ساخته شده است. خوراکم گوشت و نوشیدنی‌ام شیر ترش است.»^[۳۷]

سخن گفتن درباره قلمرو تباری اوسونی‌ها از روی اطلاعات در دست داشته منابع چینی بسیار دشوار است. چون، نفوس گروه حاکم یا قبیله حاکم به طور کامل شناخته نشده مانده است و خود اتحادیه سیاسی، که در نتیجه تعویض دودمان، نام سیاسی اوسون را به خود گرفته بود، از دیدگاه تباری متشکل از قبایل گوناگون بوده است.

از گزارش سال ۷۳ پیش از میلاد چنین برمی‌آید که گستره دولت اوسونی در خاور در برگیرنده مناطق تسزیان و ائشی بوده است. درباره تسزیان با اطمینان گفت که این منطقه مربوط یوئه‌شی‌ها بوده است و نام آن هم یک نام یوئه‌شی، کیان Kayaan به معنای سفید. نام چینی ائشی (اکسا) مطابق نوشته‌های بطليموس، منطقه اکسا-اسکیت Scythians Akassa در آن سوی کوه‌های کاسیاس Kasiys در خاور تیان‌شان را به خاطر می‌آورد. به گفته بطليموس، در آن سوی آن، در دامنه‌های کوه‌های اندومی Emod، اسکیت‌های هاورانی یا خاورانی Hauran می‌زیستند که با گستره «فرمان‌روای خونی یا هونی» گاه‌نامه‌های چینی یک چیز است.

قبیله یوئه‌شی خونی hune tribe، در میانه‌های سده دوم پیش از میلاد، به بخش‌های میانی استان کنونی گانشو در ناحیه‌های چژان ئی Zhangye و تسزیویان Jiuquan کوچیده بودند.^[۳۸]

با شکست یوئه‌شی، این زمین‌ها زیر سیطره امپراتوری هونوها قرار گرفت و بر این اساس، دیگر یک منطقه هونویی شمرده می‌شد. به سال ۱۲۱ پیش از میلاد، باشندگان آن به گستره دولت چینی هان پیوستند و محل بود و باش‌شان دیگر یک گستره «متروک و تهی از سکنه» شمرده می‌شد. سفیر دولت هان، در سال ۱۲۰ پیش از میلاد، کونمو، پادشاه اوسونی‌ها را مایل به کوچیدن به همین جا کرده بود.^[۳۹]

مرزهای سیاسی اوسون‌ها در غرب، از روی شرح روی‌دادهای مربوط به دعوت شانیوی خودگماشته هونوی شمالی به کانتسزیو-کنگها Kantszyuy-Kangha و تاخت و تازهای او بر اوسون‌ها در سال‌های دهه چهل پیش از میلادی برمی‌گردد. گزارش شده است که در یکی از یورش‌ها بر اوسون‌ها، شی‌شی (شاه شاهان)، پادشاه دولت هونوی شمالی، تا نزدیکی پای‌تخت اوسون‌ها، شیگو Chigu رسیده بود و مردمان بسیاری را کشته و شماری را هم به اسارت برده بود و رمه‌های‌شان را هم ربوده بود.

اوسونی‌ها مصمم به پی‌گرد او نشدند. این‌گونه، مرز غربی آن‌ها، به فاصله یک‌هزار لی، به یک سرزمین تهی از باشندده مبدل شد.^[۴۰] شاید، در این زمان، مرز غربی اوسون‌ها به دره تالاس نمی‌رسید، چون شی‌شی همو در کرانه تالاس دژی برپا کرده بود که در نظر داشت از همان جا گستره اوسونی‌ها را بگیرد. از همین رو بود که اوسون‌ها مصمم به بستن اتحادیه با دولت چینی هان در برابر هونوهای شمالی شدند- چیزی که نفوذ چین را در کشور اوسون‌ها تقویت بخشید و خشم و ناخشنودی باشندگان بومی را برانگیخت. به ویژه دخالت چین در امور جانشینی پادشاه که در آن گروه‌های دارای گرایش‌های هونویی و چینی، بر سر تاج و تخت مناقشه داشتند، به آتش تنش‌ها هیمة می‌انداخت.

شی‌ها، سیونوها (هونوها)، اوسون‌ها و دولت‌های آن‌ها در سده سوم پیش از میلاد □ ۱۹۱

نتیجه این درگیری، فروپاشی دولت اوسون به دو بخش کونمو بزرگ و کوچک بود. این روی‌دادها بین سال‌های ۶۴-۵۱ پیش از میلاد رخ داده بودند. اما سال‌های ۴۵-۱۴ پیش از میلاد، سال‌های پادشاهی کونمو تسیلیمی Tsylimi اوج شکوفایی دولت اوسون شمرده می‌شود. چون، او تخت و تاج را با اقتدار در دست داشت و در متصرفاتش، «آرامش و صلح پای‌دار» فرمان‌فرما بود. پیوند زناشویی او با شاه‌دختی از دودمان حاکم‌هان، خود گواه بر اهمیت دولت اوسون در نقشه سیاسی آسیای مرکزی و خاوری و ذی‌نفع بودن اوسون‌ها در روابط هم‌پیمانی با دولت‌هان است.

این تنها دودمان حاکم چین نبود که شاه‌زاده‌خانمی را به زنی کونمو اوسون‌ها داده بود. شانیوهای هونویی هم شاه‌دخت‌هایی را به همسری کونموهای اوسونی می‌دادند. در عین حال، دختر کونمو به نام دی‌شی Dishì (شه‌بانوی دی) همسر فرمان‌روای ترکستان خاوری بود.

چینی‌ها پیش از سده سوم میلادی، به گونه مفصل، بر تاریخ اوسون‌ها روشنی می‌افکنند.^[۴۱] هنوز، به سال ۴۳۷ پیش از میلاد، گزارش‌هایی درباره سفارت اوسون‌ها به چین دیده می‌شود. از دوره اوسون‌ها یادمان‌های باستان‌شناسی بسیاری بر جا مانده است: ظروف گرد سفالی و گلی، پیکان‌های دارای نوک‌های آهنی arrowheads، شمشیرها، خنجرها، سنجاق‌ها، گردن‌بندها از سنگ‌های گران‌بها، گوشواره‌ها، دست‌بندها، آینه‌ها و... همه و همه، گواه بر فرهنگ شکوهنده‌ای اند.

تجزیه و تحلیل واژه‌های سیاسی چینی که نشان‌دهنده اشکال مختلف سازمان‌های اجتماعی در میان کوچیان آسیای مرکزی اند و در دفترهای تاریخ دودمانی از دوره «شی-تسزی» حفظ شده‌اند، بسیار جالب است. ایچیدی H.Echedi، تجزیه و تحلیل بسیار دقیقی از ترمینولوژی چینی، مربوط به مرحله پیش از تشکیل دولت تحول اجتماعی جوامع کوچ‌رو انجام داده است.^[۴۲]

تجزیه و تحلیل ترمینولوژی مقتضی که برای عهد مورد بررسی به کار می‌رود، به دلیل شکل‌گیری دولت‌ها و امپراتوری‌های کوچی در گستره آسیای مرکزی، دل‌چسبی ویژه‌ای برمی‌انگیزد. به عنوان مثال، با سخن گفتن در مورد اوسون‌ها و گاوچه‌ها gaoche (کوچه‌ها، تخارها، یا کانتسزبوی‌ها)، منابع چینی از واژه «گو» یعنی «دولت» کار می‌گیرند؛ مانند:

«اوسون-گو»، یعنی دولت اوسونی،

«شین-گو»، یعنی دولت کوچی،

«گاوچه-گو» یعنی دولت گاوچه،

که گواه بر شکل‌گیری مناسبات دولتی در میان آن‌ها است.

بایسته یادآوری است که در عهد «مهاجرت‌های بزرگ»، به ویژه حمله قبایل کوچی یوئه‌شی، به نوبه خود، هونوها و اوسون‌ها را به خاور رانده بودند، زمینه ایجاد امپراتوری آسیای مرکزی-هندی کوشانی را در سده‌های یکم-چهارم میلادی از پیش تعیین کرده بود. شاهنشاهی کوشانی، یکی از نیرومندترین کشورهای عهد باستان بود که تأثیر شگرفی بر اوسون‌ها و کنگویی‌ها برجا گذاشته بود و اقلیم سیاسی و فرهنگی دیگری را غیر از آن‌چه که دولت‌های هخامنشی و پادشاهان هلنی آسیای مرکزی به میان آورده بودند، بر شالوده هم‌زیستی و آمیزش سنت‌های یونانی و بومی و فرهنگ هندی و آسیای مرکزی، پدید آورده بود که به ویژه در پذیرفتن آیین بودایی (که میهن و خاستگاه آن، هند شمرده می‌شود) چونان دین رسمی کشور، بازتاب می‌یافت.

یوئه‌شی‌های در گذشته کوچ‌رو، بسیار زود سنت‌های فرهنگ زمین‌داری و کشاورزی را پذیرفتند و شایستگی خود را در دولت‌داری ثابت ساختند. آن‌ها در سده یکم میلادی در بلخ، جوی‌های آبرسانی و آبیاری نو، واحه‌های دهگانی و شهرها ساختند. فرمان‌روای آن‌ها، هرایوس (به روسی گیرای Giray، به انگلیسی Heraios) برای خود سکه‌هایی سیم‌گونی با تصویر image خودش به شکل یک سوار مسلح با نوشتار یونانی ضرب زد که نمادی از سنت‌های استپ‌ها و دولت‌داری هلنی‌ها بود. هرایوس، خود را «کوشان» لقب داد.^۱

۱ درباره کوشانی‌ها در ویکی‌پدیا چنین آمده است:

طبری نوشته‌است که بهرام گور که از ۴۲۱ میلادی تا ۴۳۸ میلادی پادشاه ساسانی بود، با ترک‌ها جنگیده است. فردوسی هم از شکست ترک‌ها به دست بهرام گور سخن گفته است و این در حالی است که در زمان بهرام گور هنوز ترکان به این ناحیه نیامده بودند، بنابراین درباره کدام ترک‌ها سخن رفته است؟ مارکوارت نظر دارد که بهرام گور در واقع با خیانیان جنگیده بود. در ایران گمان می‌کردند یا می‌دانستند که بین خیانیان نو آمده و کوشانیان از قدیم یک نوع ارتباط وجود دارد. به قول طبری، بهرام گور در آن زمان یک قسمت از خاک هندوستان را که در آن نقاط ملک کوشانیان وجود داشت، می‌خواست به مملکت خود ملحق کند. تاریخ‌دان ارمنی به نام یگیشه واردایت نیز خبر می‌دهد که یزدگرد دوم ناگهان به کشور خیانیان تاخت که آن‌ها را کوشانیان هم می‌گویند. خلاصه دو مأخذی که اصلاً هیچ ارتباطی با هم ندارند، خیانیان را با کوشانیان پیوند داده‌اند و این امر ثابت می‌کند که جدا کردن خیانیان از کوشانیان نباید.

در مأخذ زبان پهلوی و زرتشتی، هیتالیان با خیانیان و در مأخذ عربی، هیتالیان با ترک‌ها و در مأخذ ارمنی، هیتالیان با کوشانیان آمیخته شده‌اند و این یکی از دلایلی است که مطالعه در مورد تاریخ این منطقه را مشکل ساخته‌است. کمی بعد از مرگ گندفر، قندهار و پنجاب به دست یک سلسله از طایفه یوئه‌چی افتاد که آن‌ها را از نژاد ایرانی سکا می‌دانند. یوئه‌ژی‌ها یکی از پنج قبیله اتحادیه کوچ‌نشینان، کوشانی‌ها بودند، که قبایل یوئه‌ژی را متحد ساختند و امپراتوری را تأسیس کردند که در اوج قدرت از ترکمنستان تا غرب چین تا مناطق مرکزی هند وسعت داشت. استراتژی یورش‌گری کوشانیان و مرکزیت فرمان‌روایی‌شان در امتداد جاده ابریشم، آن‌ها را قادر ساخت تا در سرزمین‌های میان چین و روم سومین ابرقدرت عصر باستان شوند. بدین‌سان، آن‌ها که زمانی قومی کوچ‌نشین بودند، پس از یک‌جانشینی و شهرنشینی، تبدیل به یک دولت‌شهر (Cosmopolitan) متمول شده بودند. نخستین حکمران خودخوانده کوشانی هرایوس (Heraios؛ فرمان‌روایی: ۳۰-۱ م.) بود که در یک قدمی ریاست قبیله کوشانی قرار داشت. اما به زودی قدرت به دست کوچوله کادفیز (Kujula Kadphises؛ فرمان‌روایی: ۸۰-۳۰ م.) ←

→ افتاد و او شاهنشاه واقعی کوشان شد و قبایل متفرق و ستیزه‌جوی یوئه‌ژی را زیر لوای کوشانیان در سده نخست میلادی متحد ساخت.

سکه طلایی کانیشکا یکم (Kanishka I)، شاهنشاه مقتدر کوشانی

روی سکه: تصویر ایستاده شاهنشاه با پوشاک کوشانی: بالاپوش (پالتو) سنگینی بر تن، بوت‌های (چکمه‌ها) بلند به پا، و شلوار بلند و پُر چین بر جانش. پیش رویش میز کوچک قربانی است و به دست چپش نیزه طویلی گرفته و از شانه‌هایش شعله‌های آتش ساطع می‌شوند.

نوشته روی سکه به زبان باختری و خط یونانی (با اضافه شدن حرف کوشانی «ش»): PAONANOPAO KANHCKI KOPANO. تلفظ: «Shaonanoshao Kanishki Koshano»: شاهنشاه، کانیشکای کوشانی
پشت سکه: تصویر بودای ایستاده به سبک هِلینی، که با دست راستش رُستی نمادین از نشان اطمینان و امنیت (آبه‌ایا مودرا) را شکل داده، و با دست چپش چین ردایش را گرفته است.

نوشته پشت سکه به خط یونانی: BODDO «بودا». در سمت راست نشان کانیشکا (tamgha) ترسیم شده است.
یادداشت گزارنده: این سکه که در موزه بریتانیا موجود است، بزرگ‌ترین سندی است که هم آریایی بودن کوشانی‌ها و هم ایرانی‌زبان بودن‌شان را ثابت می‌سازد.

پادشاهان کوشان کوجوله کادفیز و ویمه کادفیز جانشین او تمام قلمرو یوئه‌چیان و تخاریان را با بخش بزرگی از سرزمین سکاها به تصرف خویش درآوردند. کوجوله کادفیز پس از گرفتن باختر از سکاها و هندوپارتیان قلمرو فرمان‌روایی کوشان را به سرزمین گندهارا (در شمال‌شرقی افغانستان و شمال پاکستان) گستراند و شهر تاکسیلا (در شمال‌غرب پاکستان) را پای‌تخت مهم خود، و شهر بگرام (که در دوران باستان زیر کاپیسا نامیده می‌شد، در نزدیکی پای‌گاه هوایی بگرام) را به عنوان پای‌تخت تابستانی خود برگزید که این شهر مرکز عمده بازرگانی نیز بود.

از این دو پای‌تخت و چند مرکز مسکونی و بازرگانی دیگر در شمال، کوشانیان بزودی فعال‌ترین بازرگانان شده و الفبای یونانی را برگزیدند و سکه‌های طلایی خود را ضرب کردند که در آن چهره‌های شاهنشاهان کوشانی، شعارهای و نمادهای یونانی و تأثیرپذیرفته از مسکوکات رومی نقش می‌شد و از این سکه‌ها برای داد و ستد از کاروان‌های جاده ابریشم استفاده می‌شد.

در سال ۴۸ میلادی، کوجوله کادفیز از هندوکش عبور کرد و در دره کابل با هرمائوس (Hermaeus) واپسین پادشاه یونانی آن منطقه متحد شد تا سکاها (دولت هندوسکایی) را در شمال هند شکست داده و امپراتوری را بنیان گذارد که بازماندگان کوشانی پس از او آن را از رود گنگ در شرق تا صحرای گبی در شمال وسعت بخشیدند.
سرانجام، پس از سال ۱۲۵ میلادی این کشور به پادشاهی تعلق گرفت کانیشکا نام، که در ادبیات بودایی شهرتی به کمال دارد و از مبلغان و معتقدان مؤمن دیانت بودایی به شمار است. فرمان‌روایی کانیشکا، سومین امپراتور کوشان، که از اواخر سده اول تا اوایل / اواسط سده دوم میلادی به طول انجامید، از دو پای‌تخت اداره می‌شد: پوروشاپوره (شهر امروزی پیشاور)، و مجموعه پای‌تخت تابستانی در بگرام (کاپیسا)، که با قصرهای خوش‌گذرانی امپراتورهای روم و دودمان‌هان در چین رقابت می‌کرد.

ولایت (استان) تخار در شمال افغانستان از مناطقی است که تخارها (کوشانی‌ها) نام خود را به او داده‌اند و مردم این استان از بازماندگان کوشانی‌ها هستند که زبان‌شان فارسی و خود را تاجیک می‌نامند.

اردشیر بابکان نخستین شاهنشاه ساسانی پس از تسخیر سگستان و ابرشهر (خراسان فعلی) و مرو و خوارزم و بلخ قدرت خود را بر نواحی شرقی نیز بسط داد و پادشاهان کوشان (دره کابل و پنجاب) و توران قدار (در جنوب کویت) و مکوران (یا مکران)، سفیرانی به حضور او فرستادند، و او را به شاهنشاهی شناختند. در زمان شاپور یکم برادر او شاهزاده پیروز به حکومت کوشان گماشته شد و لقب پادشاه بزرگ کوشان داشت.

۳۰-۸۰ میلادی: کوجوله کادفیز (Kujula Kadphises)، فرمان‌روای کوشانی، از طریق فرارود (ماوراءالنهر)، شمال آمودریا (یونانی: Oxus)، گندهارا را فتح کرده، بر هندوپارتیان یورش می‌آورد، و آن‌ها را از هند به‌سوی دره کابل راند، و به انقراض آن‌ها سرعت می‌بخشد.

۸۰-۱۲۷ میلادی: ویمه کادفیز (Vima Kadphises)، جانشین کوجوله، قلمرو کوشانیان را تا جنوب و مرکز افغانستان می‌گستراند. ←

→ ۱۲۷-۱۴۷ میلادی: کانیشکا یکم (Kanishka I)، شاهنشاهی کوشان را با برگزیدن پای‌تخت در پیشاور و بگرام استحکام می‌بخشد، جامعه کاسموپولیتنی (Cosmopolitan؛ جهان‌شهری یا بین‌المللی) شکل می‌گیرد، این دوران به سبب به دست‌آوردن ثروت کلان از راه تجارت جاده ابریشم و تبادل فرهنگی بین شرق و غرب، دوران طلایی آسیای میانه به شمار می‌رود. خلق آثار هنری بی‌نظیر و تبادل فرهنگی در عهد شاهنشاهی کانیشکا (ح. ۱۰۰ تا ۲۲۵ م.) به اوج خود می‌رسد. تشویق کوشانیان به آیین‌های بوداگرایی (در شرق افغانستان در نیایش‌گاه‌ها و زیارت‌گاه‌هایی چون هده و زرتشتی (در غرب، در بین آنانی که از تبار پارس‌ها هستند، در پای‌گاه‌هایی چون سرخ‌کوتل) و ارجحیت‌دادن آن‌ها به سبک نگارگری رئالیسم یونانی (Hellenistic) موجب ظهور دوره‌ای برجسته و بارور از بروز هنری می‌شود. به طور مثال، نخستین تندیس‌گری‌ها و ترسیم شناخته‌شده از بودا به صورت انسان در یک سکه کوشانی از سده اول میلادی ظهور می‌کند. شواهد همدوستی و تبادل فرهنگی کوشانیان در هده (در نزدیکی جلال‌آباد)، سرخ‌کوتل (در ولایت بغلان در شمال افغانستان) و بگرام (شمال کابل) و دیگر پای‌گاه‌های باستان‌شناسی در پاکستان و هند یافت شده است. ۲۲۵-۱۴۰ میلادی: پارچه‌پارچه شدن در عهد فرمان‌روایی هویشکا (Huvishka؛ ۱۸۳-۱۴۰ م.)، حکومت کوشانیان رو به ضعف می‌نهد؛ ساسانیان در اواخر سلطنت واسودوا یکم (Vasudeva I؛ ۲۲۵-۱۹۱ م.) سرزمین‌های کوشانیان در افغانستان را می‌گیرند.

۲۴۱ میلادی: تاریخ احتمالی دست‌یابی ساسانیان بر بگرام. امپراتوری کوشانی که زمانی ابرقدرتی توان‌گر بود از میان می‌رود و به دولت‌های خرد و چندتکه کوشانی‌ساسانیان و کوشان‌شاهان هندو تقسیم می‌شود. شاپور دوم لازم دید که از جانب حدود شرقی کشور نیز تکلیف خود را با کوشانیان که مداخلات آن‌ها ممکن بود مانع از توفیق در کار روم باشد، روشن کند. در این‌جا نیز بخت با وی یار شد، چرا که ضعف کوشانیان، سرزمین آن‌ها را که یک بار نیز در مقابل پدرش هرمز دوم، تسلیم شده بود، در سال ۳۷۵ میلادی به قلمرو شاپور درآورد و کوشان از آن پس تا دوران بهرام دوم که هیاطله (هفتالیان) در آن حدود غلبه یافتند، یک ایالت ایران شد. سکه‌های معروف به سکه‌های سکایی و ساسانی که از طرف نواب سلطنت قسمت شرقی دولت ایران (خراسان) ضرب شده، حاکی از اینست که تا زمان بهرام دوم این ایالت بزرگ در زیر فرمان یکی از شاه‌زادگان خانواده سلطنتی ملقب به کوشان‌شاه بوده است. سنگ‌نوشته رباطک به زبان باختری و خط یونانی، از دوران کانیشکا، امپراتور مقتدر کوشانی، در این سنگ‌نوشته زبان به کار رفته در آن به نام «زبان آریایی (ariao) یاد شده، پای‌گاه باستان‌شناسی سرخ‌کوتل در ولایت بغلان، سده دوم میلادی، موزه ملی افغانستان در کابل.

کوشانیان در عهد فرمان‌روایی کانیشکا بر آسیای میانه فرمان می‌راندند و از طریق فعالیت‌های گسترده بازرگانی ثروتی بزرگ جمع‌آوری کردند و در این دوره شهرها رونق بسیار پیدا کرده و تندیس‌گری بودایی و بنای معابد شکوفا شد. یک‌جانشینی تحول بزرگی در زندگی این کوچ‌نشینان به‌وجود آورد. آن‌ها که تجربه‌ای در هنر و معماری نداشتند، هر هنری را که در مسیر راه‌شان می‌دیدند و با ویژگی‌های آن‌ها تناسب داشت اقتباس می‌کردند. این منجر به زایش یک هنر بومی درخشان شد که از هم‌آمیزی مفکوره‌های غربی یونانی-باختری با مفکوره‌های شرقی هندی و تعبیری از ویژگی مؤثر پُرشور و پویای آسیای میانه تأثیر می‌پذیرفت.

منطقه گندهارا قلب شاهنشاهی کوشان و زادبوم یک جامعه چندقومی و مدارا با گوناگونی‌های مذهبی بود. موقعیت مطلوب استراتژیک (سوق‌الجیشی) گندهارا و دسترسی مستقیم آن به راه‌های تجاری زمینی جاده ابریشم و پیوند آن با بنادر در دریای عرب، این منطقه را در طول تاریخ طولانی آن آماج لشکرگشایی‌های متعدد چون هخامنشیان، اسکندر مقدونی (۲۴۳/۲۴۲-۲۳۲/۲۳۱ پ.م.)، مائوریاهای هند، سلوکیان، شاهان یونانی باختری و بازماندگان هندویونانی آنان (سده‌های سوم تا دوم ق.م.)، سکاه و اشکانیان (سده‌های دوم تا یکم ق.م.) ساخت.

ادغام نژادها، باورها و مهارت‌هایی که در غرب و شرق رشد یافته بودند، فرهنگی دست‌چین و التقاطی پدید آورد که به طور روشن در هنرهای تصویری دوره کوشانی دیده می‌شود. درون‌مایه‌های (تم‌ها) برگرفته از اساطیر یونانی و رومی با نمادها و ظرافت‌های بودایی درآمیخته و نخستین ترسیم بودا در شکل یک انسان و ابتدایی‌ترین نگاره‌های شخصیت‌های مهم بودایی چون بوداسف (Bodhisattva) را در عصر کوشانیان خلق کرد.

زنی ایستاده بر روی یک ماکارا (makara؛ موجود دریایی افسانه‌ای در آیین هندو)، پای‌گاه باستان‌شناسی بگرام در ولایت پروان، سده نخست میلادی، موزه ملی افغانستان در کابل.

کوشانیان صرفاً گردآورندگان هنر نبودند، بلکه حامیان و مشوقان اصلی هنر نیز بودند. کوشانیان در سفارش دادن آثار هنری، دستور می‌دادند تا چهره‌ها و پوشاک آنان در کنار بودا و هم‌راهان وی قرار داده شوند. این خوداستواری ←

→ جدید سبکی بی‌نظیر از هنر گندهارا را پدید آورد که در آن هنر یونانی و رومی و دورنمایه‌های تأثیرپذیرفته از مفکوره‌های هندی بدون کم‌وکاستی توسط هزاران هنرمند مشغول خدمت آیین در حال گسترش بودایی به کار برده می‌شد.

در نوشته‌های بودایی، از کانیشکا شاهنشاه کوشانی (حدود ۱۰۰ م.)، او که هیچ‌کس دیگری چون او پشتیبانی نیک‌خواهش آیین بودایی را حمایت کرده، تجلیل شده است.

سرخ‌کتل: وجود نمادهای ایرانی در فرهنگ کوشانی از همه بیش‌تر در ویرانه‌های به جای‌مانده از مجموعه نیایش‌گاه زرتشتی سرخ‌کتل، با پلکان (راه‌زینه) پیش‌رفته، واقع شمال هندوکش در نزدیکی شهر پُل خُمَری، مرکز ولایت بغلان دیده می‌شود. کاوش‌های سرخ‌کتل بین سال‌های ۱۹۵۲ و ۱۹۶۶ هم‌زیستی آیین خالص بومی زرتشتی، بدون هیچ‌گونه تأثیرپذیری از بوداگرایی، را در این منطقه نشان می‌داد. به نظر می‌رسد کانیشکا از هر دو آیین بودایی و آیین ایرانی میتراپیسم استقبال کرده است. قطعاتی از تندیس کانیشکا در سرخ‌کتل پیدا شده که از آثار نفیس باستانی موزه ملی افغانستان در کابل به‌شمار می‌روند.

گنجینه بگرام: در شصت کیلومتری شمال‌غرب کابل، در نزدیکی شهر امروزی چاریکار، در محل پیوندگاه غوربند و دره پنجشیر، پای‌تخت تابستانی شاهنشاهی کوشانیان بنا شد، در جایی به نام کاپیسا (که بعدها بگرام نام گرفت، و نباید با پای‌گاه هوایی بگرام امروزی اشتباه شود).

بگرام که در یک نقطه گذرگاه کلیدی در امتداد جاده ابریشم بین کابل و بامیان واقع بود، زمانی توسط کوروش بزرگ، شاهنشاه هخامنشی ویران شد، و بعد از مدت کوتاهی توسط جانشینش داریوش بزرگ ترمیم شد، و بعدها توسط اسکندر مقدونی از نو بنا شده و در آن دژی برپا شد و به نام اسکندریه قفقاز (Alexandria of the Caucasus) مسما شد که این شهر را به یک پای‌گاه دفاعی برای یونانیان باختر تبدیل کرد. در اطراف جاده اصلی در بگرام، که توسط دیوار خشتی (آجری) بلند با برج و باروهایی در چهار گوشه آن مستحکم شده بود، و قصر تابستانی کوشانی واقع در این شهر کارگاه‌ها و دکان‌هایی واقع بودند. عاج‌های نفیس از هند، جعبه‌های لاک (lacquer) از چین، ظروف شیشه‌ای و برنزی از مصر و روم، برجسته‌کاری‌های گچی تزئینی و دیگر اشیاء از جاده ابریشم نمایش داد و ستد می‌شدند و احتمالاً در صورت کالاها نگهداری می‌شدند تا از روی آن‌ها کپی‌برداری شود.

علی‌رغم افتادن کاپیسا (بگرام) به دست ساسانیان در حدود سال ۲۴۱ میلادی، دو انبارخانه مملو از کالاهای جاده ابریشم، که برای جلوگیری از شناسایی آن‌ها مهر و موم شده بودند، تا مدت قریب به هفده قرن در داخل قصر در امان مانده بودند تا این که در سال‌های دهه ۱۹۳۰ میلادی توسط باستان‌شناسان فرانسوی کشف شدند. هر یک از این آثار نفیس «گنجینه بگرام» گواهی است بر رونق بازرگانی در عصر کوشانی و احتمال وجود بازارهای مشابه در امتداد جاده ابریشم در سرتاسر جهان متمدن آن دوران. این کشفیات شیفتگی ما را با دست‌ساخت‌های ماهرانه و شهروندی بسیار فرهیخته و بافرهنگ در عصر کوشانیان تجدید می‌کند.

مجموعه معابد بودایی در هده: هده که یک پای‌گاه (ساحه) باستان‌شناسی یونانی-بودایی واقع در سرزمین باستانی گندهارا، در شش مایلی (ده کیلومتری) جنوب شهر جلال‌آباد در شرق افغانستان است، یکی از بزرگ‌ترین معابد مجموعه زیارت‌گاه‌های بودایی در جهان، طی سده‌های نخست تا سوم میلادی بوده است. هده با موقعیت کلیدیش در مسیر دو هزار مایلی سفر زائران و مبلغان بودایی از هند به چین، مرکزی فعال برای ترجمه و تکثیر (نسخه‌برداری) نوشته‌های بودایی و هم‌چنین هنر تندیس‌گری شمرده می‌شد.

بیش از ۲۳/۰۰۰ پیکره‌های یونانی-بودایی ساخته‌شده از خاک رُس و گچ، تزئینات معماری و سردیس‌ها و تندیس‌هایی که مردان، زنان، کودکان، دیوهای گوناگون، سال‌خوردگان، با حالات و پوشاک قابل تصور، از هر طبقه و مقامی، از هر گونه چهره‌ای از هر گوشه دنیا را نشان می‌داد — حتی چهره‌های بیش‌تر از آن‌چه که برای باآفرینی تمام یک شهر بودایی ضرورت باشد — در سلسله کاوش‌های باستان‌شناسی در هده بین دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۷۰ کشف شد. پیکره‌های به دست‌آمده از هده، عناصری از فرهنگ بودایی و هِلنی (یونانی) را در سبکی کامل و بی‌نظیر قابل شناسایی از هِلنی تلفیق (باهم‌درآمیختن) می‌کنند.

اگرچه به‌عقیده کارشناسان خود سبک متعلق به هِلنی واپسین (متأخر) در سده‌های دوم و اول پیش از میلاد است، اما پیکره‌های به دست آمده از هده احتمالاً متعلق به سده اول پس از میلاد و پس از آن هستند. با توجه به تاریخ کهن، کیفیت عالی، ظرافت کار، گوناگونی و کیفیت حیرت‌انگیز پیکره‌ها، هده می‌بایست یک «شهر کارخانه‌ای» بوده باشد —

رشد بیش‌تر متصرفات هراپوس به ایجاد دولت عظیم کوشانی انجامید، که بنیادگذار آن کدفیز یکم Kadfiz I بود که عنوان «شاه شاهان» (شاهنشاه) داشت و چهار سردارنشین کوچک قبایل کوچی را در قلمرو بلخ زیر فرمان خود درآورد و آخرین نمایندگان دودمان‌های هلنی را سرکوب کرد. باختر (باکتریا) در عهد کدفیز یکم مرکز دولت کوشان و شهر بلخ پای‌تخت آن بود.

این وقایع به گونه تقریبی مربوط سده یکم میلادی می‌شود. پسر کدفیز یکم، کدفیز دوم، سرزمین‌های شمال غربی هند را به سرزمین خود افزود و به هندویسم گرایش یافت. در این باره تصویر الهه شیوا — خدای هندو در سکه‌های عهد کدفیز دوم گواهی می‌دهد. نام‌دارترین پادشاه کوشانی، کنشکا بود که در ثلث نخست سده دوم میلادی می‌زیست.

در عهد کنشکا، پای‌تخت دولت کوشانی از آسیای میانه، از باختر (بلخ) به پوروشاپورا Purushapura (پیشاور امروزی) منتقل شد. کنشکا به عنوان حامی بودیسم شناخته شده است، اما به روی سکه‌های دوره فرمان‌روایی او، نه تنها تصاویری از بودا، بل که خدایان مختلف آیین‌های دیگر مانند یونانی و زرتشتی هم دیده می‌شود. خورشید دولت کوشان در میانه‌های سده چهارم میلادی غروب کرد و گستره آن زیر سیطره شاهنشاهی پارسی ساسانی، که جانشین امپراتوری اشکانیان شده بود، رفت.

→ که در آن هنرمندان یونانی و کارآموزان آن‌ها، آشنا با تمام جنبه‌های تندیس‌گری هینی، زندگی و کار می‌کردند، به طوری که جان بُردمن (John Boardman) دانش‌مند هده را «مهد تندیس‌گری آغازین بودایی به سبک هندویونانی» تعبیر کرده است. ترانسفرانس (انتقال) قهرمانان یونانی به بودایی (به طور مثال از هراکلیس (Herakles) که در بوداسف (Boddhisatva) بودایی الهام گرفته شده است) به طور روشن در هده دیده می‌شود.

افزون بر این، هده یکی از کهن‌ترین نسخه‌های بودایی به جای مانده در دنیا را ارائه می‌دهد، که احتمالاً یکی از کهن‌ترین نسخه‌های هندی به جای مانده، مجموعه قوانین فرقه سروستیوادا (Sarvastivadin) که مدت‌ها گم بوده و زمانی در تمام سرزمین گندهارا رایج بوده و در نشر آیین بودایی از هند به چین کارساز بوده است. این نوشته‌های بودایی که احتمالاً متعلق به حدود سده نخست میلادی است، و در طی سال‌های ۱۹۹۰ میلادی از هده غارت شده و به پاکستان قاچاق شده، بر پوست درخت توس (غان) به زبان گندهاری نوشته شده‌اند. این نوشته‌ها در درون ظرف سفالی (که بر روی آن نوشته‌ای به همان زبان برنوشته شده بود) کشف شدند و سرانجام سر از کتاب‌خانه بریتانیا در لندن و دانشگاه واشنگتن در سیاتل آوردند. صاحب قانونی این نوشته‌ها هنوز مورد بحث است.

بیش از ۱۰۰۰ مجموعه پیکره‌ها در هده در طی سال‌های دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۷۰ کشف شدند و به موزه ملی افغانستان در کابل و موزه گیمه در پاریس منتقل شدند. معابد و استوپه‌های بودایی هده به صورت موزه‌ای آزاد تبدیل شده‌اند که امروزه در معرض خطر جدی قرار دارند. در زمان جنگ شوروی در افغانستان، شمار زیادی از پیکره‌های هده به غارت رفت و به سرعت سر از بازارهای بین‌المللی آثار عتیقه درآوردند. بسیاری از این معابد هده در جریان نبردهای تانک بین سربازان شوروی و چریک‌های افغان که به این منطقه کشیده شده بودند تخریب شدند. آنچه که پس از خروج نیروهای شوروی از افغانستان به جای مانده بود، در طی جنگ‌های داخلی افغانستان بین سال‌های ۲۰۰۱-۱۹۹۱ میلادی تا سرحد نابودی به غارت رفتند. این پای‌گاه افسانه‌ای، که زمانی تاج جواهرنشان عصر کوشانی بود، اینک به ویرانه‌ای تبدیل شده است. — گ.

شی‌ها، سیونوها (هونوها)، اوسون‌ها و دولت‌های آن‌ها در سده سوم پیش از میلاد □ ۱۹۷

یافت شدن صدها عدد سکه در گستره آسیای میانه کنونی گواه بر توسعه مناسبات پولی در شاهنشاهی کوشانی است.

شهرهای بزرگ و کوچک کوشانی سامانه کاملی را تشکیل می‌دادند که با جاده‌ها و مسیرهای کاروان‌پیما با هم پیوند می‌یافتند. به گونه‌ای که منابع چینی نشان می‌دهند، هنگامی که کوشانی‌ها بخش چشم‌گیر درازترین مسیر بازرگانی بین‌المللی، جاده بزرگ ابریشم را کنترل می‌کردند، روابط تجاری با امپراتوری‌های روم و هان دارای اهمیت بسیاری بود. در این حال، کوشانی‌ها که به عنوان دلالان در تجارت ابریشم و بسیاری دیگر از فراورده‌ها میان رُم و چین باستان عمل می‌کردند، سود هنگفتی به دست می‌آوردند.

امپراتوری کوشانی یک دولت متمرکز بود، که در آن به شخصیت پادشاه تقدس و الوهیت و ربانیت قائل بودند. از همین رو، کیش ویژه دودمانی با نیایش‌گاه‌های خاص ساخته شده بود. دستگاه دولت کوشانی بسیار پُرشاخ و برگ بود و دارای شمار بسیاری از رتبه‌ها و مدارج اداری. دوره کوشانی چکاد و بلندترین ستیغ در توسعه تمدن باستانی مسکون آسیای میانه شمرده می‌شود.

فرهنگ کوشانی آمیزه‌ای بود از فرهنگ‌های بومی طراز خاور باستانی و فرهنگ شادی‌آفرینی دیرین هلنی، ظرافت هندی و سبک توفانی gusty style که توسط کوچی‌ها از استپ‌های آسیا آورده شده بودند.

هنر کوشانی در مواد یافت‌شده و به‌دست‌آمده در آرام‌گاه‌های سرشناسان و اشراف گور شده در گورستان‌های باستانی که در کاوش‌های باستان‌شناسان شوروی کشف شده‌اند، بسیار به خوبی مشاهده می‌شود. کنون، نقش بودیسم از روی آثار بودایی که در هر گوشه و کنار امپراتوری کوشانی، دیده می‌شد، برجسته شده است.

در شمار یادمان‌های برجسته عهد کوشانی می‌توان از صومعه مغاره‌ای بودایی در قره‌تپه و نیایش‌گاه فیاض‌تپه در نزدیکی شهر ترمز در جنوب آسیای میانه، محراب مقدس بودایی sanctuary در سرخ‌گُتل در شمال افغانستان، کاخ کوشانی در خلچه‌یان Halchayane در باکترای شمالی و... یاد کرد.

فرهنگ کوشانی، که پیوندهای تنگاتنگی با فرهنگ‌های هندی، پارسی، چینی و فرهنگ مردمان استپ اورآسیایی داشت، شکوفایی تمدن‌های باستانی ایرانی آسیای میانه را بازتاب می‌دهد. ارزش‌های فرهنگی کوشانی، تأثیر چشم‌گیری بر توده‌ها و کشورهای هم‌سایه بر جا گذاشته بود^[۴۳] که چنین تأثیری به ویژه در منطقه مهم دیگر آسیای میانه باستانی، سغد یا سغدیانا، که شامل واحه‌های بارور وادی‌های رودبارهای قشقه دریا و زرافشان است، مشاهده می‌شود.

سغد احتمالاً بخشی از دولت سلوکی و یونان و باختر بود. در پای تخت آن، شهر ماراکنده Marakanda، که ویرانه‌های آن به عنوان شهر افراسیاب در حومه سمرقند کنونی شناخته شده است، باستان‌شناسان دیوارها و سازه‌های دیگر دژگونه این عهد را کشف کرده‌اند.

در فرهنگ سغدی، به عنوان مثال، در ظروف سفالی، تأثیر نمونه‌های یونانی باستان دیده می‌شود و حتی کتیبه‌ای هم به زبان یونانی باستان در یکی از رگ‌ها ثبت شده است. فرض بر این است که سغد پیش‌تر از باختر (بلخ) زیر حاکمیت قبایل کوچ‌نشین درآمده بود. حاکمان این متصرفات، که در آن هنگام در این سرزمین‌ها حضور داشتند، به تقلید از سکه‌های یونانی و باختری، سکه‌هایی ضرب می‌زدند. نوشته‌های روی این سکه‌ها به زبان آرامی بودند (زبان باستانی سامی)^۱ که الفبای آن در زبان سغدی اقتباس شده بود. در سده‌های نخست میلادی، در فرهنگ سغدی تأثیرات ارزش‌های فرهنگی کوشانی به مشاهده می‌رسد. شاید سغد از لحاظ سیاسی وابسته به هم‌سایه نیرومند خود بود.^[۴۴]

این‌گونه، جمع‌بندی موارد فوق، به طور خاص، تجزیه و تحلیل اطلاعات مکتوب چینی، امکان دادند به چند نتیجه‌گیری، هم دارای بار خصوصی و هم دارای بار عمومی دست بیابیم. می‌توان اظهار داشت که در دوره‌ای از سده سوم پیش از میلاد، تا سده چهارم میلادی، پیوندهای تنگاتنگ تباری و فرهنگی میان باشندگان غرب آسیای مرکزی (آسیای میانه و قزاقستان) و سرزمین‌های هم‌سایه بلافصل جنوبی آن، ایران، افغانستان و شمال هند و مردم باشندده بخش شرقی آن (در قلمرو ترکستان خاوری، مغولستان و... کنونی) و بخش شمالی شرق آسیا، موجود بودند. به عنوان مثال، وجود چندین مرکز یوئه‌شی در آسیای میانه، در دره رود ایللی در شمال‌نان‌شان و مغولستان داخلی هویدا می‌شود. منابع نوشتاری همین گونه وجود دست کم دو کشور با نام کنگ Kangha را که میان هم نه تنها با پیوندهای تباری، بل احتمالاً هم‌چنین به لحاظ سیاسی مرتبط بودند، ضبط می‌کنند.

منابع مادی اجازه نمی‌دهند به طور مستقیم پدیدآیی اصطلاح «هون» را با کلمه «سیونو» (هونو) ربط داد که صدای باستانی آن می‌تواند پروتوفرم‌های protoforms نوع Frun» و «هونگنام» Hungnam را بازتاب دهد. اما دلایل کافی به دست می‌دهند گمان زد

۱ زبان آرامی عضوی از زبان‌های سامی است که بیش از ۳۰۰۰ سال قدمت دارد. زبان آرامی‌ها، زبان اداری امپراتوری‌ها و حتی کاهنان بوده است. زبان اصلی بخش عمده‌ای از کتاب‌های آسمانی دانیال و عزرا و زبان کتاب تلمود است. آرامی را زبان عیسی دانسته‌اند و امروزه هنوز زبان مادری اقلیت‌های کوچک متعددی است. امروزه شماری از جوامع که بیش‌تر آن‌ها آشوری هستند به زبان آرامی نو سخن می‌گویند. این زبان اکنون در حال انقراض به شمار می‌رود. آرامی از خانواده زبان‌های افرو آسیایی است و در میان زبان‌های متعدد این خانواده از زیر شاخه سامی محسوب می‌شود. آرامی قسمتی از گروه زبان‌های سامی شمال غرب است که هم‌چنین شامل زبان‌های کنعانی مثل زبان عبری می‌شود. — گ.

که این واژه برای بار نخست در اتنونیم‌های یوئه‌شی ثبت شده بود. پدیدآیی آن در غرب را می‌توان با حرکت‌های چندباره یوئه‌شی در غرب، که درباره آن شواهد و اسناد مکتوب حفظ شده است، پیوند داد. شاید ریشه‌های هم‌زیستی باهمی توده‌های ایرانی-ترکی ویژه آسیای مرکزی کنونی، همانا به دوران «مهاجرت بزرگ توده‌ها» برسند. چون یوئه‌شی‌ها و کنتسزیویی‌ها و هم‌چنین کوشانی‌ها، باشندگان سغد و دوان، احتمالاً توده‌های ایران باستانی بودند که به دایره قبیله ساکایی-اسکیتی مربوط می‌شدند و هون‌ها و اوسونی‌ها هم احتمالاً مربوط به دایره قبایل آلتایی، که از جمع آنان در آینده، جوامع تباری ترکی، مغولی و تونگوزی-منچوری جدا شدند.

سراسر این دوره، عبارت است از عهد استحکام قبایل پراکنده و چندزبانی آسیای مرکزی در تشکیلات نسبتاً پای‌دار نوع دولتی از جمله هم‌چنین در گستره قزاقستان و قرقیزستان کنونی، اوسون‌ها و کنتسزیویی‌ها که رد پای موجودیت‌شان به خوبی در یادمان‌های تباری توده‌های قزاق و قرقیز حفظ شده است.

اهمیت این دوره که به نام «مهاجرت بزرگ توده‌ها» شهرت یافته است، نه تنها منوط به آن نفوذی است که کانتسزیویی‌ها، اوسونی‌ها و به ویژه یوئه‌شی‌ها و هونوها بر تاریخ آسیای مرکزی و خاوری داشتند، بلکه هم به آن تأثیری است که آنان بر روند آینده تاریخ جهانی برجا گذاشتند. هر چند اسامی برخی از توده‌های در ظاهر نابود شده و فراموش شده، مانند هونوها و بازماندگان احتمالی آن‌ها هون‌ها، تاکنون مترادف با ستیزه‌جویی، بربریت، لگام‌گسیختگی و خشونت و ستم‌بارگی پنداشته و نگاشته می‌شود.

در سده پنجم میلادی، هون‌ها، احتمالاً در راه غرب اورآسیا با بسیاری از توده‌های دیگر، که بر سر راه‌شان قرار داشتند، آمیزش می‌یابند. آن‌ها که تقریباً گذشته با شکوه نیاکان خود، هونوها را فراموش کرده بودند که کم‌تر یادآور ظاهر آنان بودند، اما با این همه، شایستگی‌های جنگی آنان را از دست نداده بودند، در برابر اروپای وحشت‌زده قرار گرفتند و با رهبری آتیلا ضربه ویران‌گر و خردکننده‌ای بر آخرین تکیه‌گاه عهد باستان-امپراتوری روم غربی زدند.

یوئه‌شی‌ها هم که قبلاً در سده یکم میلادی به سیطره یونان باستان در آسیای مرکزی در سیمای پادشاهی یونان و باختری پایان بخشیده بودند، در آستانه پی‌ریزی شاهنشاهی جهانی کوشانی‌ها قرار داشتند که در سده‌های یکم-چهارم میلادی در جنوب غربی آسیای مرکزی (آسیای میانه) و شمال هند فرمان راند.

امپراتوری‌های بزرگ باستانی به شیوه‌های مختلف نابود شدند و به فراموشی سپرده شدند. برخی از آن‌ها، مانند دولت‌های چینی باستانی شین (تسین) و هان در اثر یک

تصادف از هم فروپاشیدند و یا هم پس از بیماری‌های سنگین و دیرپا درگذشتند؛ مانند امپراتوری‌های هونوها و کوشانی‌ها. شمار دیگری از این دولت‌ها مانند یوئه‌شی، دوان، کانتسزیویی و اوسون، به سان رؤیای مبهمی ناپدید شدند و مانند حبایی ترکیدند.

کتاب‌شناسی

1. Сыма Цянь, глава 123, «Ши-цзи» («Исторические записки»). Издательство Бо -на. Пекин, 1928.
2. Там же, глава 3.
3. Там же, глава 123. В.С.Таскин. Материалы по истории сюнну. Москва, т.1, 1979, с.122-123
4. М.В.Крюков, Л.С.Переломов, М.В.Софронов, Н.Н.Чебоксаров, Древние китайцы в эпоху централизованных империй, Москва, 1983, с.105-120.
5. Бань Гу, глава 94, Хань-шу (История династии Хань). Изд. Бо-на. Пекин, 1928.
6. Фань Е, глава 89, Хоу Хань-шу (История династии Поздняя Хань). Изд. Бо -на, Пекин, 1958.
7. Л.Н.Гумилев, Хунну в Китае, Москва, 1974, с.21; В.С.Кузнецов. Поход за Небесными лошадьми. М., 2007; С.Г.Кляшторный. Древнетюркские рунические памятники. М., 1964, с.171.
8. Ю.С.Худяков. Вооружение средневековых кочевников Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1986, с.25-52.
9. Л.Р.Кызласов. Ранние монголы (к проблеме истоков средневековой культуры).- История и культура востока Азии, том 3, Новосибирск, 1975.
10. Бань Гу, глава 94 б, Хань-шу. В.С.Таскин, Материалы по истории сюнну (по китайским источникам), выпуск 2, Москва, 1973.
11. Ю.А.Зуев, К вопросу о взаимоотношениях усуней и канцзюй с гуннами и Китаем.- Известия АН Казахской ССР, серия общественных наук, выпуск 2, Алма-Ата, 1957.
12. И.Бенциг. Языки гуннов, дунайских и волжских болгар.- Зарубежная тюркология, Москва, 1986, с.11-29. Э.Дж.Пуллиблэнк, Язык сюнну. -Зарубежная тюркология, с. 29-71. Г.Дерфер, О языке гуннов.- Зарубежная тюркология, с.71-135.
13. Ли Янь-шоу, глава 97, Бэй-ши (История Северных династий). Изд.Бо-на, 1958.
14. Фань Е, глава 89, Хоу Хань-шу.
15. Там же, главы 19, 23.
16. Чэнь Шоу, глава 30, Сань го чжи (Записи о трех царствах). Изд. Бо-на, Пекин, 1958.
17. Яо Вэй-юань, Бэй чао ху син као (Исследование варварских фамилий, существовавших во время Северных династий). Пекин, 1958.
18. М.Н.Дьяконов, Образ Сийавуша в среднеазиатской мифологии.- КСИИМК, вып.10, 1951, с.31-39. Фирдоуси, «Шах-намэ», том 2, 1960,с.266-354.
19. Рашид-ад-Дин,Сборник летописей, М., т.1, ч.1, 1951.
20. «Юань-ши» (История династии Юань), цзюань 130, с.(1502) 27454, в серии Соинь бо-на-бэнь, Пекин-Шанхай, 1958.
21. Рашид-ад-Дин, с.64
22. Бань Гу, глава 61, Хань-шу.
23. «Синь Тан-шу» (Новая история династии Тан), глава 217 б, в серии Соинь бо-на-бэнь, Пекин-Шанхай, 1958.

24. К.А.Акишев, Г.А.Кушаев, Древняя культура саков и усуней долины реки Или, Алма-Ата, 1983, с. 10-18.
25. E. Pulleyblank . The Wu-sun and the Yueh-chih migration. – BSO (A), vol. 33, Pt. 1, 1970.
26. С.П.Толстов, Древний Хорезм, Москва, 1948. И.И.Умняков, Тохарская проблема, Вестник древней истории, 1940, № 3-4, с.181.
27. G.Haloun, Zur Uetsi-Frage Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, 1937, s. 306. F. Altheim , Geschichte der Hunnen , Berlin , 1959. O. Maenchen-Helfen, The World of the Huns, London , 1973.
28. А.Н.Бернштам, История кыргыз и Киргизстана с древнейших времен до монгольского нашествия,-КСИИМК (Краткие сообщения Института истории материальной культуры), Москва-Ленинград, 1947, вып.16, с.266 -354.
29. E Pulleyblank , Chinese and Indo-Europeans , JRAS, 1966, №1-2, p. 29.
30. K. Shiratori, Sinologische Beitrage zur Geschichte der Turkvolker II. Uber der Hiugnu und der Tughu-Stamme. – UAH, 1902, t. 13.
31. Ю.А.Зуев, Исторические проекции казахских генеалогических преданий. К вопросу о пережитках. – Казахстан в эпоху феодализма, Алма-Ата, 1981, с.69-76.
32. Бань Гу, глава 96 б, Хань-шу.
33. Л.Р.Кызласов, с. 20-29.
34. Сыма Цянь, «Ши-цзи», с.2051 (1521).
35. С.И.Вайнштейн. Проблемы жилища степных кочевников Евразии. Советская этнография, 1976, №4.
36. Ю.А.Зуев, с.69-76.
37. Бань Гу, глава 96 б, Хань-шу.
38. А.Г.Малявкин, Танские хроники о государствах Центральной Азии. Тексты и исследования), Новосибирск, 1989.
39. Сыма Цянь, глава 123«Ши-цзи». Бань Гу, глава 61, Хань-шу.
40. Бань Гу, глава 70, Хань-шу.

دی‌ها، دینلین‌ها و هونوها

دکتر الکساندر بویارف

گزارنده به پارسی دری: دکتر عزیز آریانفر

در طلایه عصر حاضر، پیک‌هایی به دست استرابو-گیتاشناس (جغرافی‌دان) یونانی رسید دال بر آن که آسی‌های کوچی asiii (آسیان‌ها یا اوسون‌ها غیر از این‌ها اند)، پسیان‌ها pasians، ساکاروال‌ها sakaroval (ساکاراوکی‌ها غیر از این‌ها اند sakarauks) و تُخارها، سرزمین باختر را از هلنی‌ها گرفته‌اند.

در این گزارش، تاریخ‌نویسان باستان، با برشمردن نام‌های قبایل کوچ‌رو، خاطرنشان می‌سازند که در این فهرست نام‌های همه قبایل بازتاب نیافته، بلکه تنها نام‌های بزرگ‌ترین‌شان، آمده است که به خودی خود، گواه بر ابعاد بزرگ تهاجم است.

تُخارها را چینی‌ها نیز می‌شناختند که آن‌ها را به نام «دایوشی‌ها» یا «یوشی‌های بزرگ» می‌خواندند. آن‌ها زمانی اتحادیه نیرومندی از قبایل آسیای مرکزی را تشکیل می‌دادند، که ایشان را بیش‌تر به نام **سارمات‌های خاوری** می‌شناسند. تخارها با شکست دیدن از هونوها در جنگ بر سر آسیای مرکزی، ناگزیر به عقب‌نشینی به سمت غرب شدند. برخی از ایشان سرزمین آسیای میانه را اشغال کردند. تخارها که در جمع ایشان کوشان‌ها جای‌گاه برجسته‌ای داشتند، استپ‌های جریان میانی رودبار آمو را گرفتند.^۱ پاسیان‌ها یا کنگلی‌ها که با سارمات‌های خاوری پیوند داشتند، «دشت‌های گرسنه» رود سیر و دریای آرال را برای بودوباش برگزیدند.

۱ کوشان‌ها اثرش در شمال آمو، در دره فرغانه را چونان نخستین پای‌تخت خود برگزیدند. —گ.

چنین پنداشته می‌شود که در آینده از این کنفدراسیون قبیله‌ای، نخست آلن‌ها (آرن‌ها)^۱ و در سده‌های میانه، پیچینیگی‌ها و باشقیری‌ها برخاستند. گمان می‌زنند که در گذشته چراگاه‌های آن‌ها در استان گانسوی چین واقع بود که در نام آن، اتونویم (نام تباری)شان ترسب کرده است.

آن‌چه مربوط به آسیان‌ها Asian یا اوسون‌ها می‌شود، آن‌ها هیچ پیوندی با سارمات‌های خاوری نداشتند و در این جنگ همراه و هم‌پیمان با هونوها در برابر یوئه‌شی‌ها جنگیدند. آن‌ها با راندن تخرها از چراگاه‌های تیان‌شان، آن بخش از سکایی‌ها و تخری‌ها را که به دنبال یوئه‌شی‌ها نشتافته و ماندگار شده بودند تا در این‌جا زندگی کنند (و نیز ساکروال‌ها sakaroval را که پیش‌تر رفته بودند)؛ زیر فرمان خود درآوردند.

هونوها Xiongnu فرمان‌روایان استپ‌های آسیای مرکزی و کشور چین شدند. این به آن معنا است که همه توده‌هایی که در گذشته فرمان‌بردار سارمات‌های خاوری (یوئه‌شی‌ها) بودند، دیگر زیر سیطره هونوها قرار گرفتند. این توده‌ها چه کسانی بودند؟^۲

منظره تباری آسیای مرکزی بسیار پیچیده است، و از نگاه باستان‌شناسی به طور کامل شناخته نشده است، اما با این همه اجازه می‌دهد تا برخی از نتیجه‌گیری‌ها را انجام دهیم:

در دوران باستان، در بخش غربی آسیای مرکزی، قبایل **اوگری Ugric** و **تبتی** بود و باش داشتند (برخی از آنان آلتای‌سایان، و دیگران تیان‌شان را در دست داشتند)، در میان آن‌ها بازماندگان **ایلامی‌ها و دراویدی‌ها** (در حوضه رود تاریخیم؟) و تبارهای پراکنده‌ای از گروه‌های کهن یوریالی (شمالی) به سر می‌بردند. دورتر در خاور آن‌ها پیشینیان ترک‌ها زندگی می‌کردند. قبایل **تونگوزی-منچوری** زمین‌های کرانه‌های دریاچه بایکال و نزدیکی دریا (پیریموری Priamure) را در دست داشتند.^۳

۱ آلن alan در اصل آرن (از ایرانی یا آریایی) بوده است که با گذشت زمان به الن مبدل شده است. گ. ۲ در این اواخر پروفیسور کاردین کتاب جامعی درباره هونوها زیر نام شاهنشاهی هونو نوشته است، مسکو ۲۰۰۱. از دید من، این بهترین کتابی است که تا کنون درباره هونو نوشته شده است. گ.

۳ بومیان آلتای‌سایان و بخش خاوری تیان‌شان دارای سیمایهای اروپایی-منگولییدی آمیخته بودند. چهره‌های آنان نسبتاً هموار و کوتاه بود. سامودی‌ها Samodiys، کیت‌ها و شورتسی‌ها و دیگران از بازماندگان آنان‌اند. از دید ژنتیکی آن‌ها دارندگان هاپلوگروه‌های Q و R1b1b1 بودند. در جنوب آن‌ها حاملان هاپلوگروه D زندگی می‌کردند. به احتمال زیاد، نیاکان جاپانی‌ها، دقیق‌تر نیاکان کسانی از جاپانی‌ها که بازماندگان حاملان هاپلوگروه C بودند، اما در در جانب شرق آن‌ها منگولییدی‌های دارای شمایل آسیای مرکزی زندگی می‌کردند. آن‌ها دارای چهره‌های خیلی‌ها پهن، اما گسترده و بالا بودند. درست مانند مغولان کنونی. از لحاظ ژنتیکی آن‌ها حاملان هاپلوگروه C بودند، اما در میان‌شان شمار زیادی دارندگان گروه‌های پیوستگی N و Q دیده می‌شد. از دید زبانی، آن‌ها فرزندان تیره‌های تونگوزی-منچوری شمرده می‌شوند. مغولان از جمع آنان برخاسته‌اند. اما اجداد ایشان به رمه‌داران باستانی ربطی نداشتند. مغول‌ها فرزندان ماهی‌گیران کرانه‌های اقیانوس آرام هستند. از هزاران سال بدین‌سو، آن‌ها در هنگام پس‌روی آب دریاها، خوراکه‌های دریایی (ماهیان و...) برداشت می‌کردند. در آن هنگام ماهی‌گیری کار بسیار پرسودی به ←

در عصر **نوسنگی و برنز**، استپ‌های آسیای مرکزی به «سرزمین‌های موعود» برای گله‌داران آسیای غربی مبدل شد. نخستین قبایلی که به این سرزمین‌ها آمدند، آدم‌هایی دارای چهره‌های مدیترانه‌ای (قفقازی) بودند. آن‌ها استپ‌های حوضه ترکستان خاوری را اشغال، و از این‌جا تبتی‌ها، نیاکان جاپانی‌ها را راندند. ظاهراً، فرزندان **ایلامی‌ها و دراویدی‌ها** از سوی آن‌ها اسیمیله شده بودند. پشت سر آن‌ها قبایل هندواروپایی آمدند که دارای سیمای پالیواروپاییدی بودند. دارندگان فرهنگ آفاناسیفی زمین‌های اوگرها را گرفتند و در این‌جا ماندگار شدند. یورش تازه شبانان از غرب به آن انجامید که برخی آغاز به راندن دیگران کنند، که منجر به آمیزش فرهنگ‌ها و توده‌ها شد.

این‌گونه، فرهنگ‌هایی در اساس اروپاییدی اما نه همانند با یک دیگر در غرب آسیای مرکزی پدید آمدند؛ مانند: **فرهنگ‌های آفاناسیفی Afanasiev** و **آکونوفی Okunev** در جنوب سیرری، که رد پای آن‌ها به استپ‌های مغولستان برمی‌گردد؛ فرهنگ ساموسایی-سیمی samus-Seim در حوضه علیای رود اوبی؛ **فرهنگ چیمورچیکی** در چونگاریا Dzungaria؛ **فرهنگ اندرونوفی** در استپ‌های کشور ختن و **فرهنگ کراسوکی Karasuk** که ظاهراً به حدود خاوری آسیای مرکزی رسیده بود.^۱

بومیان آسیای مرکزی نتوانستند فشار تازه‌واردان را مهار کنند و عقب‌نشینی کردند. **اوگرها** که، بنا به برخی دلایل می‌بایستی به اشغال سرزمین آلتای می‌پرداختند، پیش از دیگران آماج سرکوب قرار گرفتند. از همین زمان، نفوذ آن‌ها پایان یافت. اما **پیشینیان ترک‌ها** که در شرق زندگی می‌کردند، در موقعیت سودمند قرار گرفتند. آن‌ها صفوف خود را از پیوستن اوگرهای شکست خورده که یک‌پارچگی تباری خود را باخته و از دست داده بودند، اکمال کردند و بسیاری از چیزهای سودمند را برای خود از هم‌سایه‌های پیش‌رفته خود وام گرفته است.

→ شمار می‌رفت. اما پس از آن، با به دست آوردن تورها و جال‌ها و قایق‌ها، در کرانه‌های امور پراکنده شدند. آن‌ها نه تنها به ماهی‌گیری، بلکه نیز شکار می‌پرداختند. از این‌جا، برخی از آن‌ها به پیرامون دریاچه بایکال کوچیدند. آن‌ها، نه آن‌گونه که برخی می‌کوشند ایشان را پیش‌آهنگان شیوه زندگی استپی بنمایند، بودند، بلکه این نوع اقتصاد را پسان‌ها به گونه آماده شده از هم‌سایگان‌شان وام گرفته بودند و از آن زمان این شیوه زندگانی را بدون هیچ‌گونه تغییر دنبال می‌کنند و آداب و رسوم‌شان کماکان همان‌گونه محافظه‌کارانه مانده است. جهان و زندگی دست‌خوش دگرگونی‌ها است، اما آن‌ها تغییر نمی‌کنند.

۱ این فرهنگ‌ها نخستین فرهنگ‌هایی نبودند که در این سرزمین‌ها پدید آمده بودند. پیش از چیره شدن این فرهنگ‌ها، در نزدیکی‌های انگره آدم‌هایی ساکن شده بودند که دارای چهره‌های مدیترانه‌ای بودند؛ سازندگان فرهنگ کیتویی، که در تشکل آن هم‌چنین آدم‌های دارای سیمای منگولوییدی اشتراک داشتند.

باستان‌شناسی فرهنگ‌ها را کشف می‌کنند، اما به ندرت تیپ‌های تباری سازندگان و آفرینندگان آن‌ها را نشان می‌دهد. برخی اطلاعات درباره مردم آسیای مرکزی در منابع تاریخی چینی بازتاب یافته است. باید گفت که توده‌هایی که در قلب آسیا زندگی می‌کردند، در آغاز مورد توجه چینی‌ها نبودند و آن‌هایی هم که در معرض دیدشان قرار می‌گرفتند، به خاطر کنجکاوی نسبت به خود، نه مدیون مهربانی چینی‌ها، بلکه به دلیل هم‌سایگی و مناسبات خصمانه فی‌مابین بودند. اما با گذشت زمان، هم‌پا با توسعه جامعه و ارتباطات، مناسبات با کشورهای هم‌سایه آغاز به تغییر کرد.

از توده‌های باشنده شمال باختری چین، از ژون (جونگ)‌ها، دی‌ها و دینلین‌ها **dinlin** نام می‌برند. وجه مشترکی که آن‌ها را متحد می‌سازد، چشمان آبی و موهای بور و خرمایی است. اما چینی‌ها ویژگی‌های دیگر آن‌ها را هم می‌دیدند: بینی‌های بلند و چشمان فرورفته، یعنی ویژگی‌های نژادهای اروپایی آن‌ها را. پاسخ به این پرسش که آن‌ها از لحاظ تباری چه مردمانی بودند، دشوار است. شاید دینلین‌ها **dinlin** فرزندان دارندگان فرهنگ‌های آفاناسیفی، اکونیفی **okunevts** و اسکیت‌ها (تورانیان) بودند.

دست سرنوشت آن‌ها را به مرزهای چین کشانید و از همین رو بود که در برگ‌های تاریخ چین کشانیده شدند. بخش اصلی ایشان در شمال آسیای مرکزی زندگی می‌کردند و در دوره جنگ‌های هونوها و چینی نزد تقویم‌نویسان چینی معروف شدند. برخی از پژوهش‌گران تلاش دارند تا دینلین‌ها را فرزندان کاراسوکی‌ها **karasuks** (یعنی تخارهای مستعار **psevdotohar**) معرفی بدانند و هم‌چنین کشاورزان تاگاری **Tagar**. اما بر پایه دیدگاه معتبر [بازتاب‌یافته در کتاب «نوار استپی بخش آسیایی شوروی در عصر سکایی-سارماتی»] دینلین‌ها از اواخر سده سوم پیش از میلاد در گستره‌ای از دریاچه بایکال تا رود اوبی یا رود ارتیش (در خاور قزاقستان) زندگی می‌کردند و کوچ‌رو بودند. تنها فرهنگی را که می‌توان با آن‌ها ارتباط داد، فرهنگ اویوکی **Uyuk** (یا تورانی-اویوکی **Turano-Uyuk** به تعریف ما) است. آن‌ها تاریخ باشکوه خودشان را داشتند، اما اطلاعات مربوط به آن‌ها به چین نرسیده بود.

در شمال آن‌ها در میان کوه‌های آلتای-سایان، که سراسر پوشیده از درخت‌زارها است، **boma** می‌زیستند که زبان‌شان ناشناخته مانده است. لئو گومیلیف **L.Gumilev**

سخن از ناهم‌گونی زبان‌های بوماها و قرقیزها (دقیق‌تر خاکاس‌ها Khakass)^۱ می‌گوید، اما، چنین برمی‌آید که این اطلاعات مربوط به اوایل سده‌های میانه، زمانی که مردم جنوب سیبری زیر تأثیر هونوهای تُرکی زبان درآمدند و خاکاس نام گرفتند، باشد.

خود بوماها، خویش را بی‌کینی‌ها و آلاکچینی‌ها می‌خواندند. بازماندگان‌شان تاتار نام گرفتند. چنین گزارش می‌شود که تاتارها در سده‌های میانه به زبان تُرکی سخن می‌گفته‌اند. اما با این همه زبان اصلی مادری خود را یاد داشتند.

از این گزارش اصولاً مبهم روشن نیست که چرا منشأ **بوماها (نیاکان تاتارها)** را مغولی خوانده‌اند؟ روشن است در آن دوره مغول‌ها در قطار توده‌های کوچک و بالاتر از آن، توده‌های زیر ستم آسیایی هیچ برازندگی‌ای نداشتند. در آن زمان، هنگامی که توده‌های هژمون، با همه نیرو پی‌گیرانه بر سر رهبری «جهان» با هم می‌رمزیدند و نیروهای‌شان را [در نبردهای فرسایشی -گ.] به هدر می‌دادند؛ توده‌های کوچک زیر ستم با بردباری منتظر بودند که چه وقت خواهند توانست حریفان از پا افتاده را از صحنه بیرون کنند.

درباره منشأ **تاتارها** نسخه‌های دیگر را می‌آوریم. نخست، زبان آن‌ها **ایرانی یا آریایی** بود. نام تباری آن‌ها: «تات+ار» (آدم‌های بیگانه، بیگانگان) گواه بر همین است. به گونه‌ای که روشن است، تُرکی‌ها ایرانیان را به همین نام می‌شناخته‌اند. از همین «تات»، به هر حال، این احتمال هست که نام تاجیک (تات+چوک) ساخته شده باشد.^۲ تُرک‌زبانان به یاد داشتند که تاجیک‌ها بازماندگان تخرهای زمانی نیرومند بودند که پس از شکست دیدن از دست هونوها به سرزمین کنونی تاجیکستان اسکان‌گزین شدند.

۱ در گاه‌نامه‌های باستانی چینی از مردمانی به نام خیگاس‌ها یاد شده است که بلندقامت، دارای موهای بور و چشمان شیشه‌ای آبی یا سبز و پوست سپید بوده‌اند. شاید نام اصلی این مردمان «خاکاس» بوده باشد. کنون هم در ساختار فدراسیون روسیه منطقه‌ای به نام خاکاس در گستره علیای رود ینی‌سئی (در استان آلتای کوهستانی) هست که در آن مردمان دارای ویژگی‌های اروپایی نژاد سفید، اما با چهره‌های منگولوییدی بود و باش دارند. این‌ها در واقع، قرقیزهای اصل‌اند. نیاکان ایشان زمانی از این‌جا برخاستند و دولت اویغورها را که جانشین خاقانات شرقی تُرک شده بود، برانداختند و به منطقه هفت‌رود (گستره کنونی قرقیزستان) شتافتند و با گرفتن ترکستان خاوری، دولت بزرگی را برپا کردند. مگر دولت ایشان نتوانست دیرپا باشد. شاید «قرقیز» بیان تُرکی همین خاکاس یا خیگاس بوده باشد و یا شاید هم معرب آن. این که این توده‌های سپیدپوست چگونه منگولویید شدند، تاریخ درازی دارد؛ آمیزش با: هونوها، نیاکان مغول‌ها (ژون‌ژونها)، تُرکان آشنایی، چینی‌ها و سرانجام هم تسلط چهار سده‌ای متأخر چونگهار بر گستره قرغیزستان کنونی. یعنی سرزمین کنونی قرغیزستان که در گذشته متعلق به یوئه شی‌ها و اوسون‌ها بود، خاستگاه نخستین‌شان نه، بل که میهن دومی آن‌ها می‌باشد. همین گونه، چهره‌های منگولوییدی‌شان، ثانوی است. شاید زبان نخستین‌شان هم همانند با زبان‌های پروتو ایرانی خاوری بوده باشد.-گ.

۲ درباره وجه تسمیه یا ریشه واژه «تاجیک» نگاه شود به کتاب‌های: (تاجیکان در مسیر تاریخ، میرزا شکورزاده، تهران، ۱۳۷۸) و (تاجیک‌ها در منابع تاریخی، پروفیسور لعل‌زاد، لندن، در تارنماهای اینترنتی: لعلستان، خراسان زمین، خاوران، جاویدان، خورشید، خواهان، فیروزکوه، آریایی و...) -گ.

دیدگاه دوم، تاتارها را کیتی می‌پندارد، یعنی قفقازی. اگر چنین باشد، آن‌ها فرزندان مدیترانه‌ای‌های دوره نوسنگی برخاسته از آسیای صغیر هستند. اما این دیدگاه در تضاد با دینلین‌های چشم آبی و مو قهوه‌ای قرار می‌گیرد. هرگاه بپذیریم که قفقازیان در آغاز دارای پوست سفید نبوده‌اند، کار دشوارتر می‌شود. **کیت‌های** معاصر از دید ژنتیکی، بازماندگان تاتارها شمرده نمی‌شوند، بلکه تنها آداب و رسوم و زبان‌شان را حفظ کرده‌اند.

در زمین‌های «منطقه غرب»، **هوستی‌ها (خوستی‌ها husts)** زندگی می‌کردند. همه قبایل و مردمان باشنده همواری‌های شمال و غرب چین را با همین نام عمومی می‌خواندند؛ زیرا خوستی‌ها «وحشی‌های غربی» معنا می‌دهد. در میان آن‌ها، **دی‌ها، دینلین‌ها و ژون‌ها بودند**. همه آن‌ها (با بسیاری از ایشان) چشم آبی و مو قهوه‌ای بودند.

یونانیان کنجکاو که به ایشان همیشه اطلاعات مربوط به مردمان باشنده سرزمین‌های دوردست، می‌رسید؛ نوشته‌اند که در آن سوها، مردمان **ایسودونی Issedones**، **سیرها، فُخارها fokary**، **اویخردها، اسپه‌کارها aspakar** و **اوتوروکورها ottorokor** زندگی می‌کردند. از این فهرست می‌توان فکارها، اویخردها، اوتوروکارها و سیر را بازشناخت.^۱ لئو گومیلیف، سیرها را به اشتباه با دی‌ها مرتبط می‌دانست. اما به احتمال زیاد، آن‌ها فرزندان

۱ یونانیان، ساک‌های باشنده میانه‌های سرزمین‌های اسکیت‌ها را می‌شناختند که چنین برمی‌آید که با منطقه حوضه تاریم در شمال باختری چین مطابقت می‌کند. آن‌ها این کشور را به نام سیریکا (سرزمین سیرها) یاد می‌کردند، اما هم‌چنین می‌دانستند که این سرزمین از کاشغر تا شمال باختری چین پهن است. احتمالاً، یونانیان با سیری‌ها پس از برپایی مسیر بازرگانی منظم، که پسان‌ها به جاده بزرگ ابریشم بزرگ شهرت یافت، آشنا شده بودند. با پیروزی چین در جنگ با هونوها بر سر تسلط بر گستره سرزمین‌های غربی آسیای مرکزی، مسیر راه ابریشم گشوده شد. این حادثه در حول و حوش سده یکم پیش از میلاد اتفاق افتاده بود، اما اطلاعات درباره مردم استپ‌های خاوری اوراسیا تنها در سده یکم پیش از میلاد به یونانیان رسید. یعنی مقارن با کوچیدن یونیه‌شی‌ها به آسیای میانه. یونانیان نام‌های تباری توده‌های کوچ‌رو باشنده آن سرزمین را بر می‌شمارند: ایسودون‌ها، تُخارها و اویخردها. اویخردها شاید اویغورها بوده باشند. منظور از ایسودون‌ها مردمانی بود که پیش‌تر هرودوت از آن‌ها در جایی در جنوب اورال در مقابل ماساگست‌ها یاد کرده بود. تُخارها قبلاً در حوضه رود تاریم زندگی می‌کردند، اما پسان‌تر به آسیای میانه رفتند. اما بخشی از تُخارها، که چینی‌ها آنان را به نام یونیه‌شی‌های کوچک می‌خواندند، در میهن باستانی خود ماندگار شدند، که چنین می‌نماید که پیش از کوچیدن بخش اصلی تُخارها به نام تُخارستان یاد می‌شده است. در همین سرزمین تخارستان است که یونانیان از مردمان ناشناخته «اسپه‌کار» و اوتوروکور (aspakar و ottorokor) یاد می‌کنند. روشن است اسپه‌کار یک نام ایرانی است. اوتوروکور، نام تباری معروف بلغاری یا هونی را به یاد می‌آورد، شاید قبیله اوتوروگور uturgur را.

یونانیان رودهای اویخرد و باوتیس Oyhard و Bautis را می‌شناختند. یکی از آن‌ها، احتمالاً، رودخانه تاریم است، که از باختر به خاور رانده‌مان دارد و شاخه‌های آن رودهای آکسو و یارکند اند. رود دیگر، رود چرچن است که از کوه‌های کونلیان Kunlun سرچشمه می‌گیرد، یعنی از زیست‌گاه توده‌های تبتی باوت‌ها. در گذشته چرچن Tchertchen یک رود پرآب و مست و خروشان بود که به دریاچه لوب نور می‌ریخت. رودهای یارکند، ختن و کیریا Keriya کوچک‌ترند که هم‌چنین از کوه کونلون Kunlun جریان یافته، و در بیابان‌ها ناپدید می‌شوند، اما در گذشته به رود تاریم می‌ریخته‌اند.

شبه تخاریان یا تخاریان مستعار psevdotohar و باشندگان حوضه رود تاریم پیش از آمدن ایرانیان به این‌جا بوده‌اند.

نقشه پراکندگی قبایل ژون (برگرفته از کتاب *تاریخ هونوها*، اثر لئو گومیلیف)

جونگ‌ها یا ژون‌های zhun کوچی در مرزهای چین در سده چهاردهم پیش از میلاد پدیدار شدند و نوار باریک اما بارور میان جلگه میانی چین و بیابان گوبی را گرفتند. نام یکی از قبایل، سیان‌یون syanyun برای ما شناخته شده است که به علت همانندی تلاش ورزیده‌اند آن را با هونوها (سیونوها) آژند بزنند و آن را مربوط قبایل ترکی زبان بدانند. بی‌آن‌که پیوند سیان‌یون‌ها را با هونوها منتفی بینداریم، خاطرنشان می‌سازیم که به احتمال زیاد ژون‌ها با ایرانیان پیوند داشته‌اند. تاریخ‌نویسان چینی آن‌ها را از نزدیک می‌شناختند و از همین رو هم ایشان را به نام «ژون-دی»^۱‌ها می‌خواندند. خنجرهای ژون‌های کوهی گواه آشکار بر منشأشان است. خنجرهای آنان به گونه شگفتی‌برانگیزی خنجرهای اسکیت‌های پُرآوازه را به خاطر می‌آورند.

می‌دانیم که فرمان‌روایان پادشاهی ژو از محیط پولی اتنیک (چندتباری) ژون‌ها برخاسته بودند و با بستگان دشت‌نشین خود پیوندهای خویشاوندی و سیاسی دیرپا و استوار داشتند. قبایل بایان^۱ و لووفان loufan اُردوس (از شاخه‌های رود هوان‌هی یا رود زرد) با ژون‌ها پیوند داشتند. آن‌ها آداب و رسوم سکایی داشتند و فرمان‌روایان‌شان زیر تأثیر فرهنگ پازیریک قرار داشتند. از آن‌ها در اُردوس Ordos یادمان‌های گورستانی نخبگان اواخر سده‌های چهارم-سوم پیش از میلاد بر جا مانده است با زیوراتی در سبک پازیریک، و برنز نام نهاد اُردوس.

اطلاعات درباره «دی»‌ها نیز متناقض است. لئو گومیلیف سخن از زیست‌گاه قدیمی دی‌ها در شمال دشت‌های میانی چین و جنگ‌های هزارساله «اَهریمن‌های سرخ‌ریش» با «چینی‌ها سیاه‌مو» بر زبان می‌راند. او نام دیگر آنان، دیلی را می‌آورد، که آن را با تیلی‌ها پیوند می‌زند. از دیگران او نام‌های نام‌چی دی Chidi و بای‌دی یعنی دی‌های سرخ و سفید را یاد می‌کند. بازماندگان چی‌دی‌ها «اویغورها» و بازماندگان بای‌دی‌ها «هپتالیت‌ها» Ephtalits (پشتون‌ها) هستند. نام تباری «دی» در قبیله افغانی افری‌دی (افریدی) هم تکرار می‌شود. س. کلاشتورنی S. Klyashtorny ظاهر شدن آنان را در شمال دشت‌های میانی چین مربوط به سده هفتم پیش از میلاد می‌پندارد.

۱ گروه‌هایی از بایانی‌ها همین اکنون هم در افغانستان بود و باش دارند. در منطقه بند بایان. — گ.

اتنونیم تیلی‌های قدیم را توده‌های کنونی باشنده آلتای، تیلیوت‌ها و تیلیسی‌ها حفظ کرده‌اند. در سپیده‌دم سده‌های میانه این نام در اتنونیم‌های توده‌های یفتلی، ابدالی و دوبلای بلغار دیده می‌شد. (اب+دالی، اف+تالی، دولو+اب که در این‌جا «اب» به معنای سرزمین‌های کوچیان است).^۱

۱ قبایل ابدالی، یفتلی و دولوبا از روی همه نشانه‌ها ایرانی‌اند. آن‌ها زمانی در ترکستان خاوری بود و باش داشتند؛ جایی که از ایشان توپونیم (نام‌جا یا نام‌گیتایی) ابدالی بر جا مانده است و سپس از آن‌جا از راه آسیای میانه به سرزمین کنونی افغانستان، ترکمنستان و اروپای خاوری رفتند. طایفه ترکمان «ابدالی» تقریباً پس از پنج سده هم‌راه با اغوزها به خاورمیانه رفتند. فتح آسیای صغیر (سرزمین آناتولی یا ترکیه کنونی) را با آنان مربوط می‌دانند. از بازماندگان آنان در آسیای صغیر نام‌های خانوادگی ابدالی بر جا مانده است. به احتمال بسیار زیاد، نام بایار Bayar اَنام خانوادگی نویسنده —گ.ا. با آن‌ها ارتباط دارد. از بلغارهای دولوب Dulob که منشأ تباری‌شان را برخلاف حقایق تاریخی تلاش ورزیده‌اند به قبایل ژرمن پیوند برزند، دولیبی‌ها Duleb بر جا مانده‌اند. بنا بر پیام‌های گنگ (اما نه رد شده از سوی مرکز علمی بلانوفسکی O. Balanovsky)، اتارها و اوکراینی‌های منطقه لووف از دید ژنتیکی بستگان هم‌اند. آن‌چه مربوط می‌شود به هم‌آوایی کلمه‌های ابدالی و هیتالی، چنین چیزی آشکارا در زبان‌های تاتاری و باشقیری برجسته است. روشن است، می‌توان کلمه‌های ایتیل و ادیل را با هم مقایسه کرد. (یک سکه یفتلی با فرتور پادشاه یفتلی (سیمای اروپاییدی او با بینی برجسته آشکار است).

یادداشت گزارنده: چنان‌چه در گذشته چند بار هم یادآور شدیم، تا کنون بر سر وجه تسمیه قبیله ابدالی پشتون در میان دانش‌مندان کنکاش‌های فراوانی روان بوده است. گروهی بر آن‌اند که ابدال برگرفته از عبدال عربی است و عبدالی با گذشت زمان به شکل ابدالی تغییر شکل یافته که همانا همین دیدگاه بیش‌تر پذیرفته شده است. هم‌چنین در این‌که کلمه پشتو (جمع آن پشتون) برگرفته از همان پرسو و پرثو و پارسو و پرسو است و پشتون‌های ابدالی با پارسیان از یک تیره و تبارند، کم‌تر کسی تردید داشته است. از سوی دیگر، آن‌چه مربوط به یفتلی‌ها می‌شود، در کل، سه دیدگاه از سوی دانش‌مندان ارائه شده است که گروهی ایشان را با کوشانیان از یک تیره و تبار دانسته‌اند و از بازماندگان یوئه‌شی‌ها خوانده‌اند. گروه دیگر ایشان را از بازماندگان اووسن‌های تا اندازه‌ای آمیخته با هونوها (هونوهای سفید) شمرده‌اند و گروه دیگر از جمله لئو گومیلیف آنان را از بومیان پامیر و بدخشان خوانده‌اند که کاوش‌های باستان‌شناسی اخیر، همانا همین دیدگاه سومی را تأیید می‌کند. در این‌جا، گنجایش ندارد که بیش‌تر از این درباره منشأ یفتلیان یا هیتالیان که عرب‌ها ایشان را هیاطله خوانده‌اند، بپردازیم. در کتاب «شاهنشاهی کیرپاند» نوشته بانو پروفیسور غوزل محی‌الدین‌اوا که کنون زیر ترجمه داریم، به تفصیل به این مسئله پرداخته شده است. با این همه یادآوری چند نکته را بایسته می‌پنداریم:

بسیار دشوار است کسی باور کند که در جهان‌گشایی‌های سلجوقیان در آسیای صغیر همانا ابدالیان پشتون در کنار ترکمان‌های اغوز و **افشارها (افشین‌ها)** پیش‌آهنگ بوده باشند؛ زیرا در آثار تاریخی فزون‌شمار دوره سلجوقی چه به زبان عربی و چه در پارسی دری و چه در سایر زبان‌ها به چنین چیزی اشاره نشده است. اما آن‌چه در این پیوند درباره بازماندگان هیتالیان (یفتلیان) آمده، تردیدی برنمی‌انگیزد. یعنی این یفتلیان بوده‌اند که در کنار اغوزها و افشاری‌ها در فتح آسیای صغیر دست داشته‌اند، نه پشتون‌های ابدالی. از همین رو، می‌توان گفت که طایفه ترکمان ابدالی، نه با پشتون‌های ابدالی، بلکه با هیتالیان یا یفتلیان پیوند دارند که در اثر آمیزش با ترکمانان و یا زیر تأثیر آنان زبان خود را از دست داده، ترکمان خوانده شده‌اند. از سوی دیگر، به همین پیمان روشن است که پشتون‌های غلزیایی آمیزه‌ای‌اند از یفتلیان و توده‌های بومی باشنده گستره میان کابلستان و رود سند یعنی کوه‌های سلیمان و دامنه‌های آن‌که زبان‌شان در آغاز مانند یفتلیان بوده، اما در اثر آمیزش با پشتون‌های ابدالی و زیر تأثیر آنان پشتو شده است.

در پیوند با گفته‌های نویسنده، هم‌چنین بایسته می‌دانم یادآور شوم که:

— نخست این‌که پشتون‌ها در دوره فرمان‌روایی سلجوقیان در گستره کنونی افغانستان حضور نداشتند. از حضور پشتون‌ها (افغان‌ها) برای نخستین‌بار در دوره محمود غزنوی در جنوب کابل (منظور کابلستان است نه شهر کابل) یعنی در همین گستره کوه‌های سلیمان یاد شده است. در دوره شاهرخ تیموری، زمین‌هایی به پشتون‌ها در مضافات ←

از همه آن‌ها چنین بر می‌آید که با هم خویشاوند اند، چیزی که چینی‌ها به آن اشاره کرده‌اند. به باور چینی‌ها، اویغورها (که از تیره تیلی‌اند) و یفتلی‌ها بر رغم تفاوت زبان‌های‌شان دارای منشأ مشترک‌اند.

آن‌چه مربوط به منشأ تباری دی‌ها می‌شود، می‌توان گفت که چندان روشن نیست. چنین برمی‌آید که آن‌ها از یک سو در پیدایش خود با قبایل سکایی کوچ‌نشین آسیای میانه و از سوی دیگر، با باشندگان قدیمی این سرزمین‌ها (با آن‌که هم از جاهایی دیگری به این‌جا آمده بودند)، پیوند داشتند. بیخی امکان دارد که در میان آن‌ها بازماندگان «ارابه‌سواران» اندورنوفی بوده باشند. همین‌گونه چنین برمی‌آید که مومیایی‌های یافت‌شده در حوضه رود تاریم با آنان ارتباط یک‌راستی داشته باشند. هم‌چنین آن‌ها با ژون‌ها پیوندهایی داشته بودند. از دیدگاه ژنیتیک، آن‌ها دارندگان هاپلوگروه آریایی R۱a بودند.^۱

دی‌های کوچ‌رو نه تنها استپ‌های استان کنونی گانسو را گرفتند، بلکه همین‌گونه در راستای جنوب در استان سیچوان پیش رفتند. ظاهراً، در این‌جا در سیچوان، آن‌ها با مردم «باشو» روبه‌رو شدند و با آنان آمیزش یافتند و پاره‌ای از عناصر فرهنگی آنان را وام گرفتند. به ویژه، آیین روپوش گذاشتن بر آرام‌گاه‌ها را که در گستره فرهنگ‌های کاتاکومبی، گورستان‌های دخمه‌ای (گورستان‌های بوما در ترکستان خاوری و شمسای در دامنه‌های شمالی کوه‌های تیان‌شان و...) گسترش یافته بودند، و سپس در سال‌های مهاجرت‌های سترگ توده‌ها به مرزهای غربی استپ‌های اوراسیا رسیدند.^۲

→ قندهار داده شد. روشن است آن‌ها نمی‌توانسته‌اند در آن هنگام در هرات حضور داشته باشند. زیرا در تاریخ‌های تیموریان هرات و سایر منابع از آنان چیزی یاد نشده است.
— سلجوقیان، بر مناطق جنوب هندوکش تا کرانه‌های رود سند تسلط نداشتند؛ یعنی اصلاً بر گستره پشتون‌ها تسلط نداشتند.

— گذشته از این‌ها، نام ابدالی چونان یک طایفه در میان قبایل پشتون، بیشتر در اواخر صفویه برجسته شد که با نیاکان احمدخان عبدالی ربط دارد. پیش از دوره صفویه نام عبدالی در جایی دیده نمی‌شود. دست کم بنده تا کنون در منبعی با این نام برخورد کرده‌ام.

— با توجه به همه این‌ها می‌توان گفت که در لشکرکشی‌های سلجوقیان بر آسیای صغیر (آناتولی؛ سرزمین امپراتوری روم شرقی بیزانس یا ترکیه کنونی) نه پشتون‌های ابدالی، بل که یفتلی‌های حوزه بدخشان اشتراک داشته و پیش‌آهنگ بوده‌اند. — گ.

۱ ژ. سیبیتف داده‌هایی را می‌آورد درباره تیره‌های ساریگ-یوگورها yuguram Saryg، که از بازماندگان دی‌ها به شمار می‌روند و در اعماق آسیای مرکزی به‌سر می‌برند که لئو گومیلیف متوجه نمی‌شود که چشمان‌شان بادامی نیست و در چهره‌های‌شان رنگ زرد دیده نمی‌شود. طایفه ابدالی از جمع آنان است. از لحاظ ژنتیکی ساریگ-یوگورها- syryg-yugury دارند هاپلوگروه‌های مختلف‌اند. اما R۱a — هاپلوگروه آریایی‌شان، گروه غالب است.

۲ این رسم و رواج‌ها همراه با دیگر رسم و رواج‌ها، مانند کندن دخمه‌ها در گورستان‌ها و گذاشتن پوست‌ها، پاهای و سرهای اسبان که در میان سارمات‌های خاوری رواج داشت، در میان آرام‌گاه‌های بلغارهای تاتارستان (البته، نه همه) و تورباسلین‌های turbaslin باشقیرستان دیده می‌شود.

مهم‌ترین و شناخته شده قبیله ژون، قبیله اوسون (آسیانی‌های تاریخ‌نویسان یونانی) در استپ‌های استان کنونی گانسو به‌سر می‌بردند. به گفته لئو گومیلیف آن‌ها از دینلین‌ها بودند. دیگران آن‌ها را با ایسیدونی‌ها issedonov یکی می‌پندارند. اوسون‌ها با یوئه‌شی‌ها می‌زیستند، اما نسبت به آن‌ها دیرین‌تر بودند.^۱ سیمای آنان به سغدی‌های آسیای میانه همانند بود: دارای قدهای رسا، و ریش‌های بور. افسانه نشانه‌های نسب یا شجره‌نامه آن‌ها با رومیان باستان همانند است.

هم در این‌جا و هم در آن‌جا در سرنوشت فرمان‌روایان ماده گرگ و زاغ (کلاغ) نقش دارند. هم‌سایگی جغرافیایی با هونوها، که در خاور زندگی می‌کردند، و یوئه‌شی‌ها برای زمان درازی سرنوشت اوسون‌ها را رقم زد و نقش مرگباری را در سرنوشت تمدن ایرانی بازی کرد.^۲ چنین برمی‌آید که اوسون‌ها در کشاکش میان توده با هم رقیب هم‌سایه، با توجه به اوضاع، جانب هونوها را گرفتند.

اوسون‌ها با شکست دیدن از دست یوئه‌شی‌های دارای تمایلات تجاوزکارانه، زمین‌های خود را ترک کردند و به خاور گریختند. در نبرد، پادشاه اوسون‌ها کشته شد. اما بر خلاف انتظار یوئه‌شی‌ها، مائودون فرمان‌روای هونوها، با بازماندگان پادشاه کشته‌شده مهربانی فراوان کرد و این‌گونه، هونوها و اوسون‌ها از دشمنان، به هم‌پیمانان در برابر یوئه‌شی‌ها مبدل شدند.

در شمال جونگ‌ها (ژون‌ها)، هونوهای مرموز بود و باش داشتند. ریشه‌های آن‌ها، به گفته گومیلیف هیچ پیوندی با دی‌ها، دینلین‌ها و ژون‌ها ندارد. هرگاه از روی نام تباری

۱ در این‌جا باید متوجه یک نکته باشیم. برخی از پژوهش‌گران بر آن‌اند که اوسون‌ها آمیزه‌ای بودند از یوئه‌شی‌ها و سکایی‌ها. می‌توان گمان برد که در آغاز، در این گستره تنها گروه‌هایی از سکایی‌ها بود و باش داشته‌اند. سپس یوئه‌شی‌ها به سرزمین‌های‌شان سرازیر شده، آنان را اسیمبله کرده و این‌گونه تبار نوی به نام اوسون پدید آمده است. چون، یوئه‌شی‌ها نیرومندتر و فزون‌شمارتر بوده‌اند، روشن است که اوسون‌ها زیر فرمان‌شان بودند. هر چه بوده، میان این دو تیره خویشاوند، دشمنی‌هایی بوده و پیوسته نبردهایی روان بوده که به کشته شدن پادشاه اوسون‌ها انجامیده است. در آینده، همین دشمنی موجب شده که اوسون‌ها با هونوها هم‌دست شده، گلیم یوئه‌شی‌ها را برچینند. حتی، در سال‌های پایانی فرمان‌روایی هونوها چینی‌ها توانستند با بهره‌گیری از همین دشمنی، اوسون‌ها را با خود در نبرد در برابر هونوهای شمالی که بیش‌تر متشکل بر قبایل یوئه‌شی بودند، هم‌پیمان سازند و دولت هونویی را از ریشه براندازند. —گ.

۲ به این معنا که نخست، یوئه‌شی‌های آریایی از گستره پهناوری در میانه‌های آسیا رانده شدند و در پی آن‌ها، دولت در آغاز خونی (آریایی) هونوها هم برفتاد. سپس قدرت در میانه‌های آسیا به دست نیاکان مغولان (ژون ژون‌ها) افتاد که به نوبه خود اوسون‌ها را هم رانند. همه این‌ها به سود چین و به زیان ایران تمام شد. با آمدن یوئه‌شی‌ها (کوشانیان) و در پی آن‌ها یفتلیان به گستره ایران خاوری (افغانستان کنونی)، دولت‌های پارسی اشکانی و ساسانی که در جبهه گسترده‌ای با روم خاوری درگیر نبردهای سهم‌گین بودند، از پشت سر مورد فشار قرار گرفتند که این برای تمدن غرب چنان هدیه آسمانی بود. سرانجام، هم چنین شد که سرزمین‌های پهناور میانه آسیا به دست تُرکان (و در پایان کار به دست روس‌ها) افتاد و با واژگونی دولت ساسانیان، گستره تمدن ایرانی به دست اعراب بیابان‌گرد افتاد و همه این‌ها زمینه را برای انحطاط تمدن ایرانی و چیرگی تمدن‌های چینی و اروپایی بر تمدن ایرانی فراهم کرد. —گ.

هونوها داوری کنیم، بی‌چون و چرا پیوند آن‌ها با توده‌هایی یاد شده در اوستا، خیونی‌ها به خاطر می‌آید. هونوها را دست سرنوشت به دورترین مرزهای استپ‌های اروآسیای کشاند و در آن‌جا بود که پیکان تکامل آنان، سمت و سویی دیگری یافت.

سکایی‌های ایرانی زبان که به احتمال بسیار زیاد، دارندگان هاپلو گروه R۱a، بودند، به خاور آمدند. اما در این‌جا اتنوزنر آن‌ها اصولاً راه متفاوتی را پیمود و در سرانجام به نتایج غیرمنتظره‌ای انجامید. در آغاز، توده ایرانی‌زبان در میان خود فروپاشید و به دست خود تمدن خود را نابود کرد و در رأس تمدن تازه تُرکی قرار گرفت^۱ که در آن دارندگان هاپلوگروه‌های Q و N نقش برجسته داشتند.^۲

تُرکی‌زبان بودن (شدن) - گ. [هونوها، دینلین‌ها و تیلی‌ها (نیاکان اویغورها)، که گومیلیف و نویسندگان برخی از مقالات ویکی‌پدیا و دیگر آثار تاریخی، بر آن پا می‌فشارند، شاید برای برش معینی از دوره تاریخی تاریخ تباری‌شان درست باشد، اما به هیچ رو، منشأ تباری آن‌ها را توضیح نمی‌دهد. زبان نمی‌تواند چونان مشعل راه‌نما در پیچ و خم پدیده پیچیده اتنوزنر شمرده شود؛ زیرا تغییر زبان در تاریخ بیش‌تر قاعده است تا استثنا.

نورمان‌ها، به عنوان مثال، پس از فتح منطقه شناخته‌شده نورماندی (فرانسه)، زبان ناروژی خود را از دست دادند و فرانسوی‌زبان شدند. همان‌ها به انگلستان، که در آن‌جا توده‌های خویشاوندشان زندگی می‌کردند، زبان فرانسوی را به ارمغان آوردند و مدت‌های زیاد به آن سخن می‌گفتند. فرانسویان کنونی به زبانی سخن می‌گویند که ریشه‌های آن به جهان فرهنگ روم سر می‌کشد.^۳ اما از این فاکت، هیچ کسی درباره خاستگاه رومی‌الصل بودن آن‌ها نتیجه‌گیری نمی‌کند. اما در این زمینه تنها موقف تاریخ‌نویسان یک‌ششم زمین

۱ منظور این است که توده‌های ایرانی‌زبان مانند دی‌ها، دینلین‌ها، ژون‌ها، یوئه‌شی‌ها و اوسون‌ها، از سویی میان خود به رقابت و مبارزه برخاستند و از سوی دیگر پیوسته با توده‌های زردپوست چینی و تبتی آمیزش یافتند و در سرانجام در اثر کشاکش‌های درونی (میان یوئه‌شی‌ها و اوسون‌ها و پسان‌تر میان یوئه‌شی‌ها و هونوهایی که دیگر در اثر آمیزش با چینی‌ها و دون‌هوها تُرکی شده بودند) همه از میان رفتند و جای خود را برای توده‌های نوپیدای پروتو مغولی و پروتو تُرکی سپردند. - گ.

۲ با توجه به نقش سوپرسترات (بستر) و لایه فوقانی بستر (سوپراسترات) جامعه، منشأ کتله عمومی باشندگان و هسته سیاسی آن باید جداگانه بررسی شود. درباره طبیعت اصلی تمدن ایرانی هونوها، می‌توان از روی ایرانیسم‌های زبان چوواشی، جامعه‌های نوع سکایی آنان، کلاه‌های‌شان، که یادآور کلاه‌های فیریگی‌ها Phrygian است، شیوه تعظیم‌شان به سان سکایی‌ها و... داوری کرد.

۳ بایسته است میان دو نوع اتنوزنیز، تمایز قائل شد: یکی، منشأ تباری آریایی تک‌تباری است. حاملان آن (به جز از رشته زنان) با افراد برخاسته از دیگر گروه‌های تباری هم‌گرایی نیافتند و همین‌گونه آن‌ها را به محیط خود نپذیرفتند. اتنوزنیز دیگر، رومی است که شکل فراتباری یا سوپراتنیک superethnic دارد. رومیان از همان آغاز، اهمیت بسیاری به خاستگاه و منشأ نمی‌دادند و این خط شالوده‌گذار توسعه پا گرفت. البته، تلاش‌هایی از سوی رومیان برای دادن بار تباری به دولت روم برای بازماندگان‌شان انجام شده بود، اما همه این تلاش‌ها در فرجام با شکست روبه‌رو شدند.

(منظور گستره شوروی پیشین است — گ). صدوهشتاد درجه متناقض است که از روی زبان درباره منشأ تباری این یا آن توده‌دآوری می‌کنند.^۱

چنین برمی‌آید که به علت ناآگاهی، برخی از نویسندگان می‌خواهند چنین استدلال کنند که گویی این قبایل از همان آغاز ترک‌زبان بوده باشند! و اینگونه، بی‌توجه به آوندهای دیگران، آگاهانه یا ناآگاهانه به تحریف عمدی یا غیرعمدی حقایق دست می‌یازند و دست به «کلاهبرداری‌های تباری تاریخی» می‌پردازند. در این رابطه، بایسته است گزارش منابع چینی را درباره پیوندهای تیلی‌ها یادآور شویم. بنا به گفته یک منبع، اویغورها (تیلی‌ها) با یوئه‌شی‌ها خویشاوند اند. اما به گفته منبع دیگر، هم‌ریشه با یفتلی‌های ایرانی‌زبان، اما در این حال، آگاهان چینی تنها یادآور می‌شوند که زبان یفتلی‌ها از زبان اویغورها متفاوت است. [یعنی اگر اویغورها را ترکی‌زبان بپنداریم، زبان یفتلی‌های خویشاوند آن‌ها غیر آن بوده است — گ].

به باور ثابتف Sabitov (دانش‌مند اویغوری) در میان اویغورها بنا به داده‌های دی‌ان‌ای، هاپلوگروه R۱a، هاپلوی اصلی است. یعنی آشکارا برخاسته از ریشه هندواروپایی که با تاجیک‌های کوهی، افغان‌ها (پشتون‌ها)، بازماندگان سکایی‌ها، گسست‌ناپذیر است.^۲ در آینده، برخی از اویغورها به غرب شتافتند و اقوام ایرانی غرب اوراسیا را زیر فرمان خود درآوردند. آن‌ها بودند که پایه و شالوده تباری بلغار بزرگ و دولت کی‌یف روس را گذاشتند. آوازخوان سرزمین روسی بویان دارای نام بلغاری بود، اما چنان که از آهنگ‌های سروده شده وی برمی‌آید، به زبان روسی باستان آواز می‌خواند.^۳

نام تباری باستانی «تیلی» از طریق بلغارها به محیط سلاوی‌ها ره یافت و در سیمای اسلاوی دولوبی‌ها Duloba بازآفرینی شد (در این باره پسان‌تر می‌پردازیم). بنابراین، پیام درباره پیوندهای تنگاتنگ تاتارها و اوکراینی‌های لفوف، بدون پایه و شالوده تاریخی نیست. چنان که آداب و رسوم روس‌های جنوبی و اوکراینی‌ها که با عهد فرمان‌روایی خاقانات

۱ به گمان غالب، نویسنده در این جا آن پژوهش‌گرانی را آماج خدنگ‌های سرزنش ساخته است که بی‌توجه به ترک‌زبان شدن متأخر هونوها و برخی دیگر توده‌ها مانند اویغورها، می‌کوشند آنان را از ریشه ترک‌تبار جا بزنند. — گ.

۲ به گونه‌ای که پیش‌تر هم گفتیم، سخن می‌تواند تنها بر سر پشتون‌های غلزاری باشد که نویسنده آن‌ها را برخاسته از سکایی‌ها می‌داند، نه پشتون‌های ابدالی (درانی) که با پارس‌ها هم‌ریشه و خویشاوند اند. با این همه، شایان یادآوری است که پشتون‌ها، در کل، از روی داده‌های دی‌ان‌ای، پس از نورستانی‌ها، ناب‌ترین و اصل‌ترین توده‌های ایرانی‌اند. هاپلوگروه R۱a در میان باشندگان ایران غربی (ایران کنونی) به گونه میانگین تنها ۳۰ درصد است. در حالی که در میان نورستانی‌ها بیش از ۶۰ درصد و در میان پشتون‌ها (همراه با دیگر هاپلوهای رایج در میان توده‌های ابروهندواروپایی) نزدیک به ۵۰ درصد می‌رسد. برای مقایسه این هاپلو در میان تاجیک‌های باشنده همواری‌ها، مانند ایرانی‌های غربی، به همان میانگین ۳۰ درصد می‌رسد. این گونه، پشتون‌ها ایرانی‌ترین و اصل‌ترین گروه ایرانی تبارند. — گ.

۳ شایان یادآوری است که زبان روسی باستان، با زبان اوستایی بسیار نزدیک و هم‌ریشه است. هم از دید دستوری و هم از دید واژگانی. — گ.

دشت‌نشین خزر هم‌آهنگی دارند. برای نام «بویان» برخی از نویسندگان می‌کوشند ریشه‌های سلاولی و یا چواشی جست‌وجو کنند و در این حال این واقعیت را نادیده می‌گیرند که این نام در میان تاتارها در گذشته بسیار رایج بود.

با ظهور یوئه‌شی‌ها، هونوها، مانند بسیاری از قبایل آسیای مرکزی، زیر فرمان آنان رفتند و به گونه‌ای که چینی‌ها گزارش می‌دهند، «در یک خانه به‌سر می‌بردند». اما همه امپراتوری‌ها، به ویژه امپراتوری‌های کوچ‌رو، هر چند هم نیرومند باشند، شکننده و سخت آسیب‌پذیرند. این دولت‌ها مادامی که توده‌های زیر فرمان، آن‌ها را سرنگون نکرده‌اند، به زندگی خود ادامه می‌دهند. هنگامی که هونوها هستی دولت یوئه‌شی را با چالش کشیدند، بسیاری از قبایل از آنان رو تافتند و جدا شدند. مانند دی‌ها و دینلین‌ها.

جنگ به سال ۲۰۶ آغاز شد، و دشوار و دراز بود. یوئه‌شی‌ها ناگزیر به نبرد در دو، اگر نه در سه جبهه بودند: در برابر هونوها و اوسون‌ها در خاور و تسیان‌ها و سکایی‌ها در جنوب و دینلین‌ها در شمال. آن‌ها با از دست دادن زمین‌های حوضه رود تاریم و دامنه‌های آلتای، در بخش باختری هفت‌رود (سمی ریچیا) جا گرفتند و در سال ۱۶۱ پیش از میلاد، سکایی‌های کاشغری را از این‌جا راندند، که از راه کتل‌های کُهستانی هیمالیا به سمت جنوب به هند رفتند. احتمالاً روابط آن‌ها از آغاز پر آژنگ و نادوستانه بوده. از روی همه نشانه‌ها، ساکی‌های کاشغر با سازندگان قرغان^۱ ارژن، پیوندها و هم‌ریشگی‌های خویشاوندی داشته بودند و از همین رو، پنهان و یا آشکارا با هونوها یاری کرده بودند.

روشن است که نیروی هونوها به تنهایی برای شکست دادن کامل یوئه‌شی‌ها بسنده نبود. از همین رو، در مرحله نهایی، اوسون‌ها را (احتمالاً در رأس قبایل ایرانی‌زبان آن سرزمین‌ها) در برابر یوئه‌شی‌ها گسیل داشتند که پیوستن اوسون‌ها به کارزار، توازن قوا را به سود هونون‌ها برگرداند و به واژگونی نهایی شاهنشاهی یوئه‌شی انجامید.

۱ «قرغان» (از ترکی) به معنای تپه در بسیاری از توپونیم‌ها یا نام‌جاها (نام‌های جغرافیایی یا گیتایی) منطقه بازتاب یافته است. مانند قرغان‌تپه در تاجیکستان و تاشقرغان (تپه سنگی) در استان سین‌کیانگ چین و هم در نزدیکی مزارشریف (خلم). در اصل این کلمه همان گورگان ایرانی است (گور+گان). گور: آرام‌گاه و گان: پس‌وند مکان؛ مانند آذربادگان (آذربایجان) و نیز شبرغان که دگرگون‌شده شاپورگان است و بنیادگذار آن شاپور یکم ساسانی و گاهی هم پس‌وند زمانی مانند مهرگان (موسم پاییز، مهرماه). به هر رو، آریاییان باستان رسم داشتند که مرده‌های پادشاهان خود را در گورهای بزرگی به خاک می‌سپردند و بر سر آن اتاق بزرگی می‌ساختند و در آن زیورات و جنگ‌افزارها و... وی را می‌گذاشتند و بر دیوارهای آن گلیم‌های نمدی یا قالین‌هایی را می‌خ می‌زدند و بر سر آن پشته بزرگی از خاک برمی‌افراشتند. شاید برای این‌که کسی به آسانی نتواند آن را بگشاید و به آن دست‌برد بزند. به زبان روسی این واژه کماکان به شکل کورگان به کار می‌رود. مگر، با توجه به این‌که در زبان کنونی پارسی دری به همین شکل قرغان (ترکی شده) جا افتاده است، ما هم آن را به همین شکل قرغان به کار برده‌ایم. —گ.

این بود که شماری از یوئه‌شی‌ها زیر سیطره اوسون‌ها قرار گرفتند و برخی دیگری از آن‌ها در نبرد بزرگ، از هونوها شکست یافتند و بیش‌تر به سمت غرب رفت. پیروزمندان (هونوها و اوسون‌ها)، غنائم بزرگی به دست آوردند: زنان، کودکان، چارپایان و چراگاه‌ها را. کیدار^۱ پادشاه یوئه‌شی‌ها در نبرد جان باخت و دشمنانش که پیروزی را جشن گرفته بودند، از استخوان کاسه سر او، جام باده‌پیمایی شادیانه ساختند. این‌گونه، داستان دودمان شاهی یوئه‌شی به پایان رسید و هونوها، فرمان‌روایان آسیای مرکزی شدند.

بر پایه توافق با هونوها، چراگاه‌ها و باشندگان هفت‌رود (شمال قرقیزستان و جنوب قزاقستان)، یعنی آن بخش از زمین‌هایی که در آن یوئه‌شی‌ها پس از ترک آسیای مرکزی در آن ساکن شده بودند، به اوسون‌ها واگذار شد. دست‌آوردهای نو، ارزش این پاداش را داشتند. در این‌جا، در گرگاه کوه‌های تیان‌شان و استپ، بهترین چراگاه‌های اوراسیا قرار دارد.

پیروزی در جنگ با چین و سپس در برابر یوئه‌شی‌ها، شهرت بزرگی برای هونوها به ارمغان آورد و دولت هونوها را با امپراتوری هان چین هم‌تراز کرد. اما در عمل، سرنوشت آن را در دست چین انداخت. جنگ به ابتکار امپراتور هان، وو دی، که وابستگی شرم‌آور به وحشیان را (که به رغم بستن پیمان دوستی و برادری، به یورش و تاخت و تاز بر سرزمین چین و به تاراج بردن داراییهای باشندگان آن ادامه می‌دادند)، برنمی‌تابید؛ آغاز شد.

چند ارتش چین در درازای چندین سال به ژرفای بیابان یورش آوردند و هست و بود کوچیان خانه به دوش استپ‌ها را به یغما بردند. بر ارتش چین فرمان‌دهان با استعداد، وی‌شین و هو تسیویین^۲ Tsuyubin فرمان می‌راندند. چنین می‌پندارند که آن‌ها از جمع آن یوئه‌شی‌هایی بودند که توانسته بودند به چین بگریزند.

هوتسیویین، نخستین پیروزی خود در جنگ با ارتش هونوها را در ۱۸ سالگی به دست آورد. او در دوره بین سال‌های ۱۲۱ و ۱۱۹ پیش از میلاد، در تئاتر باختری جنگ، بر آنان

۱ نام این پادشاه شایان توجه است که هم به کی (کیانی) و هم دار (داریوش یا دارا) همانند است: کیدار (کی+دار)ـگ. ۲ نام‌های این دو فرمان‌ده به ترتیب، وی‌شین (ویسه‌گرد) و هوتسیویین (هوشنگ) را در ذهن تداعی می‌کند. در گاه‌نامه‌های چینی آمده است که ۱۶۵ خانواده یوئه‌شی پس از شکست در برابر هونوها، به تبت پناه‌گزین شده بودند که به گمان غالب، بیش‌ترشان از دودمان شاهی و سران لشکر و بزرگان دولت بودند. دربار چین شماری از ایشان را پذیرفته و تنی چند از سرداران نامی‌شان را در نبردها در برابر هونوها به فرمان‌دهی لشکر گماشته بود. هم‌چنین دودمان شاهی چین با ایشان پیوندهای خویشاوندی بسته بود. چنن برمی‌آید که این دو از بازماندگان همان خانواده‌های یوئه‌شی‌ها بوده باشند. درست همین‌ها بودند که سخت‌ترین شکست‌ها را بر هونوها تحمیل کردند. باید به دیپلماسی زرنگانه و هشیارانه چین آفرین گفت که چگونه توانسته بود قبایل کوچی استپ را در برابر یک‌دیگر ببیندازد و از دشمنی آنان به سود خود بهره‌برداری کند و یکی را به دست دیگری براندازد. چنان چه در آینده توانست اوسون‌ها را در برابر هونوها که هم‌پیمان دیرین‌شان بود، برانگیزد. شایان یادآوری است که روستای «ویسه‌گرد» در شمال بلخ، نادرست سیاه‌گرد خوانده می‌شود که باید به ویسه‌گرد ویرایش شود. همان‌گونه که بندر ایرانیان یا آریاتان، نادرست حیرتان و آجه‌گک بامیان نادرست حاجی‌گک و کهن‌دژ، نادرست قندز خوانده می‌شود. ـک.

چندین شکست بزرگ، پی‌درپی را تحمیل کرد و ده‌هزار نفر از کوچیان را اسیر گرفت. من‌جمله «شمایل زرین» مقدس را که شاه‌زاده هونی هیوچژوی Hyuchzhuy برای آن قربانی می‌کرد، به چنگ آورد.

پیروزی‌های سردار وی‌شین در جبهه خاوری که در آن نیروهای اصلی هونوها متمرکز بودند، هر چند هم کم‌رنگ بود و تلفاتش بالا، با این هم، در این‌جا، هونوها به رغم مقاومت از جان گذشته، نتوانستند در برابر یورش گسترده سواره نظام چینی ایستادگی کنند و تاب بیاورند و با شتاب‌زدگی و سراسیمگی، به پشت بیابان گویی گریختند و پنهان شدند.

چینی‌ها، بر خلاف گذشته، آنان را مورد پی‌گرد قرار دادند و با ردیابی به دنبال‌شان به بیابان تاختند و در نبرد تن‌به‌تن، وی‌شین در برابر آن‌ها به پیروزی دست یافت. در همین زمان، در خاور، هوتسیوبین سپاهیان سردار چژوکی Chjuki هونویی را نابود کرد و از هونوها ۷۰ هزار نفر اسیر گرفت. هونوها تلفات سنگینی دادند و بیش‌تر به شمال گریختند.

پیامدهای سیاسی این پیکار، بیش‌تر از یک روی‌داد عادی بود. نه متحدان و نه توده‌های باج‌گزار، با ترس از انتقام هونوها، جرئت نمی‌کردند «خانواده» هونوها را ترک بگویند. تنها هوهوان‌ها، نیاکان مغولان با بهره‌گیری از وضعیت مطلوب، با آگاهی یافتن از چراگاه‌های بی‌صاحب، پیش‌نهاد چینی‌ها را پذیرفتند و به مرزهای امپراتوری کوچیدند. این‌گونه، عروج قبایل مغول آغاز شد.

اما سرنوشت به هونوها مهربانی کرد. در هنگام لشکرکشی بعدی، ناگهان امید و چشم و چراغ امپراتوری چین، سپه‌دار هوتسیوی‌بین Tsyuybin جوان در ۲۴ سالگی درگذشت. چنین گفته می‌شود که مرگ او، امپراتور وو‌دی را سخت تکان داد. چنان‌که هر گونه امید به پیروزی در برابر هونوها را از دست داد و برنامه‌ریزی برای شکست نهایی هونوها را بر هم زد و سال‌های زیادی جرئت نمی‌کرد عملیات رزمی سرکوب هونوها را از سر بگیرد. سردار قهرمان را در استان گانسو در نزدیکی سرزمین آبایی خاست‌گاه یوئه‌شی‌ها به خاک سپردند. بر سر آرام‌گاه او [به رسم ایرانیان باستان — گ.] تپه‌ای خاکی برافراشتند که یادآور کوه تسلیان Qilian بود، جایی که او به یکی از بزرگ‌ترین پیروزی‌های خود دست یافته بود و در آن‌جا درگذشته بود.

مدت‌ها بعد، به سال ۹۹ پیش از میلاد، چین هر چه بود عملیات رزمی را از سر گرفت. هونوها بی‌آن‌که بجنگند، به شمال فراتر از دست‌رسی ارتش چین گریختند. تاکتیک‌های دفاعی به آن‌ها موفقیتی به ارمغان نیاورد. تنها کمک کرد تا نیروهای رزمی‌شان را نگه دارند. اما مردم را در وضع دشواری قرار دادند.

گستره چراگاه‌ها کاهش یافت و در اثر تغییرات اقلیمی باران‌های تندی باریدن گرفت که بر اقتصاد کوچ‌روی تأثیر منفی بر جا می‌گذاشت. سال‌نامه‌نویسان چینی گزارش می‌دهند که «بانوان هونویی از گرسنگی نمی‌توانستند بچه‌های‌شان را در رحم‌های خود تحمل کنند». جنگ سر در گم به آن انجامید که ارتش چین نه می‌توانست بجنگد و نه می‌توانست به پیروزی دست یابد و این‌گونه همواره دست خالی به خانه بر می‌گشت. پس از این، شانیوی هونوها جسورانه خواستار از سرگیری صلح شد و فراتر از آن گستاخانه تقاضای ابریشم، برنج و دیگر چیزها را کرد. روشن بود که امپراتور چین به این خواست‌های آن‌ها توجهی نمی‌کرد. نقطه عطف در جنگ پس از کشیدانیده شدن پای اوسون‌ها پدید آمد. هدایای گران‌بها، دیپلماسی نیرنگ‌بازانه، سرانجام، برای چینیان پیروزی به ارمغان آورد. به سال ۷۱ پیش از میلاد نخست اوسون‌ها به تحریک چینی‌ها بر هونوها تاختند. سپس در سال آینده، دینلین‌ها و دون‌هوها (دان‌هوانگ‌ها — نیاکان مغولان) که از پیروزی اوسون‌ها به وجد آمده بودند، باز هم به تحریک چینی‌ها با شمشیرهای آهیخته بر کوچ‌روان هونویی تاختند و آنان را در هم شکستند. پیروزمندان غنائم مالی و جانی زیادی به دست آوردند: چارپایان و زنان و فرزندان هونوها را.

دوره «روپارویی بزرگ» هونوها با هم‌سایگان‌شان — اعم از کوچ‌روان و امپراتوری هان — تا سال ۵۸ پیش از میلاد به درازا کشید. دشواری‌هایی که هونوها با آن روبه‌رو شدند، آن‌ها را به دو بخش شمالی و جنوبی تقسیم کرد. هونوهای جنوبی به رهبری شانیو هوهانی Huhanye به مردمان صلح‌جوی تبدیل شدند و با چین پیمان اتحاد بستند. اما هونوهای شمالی به رهبری شانیو چژی‌چژی (Chzhichzhi شی‌شی، لقبی همانند شاهنشاه) حاضر نشدند تن به پستی‌پذیرش یوغ چین بدهند.

شانیو شی‌شی با بخشی از قبایل زیر فرمان، قرقیزها (خاکاس‌ها)، دینلین‌ها و اوتسوزوها utsze پیروزمندانه با اوسون‌ها جنگید. اما در سرانجام به دعوت کنگی‌ها یا کنگویی‌ها (که همسرش دختر پادشاه آنان بود)، با شمار کمی از سپاهیان به آسیای میانه گریخت. درگیری‌های بی‌پایان میان اوسون‌ها و کنگویی‌ها، دو هم‌سایه قدیمی و با هم دشمن به سود هونوها از کار برآمد.

شی‌شی، با مستقر شدن در جای نو، با راه‌اندازی یورش‌ها، آغاز به تاراج دارایی‌های هم‌سایگان خود کرد و از آنان باج و ساو می‌ستاند. این‌گونه، در پیرامون او کسانی که می‌خواستند از راه دزدی و تاراج زندگانی کنند، گرد آمدند. این‌گونه، او مایه امید برخی و منشأ تهدید دیگران شد.

یک افسر چینی گم‌نام و از نظر افتاده پادشاهی چینی حوضه رود تاریم که در این هنگام زیر چتر حمایت امپراتوری هان قرار گرفته بود، با بهره‌گیری از این وضع، در اندیشه یورش بر شی‌شی افتاد. او ارتشی را از سپاهیان پادشاهی چین و پادشاهی‌های حوضه غربی گرد آورد و به جست‌وجوی شی‌شی شانیو رفت. طرح او یک طرح جسورانه و بلندپروازانه بود، اما در فرجام قابل توجیه از کار برآمد. شی‌شی شانیو در دژی بزرگی که در کنار رودخانه ساخته بود، پناه برد. محاصره دژ شدید، اما کوتاه بود در فرجام، شانیو، بستگان، زنان و رزمندگان‌ش که هونویی و کنگویی بودند، و شمارشان به ۱۵۰۰ نفر می‌رسید، همه کشته شدند.

با این همه، به رغم همه ناکامی‌ها و شکست‌ها، هونوهای سرکش از جاه‌طلبی‌های خود دست نکشیدند. در آغاز عصر جدید، آن‌ها بار دیگر سربلند کردند و در یک اردوی نو گرد آمدند. آن‌ها پس از به دست آوردن توان گذشته و استقلال از سال ۹ تا سال ۴۸ میلادی پی هم به چین‌هانی که در آن هنگام در سرایشی باژگونی بود، یورش می‌بردند. اما خانه جنگی و نبردهای پیوسته با هم‌سایه‌ها به آن انجامید تا شکوه و توان گذشته خود را از دست بدهند. این بود که به سال ۴۸ میلادی امپراتوری هون به دو بخش شمالی و جنوبی فرو پاشید.

هونوهای جنوبی به وسال چین مبدل شدند. اما هونوهای شمالی از متصرفات آبایی خود به سوی شمال باختری کوچیدند. به سال ۱۵۵ میلادی قبایل سویان‌بی Syanbi (از جمع کنفدراسیون دون‌هو‌ها یا دان‌هوانگ) به رهبری تیان‌شی‌های Tyanshihay سرانجام توانست هونوهای سرکش را از آسیای مرکزی بیرون براند.

این بود که هونوها از راه کتل ترباگاتای Tarbagataya به غرب گریختند و به گونه‌ای که یک تاریخ‌نویس چینی نوشته است، برای نجات زندگی، با چشمان گریان و اشک‌بار، میهن خود را ترک گفتند. این‌گونه، مهاجرت دوم آنان سمت غرب آغاز شد. سرگذشت بعدی آن‌ها روشن نیست. شاید از راه‌های کناره‌های درخت‌زارها و استپ‌ها، از طریق استپ‌های بارابا Baraba به گستره مجارهای باشنده سیبری غربی برآمدند.

یافته‌های باستان‌شناسیک (دیگ‌های آشپزی هونویی و شمار فراوان نوک‌های پیکان‌های نوع هونویی) گواه بر این برداشت‌اند. این‌که مجارها آنان را در جمع خود پذیرفتند و یا این که هونوها توانسته بودند آنان را رام و فرمان‌بردار خود بسازند، روشن نیست. هر چه بوده باشد، آن‌ها با مجارها به سوی غرب ره‌سپار شدند. در این‌جا ال‌های آسیای میانه‌ای Alans (آرن‌ها، ایرونی‌ها یا اریونی‌ها، اوست‌ها و افشین‌ها) دشمنان اصلی‌شان شدند. پس از گذشت ۳۰۰ سال، پس از راندن یوئه‌شی‌ها، بار دیگر دشمنان سوگندخورده در سال ۳۷۱ میلادی

رو در روی هم قرار گرفتند. الن‌ها جنگ را باختند. برخی از آن‌ها به سمت غرب رفتند، اما شماری از ایشان به امپراتوری دیگر «هون‌ها» پیوستند. بعد از نزدیک به هفتاد سال، آن‌ها دوباره در جنگ با زمین‌های کاتاکالون Catalaun با هم رو به رو شدند.

تاریخ‌نویس گوتیک، اردن در میان هون‌ها، از قبایل هونگور honogur، آلپیدزور alpidzur، اولتیزنزور ultzinzur، التسیاگیر altsiagir (شاید ایلچیاگورها elchiagur که از ایشان سلای‌های اولیچی Ulichی برخاسته‌اند) یاد می‌کند. ریشه‌های تباری آن‌ها مبهم است. شاید آن‌ها از تیره هونوها باشند. اما مشخص است که هون‌ها هم قبایل ایرانی و هم قبایل غیرایرانی را پشت سر خود کشانده بودند. (چنین برمی‌آید که در میان این قبایل هم‌چنین نیاکان ادنکی‌ها (چرکس‌ها) حضور داشتند. از دیگر قبایل می‌توان از اکاتسیرها akatsir (شاید Akchur)، ساییرها، بلغارها، و... نام برد.

آتیل، رهبر هون‌ها به سال ۴۵۳ درگذشت. فرزندان او قادر به نگهداری میراث او نشدند. در هنگامی که برخی از آن‌ها سرگرم رسیدگی به کشیدگی‌های‌شان با متحدان آلمانی خود بودند، بلغارها، خزرها و ساویرها Savirs از خاور از راه رسیدند. بلغارها فرزندان آتیل را از «چشیدن مزه پادشاهی» محروم ساختند و بازماندگان هون‌ها را زیر فرمان خود آوردند. از آن زمان به بعد، نام هون‌ها از صفحات تاریخ ناپدید شد.

در همان زمان، یفتلی‌ها، خیونیت‌ها و یوئه‌شی‌های کوچک (تُخارها یا کیداری‌ها) از استپ‌های آسیای مرکزی رفتند. در بازگشت کوچی‌هایی باستانی از اعماق آسیا، یک الگو و قانون‌مندی معین دیده می‌شود. آن‌ها از آسیای مرکزی از همان راهی که آمده بودند، دوباره برگشتند. نخستین گروهی بازگشتند، سارمات‌های خاوری بودند. پشت سر آن‌ها نوادگان قبایل سکایی (هونوها) برآمدند. در واپسین گروه فرزندان دی‌ها و دینلین‌ها برآمدند. اما کسانی هم پاییدند و ماندگار شدند. قبایل ترک‌زبان ترک [یوت] و اوغوز، فرزندان همین‌هایی‌اند که پاییدند. سرازیری آن‌ها به سوی غرب در سده‌های میانه صورت گرفت.

اوغوزها با خود به دشت‌های غرب اروپا عادات و رسم و رواج‌های عجیب و غریبی را به همراه آوردند که بار نخست در میان هونوها دیده می‌شد. آن‌ها به آب نزدیک نمی‌شدند. آب‌تنی نمی‌کردند و جامه‌های خود را تا زمانی که به پارچه‌های کهنه و پوسیده تبدیل نمی‌شدند، نمی‌شستند. اما روشن است دیگران از این عادات ایشان پیروی و دنباله روی نکردند. قبایل ایرانی، زبان خود را زیر تأثیر آن‌ها از دست دادند. اما به سان سربازان نافرمان kenkols به پای‌بندی به آداب و رسوم باستانی خود ادامه دادند.

هر چه بود، سیمای استپ‌ها دگرگون شد. باشندگان هر چند چهره‌های منگولوییدی پیدا کردند، اما مغولی نشدند. زیرا از منگولوییدی‌ها کودکان منگولوییدی و از اروپایی‌ها

کودکان اروپاییدی به جهان می‌آمدند. با گذشت سده‌ها، تفاوت میان آن‌ها در اثر آمیزش‌ها تا جایی کم‌تر شد. اما بیخی از میان نرفت.

یادداشت گزارنده

پروفسور خواجه‌یف، دانش‌مند اویغوری باشنده ارومچی در کتاب «ریشه‌های دیرین اتنونیم خلق ترکی در منابع قدیمی چینی» («قدیمی‌گی ختایی منبع لریدیگی ترکی خلق لر عاید آیریم اتنونیم‌لر») (به زبان اویغوری)، درباره دینلین‌ها و دی‌ها و هونوها به نقل از کتاب تاریخ ۲۴ جلدی چین باستان (اثرشی سی شی)، نوشته‌هایی جالبی دارد که گوشه‌هایی از آن را خدمت پیش‌کش می‌داریم:

«دسته‌های استان شمالی پادشاهی «شیا» (۱۷۶۶-۲۲۰۵) پیش از میلاد، بر قبایل توفنگ، گويفانگ و کویونگ که در مرزهای باختری و شمال باختری چین می‌زیستند، یورش بردند. (نگاه شود به: دوان لیانچین، جلد ۱، ص. ۱۲۴). قبیله گويفانگ در پادشاهی شمالی شیا (۱۷۶۶-۲۲۰۵)، پادشاهی شونگ (۱۷۶۶-۱۱۲۲) و پادشاهی چژو (۷۷۱-۱۱۲۲) عبارتند از دینلینگ‌ها (نگاه شود به: همان جا، ص. ۱۱۵)

تاریخ‌نویس برجسته چینی، لیوی سیمان می‌نویسد که «دینلین‌ها یا دینلینگ‌های قدیمی را پسان‌تر به نام‌های «چی‌لی» یا «تی‌لی» خواندند. کنون ما آن‌ها را به نام اویغور می‌شناسیم...». چینی‌ها، چی‌لی‌ها یا تی‌لی‌ها را به نام «گاوچه» هم می‌خوانند.

قبایلی که را چینی‌ها به نام دون‌هو می‌شناسند، روس‌ها آنان را تونگوس می‌خوانند. هونوها به دو بخش خاوری و باختری تقسیم می‌شدند. هونوهای باختری به نوبه خود، به دو شاخه «رونک» و «دی» تقسیم می‌شدند. دی‌ها به نوبه خود به سه شاخه تقسیم می‌شدند: چی‌دی (دی‌های سرخ)، دی‌های بزرگ (ژونگ دی) و دی‌های سفید (بای‌دی). [باید متوجه بود که دی‌ها در این هنگام در گستره دولت هونو می‌زیستند. از همین رو هم چینی‌ها ایشان را از جمع هونوها برشمردند. در غیر آن، همان‌گونه که لئو گومیلف نوشته است، هونوها هیچ پیوندی با دی‌ها نداشتند — گ.]. همین‌گونه، قبیله «رونک»، به رونک‌های غربی (شی‌رونک)، رونک‌های کوهی (شان‌رونک) و رونک‌های باشنده درخت‌زاران (لینگ‌رونک) تقسیم می‌شدند. (نگاه شود به: فرهنگ بزرگ هیروگلیف‌های چینی، جلد ۳، ۱۹۸۷، ص. ۲۰۵۷).^۱

خاست گاه و پرورش گاه تاجیک‌ها از ایری‌انم ویجه نخستین (پامیر) ایری‌انم ویجه دومین (ایران)

دکتر الکساندر شیشف

گزارنده به پارسی دری: دکتر عزیز آریانفر

سخن گزارنده^۱

دکتر الکساندر شیشف، به سال ۱۹۱۰، درست یک سده پیش از امروز، نخستین کتاب علمی-آکادمیک درباره اتنوگرافی (تبارشناختی) تاجیک‌ها را در تاشکنت زیر نام «تاجیک‌ها» به چاپ رساند. این اثر ارزنده، به رغم گذشت یک سده‌ای زمانه، به رغم این‌که در این صد سال، همه رشته‌های خاورشناسی از جمله زبان‌شناسی، باستان‌شناسی، تبارشناسی، جامعه‌شناسی، فرهنگ‌شناسی و تاریخ؛ دست‌خوش دگردیسی‌های ریشه‌ای شده و پژوهش‌های دامنه‌دار و گسترده‌ای در همه عرصه‌ها از سوی صدها پژوهش‌گر نستوه و فرهیخته در سرتاسر جهان در زمینه‌های گوناگون انجام شده است و هزاران عنوان کتاب و مقاله در عرصه‌های مختلف (از جمله درباره تاجیک‌ها) نوشته و چاپ شده است؛ تا به امروز در نوع خود بی‌مانند است و از آثار رفرنس در پژوهش‌های تاجیک‌شناسی به شمار می‌رود.

۱ با توجه به این‌که از میانه‌های سده بیستم بدین‌سو، بازار نوشته‌های گمراه‌کننده درباره زبان پارسی دری، خاست‌گاه و پرورش‌گاه آن و نیز این‌که نام سرزمین ما در گذشته‌های دور چه بوده است و نیز تقسیم ناروا و نابخردانه ارضیه بزرگ یگانه و پُربار فرهنگی میان کشورهای ایری‌انی (ایرانی) تبار تاجیکستان، افغانستان و ایران، زیر تأثیر داریست سیاست‌های برنامه‌ای، آگاهانه و هم‌ناگاهانه از سوی کسانی که یا در زمینه مطالعات سامان‌مند علمی-آکادمیک نداشته‌اند و یا هم‌دچار آشفته‌اندیشی بوده‌اند؛ گرم بوده است و نتیجه هم از پیش روشن؛ به بی‌راهه و کژراهه بردن خوانندگان؛ بر آن شدم تا دیباچه‌ای بر نوشته دکتر شیشف بنویسم. —گ.

کتاب وزین «تاجیک‌ها» با توجه به این‌که در دوره پیش از انقلاب اکتبر نوشته شده است، از سایر آثاری که در این زمینه در دوره شوروی به چاپ رسیدند، این برتری را دارد که بار باوری (ایدئولوژیک) ندارد.

هنگامی که شیشف کتاب خود را می‌نوشت، از ایجاد واحد سیاسی‌ای به نام «افغانستان» از سوی انگلیسی‌ها (در تفاهم با روسیه تزاری) چونان یک کشور حائل در بخش خاوری سرزمین خراسان (ایران خاوری) نزدیک به نیم‌سده و از تثبیت مرزهای سیاسی آن، حدود یک‌دهه و نیم می‌گذشت و این کشور هنوز وارد عصر ناسیونالیسم نشده بود و هم هنوز کشورهای چون تاجیکستان، ازبکستان و ترکمنستان به روی نقشه پدیدار نشده بودند.

شیشف در کتاب خود می‌نویسد که در نظر دارد جلد دوم کتاب را هم درباره تاجیک‌های کوه‌نشین بنویسد. به گمان غالب، وی این کتاب را در دوره شوروی به پایان رسانده بود. مگر، به دلایل نامعلومی به زیور چاپ آراسته نشد و شاید در بایگانی‌های شوروی پیشین در تاشکنت یا مسکو زندانی شده باشد که امیدواریم روزی به دست دانش‌پژوهان گذاشته شود.

در این کتاب، اطلاعات و آگاهی‌های بس ارزش‌مندی درباره خاستگاه تاجیک‌ها و دیگر تیره‌ها و تبارهای ایریایی (ایرانی)، ائیریانا و یجه نخستین^۱ یا سرزمین پامیر و نیز پرورش‌گاه و میهن دوم آن‌ها، کشور جمشیدی ائیریانا و یجه دومین (ایران)، سرزمینی از پامیر و وادی زرافشان (سعدیانا) و فرارود (ورز رود یا ماوراءالنهر) و بلخ گرفته تا میان‌رودان (بین‌النهرین) و از رود سند تا قفقاز؛ زبان، سنت‌ها و خوراک و پوشاک و آیین آن‌ها داده می‌شود.

بر پایه پژوهش‌های دکتر شیشف (درست مانند دیگر خاورشناسان بزرگ جهان) می‌توان برداشت کرد که نام سرزمین ما از سپیده‌دم تاریخ اساطیری تا دوره جمشید و دوره‌های پیش‌دادیان و کیانیان تا پدیدآیی نخستین دولت‌های پهناور در دوره تاریخی مکتوب، همانا ائیریانا و یجه (ائیریانا و یجه دومین) — ایران بوده است.^۲

۱ درباره این‌که خاستگاه آریاییان کجا بوده است، فرضیه‌های گوناگونی ارائه شده است. گروهی نواحی قطب شمال، گروه دیگر گستره قفقاز، شماری دشتهای سیبری و برخی هم حتی گستره خلیج فارس را خاستگاه آریاییان دانسته‌اند. در نبشته دست داشته، دامنه‌های پامیر چونان نخستین زیستگاه آریایی‌ها (نژاد سفیدپوست) ارزیابی می‌شود.

۲ از همین‌رو، تصادفی نیست که فردوسی (با بهره‌گیری از خدای‌نامک و دیگر آثار برجامانده از دوره ساسانیان و افسانه‌ها، روایات و قصه‌های بومی درباره خسروان و شهریاران سرزمین ما که در درازای سده‌ها سینه به سینه بازگو می‌شده است)، در بخش اساطیری شاهنامه کشور پیش‌دادیان و کیانیان، بلخ را ایران می‌خواند و در بخش تاریخی شاهنامه، شاهنشاهی اشکانیان و ساسانیان را نیز ایران می‌نامد و در بخش معاصر شاهنامه، خود کشور محمود غزنوی را هم ایران می‌گوید و جهان‌دار محمود را چونان شهنشاه ایران می‌ستاید. شیشف، بلخ را چونان «قلب و هسته ایران اصیل» پرداز می‌کند. ←

از برجستگی‌های کتاب این است که در آن داده‌های پژوهش‌های میدانی با پژوهش‌های نظری (تئوریک) دانش‌مندان باختر زمین و بزرگ‌ترین خاورشناسان روس و روایات چینی‌ها و آثار عربی و برگرفته‌هایی از کتاب اوستا درباره سرزمین ایران و و زبان‌های ایریایی (ایرانی) از جمله پارسی دری، زبان تاجیک‌ها در یک چشم‌انداز روشن‌پرداز می‌شود. روشن است ترجمه این کتاب ۴۰۰ صفحه‌ای کاری‌ست زمان‌بر و دشوار که امیدوارم روزی به انجام آن موفق شوم. در این‌جا فشرده و چکیده سه عنوان از این کتاب را زیرعنوان «اوچرک^۱ تاریخی»، معنای کلمه تاجیک و «خاست‌گاه تاجیک‌ها» خدمت پیش‌کش می‌داریم.

→ سرزمین ایران در دوره مادها از سوی جهانیان «میدیا» (کشور مادها) نام می‌گیرد و این نام (به گونه‌ای که پیرنیا در ص. ۵۸ تاریخ ایران از آغاز تا انقراض ساسانیان نوشته است) حتی تا هنگامی که از روی کار آمدن هخامنشیان یک سده آزار می‌گذشت، کماکان اشتهار داشت. در دوره هخامنشیان، نخستین شاهنشاهی واقعی و بزرگ‌ترین دولت جهان باستان، به نام شاهنشاهی پارس (پارسو، پرسو یا پرثو، نام یکی از تیره‌های ایرانی به گمان بسیار آمده از بلخ و نیز نام سامانی که این تیره در آن بود و باش داشت) یاد شد.

پس از یورش اسکندر مقدونی به پارس، شاهنشاهی هخامنشی از هم فروپاشید و نزدیک یک سده و اندی سال پس از آن، شاهنشاهی اشکانی (پارتی، پرثوای یا پهلوی) در میانه‌ها، خاور و باختر و شاهنشاهی کیرپاند (که از سوی دودمان بلخی کوشانی پی‌ریزی شده بود)، در شمال خاوری پشته ایران به میان آمدند. اشکانیان که برخاسته از تیره‌های ایرانی خاوری، پرثی‌ها یا دهای‌ها بودند و با ساک‌ها پیوندهای نزدیک داشتند و زبان‌شان در آغاز از زبان‌های ایرانی خاوری (به گمان بسیار باختری (بلخی)) بود، نیز خود را از بازماندگان شاهان هخامنشی (بلخی) می‌خواندند.

چنین برمی‌آید که یونانیان و باشندگان میان‌رودان و دیگر باشندگان جهان باستان، در دوره اشکانیان نیز کماکان سرزمین میان رودهای سند و قفقاز و میان‌رودان (بین‌النهرین) و پامیر را به نام پارس می‌شناختند. جالب این است که چینی‌ها نیز در این هنگام سرزمین ما را به نام پاس‌سی (پارس) و باشندگان تاجیک شمال خاوری آن، تازی‌ها (تاجیک‌ها) را هم به نام پاس‌سی (پارسی) یاد می‌کردند. چیزی که درباره آن در این اثر می‌خوانید.

سپس در دوره ساسانیان که خود را از بازماندگان هخامنشیان و نیز از بازماندگان پادشاهان اساطیری بلخی ایران، پیش‌دادیان و کیانیان می‌پنداشتند؛ نام کهن ایران در سیمای ایرانشهر دوباره احیا شد.

این نام پس از آمدن اعراب، در باختر پشته رخت برپست. مگر دیری نگذشته بود که در دوره سامانیان (به گمان فراوان نیز برخاسته از بلخ)، رستاخیز آن دو باره آغاز شد و در دوره غزنویان تقریباً دوباره سراسر پشته را درنوردید. نام ایران از دوره ایل‌خانیان به بعد، به گستره و دولت بزرگی اطلاق می‌شد که شاهنشاهی‌های پهن‌آور هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان را تداعی می‌کرد. از اواخر دوره ساسانیان بدین‌سو، سرزمین‌های خاوری پشته ایران نام خراسان را به خود گرفت.

این نام (ایران)، پس از راه‌یابی انگلیسی‌ها به نیم‌قاره هند و سرازیر شدن روس‌ها از شمال یعنی پس از به راه افتادن بازی بزرگ (از سده نوزدهم بدین‌سو) محدود به کشور کنونی ایران شد و در بخش خاوری ایران (در خراسان) در نیمه سده نوزدهم کشوری به نام افغانستان و سپس در نیمه سده بیستم کشوری به نام پاکستان ایجاد شد. در شمال ایران، در قفقاز در سده بیستم، کشورهای ارمنستان، آذربایجان و گرجستان و در شمال خاوری آن در آسیای میانه، کشورهای تاجیکستان، ازبکستان و ترکمنستان به میان آورده شدند.

۱ اوچرک یک ژانر (نوع، گونه) ادبی است که برای شرح حال و توصیف‌پرداز کسی و موضوعی به رشته نگارش کشیده می‌شود. — گ.

اوپرک تاریخی

درباره کهن‌ترین جاهای آسیای میانه که کنون تاجیک‌ها در آن بود و باش دارند، تنها گفته‌های افسانه‌ای در دست است. دیرین‌ترین منابع آگاهی‌بخش اطلاعات در زمینه روایات آیینی-تباری هندی و ایرانی‌اند. در این منابع، فرضیه‌ای طرح و مدلل می‌شود که برجستگی پامیر گهواره تبار آریایی بوده است که از این‌جا به جاهای دیگر پراکنده شده‌اند.

در این‌جا ما باید به کهن‌ترین منبع، زند اوستا رو بیاوریم، چون در این اثر، کهن‌ترین بینش ایرانیان درباره زمین و تقسیم مناطق آنان و پاره‌های مردمی که این همه از دیدگاه جهان‌بینی و آیینی تنگاتنگ کنار هم بوده‌اند؛ درست مانند مفهوم هندی زمین با تعالیم و آموزه‌های مذهبی برهمین‌ها بازتاب یافته است.

درباره تفاوت سه تیره یاد شده از سوی یونانیان، باختری‌ها، مادها، و پارس‌ها، نوشته‌های زندی سخن به میان نمی‌آورند: در این نوشته‌ها همه این توده‌ها در کل به نام آریایی‌ها (ایرانی‌ها) یا اَرْمَرْدی‌ها یاد می‌شوند و زمین‌های‌شان به نام اری.^۱

از وندیداد (مکاشفه) یکی از بخش‌های زند اوستا^۲ چند واقعیت جغرافیایی نسبتاً مهم در پیوند با ایران و باشندگان آن نمایان می‌شود.^۳

ائیرینی-وئندو^۴ (ایران-وی یعنی ایران پاک)، جای نخست بود و باش توده‌های زندی^۵ یعنی تیره‌های پُرنفوسی بود که پسان بیش‌تر در سغدیانان، باکتریانا (بلخ)، ماد و پارس

۱ در کل، در همه آثار خاورشناسان روسی مانند خاورشناسان اروپایی، واژه‌های ایران و پرسیا (پرشیا) چونان هم‌تا واژه به کار رفته است. دکتر خدادادایان هم در ص. ۹ کتاب «هخامنشی‌ها» در این باره می‌نویسد: «نام پارس در بسیاری از زبان‌های زنده دنیا با نام ایران مترادف است... در زبان انگلیسی برای کشور ایران هم واژه پرشیا و هم واژه ایران به کار برده می‌شود و در زبان آلمانی نیز واژه پِرسین (Persian) و مترادف آن «ایران» متداول است». — گ.

۲ درباره اوستا نگاه شود به: دیاکونوف، تاریخ مادها، ترجمه دکتر کشاورز، صص ۴۸-۵۶. — گ.

۳ ریتز، ک. / یرن، ترجمه خانیکیف، سن‌پترزبورگ، ۱۸۷۴، صص ۳۱-۳۲.

۴ طبق خوانش نو، ایریانیام ویجه (ایرانویچ) که به معنای گستره «ایرانی» (آریایی) است. بر اساس تئوری (نظریه) پذیرفته شده از سوی بیش‌ترین ایران‌شناسان، ایریانیام ویجه شامل گستره مردمان ایرانی آسیای میانه، شمال و جنوب افغانستان و خراسان و زمین‌های ایران کنونی متصل به آن است. «(باباجان غفوراف، تاجیکان، کتاب یکم، دوشنبه، «عرفان»، ۱۹۸۹، ص. ۷۲). — گ.

۵ توده‌های زندی و زبان‌های زندی، واژه‌های نادرستی بودند که تا اواخر سده نوزدهم در میان خاورشناسان اروپایی رواج داشتند و مراد از آن‌ها توده‌ها و زبان‌هایی بوده است که در کتاب‌های اوستا، زند و پازند از آن‌ها یاد شده است. در واقع، زند در زبان پارسی میانه به معنای شرح و تفسیر و ترجمه بوده است و به گونه‌ای که روشن است، نام کتابی که برای شرح اوستا نوشته شده است. همین‌گونه، واژه‌هایی چون زبان‌های اوستایی و توده‌های اوستایی هم مفاهیم مجازی‌ای بودند که برای شناسایی این اقوام و زبان‌ها تا اواخر نوزدهم به کار بسته می‌شده‌اند. پسان‌ها برای شناسایی و تشخیص بهتر تیره‌ها و زبان‌های باشند پشته ایران از سایر آریایی‌ها، آن‌ها را زیر نام عمومی سراسری تیره‌ها و زبان‌های «گروه ایرانی» رده‌بندی کردند. دکتر رضایی در صص ۱۴۶-۱۴۷ جلد یکم کتاب «تاریخ ده‌هزار ساله ایران» در زمینه می‌نویسد: «اسناد و مدارکی که از وضع زبان‌های ایرانی در دورانی نسبتاً طولانی به دست آمده، از نظر —

زندگانی می‌کردند. در این‌جا اُرمزُد برای نخستین بار جان‌داران (جانوران زنده) را گرد آورد. یعنی این‌جا آدم‌ها با رَمه‌ها و پاده‌های خود برای نخستین بار در سیمای «نوع‌ها» درآمدند و جوامع را تشکیل دادند. آن‌گاه پادشاه جمشید به کمک آدم‌های آسمانی یعنی بنیادگذاران

→ باستان‌شناسی تاریخی بسیار گران‌بها است، زیرا با مقایسه و تطبیق آن‌ها در مراحل مختلف می‌توان چگونگی تحول و تکامل یکی از شعبه‌های مهم زبان‌های هند و اروپایی را به خوبی دریافت. با مطالعه این آثار، در تاریخ تحول زبان‌های ایرانی، سه دوران اصلی و مهم قائل شده‌اند: ۱- دوره باستان، ۲- دوره میانه، ۳- دوره نو. باید توجه داشت که این تقسیم‌بندی بیش‌تر ناظر به ساختمان زبان و درجه تحول آن است تا به زمان تاریخی آن. با این حال، از جایی که تحول زبان ناچار در طی زمان انجام می‌گیرد، می‌توان حدود تقریبی تاریخ هر دوران را به شرح زیر بیان کرد: — دوران باستان، این دوره از کهن‌ترین زمانی که از آن آثار و نوشته‌هایی به زبان‌های ایرانی بر جای مانده است، آغاز می‌شود و به انقراض شاهنشاهی هخامنشی پایان می‌پذیرد.

— دوره زبان‌های میانه را باید از آغاز پادشاهی اشکانیان تا ظهور اسلام دانست.

— دوره جدید، اصطلاح زبان جدید ایرانی در مورد زبان‌ها و گویش‌هایی به کار می‌رود که از آغاز پیدایش اسلام تا کنون در سرزمین ایران رواج داشته و در گفتار یا نوشتار میان اقشار و طوایف گوناگون ایران متداول بوده است. از جمله مهم‌ترین این زبان‌ها، پارسی دری (که لغات اهالی بلخ در آن غلبه داشته) است که در طی این دوران زبان رسمی ادبیات و دانش‌ها و وسیله ارتباط ذهنی و معنوی همه ایرانیان بوده و هست.

تقسیم‌بندی بالا که از مطالعه چگونگی تحول زبان‌های ایرانی به دست آمده، در تاریخ تحول زبان‌های دیگر هند و اروپایی و حتی برخی از خانواده‌های دیگر زبان‌های جهان نیز مورد استفاده قرار گرفته و به کار رفته است. یکی از زبان‌های ایرانی باستان که به گمان نزدیک به یقین گویش شرقی بوده است، زبان رسمی دین زرتشتی شده و تا چندین قرن به اعتبار دین میان موبدان و مومنان زرتشتی باقی مانده و هنوز هم باقی است. اما پارسی باستان که گویش ایرانیان جنوب غربی بود، در شاهنشاهی هخامنشی زبان رسمی دولتی شمرده شده، در سنگ‌نبشته‌های شاهان این خاندان به کار می‌رفت. از زبان‌های ایرانی میانه، زبان پهلوی دری از اواسط عهد اشکانی رسمیت یافت تا آن‌جا که نخستین شاهان ساسانی یعنی فرمان‌روایانی که از جنوب غربی ایران برخاسته بودند، به موازات گویش جاری خود، آن زبان را در سنگ‌نبشته‌های یادگاری خود به کار می‌بردند.

سپس گویش جنوب غربی که زبان فرمان‌روایان ساسانی بود و آن را پارسیک می‌خوانیم، زبان دولتی و اداری شد و در طی چهار سده که ساسانیان بر سرزمین پهنای ایران فرمان می‌راندند، بر دیگر گویش‌های ایران چه در خاور و چه در باختر غلبه یافت. [هر چند، در سال‌های اخیر کتیبه‌هایی در کشور ما کشف شده است که نشان می‌دهند زبان باختری در برخی از نقاط دورافتاده حتی در دوره پس از واژگونی شاهنشاهی ساسانیان نیز رایج بوده است.]

گمان نزدیک به یقین این است که در دوران ایرانی میانه، استقرار فرمان‌روایان پارسی در شرق ایران و در پادگان‌های سربازان پارسی و رواج آیین زرتشتی، گویش پارسیک، یعنی پهلوی جنوب غربی ایران را که زبان رسمی و دولتی بود، در شرق گسترش داد و این زبان با السنه شمال غربی مانند زبان پهلوانیک معارض بوده است؛ چنان که در اواخر دوران سلطنت ساسانیان زبان پهلوی جنوبی با پارسیک در میان همه طبقات ایران، جانشین زبان پهلوانیک یعنی گویش محلی ایشان شده بود.

شایان یادآوری است که پس از چیره شدن اعراب بر باختر گستره ایران، ده‌ها و شاید هم صدها هزار نفر از باشندگان آن سامان به شمول درباریان، دبیران، سپاهیان، دولتیان، بازاریان، هنرمندان، معماران، فرهنگیان و کاهنان زرتشتی به سوی خاور پشته گریختند و بخشی از آنان روشن است به بلخ و فرارود آمده بودند که طبعاً زبان خود را هم با خود به همراه آورده بودند. این کار زمینه سنتز (درهم‌آمیزی) و اسیمیلاسیون (هم‌گونی) بیش‌تر زبان‌های باشندگان غربی و خاوری باشندگان پشته ایران را فراهم آورد. پسان‌ها اعراب به خاور پشته و آسیای میانه هم دست یافتند و پذیرش آیین اسلام موجب شد تا شمار فراوان واژه‌های عربی هم وارد زبان باشندگان این سرزمین شود.

این است که دو سده پس از این، زمینه برای زایش زبان نو پارسی دری که آمیزه‌ای از زبان پارسی میانه (به ویژه واژه‌های دفتری، لشکری و دیوانی آن) و زبان عربی و واژگان بازمانده از زبان‌های خاوری به ویژه زبان باختری و تا اندازه‌ای هم زبان سغدی در دوره فرمان‌روایی سامانیان در دربار بخارا فراهم می‌شود.

و راه‌نمایان (کسانی همانند نیمه‌خدایان یونانی) جان‌داران را گرد آورد، یعنی تیره‌های جداگانه را به یک توده متحد کرد و خود رهبر و پیشوای توده‌ها و رمه‌ها شد. پس از آن، اُرمزُد، خنجر زرین، داس و گاوآهن، نماد زمین‌داری را به جمشید داد و خلق را راه‌نمون وی کرد تا به آبادانی اراضی بپردازند.

در این هنگام، در ائیرنی‌وئندو (ایریانم و یجه) زمستان سختی چیره شد. پیش از آن در این سرزمین در سال ۷ ماه گرم و ۵ ماه سرد بود. در عصر جمشید زمستان ده ماه را در بر می‌گرفت و برای تابستان تنها دو ماه می‌ماند (به سان آسیای علیا، تبت، لاداک و... که کنون چنین است). آن‌گاه جمشید بنا به رهنمود اُرمزُد، مردم را از ائیرنی‌وئندو به زمین روشن یعنی گرم‌تر برد، به جنوب.

راه‌پیمایی از کوچیدن باشندگان اولیه به سغد (سغدیان) آغاز شد. از آن‌جا به مور (مرو) و از مرو به بگد (باکتریا - بلخ)^۱ و از بلخ به نیسای (نیسا).^۲ از آن‌جا به هرو (هرات)، ویکیریت (Arachjlia)، هیتومات (Hindmand) راگان (Rhagis)، ری کنونی در جنوب تهران) ره‌سپار شدند. سه سرزمین آخری بانزهدت یا فاصله عبارت‌اند از: ویرینا (Ver, Persis)، که شاید مراد از پرسپولیس باشد)، هپتا هندو (Sapta Hendo)، هفت هند یا کشور سرزمین سرچشمه‌های رود سند) و رنگیو که باید زیر نام Aravastan در باختر پارس، در آشور علیا، در کرانه‌های رودها دجله و فرات جست‌وجو شود. این‌گونه، مردم با آمدن به سرزمین‌های گرم‌تر جنوب حتی به خاور رود سند بخش شدند و در باختر رود فرات تا بین‌النهرین.

بیش‌تر آریایی‌ها در میانه‌های این زمین‌ها در ویر^۳ (Ver, Persis) پاک جادویی (یعنی وادی‌های پُرآب) جا گرفتند که بسیار خوش جمشید می‌آمد. این گستره را که از چهارسو با زمین‌ها احاطه شده بود، (همانند چهاردهمین سرزمین اهورایی با چهارکنج، ویرینا)

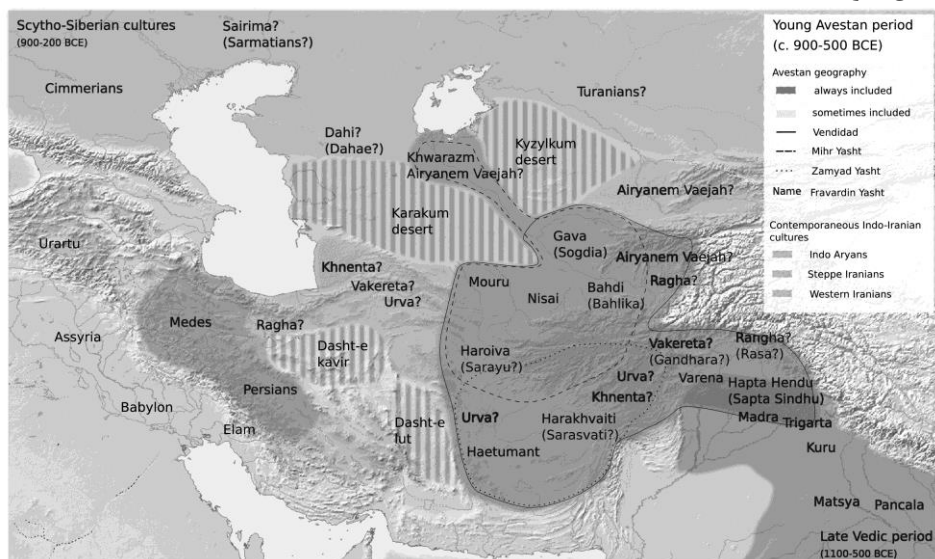
۱ بلخ در اوستا به صورت باختی (Bakhti) و در پارسی به شکل باختر و به یونانی (Bactrian) آمده و نام قدیمی آن رازیاسپ است.

۲ شهری در ۱۵-۱۸ کیلومتری شمال باختری عشق‌آباد (اشک‌آباد) در ترکمنستان. این شهر خاستگاه اشکانیان یا پارت‌ها (پرنی‌ها یا دهایی‌ها) و نخستین پای‌تخت آن‌ها و خاستگاه آنچه که زبان پارسی میانه یا پهلوی اشکانی خوانده می‌شود، است. اشکانی‌ها یا پارت‌ها که بنیادگذار دودمان آن‌ها، اشک اول بود، از عشایر ایرانی پرثو (پهلوی) برخاسته بود. مگر عشیره او پیوندهای تنگاتنگی با سکایی‌ها داشتند. پارت‌ها یا اشکانی‌ها به زبان گروه ایرانی خاوری، به گمان بسیار بلخی شاید آمیخته با سغدی سخن می‌گفتند. درست در همین دوره اشکانی‌ها بود که زبانی نوینی پدید آمد که پسان‌ها از سوی زبان‌شناسان، زبان پارسی میانه نام گرفت. این زبان نو از درهم‌آمیزی زبان‌های ایرانی خاوری، زبان‌های سکایی، پارسی باستان (زبان دوره هخامنشی‌ها)، زبان یونانی، زبان‌های اقوام آریایی ماد و اقوام ایلام و بابل پدید آمد.

۳ verena، سرزمین یا کشور چهارگوشه ورن (وَرنا)؛ به باور برخی از پژوهش‌گران گیلان است.

خاستگاه و پرورش‌گاه تاجیک‌ها از ایری‌انم ویجه نخستین (پامیر) تا ایری‌انم ویجه دومین (ایران) □ ۲۲۹

جمشید زیستاری (مسکونی) می‌سازد و آباد می‌کند. او در این جا شهرها را بنیاد می‌گذارد و در آن‌ها ۱۰۰۰ نفر، ۶۰۰ نفر، و ۳۰۰ نفر را جا می‌دهد. راه‌ها می‌کشد، زمین‌داری و کشت‌کاری را راه می‌اندازد، و باغداری رواج می‌دهد و برای خود کاخ می‌سازد، برای شکوه و جلال خود.



در جریان همه کوچیدن خود، جمشید و مردم او، همه سرزمین‌هایی را که به آن می‌آمدند؛ تهی از باشند و ناباد می‌یافتند. جمشید برای نخستین بار این سرزمین‌ها را با آدم‌ها و جانوران مسکون می‌سازد. در این واحه‌های بارور، مردم با مقایسه آن‌ها با خاستگاه وحشی نخستین خویش، خود را به آن پیمانه خوش‌بخت می‌پنداشتند که این عصر در حماسه‌ها به نام عصر زرین یاد می‌شود.

متفاوت از این سرزمین (جایی که بنا به رهنمود اُرمزُد برای نخستین بار دست به زمین‌داری و آبادسازی شهرها و ساختن کاخ‌ها یازیدند، جایی که مردمان وحشی کوچ‌رو به شهریان مسکن‌گزین مبدل شدند)؛ متفاوت از این سرزمین گرم جنوبی که در بخش آفتابی زمین واقع بود؛ محل بود و باش آغازین مردمان زندی که حرکت خود را از آن از ائیری‌نی‌وئودو به سوی جنوب آغاز کرده بودند، سرد و سوزان و خشک بود.

این ائیرینی-وئدو، دیرین‌ترین زیست‌گاه، می‌بایستی در شمال میهن بعدی دومین آن‌ها، آن زمین پُرشکوه که از سوی جمشید آبادان شد که در سرودها نیز به همان نام نخستین خود، ائیرینی-وئدو یاد می‌شود،^۱ واقع بوده باشد.

از این رو دو ائیرینی داریم: یکی میهن مردمان زند تا کوچیدن آن‌ها (به جنوب) و دیگری سرزمینی که آن‌ها به آن کوچیدند و نباید این دو را خلط کنیم.

نخستین ائیرینی، آریا، ایران به مفهوم بس محدود در شمال واقع بود و گهواره و زادگاه و خاست‌گاه ایرانیان، میهن آغازین و نخستین آن‌ها که در بخش نخست وندیدات از آن یادآوری می‌شود و از آن‌جا کوچیدن همه ایرانیان آغاز شد.

دومین ائیرینی، آریا یا ایران به مفهوم گسترده کشور سترگ حاصل‌خیزی است در جنوب ایران نخستین که در آغاز تهی از باشندگان بود و برای بار نخست از سوی جمشید که با نسل‌های ایرانی که پیش از آن، سرزمین‌های بسیاری را درنوردیده بودند، به آن‌جا آمد، آباد شد، سرزمینی که خود اُرمُزد با ایزدان خود از آن بازدید کرد، سرزمینی که جمشید تخت خود را در آن گذاشت، ریش‌سپیدان و بزرگان تبار خود را گرد آورد و کشور و دولت کاملی را در آن پی می‌نهد.

این سرزمین دومی ائیرینی، اریما، اریانا، ایران پُراوازه، کشوری است که در آینده ایرانیان آن را زیر رهبری درخشان تیره‌های شاهی هم‌خون خود (که نه تنها فرمان‌روایی خود را در میهن نخستین‌شان از دست داده بودند، بل حتی از آن یادآوری هم نمی‌کردند و آن را به خاطر نمی‌آوردند)، استیلا کردند.

زیست‌گاه نخستین شمالی مردمان زند کجا است؟ در این باره نمی‌توان پاسخ معینی داد. زمستان و سرمای سخت ده‌ماهه در سال، این سرزمین را به یک جای زیست‌ناپذیر و توان‌فرسا مبدل گردانیده بود، تنها می‌تواند بخش میانی آسیای علیا در نزدیکی سرچشمه‌های رود آمو (اکسوس) و رود یکسرت در پامیر، بیلور، تبت باختری باشد؛ جایی که کوئن-لون- سرزمین بهشتی چینی‌ها قرار دارد و برجستگی هموار پشت سر آن‌که درست با این‌گونه شرح و توصیف طبیعت هم‌خوانی دارد.

از وندیداد می‌بینیم که در کشور نخستین توده‌های زندی، در آغاز هفت ماه گرم و پنج ماه سرد بوده است و سپس سرمای سخت و توان‌فرسا فرا رسیده است که تنها دو ماه گرم و ده ماه دیگر آن سرد بوده است. یعنی چرخش بزرگ زمین‌شناسیک رخ داده است.

۱ این سنگین‌ترین آوندی است دال بر آن که نام سراسری و عمومی سرزمین‌های شانزده‌گانه اهورایی در دوره تاریخ اساطیری، درست مانند خاست‌گاه نخستین آریایی‌ها، ائیریانا و یجه بوده است. — گ.

پژوهش‌های زمین‌شناسیک ای. و. موشکیتف درباره گذشته پامیر^۱ نیز این اندیشه را تأیید می‌کنند که دال بر دادگرانه بودن اشاره‌های وندیداد به تغییر اوضاع اقلیمی‌ای است که مردمان زندی را ناگزیر کرد که خاستگاه خود را ترک گویند و سرزمین‌های بیش‌تر خوشایند و مناسب را برای بود و باش خود برگزینند.

این که مردمان زندی به راستی در زمانه‌های کهن در پامیر به سر می‌بردند، هم‌چنین اندیشه‌های ابراز شده از سوی بیورونف، کارشناس زبان‌شناسی، تأیید می‌کند که: «در آن سوی حدود و سرزمین‌هایی که ما زیر نام آریا (ایران)، می‌شناسیم یعنی در توران، پلینی توده‌های بسیاری را از زمانه‌های کهن برمی‌شمارد که Ariacae, Antariani, Arimaspi, Aramaei اند که ما را ناگزیر می‌کنند گمان بزنیم که این قبایل کوچ‌رو به رغم دشمنی همیشگی‌شان با سغدیانی‌ها و باکتری‌ها (بلخیان) روی هم رفته از دیدگاه زبان با آن‌ها خویشاوند بوده‌اند؛ زیرا نام‌های‌شان به پیمان‌ه معینی تنها از روی زبان‌های زندی قابل توضیح است. Ariacae و Antariani به گونه بلافصل Aria و Arya دیرین زندی را به خاطر می‌آورد. کلمه (پس‌وند) اسپ (acpa) که بسیار زیاد در نام‌های آدم‌ها و جاها به کار می‌رود، و نیز کلمه arvat (به زبان زندی aurat) که نیز به همین معنا است، مگر بسیار کم کاربرد دارد، برهان قاطعی است برای گسترش چشم‌گیر زبان زندی تا اقصای اریم اسپان (که هم‌چنین از acpa گرفته شده است) و اری یا ایرامان‌ها که روشن است نمی‌توانستند ارمنی باشند، باید آن‌ها را چونان اریان پنداشت.

کوچیدن تیره‌های ایرانی از چنین سرزمین سرد و سوزان و خشن با کوه‌های پُر از برف (نقل مکانی که نه همانند دیگر روی داده‌ها به دلیل خصومت دشمنان، بل به خاطر بدمنشی و زشت‌کرداری اهریمن که آب و هوا را خراب ساخت، صورت گرفت)، نیز نه تنها در تناقض با اطلاعات تاریخی ما نیستند، بل حتی آن را تأیید هم می‌کنند. توده‌های گوناگونی که در این ارتفاعات دیده می‌شوند، و تا به امروز گویش‌های سرزمین نخستین خود را نگه داشته‌اند، به گمان بسیار از برج‌ماندگان همان قبایل کهن هستند.

نکته شایان توجه و دل‌چسب دیگر که در حماسه‌ها دیده می‌شود، مربوط به جغرافیا می‌شود. مردمان کوچیده از خاستگاه خود نخست به سغدو می‌آیند، هرگاه منظور از سغدو به گونه بلافصل سغدیانا و زمین‌های پیرامون آن باشد، آن‌گاه مسیر اولیه حرکت آریایی‌ها از بخش‌های میانی آسیای علیا به آن‌جا و سپس به باکتريا و ایران کنونی از خاور به باختر و یا اولیه از شمال خاوری به سوی جنوب باختری به سوی وادی‌ها و دره‌های کوهستانی،

۱ نگاه شود به: ترکستان، جلد یکم، سان پتربورگ، ۱۸۸۶، ص. ۴۲.

مسیری که همه مردمان ناقل حتی تا زمان ما طی کرده بودند، روشن می‌شود. درست در همین جا است که ما باید میهن نخستین نیاکان مردمان هندی و ایرانی را جست‌وجو کنیم. و همین گونه، آریایی‌ها و هم آریایی‌ها را. یعنی سرزمینی را که در زند ائیرینی و در سانسکرت آیریا نامیده‌اند. این نام‌ها را در آینده توده‌های کوچیده با خود بردند: پیروان اُرمُزد به جنوب باختری به ایران کنونی و پیروان برهمن به جنوب و جنوب خاوری به هند و به سوی رود گنگ به آریا-ورته.

نزد هر دو این تیره‌های جداگانه و مستقل مگر با توجه به نزدیکی زبان‌های‌شان خویشاوند، در روایات مقدس‌شان یادبودهایی درباره شمال سرد و سوزان، پُربرف، مقدس و خودی بر جا مانده است: برهمن روی کیلای (گاری) کعبه خدایان خود را بدان جا برد و ایرانی [نام ـ گ.]. نخستین سرزمین آفریده اُرمُزد ائرنینی-وئدو را.

هم هندی‌ها و هم ایرانیان در تعالیم کاهنان خود سرزمین‌هایی را که پسان‌تر به دست آورده بودند، می‌ستایند: برهمنان «آریا-ورته» را چونانِ زمینِ مردانِ دلاور («اچو» در زبان سانسکریت به معنای *exceiens* است)، و ایرانیان، ایران خود را چونانِ سرزمین مقدس و پرگهر، دیار پاکان که به دست جمشید به پایه آبادانی و سرسبزی رسید.

جاهای نو اسکان توده‌های زندی، زمستان‌های سرد و سوزان و خشن هم داشت. مگر این‌جا اُرمُزد پلشتی را به نیکویی مبدل گردانید: به محض این‌که یخ و برف بهاری آب می‌شود، زمین‌ها با آب جویباران و رودخانه‌ها سیراب می‌شوند و با سبزه‌های دل‌نواز پوشانیده. در این سرزمین، تیره‌های کوچیده می‌توانستند برای بود و باش دائمی مسکن‌گزین شوند و بپایند و پاده‌ها و رمه‌های دشت‌گرد خود را به جانوران رام خانگی (اهلی) مبدل کنند. این روایات بس کهن، به دلیل بس ساده بودن خود بس برجسته‌اند: حمایت اُرمُزد از جمشید، پیشوای تیره کوچیده، «ابراهیم ایرانی»^۱ که مردم خود را از کشور خشن کوهستانی به سرزمین بس نیکوی پر بار آورد؛ جایی که پسان‌ها مردم آن را آبادان و خرم ساختند.

در ایران پهناور، میان هند، رودهای دجله و فرات، میان رود یکسرات، دریای کاسپین و دریای سند، در همه‌جا آب و هوای گوناگون دیده می‌شود: گرم، سرد، زمین‌های حاصل‌خیز و بایر، زیستایی، خاک، بسته به این که منطقه کوهستانی است، یا بیابانی یا دشت و دمن.

۱ منظور از ابراهیم پیامبر است که یهودان را کوچانید. ـ گ.

در کوه‌ساران، بیابان‌ها و یا در نوارهای بارور و خرم و شاداب، [ایران - گ.] برای هر یک برزندگی و کم‌بودها و کاستی‌های خودشان رقم خورده است، و برای همه: آسمان همیشه روشن و پاک، پرتو درخشان خورشید و ستارگان فروزان ارزانی شده است. مگر در آن جا [در ایران - گ.] باران و در کل آب کم است، و به همین خاطر به رودخانه‌های پُر آب و خروشان، آب‌گیرها، کاریزها و چشمه‌ساران و... ارج فراوان گذاشته می‌شود. نوارهای سرسبز و بارآور از هر سو با بیابان‌ها پیچانیده شده‌اند که دست‌خوش دشواری‌های بسیاری می‌شوند و نیازهای فراوانی دارند. گاه از سوی اهریمن، منبع پلشتی‌ها به چالش کشانده می‌شوند که سرما و خزندگان و حشرات را بر این کشت‌زارها و چمن‌زارها می‌آورند و گاهی هم بیماری‌ها و ناداری، فریب، تبه‌کاری و بزه‌کاری را بر مردم چیره می‌سازند.^۱

تاریخ‌نویسان گزارش می‌دهند که حوضه ترکستان (سرزمین آسیای میانه) در گذشته‌ها از آن‌چه که امروز هست، بیخی تفاوت داشت. این یک سرزمین شکوفان بود که در آن یکی از دیرین‌ترین تمدن‌های جهان پدید آمده و به شکوفایی رسیده بود. باشندگان آریایی در وادی‌های رود آمو و یکسرات در اعماق اعصار دیرین چنین دولت‌هایی چون باکتریانا (باختر یا بلخ)، ماوراءالنهر (فرارود)^۲ یا بخارا، سغدیا یا (زرافشان) و خوارزم (خیوه) را بنیاد گذاشتند که با پُرنفوس بودن، آرامی و رفاه و تراز بالای توسعه سیاسی برجسته بودند.

باکتریانا (بلخ) یا شهر بکتی (بخدی) یا باکتریس، بلخ کوچک امروزی، به گواهی کتیز و دیودور هنوز در دوره نین آشوری در ۱۲۰۰ پیش از میلاد شکوفا و آباد بود و به حق به نام مادر شهرها (ام‌البلاد) و «قلب ایران اصلی» یاد می‌شد.

خیوه نادار کنونی، به گزارش بیرونی، زمانی از دیدگاه تراز دانش در جای‌گاه بالایی بود که گاه‌نامه خورشیدی آن بهترین گاه‌نامه به شمار بود. عصر گاه‌شماری خوارزمیان از سال ۶۷۸ پیش از میلاد آغاز می‌شد. یاقوت نام‌دار (شاید منظور از یاقوت حموی باشد) سخن از کتاب‌خانه غنی مرو به میان می‌آورد که در روزگاری شهر بالنده خوارزم به شمار می‌رفت.^۳ مگر امروز جای بود و باش کوچ‌روشنین ترکمن‌ها است.

۱ ریتز،/ایران، ترجمه خانیکیف، سان پتربورگ، ۱۸۷۴، صص. ۴۰-۴۸.

۲ تراس اوکسیانیا، سرزمین‌های آن سوی رود اکسوس. این‌گونه یونانیان گستره میان رودهای آمو و سیردریا را می‌نامیدند که پسان‌ها نام عربی ماوراءالنهر را گرفت. در بیتی که برخی از منابع آن را به فردوسی منسوب کرده‌اند و برخی دیگر به رودکی، نام دیرین ایرانی گستره میان رودهای آمو و سیردریا آمده است: ورز رود.

کنون این گستره را به زبان پارسی فرارود می‌گویند، یعنی سرزمین آن سوی رود آمو. بایسته است میان «فرارود» و «فرارودان»، سرزمین‌های آن سوی سیردریا یا توران باستانی؛ تفاوت قائل شد.

۳ ریتز،/ایران، ترجمه خانیکیف، سان پتربورگ، ۱۸۷۴، ص. ۴۰-۴۸.

خوارزم (کشور روشنی، کشور خورشید) در سده یازدهم، به اوج شکوفایی خود رسید که تا یورش چنگیز خان نیمه نخست سده سیزدهم ادامه یافت. این جا هیرکانیای شکوفا قرار داشت که به فرهنگ بالای خود و بازرگانی گسترده خود با بلخ می‌بالید. ترانس اوکسیانا در پهلوی آموزش به بازرگانی گسترده خود به ویژه فلزات گران‌بهای خود می‌بالید، چیزی که درباره آن منابع چینی نیز گواهی می‌دهند.

سغدیانا، دیرین‌ترین گهواره فرهنگی تعالیم کوتاه زرتشت درباره دو موجود آغازین، خدای نور و خدای تاریکی بود. این سرزمین مقدس خاور بود که پرتو خود را به یمن به ویژه زند، اوستا این دیرین‌ترین اثر زندگانی روحی هندواروپایی، به سرتاسر جهان می‌پاشید. افزون بر گویا توسعه بالای درونی، حوضه ترکستان از گذشته‌ها چونان جای داد و ستد تمدن‌های کهن خاور و باختر بود. از این سرزمین کهن‌ترین راه و پُراوازه‌ترین راه که از طریق آن بازرگانی ابریشم صورت می‌گرفت، می‌گذشت. ابریشم هنوز در ۲۰۰۰ سال پیش از میلاد در چین تولید می‌شد. از سوی دیگر، یونانیان هنوز پیش از هرودت (پیش از ۸۰۰ سال پیش از میلاد) ابریشم را می‌شناختند. آن را به طلا ارزش و از کشور (Issedon) یعنی ترکستان خاوری کنونی [ایالت سین‌کیانگ کنونی] — گ. به دست می‌آوردند.

باشندگان آریایی این مناطق در گذشته باستان به پیمان‌ه شاینده نیرومند بوده‌اند. به سال ۱۵۰۰ پیش از میلاد از پس‌زنی یورش اردوی بسیار شمار آبی چشمان تاماهو در مرزهای باختری مصر یادآوری می‌شود. [افسانه‌هایی هم درباره این مردمان هست. برای مثال — گ.] دیودور حکایت می‌کند که رامسس سوم میامون فرعون نوزدهم دودمان شاهان مصری (۱۴۶۲-۱۲۸۴ پیش از میلاد) لیبی، ایتوبی، پارس، اسکیف و باکتریا را فتح کرد. بنا به گفته کتیزی، باکتریا از سوی نین، شاه بابل فتح شده بود که او این لشکرکشی خود را گو این‌که با ارتشی متشکل بر ۱۷۰،۰۰۰ پیاده، ۲۰۰،۰۰۰ سواره و ۱۰،۶۰۰ گاری‌دار که مجهز با جنگ‌افزارهای سنگین بودند، انجام داد.^۱

تیره‌های فزون‌شمار که در کوه‌ها و در پشته‌های بلند بود و باش داشتند، پیش از آن‌که زیر یوغ شاهنشاهی‌های بزرگ بروند، از آزادی سیاسی کامل برخوردار بودند و در وضعی بودند که همانندی دارد به وضع کنونی بختیاری‌ها در ایران. آن‌ها بسیار به سادگی

۱ هنوز به سال ۱۹۰۲ اکادمیسین بارتولد به بار افسانه‌ای این لشکرکشی اشاره کرده بود. (نگاه شود به: بارتولد، کارهایی در زمینه جغرافیای تاریخی، مسکو، انتشارات «ادبیات خاور»، ۲۰۰۲، ص. ۲۳). شیشف نیز به غیر واقعی بودن این لشکرکشی پسان‌تر اشاره کرده است. مگر بیش‌ترین دانش‌مندان با ردّ محتوی مشخص حکایت کیتس، همراه با آن، گمان می‌زنند که در عقب آن قصه‌های پخش شده در ایران درباره «بلخ توان‌مند» پنهان است. (نگاه شود به باباجان غفور اف، تاجیکان، کتاب یکم، ص. ۷۳)

می‌زیستند، به کشت و کار در وادی‌ها می‌پرداختند و به دام‌داری و رمه‌داری در دامنه‌های کوه‌ها می‌پرداختند.^۱

هرگاه کتاب شاهان فردوسی باور کنیم، ایرانیان نخستین گوشت جانوران نمی‌خوردند و خوراک‌های دیگری را جز گندم و میوه نمی‌شناختند. فردوسی به ما باز می‌گوید که با کدامین شیوه شه‌زاده مهربان، دوست‌داشتنی و نیکومنش ضحاک^۲ به هیولای نماد خودکامگی و خشونت مبدل شد: او را وادار به خوردن تخم و هم سپس به تدریج خوردن گوشت کردند. در آغاز گوشت بریان و سپس هم خام. سرانجام او گوشت‌خوار انزجار‌آور، آدم‌خوار شد که کاوه آهن‌گر با برافراشتن درفش خود از پیش‌بند چرمین (درفش کاویانی) — گ. [بر وی پیروز شد. این‌گونه پرورش شه‌زاده، روشن است نماد انقلاب است که مختص تمایلات مردم در هنگام گذار به خوراکی‌های گوشتی است. این انقلاب به گمان غالب مطابقت دارد با دوره آن جنگ‌های قدیمی که باشندگان کوه‌های هموار با مردمان همواری‌های پست می‌کردند.

ما مرهون ایرانیان هستیم که برای نخستین بار شالوده‌ای را برای توسعه علم ریاضی گذاشتند. به سخن دیگر: باشندگان ایران، (به‌گونه‌ای که می‌توانیم از روی خویشاوندی نزدیک همه آریایی‌ها داوری کنیم)، با واژه‌هایی که اعداد را با یک‌ها، ده‌ها و صدها نشان می‌دادند، آن دستگاه شمارش را به میان آوردند که علم حساب را بیخی از کاربرد استعارات و مساوی‌ها آزاد و برای همیشه برای هر عدد نشانه یا علامه بیخی معینی را تثبیت کرد و درست با همین شگرد، یکی از چشم‌گیرترین رخ‌دادها در تکامل نوع بشر روی داد. از شمارش آغازین چنین برمی‌آید که تنها به صدها محدود می‌شد، چون نام هزاره‌ها در نوشتارها و گفتارهای هند و اروپایی مشخص می‌شد.

آن کیش‌های نخستین که با درهم‌آمیزی با دیگر سازه‌ها، پسان‌ها در مزدایسم ریخت یافتند، و علت آن شدند که سرزمین‌های ایران نام سرزمین‌های «پاک» را گیرند، چنین برمی‌آید در نیایش به آتش که همه چیز را پاک می‌کرد و در مهر ورزیدن به زمین‌داری که انسان را ناگزیر می‌کند وارد اتحاد با زمین شود، بازتاب می‌یافت. این‌گونه کیش دوگانه، زمان درازی پا از چارچوب خانواده‌ها بیرون نمی‌نهاد و موجب پدیدآیی کیش کاهنی نمی‌شد. بیخی طبیعی است که از همه ریشه‌هایی که از آن‌ها درخت تنومند و پهن‌پیکر مزدایسم رویدند، دیرین‌ترین و تناورترین ریشه همو کیش آفتاب و نماینده زمینی آن، شعله خیره‌کننده آتش بود که همه چیز را می‌سوزاند و پاک می‌کرد. این آیین اولیه که آثار

۱ ریکلیو، انسان و زمین، ۱۹۰۶، جلد یکم، ص. ۴۰۴.

۲ زرتشتیان او را بیوراسپ، دارنده ده‌هزار اسپ و دهاک (اژی‌دهاک)، مار دارای ده پلشتی و زشتی می‌خواندند. — گ.

آن را تا جایی توسعه بعدی کلی بشریت زدود، در جهان ایرانی چنین برجسته و روشن را حفظ نموده بود که تیره‌های ایرانی در همه زمانه‌ها به آن پیمانه همه جانبه زیر تاثیر آن مانده بود که در آوان زندگی آگاهانه خود.

روشن نیست که اختراع شُدیار^۱ و قلبه^۲ و ماله^۳ منظم خاک‌های حاصل خیز در کجا صورت گرفته باشد. مگر آن ارج‌گزاری‌ای که خیشاوه زمین‌ها که نزد آریاییان خاوری در وداهای آن‌ها می‌بینیم، به ما نشان می‌دهند که شاید آن‌ها این هنر را به ارث گذاشته باشند. توجه ما را آن کوه‌های هموار به خود جلب می‌کند که آریایی‌های خاوری از آن‌ها فرود آمدند. از سوی دیگر، ما آشنایی با شخم زدن را هم‌چنین در دامنه‌های شیب‌های ایران در بین‌النهرین مشاهده می‌کنیم در عهدی که ما را از آن دست کم هفت‌هزاره از آن جدا می‌کند. از این جاها تا به امروز در آن سوی ایران اختراع بارورسازی خاک در گستره بس پهناور جهان باستان گسترش یافته بود. دگرگونی در شیوه‌های کارسازی خاک چنین برمی‌آید که هم‌چنین تعویض یک مواد خوراکی را که در دست‌رس تیره‌های ایرانی بود، برای بقای زندگانی‌شان، برای دیگران در پی داشت. رستنی‌ای که تا آن زمان به آدمی نان می‌داد، ارزن بود. هنگامی که برزگر ازاری را به دست آورد که به او امکان داد آسان‌تر در گستره پهن‌تر زمین را قلبه، ماله و شدیار کند، آغاز به کارسازی دیگر رستنی‌ها و گیاهان سودمند کرد و در گام نخست گندم که خاستگاه آن را در کوه‌های ایران در آسیای صغیر می‌جویند.

شگفتی‌برانگیز نیست که ایرانیان سرشار از ساده‌ترین شگفتی به یمن پیروزی‌هایی که بر محیط پیرامون به دست آورده بودند، هم‌چنین بنیادگذاران آیین نو شمرده می‌شدند؛ کیش بزرگ‌ری با برگزاری جشن‌ها و آیین‌های دهگانی (شخم زدن، نهال‌شانی، تخم‌پاشی، درو کردن، خرمن کردن، آرد کردن و...) — گ.ا. به همراه بود.

در اوستا آمده است: پیروی و اطاعت از دین واقعی در چه است؟ پاسخ اهورامزدا چنین است: در کشت فراوان غلات. هنگامی که نان (گندم) می‌روید، ابلیس‌ها را ترس فرا می‌گیرد. هنگامی که نان (گندم) را درو می‌کنند، آن‌ها از نومیدی می‌جنگند، هنگامی که آن را آسیاب می‌کنند، آنان پراکنده می‌شوند!

با این باورهای آغازین ایرانیان اولیه که با بیان بس آشکار و رسا در اوستا و دیگر کتاب‌های مقدس پارسیان بازتاب یافته‌اند، به طبیعی‌ترین نوع دیگر تصورات آیینی مختلف که مختص نسل اولیه، طبیعت و اونیمیسم بودند، در هم می‌آمیختند.

۱ شیار، شخم.

۲ چوبی که گاواهن را به آن ببندند و به گردن گاو بگذارند.

۳ تخته‌ای که برزی‌گران بر زمین شیار کرده کشند تا کلوخ‌های آن را نرم کنند و زمین را هموار سازند.

پرستش آسمان و ابرها با شور و شیدایی و شیفتگی، ستایش و ارج‌گزاری به آب زندگانی‌بخش، که پیوسته با جوش و خروش از زیر زمین برمی‌آمد، ترس از ارواح خبیثه که زاییده خیالات آشفته و پریشان آدمی‌اند، هنوز به شکل باورهایی تا هنگام پدیدآیی آیین مزداییسم، پرستش پروردگار تعالی «موجود خردمند» در سازه‌های آیین اولیه ایرانیان شامل بودند. مزداییسم (آیین مزدا) در آینده اهمیت به‌سزا و چشم‌گیری هم در تاریخ ایران و هم در کل در تاریخ اندیشه انسان بازی کرد که در برگیرنده اشکال پیشین مذهب بود، اما اندیشه نوی را هم به آن افزود؛ اندیشه آشتی‌ناپذیری (انتاگونیسم) دو مبدأ را، نیکی و پلشتی (خیر و شر) را.

برای ما اهمیت چندانی ندارد که بنیادگذار این آیین کسی به نام زرتشت (زَرستوسترا، زَرَتوشترا، زدوچ یا زُرَاستر) به راستی یک شخصیت تاریخی بوده است که در باکتریا، در راگ [شاید منظور از «راغ» بدخشان و یا ری تهران باشد] -گ.ا و یا در آتروپاتنا (Atropatena) (آذربایجان) دیده به گیتی گشوده است و یا این‌که او یک چهره افسانه‌ای بوده است که پسان‌ها با فانتزی و خیال‌پردازی آدم‌ها آفریده شده است. این را که آیا زرتشت مطابق تفاسیر مجاز، مگر نه به کلی موثق ریشه‌شناسیک (ایتمولوژیک)، به راستی کشت‌کار نیکومنشی بوده است یا نه^۱ و این‌که آیا درست است که او نخستین کاهن (مغ)، نخستین سپاه‌دار و نخستین برزرگر بود یا نه، این را ما نمی‌دانیم. بسنده است که نام او نماد در واقع آیین دو آلیستی ایران است.^۲

بی‌تردید، اوستا به آن شکلی که ما آن را کنون می‌شناسیم، از سوی کاهنان (مغان) نزدیک به سده سوم میلادی در سرزمین مادها پخش شد: از آن‌جا کتاب‌های مقدس نو به ما رسیدند که به گمان بسیار از بر جامانده‌های کتاب‌های کهن پدید آمده‌اند.^۳

۱ بنا به روایت بیشتر اشتها ر یافته، زرتشت به معنای ساربان (کاروان‌بان اشتران) و یا به گونه‌ای که استیلیلین-کامنسکی نشان داده است، به زبان ایرانی باستان به معنای چیزی همانند «دارنده اشتران پیر» بوده است. به باور او، این نام می‌توانسته است وردی بوده باشد که برای دفع نیروهای شریر از نوزاد بر زبان رانده می‌شده است. این‌گونه نام‌ها در میان بسیاری از توده‌های ایرانی در آسیای میانه دیده می‌شود... (ملاحظات بر کتاب مری بویس، زَرشتیان، باورها و سنت‌ها، سان‌پتربورگ، از انتشارات خاورشناسی پتربورگ، ۲۰۰۳، ص. ۴۰).

۲ کنکاش‌ها درباره چگونگی آیین زرتشتی تا همین اکنون ادامه دارد. برخی از دانش‌مندان از جمله استاد فریدون جنیدی با دیدگاه‌های آیین زرتشتی بار دوآلیستی آیین زرتشتی موافق نیستند و آن را آیین توحیدی می‌دانند. جنیدی بر آن پا می‌فشارد که اهریمن مانند اهورامزدا خدا نیست. او ابلیس است. مانند ابلیس مسیحیان و شیطان مسلمانان. برخی از دانش‌مندان بر آنند که آیین زرتشتی در آغاز در هنگام زندگانی زرتشت و آوان پیدایی، آیین توحیدی بوده است. مگر، پسان‌ها بار دوآلیستی را به خود گرفته است. (نگاه شود به: مئیری بویس، صص ۲۹۲-۲۹۳).

۳ ریکلیو، انسان و زمین، جلد ۱، صص. ۴۰۴-۴۱۶.

درباره زبان ایرانیان قدیم ما می‌توانیم همین گونه از روی اوستا داوری کنیم. از روی دو گویش که در اوستا به چشم می‌خورد، یکی تنها به کوچک‌ترین بخش اوستا یعنی به یسنا و چند نیایش (موعظه) کوتاه که بخش بیش‌تر آن به شکل متریک (قافیه‌دار) سروده شده است و آن‌ها را به نام گات‌ها یاد می‌کنند. این که همانا این بخش اوستا دیرین‌ترین بخش آن است، از روی متن خود کل کتاب دیده می‌شود. چون از گات‌ها و دیگر نیایش‌ها که با همان گویش نوشته شده‌اند، در دیگر بخش‌های اوستا با ارج‌گزاری خاصی یادآوری می‌شود و برخی از آن‌ها حتی تعبیر و تفسیر هم می‌شود که نشان می‌دهد که گویش این بخش‌های کتاب بایست از دیگر بخش‌های اوستا مقدم‌تر باشد.

مگر چون گویش جهان‌نگری گات‌ها در بخش‌های دیگر اوستا بسیار کم از یک‌دیگر متفاوت‌اند، همین‌گونه غیرمحمتمل است که وقفه زمانی بسیار زیاد تدوین این دو بخش کتاب را از هم دیگر جدا ساخته باشد. به گمان غالب، دلیل اختلاف این دو گویش، جاهای مختلف کاربرد آن است و چون زبان بخش متباقی اوستا را چونان زبان باکتریایی (باختری) ارزیابی می‌کنند، آسوده‌تر از همه این است که هم‌نوا با ویسترگارد بپذیریم که سرزمین واقع در شمال باکتریا، یعنی سغد چونان میهن گویش اوستایی بوده است.

پروفسور اشپیگل می‌گوید: با آن که ما این‌سان به‌گونه‌ای تا جایی بنیادی می‌توانیم هر دو گویش اوستا (سغدی و باکتریایی) را به گویش‌های ایرانی خاوری منسوب بدانیم، شوربختانه امکان نداریم که به همین پیمانه برداشت‌های مثبت را در پیوند با قدامت نسبی این گویش‌ها انجام دهیم.^۱

مطالعه قیاسی (مقایسه‌ای) توده‌ها نشان می‌دهد که باکتریانا در جریان همه دوره‌ها شکوفایی یا دست کم توان‌مندی سیاسی خود، با سرزمین‌های آن سوی دامنه‌های کوه‌ها (منظور از گستره سغد است. —گ.) بازرگانی آزاد و یا حتی وحدت سیاسی داشته است. برای نمونه، در جریان سده‌های پیش از تاریخ، هنگامی که در حوضه رود آمو آیین مزدایسم پدید آمد، آریایی‌ها چنین برمی‌آید که در کوه‌های هموار بلند آسیا از دامنه‌های تیان‌شان و پامیر تا رشته‌کوه‌های آذربایجان سیطره داشتند.

پس از این دوره، که در جریان آن، باکتریانا حتی می‌توانسته است بر تیره‌های همان نژادی که در دامنه‌های جنوبی کوه‌ها بود و باش داشتند، تا اندازه‌ای هژمونی داشته بوده باشد، این سرزمین‌ها برای زمان درازی با آن در غم و خوشی شریک بوده است. چون باکتریا پس از آن، زیر فرمان‌روایی مادها، پارس‌ها، مکدونی‌ها و سلوکی‌ها (یا سولوکی‌ها) قرار گرفت.

۱ ریتز، ک.،/یران، ترجمه خانیکف، ۱۸۷۴، پیوست ۲، پروفسور اشپیگل، صص. ۱۹۲-۱۹۳.

تاریخ‌نویسان قدیم، با شرح لشکرکشی [هرچند هم افسانه‌ای — گ.] نین‌پادشاه آشوری به باکتريا در ۱۲۰۰ پیش از میلاد درباره پُرنفوس بودن، توسعه سیاسی و شکوفایی این سرزمین گواهی می‌دهند. در اوج توان‌مندی آشوریان، تکانه نیرومندی که موجب به راه افتادن توده‌های آسیای میانه شد، موازنه قوا را در جهان برهم زد. ساک‌ها (اسکیف‌ها — اسکیت‌ها) به سال ۶۳۳ پیش از میلاد آسیای قدامی را سیل‌آسا از باکتريا تا جاهایی هم‌سایه با وادی نیل فرا گرفتند.

در سال هفتم یا هشتم مقارن با پادشاهی آشور بانیپال، ساک‌ها سرزمین‌های ماد، آشور، ارمنستان، بابل، فلسطین و فنیقی‌ها را سرکوب می‌کنند و سپس هم در میان توده‌هایی که که بر آنان پیروز شده بودند، ناپدید می‌شوند. گو این‌که آب شده باشند. سیل ویران‌گر تنها بر سرزمین‌ها روان شد مگر توازن همه توده‌ها بیخی برهم خورد.

پروفسور گریگوریف، خاورشناس نام‌دار، در پژوهش خود «درباره توده‌های اسکیتی ساک‌ها» بر پایه مدارک آثار سانسکریت و نوشته‌های میخی عصر هخامنشی‌ها، گاه‌نامه‌های چینی و گواهی‌های تاریخ‌نویسان و گیتاشناسان یونانی و رومی به این نتیجه مثبت رسیدند که ساک‌ها در کرانه راست رودخانه یکسرت (در ایالت سین‌کیانگ چین) بود و باش داشتند همه سرزمین‌های واقع در شمال و خاور این رود را در سیطره داشتند.

گریگوریف می‌گوید که از روی همه این گواهی‌ها چنین برمی‌آید که کتله اصلی ساک‌ها از زمانه‌های بسیار قدیم تقریباً نزدیک سرچشمه‌های آمو و رود یارکند جاگیر داشتند. و از این‌جا در مسیر شمال از راه کوه‌های تیان‌شان تا دریاچه بالخاش (کنون در قزاقستان) و در مسیر شمال خاوری تا چکادهای وادی ایللی، در مسیر شمال غربی تا ریزش‌گاه رودخانه چو (در مرز قرقیزستان و قزاقستان) پهن شدند. چنین می‌توان دریافت که ساک‌ها در سده‌های ششم و هفتم پیش از میلاد در بخش‌های قابل زیست پامیر و آلائی، در فرغانه، در مرز غربی کاشغر، در منطقه سمی ریچنسکی (هفت‌رود) و در بخش شمال خاوری منطقه سیردریا می‌زیسته‌اند.

با توجه به این‌که ساک‌ها خود به قبایل ایرانی متعلق بودند و وجه تمایز آن‌ها از ایرانیان تنها در شیوه زندگانی آن‌ها بود که بخشی از آنان به گونه مسکون و بخشی دیگر به گونه کوچ‌رو بود و باش داشتند، شگفتی‌برانگیز نیست که در میان توده‌های که بر آنان چیرگی یافته بودند، حل شدند.

شوارتس می‌گوید: آن چه مربوط می‌شود به ملیت آن اسکیت‌هایی که هنوز در دوره اسکندر مِکدونی در سرزمین ترکستان کنونی به سر می‌برند، من در این‌جا نمی‌توانم وارد جزئیات شوم. این کار را برای زمان دیگری می‌گذاریم. کنون تنها خاطرنشان می‌سازم که بر

پایه همه آن‌چه که برای ما روشن است، درباره شیوه زندگانی، خصلت مردم، اشیای فیزیکی و پراکندگی این اسکیت‌ها، من به این نتیجه رسیده‌ام که قبایل اصلی آنان از نیاکان سلاوی‌های کنونی‌اند.^۱

فریسل، کارشناس ژرمانیست که تلاش می‌ورزید ثابت بسازد که اسکیت‌ها نیاکان جرمن‌ها بوده‌اند، با ارزیابی‌های خود از این هم بیش‌تر مرا در این باورم سرسخت‌تر گردانید. توده‌های جرمنی که در گذشته‌ها با سلاوی‌ها یک توده را می‌ساختند، و پیش‌تر از آنان از ترکستان کوچیده بودند، در آن برهه که ما درباره آن اطلاعات دیرین‌ترین را درباره اسکیت‌ها در روسیه میانی و باختری داریم، در مناطق شمال خاوری جرمنی و در اسکندونیا می‌زیستند. چون نام قرقز و قیساق که کنون برای نشان دادن کوچ‌روهای مغولی ترکستان به کار می‌رود، از زبان ترکی که زبان قرقیزی و قیساقی به آن تعلق دارد، گرفته شده است، شاید کلمه اسکیت هم از واژگان آن توده‌ای گرفته شده باشد که عمدتاً اسکیت‌ها نامیده می‌شده‌اند.

در زبان روسی مصدری است به نام «اسکیتاتسیه» (مسافرت، سفر کردن) که از آن اسم‌هایی چون «اسکیتالیتس» (مسافر، کسی که پیوسته از جایی به جایی می‌کوچد)، «اسکیتانیا» (مسافرت، سفر، مسافری)، ساخته شده است. افزون بر شکل «اسکیتالیتس»، چنین برمی‌آید که در گذشته شکل کوتاه آن، «اسکیتتس» (سفری) موجود بوده باشد.

شوارتس می‌گوید که از همین رو، من برآنم که کلمه یونانی «اسکیفیس»، چیزی دیگری جز کلمه یونانی شده «اسکیتالیتس» نبوده است و کلمه اسکیف در گذشته به معنای توده خاصی نبوده، مگر تنها کوچیان را برعکس توده‌های مسکون اسکیف (اسکیت) می‌خوانده‌اند. به باور شوارتس اسکیت‌هایی که الکساندر (اسکندر) با آن‌ها در ترکستان در آغاز در خجند و سپس در نزدیکی بخارا سر و کار پیدا کرد، نیاکان سلاوی‌های کنونی بوده‌اند به ویژه سلاوی‌های خاوری.

آریان، اسکیت‌ها را به دو گروه اروپایی و آسیایی تقسیم می‌کند. زیر نام اسکیت‌های اروپایی باید آن‌هایی را شناخت که در کرانه‌های راست سیردریا می‌زیسته‌اند. آریان تنها در بخش سوم کتاب چهارم خود آنان را به گونه مستقیم اسکیت‌های آسیایی می‌نامد.

آریان، زیر نام اسکیت‌های آسیایی آنانی را می‌شناسد که به کرانه چپ سیردریا کوچیده بودند، میان این رودخانه و آمو، جایی که امروز قرقیزها و قیساق‌ها بود و باش دارند. اسکیت‌های باشنده جنوب رود آمو را آریان ماساگیت‌ها می‌خواند.

۱/ اسکندر مکدونونی در ترکستان، ترجمه بخش هجدهم به قلم شوارتس، انتشارات «ترکستان‌شناسی»، ۱۸۹۴، شماره ۵۶. «Alexander des Grossen zeldzuget. Turkestsn».

پس از یورش ساک‌ها بر آسیای مقدم، مادها برای نخستین‌بار آغاز به آرزومندی نابودسازی دولت آشوری کردند. به زودی روی ویرانه‌های امپراتوری نینوا امپراتوری مادها پدید آمد. نینوا تا بُن ویران شد و دیگر از نام آن در تاریخ یاد نشد. در دوره شاه مادی فراوستر (فراوریتس) ماد به راه استیلاگری افتاد و به سال ۶۵۵-۶۳۳ هم‌راه با پارتیا و پارس بر باکتریانا هم دست یافت.

چند سده پس از این، باکتریانا در عصر کوروش شامل گستره شاهنشاهی عظیم پارس ایجاد شده از سوی او شد. این هم در حالی که باکتریایی‌ها هم‌راه با باشندگان سغدیانا و مرگیانا (حوزه مرغاب) که زیر فرمان‌شان بود، داوطلبانه و به خواست خود فرمان‌روایی کوروش را پذیرفتند و هم‌راه با کشورهایی با باشندگان قدیمی قبایل اسکیت دوازدهمین ساتراپ پادشاهی پارس را ساختند. درست در همین هنگام باکتریانا به شکوفایی خود می‌بالید و مهم‌ترین شهر آن به بلخ مهم‌ترین گره‌گاه بازرگانی آسیای میانه بود.

همین‌گونه، ساتراپ باکتریا می‌بایستی هم‌راه با همه ساتراپ‌های پارس از الکساندر مکِدونی (اسکندر) فرمان بردارند که در آن ۱۲ شهر پی‌ریزی کرد و در این شهرها ۱۴۰۰۰ یونانی را جا داد که فرهنگ یونانی را در این‌جا نهادینه ساختند.

الکساندر چند بار ناگزیر شد در برابر داریوش بجنگد. تا آخر به سال ۳۳۰ وارد اکتابان شد و از آن‌جا به سوی خاور شتافت. رسیدن این پیک که چند ساتراپ برافروخته شده از یورش یونانیان — گ.ا [از جمله بیس (بسوس) ساتراپ باکتریانا داریوش گریزی را گرفتار کرده و او را سرنگون کرده‌اند، اسکندر را وادار کرد بیش از پیش شتاب ورزد. مگر داریوش پیش از آن که اسکندر بتواند به وی برسد، کشته شده بود. اسکندر با دریافت پیک کشته شدن داریوش، شتابان در پی تابع گردانیدن بیس (بسوس) شد که خود را شاه پارس اعلام داشته بود و همین‌گونه بخش باقی‌مانده خاور شاهنشاهی پارس و همو: گرگانیا، اری (هرات)، درانگیان (زرنج) و اراخوزیا (قندهار) و سپس به سال ۳۲۹-۳۲۸ پیش از میلاد همین‌گونه باکتریا و سغدیانا را که در برابر او مقاومت بیش‌تری کردند، بیش‌تر از آن‌چه او تا این دیده بود.

او ناچار شد در آن‌جا به رغم آن‌که در سغدیانا بیس (بسوس) را به دست او سپردند، شورش‌های پیوسته در جوش و خروش مردمی را سرکوب کند و دژهای استوار سرشناسان بومی را به محاصره بکشانند.



این‌گونه او تا خاوری‌ترین مرزهای شاهنشاهی پارس رخنه کرد و حتی از رود یکسرت گذشت به سرزمین اسکیت‌ها پا گذاشت و با گرفتن دژ کوهستانی‌ای تا آن دم تسخیر ناپذیر انگاشته می‌شد به گونه نهایی سغدیان را تابع خود کرد. در این‌جا او با رکسانا دختر سردار باختر، اُکسارت پیوند زناشویی بست و این‌گونه پای‌گاه خود را باکتريا را تحکیم بخشید. او این گام مهم را برای تحکیم متصرفات خود در این سرزمین برداشت.

پس از درگذشت اسکندر کبیر به سال ۳۲۱ پیش از میلاد فرمان‌روایی باکتريا و سغدیان به استانازور رسید. مگر هنگام لشکرکشی به هند سیلوک یکم به سال ۳۰۷ پیش از میلاد هر دو این سرزمین زیر تأثیر پادشاهی سوریه درآمدند. باکتريا از دست وی در حدود سال ۲۵۵ پیش از میلاد به فرمان‌دهی انتیوخ دوم افتاد که جانشین وی دیودت یکم این‌گونه به بنیادگذار دولت یونانی — یونانو — باختری در آسیای میانه شد که نزدیک به یک سده و نیم ازگار سر پا ایستاد و طی این زمان تحولات بسیاری را از سر گذراند.

اوتئمئداس که تخت را از دیودت دوم از ۲۲۰ تا ۱۹۰ پیش از میلاد به ارث گرفته بود، از دست انتیوخ [انتیوخوس] — گ.] کبیر هنگام لشکرکشی او به هند شکست خورد مگر چونان صاحب پادشاهی برای دفاع از کوچ‌روان شمال که سغدیان را گرفته بودند، ماند.

گروه‌های انبوه کوچ‌روان پُر جوش و خروش که از سپیده‌دم جهان باستان در آسیای مرکزی آشیانه گزیده بودند، هیچ‌گاهی آرام نمی‌گرفتند. آن‌ها همانند امواج توفنده دریا گاه به گاه روی گستره پهناور دشت‌ها سیل‌آسا فرود می‌آمدند و یک‌دیگر را می‌راندند. آن‌ها به گونه طبیعی ره می‌پیمودند و در جست‌وجوی شرایط مساعد بودند و از همین رو قابل درک است که در ترکستان آن‌ها از طریق راه‌های بازرگانی کهن کتل تیریک، دوان یا جونگار

(jungaria) رخنه کردند. تمایل آن‌ها در حدود چین در اواخر سده سوم پیش از میلاد (سال ۲۱۲ پیش از میلاد) با احداث ساختمان جهان‌آوازه دیوار بزرگ چین قَلَج شده بود که از آن رو دارای اهمیت بزرگ سیاسی بود که این سد بزرگ مسیر سرازیری این سیل ویران‌گر را به سوی غرب به حوضه ترکستان برگردانید.

خلق بس متحرک ایو-چی (ایو-تی)، چیت‌ها، بر پایه تلفظ او. ایاکینف که گریگوریف هم با او هم‌نوا است، یویی - چژی)، در سده دوم پیش از میلاد در سرزمین ختن در پهلوی هم‌سایگان خود، کوچ‌روان اوسن‌ها (اوسون)‌های سپیدپوست و آبی‌چشم بود و باش داشتند. در آن هنگام، در شمال تیان‌شان در جونغاری کنونی تیره سئی یا سئی (ساک‌ها) بود و باش داشت. به سال ۱۷۷ پیش از میلاد ایو-چی یا یویی-چژی‌ها که از سوی تیره گیونگن یا باخون‌ها دارای منشأ مغولی رانده شده بود، ناگزیر شد به جونغار و به سیر دریا بکوچد و این گونه سئی‌ها (ساک‌ها) را بیش‌تر براند.

پس از مرگ مئناندر، شاید در حکومت شاه هرمس، نزدیک سال ۹۰ میلادی پادشاهی یونانی-باکتریایی از دست یوئی-چژی‌ها شکست خورد که پادشاهی نوگیت‌ها یا هندو اسکیت‌ها را پی‌ریختند که تا ریزش‌گاه (مصب) رود سند پهنا داشت.

اوسون‌های آبی‌چشم در گستره میان سیردریا و آمو اسکان یافتند. آن‌ها به زودی با دیگر توده‌ها آمیزش یافتند و در آینده کدامین نقش برجسته تاریخی را بازی نکردند.

باشندگان قدیم که یویی-چژی‌ها با آن‌ها در سرزمین‌های اشغالی برخوردند و شمارشان نزدیک به یک‌میلیون نفر می‌رسید، در شهرها بود و باش داشتند و به بازرگانی اشتغال داشتند. این پیک بس دل‌چسپ است که از تاریخ چینی توده‌های شمالی به دست آمده است و به قلم چئن‌سین نوشته شده است که باشندگان دولت یوئی-چژی می‌توانستند شیشه‌های رنگی بسازند از سنگ‌ها و در سده پنجم پس از میلاد این هنر از این‌جا به چین برده شد. از دیدگاه اتنوگرافی (تبارشناختی) چشمان برآمده^۲، و ریش انبوه‌شانگر این باشندگان بوده است.

هم‌زمان با این عصر، چینی‌ها در حوضه رود تاریم به قدرت رسیدند و بازرگانی بس پویایی را با سرزمین‌های واقع در غرب، به ویژه با پارس آغاز کردند. چینی‌ها درست مانند امروز از راهی گذر می‌کردند از طریق کتل‌تریک‌داون که آن را تاونگلینگ نام نهادند.

۱ شادروان اکادمیسن باباجان غفوراف، رئیس پیشین پژوهشکده خاورشناسی پژوهش‌گاه علوم شوری پیشین در ص. ۲۰۷ کتاب وزین تاجیکان در باره اوسون‌ها اطلاعات سودمندی نوشته است. —گ.

۲ به گفته پروفیسور دکتر بابا جان غفوراف، گود رفته.

در آن سو، چینی‌ها به سوی زمین تازی‌ها (تاجیک‌ها) پیش رفتند، که شهر اصلی آن‌ها چژی (چزگئید) در نیمه غربی فرغانه واقع بود.

چانگ کیئنگ، مأموری که از سوی امپراتور چین فرستاده شده بود، در میانه‌های سده دوم به فرغانه رسید و نوشت: «در آن جا نان می‌پزند و برنج می‌کارند و از انگور باده می‌کشند (در آن هنگام در چین باده را اصلاً نمی‌شناختند) و اسب‌های بسیار تیزدو می‌پروراندند. باشندگان تازی [تاجیک] (چینی‌ها این قوم را هم‌چنین به نام پاس-سی [Po-sseu] یعنی پارسی‌ها می‌خواندند).^۱ مردم ساکن که در شهرها خانه‌ها و سرپناه‌ها می‌ساختند. خوی و بوی تازی‌ها [تاجیک‌ها - گ.] با اخلاقیات باشندگان تَوَان^۲ همانند است (یا اوسروشن، منطقه‌ای که شهر اصلی آن بونجیکت است که ویرانه‌های آن را در ۲۵ ورستی جنوب غربی اورا-تپه یافته‌اند)، مگر سپاهیان آن‌ها توان‌مند نیستند و ترسو اند. از این رو، یوئی-چژی‌ها توانسته بودند به آسانی بخشی از زمین‌های‌شان را بگیرند. تازی‌ها [تاجیک‌ها. - گ.] بازرگانان بسیار چیره‌دستی هستند و در شهر اصلی‌شان بازارهای پُرجوش و خروشی هست.

روابط چینی‌ها با پارس از طریق فرغانه و تَوَان به سمرقند انجام می‌گرفت. سرزمین تَوَان به اسپان خوش تراوش خود می‌بالید و فرمان‌روای کشور آسمانی چین آرزومندی سختی داشت تا اسپان تَوَانی را به دست بیاورد و به یاری همین اقدامات خصمانه نمی‌توانستند به بازرگانی رو به گسترش که از طریق خجستان صورت می‌گرفت، باز دارد.

با این همه، برای چندی مناسبات بازرگانی چین به دلیل خیزش‌ها در آسیای میانه برهم خورده بود، تا این‌که سرانجام چین بار دیگر حوضه رود تاریم را در نیمه دوم سده یکم میلادی گرفت و با این کار در نزد هم‌سایگان غربی خود چنان ترس‌ناک جلوه‌گر شد که حتی تَوَان کم‌تر تسخیرپذیر از ترس شماری از اسپان را چونان باج به چین فرستاد. این باج در آینده سه بار تکرار شد و کار بیخی به جا بود، چون چین نه تنها یوئی‌چژی‌ها را در

۱ این حقیقت بار دیگر گواه بر آن است که در این هنگام سرزمین ایران را در جهان به نام «پارس» می‌شناخته‌اند و سرزمین بود و باش تاجیک‌ها (پارسی‌ها) در اقصی سرزمین ایران در مرز چین واقع بوده است. تاجیک‌ها و دیگر تیره‌های ایرانی یا پارسی، هم‌بود، هم‌ریشه، هم‌خاست‌گاه، هم‌زبان و هم‌نژاد و هم‌نام‌اند. - گ.

۲ تَوَان، دقیق‌تر دَوْن (داوان)، بسیاری از منابع چینی دَوْن را با فرغانه یکی می‌پندارند و اوسروشان در این منابع به نام تسائو خاوری یاد می‌شود. افزون بر این، در سنگ‌نبشته‌های چینی، فرغانه به نام باهن و پالانه یاد شده است. (نگاه شود به: آ. نو برنشتام، ن. یا. بیچورین (ایاکینف) و اثر او زیر نام «اطلاعات گزیده درباره توده‌های باشندگان آسیای میانه در ازمنه قدیم»، آلمان، ۱۹۹۸، جلد یکم و نیز باباجان غفوراف، تاجیکان، جلد یکم، ص. ۱۷۱-۱۷۲). باباجان غفوراف در صص. ۲۰۳-۲۰۴ کتاب تاجیکان، چاپ بنگاه انتشارات «عرفان»، دوشنبه، ۱۹۹۷ زیر عنوان دولت باستانی فرغانه دَوْن می‌نویسد که «در منابع چینی قرن‌های دوم و یکم پیش از میلاد دون نام کشور (سرزمین) پهناور و ثروت‌مند و پُرنفوس تصویر شده است. او می‌نویسد: تردیدی نیست که «پالانه» آوانویسی چینی کلمه فرغانه است.

باکتریا تابع خود کرد، بل نیز متصرفات خود را تا کرانه‌های کاسپین گسترش داد به گونه‌ای که حتی دولت مردم روم سفارتی را به دربار چین فرستاد.

پس از این، حاکمیت چین در مرزهای غربی‌اش با گذشت هر سال کم‌رنگ‌تر و کم‌رنگ‌تر می‌شد و هرگاه اگر یک سده پسان‌تر (در سال ۲۶۵ پس از میلاد) به چین هنوز هم تحایف و هدایایی گسیل می‌شد از جریان وسطی سیر دریا و سغد، هرگاه حاکمان سغد برای نخستین‌بار لقب چینی را پذیرفتند (نزدیک به ۲۸۰ پس از میلاد) همه این‌ها در اثر و به خاطر افتخارات گذشته بود.

در آن هنگامی که پارس‌ها در دوره فرمان‌روایی ساسانیان به اوج قدرت رسیده بودند و مرزهای دولت خود را گسترش می‌بخشیدند، توجه اصلی مغول‌ها در جریان چندین سده به گونه‌ای که برمی‌آید، به سوی اروپا متوجه بود. مادامی که هفتاد سال پس از آتیل^۱ نومادها بار دیگر به سرزمین‌های واقع در میان رودهای دوگانه (آمو و سیر) یورش نیاوردند و دولت نیرومندی را (به سال ۵۱۹) به نام ایثا به میان نیاوردند که دیگر پس از گذشت سی سال زیر حاکمیت تو-کیوها (ترک‌ها) نیفتاد.^۲

تو-کیوها هر چه بیش‌تر حاکمیت خود را تحکیم بخشیدند. در اواخر سده ششم سردار توکی حتی سفیری را به ویزانتین (بیزانتین) به دربار یوستینیان دوم، به مقصد برپایی روابط بازرگانی گسیل داشت.

در اوایل سده هفتم میلادی، چینی‌ها سر از نو، بار دیگر حوضه تاریم را گرفتند. همه قبایل ترکی خاوری را به بردگی گرفتند و توکیوها را هم در هم شکستند و بار دیگر نه تنها سغد را گرفتند، بل حتی سرزمین‌های واقع در پایین‌تر از آن را در میان رودها.

به سال ۶۵۶-۶۶۰ میلادی سردار آل‌ها [نیاکان اوستی‌ها - گ.] در خجند زیر وسالی چینی‌ها درآمد. مگر در این هنگام، چین در مرزهای غربی‌اش نه تنها با ترک‌ها، بل نیز ناگزیر بود با پارس‌ها سر و کار داشته باشد که توان‌مندی آن‌ها در هنگام فرمان‌روایی خسرو

۱ آتیل، پیشوای اتحادیه قبایل هون‌ها در ۴۳۴-۴۵۳ (تا ۴۴۵) همراه با برادرش بلیدوی و سپس با کشتن برادر به تنهایی). این اتحادیه، در دوره فرمان‌روایی آتیل به اوج قدرت رسید. پس از یک رشته لشکرکشی‌های بنیاد برانداز، بر گستره شاهنشاهی روم خاوری (۴۴۳-۴۴۷-۴۴۸)، که هون‌ها توانستند از امپراتور پرداخت باج و خراج هنگفت سالانه به دست بیاورند، آتیل متوجه غرب شد. به سوی گالی، مگر در نبردها بر سر دشت‌های کاتالون در هم شکست. هنگام لشکرکشی ۴۵۲ به نزدیکی رم رسید، اما عقب‌نشینی کرد و به گرفتن باج بسنده کرد. پس از درگذشت آتیل اتحادیه هون‌ها قبایل از هم فروپاشید. با این همه، سیمای آتیل (انتسل) در بسیاری از افسانه‌های سده‌های میانه ماندگار شد.

۲ بارتولد در کتاب تاریخ ترک‌های آسیای میانه در ص. ۱۵ نوشته است: «...منشأ ترکی فاتحان قرن ششم میلادی حتی پیش از کشف و بازخوانی کتیبه ارخون، هیچ‌گاه مورد تردید نبوده است. اگر چه درباره ترجمه و تغییر واژه چینی تو-کیو (Tou-kiue) به «ترک» بحث و جدل بسیار شده است. اما درباره واژه تورکوری (Tourkoi) که در منابع بیزانس آمده و منظور از آن همان «ترک» بوده است، هیچ اعتراضی نشده است.

یکم (۵۳۱-۵۷۹ میلادی) به عالی‌ترین مدارج رسیده بود. خسرو هم‌راه با ترک‌ها، دولت یفتلیان را نابود کرد. درخشش پارس البته، بر تاجیک‌ها نیز بازتاب یافته بود که باشندگان سغد و سرزمین‌های هم‌سایه با آن را تشکیل می‌دادند.

در این هنگام، در پارس آیین زرتشتی به مفهوم کامل کلمه به آیین دولتی مبدل شده بود (با پی‌گرد تبلیغات سایر مذاهب و هم دارندگان اندیشه‌های الحادی) و اهمیت روحانیون بالا گرفته بود. با این همه، هر یک از توده‌های شکست‌خورده زبان، آیین و سنت‌های خود را نگه داشته بودند و قوانین و در بسی از موارد رهبران ملی خود را نیز. با این همه، بر همه اداره سراسری فرمان می‌راند. در دورن دولت، خسرو نظم را با تکیه بر عناصر محافظه‌کار (درباریان و روحانیون) حفظ می‌کرد. اما در این زمان، دولت پارس از درون پوسیده شده بود و آغاز به فروپاشی کرده بود.

در زمان پادشاهی خسرو یکم در مکه نوزادی پا به گیتی نهاد که مقدر بود برای میلیون‌ها انسان برای همه جنبه‌های زندگانی‌شان قانون وضع کند و در روند یک‌هزاره مسیحیت را بر سر تسلط بر جهان به چالش فرا بخواند. محمد در اپریل ۵۷۱ پا به گیتی گذاشت.

یورش قبایلی که از سرزمین‌های شمالی سرازیر شده بودند، به تجرید باکتریا از مراکز تمدن وقت مساعدت می‌کرد. دشت‌های پهناور و باز شمال و شمال غربی که مناطق یکسرت و آمو را محدود می‌کرد، بیش‌تر از همه خطر بزرگ یورش توده‌های کوچ‌رو را در بر داشت، چون این مناطق به وجه احسن کارسازی شده بودند و شهرهای آبادانی داشتند.

اردوهای قبایل تاراج‌گر از همان اوان تاریخ پیوسته بر کولونی‌هایی که پیش‌رفته بودند، یورش می‌آوردند و منتظر آن بودند تا به سرزمین‌هایی یورش ببرند که می‌توانستند به آن‌ها طعمه نظامی غنی بدهند.

به هر پیمانه‌ای که یورش‌ها تکرار می‌شدند، به همان پیمانه ترکیب باشندگان این مناطق تغییر می‌یافتند، چون قبایل مهاجم در بسیاری از جاها، زمین‌های باشندگان پیشین را می‌گرفتند که آن‌ها را یا این‌که بیخی نابود و ریشه‌کن می‌کردند و یا این‌که به سوی وادی‌ها و دره‌های بلند کوه‌ها می‌رانند.

در این هنگام به سال ۶۳۸ میلادی فرغانه و سرزمین‌های هم‌سایه با آن، ناگزیر شدند با خواهش به چین رو بیاورند درباره بستن پیمان دفاعی چون عرب‌ها به پارس یورش آورده بودند و ترس و وحشت را در سرزمین‌های هم‌سایه حاکم شده بودند.

خاستگاه و پرورش‌گاه تاجیک‌ها از ایربانت و یجه نخستین (پامیر) تا ایربانت و یجه دومین (ایران) □ ۲۴۷

به سال ۶۵۳ این خواهش تکرار شد. مگر چینی‌ها که خود غرق در درگیری‌های درونی خود بودند، کمک عملی‌ای نکردند و از همین لحظه تأثیر آن‌ها در غرب آغاز به پایین آمدن کرد و عروج اعراب آغاز شد.

اساسات زبان واخانی

علی شاه صبار / پژوهش گر زبان، فرهنگ و ادب منطقه پامیری

یکی از زبان‌های تاریخی در کشور ما که قدامت چندین صدساله دارد و هنوز هم با زبان بی‌زبانی در دامنه کوه‌پایه‌های پامیر، با زندگی دست و پنجه نرم می‌کند، زبان واخانی است. واخان سرزمین معروف و تاریخی است که در اکثر کتاب‌های تاریخی و جغرافیایی از آن به گونه مفصل یاد شده است. این ناحیه در شمال شرق افغانستان و ولایت بدخشان واقع است و کوه‌های معروف پامیر هم در این ناحیه / ولسوالی موقعیت دارد.

در واقع اکنون سرزمین واخان بین چهار کشور هم‌سایه منقسم است: افغانستان، پاکستان، تاجیکستان و چین. منطقه پامیر با کوه‌های معروفش، در شرق واخان افتاده است، که سردترین قسمت واخان را تشکیل می‌دهد و از لحاظ اداری نیز مربوط ناحیه واخان است. سرزمین واخان ما، از طرف شرق به کشور چین هم سرحد است، از طرف غرب به ناحیه اشکاشم افغانستان، از طرف شمال به کشور تاجیکستان و از طرف جنوب هم با کشور پاکستان و ناحیه زیباک بدخشان هم‌مرز است، که درازترین مرز آن با تاجیکستان و پاکستان، و مرز کوتاه آن با اشکاشم و چین می‌باشد.

مردم واخان در کل از تبار تاجیک هستند که احتمالاً هشتاد فی صد نفوس این ناحیه را تشکیل می‌دهند و متباقی بیست فی صد دیگر آن برادران با عزت قرقیز می‌باشند، که در منطقه‌های پامیر کلان و پامیر خرد زندگی می‌کنند.

طوری که معلوم است، در ولایت بدخشان افغانستان چندین زبان و لهجه خرد و بزرگ وجود دارد که مردمان آن دیار، به این زبان‌ها گپ می‌زنند و مراوده برادری خود را میان هم تأمین می‌نمایند. زبان مادر در بدخشان همان زبان فارسی دری است و در پهلوی آن زبان ازبکی نیز گویشوران خود را در مناطق مختلف این ولایت دارد. در این میان زبان‌های

دیگری تحت نام‌های منجی، سنگلیجی، وخی/واخی/واخانی (بن‌یکوار)، اشکاشمی، شغنانی (روشانی و شغنانی) یاد می‌شود، که در بدخشان افغانستان گویندگان خود را دارد.

البته بررسی ولو اجمالی هم دربارهٔ این زبان‌ها، در این نوشته کوتاه، ما را از هدف تعیین‌شده دور می‌سازد، بنائاً اگر مجال دست داد، در آینده‌ها دربارهٔ این زبان‌ها نیز حرف‌هایی خواهیم داشت. یک نکته شایان تذکر است که شاید در کم‌تر از صد سال اخیر، تعدادی از گویا زبان‌شناسان خارج از افغانستان و منطقهٔ ما، زبان‌های متذکره را که در بدخشان افغانستان و کشورهای هم‌سایهٔ ما تکلم می‌شود به نام «زبان‌های پامیری» نام‌گذاری نموده‌اند که از دید بنده، این ظالمانه‌ترین، بی‌انصافانه‌ترین و بی‌منطق‌ترین نام‌گذاری روی این زبان‌های زنده است، که تاریخ‌شان با استقلالیت تمام از هم‌دیگر، به صدها سال می‌رسد.

بدبختانه اکنون این نام‌گذاری بی‌مورد و بی‌بنیاد، شامل کتب زبان‌شناسی در کشور شده است، در حالی که هر یک از این زبان‌ها هویت، دستور زبانی و سایر ویژگی‌های زبانی خود را دارد؛ ولی منطقی که این همه زبان را تحت یک نام، گویا هویت بخشیده است، اصلاً وجود ندارد و حتی آکادمی علوم افغانستان نیز نه تنها این‌که در ارائهٔ این منطق خاموش است؛ بلکه خود، این نام (زبان‌های پامیری) را رسمیت داده است.

آکادمی علوم افغانستان، از سال ۱۳۵۷ خورشیدی به بعد، جانشین «انجمن پشتو» شد، و کوشید تا در راستای تحقیق در زبان‌شناسی و هویت بخشیدن به زبان‌های افغانستان، در کنار سایر بخش‌های علوم، کارهایش را به سامان برساند. با این حال در چوکات انستیتوت زبان‌ها، هم‌راه با دیگر زبان‌های رسمی و محلی کشور، شعبه‌ای را تحت عنوان «دپارتمنت زبان‌های پامیری» تأسیس نمود، که از بدو ایجاد این دپارتمنت تا اکنون، که در حدود ۴۳ سال را در بر گرفته است، تنها دارای یک کارمند یا یک زبان‌شناس و محقق می‌باشد، که با تأسف، تشکیل شعبهٔ متذکره حتی به دو نفر نیز ارتقا ننموده است.

در حالی که در این دفتر، باید کم از کم برای هر یک از زبان‌های به اصطلاح پامیری یعنی واخانی، سنگلیجی، منجی، اشکاشمی، شغنانی و غیره، یک یک کارمند یا متخصص همان زبان استخدام می‌شد و به کار تحقیق در عرصهٔ زبان‌های متذکره مصروف می‌گشت. به هر حال این نقیصه و ضعف نیز مانند سایر عرصه‌ها در کشور ما، به یک امر معمولی مبدل گردیده و هیچ مسؤولی را پروای آن نیست.

با این حال، نام زبان «واخانی» رسماً در اسناد آکادمی علوم و شعبهٔ به اصطلاح زبان‌های پامیری ثبت، ولی عملاً در مورد این زبان حتی بالای الفبای این زبان، حداقل دو حرفی هم

رقم نخورده است، که این ظلم نابخشودنی در مورد همه زبان‌ها و خاصتاً در حق زبان واخانی ظالمانه‌تر است.

از این‌که بگذریم؛ به یک مورد جالب هم اشاره می‌کنیم و آن این است، که خود اهالی واخان، خود، سرزمین خود و زبان خود را، وخی، واخان و واخانی نمی‌گویند؛ یعنی معمول در بدخشان و در کل کشور این است، که فرد واخانی «وخی» گفته می‌شود، خود این سرزمین به نام «واخان» است، و زبان‌شان را «واخانی» می‌گویند.

اما خود مردم واخان، سرزمین خود را به زبان خود، یعنی واخانی «اُوبَنَن» می‌گویند؛ فرد وخی یا واخانی را «بَنیک» و زبان واخانی را «بَنیکوار» یاد می‌کنند، که من خود نیز به صفت یک باشنده بدخشان، از این نام‌ها ناآگاه بودم و شاید هم بسی از مردم بدخشان هم از این امر اساسی بی‌خبر بوده باشند. حالا سؤال این است، که پس، این واژه‌های «وخی»، «واخان» و «واخانی» چگونه شامل زندگی این مردم شده، و هم نام‌گذاری شده است؟

من در طی چندین سال اخیر زندگی‌ام روی گردآوری واژه‌های سچۀ زبان شغنایی کار کردم، که خوش‌بختانه در سال ۱۳۹۷ خورشیدی آن را تحت عنوان «فرهنگ آریایی» در کابل به چاپ رسانیدم و اخیراً بر حسب تصادف در یک محفل عروسی، با دو تن از دوستان خوبم، که در عین زمان ماهر در زبان واخانی هستند، روبه‌رو شدم و در پهلوی سایر حرف‌هایی که میان ما تعاطی شد، یکی و یک‌باره به فکر زبان واخانی افتادم.

در این‌جا بود که از این دو دوست خواش نمودم تا اگر ممکن باشد، در یک فرصت مناسب، حداقل برای سه ساعت درباره زبان واخانی صحبت کنیم تا روی همان اساسات ابتدایی زبان واخانی، با هم تبادل افکار صورت گیرد. این رفقا آقایان هر یک:

محترم گل‌نظر فرهاد، که زبان واخانی را در میان واخانی‌ها و در خود واخان یاد گرفته است و یکی از تحصیل‌یافتگان و روشن‌فکران ناحیۀ شغنان افغانستان است و زبان مادری‌اش نیز شغنایی می‌باشد و محترم غزل ساعی از روشن‌فکران و تحصیل‌یافتگان واخانی است، که اکنون به حیث آمر معارف ولسوالی واخان در دولت خدمت می‌نماید، که زبان مادری‌اش واخانی است.

در هم‌کاری با این دو دوست، بالای الفبای زبان واخانی، علامت مذکر و مؤنث در این زبان، صفت با سه حالت ساده و معمولی آن، علامۀ مصدری در زبان واخانی، علامۀ جمع در این زبان، گردان یک فعل در سه زمان ساده و سه شخص مفرد و جمع، شش ضمیر ساده به شمول مفرد و جمع و در آخر هم چند واژه واخانی را در مقایسه با حروف غیر معمولی در زبان‌های فارسی و عربی، ولی شامل واخانی، کار خود را در طی سه ساعت به انجام رسانیدیم، که جریان این تمرین را بخاطر علاقه‌مندان و کسانی که دل‌بستگی به زبان

واخانی دارند، که در چهار کشور فوق‌الذکر گویشورانی دارد، تهیه نمودیم و به شکل نوشته ذیل به خدمت عرض می‌نمایم:

من برای زبان شغنانی، حروف الفبایی را از زبان‌های عربی، فارسی، پشتو و سندی نسخه‌برداری نموده و در «فرهنگ آریایی» از این الفبای مطروحه کار گرفته‌ام. زمانی که خواستیم، این الفبا را با حروف کاربردی زبان «بن‌یکوار» (واخانی) در هم‌کاری با این دو دوست مقایسه نماییم، در نهایت دیده شد، هیچ تفاوتی بین الفبای مطروحه شغنانی و حروف کاربردی واخانی وجود ندارد، بنائاً به نتیجه رسیدیم، که عجالتاً این الفبای شغنانی را برای واخانی هم پیش‌نهاد نماییم، تا دانش‌مندان و زبان‌شناسان محترم زبان واخانی در این مورد تعمق کنند و بعداً اگر لازم دیدند، این الفبا را برای زبان واخانی نیز مطرح نمایند.

در روند جرّ و بحث الفبا، تنها روی تلفظ یک حرف یا فونیم و یا هم صدا، ملحوظی وجود داشت. در واخانی سمبل یا حرفی باید به وجود بیاید، که تلفظ آوای آن بین حرف «ش» فارسی و حرف «بن» پشتو و یا شغنانی ادا می‌شود، که هنوز ما برای این حرف سمبلی را ایجاد نکرده‌ایم و از گذشته نیز وجود نداشته است. صدای این حرف واخانی در زبان روسی به گوش می‌رسد، که آن هم حرف «ش» روسی است، زیرا در زبان روسی نیز دو نوع آوای «ش» وجود دارد. در این مورد دست‌اندرکاران زبان واخانی باید به تفاهم برسند و سمبلی را برای این حرف به وجود بیاورند. برای فهم بیش‌تر در مورد این حرف، ما چند واژه واخانی را در زیر با معنی فارسی آن‌ها می‌آوریم، تا علاقه‌مندان خوب‌تر مدلل شوند و به تعقیب آن، ما الفبای مطروحه خود را نیز در این‌جا نوشته می‌کنیم:

شونگ (چوب)، شات (برف کوچ)، شیو (سیاه)، شتر (اشتر)، شیشک (چموس)، شاشپ (سمنک نوروژی)، شاگر (ختنه‌گر).

یادداشت: واژه‌های فوق‌الذکر با ش واخانی نوشته شده، ولی عجالتاً ما هنوز نمونه و یا سمبلی را برای این آوای زبان واخانی قرار نداده‌ایم، بنائاً از ش معمولی فارسی و عربی استفاده کرده‌ایم. در صورت انتخاب نمودن سمبلی برای ش واخانی، آن‌گاه این کلمات را با شین واخانی عوض و تلفظ خواهیم نمود.

الفبای مطروحه ما در زبان شغنانی و پیش‌نهاد آن برای الفبای زبان واخانی با اضافه نمودن جای سمبل برای حرفی که مختص زبان واخانی است، چنین می‌باشد:

آ - ا - ب - پ - ت - ث - ٹ - ج - چ - ح - خ - حُ - خُ - د - ذ - ڈ - ر - ز - ژ - ڙ -
س - ش - ... - بن - ص - ض - ط - ظ - ع - غ - ف - ق - ک - گ - ل - م - ن - و
- ه - لا - ء - ی

در دستور و یا گرامر تمام زبان‌ها، عناصر ذیل به صورت عموم وجود دارد: یعنی اسم، صفت، فعل، ضمیر، از بناهای اساسی دستور هر زبان است. ما هم در این جا این عناصر دستوری را در زبان واخانی به طور خیلی فشرده بررسی می‌نماییم تا ببینیم در این زبان چگونه عمل می‌کند.

اسم

اسم در زبان واخانی هم به اشکال مختلف وجود دارد، مانند هر زبان دیگر، ولی عجالتاً به تشریح آن همه در این نوشته کوتاه نیازی نیست، صرف می‌خواهیم بدانیم که در این زبان، یک اسم چگونه و با چند شیوه‌ای جمع بسته می‌شود و علامه جمع در زبان واخانی چه است؟

همان‌گونه که در زبان فارسی علامه جمع، در چند شکل وجود دارد، از جمله «ها» و «ان» است، در زبان شغنانی حرف «ن» است، که در آخر اسم مفرد آورده می‌شود، با این ویژگی که حرف آخر همان اسم مفرد به کسره یعنی زیر (ِ) ادا می‌شود و حرف «ن» به طور ساکن در آخر اسم تلفظ می‌شود.

در زبان واخانی حرف «ش» علامه جمع است که در آخر اسم مفرد آورده می‌شود، در حالتی که حرف آخر اسم مفرد به شکل کسره ادا و در عین زمان با حرف «ش»، یعنی علامه جمع جنگ انداخته می‌شود، یا علامه جزم در بالای حرف ش گذاشته شده و اسم مفرد را جمع می‌بندد، مثلاً:

کتاب، اسم مفرد است، وقتی جمع بسته می‌شود؛ «کتابِش» تلفظ می‌شود یعنی کتاب‌ها؛

«پد» یعنی پا، جمع آن «پدِش» یعنی پاها؛

«دست» یعنی دست، جمع آن «دستِش» یعنی دست‌ها؛

بنائاً مسلم شد، که در زبان واخانی حرف «ش» علامه جمع است، که حرف ماقبل آن کسره تلفظ می‌شود و اسم به حالت جمع درمی‌آید. در رابطه به بستن جمع در این زبان، با یک ویژگی دیگر علامه جمع مواجه می‌شویم؛ و آن اضافه شدن علامه «قِی» در این زبان است و آن هم در حالات و واژه‌هایی است، که اسم جمع به خودی خود عمل کند، و با آوردن این علامه در آخر اسم جمع، نوعی اسم جمع‌الجمع به وجود می‌آید، و آن حمل می‌شود برای احترام به گروه این انسان‌های جمع. برای مثال:

قوم‌ها قی، دوستان قی، قِرت‌قی (برادران)، بنی‌قی (خواهران) و غیره. البته این در حالاتی است که گروهی از انسان‌ها را به خاطر احترام بیش‌تر مخاطب قرار می‌دهند، مانند خواهران، برادران، آقایان و امثالهم در زبان فارسی.

صفت

صفت در تمام زبان‌های دنیا، همان اقسام سه‌گانه معمولی را به طور ساده ارائه می‌نماید، که ما در زبان فارسی آن را به نام صفت ساده یا اصلی، صفت تفضیلی و صفت عالی یاد می‌کنیم، که علامه صفت تفضیلی «تر» و از صفت عالی «ترین» است. بنا بر بررسی‌ای که در زبان واخانی انجام دادیم، مسلم شد، که در این زبان نیز صفت بر سه گونه ذکرشده فارسی است. و من شخصاً از تشریح صفات سه‌گونه دریافتم، که علامه صفت تفضیلی «تر» که در آخر این نوع صفت می‌آید، و علامه صفت عالی، حرف «غ» است، که در شروع صفت اصلی می‌آید و طی چهار مثال ذیل آن را تشریح می‌نماییم:

از صفت «خوب»: «بَف» (خوب)، «بَفْتَر» (خوب‌تر) و «عَبَف» (خوب‌ترین)؛

از صفت «بد»: «شُک» (بد)، «شُکْتَر» (بدتر) و «عُشُک» (بدترین)؛

از صفت «سیاه»: «شِیو» (سیاه)، «شِیوْتَر» (سیاه‌تر) و «عَشِیو» (سیاه‌ترین)؛

از صفت «سفید»: «رُخَن» (سفید)، «رُخْنْتَر» (سفیدتر) و «عَرُخَن» (سفیدترین).

فعل

تجربه‌ای که من از مطالعه زبان و ادبیات اندوخته‌ام، به این نتیجه رسیده‌ام، که «زبان» یعنی «فعل»، و همین افعال دستوری است، که زبان را به حرکت درمی‌آورد و معیار تفکیک زبان‌ها از هم نیز، موجودیت همین افعال است. هر یک از عناصر دستوری دیگر زبان، می‌تواند در زبان‌های دیگر تداخل کند، ولی ویژگی‌های افعال به هیچ وجه از یک زبان با دیگر زبان پیوند پیدا نمی‌کند. یک اسم دستوری ممکن در چندین زبان یک چیز باشد، ولی فعل دستوری این خصلت را نمی‌تواند داشته باشد.

ما برای بهتر دانستن فعل دستوری در زبان واخانی، یکی از مصدرهای فعل را انتخاب می‌کنیم و آن را در سه زمان ساده و برای شش شخص، مانند فارسی گردان می‌نماییم، که در چنین حالتی یک فعل زبان واخانی به صورت خیلی اساسی دانسته می‌شود. و اما پیش از آن ببینیم که خود علامه مصدری در زبان واخانی چه است:

علامه مصدری در زبان واخانی حرف «ک» است، که در آخر هر فعل ساده اضافه می‌شود؛ مانند مصدرهای ذیل: «یْتَتْک» (خوردن)، «جایْک» (خواندن)، «بِنِکْ» (گفتن)،

«کشیک» (شنیدن)، «رُچک» (رفتن)، «وُزیک» (آمدن). اکنون از این میان مصدر «رُچک» (رفتن) را در زیر گردان می‌نماییم:

اشخاص/ زمان	گذشته	حال	آینده
مفرد متکلم	رُزْدُم (رفتم)	رُچُم (می‌روم)	رُچِزْگُم (خواهم رفت)
مفرد مخاطب	رُزْدِت (رفتی)	رُچْشِه (می‌روی)	رُچِزْگِی (خواهی رفت)
مفرد غائب	رُزْد (رفت)	رُچْشِه (می‌رود)	رُچِزْگ (خواهد رفت)
جمع متکلم	رُزْدُن (رفتیم)	رُچُن (می‌رویم)	رُچِزْگِن (خواهیم رفت)
جمع مخاطب	رُزْدِی (رفتید)	رُچْث (می‌روید)	رُچِزْگْث (خواهید رفت)
جمع غائب	رُزْدَق (رفتند)	رُچْشِش (می‌روند)	رُچِزْگْث (خواهند رفت)

در چنین حالتی، اگر در هم‌کاری دوستان گرامی فوق زمانی موفق شویم تا مصدرهای بیش‌تری را گردان نماییم، در آن صورت قادر خواهیم بود حتی علامات زمان‌های گذشته، حال و آینده زبان واخانی را هم کشف کنیم.

ضمیر

من فکر می‌کنم و تجربه‌ای که از توضیح ضمایر در زبان فارسی و زبان شغنانی به دست آورده‌ام، ضمایر یکی از وسیع‌ترین بحث در زبان‌ها است. شاید هم در زبان واخانی جالب‌ترین بحثی در دستور یا گرامر این زبان باشد. اما آن‌گونه‌ای که اشاره نمودم، ما در این‌جا به اساسی‌ترین موارد زبانی در واخانی متمرکز خواهیم بود. در بحث ضمیرها نیز، تنها همان ضمایر اساسی و اصلی را مورد توجه قرار خواهیم داد تا خواننده‌های غیر واخانی‌زبان هم بتوانند یک تصور کوتاهی از این زبان با خود داشته باشند.

ضمایر ساده در زبان فارسی همان: من، تو، او، در شکل مفرد، و ما، شما، آن‌ها یا ایشان، در شکل جمع آمده است. در این‌جا با این قاعده، ما به ضمایر واخانی نیز اشاره می‌نماییم:

اُوز (من)، سَک (ما)؛

تو (تو)، سَپِش (شما)؛

یو (او)، یوِش (آن‌ها).

با این اشارات کوتاه عجلتاً اکتفا می‌کنیم، و آرزومندم دوستان اهل زبان واخانی، درباره ضمایر در این زبان بیش‌تر فکر کنند، و حتی این ضمایر را به طور کلی جمع‌بندی نمایند، تا برای خود و کسانی که در این زبان تحقیق می‌کنند ممد واقع شود.

علامت تذکیر و تأنیث

یکی از پیچیده‌ترین موضوعات در دستور زبان، موجودیت علامت مذکر و مؤنث است؛ در بعضی از زبان‌ها، این عناصر به شدت عمل می‌کند، ولی در بعضی از زبان‌ها اصلاً این علامات وجود ندارد. تا جایی که من آگاهی دارم، علامات مذکر و مؤنث در زبان‌های روسی، پشتو، اردو، شغنانی و شاید در بیش‌تر از زبان‌های دنیا وجود داشته باشد، در این چهار زبان متذکره من خود شاهد هستم و پوره می‌دانم که وجود عناصر مذکر و مؤنث مسلم است. فراتر از آن در زبان پشتو، حتی یک حالت بین‌البینی دیگر نیز عمل می‌کند و آن را علامت مخنث در زبان پشتو می‌گویند، که نه تذکیر است و نه هم تأنیث.

نحوه عمل‌کرد این حالات، پیچیده است و در زبان‌های مختلف از هم فرق می‌داشته باشد. در بعضی از زبان‌ها، در افعال عمل می‌کند، در بعضی زبان‌ها در افعال و ضمائر و در بعضی دیگر در افعال، ضمائر و حتی در نام‌ها نیز. در زبان پشتو حتی شش نوع مذکر و مؤنث تنها در اسم وجود دارد، خدا کند ادعای غلط نکرده باشم.

ولی در بسی زبان‌های معتبر دیگر، خوش‌بختانه اصلاً مذکر و مؤنث وجود ندارد، مانند زبان فارسی دری، انگلیسی و غیره. در بررسی‌ای که در این زمینه انجام دادیم، حالا دیده می‌شود که زبان واخانی در ردیف زبان‌های انگلیسی و فارسی قرار می‌گیرد، که در این زبان نیز علامات مذکر و مؤنث وجود ندارد، و برای علم دستور در این زبان کمک شایانی می‌کند و گرامر آن را خیلی ساده می‌سازد.

در پایان این بحث لازم می‌دانیم تا برای حروف وارد شده از زبان‌های پشتو، سندی و حرف «ف» شامل در زبان واخانی، واژه‌های چندی از واخانی را جهت استعمال و شناخت این حروف، اضافه نماییم:

ت: تَیوْک (سوختن)؛ تات (چلیپاسه)؛

خ: خُوْرد (غزگاو)؛ خُقلی (کوچک)؛ خُف (کودکان)؛

خ: خُبر (چهار)؛ خُنگ (از آن طرف)؛ خُمُنْگ (از این)؛ خُگُومَن (از کجا)؛

ڈ: ڈتر (داس)؛ ڈُرد (دختر (کسی))؛ ڈرت (پاروب)؛

ړ: ړیش (گوش)؛ ړوْږ (چاه گندم)؛ ړیو (ماده گاو)؛

ښ: ښچ (نان)؛ ښی (خواهر)؛ ښش (خشو)؛

ښ: ښرْت (برادر)؛ ښرُو (ابرو)؛ ښاچ (عمه و خاله).

نتیجه‌گیری: ما، در این بحث به موارد ذیل دست یافتیم:

۱- در این بررسی مسلم شد، که در اصل نام زبان واخانی، به خود زبان واخانی

«ښیکوار» است؛

۲- در این بحث در مورد الفبای زبان واخانی شناخت پیدا شد، و محاسبه گردید که در واخانی به صورت دقیق ۴۳ حرف شامل است، و کشف شد که در این زبان یک حرف و یا فونیمی وجود دارد، که در دیگر زبان‌ها به شمول شغنانی قابل استفاده نیست و تنها در زبان روسی مستعمل است؛

۳- با عناصر دستوری، اسم، صفت، فعل و ضمیر، در زبان واخانی آشنایی ابتدایی صورت گرفت؛

۴- علامه جمع هم در این زبان کشف گردید و آن حرف «ش» است که در آخر کلمه می‌آید، و علامه «قِی» نیز در موارد خاصی علامه جمع پنداشته می‌شود؛

۵- علامه مصدری در زبان واخانی هم معلوم شد، که عبارت از حرف «ک» است، که در آخر فعل ساده اضافه می‌شود و فعل را مصدر می‌سازد، و در این نوشته، یک مصدر فعلی نیز گردان شد؛

۶- معلوم شد، که علامه تذکیر و تأنیث در زبان واخانی مانند زبان‌های فارسی و انگلیسی وجود ندارد؛

۷- و با آوردن واژه‌هایی به شکل نمونه، برای هر یک از حروف غیرمعمول در زبان‌های فارسی و عربی، که شامل زبان واخانی می‌باشد، نوشته به پایان می‌رسد.

زبان گیلکی و ارتباط آن با زبان‌های کهن ایران

مسعود پورهادی / پژوهش‌گر زبان، فرهنگ و ادب گیلان و ایران

زبان‌شناسی اصلی‌ترین جای‌گاه تشخیص مفاهیم و اصطلاحاتی است که در این حوزه به کار برده می‌شود؛ یعنی این که زبان‌شناسان با توجه به این که همه این اصطلاحات و مفاهیم را تعریف می‌کنند، آگاهند که چه تفاوتی ما بین زبان، گویش و لهجه وجود دارد.

در ارتباط با زبان گیلکی، نه فقط زبان‌شناسان ایرانی، بلکه زبان‌شناسان خارجی، نه این که در سال‌های اخیر، بلکه از همان آغاز پژوهش‌های زبان‌شناسی، که توسط خارجی‌ان آغاز شده و بیش از ۲۵۰ سال قدمت دارد، گیلکی را زبان به حساب آورده‌اند. برای ورود به بحث، ابتدا باید بگویم که منظور از زبان‌های باستانی چیست. بر اساس مدارک و اسنادی که از زبان‌های باستانی ایران باقی‌مانده، یعنی کتیبه‌های دوران هخامنشی که بیش از ۲۵۰۰ سال سابقه نوشتاری دارد و زبان‌شناسان توانستند زبان این کتیبه‌ها را استخراج کنند، این کتیبه‌ها به سه خط نوشته شده‌اند؛ خط میخی پارسی هخامنشی، خط ایلامی و خط آرامی؛ یعنی ما در کتیبه‌های باستانی، که از دوران هخامنشیان و بعدها تا دوره‌های میانه (تا دوره ساسانیان) باقی‌مانده، با چند زبان سر و کار داریم که این زبان‌ها بر اساس اسناد—از آغاز این‌گونه دسته‌بندی شده‌اند؛ چهار زبان به زبان‌های باستانی تعلق دارند که عبارتند از پارسی باستان، اوستایی باستان، زبان مادی و زبان سکایی.

ما از زبان مادی و سکایی، اسناد کتیبه‌ای نداریم. فقط نام‌ها، جای‌نام‌ها یا اسامی که در تاریخ آن دوره‌ها یا نشانه‌های آن دوره‌ها در میان یونانیان یا هم‌چنان در برخی از زبان‌های ایرانی باقی‌مانده، زبان مادی و سکایی شناسایی شده‌اند؛ ولی آن دو زبان [پارسی باستان و اوستایی باستان] سند نوشتاری دارند. این سند نوشتاری نشان‌دهنده اینست که [پارسی باستان و اوستایی باستان] با زبان دوره میانه و زبان فارسی امروز تفاوت‌های جدی دارد. اول این که زبان‌های باستانی ایران از چپ به راست نوشته می‌شد و این تغییر در نوشتن در دوره

میانۀ انجام شد. دوم، هشت حالت برای اسم، صفت و قید داشت یعنی مثلاً «سرخ» به عنوان یک صفت اگر در حالت فاعلی قرار می‌گرفت [که نشانه‌ای در پایانش داشت، آن نشانه در حالت مفعولی (از ی) با مفعولی (به ای) متفاوت بود همچنین آن نشانه در حالت ندایی نیز متفاوت بود.

این هشت حالت در پایان اسامی زبان پارسی باستان وجود دارد. این حالت‌نمایی، در برخی از زبان‌های جهانی، همچنان باقی مانده است. در برخی از زبان‌های جهانی ما همچنان هشت حالت نه-ولی حالت‌های شش‌گانه یا پنج‌گانه داریم. زبان آلمانی مبتنی بر حالت‌های پنج‌گانه است.

زبان پارسی باستان زبانی‌ست که به لحاظ شمارش، سه دستگاه شمارش دارد؛ دستگاه مفرد، دستگاه جمع و دستگاه تثنیه. جنس دارد یعنی آن‌که، نه فقط به لحاظ طبیعی، اسامی یا صفات را به مذکر و مؤنث و خنثی تقسیم می‌کند؛ بلکه به لحاظ قراردادی نیز این تقسیمات را دارد. این حالت در دوره میانۀ از دست رفت، ولی در برخی از زبان‌های ایرانی دو ویژگی مذکر و مؤنث باقی ماند که به آن خواهیم پرداخت؛ ولی این دستگاه سه‌گانه جنس، هنوز در برخی از زبان‌های اروپایی [باقی‌ست] مثلاً زبان آلمانی این دستگاه سه‌گانه را دارد، یعنی یک چیزی بر مبنای قرارداد طبیعی [مذکر و مؤنث و خنثی] است ولی عمده‌تاً بر مبنای قراردادهای زبانی است مثلاً برای دوشیزه Das Mädchen از حرف تعریف خنثی استفاده می‌کنند، در صورتی که دوشیزه را در واقع باید ماده حساب کنند یا مثلاً برای «کارد» می‌گویند (Das Messer)، [حرف تعریف] خنثی استفاده می‌کنند که قراردادی‌ست. در ارتباط با اسامی یا صفت و قید، همه این‌ها در این دستگاه صرفی بر مبنای این حرف تعریف صرف می‌شوند، یعنی یک دستگاه پیچیده‌ای که زبان‌های باستانی ایران این دستگاه‌ها را داشتند.

زبان‌های باستان (زبان پارسی باستان و زبان اوستایی باستان) از دوره هخامنشیان —۶۰۰ تا ۳۳۰ ق.م— رایج بودند. از این زبان‌ها اسنادی موجود است. ۳۳۰ قبل از میلاد را تاریخ‌نویسان این‌گونه آورده‌اند که با حمله یونانیان (اسکندر)، دولت هخامنشی پاشیده شده و سلوکیان در منطقه حاکم می‌شوند. در زمان سلوکیان تغییرات تدریجی زبانی در ایران منجر به این می‌شود که این حالت‌های هشت‌گانه از دست برود و به دو حالت کلی تقسیم شود؛ حالت فاعلی و حالت غیر فاعلی.

در دوره میانۀ —که از ۳۳۰ قبل از میلاد آن را نشانه‌گذاری می‌کنند و تا قرن هشتم میلادی— یعنی تا پایان حکومت ساسانیان و کمی بیش‌تر تا اوایل دوره اسلامی ایران، این دوره ادامه دارد، زبان‌های میانۀ رایج است.

زبان‌های میانه از بین جنس‌ها، جنس خنثی را حذف می‌کنند و مذکر و مؤنث را حفظ می‌کنند. از میان حالت‌ها، هشت حالت را تبدیل به دو حالت می‌کنند. حالت فاعل در فعل‌های لازم و متعدی، برای زمان حال و آینده متفاوت نیست، ولی برای زمان گذشته این فاعل‌ها تفاوت دارند.

دوره میانه، دوره پارتی‌ها و ساسانیان است. زبانی که پارتی‌ها دارند بر اساس اسناد وارث پارسی باستان نیست. احتمالاً باید یک نیای دیگری داشته باشد. برخی از ویژگی‌های این زبان با پارسی باستان متفاوت است، مثلاً پارسی باستان در حوزه حروف، حرف (ل) را ندارد به جای (ل) از (ر) استفاده می‌کند. ما این نشانه‌ها را می‌توانیم در زبان گیلکی هم دنبال کنیم. مثلاً «روباه» را در گیلکی «لواس» می‌گویند، در سانسکریت هم با (ل) شروع می‌شود. آن زبان باستانی که نیای زبان‌های ایرانی مثل گیلکی است را باید بر اساس یک بررسی تطبیقی دنبال کرد و دید حرف (ل) در آن وجود دارد یا نه، ولی در پارسی باستان نیست. در پارسی باستان (ر) جانشین (ل) است، ولی در پهلوی [ل] وجود دارد. در پهلوی [هم‌چنین] حرف (ژ) وجود دارد که در پارسی باستان دیده نمی‌شود. پارتی تا آن جایی که اسناد زبان‌شناسی در ارتباط با زبان پارتی نشان می‌دهند وارث پارسی باستان نیست، ولی شباهت‌هایی با زبان مادی دارد.

تفاوت زبان پارسی با زبان مادی تا آن جایی که این نشانه‌ها باقی مانده و در گیلکی هم می‌شود آن را دنبال کرد—این ست که فارسی از (د) آغازی استفاده می‌کند، مادی از (ز)، که در گیلکی هم داریم؛ «زاما» به جای «داماد»، و یا در پایان واژه «گنبذ» به جای «گنبذ».

تفاوت‌های این‌گونه پارتی با پارسی باستان و هم‌چنین تفاوت در برخی ویژگی‌های نحوی آن، زبان‌شناسان را به این نتیجه رسانده است که پارتی احتمالاً از نیای دیگری است و یا این‌که در گروهی قرار می‌گیرد که زبان مادی باستان قرار می‌گیرد.

ولی پس از پارتی، در دوره ساسانی، ما با زبان میانه ساسانی روبه‌رو هستیم که زبان‌شناسان این زبان دوره میانه ساسانی را با تغییراتی که در آن رخ داده تغییر درحالت‌ها، تغییر در ساختار سوم جنس و شمار و تغییراتی که در برخی ویژگی‌های نحوی انجام شده دنبال کردند و به این نتیجه رسیدند که این زبان ادامه زبان پارسی باستان است. در دوره ساسانی، زبان تغییراتی می‌کند و بخشی از ویژگی‌های زبان پارسی باستان را از دست می‌دهد.

زبان‌های باستانی، برای صرف فعل، دو ستاک یا ماده فعلی دارند؛ یک ستاک برای فعلی که حال و آینده را توضیح می‌دهد و ستاک دیگری هم دارند جدا از ستاک حال و آینده—

که برای گذشته به کار برده می‌شود. این تفاوت میان ستاک حال و آینده با گذشته در زبان‌های باستانی دیده می‌شود و دارای نشانه بوده و از هم‌دیگر متمایز است؛ ولی در دوره میانه این تفاوت‌ها از بین می‌رود، در نتیجه یک ریشه باقی می‌ماند، آن ریشه یا ستاک هم برای حال و آینده به کار می‌رود و هم برای گذشته. این تفاوت و دیگر تفاوت‌های از این دست تفاوت در ساختار نحوی است.

زبان‌شناسان برحسب یک قرارداد، زبان‌های ایرانی را به دو دسته کلی تقسیم کردند: زبان‌های غربی و زبان‌های شرقی، زبان پارسی باستان جزء زبان‌های غربی است، اوستایی جزء زبان‌های شرقی. بعدها زبان‌های غربی به دو بخش شمال غربی و جنوب غربی و زبان‌های شرقی نیز به شمال شرقی و جنوب شرقی تقسیم شدند. زبان گیلکی، به لحاظ ویژگی‌های آوایی، ساختمان واژگان و دستگاه صرفی و نحوی، در دسته زبان‌های غربی شمالی به حساب می‌آید.

زبان پارسی جزء دسته زبان‌های غربی جنوبی است و همراه با «لارستانی»، «گمزاری»، «لری»، «بختیاری» و برخی زبان‌های دیگر از زبان‌های مرکزی ایران در یک گروه قرار می‌گیرد.

زبان گیلکی همراه با زبان‌های «تالشی»، «تاتی»، «طبری»، «سمنانی»، «شهمیرزادی»، «بلوچی»، «وفسی»، «کردی» کردی‌های مختلف حتی «زازایی» در ترکیه جزء زبان‌های شمال غربی به حساب می‌آید. یعنی به لحاظ زبان‌شناسی، زبان فارسی در گروه زبان‌هایی قرار می‌گیرد که اختلافات معینی با زبان گیلکی — که در گروه شمال غربی است — دارند این اختلافات هم آوایی است هم واژگانی و هم صرفی و نحوی. در نتیجه زبان فارسی و زبان گیلکی به لحاظ تاریخی نیز همین‌گونه هستند؛ یعنی زبان فارسی وراثت می‌برد از زبان فارسی میانه دوران ساسانی و پارسی ساسانی وراثت می‌برد از فارسی باستان. زبان گیلکی وراثت می‌برد از پارتی اشکانی، پارسی میانه پارتی نه به اوستایی وراثت می‌برد و نه به زبان پارسی باستانی، نشانه‌هایی وجود دارد که با زبان مادی نزدیک‌تری‌های بیش‌تری دارد.

زبان‌ها در طی این دوره طولانی در هم تأثیر گذاشته و از هم تأثیر گرفتند. از طرف دیگر، این زبان‌ها از آن جایی که باید یک نیای مشترک داشته باشند — که زبان‌شناسان آن نیا را زبان مشترک ایرانی نام نهادند — اشتراکات فراوانی نیز درون‌شان دیده می‌شود.

گیلکی به لحاظ بررسی‌های زبان‌شناسی، در گروه زبان‌های نخستین ایرانی است که موضوع بررسی‌های پژوهش‌گران خارجی در قرن هجدهم میلادی واقع شد «گملین»، اولین زبان‌شناس روسی است که در سال (۱۷۷۵) وارد ایران می‌شود و در منطقه خزر، شروع به

کار پژوهشی می‌کند. حوزه کار او جمع‌آوری لغات و برخی ساختارهای زبان گیلکی، تالشی، مازندرانی و غیره است.

در مقدمه کتاب «توصیف ساختمان فعل و مصدر در زبان گیلکی» درباره این که چه کسانی این کار را آغاز کرده‌اند و خارجیانی که اساساً در ارتباط با زبان گیلکی کار کرده‌اند و این کارها در آثار مرتبط با زبان گیلکی باقی مانده، مطلب مفصلی نوشته شده است.

هم‌چنین کارهای پژوهشی که پس از شکل‌گیری دانشگاه در ایران و اعلام زبان‌شناسی به عنوان رشته‌ای مستقل، در ارتباط با زبان گیلکی انجام شد، از جمله، آن بخش از پایان نامه‌هایی که زبان گیلکی را مورد توجه قرار دادند در مقدمه این کتاب آورده شده است، یعنی این کارها در حوزه زبان‌شناسی دانشگاه‌های ایران تا حدودی جمع‌آوری شده است.

زبان‌شناسان زبان‌ها را برحسب این که چه میزان گویشور دارند، یا دامنه این زبان‌ها به لحاظ نحوی و این چیزها، کجاها را در بر می‌گیرد یا این که خط دارند، نوشتاری‌اند یا غیر نوشتاری، تقسیم‌بندی نمی‌کنند بلکه بر اساس سه دستگاه تقسیم‌بندی می‌کنند.

بر اساس دستگاه آوایی تقسیم‌بندی می‌کنند؛ یعنی مشخصات آوایی زبان‌ها، با یک‌دیگر متفاوت باشد. بی‌تردید زبان‌های جهانی مشخصات آوایی شبیه به هم نیز دارند، ولی زبان‌ها در ارتباط با مشخصات آوایی نیز، جاهایی آوایی دارند که با هم‌دیگر تمایز ایجاد می‌کنند. مثلاً در گیلکی این حرفی که مابین فتحه و کسره هست مثلاً «رشت»، این حرف نه (آ)، «آبر» است نه (آ) «آدم» هم‌چنین (ا) «امروز» هم نیست، این حرف مختص گیلک‌هاست. اگر به یک فارس بگوییم بگو «رشت»، می‌گوید «رشت». با (آ) تلفظ می‌کند و برخی اوقات آن را به فتحه کشیده هم تبدیل می‌کند. یکی از تفاوت‌های آوایی ما همین جاست.

در گیلکی آوای بلند (آ) نداریم مثلاً «آقا» و «بادام» که فارس‌ها با (آ) بلند می‌گویند برای گیلک‌ها این آوای کوتاه‌ست، این مصوت در گیلکی کمی پایین‌تر است.

این ویژگی دستگاه صوتی گیلکی است. گیلکی در حوزه آوایی اختلافاتی با فارسی در تولید آواها دارد. در ارتباط با تولید آواها هم محل تولید و هم مسیرهایی که [آواها] از آن عبور می‌کنند— کار کارشناسی زیادی شده است و زبان‌شناسان در ارتباط با زبان‌های مختلف، حتی فرکانس‌ها را هم بررسی کرده‌اند. در زبان فارسی اگر کلمه‌ای با مصوت آغاز شود، بنا به یک سنت ادبی در فارسی، قبل از آوای مصوت یک آوای چاکنایی همزه برای آغاز در نظر می‌گیرند، این آوا اساساً در زبان گیلکی حضور ندارد و رؤیت نشده است، چیزی که در لابراتورهای مختلف آواشناسی ضبط شده، نتوانسته است این همزه چاکنایی در آغاز واژگانی که با مصوت شروع می‌شوند را در زبان گیلکی توضیح دهد. توضیح‌پذیر نیست. در زبان فارسی نیز اختلاف نظر جدی درباره حضور این آوا وجود دارد، یعنی این طور نیست

که همه قبول کرده باشند که آوای چاکنایی همزه در زبان فارسی —هنگامی که واژه با مصوت می‌آید— باید قبل از مصوت بیاید و جانشین آن شود.

پس ما در زبان گیلکی با دستگاه آوایی سر و کار داریم که این دستگاه آوایی، به لحاظ تولید و همچنین خروج این صداها از مجاری حلق، نای، بینی، دهان و لب، دندان، لثه و غیره و ذالک، تفاوت‌هایی با تولید این آواها در فارسی دارد و این کارها، کارشناسی شده هستند. آواشناسی بحث جدیدی است و توانسته است در این سال‌ها، خودش را به لابراتورهای بسیار قدرت‌مندی مجهز کند که بتواند لرزش‌ها، صوت‌ها و فرکانس‌ها را ضبط کند و بتواند تمایزهای زبانی را از این منظر توضیح بدهد.

تمایز زبان‌ها را می‌توان از منظر واژ و واژه‌آرایی نیز بررسی کرد. برخی ویژگی‌های واژی که در زبان گیلکی دیده می‌شود، به تبار باستانی زبان گیلکی بازمی‌گردد، مثلاً در گیلکی واژه‌های بسیاری وجود دارد که با (و) آغاز می‌شود؛ مثل «ورگ» یعنی «گرگ»، مثل «ونگ» یعنی «فریاد»، مثل «گیله وا/وا: باد»، «ورف»، حرف‌های آغازین این واژه‌ها، ریشه در ساختار واجی در زبان‌های باستانی دارد. یعنی کسانی که کار پژوهشی کرده‌اند، می‌دانند که این واژگان تفاوت‌های بسیار محدودی با زبان پارسی باستان و اوستایی دارد و احتمالاً اگر آثاری هم از زبان، مثلاً به فرض مادی، بیرون بیاید، احتمالاً در زبان مادی هم دیده خواهد شد؛ یعنی ویژگی‌های این‌گونه در زبان گیلکی، —در واژه‌آرایی— در عرصه‌های مختلف وجود دارد. مثلاً یکی دیگر از این ویژگی‌ها، حضور واژ (ج) به جای (ز) است که این واژ در برخی از کلمات باقی مانده، در زبان فارسی تبدیل به (ز) شده است. (ج) در این کلمات نسبت به (ز) که در فارسی امروز استفاده می‌شود قدیمی‌تر است. مثلاً در گیلکی به «زیر» گفته می‌شود «جیر» یا در گیلکی به —روزنه— گفته می‌شود: «لوجنک».

این ویژگی‌های زبان گیلکی —که به طور نمونه‌وار بیان شده‌اند— یک مشخصه جدی در میان بیست‌ودو آوای زبان گیلکی —بیست‌ودو صامت و هفت آوای مصوت ساده— ایجاد کرده و تمایزی جدی بین زبان گیلکی و فارسی —در حوزه واژی و واژه‌آرایی— به وجود آورده است؛ یعنی این تفاوت‌ها بین (و) و (ب)، (ج) و (ز) به طور جدی به ریشه‌ها برمی‌گردند و این ریشه‌ها در زبان‌های باستانی است.

یکی دیگر از جایگاه‌های تمایزگذار ما بین زبان گیلکی و زبان فارسی و همچنین ارتباط آن با زبان‌های باستانی، واژگان است. سیستم یا سازه واژگان در زبان‌ها، تفاوت‌های معناداری ایجاد می‌کند که زبان‌ها را از هم‌دیگر متمایز می‌کند. مثلاً در گیلکی، «ارسو» را برای «اشک» در زبان فارسی است. دقیقاً —با کمی تفاوت— این «ارسو» در زبان اوستایی و

زبان باستانی وجود دارد یا «ایسج/ سبج» برای بیان «شپش»، همین واژه گیلکی با همین مشخصات در زبان‌های باستانی (هم در فارسی باستان و هم در اوستایی باستان) وجود دارد. غیر از این‌ها، در زبان گیلکی، در حوزه فعل، به طور مشخص از دستگاه فعلی برخورداریم که این دستگاه فعلی، باقی‌مانده دوره‌هایی طولانی‌تر از تاریخ زبان فارسی نو است، یعنی به هیچ وجه به زبان‌های دوره اخیر مربوط نمی‌شود. در زبان گیلکی در حدود دویست تا دویست و ده بیست تا فعل ساده وجود دارد و چیزی در حدود هزار فعل پیش‌وندی. این میزان از فعل — یعنی وجود هزار فعل در زبان گیلکی — در زبان فارسی کنونی، وجود ندارد.

فعل پیش‌وندی از آن دسته از ساختارهایی است که از دوره‌های باستان، در درون زبان‌ها باقی مانده است و زبان فارسی این ویژگی‌ها را به شدت از دست داده است. به عنوان نمونه «کودن: کردن»، «واکودن: بازکردن»، «دوکودن: پوشیدن»، «جوگودن: فروکردن چیزی در چیز دیگر، مثل فرو کردن نخ در سوزن»، با این پیش‌وندها در زبان گیلکی، می‌توان معنای فعل را تغییر داد و دامنه کارکرد فعل را — بیش از آن چیزی که در فارسی امکان‌پذیر است — گسترش داد، زبان فارسی این ویژگی را از دست داده است. این ساختار در درون زبان‌های باستانی ایران به خوبی دیده می‌شود. این پیش‌وندهایی که در زبان گیلکی وجود دارد؛ (و) مثل «واکودن»، (د) مثل «دوگودن»، (ف) مثل «فوگودن»، (ج) مثل «جوگودن»، (او) مثل «اوسادن»، در پیش‌وندهای زبان‌های باستانی، (اوستایی و فارسی باستان) — البته با تغییراتی — دیده می‌شود؛ یعنی اوستایی و پارسی باستان مشخصه‌ای دارند که این تغییرات در درون زبان گیلکی به مرور با آن‌ها تفاوت نوشتاری ایجاد می‌کند، یعنی این‌ها که مختصرتر و کوتاه‌تر شده، اما همان‌هایی است که در زبان‌های باستانی وجود دارد. این ویژگی زبان گیلکی با برخی از زبان‌های اروپایی مشترک است. در زبان آلمانی‌ها نیز کار کرد این پیش‌وندها همین‌گونه است که در زبان گیلکی دیده می‌شود. یعنی یک تعداد محدودی فعل ساده با، هفت‌هشت تا پیش‌وند فعل‌ها را دست‌خوش تغییر معنایی می‌کنند. پیش‌وندها، از زمان باستان تا کنون، در درون زبان سه کارکرد داشتند:

اول: این‌ها که در نقش قید عمل می‌کردند، مثلاً «پس»، «پیش»، «بالا» و «پایین» را به فعل اضافه می‌کردند مثلاً «کشئن» به معنی کشیدن (نه وزن کردن)؛ «فاکشئن» یعنی کشیدن چیزی (این کشیدن می‌تواند از پشت باشد یا بغل)؛ «دکشئن» باز هم می‌تواند همین «کشیدن» باشد مثلاً «کمر قئشا دکشئن» یعنی سفت کردن از پهلو و اطراف. «دکشئن» باز هم به معنای سفت کردن از پهلوست و نقش قید را دارد. این ساختار در درون زبان‌های باستانی نیز همین‌گونه عمل می‌کردند.

دومین معنازایی که پیش‌وند می‌تواند بکند این است که معنی فعل را دست‌خوش تغییر می‌کند. از زمان باستان تاکنون، این پیش‌وندها غیر از این که می‌توانستند نقش قید را در فعل ایجاد کنند، می‌توانستند برای فعل معنای دیگری هم ایجاد کنند. مثلاً «زئ: زدن»، «دزئ» یعنی «بستن»، «وازئ» یعنی «پوشیدن». معنای «زدن» اساساً با «پوشیدن کفش و لباس» متفاوت است. تغییر معنا دومین نقشی است که «پیش‌وندها» دارند. پیوندش را با زبان‌های اروپایی از یک طرف و زبان‌های باستانی از طرف دیگر و تفاوتش را با زبان فارسی نباید فراموش کرد. امروزه، برای این که فارس‌ها بتوانند یک جمله بسازند، دیگر نمی‌توانند این کارکردها را از فعل بیرون بکشند، ناچارند از فعل مرکب استفاده کنند؛ یعنی یک جزء غیر فعلی مثل اسم، صفت یا قید را کنار یک فعل بیاورند، مثلاً: «پارک کردن»، «تدارک دیدن» و غیره... ولی در گیلکی برای بسیاری از این مفاهیم می‌توانیم از افعال پیش‌وندی گیلکی استفاده کنیم و این تفاوت و تمایز در درون زبان‌ها جدی‌ست. نه فقط در ارتباط با زبان گیلکی، بلکه در درون سایر زبان‌ها نیز این ویژگی تمایزی جدی ایجاد می‌کند.

سومین نقشی که پیش‌وندها ایجاد می‌کنند — در ارتباط با نقش‌های دیگر، نقش کم‌تری دارد — نقش ایجاد تأکید در فعل است؛ در گیلکی «چاستن» به معنای [چاییدن] است و با گذاشتن پیش‌وند «وا» جلوی آن، به صورت «واچاستن» درمی‌آید، تأکید فعل اضافه می‌شود؛ فعل دست‌خوش تغییر معنا نمی‌شود، اما بر «سرمایی که خورده شد» تأکید بیش‌تری می‌کند.

پس ما، در ارتباط با فعل‌های گیلکی، با یک دستگاه پیش‌وندی سر و کار داریم که در زبان فارسی امروز دیده نمی‌شود و یادگار دوران گذشته است. این را می‌توان به طوری جدی، در دیگر زبان‌های اروپایی دنبال کرد.

در ارتباط با صرف و نحو، زبان پارسی باستان و اوستایی، انجام کار و نشان دادن حالت را — برای زمان حال و آینده — با یک ریشه فعلی توضیح می‌داد و زمان گذشته را با یک ریشه فعلی دیگری بیان می‌کرد که متفاوت از ریشه فعلی حال و آینده بود. این ساختار در زبان‌های میانه از دست رفت، در زبان گیلکی نیز این ساختار وجود ندارد؛ یعنی برای همه زمان‌ها — چه اتفاقی که در گذشته افتاده باشد یا در آینده بخواهد اتفاق بیفتد — از یک ریشه فعلی استفاده می‌شود. فقط تفاوت در این است که ما برای بیان امری که در گذشته اتفاق افتاده است نشانه‌های بیش‌تری — در مقایسه با زمان حال و آینده — به ریشه اضافه می‌شود.

زبان گیلکی، می‌تواند ساختارهایی داشته باشد که در زبان فارسی کنونی، این ساختارها از دست رفته‌اند، ولی در زبان گیلکی باقی مانده‌اند. این ساختارها در زبان میانه و زبان

باستانی بوده‌اند. به عنوان نمونه مثلاً زلزله‌ای آمد و خانه‌ای را ویران کرد و بچه‌ای مرد. مادر از داغ آن بچه این‌گونه بگوید: «کاشکی آ، خانه می سر فوگوردستی» [کاش این خانه بر سر من فرو می‌ریخت]، این ساختار، آرزویی و تمنایی است، این ساختار دیگر در زبان فارسی وجود ندارد، اما در زبان گیلکی این برای خودش ساختاری مستقل است؛ متفاوت است با این‌که بگوییم، کاشکی تو برایم یک خانه خریده بودی، در «کاشکی می ره ایته خانه بیهه بی». ما با ساختاری سر و کار داریم که این ساختار فعل کمکی دارد به نام «بی» - [بی] یک فعل کمکی است که زمان فعل را نشان می‌دهد و این‌که فعل توسط چه کسی انجام شده است. نکته جالب این‌جاست که این ساختار «بی» از فعل «بودن» به معنای «باشیدن» - یعنی مضارع فعل «بودن» - است. -البته «باشیدن» مصدر جعلی است و نمی‌توان معادلی، جز مصدر جعلی، برایش پیدا کرد - تنها نمونه‌ای از این فعل یک نمونه منحصر به فرد در فارسی دوره میانه ساسانی است که از این ساختار «بی» دقیقاً مثل گیلکی استفاده می‌کند. «بوم»، «بی»، «بو»، «بیم»، «بید»، «بید» یعنی اول شخص «من خوش حال بوم»، «تو خوش حال بی»، «اون خوش حال بو».

ساختار «بی» در زبان فارسی میانه، با همین اصوات، وجود دارد. [بید] در واقع زمان را برای سوم شخص بیان می‌کنند. - «بید» در این‌جا سوم شخص است - در گیلکی نیز به همین شکل است. اما در زبان فارسی این ساختار جور دیگری بیان می‌شود. «کاش این خانه بر سرم می‌ریخت»، «می‌ریخت» فعلی استمراری است - (می) دارد - یعنی اساساً فعل تمنایی نیست، التزامی نیست؛ یعنی این‌که ساختار این فعل [بی] در زبان فارسی وجود ندارد. فقط این ساختار نیست، شاید بشود در متون زبان دری، به واسطه باقی‌ماندگی زبان فارسی میانه در آن، با فعل «خوش آمد»، [به صورت] «شاه را خوش آمد» روبه‌رو شوید، اما این [فعل] در گیلکی [به شکل]، «مره خوش آیه»، «تره خوش آیه»، «اونا خوش آیه» کاربرد دارد، فعلی است که با همین ساختار باقی مانده است. از آن گذشته ضمیر در «مره خوش آیه»، ضمیر فاعلی نیست، غیر فاعلی است.

یکی دیگر از ویژگی‌های زبان گیلکی که در آغاز بحث درباره آن آمد، بحث حالت در زبان‌های ایرانی است؛ فارسی باستان هشت حالت برای اسم، ضمیر و غیره ذالک دارد، گیلکی دو حالت فاعلی و غیرفاعلی دارد که حالت غیرفاعلی آن با فارسی تفاوت جدی دارد. فارس‌ها می‌گویند «کتاب من»، این «من»، «من» فاعلی است که برای ساخت ملکی - «کتاب من» مورد استفاده در ساخت ملکی است - ساخت‌های غیر فاعلی فارسی هیچ نشانه دیگری غیر از نشانه فاعل ندارد؛ ولی در گیلکی ضمیر ساخت ملکی با ضمیر فاعلی تفاوت دارد: «می کتاب». «من» در «من بوشوم» [من رفتم] با «می» در «می کیتاب»

[کتاب من]، دو ساخت متفاوت است؛ این ساختار، ساختاریست که در زبان گیلکی، ساخت‌های فاعلی را با غیر فاعلی نشانه‌گذاری می‌کند. مثلاً شما در فارسی می‌گویید «من او را دیدم»، «او» سوم شخص است که در حالت فاعلی‌اش نیز «او» یا «آن» است. در گیلکی «او» به شکل «اون» به کار می‌رود و وقتی می‌خواهید بگویید «او را» از «اون» استفاده می‌کنید، یعنی یک (آ) اضافه کرده و از حالت فاعلی بودن متفاوتش می‌کنید، ساختار شکلی «او را» در گیلکی متفاوت‌تر از ساختار شکلی فارسی است. همین طور در «می‌مئاره بیهمه» [برای مادرم خریدم] در فارسی باید از حرف اضافه «برای» استفاده کنیم، در حالی که در گیلکی ساختار جداگانه‌ای برای خود دارد.

در زبان‌شناسی این تفاوت‌ها، تفاوت‌های تمایزگذارانه است که زبان‌ها را در حوزه‌های مختلف متمایز کرده، مرزهای زبان‌ها را روشن می‌کند.

نگارنده در اثری به نام «رده‌شناسی ترتیب سازه‌های اصلی در زبان گیلکی» که به صورت کتاب چاپ شد، زبان‌های جهانی را بر حسب این‌که سازه‌های اصلی جملات‌شان (فاعل، مفعول، فعل) چگونه و با چه ترتیبی قرار می‌گیرند، مورد بررسی قرار داد. چندین مؤسسه پژوهشی بزرگ جهانی، از جمله مؤسسه «ماکس پلانک» آلمان که در «لایپزیک» قرار دارد — پروفیسورهای معروف زبان‌شناسی مثل «کامری» در آن فعالیت دارند و از ایران نیز تنها پروفیسور این مؤسسه دکتر «دبیرمقدم» است — سه‌هزار و دویست زبان را از لحاظ چگونگی ساختار فاعل، مفعول و فعل بررسی کردند.

در پنجاه و چهار درصد از زبان‌های مورد بررسی، اول فاعل قرار می‌گیرد، سپس مفعول و فعل هم آخر می‌آید. زبان فارسی، گیلکی، ترکی و ژاپنی در این دسته قرار دارند (نسبت‌ها را می‌توانید در کتاب نگاه کنید) تا نود و چهار درصد از زبان‌ها بیش‌تر از سه ساختار ندارند یعنی یا فعل آخر هستند یا فعل در دومین جای‌گاه قرار دارد و یا این‌که فعل اول می‌آید. (فعل در دومین جای‌گاه مثل زبان آلمانی و فعل در اولین جای‌گاه مثل زبان عربی و فعل در آخر جمله مثل زبان گیلکی).

این را آمدند بررسی کردند که اگر قرار است این نحوه قرار گرفتن فاعل، مفعول، فعل ساختار داشته باشد ما بیاییم یک‌سری مقولات را در ارتباط با این ساختارها آزمایش کنیم؛ مثلاً ببینیم که حروف اضافه در ارتباط با این ساختارهایی که فعل‌شان در آخر قرار می‌گیرد، چگونه است؟ آمدند بررسی کردند و متوجه شدند که عمدتاً در زبان‌های «فعل پایانی»، حروف اضافه پسین وجود دارد. گیلکی هم جزء آن دسته از زبان‌هایی است که حروف اضافه‌اش پسین است. در گیلکی گفته می‌شود «در سر ایسام»، کنار در ایستادن، «کنار» به عنوان حرف اضافه، در فارسی در آغاز می‌آید، در گیلکی پس از اسم می‌آید.

موضوع دیگر در این بررسی‌ها این بود که صفت و موصوف چگونه به کار می‌روند؛ در گیلکی، مثل بسیاری از زبان‌های هندواروپایی، صفت اول می‌آید به گیلکی می‌گویند «سورخ گول»، یعنی اول صفت سرخ می‌آید نه گل «گل سرخ». مضاف و مضاف‌الیه نیز به همین صورت است. در فارسی اول مضاف را می‌آورند اما در گیلکی اول مضاف‌الیه می‌آید، زبان آلمانی هم این‌گونه است.

یکی دیگر از کارهای بسیار مهم در ارتباط با ویژگی زبان‌ها، بررسی آن‌ها در بیست‌وچهار مقوله است. در کتاب «رده‌شناسی ترتیب سازه‌های اصلی در زبان گیلکی» جدول مربوط به این بیست‌وچهار مقوله — که پروفسور «درایر» زبان‌شناس امریکایی، مورد بررسی قرار داده — ترجمه و با استفاده از این جدول‌ها، این جای‌گاه‌ها با زبان‌های ایرانی و جای‌گاه زبان گیلکی، در رده زبان‌های جهانی و آسیایی-اروپایی مقایسه شده است. زبان فارسی از بین بیست‌وچهار مقوله، دوازده مقوله‌اش با ترتیب سازه‌های فاعل، مفعول، فعل پایانی است. گیلکی در هفده مورد انطباق دارد. گیلکی همراه با زبان‌هایی که گروه شمال غربی به حساب می‌آیند، با یکی-دو اختلاف، (یکی شانزده تا ست یکی هجده تا) اختلافات جدی با دسته زبان‌های غربی-جنوبی در ترتیب سازه‌ها دارند.

این بررسی‌ها نشان می‌دهد که گیلکی به لحاظ آوایی، واژگانی و صرفی و نحوی اختلافات جدی با زبان فارسی کنونی و شباهت‌های ناگزیری با زبان‌های میانه، یعنی پارتی و زبان‌های باستانی دارد و این موضوع در کارهای پژوهشی اثبات شده است. زبان گیلکی در شرایط کنونی در معرض یک تهدید جدی است. خانواده‌های نوظهور گیلانی علاقه ویژه‌ای دارند که به بچه‌ها فارسی یاد بدهند، دلایل این کار را می‌توان حدس زد.

اگر چه زبان گیلکی هنوز رایج است، اما نسبت به گذشته عقب‌نشینی کرده است. گیلکی در حال عقب‌نشینی است و فارسی جانشین آن شده است. گیلک‌ها در حال دو زبانه شدن هستند یا دو زبانه شده‌اند، زبان گیلکی در حال از دست دادن ویژگی‌های زبانی خود است و این برای گیلکی خطری جدی‌ست.

خود به خود شرایط اجتماعی بسیاری از واژگان را از دست گیلک‌ها گرفته است. برخی از واژگان و کلمات گیلکی از دست رفته‌اند، ولی برای خیلی از کلماتی که به فارسی گفته می‌شود و دوستان در یک ساخت گیلکی، فعل را آخر می‌برند، ولی معادل‌های وسطش همگی فارسی است. باید شرایط مرگ این زبان و دیگر زبان‌های ایرانی را تغییر داد. بدون شک تغییر این شرایط منوط به تغییر شرایط در ساختارهای سیاسی-اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران است. این روزها در سطح جهانی برای حشرات و گیاهانی که در حال نابودی هستند، کمپین‌های بزرگ تشکیل می‌شود انواع در حال انقراض را حمایت می‌کنند یا

[گیاهان در معرض انقراض را] در گل‌خانه‌ها پرورش می‌دهند. حیف است زبانی که مربوط به اجداد و نیاکان ماست، زبان بسیار جالبی هم هست، از بین برود.

کتاب‌شناسی

- پورهادی، مسعود؛ بررسی ویژگی‌ها و ساختار زبان گیلکی؛ انتشارات فرهنگ ایلیا، رشت، ۱۳۸۴.
پورهادی، مسعود؛ توصیف ساختمان فعل و مصدر در زبان گیلکی؛ انتشارات ایلیا؛ رشت، ۱۳۹۶.
پورهادی، مسعود؛ رده‌شناسی ترتیب سازه‌های اصلی در زبان گیلکی؛ انتشارات ایلیا؛ رشت، ۱۳۹۶.
پورهادی، مسعود؛ زبان گیلکی؛ انتشارات ایلیا؛ دانش‌نامه فرهنگ و تمدن گیلان؛ رشت، ۱۳۸۷.

نگاهی به نام‌واژه‌های جغرافیایی «اشکاشم» و «رن» (طبق روایات و سرچشمه‌های علمی-تاریخی)

دکتر نظر نظراف / پژوهش‌گر زبان‌های پامیری

قدیم‌ترین آثار زبانی که به روزگار ما رسیده است، نام‌واژه‌های جغرافیایی (توپونیم) مکان‌ها، محل‌ها و موضع و کوه‌ها هستند که به دوران کهن توسعه زبان‌های هندوآریایی و ایرانی منسوب بوده، از نظر زبان‌های امروزه شرح و توضیح دادن آن‌ها تحقیقات عمیق زبان‌شناختی می‌خواهد.

قسمت زیادی از نام‌واژه‌های جغرافیایی برای مردم محلی قابل درک نیست؛ معمولاً معنای آن‌ها طبق روایات، خلاقیت‌های عامیانه و هم‌آهنگی تصادفی واژگان با زبان‌های موجود توضیح داده می‌شود. نام‌واژه‌های جغرافیایی که هیچ ارتباطی با معنای اصلی قدیمی ندارد، به ندرت به معنای پیشین آن اشاره می‌کنند.

در دوران پیش از دست‌یابی به کتابت و نقشه‌برداری، یافتن سمت و جهت در کوهستان و بیابان مشکل بود. شناخت اجسام و موقعیت آن‌ها در سطح زمین به صورت شفاهی انجام می‌شد که نام آن‌ها به اختصار یک یا دو مورد برجسته و متمایز را نشان می‌داد. نام رودخانه‌ها، نام‌واژه‌های زیرزمینی و سطح‌زمینی، این‌چنین انواع اشیاء یا نشانه‌های جغرافیایی که قبلاً نام آن‌ها مورد توافق مردم قرار گرفته است و عنصرهای نمایان شکل زمین که در کناره‌های راه‌های بازرگانی باستانی در نزدیکی اقامت‌گاه‌های تاریخی حضور داشتند، در تأمین زندگی و وجود مردم اهمیت کلی داشتند و از استوارترین نام‌ها به شمار می‌رفتند. گاهی معنای نام‌واژه‌ای که موقع محلی را بیان کند، گسترش یافته، به اشیاء مجاور منتقل می‌شود؛ معمولاً نام رودخانه به نام دره، وادی و یا قوم و مردم منتقل می‌شود، یا برخلاف آن نیز اتفاق می‌افتد. مثلاً «در عهد قدیم قسمت بالآب رود پنج (سرگه آمودریا) امروزه

(مستفر در ناحیه اشکاشم ولایت مختار کوهستان بدخشان تاجیکستان و ولسوالی واخان ولایت بدخشان افغانستان) به طوری که محقق ایران شناس مرکورت ژ. ذکر کرده است، در «اوستا» (vanhuy dāityay) «دتیۀ پر نعمت و مهربان» هم‌چون نام یکی از رودهای اصلی و مقدس سرزمین ایرانی‌تباران — آریانوئیچ — یادآوری می‌شده است. به عقیده او، با این عنوان در عهد قدیم قسمت بالآب دریای پنج امروزه نام برده می‌شد. در ضمن محققان معروف ایران شناس تامشیک و. و گیگی و. تخمین کرده بودند که نام «وخان» باید ربطی به نام همین رود قدیم سرزمین آریایان داشته باشد. مرکورت ا. همین فرضیه را تقویت داده، تأکید کرده است که جزء اول این واژه «-wux» شکل تحول‌یافته واژه فارسی قدیم «vhi» (عیناً: «مهربان، پر نعمت») بوده، جزء دوم (ān-) پس‌وند مکان‌ساز است. باید گفت، که کلمه «وخان» شکل تاجیکی واژه (با پس‌وند مکان ساز ān-) بوده، شکل وхани آن (wux) نیز بازتابی از شکل -va(η)h(u) است. نام قوم ساکنان وخان، که شکل تاجیکی آن «وخی» (از ایرانی قدیم «-vahvī») و شکل وхани آن «xik» است، نیز از همین ریشه (ایرانی قدیم -(va)hvik) منشأ گرفته است. این نکته در آثار آکادمیک استیلین-کمینسکی ا. م. نیز بارها تأکید شده است؛ «نام‌واژه وادی غاران هم واژه قدیمی ایرانی است که ریشه آن ترکیب‌یافته از ایرانی شرقی «yar» و فارسی تاجیکی «yār» بوده، معنایش «کوه» است و به همین طریق، این کلمه در مجموع معنای «مکان کوه‌ها، سرزمین کوه‌سار، کوهستان» می‌دهد.^۱

در حدود ولایت خود مختار کوهستان بدخشان تاجیکستان و ولایت بدخشان افغانستان آثار زیاد نام‌واژه‌ها به زبان‌های شرقی ایرانی شغنانی، روشانی، یزگلامی، واخانی، منجانی (ییدغا)، اشکاشمی و گویش‌های آن به اصطلاح سنگلچی و زیباک (حالا گویش متروک)، باقی‌مانده که از گسترش این زبان‌ها در آن دوران شهادت می‌دهد. لازم به یادآوری است که زبان اشکاشمی به شاخه جنوبی زبان‌های پامیری و به گروه جنوب شرقی زبان‌های ایرانی شجره آریایی (هندوایرانی) خانواده زبان‌های هندواروپایی داخل می‌شود. این زبان در دهات رن و سومجین اشکاشم تاجیکستان و در چند روستای ولسوالی سلطان اشکاشم در افغانستان به کار رفته، همراه با زبان‌های سنگلچی و زیباک متروک حدود افغانستان گروه اشکاشمی زبان‌های پامیری را تشکیل می‌دهند. بنا بر کم بودن تعداد گویشوران و حیثیت و کاربردش سال ۱۹۹۵ میلادی به فهرست زبان‌های زوال‌یافته سازمان یونسکو وارد شده است. ناگفته نماند که واژه سنگلج نام یکی از محله‌های قدیمی شهر تهران نیز هست که

برخی دانش‌مندان ایرانی نام‌واژه سنگلیج را شکل تغییریافته «سنگ» و «زج» (ردیف؛ قطار؛ طبقه) دانسته و آن را محل رج‌بندی و تقسیم زمین و آب با پاره‌های سنگ ذکر کرده‌اند.^۱ در این مقاله ما تنها به پژوهش آثار نام‌واژه‌های مربوط به زبان‌های شرقی ایرانی منطقه اشکاشم، به ویژه نام‌واژه‌های جغرافیایی «اشکاشم» /Šəkāšəm/ و «رن» /Rən/ می‌پردازیم. هیچ مدرکی در پژوهش قوم و ملت بالاتر از زبان و فرهنگ آن نخواهد بود. مردم به اصطلاح پامیرزبان دو ساحل رودخانه پنج زنجیره ارتباطی همه آریایان در زبان و فرهنگ و تاریخ این منطقه‌اند که در پیوند تنگاتنگ زبانی و فرهنگی با همه قوم و خلقت‌های این سرزمین قرار دارند. بنا بر روایت‌های مردم سلطان اشکاشم افغانستان در دوره‌های قدیم شهری معروف به «کویریس» موجود بوده است. گردش‌گران از آن نام برده‌اند. به عقیده مردم آن‌جا این شهر همین اشکاشم کنونی در ساحل آکسوس (رود پنج) است که بر هر تپه و چهار گوشه آن آبادی‌های شهری، قلعه‌های نظامی یا همین پست‌های حفاظتی است. موجودیت معبدها هنوز هم شاهد است. و نام «ویریس» هنوز هم در یکی از دهکده‌های دورتر از مرکز اشکاشم افغانستان وجود دارد. ویرس (حالا wairs دیهه‌ای است از نخستین دهکده‌های ولوسوالی زیباک کنونی که با ولوسوالی اشکاشم پیوست است. — ن. ن.)

روایت دیگر از عده مردم منطقه درباره «اشکش» که در شاهنامه بی‌زوال فردوسی هم از آن یاد شده، این شهر تاریخی را به نام خود اشکاشم نام‌گذاری کرده باشد، چون که اشکش — پهلوان — شاید در زمان اشکانی‌ها زیسته، چون حکومت اشکانیان صاحب طایفه‌های گوناگونی بوده است. در آن زمان عادتاً هر سرور شهرش را به نام خود به خاطر شهرت بیش‌تری نام‌گذاری می‌کرد. اشکش در جنگ‌های آریانا با توران پهلوانی‌ست هم‌رکاب با پهلوان جاودانی شاهنامه رستم، که مطابق روایت تاریخی در زمان اشکانی‌ها صاحب نام و نشان بوده است. و بعداً جهان‌پهلوان اسطوره‌ای و سردار در دربار شاهان آریایی چون منوچهر، کی‌قباد، کی‌کاووس و کی‌خسرو، لهراسپ و گشتاسپ خدمت کرده است. بعد از گشته شدن اسفندیار به دست او، طبق حکایات آن را نیز پیرمردان اشکاشمی چنین بیان می‌کردند: «گویا اسفندیار یا اسپنداتا» به جنگ «روتهم» یا رستم در همین اشکاشم آمده در دشت «آپیستو» (حالا آپس‌دیف ن. ن.) در بغل چپ دریای آمو (رود پنج) گشته شده باشد و گویا جنازه اسفندیار در اسپندکوه مدفون است. فردوسی بزرگ حادثه این واقعه را در کنار دریای هلمند حکایت کرده است. به هر صورت، پهلوان اشکش یار و دوست رستم جهان‌پهلوان در هویت نام اشکاشم نقشی داشته است از امکان بعید نیست، زیرا مردم

مناطق آریایی‌نشین ناموران خود را از این طریق جاودان و زنده‌نام نگه می‌داشتند. و در اشکاشم نزدیک اسپندکوه و «خرندز» (حالا دشت خِرند - ن. ن.) زمین‌هایی وجود دارد، که اطراف آن پُر از آوارهای قدیمی در زیر خاک است. بعضی‌ها جهت آبادی برای خود این دیوارها را در زیر تپه یافته و از سنگ و خشت آن استفاده می‌کنند. این منطقه را «ویشت گیف» می‌نامند که نظر به روایت مردم این منطقه اشکش پهلوان در این جای زندگی می‌کرده است.

در روایت دیگر اشکاشمی‌ها زادگاه «فریدون» را در دیهه رِن ناحیه اشکاشم تاجیکستان وانمود می‌کردند. طبق روایت مردمی مرکز پادشاهی و یا حکومت «فریدون» تاریخی است، در بالای دیهه بهار یا اسپندکوه بوده، بعد از تخریب حمله مغول‌های چنگیزی دوباره توسط همایون فرزند بابر شاه بازسازی و به دهکده تَریب انتقال یافته است. بر اساس سنگ‌نوشته‌ای، که تا حال در مرکز ولوسوالی جدید از قریه تَریب آورده شده به عنوان سند تاریخی حفظ می‌شود، گواه این مدعاست.^۱

از نگاه دیگر، اگر نام منطقه اشکاشم را از منظر زبان‌شناسی بررسی کنیم، مشخص می‌شود که این نام‌های جغرافیایی در زمان اقوام هندوآریایی باستان شکل گرفته‌اند. پژوهش‌گر زبان شناس آفریده‌ایف ن. ک. در مقاله «در مورد مشکلات آموزش نقشه‌برداری نام‌واژه‌های سوبستراتی (زیرلایه‌ای) جنوب و شرق تاجیکستان» منطقه‌های زبانی را به شرح زیر: الف) منطقه تاجیک‌زبان؛ ب) منطقه یزگل‌ام؛ ج) منطقه شُغنان و روشن؛ د) منطقه اشکاشم؛ ه) منطقه واخان (... طبقه‌بندی کرده است. به نظر محقق: «مواد توپونیمی (اسامی مکان‌ها) امکان طرح‌ریزی نظام واژگانی واحد زبانی برای کل قلمرو جنوبی و شرقی تاجیکستان فراهم کرده و امکانیت بازسازی نقشه زبانی دوران باستان منطقه را ایجاد می‌کند».^۲

شایان ذکر است، که وجه تسمیه علمی نام‌واژه جغرافیایی اشکاشم (به زبان اشکاشمی šakošəm) توسط پامیرشناس معروف خانم پاخالینه ت. ن. [پاخالینه، ۱۹۷۶، ۱۷۸-۱۸۱] پیشنهاد شده است. بر اساس اندیشه محقق، این نام‌واژه جغرافیایی از ریشه هندوآریایی sakā-kšamā* گرفته شده است، نام‌واژه از دو قسم عبارت است: sakā* - نام کشور یا قوم سکاها؛ مقایسه شود با واژه اوستایی sakā - نام کشور و مردم)، قسم دوم آن از زبان هندی باستان kšm - «زمین»، «کشور» بوده، که از آن kšama «زمین» هندوآریایی معاصر مشتق

۱ دولت محمد «جوشن»، اشکاشم، پامیر، بدخشان، ۲۰۱۶.

شده است. به همین ترتیب، در مجموع sakā-kšamā به معنای «سرزمین سکاها، کشور سکاها» است.^۱

این نام‌واژه جغرافیایی در آثار تاریخی و جغرافیایی عصرهای گذشته به زبان‌های مختلف در نتیجه تحولات فونتیکی (آواشناسی) به تغییرات دچار شده به شکل‌های مختلف آمده است: چینی «سیگشی» /sek-kia-šiem/ [۳۹۵ سال. بیچورین ن. یه. (یاکینف) ۱۹۵۰، ۲: ۱۸۴؛ مارکو پولو «سِکسیم» /skasem/ [مارکو پولو، ۲۰۰۵، ۷۴] عربی «سیکاشیم» /سِکاشیم/ [ابن خردادبیه (۸۶۴ سال)؛ ابن حوقل (۹۷۸ سال)، ابن بطوطه (۱۳۳۴ سال)؛ فارسی، ترکی «سکاشیم» /سکاشیم/، «سیکاشیم»، /سِکاشیم/ «شیکاشیم» /شِکاشیم/ و نهایت «اشکاشم» /اشکاشیم/ [الیستخری (۹۵۱ سال)، خدودالعالم (۹۸۲ سال)؛ ا. بیرونی (۱۰۳۸ سال)، ظهیرالدین محمد بابور (۱۵۰۶ سال)، م. قاشغری (۱۰۷۴ سال)، برهان‌الدین خان کوشکیکی (۱۹۲۳ سال).

سرزمین‌های سکستان (سیستان) این‌چنین سکاشیم (اشکاشم)، سکنان (شغنان) بدخشان را برخی از عالمان سکونت‌گاه قدیم قوم‌های سکایی می‌شمارند. سکاشیم هم در عصرهای VI-VII پیش از میلاد مرکز مأموری قبیله‌های گوناگون آریایی، یعنی از طایفه‌های هندوایرانی بوده به گروه اسکیف و سکای‌ها منسوب بوده است. محض از این محل آریایی‌ها توسط کوه‌های هندوکش به هندوستان و از مرز افغانستان به ایران و از آن‌جا به بعضی قسمت‌های اروپا هجرت کرده، در این منطقه‌ها مسکن شده‌اند.^۲

در منابع تاریخی و علمی تقریباً چیزی درمورد ریشه‌شناسی نام‌واژه رن /rən/ گفته نشده است. بر اساس فرهنگ رایج در بین مردم، گویا این نام‌واژه برگرفته از فعل *rand- ایرانی قدیم، *ro(n)d, re (n) d- «خراشیدن»، «هموار کردن»، هندواروپایی گرفته شده است [ESKYA]، ۲۰۱۰، ۲۰۸. اشکاشمی > rond «تراش، خراش» به اقلیم خشک و پشته‌های سوخته این موضع و محل ربط داشته باشد. و یا واژه «رند» [rend] - عربی (شکل جمع آن رنود [runud] را که در زبان‌های ایرانی منطقه به معناهای مختلف آمده است، می‌خواهند به آن اطلاق کنند. هم‌چنین روایت می‌کنند که در زمان‌های قدیم در حدود دیهه رن یکی از اقوام هندوآریایی با نام سِکندیوی‌ها زندگی می‌کرده‌اند.

ریشه این نام‌واژه جغرافیایی را در زبان‌های هم‌سایه شرقی ایرانی یا زبان‌های هندوآریایی باید جست‌وجو کرد. پامیرشناس نذری آفریده‌ایف نام‌واژه rən- را در ردیف آیکانیم‌های

۱ پاخالینه ت. ن. گونه آخر نام‌واژه اشکاشم (در صورت sakā-kšamā) را ضمن تحریر رساله شاگردش نظراوا ظریفه. آ. افزوده است، مقایسه کنید ۱۹۷۶، ۱۷۸، به نقل از نظراوا ظ. آ.، ۱۹۹۸، ۸.

۲ لیتوینسکی ب. ا.، ۱۹۷۲، پینکو ن. و.، ۱۹۸۵، شاه خماراف ا.، ۱۹۹۷، ۳-۲۷؛ اشکاشم. کتاب رهنما، ۲۰۱۱، ۱۵.

(oikonyms) سوپستراتی قرار داده است که به دلیلی ساختار ساده خود، عناصر زبان‌های قدیمی است.^۱

اهمیت واژه‌های کهن در نام‌واژه‌های بدخشان برای روشن شدن این سؤال که اشکاشمیان از چه زمانی در این مکان مستقر شدند، بسیار زیاد است. در این زمینه باید به نتایج تحقیقات زبان‌شناس معروف اِدِلْمَن جی. یو. دربارهٔ توپونیمیک پامیر رجوع کرد. محقق پس از تحلیل آرختیسم‌های (واژه‌های کهن منسوخ) ایرانی در نام‌واژه‌های پامیر، به این نتیجه می‌رسد: «قدمت نظام توپونیمیک و میکروتوپونیمیک که در این‌جا بررسی شده است، نشان می‌دهد که پامیر، به ویژه بخش‌های غربی و جنوبی آن، طی سال‌های زیاد مسکن بوده است. و ساکنان آن در طول هزاره‌های گذشته کمی از نظر قومی تغییر کرده‌اند، زیرا تغییرات شدید ترکیب قومی منجر به ظهور نام‌واژه‌های جدید می‌شدند. این امر افسانه‌هایی را که در برخی مناطق پامیر در مورد استقرار تازه‌واردان از جاهای دیگر وجود دارد، رد می‌کند (...)» واضح است که مهاجرت‌های اخیر (۳-۴ نسل پیش)، که پیرمردان پامیر از آن صحبت می‌کنند، خصوصیت کوچ دادن نه کل خلق، بلکه اولاد و گروه و خانواده‌ای فردی یا حتی سرپرستان خانواده بوده و خیلی سریع رخ نمی‌داد، بنابراین، مهاجران به سرعت جذب و ادغام می‌شدند.^۲

اگر منشأ پیدایش نام‌واژه جغرافیایی رِن /rən/، /ran/ را از شکل فعلی *rawen < rana (روش، جریان، ریختن؛ مکان، وادی...) در نظر بگیریم، در زبان روسی «reka» (رودخانه) بوده، نام رود راین «rhein» در زبان آلمانی به زبان انگلیسی «river» (رودخانه) نیز از همین ریشه برمی‌آید. اما نشانه‌های این کلمه با معنای «روش یا جاری شدن آب» در زبان اشکاشمی و زبان‌های هم‌جوار آن باقی نمانده است. rə احتمالاً ریشه واژهٔ سانسکریت ramh «جاری شدن، جریان داشتن، جاری بودن» باشد [Sanskritskā-russky slāvár، ۱۹۹۶، ۵۳۴]. با مرور زمان با توجه به جای‌گزینی آوایی a به ə تبدیل شده است. واژگان دارای عناصر ra/rə به طور گسترده در هیدرونیم‌های جغرافیای آسیایی و اروپایی استفاده می‌شوند. در زبان تاجیکی قسم -ra-vān «روان»، -rah-sipār «ره‌سپار» و غیره باقی مانده است.^۳

باید تذکر داد که در گذشته مسیر رودخانه پنج تقریباً از میان روستای رِن عبور می‌کرده است. ضمن ۵.۲ متر حفر گودال در نقطهٔ مرتفع محل سَوَز‌کَنْدَن (sawzkandan - موضع در روستای رِن عیناً: «جایی فرورفتهٔ سبز»، روستا از درون خاک قلوه‌سنگ و سنگ

1 Ofaridayev N. 2002. 24-25

2 Edel'man D.I. 1973, 41-62.

۳ مفصل بنگرید: Abaev V.I.، جلد ۲ (L-R)، ۳۴۹-۳۵۰.

رودخانه‌ای، شن و ریگ از خاک بیرون آمده است. در محل «پستخانور» (pastkhānvar) نام کوچه، عیناً: «در خانه پایانی» (یعنی، خانه‌های که در پستخمی قرار دارند) برای یافتن سنگ‌ریزه‌های رودخانه کافی است نیم متر حفر کنید. بنابراین، ممکن است گذشته دور در جایی این روستا رودخانه بوده است، پس از خشک شدن مجرای آب رود، مردم آن‌جا خانه ساخته روستایی به این نام به وجود آمده است.

در مورد نام‌واژه جغرافیایی رن محقق زبان‌های پامیری پاخلینه ت. ن. چنین اشاره کرده است: «rān» اشکاشمی «rən» (نام روستا در اشکاشم)، مقایسه شود با زبان‌های سریکولی rən یزگلامی «عریض، گسترده». [Pakhalina T.N. Vakhanskiy yazyk, ۱۹۷۵, ۲۴۷]. اگر ما این شکل نام‌واژه را بپذیریم. پس از نگاه زبان‌شناسی می‌توان فرض کرد که واژه *frāna (به معنای «جای‌گاه یا مکان») در زبان‌های ایرانی شرقی خوشه‌های آوایی > fr r به شکل rāna- تغییر یافته است. با گذشت زمان در اثر تغییرات آوایی ممکن است که در این زبان‌ها rāna به ran < rən تبدیل شده باشد. اینک تغییر و تحول واژه *frāna- را از زبان‌های قدیمی تاکنون از فرهنگ‌های ریشه‌شناختی تجزیه می‌کنیم:

– «*frāna» محل هموار، پهن، تخت، مسطح، مستوی؛ از آریایی *rān- آمیزه‌سازی احتمالی با بازتاب‌های پروتو-ایرانی *pr • 9na- / *fr • 9na- از آریایی *prat (h) na- از ریشه *plat (h), prat (h) – به تناسب به واژه هندواروپایی plāno – «هموار، پهن، تخت» – برخاسته از *plā, pelā – «وسیع، هموار»؛ «پهن کردن، هموار کردن، وسیع کردن» – یا به *plete-no – «گشاد، وسیع» از ریشه (*pl • d -) (*pl • t, *pl • t, *pl • t, *pl • t – «وسیع و هموار بودن؛ گشاد کردن، دراز کردن» نگرید به هیتی paltana، لاتینی plānus «هموار، تخت»، لتیشی plēns «هموار»، «مستقیم»، «فرش سفالی یا سنگی»؛ لتوانی plónas «تُنگ»، روسی plast «لایه»، ploskiy «هموار»^۱.

در زبان آستی هم به شکل: ran | rawæn – آستی ایرونی rawæn آستی دیگری «جای‌گاه، موقع» (در نام‌واژه‌ها «مکان»، «صحن»، «یوان») برمی‌گردد به واژه ایرانی ravana «جای‌گاه باز»، «وسیع»، اوستایی ravah «فزای باز»، در خوارزمی ravana «جای‌گاه»، در اسلاوی «صاف، هموار» آمده است. در آخرین مورد این کلمه به شکل پروتو-ایرانی *par9- / *fra9-، نیگرید: par9 خوشاوندی دارد [IESOYA, ۱۹۷۹, ۳, ۷۸-]

1 Pok. IEW, 805-833, 806. Fr. LEW I 628-629. Fasmer III 273-274, 279, 281, 284. iran. lex., 14: ESIYA 2007, 78-79. ۲۸۵، تروپاچف اسلاو.

۷۹. در توپونیمیک بلغار (میراث آلا‌نیا): کومونیم (نام روستا)های Lax-ran, Saw-ran, Sərt-ran نیز مشاهده می‌شوند [IESOYA ۱۹۷۳، ۲، ۳۴۹].

لازم به ذکر است که ron یا rān (به معنای «جای‌گاه و مکان هموار»؛ هم‌چون جزء اول در نام‌واژه‌های: رَن زور /ranzvār/ («مکان سرجوی نزد روستای لنگر»، ناحیه اشکاشم ولایت مختار کوهستان بدخشان تاجیکستان)؛ رندان /randān/ (نام دشت در افغانستان)؛ رانکوه /rānkuh/ ناحیه‌ای از گیلان ایران واقع در دامنه کوه)؛ و چون جزء دوم در نام‌واژه‌های: کران /karān/ («جای‌گاه تخت و هموار» در بالای کوه، ناحیه درواز ولایت مختار کوهستان بدخشان تاجیکستان)؛ کیوران /kevrān/ (نام روستایی در ناحیه درواز ولایت مختار کوهستان بدخشان تاجیکستان)؛ کران و منجان /korān-munjān/ (قریه‌ای است از ولایت بدخشان در شمال و شرق افغانستان، مرکز ولسوالی کران و منجان)؛ باگران /bāghran/ (ولسوالی شمالی در ولایت هلمند افغانستان)؛ گلران /gulrān/ (شاخه سمت چپ رود خانه کوشک ولایت هرات افغانستان)؛ شران /šarān/ (شهر، مرکز ولایت پکتیای افغانستان)؛ تهران /tehrān/ (ته یا پایین دامنه کوه‌های البرز، شهر، پایتخت ایران)؛ شمیران /šami /šamirān/ («به معنی «سرد» و rān به معنای «جای‌گاه و مکان»، در کل «سرديستان» شهریست در شمال و شرق شهر تهران) به کار رفته است.^۱

بدین منوال، معنای نام‌واژه‌های «اشکاشم» /šəkošəm/ «رَن» /rən/ را باید در زمینه زبان‌های هندوآریایی و ایرانی بر اساس قوانین و پژوهش‌های علمی تاریخ زبانی و زبان‌شناختی، محل جابه‌جایی جغرافیایی و تاریخی تحقیق و بررسی کرد، نه از روی تعبیر و روایت‌های مردمی. پس از تجزیه و تحلیل منابع علمی-تاریخی به چنین نتیجه رسیدیم، نام‌واژه شکاشم /šəkošəm/ به معنی «سرزمین سکاها، کشور سکاها» توسط محقق معروف زبان‌های پامیری پاخالینه ت. ن. ثبت شده، امکان دارد که نام‌واژه رَن /rən/ به معنای «جای‌گاه هموار، تخت، پهن، گسترده» ربط داشته باشد. این تفسیر بر این اساس است که روستای رَن /rən/ در دامنه کوه‌ها قرار گرفته و در مقایسه با مناطق اطرافش، مساحت نسبتاً هموار و فراخ دارد.

1 Gryunberg A.L., Steblin-Kamenskiy I.M., 1976, 531. slovar' geograficheskikh nazvaniy Afganistana 52, 1999. ۱۹۸۸. وجه تسمیه شهرهای ایران.

کتاب‌شناسی

- Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – Л., 1973. Том 2 (L-R) – 448 с.; – Л., 1979. Том 3 (S-T) – 360 с. / [IESOYA] Abayev V.I. Istārikā etimālāgichesi y slāvar' āsetinskāgā yazyka. – L., 1973. Volume 2 (L-R) – 448 p.; – L., 1979. Volume 3 (S-T) – 360 p./
- Грюнберг А.Л., Стеблин-Каменский И.М., Ваханский язык. – М., 1976. – 670 с. / Gryunberg A.L., Steblin-Kamenskiy I.M., Wakhanskiy yazyk. – M., 1976. – 670 p. 6/.
- Ишкoшим. Китоби рахнамо. Назаров Н.О., – Душанбе: «Нодир», 2011. – 492 с. /Işkâşim. Kitāve rahnamā. Nazarov N.O., – Duşanbe: «Nādir», 2011. – 492 p./
- Ибн Хордадбех. Книга путей и стран /Пер. с араб. коммент. исслед., указ. и карты Наили Велихановой. – Баку, 1986. – 290 с./ Ibn Khordadbehh. Kniga putey i stran / Translation from Arabic, comments, research, signs and maps by Naila Velikhanova. – Baku, 1986. – 290 p./.
- Литвинский Б.А. Древние кочевники «Крыша мира». М., 1972; – 270 с. /Litvinskiy B.A. Drevniye kachevniky «Krysha mira». – M., 1972; – 270 c./
- Кочергина В. Луғати санскрит-русӣ. Москва: Филология, 1996. – 994 с. /Kāchergina V. Luḡati sanskrit-rusī. Mosow: Philology, 1996. – 994 p./.
- Назаров Н.О. Соматические фразеологизмы ишкaшимского языка. /Под ред. канд. филол. наук. Л.Р. Додыхудоевой. – Душанбе: “ЭР-граф”, 2024. – 304 с. / Nazarāv N.O. Sāmaticheskiye frazeolāgizmy ishkashimskāgā yazyka. /Pād red. kand. filāl. nauk. L.R. Dādykhudāyevā. – Dushanbe: “ER-graf”, 2024. – 304 p./
- Назарова З.О. Система ишкaшимского глагола (в сопоставлении с бадахшанско – таджикской). Монография. – М., 1998. – 140 с. /Nazarāva Z.O. Sistema ishkashimskogo glagola (v sāpāstavlenii s badakhshanskā – tadjhikskāy). Monography. – M., 1998. – 140p./.
- Офаридасев Н.К. Вопросы картографического изучения субстратной топонимии Юго-Восточного Таджикистана /Н.К. Офаридасев // Ареальные исследования в языкознании и этнографии (тезисы 5-ой конференции на тему «Проблемы атласной картографии», Уфа 28 – 30 января 1985 г.). – Уфа, 1985. – 205 с. /Ofaridayev N.K. Vāprāsy kartāgraficheskāgā izucheniya substratnāy tāpānimii Yugā-Vāstāchnāgā Tadjhikistana /N.K. Ofaridayev // Areal'nyye issledovaniya v yazykāznanii i etnāgrāfii (abstracts of the 5th conference on the topic “Problems of atlas cartography”, Ufa, January 28 – 30, 1985). – Ufa, 1985. – 205 p./
- Офаридасев Н. Лингвистическое исследование ойконимии Горного Бадахшана. Автореф. дис... д-ра. филол. наук. – Душанбе, 2002. – 37 с. /Ofaridayev N. Lingvisticheskoye issledāvaniye ōykānimii Gārnnāgā Badakhshana. Avtāref. dis... d-ra. filāl. sciences. – Dushanbe, 2002. – 37 c./.
- Пахалина Т.Н. Ваханский язык. – М., 1975. – 344 с. / Pakhalina T.N. Wakhanskiy yazyk. – M., 1975. – 344 p./.
- Пахалина Т.Н. О происхождении топонимов Ишкaшим. Язгулям и Вахан. Иранское языкознание. – М., 1976. – С. 178-181. /Pakhalina T.N. Ā prāiskhozhdanii tāpānimāv Ishkashim. Yazgulyam i Vakhan. Iranskāye yazykāznaniye/.
- Поло М. «Книга о разнообразии мира». – Москва, 2005. – 245 с. / Polo M. «Kniga o raznāābraziiye mira». – Moscow, 2005. – 245 p./.
- Пьянков Н.В. К вопросу о саках на Памире. Памироведение. Вып. 2, Душанбе, 1985./ P'yankāv N.V. K vāprāsu ā sakakh na Pamire. Pamirāvedeniye. Issue 2, Dushanbe, 1985/.
- Расторгуева В. С., Эдельман Д.И. Этимологический словарь иранских языков, Изд.-во. “Восточная литература” РАН. – М., 2007, том 3. – 245 с. / [ESIYA] Rastorguyeva V.S., Edel'man D.I. Etimālāgicheskiiy slāvar' iranskikh yazykāv, Publishing House. “Vostāchnaya literatura” Russian Academy of Sciences. M. – 2007, volume 3. – 245 p./.

- Словарь географических названий Афганистана. Составители: Гаврилова С.С., Ежов Г.П. к.э.н., /Редактор: Лейман А.Я./ – Москва, 1988. – 384 с. /Slāvar' geāgraficheskikh nazvaniy Afganistana. Compiled by: Gavrilāva S.S., Yezhāv G.P. PhD., / Editor: Leyman A.YA./ – Moscow, 1988. – 384 p./.
- Стеблин-Каменский И.М. Два ваханских топонима. Иранское языкознание. – М., 1976. – С. 182–185. – 238 с. /Steblyn-Kamenskiy I.M. Dva wakhanskikh tāpānima. Iranskāye yazykāznaniye. – M., 1976. – pp. 182–185. – 238 p./.
- Стеблин-Каменский И.М. Этимологический словарь ваханского языка. С. – П., 1999 г. – 480 с. /Steblyn-Kamenskiy I.M. Etimālāgicheskii slāvar' wakhanskāgā yazyka. – S.-P., 1999. – 480 p. /.
- Худуд-ул-алам. Подг. к изданию Н. Касымов. – Душанбе, 1983. – 586 с. /Hudud-ul-alam. Subd. edition of N. Kasimov. – Dushanbe, 1983. – 586 p./.
- Цаболов Р. Л. Этимологический словарь курдского языка, в 2-х томах. 2001. – 535 с. /[ESKYA] Tsabolov R. L. Etimālāgicheskii slāvar' kurdskāgā yazyka, in 2-volumes. 2001. – 535p./.
- Шохуморов А. Памир – страна ариев. Душанбе, 1997. – 148 с. /Shākhumārāv A. Pamir – strana ariyev. – Dushanbe, 1997. – 148 p./.
- Эдельман Д.И. Географические названия Памира // Страны и народы Востока, вып. 16. – М., 1975. – С. 41-62. /Edel'man D.I. Geāgraficheskiiye nazvaniya Pamira // Strany i narādy Vāstāka, issue 16. – M., 1975. – pp. 41-62./.
- Dawlatmohammad “Çawşan” Işkâşim, Pâmir, Badaxşân dar âîynai ta'rix mutabiq ba rivâjâti muxtasari mardom. 2016.
- Nasir Takmili Humajun. Sangleç. – Tehran: «Pazūhişhâi farhangî», 2005. – 156 p./.
- Gharib B. Sogdian Dictionary. Sogdian-Persian-English. – Tehran, 1995. – 520 pp.
- Morgenstierne G. Indo-Iranian frontier Languages. Iranian Pamir Languages. Vol. II. – Oslo, 1938. – 427 pp.
- دولت محمد «جوشن»/شکاشم، پامیر، بدخشان در آئینه تاریخ مطابق به روایات مختصر مردم.
ناصر تکمیل همایون. سنگلیج. – [تهران]: دفتر پژوهش‌های فرهنگی [۱۳۸۴] [۲۰۰۵] – ۱۵۶ص.
وجه تسمیه شهرهای ایران. گردآورنده: محمدرضا قدک‌ساز، انتشارات گلگشت، [۱۳۷۷] [۱۹۹۹].
ص ۱۶۶.

به مناسبت روز جهانی زبان مادری

دکتر عزیز آریانفر / مترجم و محقق تاریخ و فرهنگ

گفت‌وگو:

جناب آریان‌فر بفرمایید که خاستگاه زبان پارسی کجاست و ریشه زبان پارسی به کجا می‌رسد؟

در پیوند به خاستگاه زبان پارسی می‌خواهم چند مسئله را عرض کنم؛ نخست این‌که زبان پارسی یک زبان کهن و دیرین است و تقریباً پیشینه سه‌هزارساله دارد و یکی از زبان‌های خانواده هندواروپایی است که من دوست دارم آن را هندو ایر و اروپایی بنامم. بدون تردید این زبان از شمال آمده است. آریایی‌ها قبایلی بودند از نژاد سفید پوست اروپاییدی که حدود ۶۰۰۰ سال پیش به همراه دیگر توده‌های اروپایی در یک گستره پهناور در میان رودهای ولگا، دنیپر و دانیوب زندگی می‌کردند که با افزایش جمعیت و تغییر شرایط اقلیمی مهاجرت کردند و نخست در گستره شرقی رود ولگا و در گستره قزاقستان کنونی سکونت اختیار کردند. مهاجرت این‌ها که به نام مهاجرت بزرگ توده‌ها در تاریخ یاد می‌شود، نزدیک به هزار سال را در بر گرفت.

گستره‌ای که آریایی‌های مهاجر از پنج‌هزار سال پیش تا حدود چهارهزار سال پیش در آن زندگی کردند را به نام گستره فرهنگ «آندرونو» Andronovo culture یاد می‌کنند. پس از این دوره آریایی‌ها دو بخش می‌شوند که یک بخش از این‌ها رفتند به سمت جنوب سیبری و مغولستان و مرز چین و کاشغر و در امتداد دیوار چین مستقر شدند و زندگی شبانی و چادرنشینی و دام‌داری را پیشه کردند؛ که این‌ها را در فرهنگ اروپایی بیش‌تر به نام اسکیف‌ها / اسکیت‌ها یا سکایی‌ها/ ساک‌ها یاد می‌کنند و در زبان پارسی تورانیان گفته می‌شود.

یک بخش دیگر از آریایی‌ها حدود ۳۷۵۰ سال پیش از رود آمو گذشتند و به گستره افغانستان کنونی آمدند و بخشی از این‌ها به سمت هندوستان رفتند و بخشی به سمت غرب و ایران کنونی مهاجرت کردند. اما یک بخش دیگر آریایی‌ها از راه قفقاز وارد پشته ایران شدند که در تاریخ واقعیت این است که زبان پارسی یک زبان چند کانونی و گستره‌ای است که دارای خاستگاه‌های متعدد است و این زبان از شمال آمو آمده و در بلخ و بامیان پرورش یافته و بعد آمده در هرات و سیستان و سپس هم به غرب فلات ایران و دوباره در زمان هخامنشی‌ها به شرق فلات ایران ره گشوده و این‌گونه همیشه در رفت و برگشت بوده است. به نام مادها شناخته می‌شوند. گذشته از کل مسائل این‌ها دارای زبان واحد و مشترک بودند و در آغاز طبعاً یک زبان بسیار پیچیده‌ای نبود و احتمالاً حدود چندصد واژه داشته و بسیار ساده بوده است.

قبایل آریایی که به این مناطق آمدند، با قبایل بومی سیه‌چرده که دارای فرهنگ پیشرفته بودند، آمیزش پیدا کردند. چنانچه در هندوستان تمدن هاراپ و در ایران تمدن‌های جیرفت، ایلام، شهر سوخته و... به قبایل سیه‌چرندگان پیوند می‌خورد. وقتی آریایی‌ها این‌جا آمدند، از بومیان زندگی ساکن و شهری و کشاورزی را فرا گرفتند. آریایی‌ها افراد تنومند و بلندبالا، دارای پوست سفید، چشمان شیشه‌ای سبز و آبی و موهای زرد و خرمایی بودند. تنها برتری که این‌ها داشتند هنر اسب‌سواری و سوارکاری بود که داشتن اسب‌ها و اراجه‌های جنگی که نقش تانک‌ها را داشتند، باعث می‌شد که به راحتی بومیان را سرکوب کنند و سرزمین‌هایشان را بگیرند.

در مورد مادها قضیه تا حدودی روشن است و تحقیقات زیادی در این زمینه صورت گرفته و اقوام باشنده قفقاز و کردهای کنونی و بخش بزرگی از آذری‌های کنونی و باشندگان ترکیه از بازماندگان مادها اند. مادها دولت بزرگی تشکیل دادند که دامنه دولت‌شان در خاور تا فرارودان و بلخ گسترش یافته بود. اما چون مادها خط و کتابت نداشتند، هیچ اثری مکتوب از آن‌ها بر جای نمانده است. با این هم، در آثار بین‌النهرین و برخی اقوام دیگر که تمدن پیشرفته و خط داشتند از مادها به صورت پراکنده یاد شده است. به هر حال در مورد مادها به ویژه در شوروی پیشین پژوهش‌هایی بسیاری صورت گرفته و برخی دانش‌مندان روس مثل دیاکونوف، استرووا و اقرار علی‌یف آذربایجانی و چند نفر دیگر تحقیقاتی انجام داده‌اند که برخی از این کتاب‌ها به پارسی هم ترجمه شده است. از جمله تاریخ مادها که دکتر کریم کشاورز ترجمه کرده است.

اما تاریخ پارس‌ها تا حدودی پیچیده است. هسته ایران نخستین به گمان غالب گستره بامیان بوده است. درست پارس نخستین هم دامنه‌های کوه‌های هندوکش و بابا بوده است.

واژه پارس به گفته استاد پورداوود از اوپاری‌شین (آپارشین یا اپارسین) یعنی کوه‌های فراتر از پرواز شاهین گرفته شده است که بنا به اوستا همو کوه‌های هندوکش و بابا است. از این رو، پارس نخستین هم همین بامیان و بلخ بامی است.

پارس‌ها پس هزار سال از بلخ و بامیان به سوی هری [هرات] و سیستان کوچیدند و از آن‌جا دو شاخه شدند. یک شاخه از پارس‌ها به سوی غرب پشته ایران کوچیدند و پسان‌ها امپراتوری پهناور پارسیان هخامنشی را ساختند و شاخه دیگر آن به سوی سند شتافتند. این‌ها هم خود را پرس و پرث می‌خواندند که پسان‌ها پرسو و پشتو با نشان جمع «ن» پشتون شهرت یافتند. نام رود سند (آپارسین، اباسین، اباسیند، سیند، ایند یا هند) و کشور هند را همین‌ها گذاشتند. اباسین تا به حال هم در زبان پشتو رود سند را می‌گویند و سند در زبان پشتو به معنای رودخانه به کار می‌رود.

به هر حال تیره‌هایی که به نام پارس‌ها یاد می‌شدند، از بامیان به بلخ و از بلخ به سوی هرات و از هرات به سوی سیستان مهاجرت کردند و به گمان غالب از سیستان این‌ها دو شاخه شدند که یک شاخه از این‌ها به سمت کرانه‌های رود سند رفتند که اجداد پشتون‌های ابدالی را ساختند و اما کتله اصلی پارس‌ها به سمت شیراز و پاسارگاد و اصفهان رفتند که در تاریخ به نام پارس‌ها شهرت یافتند.

به هر حال یک مهاجرتی بوده که صورت گرفته و پارس‌ها همین زبانی را که به صورت مفروض و مشروط زبان اوستایی گفته می‌شود، با خود به این مناطق آوردند. در آینده در اینجا ما شاهد آمیزش و اختلاط زبان پارسی با زبان‌های کهن ایلامی و مادی هستیم.

پارس‌ها از خود دبیره و کتابت نداشتند. اما هنگامی که هخامنشی‌ها شاهنشاهی بسیار بزرگی را پی ریختند و پس از این‌که کوروش (کی‌ایر) کبیر توانست بابل را فتح کند، یک دگردیسی بسیار بزرگی رخ داد؛ زیرا پارس‌ها با یک فرهنگ بسیار پیش‌رفته آشنا شدند و با زبان‌های بابلی اکدی، آرمی، عبری و دیگر زبان‌های رایج در جزیره‌نمای عربستان آشنا شدند و شماری دبیران یهودی را به دربار خود به کار گماردند و به همه ساتراپ‌ها فرستادند. درست همین دبیران برای هخامنشی‌ها و زبان پارسی کهن خط میخی را اختراع کردند تا برای این‌ها کتیبه‌ها را بنویسند. اما سایر مکاتبات به زبان‌های بابل انجام می‌گرفت. واقعیت این است که زبان پارسی یک زبان چندکانونی و گستره‌ای است که دارای خاستگاه‌های متعدد است و این زبان از شمال آمو آمده و در بلخ و بامیان پرورش یافته و بعد آمده در هرات و سیستان و سپس هم به غرب فلات ایران و دوباره در زمان هخامنشی‌ها به شرق فلات ایران ره گشوده و این‌گونه همیشه در رفت و برگشت بوده است.

تحول دیگری که به وجود آمد، گسترش فتوحات هخامنشی‌ها بود و این‌ها توانستند لیدی (اناتولی/ ترکیه کنونی) و مصر و یمن را بگیرند و در اثر آمیزش پیوسته این مردمان و پارس‌ها این زبان رشد و تکامل پیدا می‌کرد.

آیا مهاجرت پارس‌ها به غرب پشته ایران پیش از ظهور زرتشت صورت گرفته یا بعد از ظهور زرتشت؟

بدون تردید این مهاجرت پس از ظهور زرتشت صورت گرفته است، زیرا بر اساس بسیاری از داده‌ها زرتشت حدود ۳۶۰۰ سال پیش و در زمان کیانیان در بلخ ظهور کرده بود. بر اساس داده‌هایی که دانش‌مندان روسی ارائه کرده‌اند تاریخ دقیق گذشتن آریایی‌ها از رود آمو به این سمت حدود ۳۷۵۰ سال پیش بوده است و ظهور زرتشت در حدود ۳۶۰۰ سال پیش بوده است.

به هر رو، پارس‌ها به قدری نیرومند بودند که حتی توانستند یونان و آتن را فتح کنند. اما پس از این‌که اسکندر مقدونی، پسر فلیپ برای گرفتن انتقام به پارس لشکرکشی و حمله کرد و دارا (داریوش) سوم را شکست داد، یونانیان توانستند سرزمین ایران را به شمول گستره افغانستان کنونی فتح کنند.

دارا از از پارس به یونانی به داریوس و داریوش شده چنان‌که کوروش هم کلمه یونانی است و در اصل «کی‌ایر» بوده است. در زبان آلمانی و روسی هم کی‌ایر می‌گویند، یعنی شاه ایری‌ها چون در زبان یونانی کیروس تلفظ می‌شده به مرور زمان به کیروش و کوروش بدل شده. به هر حال پس از هجوم اسکندر مقدونی به پارس، بخشی بزرگی از پارسیان شامل ده‌ها هزار نفر به سمت شرق و بلخ فرار می‌کنند و اسکندر هم به تعقیب آن‌ها به سمت بلخ می‌آید با سپاه بزرگ ۳۰ تا ۴۰ هزار نفری.

در این‌جا یاز هم یک تحول بسیار بزرگ رخ می‌دهد. چون زبان پارسی از غرب به شرق کوچ می‌کند و زبان یونانی هم می‌آید. چون اسکندر همین‌جا می‌پاید و برنمی‌گردد. این‌گونه، زبان اوستایی نخستین بلخی هم‌راه زبان پارسی و یونانی آمیزش یافته و تکامل یافته بود.

زبان پارسی کهن زبان یک امپراتوری بود. زبان یونانی هم زبان یک امپراتوری. این دو زبان با زبان اوستایی بلخی سنتز شده و زبان نوی را به وجود می‌آورند که به سه دلیل با زبان هخامنشی‌ها یا پارسی کهن تفاوت دارد: هم از لحاظ واژگانی و هم به لحاظ دستوری و هم به لحاظ نوشتاری؛ چون در این‌جا دبیره یونانی رواج پیدا می‌کند.

روی هم رفته دانش‌مندان زبان‌های ایرانی کهن را به چند بخش تقسیم می‌کند. یکی همان زبان اوستایی است که تا به امروز هم به شکل مذهبی در آیین زرتشتی‌ها پای‌دار مانده. زبان مادی که منقرض شده و زبان هخامنشی که هم از میان رفته است.

پس از این که دولت اسکندر یونانی منقرض می‌شود، مدتی قبایل سکایی یا تورانی از شمال آمو به این مناطق یورش می‌آورند و یک مدتی در این‌جا ساکن می‌شوند تا این که قبیله‌ای که پارسیان آن‌ها را پرثوه‌ها و داهه‌ای‌ها پهلوی و خودشان خود را پرنی یاد می‌کردند (پرنی به معنای مردان جوان) و چون پارسیان این‌ها را آپارتیک یاد می‌کردند، یونانی‌ها آن‌ها را پارت‌ها می‌خواندند. این‌ها در تاریخ به نام اشکانیان آمده‌اند.

شایان یادآوری است که درست است که زبان پارسی کهن ریشه در زبان اوستا دارد و زبان آریایی‌ها بود. اما اگر بگوییم آریایی ناب درست نیست. چون آریایی‌ها با اقوام مختلف آمیزش پیدا کردند. نخست با سیه چردگان بومی. سپس با مردم بین‌النهرین، لیدی، مصر و یمن و یونان آمیزش پیدا کردند. نمی‌شود گفت که آریایی ناب بودند. چنان که امروز هم در ترکیب خونی ایرانی‌ها و تاجیک‌ها هاپلو گروه‌های نوع R1a اروپایی ۳۰ درصد دیده می‌شود و در پشتون‌ها حدود ۵۵ و در نورستانی‌ها ۶۰ درصد. زبان هم با گذشت زمان دست‌خوش دگردیسی‌ها شد. یعنی زمان اوستایی ناب با سایر زبان‌ها آمیزش پیدا کرد و دگرگون شد.

به هرحال در این‌جا و در این دوره دو تحول رخ می‌دهد:

اشکانیان در شهر نیسا در نزدیکی اشک‌آباد (عشق‌آباد) ترکمنستان بنیاد یک دولت جدید را پی‌ریزی می‌کنند که به نام دولت اشکانی یاد می‌شود و یونانی‌ها آن را دولت پارتی نامیده‌اند که بر بخش بزرگی از فلات غربی ایران حاکم شده و حدود چهارصد و هفتاد و چند سال حکم‌روایی می‌کنند. و پس از آن دولت ساسانی روی کار می‌آید که دین رسمی ایران را زرتشتی اعلام کرده و اوستا را جمع‌آوری و بازنویسی می‌کند. در این‌جا شاهد آمیزش چند زبان هستیم و زبان اوستایی با زبان‌های ایلامی و مادی و اشکانی و ساسانی و... درآمیخته زبان پهلوی ساسانی یا پارسی میانه را به وجود می‌آورند. اما در شرق فلات ایران داستان فرق می‌کند و امپراتوری کوشانی‌ها به وجود می‌آید و زبان باختری به وجود می‌آید. سپس هم کیداری‌ها و در پایان کار هم هپتالیان. وقتی که ساسانیان مرو و بلخ را تصرف می‌کنند، زبان ساسانی با برخی زبان‌های ایرانی شرقی مانند زبان‌های باختری و سغدی و خوارزمی با هم آمیزش پیدا می‌کنند.

هجوم عرب‌ها به ایران باعث می‌شود که بخشی بزرگی از پارس‌ها به سمت شرق بگریزند و در بلخ و ماوراءالنهر ساکن شوند و پس از تسلط، عرب‌ها یک تعداد از پارس‌ها را به نام

موالی به این‌جا می‌آورند. همین‌گونه ۵۰ هزار عرب‌زبان را برای گسترش آیین اسلام می‌آورند. ما در زمان حاکمیت ۲۰۰ ساله عرب‌ها شاهد آمیزش زبان‌های پهلوی ساسانی و زبان‌های ایرانی خاوری از جمله باختری با زبان عربی هستیم که زمینه را برای پیدایش زبان پارسی نو فراهم می‌کند.

برمکیان بلخی و طاهریان و صفاریان مخصوصاً یعقوب لیث صفاری نقش بزرگی در رستاخیز زبان پارسی بازی می‌کنند تا این‌که سامانیان به قدرت می‌رسند. این‌ها بلخی و از بازماندگان بهرام مهران چوبینه، سپه‌سالار بزرگ ایرانی بودند. سامانیان سرزمین خود را ایران و زبان خود را پارسی می‌نامند. در زمان حکومت نصر سامانی مجلسی ترتیب داده می‌شود و به گمان غالب رودکی سمرقندی در این مجلس زبان پارسی را با صفت درباری پارسی دری می‌خواند. در آثار نخستین عصر سامانیان نام زبان ما همیشه پارسی آمده است. برای مثال در شاهنامه ابومنصوری.

در زمان غزنویان زبان ما هم پارسی خوانده شده و هم دری. در کل، از زمان سامانیان تا دوره تیموریان در آثار ادبی حدود هزار بار این زبان پارسی و حدود صدبار دری خوانده شده است. اما از زمان تیموریان واژه دری کاملاً متروک شده و پارسی رواج پیدا می‌کند. گویی دری ویژه سبک خراسانی شعر بوده است.

یک نکته را نباید فراموش کنیم که دری یک نام نو است با پیشینه هزارساله. حال آن‌که پارسی پیشینه سه‌هزار ساله دارد و دری یعنی پارسی درباری در یک دوره کوتاه کاربرد داشته و از زمان تیموریان متروک می‌شود.

گفتنی است که زبان پارسی نو در دو سوی رود آمو در ادامه پهلوی ساسانی، زبان پارسی میانه ساسانی به وجود آمد؛ اما این‌که چگونه این زبان به غرب ایران منتقل می‌شود، داستان خودش را دارد. به این شرح که پس از بر افتادن دولت‌های سامانیان و غزنویان مهاجرت گسترده‌ای به سمت غرب صورت می‌گیرد. به ویژه پس از هجوم مغول‌ها مهاجرت خیلی گسترده‌تر به سمت غرب فلات ایران صورت می‌گیرد که بارزترینش مهاجرت بهاءالدین ولد و فرزندش جلال‌الدین محمد بلخی به سمت غرب است که زبان پارسی نو را گسترش می‌دهد.

پس از هجوم مغول‌ها به ایران، دوره رکود تاریخی آغاز می‌شود و زبان پارسی در شرق ایران به یک زبان نیمه‌مرده تبدیل می‌شود و برعکس زمینه رشد و شکوفایی آن در غرب ایران فراهم می‌شود و تا زمان حکومت صفوی که دوباره زبان پارسی در شرق ایران هم احیا و رواج پیدا می‌کند.

جمع‌بندی

چند نکته شایان یادآوری است:

خاستگاه این زبان کجاست؟ واقعیت این است که زبان پارسی یک زبان چندکانونی و گستره‌ای است که دارای خاستگاه‌های متعدد است و این زبان از شمال آمو آمده و در بلخ و بامیان پرورش یافته و بعد آمده در هرات و سیستان و سپس هم به غرب فلات ایران و دوباره در زمان هخامنشی‌ها به شرق فلات ایران ره گشوده و این‌گونه همیشه در رفت و برگشت بوده است. در درازای تاریخ زبان‌ها، فرهنگ‌ها، آیین‌ها و تمدن‌های گوناگونی بر این زبان تأثیر خود را بر جا گذاشته است. پارسی، زبان دربارهای گوناگون در گوشه‌های مختلف پشته ایران و حتی بیرون از آن بوده است.

پرورش‌گاه این زبان کجاست؟ چون زبان پارسی یک زبان چندکانونی است طبعاً در جاهای مختلف پرورش یافته است. گاه در شرق و گاه در میانه فلات و گاه هم در غرب آن و گاه هم در بیرون از فلات.

نام این زبان چیست؟ در جهان این زبان را همیشه به نام پارسی یاد کرده‌اند و می‌کنند. از دوره یونانیان تاکنون. در روسیه تا میانه قرن بیست چیزی به نام دری را نمی‌شناختند. در حالی که زبان پارسی کاملاً شناخته شده بود. در چین و هند و اروپا هم این زبان را به نام پارسی می‌شناختند. و در بین مردم عوام در همه کشورها هم این زبان را به نام پارسی می‌شناسند.

پارسی‌ستیزی دلایل سیاسی دارد. در شمال، پس از این‌که روس‌ها آسیای میانه را گرفتند، با چالش بزرگی به نام زبان و فرهنگ پارسی و ایرانی مواجه شدند و زبان پارسی را یک مانع جدی در برابر زبان و فرهنگ روسی یافتند. لذا تلاش کردند که زبان پارسی را محدود سازند و نام گویش پارسی تاجیکی را زبان تاجیکی گذاشتند.

نام تاریخی، نام علمی و نام عامیانه این زبان پارسی است و دری یکی از صفات و نام فرعی این زبان در یک برهه زمانی بوده است.

هم‌اکنون پارسی در سه گویش پارسی ایرانی، پارسی تاجیکی و پارسی دری در لهجه‌های مختلف وجود دارد و حدود ۱۳۰ میلیون نفر در جهان به این زبان سخن می‌گویند. پارسی، زبان دوم جهان اسلام و یکی از چهار زبان کلاسیک جهان باستان شناخته می‌شود.

سه روش زمان‌شناسی و سه جهت هم‌گام‌سازی فرهنگ‌ها در مسیرهای جاده ابریشم بزرگ

دکتر پلنا یفیْمونا کوزمینا

ترجمه: مسعود حقانی پاشاکی



۱. روش‌های ایجاد گاه‌شماری

گاه‌شماری مطلق فرهنگ‌های باستانی جهان کهن با سه روش اصلی تعیین می‌شود: (۱) تاریخی بر اساس فهرست‌های پادشاهان مصر و بین‌النهرین و المپیادهای یونان. (۲) دارزمان‌شناسی^۱ (۳) تاریخ‌گذاری رادیوکربن. گاه‌شماری نسبی استپ‌های اوراسیا بر اساس چینه‌شناسی سکونت‌گاه‌ها و دفینه‌ها مشخص شده است.

۱ مطالعه و تحلیل حلقه‌های رشد سالانه درختان و استفاده از آن‌ها برای تعیین تغییرات اقلیمی در دوره‌های گذشته و تحقیقات باستان‌شناختی را دارزمان‌شناسی (dendrochronology) یا تحلیل حلقه درخت (tree-ring analysis) می‌گویند. —

تعیین گاه‌شماری مطلق به این دلیل پیچیده است که:

- ۱) اهالی استپ‌ها دارای رسم‌الخط و سامانه‌های زمانی خاص خود نبودند.
- ۲) مقیاس داززمان‌شناسی برای بناهای عصر برنز ایجاد نشده است.
- ۳) قدمت رادیوکربن قدیمی داده‌های پراکنده زیادی ایجاد می‌کنند و ظاهراً استفاده آن‌ها از نظر روش‌شناختی نادرست است.

به عنوان مثال، سن تدفین از همین نوع در گورستان سینتاشا^۱ فاصله سال‌های ۲۲۵۰-۱۳۹۰ قبل از میلاد مسیح (بدون واسنجی) متغیر است، اگرچه به گفته آ.آ. گاوریلوف طبق داده‌های داززمان‌شناسی، مدت زمان کار دفن از ۱۳۰ سال تجاوز نمی‌کند. پراکندگی برای بناهای تاریخی از نوع آلاکول^۲ از نظر چینه‌شناسی قرون ۲۱-۱۴ قبل از میلاد، برای نوع حتی متأخر آمانگلدین^۳ - قرن هجدهم تا چهاردهم قبل از میلاد، و برای همان نوع بناهای فدوروف ینی‌سئی^۴ - حتی قرن‌های ۲۵-۲۷ قبل از میلاد، که از نظر تاریخی غیر قابل قبول است (کوزمینا ۱۹۹۴).

بنابراین، در باستان‌شناسی روسی، نگرش تردیدآمیز نسبت به تاریخ‌های رادیوکربن، به ویژه آن‌هایی که واسنجی شده‌اند، غالب شد و روش اصلی ایجاد گاه‌شماری مطلق، تنها روش قیاس با فرهنگ‌های تاریخ معتبرتر اروپای غربی، آسیای جنوبی و چین باقی ماند. با این حال، در سال‌های اخیر، آزمایش‌گاه‌هایی در اروپا و ایالات متحده، سری جدیدی از تاریخ‌های C۱۴ [کربن چهاردهم] را به دست آورده‌اند که نیاز به تجدید نظر در مسئله دارد (کوزمینا ۱۹۹۸؛ اپیماخوف، هنکس، رنفرو ۲۰۰۵).

۱ سینتاشتا به روسی (Синташта): نام اقامت‌گاهی است در حوزه فرهنگ آندرونوو و جنوب کوه‌های اورال که پیشینه زیست در آن را میان سال‌های ۲۰۰۰ تا ۱۶۰۰ پیش از میلاد تخمین می‌زنند. این مکان باستانی میان سال‌های ۱۹۶۸ تا ۱۹۸۶ کشف شد و اهمیت کشفش سبب شد که فرهنگ آندرونوو را به نام فرهنگ سینتاشتا-پتروفکا هم بخوانند.

سینتاشتا در استان چلیابینسک در روسیه کنونی جای گرفته است. به عقیده محققان فرهنگ سینتاشتا خاستگاه اولیه قوم آریایی (هندوایرانی) محسوب می‌شود. م

۲ دریاچه آلاکول قزاقی (Алакөл) یک دریاچه در کشور قزاقستان است. مساحت آن حدود ۲ کیلومتر مربع است. آلاکول یک دریاچه نمک بدون جریان است که در شرق چاله بالکاش-الاکول، در گذرگاه مرزی منطقه آلماتی و شرق قزاقستان و در دشت بالکاش-الاکول واقع شده است. م

۳ بخش آمانگلدی به لاتین (Amangeldi District) یک منطقه مسکونی در قزاقستان است که در استان قوستانای واقع شده است. م

۴ بناهای ینیسی یا اورخون-ینی‌سئی منابع مکتوب هستند که به خط رونی ترکی باستان نوشته شده‌اند. بزرگ‌ترین بنای تاریخی شامل حدود ۵۱۰ تابلو آثار مکتوب ینی‌سئی در قلمرو قزاقستان، تیوای مدرن، خاکاسیا، گورنی آلتای، قلمرو کراسنویارسک، در قسمت بالایی رودخانه لئا، در سواحل رودخانه‌های آباکان، کمچیک، کیم، اوپا، تالاس (قزاقستان) یافت شد. م

آزمایش‌گاه بلفاست برای تدفین با گاری‌های فرهنگ‌های یامنیا^۱ و کاتاکومب^۲ اوکراین، تاریخ‌هایی را بین 25 ± 2264 و 19 ± 2083 قبل از میلاد بدون واسنجی به دست آورد (مالوری، تلگش ۱۹۹۴: ۳۰-۳۱). برای تپه‌های ولگا، تاریخ‌های واسنجی نشده زیر از آزمایش‌گاه‌های آریزونا و آکسفورد به دست آمد برای فرهنگ یامنیا - ۴ تاریخ بین 75 ± 4520 و 75 ± 4370 سال پیش. برای فرهنگ پولتاوکا^۳ بین 4320 ± 80 و 4070 ± 70 سال پیش که آن را عوض کرده است. برای فرهنگ گورالواری^۴ بعدی - ۴ تاریخ بین 70 ± 3490 و 70 ± 3400 سال پیش است، و آن‌چه اساساً مهم است، گاه‌شماری تثبیت شده توسط چینه‌شناسی گورپشته‌ای تأیید می‌شود (کوزنتسوف ۱۹۹۶).



تصویر ۱: نقشه مناطق فرهنگی آندرونوو و تمدن آمودریا

۱ فرهنگ گورچالی که فرهنگ یامنا هم نامیده می‌شود از فرهنگ‌های اواخر عصر مس و اوایل عصر برنز در منطقه بوگ جنوبی، دنیستر و اورال بود که از سده‌های ۳۶ تا ۲۳ پیش از میلاد ادامه داشت. نام یامنا (Ямна) از زبان‌های روسی گرفته شده که به معنای چال است. م.

۲ از یونانی: کاتا «زیر» کومبه «گودی». دخمه‌های زیرزمینی و جای‌گاه قبور مسیحیان اولیه. از نمونه‌های آن دخمه‌های زیر کلیسای سنت سباستینم است، که در آن اجساد را در تورفتگی‌های دیوار نقب‌ها دفن می‌کردند. کاتاکومب‌های اودسا، یک شهر زیرزمینی بسیار بزرگ و پهناور با بیش از ۲۰۰۰ کیلومتر تونل هستند که از مقاصد گردش‌گری و دیدنی اوکراین محسوب می‌شوند. م.

۳ در منطقه ولگای میانه از کانال ولگادون تا سامارا لوکا، در شرق تا مرزهای قزاقستان و در امتداد دره رودخانه سامارا در غرب اورنبورگ قرار داشت. فرهنگ پولتاوکا یک فرهنگ باستان‌شناسی در اوایل و اواسط عصر برنز در منطقه ولگا-اورال است. مربوط به ۲۷۰۰-۲۲۰۰ ق.م. م.

۴ فرهنگ گورالواری یا فرهنگ سروینا به روسی (Срубная культура) فرهنگی است مربوط به عصر برنز پسین و بازه زمانی سده‌های ۱۶ تا نهم پیش از میلاد مسیح. گورالواری جانشین فرهنگ‌های گورچالی و پولتاوکا بود. فرهنگ گورالواری در امتداد کرانه شمالی دریای سیاه، از خاور دنیپر بر امتداد شمالی قفقاز تا دریای کاسپین گسترده بود و در امتداد چپ ولگا تا رود اورال کشیده شده و با فرهنگ آندرونوو پیوند داشت. م.

برای سایت‌های نوع سینتاشتا در منطقه ولگا، آکسفورد ۵ تاریخ واسنجی نشده بین ۸۰ ± ۳۷۱۰ سال پیش و برای اورال در آریزونا - ۴ تاریخ از ۵۰ ± ۳۷۴۰ تا ۸۰ ± ۳۵۱۰ سال پیش به دست آورد (پراکندگی آخرین تاریخ‌ها نگران‌کننده است، زیرا مجموعه دو اسب از همان مجموعه شناسایی شد). برای تعیین زمان واقعی بناها، نتایج کالیبره شده است، که برای مجموعه‌های سینتاشتا قدمت قرن ۱۷-۲۳ قبل از میلاد، برای قرن ۲۰-۲۴ قبل از میلاد می‌دهد.^۱ اگرچه پ.ف. کوزنتسوف (۱۹۹۶: ۵۸) خودسرانه مقادیر متوسط را انتخاب می‌کند و مرحله پوتاپوفسکی را به قرن ۱۹-۱۶ قبل از میلاد نسبت می‌دهد.

این سؤال مطرح می‌شود: رابطه بین تاریخ‌های واسنجی جدید و تاریخ‌های به‌دست‌آمده از روش‌های دیگر در نتیجه هم‌گام‌سازی با بناهای تاریخی مناطق هم‌سایه اروپای غربی، جنوب آسیا و چین که قبایل استپی با آن‌ها در تماس بودند، چیست؟ هر یک از این مناطق دارای سامانه‌های زمانی مستقل خود هستند و استپ‌های اوراسیا فرصت منحصر به فردی را برای مقایسه و تأیید متقابل سه سامانه زمانی جهان قدیم فراهم می‌کند.

۲. سیر خط هم‌آهنگ‌سازی اروپایی

هم‌گام‌سازی بناهای تاریخی نوع سینتاشتا با فرهنگ‌های اروپای مرکزی از برنز A1، ۲ دوره مطابق با راینکه و منطقه دانوب در مرحله IC4-IIA مونیتورو^۲ بر اساس:

(۱) سگک استخوانی ایجاد شده است. (Litvinenko ۱۹۹۶؛ Matveev ۱۹۹۶) (۲) مهره‌های زگیل‌دار مربوط به قرن ۱۹-۶ قبل از میلاد. (براتچنکو ۱۹۷۶)، در محل دفن سینتاشتا، آلابوگا، ویرانه‌های گرافسکی، تانابرگن یافت شد. (۳) قطعات گونه با خار، توزیع شده از قزاقستان تا دانوب و مقبره‌های معدنی موکنای^۳ در یونان (لسکوف ۱۹۶۴؛ اوپسی ۱۹۷۶؛ اسمیرنوف، کوزمینا ۱۹۷۷؛ کوزمینا ۱۹۸۰؛ ۱۹۹۴؛ گونچاروا ۱۹۹۶؛ بوچکارف ۱۹۹۸؛ پریاخین، بسدین ۱۹۹۸؛ (۴) تزیینات موکنای (اسمیرنوف، کوزمینا ۱۹۷۷؛ واسیلیف و هم‌کاران ۱۹۹۴؛ واسیلیف (ویرایش) ۱۹۹۵؛ بسدین ۱۹۹۶؛ اوبیدنویه، کورپانوف ۱۹۹۷) و تزیینات پس از موکنای بر روی اشیای متأخر. تاریخ سنتی مکان‌های عصر برنز

1 Vinogradov 1995a; Anthony, Vinogradov 1995; Kuznetsov 1996; Trifonov 1996; Bochkarev 1998; Epimakhov et al. 2005

۲ فرهنگ مونیتورو یک فرهنگ باستان‌شناسی در عصر برنز است. این نام از یک مکان باستانی در محله ساراتا مونیتورو در شهرستان بوزاؤ در رومانی گرفته شده است.

۳ یک منطقه باستان‌شناسی در یونان، واقع در حدود ۹۰ کیلومتری جنوب غرب آتن و در شمال شرقی پلوپونیس است. در هزاره دوم پیش از میلاد موکنای یکی از مراکز عمده‌ای از تمدن یونانی، دژ محکم نظامی بود که تحت تأثیر بسیاری از یونان در جنوب بود. دوره‌ای از تاریخ یونانی حدود ۱۶۰۰ سال قبل از میلاد تا حدود ۱۱۰۰ پیش از میلاد موکنایان نامیده می‌شود که به تمدن موکنای مشهور است و اشاره دارد به تمدن موجود در منطقه موکنای.

Al، A۲ اروپای مرکزی اکنون دو قرن بر اساس مقیاس دارزمان‌شناسی پیش‌رفته کاهش یافته است.^۱

با این حال، تاریخ‌های به‌دست‌آمده با روش دارزمان‌شناسی با تاریخ‌های تعیین‌شده با روش کربن رادیویی منطبق نیست و حدود ۲ قرن جوان‌تر از دومی باقی مانده است. شباهت گونه‌ها و زیورآلات با گونه‌های موکنای برای تعیین قدمت آثار افق سینتاشتا اهمیت تعیین‌کننده‌ای دارد. از آنجایی که استپ‌ها دارای انواع بسیار متنوع گونه‌ها و باستانی‌ترین نمونه‌ها هستند که می‌توان آن‌ها را نمونه اولیه نمونه‌های موکنای در نظر گرفت، فرض بر این بود که تاریخ سنتی مقبره‌های معدن موکنای ۱۵۷۰- قبل از میلاد مسیح ۱۵۵۰ است. پایانه پست کوئم گونه‌های استپی است و فقط به عنوان مرز بالایی افق نووکوبانسک^۲ عمل می‌کند (اسمیرنوف و کوزمینا ۱۹۷۷؛ کوزمینا ۱۹۸۰؛ ۱۹۹۴).

در سال‌های اخیر تمایل به قدیمی شدن مقبره‌های معدن وجود داشته است. کاهش تاریخ به اندازه یک قرن با روش قیاس در نتیجه تفسیر مجدد ارتباطات بین موکنای و

بناهای تاریخی مصر و آسیای غربی، با روش

تاریخی انجام شد (Kemp, Merrileese)

۱۹۹۱ Dietz؛ ۱۹۸۰؛ Coleman, Walz.

۱۹۹۷)، و همچنین با روش کربن رادیویی بر

اساس تاریخ فوران آتشفشانی در جزیره

سانتورینی^۳ (Betancourt ۱۹۸۷؛ Warren

۱۹۸۹ Manning and Hankey ۱۹۹۵) اگر

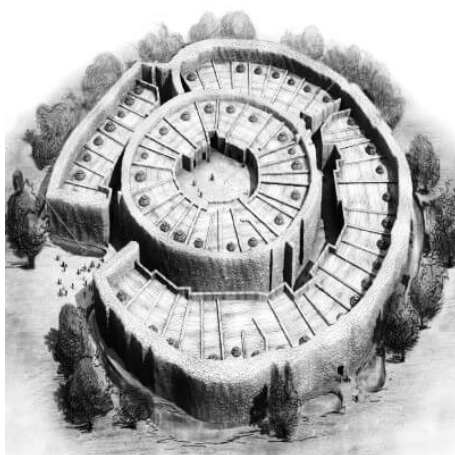
تاریخ قرن هفدهم قبل از میلاد پذیرفته

شود، این امکان را ایجاد می‌کند که به نسبت

سن بناهای ما را کاهش دهیم. با این حال،

حتی در این مورد، تاریخ‌های جدید

رادیوکربن کالیبره شده مجتمع‌های استپی



تصویر ۲: محوطه باستانی سینتاشتا

۱ 192 Randsborg؛ 1993 Kremer, Becker؛ 1989 Kremer, Becker؛ 1992 Bochkarev؛ 1993 Kuniholm

۲ شهر نووکوبانسک در منطقه کراسنودار در کشور روسیه واقع شده است.

۳ سانتورینی، به لاتین Santorini، تلفظ [sado'rini] با نام سنتی ثِرا و نام رسمی ثِرا (یونانی) Θήρα تلفظ: [θira'] جزیره‌ای در دریای اژه در کشور یونان است و نزدیک به ۲۰۰ کیلومتری جنوب شرقی خاک اصلی یونان جای دارد و از گروه جزیره‌های کیکلادس است. به دلیل محلی که جزیره واقع شده و رنگ سفید خانه‌ها و ابنیه بسیار معروف شده است.

قدیمی‌تر از تاریخ‌های به دست آمده با روش قیاس با موکنای و آلمان باقی خواهند ماند. در عین حال، ظاهراً باید فرض کرد که بناهای میسینی فقط پژواک استپی را نشان می‌دهند که از طریق منطقه دانوب به یونان رسیده‌اند.

۳. خط هم‌آهنگ‌سازی جنوب آسیا

قبایل چوپانی استپی در جنوب با کشاورزان آسیای مرکزی، افغانستان و هند هم‌مرز بودند که فرهنگ آن‌ها بخشی از دایره تمدن‌های شرق باستان بود. ارتباط بین این دو گروه جمعیتی سنتی بود. قدیمی‌ترین شواهد آن‌ها کشف سرامیک‌هایی از نوع پتر کبیر در محل استقرار متالورژیست‌های توگای در نزدیکی سمرقند به همراه ظروف محله کشاورزان هم‌جوار سَرَزَم^۱ است. ب. لیوننت این مجموعه را به دوره سرزم چهارم و ن. آ. آوانِسُوا، به سرزم سوم نسبت می‌دهد (Avanesova در ۱۹۹۶؛ Lyonnet ۱۹۹۶).

و. س. بوچکارف (۱۹۹۸) راه برون‌رفت از وضعیت را در باستان‌سازی گونه‌های اسکیتوم می‌بیند، که به گفته زاخاری، بر اساس کشف گونه‌ای در منطقه دانوب پیش‌نهاد می‌کند که از مجموعه اولیه مونتئورو سرچشمه می‌گیرد.



تصویر ۳: محوطه باستانی موکنای در یونان

دفن زردچا خلیفه در نزدیکی سمرقند (Bobomulloev ۱۹۹۳؛ با نام مستعار Bostongukhar ۱۹۹۸) از اهمیت کم‌تری برخوردار نیست، که در آن گونه‌های دیسکی شکل از نوع سینتاشتا و تکه‌های برنزی جامد در ترکیب با محصولات از نوع تمدن آمودریا یافت شد: ظروف فلزی، آینه، سنجاق با تصویری از اسب بر روی گل‌دان.

۱ سَرَزَم به تاجیکی (Саразм) جماعت و شهرکی در شمال غربی تاجیکستان است که در ناحیه پنجکنت ولایت سفد قرار دارد. نام این شهر از واژه فارسی سرزمین گرفته شده است و دارای پیشینه حدوداً ۳۴۰۰ – ۲۰۰۰ پیش از میلاد است. این منطقه را قدیمی‌ترین محوطه باستان‌شناسی آسیای میانه می‌توان نامید که نخستین اکتشافات در آن، در سال ۱۹۷۴ (میلادی) رخ داد که این مکاشفات، تا امروز و توسط باستان‌شناسان روسی، فرانسوی و آمریکایی، پی‌گیری شده است. بر اساس برآورد باستان‌شناسان، این ناحیه تاریخی، ۱۳۰ هکتار وسعت دارد و قدمت آن مربوط به ۵۵۰۰ سال پیش است. اشیای باستانی به دست آمده از این محوطه باستانی، در موزه شهر پنجکنت و موزه ملی تاجیکستان نگهداری می‌شوند.

ارتباط با مجموعه باستان‌شناسی تمدن آمودریا (BMAC) شاید با یافته‌های دانه‌های لاجورد در سینتاشتا (کوزمینا ۱۹۹۷)، در سکونت‌گاه روستایی اوست ظرفی از نوع تمدن آمودریا (وینوگرادوف ۱۹۹۵)، آیین‌هایی با دسته‌هایی یافته شده در کراسنویه زنامیه، که اگر سکایی نباشند، نشان می‌دهد که چنین ارتباطی با تمدن آمودریا وجود دارد.

مرحله بعدی پیوند داده شده با یافته‌های سرامیک‌های تمدن آمودریا^۱ (BMAC) وارداتی از مرحله ششم نمازگاه‌تپه^۲ در شهرک‌های آندرونوو فئودوروف نشان داده شده است (Malyutina ۱۹۹۱). سفال‌ها و پیکان‌های آندرونوو فئودوروف در لایه B پس از هاراپان در سایت شورتوگای^۳ در افغانستان (فرانکفورت ۱۹۸۹)؛ مجتمع‌های مختلط متعددی از تاجیکستان که ترکیبی از سفال مرحله ششم نمازگاه‌تپه، سرامیک قالب‌گیری شده از فلز آندرونوو فئودوروف است (پیانکوا ۱۹۹۴؛ وینوگرادوا ۱۹۹۴؛ کوزمینا، وینوگرادوا ۱۹۹۶؛ کوزمینا ۱۹۹۷؛ ITN ۱۹۹۸؛ وینوگرادوا ۲۰۰۴).

گاه‌شماری این مجموعه‌ها قابل بحث است. باستان‌شناسان روسی بر مقیاس اروپایی و تاریخ سینتاشتا قرن هجدهم تا بیست‌ویکم، پتروفکا قرن هفدهم تا شانزدهم قبل از میلاد، مجتمع‌های فدوروف قرن پانزدهم تا چهاردهم قبل از میلاد و دوره نمازگاه قرن ششم - هفدهم تا سیزدهم قبل از میلاد بر اساس گاه‌شماری طولانی حصار شادمان تکیه

۱ تمدن آمودریا به انگلیسی (Oxus Civilization) یا مجموعه باستان‌شناسی باخترمرو به انگلیسی Bactria-Margiana Archaeological Complex یا به طور اختصار (BMAC) عنوانی است که به تمدن عصر برنز در آسیای میانه می‌دهند، و بیشینه آن به پیرامون ۲۲۰۰ پیش از میلاد تا ۱۷۰۰ پیش از میلاد می‌رسد و در حوزه‌های ترکمنستان، شمال افغانستان و ایران، جنوب ازبکستان و غرب تاجیکستان و مرکز آن در شمال آمودریا (لاتین: Oxus) واقع بوده است.

پای‌گاه‌های (ساحات) باستان‌شناسی متعلق به این تمدن در سال ۱۹۷۶ میلادی توسط باستان‌شناس اهل شوروی پیشین ویکتور ساریانیدی (Viktor Sarianidi) کشف و نام‌گذاری شد. باختر (بلخ امروزی) به یونانی: Bactria سرزمینی باستانی در شمال افغانستان امروزی بوده و مرو به یونانی Margiana استان هخامنشیان بوده است، که امروزه در ترکمنستان واقع است. در حدود ۱۳۵۰ پیش از میلاد، مهاجرت قبایل ایرانی به سمت غرب از مجموعه باستان‌شناسی باخترمرو (تمدن آمودریا) به فلات و مناطق غربی ایران امروزی آغاز شد. م.

۲ نمازگاه‌تپه یا تپه نمازگاه، تپه‌ای پیش‌تاریخی از هزاره پنجم پیش از میلاد در نزدیکی شهر عشق‌آباد در ترکمنستان امروزی و در نزدیکی مرز ایران است. در این تپه نگاره‌های روی سفال متنوعی و از جمله بزهایی که در برابر گیاهان و درختان ایستاده‌اند، به دست آمده است. ساکنان پیش از تاریخ دشت‌های شمالی رشته‌کوه‌های کوپت‌داغ در اواخر نیمه اول و اواخر نیمه دوم هزاره دوم ق.م نیاکان پارت‌ها در دوران تاریخی بوده‌اند و محوطه‌های نوع نمازگاه شش (VI) متعلق به آنان بوده است. محوطه‌های پارت باستان دوران مفرغ جدید را رافائل پامپلی برای نخستین بار در سال ۱۹۰۴ در تپه جنوبی آب‌نو کشف کرد، اما به عنوان یک فرهنگ مستقل مورد توجه قرار نگرفت. پس از پنجاه سال کوشش و مطالعه و به ویژه عملیات حفاری در نمازگاه‌تپه، دانش‌مندان شوروی سابق موفق شدند طی سال‌های ۷-۱۹۶۴ ویژگی‌های فرهنگ مادی پارت باستان را در دوران مفرغ جدید در یک چارچوب کلی مشخص کنند. م.

۳ شورتوگای به لاتین (Shortugai) یک محوطه باستانی در افغانستان است که در ولایت تخار واقع شده است این سکونت‌گاه متعلق به تمدن دره سند است که در ۲۵۰۰ پ.م. در کنار رود آمودریا و نزدیک معادن لاجورد در شمال افغانستان شکل گرفته است. م.

دارند (سریانیدی ۱۹۹۰) که قدمت یک یا دو قرن را مجاز می‌داند. برعکس، دانش‌مندان اروپایی و امریکایی تاریخ‌های رادیوکربن مدرج شده را می‌پذیرند: سَرَزَم چهارم ۲۳۰۰-۱۷۰۰ ق.م (Lyonnet ۱۹۹۶)، لایه شورتوگای در ۱۷۰۰-۲۰۰۰ قبل از میلاد مسیح. (فرانکفورت ۱۹۸۹)؛ تمدن آمودریا ۱۸۰۰-۲۰۰۰ قبل از میلاد مسیح. (گیبرت ۱۹۹۴؛ گوتزلت ۱۹۹۶)، که مربوط به یک سری تاریخ‌های کربن رادیویی برای فرهنگ هاراپا در هند است (پوسل ۱۹۹۴).

همه این تاریخ‌ها با گاه‌شماری سنتی بناهای استپی تفاوت دارند، اما با تاریخ‌های مدرج جدید بناهای افق سینتاشتا مطابقت خوبی دارند.

۴. خط هم‌آهنگ‌سازی چینی

انواع متداول متعددی از محصولات فلزی پیوندهای فرهنگی فعال سین‌کیانگ را با فرغانه و سمیریچی در نهم تا سیزدهم قبل از میلاد نشان می‌دهند (Debaine-Francfort ۱۹۹۸a, b; ۱۹۸۹; ۱۹۸۸). ارتباط با چین دوره شانگ‌یین که از طریق قبایل چین شمالی انجام می‌شد نیز مشخص شده است. این‌ها انواع متداول چاقوها با دسته‌های زئومورفیک، نیزه‌ها، پیکان‌های سوخاری، آینه‌ها، گوشواره‌های طلای فدوروف با زنگ هستند (وارنوف ۱۹۸۹؛ کوزمینا ۱۹۹۴؛ بونکر ۱۹۹۸؛ لینداف و هم‌کاران، ۲۰۰۴). در نهایت، و مهم‌تر از همه، ارابه‌های اسب کشیده در چین احتمالاً تحت نفوذ آندرونو گسترش یافتند. تاریخ سنتی مجتمع‌های چینی قرن‌های ۱۳-۱۴ ق.م است که مطابق با گاه‌شماری سنتی آندرونو سیستم هم‌گام‌سازی بناهای تاریخی قبلی به اندازه کافی توسعه نیافته است. بنابراین، تجزیه و تحلیل نشان داد که تاریخ بناهای استپی، که با روش قیاس و هم‌آهنگی با مجتمع‌های اروپایی ایجاد شده است، با گاه‌شماری سنتی فرهنگ‌های کشاورزی آسیای مرکزی مطابقت دارد و با هم‌آهنگ‌سازی مجتمع‌های آندرونو فدوروفسکی با هر دو آسیای مرکزی و چینی پشتیبانی می‌شود. سه خط هم‌گام‌سازی مستقل ترکیب شده‌اند.

با این حال، گاه‌شماری سنتی در تضاد شدید با نتایج روش کربن رادیویی است: تاریخ‌های کالیبره شده چندین قرن قدیمی‌تر از تاریخ‌های سنتی هستند. اما قابل توجه است که تاریخ‌های مدرج بناهای استپی با تاریخ‌های رادیوکربن بناهای تاریخی جنوب آسیا مطابقت دارد. در نتیجه، یک اختلاف سیستماتیک در نتایج دو روش ایجاد گاه‌شماری وجود دارد. روشن شدن قدمت واقعی بناهای استپ‌های اوراسیا به موارد زیر بستگی دارد: (۱) بهبود روش کربن رادیو و هم‌آهنگی نتایج آن با گاه‌شماری تاریخی مصر و بین‌النهرین. (۲)

سه روش زمان‌شناسی و سه روش هم‌گام‌سازی فرهنگ‌ها در مسیرهای جاده ابریشم بزرگ □ ۲۹۷

ترکیب مقیاس‌های رادیوکربن و دارزمان‌شناسی در اروپا. ۳) روشن شدن گاه‌شماری موکنای. ۴) توسعه هم‌آهنگ‌سازی فرهنگ‌های استپی با چین. در حال حاضر، با توجه به واگرایی هر دو سیستم، استفاده از روش سنتی هم‌گام‌سازی یا روش رادیوکربن صحیح است.

رقص اندیشه (فلسفه گردی‌های من): دین زرتشت (Zoroastrianism)

پروفسور مری بویس

ترجمه: مصطفی فرهودی

مقدمه

کیش زرتشت دارای یک سنت شفاهی دیرینه است. زرتشت، پیامبر آن دین پیش از آن که ایرانیان نوشتن بدانند، می‌زیست و قرن‌های متمادی پیروان او از به کارگیری این فن بیگانه برای اهداف مقدس، ابا داشتند. اوستا — مجموعه متون مقدس آنان — سرانجام در قرن چهارم یا پنجم میلادی در قالب الفبایی که خود برای این کار ابداع کردند، تدوین شد. این زبان که به «اوستایی» شهرت دارد، در مورد دیگری گزارش نشده است. مجموعه کوچکی از اوستای کهن را به خود این پیامبر نسبت می‌دهند. این مجموعه مشتمل بر هفده گات (سرود)، هپتنگ هائیتی (عبادت هفت فصل؛ نیایش کوتاهی همراه با عبادات روزانه موبدان) و دو منتره بسیار مقدس است؛ اما تمام متون «اوستای جدید» آمیزه‌ای از آثار دانشوران و شاعران گم‌نام از نسل موبدان است. اوستای کامل در دوران حکومت سلسله ساسانی در ایران نوشته شد و در آن زمان مجموعه حجیمی در بیست‌ویک کتاب بود. نسخه‌های معدودی که از این مجموعه فراهم شده بود، در ویرانه‌هایی که بعدها در چیرگی عرب‌ها، ترک‌ها و مغول‌ها به بار آمد، از میان رفت. از این رو اوستای بر جای مانده عبارت است از مناجات‌نامه، سرودها و ادعیه. نسخه خطی آن به دوران ساسانی برمی‌گردد؛ اما قدیمی‌ترین نسخه موجود در ۱۳۲۳م. نوشته شده است. اوستای چاپ شده و ترجمه‌هایی از آن را به زبان آلمانی، فرانسوی، انگلیسی،

گجراتی و فارسی می‌توان یافت. با توجه به روشن‌گری‌هایی که هم‌چنان پیوسته از راه پژوهش‌ها صورت می‌گیرد، هیچ کدام از آن ترجمه‌ها را نمی‌توان معتبر دانست. بعضی از دست‌نوشته‌های اوستایی، ترجمه روانی به زبان پهلوی دارند که به «زند» یا تفسیر مشهورند؛ زبانی که به خط دشواری نوشته می‌شده است. ترجمه‌ها و خلاصه‌هایی به زبان پهلوی از کتاب‌های مفقود شده اوستای دوره ساسانی و هم‌چنین آثاری مذهبی که در درجه دوم اهمیت است، وجود دارد. اکثر این متون بی‌نام و نشان‌اند. تقریباً تمام آثار پهلوی تدوین و ترجمه شده است؛ اما برخی از ترجمه‌ها به شدت به بازنگری نیازمند است. آثار مذهبی متأخر به زبان فارسی، گجراتی و انگلیسی است.

تاریخ دیانت زرتشتی

شواهد درونی متون «اوستای کهن» گواهی می‌دهد که زرتشت پیش از آن‌که ایرانیان، سرزمینی را که اکنون به نام ایران می‌نامند فتح کنند، می‌زیست. به احتمال این کشورگشایی به حدود ۱۲۰۰ پ. م بازمی‌گردد. در آن هنگام ایرانیان به عنوان شبان‌های روستانشین در جلگه آسیای مرکزی در شرق ولگا سکنا گزیده بودند. زرتشت توانست ویشتاسپ، یکی از شاه‌زادگان قبایل را به دین خود درآورد و شاهد ریشه دوانیدن کیش خویش باشد. این دین در میان ایرانیان شرقی گسترش یافت و سرانجام به غرب ایران که ساکنان آن را مادها و پارس‌ها تشکیل می‌دادند، رسید. این دین در دوران اولین امپراتوری ایران (۵۵۱-۳۳۱ پ. م) که کوروش مؤسس آن بود، به عنوان دین رسمی شناخته شد. روحانیان غربی این دین به مغ معروف بودند. آموزه‌های زرتشتی در آن زمان تأثیر زیادی بر برخی رعایای پارس، به ویژه یهودیان بر جای گذاشت.

عمده شواهد صریح درباره عقاید و مناسک زرتشتی در این دوران از آثار و کتیبه‌های ایرانی و نوشته‌های یونانی فراهم آمده است. به نظر می‌رسد که چیرگی اسکندر بر ایران و از دست رفتن متون مقدس با مرگ موبدان، **سهم‌گین‌ترین ضربه را بر پیکره سنت شفاهی زده باشد.**

در همین زمان پارت‌ها، مردم شمال شرقی ایران، امپراتوری دیگری را تأسیس کردند (در حدود ۱۲۹ پ. م. تا ۲۲۴). و بار دیگر زرتشتی‌گری را دین رسمی خود قرار دادند. سومین امپراتوری ایرانی یعنی ساسانیان نیز همین رویه را پی گرفت. آنان برای امور دینی به وجود آوردند. در قرن هفتم با غلبه اعراب، اسلام به مثابه دین رسمی ایرانیان جای‌گزین زرتشتی‌گری شد، هرچند گسترش این دین بر سرتاسر این سرزمین، ۳۰۰ سال بعد تحقق یافت.

بنا به باورهای زرتشتی، در اواخر قرن هفتم میلادی گروهی از زرتشتیان برای دستیابی به آزادی دینی سفری دریایی را به شرق آغاز کردند و سرانجام در ۷۱۶ م در «پارسیان» هند را تشکیل دادند. پارسیان تا نسل‌ها به عنوان کشاورز و خرده‌بازرگان پراکنده در شمال و در طول سواحل میان براچ (Broach) و کمبای (Cambay) از رونق اندکی برخوردار بودند. اما از قرن نوزدهم با آمدن روحانیان اروپایی به سرعت پیشرفت کردند و مالک ثروت فراوانی شدند. جامعه اصلی زرتشتیان در ایران که بعدها در اطراف شهرهای کویری یزد و کرمان متمرکز شدند، برخلاف پارسیان، پیوسته متحمل فقر و مشقت بودند. پارسیان نقش قابل توجهی در توسعه بمبئی ایفا کردند و تا قرن بیستم جامعه‌ای عمدتاً شهری را با طبقه متوسط و تحصیلاتی مناسب پدید آوردند. ایرانیان زرتشتی تقریباً از طریق کمک آنان تا حدودی توانستند خود را از اضمحلال نجات دهند و در تهران با یک جامعه رو به گسترش تأسیس کنند. در سال ۱۹۴۷ با پایان یافتن حکومت بریتانیا در هند، گروهی از پارسیان در خارج از کشور به ویژه در کشورهای انگلستان، کانادا، استرالیا و امریکا سکنا گزیدند و به طور فزاینده‌ای در سال ۱۹۷۹ گروهی از زرتشتیان ایرانی نیز به آن‌ها پیوستند. زرتشتیان اگرچه متنوع‌اند، اما جمعیت بسیار کمی دارند.

آموزه‌های اصلی

روحانیان ایرانی که ساکنان استپ‌های وسیع و خالی بودند، در باب آفرینش اسطوره‌ای سخت بسیط خلق کردند. آنان معتقد بودند که جهان را ایزدان از ماده‌ای بی‌شکل در هفت مرحله ساختند: نخست، آسمان را از سنگ با پوسته سختی دور تا دور آن آفریدند، سپس زمین را مانند بشقابی بزرگ و مسطح بر روی آن قرا داده‌اند و آن‌گاه در مرکز آن، اولین گیاه و پس از آن گاو نر تنها آفریده را، سپس اولین انسان، یعنی کیومرث (زنده میرا) و در نهایت خورشید را که نمایان‌گر مخلوق هفتم، یعنی آتش است، بر فراز آن‌ها قرار دادند. روحانیان آتش را به مثابه نیروی نهان زندگی که در دیگر مخلوقات نیز حضور دارد، می‌انگاشتند. سپس ایزدان قربانی کردند، آن‌گاه «گیاه» را چیدند و کوبیدند و عصاره آن را بر فراز زمین پراکنده ساختند تا این‌که گیاهان دیگر از آن نشو و نما کردند. آنان گاو و کیومرث را ذبح کردند و از تخم‌شان حیوانی دیگر و حیات انسانی نشئت گرفت، سپس رشته‌کوهی در کرانه زمین روید و در مرکز آن، قله «هرا» سر برآورد که خورشید بر گردش شروع به چرخیدن کرد تا شب و روز پدید آمد. باران با چنان شدتی فرو ریخت که زمین را به هفت کشور (اقلیم) تقسیم کرد. انسان‌ها در منطقه مرکزی که به وسیله دریاها و جنگل‌ها از دیگر مناطق جدا شده است، زندگی می‌کنند.

دریای بزرگی به نام وروکشه (Vourukasha خلیج‌های بسیار) به وسیله رودخانه‌ای بزرگ تغذیه می‌شود که بی‌وقفه از قله هرا سرازیر است. گویا این جزئیات اخیر را متفکرانی که خود روحانی بودند، از اساطیری باز هم قدیمی‌تر برگرفته‌اند، در حالی که قربانی سه‌گانه بازتابی بود که از سه پیش‌کش، یعنی افشره گیاهی به نام هئومه (haoma)، قربانی چهارپا و انسان که مورد باور آن‌ها بود. به نظر می‌رسد که به عقیده آنان تا زمانی که انسان‌ها قربانی خالصانه و عبادت ایزدان را ادامه می‌دهند، جهان تحت حاکمیت قانون اشه (ahsa) پای‌دار خواهد ماند. و این بازتاب نظم در جهان، و عدالت و حقیقت در میان انسان‌هاست.

ایرانیان ایزدان طبیعت، یعنی سه موجود اخلاقی بزرگ را همراه با تکریم می‌پرستیدند. این سه را که **اهوره‌ها (ایزدان)** می‌نامیدند عبارتند از: **اهوره مزدا (خداوند خرد)** و در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن **میتره و ورونه، خداوند میثاق و سوگند**، که اگر با هم لحاظ شوند به انسان‌ها بر پایه قانون «اشه» انسجام خواهند بخشید.

زرتشت خود کاهنی بود که با این عنوان موروئی زاده شد؛ اما چنان که از گات‌ها برمی‌آید، جامعه دیرپای شبانی ایرانیان در زمان حیات زرتشت، در حال از هم پاشیدن بود. **عصر برنز در آن زمان، مراحل شکوفایی خود را طی می‌کرد** و شاه‌زادگان جنگ‌جو و پیروان‌شان که مجهز به اسلحه‌های کاری و ازابه‌های جنگی بودند، مدام در جنگ و غارت غرق بودند؛ گویا قوم زرتشت قربانی تهاجم هم‌سایگان پیش‌رفته و غارت‌گر شده بود. بدین ترتیب زرتشت که خود شاهد این خشونت‌ها و بی‌عدالتی‌ها بود، به تفکر عمیق درباره خیر و شر، و منشأ آن دو سوق داده شد. وی در موعد مقرر آن‌چه را دریافته بود، به صورت سلسله‌ای از الهامات الهی تجربه کرد. این الهامات او را به تبلیغ دین جدیدی رهنمون شد. **او به پیروانش آموخت تنها یک خدای سرمدی وجود دارد: اهوره مزدا، موجودی که حکیم، خیر و عدل کل است، اما قادر مطلق نیست؛ زیرا که خود گفته: «به درستی که دو روح نخستین وجود دارد؛ دو هم‌زادی که در ستیز با یک‌دیگر شهره‌اند. آن‌ها در اندیشه و گفتار و کردار، دوگانه‌اند: خیر و شر»** (یسنه ۳۰، ۳)؛ یعنی خدا دشمنی به نام انگره مئینیو (روح پلید) دارد که او نیز آفریدگاری ندارد. و از آن‌جا که اهوره مزدا باید بر وی غلبه می‌کرد و شر را نابود می‌ساخت، این جهان را به مثابه کارزاری بی‌ریخت که در آن، نیروهای آن‌ها به مصاف هم درآیند. او این معرکه را با برانگیختن روح مقدس، یعنی سپننه مئینیو و شش موجود بزرگ دیگر، یعنی امشاسپندان (نامیرایان مقدس) تحقق بخشید.

رقص اندیشه (فلسفه گردی‌های من): دین زرتشت □ ۳۰۳

نمودار زیر امشاسپندان بزرگ شش‌گانه و یک سپننه مئینیوی بزرگ، یعنی موجودات هفت‌گانه بزرگ را [همراه با مخلوقاتی که تحت حمایت و محل سکناى آنهايند] نشان می‌دهد:

	اوستا (پهلوی)	برگردان تقریبی به فارسی	نگه‌بان آفریده
۱	خشروئیریه (شهریور)	قدرت/ سلطنت آرزو شده	آسمان
۲	هئوره وتات (خرداد)	انسجام/ تندرستی	آب
۳	سپننه ارمئیتی (اسپندارمذ)	عشق/ پارسایی مقدس	زمین
۴	امرتات (امرداد)	زندگی طولانی/ بی‌مرگی	گیاهان
۵	وهومنه (وهمن)	قصد نیک/ هدف نیک	گاو
۶	سپنت مینیو	روح قدس	انسان
۷	اشه وهیشته (اردیبهشت)	حقیقت/ درست‌کاری، نظم	آتش

هر کدام از این هفت موجود یکی از آفریده‌های هفت‌گانه را حمایت می‌کند و در آن سکنا می‌گزیند و در عین حال هم‌چون وجهی از خدا و ایزدی مستقل به شمار می‌آید، که از آن رو که تجلی اوست، پرستیده می‌شود.

دین زرتشت

تمام آنانی که می‌خواهند اشون (ashavan) شوند، یعنی بر اساس «اشه» زندگی را بگذرانند، می‌باید تلاش کنند تا «امشاسپندان» بزرگ را در دل و تن خود درآورند و با پاس داشتن آفریده‌های مادی خود به آنان خدمت کنند. این نظریه درباره آفرینش انسان شالوده‌نوع‌دوستی زیاد و پای‌داری را پی‌ریزی کرده است.

این امشاسپندان، نامیرایان مقدس دیگری، یعنی «ایزدان» را که موجوداتی سزاوار ستایشند، برانگیختند. در میان خدایان سودمند قدیمی دو اهورای کهنتر نیز وجود دارد: **انگره مینیو** از دوران باستان با ایجاد و به مدد ارواح شریر مانند: «دیوها یا خدایان شریر جنگ» به آفریدگان خیر حمله آورد. از دیدگاه تعالیم زرتشتی اوست که اولین گیاه، گاو و انسان را از بین برد و مرگ را به این جهان آورد، در حالی که امشاسپندان با آفریدن زندگانی‌های بیش‌تر، از دل مرگ، شر را به خیر تبدیل کردند. مبارزه با شر و تقویت خیر وظیفه امشاسپندان است. آفریده‌های آنان به طور غریزی در راه دست یافتن به همین هدف تلاش می‌کنند؛ به استثنای انسان‌ها که می‌باید با انتخاب سنجیده خود و در پرتو پیام زرتشت این کار را صورت دهند؛ سپس به هنگام مرگ درباره همه آن‌ها داوری خواهد شد

اگر اندیشه گفتار و کردار نیک‌شان بر بدی آن‌ها بچربد، روان‌شان از پل فراخ، می‌گذرد و به بهشت عروج خواهد کرد، و گرنه از پل تنگ به درون دوزخ با تمام کیفرهای آن درمی‌افتد. هدف نهایی از تلاش‌های فضیلت‌آمیز، رهایی از این جهان است. بر اساس آموزه‌های زرتشت، مجموعه کوشش‌های نیکوکاران کم‌کم شر را ناتوان خواهد کرد و بدین ترتیب پیروزی خیر را میسر می‌گرداند و این انتظاری است که همواره از پیروان او می‌رود. به هر روی مجموعه‌ای از این باورها به دلایل گوناگون گسترش یافت که از آن‌ها برمی‌آید که **نشانه آخرالزمان بدبختی روزافزون و مصائب عالم‌گیر خواهد بود**. سپس چنان که عموماً می‌انگارند، منجی جهان —سوشیانت— با شکوه خواهد آمد.

تقدیر چنان است که او از نطفه زرتشت، که به گونه‌ای معجزه‌آسا در دریاچه‌ای نگه‌داری می‌شود و از مادری دوشیزه زاده شود. در آن زمان نبرد عظیمی بین ایزدان و دیوان در خواهد گرفت که سرانجام با پیروزی نیکی پایان می‌پذیرد و بدن کسانی که پیش از این مرده‌اند، دوباره شکل می‌گیرد و به روان‌شان خواهد پیوست و داوری نهایی پس از آزمونی سخت و آتش‌بار انجام می‌گیرد؛ فلزاتی که در کوه‌ها هستند، روان خواهند شد و سیلاب سوزانی تشکیل می‌شود که شیران را نابود و دوزخ را از آنان پاک خواهد ساخت.

با توجه به تعدیلی که نخستین بار در سده نهم در این نظریه صورت گرفت، شیرانی که پس از چشیدن درد و رنج این آزمایش سخت، پالوده شده و زنده می‌مانند، به نیک‌بختان می‌پیوندند و به آن‌ها خوراک بهشتی می‌دهند و تن‌شان نیز همانند روان‌شان نامیرا خواهد شد. پادشاهی اهوره مزدا بر زمینی که بازسازی شده است، برقرار خواهد شد و سعادت‌مندان، جاودانه در حضور او شادمان خواهند بود.

«**زروانی‌گری**» که نسبت به دین زرتشت بدعت به شمار می‌رود، احتمالاً در قرن پنجم پ.م در بابل (که در آن زمان بخشی از ایران بود) مطرح شد. این دیدگاه بر یکتاپرستی استوار بود؛ با این اعتقاد بنیادی که فقط یک موجود ناآفریده به نام زروان (زمان) وجود دارد که پدر «اهوره مزدا» و «انگره مئینیو»ست. این بدعت از نظر زرتشتیان بسیار خطرناک بود؛ چرا که بدین ترتیب برای خیر و شر، منشأ مشترکی فرض می‌کرد؛ اما زروانی‌ها معتقد بودند که زروان قدرت خود را به پسر نیکش سپرده و به این ترتیب او جهان را آفریده است. از این رو زروانی‌ها و به‌دینان می‌توانستند به رغم تفاوت بنیادین اعتقادی، «اهوره مزدا» را یکسان پرستش کنند.^۱

۱ منبع مقاله: یزدان‌پرست لاریجانی، محمدحمید، ؛ (۱۳۸۵)، نامه ایران (مجموعه مقاله ها، سروده‌ها و مطالب ایران‌شناسی) جلد سوم، تهران: اطلاعات، چاپ اول.

مزدیسنا

مَزْدَیَسْنَا یا دین زرتشتی نام دین پیامبر ایرانی، اشوزرتشت اسپنتمان است. مَزْدَیَسْنَا صفت است و به معنای پرستنده اهورامزدا است. مزدا هم همان خدای یگانه است. مَزْدَیَسْنَا ضدِ دیویَسْنَا است. دیویَسْنَا هم به معنی پرستنده دیو یا دَیَوُ است و ضدِ آن واژه وی-دَیَوُ یا ضدِ دیو است. مَزْدَیَسْنَا پیرامون ۱۲۰۰ (پیش از میلاد) تا ۱۰۰۰ (پیش از میلاد) از سوی پیامبر ایرانی، زرتشت اسپنتمان، پایه‌گذاری شد.

زرتشت به ویرایش و بازبینی کیش آیین کهن آریاییان پرداخت و به تدریج برای خود پیروانی یافت که پس از وی به مزدیسنان یا زرتشتیان شهره شدند. در ادبیات مزدیسنا نیز مزدیسن با گویش پهلوی، معادل دین آورده به زرتشت، راستی‌پرست و با صفت زرتشتی آمده است. هم‌چنین به زرتشتیان به‌دین نیز می‌گویند.

عناصر مَزْدَیَسْنَا یکتاپرستانه‌اند و از یکتاپرستی سرچشمه می‌گیرند. البته در برخی منابع از ایشان به نام دوگانه‌پرست هم یاد شده که بیش‌تر در اثر اشتباهی است که در شناخت درست مزدیسنا و بر اساس برداشت‌هایی از دو کتاب دینکرد و بندهشن انجام شده. و مزدیسنان با زروانیان به اشتباه یکی پنداشته شده‌اند؛ زیرا اعتقاد به دوگانگی آفرینشی در میان زروانیان نیرومند است نه مزدیسنان. کتاب مقدس زرتشتیان اوستا است. از بخش‌های گوناگون اوستا بخشی به نام گاهان (سرودها) سخنان شخص زرتشت بوده است.

ریشه نام مَزْدَیَسْنَا

واژه مزدیسنا واژه‌ای اوستایی است که از دو جزء مَزْدَ + یَسْنَا پدید آمده است. مزده معنی خدای دانا یا سرور را می‌دهد و یسنا نیز به معنی ستایش و پرستش است و در مجموع معنی مزداپرستی یا خداپرستی می‌گیرد. این واژه به گونه مزدیسنی هم گفته شده است. پیروان این کیش را مزدیسنان یا خداپرستان می‌نامند. در برابر پرستش مزدا، پرستش دیوان درگذشته مرسوم بوده که متون زرتشتی اینان را دیویسنان و مذهب‌شان را دیویسنی ثبت کرده‌اند. نام‌های دیگری برای این دین وجود دارد که مصطلح‌ترین آن در ایران دین زرتشتی است. در گذشته به پیروان این دین، به‌دینی، مجوسی و گبری نیز گفته شده است. در بیش‌تر زبان‌ها نام این دین را به نام پیامبر آن، زرتشت منسوب می‌دانند.

تاریخچه مزدیسنا

از وحدت و اجتماع معنوی مزداپرستی شرق و غرب ایران آگاهی دقیقی در دست نیست. مغان مردان دینی و موبدان هخامنشیان بودند. در مورد این‌که از چه زمانی دین زرتشتی در ری، پای‌گاه مرکزی مغان آغاز به تلاش کرد، نشانه و شواهد روشنی موجود

نیست. گمان می‌رود که دیرترین هنگام برای این روی‌داد هنگام بنیادگذاری پادشاهی هخامنشیان بوده باشد.

زرتشت بر روی اندیشه‌های یونانی پرداخت که راست و واقعی بود، اما نه یونانیان و سریانی‌ها و نه نویسندگان ارمنی، هیچ‌یک از زرتشت اوستایی و از کیش او که در گات‌های اوستا بازگو شده است، آگاهی نداشتند. به احتمال زیاد مزدیسنا در آغاز یک نهضت محلی در ایران خاوری بوده است که هنوز مرزهای آن مشخص نشده است. این کیش نو با مقاومت و مقابله شدید کیش‌های رایج مواجه شده و برای مدتی دراز نتوانست به برتری و چیرگی کامل برسد و چون گسترش یافت، دگرگون شد. کیش زرتشتی با آیین‌هایی که در پی برانداختن آن‌ها برخاسته بود، درآمیخت و مزدیسنا به گونه‌ای بسیار متفاوت به ایران باختری رسید.

مَزْدَیْسَنَا در دورانِ هخامنشی

وضعیتِ زرتشتیان تا پیش از زمان اشکانیان به درستی معلوم نیست و منابع از میان رفته‌اند. در مورد زرتشتی بودن هخامنشیان در بین دانش‌مندان اختلاف نظر وجود دارد.

موافقانِ مزدیسنا بودنِ هخامنشیان

گروهی بر این نظر هستند که مزدیسنا از زمانِ هخامنشیان و از زمانِ داریوش بزرگ وجود داشته است و خدای خاندان هخامنشی دستِ کم از زمان داریوش، اهورا مزدا بوده است. هم‌چنین در زمان پادشاهی اردشیر یکم در حدود سال ۴۴۱ پیش از میلاد، تقویم امپراتوری اصلاح شد و نام‌های سال به نام‌های ایزدان مَزْدَیْسَنَا نام‌گذاری شدند. می‌توان گفت مزدیسنا در زمان هخامنشیان در حالِ پیش‌رفت در میان باورهای عامه مردم بوده است.

برخی از پژوهش‌گران، مانند آلبرت اومستد، ویل دورانت، هرتل و جورج کامرون این دید سنتی را که زمان زندگی زرتشت مابین سال‌های ۶۶۰ تا ۵۸۲ پیش از میلاد بوده را، قبول دارند و پدر داریوش بزرگ، ویشتاسپ را همان کوی ویشتاسپ پشتیبان زرتشت می‌پندارند. به اعتقاد این پژوهش‌گران، داریوش یک زرتشتی نو دین بوده است و این دین را به عنوان دین دولتی در کشور نوپای خود رواج داده است. بنابراین، نظریه زرتشت هم‌زمان با کوروش بزرگ بنیان‌گذار شاهنشاهی هخامنشی می‌زیسته است و هم‌چنین زرتشت شورش‌ها و روی‌دادهای واژگون‌گر سال ۵۲۲ پیش از میلاد را به چشم دیده بوده و چندی پس از آن درگذشته است. کسانی مانند مری بویس که به تفکیک دقیق تعالیم گات‌ها یعنی آموزه‌های خود زرتشت با اوستای نو و حتی آیین کهن آریایی اعتقادی ندارند، هخامنشیان را به طور

کلی پیرو زرتشت می‌دانند. اما برخی دیگر از محققان مانند دیاکونوف تأکید دارند که پادشاهان هخامنشی پیرو اوستای نو بودند.

مخالفان مزدیسن بودن هخامنشیان

دیدگاه دیگر بر این باور است که با توجه به روایات مورخان یونانی و سنگ‌نبشته‌های باقی‌مانده از زمان هخامنشیان هم از نظر باورها و عقاید و هم از نظر مراسم و آیین‌ها جهان بینی هخامنشیان با آیین کهن ایرانی مطابقت دارد، آیینی که در ضمن پرستش اهورا مزدا، ایزدان متعدد و نیروهای طبیعت نیز پرستش می‌شدند. بر این باور، دین هخامنشیان به باورهای ودایی بیش‌تر از دین زرتشتی نزدیک است. هم‌چنین اعتقاد دارند که آمدن صفت مزدیسنه (مزدپرست) که در پاپیروس‌های آرامی زمان هخامنشیان آمده دلیلی بر زرتشتی بودن هخامنشیان نمی‌تواند باشد، چنان‌که ذکر نام اهورا مزدا در سنگ‌نبشته‌ها نیز دلیلی برای این امر محسوب نمی‌شود. در سنگ‌نبشته‌های هخامنشی نه تنها به زرتشت بلکه به هیچ مطلب دیگری که بتواند این سنگ‌نبشته‌ها را رنگ زرتشتی دهد، اشاره نشده است. از دوره پادشاهی کوروش سرزمین‌های شرق ایران، به پیوستگی شاهنشاهی هخامنشی درآمد. در این دوره پذیرش مزدیسنا به نیایش دینی خود عمل می‌کردند، لیکن شاهنشاهان هخامنشی بر دین زرتشتی نبودند و هنگامی که مغان به نشر کیش زرتشتی برخاستند، آن را با آیین کهن ایرانی درآمیختند.

پس از هجوم اسکندر

این دین پس از هجوم اسکندر مقدونی و کشته شدن موبدان برای مدت کوتاهی به خاموشی گرایید. چراکه در آن روزگار بیش‌تر آثار دینی به شکل شفاهی و سینه‌به‌سینه انتقال می‌یافتند و روحانیان که با تکرار مستمر آن‌ها منابع را در یاد داشتند و به گونه‌ای در حکم کتاب‌های زنده این دین بودند. ازین رو با قتل‌عام آن‌ها، بسیاری از کتاب‌های باستانی مزدیسنا از بین رفتند یا ناقص شدند. از همین رو سنت زرتشتی، اسکندر را همواره با صفت گجسته یاد می‌کند. در متن پهلوی ارداویرافنامه گفته می‌شود که وی دستوران، داوران، هیربدان و موبدان بسیاری را کشت.

مزدیسنا در دوران اشکانیان

در زمان اشکانیان تلاش‌هایی در جهت بازآوری مزدیسنا انجام گرفت و سکه‌هایی به نام ایزدان ضرب کردند و آتشکده‌هایی بوجود آوردند. از میان آن‌ها آتش‌آذر برزین مهر در کوه ریوند سبزوار از اهمیت زیادی برخوردار بوده است. در متون پهلوی آمده است که در دوره

بلاش اشکانی اوستاهای تکه‌تکه شده پس از حمله اسکندر گردآوری و بازنویسی شد. از آنجایی که سیاست مذهبی اشکانیان منطبق بر اصل تسامح دینی بوده و در نگاشته‌های‌شان چندان گرایش به مذهب خاصی را بیان نکرده‌اند اطلاعات امروزی از کیفیت دین در دوره مزبور چندان دقیق نیست. به دنبال همین شیوه زمینه برای فعالیت آزادانه عقاید گوناگون مذهبی در ایران پدید آمد و مسیحیان و گنوسی‌ان و مهرپرستان آزادانه به تبلیغ دین خود می‌پرداختند.

مزدیسنا در دوران ساسانیان

مزدیسنا در زمان ساسانیان، به دنبال پیروزی‌های اردشیر بابکان دین رسمی ایران شد و فراوانی جمعیت مزدیسنان در زمان ساسانیان به بالاترین مقدار خود رسید. فعالیت‌های کرتیر موبدان موبد دوران ساسانی در این گسترش بی‌تأثیر نبوده است. او مبارزات خود علیه نصارا و برهمنان را در کتیبه خود در نقش رجب بیان کرده است. در دوره ساسانی آتشکده آذرگشسب در شیز آذربایجان از اهمیت وافری بهره‌مند شد و شاهان ساسانی همواره نذوراتی را پس از پیروزی‌های خود به آنجا تقدیم می‌کردند. در همان دوران مانی پیامبر دین جدید مانوی دین مانی که تلفیقی از مزدیسنا و مسیحیت بود را عرضه کرد که اگر چه به سرعتی فزاینده رو به گسترش داشت، به شدت توسط شاهان و موبدان ساسانی مورد تاخت و تاز قرار گرفت و دستورهای حکومتی بر ضد آن صادر شد. به عقیده مری بویس از اواسط دوران ساسانی دین رسمی تحت تأثیر راست‌کیشی زروانی قرار گرفت و عملاً زروانی دین رسمی کشور شد. در این دوره که روحانیون درباری به قدرت بسیاری رسیده بودند؛ جنبش مزدکی پدید آمد که به طرز شدیدی سرکوب شد و قباد پادشاه ساسانی که از این جنبش برابری‌خواهانه استقبال کرده بود، از مقام شاهی خلع شد. به دنبال آن در زمان انوشیروان گزارش پهلوی اوستای مکتوب نوشته شد.

شکل‌گیری جامعه پارسیان هند

پس از شکست این سلسله و ورود اعراب مسلمان به ایران و در هم شکسته شدن امپراتوری ساسانی بسیاری از زرتشتیان به خراسان و از آنجا نیز به گجرات در هند مهاجرت کردند. آن‌ها آتش مقدس خود موسوم به آتش بهرام را نیز به نوساری در گجرات منتقل کردند. این گروه از زرتشتیان طی چندین سال به سوی کشور هندوستان مهاجرت کردند و جامعه پارسیان هند را تشکیل دادند.

مزدیسنا در دوران صفویان

در زمان صفویان شمار زیادی از آنان یا به پذیرش دین اسلام وادار شدند یا به نقاط مهجور و بیابانی هم‌چون یزد و کرمان کوچانده شدند و یا کشته شدند. آنان در این دوره مجبور به پرداخت جزیه بودند و قوانین سخت‌گیرانه‌ای علیه‌شان وضع شد که تا حدود چند سده پس از آنان نیز پا بر جا بود. در دوره شاه عباس حدود سه‌هزار خانواده از ایشان برای مشاغل مختلف به اصفهان آورده شدند و در پایان دوره صفوی شاه سلطان حسین صفوی فرمان به تغییر دین ایشان داد. شماری کشته شدند و شماری تغییر مذهب دادند و عده‌ای از آنان نیز به بیابان‌های یزد و کرمان گریختند.

در زمان شاه عباس، شمار بسیاری از زرتشتیان از همه سوی ایران به دهی به نام گبرآباد کوچ داده شدند. تاورنیه می‌نویسد: «شمار زرتشتیان کرمان ۱۰ هزار تن و همین شمار در اصفهان زندگی می‌کنند و کار آن‌ها بیش‌تر بازرگانی، به ویژه بازرگانی پشم است و بیش‌تر با هندوستان در پیوند هستند. هندوها و زرتشتیان از آن‌رو که به بالندگی اقتصاد کشور کمک می‌کردند و نیز در پی گسترانیدن اندیشه‌های دینی خود نبودند، از سوی دولت صفوی بازخواست نمی‌شدند.

جهان‌بینی زرتشتی

آداب و مراسم زرتشتی

بر اساس داده‌های متون دینی مزدیسنا جهان میدان نبرد میان نیروهای خیر و شرّ است که مردمان و راست‌اندیشان می‌بایست با گرایش به دین و اندیشه نیک، گفتار نیک، کردار نیک خیر را در پیروزی برابر شرّ یاری‌رسانی کنند. این شیوه تفکر در عقاید هندی نیز به چشم می‌خورد؛ اما تفاوت اندیشه زرتشتی با آن در این عنوان شده که در دین زرتشت زندگی و حیات و کار و تلاش نکوهش نشده و بر اساس گفتار زرتشت در گاهان والاترین مردم کسی می‌تواند باشد که در پیش‌رفت مردم و آبادی جهان کوشش بیش‌تری کند.

بر اساس این عقاید مرگ و ویرانی منشأ شرّ داشته و تخریب، کارِ روح مخرب یعنی انگره مینوست و از این رو تخریب و غم و سوگواری بیش از حد و کشتار پذیرفتنی نیست.

منشأ شناخت خیر از شرّ را اندیشه و وجدان که دُنا آمده دانسته‌اند. جهان مادی و تن و شادمانی آفریده‌های خدا هستند و وظیفه دینی انسان است که از آن‌ها نگاه‌داری کند و آن‌ها را گسترش دهد و از آن‌ها بهره گیرد. زرتشتیان اعتقاد دارند که در پیروی از این طریق جبری در کار نیست. اختیار برای هر فرد بخشی اساسی از مزدیسنا است. گرچه انسان متحد خداست، اما همه آدمیان باید میان راستی و دروغ یکی را برگزینند. اعتقاد به

سرنوشتی از پیش مقدر شده از دید اخلاقی زرتشتیان نکوهیده است، زیرا این کار از عدل و نیکی خدا می‌کاهد.

نظریه مرگ و بازسازی جهان

حسب گزارش‌های دینی دیرین مزدیسنا، در نهایت کار جهان با پیروزی نیکی بر پلیدی به پایان می‌رسد و در آن زمان فرش‌گرد یا بازسازی جهان به سبکی که پیش از هجوم اهریمن بوده برقرار می‌شود.

روان مردمان و اعمال‌شان به بوته داوری گذاشته شده و هرکس مطابق با عملی که مرتکب شده پاداش یا تنبیه دریافت می‌کند. دین زرتشت در جهان‌بینی خود به داوری پایان جهان و زندگی پس از مرگ ایمان دارد، چرا که در صورت نفی زندگی پس از مرگ می‌بایست پیروزی را از آن اهریمن بدانیم. آیین‌های بی‌شماری در متون دینی متأخر که پس از گاهان زرتشت نوشته شده، آمده است که متشکل از آیین‌ها و مراسم و نیایش‌ها و فرشتگانی است که به عقیده بسیاری از پژوهش‌گران به دوران پیش از پیدایش زرتشت تعلق دارد.

خدا در مزدیسنا

خدای نیک‌سرشت در کیش زرتشتی، اهورا مزدا نام دارد که به معنی سرور دانا است و پرستیده می‌شود. برای اهورا مزدا در هر مزد یشت، در حدود شصت صفت نیک آورده شده و تقریباً همه چیزهای خوب به وی منتسب شده است. بر اساس گات‌ها، اهورا مزدا هم آفریننده روشنایی و هم تاریکی است. بر اساس کتاب بندهشن که پس از ساسانیان نوشته شده، نیروی مخالف اهورا مزدا و زاینده بدی‌ها را اهریمن (انگره مینیو) معرفی می‌کند که نص صریح گات‌ها است. در کیش زرتشتی، اهریمن هیچ‌گاه توان ذاتی برای مقابله با قدرت اهورا مزدا را ندارد و رقیبی برای او نیست؛ بلکه اهریمن همان اندیشه بد است. اما در باور زروانیان، اهریمن برادر و رقیب اهورا مزدا و پسر زروان و دارای هویتی جداگانه از اهورا مزدا است. زرتشتیان امروزی نیز خود را یکتاپرست می‌دانند و اهریمن را تنها نمادی تمثیلی از بدی‌ها می‌نامند نه یک خدا. این شائبه احتمالاً به دلیل تغییر مفهوم و ماهیت انگره مینیو در دین مربوط می‌شود که این قطب مخالف سپننه مینو با اهریمن یکی شده است.

در نظر مزدیسنان، خدا خیر مطلق است و چون اساساً مخالف بدی است، نمی‌تواند هیچ گونه ارتباطی با آن داشته باشد و در سراسر تاریخ در ستیز زندگی و مرگ با بدی درگیر

است. خدا سرچشمه همه خوبی‌هاست. شرّ واقعیت دارد، اما نیرویی است که در پی نابودی و فساد و آلودگی است و مرگ و بیماری و فقر و گناه همگی کار اهریمن است که در صدد نابودی جهان ایزدی است. خدا وجودی خردگراست و برای هر چه می‌کند دلیلی دارد. خدا جهان را آفریده است که یاور او در نبرد با شرّ باشد. جهان می‌تواند آوردگاه میان خوب و بد باشد؛ اما ذاتاً نیک است و اگر شرّ آن را تباه نکرده باشد، مشخصات آفریننده خود را که نظم و هم‌آهنگی است، می‌نمایاند.

انکار بنیان نیک خدای جهان مادی یکی از بزرگ‌ترین گناهای است که یک زرتشتی می‌تواند مرتکب شود.

آموزه‌های زندگی

در مزدیسنا سوزاندن چوب‌های معطر در مراسم مذهبی، جشن‌ها و خانه‌ها، برای خوشنودی ایزدآذر و دور کردن عناصر فساد مرسوم بوده است. بر اساس آموزه‌های دینی زرتشتی اگر جهان به خدا تعلق دارد، پس رهبانیت یا زهد و کناره‌گیری از آن گناه است. اگر مشخصه خدا آفرینندگی و افزایش بخشی است، پس وظیفه دینی آدمیان کار برای افزایش آفرینش خوب از طریق کشاورزی و پیشه‌وری و ازدواج است. تجرد، گناه است زیرا مانع آفرینش خوبی است. سقط جنین و هم‌جنس‌گرایی نیز گناه به شمار می‌روند، زیرا این اعمال به گونه‌ای مؤثر مانع تحقق هدف واقعی که همان افزایش آفرینش خوب است، می‌شوند.

انسان از پنج عنصر اما به صورت واحدی تشکیل شده است: **روان، جان، فروشی (خود آسمانی او)، وجدان و تن**. بنابراین، سلامت روانی و جسمی همراه هم هستند. این طرز تفکر که با فشار آوردن به بدن می‌توان به پیش‌رفت معنوی رسید، در دین زرتشتیان مردود شمرده می‌شود. از آن‌جا که دنیای مادی به خدا تعلق دارد، موفقیت مادی که شرافت‌مندانه و بدون آزار رسانیدن به دیگران به دست آید و با بخشندگی همراه باشد، کمکی است به پیش‌رفت معنوی و نه مانعی برای آن. بر خلاف بسیاری از مکاتب اندیشه‌گرای آیین هندو، دین زرتشتی دارای اخلاق عملی است. **تن‌پروری** از آن اهریمن است و **کار لازمه زندگانی است**. دین زرتشتی بدون کار زندگی را بیهوده و بی‌فایده می‌داند. متون دینی اهریمن را عامل گسترش فقر و محنت در جهان می‌دانند. در روزی از ماه که به خدا اختصاص دارد یعنی روز هرمز، روز اول ماه به مؤمنان اندرز می‌دهند که «می‌خور و خوش باش» البته به همان نسبت عیاشی و مستی و هرزگی نیز مذموم است، زیرا همه باید تحت فرمان

اعتدال آرمانی باشند. انسان که مخلوق بزرگ و متعلق به خداست، هدف خاص حمله‌های شرّ است و وظیفه مؤمنان این است که بر این حمله‌ها غلبه یابند. بر تردید و آرزوی نادرست با خرد چیره شوند، بر آز با خرسندی، بر خشم با آرامش، بر رشک با نیک‌خواهی، بر نیاز با هشیاری، بر ستیز با آشتی، بر دروغ‌زنی با راستی.

اصول دین زرتشت

اصول دین زرتشتی شرط‌های اصلی خداواری زرتشتی و دیناور بودن است. هر فرد زرتشتی می‌بایست در زمان **سدره‌پوشی** با خرد و اندیشه خود به اطمینان به این اصول ایمان آورده باشد و آن‌را در طول زندگی مذهبی خود در نظر داشته باشد. اصول دین زرتشتی بر نه اصل استوار است که به ترتیب شامل:

۱. ایمان به وحدت خدا؛
۲. ایمان به پیامبری زرتشت؛
۳. باور به جهان مینوی و عالم معنا؛
۴. ایمان به نظم و راستی کار جهان (اشا)؛
۵. باور به جوهر آدمیت؛
۶. اعتقاد به فروزه‌های هفت‌گانه خداوند؛
۷. اعتقاد به نیکوکاری؛
۸. اعتقاد به تقدس عناصر چهارگانه: آب، باد، خاک و آتش؛
۹. اعتقاد به فرش‌گرد یا آخرالزمان.

آداب و احکام دینی

مراسم سدره‌پوشی یک کودک زرتشتی اهل هندوستان

آداب و احکام دین زرتشتی شباهت‌های زیادی با ادیان دیگر به ویژه دین اسلام و دین یهود دارد. ضمن این‌که به دلیل ریشه و پیشینه مشترک ویژگی‌های کمابیش نزدیکی بین این دین و دین هندو نیز به چشم می‌خورد.

نماز

مسئله عبادت و نماز در دین زرتشتی شباهت زیادی با دین اسلام دارد. در دین مزدیسنا پنج نماز روزانه از واجبات شمرده می‌شود و هر فرد زرتشتی که به سن پانزده‌سالگی رسیده باشد، موظف است پنج نماز روزانه را پس از تطهیر سر و دست و پاها به جای آورد. زرتشتیان برای طهارت آداب ویژه خود را دارند که البته با آداب و سنن اسلامی

کشور ایران کاملاً هم‌خوانی دارد. آب روان و خاک و نور خورشید از تطهیرکنندگان سنتی این دین هستند و بر پاکیزگی در این تأکید بسیار شده است. آداب تطهیر برای مردگان نیز می‌باید که صورت پذیرد.

ازدواج

در دین زرتشتی به آیین زناشویی، آیین پیوکانی گفته می‌شود. ازدواج در میان زرتشتیان امری سفارش شده و پسندیده است و به همان اندازه **تجرد، تعدد زوجات و طلاق** به جز در موارد نادر مانند نازایی یا بیماری زشت و مذموم شمرده می‌شود. این اصول، امروزه نیز میان زرتشتیان ایران حتی در محاکم و مراجع قضایی پیش‌بینی شده و رعایت می‌شود.

بدرود با گذشتگان

در کیش زرتشت، که دین رسمی دودمان هخامنشی بود، **خاک** عنصری مقدس شمرده می‌شد و از این روی **مردگان را در خاک دفن نمی‌کردند**. اعتقاد شدید به عناصر پاک طبیعت و تلاش برای پرهیز از آلودن آن سبب شده بود در گذشته آنان مردگان خود را در بلندی یا در برج خاموشان قرار دهند که جسم آنان به طبیعت بازگردد. واژه **دَخمه** در اوستا و در پهلوی **دَخمک**، به معنی **داغ‌گاه** آورده شده است. در زبان فارسی به دخمه، **استودان** و دخمه‌دان هم می‌گویند. بعضی از استودان‌های عهد ساسانی مشتمل بر نوشته‌های مذهبی و نام، در گذشته بوده است. این سنت که پیش از زرتشتیان در ایران نیز انجام می‌گرفت، ممکن بوده سنتی عیلامی بوده باشد. در دوران پیش از اسلام مردگان زرتشتی در استودان یا دخمه جای می‌گرفتند و استفاده از برج خاموشان در دوران باستان مرسوم نبوده است. اما از قرن پیش این رسم متروک شده و آنان مردگان خود را در مقبره‌های سیمانی که با زمین پاک ارتباط ندارد می‌گذارند و یا مرده را در تابوتی آهنین قرار داده و سپس در خاک قرار می‌دهند.

آداب سوگواری

در آداب سوگواری در مزدیسنا، شیون و زاری بیش از حد برای مردگان جایز نیست و آن را موجب آزرده شدنِ روانِ درگذشته و ضعف و کم‌طاقتیِ بازماندگان می‌دانند.

ارج‌گذاری به روان جاویدان

در دین زرتشتی باور بر این است که روان درگذشته سه روز زیر راه‌نمایی سروش در این جهان می‌ماند. از این‌رو نمازهای ویژه در سه شب برای آسایش روان و خشنودی سروش خوانده می‌شود. باور این است که روان درگذشتگان سالی پنج روز پیش از نوروز و سپس در

روز فروردین‌ماه از بازماندگان خود در این جهان دیدن می‌کنند و از این رو در آن‌روزها بازماندگان نیز در آیین ویژه شرکت می‌کنند.

آیین سدره‌بوشی

مراسمی مذهبی است که در طی آن شخص نوجوان با بستن کشتی رسماً به دین زرتشتی می‌گردد.

گاهنبارها

جشن‌های آیینی که مجموعاً هفت جشن در سال برای خدا و فروزه‌های هفت‌گانه اوست نیز جزو آداب دینی آنان شمرده می‌شود که مهم‌ترین آن‌ها جشن نوروز است.

جشن تیرگان: در دهمین روز از ماه تیر هر ساله جشن تیرگان برگزار می‌شود. این جشن به امید دور کردن خشک‌سالی انجام می‌گیرد.

جشن خردادگان: در چهارمین روز ماه خرداد این جشن به میمنت آب و آبادانی برگزار می‌شود.

جشن امردادگان: این جشن در روز هفتم ماه مرداد برگزار می‌شود.

جشن بهمنگان: این جشن هر ساله ۲۶ دی‌ماه برگزار می‌شود.

جشن اسفندگان: یا سپندارمذگان در دهه پایانی ماه بهمن انجام می‌شود که جشن بزرگداشت سپندارمذ و نیز ارج مقام زن و گرمی‌داشت زمین است.

جشن فروردینگان: جشن و مراسمی است که به بزرگداشت روان درگذشتگان زرتشتی انجام می‌شود.

نوروز: هم‌زمان با اعتدال بهاری است و دوره جشن‌های نوروزی که تا شش روز هم‌زمان با زادروز زرتشت دنبال می‌شود.

جشن مهرگان: جشن مهرگان از جشن‌های قدیمی ایرانی است که از هر ساله در روز شانزدهم مهرماه به نام ایزد مهر برگزار می‌شود. جشن مهرگان اگرچه امروزه محدود به جوامع زرتشتی شده؛ اما در گذشته به خوبی میان مسلمانان ساکن ایران به ویژه سلاطین و طبقه مرفه رایج بوده است.

جشن سده: از جشن‌های قدیمی است که هر سال دهم بهمن ماه برگزار می‌شود. این جشن با برپایی آتش بزرگ همراه است.

امشاسپندان

امشاسپندان یا امِشَه سَپَنَتَه جمع امشاسپند است که امشاسفند، اموسپند و امهوسپند نیز گفته‌اند. امشاسپندان از صفات پاک اهورا مزدا هستند. در هیچ جای گات‌ها به واژه امشاسپند بر نمی‌خوریم؛ ولی از همه آن‌ها کراراً به صورت مجردات و صفات اهورا مزدا یاد شده است. این از خصایص دین زرتشتی است که هر یک از صفات خداوند، یکی از ایزدان نگهبان جنس بشر است.

ریشه نام

این واژه به معنی جاودانان پاک یا مقدسان بی‌مرگ یا نامیرایان فزونی‌بخش است که از دو جز امِشَه به معنی جاودانی و بی‌مرگ و سَپَنَتَه به معنی پاک و مقدس و فزونی‌بخش تشکیل شده است. در زبان اوستایی نام آن‌ها به صورت امِشَه سَپَنَتَه آمده است. متون پهلوی نام آن‌ها را امشاسپندان ثبت کرده است.

سنت دینی

امشاسپندان شش فروزه اهورا مزدا هستند که هر کدام دارای مفهومی است که بخشی از عظمت خداوند یکتا را به آدمی می‌شناسانند و با شناخت و پیروی از این مفاهیم و ایزدان می‌توان اهورا مزدا را درک کرد. همچنین گفته شده است به شش ایزد (فرشته) + اهورا مزدا (خدا) گفته می‌شود. مطابق باورهای مذهبی زرتشتی، **امشاسپندان، خداوند را در زمین برای گسترش صلح و عدالت یاری می‌کنند** و هر کدام مسؤولیت محافظت از چیزی را بر عهده دارند.

امشاسپندان که واسط بین خالق و مخلوق هستند رهبر نیکوکاران به بهشت نیز به شمار می‌آیند. ویژگی امشاسپندان به گونه‌ای است که به مجردات معنوی و اخلاقی دلالت داده شده و گاهی مفهومی انتزاعی را در بر می‌گیرند. گاهی در تفسیرهای جدید دینی امشاسپندان را صفات اهورا مزدا دانسته‌اند. در عقاید امروزی زرتشتیان امشاسپندان مفهوم اساطیری خود را ندارند و تنها به عنوان صفات و فروزه‌های اهورا مزدا نام‌شان یاد می‌شود.

در جهان‌بینی مذهبی زرتشتی اندیشه نیک و خرد (وهومن یا بهمن)، راستی، و داد و قانون (اشاوهِشتا یا اردیبهشت)، نیروی پسندیده اهورایی (خسترا یا شهریور)، مهر و مدارایی افزاینده (سپنتا آرمیتی یا سپندارمذ) پایه‌های دین است که انسان را به خودشناسی و رسایی (ه-اُروتات یا خرداد) و جاودانی (امراتات یا امرداد) می‌رساند.

در نبرد خیر و شر

در دین زرتشتی که بیان‌گر عرصه‌ای از نبرد حق علیه باطل است در برابر امشاسپندان که فروزه‌های نیک خدا به شمار می‌روند، ردیفی از دیوان نیز وجود دارد که صفات انگره مینو بوده و به جنگ علیه امشاسپندان و کلیه مخلوقات آفرینش خدایی می‌پردازند. اهریمن که خالق شر است خلقت زبان بار دارد و گروهی از دیوهای کماره را برای برابری مقابل امشاسپندان از وجود خود صادر می‌کند. این دیوها که صفات اهریمن هستند وظیفه مقابله با تمامی آفرینش‌هورایی را دارند. پایین‌تر از دیوهای کماره گروهی دیگر از دیوان نیز وجود دارند که برابر ایزدان دیگر می‌ایستند.

رده‌بندی امشاسپندها

شش امشاسپندان عبارت‌اند از:

۱- **وهمن** یا **وهُومَنَه** یا بهمن به معنی اندیشه نیک است که در طرف راست اهورامزدا می‌نشیند و تقریباً نقش مشاور او را دارد. موکل و پشتیبان حیوانات سودمند در جهان است. با انسان و اندیشه نیک انسان ارتباط دارد؛ چون مظهری از خرد آفریدگار است. از طریق اندیشه نیک است که به شناخت دین می‌توان رسید. او اندیشه نیک را به ذهن آدمیان می‌برد و ایشان را به سوی آفریدگار رهبری می‌کند؛ و پس از مرگ نیز روانِ پارسایان را خوشامد می‌گوید و آنان را به بالاترین بخش بهشت رهنمون می‌شود. زردشت نیز از طریق او به درگاه اورمزد بار می‌یابد. هم‌کاران او در میان ایزدان، ایزد ماه و ایزد گوشورن (ایزد موکل بر چهارپایان) هستند. ایزدان رام و سپهر و زروان نیز در زمره یاران او به شمار آمده‌اند. او گزارشی روزانه از اندیشه و گفتار و کردار مردمان تهیه می‌کند. این امشاسپند مذکر و رقیب اهریمنی او اکومن است.

۲- **اشه وهیشته** یا **آرته وهیشته** یا **آردیبهشت** به معنی اشته یا ارتی (راستی) است که زیباترین امشاسپندان و نمادی است از نظام جهانی، قانون ایزدی و نظم اخلاقی در این جهان. سخن درست گفته شده، آیین خوب برگزار شده، گندم به سامان رشد کرده و مفاهیمی از این نوع، نشانه‌ای از اردیبهشت دارند. او نیایش‌ها را زیر نظر دارد. آنان که ارببهشت را خشنود نکنند، از بهشت محرومند. این امشاسپند نه تنها نظم را در روی زمین برقرار می‌سازد، بلکه حتی نگران نظم دنیای مینوی و دوزخ نیز هست و مراقبت می‌کند که دیوان، بدکاران را بیش از آنچه سزای‌شان است تنبیه نکنند. نماینده این جهانی او آتش است. از اوقات روز وقت نیم‌روز (رَپِیثوین) به او تعلق دارد. یاران او ایزدان آذر، سروش، بهرام و نیروسنگ هستند. این امشاسپند مذکر و رقیب اهریمنی او ایندره است.

۳- **خستره ویریه** یا **خَشْتَرَه وَئیریه** یا شهرپور. به معنی شهرپاری و سلطنت مطلوب است. او مظهر توانایی، شکوه، سیطره و قدرت آفریدگار است. در جهان مینوی، او نماد فرمان‌روایی بهشتی و در گیتی نماد سلطنتی است که مطابق میل و آرزو باشد، اراده آفریدگار را مستقر کند، بی‌چارگان و درماندگان را در نظر داشته باشد و بر بدی‌ها چیره شود. هم‌کاران او **ایزد مهر، ایزد خورشید و ایزد آسمان هستند** و ایزدان هوم، بُز ایزد، اردویسوره آناهیتا و سوک هستند. اوست که در پایان کار جهان همه مردمان را با جاری کردن فلز گداخته‌ای خواهد آزمود. رقیب اهریمنی این امشاسپند مذکر، **ساوول** است.

۴- [سپنته آرمیتی [سپنت آرمیتی]] یا سپندارمذ. به معنی اخلاص و بردباری مقدس است. از امشاسپندان اهورا مزدا به شمار می‌آید به شمار می‌آید و در انجمن آسمانی در دست چپ او می‌نشیند. **سپندارمذ با نمادی زنانه، دختر اورمزد چون ایزدبانوی زمین است**، به چهارپایان چراگاه می‌بخشد. زمانی که پارسایان در روی زمین، که نماد این جهانی اوست، به کشت و کار و پرورش چهارپایان می‌پردازند یا هنگامی که فرزند پارسایی زاده می‌شود، او شادمان و وقتی مردان و زنان بد و دزدان بر روی زمین راه می‌روند، آزرده می‌شود. همان‌گونه که زمین همه بارها را تحمل می‌کند، او نیز مظه‌ری از تحمل و بردباری است. یاران او در میان ایزدان، اردویسوره آناهیتا و ایزدبانوان دینوآرد / اشی هستند. در دوران منوچهر زمانی که افراسیاب آب را از ایران‌شهر بازمی‌دارد، سپندارمذ به یاری منوچهر می‌آید. دشمن این ایزد مؤنث ناهیه / نانگ‌هیشیه است.

۵- هئوروات یا خرداد. به معنی تمامیت، کلیت و کمال است و مظه‌ری از مفهوم نجات برای افراد بشر. آب را حمایت می‌کند و در این جهان، شادابی گیاهان مظهر اوست. **هم‌کاران این امشاسپند مؤنث ایزد تیشتر و باد و فروهر پرهیزکاران هستند**. در دوران حمله اهریمن، آب را به یاری فروهرها می‌ستاند. به باد می‌سپارد و باد آن را با شتاب به سوی کشورها می‌برد و به وسیله ابر می‌باراند. دشمن او **تریز** نام دارد.

۶- **امِرتات (امرداد)** یا مرداد. به معنی **بی‌مرگی** است و تجلی دیگری از رستگاری و جاودانگی. **سرور گیاهان** است. او گیاهان را برویاند و رمه گوسفندان را بیفزاید. او می‌کوشد که گیاهان پژمرده نشوند. هم‌کاران او ایزدان رشن، آشتاد و زامیاد هستند. این امشاسپند مؤنث است و زریز دشمن اهریمنی اوست.

لازم به ذکر است که در برخی از ادبیات دینی، امشاسپندان در جهان مادی دارای نقشی به عنوان نگهبان شش گروه از آفریده‌های جهان هستند: **وهمن نگهبان جانوران سودمند، اشه و همیشه نگهبان آتش، خستره ویریه نگهبان فلزات، سپنته آرمیتی نگهبان**

زمین، هیوروتات نگه‌بان آب، امرتات نگه‌بان گیاهان. هم‌چنین در متون مزدیسنايي متأخر امشاسپند هفتمی که سروش است نیز به شمار امشاسپندان افزوده شده است، اما در متون اوستایی سروش از رده امشاسپندان نیست. سروشه یا سروش به معنای اطاعت یا انضباط، یکی از محبوب‌ترین چهره‌های دین زردشتی است. این ایزد در همه آیین‌های دینی حضور دارد، زیرا او در نیایش‌ها و سرودهای مردمان جای دارد و ایزدی است که نیایش‌ها را به بهشت منتقل می‌کند. سروش را در سرودش به عنوان سرور منایک دینی به یاری می‌خوانند و از آن‌جا که مناسک زردشتی نیروی مؤثری است که بدی را نابود می‌کند، از این رو، سورش نیز چون جنگ‌جوی مسلح و بهترین در هم کوبنده دروغ توصیف شده است. با تبر جنگی‌اش کاسه سر دیوان را خرد می‌کند و به اهریمن ضربه می‌زند. دشمن و رقیب اهریمنی او آیشمه / خشم است. سروش جهان را در شب هنگامی که دیوان این سو و آن سو پرسه می‌زنند، پاس‌داری می‌کند. او نخستین کسی بود که گاهان را بر خواند و برسم را گسترد و دعاها را تقدیم اهورا مزدا کرد. سروش کسی است که روان را پس از مرگ خوش‌آمد می‌گوید و از آن مراقبت می‌کند. همراه با مهر و رشن بر داوری روان ریاست دارد.

سر دیوان یا کمالگان

سرکردگان دیوان هستند و در رده نخست موجودات بد مینوی قرار دارند. آن‌ها شش سردیو (به قولی هفت سردیو) مقابل امشاسپندان هستند که به ترتیب عبارتند از: اکومن (آکه منه) دشمن بهمن است و مادی است از بداندیشی و آشتی‌ناپذیری. او پیام‌آور اهریمن است.

ایندره (اندر) دشمن اردیبهشت است. در آثار ودایی نام خدایی بسیار نیرومند است و بیش‌تر صفات او به ایزد بهرام و تعدادی از صفاتش به مهر منتقل شده است و خود در باورهای ایرانی به صورت دیوی در آمده است که آفریدگان را از نیکویی کردن باز می‌دارد. او ضد نظم و ترتیب است. تحت تأثیر تفکرات روحانیان ساسانی، این صفت را هم به او نسبت داده‌اند که مانع گستی بستن می‌شود.

ساوول (سروه) دشمن شهریور است و نمادی از شهریاری بد و ستم‌کاری. احتمالاً همان رودره سروه خدایی از تبار دئوهای هندی بوده است که در ایران، شهریاری بد و ظالم را تجسم می‌بخشد.

ناهیه (نانگه‌یشیه) دشمن سپندارمذ که آفریدگان را از قانع بودن باز می‌دارد و آنان را ناراضی می‌سازد. احتمالاً تجسم ناستیه خدایی از دئوه‌های هندی است. گاهی ترومد را که یکی از دیوان نشان‌دهندهٔ غرور و نخوت است، بدلی از ناهییه دانسته‌اند.

تَیریز (تئیری) دشمن خرداد که گیاهان و دام‌ها را به زهر می‌آمیزد.

زَیریز (زئیری) دشمن امرداد که زهر می‌سازد.

در تقویم زرتشتی

در تقویم زرتشتی شش روز از روزهای ماه و شش ماه از دوازده ماه سال به نام هر کدام از شش امشاسپند نام‌گذاری شده است.

- ۱- بهمن: روز دوم - ماه یازدهم
- ۲- اردیبهشت: روز سوم - ماه دوم
- ۳- شهریور: روز چهارم - ماه ششم
- ۴- سپندارمذ (اسفند): روز پنجم - ماه دوازدهم
- ۵- خرداد: روز ششم - ماه سوم
- ۶- امرداد: روز هفتم - ماه پنجم

گذشته نمادین: کشاکش بر سر [گورستان‌های] نیاکان در آسیای میانه

دکتر ویکتور شنیر ال‌مان^۱

گزارنده به دري: دکتر عزیز آریانفر

یادداشت گزارنده:

شاید کم‌تر واژه‌ای در جهان مانند «آریایی» و «ترک» مورد جر و بحث و مناقشه و کنکاش قرار گرفته باشد. در این میان، برای پی بردن به واقعیت این دو واژه باید ابهام‌زدایی‌هایی صورت گیرد و از لابه‌لای افسانه‌ها و هنگامه‌سازی‌های سیاسی و تبلیغاتی، واقعیت‌های مبتنی بر داده‌های علمی-آکادمیک بیرون کشیده شود. در غیر آن، به بی‌راهه و کژراهه کشانیده خواهیم شد.

دشواری کار در آن است که دایره مسائل بسیار گسترده است و مربوط علوم گوناگونی از زبان‌شناسی و باستان‌شناسی و سکه‌شناسی گرفته، تا تبارشناسی و مردم‌شناسی و انسان‌شناسی و... می‌گردد، که در هر مورد بایسته است تا کارشناسان همان بخش پاسخ بدهند. این در حالی است که درباره بسیاری از مسائل میان دانش‌مندان هم‌نگری وجود ندارد و هر یک دیدگاه و آوندها و برداشت‌های خودشان را دارند.

از سوی دیگر، پس از سده نوزدهم بدین سو، با پدیدآیی ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی تندروانه طراز فاشیستی مانند پان اسلامیسم، پان آریاییسم و پان ترکیسم و پشتونیسیم، که از سوی صهیونیست‌های انگلیسی، آلمانی‌ها، شوروی‌ها، پهلوی‌ها، پان ترکیست‌های ترکیه و آذربایجان و داوود خان و... برای بهره‌برداری‌های سیاسی مطرح شده‌اند، کار بارها پیچیده‌تر شده است. به گونه‌ای که تشخیص حقیقت و واقعیت از دروغ‌بافی‌ها و تحریف‌ها و گمراه کردن‌ها و بی‌راهه‌ها و کژراهه‌ها بسیار دشوار است.

به باور راسخ من، هنگامی که سخن از نژاد و تیره و تبار و زبان و مذهب در میان می‌آید، سزاوار است در چهارچوبی به مسایل پرداخته شود که ارجگزاری به جایگاه بالای انسان چونان برترین جانداران، فراتر از همه چیزها قرار گیرد. همین گونه شاینده است تا با توجه به ارزش‌های والای فرهنگی، میهنی و ملی و آرمان‌های بزرگ انسانی و با دیدگسترده، بیزار از تنگ‌نگری‌های رایج به این مساله بنگریم.

از سویی هم، برای دستیابی به تفاهم، همسویی، نزدیکی، سازش و همدیگرپذیری در راستای ملت‌سازی، در تراز سراسری ملی و همگرایی گسترده در تراز منطقه‌یی؛ داشتن شناخت گسترده از توده‌های باشند منطقه و آشنایی با ویژگی‌های تباری، زبانی، آیینی، زیستبومی و... تیره‌های باشند در سرزمین ما و کشورهای همسایه ارزش بالایی دارد.

با این همه، با توجه به این که از اواخر سده نهم و به ویژه پس از سده بیستم، با رواج یافتن ایدئولوژی‌های لگام‌گسیخته ناسیونالیستی و فرازآیی اولتروناسیونالیسم (ملیت پرستی تندرو) در بسیاری از کشورها به ویژه در کشور ما، از مسایل قومی و زبانی و مذهبی به سود محافل و حلقه‌های حاکم و حامیان خارجی شان سوء استفاده‌های ناشایست و ابزاری صورت گرفته است (و هنوز هم می‌گیرد)، بسیاری از مسایل تحریف و چیزهای زیادی کتمان یا به «آگاهانه» بازگونه گردیده‌اند؛ هرگاه از بازگویی حقایق و افشای بسا از ناگفته‌ها خودداری هم ورزیم، جفای بزرگی در حق همبستگی ملی، برابری شهروندی، دمکراسی و دادگری اجتماعی کرده ایم.

از میانه‌های سده بیستم بدین سو، بازار نوشته‌های گمراه کننده در باره آریایی‌ها و تورکی‌زبانان و خاستگاه و پرورشگاه آن و نیز این که نام سرزمین ما در گذشته‌های دور چه بوده است و نیز تقسیم ناروا و نابخردانه ارثیه بزرگ یگانه و پر بار فرهنگی میان کشورهای ایرانی (ایرانی) تبار تاجیکستان، افغانستان و ایران، زیر تاثیر داربست سیاست‌های برنامه‌یی، آگاهانه و هم‌ناآگاهانه از سوی کسانی که یا در زمینه مطالعات سامان‌مند علمی-آکادمیک نداشته‌اند و یا هم دچار آشفته‌اندیشی بوده‌اند، گرم بوده است و نتیجه هم از پیش روشن به بی‌راهه و کژراهه بردن خوانندگان.

با فروپاشی شوروی پیشین، موج تازه‌ای از افسانه‌بافی و اسطوره‌سازی و تاریخ‌پردازی لگام‌گسیخته چه در آسیای میانه و قفقاز و چه در خود روسیه، آغاز که کار را دشوارتر شده است. نویسنده مقاله درست به همین افسانه‌پردازی‌ها و داستان‌سرایی‌های پُرهنگامه پرداخته است.

بایسته بود برای درک بهتر نوشته دست داشته، تاریخچه فشرده توده‌های ترک‌زبان از آوان پدیدآیی آن‌ها در پهنه گیتی پیش کش می‌شد، زیرا بدون داشتن آگاهی علمی از این

تاریخچه، دانستن آن چه که در این مقاله می‌آید، برای خوانند غیر متخصص، بسیار دشوار خواهد بود. اما اگر چنین می‌کردیم، حجم نوشته دو برابر می‌شد که شکل یک کتاب‌واره (جزوه یا رساله) را می‌گرفت. از این رو، بر آن شدیم تا چنین مهمی را طی نبشته دیگری خدمت ارائه کنیم.^۱

پیش درآمد

«پدیدآیی کشورهای نو، بیش‌تر با اسطوره‌پردازی‌های ملی به همراه است، که در آن نقش اصلی را روایت‌هایی از نیاکان کبیر بازی می‌کند. چنین برمی‌آید که در آسیای میانه و قزاقستان به عنوان نیاکان کبیر، آریایی‌ها را برگزیده‌اند. چسبیدن به گذشته آریایی، برای ترکمان‌ها، قزاق‌ها و ازبک‌ها به معنای تأیید پرستی‌شان چوَنانِ «توده‌های بومی»، فرصتی برای پیوستن به ارثیه اروپا و دستیابی به جای‌گاه افتخارآمیز در تاریخ باستانی و مدرن جهان باخترزمین است.

با این حال، در پشت پرده تمایل توده‌های ترک‌زبان مبنی بر پیدا کردن هویت آریایی، انگیزه‌های بسیار متفاوتی پنهان است که منجر به ظهور اسطوره‌های ملی، متضاد با یک دیگر شده است.

در مقاله دست داشته، نویسنده به عنوان یک تبارشناس (اتنولوجست)، به بازگشایی این راز می‌پردازد که چرا «افسانه آریایی» در میان نخبگان سیاسی ترک‌زبان چنین محبوب است و در واقعیت امر پیوندها میان آریایی‌ها و ترک‌ها چگونه بوده است؟^۲

دکترین شوروی درباره اتنوژنیز یا پیدایش تباری ethnogenesis که سخن از شکل‌گیری پیچیده توده‌ها سخن بر زبان می‌آورد، اجازه می‌داد که جوامع مختلف باشندگان را در میان نیاکان کهن جا داد و آژیده زد. و درست همین دکترین برای اندیش‌مندان ترک‌زبان، زمینه چسبیدن به «ارثیه آریایی» کوچی‌های ایرانی در اوایل عصر آهن را فراهم کرد. با این حال، در پشت پرده این فرصت و تمایل به بهره‌برداری از آن، انگیزه‌های گوناگونی پنهان است که منجر به قرائت‌های مختلف از جوهر «آریایی» می‌شود.

۱ ۱۵ قوس (آذر) ۱۳۹۲.

۲ مقاله دست داشته بار نخست در سال ۲۰۰۹ از سوی تارنمای «پولیت رو» با همین نام پخش شده بود. اما بار دوم با اندکی تغییر، در شماره ۴ مجله کانسپتولوژی سیاسی زیر نام «آریایی‌ها یا ترک‌ها؟» به «زیور پخش» آراسته شد. نویسنده مقاله دکتر علوم انتروپولوژی (انسان شناسی) و اتنوگرافی (تبارشناختی)، کارمند پژوهشکده انتروپولوژی و اتنوگرافی پژوهش‌گاه علوم فدراسیون روسیه است. پیش درآمدی که در این جا آمده است، از سوی گردانندگان پولیت رو نوشته شده است. -گ.

برای ترکمن‌ها، قزاق‌ها و ازبک‌ها آژندیایی به گذشته آریایی، به معنای، در گام نخست، تأیید وضعیت‌شان چونان «توده‌های بومی» است و در نتیجه، مشروعیت بخشیدن به حق ساختن دولت‌های خودی در خاکی که «سرزمین آبیایی و نیای باستانی»^۱ شان شمرده می‌شود.

«خویشاوندی آریایی» همین‌گونه برای توده‌های ترک‌زبان جای‌گاه شکوهنده و پُر افتخاری در تاریخ باستان فراهم می‌کند و آن‌ها را با اروپایی‌ها هم‌تراز می‌گرداند و کمک می‌کند تا از عقده حقارت (خودکم‌ترینی) رهایی یابند. منش ستیزه‌جو و رزمنده آریایی‌ها، که برانگیزنده و الهام‌بخش حس میهن‌پرستی و آمادگی برای دفاع از میهن در برابر دشمنان بیرونی است، نیز بس ارزش‌مند تلقی می‌شود. همین‌گونه، اهمیت به سزایی به ایده‌آل‌های اخلاقی بالای آریایی‌ها و «پاکیزگی معنوی» ایشان داده می‌شود.

و سرانجام هم، نیاز مبرم کشورهای نوپای آسیای میانه به سیمای «نیاکان مشترک» برای استحکام ملی، زدایش قبیله‌گرایی و منطقه‌گرایی (جدایی‌خواهی) که این کشورها را با چالش‌های بزرگی روبه‌رو ساخته‌اند.^۱ در این قرینه، آریایی‌ها چونان سازندگان پیروزمند نهاد دولتی، اتوریته بالایی پیدا می‌کنند و نوادگان ایشان باید راه نیاکان را پیش گیرند تا با آنان هم‌تراز شوند.

با این حال، در میان نویسندگان ترکمن، قزاق و ازبک و نیز رهبران سیاسی‌شان، در بازپردازی سیمای کوچی‌های باستانی به عنوان نیاکان دورشان، هم‌آهنگی و هم‌نگری وجود ندارد. برخی، با پیروی از سنت‌های اکادمیک شوروی پیشین، درباره روند پیچیده آمیزش قبایل بومی ایرانی زبان، با ترکی‌زبانان تازه‌وارد می‌نویسند و در این زمینه، «آریایی‌ها» هم‌تراز با دیگر نیاکان‌شان ارزیابی می‌شوند. شمار دیگر استدلال می‌کنند که حتی در زمان‌های بسیار قدیم در میان قبایل بومی، هم ایرانی زبان‌ها و هم ترکی‌زبان‌ها بودند. دیگران به ستایش «آریاییسم» («Aryanism») (آریایی بودن) نیاکان خود می‌پردازند و ترکان را چونان اشغال‌گران تشنه به خون (خون‌خوار) پرداز می‌کنند. گروه چهارمی با اذهان

۱ برای نمونه نگاه شود به:

جان دیلدین ن، «وحدت بین‌المللی و ملی در روان‌شناسی مردم شوروی»، آلماتی، ۱۹۸۹، ص. ۱۰۲-۱۱۱؛ جیکیف آ. «اوچرک منشأ و تشکل خلق ترکمن در سده‌های میانه»، عشق‌آباد، ۱۹۹۱، ص. ۵-۶؛ عبدالرزاق اف، «قرقیزها: دست سرنوشت» // مجله سخن قرقیزستان، شماره ۸ می ۱۹۹۳، ص. ۷؛ دونونیا، «تریالیسم (قبیله‌گرایی) در میان سایه و روشنایی» // مجله «سخن قرقیزستان»، شماره ۲۹ اپریل ۱۹۹۵، ص. ۶.

کورمانف، تریالیسم سال‌های دهه‌های ۲۰ و ۹۰ سده بیستم: یک گام به پیش و دو گام به پس // مجله رسپوبلیکا، شماره ۲۵ اپریل ۱۹۹۵.

به آریانیسم «Aryanism» و آریایی بودن نیاکان، چنین وانمود می‌سازند که گویی آن‌ها از همان روز ازل ترکی‌زبان بوده باشند!

و سرانجام هم، گروه پنجمی تلاش می‌ورزد ثابت بسازد که گروه‌های ترکی‌زبان در آسیای میانه در عصر برنز زندگی می‌کردند و کوچی‌های ایرانی‌زبان، پسان‌تر به این سرزمین‌ها آمده بودند.

افزون بر این، برخی از نویسندگان، گرایش به راندمان از مفهوم «اختلاط تباری» به سوی تصور «پاکیزگی» زبانی و یا «جسمی» (سماتیک) (somatic purity) نیاکان و پیوستگی مستقیم میان آن‌ها و نوادگان‌شان دیده می‌شود. این جهش با دوره پدیدآیی کشورهای آسیای میانه پس از فروپاشی شوروی به مشاهده می‌رسد. گاهی نگاه نو به نیاکان، چونان مبارزه با اروپاستریسم و دیدگاه‌های استعماری بر تاریخ توده‌های بومی پنداشته می‌شود.^۱ در این حال، در آثار برخی از نویسندگان بومی ترکی، اروپاستریسم با پان ایرانیسم درهم‌آمیخته می‌شود.^۲

گذشته از این‌ها، هرگاه در دوره شوروی، پان ترکیسم چونان «خیزش در برابر استعمار» ارزیابی می‌شد، کنون دیگر، در جست‌وجوی پناه‌گاه در برابر «جهانی شدن» که هویت و زیستار بومی را به چالش می‌کشاند، دست به دامان آن می‌شوند.^۳

دل‌چسب است که زبان نه همواره معیار درخور اعتماد خویشاوندی بوده است و برای بسیاری از پژوهش‌گران، روند گذار از زبان‌های ایرانی به زبان‌های ترکی، به هیچ رو ایده وراثت (ارث‌بری، استمرار، تداوم و تسلسل) را زیر سؤال نمی‌برد. برای برخی‌ها شیوه زندگی کوچ‌روی و فرهنگ مرتبط با آن در وهله نخست، مهم‌تر از زبان به نظر نمی‌رسد. اما برای بسیاری، وراثت بیولوژیکی و سوسه‌انگیز است. در این زمینه، درباره نوع واحد نژادی، که نیاکان را با نوادگان پیوند می‌زند (ترکمان‌ها) و یا «خویشاوندی خونی» هرگاه نوع فیزیکی

۱ برای مثال، نگاه شود به:

«طرح ریخت‌یابی ذهنیت تاریخی در جمهوری قزاقستان» // روزنامه «پراودا»، چاپ قزاقستان، شماره ۳۰ جون ۱۹۹۵، ص ۱-۲.

«تاریخ قزاقستان از زمان باستان تا روزگار ما» (در چهار جلد)، جلد یکم، قزاقستان از عهد دیرینه‌سنگی تا اواخر سده‌های میانه، الماتی، ۱۹۹۶، ص ۸.

ذکی‌ف م. ز.، «ترک‌ها-تاتارها، اتنوزنیز»، قازان، انتشارات «انسان»، ۱۹۹۸ به زبان تاتاری.

۲ عسکرف، «مسئله آریایی: روی‌کردها و دیدگاه‌های نو، مجموعه مقالات، تاریخ ازبکستان در منابع باستان‌شناسیک و آثار مکتوب»، با ویرایش آ. اناریف، انتشارات فان، تاشکنت، ۲۰۰۵، ص. ۸۱-۹۱.

A. Аскарлов Арийская проблема: новые подходы и взгляды. Сборник История Узбекистана в археологических и письменных источниках". Ташкент-2005

۳ برای مثال، نگاه شود به مقاله: دیات اف. و اولژاز سلیمانف، در نشریه سنترال آسیان سروی، به زبان انگلیسی، ۱۹۸۴، شماره ۱، صص. ۱۰۱-۱۲۱.

(سیمای ظاهری) در روند هزاران سال متحمل دگرگونی‌های شایان توجهی هم شده باشد (قزاق‌ها)؛ سخن گفته می‌شود. در هر صورت، چنین ایده‌ای درباره نیاکان، به رستاخیز تیوری نژادی می‌انجامد که در چهارچوب آن، «خون» با «فرهنگ» می‌آمیزد.

ترکمنستان

صالح یارائف، نقاش ترکمن، سال‌ها پیش در دهه ۱۹۸۰ کوشید که آریایی‌ها را تقریباً چوَنانِ نیاکان اصلی ترکمن‌ها به پرده بکشد. او آریایی‌ها را به عنوان سازندگان تمدن‌های نخستین ستود و با رو در رو گذاشتن آن‌ها با ترک‌ها، پان ترکیسم را مردود دانست و اوغوزها را به درهم کوبیدن ناروای آریایی‌ها، «باشندگان کهن‌ترین کشور جهان» متهم کرد.^۱ همو، از برس نقاشی او بود که «پرتره دوشیزه آریایی» در سیمای یک دختر ترکمن با جامه سنتی پرداز شده بود.^۲

دانش‌مندان ترکمن، در برخورد با پدیده آریایی، انسبت به دیگر هم‌سایگان ترکی‌زبان خود-گ. [خویش‌دارانه و زیرکانه برخورد کردند. آن‌ها با اذعان به مشارکت معین آریایی‌های قدیم در ریختیابی خلق ترکمن، مایل نبودند نقش آن‌ها را بزرگ‌نمایی کنند و از ستایش و بالیدن به نژاد آریایی به دلیل داشتن هراس از این کار، پرهیز کردند.^۳

در اواخر سال‌های دهه ۱۹۸۰، مراد دوردی یف-تاریخ‌دان، مقاله‌نویس و سینماگر (فیلم‌نامه‌نویس)، کتاب‌واره (جزوه) پُرآوازه‌ای را درباره منشأ مردم ترکمن منتشر کرد. در آن هنگام، او با پیروی از نسخه سنتی شوروی، تصویر پیچیده‌ای را از شکل‌گیری خلق ترکمن، بر پایه تعامل باشندگان گوناگون مهاجر و بومی پرداز کرد.^۴ ویژگی کتاب‌واره او، در این بود که، نخست، دوردی‌یف، به نوع نژادی ترکمن، نقش بنیادگذار جامعه ترکمن را داد که بومی بودن آن را ثابت می‌ساخت («زبان‌ها یا فرهنگ‌های هر مردمی می‌توانند تغییر یابند، اما توده مردم، هرگاه، نوع نژادی‌شان تغییر نیابد، همانا همان توده می‌مانند».^۵

۱ پاولوف، ای. «آریا-آتلانتیدا»، غرق شده در زمان؟ / مجله کومسومولتس (سازمان کمونیستی جوانان) ترکمنستان، ۱۹۹۱، شماره هشتم فیروزی، ص. ۸، دانش‌مندان سرزمین آریا را در جنوب باختری ترکمنستان جا می‌دهند.

Павлов И. Ария - «Атлантида», затопленная временем? // Комсомолец Туркменистана. 1991. 8 февраля. С. 8. Ученые помещают Арию на юго-западе Туркменистана.

۲ دمیدف، س. م.، «ترکمنستان پس از فروپاشی شوروی»، مسکو، انتشارات ناتالیس، ۲۰۰۲، ص. ۱۲۴.

۳ دانش‌مندان ترکمن، آریایی‌ها را در جنوب باختری ترکمنستان جا می‌دهند.

۴ دوردی‌یف، م. ب.، «مسائل اساسی اتنوژنیز خلق ترکمن»، عشق‌آباد، انتشارات «دانشوران»، ۱۹۹۸.

۵ درودی‌یف، م. ب. «ترکمن‌ها (جست‌وجوی نیاکان مردم ترکمن و سرزمین تاریخی آبی آن)»، عشق‌آباد: هارپ، ۱۹۹۱، ص. ۱۵. Дурдыев М.Б. Туркмены (поиски предков туркменского народа и его исторической прародины). Ашхабад: Харп, 1991. С. 15.

دو دیگر؛ نوشته او، از این رو، شایان توجه بود که وی توجه ویژه‌ای به نیاکان باستانی بومی، که به زبان‌های ایرانی سخن می‌گفتند، مبذول داشته بود.

و، در فرجام، سه دیگر، او بر لغزش آمیز بودن و نادرستی مرتبط پنداشتن ترکمان‌ها به گونه مطلق به جهان کوچ‌روها، پافشاری کرد؛ زیرا باشندگان بومی باستانی، آفرینندگان تمدن‌های کشاورزی و زمین‌داری بودند. این‌گونه، در میان نیاکان ترکمان‌ها، هم کوچ‌روان و هم کشاورزان زمین‌دار جا یافتند.

تعلیق زبانی برای دوردیی ارزش ویژه‌ای نداشت، و او به واقعیت [تاریخی-گ]. ترکیزاسیون (ترکی‌سازی) باشندگان اصلی و بومی ایرانی زبان، اصلاً بهایی نمی‌داد. منابع اصلی شواهد درباره منشأ ترکمان‌ها برای او، نه فرهنگ عامه و زبان‌شناسی، بل باستان‌شناسی و انسان‌شناسی فیزیکی بودند. این آوندها، او را متقاعد می‌ساختند که قبایل باستانی خاوری ایرانی، که زمانی در گستره کشور ترکمنستان می‌زیستند، باری، «هسته اتنوژنیتیک» (ethnogenetical) مردم ترکمان را تشکیل می‌دادند. این اندیشه، در کتاب‌واره بازنگری‌شده توسعه‌یافته چاپ‌شده در سال ۱۹۹۱، که در آن دوردیی آغاز به اثبات کردن پیوندهای ویژه نیاکان باستانی ترکمان‌ها با پارت‌ها (اشکانیان)^۱ کرد، کماکان پابرجا مانده بود.

جیکی‌یف تاریخ‌دان ترکمان، اندیشه همانندی را به شکل نرم‌تری ابراز داشت. وی می‌پنداشت که در میان کوچی‌های اوایل عصر آهن، نه تنها قبایل ایرانی زبان، بل نیز قبایل ترک‌زبان دیده می‌شدند. او خاطرنشان می‌ساخت که در اتنوژنیز خلق ترکمان، هم ایرانی‌زبانان و هم ترک‌زبانان مشارکت داشته‌اند. روشن است چنین روی‌کردی اجازه می‌داد تا پارت‌ها را در شمار نیاکان ترکمانان شامل کرد.^۲

دوردیی‌یف، هنگامی که به سال ۱۹۹۵ به سمت معاون رئیس اداره ملی مطالعه، نگه‌داری و مرمت آثار تاریخی و فرهنگی ترکمنستان گماشته شده بود، در روزنامه «آذرخش ترکمنستان» به انتشار مجموعه‌ای از مقالات اختصاص داده شده به ارثیه اشکانیان پرداخت.^۳ در این حال، الهام‌بخش او برای نوشتن این مقالات، کاوش‌های

۱ همان اثر، ص. ۳۳-۳۴؛ و نیز: دوردیی‌یف، قادرف‌ش، «ترکمان‌های جهان»، عشق‌آباد، انتشارات «هارپ»، ۱۹۹۱، صص. ۶-۷.

۲ جیکی‌یف آ. «اوپرک منشأ و تشکل خلق ترکمان در سده‌های میانه»، عشق‌آباد، ۱۹۹۱، ص. ۱۶-۴۶.

۳ دوردیی‌یف، «تپسای پارتی» // مجله آذرخش ترکمنستان، ۱۹۹۵، شماره‌های ۱۶ جنوری، ۳۰ جنوری، ۶ مارچ، ۱۳ مارچ، ۲۴ اپریل، ۱۵ مه.

Дурдыев М.Б. Парфянская Ниса // Туркменская искра. 1995. 16января; 30января; 6марта; 13 марта; 24апреля; 15мая

چندین ساله باستان‌شناسان در شهرک نیسا یا نساء، نخستین پای‌تخت اشکانیان باستان بود. هرگاه، او پیش از این، توجه یکسانی به همه نیاکان مختلف (پارت‌ها، یفتلیان، آلن‌ها، اغوزها و...) می‌کرد، کنون دیگر، برایش درست تاریخ پارت و شاهنشاهی پارتی «عصر زرین» خلق ترکمان بود، که باید به آن افتخار می‌کرد و می‌بالید.^۱ آخر، پادشاهی پارت‌ها، «بزرگ‌ترین دولت عهد عتیق» بود که سده‌های آزرگار پیروزمندانه با شاهنشاهی رم رقابت می‌کرد و «تأثیر سترگی بر تکامل فرهنگ جهانی» گذاشته بود. دوردی‌یف، کشور پارت را چونان کشور کهن اوستایی و میهن زرتشت می‌پنداشت. با این حال، او دیگر از آریایی‌ها حتی یادی هم نمی‌کرد. افزون بر این، او، از نقش سیاسی اتنوزنیز ethnogenesis نیک آگاه بود، از همین رو تأکید می‌کرد که در دوره رستاخیز، مردم باید دقیقاً بدانند که سرزمین آبیایی و نیایی‌شان در کجا واقع شده بود و بر چه بستر تباری‌ای نشو و نمو کرده‌اند.^۲

در این حال، او در نوشته‌های خود ماهرانه از کنار این مسئله که «نیاکان باستانی خلق ترکمان» به چه زبانی سخن می‌گفته‌اند، می‌گذرد و در این باره لب فرو می‌بندد. اما در عوض، توجه ویژه‌ای به بحث جدایی پارتی‌ها از دولت سلوکی‌ها و دست‌یابی آنان به استقلال می‌کند، که وی آن را با «بالاروی آگاهی ملی اشکانیان» آژیده می‌زند.^۳ روشن است، برای خوانندگان بسیار دشوار است چنین ورناندازی (قرینه‌سازی) را تافته جداافتاده‌ای از هم‌زمانی دست‌یابی ترکمنستان به استقلال از شوروی، باز یابند.

درباره اهمیت نیسا برای هویت ترکمان‌ها برخی دیگر از تاریخ‌نویسان ترکمان هم نوشته‌اند. اما، هرگاه، دوردی‌یف، در جست‌وجوی ریشه‌های پاکیزه شجره ترکمان‌ها، از تأکید بر رشته‌های تُرکی، دوری می‌گزید و می‌پرهیخت و به رغم نسخه فولکوریک بومی، از پیونددهی آن به اغوزها بیخی سر باز می‌زد^۴ برعکس، صفرمراد نیازف، رئیس‌جمهور پیشین ترکمنستان، درست بر ریشه‌های سلجوقی دولت‌داری ترکمان‌ها تأکید می‌ورزید.

به سال ۱۹۹۸، بنا به رهنمود نیازف، پژوهشکده تاریخ پژوهش‌گاه علوم منحل شد و به جای آن، پژوهشکده تاریخ در جنب کابینه وزیران ترکمنستان پی‌ریزی شد که به آن وظیفه

۱ شایان یادآوری است که در این اواخر نوشته‌های بی‌سر و تهی درباره شاهنشاهی‌های ترکی پارت‌ها و ساسانیان در سایت‌های پان ترکیست‌های آذری ایرانی نیز فراوان دیده می‌شود. — گ.

۲ دوردی‌یف، نیسای پارتی // مجله آذرخش ترکمنستان، ۱۹۹۵، شماره‌های ۱۶ جنوری، ص. ۲.

۳ همان‌جا.

۴ دوردی‌یف در اوایل سال ۲۰۰۱، در «فهرست سیاه» نوزده تن از نویسندگان، سخنوران و تاریخ‌نویسان ترکمان افتاد، که گویی پوشش نادرستی به تاریخ ملی داده بودند. این بود که کتاب‌های آنان محکوم به سوزاندن شدند. (نگاه شود به: دمیدوف، اس. ام. Demidov SM. ترکمنستان پس از فروپاشی شوروی، مسکو، ۲۰۰۲، ص ۱۰۲.

Демидов С.М. Постсоветский Туркменистан. М.: Наталис, 2002. С. 102

سپرده شده بود کتاب دو جلدی «تاریخ خلق ترکمان» را تدوین کند.^۱ در همان هنگام او در اندیشه تدوین ارشادنامه اخلاقی-معنوی «روح‌نامه» افتاد که می‌بایستی پیوستگی پای‌دار ترکمانان کنونی را با نیاکان‌شان احیا می‌کرد.^۲

با این همه، اندیشه‌پردازان (ایدئولوگ‌ها)ی ترکمان، با درک این موضوع که نسخه سنتی (ارتدوکسال) تاریخ تُرک از عمق تاریخی دارای قدمت بایسته و درخور بالندگی و شایسته ارج‌گذاری برخوردار نیست، تلاش کردند تا آن را به گونه دیگری ویرایش و جبران کنند. درست از همین خاطر بود که آن‌ها به لایه‌های دیرین اتنوژنیز رو آوردند.

اویز (عوض) گوندوگدی‌یف (Ovez Gundogdyev) (باستان‌شناس) که سر از نیمه دوم دهه ۱۹۹۰ به سِمَت مشاور رئیس‌جمهور نیازوف گماشته شده بود، مانند دوردی‌یف، به سپاه نیاکان ترکمان‌ها، در کنار پارت‌ها: مادها، اسکیت‌ها، سکاها و ماساگت‌ها را هم افزود. با این حال، متفاوت از دوردی‌یف [که از پرداختن به مسئله زبان نیاکان ترکمان‌ها طفره رفته بود _گ.] آغاز به این استدلال کرد که همه آن‌ها (یعنی پارت‌ها، مادها، اسکیت‌ها، سکاها و ماساگت‌ها) تُرک‌زبان بودند! بنابراین، به گفته او، ترکمان‌ها آورنده یگانگی ملی‌اند و زبان خود را از گذرگاه هزاره‌ها به ارمغان آورده‌اند.^۳ در این حال، او، روی‌کرد «انسان‌شناسانه» دوردی‌یف را با توجه به ناسازگاری دقیق میان نوع فیزیکی و زبان، نپذیرفت.^۴

گوندوگدی‌یف، با فرض این که زبان، سازه اصلی اتنوژنیز ethnogenesis است، اندیشه‌های کهنه پان ترکیست‌های کشور ترکیه را با برخی از فانتزی‌ها (توهمات) تازه برخی از معاصران «آراست» و خود تفسیر مستقلانه‌ای از آخرین فرضیه‌های علمی ارائه داد و تلاش ورزید این‌گونه، طرح توسعه جهان را بر شالوده پان ترکیسم بار دیگر احیا کند.^۵ این‌گونه، او با این شگرد، «عدالت را احیا کرد» و راه ترک‌زبانان را برای رسیدن به تاریخ باستان بشریت هموار ساخت و پاک‌سازی کرد. راهی را که علم ارتدوکسال نمی‌توانست پیدا کند! در همین حال، نیازف، به جای تکیه بر تاریخ‌نوسان بومی، بر آن شد تا خود در پی

1 Akbarzadeh Sh. National identity and political legitimacy in Turkmenistan // Nationalities papers. 1999. Vol. 27. № 2. P. 281-280; Демидов С.М. Указ. соч. С. 145-144.

۲ پیر محمداف، «در زیر داریست روح‌نامه» // مجله «ترکمنستان بی‌طرف»، شماره ۲ اگست ۱۹۹۹، ص. ۳.

۳ گوندوگدی‌یف او.آ. «گذشته ترکمان‌ها»، مسکو، انتشارات «انترستامو»، ۱۹۹۸، ص. ۵۷-۷۲.
Гундогдыев О.А. Прошлое туркмен. М.: Интерстамо, 1998. С. 57-72.

۴ همان‌جا، صص. ۱۷-۲۰.

۵ همان‌جا، صص. ۷-۵۶.

ساختن اسطوره شکوهمند ملی برآید. دست‌آورد این کار، کتاب «روح‌نامه» شد که در آن ترکمان‌ها چونان خلق دولت‌ساز باستان^۱ پرداز شده‌اند و در میان نیاکان باستانی‌شان از مرغیانی‌ها و پارت‌های شهیر نام برده می‌شود.^۱

در ۱۸ ماه فبروری [فوریه] ۲۰۰۱، روح‌نامه در بیستمین نشست مشترک شورای دولتی موسپیدان ترکمنستان (شورای ملی یا «خلق مصلحتی» به زبان ترکمانی) و جنبش سراسری ملی رستاخیز («گالکینیش») چونان «کتاب مقدس روی میز خلق» مورد تأیید قرار گرفت، و از همان زمان تا کنون در همه دبستان‌ها و دبیرستان‌های بومی تدریس می‌شود.^۲

هرگاه، نسخه فولکلوریک‌پرداز اوغوز خان، به عنوان پیشوای سده‌های میانی ترکمان‌ها، برای گوندوگدی‌یف خوش‌آیند و پذیرا نبود، و وی اوغوز خان را با شانیو مودی، رهبر نام‌دار خونوها یکی می‌انگاشت، روح‌نامه از همین بسیار پیش‌تر تاخت.^۳ در روح‌نامه، دوره زندگانی

۱ نیازف، صفرمراد، «روح‌نامه»، عشق‌آباد: انتشارات خدمات دولتی ترکمنستان، عشق‌آباد، ۲۰۰۲.

۲ دمیدوف، اس. ام، ص. ۸۰.

۳ گوندوگدی‌یف، «سپاه‌داران کبیر سده‌های میانه در تاریخ ترکمانان»، عشق‌آباد، انتشارات «پرس-وایاز»، ۱۹۹۶، صص. ۸-۱۲.

تردیدی نیست که اوغوز خان (نیای غزها)، یک شخصیت تاریخی بوده است. با این همه، شماری از کاتبان و نیز پژوهش‌گران از او یک شخصیت نیمه‌افسانه‌ای ساخته‌اند.

در کتاب بسیار ارزنده «تاریخ قرقیزستان از دیرین‌ترین زمانه‌ها تاکنون» نوشته اکادمیسین پروفیسور دکتر اوسکون عثمانف، رئیس انجمن تاریخ‌دانان قرقیزستان که به سال ۲۰۱۲ به چاپ رسیده و کنون به عنوان کتاب درسی رسمی تأیید شده از سوی وزارت آموزش و علوم جمهوری قرقیزستان در مؤسسات تحصیلات عالی آن کشور تدریس می‌شود، در صص. ۸۴-۸۵ به نقل از کتاب چند جلدی «قرقز ایلی نین تاریخی» (تاریخ ایل قرقیز) چنین آمده است:

«در کتاب «تاریخ رشیدی»، تاریخ‌نویس قبایل مغول دوغلات، میرزا محمد حیدر (سده شانزدهم میلادی) [پسرخاله بابر] «تاریخ رشیدی»، اثر میرزا محمد حیدر دوغلات یکی از منابع بسیار ارزش‌مندی است که حوادث مغولان ترکستان و جغتائیان، ظهیرالدین محمد بابر و سلسله گورکانی او در هند، شاه اسماعیل و جنگ او با شیبک‌خان ازبک را در بر می‌گیرد. در این اثر شرح مبسوطی از قتل شیخ‌الاسلام هرات، مولانا سیف‌الدین احمد تفتازانی، به فرمان شاه اسماعیل نوشته شده که در منابع دیگر یافت نمی‌شود.

تاریخ رشیدی، حیدر میرزا دوغلات، محمد، محقق: غفاری فرد، عباسقلی، ناشر: میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۳. و نیز در «مجموع‌الأتواریخ» نوشته سیف‌الدین اخسیکندی (سده شانزدهم میلادی) و هم‌چنین در اثر «نسب‌نامه» که در سده نوزدهم در هنگام امارت خدایار خان نوشته شده است، اطلاعاتی درباره نیاکان قرقیزها بازتاب یافته است که مبتنی بر داده‌ها و روایات فروزن‌شمار شجره‌شناسی (ژنیولوژی) اند (همه این آثار در فُند نسخ خطی اکادمی ملی قرقیزستان نگه‌داری می‌شوند). در این آثار درباره بازماندگان آدم تا نوح پیامبر چیزی یادآوری نشده است. تنها سخن بر سر بازماندگان نوح-سسام، یافت و حام است که پس از توفان شجره‌نامه آن‌ها تا اوغوزخان، از نسل ترک آتا آورده می‌شود و اطلاع داده می‌شود که از اوغوز خان از زن اولش، شش پسر مانده بود: قون خان، آی خان، ژلدیز خان، توو خان و ندیس خان. هر یک از آنان هم به نوبه خود چهار پسر داشتند: قرقیز خان، سلر، ایمار و الایونتاری. افزون بر این، اوغوز خان پسران و دختران بسیاری از زن جوانش داشت.

در کتاب «نسب‌نامه» در فصل شجره مردم قرقیز روایت می‌شود که میهن قدیم قرقیزها در کرانه‌های رود سالان کار و انکارامانور بود و چنگیزخان و قرقیزها از نیاکان مشترک به دنیا آمدند و چنگیز خان نوه اوغوز خان بود و پسر تووخان. ←

→ در فصل «از نوح پیامبر تا قرقیز خان» درباره نیاکان قرقیزها آمده است: «پیامبر نوح (ع) از او یفت (ع) آروشن نیست که مؤلف نسب‌نامه بر چه مبنایی نوشته است که ترک خان یکی از پسران یفت بوده است. تا جایی که از تاریخ روشن است، یفت پسری به این نام نداشته است.

در ویکی‌پدیا آمده است: «یافت (عبری: יָאֵף، به معنی وسعت) در عهد عتیق به عنوان یکی از پسران نوح نامیده شده است. در میان مردم او به عنوان جوان‌ترین پسر نوح معروف شده، ولی برخی متون او را پسر ارشد نوح می‌دانند. او و همسرش از کسانی بودند که سوار کشتی نوح شده و نجات یافتند. یافت هفت پسر داشت که یونان، مأجوج، مدای، توبال، تیراس، گومر و مشه نام گرفتند و در سرزمین‌های ساحلی دریای مدیترانه واقع در اروپا و آسیای صغیر پراکنده شدند. [به گونه‌ای که دیده می‌شود، در میان پسران یافت نام ترک خان دیده نمی‌شود. اما ممکن است ترک خان پسر یا از نوادگان یکی از پسران یافت خوانده شده باشد.]

«در قرآن در دو سوره از یأجوج و مأجوج سخن به میان آمده است، اول در سوره کهف آیات ۹۳ تا ۹۸، و دیگر بار در سوره انبیاء آیه ۹۶. آیات قرآن به خوبی گواهی می‌دهند که این دو نام متعلق به دو قبیله وحشی خون‌خوار بوده است، که مزاحمت شدیدی برای ساکنان اطراف مرکز سکونت خود داشته‌اند.

در تورات در کتاب حزقیل فصل سی‌وهشتم و فصل سی‌ونهم، و در کتاب رؤیای یوحنا فصل بیستم، از آن‌ها به عنوان یاگوگ و ماگوگ یاد شده است، که معرب آن یأجوج و مأجوج است. به گفته مفسر قرآن علامه طباطبایی در المیزان، از مجموع گفته‌های تورات استفاده می‌شود که مأجوج یا یأجوج و مأجوج، گروه یا گروه‌های بزرگی بودند که در دوردست‌ترین نقطه شمال آسیا زندگی داشتند، مردمی جنگ‌جو و غارت‌گر بودند. بعضی معتقدند این دو کلمه عبری است، ولی در اصل از زبان یونانی به عبری منتقل شده است و در زبان یونانی گاک و ماگاک تلفظ می‌شده، که در سایر لغات اروپایی نیز به همین صورت انتقال یافته است.

در اصحاح دهم از سفر تکوین تورات: «اینان فرزندان دودمان نوح‌اند: سام و حام و یافت که پس از طوفان برای هر یک فرزندی شد، فرزندان یافت عبارت بودند از جومر و مأجوج و مادای و باوان و نوبال و ماشک و نبراس.»

در کتاب حزقیال اصحاح سی‌وهشتم آمده: «خطاب سخن رب به من شد که می‌گفت: «ای فرزند آدم روی خود متوجه جوج سرزمین مأجوج رئیس روش ماشک و نوبال، کن، و نبوت خود را اعلام بدار و بگو آقا و سید و رب این چنین گفته: «ای جوج رئیس روش ماشک و نوبال، علیه تو برخاستم، تو را برمی‌گردانم و دهنه‌هایی در دو فک تو می‌کنم، و تو و همه لشکرت را چه پیاده و چه سواره بیرون می‌سازم، در حالی که همه آنان فاخرترین لباس بر تن داشته باشند، و جماعتی سترگ و با سیر باشند، همه‌شان شمشیرها به دست داشته باشند، فارس و کوش و فوط با ایشان باشد که همه با سیر و کلاه خود باشند، و جومر و همه لشکرت و خانواده نوجرمه از اواخر شمال با همه لشکرت شعبه‌های کثیری با تو باشند.» می‌گوید: «به همین جهت ای پسر آدم باید ادعای پیغمبری کنی و به جوج بگویی سید رب امروز در نزدیکی سکنای شعب اسرائیل در حالی که در امن هستند، چنین گفته: «آیا نمی‌دانی و از محلت از بالای شمال می‌آیی.»

در اصحاح سی‌ونهم داستان پیشین را دنبال کرده، می‌گوید: «و تو ای پسر آدم جوج ادعای پیغمبری کن و بگو سید رب این چنین گفته: «اینک من علیه هم‌راهی جوج ای رئیس روش ماشک و نوبال و اردک و اقودک، و تو را از بالاهاى شمال بالا می‌برم، و به کوه‌های اسرائیل می‌آورم، و کمات را از دست چپت و تیرهایت را از دست راست می‌زنم، که بر کوه‌های اسرائیل بیفتی و همه لشکریان و شعوبی که با تو هستند بیفتند، آیا می‌خواهی خوراک مرغان کاشر از هر نوع و وحشی‌های بیابان شوی؟ بر روی زمین بیفتی؟ چون من به سخن سید رب سخن گفتم، و آتشی بر مأجوج و بر ساکنین در جزایر ایمن می‌فرستم، آن‌گاه است که می‌دانند منم رب...»

در خواب یوحنا در اصحاح بیستم می‌گوید: «فرشته‌ای دیدم که از آسمان نازل می‌شد و با او است کلید دوزخ و سلسله و زنجیر بزرگی بر دست دارد، پس می‌گیرد ازدهای زنده قدیمی را که همان ابلیس و اهریمن باشد، و او را هزار سال زنجیر می‌کند، و به جهنمش می‌اندازد و درب دوزخ را به رویش بسته قفل می‌کند، تا دیگر امت‌های بعدی را گمراه نکند، و پس از همه شدن هزار سال البته باید آزاد و مدت اندکی رها شود.» آن‌گاه می‌گوید: «پس وقتی هزار سال تمام شد، اهریمن از زندانش آزاد گشته بیرون می‌شود، تا امت‌ها را که در چهار گوشه زمین‌اند، جوج و مأجوج همه را برای جنگ جمع کند در حالی که عددشان مانند ریگ دریا باشد، پس بر پهنای گیتی سوار شوند و لشکرگاه قدیسین را احاطه کنند و نیز مدینه محبوبه را محاصره نمایند، آن‌گاه آتشی از ناحیه خدا از آسمان نازل شود و همه‌شان را بخورد، و ابلیس هم که گمراه‌شان می‌کرد در دریاچه آتش و کبریت بیفتد، و با وحشی و پیغمبر دروغ‌گو باشد، و به زودی ←

اوغوز خان در مرزهای هزاره چهارم و سوم پیش از میلاد قلمداد می‌شود و با این شگرد، ترکمان‌ها بومیان واقعی [سرزمین کنونی کشور ترکمنستان — گ.] جا زده می‌شوند و می‌توانند به سراسر تاریخ گذشته، سر از دوره حیات بدوی ادعا کنند.

→ شب و روز عذاب شود تا ابد الا بدین». از این قسمت که نقل شده بهره‌گیری می‌شود که «مأجوج» و «یأجوج و مأجوج» امتی و یا امت‌هایی سترگ بوده‌اند، و در قسمت‌های بالای شمال آسیا از آبادی‌های آن روز زمین می‌زیسته‌اند، و مردمانی جنگ‌جو و سرشناس به جنگ و تاراج بوده‌اند.

آروشن است از نوشته‌های بالا می‌توان تا جایی گمان برد که ترک آنا از فرزندان با نوادگان مأجوج بوده باشد. اما باز هم اشاره روشنی در زمینه داده نمی‌شود. اما ممکن است نسب‌نامه بر اساس تاریخ یعقوبی چنین چیزی را مدلل کرده باشد که به پیمانه بس روشن در زمینه می‌نویسد.

«تاریخ یعقوبی از تاریخ‌هایی است که تاریخ را از آفرینش نخستین انسان آغاز می‌کند. این داستان به نحوی دیگر در کتب دینی و تاریخی از جمله تاریخ طبری نیز به اختلاف اندکی آمده است.»

داستان آفرینش انسان نخستین و سپس پیدایش نژادها و ملل و زبان‌ها از داستان‌های هیجان‌انگیزی بوده است که مورخان همواره تاریخ را از همان جا آغاز می‌کنند. این بار به سراغ تاریخ یعقوبی از احمد ابن واضح ایی یعقوب می‌رویم. در نظر او نیز هم‌چون دیگر مورخان اسلامی، ترکان از اولاد حضرت نوح هستند و نوح سه فرزند دارد: حام، سام و یافث. یعقوبی می‌نویسد: «نوح زمین را در میان فرزندان خویش بخش کرد. وسط زمین و حرم و اطراف آن را به سام داد، زمین مغرب را به حام واگذاشت و یافث در میان خاور و باختر فرود آمد. همو آورده است که قرآن در سوره انبیا آیات ۹۵ الی ۹۷، خداوند ملل طغیان‌گر را برای ادب کردن‌شان به ترکان سپرده است.

داستان ادامه می‌یابد تا این که مردم در بابل مجتمع می‌شوند. زبان همه آدمیان تا آن زمان — زمان فالغ — سریانی بود. آنا به یک دیگر گفتند باید کاخی بسازیم که پایین آن زمین و بالای آن آسمان باشد و چون ساختن آن را آغاز کردند گفتند آن را دژی بسازیم که ما را از طوفان نگاهداری کند. پس خدا دژ آن‌ها را ویران ساخت و ۷۲ زبان در میان آن‌ها پدید آورد و از همان جا ۷۲ فرقه شدند که ۱۹ زبان در فرزندان سام، ۱۶ زبان در اولاد حام و ۳۷ زبان در فرزندان یافث پدید آمد و چون این پراکندگی را دیدند، نزد فالغ آمدند و او گفت شما را با این پراکندگی زبان‌ها یک زمین جای نمی‌دهد. گفتند زمین را در میان ما بخش نما. فالغ زمین را بر آن‌ها قسمت کرد: چین و هند و سند و ترک و خزر و تبت و بلغر و دیلم و توابع زمین خراسان نصیب فرزندان یافث ابن نوح شد که پادشاه آنان جمشاذ بود. و زمین باختر و ماورای فرات تا نقطه باختری قسمت اولاد حام. و حجاز و یمن و باقی زمین از آن فرزندان سام شد. این داستان نیز که در صفحه ۱۸ کتاب آمده با آن چه در صفحه ۱۴ ذکر شد، منافاتی دارد.

احمد ابن واضح ایی یعقوب، [تاریخ یعقوبی، جلد ۱، ترجمه: دکتر ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۷۸، ص ۱۴]. از او ترک خان و سپس ایلزی خان (الچی خان) و از او دیلوکوخان و از او قویوق خان و از او — الانچه خان و از او، — منگول خان و از او — اوغوز خان و از او — نو خان و از او قرقیز خان». به هر رو، به گونه‌ای که دیده می‌شود، در بسیاری از کتب قدیمی چنین افاده شده است که ترک خان از بازماندگان نوح پیامبر بوده است.

و اما چگونه بابای آدم ترک بوده است. پاسخ به این پرسش بسیار ساده است. اگر از درخت (شجره) بالا برویم — چون ترک آتا — ترک بوده است، روشن است پدرش نیز ترک بوده است و همین‌گونه پدربرزگش (نوح) تا بابای آدم همین سلسله ادامه می‌یابد. پس روشن است بابای آدم هم ترک بوده است!

خوب از این‌ها که بگذریم، چنین افسانه‌ها در میان همه اقوام بسیار است. مانند افسانه یهودی بودن پشتون‌ها و... که هیچ کدام پایه علمی ندارند. ریشه این افسانه‌ها را باید در دیدگاه‌های ابزاری صهیونیست‌های یهودی جست‌وجو کرد. در گذشته، صهیونیست‌ها با بلندگی چنین می‌پنداشتند که همه زبان‌های جهان خاست‌گاه عبری دارد و آن را چونان برتری و بالادستی بنی‌اسرائیل بر دیگران می‌پنداشتند و خود را در جای‌گاه بلند قوم برتر قرار می‌دادند. این بود که چنین افسانه‌ها را شایع ساختند که همه انسان‌ها از نسل یهودند. روشن است توده‌های ترکی زبان از این قاعده مستثا نبودند. — گ.

قزاقستان

اندیشه‌پردازان قزاقی نیز به «ترک‌زبان ساختن» (Turkization) قبایل باستان مشتاق‌اند.^۱ اما این مانور برای آن‌ها از این رو مهم پنداشته می‌شود که به پنداشت ایشان، چنین چیزی کمک می‌کند تا قزاقستان بتواند از تمامیت مرزهای خود در برابر ادعاهای برخی از سیاستمداران و اندیش‌ورزان بانفوذ روسیه پاس‌داری کند. از این رو، هنوز در آستانه استقلال، برخی از نظریه‌پردازان قزاقی، نه تنها بر ترک‌زبان بودن سکایی‌ها پا می‌فشرده، بل نیز بر یادمان‌های باستان‌شناسی مقتضی، برای مشروعیت بخشیدن به مرزهای کنونی قزاقستان تکیه می‌زدند.^۲

با این حال، تمایل به ترک‌زبان نمایاندن توده‌های کوچی در میان برخی از نویسندگان در سال‌های حاکمیت دولت شوروی پدید آمده بود. برای مثال، موسات آهین‌جانف (Musat Ahinzhano) ، تاریخ‌نویس، مصرانه می‌خواست استدلال کند که خلق قزاقستان یک‌سره از راه‌های بومی شکل گرفته بود.

در این حال، او تکیه بر آن می‌زد که در گستره قزاقستان همه مراحل توسعه جامعه انسانی رز درازای هشتاد هزار سال اخیر به مشاهده می‌رسد. او در اثر خود، اسکیت‌ها و سکاکا را چونان قبایل ترک‌زبان پرداز کرد و به جست‌وجوی نام تباری (ethnonym) قزاق را در گاه‌نامه‌های چینی سده سوم پیش از میلاد می‌پراخت.^۳

اما آهن جانف انگیزه متفاوتی داشت: در دوران شوروی تأکید بر بومی‌گرایی (اوفتوختونیسیم) به پژوهش‌گران ترک‌زبان کمک می‌کرد تا از متهم شدن به گناه خطرناک پان ترک‌سیسم رهای یابند و از سرزنش و نکوهش نجات یابند. چنین روی‌کردی بر اثر سرگئی

۱ قاضی‌بایف و هم‌کاران، «پیرامون برخی از اندیشه‌ها درباره بازنگری مرزهای جمهوری» // روزنامه پرودای قزاقستان، شماره ۳۰ جون ۱۹۹۰، ص. ۲. و نیز: رومانف یو. ای، «جنبه‌های تاریخی شکل گستره کنونی قزاقستان» // روزنامه پرودای قزاقستان، شماره ۴ اکتبر ۱۹۹۰، ص. ۱-۳.

یادداشت گزارنده: شایان یادآوری است که در قزاقستان در این اواخر، گرایش فزاینده‌ای به جلوه داده خلق قزاق یک عنوان میراث‌داران بزرگ توران کبیر باستانی و هم‌تباری ایرانیان و توران باستان دیده می‌شود. در این حال، پژوهش‌گرانی که تلاش دارند قزاق‌ها را نوادگان تورانیان و در این حال، تورانیان را ترک‌زبان جا بزنند، هم کم نیستند. — گ.

۲ کاظم بایف، م. و هم‌کاران، «واقعیت پیرامون برخی از «اندیشه‌ها درباره بازاندیشی مرزهای جمهوری قزاقستان» / روزنامه «پراودای قزاقستان» (حقیقت قزاقستان)، ۱۹۹۰، شماره ۳۰ جون، ص. ۲.

Козыбаев М. и др. Реальность. О некоторых «идеях» пересмотра границ республики // Казахстанская правда. 1990. 30 июня. С. 2

۳ آخین ژانف (آهن جانف)، م. ب.، اتنوتیز خلق قزاق // «یادداشت‌های علمی دانشگاه دولتی قزاقستان»، سری تاریخ. ۱۹۵۸، جلد ۳۸، چاپ چهارم، و نیز: آهن جانف، «منشأ و شکل‌گیری خلق قزاقستان»، آلماتی: دانشگاه دولتی قزاقستان، ۱۹۷۱.

Ахинжанов М.Б. Этногенез казахского народа // Ученые записки Казахского государственного университета. Серия истории. 1958. Т. 38. Вып. 4; он же. Происхождение и формирование казахского народа. Алма-Ата: КазГУ, 1971.

تولستوف Tolstov نوشته شده در اواخر دوره استالینیسیم، هنگامی که بومی‌گرایی نقش سیاسی بزرگی باز می‌کرد، استوار بود.^۱

روسلان اسماعیلوف، باستان‌شناس قزاق، در همان سال‌های حاکمیت شوروی، آغاز به جست‌وجوی سرزمین آبابی و نیایی اسکیت‌ها در دوردست‌های خاور با کشف نشانه‌های جغرافیایی دارای اهمیت برای «میهن آریایی» (دریای هایپروری‌ها (Hyperboreans) و کوه‌های ریفی‌ها (Riphean ...)) کرد.^۲ سپس او، پدیدآیی اسکیت‌ها در گستره شمالی دریای سیاه را چونان آمدن قبایل سکایی از هفت‌رود (شمال قرقیزستان و جنوب قزاقستان) وانمود ساخت.^۳ پس از فروپاشی شوروی، او آشکارا آغاز به استدلال که [گویا] در میان جمعیت‌های اسکیتی و ساکایی، گروه‌های ترک‌زبان هم دیده می‌شده‌اند!^۴

به سخن دیگر، حتی در دوره شوروی، در میان شماری از تاریخ‌دانان و باستان‌شناسان قزاقی گرایشی پدید آمده بود که کوچی‌های اوایل عصر آهن را ترک‌زبان وانمود کنند چیزی که اندیشه بومی بودن خلق قزاق را استحکام می‌بخشید. اما چنین [ادعایی]، به هیچ رو، چیزی از ارزش «ارثیه آریایی» نمی‌کاست، زیرا این نسخه [ترفند، شگرد] - گ، [دارندگان زبان‌های مادری ترک را همانا «آریایی» (اسکیت‌ها، ساک‌ها) اعلام می‌داشت] (جا می‌زد) - گ، [.

همانا، همین اندیشه «افتوختونیسیم» (بومی‌گرایی avtohtonizm) به تیر پشت (ستون فقرات) «مقوله دولتی ریختیابی آگاهی تاریخی در جمهوری قزاقستان» مبدل شد که بر میراث‌بری و تداوم مستقیم فرهنگ‌های عصر برنز اندرونوو Andronovo و سکایی‌ها تا

۱ ماسانف، ای. آ.، «نگاهی به تاریخ مطالعه خلق قزاقستان در شوروی»، آلماتی، انتشارات «علم»، قزاقستان شوروی، ۱۹۶۶، صص. ۳۱۱-۳۱۲.

Масанов Э.А. Очерк истории изучения казахского народа в СССР. Алма-Ата: Наука Казахской ССР, 1966. С. 312-311.

۲ اسماعیلوف، آر. ب.، «درباره برخی از گرایش‌ها در توسعه اسکیت‌شناسی معاصر میهنی» // تعامل فرهنگ‌های کوچی و تمدن‌های کهن // با ویرایش و. م. ماسون، آلماتی، انتشارات «علم»، ۱۹۸۹، صص. ۲۶۵-۲۸۳.

Исмагилов Р.Б. О некоторых тенденциях развития современной отечественной скифологии // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций / Под ред. В.М. Масона. Алма-Ата: Наука, 1989. С. 283-265

۳ اسماعیلوف، «راه‌های بازرگانی اسکیت‌ها و یونانیان یا مسیر مهاجرت سارمات‌ها؟» // تعامل فرهنگ‌های کوچی در مسیر راه ابریشم بزرگ // با ویرایش قاضی بایف، آلماتی، انتشارات «علم»، ۱۹۹۱، صص ۳۲-۳۵.

۴ اسماعیلوف، آر. ب.، «تارگیتای Targitai - نیای بزرگ ساکاها» // مجله «سخنرانی‌های مارگولانی» Margulanov با ویرایش زایبرت Seibert، آزمایش‌گاه پژوهش‌های باستان‌شناسی انستیتوی آموزشی پتروپاولوسک، ۱۹۹۲، صص. ۸۹-۸۷.

Исмагилов Р.Б. Таргитай, прародитель скифов // Маргулановские чтения / Под ред. В.Ф. Зайберта. Петропавловск: Лаборатория археологических исследований Петропавловского педагогического института, 1992. С. 87-89.

قزاق‌های معاصر، تأکید می‌ورزد. زبان دارندگان همه این فرهنگ‌ها عمدتاً ترکی قلمداد می‌شد.^۱ از همین روی‌کرد، در کتاب چند جلدی «تاریخ قزاقستان از دوران باستان تا به امروز» که در آلماتی در نیمه دوم سال‌های دهه ۱۹۹۰ چاپ شده بود، پیروی شده بود.^۲

با این حال، در میان پژوهش‌گران قزاق، هم‌نگری کامل وجود ندارد. برخی به مفهوم سنتی (ارتدکسال) بومی‌گرایی میانه روانه پابند مانده‌اند. آن‌ها کماکان سکایی‌ها را مردمان ایرانی زبان می‌پندارند، اما منشأ نیاکان قزاق‌ها در آمیزش سکایی‌ها با قبایل ترک‌زبان آمده از سرزمین‌های دیگر می‌بینند و در این حال استدلال می‌کنند که فرهنگ و سنت‌ها با این آمیزش، دست‌خوش دگرگونی‌های بسیار اندکی شده بود.

در روی‌کردها و اندیشه‌های این نویسندگان، عامل نژادی نقش چشم‌گیری بازی می‌کند و در شکل‌گیری خلق، «نژاد» (در این مورد، نژاد سبیری جنوبی) مهم‌تر از زبان و فرهنگ پنداشته می‌شود. زیرا همو، نژاد است که بهتر از هر چیز دیگری، ایده بومی‌گرایی را تقویت و تأیید می‌کند.^۳ تاریخ‌دان سرشناس قزاق، قاضی‌بایف، حتی قزاق‌ها را چونان «نوع عمومی اروآسیایی» قلمداد کرد و روشن است با این کار، برای قزاق جای‌گاه بلند «خلق مرکزی اروآسیا» را رزرو کرد.^۴

گروه دوم، در برگیرنده نویسندگانی می‌شود که پرونده زبان مردم بومی اوایل عصر آهن، گستره قزاقستان را هنوز باز می‌پندارند و بسته شده ارزیابی نمی‌کنند. به گفته آن‌ها، «زبان‌های پروتوترکی» از مرزهای گاه‌نامه نومیلادی در منطقه آغاز به گسترش یافته بود.^۵

۱ «مقوله ریخت‌یابی آگاهی تاریخی در جمهوری قزاقستان» // روزنامه پروادای قزاقستان، ۱۹۹۵، شماره ۳۰، صص. ۱-۲.

Концепция становления исторического сознания в Республике Казахстан // Казахстанская правда. 1995. 30 июня. С. 2-1

۲ «تاریخ قزاقستان. از دوران باستان تا به امروز»، (در چهار جلد)، جلد یکم: قزاقستان از پارینه‌سنگی به اواخر سده‌های میانه، آلماتی، انتشارات «آتمورا» (Atamura)، ۱۹۹۶، ص ۱۳، ص. ۱۰۴.

История Казахстана. С древнейших времен до наших дней: В 4 т. Т. ۱. Казахстан от эпохи палеолита до позднего средневековья. Алматы: Атамұра, 1996. С. 13, 104.

۳ عبدالاحکیمف، «تاریخ قزاقستان» (از دوران باستان تا به امروز)، کتاب درسی (درس‌نامه)، چاپ سوم، آلماتی: قزاقستان، سال ۲۰۰۲. صص ۶۷-۶۸، ۷۲-۸۳.

Абдакимов А. История Казахстана (с древнейших времен до наших дней). Учебное пособие. Изд. 3-е. Алматы: Казахстан, 2002. С. 68-67, 83-72; History of Kazakhstan. Essays.

Almaty: Gylm, 1998. P. 49-45.

۴ اندیشه ریخت‌یابی آگاهی تاریخی در جمهوری قزاقستان // روزنامه پروادای قزاقستان، شماره ۳۰، جون ۱۹۹۵، صص. ۱-۲.

۵ تاریخ قزاقستان از دوران باستان تا به روزگار ما / با ویرایش م. ک. قاضی بایف، آلماتی، انتشارات Deuir، ۱۹۹۳، صص. ۵۰-۵.

ابهام در این چنین اندیشه‌پردازی‌ها و یک دست نبودن تعبیرها و تفسیرهای منابع اندک‌شمار و کم‌یاب در زمینه، به برخی از پژوهش‌گران اجازه می‌داد تا به آسانی از یک اردوگاه به اردوگاه بپیوندند. این‌گونه، در اواخر سال‌های دهه ۱۹۸۰، کمال آکیشیف، باستان‌شناس قزاق، از یک‌سو، در مخالفت با «بومی‌گیرایی مبتذل» برخاست و روند شکل‌گیری خلق قزاق را چونان سنتز مردم بومی هندواروپایی و مردمان بیگانه ترکی-مغولی تفسیر کرد، اما از سوی دیگر، بر موجودیت چشم‌گیر «مؤلفه پروتوترکی در محیط تباری بومی» تأکید ورزید.^۱ درست به همین خاطر بود که حتا رئیس جمهور، نورسلطان نظربایف، که آکیشیف سال‌های سال مشاور او بود، یادآوری «ریشه‌های باستانی معنویت» «خلق قزاق-گ» را که به «آریایی‌های سین تشت Sintasht و ارکاییم Arkaim سر می‌کشیدند، فراموش نمی‌کرد.^۲

یادداشت‌گزارنده: شاید منظور این پژوهش‌گران، سرازیر شدن گروهی از بقایای خونوها پس از فروپاشی دولت‌شان در اواخر سده یکم میلادی در بخش‌های شمال خاوری گستره قزاقستان کنونی بوده باشد. به گونه‌ای که شماری از پژوهش‌گران از جمله گومیلیف می‌پندارد، خونوها، پس از فروپاشی دولت‌شان، چهار گروه شدند: گروه نخست که در جنوب بودند، با چینی‌ها آمیزش یافتند و از صحنه تاریخ ناپدید شدند. گروه دومی به اوگرها پیوستند و توده نوهون‌ها به میان آوردند که آتیلای پُراوازه از میان‌شان برخاسته بود. گروه سوم با آوسون‌ها یک‌جا شدند و یویی‌بان‌ها را پدید آوردند. گروه چهارمی هم به یویی‌ها یا نیاکان سغدیان پیوستند. درباره این که خونوها به چه زبانی سخن می‌گفته‌اند، در میان دانش‌مندان تاکنون جر و بحث‌های بسیاری روان بوده است. شماری در ترک‌زبان بودن آن‌ها تردیدی ندارند. در این حال، زبان آن‌ها را پروتوترکی یا زبان نیاکان ترک‌ها می‌خوانند. گروه دیگر بر آن که آن‌ها به زبان نیاکان مغولان (پروتو مغولی) سخن می‌گفته‌اند. اما برخی هم با توجه به ریشه تورانی خیونی‌ها و خیانی‌ها (نیاکان خونوها) بر آن پا می‌فشارند که بستر اصلی زبان‌شان، در آغاز، همانا ایرانی خاوری بوده است و تنها در آینده شماری از سوبترات‌های زبان ترکی را پذیرفته بودند. به هر رو، به دلیل این که از خونوها هیچ اثر مکتوبی بر جا نمانده است و همه بر نوشته‌های چینی‌ها تکیه می‌زنند، رسیدن به نتیجه قطعی در زمینه بسیار دشوار می‌نماید. شاید بهترین کار این باشد که زبان آن‌ها را آمیزه‌ای از زبان‌های ایرانی خاوری باستان، پروتومغولی و پروتوترکی با سازه‌هایی از زبان‌های چینی و دیگر زبان‌های توده‌های هم‌سایه بپنداریم. در این حال، بسیار دشوار است با این گروه از پژوهش‌گران قزاقی سازگار شد که می‌پندارند زبان‌های پروتوترکی در اوایل هزاره یکم میلادی به گستره کنونی قزاقستان ره گشوده بود. — گ.

История Казахстана с древнейших времен до наших дней / Под ред. М.К. Козыбаева. Алматы: Дәуір, 1993. С. 51-50

۱ آکیشیف، ک. ا، «وضعیت تباری و فرهنگی در قزاقستان باستان» // مجله مسائل اتنوزنیز و تاریخ تباری توده‌های آسیای میانه و قزاقستان، تذهای سخن‌رانی‌های ارائه‌شده در کنفرانس سراسری شوروی (۲۰-۲۳ نوامبر ۱۹۸۸) / با ویرایش ب. آ. لیتونسکی BA Litvinskiy و تیم هم‌کاران: مسکو، شوروی، پژوهش‌گاه علوم، ۱۹۸۸. صص. ۸-۹.

Акишев К.А. Этнокультурная ситуация в древнем Казахстане // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Тезисы докладов Всесоюзной конференции (23-20 ноября 1988 года) / Под ред. Б.А. Литвинского и др. М.: АН СССР, 1988. С. 9-8.

۲ نظربایف، نورسلطان، در روند تاریخ، آلماتی، ۱۹۹۹، ص. ۷۹، صص. ۲۷۳-۲۷۴.

Назарбаев Н. В потоке истории. Алматы: Атамұра, 1999. С. 79, 274-273

چنین قرائت و تفسیری از تاریخ باستان در کتاب درسی قزاقستان گنجانیده شده است، که در آن مراحل نخستین اتنوژنیز خلق قزاق به شرح زیر آمده است: «روح توده‌های از بیرون آمده خونو با روح نوادگان آریاییان باستانی در دیگ‌های جوشان دو امپراتوری نخستین خونوبی-هونی با هم می‌آمیزد».^۱ طرفه این که هرگاه امروز باستان‌شناسان روسی به مطالعه قرغان‌ها (تپه‌ها)ی پازیریک در دامنه‌های آلتای در بستر و چهارچوب پژوهش‌های مسائل اسکیتی می‌پردازند، برای باستان‌شناسان و تاریخ‌نویسان قزاق چنین کاوش‌هایی بخش مهمی از اتنوژنیز خلق قزاق پنداشته می‌شود.^۲

همین‌گونه، آ. قادروف، تاریخ‌دان قزاق، آریایی‌ها و ساک‌ها را از نیاکان قزاق‌ها به شمار می‌آورد. در اثر او، همانا با آریایی‌ها و ساک‌ها «روزگاران شکوه‌مند» [خلق قزاق - گ.] هنگامی که پیروزمندانه با پارسیان جنگیدند و سپاهیان اسکندر مَکِدونی را پاسخ بایسته دادند، آرژند زده می‌شود.^۳

و اگر چه، به گونه‌ای که قادروف نشان‌دهی می‌کند، آریایی‌ها و ساک‌ها مربوط نژاد اروپاییدی بودند و به زبان ایرانی سخن می‌گفتند، همانا وی از همین آریایی‌ها و ساک‌ها خط طولانی تکامل پیوسته‌ای را آغاز می‌کند که در سرانجام به پدیدآیی قزاق‌های کنونی می‌انجامد.^۴

۱ عبد[ال] حکیمف، تاریخ قزاقستان (از دوران باستان تا به امروز)، کتاب درسی (درس‌نامه)، چاپ سوم، آلماتی: قزاقستان، سال ۲۰۰۲. ص ۴۵.

Абдакимов А. Указ. соч. С. 45

۲ ساماشیف (Samashev)، بازاربایف، جمعه بیکف، سونگاتای Sungatay، «بیرل» (Berel)، (یادمان‌های تاریخی تپه بیرل Burel آلتای)، (آلماتی)، و نیز عبدال حکیمف. صص. ۷۶-۷۷.

Самашев З.С., Базарбаева Г., Жумобекова Г., Сунгатай С. Berel - Берел (памятники-курганы Берела, Казахский Алтай). Алматы: Берел, 2000. С. 52; Абдакимов А. Указ. соч. С. 77-76.

۳ این چنین نسخه «مبارزه برای استقلال» در زمان‌های باستانی در بسیاری از کتاب‌های درسی تاریخ قزاقستان یافت می‌شود.

۴ قادروف، «جنگ‌جوی ساکایی - نمادی از روح نیاکان»، آلماتی، دانش‌نامه (دایرةالمعارف entsiklopediyasy قزاق)، ۱۹۹۸. صص. ۵-۲۶.

Кадыров А.Ш. Сакский воин - символ духа предков. Алматы: Казак энциклопедиясы, 1998. С. 26-5.

یادداشت گزارنده: تا جایی که من خود با بسیاری از دانش‌مندان قزاقی از نزدیک کنکاش کرده‌ام، می‌شود گفت که بیش‌تر ایشان بر اصالت آریایی (تورانی) خود اذهان دارند و از دید نژادی و تباری خود را بیش‌تر سپیدپوست یعنی آریایی می‌پندارند تا زردپوست. عین موضوع درباره قرقیزها هم صدق می‌کند. در این حال، آن‌ها سوبترات نژاد زرد را دومی (ثانوی) و ره‌آورد زردپوستان بیگانه می‌خوانند و زبان ترکی را هم زبان اکتسابی. اما در عین حال، برخی نیز هستند که تورانیان باستان را گویشوران زبان‌های پروتوترکی می‌شمارند. در این‌جا یک نکته شایان یادآوری است: چسپیدن به اصالت آریایی-تورانی، برای قزاق‌ها و قرقیزی‌ها مشروعیت استاتوس صاحبان اصلی و بومی سرزمین‌های‌شان را تضمین می‌کند. اما متضمن مشروعیت زبان رسمی دولتی یا زبان ملی برای زبان‌های ترکی‌شان نیست. خوب، هرگاه قزاقی‌ها و قرقیزی‌ها در اصل آریایی تورانی بوده‌اند و نیاکان‌شان هم به زبان‌های ایرانی سخن ←

امروز در کتاب‌های درسی مدرسه‌های قزاقستان، یک نوع چندگانگی دیده می‌شود. برای مثال در کتاب درسی تاریخ برای دانش‌آموزان کلاس پنجم، چنین آمده است که در عصر برنز، در قزاقستان هم‌زمان، گویشوران زبان‌های هندوایرانی (از جمله، آریایی‌ها) و گویشوران زبان‌های آلتاییک زندگی می‌کردند. در این درس‌نامه، ساک‌ها «نیاکان خلق قزاق» خوانده می‌شوند.^۱ این در حالی است که در کتاب درسی (درس‌نامه) تاریخ برای دانش‌آموزان صنوف صنوف دهم، ساک‌ها گاه با آریاییان یکی پنداشته می‌شوند (در این حال درباره زبان آن‌ها هیچ چیزی گفته نمی‌شود)^۲ و گاه هم چونان «قبایل ترک‌زبان» معرفی می‌شوند.^۳

لگام‌گسیخته‌تر از همه، برخی از نویسندگان آماتور قزاق (که هیچ‌گونه مسئولیت اکادمیکی ندارند)، می‌تازند که به خود اجازه می‌دهند متهورانه‌ترین و گستاخانه‌ترین فرضیه‌ها را ارائه کنند. برای مثال، یک مهندس مکانیک به نام شاه‌مراد کوانگانف (Shahmurad Kuanganov) به اختراع توده‌هایی به نام «آرهون‌ها - هون‌های آریایی» دست یافته است که گویی رسالت پدیدآرندگان تمدن بزرگ را داشته بودند! و گویا آن‌ها

→ می‌گفته‌اند، پس در این صورت، باید برای اعاده آبروی ملی تاریخی نیاکان، زبان‌های ترکی تحمیل شده از سوی مهاجمان بیگانه زدوده شود و همه بایست به زبان نیاکان بازگردند. روشن است چنین چیزی مقدور و خردورانه و عملی نیست. پس بهترین راه گشودن گره کور این تناقض در آن است که هر گونه که می‌شود، نشان داده شود که تورانیان باستان در عین آریایی بودن از دیدگاه نژادی و تباری، گویشوران زبان‌های پروتوترکی بوده‌اند! روشن است چنین افسانه‌پردازی‌ها می‌تواند از سوی محافل علمی-اکادمیک جهان به تازبانه سخت‌ترین نکوهش‌ها بسته شود. اما چنین چیزی برای حلقه‌های سیاسی و محافل ایدئولوژیک بسیار کم اهمیت دارد. حال، اگر در ترکیه، موجودیت تاریخی کشور ارمنستان با وصف پشته‌ای از آوندهای تاریخی، یک‌سره نادیده گرفته می‌شود و هویت نزدیک به ۳۰ میلیون کرد، با دیده‌درایی انکار می‌شود و در آذربایجان سخن از تاریخ هفت یا هشت هزارساله ترکان آذری بر زبان آورده می‌شود و در ازبکستان آریایی‌ها را ترک‌زبان می‌دانند و تندیس ابن سینا را با سیمای ازبکی برمی‌افرازند و حتی جامی را هم می‌کشند ازبک جا بزنند، پس چه باک؟ چرا در قزاقستان تندیس سکایی‌ها با سیماهای منگولیدی قزاقی ساخته نشود و تورانیان باستان، گویشوران زبان‌های پروتوترکی جا زده نشوند؟

۱ ارتق‌بایف Artykbaev، سابدان بیکو Sabdanbekova AA، آبیل ای. آ. «داستان‌ها درباره تاریخ قزاقستان»، آلماتی، انتشارات Atamura، ۲۰۰۶، صص ۵۸، ۶۸، ۹۳-۹۴.

Artykbaev Ж.О., Сабданбекова А.А., Аби́ль Е.А. Рассказы по истории Казахстана. Алматы: Атамұра, 2006. С. 58, 68, 94-93.

۲ تولیوبایف Toleubaev، قاسم‌بایف، کوی گلدیف Koygeldiev MK، کالی‌یو Kaliyeva E.T، دالایو Dalaeva، «تاریخ قزاقستان»، آلماتی انتشارات مکتب (Mektep)، ۲۰۰۶، صص ۵۱-۵۲.

Толеубаев А.Т., Касымбаев Ж.К., Койгелдиев М.К., Далаева Т.Т. История Казахстана. Алматы: Мектеп, 2006. С. 26, 52-51.

۳ ژولداس بایو س، تاریخ قزاقستان، آلماتی، انتشارات مکتب، ۲۰۰۶، صص ۳۳، ۴۶-۴۸.

Жолдасбаев С. История Казахстана. Алматы: Мектеп, 2006. С. 33, 48-46.

۴ کوانگانف شاه‌مراد، «هون‌های آریایی» در مسیر زمان‌ها و مکان‌ها: شواهد و نام‌های جغرافیایی، آلماتی: انتشارات «بیلیم»، ۱۹۹۹.

Куанганов Ш.Т. «Арий-гун» сквозь века и пространство: свидетельства, топонимы. Алматы: Білім, 1999.

پیش از هون‌ها حضور داشته‌اند و آریایی بوده‌اند. اما در این حال به زبان ترکی سخن می‌گفته‌اند! او بدون داشتن آوندهای وزنین، شماری از اقوام شناخته‌شده باستانی را به همین آرهون‌ها یا هون‌های آریایی پیوند می‌زند. به سخن دیگر، او برخی از اندیشه‌های پان ترکیسم بازآفرینی می‌کند، اما بایسته می‌پندارد برای نیاکان دیرین، نام پُرشکوه «آریایی‌ها» را نگه دارد. این‌گونه، معجون مرکب عجیب و غریبی پدید می‌آید که در بر گیرنده ویژگی‌های هم پان ترکیسم و هم «تئوری آریایی» است. دو بینشی که در گذشته در میان‌شان دشمنی آشتی‌ناپذیری فرمان‌فرما بود.

اسکندر اونداسئف Undasynov، سیاست‌شناس قزاق باشنده مسکو، از این هم فراتر می‌رود: او (در گذشته کارشناس تاریخ جنبش بین‌المللی کارگری)، با پیدا کردن دل‌چسبی به تاریخ مردم قزاق، کتاب علمی عامه‌فهمی را می‌نویسد درباره نیاکان قزاق‌ها در دوران باستان و سده‌های میانه. او با سر دادن چند شعار بر ضد نژادپرستی و شوونیسم، باستانی‌ترین لایه‌ای را که در شالوده خلق قزاق قرار دارد، با هندواروپایی‌ها، سازندگان فرهنگ اندرونو Andronovo در اواخر عصر برنز پیوند می‌زند، که او آن‌ها «آریایی‌ها» می‌خواند. این‌گونه، در کتاب او، آریایی‌های اندرونوفی، نیاکان دور قزاق‌ها از آب برمی‌آیند.

اسکندر اونداسئف تأکید می‌کند که قزاقستان و «مناطق مجاور آن» — «میهن آریایی‌ها» بوده است و میهن همه توده‌های هندوایرانی — استپ بزرگ است که مرکز آن استپ‌های قزاقستان کنونی است.^۱ واژه آریا را وی چونان نامی می‌پندارد که تیره‌های تبار بزرگ آریایی، خود را به آن می‌خوانده‌اند. پسان‌تر، او به جای تبار (اتنوس) بزرگ از واژه تبار کبیر (سوپراتنوس) کار می‌گیرد. روشن است در این‌جا روی کرد او وام‌گیری از تیوری اتنوژنیز گومیلیف است.

او را سلطه قبایل آریایی بر استپ‌های اورآسیا در اوایل عصر آهن به وجد می‌آورد. در این حال، او سارمات‌ها، سکایی‌ها و اوسون‌ها Usuns را بی‌چون و چرا در دایره نیاکان خلق قزاقستان شامل می‌گرداند. با این کار، او، انقلاب در امور نظامی (ارابه، سواره‌نظام، پوشیدن زره و...) و لشکرکشی‌های جهان‌گشایانه آریاییان را با نیاکان قزاق‌ها آژیده می‌زند. وی

۱ اونداسئف اسکندر، «تاریخ قزاق‌ها و نیاکان‌شان»، بخش یکم، نیاکان ما، مسکو، انتشارات لینوم، ۲۰۰۲، صص ۱۴، ۲۶.
Ундасынов И.Н. История казахов и их предков. Часть 1. Наши предки. М.: Ленорм, 2002. С. 14, 26.

وی در شرح فرهنگ «آریایی‌های اندرونوفی» کتاب باستان‌شناس پُراوזה روسی بانو الینا کوزمینا Kuzmina را راهنمای خود می‌سازد. (نگاه شود به EE Kuzmina: «هندوآریایی‌ها از کجا آمده‌اند؟»، مسکو، انتشارات کالینا، وابسته به پژوهش‌گاه علوم فدراسیون روسیه، ۱۹۹۴.

Кузьмина Е.Е. Откуда пришли индоарии? М.: МГП «Калина» ВИНТИ РАН, 1994.

آریایی‌ها (نیاکان قزاق‌ها) — گ. را چونان مردمان «توانا» و «بزرگ» می‌ستاید که در سیمای آنان، قبایل به «اوج قدرت» رسیده و بزرگ‌ترین شاهنشاهی‌ها را پی ریخته بودند.^۱ اسکندر اونداسئنف، ارث‌بری تباری را که سر به اوایل عصر آهن می‌زند، با تیپ اقتصادی، فرهنگی و شیوه زندگانی آزند می‌زند. در این حال، این واقعیت که در طی بیش از دوهزار سال گذشته این زبان (از ایرانی شرقی به ترکی) و تیپ فیزیکی (از اروپایی‌د به مخلوط اروپایی-منگولویی) تغییر یافته است، درست مانند بسیاری دیگر از نویسندگان قزاق، برای وی ارزشی ندارد.

بایسته یادآوری است که اونداسئنف، نه تنها برداشت‌های خود را بر شالوده تیوری تباری شوروی استوار ساخته بود، بل از آن هم پا فراتر گذاشت: او، تعارضات تباری را تقریباً چیزی همانند با «نیروی محرکه تاریخ» ارزیابی می‌کند.^۲ این‌گونه، او برای توضیح عطش کوچ‌روان به تسخیر سرزمین‌های نو، به آوندهای اجتماعی-بیولوژیک متوسل می‌شود: سخن بر سر گویا «سرشت ذاتی طبیعی جوامع انسانی (اتنوس‌ها یا تبارها)، درست مانند پاده‌ها و رمه‌های چارپایان» است، «که پیوسته در تلاش پهن ساختن بی‌حد و مرز گستره بود و باش‌شان و رسیدن به بالاترین پلکان در سلسله مراتب گیتی، نسبت به جوامع همانند خود هستند.»^۳ به سخن دیگر، نویسنده با ابراز مخالفت با نژادپرستی، نیروی محرکه (سلسله‌جُنبان) روند تاریخی را در پارادایم تباری نژادی جست‌وجو می‌کند.

به هر رو، بی‌توجه به این‌که تاریخ‌نویسان قزاق چه ارزیابی‌هایی درباره تاریخ پرداز می‌کنند، مقامات دولتی قزاق، خود مسئله نیاکان را حل کرده‌اند. به دستور آن‌ها در آلماتی در میدان جمهوری، ستون سنگی یادبود ۳۰ متری‌ای به افتخار به دست آوردن استقلال و حاکمیت دولتی ساخته شده است. ستون سنگی، یادمانی است از تندیس یک جنگ‌جوی سکایی سوار بر پلنگ برفی بال‌دار. این تندیس، سیمای «آلتین آدم» (آدم زرین) نام‌دار را بازآفرینی می‌کند که آن را باستان‌شناسان در دوره شوروی در قرغان ایسک یافته بودند. اکنون، آلتین آدم، نماد و الگوی بالندگی و سرفرازی قزاق‌ها به شمار می‌رود — گ.^۴

۱ همان‌جا، ص ۸۴.

Ундасынов И.Н. Указ. соч. С. 84.

۲ همان‌جا، صص ۱۱۶-۱۱۷.

۳ اسکندر اونداسئنف، *تاریخ قزاق‌ها و نیاکان‌شان*، بخش دوم، کیماک‌ها و قیپچاق‌ها، انتشارات لینوم، مسکو، ۲۰۰۳، ص ۹۰.
Ундасынов И.Н. История казахов и их предков. Часть 2. Кимаки и кыпчаки. М.: Леном, 2003. С. 90.

۴ بایسته یادآوری است که پیکره این سکایی درست همانند آلتین آدم آگاهانه با چهره قزاقی (منگولویی) پرداز شده است. همان‌گونه که ازبک‌ها در تاشکنت تندیس ابن سینا را با سیمای ازبکی تراشیده‌اند. — گ.



تندیس سکایی الماتی

با این شگرد، به سکایی‌ها نقش برجسته نیاکان نخستین قزاق‌ها داده می‌شود که با فداکاری‌های دلیرانه و رادمردانه خود آغازگر راه پرافتخاری شدند که در فرجام به استقلال ملی انجامید.^۱ در اوایل ماه جولای سال ۲۰۰۸، هنگام جشن بزرگداشت ده‌سالگی شهر آستانه، پای‌تخت نو کشور، در موزه ریاست جمهوری برای مهمانان زیورات طلایی سکایی‌ها به نمایش گذاشته شد و در این حال، سکایی‌ها چونان «قبایل دیرین ترکی» معرفی شدند.^۲

به هر رو، در فرجام این داستان تاریخی، پیروزی آغازین سکایی‌های کوچی بر پارسیان، با پی‌ریزی «دولت ملی» به پایان می‌رسد. آن‌چه که این روند تاریخی ۲۵۰۰ سال آزرگار را در بر می‌گیرد، چه باک! آخر، چنین چیزی پای‌مردی و هدف‌مندی نیاکان را برجسته می‌سازد که سزاوار ارج‌گزاری بی‌چون و چرایی هستند.

این‌گونه، قزاق‌ها، «صاحب» نیاکانی می‌شوند که به راستی می‌توان به آن‌ها بالید و نازید. این نیاکان، چنین بر می‌آید که در گام نخست، باشندگان بومی [سرزمین قزاق‌ها — گ.] اند (که این‌گونه، اصل بومی‌گرایی رعایت می‌شود). دو دیگر، آن‌ها، باشندگان بسیار قدیمی این سرزمین‌اند و سه دیگر، این‌که آفرینندگان دست‌آوردهای بسیار بزرگ فرهنگی‌اند و چهار دیگر، این‌که پاس‌داران پیروزمند میهن‌اند و سرانجام هم نوادگان نژاد انسان‌های اروپایی‌دی [در عین حال ترک‌زبان و دارای چهره‌های منگولوییدی!] — گ.].

همه این‌ها، به قزاق‌ها اجازه می‌دهند تا خود را با اروپاییان و باخترزمین‌پوینده، هم‌گون نشان بدهند. این در واقع، بازتفسیر ارثیه مشترک شوروی است که بر بار پیش‌تاز توده‌های شوروی نسبت به «آسیای عقب‌مانده» تأکید می‌ورزید.

۱ همه این افسانه‌پردازی‌ها را به شاگردان دبستان‌ها سر از سال پنجم می‌آموزانند. برای مثال، نگاه شود به کتاب درسی: اتریک بایف، ژ. او، ص. ۶۹.

Артыкбаев Ж.О. и др. Указ. соч. С. 69

۲ گزارنده در این مراسم در جمع مهمانان ویژه حضور داشت. بسیاری از سفیران کشورهای غربی که از تاریخ منطقه نیک آگاهی داشتند، از کنار قفسه‌های شیشه‌ای که در آن زیورات طلایی سکایی به روی گردن‌ها، سینه‌ها، سرها، دستان و گوش‌های آدم‌واره‌های (آدمک‌های پلاستیکی) سکایی دارای چهره‌های قزاقی آویخته شده بودند، با پوزخندهای معناداری می‌گذشتند. چنین صحنه‌ای به راستی به یک مضحکه همانند بود. — گ.

ازبکستان

در دوره شوروی، در ازبکستان محبوب‌ترین روی‌کرد، روی‌کرد استوار بر تحقیقات میان‌رشته‌ای دانش‌مندان شوروی مبنی بر بافتار «چندسازواره‌ای» توده‌های جهان به شمار می‌رفت. در پیوند با آسیای میانه، این روی‌کرد سخن از روند دور و دراز آمیزش مردم بومی، گویشوران زبان‌های خاوری ایرانی با قبایل تازه‌وارد ترک‌زبان، به میان می‌آورد. نتیجه این فرایند، به پندار نویسندگان شوروی، تشکیل نیاکان ازبک‌ها و تاجیک‌ها نیز بود.^۱

این‌گونه، با این ترفند، در میان نیاکان ازبک‌ها، از قبایل اوایل عصر آهن (ساک‌ها، ماساگیت‌ها Massagets و دیگران) نام برده می‌شد که مربوط جهان کوچ‌روان ایرانی می‌شدند. روشن است، چنین پیوندی برای ازبک‌ها این زمینه دل‌فریب را فراهم می‌کند که این قبایل را در ریشه‌های تباری نیایی خود بگجانند و با این کار، در گام نخست، چهارچوب‌های زمانی قدمت خود را به گونه شایان توجهی به ژرفای تاریخ بکشانند، و در گام دوم، با شرح دست‌آوردهای فرهنگی این قبایل، چنان دست‌آوردهای نیاکان بلافصل‌شان، خود را میراث‌داران راستین این فرهنگ‌ها بنمایانند.^۲

۱ عسکرف، «برخی از جنبه‌های مطالعه اتنوزنیز و تاریخ تباری خلق ازبک» // مواد درباره تاریخ تباری باشندگان آسیای میانه، با ویرایش و. پ. الکسی‌وا، تاشکنت، انتشارات «فان»، ۱۹۸۶، صص. ۷-۱۰.

Аскарлов А.А. Некоторые аспекты изучения этногенеза и этнической истории узбекского народа // Материалы к этнической истории населения Средней Азии / Под ред. В.П. Алексеева. Ташкент: ФАН, 1986. С. 10-7.

۲ این روی‌کرد، که ویژه اواخر دوره استالینسم اجرا می‌شد، از سوی سرگئی تولستوف بر پایه ایده‌های نیکلای مار طراحی شده بود. (نگاه شود به اثر: تولستوف، س. پ.، پرسش‌های کلیدی تاریخ باستانی آسیای میانه // مجله پیک تاریخ باستان، ۱۹۳۸، شماره ۱، صص. ۱۹۶-۲۰۳).

Толстов С.П. Основные вопросы древней истории Средней Азии // Вестник древней истории. 1938. № 1. С. (203-196).

در آستانه جنگ جهانی دوم، الکساندر یاکوبوفسکی Jakubowski این روش را با ساختن طرحی برای منشأ خلق ازبک به کار برد. (نگاه شود به: ا. یاکوبوفسکی: اتنوزنیز خلق ازبک، تاشکنت، انتشارات UzFAN، ۱۹۴۱).

(Якубовский А. Ю. К вопросу об этногенезе узбекского народа. Ташкент: УзФАН, 1941).

از همان هنگام، در شالوده نسخه شوروی اتنوزنیز مردم آسیای میانه این اندیشه گذاشته شده است که «تاجیک‌ها و ازبک‌های کنونی را در گذشته تاریخی، زندگی باهمی چندین سده‌ای و فرهنگ و زندگی مشترک، و تا حد معینی رشته‌های تباری مشترک به هم پیوند می‌زند. و نیاکان آن‌ها را در میان باشندگان باستانی بلخ و سغد جست‌وجو می‌کردند (نگاه شود به: مونگایت Mongait AL، باستان‌شناسی در M. شوروی، مسکو، ۱۹۵۵، ص. ۲۷۲).

(Монгайт А.Л. Археология в СССР. М.: АН СССР, 1955. С. 272).

یادداشت: دشواری این تز در آن است که متفاوت از تاجیک‌ها، ازبک‌ها توده بسیار جوانی از دید تاریخی به شمار می‌روند که پدیدایی آن‌ها در صحنه تاریخ، پس از لشکرکشی چنگیز خان به آسیای میانه و پشته ایران مربوط می‌شود. — گ.

به گونه‌ای که می‌دانیم، این عملیات جراحی را می‌شد به دو روش انجام داد: یا به شیوه خویشتن‌دارانه‌تر و احتیاط‌آمیز، با شامل کردن قبایل کوچی ایرانی‌زبان باستانی در میان نیاکان خود و یا به شیوه بیش‌تر مستقیم‌الخط، با بخشیدن هویت ترکی به آنان. در دوره شوروی، اتنوگراف (تبارنگار) برجسته ازبک، کریم شاه نیازف درباره بافتار چندلایه‌ای ازبک‌ها با شامل کردن لایه‌های مختلف اتنوژنیتیک به آن، تأکید می‌ورزید. او خاطرنشان می‌ساخت که «شالوده تباری اتنوژنیز ازبک‌ها را باشندگان باستانی میان‌رودان آسیای میانه و خوارزم (ساکی‌ها، ماساگیت‌ها، سغدیان، خوارزمیان و دیگران) می‌ساختند، که در آینده با تازه‌واردان قبایل ترک‌زبان، آمیزش یافته بودند».^۱ شاه نیازوف در این که باشندگان اوایل عصر آهن به زبان‌های ایرانی خاوری سخن می‌گفتند، تردیدی نداشت. راستش، او در سال‌های پس از فروپاشی شوروی نیز بر همین پندار خود ماند.^۲

مقاله ب. آ. احمدف، که مدعی گواهی دادن منابع مکتوب درباره نیاکان ازبک‌ها است، می‌تواند چنان نمونه دید متفاوتی در زمینه باشد. در این مقاله هیچ گونه بررسی جدی منابع نوشتاری دیده نمی‌شود. در عوض، نقل قول‌های پر هنگامه‌ای از منابع باستانی یونانی، چینی، عربی، و... سر هم چیده می‌شود که درباره کوچی‌های عصر باستان، عادات و رسوم ایشان سخن می‌گویند. در این مقاله، «تورانیان» باستان بدون چون و چرا «ترک» جا زده می‌شوند و داستان‌پردازی از شرح سکایی‌ها و ماساگیت‌ها آغاز می‌شود که همین گونه بدون کدامین حرف و حدیث ویژه، چنان نیاکان دور ازبک‌ها قلمداد می‌شوند.^۳ و اما، روی کرد رویزیونستی (بازنگری خواهانه)‌ای که برای کوچ‌روان باستانی، زبان ترکی می‌بخشید، بیش‌تر از این هم مستقیم‌الخط بود. یکی از نخستین کسانی که به «ترک‌زبان ساختن» کوچی‌های اوایل عصر آهن پرداختند، موتال ارماتف، تبارنگار ازبک بود. او، به سال ۱۹۶۸ به شدت ایده «ریشه آریایی» سکایی‌ها و ماساگیت‌ها را رد کرد و تلاش ورزید ثابت بسازد که آن‌ها «با خون نژاد ایرانی» بیگانه بوده‌اند.^۴

۱ شاه نیازف، ک. ش.، درباره تاریخ تباری خلق ازبک، تاشکنت، انتشارات فان، ۱۹۴۷، ص. ۹.

Шаниязов К.Ш. К этнической истории узбекского народа. Ташкент: ФАН, 1974. С. 9

۲ شاه نیازف، برخی از پرسش‌های نظری اتنوژنیز خلق ازبک، // مجله علوم اجتماعی ازبکستان، ۱۹۹۸، شماره ۶، (به زبان ازبکی)، ص. ۳۳.

Шаниязов К.Ш. Некоторые теоретические вопросы этногенеза узбекского народа // Общественные науки Узбекистана. 1998. № 6 (узб. яз.). С. 33.

۳ احمدف ب. آ.، اهمیت یادمان‌های نوشتاری در مطالعه تاریخ ازبک‌ها // مواد و مدارک درباره تاریخ تباری آسیای میانه / با ویرایش و. الکسی‌یف، تاشکنت، انتشارات فان، ۱۹۸۶، صص ۱۴-۳۰.

۴ ارماتف، م. «اتنوژنیز و تشکل خلق ازبک»، تاشکنت، ازبکستان، ۱۹۶۸، صص. ۱۴-۱۵.

آوند اصلی او از این برداشت، آن بود که آداب و رسوم سکایی‌ها با آداب و رسوم نیاکان خلق ازبک هم‌سان بودند. به طور خاص، او تأکید می‌ورزید که «مردم سکایی، دلیر، باهوش، شجاع، صادق و پی‌گیر بودند»، و این صفات برجسته او را متقاعد کردند که به حل مسئله ریشه‌های تباری آن‌ها دست یابد! ارماتف، با نکوهیدن اروپاسنتریسم (اروپامحوری)، در سیمای «اشغال‌گران استعمارگر ایرانی»، و سر دادن شعارهایی درباره قهرمانی‌های بومیان باستانی آسیای میانه، سخاوژانه به آن‌ها زبان ترکی می‌بخشد!^۱

به سخن دیگر، هرگاه بسیاری از نویسندگان ازبک استدلال می‌کنند که فرهنگ ازبک‌ها، برگرفته از میراث باستانی کوچ‌روان ایرانی‌زبان است، ارماتوف بی‌قید و شرط می‌پندارد که این فرهنگ مطلقاً یک میراث ترکی است. پس از وی، در میانه‌های سال‌های دهه هشتاد، از ایده ترک‌زبان بودن اسکیت‌ها و سکایی‌ها د. آیت مرادف (عیدمرادف)، دانش‌مند و شاعر قره قلیپاقی نیز پشتیبانی می‌کند.^۲

راستش، در دوره شوروی، به پیشواز چنین راندمان‌های تند نمی‌شتافتند. حتی در اوایل سال‌های دهه ۱۹۹۰ دانش‌مندان ازبک کماکان از شکل‌گیری خلق ازبک از آمیزش قبایل ایرانی با تازه‌واردان ترک سخن می‌گفتند.^۳ با این حال، زیر تأثیر آشکار کشاکش‌های دیرپا و تشدید یافته در سال‌های پس از فروپاشی شوروی میان نویسندگان تاجیک و ازبک در پیوند با تفسیر تباری تاریخ باستان و سده‌های میانه، نگاه کارشناسان ازبک به نیاکان دست‌خوش

Эрматов М. Этногенез и формирование узбекского народа. Ташкент: Узбекистан, 1968. С. 15-14.

۱ شگفتی برانگیز خواهد بود که اگر خواننده از این منطق بسیار نیرومند آقای ارماتف شاخ نکشد از این‌گونه دُرُفشانی‌های علمی در شگفتی اندر نشود. -گ.

۲ همان‌جا، صص. ۴۸-۴۹.

ارماتف، این‌گونه، با ستایش از پیکارهای قهرمانانه قبایل باستانی آسیای میانه با «استعمارگران یونانی و ایرانی»، در واقع از دیدگاه‌های به شدت سیاست‌زده تولستف پیروی می‌کنند، اما متفاوت از او، باشندگان بومی را ترکی می‌سازد.

(Толстов С.П. Основные вопросы древней истории Средней Азии. С. 186-184;

он же. Древняя культура Узбекистана. Ташкент: УзФАН, 1943. С. (18-6).

۳ عید مرادف، د. «نام‌های تباری ترک‌ها: قره قلیپاق، کلوبوکی‌های سیاه، چرکاس، باشقیر، قرز، اویغور، ترک، پیچینیگ، ساک، ماساگیت، اسکیت، نوقز»، قره قلیپاقستان (جمهوری خودگردان در بافتار ازبکستان)، ۱۹۸۶، صص. ۱۸۳-۱۹۸.

شایان یادآوری است که هرگاه ارشادات آقای عیدمرادف، سخنور قره قلیپاقی را جدی بگیریم، در این صورت همه توده‌های اروپایی برخاسته از اسکیت‌ها از جمله روس‌ها، اوکراینی‌ها، باشندگان اروپای خاوری و فشرده سخن، همه آن‌هایی که اسکیت‌ها را نیاکان خود می‌شمارند و... همه باید در عهد باستان ترک‌زبان بوده باشند! این‌که چگونه معجزه‌ای رخ داده بود که همه زبان نیایی خود را یک‌سره از دست دادند، رازی است که تا کنون کسی نتوانسته است، آن را بداند.

۴ تاریخ خلق‌های ازبکستان، جلد دوم، / با ویرایش آ. آ. عسکرف، تاشکنت: انتشارات فان، ۱۹۹۳، ص. ۶.

История народов Узбекистана. Т. ۲/ Под ред. А. Аскарова. Ташкент: ФАН, 1993. С. 6.

استحاله و دگرگون شد. در نیمه دوم سال‌های دهه ۱۹۹۰، پژوهش‌گاه علوم اکادمیسین احمد علی عسکرف دیگر استدلال می‌کرد که ترک‌ها در قلمرو ازبکستان در اواخر عصر برنز ظهور کرده بودند!^۱

امروز او حاضر است سازندگان فرهنگ اندرونوفوی اواخر عصر برنز، را ترک‌زبان جا بزنند. حال چه رسد به کوچ‌روان اوایل عصر آهن. راستش، او می‌پذیرد که در میان آن‌ها به هر حال، ایرانی‌زبانان هم دیده می‌شدند، اما با تمسک به سنت‌های اساطیری چینی، «آریاییان باستان» را او بی‌چون و چرا «ترک» (ترک‌زبان) می‌شمرد! در سایر مسائل، او از تیوری یاد شده در بالا مبنی بر سنتز (هم‌بافتی و آمیزش) فرهنگ‌ها پیروی می‌کند.^۲

1 Аскарлов А. История Узбекистана. Ташкент: Узбекистон, 1997. С. 98.

۲ عسکراف، «مسئله آریایی: برخورد‌های نو و دیدگاه‌ها» // تاریخ ازبکستان در منابع باستان‌شناسی و نوشتاری / با ویرایش ا.ا. انارییف، تاشکنت، انتشارات FAN، ۲۰۰۵، ص ۸۱-۹۱.

عسکراف، «ترک‌ها، باشندگان بومی آسیای میانه // آریانا، شماره ۵، اپریل، تارنمای اینترنتی (www.ariana.su/?S=). (7.0604050101)

Аскарлов А. Арийская проблема: новые подходы и взгляды // История Узбекистана в археологических и письменных источниках / Под ред. А.А. Анарбаева. Ташкент: ФАН, 2005. С. 81-91;

یادداشت گزرنده: اکادمیسین احمد علی عسکراف، در مقاله‌ای زیر نام «پاسخ به پان ایرانیست‌ها» در تارنمای «آریانا»، به نقد دیدگاه‌های دانش‌مندان تاجیکستانی از جمله اکادمیسین نعمت‌اف و به ویژه اکادمیسین رحیم ماسف در زمینه تاریخ باستان پرداخته است و آنان را به بیماری باستان‌گرایی به سان «بیماری کودکانه چپ‌روی در کمونیسم» (نوشته لنین) متهم ساخته است.

در این مقاله او تلاش به خرج داده است تا آریایی‌ها را چونان طبقه اریستوکراتی جامعه کوچ‌رو و اشغال‌گران سرزمین‌های نیایی ترک‌زبانان پرداز نماید و استدلال کند که آریایی‌ها نه کدام نژاد و یا هم‌تبار، بلکه لایه اجتماعی اریستوکرات‌های دشت‌نشین بوده‌اند. همین‌گونه او، کوشیده است تاریخ خلق ازبک را تا چند هزار سال پیش برساند و همانا ازبک‌ها را صاحبان اصلی سرزمین آسیای میانه و ایرانی‌زبان‌ها اشغال‌گر معرفی بدارد.

در پاسخ به نوشته عسکراف، اکادمیسین رحیم ماسف مقاله‌هایی نوشت در سایت «سنتز آسیا» زیر نام «پاسخ به پان ترکیست‌ها»: «هیچ کسی مجاز نیست تا تاریخ ملی دیگران را تحریف و به خود اختصاص بدهد». و نیز «ازبک‌ها! دست از تحریف تاریخ آسیای میانه بردارید. دیگر بس است!» «پنهان کردن واقعیت‌های تاریخی کاری‌ست ناپسند».

www.centrasia.ru/newsA.php?st=1145219760

و این‌گونه، به پاسخ عسکراف پرداخته، او را متهم به تحریف حقایق و جعل تاریخ و تاراج ارزش‌های ملی تاجیک‌ها کرده است. کسانی که به زبان روسی آشنایی دارند، می‌توانند این مقاله‌ها را در همین لینک‌ها بخوانند.

روشن است، ما کاری به پولیمیک‌های سنتی ازبک‌ها و تاجیک‌ها نداریم. اما درباره مقاله «مسئله آریایی: برخورد‌های نو و دیدگاه‌ها» عسکراف، به قول معروف اگر خاموش بنشینیم، گناه است. من این مقاله اکادمیسین عسکراف را با چند اثر دیگرشان با دقت خواندم. در این‌که اکادمیسین پروفیسور دکتر عسکراف، دانش‌مند فرهیخته و بزرگی است و در مسائل باستان‌شناسی، زبان‌شناسی، تاریخ و فرهنگ از سرآمدان دانش‌مندان ازبکستان و در کل آسیای میانه، جای هیچ شک و تردیدی نیست. اما با تأسف باید گفت که ایشان یک دانش‌مند «برنامه‌ای» و دولتی‌اند که به فرمایش بالاییان، تاریخ را نه آن‌گونه که هست، بل به گونه‌ای که باید باشد، در بستر ایدئولوژی حاکم بر کشورش نوشته است و می‌نویسد که به دشوار بتواند از سوی محافل اکادمیک جدی جهانی پذیرفته شود.

مقاله مورد نظر، با کمال زرنگی و مهارت، با شیوه‌های عوام‌فریبانه و روش‌های اکروباتیک با مانور بسیار بالا نوشته شده است که روشن است کسانی که در تاریخ منطقه وارد نیستند، نمی‌توانند به رازهای نهان آن پی ببرند. ←

عسکرف، به «ترک نمایاندن» یا «ترکی ساختن» فرهنگ عصر برنز برای آن نیاز دارد تا در برابر اندیشه پُرنرنگ ایرانی‌زبان بودن قبایل باستانی آسیای میانه و قزاقستان، که پیوسته از سوی ایدئولوگ‌های تاجیکستانی در تبلیغات ضد ازبکستانی‌شان مورد بهره‌گیری قرار می‌گیرد، بایستد. او، به نوبه خود استدلال می‌کند که ترک‌ها که دست کم از ۳۵۰۰ سال بدین‌سو در آسیای میانه نیز «باشندگان بومی» هستند. چنین برمی‌آید که با این دیدگاه پژوهشکده تاریخ پژوهش‌گاه علوم جمهوری ازبکستان هم‌نوا باشد که باورمند اند که «ترکان باستانی» در آسیای میانه پیش از «اشغال‌گری‌های هندوآریایی‌ها» زندگی می‌کردند.^۱

امروزه، این‌گونه ایده‌ها گاهی حتی در کتاب‌های درسی دبستان‌ها گنجانده شده است. برای مثال، در کتاب راهنمای آموزگاران (اثر همین اکادمیسین عسکرف)، سکایی‌ها و ماساگیت‌ها، چونان نیاکان ازبک‌ها معرفی شده‌اند. در همین اثر، هم‌چنین درباره پیکارهای قهرمانانه آن‌ها در برابر ایرانیان و اسکندر مكدوني، داستان‌سرایی می‌شود، که بی‌مهابا کتاب یاد شده در بالای ارماتف را به یاد می‌آورد. آیین اوستایی (زرتشتی) هم چونان آیین «نیاکان ما» جا زده می‌شود.^۲

→ اما بسنده است اگر کسی کتاب تاریخ خلق هونوها، نوشته گومیلیف را به دقت بخواند، آن‌گاه درمی‌یابد که نویسنده با پاشیدن خاک به چشمان خوانندگان ناآگاه از تاریخ، آگاهانه به جعل تاریخ، تحریف آشکار حقایق و در یک سخن کلاهبرداری علمی پرداخته است. او ماهرانه در میان سده‌ها و هزاره‌ها بازی می‌کند و مدارک و شواهد یک سده و حتی گاهی یک هزاره تاریخی را در قرینه هزاره دیگر به کار می‌بندد و با سرهم گذاشتن فاکت‌های رنگارنگ، با شعبده‌بازی می‌کوشد در فرجام، آن‌چه را که قصد دارد، با ترفندها و شگردها به کرسی بنشاند.

به هر رو، ارزش آن را دارد تا نقد مفصل تحلیلی‌ای بر این مقاله نوشته شود و با دلایل و شواهد انکارناپذیر، چه روش و شیوه نگارش مقاله، چه نحوه برخورد نویسنده آن با مسائل، چه نتیجه‌گیری‌ها ناسخته و ناروا و چه مواردی که وی کوشیده است، به نتیجه‌گیری نادرست یعنی کشاندن قدمت تاریخ خلق ازبک به ۳۵۰۰ سال پیش و ادعای نادرست بود و باش ترک‌زبانان در گستره آسیای میانه پیش از سده ششم میلادی و نیز وارونه جلوه دادن مدارک منابع چینی با به‌گیری از پیچیده‌ترین بازی‌ها با واژه‌ها و مفاهیم و تحریف ماهرانه آن‌ها به تازیانه نقد بی‌رحمانه بسته شود. من رسالت خود می‌دانم در آینده نزدیک چنین نقدی را بر مقاله وی بنویسم. —گ.

۱ کمال‌الدین، ش. او، «درباره مفهوم اتنوزنیز در «اطلس تباری ازبکستان» // مجله «آموزش‌های اتنوگرافیک»، ۲۰۰۵، شماره ۱، صص ۵۳-۵۴.

Камолитдин Ш. О понятии этногенеза в «Этническом атласе Узбекистана» // Этнографическое обозрение. 2005. № 1. С. 54-53

علیمووا د.ا، عارف خانووا ز.خ، اشیرف ا.ا، نظروف ر.ر، «بار دیگر درباره مسئله اتنولوژی در ازبکستان» // مجله آموزش اتنوگرافی، سال ۲۰۰۶، شماره ۳، صص ۱۱۲، ۱۱۴-۱۱۵.

Алимова Д.А., Арифханова З.Х., Аширов А.А., Назаров Р.Р. Еще раз о проблемах этнологии в Узбекистане // Этнографическое обозрение. 2006. № 3. С. 112, 115-114.

۲ عسکرف، «تاریخ ازبکستان»، صص ۴-۶، ۸۵، ۹۸، ۱۰۷-۱۱۵.

Аскаров А. История Узбекистана. С. 6-4, 85, 98, 115-107

کتاب درسی برای کلاس هفتم، هم‌گروه‌های بومی دارای زبان‌های خاوری ایرانی به شمول سکایی‌ها و ماساگیت‌ها و هم ترک‌های تازه‌وارد بیگانه را چونان نیاکان خلق ازبک برمی‌شمارد. اما تاریخ شکل خلق ازبک را سده‌های نهم، اوایل سده دوازدهم می‌پندارد.^۱ گرایش برای «تصاحب نیاکان آریایی» [آن هم ترک‌زبان — گ.] همین‌گونه در نوشته‌های روشن‌اندیشان در دیگر گوش و کناره‌های اروآسیا دیده می‌شود. کار به جایی رسیده است که برخی از یاکوتی‌ها^۲ و بوریاتی‌ها^۳ [ترک‌زبان — گ.] می‌خواهند به هر گونه که شده، خود را به نژاد سپید برتر آریایی آژیده بزنند. در این مورد، نقش اساسی را نه باستان‌شناسی، بل آوندهای علم ژنتیک بازی می‌کند؛ زیرا در نیمه دوم سال‌های دهه ۱۹۸۰ دانش‌مندان علم ژنتیک روسیه توانستند همانندی برخی از نشان‌دهنده‌ها میان توده‌های هندواروپایی و ترکی-مغولی را کشف کنند و آن‌ها حتی اعلام کردند که «آریایی‌ها باید شالوده سوسترات یاکوتی‌تباران را تشکیل داده باشند».^۴

کشاکش میان اسطوره آریایی و پان ترکیسم

این‌گونه، در پویایی‌های بررسی شده در بالا، نه تنها آماتورها، بل نیز حرفه‌ای‌ها (تاریخ‌دانان، باستان‌شناسان، تبارشناسان، زبان‌شناسان و...) مشارکت دارند. بدیهی است، حدث مشاجرات نه تنها برخاسته از ملاحظات علمی داخلی است، و برای درک سرشت

۱ محمد جانف آ.، عثمانف ک.، «تاریخ ازبکستان در سده‌های چهارم و پنجم»، تاشکنت، O'zbekiston milliy ensiklopediyasi، ۲۰۰۵. C. ۸۱-۸۳.

Мухамеджанов А., Усманов.К. История Узбекистана (IV-XVI вв.). Ташкент: O'zbekiston milliy ensiklopediyasi, 2005. C. 83-81

«تبرد یادمان‌ها، افسانه‌ها، هویت‌ها و سیاست در ماورای قفقاز»، مسکو، VA Shnirel'man نگاه شود به: شنیرالمان ۲ انتشارات اکادمی کتاب (کتابستان)، ۲۰۰۳.

Шнирельман В.А. Войны памяти. Мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: Академкнига, 2003.

۳ شنیرالمان، «بازگشت دوباره اسطوره آریایی» // مجله خاور، ۱۹۹۸، شماره ۱، ص.ص. ۸۹-۱۰۷.

Шнирельман В.А. Второе пришествие арийского мифа // Восток. 1998. № 1. С. 107-89.

۴ شور و اشتیاق برای کهنه‌گرایی Arkaim: ایده آریایی و ملی‌گرایی // زبان و درگیری‌های تباری / با ویرایش اولکوت ام.ب. Olcott، سیمینو م. مرکز کارنگی، مسکو، ۲۰۰۱. ص. ۵۸-۸۵. (هم‌چنین نگاه شود در همین باره به اثر: سوشنیکف آ. Sveshnikov، سوشنیکفوا او. Sveshnikova «آیا زرتشت در اینجا به دنیا آمده بود؟ و یا: «راه‌های نجات و پیامدهای ناشی از نجات یک سایت باستان‌شناسی // مجله انباشته مصوون شماره ۵۷ (ملاحظات هیئت تحریر).

Шнирельман В.А. Страсти по Аркаиму: арийская идея и национализм // Язык и этнический конфликт / Под ред. М.Б. Олкотт, И. Семенова. М.: Центр Карнеги, 2001. С. 85-58. (См. об этом также: Свешников А., Свешникова О. Здесь ли родился Заратустра? Или пути и последствия спасения одного археологического памятника // Неприкосновенный запас. 2008. № 1(57). - Примеч. ред.)

گفتمان مورد نظر، ما باید فراتر از جهان ترک و نیز «علم ناب» برآییم. روشن که نخبگان سیاسی ترک‌زبان به استیناف‌طلبی (بازنگری‌خواهی) در پرونده «نیاکان آریایی» در دادگاه تاریخ، به چند دلیل نیاز دارند:

نخست، چنین چیزی استاتوس «بومی بودن» ترک‌زبانان را بر پایه آوندهای علمی استوار می‌سازد و تقویت می‌کند. این وضعیت بسیار زیاد مهم است، چرا که از دوران شوروی، بومی‌گرایی به گونه پای‌دار و محکم تبارگرایی را با گستره (خاک) گره می‌زد و به باشندگان حق خودگردانی گستره‌ای-سیاسی می‌بخشد و اجازه می‌دهد چونان «خلق ممتاز و برگزیده و دارای نام و نشان» (titular nation) به شمار بروند.

با این حال، برای کوچ‌روان پیشین، که نیاکان‌شان سده‌ها در مهاجرت‌های بس گوناگون شرکت کرده بودند، بسیار دشوارتر از مردم مسکون است تا حق خود بر یک قلمرو مشخص را با دست‌آویز ساختن ریشه‌های عمیق تاریخی مسجل بسازند. از این رو، تنها امیدی که می‌ماند، یافتن جایی برای نیاکان، در میان باشندگان باستانی استپ‌های اورآسیا است. اما دانش‌مندان از زمانه‌های بسیار قدیم این لایه را با هندواروپایی‌ها پیوند می‌زنند، که زمانی هم‌چنین «آریایی‌ها» نامیده می‌شدند.

آوندها و گواهی‌های دانش‌مندان و پژوهش‌گران، همه به انبوهی از داوری‌های فرضی برمی‌گردند که استوار بر شواهد و مدارک غیرمستقیم، ساخت و سازه‌های پس‌منظرنگرانه و مفروضات معین (certain assumptions) اند و اگر چه امروز، این چنین فرضیه بر سنت نیرومندی تکیه می‌زند، و وزین‌ترین فرضیه تصور می‌شود، با این همه هنوز چونان یک فرضیه می‌ماند (یعنی فرضیه‌ای بیش نیست) و نکات جداگانه آن حتی در میان حامیان آن جرّ و بحث‌هایی را برمی‌انگیزد.

از این رو، ترک‌زبانان آسیای میانه ـ گ.ا. در پی آن‌اند که پس چرا فرض نکنیم که در میان باشندگان کوچ‌نشین و نیمه‌کوچ نشین باستان، کدامین گروه‌های ترک‌زبان نبوده باشند؟ روشن است، اثبات چنین چیزی (یعنی یافتن گروه‌های ترک‌زبان در میان توده‌های کوچ‌نشین ایرانی‌زبان جهان باستان) امری است محال و ناممکن. اما رد آن هم ممکن نیست.^۱

۱ چنین برمی‌آید که نویسنده مقاله بزرگ‌ترین آوند را در این زمینه نبود هر گونه آثار مکتوب می‌پندارد. زیرا توده‌های ترک‌زبان الخ تا سده هشتم میلادی که سغدیان مهاجر برای‌شان رسم‌الخط ساختند (چیزی که به پدیدآیی سنگ‌نوشته ارزش‌مند ارخون شد) از خود نوشتار نداشتند. از این رو، به زبان فلسفی و منطق کلامی می‌شود گفت که نسبت وجود و عدم آن (اثبات چنین چیزی) یکی است؛ یعنی نه می‌توان ثابت ساخت که ترک‌زبانان پیش‌تر از سده ششم میلادی در آسیای میانه حضور داشته‌اند و نه می‌توان حضور نداشتن آنان را به همین دلیل نبود آثار مکتوب رد کرد.

افزون بر آن، به خوبی شناخته شده است که سر از اوایل سده‌های میانه، ترکی‌سازی گسترده ایرانی‌زبانان کوچی صورت گرفته بود. یعنی ایرانیان پیشین به گونه سیلی در جهان ترک ریختند.

بنابراین، ترک‌های کنونی، دلایل وزنینی در دست دارند تا بر آن پا بفشارند که در میان نیاکان‌شان «آریایی‌ها» (یعنی گویشوران زبان‌های باستانی ایرانی) هم بوده‌اند.^۱ دلیل دوم محبوبیت اکتساب «هویت آریایی» در میان ترک‌زبانان، ارزش فرهنگی و تاریخی‌ای است، که «دوران استعمار» به مفهوم آریایی داده است. ادبیات استعماری و متعصب شوونیستی اروپایی «آریایی‌ها» را بهره‌مند از توانایی‌های رزمی بسیار بالا و شور و اشتیاق برای جهان‌گشایی‌ها، اراده سیاسی و توانایی دولت‌سازی، انرژی سازندگی و هنروری پرداز نموده است.

به چنین نیاکانی می‌توان بالید و ارزش دارد خود را به گونه‌ای به آنان آرند زد. شناخته شده است که دوره ساختن دولت ملی، سرشار و آکنده از دشواری‌های فزون‌شماری است که زدایش پیروزمندانه این دشواری‌ها نیازمند به هم فشردگی شیرازه ملی است. و به گونه‌ای که رهبران و اندیشه‌پردازان ملی از دیرباز درک کرده‌اند، چنین وحدتی نیاز به تکیه‌گاه و پشتیبانی اسطوره جذاب تاریخی دارد که برانگیزنده تخیل و سازنده حالت کشش عاطفی احساسی به وجد آورنده جذبات و اراده به پیروزی باشد.

بنابراین، نماد و الگوی نیاکان کبیر، همیشه چونان یار وفادار ناسیونالیست‌های طیف‌ها و نحله‌های رنگارنگ بوده است.

→ با این همه، نویسنده شاید متوجه نشده باشد که هیچ سخنی و اشاره‌ای از حضور توده‌های ترک‌زبان پیش‌تر از سده ششم میلادی در آسیای میانه در هیچ اثر مکتوب سایر توده‌ها که از دیرباز رسم‌الخط داشتند، به چشم نمی‌خورد. در حالی که درباره حضور توده‌های ایرانی‌زبان انبوهی مدارک نوشتاری هست. برای نمونه، در سراسر شاهنامه فردوسی حتی یک کلمه دارای ریشه ترکی درباره تورانیان نمی‌یابیم. نه در توپونیم‌ها، نه در اتنونیم‌ها. در سنگ‌نبشته و یادمان‌های تاریخی جهان باستان هم نشانی از آنان دیده نمی‌شود. در حالی که درباره ایرانیان انبوهی از شواهد داریم. این‌گونه، نمی‌شود در این‌جا با مؤلف سازگار بود که گویا نسبت وجود و حضور نداشتن ترک‌زبانان در آسیای میانه در دوران باستان یکی بوده باشد؛ یعنی در مورد نخست، می‌توان گفت که حضور آنان را نمی‌توان ثابت ساخت، مگر، در بخش دیگر، یعنی این‌که حضور نداشتن‌شان را هم نمی‌توان ثابت ساخت، نمی‌توان با وی هم‌نگر بود. به خودی خود، این فاکت که هیچ‌گونه اشاره‌ای درباره حضور چنین توده‌هایی در آثار فزون‌شمار عهد باستان نشده است، گواه آشکار بر حضور نداشتن‌شان است. —گ.

۱ روشن است، کسی درباره نیاکان مشترک ترک‌زبانان و ایرانی‌زبانان آسیای میانه در قرون وسطی دعوایی ندارد. دشواری در این‌جا است که به تأیید خود مؤلف، شماری از پژوهش‌گران ترک‌زبان آسیای میانه می‌کوشند برخلاف حقایق تاریخی، حضور ترک‌زبانان را در این سرزمین‌ها حتی دیرین‌تر از آرییان نشان بدهند و یا پا بفشارند که آریایی‌ها ترک‌زبان بوده‌اند و سخن از نیاکان مشترک در دوره‌های بسیار کهن، در چند هزار سال پیش بر زبان بیاورند. در این‌جا بایسته بود تا مؤلف متوجه چهارچوب زمانی بحث باشد که درمندانه به هر دلیلی که هست، به آن توجه بایسته نداشته است. —گ.

سوم، نماد و الگوی «آریایی‌ها»، که بر جهان مدرن غربی «لنگر» افکنده و با هویت آن پیوند خورده است، اجازه می‌دهد تا خود را با تمدن مدرن هم‌گون ساخت و از نماد و الگوی «آسیایی» که در دوره شوروی بار منفی یافته بود (نادار، آلوده، بیمار، نامتمدن و...)، فاصله گرفت. شایان توجه است که چنین چیزی اصلاً به آن مزاحمت نمی‌کند که در میان «نوادگان آریاییان» بتوان کسانی دارای گرایش‌های غربی‌ستیزانه را هم یافت. آخر، نماد و الگوی «آریایی‌ها» آرمان انتزاعی «تمدن» را به چالش بازنگری (استیناف) می‌کشد. در حالی که تمایلات ضد غربی در برابر صفات بس مشخص و یا اقدامات سیاسی که از سوی غرب مدرن برمی‌خیزد، هدف گرفته شده است. افزون بر این، به چنین نمادی از «آریایی‌ها» درست بیش‌تر برای بهره‌برداری و مصرف داخلی نیاز است.

و سرانجام، چهارم، نماد یا الگوی «آریایی‌ها» می‌تواند به گونه پراگماتیک هم مورد بهره‌برداری قرار گیرد: یعنی برای برپایی پیوندهای بازرگانی هم با غرب و هم با روسیه (و یا حتی هم ایران) چونان پشتوانه به کار رود. برای این کار، لفاظی‌های سیاسی دولت‌مردان و دیپلمات‌ها می‌تواند با اشاره به داشتن «نیاکان مشترک» و یا «ریشه‌های تاریخی مشترک» تکیه بزنند که به گونه‌ای که انتظار می‌رود، در نزد **شرکا احساس هم‌پیوندی و خویشاوندی را برمی‌انگیزد.**

با داوری از روی نماد آورده شده، تعامل میان «آریایی‌ها» و «ترک‌ها» را می‌توان با سه شیوه مختلف نشان داد:

نخست، می‌توان نیاکان قدیم را «آریایی» جا زد و آنان را در برابر «اشغال‌گران ترک» قرار داد. در این مورد، تأکید بر فاکتور زبانی می‌شود. در این حال، «آریاییان» چونان دارندگان فرهنگ برتر و متعالی پرداز می‌گردند و «تورکان» به عنوان «وحشی‌های بیگانه» درهم شکنندگان و ویران‌گران تمدن‌های بزرگ. این چنین نماد و الگو از «ترکان وحشی» را می‌توان چیزی همانند به «تیوری آلبانی» در آذربایجان پنداشت که برخی از اندیش‌مندان (انتلکتوئل‌ها) در ترکمنستان با آن هم‌نوا اند.^۱ در هر دو مورد، میل به تملک و غصب میراث سیاسی و فرهنگی جمعیت باستانی مسکون به مشاهده می‌رسد و برای این کار بایسته است تا از نماد «وحشی‌ها» فاصله گرفت و دوری جست.

دوم، می‌توان آریایی‌ها را چونان مردمان ترک‌زبان نمایاند. این روی‌کرد از سوی رویونیست‌ها (بازبینی‌خواهان) به کار می‌رود که تلاش می‌ورزند تا به نیاکان خود شکوه و جلال «آریایی» ببخشند، آن هم بی‌آن‌که از ارثیه زبانی‌شان چشم‌پوشند. [یعنی آریاییان

۱ شنیرالمان، نبرد یادمان‌ها، اسطوره‌ها، هویت و سیاست در قفقاز جنوبی، مسکو، انتشارات «آکادمی کتاب»، ۲۰۰۳.

را ترک‌زبان جا بزنند. مانند روشی که اکادمیسین عسکرف در تاشکنت پیش گرفته است. —گ. افزون بر این، در چنین رفتاری می‌توان پاسخی را به ادعاهایی هم‌سایگانی دید که به ریشه‌های آریایی خود می‌بالند، و ترکان را «وحشی» می‌خوانند.

در عین حال، به همین روی کرد دومی، کشورهای مولتی‌اتنیک (کثیرالمله) قزاقستان و ازبکستان که به دنبال ادغام اقلیت‌های تباری در یک جامعه هم‌گون اند (قزاقستان، با اقلیت روسی بزرگ و ازبکستان با اقلیت تاجیکی آن) گراییده‌اند.

سوم، «آریاییان» را می‌توان رو در روی «ترک‌ها» گذاشت، اما در یک زمینه وارونه، که در آن، نیاکان چوان «ترکان»ی به تصویر کشیده شوند که پیوسته دست اندر کار دفع یورش‌های «آریایی‌ها» بوده‌اند! در این‌جا، «آریایی‌ها» چوان مهاجمان خشن، استعمارگران و استثمارگران نمایانده می‌شوند و چنین روی‌کردی را می‌توان در شالوده ایدئولوژی استعمارستیزانه‌ای که بتواند جامعه را یک‌پارچه بسازد، گذاشت. در ازبکستان درست به همین روی کرد پناه آورده‌اند.

در عین زمان، این تنها نویسندگان ترک‌زبان نیستند که شیفته و مفتون نماد «آریایی» شده‌اند. دامنه گرویدگی به «نیاکان آریایی» در محیط ترکی، به خاطره رویارویی با دو طرح دیگر «آریایی» سایه افکنده و پهن‌تر شده است؛ یک طرح در تاجیکستان و طرح دیگری در روسیه که با پویایی از سوی شماری از نویسندگان روسی ترویج داده می‌شود.

تاجیک‌ها که با دشواری فراوان، به ایجاد کشوری برای خود در بافتار شوروی دست یافته بودند، از دیرباز، خود را فراموش‌شده و به حاشیه رانده‌شده و به عنوان توده‌ای که مورد بی‌مهری قرار گرفته است، احساس می‌کنند. زیرا در دوره خط‌کشی‌ها و مرزبندی‌های ملی سال ۱۹۲۰ آبادترین و بارورترین زمین‌ها به ازبکستان واگذار شده بود.^۱

در ازبکستان، چندین دهه آزرگار است که مشی ترک‌زبان ساختن تاجیک‌ها پیش گرفته شده است و آنچه را که تاجیک‌ها چوان میراث تاریخی خود به شمار می‌برند، به جای نادیده گرفتن و مردود شمردن، کنون از آن ازبک‌ها گردانیده‌اند. بنابراین، امروزه اندیش‌مندان تاجیک نه تنها از غصب زمین‌ها، بل نیز تاراج ارثیه فرهنگی تاجیکی از سوی ازبک‌ها خشمگین‌اند.

۱ روشن است، دلیل چنین کاری نهفته در راهبردهای درازمدت روسیه و منافع علیای این کشور بوده است تا در نظر گرفتن ملاحظات تباری و نژادی و آیینی و فرهنگی. برای روسیه روشن است مصون ساختن مرزهای جنوبی آن نسبت به در نظر گرفتن ادعاهای تاجیک‌ها اولویت داشته است. روس‌ها نیک می‌دانستند که اسلام در میان تاجیک‌ها نسبت به توده‌های ترک‌زبان ریشه‌های بس درازی دارد و می‌تواند در آینده برای آن کشور در محور جنوب خطرآفرین باشد. از همین رو، هنگام مرزبندی‌های سیاسی، در واقع تاجیک‌ها را در یک منگنه جئوپولیتیکی در بلندهای پامیر «زندانی» ساختند. —گ.

تاجیک‌ها می‌کوشند با این «روح آریایی» در برابر ازبک‌ها بایستند و بر پیوند خویش با نژاد «آریایی» (اروپاییدی) تأکید می‌ورزند و با این کار، دیوار ستبری میان خود و ازبک‌ها، که تاجیک‌ها ایشان را متعلق به نژاد دیگری می‌پندارند، برپا کنند.

در اوایل دهه ۲۰۰۰، کیان این روند را مقامات دولتی تاجیکستان که در پی مبدل ساختن «آریاسم» چونان ایده ملی تاجیک‌ها بودند، در دست گرفتند. در سال ۲۰۰۶، در تاجیکستان با شکوه تمام، سال «تمدن آریایی» را جشن گرفتند که به باور رئیس‌جمهور امام علی رحمان، می‌بایستی به هم‌پیمانی ملت بینجامد.

الگوی آریایی‌ها، چونان «نیاکان فرهنگی»، جای‌گاه استواری در کتاب‌های درسی نو تاریخ چاپ شده در تاجیکستان یافته است. در این کتاب‌ها، تاجیک‌ها آریایی خوانده می‌شوند و با آن‌که دوره سامانیان، «عصر زرین» دول‌تداری تاجیک‌ها شمرده می‌شود، در کتاب‌های درسی پیوسته، پیوند گسست‌ناپذیر نیاکان تاجیک‌ها با تمدن قدیمی‌تر پارسی (مانند ساسانی و...) یادآوری می‌شود. گذشته از این‌ها، ریشه‌های تاجیک‌ها در میان سغدیان باستان جست‌وجو می‌شود. این دولت باستانی، برای تاجیک‌های کنونی به آن پیمانه مهم است که با توجه به آن، به سال ۱۹۹۹ ناحیه لنین‌آباد پیشین (خجند) به سغد تغییر نام داده شد.

به نوبه خود، ایده «تمدن سلاوی-آریایی» در روسیه هم از محبوبیت خاصی برخوردار است. رادیکال‌های روسیه با تمجید و تحسین به تحقیقات تازه علمی می‌نگرند و هندواروپایی‌های قدیم را با «آریایی‌ها» و «سلاوی‌ها» یکی می‌پندارند. برای آن‌ها چنین چیزی به معنای مشروعیت بخشیدن حق روس‌ها در استیلای گستره سراسر اورآسیا است که این کانسپت گستره پهناور اروآسیا را میهن نیایی اصلی‌شان معرفی می‌کند.^۱

در واقع، سرآغاز کاوش‌ها درباره «تمدن نام‌نهاد «سلاوی-آریایی» را باستان‌شناسان چلیابینسک که کتگوری [دسته] نوی از آثار تاریخی میانه عصر برنز را در منطقه استپ اورال جنوبی کشف کردند، نهادند. آن‌ها با بسنده نکردن به کشف شهرک آرکایم Arkaim، این شهرک را چونان چیزی نمانده باستانی‌ترین شهر جهان-مرکز «تمدن آریایی» که گویا به اورآسیا «فرهنگ والای» را هدیه داده بود، معرفی کردند.^۲ شهرک باستانی آرکایم، «ایده‌های نوآورانه» دیگری را هم مدیون همین باستان‌شناسان است که بر اساس آن، در

۱ برای به دست آوردن آگاهی بیش‌تر در زمینه، نگاه شود به: شنیرالمان، «نبرد یادمان‌ها، اسطوره‌ها، هویت و سیاست در قفقاز جنوبی»، مسکو، انتشارات اکادمی کتاب، ۲۰۰۳.

۲ بریل، یو. گ.، «کشف ارکایم»، اکاترینبورگ، آژانس ادبی اورال، ۲۰۰۵. مفصل‌تر در این باره: شنیریل مان: «شیفتگی و والگی به ارکایم»، ایده آریایی و ناسیونالیسم // منازعات زبانی و تباری/ با ویرایش الکوت و سیمیونف، مسکو، مرکز کارنگی، ۲۰۰۱، صص. ۵۸-۸۵.

این جاها، پیامبر زرتشت به دنیا آمد و یا دست کم به موعظه می‌پرداخت. ایده سوم، که باز هم مسؤول آن همین‌گونه، باستان‌شناسان بومی‌اند، یکی پنداشتن آریایی‌ها با نیاکان سلاوها و به این ترتیب روس‌ها است. چنین نسخه‌پیچی رمانتیک از گذشته‌های دور، با پویایی از سوی رسانه‌های گروهی در میان مردم تبلیغ می‌شود و در ده‌پانزده سال اخیر در اوچرک‌های منطقه‌ای درباره تاریخ اورال رخنه و جا باز کرده است.

در استان چیلیابینسک و باشقورستان بازدید از شهرک باستانی ارکاییم در برنامه‌های سفرهای آموزشی دبستان‌ها گنجانیده شده است. در کتاب‌های شماری از نویسندگان، آریایی‌ها چونان جهان‌گشایان پیروزمند و به ارمان آورندگان فرهنگ‌ها که دست به مهاجرت‌های دور و دراز یازیده بودند و نیز سازندگان تمدن‌های سترگ که فرهنگ و تمدن خود را به سراسر اروپا و آسیا از «خاورمیانه تا سبیری و هند» آوردند، نمایانده می‌شوند.^۱

در عین زمان، روزنامه‌نگاران مفهوم آریایی‌ها را توضیح نمی‌دهند. اما از نوشته‌های آنان خواننده درمی‌یابد که از پیوند زناشویی یک بانوی هندی و یک جوان روسی، بی‌چون و چرا «آریایی پاک‌نهاد» به جهان می‌آید.^۲

با این همه، از مقالات چاپ شده نمی‌توان دریافت که آیا اورال جنوبی زایش‌گاه و خاست‌گاه نوع بشر بوده است، پیدایش‌گاه نژاد سپیدپوست، یا تنها زادگاه توده‌های روسیه و یا هم تنها میهن نیایی سلاوی‌ها و ترکان.^۳ آفریدن چنین سردرگمی‌ها و بردن خوانندگان به بی‌راهه و کژراهه، برای ژورنالیست‌ها، پیشیزی ارزش ندارد. برای آن‌ها بسیار مهم است تا پیوسته خبرهای شگفتی‌برانگیز و رنگین و پُرهنگامه پخش کنند و برای هر ذوق و ذائقه‌ای نوشته‌ای پیش کش کنند (به قول معروف از هر چمن سمنی) - گ.

روشن است، «دست‌آوردهای درخشان! باستان‌شناسی آریایی» واکنش تند منفی «جهان ترک»^۴ را برمی‌انگیزد. چنین چیزی زمینه را برای پُررنگ شدن نسخه پان ترکیستی

۱ گریگوری یف س. آ.، «در راه‌پیمایی‌ها با ارابه‌سواران آریایی / اوچرک تاریخ اورال، با ویرایش مینکو و هم‌کاران، ایکاترینبورگ، ۱۹۹۶، چاپ دوم، ص. ۳۴-۴۳. برگرفته‌هایی از این اثر در کتاب وزن‌تری درباره تاریخ اورال بازآفرینی شده است: «تاریخ اورال از اوان عهد باستان تا اواخر سده نوزدهم» / با ویرایش لیچمان، ایکاترینبورگ، ۱۹۹۸، کتاب یکم، صص. ۵۲-۵۴.

درباره ستایش از نیاکان آریایی هم‌چنین نگاه شود به: پارفینف، «رازهای نهان ارکاییم» // مجله اورال، ۲۰۰۵، شماره ۱۰، صص. ۲۱۴-۲۳۰ و هم اثر در بالا یاد شده آقای بریل.

۲ برای نمونه، نگاه شود به: پیسانف و. «در آستانه شگفتی» // مجله کار، شماره ۱۱، فوروری ۱۹۹۷، ص. ۶.

۳ پوتینخین و. پ.، «رازهای پنهانی ارکاییم - میراث آریایی‌های قدیم»، رستوف در کنار ذن، ۲۰۰۶، صص. ۱۵، ۳۷، ۴۲-۴۳.

۴ «جهان ترک»، شه‌کار تازه پان ترکیست‌های اولتراناسیونالیست ترکیه است. در گذشته، پان ترکیسم نخست، بیش‌تر بر تز «هم‌بستگی نژادی» تأکید داشت. اما، گذشت زمان بیهودگی دل‌بستگی به چنین روی‌کردی را ثابت ساخت؛ زیرا نژادی به نام ترک در جهان وجود ندارد. سپس، جای این تز را تز هم‌بستگی «ترک‌تباران» گرفت. باز هم دیده شد -

«ترکی‌سازی» گذشته باستانی استپ‌های اورآسیا و نیز «ترک‌زبان‌سازی» نیاکانی را که در اعصار برنز و آهن در این استپ‌ها زندگی می‌کردند، فراهم می‌کند! این‌گونه، این «نیاکان»، دیگر نه آریایی، بلکه ترکی «می‌نمایند». چنین دیدگاه‌هایی، از سوی برخی از دانش‌مندان دارای خاستگاه ترکی هنوز در سال‌های دهه‌های ۱۹۷۰-۱۹۸۰ آغاز به زایش کردند؛ چیزی که به «شکوفایی» پان ترکیسم در دهه‌های پس از فروپاشی شوروی انجامید.^۱

یکی از بزرگ‌ترین مهره‌ها در این گیر و دار [بخشیدن هویت و زبان ترکی برای نیاکان آریایی - گ] ذکی‌یف، زبان‌شناس تاتاری است. او، هنوز در سال‌های دهه ۱۹۷۰ تلاش ورزیده بود نه تنها ترک‌زبان بودن همه توده‌های کوچی اوایل عصر آهن (تخاری‌ها، اسکیت‌ها، سکایی‌ها، سارمات‌ها، آلن‌ها و...) را ثابت بسازد، بلکه تاریخ پیدایش زبان ترکی را به اواخر عهد دیرینه سنگی (۲۰-۳۰ هزار سال پیش) پس ببرد.^۲ از شه‌کارهای او، یکی هم این‌که «آریایی‌ها» را به «ترکان» مبدل کرد، با این پنداشت که با چنین شگردی، نقش برازنده‌ای در مبارزه با تئوری نژادی بازی می‌کند.^۳

ن.آ. مجیدف، باستان‌شناس ارشد باشقیری، نیز هنوز در سال‌های دهه ۱۹۷۰ فرضیه‌ای را مطرح ساخت درباره پدیدآیی ترک‌ها در ماورای جنوبی در اوایل عهد برنز.^۴ سپس، او، سر از اوایل سال‌های دهه ۱۹۹۰، تلاش ورزید تا به کوچ‌روان قدیمی (سکایی‌ها و

→ که چیزی به نام تبار واحد ترکی در جهان وجود ندارد. گویشوران زبان‌های ترکی، اقوام مختلفی اند با اتنوژن‌های گوناگون که درآوردن همه آن‌ها زیر یک چتر تباری بزرگ ناممکن است. وانگهی، تکیه بر زبان مشترک شد. اما باز هم چنین روی‌گری راهی به دهی نبرد، زیرا چیزی به نام زبان ترکی واحد وجود ندارد، بلکه خاندان بزرگ زبان‌های ترکی هست که گویشوران یک زبان آن بدون ترجمان نمی‌توانند زبان دیگری را بفهمند. این بود که اندیشه‌پردازان پان ترکیسم، برای برون‌رفت از این بن‌بست، اصطلاح تازه «جهان ترک» به میان آوردند.

صرف نظر از همه چیز، همه این ترفندها یک راه‌برد را پی‌گیری می‌کنند. درآوردن همه گویشوران زبان‌های ترکی جهان زیر چتر فرمان کشور ترکیه و از آن طریق (زیر کنترل مثلث امریکا + انگلیس + اسرائیل) با ساختن امپراتوری پهناور ترکیه بزرگ. روشن است، در پشت چنین طرحی، محافل صهیونیستی جهانی پنهان اند و چنین پروژه‌ای را تمویل می‌کنند که هدف آن لرزان ساختن ثبات در گستره سنتی نفوذ روسیه و نیز ایران است. - گ.

۱ برای به دست آوردن آگاهی بیش‌تر در زمینه نگاه شود به: شنیرلمان، «نبرد یادمان‌ها و خاطره‌ها...»، مسکو، انتشارات بشقاب‌پرنده‌های ناشاس، ۲۰۰۶.

۲ نگاه شود به: ذکی‌یف، م. ز. «تاتارها: مسائل تاریخ و زبان»، قازان، ۱۹۹۵، صص. ۲۴-۳۱.

ذکی‌یف، «منشأ ترک‌ها و تاتارها»، مسکو، انتشارات انسان، ۲۰۰۳، صص. ۷۶-۱۹۰.

مطرح ساختن این دیدگاه‌ها به ذکی‌یف کمک کردند تا به کرسی‌های بالایی دولتی برسد: رئیس انستیتو پداگوژی قازان (در سال‌های ۱۹۶۷-۱۹۸۶)؛ مدیر انستیتو زبان‌شناسی، ادبیات و تاریخ مرکز علمی قازان وابسته به پژوهش‌گاه علوم شوروی و سپس روسیه (در سال‌های ۱۹۸۶-۱۹۹۶)، مدیر انستیتو زبان، ادبیات و هنر پژوهش‌گاه علوم جمهوری تاتارستان (در سال‌های ۱۹۹۶-۲۰۰۰). افزون بر آن، او، نماینده مجلس، و سپس صدر شورای عالی جمهوری شوروی تاتارستان (در سال‌های ۱۹۸۰-۱۹۹۰) و دبیر اکادمیک بخش علوم انسانی علوم تاتارستان در ۱۹۹۲-۲۰۰۱ بود.

۳ ذکی‌یف، «منشأ ترک‌ها و تاتارها»، مسکو، انتشارات انسان، ۲۰۰۳، صص. ۵۴، ۹۵-۹۶، ۱۸۸، ۳۶۹-۳۷۳.

۴ مجیدف، «رازهای اورال باستان»، اوف، انتشارات «باش‌کنیگا» (کتاب باشقیرستان)، ۱۹۷۳.

ماساگیت‌های باشند قزاقستان، و آسیای میانه هویت ترکی ببخشد و آن‌ها را ترک‌زبان وانمود کند.^۱

این نسخه، به گونه منظم در آن فصل‌های کتاب درسی تاریخ باشقرستان که او برای دانش‌آموزان دبستان‌ها نوشته است، ارائه شده است. شایان یادآوری است که هرگاه او، به سال ۱۹۹۱ بخش اصلی قبایل سکایی و ماساگیتی را ایرانی‌زبان می‌خواند، و چنین گمان می‌زند که در میان آن‌ها قبایل ترک‌زبان هم دیده می‌شدند؛ در چاپ‌های بعدی این کتاب‌واره‌ها، دیگر همه سکایی‌ها و یا بخش چشم‌گیر آن‌ها ترک‌زبان شده بودند.^۲

این در حالی است که هیچ‌گونه مدارک و شواهد تازه‌ای که چنین بازتفسیری را مدلل کنند، به چشم نمی‌خورند. به سال‌های ۱۹۶۰-۱۹۷۰، آ. س. امان ژولف (امان گل‌اف)، زبان‌شناس قزاق، تلاش ورزید برخی از تصاویر و اشیای به‌دست‌آمده از یک سایت باستانی سکایی در حوضه رود ارتیش را چونان نوشته‌های «طلسمی» ترکی تفسیر کند.^۳ شایان یادآوری است که در همان هنگام، کارشناسان لنینگراد، نادرستی و ناسخته بودن تفسیرهای وی را بیان و رد کردند.^۴ با این همه، پسان‌ها، درست بر پایه همین رمزگشایی‌های بحث‌برانگیز، آن گروه از نویسندگان ترک استناد جستند که می‌کوشیدند تا سکایی‌ها را ترک‌زبان بنمایانند.^۵

۱ مجیدف ن. آ.، سلطانوا آ. ن. «تاریخ باشقورتوستان از عهد باستان تا سده پانزدهم»، اوفاف، انتشارات «کیتاپ» (کتاب)، ۱۹۹۴، صص. ۴۰-۷۵.

۲ تاریخ باشقورتوستان، کتاب درسی برای کلاس‌های ۸-۹، جلد یکم، از عهد باستان تا ۱۹۱۷، / با ویرایش آکماناف، اوفاف، انتشارات وزارت علوم، ۱۹۹۱، ص. ۲۱؛

تاریخ باشقورتوستان، کتاب درسی برای کلاس‌های ۸-۹، جلد یکم، از عهد باستان تا ۱۹۱۷، / با ویرایش آکماناف، اوفاف، انتشارات وزارت علوم، ۱۹۹۶، ص. ۱۳.

۳ امان گل‌اف، آ. س.، «سنگ‌نبشته‌های طلسمی ترکی باستان از حوضه رودخانه ارتیش» // مجله خلق‌های آسیا و افریقا، ۱۹۶۵، شماره ۳، ص. ۱۵۰؛ امان گل‌اف، «سنگ‌نبشته طلسم‌گونه به دست آمده از یک سایت باستانی سکایی در حومه آلماتی» // مجله «پیک پژوهش‌گاه علوم قزاقستان شوروی»، ۱۹۷۱، شماره ۱۲، صص. ۶۴-۶۶.

۴ گریازنف م. پ.، کلیاشتورنی س. گ.، «سنگ‌نبشته یا گوزن؟» // مجله خلق‌های آسیا و افریقا، ۱۹۶۶، شماره ۳، ص. ۱۳۱-۱۳۳؛ لیویشیتس و. آ.، درباره منشأ نوشتارهای ترکی باستان طلسمی // مجله ترکولوژی شوروی، ۱۹۷۸، شماره ۴، صص. ۸۴-۸۵؛ آکیشیف ک. آ.، «قرغان ایسیک»، مسکو، انتشارات «هنر»، ۱۹۷۸، صص. ۵۹-۶۰؛

قزلاشف ای. ل.، «موادی درباره تاریخ باستانی ترک‌ها: باستانی‌ترین گواهی‌ها درباره نوشتار» // مجله «باستان‌شناسی روسیه»، ۱۹۹۸، شماره ۱، صص. ۷۱-۸۳.

۵ مجیدف ن. آ.، سلطانوا آ. ن.، «تاریخ باشقورتوستان از عهد باستان تا سده پانزدهم»، اوفاف، انتشارات «کیتاپ» (کتاب)، ۱۹۹۴، ص. ۶۸.

برمن قلف م. ک.، «کائنات ترکی»، آلماتی، ۱۹۹۶، صص. ۵۳، ۲۱۹.

کوانگاف، «آری هون»: از لایه‌لای سده‌ها و گستره‌ها»، شواهد، نام‌های جغرافیایی، آلماتی، ۱۹۹۹، ص. ۹.

این سوژه هر چند هم بسیار کم‌رنگ، در بسیاری از درس‌نامه‌های تاریخ قزاقستان آمده است که با دست‌آویز ساختن این رمزگشایی‌ها، گمان برده می‌شود که سکایی‌هایی که در نواحی خاوری و شمال خاوری می‌زیستند، گویشوران زبان‌های ترکی بوده‌اند. نگاه شود به:

و اما، شگفتی‌برانگیزترین و خارق‌العاده‌ترین نسخه اتنوزنیز ترکی را، اولژاس سلیمانوف، سخنور و رجل اجتماعی سرشناس قزاق ارائه می‌دهد. او اصلاً به گذشته هند و اروپایی کاری ندارد، زیرا به چنین گذشته‌ای نیاز ندارد. چون گذشته باستانی ترک‌ها را او بارها برانده‌تر و برتر و شکوهنده‌تر و والاتر از گذشته باستانی هندواروپاییان می‌پندارد. به پنداشت او، ترک‌ها پیش از سومری‌ها در بین‌النهرین می‌زیستند که بر فرهنگ و زبان سومریان تأثیر گذاشتند. به ویژه، آنان را با نگارش آشنا کردند و به ایشان رسم‌الخط آموختند! ترک‌ها سه‌هزار سال پیش از امروز صاحب دولت بودند و قدیمی‌ترین الفبای جهان را آفریدند. افزون بر این، ترک‌ها همراه با نیاکان سرخ‌پوستان امریکایی در گشودن قاره امریکا شرکت داشتند.

سلیمانف، هیچ‌گونه شک و تردیدی در ترک بودن سکایی‌ها ندارد. در این حال، او هیچ نیازی به شواهد و مدارک باستان‌شناسی و منابع مکتوب باستانی نمی‌بیند.^۱ در کتاب درسی درباره تاریخ قزاقستان برای کلاس ششم، آرکایم در مرز میان قزاقستان و روسیه قرار دارد و «شهرستان باستانی»^۲ خوانده می‌شود. اما در کتاب درسی تاریخ برای کلاس دهم دیگر در گستره کشور قزاقستان جا داده می‌شود.^۳ در میان پژوهش‌گران ترک تلاش‌هایی به مشاهده می‌رسد تا باشندگان آرکایم را ترک‌زبان جا بزنند.^۴

چندی پیش، کتابی از این دست در قزاقستان به چاپ رسید. نویسنده آن با ستایش از نیاکان ترکان، اختراع تیر و کمان، اهلی کردن همه انواع چارپایان، اختراع سفال و

کاظم بای اولی آ.، اثبیل ای.، «تاریخ جمهوری قزاقستان»، آستانه: انتشارات فولیانت، ۱۹۹۹، ص. ۲۸.
عبدالحکیمف، «تاریخ قزاقستان (از عهد باستان تا روزگار ما)»، کتاب راهنمای درسی، چاپ سوم، آلماتی، ۲۰۰۲، ص. ۹۴.
در کتاب درسی تاریخ برای کلاس دهم، بر همین مبنا همه سکایی‌ها «ترک زبان» اعلام می‌شوند.
نگاه شود به: ژول دس بایف س.، «تاریخ قزاقستان»، آلماتی، انتشارات «مکتب» (مکتب)، ۲۰۰۶، صص. ۳۳، ۸۴.
تولی بایف آ.ت.، قاسم بایف ژ. ک.، کوی گلدی یف م. ک.، کالی یوا ای.ت.، «تاریخ قزاقستان»، آلماتی، انتشارات مکتب، ۲۰۰۶، صص. ۶۸، ۷۷.

۱ سلیمانوف، او. «ترک‌ها در دوره پیش از تاریخ»، درباره منشأ زبان‌های باستانی ترکی و اسکریت‌ها، آلماتی، انتشارات آتامورا Atamura، ۲۰۰۲.

Сулейменов О. Тюрки в доистории. О происхождении древнетюркских языков и письменностей. Алматы: Атамұра, 2002.

۲ صادق ت. س.، تولی بایف آ. ت.، خالدولین گ.، سرسیکیف ب. س.، «تاریخ قزاقستان باستان»، آلماتی، ۲۰۰۶، ص. ۳۸.
Садыков Т.С., Төлеубаев А.Т., Халидуллин Г., Сарсекеев Б.С. История древнего Казахстана. Алматы: Атамұра, 2006. С. 38.

۳ ژودالس بایف، ص. ۶۶.

Жолдасбаев С. Указ. соч. С. 66

۴ کوانگاف ش. ت.، صص. ۴۵-۴۷.

См., например: Куанганов Ш.Т. Указ. соч. С. 45-47.

متالورژی، ساختن شهرهای باستانی، انقلاب در امور رزمی، تدوین «اوستا»، معرفی ادیان جهانی و بالاتر از همه، مسیحیت را دست‌آورد آنان خوانده است. حتی چلیپای (صلیب) تیپیک سلتی را برگرفته از آیین تنگریانی (Tengrian) دانسته است.

همه این‌ها به کنار، سلیمانف، با اصرار بر مصنوعی بودن ساخت و ساز خانواده زبان‌های هندواروپایی، می‌کوشد تا ثابت کند که ترک‌ها و ایرانی‌ها (آریایی‌ها) دارای منشأ مشترک‌اند. اما در این حال، پا می‌فشارد که همانا این ترک‌ها بوده‌اند که بر آریایی‌ها نفوذ فرهنگی اعمال کرده‌اند، نه برعکس. در فرجام، نویسنده اعلام می‌دارد که ترک‌ها ۲۰-۳۰ هزار سال پیش در گوشه‌های مختلف اورآسیا با نام‌های مختلف زندگی می‌کردند و تأثیر نیرومندی بر فرهنگ و زبان‌های خانواده هندواروپایی بر جا گذاشتند.^۱

گفتنی است که این کتاب [با این همه آشفته‌گویی - گ.ا.] چنان «یک اثر علمی» منتشر شد. در این حال، هیچ یک از نهادهای علمی قزاقستان یارای آن را نداشت تا آن را از آدرس خود چاپ کند. بر کتاب هیچ تقریظ علمی‌ای هم نگاشته نشد. با این همه، شماری از کارمندان دانشگاه ملی اروآسیایی سفارش‌نامه‌ای برای چاپ آن نوشته بودند که خود گواه بر آن است که چنین دیدگاه‌هایی در میان بخشی از نخبگان علمی قزاق هوادارانی دارد.

به سخن دیگر، ظهور کشورهای نو در قزاقستان و آسیای مرکزی، هم‌راه با تمایل به ساختن اسطوره‌های ملی خود است که مهم‌ترین سازه آن، روایت درباره نیاکان کبیر است. همان‌گونه که بارها در دیگر مناطق جهان دیده شده است، چنین روایتی مطابق الگوی استعماری آشنا آراسته می‌شود، اما جای قهرمان اصلی داستان در آن به توده «گزین» (برگزیده) بومی داده می‌شود. این توده برگزیده رسالت دارد چنان تبارز نماید که «استعمارگران» پیشین را بشمارند، ادعاهای آنان مبنی بر داشتن «رسالت تمدنی» [متمدن ساختن توده‌های وحشی] - گ.ا. را بی‌ارزش جلوه دهد و توانمندی خود را در آفرینندگی سیاسی و فرهنگی ثابت بسازد و در نتیجه حق خود به توسعه مستقل را توجیه کند. نکته شایان توجه این دگردیسی، هم‌چنین یافتن نیاکان «آبرومند» است که در میان آن‌ها آریایی‌ها هم به چشم می‌خورند. اما در این‌جا دو استراتژی صدوهشتاد درجه رو در هم دیده می‌شود:

۱. نیمایف آ. ک. «کانون تمدن جهانی، ساخته شده به دست پیشینیان ترک‌ها»، آلماتی، ۲۰۰۷. Нарымбаева А.К. Аркаим - очаг мировой цивилизации, созданный прототюрками. Алматы, 2007

در این‌جا، یک پرسش بسیار جدی مطرح می‌شود: هرگاه به راستی ترک‌زبان‌ها، آفریننده نوشتار در جهان بوده‌اند، پس چرا تا زمان پدیدآیی کتیبه ارخون که آن هم به یمن سغدیان گریزی از دست اعراب زاییده شد، در درازای هزاره‌ها نه خود هیچ اثر نوشتاری درباره خویش بر جا گذاشته‌اند و نه دیگران درباره موجودیت چنین توده‌هایی حتی یک سخن هم نوشته‌اند؟

یکی آریایی‌ها را نیاکان خود اعلام می‌دارد و در پی غضب میراث آن‌ها برای خود است. این‌گونه، آریایی‌ها بایستی به انجام رسالت خود در این نقش ادامه بدهند. اما به هیچ رو، نه به عنوان فاتحان و بادران، بلکه در سیمای نیاکان خودی. این‌که این آریایی‌ها در سیمای خودکامگان، به هژمونی ادامه می‌دهند، چه باک! چنین چیزی برای «بافندگان و پیچانندگان» این نسخه اصلاً ارزشی ندارد. این‌گونه، زندگی نو الگوی تاریخی پیشین را باز می‌یابد که در آن تنها قهرمانان تغییر می‌یابند و جا عوض می‌کنند.

نسخه دیگر، برعکس، میراث آریایی را به عنوان یک ارثیه کم‌ارزش که با دست‌آوردهای نیاکان خودشان به هیچ رو هم‌آورد و هم‌وزن و هم‌تراز نیست، بیخی رد می‌کند و اصلاً نادیده می‌گیرد. در این قرینه (کانتکست) نه آریایی‌ها، بل کسانی که اسطوره پیشین استعماری آنان را چونان توده‌های شکست‌خورده به تصویر می‌کشید (ترک‌ها)، نقش تمدن‌سازان را بازی می‌کنند. این‌گونه، «عدالت تاریخی» مورد نیاز بسیج نیروهای ملی برای ساختن دولت خودی اعاده می‌شود.^۱

۱ یادداشت گزارنده: شایان یادآوری می‌دانم که من با بسیاری از کارشناسان برجسته تاریخ، زبان‌شناسی، باستان‌شناسی و... آسیای میانه آشنایی نزدیک و دوستی دارم و در بسیاری از کنفرانس‌های بین‌المللی از نزدیک با ایشان دیده و آثار بسیاری از آن‌ها را خوانده‌ام. بی‌تردید در میان آن‌ها اندیش‌مندان بزرگ و آگاهان فرهیخته مسائل علمی-آکادمیک فراوانند. ایشان نیک تاریخ منطقه و جهان را می‌دانند. اما باید متوجه بود که بسیاری از آنان، دانش‌مندان دولتی و «برنامه‌ای» هستند که تاریخ را به دستور و فرمایش بالاییان به قول معروف «نه به شکل آن‌چنان که هست و بود، بل به شکل آن‌چه که باید باشد و می‌بود، می‌نگارند. نه این‌که ناآگاهانه دست به جعل تاریخ و تحریف حقایق می‌بازند.

باستان‌شناسی چین و کاوش‌گران غربی

سارا ای. فریزر

ترجمه: سعیده بوغیری

[محققان غربی] در واقع نخستین کاوش‌گران، نقشه‌برداران، زمین‌شناسان، جانورشناسان و گیاه‌شناسان بودند. ورای شناسایی و فعالیت‌های پیمایشی، طمع گنجینه‌های باستانی و باستان‌شناختی به سرعت کاوش‌گران جدید را به سوی کشف دست‌نوشته باور (Bower) در کوچا (Kucha) در سال ۱۸۹۹ سوق داد (هاپکیرک ۱۹۸۰، صص ۴۶-۴۳؛ ژیس ۱۹۹۶، ص ۱۰). این متن جادویی و طتی که به زبان سانسکریت برهمایی قرن پنجم نوشته شده، علاقه فراوانی را در زمینه فقه‌اللغه (واژه‌شناسی) و باستان‌شناسی زنده کرد و طی بیست سال منجر به کشفیات عمده و رویه‌های بحث‌برانگیز مجموعه‌سازی (کلکسیون) در غرب چین و آسیای میانه شد. کشفیات باستان‌شناختی کاوش‌گران غربی در چین با کشفیات انجام شده در مصر، یونان و دیگر بخش‌های مدیترانه برابری می‌کرد؛ کاوش‌گران اروپایی، روس و ژاپنی نخستین کسانی بودند که به این سه ناحیه پرداختند: تبت، شمال جاده ابریشم از سین‌جیان تا سرزمین پارس، و جنوب جاده ابریشم، شامل جنوب دون‌هوان (Dunhuang) پیرامون تاکلاماکان (Taklamakan) تا پاکستان و هند.

سون هدین (Sven Hedin) (۱۸۶۵-۱۹۵۲) نقشه‌بردار و کوه‌نورد سوئدی و نیز دکتر در رشته جغرافیا، در میان نخستین کاوش‌گران بود. او کاوش‌های پُرشمار و گسترده‌ای به تاکلاماکان و بیابان‌های گوبی، پامیر و تبت انجام داد. نخستین کاوش او که بین سال‌های ۱۸۹۳ تا ۱۸۹۷ به طول انجامید، در نواحی‌ای انجام شد که کشف نشده بود و هم برای اروپاییان و هم برای چینی‌ها به شدت ناشناس بود. نقشه‌های بسیار ستایش‌شده هدین که بخشی از انتشارات پُرشمار در زمینه جغرافیا و فرهنگ‌های موجود در این ناحیه را تشکیل می‌دهد، در جریان مأموریت‌های هدف‌مند و بسیار هم‌آهنگ تهیه شد. برای نمونه او در

سال ۱۹۰۷ در سرچشمه رود براهماپوترا (Brahmaputra) (و نیز هندو و سوتلج) قرار گرفت تا تصویری که مدت‌ها در مورد ارتباط رشته کوه‌های هیمالایا با رود نیل وجود داشت، را تصحیح کند (هدین {۱۹۲۵} ۲۰۰۳). کاوش‌های او در سین‌جیانگ به دوران جمهوری خواهان کشیده شد. هدین بین سال‌های ۱۹۲۷ تا ۱۹۳۵ یک سفر جسورانه به اتفاق هم‌کاران چینی و سوئدی خود به منظور کاوش باقی‌مانده‌های دوران دیرینه سنگی را مدیریت کرد. تنها چند سال پیش از او یک سوئدی دیگر، یوهان گونار آندرسون (Johan Gunnar Andersson) زمین‌شناس (۱۸۷۴-۱۹۶۰)، با گروه نقشه‌برداری چین (Geological Survey) همراه شد و در سال ۱۹۲۱ تمدن نوسنگی یانگ‌شائو (Yangshao) در ایالت گانسو را شناسایی کرد (تریگر ۲۰۰۶، صص ۲۶۶-۲۵۶) و به این ترتیب استنباط‌های مربوط به تاریخ باستان چین را آشکار و به دنبال آن، آن‌ها را دگرگون کرد. کاوش بخش شمال غربی چین و آسیای مرکزی، امری بین‌المللی بود.

در سال ۱۹۰۸ کلنل پتر کوزلوف روسی (Petr Kozlov) (۱۸۶۳-۱۹۳۵) خاراکتو (Kharakoto) مرکز فرهنگی تانگوت (Tangut) یا امپراتوری سیای غربی (Western Xia) (۱۰۳۲-۱۲۲۷) در بخش داخلی مغولستان را شناسایی و حفاری کرد. پیش از آن او بین سال‌های ۱۸۹۸ تا ۱۹۰۱ کاوشی در مغولستان و تبت هدایت کرده بود. گروهی از دانش‌مندان روس بین سال‌های ۱۸۷۶ تا ۱۸۹۸ سیان جینگ و نقاط غربی آسیای مرکزی را مورد کاوش قرار دادند. در هنگام ورود به قرن جدید بسیاری از سفرهای علمی در جست‌وجوی گنج انجام می‌شدند.

بین سال‌های ۱۹۰۰ تا ۱۹۰۱ سراورل اشتاین (Sir Aurel Stein) (۱۸۶۲-۱۹۴۳) از سوی بریتانیا نخستین سفر خود از چهار سفرش را انجام داد. کاوش‌گران آلمانی آلبرت گرونودل (Albert Grünwedel) (۱۸۵۶-۱۹۳۵) از طرف موزه مردم‌شناسی برلین و آلبرت فون لوکوک (Albert von le Coq) (۱۸۶۰-۱۹۳۰) به ترتیب بین سال‌های (۱۹۰۳-۱۹۰۲) و نیز (۱۹۰۴-۱۹۰۵) هر دو نقاشی‌ها، تندیس‌ها و دیوارکوب‌های زیادی را از ناحیه تورفان (Turfan) در بخش شمالی جاده ابریشم ربودند. کنت اوتانی کوزویی (Otani Kozui) (۱۸۷۶-۱۹۴۸) ژاپنی بین سال‌های (۱۹۰۳-۱۹۰۲) به ویرانه‌های بودایی سفر کرد و باستان‌شناس و زبان‌شناس فرانسوی پل پلیو (Paul Pelliot) (۱۸۷۸-۱۹۴۵) کاوش‌های خود را در سال ۱۹۰۶ آغاز کرد (ژیس ۱۹۹۶، ص ۱۱). آنان واحه‌ها و معابد زیرزمینی جاده ابریشم از جمله تومشوگ (Tumshuq)، دون‌هوان (Dunhuang)، ختن (Khotan)، نیا (Niya)، توک‌کوزسرای (Toqquz-Sarai)، دولدوراغور (Duldur-Âqur) در مینگ‌لاوی

(Ming-oi)، سوباشی (Subashi) و کومتورا (Kumtura) را مورد کاوش قرار دادند. اقلیم بیابانی تعداد زیادی از تمدن‌ها با ابزارهای هزارساله‌شان را حفظ کرده بود، آن‌چه حلقه‌های مفقوده تمدن‌ها از نخستین قرن پیش از ظهور مسیح گرفته تا سفر میان آسیا و اروپا تا قرن چهاردهم پس از میلاد را فهرست کرد. بی‌تردید مهم‌ترین کشفیات به دون‌هوانگ در ایالت گانسوی کنونی مربوط می‌شد که در آن حدود ۴۹۰ معبد بودایی زیرزمینی مزین به هزاران متر نقاشی‌های دیواری بر پیشرفت سلک بودایی و عمل‌کردهای دینی رهبانی از قرن پنجم تا قرن سیزدهم گواه بود. در ماه ژوئن ۱۹۰۰ وانگ یوانلو (Wang Yuanlu) (۱۸۴۹-۱۹۳۱) که یک سرپرست معابد زیرزمینی بود، نهان‌گاهی حاوی بیش از ۴۲۰۰۰ دست نوشته و نقاشی قابل حمل بر روی ابریشم و کاغذ کشف کرد. اسناد دینی و غیردینی فوق، نامه‌ها، یادداشت‌های خطابه‌ها، دفاتر حساب، متون جادو، نمودارهای آیینی، قراردادهای مربوط به آب‌یاری و کار مزرعه، و اسناد مربوط به ازدواج و طلاق و همچنین هزاران حکم شرعی بودایی را در بر می‌گرفت که به زبان‌های موجود در جاده ابریشم مانند چینی، تبتی، سانسکریت، تخاری و ختنی نوشته شده بود (وایت‌فیلد، ۲۰۰۴ ب).

بین سال‌های ۱۹۰۶ تا ۱۹۰۷ اشتاین و پلیو هر دو هزاران قطعه از متون فوق را برای اروپا به ارمغان بردند. اکنون این موارد به همراه نقاشی‌های دیواری فوق در یک محیط پژوهشی دیجیتالی جمع‌آوری شده‌اند (فریزر، ۲۰۰۴). کاغذهای بامبو که در ستون برج‌های دیده‌بانی بیابان مجاور یافت شده‌اند — برج‌هایی که توسط دربار سلطنتی‌هان (Han) ساخته شده بود — حاوی سیاهه مربوط به توشه ارتش امپراتوری هستند که قدمت‌شان به شش صد سال پیش از عمر متون یافت شده در زیرزمین‌ها می‌رسد.

کتاب‌شناسی

- Almond, Philip C. *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge, U.K., and New York: Cambridge University Press, 1988.
- Andersson, Johan Gunnar. *Researches into the Prehistory of the Chinese*. Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities 15, 304–7, (1943).
- Fiskesjö, Magnus, and Chen Xingcan. *China Before China: Johan Gunnar Andersson, Ding Wenjiang, and the Discovery of China's Prehistory*. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 2004.
- Fraser, Sarah E. *An Introduction to the Material Culture of Dunhuang Buddhism: Putting the Object in Its Place*. Asia Major 17, part 1 (2004): 1–14.
- Giès, Jacques. *The Pelliot Expedition (1906–1909)*. In *The Arts of Central Asia: The Pelliot Collection in the Musée Guimet*, trans.
- Hero Friesen and Roderick Whitfield, 10–16. London: Serindia, 1996.

- Hedin, Sven Anders. *My Life as an Explorer*. [1925]. Washington, DC: National Geographic Society, 2003.
- Hopkirk, Peter. *Foreign Devils on the Silk Road*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1980.
- Kolb, Charles C. Review of Meyer, Karl E., and Shareen Blair Brysac, *Tournament of Shadows: The Great Game and the Race for Empire in Central Asia*. H-Russia, H-Net Reviews. April 2000. <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=4018>.
- Lopez, Donald S., ed. *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Trigger, Bruce G. *A History of Archaeological Thought*. 2nd ed. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2006.
- Weinberg, Roberto, and Owen Green. *Central Asiatic (Tibet, Xinjiang, Pamir) Petrological Collections of Sven Hedin (1865–1952)—Swedish Explorer and Adventurer*. *Journal of Asian Earth Sciences* 20 (2002): 297–308.
- Whitfield, Susan. *Aurel Stein on the Silk Road*. Chicago: Serindia Publications, 2004.
- Whitfield, Susan, ed. *The Silk Road: Trade, Travel, War, and Faith*. London: British Library, 2004.

جدیدترین دست‌آوردهای باستان‌شناسی چین درباره تعامل تمدن‌ها در جاده ابریشم

اداره ملی باستان‌شناسی چین چندی پیش در پکن جدیدترین دست‌آوردهای باستان‌شناسی درباره جاده ابریشم باستانی را اعلام کرد، این چهار کشف بزرگ باستانی شامل آرام‌گاه باستانی روستای «تیان‌جو چای‌شان» استان گانسو، آرام‌گاه شماره یک «شوئه‌وی» از مجموعه آرام‌گاه‌های باستانی «دو لان ره شوی» استان چینگ‌های، آرام‌گاه شماره یک «وو لان چوان گوئو» استان چینگ‌های و برج آتش خبررسانی باستانی «کراکوتوک» شهرستان یولی منطقه خودمختار اویغور شین‌جیانگ است. این دست‌آوردهای جدید باستان‌شناسی به شناخت و بررسی تکامل تاریخ مناطق مسیر جاده ابریشم در سرزمین چین، سرمنشأ اقوام، فرهنگ و سنت و آداب و رسوم بومی و تغییرات محیط زیستی یاری کرده و اسناد جدید درباره آن‌ها کشف شده است.

از میان چهار کشف بزرگ یاد شده، دو مورد در استان چینگ‌های در غرب چین واقع است. یکی از آن‌ها آرام‌گاه شماره یک شوئه‌وی است و در محوطه آن آرام‌گاه، تجهیزات تخلیه آب و معبد قربانی قرار دارد و یک آرام‌گاه باستانی با کامل‌ترین ساختار و طراحی در فلات چینگ‌های تبت چین به شمار می‌رود که تاکنون کشف شده است. در این آرام‌گاه هم‌چنین گور اسب قربانی شده کشف شده است که مدرکی مهم درباره تحقیق و بررسی عرف تشییع جنازه و دفع به شمار می‌رود. در این آرام‌گاه هم‌چنین بسیاری آثار باستانی ظریف و زیبا کشف شده که از ویژگی و سبک هنری ساسانیان و سغدیان برخوردار است. این نشان می‌دهد که منطقه دولان استان چینگ‌های به عنوان گذرگاهی مهم در مسیر جاده ابریشم باستانی، در تبادلات فرهنگی بین چین و ملت‌های دیگر نقش یک پل را ایفا می‌کرده است.

در آرام‌گاه شماره یک وو لان چوان گوئو که آرام‌گاه باستانی تازه کشف شده دیگری در استان چینگ‌های است، نقاشی‌های دیواری بسیار ظریف و زیبا پیدا شده که مهارت‌های هنری آن از سبک مرکز چین برخوردار است، اما موضوعات این نقاشی‌ها مربوط به اقوام کوچ‌نشین فلات چینگ‌های تبت است. این آثار برای تحقیقات و بررسی یک‌پارچگی فرهنگ‌های قوم هان و قوم تبت و رفت و آمدها بین اقوام مختلف در مسیر جاده ابریشم از ارزش بسیار برخوردار است. در بخشی از این آرام‌گاه تاج طلاکاری و جام طلایی فیروزه خاتم نیز کشف شده که نشان می‌دهد صاحب این آرام‌گاه از اعضای سلطنتی حکومت دوران تبتی‌هاست.

آرام‌گاه باستانی روستای تیان‌جو چای‌شان در استان گان سو، آرام‌گاه سلطنتی حکومت «واجا» با کامل‌ترین ساختار در دوران آغازین و میانه سلسله تانگ (۶۱۸-۹۰۷ میلادی) به شمار می‌رود. در این آرام‌گاه بسیاری ظروف طلایی و نقره‌ای، چوب لاک‌ی، اشیای چرمی و کتان و ظروف سفالی رنگی کشف شده که رسم و رسوم تشییع جنازه و دفن سلطنتی حکومت واجا را نشان می‌دهد. این آثار باستانی برای تحقیق شجره سلطنتی، تاریخ و روابط حکومت یاد شده با حکومت تانگ در مرکز چین و همچنین تاریخ روابط بین اقوام مختلف در جاده ابریشم دارای اهمیت فراوان است.

به گفته کارشناسان، برج آتش خبررسانی باستانی کراکوتوک شهرستان یولی منطقه خودمختار اویغور شین‌جیانگ از تأسیسات نظامی حکومت تانگ در غرب چین است. در این برج بسیاری کتاب‌های باستانی خیزرانی که موضوعات آن در زمینه نظامی، سیاسی، اقتصادی و ادبیات است، کشف شده که در آن‌ها اسامی بسیاری گذرگاه‌ها و تأسیسات نظامی در ابتدای رود «کونگ‌چوئه» دیده می‌شود. این‌ها اسنادی دست اول برای تحقیق و شناخت زندگی نظامیان مرزبان، سیستم مدیریت نظامی در سلسله تانگ به شمار می‌آید و نشانگر مدیریت مؤثر حکومت تانگ در منطقه غربی و تأیید اقوام مختلف بر این حکومت است.

در سال‌های اخیر، چین پروژه‌های مهم باستان‌شناسی درباره جاده ابریشم، از جمله هم‌کاری با دیگر کشورها برای باستان‌شناسی در کشورهای مسیر کمربند و جاده را به اجرا درآورده است.

سونگ شین چائو، معاون اداره ملی باستان‌شناسی چین در این باره گفت: «استان‌های چینگ‌های، گانسو و منطقه شین‌جیانگ در دوران باستان، گذرگاه‌های مهم در جاده ابریشم بوده‌اند. باستان‌شناسی در این مناطق در زمینه حمل و نقل، فرهنگ، تبادلات، اقوام و تاریخ برای انجام تحقیقات در جاده ابریشم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. با

جدیدترین دست‌آوردهای باستان‌شناسی چین درباره تعامل تمدن‌ها در جاده ابریشم □ ۳۶۵

تحقیقات تاریخ و باستان‌شناسی در این مناطق، اطلاعاتی درباره روابط بین اقوام، اوضاع مرزی و توسعه اقتصادی آن‌ها در دوران باستان به دست می‌آید که برای رشد و توسعه چین در عصر کنونی الهام بخش و دارای اهمیت فراوان است.^۱

در جست‌وجوی نخستین سکونت‌گاه‌های انسانی در مازندران

دکتر الهام قصیدیان^۱ / پژوهش‌گاه موزه نئاندرتال آلمان، بنیاد پژوهش‌های پارینه‌سنگی دیارمهر

درآمد

در تاریخ و ادبیات کهن پارسی از سرزمین نسبتاً کم عرض و محصور در میان کوهستان ستبر البرز و دریای کاسپی همواره به عنوان منطقه‌ای پر راز یاد می‌شده است. فردوسی در شاهنامه، مازندران را سرزمین دیوان دانسته و در توصیف کوهستان البرز و ساکنان آن ابیاتی نغز سروده است.^۲ سرزمین‌های ساحل جنوبی دریای کاسپی از گیلان تا گلستان منابع غنی آب و خوراک و پناه‌گاه‌های فراوانی را در خود جای داده است. این سه عنصر از مهم‌ترین عوامل جذب انسان‌های نخستین به این منطقه بوده است. آب و هوای معتدل این منطقه در سراسر طول سال، منابع غذایی دائمی، اعم از گیاهی و جانوری را برای نخستین انسان‌هایی که وارد این منطقه می‌شدند، فراهم می‌آورده است. افزون بر آن، کوهستان البرز دارای غارها^۳ و پناه‌گاه‌های صخره‌ای فراوانی است که مأمّن انسان‌های نخستین و همین‌طور حیواناتی نظیر خرس غار بوده است. رقابت انسان و این حیوانات بر سر تصاحب این پناه‌گاه‌ها به عنوان محلی برای زندگی، نقش مهمی در دوام و بقای گونه‌های مختلف انسانی

1 ghasidian@neanderthal.de

^۲ شناخته شده‌ترین آن توصیف رامش‌گر از مازندران برای ترغیب کیکاووس برای تصرف این سرزمین است:

که مازندران شهر ما یاد باد	همیشه بر و بومش آباد باد
که در بوستانش همیشه گل است	به کوه اندرون لاله و سنبل است

^۳ بار دیگر شاهی از شاهنامه داریم که اشاره به زندانی کردن ضحاک در غاری در دماوند کوه (کوهستان البرز) است.

بیاورد ضحاک را چون نوند	به کوه دماوند کردش ببند
به کوه اندرون تنگ جایش گزید	نگه کرد غاری بنش ناپدید

داشته است. البته سکونت انسان در این غارها و پناه‌گاه‌های صخره‌ای دائمی نبود. در واقع انسان نیز گونه‌ای حیوان محسوب می‌شود که به دنبال غذا همواره در حرکت و مهاجرت از جایی به جای دیگر بوده است.

این‌که چه زمانی و از کجا نخستین انسان‌ها وارد این منطقه شدند و در کجاها ساکن شدند، تاکنون ناشناخته مانده است. هنوز نمی‌دانیم که کدام گونه انسانی نخستین بار به این منطقه وارد شد. در سال‌های اخیر به کمک پژوهش‌های باستانی مربوط به عصر سنگ توانسته‌ایم سرنخ‌هایی در مورد زمان ورود، مکان‌های مورد سکونت و تا حدودی نیز گونه‌های انسانی ساکن در این منطقه بیابیم. در نوشتار حاضر تلاش کرده‌ام تا تاریخچه مختصری از این پژوهش‌ها را بیان و پرسش‌های مهم درباره نخستین ساکنان انسانی در این منطقه را مطرح کرده و فرضیاتی نیز ارائه کنم. توجه به این نکته ضروری است که بدون شک ما تنها در نقطه بسیار آغازین از درک زندگی انسان در عصر سنگ یا مصطلح‌تر پارینه‌سنگی هستیم. برای درک بهتر داستان زندگی انسان‌های نخستین در جنوب دریای کاسپی نخست باید در مورد دوره پارینه‌سنگی بیش‌تر بدانیم.

دوره پارینه‌سنگی

به طور کلی دوره پارینه‌سنگی به بازه زمانی بسیار طولانی گفته می‌شود که از حدود ۳ میلیون سال پیش با پیدایش نخستین انسان‌ریخت‌ها و نخستین موارد استفاده آن‌ها از سنگ به عنوان ابزار آغاز شد. در این بازه زمانی انسان زندگی خود را با استفاده از سنگ برای شکار و پردازش گوشت شکار متحول کرد و سنگ جزء جدایی‌ناپذیر زندگی او شد. دوره پارینه‌سنگی آن بخش از تاریخ انسان را در بر می‌گیرد که انسان^۱ (به مفهوم کلی کلمه) سنگ را به عنوان ابزاری برای رفع نیاز خود به کار برد. این دوره به طور تقریبی با آغاز دوره زمین‌شناسی هولوسن و پیدایش کشاورزی و تولید غذا حدود ۱۰ هزار سال پیش به پایان رسید.

سنگ به عنوان نخستین ابزار انسانی، هم‌اکنون و در زندگی مدرن نیز استفاده می‌شود و تا حدودی جای‌گاه خود را در طول سه میلیون سال حفظ کرده است. از آغاز پیدایش نخستین انسان‌ریخت‌ها، دست‌افزار سنگی به شکل قله‌های ساده و بدون پیرایش در خدمت انسان قرار گرفت. بعدها با پیش‌رفت و تحول انسان در طول سالیان طولانی، او آموخت که چگونه با به کارگیری فنون گوناگون برای شکستن آن، از سنگ بهره بیش‌تری ببرد. البته انسان از مواد دیگری چون چوب و استخوان نیز ابزار می‌ساخته، اما به سبب

۱ شامل گونه‌های مختلف انسانی.

ماندگاری سنگ، مهم‌ترین بخش اطلاعات ما از انسان‌های نخستین، ابزارهایی است که آنان بر روی سنگ می‌ساختند.

دوره پارینه‌سنگی خود به سه زیردوره پارینه‌سنگی کهن، میانی و نوین تقسیم می‌شود. پارینه‌سنگی کهن از حدود ۳ میلیون سال پیش آغاز و تا ۳۰۰ هزار سال پیش به طول انجامید و با ساخت ابزارهای قلوهای و بسیار ساده همراه بوده است. نخستین انسان‌ریخت‌ها به نام استرالوپتیسین و به دنبال آن هومو ارکتوس‌ها و هومو هابیلیس‌ها برخاسته از افریقا بوده و نخستین دست‌افزارهای سنگی نیز از افریقا به دست آمده است. کهن‌ترین صنعت ساخت دست‌افزار در این دوره صنعت ابزارهای قلوهای اولدوایی (برگرفته از دره اولدوان در تانزانیا) نام دارد. به مرور انسان‌ریخت‌ها آموختند که با تراش بیش‌تر سنگ می‌توانند کاربری ابزار را بهینه سازند. این بود که صنعت ساخت ابزارهای دورویه و تبرهای دستی صنعت آشولی پدیدار شد. صنعت آشولی نخستین بار در اروپا تعریف شد و در بخش‌های گوناگونی از برقدیم شامل افریقا، جنوب غرب آسیا (از جمله ایران)، هند و اروپا به دست آمد.

همواره و در طول زمان، انسان‌ریخت‌ها تغییراتی در تراش سنگ ایجاد می‌کردند. این تغییرات گاهی نیز با تغییر در گونه‌های انسانی همراه بود. در حدود ۳۰۰ هزار سال پیش زیردوره‌ای دیگر در دوره پارینه‌سنگی پدیدار شد که به آن نام پارینه‌سنگی میانی داده‌اند. پارینه‌سنگی میانی تا ۴۰ هزار سال پیش ادامه یافت. این دوره همراه با پدید آمدن گونه انسانی نئاندرتال بوده و یکی از مهم‌ترین دوره‌های زمانی در تاریخ انسان است. چرا که گونه انسانی ما، یعنی انسان خردمند^۱ نیز در همین بازه زمانی پدیدار شد. هم‌زمانی گونه ما و انسان نئاندرتال و حتی گونه‌های دیگری نظیر دنیسوا^۲ و هومولوزونسیس^۳، موقعیتی رازآلود به دوره پارینه‌سنگی میانی داده است. فرهنگ موستری شناخته‌شده‌ترین فرهنگ دست‌افزارسازی این دوره است. فناوری لوالوا که شیوه‌ای پیش‌رفته در تراش سنگ و ساخت دست‌افزارهای سنگی این دوره بود، از شاخصه‌های این فرهنگ است. در این روش تراشه‌هایی پهن و نازک ایجاد می‌شدند که برای ساخت سرنیزه بسیار مناسب بودند. آثار برجای مانده از پارینه‌سنگی میانی در ایران، به ویژه در غرب ایران در کوهستان زاگرس (به ویژه دشت کرمانشاه و خرم‌آباد) به دست آمده است. در پناه‌گاه صخره‌ای باوه‌یوان کرمانشاه دست‌افزارهای موستری پارینه‌سنگی میانی به همراه یک دندان شیری کودک نئاندرتال به دست آمده که نشان می‌دهد انسان‌های نئاندرتال سازنده آن‌ها بوده‌اند (Heydari-Guran et

1 *Homo sapiens*

2 *Denisova*

3 *Homo luzonensis*

al. 2021). سن‌سنجی به‌دست‌آمده از این محوطه، قدمت این یافته را به حدود ۶۵ هزار سال پیش تخمین می‌زند (Heydari et al. 2024).

در مرکز فلات ایران نیز دست‌افزارهای مربوط به پارینه‌سنگی میانی به دست آمده‌اند، اما از آن جایی که از محیط جغرافیایی متفاوتی نسبت به کوهستان زاگرس به دست آمده‌اند و فرهنگ موستری در آن‌ها دیده نمی‌شود، نمی‌توان به طور قطع آن‌ها را منتسب به نئاندرتال‌ها دانست. از طرفی چون در دوره پارینه‌سنگی میانی انسان‌های خردمند نیز پدیدار شده بودند، این فرضیه مطرح می‌شود که سازندگان دست‌افزارهای پارینه‌سنگی میانی در مرکز فلات ایران این گونه انسانی بوده‌اند. بنا بر این فرضیه، انسان‌های نئاندرتال و خردمند در این دوره هم‌پوشانی داشته و هم‌زمان با یک‌دیگر در فلات ایران می‌زیسته‌اند (Heydari-Guran and Ghasidian 2021). یافته‌های اخیر علم ژنتیک دیرینه نیز این فرضیه را تقویت کرده و فلات ایران را به عنوان محلی برای رویارویی گونه‌های انسانی مطرح می‌کند (Valini et al. 2024).

هم‌زمان با آخرین مرحله دوره زمین‌شناسی پلیوستوسن^۱ در حدود ۴۰ هزار سال پیش، انسان‌های خردمند که در حدود ۳۰۰ هزار سال پیش در آفریقا پدیدار شده بودند، به احتمال فراوان تنها گونه انسانی بر جای مانده بر این کره خاکی بودند. گونه انسانی نئاندرتال تقریباً منقرض شده و یا در اثر آمیختگی با انسان‌های خردمند طی نسل‌ها، در آن‌ها ادغام و ناپدید شده بودند. شواهد فیزیکی از ادغام این دو گونه انسانی در محوطه‌هایی در اروپا به دست آمده است (Higham 2021)، اما در ایران ما هنوز به این شواهد دست نیافته‌ایم.

زیردوره پارینه‌سنگی نوین آخرین مرحله از دوره پارینه‌سنگی است که از حدود ۴۰ هزار سال پیش آغاز و در حدود ۱۰ هزار سال پیش به پایان می‌رسد. البته بازه زمانی حدود ۱۸ تا ۱۰ هزار سال پیش فراپارینه‌سنگی نامیده می‌شود که مرحله گذار از زندگی شکارورزی و گردآوری خوراک به تولید خوراک محسوب می‌شود. در دوره پارینه‌سنگی نوین خلق هنر به شکلی جدی و نظام‌مند وارد زندگی انسان شد. از شواهد آن می‌توان نقاشی‌های دیواری، آلات موسیقی، زینت‌آلات کوچک احتمالاً برای تزئین لباس و بدن، ساخت مجسمه‌هایی از جنس استخوان و عاج ماموت از جمله کهن‌ترین ونوس^۲ را برشمرد. از این دوره ابزارهای استخوانی فراوانی نیز بر جای مانده است. صنایع سنگی گوناگون و سنت‌های فراوان ساخت

۱ پلیستوسن یکی از دوره‌های زمین‌شناسی است که از دو و نیم میلیون سال پیش تا ۱۰ هزار سال پیش را در بر می‌گیرد. نخستین آثار استفاده از سنگ به عنوان ابزار اندکی پیش از آغاز این دوره در آفریقا به ثبت رسیده‌است. این دوره خود به زیر دوره‌های متعددی تقسیم می‌گردد.

۲ کهن‌ترین مجسمه ونوس در غار هوله فلز در جنوب آلمان به دست آمده است که بین ۳۵ تا ۴۰ هزار سال قدمت دارد.

دست‌افزارهای سنگی در این دوره، نشان از پیچیدگی ذهن بشر و به دنبال آن، زندگی او دارد. در این دوره تنوع فرهنگ‌ها به اوج رسیده و می‌توان هویت فرهنگی انسانی را برای نخستین بار به شکلی نظام‌مند از روی تنوع دست‌افزارهای سنگی دریافت. در فلات ایران تاکنون فرهنگ‌ها و صنایع دست‌افزارسازی متعددی در این دوره به ثبت رسیده است که از جمله آن می‌توان به صنعت پرادوستی در شمال زاگرس، صنعت لک (لرستان و کرمانشاه) در غرب زاگرس میانی و صنعت رستمی در جنوب زاگرس اشاره کرد (قصیدیان و دیگران ۱۳۹۸). از ویژگی‌های صنایع سنگی دوره پارینه‌سنگی نوین می‌توان به ساخت ریزتیغه‌ها و ابزارهایی با اندازه‌های کوچک و ظریف اشاره کرد. گوناگونی و تنوع صنایع سنگی در اواخر این دوره یا همان فراپارینه‌سنگی، به اوج خود رسید که با ساخت ریزابزارهایی چون انواع ریزابزارهای هندسی شامل ابزارهای هلالی شکل که به صورت ترکیبی در درون دسته‌ای از جنس شاخ یا چوب قرار می‌گرفت، همراه بود. زینت‌آلاتی چون صدف‌های کوچک سوراخ‌شده که احتمالاً کاربرد گردن‌آویز یا تزیین لباس داشتند نیز از برخی محوطه‌های زاگرس نظیر غار یافته و غار بوف به دست آمده است (شیدرنگ ۱۳۸۶، Ghasidian 2014).

دست‌افزارهای سنگی و رابطه آن با گونه‌های انسانی

همان‌گونه که پیش‌تر آمد، سنگ از حدود ۳ میلیون سال پیش به عنوان ابزاری برای تسهیل زندگی وارد زندگی انسان شد. با این‌که بعدها ابزار استخوانی نیز در زمره ابزارهای انسان قرار گرفت، سنگ اما، همچنان اهمیت خود را به عنوان نخستین اولویت در ابزارهای انسان، حفظ کرد. در دوره‌های بعد از پارینه‌سنگی، دوران نوسنگی و فلز هر چند که با ساخت سفال و کشف فلزات، کاربرد سنگ کم‌رنگ شد و به اولویت‌های بعدی فرو افتاد، اما هرگز از گردونه استفاده خارج نشد. امروزه برخی اقوام ساکن در آفریقا، امریکای جنوبی و اقیانوسیه، هنوز افراد سنگ را برای استفاده ابزاری تراش می‌دهند. در ایران نیز هنوز سنگ به عنوان ابزار کاربرد دارد. برای نمونه برخی اقوام عشایر در مناطقی از کوهستان زاگرس از سنگ برای اخته کردن حیوانات استفاده می‌کنند و یا در شمال ایران سنگ برای ساییدن گیاه به کار گرفته می‌شود.

سنگ در طول تاریخ طولانی‌مدت استفاده از آن به عنوان ابزار، تغییرات فراوانی به خود دیده است. انسان بر حسب شرایط زیست‌محیطی و نیاز خود در نحوه تراش سنگ تغییر ایجاد کرد. یکی دیگر از عوامل تغییر در تراش سنگ، تغییر گونه انسانی نیز بوده است که به شکل مستقیم بر توانایی‌های وی بر تراش سنگ تأثیر گذاشته و شکل تازه‌ای از

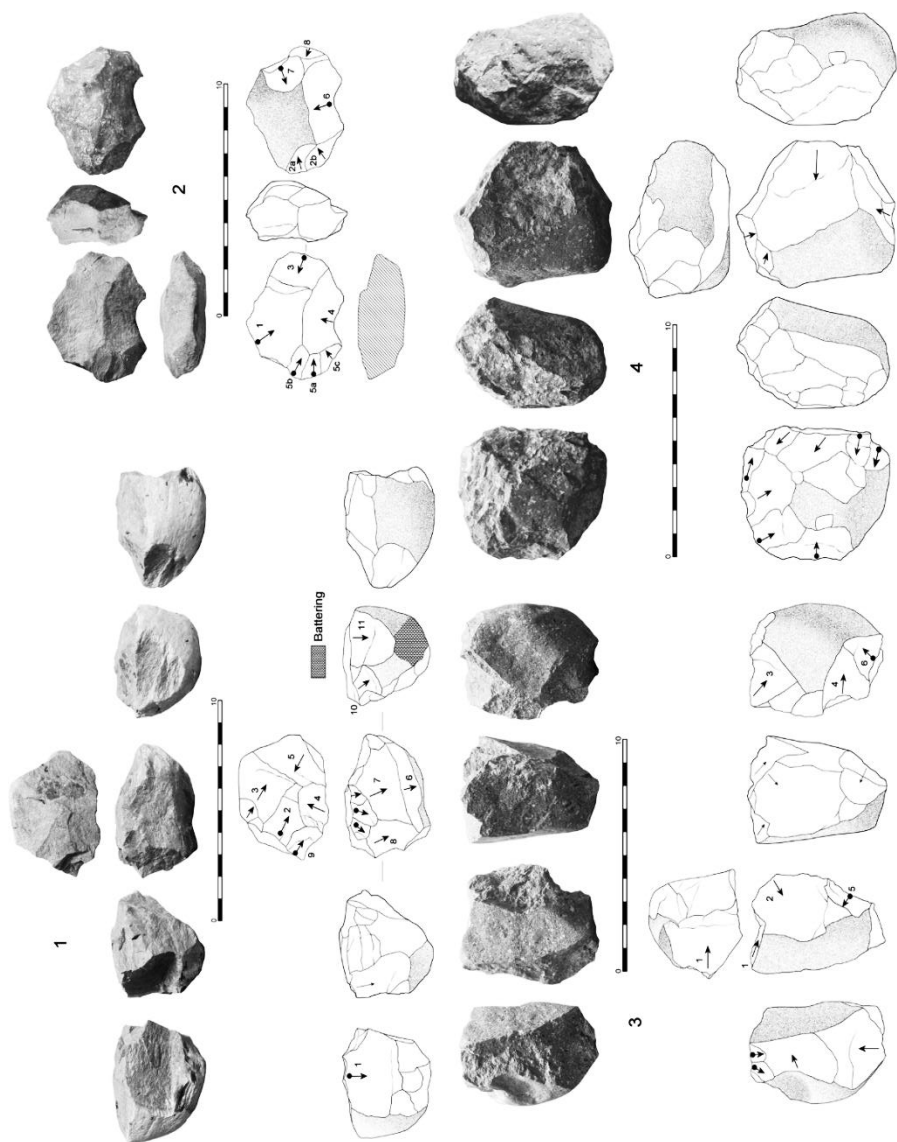
دست‌افزارهای سنگی را به دست داده است. در واقع می‌توان ارتباطی تطوری^۱ میان دست‌افزارهای سنگی و گونه‌های انسانی قائل بود (Shea 2016) که در ادامه به آن می‌پردازم.

طبق دسته‌بندی کلی که توسط گراهام کلارک (Clark 1977) صورت گرفته است، پنج گروه کلی دست‌افزارهای سنگی وجود دارد که سبک‌های ۱ تا ۵ نامیده می‌شوند. سبک شماره ۱ که قلوه‌ابزارهای اولدوان را در بر می‌گیرند، کهن‌ترین دست‌افزارهای ساخت انسان است که از حدود ۳ میلیون سال پیش ساخت آن‌ها آغاز می‌شود^۲ (تصویر ۱). از ویژگی‌های آن می‌توان به تراشه‌هایی بدون شکل خاص و منظم و گاهی همراه با روتوش‌های نامنظم و هم‌چنین قلوه‌سنگ‌هایی که تنها با چندین برداشت لبه برنده‌ای یافته بودند، اشاره کرد. این دست‌افزارها ساخت نخستین انسان‌ریخت‌ها هستند که خاست‌گاه آن‌ها در شرق آفریقا، به ویژه کنیا و تانزانیا دانسته شده است (Leakey 1976). سازندگان آن‌ها انسان‌ریخت‌هایی به نام استرالوپیتکوس‌ها و هوموهابیلیس‌ها در شرق آفریقا و هومواریکتوس‌های کهن در خارج از آفریقا بودند. بیرون از قاره آفریقا در محوطه‌هایی در شامات، گرجستان، اروپا و چین نیز یافته شده‌اند. یافته‌هایی از کشف‌رود در شرق ایران نیز به دست آمده که به صنعت اولدوان نسبت داده شده‌اند (Ariai and Thibault 1975).

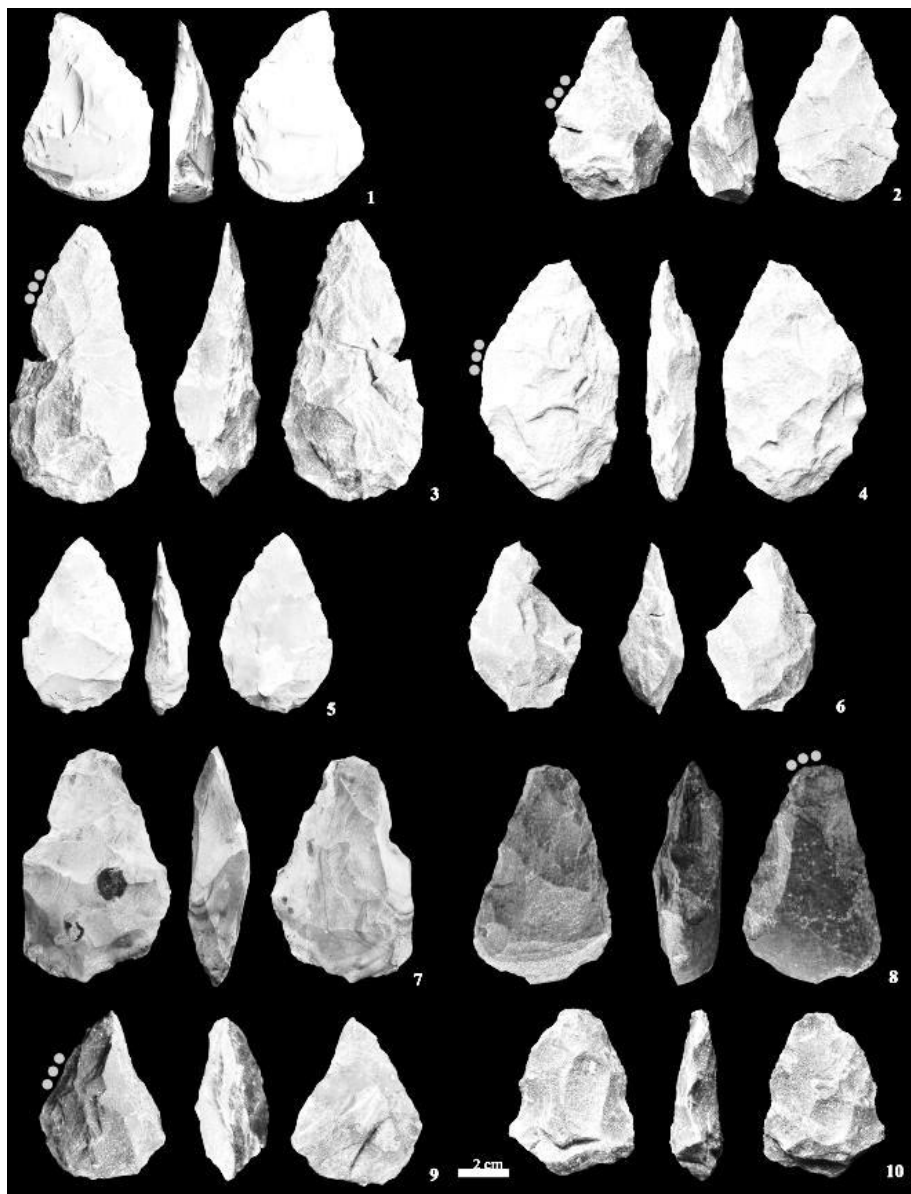
سبک شماره ۲ نیز همانند سبک ۱ در آفریقا (شرق آفریقا در اتیوپی)، ولی از حدود یک میلیون و شش‌صد هزار سال پیش پدیدار شد (تصویر ۲). در این مرحله ابزارهای سنگی روتوش‌های منظم‌تری یافته، ابزارهای دورویه و تبرهای دستی شکل یافتند. از لحاظ جغرافیایی، سبک ۲ مناطق بیش‌تری را در بر می‌گرفت؛ از جمله در اروپا، چین، هندوستان، جنوب غرب آسیا و البته ایران که اخیراً با کشف محوطه روباز سنگ معدن در کرمانشاه (حیدری گوران ۱۴۰۰) نقش ایران در پراکندگی این سبک بارزتر و پُررنگ‌تر شده است. فرهنگ دست‌افزارسازی آشولی که بارزترین در این سبک محسوب می‌شود، نام خود را از محوطه‌ای به نام سنت آشول در فرانسه گرفته است. ساخت این دست‌افزارهای سنگی عمدتاً به هومواریکتوس‌ها و هوموهایدلبرگنسیس‌ها نسبت داده می‌شود. تا حدود ۳۰۰ هزار سال پیش این سبک در تمام اروپا فراگیر شده بود. در این زمان سبک ۳ پدیدار شد.

1 Phylogenetic relationship

۲ کهن‌ترین دست‌افزارهای ساخت بشر لومِکوی (Lomekwi) نامیده می‌شوند که در حدود ۳ میلیون سال قدمت داشته و در کنیا یافته شده‌اند. (Harmand et al. 2015)



تصویر ۱. دست‌افزارهای اولدوایی (سیک ۱) به دست آمده از محوطه اولدوایی در تانزانای افریقا (Diez-Martin et al. 2021).



تصویر ۲. ابزارهای آشولی (سبک ۲) به دست آمده از پرتغال (Daura et al. 2018).

سبک ۳ بر مبنای سنگ‌مادر^۱های پرداخت شده با برنامه تراش مدون و تولید تراشه‌های کوچک‌تر اما منظم و با شکلی متقارن است. مهم‌ترین فرهنگ شناخته شده از این سبک فرهنگ موستری است که برگرفته از نام محوطه‌ای به همین نام در فرانسه است. در ایران، به ویژه در کوهستان زاگرس، دست‌افزارهای مربوط به این فرهنگ به دست آمده که به موستری زاگرس معروف است (تصویر ۳).

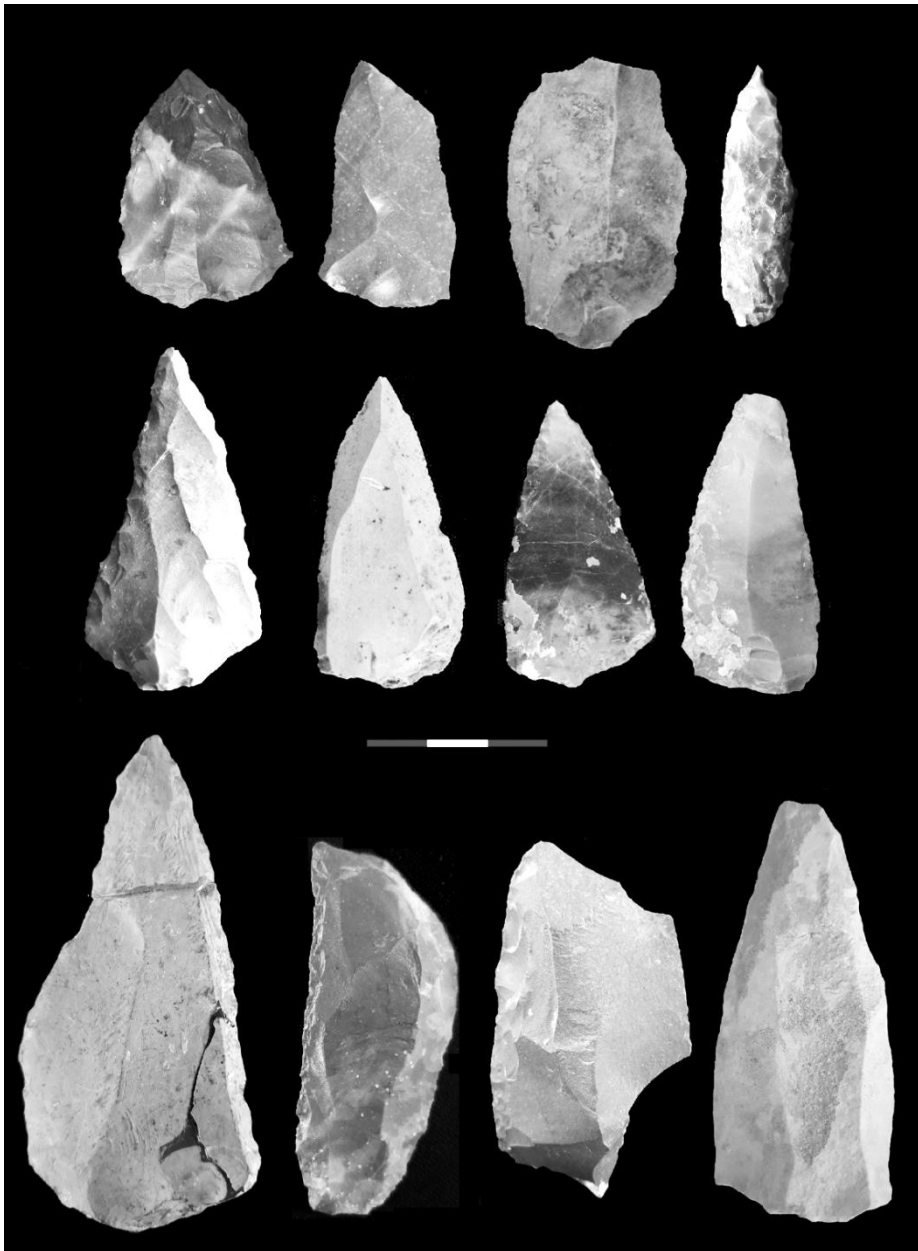
میزان فراگیری سبک ۳ در جهان بسیار بیش‌تر از دو سبک پیشین است که مستقیماً با میزان جمعیت انسان و تطور آن ارتباط دارد. سازندگان سبک ۳ در آفریقا به احتمال فراوان انسان‌های خردمند کهن بوده‌اند. در خارج از آفریقا، در اروپا، این سبک به همراه انسان نئاندرتال به دست آمده، البته به نظر می‌رسد که انسان‌های خردمند نیز قادر به ساخت آن در محوطه‌هایی هم در اروپا و هم در خارج از اروپا، به ویژه، در جنوب غرب آسیا نیز بوده‌اند. برای نمونه، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، در محوطه‌های روباز مرکز فلات ایران، احتمالاً این انسان‌های خردمند بودند که دست‌افزارهایی به سبک ۳ می‌ساختند (Heydari-Guran and Ghasidian 2021).

در حدود ۴۵ هزار سال پیش سبک ۴ در اروپا و جنوب غرب آسیا هم‌زمان با پراکندگی و فراگیری گونه انسانی خردمند پدیدار شده و تا حدود ۲۰ هزار سال پیش تقریباً در تمامی برقدیم پراکنده شد. به دنبال آن سبک ۵ است که تفکیک آن به شکل مشخص از سبک ۴ دشوار است (تصویر ۴).

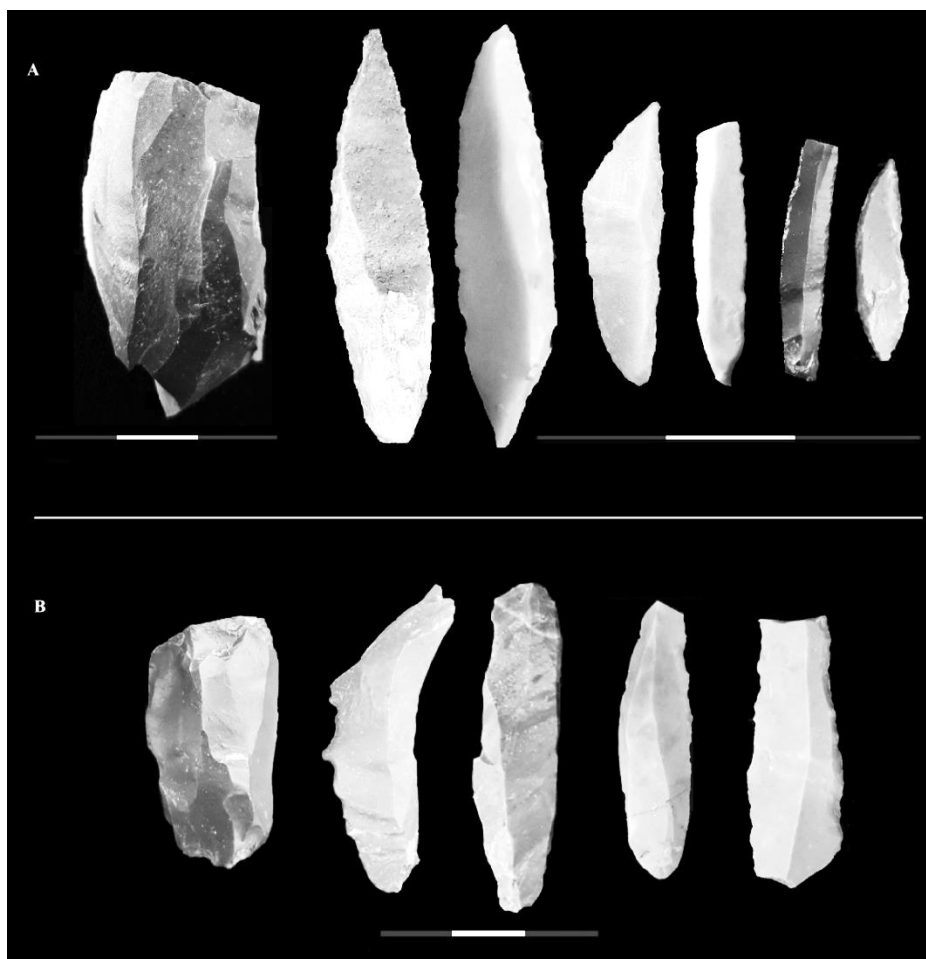
سبک ۴ با ساخت ابزارهایی با اندازه کوچک و مشخصاً به شکل تیغه‌هایی موازی‌شکل از سنگ مادرهایی که با فناوری وارد آوردن ضربه مستقیم و غیرمستقیم با چکش‌هایی که بعضاً از جنس شاخ و چوب بودند، جدا می‌شوند. شناخته‌شده‌ترین فرهنگ دست‌افزاری سبک ۴ فرهنگ اوریناسی در اروپاست. این فرهنگ هم‌چنین با ساخت زیورآلات شخصی و نخستین نشانه‌های هنر اعم از منقول (مانند مجسمه) و غیرمنقول (مانند نقاشی‌های دیواری) همراه بود. ساخت ابزارهای ظریف و بعضاً پیچیده، به همراه مرسوم شدن هر چه بیش‌تر زیورآلات شخصی و هنر در سبک ۵ به اوج خود رسید. این سبک مرحله پایانی دوره شکارورزی و گردآوری خوراک را تشکیل می‌دهد.

در سبک ۵ فناوری فشار به جای وارد آوردن ضربه برای تراش سنگ و ساختن ریزابزارهای هندسی نیز استفاده می‌شده است.

۱ سنگی که از آن تراشه‌ها به منظور تبدیل آن‌ها به ابزار جدا شده و مورد پرداخت بیش‌تر قرار می‌گیرند.



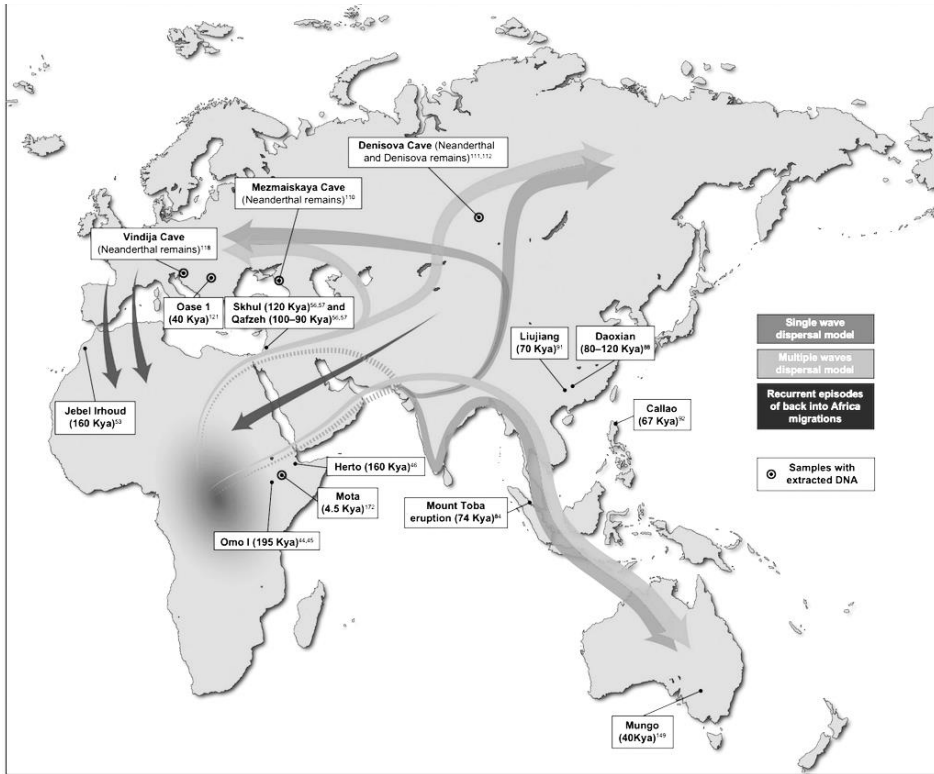
تصویر ۳. دست‌افزارهای سبک ۳ از پناهگاه صخره‌ای باوه‌یوان استان کرمانشاه (Heydari-Guran et al. 2021).



تصویر ۴. دست‌افزارهای سبک ۴ و ۵ از پناهگاه صخره‌ای باوه‌یوان استان کرمانشاه (Heydari-Guran et al. 2021).

مهاجرت انسان نخستین

این‌که چگونه انسانی که از آفریقا برخاسته بود، توانست تمامی جهان را به سیطره خود درآورد، مدیون توانایی او برای مهاجرت به مکان‌های جغرافیایی دیگر و بقا و تداوم زیست او در محیط‌های تازه و متفاوت از آن‌چه پیش‌تر در آن می‌زیسته، بوده است.



تصویر ۵. مسیر مهاجرت و پراکندگی انسان و محوطه‌های باستانی مهم در دنیا (بر گرفته از Lopez et al. 2015).

رنگ خاکستری تیره تیره نشان‌دهنده مسیر مهاجرتی است که برخی معتقدند تنها یک بار رخ داده و انسان تنها از یک مسیر از آفریقا خارج شده، در نقاط گوناگونی خارج از آفریقا تطور یافته و پراکنده شده است. رنگ خاکستری روشن نشان‌دهنده دو مسیر مجزای مهاجرت انسان به بیرون از آفریقا است که در بازه‌های زمانی متفاوت رخ داده و احتمالاً مربوط به گونه‌های متفاوت انسانی است که در خارج از آفریقا با یکدیگر ارتباط نیافته‌اند. رنگ مشکی نشان‌دهنده مسیر احتمالی بازگشت گونه‌هایی است که پیش‌تر از آفریقا خارج شده و بار دیگر به آفریقا بازگشته‌اند. چهارگوش‌های زرد رنگ معرف محوطه‌هایی با بقایای استخوانی گونه‌های انسانی بعضاً به همراه قدمت آن‌هاست.

در حدود ۲ میلیون سال پیش، احتمالاً گونه انسانی هومو اکتوس از آفریقا از طریق گذرگاه شامات و یا شاخ آفریقا به اوراسیا مهاجرت کرد. این مهاجرت نیازمند عبور از صحرای آفریقا بود. محیط‌های خشک گسترده شمال آفریقا و خاورمیانه مانع بزرگی بر سر مهاجرت انسان از آفریقا بود. بنابراین، گمان می‌رود که در دوره‌های زمانی خاصی که میزان رطوبت بالا بود، به دنبال تأمین منابع غذایی از این محیط‌ها گذشته و از آفریقا خارج شد.

افزون بر این مسئله آب و هوایی، اجداد ما برای آن که بتوانند به مهاجرت و خروج از آفریقا دست زنند، نیاز به میزانی از توانایی‌های جسمی و رشد ذهنی داشتند که توان آن‌ها را بعضاً برای مواجهه با شرایط سخت آب و هوایی که سبب کمبود مواد غذایی و آب شیرین می‌شد، افزایش می‌داد. بقایای فسیلی این نخستین گروه‌های انسانی نشان می‌دهد که انسان‌ریخت‌ها در ۱,۷۵ میلیون سال پیش خود را به اوراسیا رسانده بودند. شاهد آن نیز بقایای انسان هومو ارکتوس در محوطه دمانیسی در کوه‌های قفقاز گرجستان کنونی است.

این گونه انسانی احتمالاً پس از خروج از آفریقا دچار تطور شده و از گونه اصلی و اجدادی خود متفاوت شد. به نظر می‌رسد این تفاوت به سبب شرایط زیست‌محیطی جدیدی بود که این گونه خود را با آن تطبیق داد. تدریجاً این گونه انسانی به سمت شرق گسترش یافته و تا آسیای جنوب شرقی پیش رفت. شاهد آن نیز گونه انسانی هومولوزونسیس اشاره کرد که در جزیره لوزون در فیلیپین به دست آمد که احتمالاً از بازماندگان هومو ارکتوس بوده است. امروزه پژوهش‌گران در تلاش برای درک این نکته هستند که چگونه این گونه انسانی سفر دور و دراز خود از آفریقا به جنوب شرق آسیا را پیمود، چه مسیرهایی را برگزید و چگونه با گونه‌های دیگر انسانی مواجه شده، درآمیخته و سرانجام ناپدید نشده است (Higham 2021). یکی از نظریات مهم در شناسایی مسیر مهاجرت انسان به شرق دور، پیمودن خط ساحلی دریاست. بر پایه این نظریه، دریاها و دریاچه‌ها از مهم‌ترین منابع تأمین خوراک برای انسان‌ها بودند (Lopez et al. 2015).

فارغ از نوع گونه‌های انسانی و این‌که چه مسیر مهاجرتی را پیموده‌اند، فلات ایران در مرکز این مسیرهای مهاجرتی از غرب به شرق، جنوب به شمال و برعکس است (تصویر ۵). سرزمین ایران با گسترگی و تنوع زیستی که در دوره پلیستوسن و پس از آن داشته همواره برای گونه‌های جانوری جذاب بوده و هنوز نیز است. اما میزان پژوهش‌ها در این سرزمین بسیار اندک است و با وجود کلیدی بودن و ظرفیت بسیار بالا در پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی در مورد تطور گونه‌های انسانی، درآمیختگی آن‌ها و چگونگی مهاجرت به و پراکندگی در این سرزمین، هنوز نمی‌توانیم به روشنی در مورد آن اظهار نظر کنیم.

بقا و تداوم زیست انسان در محیط‌های گوناگون

گونه‌های انسانی در طول مهاجرت خود آموختند که چگونه خود را با محیط‌های جغرافیایی متفاوت تطبیق دهند و از ظرفیت‌های زیستی هر منطقه برای بقای خود بهره برند. انسان‌ها بر اساس گونه‌های حیوانی که در محیط زیست خود به شکار آن‌ها می‌پرداختند، ابزارهای شکار خود را ابداع می‌کردند. برای نمونه انسان‌ها به مرور دریافتند

که علاوه بر جانورانی با جثه متوسط مانند گاوسانان، می‌توان حیوانات سریع‌تر و کوچک‌تری چون خرگوش و مار را نیز شکار کرد. این‌چنین بود که کم‌کم بر دامنه مواد غذایی مصرفی انسان افزوده شد و او را قادر ساخت بر مناطق جغرافیایی متفاوتی گام نهد و بتواند به زیست ادامه دهد. گفته می‌شود که انسان خردمند مانند انسان نئاندرتال تنها وابسته به کوهستان نبود. انسان نئاندرتال برای تأمین منبع اصلی غذای خود که بزکوهی و حیوانات ساکن در کوهستان بود، ناگزیر به زیست در مناطق کوهستانی بود، حال آن‌که انسان خردمند توانست با تغییر در فناوری ساخت ابزار رژیم غذایی خود را گسترش داده و مناطق جغرافیایی بیش‌تر و متنوع‌تری را تحت سیطره خویش قرار دهد. یافته‌های باستانی نشان می‌دهد که انسان خردمند از زیورآلات شخصی استفاده می‌کرده است. گمان می‌رود که بخشی از این زیورآلات برای تزیین لباس بوده است. بنابراین، انسان توانست برای محافظت از خود لباس تهیه کند که وی را قادر به حفظ خود در مناطق سخت آب و هوایی می‌ساخته است. شواهد باستان‌شناسانه هم‌چنین حاکی از آن است که انسان خردمند قادر به دخل و تصرف در محیط زیست خود، مثلاً غار، بوده تا بتواند در زمستان سرد دوام آورد. شاهد آن پناه‌گاه صخره‌ای مندیرین در جنوب فرانسه است. دهانه این پناه‌گاه رو به شمال بوده و به شدت در معرض وزش باد است و هم‌اکنون نیز زمستان‌های سختی دارد. شواهد باستان‌شناسی نشان می‌دهد که در حدود ۳۰ هزار سال پیش انسان‌های ساکن در آن سنگ‌های عظیمی را به گونه‌ای مدور در کنار یک‌دیگر قرار داده و نوعی بادشکن ساخته بودند تا بتوانند از باد سرد در امان باشند. این احتمال نیز وجود دارد که از پوست حیوانات نیز برای برپایی چادر استفاده می‌کردند (Higham 2021).

باستان‌شناسی پارینه‌سنگی در مازندران

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردم، علی‌رغم اهمیت فلات ایران در داستان تطور انسان، پژوهش‌های باستان‌شناسی پارینه‌سنگی در ایران بسیار اندک و پراکنده است. همین اندک پژوهش‌های پارینه‌سنگی در ایران حاکی از وجود تمامی زیردوره‌های پارینه‌سنگی از کهن گرفته تا فراپارینه‌سنگی است. تاکنون فسیل‌های انسانی بسیار کمی به دست آمده است که یکی از آن‌ها دندان کودک نئاندرتال است که از پناه‌گاه صخره‌ای باوه‌یوان در کرمانشاه به دست آمده و یا دندان دیگری که احتمالاً متعلق به گونه‌های انسانی پیش از نئاندرتال است که از غار قلعه‌گرد در آوج به دست آمده است (Vahdati Nasab et al. 2024). اطلاعات ما از بقایای جانوری و گیاهی نیز ناچیز است. در این میان تنها، این دست‌افزارهای سنگی

هستند که به خاطر پایداری تقریباً در همه گونه شرایط آب و هوایی، مهم‌ترین منبع اطلاعات ما از دوره پارینه‌سنگی محسوب می‌شوند.

با این‌که نخستین دست‌افزارهای سنگی ایران از سواحل جنوبی دریای مازندران گزارش شده است (de Morgan 1907)، اما نخستین حفاری پارینه‌سنگی در ایران در اواخر دهه ۴۰ میلادی توسط کارلتون کوون، پارینه‌شناس آمریکایی، در غار بیستون کرمانشاه انجام شد. وی در کتاب هفت غار خود به گزارش پژوهش‌های پارینه‌سنگی و تجربیات خود در نقاط مختلف ایران از جمله کاوش در غارهای هوتو و کمر بند در بهشهر مازندران پرداخت (Coon 1951).

پس از وی نیز تعدادی از دیرین‌انسان‌شناسان و باستان‌شناسان به این منطقه کلیدی جذب شدند که از جمله آن‌ها می‌توان به چارلز مک‌برنی اشاره کرد. وی دو غار به نام‌های کیارام در گالیکش استان گلستان و ال‌تپه در بهشهر را کاوش کرد. وی بر اساس دست‌افزارهای سنگی غار کیارام، به این نتیجه رسید که انسان‌هایی مربوط به دوره پارینه‌سنگی میانی (احتمالاً نئاندرتال) در این غار می‌زیستند، اما دست‌افزارهای غار ال‌تپه مربوط به دوره فراپارینه‌سنگی و با سنی حدود ۱۲ هزار سال بودند (Mc Burney 1968). در بهشهر غار دیگری به نام گُمیشان نیز آثاری مربوط به دوره فراپارینه‌سنگی را به دست داده است (وحدتی‌نسب و جایز ۱۳۹۰).

در محوطه گرم‌رود ۱ در شهرستان آمل، پژوهش‌گران توانستند دست‌افزارهای سنگی مربوط به دوره پارینه‌سنگی نوین را بیابند که قدمتی در حدود ۳۴ هزار سال پیش دارد (Berillon et al. 2008). به احتمال فراوان سازندگان این دست‌افزارهای سنگی انسان‌های خردمند بوده‌اند. بررسی‌های هیئت باستان‌شناسی روسیه تنها به یافتن قطعات پراکنده‌ای دست‌افزار سنگی در مازندران منجر شد. آن‌ها هیچ‌گونه محوطه باستانی پارینه‌سنگی با قابلیت کاوش و مطالعات عمیق‌تر را نیافتند (درویانکو و دیگران ۱۳۹۲).

نگارنده در سال ۱۳۹۶ به بازبینی و مطالعه دست‌افزارهای سنگی به‌دست‌آمده از کاوش غار کیارام پرداخت. این مطالعه تفاوت‌های آشکار فناوری و گونه‌شناسی آن‌ها با یافته‌های پارینه‌سنگی از مناطق دیگر ایران را نشان می‌دهد. آیا این تفاوت‌ها مربوط به تفاوت در گونه‌های انسانی است؟ یا صرفاً تفاوت‌های فرهنگی گروه‌های مختلف اما از یک گونه انسانی بوده است؟ آیا ارتباطی میان انسان‌های (فارغ از گونه آن‌ها) ساکن منطقه جنوب دریای کاسپی، که آن را گذرگاه نیم‌روز دریای کاسپی می‌نامم، وجود داشته است؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، نمود این ارتباط چگونه بوده است؟ هنوز قادر به پاسخ دادن به این پرسش‌ها نیستیم.

در دهه ۱۳۴۰ خورشیدی، مک‌برنی با این عقیده که هر گونه جابه‌جایی و مهاجرت از غرب به شرق تا آسیای میانه مستلزم عبور از گذرگاه نیم‌روز دریای کاسپی است، پژوهش‌های خود را در این منطقه آغاز کرد (McBurney 1964). کارلتون کوون نیز در کتاب *هفت غار خود* (Coon 1951) در بخش سفر به کرانه‌های جنوبی دریای کاسپی، از غارها و پناه‌گاه‌های صخره‌ای فراوانی در شرق مازندران، به‌ویژه منطقه هزارجریب، نام می‌برد و اشاره می‌کند که در شرقی‌ترین بخش این کرانه و در منطقه یانه‌سر، غارها و پناه‌گاه‌های صخره‌ای فراوانی وجود داشته که می‌توانند، بالقوه، محوطه‌های مستعدی به همراه آثار مربوط به دوره پارینه‌سنگی به دست دهند.

با آگاهی از این فرضیات، نگارنده در سال ۱۳۹۷ فصل نخست بررسی و شناسایی پروژه گذرگاه نیم‌روز دریای کاسپی را آغاز کرد. هدف از بررسی، جست‌وجو برای یافتن محوطه‌های عموماً پناه‌گاهی، شامل غار و پناه‌گاه‌های صخره‌ای در دامنه‌های شمالی کوهستان البرز بود، زیرا نهشته‌ها و داده‌های باستانی این محوطه‌ها به سبب بسته بودن محیط استقرار عموماً بهتر حفظ شده‌اند. هم‌چنین با هم‌سنجی داده‌های حاصل از بررسی با داده‌های به‌دست‌آمده از سایر مناطق فلات ایران بتوان به بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های معیشتی و فرهنگی شکارورزان و گردآورندگان دوره پارینه‌سنگی و گونه‌های مختلف انسانی پرداخت.

نخست تمرکز بر بررسی فشرده بخش یانه‌سر از توابع شهرستان بهشهر گذارده شد. فاصله این منطقه از دریا و همین‌طور بالا بودن ارتفاع آن از سطح دریا (میان ۹۰۰ تا ۲۰۰۰ متر)، این اطمینان را به دست می‌داد که مناطق مورد بررسی از تغییرات سطح آب دریای کاسپی دور بودند؛ زیرا بر اساس مطالعات انجام شده بر تلاطم سطح آب دریای کاسپی در اواخر دوران پلیستوسن و هولوسن، احتمال غرقاب شدن دشت‌های کم‌ارتفاع مُشرِف به دریا وجود داشته است. شاهد آن نیز نهشته‌های لایه‌های پایینی غار هوتو است (Coon 1957). این منطقه که در محل تلاقی دشت حائل میان دریای کاسپی و کوهستان مرتفع البرز و بر دامنه‌های شمالی این کوهستان واقع شده، قابلیت بالایی در کمک به بازسازی این بخش ناشناخته از ایران در اواخر دوره پلیستوسن را داراست. دره‌های شمالی-جنوبی متعدد آن احتمالاً دالان‌هایی طبیعی برای ورود و گسترش انسان‌ها به این سرزمین در مسیر مهاجرت خود به آسیای میانه و عرض‌های جغرافیایی بالاتر نظیر سیبری بوده است (قصیدیان ۱۴۰۰). مجموع داده‌های باستان‌شناسی که توسط کوون و مک‌برنی از این منطقه به دست آمده است نیز بر درستی نظریه مک‌برنی مبنی بر محل گذار بودن آن صحنه می‌گذارد (McBurney 1964). به سبب پوشیده بودن دامنه‌های شمالی کوهستان البرز از

پوشش گیاهی، در غارها امکان دیده شدن داده‌های باستانی بیش‌تر است. البته کارگاه‌های تراش سنگ در محوطه‌های باز نیز دیده شده که گاهی در میان انبوهی از پوشش گیاهی قرار گرفته‌اند. این محوطه‌ها معمولاً ارتباطی مستقیم با فراوانی و غنای سنگ خام مورد نیاز برای ساخت دست‌افزار سنگی دارند. هر چه از دامنه‌های شمالی کوهستان البرز به سمت جنوب آن پیش رویم، به سبب نرسیدن رطوبت کافی، از انبوهی پوشش گیاهی کم می‌شود. در این بررسی در حد فاصل میان دره زرن‌دین تا نیالا، نگارنده و هیئت همراه تعداد پنج محوطه پارینه‌سنگی و پساپارینه‌سنگی را کشف و به ثبت رسانید (قصیدیان ۱۳۹۸). بزرگ‌ترین مشکل محوطه‌ها (تقریباً تمامی غارها و پناه‌گاه‌های صخره‌ای موجود در منطقه) تخریب آن‌ها توسط سودجویان با خیال واهی گنج‌یابی است که سبب از میان رفتن لایه‌های باستانی شده است. یکی از مهم‌ترین محوطه‌ها پناه‌گاه صخره‌ای تنگ کیاسر بود. این پناه‌گاه در ارتفاع ۱۰۵۰ متر از سطح دریا واقع شده است. شیب مقابل آن بسیار تند بوده و کف محوطه پُر از گیاهان است. همین امر یافتن داده‌های باستانی را با مشکل روبه‌رو ساخته بود. دهانه محوطه رو به شرق است که برخورداری از نور آفتاب را در ساعات طولانی فراهم می‌آورد. درست در بهترین نقطه کف پناه‌گاه یک چاله حفاری غیرمجاز حفر شده که بخش بزرگی از نهشته‌های ارزش‌مند پارینه‌سنگی را از میان برده است. در دیواره چاله نیز لایه‌های استقرار انسان آشکار بودند. بر تل نهشته‌های پلیستوسن و هولوسن بیرون ریخته شده از چاله، داده‌های باستانی فراوانی وجود داشت. نگارنده و گروه پژوهشی موفق به بازیابی تعداد ۸۷ قطعه دست‌افزار سنگی از میان این نهشته‌ها شدند. با مطالعه فناوری و گونه‌شناسی این دست‌افزارهای سنگی توانستیم ویژگی‌های محلی و منحصر به این محوطه را دریابیم که آن را از محوطه‌های دیگر فلات ایران متمایز می‌سازد. به نظر می‌رسد که صنعت دست‌افزارسازی این منطقه، با توجه به شرایط جغرافیایی و زیست‌محیطی، الگوی ویژه خود را داشته که بر شرایط ویژه شکارورزی و گردآوری خوراک این منطقه منطبق بوده است. فناوری و گونه‌شناسی مجموعه دست‌افزارهای سنگی، استقرار در پناه‌گاه تنگ کیاسر را به دو دوره پارینه‌سنگی میانی و نوین مربوط می‌سازد (قصیدیان و دیگران ۱۴۰۰). به جز دست‌افزارهای سنگی، تعداد فراوانی استخوان شامل استخوان‌های ریز و خرد شده و همین‌طور استخوان‌های بلند که احتمالاً مربوط به انسان هستند، نیز بر روی سطح خاک بیرون ریخته‌شده از چاله دیده می‌شد. بر اساس ویژگی‌های ظاهری استخوان‌ها و شرایط حفظ آن‌ها، به نظر می‌رسد که مربوط به دوره‌های جدیدتر هولوسن باشند. بازدیدی که اخیراً نگارنده به همراه گروهی از فعالان فرهنگی و محیط‌زیستی از غار لی‌بن در منطقه سوادکوه مازندران داشته، منجر به تشخیص استقرار دوره پارینه‌سنگی در

این غار شده است (قصيدیان و دیگران ۱۴۰۱). به سبب کاوش‌های غیر مجاز فراوانی که در غار رخ داده است، دست‌افزارهای سنگی فراوانی بر سطح غار پراکنده شده که نشان از استقرار پُررنگ انسان‌های دوره پارینه‌سنگی دارد. با این‌که سبک ساخت دست‌افزارهای سنگی این غار، به طور قطع آن‌ها را به دوره پارینه‌سنگی منتسب می‌کند، اما این‌که دقیقاً مربوط به چه زیر دوره‌ای (پارینه‌سنگی میانی یا نوین) است، آشکار نیست. این موضوع نیازمند کاوش دقیق و علمی و نمونه‌برداری برای سن‌سنجی مطلق است که تاکنون میسر نشده است. از آنجایی که دست‌افزارهای سنگی این غار ویژگی‌هایی کاملاً محلی و منحصر به خود را دارند، نمی‌توان آن‌ها را به گونه انسانی خاصی منتسب کرد. شباهت اندکی میان آن‌ها و دست‌افزارهای سایر محوطه‌های فلات ایران وجود دارد. بنابراین، نمی‌توان حتی یک گاه‌نگاری نسبی برای آن در نظر گرفت. اما بر اساس دندان‌های نیش خرس که مربوط به گونه منقرض شده خرس کودارو (*ursus deningeri kudarensis*) هستند، این محوطه قطعاً بسیار کهن و مربوط به دوره پلیستوسن است. کشف این محوطه و داده‌های دقیقی که امیدوارانه در آینده از آن به دست خواهد آمد، به طور قطع انقلابی در مطالعات پارینه‌سنگی کشورمان پدید خواهد آورد و به پرسش‌های بسیاری پاسخ خواهد داد.

برآیند

داده‌های کنونی ما از پارینه‌سنگی گذرگاه نیم‌روز دریای کاسپی، هرچند پراکنده، نشان از پیچیده بودن فرهنگ، نحوه زندگی و هم‌چنین گونه‌های انسانی دارد. تاکنون تصور بر یک‌سانی و همگنی فرهنگی در سرتاسر فلات ایران در زیر دوره‌های پارینه‌سنگی می‌رفت، اما شواهد فرهنگی پارینه‌سنگی میانی و نوین در نوار باریک جنوب دریای کاسپی، با وجود غیرمتمرکز بودن پژوهش‌ها، حاکی از وجود تنوع فرهنگ‌ها در این دوره و به ویژه در این منطقه گذرگاهی میان قفقاز، فلات ایران و آسیای میانه است. این موضوع نگارنده را به شناسایی عمیق‌تر این فرهنگ‌ها و ردیابی مهاجرت گونه‌های مختلف انسانی (انسان خردمند، نئاندرتال و حتی گونه‌های دیگر) به درون فلات ایران و گذار از آن تشویق می‌کند. در این میان، مطالعه بیش‌تر زمین‌شناسی و زمین‌ریخت‌شناسی منطقه، می‌تواند در شناسایی استقرارهای پارینه‌سنگی بسیار راه‌گشا باشد. بر اساس دانش حاضر و به کمک مدل پیش‌بینی گذرگاه‌های مورد استفاده انسان‌ریخت‌ها برای مهاجرت (Ghasidian et al. 2023) اکنون می‌دانیم که گذرگاه نیم‌روز دریای کاسپی مسیر مهاجرتی مناسبی از غرب و بخش‌های میانی فلات ایران به سوی دشت‌های سیبری و آسیای میانه بوده است. این مهاجرت به ویژه در مرحله ایزوتوپ دریایی ۵ (معادل دوره پارینه‌سنگی میانی در حدود

۱۲۰ هزار سال پیش) که آب و هوایی گرم و مرطوب داشت، بسیار پُررنگ بوده است (Heydari-Guran et al. in press). حتی در مراحل ۴ و ۳ (معادل اواخر دوره پارینه‌سنگی میانی و دوره پارینه‌سنگی نوین؛ در حدود ۷۱ تا ۳۵ هزار سال پیش) که انسان‌ها به تناوب با دوره‌های سرد و یخچالی مواجه بودند، نیز این منطقه مورد سکونت بوده است؛ زیرا به سبب ویژگی‌های زیست‌محیطی خاص این گذرگاه، این منطقه در مقام هم‌سنجی با سایر بخش‌های فلات ایران (برای نمونه کوهستان زاگرس) دارای شرایط ملایم‌تری، به ویژه در دوره‌های یخچالی مرحله ۴ ایزوتوپ دریایی بوده است (Hublin 1998).

آن‌چه مسلم است این است که این گذرگاه از لحاظ زیست‌محیطی و جغرافیایی، قابلیت بسیار بالایی در ارائه داده‌های مهم مربوط به تطور گونه‌های انسانی و بازسازی معیشت انسان‌ها دارد. هم‌چنین نقش آن در مسیر مهاجرت انسان‌ها بسیار مهم است. بر سر شناسایی محل استقرار انسان‌ریخت‌ها و آثار برجای‌مانده از آن‌ها دشواری‌هایی نیز وجود دارد، از جمله می‌توان به پوشش گیاهی انبوه در دامنه‌های شمالی کوهستان البرز، پُرشیب بودن این دامنه‌ها و صعب‌العبور بودن راه‌های دسترسی به غارها و پناه‌گاه‌های صخره‌ای اشاره کرد. با ادامه پژوهش‌ها به شکل بررسی‌های نظام‌مند و کاوش در محوطه‌های کلیدی گذرگاه نیم‌روز دریای کاسپی می‌توان به پرسش‌های مهم تطور انسان پاسخ گفت و به شناساندن جای‌گاه این منطقه در مطالعات پارینه‌سنگی کشور دست یافت.

سپاس‌گزاری

از استاد ارج‌مند آقای یزدان‌پناه لموکی به سبب دعوت و فراهم آوردن امکان انتشار این نوشتار سپاس‌گزارم. از دوستان و هم‌کاران گرامی‌ام که مرا در بررسی‌ها و پژوهش‌ها همراهی کرده و یاری رسانده‌اند، سپاس فراوان دارم: آقایان دکتر گوران، دکتر باوند سوادکوهی، دکتر خلیلی، دکتر رمضان‌پور، دکتر ابراهیم‌نژاد و خانم‌ها رهنما و گرزین.

کتاب‌شناسی

درویانشکو، آناتولی، زیدی، زنین، گلاشیف و کریوشاپکین. ۱۳۹۲. گزارش مقدماتی بررسی هیئت مشترک باستان‌شناسی ایران و روسیه در ساحل جنوبی دریای مازندران، ایران، باستان‌شناسی ایران ۴.

حیدری گوران ۱۴۰۰. «جزئیاتی از یک کشف مهم باستانی / ردپای هومواریکتوس‌ها در کرمانشاه پیدا شد، <https://www.isna.ir/news/1400081914566/%D8%AC%D8%B2%DB%8C%DB%8C%D8%A7%D8%AA%DB%8C-%D8%A7%D8%B2-%D8%8C%D8%A9-%D8%A9%D8%B4%D9%81-%D9%85%D9%87%D9%85-%D8%A8%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%86%D8%8C-%D8%B1%D8%AF%D9%BE%D8%A7%D8%8C-%D9%87%D9%88%D9%85%D9%88%D8%A7%D8%B1%D8%A9%D8%AA%D9%88%D8%B3-%D9%87%D8%A7-%D8%AF%D8%B1-%D8%A9%D8%B1%D9%85%D8%A7%D9%86%D8%B4%D8%A7%D9%87>

شیدرنگ، سونیا. ۱۳۸۶. «اشیای تزئینی اوایل دوره پارینه‌سنگی جدید از غارهای یافته و پاسنگر، لرستان». نشریه باستان‌شناسی و تاریخ ۴۱ (۱).

قصیدیان، الهام. ۱۴۰۰. «گذرگاه نیم‌روز دریای کاسپی: مسیر مهاجرت انسان‌ریخت‌ها». در ویژه‌نامه پارینه‌سنگی ایران. به کوشش سامان حیدری گوران و الهام قصیدیان. انتشارات پژوهش‌گاه باستان‌شناسی کشور.

قصیدیان، الهام؛ احمد باوند سوادکوهی، مهدی عابدینی عراقی و سامان حیدری گوران. ۱۴۰۱. «غار لی‌بن، مکانی نو یافته از دوره پارینه‌سنگی در منطقه سوادکوه مازندران». فصل‌نامه تاریخ و باستان‌شناسی مازندران، سال سوم، شماره دهم.

قصیدیان، الهام؛ حسین رمضان‌پور، معصومه مرادیان و سامان حیدری گوران. ۱۳۹۹. «پناه‌گاه صخره‌ای کیاسر ۱»، در جست‌وجوی کهن‌ترین سکونت‌گاه‌های انسان در مازندران. فصل‌نامه تاریخ و باستان‌شناسی مازندران، سال اول، شماره دوم.

قصیدیان، الهام؛ سامان حیدری گوران و مارتا میرازون لار. ۱۳۹۸. «گوناگونی فرهنگی در پارینه‌سنگی نوین در کوهستان زاگرس و پراکندگی انسان هوموساپینس در اوراسیا». آفرین‌نامه؛ مقاله‌هایی در نکوداشت استاد مهدی رهبر. به کوشش یوسف مرادی. پژوهش‌گاه میراث فرهنگی و گردشگری.

قصیدیان، الهام و سامان حیدری گوران. ۱۳۹۸. «در جست‌وجوی کهن‌ترین ساکنان مازندران: فصل نخست بررسی‌های پارینه‌سنگی در جنوب کریدور دریای مازندران، شهرستان‌های بهشهر، نکا، گلوگاه، استان مازندران». مهر و آبان ۱۳۹۷. گزارش چاپ نشده. پژوهشکده باستان‌شناسی کشور.

وحدتی نسب، حامد و مژگان جایز. ۱۳۹۰. «فناوری و گونه‌شناسی مجموعه دست‌افزارهای سنگی غار کمیشان، مازندران». مجله باستان‌شناسی و تاریخ شماره ۵۰ (۲).

Ariai, A. and Thibault, C., 1975. Nouvelles précisions à propos de l'outillage paléolithique ancien sur galets du Khorassan (Iran). *Paléorient*, 3(1), pp.101-108.

Berillon, G., Khaneghah, A.A., Antoine, P., Bahain, J.J., Chevrier, B., Zeitoun, V., Aminzadeh, N., Beheshti, M., Chanzanagh, H.E. and Nochadi, S., 2007. Discovery of new open-air Paleolithic localities in Central Alborz, Northern Iran. *Journal of human evolution*, 52(4), pp.380-387.

Clark, G., 1977. *World prehistory: in new perspective*. Cambridge University Press.

Coon, C. S., 1951. *Cave explorations in Iran 1949*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, University Museum (Museum monographs).

Coon, C.S. 1957. *The Seven Caves*. New York: Knopf.

- Daura, J., Sanz, M., Deschamps, M., Matias, H., Igreja, M., Villaescusa, L., Gómez, S., Rubio, A., Souto, P., Rodrigues, F. and Zilhão, J., 2018. A 400,000-year-old Acheulean assemblage associated with the Aroeira-3 human cranium (Gruta da Aroeira, Almonda karst system, Portugal). *Comptes Rendus Palevol*, 17(8), pp.594-615.
- de Morgan, J., 1907. Le plateau iranien pendant l'époque Pléistocène. *Revue de l'Ecole d'Anthropologie de Paris* 17, pp.213-216.
- Diez-Martin, F., Cobo-Sanchez, L., Baddeley, A., UribeArrea, D., Mabulla, A., Baquedano, E. and Dominguez-Rodrigo, M., 2021. Tracing the spatial imprint of Oldowan technological behaviors: A view from DS (Bed I, Olduvai Gorge, Tanzania). *PLoS One*, 16(7), p.e0254603.
- Ghasidian, E., Kafash, A., Kehl, M., Yousefi, M. and Heydari-Guran, S., 2023. Modelling Neanderthals' dispersal routes from Caucasus towards east. *Plos one*, 18(2), p.e0281978.
- Ghasidian, E., 2014. *Early Upper Paleolithic Occupation at Ghâr-e Boof Cave. A reconstruction of cultural traditions in Southern Zagros Mountains of Iran*. Tübingen: Kerns Verlag.
- Harmand, S., Lewis, J.E., Feibel, C.S., Lepre, C.J., Prat, S., Lenoble, A., Boës, X., Quinn, R.L., Brenet, M., Arroyo, A. and Taylor, N., 2015. 3.3-million-year-old stone tools from Lomekwi 3, West Turkana, Kenya. *Nature*, 521(7552), pp.310-315.
- Heydari-Guran, S., Yousefi, M., Kafash, A. and Ghasidian, E. *in press*. Reconstructing Contact and Potential Interbreeding Geographical Zone for Neanderthals and Anatomically Modern Humans. *Scientific Reports*.
- Heydari, M., Guérin, G. and Heydari-Guran, S., 2024. A Bayesian luminescence chronology for the Bawa Yawan Rock Shelter at the Central Zagros Mountains (Western Iran). *Quaternary International*, 680, pp.64-75.
- Heydari-Guran, S., Benazzi, S., Talamo, S., Ghasidian, E., Hariri, N., Oxilia, G., Asiabani, S., Azizi, F., Naderi, R., Safaierad, R. and Hublin, J.J., 2021. The discovery of an in situ Neanderthal remain in the Bawa Yawan rockshelter, west-central Zagros Mountains, Kermanshah. *PloS one*, 16(8), p.e0253708.
- Heydari-Guran, S. and Ghasidian, E., 2021. Consistency of the 'MIS 5 Humid Corridor Model' for the Dispersal of Early Homo sapiens into the Iranian Plateau. *Pearls, Politics and Pistachios: Essays in Anthropology and Memories on the Occasion of Susan Pollock's 65th Birthday*, pp.219-238.
- Higham, T. and Higham, T., 2021. *The world before us: The new science behind our human origins*. Yale University Press.
- Hublin, J-J. 1998. Climatic Changes, Paleogeography, and the Evolution of the Neanderthals. *Neanderthals and Modern Humans in Western Asia*, T. Akazawa, K. Aoki and O. Bar-Yosef (eds.). Plenum Press. pp. 295-310.
- Shea, J.J., 2016. *Stone tools in human evolution: behavioral differences among technological primates*. Cambridge University Press.
- Leakey, M.D., 1976. A summary and discussion of the archaeological evidence from Bed I and Bed II, Olduvai Gorge, Tanzania. *Human origins: Louis Leakey and the East African evidence*, pp.431-59.
- López, S., Van Dorp, L. and Hellenthal, G., 2015. Human dispersal out of Africa: a lasting debate. *Evolutionary Bioinformatics*, 11, pp.EBO-S33489.
- McBurney, C. B. M., 1968. The cave of Ali Tappeh and the Epi-Palaeolithic in N.E. Iran. *Proceedings of the prehistoric society* (34), pp.385-413.
- McBurney, C.B.M. 1964. Preliminary report on Stone Age reconnaissance in North-Eastern Iran. *Proceedings of the Prehistoric Society* 30. pp.382-99.
- Vahdati Nasab, H., Berillon, G., Hashemi, S.M., Bahain, J.J., Sévêque, N., Jayez, M., Bonilauri, S., Jamet, G., Kharazian, M.A., Nateghi, A. and Abdollahi, A., 2024. Qaleh Kurd Cave (Qazvin, Iran): Oldest Evidence of Middle Pleistocene Hominin Occupations and a Human Deciduous Tooth in the Iranian Central Plateau. *Journal of Paleolithic Archaeology*, 7(1), pp.1-28.

Vallini, L., Zampieri, C., Shoaee, M.J., Bortolini, E., Marciani, G., Aneli, S., Pievani, T., Benazzi, S., Barausse, A., Mezzavilla, M. and Petraglia, M.D., 2024. The Persian plateau served as hub for Homo sapiens after the main out of Africa dispersal. *Nature Communications*, 15(1), p.1882.

شرحی مختصر بر کاوش بازنگری غار کمر بند شهرستان بهشهر

دکتر حسن فاضلی نشلی / استاد گروه باستان‌شناسی، دانشگاه تهران

دکتر مجتبی صفری / استادیار گروه باستان‌شناسی دانشکده میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردش‌گری دانشگاه مازندران

غار کمر بند اولین بار در سال‌های ۱۹۴۹ و سپس ۱۹۵۱ میلادی توسط کارلتون کوون استاد انسان‌شناسی دانشگاه پنسیلوانیا مورد کاوش قرار گرفت. کوون که در اصل انسان‌شناس جسمانی بود در پاییز ۱۹۴۸ میلادی به قصد بررسی اسکلت‌های انسانی یافت شده در کاوش‌های نیپور به همراه هیئت مشترکی از دانشگاه پنسیلوانیا و دانشگاه شیکاگو به عراق رفت. تورکیلد جاکوبسن^۱ مدیر وقت مؤسسه شرقی دانشگاه شیکاگو و همراه او جورج کامرون در دیدار از کاوش‌های نیپور با توجه به علاقه و تخصص کوون به او توصیه دیدن از ایران را کرد. کامرون وی را از وجود غار کوچکی با نهشته‌های دست‌نخورده در نزدیکی کتیبه بیستون آگاه کرد. پیش‌نهاد کامرون او را واداشت تا به سوی مرز ایران حرکت کند. اما به دلیل بارش برف سنگین نتوانست غار کوچک بیستون را بیابد. وی پس از هم صحبتی با دکتر جان فریم^۲ جراح بیمارستان امریکایی در همدان از کوه‌های سنگ آهکی در حاشیه شمالی فلات و در دامنه رشته‌کوه البرز در امتداد دریای کاسپی آگاه شد. با وجود مشکلات و برف و یخبندان فراوان عازم شرق مازنداران شد و نرسیده به بهشهر، روستایی در نواحی دور از ساحل در حدود دویست متری جاده قرار داشت. روبه‌روی این روستا در کنار یک رود غار قوسی نمایان بود. کوون درباره نام این غار چنین می‌نویسد: «این غار، غار کمر بند نامیده می‌شد که البته من نفهمیدم چرا. مطلبی در مورد این غار در همان موقع در منابع باستان‌شناسی و در نسخه‌های ترجمه شده به کار برده شده بود،

1 Thorkild Jacobsen

2 John Frame

خوانده بودم». زمانی که کوون با اعضای همراه خود به دهانه غار کمر بند رسید، دو خانواده دارویش سلطان‌آباد به همراه دو عدد الاغ و سگ را دید که در آن غار سکونت داشتند (Coon, 1957: 142). گزارش اولیه کاوش غار کمر بند اولین بار در کتابی با عنوان اکتشافات غار در ایران در سال ۱۹۴۹ توسط کوون منتشر شد که شامل طرح‌ها و نقشه‌ها و شرحی از یافته‌های حفاری‌های او در بیستون، خونیک و متممه است (Coon, 1951). نتایج رادیو کربن فصل اول کاوش کمر بند توسط ویلارد لیبی از دانشگاه شیکاگو بر روی هشت نمونه استخوان ذغال شده از دوره میان سنگی و نوسنگی در غار کمر بند حاصل از کاوش ۱۹۴۹ میلادی، انجام شد و نتایج آن در نشریه رادیو کربن منتشر شد: (Libby, 1951:72- Libby, 1955: 83-84) نتایج رادیو کربن فصل دوم کاوش کمر بند توسط الیزابت رالف از موزه دانشگاه پنسیلوانیا منتشر شد. او ۱۰ نمونه از غار کمر بند را آزمایش رادیو کربن انجام داد (Ralph, 1955: 150-151). پس از آن کوون متعاقباً یافته‌های خود در غار هوتو و کمر بند را در کتاب هفت غار از لحظه ورود به ایران تا رسید به غار کمر بند و شرح کاوش و چگونگی کشت غار هوتو و مختصری از کاوش منتشر کرد (Coon, 1957). کوون گزارش فصل اول کاوش خود را در سال ۱۹۵۱ منتشر کرد؛ اما گزارش فصل دوم غار کمر بند را هیچ‌گاه منتشر نکرد و تنها در کتاب هفت غار و مقاله‌ای کوتاه در سال ۱۹۵۲ شرح مختصری از فرآیند کاوش و نتایج آن را به صورت خاطره معرفی کرد. مک‌بورنی در سال ۱۹۶۸ همراه توصیف کاوش غار آل‌تپه به تحلیل غار هوتو و کمر بند و انتشار دوباره سال‌یابی مطلق پرداخت (McBurney, 1968) در سال‌های اخیر گرگ در سال ۲۰۱۰ (Gregg, 2010). سپس گرگ تورنتون در سال ۲۰۱۲ به ارزیابی مجدد یافته‌های غار کمر بند و هوتو تنها به واسطه تحلیل مجدد یافته‌ها و دست‌نویس‌های کالتون کوون پرداختند (Gregg and Thornton, 2012). اگرچه یافته‌های کاوش غار کمر بند در سال ۱۹۴۹ میلادی توسط کالتون کوون^۱ بسیار با ارزش بوده است (Coon, 1951). از طرفی حدود ۷۰ سال از کاوش کوون می‌گذشت و همین امر باعث شد هیچ کدام از نتایج آن قابل استناد نباشد، همان‌طور که مایکل گرگ^۲ در سال ۲۰۱۰ (Gregg, 2010) و گرگ و تورنتون^۳ در سال ۲۰۱۲ میلادی به طبقه‌بندی مجدد یافته‌های کوون پرداخته بودند (Gregg and Thornton, 2012) اما هم‌چنان سؤالات زیادی بی‌پاسخ بود؛ به همین دلیل در تاریخ ۱۵ بهمن ۱۴۰۰ شمسی با ایجاد دو ترانشه در غار کمر بند بازنگری آن آغاز شد (فاضلی، ۱۴۰۰).

1 Carleton S. Coon.

2 Gregg.

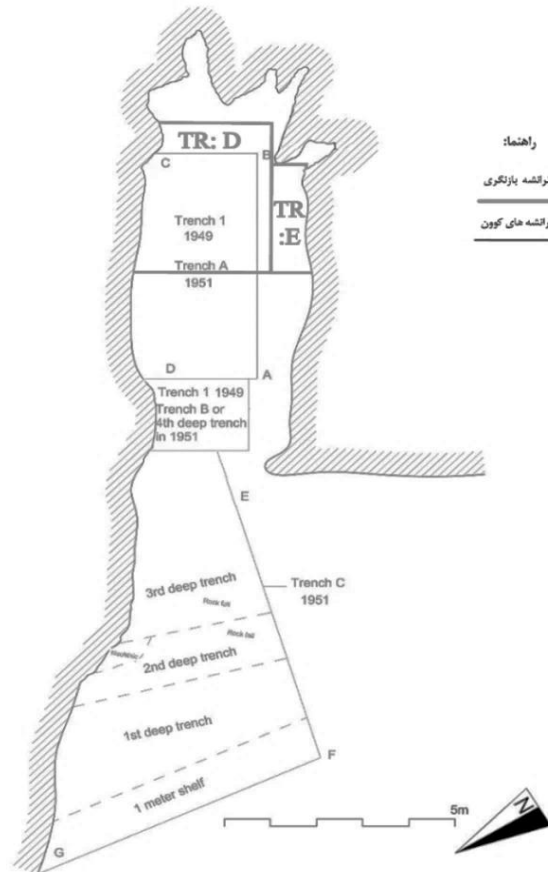
3 Gregg and Thornton.

غار کمربند در فاصله کمی از غار هوتو و در حدود ۸ کیلومتری غرب شهرستان بهشهر و ۷ کیلومتری جنوب دریای مازندران در ارتفاع ۴۰ متری از سطح آب‌های آزاد واقع شده است. امروزه این محوطه در حریم روستای شهیدآباد (روستای تاریخی تروجن) و در مجتمع تفریحی گردش‌گری غار هوتو قرار دارد (شکل ۱).



شکل ۱. نمای هوایی محل قرارگیری غار کمربند و هوتو (فاضلی، ۱۴۰۰)

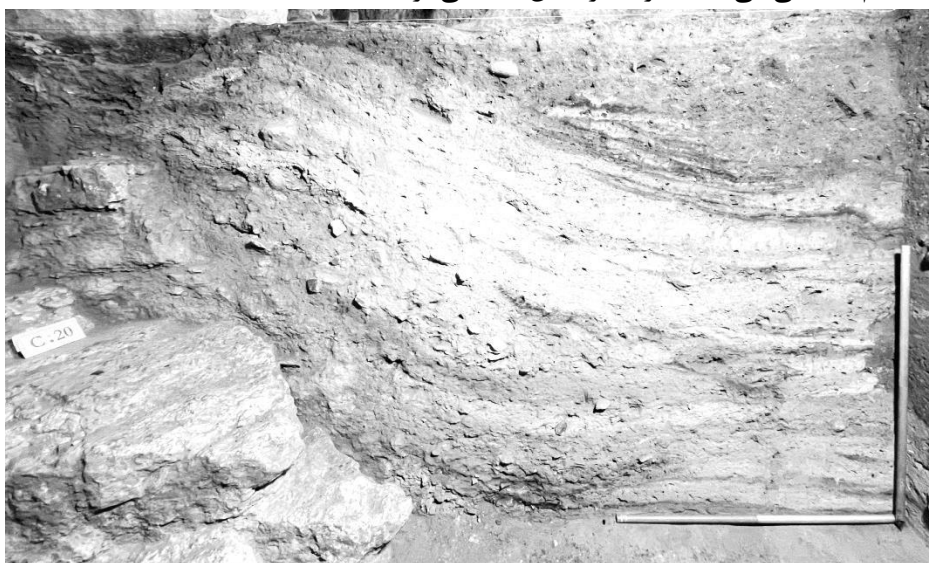
این غار با فضای تالار کوچک در ابعاد ۱۰ متر طول و دهانه‌ای به عرض ۳ متر است. امروزه این محوطه دست‌خوش تغییرات گوناگون انسانی شده است، برای مثال در هنگام کاوش بازننگری چنین استنباط شد که لایه‌های حدود یک متر فوقانی غار به دلیل نامعلومی از بین رفته است و در هنگام کاوش هیچ‌گونه اثری از سفال در لایه‌های بر جا نبود (جز تنها در خاکی که توسط کوون در ترانشه A پُر شده، تعدادی سفال با دوره تقریبی عصر آهن یا پارتی، و تعداد اندکی سفال نوسنگی به دست آمد). با توجه به فضای محدود تالار غار و هم‌چنین برپایی سه ترانشه (A, B, C) توسط کوون در این محل و استفاده بهینه از فضای کاوش و نگه داشتن بخشی از لایه‌های فرهنگی برای آیندگان، باعث شد تا اولیه ترانشه بازننگری به نام D و در ادامه کار کوون، در فضای کاوش‌شده در سال ۱۹۴۹ میلادی قرار گیرد که منجر به شناخت بهتر فضای قرارگیری نهشته‌های فرهنگی و ابعاد دقیق ترانشه کوون بود. سپس با ایجاد ترانشه E لایه‌نگاری و بازننگری نهایی آغاز شد (شکل ۲).



شکل ۲. نمای تالار غار کمر بند و محل قرارگیری ترانشه‌های کاوش‌شده زمان کوون و ترانشه‌های بازنگری سال ۱۴۰۰ (فاضلی، ۱۴۰۰)

ترانشه E در ابعاد تقریبی ۶۵ در ۲۲۰ سانتی‌متر که با توجه به پس روی و پیش روی دیوار سمت راست غار فضای کاوش بزرگ و کوچک می‌شد، کاوش صورت گرفت. با توجه به این‌که در آغاز شروع ترانشه E دیواره سکشن به طول ۲۲۰ سانتی‌متر در بخش شرقی خود داشت (شکل ۳)، کاوش به صورت متریک و ثبت و ضبط یافته‌ها به شیوه کانتکست صورت پذیرفت. ماحصل این کاوش به دست آوردن اشیاء شاخصی مانند ۳ دندان سگ‌سان که بر روی کار شده بود و احتمالاً برای گردن‌آویز استفاده می‌شده در کانتکست‌های مجزا به دست آمده، نمونه این دندان‌ها در کاوش‌های مربوط به غار هوتو و کمیشان نیز به دست آمده است؛ همچنین تعداد دو مشته کوبه‌ای و تعدادی دست افزار سنگی است. یافته‌های بقایای جانوری و گیاهی فراوانی از تمامی فضای کاوش به دست آمد.

با توجه به این که غار کمر بند در پایان دوره پلیستوسن و اوایل هولوسن، دارای استقرار انسانی بوده و بازسازی شرایط اقلیمی آن برای ما حائز اهمیت بود، در این کاوش تعدادی نمونه برای تجزیه و تحلیل دانه بندی خاک، که نتیجه آن شناخت تغییرات اقلیمی و آب و هوای منطقه در طول استقرار انسانی در غار است، برداشته شد. هم چنین تعدادی بلوکه برای آزمایش های میکرومافولوژی برای تجزیه و تحلیل عناصر مولکولی به همراه نمونه های با حجم ۵۰ سی سی خاک برای آزمایش محیطی برداشت شد.



شکل ۳. دیواره غربی ترانشه E

تعدادی بقایای ذغال برای آزمایش سال یابی مطلق برداشته شد که تاکنون بر اساس نتایج اولیه به دست آمده از کاوش بازنگری نشان از سکونت جوامع انسانی در دوره میان سنگی در اواخر هزاره سیزدهم تا اوایل هزاره دوازدهم ق.م را در این غار است، همان گونه که در بالا اشاره شد لایه ها مربوط به دوره نوسنگی که پیش تر در زمان کاوش کوون وجود داشته در دهه های گذشته به دلایلی که دقیقاً مشخص نیست، تخریب شد. هم چنین با توجه به حجم قابل توجه بقایای گیاهی به دست آمده در لایه میان سنگی نشان می دهد که احتمالاً انسان های شکارگر و گردآورنده خوراک ساکن در این ناحیه به اهمیت پتانسیل غذایی گیاهان مانند جو و گندمیان و علف ها پی برده اند و در مراحل اولیه گزینش انتخابی در راستای اهلی سازی بودند، البته برای پاسخ گویی به این سؤال بسیار با اهمیت در این دوره زمانی، نیازمند نتایج آزمایش های باستان گیاه شناسی هست که یافته های به دست آمده، هم اکنون در حال پژوهش و تحقیق هستند.

کتاب‌شناسی

فاضلی، حسن، ۱۴۰۰، «گزارش کاوش باستان‌شناسی غار کمر بند شهرستان بهشهر»، پژوهش‌گاه میراث فرهنگی کشور، پژوهشکده باستان‌شناسی.

- Coon, C.S., 1951, Cave Explorations in Iran 1949, University of Pennsylvania Museum, Philadelphia.
- Coon, C.S., 1957, The Seven Caves, Alfred A. Knopf, New York.
- Gregg, M.W., 2010c, Archaeological Materials and Human Remains Recovered from Dr. Carleton Coon's 1949 and 1951 Excavations at Hotu and Belt Caves, northern Iran, a Reference Guide, University of Pennsylvania Museum Archive.
- Gregg, M.W., Thornton, C.P., 2012, A Preliminary Analysis of the Prehistoric Pottery from Carleton Coon's Excavations of Hotu and Belt Caves in northern Iran: Implications for future research into the Emergence of Village Life in Western Central Asia, Special Volume on Iranian Archaeology, edited by Hamed Vahdati Nasab, International Journal of the Humanities, 19:3, 56-94.
- Libby, W. F., 1951, Radiocarbon Dating, University of Chicago Press, Chicago.
- McBurney, C.B., 1968, The Cave of Ali Tappeh and the Epi-Palaeolithic in N.E. Iran, Proceedings of the Prehistoric Society, 12: 385-413.-Matthews, R.J., Fazeli, H.N., 2013, The Neolithisation of Iran: Patterns of Change and Continuity, Themes from the Ancient Near East BANEA publication series 3, Oxford, Oxbow Books.

فرایند شکل‌گیری جامعه انسانی و قومی در مازندران باستان شماره ۷، تاریخ هنر انسان ابزار ساز بخش ۴: در اواخر عصر مفرغ و آغاز دوره آهن

طیار یزدان‌پناه لموکی / محقق تاریخ و فرهنگ

ویراستار علمی: دکتر الهام قصیدیان

شایسته اشاره است جوامع کهن از نیمه دوم عصر مفرغ، به طور غالب چه در حوزه دریای کاسپین، داخل فلات ایران، خاورمیانه و شرق دور... وارد دوره تکاملی خود از روستانشینی به شهرنشینی شده و در مجموع دوره گذار خود را به لحاظ ساختار اجتماعی^۱ با اختراع ابزارهای تولیدی، توسعه متالوژی، اختراع چرخ ریسندگی، کوزه‌گری، چرخ ارباب، گستردن مناسبات بازرگانی، تولید انبوه محصولات کشاورزی و نیز دام‌داری فراهم کردند. طبقات اجتماعی شکل تازه‌ای به خود گرفت. باورهای آیینی جایش را به دین ارتقا داد و مراکز مذهبی با معماری‌های نوین سر برآورد. کاهنان در کنار سلحشوران برای خود مرتبه‌ای یافتند و «جهان شهرهای باستانی» پس از گذر از یک دوره سخت و دشوار تکاملی خود، در تمام نقاط نام‌برده، به طور نسبی متوازن به صورت شهر و یا دولت‌شهر سر بر آوردند و هنر این عصر، زبان زمان خود را یافت.

حال پیش از پرداختن به هنر دوره مفرغ، به ویژه عصر جدید (دوره سوم مفرغ) و آغاز دوره آهن مازندران باستان، لازم به نظر می‌رسد، به تازه‌های تئوری‌های نوین عصر پارینه‌سنگی میانه، درباره «انسان برخوردار از آناتومی مدرن که دست کم ۲۰۰ هزار سال

۱ در سطح کلان: نظام طبقه‌بندی اقتصادی، نهادهای اجتماعی یا دیگر روابط الگویی میان گروه‌های بزرگ اجتماعی به شمار می‌آید و در مقیاس خرد: ساختار اجتماعی، شبکه روابط میان افراد یا سازمان‌ها محسوب می‌شود. ساختار اجتماعی به روابط و مناسبات پایداری اطلاق می‌شود که میان افراد یا گروه‌های اجتماعی یک جامعه، تحت مجموعه مشترکی از ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی برقرار باشد. (ویکی‌پدیا)

پیش در آفریقا پدیدار شدند که حتی یافته‌های اخیر این زمان را به مقطعی قبل‌تر، احتمالاً به ۳۰۰ هزار سال پیش، رسانده است... [سخن رود].» نظریه‌پردازان این تئوری برآنند که:

۱- «ما از طریق فسیل‌ها و شواهد ژنتیکی می‌دانیم که مردم بیرون از آفریقا، نوادگان یک جمعیت انسانی هستند که تقریباً ۸۰ هزار سال قبل، از این قاره کوچ کردند. این نیاکان آفریقایی ما از یک دوران پُربارش استفاده کردند... به خاورمیانه قدم گذاشتند. از آن‌جا کم‌کم... به سمت شرق حرکت کردند... در طول زمان، نیاکان آفریقایی ما به بخش‌های شرقی‌تر آسیا و در شمال به درون اروپا (۴۵ هزار سال پیش) قدم گذاشتند...

وقتی چند خانواده از انسان‌های مدرن از آفریقا خارج شدند، نئاندرتال‌ها از سیبری تا جنوب اسپانیا در حال رشد بودند؛ این تازه‌واردان آفریقایی با نئاندرتال‌ها مواجه شدند و در موارد متعدد با آن‌ها تولید مثل کردند. دی‌ان‌ای انسان‌های مدرن در ژنوم‌های انسان‌های نئاندرتال پیدا شده است... نئاندرتال‌ها ظاهراً سرخ‌مو بودند... [گفتنی‌ست]. باستانی‌ترین تزییناتی که تاکنون یافته شده‌اند، ساخته نئاندرتال‌ها هستند. چنگال‌های تزیین‌شده عقاب در کرواسی که دست کم به ۱۳۰ هزار سال قبل از این برمی‌گردد...

۲- اما تزییناتی را نیز یافته‌ایم که گونه خود ما (انسان خردمند) خلق کرده‌اند؛ مانند صدف‌های سوراخ‌شده و رنگ‌شده یک گردنبند که در چندین مکان مختلف در آفریقا و اسرائیل یافته شده‌اند و به ۱۲۰ هزار سال قبل مربوط هستند. یکی از گردنبندها در غار بلومبوس یافته‌شده، در حاشیه جنوبی آفریقای جنوبی است، دست کم ۶۵ صدف قطره‌شکل که عامدانه سوراخ‌شده و نشانه‌هایی از تزیین با گِل رس را دارند و مربوط به ۷۵ هزار سال پیش هستند...^۱

۳- علاوه بر این دوگونه انسانی و نسل برآمده از آمیزش آنان، مؤلف مقاله «جهان‌شهری در دوران باستان»، از گونه دیگری نیز یاد می‌کند با نام کرومانیون؛ وی بر آن است که «آن‌ها در همان دوران نئاندرتال‌ها یعنی در اواخر عصر یخبندان در اروپا زندگی می‌کردند، اما فرهنگ پیش‌رفته‌تری داشتند. کرومانیون‌ها به عنوان یک زیرگونه یا نژاد پیشاتاریخی انسان، شناسایی شدند که در اروپا و هم‌زمان با ظهور نیاکان نخستین ما (انسان خردمند) منقرض شدند»^۲ دقیق‌تر آن‌ها «مردمی بودند که در عصر پارینه‌سنگی زیرین در اروپا می‌زیستند و حدود چهل‌هزار سال پیش هم‌زمان با پایان عصر یخبندان از آفریقا به اروپا مهاجرت کردند و با انسان نئاندرتال زیست‌گاه مشترکی داشتند. کرومانیون‌ها

۱ گایا وینس، «جهان‌شهری در دوران باستان»، برگردان: پویا موحد. ۱۴۰۰/۲/۲۷.

۲ گایا وینس، همان مأخذ.

در ابزارسازی و فن شکار از هم‌قاره‌های خود، نئاندرتال‌ها برتر بودند و **مهارت‌های زبانی و فرهنگی پیش‌رفته‌تری داشتند**^۱ مؤلف مقاله «جهان‌شهری...» درباره زبان و فرهنگ کرومانیون‌ها بر آن است: «در ۱۵۰ سالی که از کشف کرومانیون‌ها می‌گذرد بقایا و وسایل بیش‌تری متعلق به آنان در سراسر اوراسیا و فراتر از آن یافته شده است. آن‌ها مردمانی با خلاقیتی شگفت‌آور بودند که می‌توانستند آثار هنری حیرت‌آوری خلق کنند و با آن جهان طبیعی اطراف خود را به تصویر بکشند. از جمله این آثار تکه‌ای از عاج ماموت است که تصویر دو گوزن در حال عبور از رودخانه به زیبایی روی آن حک شده است و حکاکی آن دست کم در ۱۳ هزار سال قبل انجام گرفته و در تولوز در دهه ۱۸۶۰ کشف شده است و نیز نقش شگفت‌انگیز انسان شیرسان در غار هولن اشتاین – استادل – که آفرینش آن ۴۰ هزار سال قبل انجام گرفته و در لونه ولی در آلمان در سال ۱۹۳۹ کشف شد. انسان شیرسان از عاج سخت ماموت ساخته شده... کرومانیون‌ها در جوامعی زندگی می‌کردند که برای حمایت از صنعت‌گران از توان و امکانات کافی برخوردار بودند... و از هنرمندان خود حمایت [می‌کردند] مشهورترین خلاقیت کرومانیون‌ها مجموعه غار لاسکو است که شامل تصویرهایی از حیوانات و حتی نقشه‌هایی از صور فلکی است که در سال ۱۹۴۰ کشف کردند. این نقاشی‌های رنگارنگ را در ۲۰ هزار سال پیش آفریده‌اند... شایسته اشاره است برخی دانش‌مندان معتقدند که روش گاه‌شماری، نجوم و استفاده از اسب را کاسی‌ها به بابلی آموختند (در هزاره دوم پیش از میلاد).^۲

[نکته در خور توجه آن‌که] در تفکر و رفتار کرومانیون‌ها، چیز متفاوتی وجود دارد که به طرز فکر و رفتار ما بسیار شبیه‌تر است [یعنی این‌که خود ما هستیم]. این موضوع سرچشمه این نظریه است که فرهنگ‌های مدرن بشری از جمله استفاده از نمادها و ایجاد زبان‌های پیچیده ۴۰ هزار سال پیش در دوره‌ای از شکوفایی خلاقیت در اروپا به وجود آمده است. [دیگر آن‌که] در طول قرن گذشته اصطلاح کرومانیون جای خود را به «انسان‌های برخوردار از رفتار مدرن» داده است. منظور از این تعبیر، تمایز دادن آن‌ها از انسان‌های باستانی‌تری است که دیرینه‌شناسان کشف کرده‌اند و از نظر آنا‌تومی، انسان‌های مدرن (هوموساپین) محسوب می‌شوند در طول قرن گذشته در میان متخصصان منشأشناسی گونه انسان، این فکر رواج یافت که ما واقعاً نوادگان مستقیم هنرمندان

۱ ویکی‌پدیا.

۲ دکتر رقیه بهزادی، دریای کاسپی (دریای قزوین) دریای مازندران و نه خزر، چیستا، شماره ۱۰ سال ۱۶، ص ۸۱۰ و طیاریزدان پناه لموکی، کتاب پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین شماره ۷ ص ۴۲۳، ۱۴۰۱.

عصر یخ‌بندان هستیم و آن‌ها منقرض نشده‌اند، بلکه در طول نسل‌های متوالی تکامل یافته و به شکل ما درآمده‌اند.^۱

آن‌چه در گزارش علمی-تحلیلی بالا برجسته می‌نماید به ترتیب می‌توان چنین طبقه‌بندی کرد:

نخست آن‌که کرومانیون‌ها در جوامعی زندگی می‌کردند که برای حمایت از «صنعت‌گران از توان و امکانات کافی برخوردار بودند [و دیگر آن‌که] از هنرمندان خود حمایت می‌کردند» مسلماً چنین جامعه‌ای حداقل صورت بدوی نداشته‌اند حتی فراتر از آن می‌توان این گمان را داشت که دارای «زندگی گروهی» پیش‌رفته‌ای بودند.

دوم: مستندات بر پایه یافته‌های فسیلی و آزمایش ژنتیکی مورد بررسی قرار گرفته است. دکتر الهام قصیدیان باستان‌شناس و پژوهش‌گر دوران پارینه‌سنگی، در پاسخ به پرسش من درباره آزمایش ژنتیکی در ایران و مازندران نوشتند: «این پرسش جالبی است و پاسخ آن متأسفانه خیر است! در سرزمین‌های اطراف ایران پژوهش ژنتیکی انجام شده است، اما مستقیماً در ایران و به ویژه در شمال ایران خیر [انجام نشده است]. پژوهش‌گران خارجی اشاراتی به این منطقه کرده‌اند، ولی هنوز اجازه انجام پژوهش مستقیم به آن‌ها داده نشده است.»^۲

سوم: آثار به‌دست‌آمده هنری در فرانسه و آلمان... که واقعاً حیرت‌آور است. نکته آخر مربوط به فرهنگ نمادها و «شکل‌گیری زبان‌های پیچیده در ۴۰ هزار سال پیش در اروپاست.» این‌که ادعای نویسنده به ویژه درباره «زبان‌های پیچیده در چهل هزار سال پیش در اروپا» تا چه اندازه صحت دارد، دانسته نیست؛ منتها پیدایی چنین تمدنی در عصر سنگ واقعاً تأمل برانگیز است بیش‌تر از آن جهت که برخی از باستان‌شناسان بین‌المللی و ایرانی عصر پارینه‌سنگی معتقدند گونه‌های انسانی نام‌برده در فوق از ایران، به ویژه مازندران به اروپا و شرق دور رفتند. اگر این نظریه را بپذیریم باید تمام آن‌چه در اروپا به وقوع پیوست نمونه و یا مشابه و یا حتی نزدیک به آن در داخل فلات ایران به ویژه در زاگرس آثار فراوانی استقرار و حتی نئاندرتال (در کرمانشاه) به دست آمده است و کرانه

۱ گایا ونیس؛ «کرومانیون‌ها همان انسان‌های هوش‌مند هستند که در اروپا ساکن بودند. درباره زمانی ۴۰ تا ۳۵ هزار سال قبل. بنابراین، گونه جدید انسانی نیستند، بلکه هم‌زمان با نئاندرتال‌های اروپایی، انسان خردمند هم در اروپا می‌زیست که به کرومانیون معروف است.» اویراستار، قصیدیان، فوق دکتری پارینه‌سنگی.

۲ دکتر الهام قصیدیان، ۱۵ آوریل ۲۰۲۴. گفتنی‌ست: «آزمایش‌های ژنتیکی در دوره نوسنگی به بعد انجام شده، در دوره پارینه‌سنگی، خیر» — ویراستار.

جنوبی دریای کاسپین طی صد سال اخیر یا بیش تر از آن، طی کاوش های باستان شناختی می بایست به دست می آمد یا به نحوی خود را نشان می داد؛ در حالی که یافته های ما از پارینه سنگی در منطقه جنوب دریای کاسپین بسیار اندک است. با توجه به این که بنا به یافته های عصر پارینه سنگی میانه، استقرار انسان های این عصر در فلات ایران و حوزه جنوبی کرانه دریای کاسپین انکارناپذیر است که به سه نقطه شمالی البرز از کیارام استان گلستان، یانه سر هزار جریب بهشهر و گرم رود آمل اشاره می شود. «ما هیچ گونه استخوان انسان های نخستین (انسان خردمند، نئاندرتال و...) به دست نیاوردیم؛ بنابراین، تنها می توانیم فرض و گمان داشته باشیم.»^۱ یافته های دوران پارینه سنگی میانه در ایران، بیان گر چنین تمدن منظم و مدرنی به ویژه درباره هنر و زبان نیست.

با این همه، تلویزیون ام دی ار (mdr) آلمان طی تحلیلی درباره کوچ انسان های خردمند در ایران بر این باور است که «یکی از معماهایی که علم هنوز قادر به حل آن نیست، پخش شدن انسان از افریقا به اروپا و آسیاست. می دانیم چنین اتفاقی افتاده است، اما این که دقیقاً چگونه این مهاجرت اتفاق افتاده، هنوز مشخص نیست. آن چه کارشناسان فرض می کنند، این است که گسترش هوموساپینس از افریقا به اوراسیا در چندین موج صورت گرفت.

پژوهش گران دریافته اند که کمر بند فلات ایران زیست گاه مناسبی برای سکونت انسان در کل دوره ۶۰ هزار تا ۴۰ هزار سال پیش بوده است. در مقاسیه با سایر مناطق غرب آسیا، این منطقه می توانست جمعیت بیشتری را در خود جای دهد. این کمر بند شامل کویر مرکزی ایران می شود که از سواحل جنوبی دریای کاسپین تا رشته کوه های زاگرس، خلیج فارس و بین النهرین را در بر می گیرد. پژوهش گران هم چنین بخش شمال شرقی شبه جزیره عربستان را به عنوان مرز جنوبی این منطقه رد نمی کنند. آن ها مشخص کرده اند که نزدیک ترین مؤلفه ژنتیک به جمعیت مرکزی در بین جمعیت های دوران باستان و جدید، در فلات ایران دیده شده است. نیاکان همه اوراسیایی های زنده از فلات ایران آمده اند. اطلاعات به دست آمده از یافته های باستان شناسی حاکی از آن است که انسان های امروزی برای مدت بسیار طولانی در فلات ایران اسکان داشته اند.

علاوه بر این حضور مستندات مربوط به نئاندرتال ها در کوه های زاگرس تا حداقل چهل هزار سال پیش، احتمال واقعی بودن این فرضیه را تقویت می کند که نیاکان تمام اوراسیایی های زنده حدود بیست هزار سال پیش در این چهارراه و تقاطع تاریخی زندگی می کردند. آن ها با خویشاوندان باستانی ما در آمیخته و در نهایت به

جمعیت‌های متفاوتی پراکنده و پخش شده اند که در آسیا و اروپا و اقیانوسیه و امریکا سکونت گزیدند.»

در این تحقیق هم‌چنین آمده است: این کشف که فلات ایران به عنوان مرکزی برای مهاجرت انسان اولیه انسان‌ها بوده، درهای جدیدی را به روی کاوش‌های باستان‌شناسی گشوده و درک ما را از سفر گونه‌های انسان در سراسر قاره‌های جهان غنی ساخته و نقش مرکزی این منطقه در شکل دادن به تاریخ بشر تأکید می‌کند. پژوهش‌گران دانشگاه گریفیث استرالیا بر اساس تحقیقات و مستندات مختلف به این فرضیه رسیده‌اند که نیاکان تمامی اهالی اوراسیا (اروپا و آسیا) از ناحیه فلات پارس، یعنی فلات ایران آمده‌اند. با استفاده از شواهد ژنتیک، اکولوژی دیرینه و باستان‌شناسی، محققان این منطقه را به عنوان یک منطقه کلیدی در طول گسترش حضور انسان از آفریقا به اروپا و آسیا (اوراسیا) شناسایی کرده‌اند.^۱

۱ Mdr تلویزیون آلمان، ترجمه: کیهان لندن، ۱۵ فروردین ۱۴۰۳، مطابق با ۳ آوریل ۲۰۲۴:

انسان‌های خردمند، درخاورمیانه، فلات ایران از جمله در مازندران که «یکی از مهم‌ترین مسیرهای جابه‌جایی انسان‌های اولیه از آفریقا به قلب و شمال آسیاست» باشند شدند. (دکتر قصیدیان، نشست علمی در میراث فرهنگی، استان مازندران / ایسنا ۹ آبان ۱۳۹۷) وی معتقد است: «سنگ در زندگی انسان‌های ماقبل تاریخ عنصر بسیار مهمی تلقی می‌شده و یکی از اساسی‌ترین ابزارهای شکار بوده است... زمانی که فلز نبود، تنها ابزار کاربردی که ماندگاری بالایی نیز داشته، سنگ بوده است. در این دوران که به پارینه‌سنگی معروف است، انسان اولیه با تراش‌های کوچکی در سنگ‌ها و ایجاد تیزی در آن استخوان، گوشت و چوب را می‌بریدند... [بنابراین] کشف سنگ تراشه و ابزارآلات سنگی شکار از جنس چخماخ و زندگی روزمره در غارهای مازندران گواه دیگری برای حضور نئاندرتال‌ها یا انسان‌های اولیه در این منطقه است.» و می‌افزاید: «در دوره پارینه‌سنگی با افزایش جمعیت انسان، آثار بیش‌تری از دست‌افزارهای سنگی مشاهده شده است.» (دکتر قصیدیان، همان مأخذ) جهت تأیید این نظر می‌توان درباره دست‌افزارهای سنگی که در «بند پی نوشهر» به دست آمده، هم اشاره کرد؛ هر چند برخی از متخصصان باستان‌شناسی با تأمل به آن می‌نگرند؛ منتها دکتر حامد وحدتی‌نسب تعداد دست‌افزارهای سنگی منتسب به عصر پارینه‌سنگی یافت شده در بند پی نوشهر را «صدها هزار قطعه» برآورد کرده‌اند و بر آن است: «مطالعات ابتدایی درباره ریخت‌شناسی و فناوری دست‌افزارهای سنگی نشان داده که بیش‌تر دست‌افزارهای منتسب به دوره پارینه‌سنگی میانی یعنی درباره زمانی بین ۲۵۰ تا ۴۰ هزار سال پیش است. دوره‌ای که به عصر انسان‌های نئاندرتال‌ها یاد می‌شود.» و اشاره می‌کنند: «بخش خاص و مجزایی از محوطه دارای مواد فرهنگی منتسب به انسان هوش‌مند و دوره پارینه‌سنگی جدید است، یعنی مربوط به بازه زمانی ۴۰ تا ۱۸ هزار سال پیش است.» درباره علت حضور نئاندرتال‌ها در مازندران باستان برآورد: «دست‌رسی آسان به مواد خام ابزارسازی، فراوانی منابع آبی و غذایی و هم‌چنین ثبات نسبی اقلیمی از جمله دلایلی است که منجر به شکل‌گیری چنین استقرار گسترده‌ای در محوطه بند پی نوشهر در سالیان متمادی شده است.» (خبر آنلاین، ۲۵ مرداد ۱۳۹۵). با این همه باور بر این است: «دانش ما در مورد محوطه‌های پارینه‌سنگی جدید به منطقه زاگرس محدود می‌شود. محوطه‌های منتسب به این دوران در بخش شمالی رشته‌کوه‌های البرز و جنوب دریای کاسپین] ناشناخته بوده‌اند. [اتا این‌که] محوطه گرم‌رود در سال ۱۳۸۴ توسط گروه مشترک دیرین‌انسان‌شناسی ایران‌فرانسه کشف شد. اهمیت آن در این است که تنها محوطه رو باز در دوره پارینه‌سنگی جدید در شمال ایران است و خلأهای مطالعاتی بین محوطه‌های پارینه‌سنگی میانی و فراپارینه‌سنگی یافت‌شده در این منطقه را پوشش می‌دهد. دست‌افزارهای سنگی حاصل از سه فصل کاوش در این محوطه (۱۳۸۵ الی ۱۳۸۷) محور این پژوهش است. مطالعه گونه‌شناسی و فناوری دست‌افزارهای سنگی این محوطه، با توجه به فراوانی تیغه‌ها و ریزتیغه‌های به دست آمده در کنار بقایای استخوانی و آثاری که—

موارد مطروحه فوق درباره ایران و به ویژه کرانه جنوبی دریای کاسپین در تطبیق با یافته‌های دوران پارینه‌سنگی میانه اروپا و ایران به ویژه در بخش هنر و زبان، نیاز به گفتاری مستقل دارد که بیش‌تر باید بر پایه یافته‌های تازه‌تر کاوش‌های باستان‌شناختی باشد. البته این پرسش مهم که ذهن را نیز می‌خلد، مطرح است که: آیا واقعاً تنها نکته مورد نیاز در هم‌سنگ نبودن تمدن پیش‌رفته دوران پارینه‌سنگی میانه، بین ایران و اروپا، بنا به شرح آمده در فوق، مربوط به فقدان کاوش‌های باستان‌شناسی است؟ یا نکات مبهم دیگری را باید در نظر داشت که اکنون از نظرها پنهان است؟ این پرسش از آن جهت در ذهن متبادر می‌شود که اگر جامعه درون فلات ایران، کرانه جنوبی دریای کاسپین، آسیای مرکزی، چین، بین‌النهرین و مصر... دوره مفرغ (عصر شهرنشینی) را با یک‌دیگر مقایسه کنیم، این همه فاصله به دیده نمی‌آید. باید دید کجای کار در ارزیابی‌های متفقد القول پژوهش‌گران داخلی و خارجی مورد مذاقه قرار نگرفته است. برای درک چرایی این تردید، گفتار پیش رو که خود مبحث مستقلی است می‌تواند مستندی باشد از ظنی که به نگاه نشسته است.

→ روی آن‌ها به جامانده بود، نشان داد که این محوطه در مدت زمان کوتاه، در دوران پارینه‌سنگی جدید محوطه شکار و قصابی استفاده می‌شده است.» (مه‌کامه ابوالفتحی، از دانشگاه تهران، حامد وحدتی‌نسب نائب‌رئیس انجمن علمی باستان‌شناسی ایران، حسن فاضلی نشلی گروه باستان‌شناسی دانشگاه تهران، اصغر عسگری خانقاه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران، ژیل بریون دانشگاه ژنو، بنوا شوریه دانشگاه ژنو... بلیران آمل، مازندران، ۱۳۹۴).

با این همه شایسته اشاره است که: «نئاندرتال‌ها در بازه زمانی ۴۰۰ تا ۴۰ هزار سال پیش می‌زیستند، در این گستره زمانی گونه‌های دیگری هم بودند، مانند دنیسوا، هایدلبرگسپیس (تصور می‌شود جد مشترک انسان خردمند، نئاندرتال‌ها و گونه دنیسوا از تبار انسان است.» (رادبو فردا، ۱۳ شهریور ۱۴۰۲) و انسان هوش‌مند «گونه ما انسان‌های امروزی و چندگونه دیگر که کم شناخته شده‌اند. اما در ۴۰ هزار سال پیش منقرض شده‌اند، و تنها انسان خردمند بر جای مانده است. در کرانه دریای کاسپین ما هنوز فسیل کهن فارغ از گونه‌های آن را نیافته‌ایم، فرضیه پژوهشی من این است که گونه‌های مختلفی از جمله نئاندرتال‌ها و دنیسوا و گونه‌های حاصل از آمیختگی این گونه‌ها در این منطقه می‌زیستند که البته نیاز داریم پژوهش‌ها را ادامه داده و مطالعه بیش‌تری انجام دهیم.» (دکتر الهام قصیدیان، پیام‌های تلگرامی فروردین ۱۴۰۳).

بنابراین، با توجه به گزارش‌های باستان‌شناختی «حدود یک‌صد هزار سال پیش از میلاد، ردپای انسان دوران پارینه‌سنگی میانه (موستری)» در گرگان و دشت مازندران باستان (غار کیارام / دره چفت čaft شهرستان مینودشت، ۶ کیلومتری ضلع شرقی روستای فرنگ بخش گالیکش (۱۳۸۷/۳/۲۳) شناسایی شده است که به لحاظ داشتن ویژگی‌های خاص، به فرهنگ موستری آوازه دارد در کاوش صورت گرفته مصنوعات و ابزارهای سنگی مانند تراشه، ابزار کوچکی مشابه مصنوعات و ابزار سنگی موستری غارهای زاگرس و غار تشیک تاش ازبکستان است. علاوه بر این بقایای جانوری به دست آمده نیز شامل گاو وحشی، گوزن قرمز و کرگدن است. تنها غاری که بقایای کرگدن در آن شناسایی شده است... بقایای جانوری حاکی از وجود یک محیط جنگلی در اطراف غار در آن دوره بود. این غار محل سکونت گروه‌های شکار و جمع‌آوری‌کنندگان غذا بوده است، هم‌چنین طبق نظر پروفیسور مک‌برنی احتمالاً این مکان به دوره پارینه‌سنگی میانه (حدود ۱۰۰ هزار سال پیش) می‌رسد. این غار قدیم‌ترین غار مسکونی در استان‌های گیلان، مازندران و گلستان محسوب می‌شود، به دست آمد. این فرهنگ دارای «عناصر غیرمادی مانند آداب تدفین مردگان است» با این افزوده که «هیچ‌گونه نشانه‌ای از هنر در این فرهنگ مشاهده نشده است... عناصر اصلی آن را بیش‌تر ابزار سنگی (سنگ تراشه و ساخت ابزار آلات سنگی مانند سرنیزه، دست‌افزارهای سنگی، تبر سنگی به طور غالب از سنگ چخماق) تشکیل می‌دهند ابزارهای استخوانی در این فرهنگ به تقریب غایب است.» (مهدی صبور صادق‌زاده)

گفتنی‌ست مطلب حاضر دنباله بخش‌های پیشین تاریخ هنر مازندران باستان است که از هزاره دهم و یازدهم پیش از میلاد آغاز شده و پس از شکل‌گیری قوم در هزاره هشتم پیش از میلاد (از اواخر دوران چهارم / هلوسن)، وارد مرحله نوینی شد. در این دوره تبادلات فرهنگی بین اقوام مهاجر، موجب تمدن تکامل‌یافته‌تری از تمدن پارینه‌سنگی پسین گردید. شایسته اشاره آن‌که، نه از نام قوم برتر و نه اقوام دیگر و حتی زبان آنان در مازندران باستان پس از هزاره یازدهم و دهم تا اواخر هزاره پنجم پیش از میلاد اطلاعی در دست نیست؛ منتها این نکته به لحاظ تاریخی مبرهن است که پروسه رشد آنان در این دوره بیش از ۶ هزار ساله بسیار بطئی بوده است؛ یعنی اگر بخواهیم با جامعه اروپا مقایسه کنیم، دقیقاً صورت روشنی از بطئی بودن پروسه رشد آنان در دست نیست. منتها به طور نسبی می‌توان بر اساس یافته‌های باستان‌شناختی از هزاره‌های یازدهم و دهم پیش از میلاد چهره انسان‌های مدرن را با ذهن هندسی بسیار پیش‌رفته، متصور شد.^۱

روشن است بنا به مستندات تاریخی پس از اواخر هزاره پنجم تا اواسط هزاره اول پیش از میلاد، کاسی‌ها در کرانه جنوبی دریای کاسپین تفوق قومی داشتند، به ویژه پس از هزاره دوم در کنار قوم برتر به لحاظ تاریخی؛ سخن از اقوام دیگری مانند وهرگانی‌ها، تپورها و آماردها نیز هست و هم‌چنین مناسبات بارزگانی با سومری‌ها، ساکنان هندوکش (پریجایی‌ها، مندی‌گاک‌ها)، آسیای مرکزی، قفقاز و داخل فلات ایران... این همه به گونه‌ای گزارش شده که ظاهراً امری جاافتاده در دوره شهرنشینی به نظر می‌رسد، مهم‌تر آن‌که با یافته باستان‌شناختی مطابقت دارد.

جهت درک بیش‌تر به گزارش تحلیلی‌ای اشاره می‌شود که تصویر روشن‌تری از جامعه مدرن شهری دوران مفرغ مازندران باستان به دست می‌دهد. این گزارش به سرپرستی دکتر حسن فاضلی‌نشی^۲ تدوین و تنظیم شده است که به طور غالب به فرهنگ و هنر عصر مفرغ و آغاز دوره آهن می‌پردازد.

۱ دکتر حسن فاضلی‌نشی، دکتر مجتبی صفری... «عصر مفرغ و آهن در مازندران (۳۲۰۰-۱۰۰۰)» تاب‌آوری و سازگاری فرهنگی، مجموعه مشترک «پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین، به سرپرستی: طیار یزدان‌پناه لموکی، شماره ۸، ۱۴۰۲.

۲ در قلعه‌کش آمل «در بین پنج تدفین شناسایی‌شده هم‌راه با هدایای تدفینی از جمله ظروف سفالی، کوزه و تنگ از نوع خاکستری تیره و بدون نقوش و هم‌چنین زیورآلاتی از جمله گوشواره، آویزهای تراش خورده سنگ لاجورد و صدف... کشف ظرف پیکرک سفالی که تقریباً شکل زنانه دارد... این یافته ظرفی توخالی است که نمای بیرونی آن به صورت الاهی‌است که دست‌هایش را به دو طرف باز کرده...» ابراهیم امیرکلایی، ایسنا، ۲۳ اردیبهشت ۱۴۰۲.

تاریخ هنر انسان ابزارساز بخش ۴: در اواخر عصر مفرغ و آغاز دوره آهن □ ۴۰۳

گفتنی است این مجموعه باستان‌شناسان برآنند: «آغاز شکل‌گیری نهاد های اجتماعی از گیلان تا مازندران، از فلات مرکزی تا دشت گرگان، به ویژه بهره‌وری از منابع در دوران مفرغ و آهن بسیار متغیر بوده است.» از جمله این ناپای‌داری یا بی‌ثباتی‌ها را «انفجار جمعیت و شکل‌گیری استقرارهای بزرگ» ارزیابی کرده‌اند با این تأکید که گروه مزبور افزایش جمعیت را ناشی از کوچ قبایل و یا اقوام برون‌منطقه‌ای ندانسته، بلکه بر این باورند: «وجود سرامیک کاسپی با نقش سیاه روی زمینه قرمز (cbrw) که در بسیاری از محوطه‌های کاوش‌شده مانند گوهرتپه، قلعه‌بن، تپه کلار و قلعه‌کش یافت‌شده، احتمالاً نشان‌دهنده مهاجرت جمعیت از شرق به بخش‌های غربی سواحل دریای کاسپین است.» (از اواخر هزاره چهارم پیش از میلاد) که نشان از آغاز استقرار در عصر مفرغ دارد. سرامیک کاسپی cbrw در تپه حصار و هم‌چنین در دشت گرگان، در مکان‌هایی مانند تورنگ‌تپه، نرگس‌تپه و حسین‌آباد یافت شده است؛ چنین یافته‌هایی این فرضیه ما را تأیید می‌کند که دشت گرگان یکی دیگر از مراکز اصلی سرامیک کاسپی cbrw بوده است.» با این همه: «هنوز در گام‌های ابتدایی خود برای ارزیابی میزان و چرخه جابه‌جایی جمعیت در عصر مفرغ و آهن هستیم.»

می‌توان جای خالی چنین تحلیلی را که به طور منطقی آن را «گام نخست» برآورد کرده‌اند، نبود گزارش ژنتیک یا DNA مردم کوچنده از شرق مازندران به غرب آن دانست «زیرا این رشته شواهد ژنتیکی از مهاجرت جمعیت‌های باستانی، اهلی‌سازی و دگرگشت گیاهان و جانوران را در اختیار ما قرار می‌دهد.»

علاوه بر این به لحاظ فرهنگی معتقدند: «چنین تعامل‌های فرهنگی در مازندران از اواخر هزاره چهارم قبل از میلاد مسیح آغاز شده و در تمام دوران مفرغ و آهن ادامه داشته است» و می‌افزایند: «انقلاب شهری، تکامل جوامع شهری و دولتی، بحران‌های زیست‌محیطی، فروپاشی و پیچیدگی فرهنگی و انعطاف‌پذیری انسان در برابر شرایط محیط پیوسته متغیر، از موضوعات مهم پژوهشی هزاره سوم و دوم پیش از میلاد مربوط به مناطق کلیدی ایران از جمله فلات مرکزی، شمال شرق، جنوب دریای کاسپین و هم‌چنین دشت شوش، تمدن جیرفت و تمدن هیرمند است.»

دیگر آن‌که در تبیین تأثیرپذیری فرهنگی بخش شرقی و میانه کرانه جنوبی دریای کاسپین را متأثر از فرهنگ آسیای مرکزی دانسته و برآنند که: «دشت گرگان در اواخر هزاره سوم تا اوایل هزاره دوم در گستره تمدنی آمودریا یا مجموعه باستان‌شناسی باختر-مرمو گنجانده شده است. این پرسش مطرح می‌شود که آیا مازندران و به عبارت

دیگر بخش‌های مرکزی البرز شمالی نیز چنین پیچیدگی‌های فرهنگی را در هزاره سوم پیش از میلاد داشته است؟ آزمایش‌های جداگانه و موازی روی سرامیک‌های دو محوطه قلعه‌بن و قلعه‌کش، **درجه‌ای از ارتباط** را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد در عصر مفرغ، مازندران جغرافیای فرهنگی خاص خود را با مسیرهای متفاوتی از تحول فرهنگی، همراه با پیدایش بناهای تاریخی و محوطه‌های بزرگ در طول هزاره سوم تا دوم پیش از میلاد داشته است.^۱ مذاقه تدوین‌کنندگان مقاله از آن جهت قابل توجه‌ست که آنان میان داشتن مناسبات بازرگانی و یا ارتباطات فرهنگی-هنری با کوچ قبایل از آسیای مرکزی به کرانه جنوبی دریای کاسپین تفاوت قائلند.

مؤلفان مقاله تحلیلی فوق در ادامه مبحث فرهنگی-هنری از کاوش‌های قبور، به آداب و رسوم تدفین در دوره مفرغ و آهن، که زمینه‌های طبقاتی آن به طور برجسته در نگاه‌شان نشست، می‌پردازند که رئوس خطوط مورد نظرشان عبارت است از:

۱- نظام اعتقادی مردم ۲- ثروت و انباشت کالاهای شأن‌زا [یعنی قیمتی] ۳- چگونگی ارتباط این کالاها با رتبه [یعنی مرتبه]های اجتماعی ۴- چه کالاهایی در عصر مفرغ و آهن رواج داشته را طبقه‌بندی کردند و درباره شیوه تدفین در دو دوره مفرغ قدیم و مفرغ جدید براین نظرند که: «در عصر مفرغ قدیم جامعه بر اقتصاد سیاسی مبتنی بر **کالاهای اساسی** تکیه می‌کرد. در حالی که در عصر مفرغ جدید جامعه به سمت یک **نظام اقتصادی** مبتنی بر ثروت حرکت [می‌کرد].» در واقع جامعه به لحاظ شکل‌گیری یک نظام طبقاتی که به احتمال قریب به یقین برده‌داری بوده است، پروسه تکاملی‌اش را در عصر مفرغ جدید پیمود و تا مرتبه‌ای نیز ارتقا یافت؛ با این اشاره که برده‌داری حرفه‌ای، آن‌گونه که در بین‌النهرین، مصر و چین مرسوم بوده، ظاهراً مقصود نظر نباید باشد؛ بلکه بیش‌تر تنوع مالکیت خرد نه حتی کلان مد نظر می‌نماید، نه وجود مناسبات انحصاری بر ابزار تولید، زمین و دام... ضمناً، با توجه به رنگ خاکستری مسلط در کنار رنگ خاکستری تیره، سیاه، و رنگ قرمز روی آثار هنری و وجود الاهه مادر، بیش‌تر این گمان (تنوع مالکیت خرد) را تقویت می‌کند. هر چند رنگ خاکستری تیره نماد غم و اندوه‌ست، منتها رنگ خاکستری مسلط نوعی عقل‌گرایی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را می‌رساند.^۱ گروه مزبور گزارشی درباره کاوش‌های صورت گرفته و اشیای به‌دست آمده نیز ارائه دادند که قابل توجه‌ست. نخست «بقایای ۹ اسکلت انسانی از

۱ در قلعه‌کش آمل «در بین پنج تدفین شناسایی شده همراه با هدایای تدفینی از جمله ظروف سفالی، کوزه و تنگ از نوع خاکستری تیره و بدون نقوش و هم‌چنین زیورآلاتی از جمله گوشواره، آویزهای تراش‌خورده سنگ لاجورد و صدف... کشف ظرف پیکرک سفالی که تقریباً شکل زنانه دارد... این یافته ظرفی تو خالی است که نمای بیرونی آن به صورت الاهه‌ای‌ست که دست‌هایش را به دو طرف باز کرده...» (ابراهیم امیرکلایی، ایسنا، ۲۳ اردیبهشت ۱۴۰۲).

محوطه قلعه‌بن را در فصل اول کاوش ثبت کرده‌اند^۱ که شامل ۴ بزرگ‌سال و پنج کودک زیر شش سال بود؛ با این حال تنها در دفن یک کودک... یک کاسه سرامیکی، مهره‌هایی از یک گردنبند ساخته شده از خمیر شیشه و یک درفش از استخوان یافت شد که قدمت آن‌ها به اواخر هزاره چهارم پیش از میلاد برمی‌گردد. [در مورد بعدی] به جز مهره‌ای لاجورد، هیچ گونه اشیاء یا هدایای تدفینی مشاهده نشد... [از] پنج گورستان کاوش‌شده [اشیایی] شامل هدایای تدفین مانند ظروف سفالی خاکستری به شکل کوزه و گل‌دان با دهانه کوتاه [به دست آمد] در این مجموعه‌ها به هدایایی در بر گیرنده اقلام و کالاهای شأن‌زا (قیمتی) برای (افراد با منزلت [یعنی ممتاز] و والا) برنخوردیم، اما در برخی موارد زیورآلاتی مانند گوشواره یا آویز و هم‌چنین لاجورد و صدف یافت شده است.^۱

زیور در لغت‌نامه‌ها به معنای زینت و آرایش آمده... عموماً آن‌چه از زر و نقره و امثال آن باشد. «دهخدا در لغت نامه خود معنای زیور را چنین بیان داشت که: زیور آرایش باشد و زرینه و سیمینه که زنان بر خود بپوشند.» دانسته است آراییدن مرده به زیورآلات، علاوه بر نماد این‌که مرده از طبقه خواص یا اشراف بوده، جنبه اعتقادی را نیز در بر داشت.

نکته دیگر درباره سنگ لاجورد است. منتها پیش از آن باید به این موضوع اشاره شود که به دست آمدن سنگ لاجورد در محدوده ارضی تپورها و آماردهای باستان می‌تواند بیان‌گر توسعه مناسبات مسالمت‌آمیز قومی در هزاره سوم پیش از میلاد بین اقوام ساکن در مازندران باستان که تحت تفوق قومی برتر، یعنی کاسی‌ها بوده‌اند، محسوب داشت. بنابراین، در صورت صحت چنین نظریه‌ای این طور به نگاه می‌آید درباره جابه‌جایی یا کوچ مردم کرانه جنوبی دریای کاسپین از شرق به غرب، این نگاه را هم می‌توان به آن افزود، چنان‌که «به گزارش ژان دنی، تورنگ‌تپه مرکز مهمی برای مبادلات سنگ‌های گران‌بهای چون لاجورد بوده است که منشأ این مناسبات را به طور غالب، نظارت سومری‌ها بر راه تجاری بی‌ارتباط نمی‌دانند که شکوفایی اقتصادی را برای تورنگ‌تپه در اواخر هزاره سوم پیش از میلاد در پی داشت. روشن است، محل استخراج سنگ لاجورد از معدن «سرسنگ» در اعماق کوه‌های هندوکش در افغانستان است که تنها منبع شناخته شده لاجورد در جهان بود که از آن سرزمین به بین‌النهرین، مصر و مدتی‌را تجارت می‌شده است. ممکن است تورنگ‌تپه با داشتن چنین مناسبات تجاری ارزشمند، توانسته باشد به رغم دگرگونی و متروک شدن صحرای ترکمن و دشت گرگان در اوایل هزاره دوم پیش از میلاد هم‌سنگ با

۱ طیار یزدان‌پناه لموکی، تاریخ، فرهنگ، هنر و زبان مازندران باستان پیش از ورود آریایی‌ها، فروهر سال ۴۹، شماره ۴۶۸ و ۴۶۹، سال ۱۳۹۴. متن سخن‌رانی در دانشگاه دولتی مسکو (لاماناسوف، ۲۰۱۵).

تپه‌حصار که از وضع مشابه‌ای برخوردار بوده، هم‌چنان مسکون باقی بماند تورنگ‌تپه با دارا بودن نوع معماری نزدیک با محوطه باستانی «مندی‌گاک» در ولایت قندهار افغانستان و آلتین‌تپه در ترکمنستان از تأثیر تمدن و فرهنگ آن‌ها در این دوره توانسته بهره‌مندی‌هایی داشته باشد.^۱ مورد دیگر زیورآلات دوره مفرغ مازندران، به صدف اشاره شده است. هر چند وجود سنگ صدف «تلاش بشر برای خودآرایی [بوده است] که پیشینه‌اش به ده‌هزار سال قبل از میلاد برمی‌گردد [منتها] صدف به طور کلی نماد صلح، آرامش، نجابت، شادمانی، عشق و زیبایی است». این نکته را نباید فروگذار کرد که «سنگ گران‌بهای لاجورد، نماد سیاره مشتری، نماد عشق و وفاداری و به دلیل رنگ آبی، نماد قدرت و سلطنت و خدایان و نیز آرامش روان، درک آسان احساس و دارای خواص درمانی فراوان تعریف شده و پودر آن در دوره باستان برای زیبایی به کار می‌رفته است... در عصر کهن ملکه‌ها و پادشاهان این سنگ را به همراه خود داشتند». موارد یاد شده، در تکمیل نظریه وجود جامعه‌ای با مناسبات صلح‌آمیز در عصر برنز مازندان باستان است که با نماد رنگ خاکستری اشاره شده، هم‌سنگ است.

بنابراین، مازندران باستان در دوره مفرغ تا آغاز دوره آهن از سویی با سومری‌ها و از جانبی با آسیای مرکزی و از شرق با مناطق باستانی هندوکش و مندی‌گاک و در شمال غربی با کوراس و در داخل با فلات مرکزی ایران بده‌بستان‌های بازرگانی و فرهنگی‌هنری داشته‌اند. بنابراین، احتمال این که چنین جامعه‌ای به نسبت فعال در مناسبات بین اقوام درونی، شرایط مناسبی داشته، دور از ذهن به نظر نمی‌رسد. مجموعه این مناسبات که برخی در دو گزارش تحلیلی گروه باستان‌شناسی دکتر فاضلی نشلی آمده، بیان‌گر آن است مازندران در دوره شهرنشینی از مرتبه بلند اجتماعی-اقتصادی زمان خود برخوردار بوده است. آن چه بر ما پنهان است از واکنش مردمانی است که در دوره شکل‌گیری نظام طبقاتی (به طور غالب برده‌داری) گزارشی در دست نیست؛ آن طور که در کتاب عهد عتیق نسبت به جامعه طبقاتی دوره باستان آمده است که: «وای بر شما که خانه پس از خانه به دست می‌آورید و مزرعه به مزرعه می‌افزایید تا زمانی که حتی یک جای آزاد باقی نماند تا بتوانید تنها روی زمین زندگی کنید... این کلام را بشنوید ای تلیسه‌های چاق (گاو ماده زایمان نکرده، که به مازندرانی یعنی تلم talem)... ای که به فقرا و تشنگانی که از ارباب‌شان آب خواستند، ستم می‌کنید... بشنوید ای که فقیران را می‌خورید و گرسنگان را هلاک می‌کنید. شما بشنوید ای که می‌گویید: فقرا را با پول می‌خریم.»^۲ این ادبیات اعتراضی نه تنها در اردن

۱ ویچسلاو پتروویچ ولگین، مقالاتی در مورد تاریخ اندیشه‌های /مردمی/، مترجم: م. شیر، ص ۶۵، سال ۱۹۷۵.

۲ همان مأخذ.

و مصر بلکه قابل تعمیم به تمام سرزمین‌هایی است که در دوران مفرغ و آهن تحت ستم نظام برده‌داری نوعی **تظلم‌خواهی نكوهشی** را پیشه کرده بودند. البته در کتاب «تاریخ طبیعی» مورخ نام‌دار رومی، پلینی با توصیف از «جامعه اسنی» اعتراف کرد که آن‌ها شگفت‌انگیزترین قبیله در جهان هستند... تعداد آن‌ها هر روز به دلیل ظهور انبوهی از تازه‌واردان خسته جهان که امواج بخت آن‌ها را به آداب و رسوم اسنی‌ها جذب می‌کند، افزایش می‌یابد... نارضایتی از زندگی در میان افراد دیگر به افزایش تعداد آن‌ها کمک می‌کند... اسنی‌ها مخالف هر گونه اکتساب بودند. در سکونت‌گاه‌های آن‌ها حتی کوچک‌ترین نشانه‌ای از طمع یافت نمی‌شد. تمام زندگی در انجمن‌های اسنی بر اساس اصول جمع‌گرایانه بود... اسنی‌ها پول و مال نداشتند... خود را ثروتمندترین می‌دانستند؛ زیرا به درستی معتقد بودند که اعتدال و نیازهای محدود، مساوی با فراوانی است... **اسنی‌ها با رد نهاد برده‌داری و دفاع از اصل برابری مردم... اربابان را به عنوان افرادی شرور و ناقضان قانون و نهادهای طبیعت... محکوم می‌کردند... در میان آن‌ها صنعت‌گری که کمان، تیر، خنجر، کلاه‌خود، زره، سپر و یا به طور کلی سلاح، ابزار و هر چیز دیگر لازم برای جنگ بسازد، یافت نمی‌شد.**^۱

توضیح آن‌که در مقاله تحلیلی متأسفانه سندی دال بر تفاوت این دو نوع مناسبات (عصر مفرغ قدیم جامعه بر اقتصاد سیاسی مبتنی بر کالاهای اساسی تکیه داشت و در عصر مفرغ نو جامعه به سمت یک نظام اقتصادی مبتنی بر ثروت حرکت می‌کرد). ذکر نکردند؛ بلکه مبحث دیگری گشودند به این‌که «اما این‌که بدانیم چرا و چه زمانی نابرابری اجتماعی در عصر مفرغ مازندران به وجود آمد، فاصله داریم. [منتها] از هزاره پنجم تا چهارم پیش از میلاد، جامعه فلات مرکزی ایران چگونگی ظهور اقتدار سیاسی و سلسله مراتب اجتماعی را تجربه کرد، زیرا اقتصاد مبتنی بر کالاهای اساسی به اقتصاد سیاسی تبدیل شد. این نوع اقتصاد کالاهای شأن‌زا [لوکس / قیمتی] پس از سال ۱۶۰۰ / ۱۵۰۰ پیش از میلاد در تدفین در شمال ایران در یک زیست‌بوم متفاوت دوباره ظهور کرد» به کارگیری «دوباره ظهور کرد» می‌رساند پیش از این سابقه داشته که چنین زمانی را برای مازندران مؤلفان مقاله حدوداً از هزاره چهارم به بعد در نظر گرفته‌اند که در ادامه به آن اشاره می‌شود. نکته دیگر درباره فرهنگ نو نسبت به تغییر محل دفن مردگان است که: «از اواخر هزاره

۱ کمون اولیه یا جامعه اشتراکی بدوی، نخستین شیوه تولید در تاریخ است. شالوده آن مالکیت جمعی اجتماعات و گروه‌های انسانی، در آغاز پیدایش جوامع بشری مبتنی بر وسایل تولید و کار جمعی بود زمین، وسایل کار، مسکن و غیره ملک مشترک جمع یعنی همه افراد قبیله و گروه مربوط بود، تولید به طور جمعی و با وسایل کار بسیار ابتدایی صورت می‌گرفت. ثمره کار مشترک در آن جامعه به طور مساوی تقسیم می‌شد.

چهارم پ.م مردم مردگان خود را در زیر کف خانه‌های مسکونی دفن می‌کردند، اما این رسم در عصر مفرغ جدید [دگرگون شد و] مردگان را در گورستان‌های خارج از روستاها دفن می‌کردند. نکته قابل تأمل آن‌که پیش از هزاره چهارم برای دفن مردگان چه می‌کردند؟

مورد مهمی که در این گفتار اشاره شده پرداختن «به توسعه اقتصادی-اجتماعی دوهزارساله (۳۲۰۰ تا ۱۰۰۰) در میان ساکنان جنوب مرکزی دریای کاسپین است.» آن چه نظر محققان گروه مزبور را معطوف داشته واکنش انسان‌های باشنده «به دوره‌های طولانی بحران‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و زیست‌محیطی است» با این اشاره که بحران اکولوژیک در مازندران همان طور که گفته آمد مربوط به هزاره سوم و دوم پیش از میلاد است و با ذکر مستندی می‌آورند فلات ایران تحت تأثیر خشک‌سالی عظیم جهانی و روی‌دادهای اواخر هزاره پنجم و آغاز هزاره چهارم (۳/۹ و ۴/۲ هزار قبل از میلاد) قرار گرفت. دیگر آن‌که «تأثیر تغییرات اقلیمی که در تغییرات اجتماعی نیز مؤثر است.» مد نظر گروه‌ست، تا در تحلیل به اندازه انعطاف‌پذیری آن در عصر مفرغ و آهن بپردازند؛ البته با نهایت احتیاط علمی برآند که: «به نظر می‌رسد از اواخر هزاره چهارم پیش از میلاد تا عصر آهن، نخستین کشاورزان و شبان‌کارگان مازندران برای سازگاری با محیط زیست خود با رفتاری‌ها و سختی‌های زیادی روبه‌رو بوده‌اند.» علاوه بر این «مطالعات لرزه‌شناسی دو محوطه عصر مفرغ گوه‌رتپه و قلعه‌بن، شواهدی از فعالیت زمین‌لرزه‌ها در عصر مفرغ گزارش می‌کنند و نشان می‌دهند که در گوه‌رتپه، قدیمی‌ترین روی‌داد از این دست، دست کم ۳۳۶۰ پیش از میلاد (هزاره چهارم) باز می‌گردد. جوان‌ترین روی‌داد به کم‌تر از ۱۸۷۳ پیش از میلاد (هزاره دوم) بر می‌گردد. زمین لرزه‌ها، سیل‌ها و بیماری‌های گوناگون مشترک در مناطق مرطوب، محیط جغرافیایی مازندران را نسبتاً نامساعد و مطمئناً سازگاری با آن را پیچیده کرده است.» مورد دیگر از تغییرات اقلیمی نقل قولی است که در این گزارش آمده است به این‌که «یک خشک‌سالی سی‌صدساله که باعث بی‌ثباتی طولانی مدت و کاهش جمعیت به دلیل از میان رفتن محصول یا برداشت کم و یا احتمالاً کم‌بود شدید مواد غذایی و نهایتاً موجب قحطی شد.» و آخر آن‌که «گاه‌نگاری کربن ۱۴ گوه‌رتپه و قلعه‌بن یک شکاف زمانی را نشان می‌دهد... به نظر می‌رسد که این امر نشان‌دهنده یک وقفه در سکونت یا حتی فروپاشی‌ست... مشاهدات اولیه نشان می‌دهد که از سال ۱۲۰۰ تا ۱۱۰۰ پیش از میلاد، روندی در جابه‌جایی جمعیت از دشت‌های هموار پست به سمت ارتفاعات وجود دارد و استقرار مجدد منطقه دشت پس از این وقفه آغاز شد.»

تاریخ هنر انسان ابزارساز بخش ۴: در اواخر عصر مفرغ و آغاز دوره آهن □ ۴۰۹

این جایگاه‌های عصر آهن در نواحی مرتفع جنگلی واقع شده‌اند که برای کشاورزی مناسب نیستند؛ اما برای دام‌داری به ویژه نگه‌داری و پرورش گوسفند، بز و گاو مناسب هستند... در هر دو محوطه گوهرتپه و تپه قلعه‌پی در طول عصر آهن دوباره استقرار، مشاهده می‌شود. این استقرار احتمالاً گورستان بوده‌اند تا استقرار کشاورزی و مسکونی در حالی که فروپاشی جوامع عصر مفرغ در مازندران برای قرن‌ها ادامه داشت. فاصله بین پایان عصر مفرغ و آغاز عصر آهن در دشت گرگان و به طور کلی در شمال شرق ایران طولانی‌تر بود...

گفتنی‌ست علاوه بر تغییرات اقلیمی، گروه باستان‌شناسی فوق‌الذکر به مسئله اقتصادی نیز توجه نشان داده و بر آنند: «بررسی بخش اقتصادی جوامع و مطالعه خلق اقتصادهای سیاسی مبتنی بر کالاهای اساسی یا اقتصاد مبتنی بر ثروت، برای درک سطح پیچیدگی فرهنگی-اجتماعی آن‌ها حیاتی‌ست [چنان‌که] در عصر مفرغ و آهن در مازندران، همانند مناطق هم‌جوار نظیر دشت گرگان و حصار در البرز جنوبی، چنین پیچیدگی‌هایی در آداب و رسوم تدفین، فعالیت‌های کشاورزی، مؤلفه‌های ایدئولوژیک هم‌چون شمایل‌نگاری و کالاهای ارزش‌مند» «شان‌زا» بازتاب یافته است.

از آنجایی که این مبحث ما را در تدوین تاریخ هنر که در پی رشد وسایل تولید و پیدایش علم وارد مرحله نوینی می‌کند. لازم است به این نکته توجه داده شود که اقتصاد سیاسی حاکی از «قوانین تولید و توزیع نعمات مادی در مراحل مختلف تکامل جامعه انسانی است که از همان دوران بردگی به مثابه یک دانش عملی پیدایی یافت و ماهیت طبقاتی‌اش آشکار شد.» یعنی شکل‌گیری ایدئولوژی حق برده‌داری که در پی رشد جامعه و مناسبات اجتماعی و اقتصادی بیش‌تر شد.

علاوه بر «سرامیک کاسپی با نقش سیاه روی زمینه قرمز» که شرحش گذشت، در مقاله تحلیلی به «تمدن ظروف خاکستری» عصر مفرغ اشاره دارد به این‌که:

عصر مفرغ شمال خاوری، نشان از عصر مفرغ مازندران نیز دارد... که تفاوت‌های فنی با گونه‌شناسی قابل توجهی با سرامیک‌های یافت‌شده در مکان‌هایی مانند حصار یا تورنگ‌تپه نشان نمی‌دهد. آن‌چه در این گزارش تحلیلی برجسته می‌نماید دوام این فرهنگ هنری طی هزار سال است؛ با توجه دادن به این نکته که «این فرهنگ مادی مشابه در طول هزار سال با توجه به تفاوت محیطی بین مازندران و دشت گرگان جالب و قابل توجه‌ست [زیرا] مازندران با درختان و درختچه‌های سرسبز و جنگل‌های انبوه و دشت گرگان با مناظر و دشت استپی (مرغزار)ست» به رغم شباهت این فرهنگ هنری، گروه مزبور برآنند: «با

این‌که مازندران بخشی از تمدن ظروف خاکستری شمال شرقی بود، اما نظام اقتصادی-اجتماعی آن با توجه به بافت محیطی از مکان‌هایی مانند دشت گرگان متمایز بود.»

نکته قابل ملاحظه آن‌که تحلیل‌گران مقاله درباره تمایز یا تفاوت یا تباین ساختار اقتصادی-اجتماعی دو منطقه (مازندران باستان و دشت گرگان / تورنگ‌تپه...) گزارشی ارائه نکردند؛ منتها روشن است عصر مفرغ، گذر از جامعه اشتراک اولیه به دوره برده‌داری است که در چین، یونان، بین‌النهرین، مصر، هند... این تحول صورت گرفت و به طور کلی جامعه عصر مفرغ، جامعه برده‌داری است.

حضور هزارساله رنگ خاکستری به عنوان رنگ غالب در جامعه آن روز مازندران باستان را، اگر نماد سازش، امنیت و قابلیت بگیریم، می‌توانیم این نگاه را در پیش رو داشته باشیم که جامعه طبقاتی شکل گرفته در آن هزاره، مناسبتی چنان قهرآمیز (سیاه) و یا جامعه پُرنشاط و خوش‌بختی نبود (سفید) آیا یک جامعه معتدل حاکم بود و یا اندوه پنهانی داشت که ناگزیر تن به یک سازش و یا به نوعی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز فرهنگی داده بودند. مسلماً کاوش‌های وسیع‌تر و یافته‌های تازه‌تر می‌تواند نگاه‌های نوتری را بیافریند.

کتاب‌شناسی

دکتر بهزادی، رقیه، دریای کاسپین (دریای قزوین) دریای مازندران و نه خزر، چپستا، شماره ۱۰، سال ۱۶، ص ۸۱۰.

تولویون MRD آلمان، نظریه جدید بر اساس مستندات ژنتیک، اکولوژی دیرینه و باستان‌شناسی: فلات ایران تقاطع حیاتی مهاجرت بشر، برگردان: کیهان لندن، ۳ آوریل ۲۰۲۴.

دکتر فاضلی نشلی و دکتر مجتبی صفری، عصر مفرغ و آهن در مازندران (۱۰۰۰-۳۲۰) تاب‌آوری و سازگاری فرهنگی، پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین، شماره ۸، به سرپرستی: طیار یزدان‌پناه لموکی، نشر پژواک فرزاد، سال ۱۴۰۲.

دکتر قصیدیان، الهام، گفت‌وگوی تلگرامی، ۱۵ آوریل ۲۰۲۴.

_____ گفت‌وگوی تلگرامی، ۲۲ آوریل ۲۰۲۴.

_____ ردپای انسان‌های اولیه در کوهستان‌های شرق مازندران، ایرنا، ۹ آبان ۱۳۹۷.

_____ مازندران مهم‌ترین کریدور ارتباطی انسان‌های نئاندرتال از آسیا به اروپا، ایسنا، ۹ آبان ۱۳۹۷.

_____ گایا ونیس، جهان‌شهری در دوره باستان، برگردان: پویا موحد، ۱۴۰۰/۲/۲۷.

_____ دکتر وحدتی‌نسب، حامد، کشف نخستین و بزرگ‌ترین محوطه انسان نئاندرتال در نوشهر، خبر آنالاین، ۲۵ مرداد ۱۳۹۵.

_____ ویچسلاو پتروویچ ولگین، مقالاتی در مورد تاریخ/اندیشه‌های مردمی، مترجم: م. شیر، سال ۱۳۷۵. ویکی‌پدیا.

تاریخ هنر انسان ابزارساز بخش ۴: در اواخر عصر مفرغ و آغاز دوره آهن □ ۴۱۱

یزدان‌پناه لموکی، طیار، *تاریخ مازندران باستان*، نشر چشمه، ۱۳۸۲.

_____ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین، شماره ۷، نشر پژواک فرزانه، ۱۴۰۱.

_____ تاریخ، فرهنگ، هنر و زبان مازندران باستان پیش از ورود آریاییان، فروهر، سال ۱۹، شماره ۴۶۸-۴۶۹، سال ۱۳۹۴. متن سخنرانی در دانشگاه دولتی مسکو، لاماناسوف، مه ۲۰۱۵.

نگاهی به پیشینه ترکان باستان (ترکان آشینایی)، ظهور و برافتادن خاقانات کبیر ترک

دکتر عزیز آریانفر

نبرد بهرام چوبینه با ترکان و شکست آنان در حومه هرات

«شکوه و عظمت شاهنشاهی ساسانیان پس از بر افتادن دولت یفتلیان، کم‌رنگ شده، دوران افت و باژگونی آن فرا می‌رسد. در این هنگام سپاهیان ترک از راه قفقاز شمالی، از طریق آذربایجان و ارمنستان به خاک ایران سرازیر شدند و امنیت دولت را تهدید می‌کردند. از سوی شرق سرور دیگر ترک‌ها ساوشا (ینگ - ساوخ خاقان^۱) پسر خرد قره چورین و دایی (مامای) هرمزد آماده جنگ شده، فرصت مناسب حمله آوردن را نگران بودند. او با لشکر بزرگ (به گفته فردوسی با چهارصد هزار سپاه (!) و هزار و دوصد پیل جنگی (!)) ارقام آشکارا بی‌اساس و گزافه^۲ از سمت هرات پیش آمد و سپاه هفتاد هزار مرزبانان ایران رو به گریز نهاده، خراسان، طالقان، باختر (بلخ) و هرات را به دست سرنوشت سپردند.

گذشته از این‌ها، عباس و عمرو نام، دو امیر بادیه‌گرد عرب از بیابان‌های عربستان و امپراتوری روم نیز از سمت نصیبین و مرتیراپال به ایران درافتاده، حال هرمز چهارم را تباه نمودند.

در عین حال، موافق گزارش طبری وضعیت درونی امپراتوری نیز از خوی بد و کین‌خواهی هرمزد که بیش از سیزده هزار از اشراف و توان‌گران را به کشتن داده بود، تیز و

۱ از دید ریشه‌شناسی، خاقان در واقع برگرفته از خان که ریشه آن در دهگان (دهقان) است؛ یعنی ده‌دار، صاحب ده، بر وزن بایگان، شایگان، خدایگان، رایگان و... به گمان من، این واژه باید در آغاز یا خان خاتان بوده یا خدایگان که در میان توده‌های ایرانی زبان شرقی رواج داشته است. پیش از ژوژان‌ها این لقب در میان پروتوترک‌ها و پروتومغولی‌ها دیده نمی‌شود. از همین رو می‌توان گمان برد که ژوژان‌ها در اثر هم‌سایگی با سغدیان و یفتلیان این لقب را از آنان گرفته باشند.

تند گشته، گریز و پنهان شدن و نומیدی در کشور بالا می‌گرفت.» [برگرفته از آریان تا سامانیان، کتاب سوم، به قول ابوعلی محمد بلعمی، تاریخ طبری، ج. ۱، صص. ۵۸۷-۵۹۰]. در چنین اوضاع و احوال که دشمنان پیرامون ایران پیچیده بودند، در کشور واهمه و نافرمانی سر زد. لشکر مرزی ایران تار و مار شد. مرزبانان رو به گریز آوردند. موبدان از پند دادن ماندند و هرمزد آشفته و سرگشته شد.

به قول طبری:

«...چون ده سال از پادشاهی او بگذشت، ملکان از هر سوی به پادشاهی او اندر آمدند و لشکرهای او همه بگریختند و کارها و پادشاهی او را بگرفتند. از سوی تُرک، مَلِک تُرک بیامد. پسر خاقان، خال (دایی یا مامای) هرمز. نام وی شاباشاه. و خاقان مرده بود و ملک به شابا رسیده بود. از جیحون بگذشت و به بلخ آمد. و از سوی مغرب ملکه روم بیامد با صدهزار و شام بگرفت. از سوی آذربایگان و ارمنیا ملک خزران بیامد با سپاه بسیار و آن حد بگرفت. و از سوی بادیه از دو جانب عرب بیرون آمدند... و هرمز به مدائن اندر بماند و از هر سوی گرد وی اندر گرفتند و کار بر وی سخت شد و موبد موبدان و سرهنگان را بخواست و گفت چه تدبیری می‌کنید؟ هر کسی تدبیری می‌کردند و موبد موبدان خاموش همی بود. و هرمز او را گفت: «تو نیز تدبیری بکن و مرا به رای و تدبیر معاونت کن که حدیث و نظیر پیران مبارک باشد.» گفت: «ایها الملک، از همه دشمنان تو را دشمن‌تر، تُرکانند. این دیگران نه دشمن‌اند. این ملک روم حق خویش می‌خواهد و پادشاهی خویش طلب همی کند که نوشیروان از وی بستانیده بود. آن شهرها از آن پادشاه عجم نبوده است و آن مردمان ترسایند. آن شهرها بدو باز ده و با وی صلح کن، تا از تو بازگردد. و اما عرب بادیه مردمان ضعیف و درویشانند و اندر بادیه قحط بود، از آن‌جا آمدند. ایشان را طعام و خواسته فرست که ایشان بازگردند و بادیه را دوست‌تر دارند از شهرها. و اما این مردمان که از خزران آمده‌اند، بدان آمده‌اند که چیزی برابیند. نامه کن به عمال ارمنیا و آذربایگان تا ایشان را از آن‌جا برمانند و با ایشان جنگ کنند که ایشان از بیم آن خواسته‌ها که دارند، جنگ نکنند و خود جنگ ترک بساز که هیچ دشمن بدتر از ترک نیست. یا خود برو و یا سپاه بفرست با سپه‌سالاری بلند و مبارز، تا با وی کارزار کند.» (تاریخ طبری، ج. ۱، صص. ۵۸۷-۵۸۹).

به هر رو، در برابر هرمزد لشکر انبوه ساوشا قرار داشت که از دشت هری تا مرورود تاخت و تاز می‌کردند (ز دشت هری تا لب مرو رود سپه آگنده چون تار و پود—فردوسی).

سپس از میان سران سپاه بهرام چوبین که مرزبان ری و نگهبان ملک جبال و جرجان و طبرستان، مردی بود به گفته تاریخ طبری «به بالا دراز و به تن خشک و به گونه سیه‌چرده و ابروان پیوسته» که او را هرمز با خوش‌حالی استقبال گرفت:

جهان‌دار بهرام را پیش خواند	به تخت از بر نام‌داران نشاند
بپرسید از آن پس که «با ساوشاه	کنم آشتی، یا فرستم سپاه؟»
چنین داد پاسخ بدو جنگ‌جوی	که با ساوشاه آشتی نیست روی
اگر جنگ را خواهد آراستن	هزیمت بود آشتی خواستن
و دیگر که بدخواه گردد دلیر	چو بیند که کام تو آید به زیر
«گهی رزم چون بزم پیش آوری	به فرمان‌بری ماند آن داوری»

هر چه بود، هرمز، بهرام چوبینه را سپه‌سالار لشکر کرد و موافق اخبار فردوسی و طبری «از میان کل لشکر سوار زره‌پوش و برگستوان‌دار دوازده‌هزار مرد برگزید. مردانی مبارز و جنگی که نه پیر و نه جوان، میانه، مقدار چهل سال».

چون این خبر را به هرمز رسانیدند، در تعجب شد و گفت: «آن دشمن که تو به جنگ می‌روی، سی‌صدهزار مرد دارد. تو با دوازده‌هزار مرد چگونه پیش وی شوی؟» بهرام گفت: «ای ملک، از بسیاری جوز گرانی نباشد و کم‌ترین سپاه چهارهزار مرد است و بیش‌ترین با دوازده‌هزار مرد». سپس او از رستم و اسفندیار رویین‌تن یادآور شد که با دوازده‌هزار سپاه بر دشمنان پیروز شدند.

هرمزد باز پرسید که چرا به جای جوانان خون‌گرم و شمشیرزن چهل‌ساله‌ها را پسندیدی؟ بهرام چوبینه پاسخ داد که جوانان به چیز فریفته می‌شوند، صبر و طاقت و بردباری کم‌تر دارند و اگر در جنگ پیروز شوند، از شادی خود را گم می‌کنند و اگر کسی آسیبی ببیند، به دشمن پشت می‌کند. ولی چهل‌ساله‌ها جهان‌دیده و آموزدکار هستند، مردانگی بیش‌تر دارند و از بهر زن و خانواده‌شان جان‌شان را دریغ نمی‌دارند. هرمزد از گفتار و سپهداری بهرام شاد گشته، در گنج‌ها و انبارهای اسلحه را به رویش گشاد و گله‌های تکاوران بادپای را به اختیارش گذاشت.

هم طبری و هم فردوسی خبر می‌دهند که هرمزد با کمی سپاه، هرادبرزین نام سرهنگش را که «با مکر و دستان و فریب بود»، به سوی ساوشاه فرستاد تا که او را با هدیه‌های مناسب، لاف و گزاف و خبرهای راست و دروغ دربار شاه اندرمان ساخته بگوید که «ملک عجم با تو صلح خواهد کرد و رسول خواهد فرستادن و خراج خواهد پذیرفتن و این هرادبرزین برفت و شاباشاه (ساوشاه) را بفریفت؛ بدین بهانه یک سال او را به بلخ همی داشت، تا هرمز سپاه راست کرد و بهرام چوبینه را بفرستاد. و بهرام به بلخ شد نه با راه راست. و لیکن از اهواز به تلسین و از آن‌جا به کوهستان بیرون آمد و به هرات شد و از آن‌جا به گیلان شد و از حدود بیرون آمد، تا سپاه شاباشاه آگاه نشود».

هرادبرزین از لشکرگاه خاقان گریخت و به حضور بهرام چوبینه آمد که در یک منزلی بلخ سپاه آراسته بود و پشت سپاهش از شهرستان هرات تکیه می‌کرد. خاقان ترک برای فهمیدن اصل واقعه، امیر خراسان را که تحت اطاعت او بود، به سوی لشکر بهرام فرستاده؛ بازگشته، عزم جنگ داشتن و دوازده‌هزار بودن سپاه چوبینه را به خاقان رسانید. او در تعجب شد و «دیگر روز شاباشاه امیری به سوی بهرام فرستاد و گفت: «اگر تو به اطاعت من آیی، من ملک عجم به تو دهم و تو را خلیفه خویش کنم به زمین عجم».

فرستاده‌های ساوشاه بعد چندین پیش‌نهاد و وعده‌ها و گفت‌وگوها نتوانستند بهرام چوبینه را به خاقان ترک مایل کنند. ساوشاه که به قول طبری دو صد پیل جنگی و سی صد شیر مردم‌خوار داشت، امر نمود که پیلان و شیران را در پیش صف لشکر جای دهند. «و ملک ترک چهل‌هزار مرد برگزید... در تخت زرین نشست و آن چهل‌هزار مرد را گرد خویش بداشت و دویست‌وشصت‌هزار مرد دیگر به جنگ بهرام فرستاد.» [طبری، ص. ۵۹۶].

فردوسی آرایش دو سپاه را در حومه هرات در دره‌ای که از سه سو با کوه‌ها احاطه شده است، چنین اوستادانه به تصویر کشیده است:

نگه کرد از آن رزم‌گه ساوشاه	با آرایش و ساز و آن دستگاه
هری از پس پشت بهرام دید	همه جای خود تنگ و ناکام دید
بدان تنگی صف بر کشید	هوا نیلگون شد زمین ناپدید
سپه بود بر میمنه چل‌هزار	سواران ژوبین زن و نیزه‌دار
ابر مسیره چل‌هزار دگر	چه نیزه گذار و چه خنجرگذر
همان چل‌هزار از دلیران مرد	پس پشت لشکرش بر پای کرد
ز لشکر بسی نیزه بی‌کار بود	بدان تنگی اندر گرفتار بود
چو دیوار پیلان به پیش سپاه	فراز آوریدند و بستند راه
پس اندر غمی شد دل ساوشاه	که تنگ آیدش جای‌گه سپاه

سرانجام جنگ آغاز یافت و سپاه بهرام کمان‌ها را زه کرده، چشم و خرطوم‌های پیلان را نشانه گرفته، تیر می‌انداختند. به قول طبری، پیلان و شیران از درد تیر و گلوله‌های سوزان نفت خشم‌گین و بی‌طاقت شده، رو به پشت می‌گشتند. «بهرام نفاتان را بفرمود تا آتش اندر پیلان و شیران زدند. ایشان روی بازپس نهادند و خود به لشکرگاه خود اندر افکندند خروشان و مقدار سی‌هزار مرد را به پای بکشتند و به پهلوی و به روی چون آتش همی سوختند. بهرام چون دید که تعبیه ترکان بشکست و لشکر از جای بجنبید، خود با سپاه حمله کردند و ترکان روی به هزیمت نهادند. و خویشان به شاباشاه افکندند. ملک ترک

چون حال دید، اسپ خواست که بر نشیند... و از تخت خویش بر پای خاست. پس بهرام اندر رسید و او را با تاج و تخت دید، دانست که ملک است. تیر بر کمان نهاد و بر سینه شهابش زد و از پشتش بیرون شد و ملک از تخت بیفتاد و سی صد هزار مرد سپاه ترک هزیمت شدند و باز پس گشتند. بهرام از پس ایشان همی شد و همی کشت و اسیر همی گرفت.» [تاریخ طبری، ص ۵۹۷].

به پنداشت گومیلیف در «تاریخ ترکان باستان»، سپاهیان تیرانداز پارس، زه کمان را ترنگ کشیده، تیر پیکان را نه به روی سینه بل که به بیخ گوش رسانیده نشانه می گرفتند. تیر افکنده آن‌ها تا فاصله هفتصد متر پرواز کرده، پیکان‌های آب و تاب دیده‌شان حتی جوشن‌های فلزین را می شکافت. وی از روی تدقیق‌های توپوگرافیک و بررسی موضع نبرد به این نتیجه می‌رسد که دره رزم‌گاه که از شمال با زنجیره کوه از جنوب با امان کوه احاطه شده است، از سمت شرق با هریرود پیوسته به دره براران رفته می‌رسد. این دره از ابتدا تقریباً هشت کیلومتر درازی و تا دامنه زنجیر کوه دوازده کیلومتر پهنا دارد که تا رفت تنگ شده، هرگز این دره سی صد هزار سپاه را نمی‌گنجاند. از این لحاظ ساوشاه هنگام آغاز نبرد شاید بیش از بیست هزار سپاه سوار را سفر بر نکرده باشد؛ زیرا رزم‌گاه با همه بر و پهنا از این بیش‌تر سپاه سواره را با پیلان پیش‌تاز گنجانده نمی‌تواند.»

به هر رو، پس از شکست و کشته شدن ساوشاه، باقی لشکرش رو به گریز نهادند. بهرام یک ماه در بلخ مانده، غنائم ترکان را به سپاه خویش تقسیم کرد و حق شاهنشاه را بی‌کم و کاست فرستاد. در این میان پسر بزرگ ساوشاه — پرموده در خلج — پای تخت ترکان به تخت نشسته، لشکر گرد آورد و به سمت بلخ به کین‌خواهی پدر آمد. پرموده به لشکرگاه بهرام شبیخون زده، آن‌ها را در باغی هنگام بزم و نشست محاصره کرد. بهرام از محاصره رهیده، در جنگ‌های شدید بعدی لشکر پرموده را شکست داد. پرموده، خاقان نو ترک‌ها گریخته، در دژ استواری پناه جست. بهرام دژ را محاصره کرد و پرموده ناچار زینهار خواست. هرمزد به پرموده خاقان که پسر دایی‌اش می‌شد، زینهارنامه فرستاد. بهرام پیام را گرفته روز دیگر «پسر ملک ترک را با شش هزار اسیر از بزرگان ترکان پیش هرمز فرستاد. به دست سرهنگی نام او مردان‌شاه با دوهزاروپانصد مرد و هر چه یافته بود از غنیمت و از زر و سیم و گوهرها و تخت زرین و و تاج و متاع‌های دیگر و سلاح‌ها و فرش‌ها بفرستاد... و چون این پسر ملک ترک به مدائن رسید، هرمز بر نشست و پیش وی بیرون آمد از حرمت قرابت که پسر خالاش بود... پس هرمز که با وی بود، همه را به سرای‌های نیکو فرود آورد و اجری بر ایشان براند و چهل روز بداشت‌شان تا ماندگی سفر از ایشان بشد و بسیار لطف و نیکویی کرد و با وی عهد و میثاق بست و باز صلح کرد و ملک ترکستان بدو باز داد.» (طبری، صص ۵۹۸-۵۹۹).

به هر رو، هرمز، پرموده را با هدیه‌های خسروانه به توران گسیلاند و تخت پیشین خاقانی را برایش بازگرداند. پرموده مطابق سال‌نامه چینی سوشو وصایت ساسانیان را اعتراف کرده، با نام نیلی خاقان بر تخت نشست و تا دم مرگش یعنی سال ۶۰۳ در قلمرو سابقش حکمرانی کرد. سرحد قلمرو ایران و دولت خاقانی ترک، اساساً دو ساحل رود آمو شد.

به گفته شادروان اکادمیسین باباجان غفوراف، رئیس پژوهشکده خاورشناسی پژوهش‌گاه علوم شوروی پیشین در کتاب *تاجیکان*، پای‌تخت خاقانات غربی در شهر سیابی وادی چو (شهرستان سابق اقبیشیم) در قسمت شمال شرقی ولایت سغد واقع بود.

سیاست دولت‌داری ترک‌ها اساساً به نظام خراج‌ستانی و گرد آوردن لشکر از مضافات زیر دست هنگام جنگ و یورش‌ها تکیه کرده، در اصل اکثر سلاله سابق حاکمان و ملک‌داران محلی را نگاه می‌داشتند. از این لحاظ در ولایت‌های بزرگ آسیای میانه، تخارستان، ختلان، سغد، استروشن، فرغانه، چاچ (تاشکنت کنونی)، خوارزم و... صدها حاکمان محلی و ملک‌داران خرد و بزرگ پدید آمدند که هر کدام خود را مستقل پنداشته به نظام دولتی و سیاسی اطاعت نمی‌کردند. موافق اطلاعات سیاح و واقعه‌نگار چینی، سیوئن تسزن (تقریباً سال‌های ۶۳۹-۶۴۵) عرض تخارستان نسبت به طولش سه برابر زیاد بوده، به بیست‌وهفت ملک تقسیم می‌شود و باشندگانش اساساً یفتلیان هستند. هر چند این ملک‌ها از روی اطلاعات مأخذ چینی رسماً از خاقان ترک اطاعت می‌کردند، هر کدام حاکم و پادشاهی جداگانه و نفوذ و اقتدار خاصه و سپاه افزون داشته است. برای مثال، یکی از ملک‌های پُراقتدار تخارستان، ختلان بوده، پادشاهی آن شبالا (طبق اطلاعات طبری اسبال)، در یک وقت پنجاه‌هزار لشکر تهیه کرده می‌تواند. (مثل حاکمان ملک‌هایی مانند شومان، قبادیان، شغان و وخان). تخارستان در اصل بزرگ‌ترین واحد سیاسی و اداری قلمرو ورز رود به شمار می‌رفت که حاکمان ملک‌های جداگانه آن عملاً دارای نظام خاص اداری و کشورداری و حتی دولت‌داری جداگانه بودند. مثلاً پادشاه چغانیان، تیشی یک‌چشمه عنوان «چغانخودات» را داشته در عین حال خود را یغبوی تخارستان می‌شمرد. تخارستان با پادشاه و ملک و حاکمان سیرشمارش مملکت متمرکز و واحد اداری نظامی به شمار می‌رفت. به عبارت دیگر، تخارستان اتحاد دولت‌های قریب مستقل را تشکیل می‌داد که حتی هم به کشورهای هم‌سایه و هم به کشورهای دور هیئت سفارت می‌فرستاد. بیهوده نیست که این حاکمان و پادشاهان مستقل و نیمه‌مستقل از پراکندگی سیاسی و ناتوانی ترکان در تأسیس دولت نیرومند و متمرکز استفاده کرده، با عنوان و لقب‌های مختلف منسوب کشور خود ملک‌داری می‌کردند.

«سروران مضافات سغد، سمرقند و فرغانه —عنوان اخشید؛ بخارا —بخارا خودات؛ چغانخودات؛ بدخشان، غور، کابل و خوارزم —شاه؛ استروشن —افشین؛ مرو —مرزبان؛ ختلان و بامیان عنوان شیر داشتند.» [یعقوباف، ب. تاجیکان، ج. ۱، ص. ۳۰۵].

[برگرفته از کتاب از آریان تا سامانیان، جلد سوم، نوشته رحمانف].

برافتادن و فروپاشی خاقانات

پیش‌تر نوشتیم که ایل آشینا که خاست‌گاه، تبار و زبان‌شان یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل در تاریخ است، در ۵۵۲ میلادی توانست با هم‌پیمان شدن با قبایل باشنده آلتای به ویژه تیلها، دولت ژوژان‌ها را براندازد و شاهنشاهی بزرگی را پی بریزد که در آینده خاقانات ترک نام گرفت. خود ایل حاکم هم ترکیوت (ترک) نام گرفت و توانست به زودی رهبری کنفدراسیونی از قبایل گوناگون را در پهنه آسیای مرکزی به دوش بگیرد که عبارت بودند از تیلها، اوسون‌ها، دولوها، نوشی‌بی‌ها (در هفت‌رود)، اویغورها (در ترکستان خاوری)، سغدی‌ها (در آسیای میانه) و... هم‌چنین نوشتیم که در آینده نام ترک شامل بیش‌تر قبایل زیر فرمان آشینایی‌ها شد. هم‌چنین نوشتیم که به سال ۶۰۳ امپراتوری پنهانور خاقانات به دو بخش خاوری و باختری فرو پاشید. به سال ۶۵۸، خاقانات غربی زیر ضربات سهم‌گین نیروهای مشترک چینی و خاقانات خاوری بر افتاد. سرانجام، دولت خاقت خاوری هم در اثر ترفندهای چین بر افتاد. اما در سال ۶۹۸ (به گزارش منابع دیگر ۶۷۸)، اوچنلیک Uchelik- رهبر اتحادیه قبیله‌ای تورگش Turgesh دولت نو ترکی را پی ریخت که خاقانات تورگش نام گرفت. این دولت هم تا ۷۶۶ (بر پایه گزارش منابع دیگر ۷۴۵) دوام آورد. اما به زودی از پهنه گیتی ناپدید شد. بقایای خاقانات غربی هم با سرازیر شدن اعراب از پا افتاده و سرانجام به دست اسماعیل سامانی نابود شد.

۱ آن‌چه مربوط به واژه «شاه» می‌شود، این واژه «شاه» در کتیبه‌های پارسی باستان «xšāyaθiia» خشایثیه نوشته شده است. این واژه پُربسامد در متون پارسی باستان گویا بر خلاف قواعد آوایی پارسی باستان بوده و آن را مادی دانسته‌اند. دلیل چیست؟ شکل واژه xšāyaθiia در زبان آریایی آغازین *kšājatīa- بوده هست. tī در این واژه در تحول به ایرانی آغازین به شکل θi بوده و این شکل در زبان‌های اوستایی و مادی باقی مانده. اما در پارسی باستان بر اساس شواهد این tī ایرانی آغازین به ī تحول پیدا کرده است. شاهد این تحول را می‌توانیم صفت پارسی باستان hašiya- به معنای «حقیقت» تلقی کنیم. این واژه در زبان سنسکریت به شکل satyā- و در اوستایی به شکل haiəya- هستند. ملاحظه می‌کنید که در این واژه تحول tī آریایی آغازین به θi اوستایی و ī پارسی باستان کاملاً قابل مشاهده است. پس اگر بخواهیم واژه شاه را بر اساس قواعد نگارشی پارسی باستان بنویسیم، باید به جای xšāyaθiia مندرج در کتیبه‌ها، واژه xšāyašiia را بنویسیم.

با این توضیحات دیده می‌شود که شادروان اکادمیسین کلیاستوری بیخی حق به جانب بود که به درستی تشخیص داده بود که کلمه آشینا ریشه ایرانی دارد. همین‌گونه باید بر اکادمیسین برتلد هم که سال‌ها پیش‌تر از او چنین تشخیصی داده بود، آفرین خواند. روشن است دیدگاه گومیلیف که ریشه آشینا را در همانندی با یک واژه مغولی جست‌وجو کرده بود، از دید زبان‌شناسی شالوده علمی ندارد.

چگونگی برافتادن و فروپاشی این شاهنشاهی پهناور، رشته‌ای است که سر درازی دارد. فشرده داستان چنین است که با گذشت زمان، خاقانات آهسته آهسته آغاز به از دست دادن قدرت و توان نظامی خود کرد. مقارن با ۶۳۴ خاقانات غربی متصرفات خود را در غرب سیردریا از دست داد و دولت وارد یک دوره بحران دیرپا شد. دلیل اصلی آن مبارزه بر سر قدرت میان سرشناسان اتحادیه‌های مختلف قبیله‌ای بود.

در سال ۶۳۸ قبایل دولو، یکی از شاهزادگان ترک را که نزد ایشان فرستاده بودند، خاقان اعلام کردند. پس از یک جنگ سخت و خونین که میان قبایل دولو و نوشی‌بی (nushibi) درگرفت، خاقانات به دو بخش فروپاشید. جنگ درون قبیله‌ای در خاقت هفده سال آزار به درازا کشید تا هنگامی که سربازان چینی به هفت‌رود در سال ۶۵۷ یورش آورده، جنگاوران شبه‌نظامی «ده نیزه» را در هم کوبیدند و سراسر ترکستان خاوری را زیر فرمان خود در آوردند. (Klyashtorny 1995: 63-64).

پس از سرکوب خاقانات شرقی ترک در ۶۳۰، ترک‌ها از سوی امپراتور دودمان تانگ-تایتسو (Taizong) در اوردوس (Ordos) جا داده شدند و تبدیل به یکی از ایالات فدرال امپراتوری شدند. بخشی از اشراف ترک هم وارد خدمات امپراتوری چین شدند. اما برای توده‌های اصلی کوچ‌روان، که به اجبار وادار به اسکان در نواحی مشخص شده بودند، شرایط زندگی دشوار و ناگوار شده بود. به همین دلیل هم بود که سر به شورش‌های فزون‌شماری برداشتند که رهبری آن‌ها به دست نوادگان خاقان‌ها بود. (Malyavkin 1984: 138-155)^۱

در سال‌های ۶۷۹-۶۸۱ چنین شورشی را قوتلوق چوره برپا کرد. او موفق شد اکثریت ترک‌ها را به سوی خود بکشد و سپاهیان چینی را یک رشته شکست‌ها بدهد. در ۶۸۷ او در رأس یک ارتش کوچک اما جنگ‌دیده و سخت‌سر، تاخت و تازهایی را در استپ‌های مغولستان انجام داد و قبایل تیل به رهبری اویغورها را زیر فرمان خود درآورد. این‌گونه دولت جدید ترک‌ها، خاقانات دوم ترک پدید آمد. و به افتخار آن، قوتلوق Qutlugh چوره با پذیرفتن لقب ایل تئرش خاقان Ilterish بنیادگذار دودمان نوی شد. در چهارچوب اتحادیه نو ساختار سنتی دولت ترکی احیا شد. (Klyashtorny 1995-a 269-284) و (Gumilev 1967-151-152).

۱ دلیل این آشوب‌ها آن بود که توده‌های کوچ‌رو و دام‌دار چادرنشین بیش‌تر در زندگی در دشت‌ها و دامنه‌ها با پاده‌ها و رمة‌های خود عادت کرده بودند و زندگی در روستاها و شهرها را برای خود زندان می‌پنداشتند. همین‌گونه نمی‌توانستند به کار و بار سنتی خود که شبانی بود، بپردازند. کارهای پیشه‌وری شهری هم سازگار طبع‌شان نبود. این بود که برای رهایی از بند زندگی شهری، سر به آشوب و شورش برداشتند. —گ.

نگاهی به پیشینه ترکان باستان (ترکان آشینایی)، ظهور و برافتادن خاقانات کبیر ترک □ ۴۲۱

اوج شکوفایی دولت نو در عهد کاپاگان Kapagan خاقان (۶۹۲-۷۱۶)، بود، هنگامی که ترک‌ها تقریباً سراسر گستره آسیای مرکزی را گرفتند. با این حال، در هنگام حمله به آسیای میانه سپاهیان ترک از اعراب شکست خوردند. به دنبال آن خیزش‌های قبایل تحت انقیاد و دشمنی‌های داخلی آغاز شد که با کشته شدن کاپاگان به پایان رسید. پس از او، برادرزاده‌اش بیلگی خان را به خاقانی برداشتند او و برادرش، کیول تگین توانستند مدتی در دشت‌ها فرمان برانند و امپراتور چین را وادار به پرداخت باج و ساو در سال ۷۲۷ کردند. اما در دوره بازماندگان‌شان شکست‌های تازه و شورش تورگش‌ها Turgeshes، اویغورها و باسمل‌ها Basmils و قرلوق‌ها Karluk دولت ترک‌ها را با باژگونی و فروپاشی روبه‌رو ساخت و در ۷۴۵ خاقانات دوم ترک هم بر افتاد. این بود که در گستره پهناوری از استپ بزرگ دوره نو از فرمان‌روایی دولت‌های ترک آغاز شد. (Klyashtorny 1995a: 153-154) و (Gumilev 1967: 285-327).

در ۶۵۱، اعراب به فرمان‌روایی ساسانیان در پارس پایان دادند، و پس از آن به ورز رود سرازیر شدند و زمین‌های سغدی آن سوی آمودریا را ماوراءالنهر Mā warā 'l-nahr خواندند. سغدی‌ان مدت‌ها در برابر عرب‌ها ایستادگی کردند، اما در فرجام در ۷۲۲ از سوی رزمندگان امیر خراسان، امیر سعید آل Harashi شکسته شدند. آن‌ها با فریب و نیرنگ توانستند آخرین فرمان‌روای سغدی، دیواشتیچ Devashtich را از دژ مغ، جایی که او با بقایای ارتش خود پناه گزیده و از آن‌جا با سرسختی مقاومت می‌کرد، بیرون بکشند. پس از آن، در منطقه خیزش‌هایی در برابر فاتحان عرب آغاز شد (به ویژه در سال‌های ۷۲۸-۷۲۹).

هر چه بود، دولت‌های ترکی با گذشت زمان از میان رفتند. مگر تأثیر بسیار بزرگی بر گستره آسیای میانه، قفقاز، جنوب روسیه، ایران و روم شرقی بر جا گذاشتند. به ویژه زبان ترکی در گستره پهناوری پخش شد.

هر چند در آینده، به سال ۷۴۴ میلادی اویغورها یا اویخورها که توده‌ای بودند برخاسته از تورانی‌ها (دی‌ها)، توانستند دولت بزرگ خاقانات اویغور را در گستره مغولستان تشکیل بدهند که تا ۸۴۰ میلادی دوام آورد و سپس به دست قرقیزها که از خاستگاه‌شان از دامنه‌های شمالی آلتای از سرچشمه رود ینی‌سئی سرازیر شده بودند، بر افتاد. اویغورها با گذشت زمان زیر تأثیر تبتی‌ها، مغولان چینی‌ها رفتند و با آمیزش با آن‌ها به عنوان تبار بیخی نوی تبارز کردند.

همین‌گونه قرقیزها (که آمیزه‌ای بودند از دینلین‌های اروپاییدی و گوگون‌های زردپوست)، پس از آن‌که مدتی دولت بزرگی را تشکیل دادند، سرانجام به هفت‌رود

کوچیدند و در این‌جا مدتی زیر سلطه چینی‌ها و چهار سده آزار هم زیر سلطه ژونگارهای مغول قرار گرفتند و با آنان آمیزش یافتند.

سرانجام هم خاقانات کیدانی از ۹۰۷ تا ۱۱۲۵ بر گستره مغولستان فرمان راند.

در آسیای میانه، ترکان با گذشت زمان در نبردهای قبیله‌ای درونی خود پیچیده و در آستانه یورش اعراب بسیار ناتوان شده بودند و شیرازه دولت‌های‌شان رو به شایدگی و از هم گسیختگی گذاشت و به چند خان‌نشین کوچک تقسیم شده بودند. شمار بسیاری از آنان هم با باشندگان بومی ایرانی زبان آمیزش پیدا کرده و دو رگه شده بودند.

در این‌جا، پرداختن به تاریخ آسیای میانه در دوره میان برافتادن خاقانات ترک و سیطره‌یابی عرب‌ها و در پی آن، روی کار آمدن سامانیان و چگونگی برافتادن دولت آنان به دست قره‌خانیان، گنجایش ندارد. مگر، با این هم، بایسته دانستیم آن‌چه را که دکتر عثمانف در این زمینه به گونه فشرده در کتاب «تاریخ قرقیزستان» آورده است، بیاوریم. او در صص. ۱۰۵-۱۰۶ کتابش در زمینه چنین نگاشته است:

«در میانه‌های سده نهم، آسیای میانه و آسیای مرکزی در کل، به کارزار مهم‌ترین روی‌دادهای سیاسی مبدل شد که تأثیر شگرفی بر سرنوشت توده‌های منطقه از جمله قرق‌ها بر جا گذاشت. مبارزات خستگی‌ناپذیر باشندگان آسیای میانه در برابر اشغال‌گران عرب، زمینه مساعدی را برای به قدرت رسیدن دودمان سامانی فراهم آورد. درست در همین هنگام بود که پس از بیست سال نبردهای پی‌گیر، قرقیزهای باشنده ینی‌سئی توانستند به سال ۸۴۰ خاقانات اوغور را که جانشین خاقانات ترک شده بود، برانزدند و بر گستره پهناوری مسلط شوند. تنها گروه کوچکی از اوغورها توانستند در تورفان و در ناحیه گانچزو دو دولت کوچک مستقل را تشکیل بدهند.

در این حال، خاقان قرقیزها، قرارگاه خود را به اتوکن منتقل ساخت، با آن‌که اتوکن از زمان **هونوها** در درازای هزار سال پای‌تخت فرمان‌روایان کوچیان به شمار می‌رفت. این بدان معنا بود خاقان ادعای رهبری حتی نمایشی دشتستان‌ها را نداشت.

از این وضعیت، بیلگی قل قادرخان، یغبوی قرق‌ها فرو نگذاشت برای بالا بردن پرستیژ دولت خود بهره‌گیری نکند. در همین سال، بیلگی قل خان لقب خاقان یافت و با این کار آشکارا مدعی فرمان‌روایی توده‌های کوچ‌رو منطقه شد. همراه با این، روشن است چنین چیزی به معنای فرمان‌برداری همه توده‌های ترک آسیای مرکزی از قرق‌ها نبود؛ زیرا نیروی واقعی و در نتیجه حاکمیت در آن زمان در دست قرقیزهای ینی‌سئی بود.

در همین زمان، فرمان‌روای سمرقند، نوح ابن اسد سامانی، در برابر ترک‌های «کافر» اعلام جهاد کرد. [روشن است در این هنگام هنوز شمار بسیاری از ترک‌ها اسلام نیاورده

نگاهی به پیشینه ترکان باستان (ترکان آشینایی)، ظهور و برافتادن خاقانات کبیر ترک □ ۴۲۳

بودند. —گ.ا] او شهر اسفیجاب را در نزدیکی چمکنت (تراز) کنونی، گرفت و آن جا را قرارگاه خود ساخت. به سال ۸۹۳ اسماعیل ابن احمد سامانی، دست به لشکرکشی بر قرق‌ها زد و شهر تراز را به محاصره کشید. خاقان اوگولچاق قادر خان توانست مدت درازی در محاصره ایستادگی کند، اما سر انجام ناگزیر شد شهر را واگذار کند. در نتیجه، سراسر تالاس و بخشی از وادی چو تا شهر میرکه به دست سامانیان افتاد که به آنان اجازه داد تا به دو هدف مهم دست یابند: یکی این که منطقه را به مرکز گسترش اسلام در میان «بی‌خدایان» مبدل کنند و دوم این که به کان نقره در ناحیه شلجی (در سرچشمه‌گاه رود تالاس) دست یابند.

قادر خان، ناگزیر شد بگریزد و پای‌تخت خود را به کاشغر بیاورد و با راه‌اندازی کارزار پویای رزمی، جلو پیش‌روی بیش‌تر سامانیان را به سوی خاور بگیرد. هر چه بود، صد سال آزار، میان قرق‌های تینور-تاو، هفت‌رود و ترکستان خاوری، روند گرد آمدن پیرامون دودمان قره‌خانیان روان بود که در فرجام توانست نیروی بزرگی را گرد بیاورد و سازمان دهد تا هم سامانیان را براندازد و هم سراسر آسیای میانه را بگیرد.»

در این‌جا نگاهی کوتاهی می‌افکنیم به نوشته‌های دکتر عثمانف درباره قره‌خانیان. اما پیش از آن شایان یادآوری می‌دانیم که لشکرکشی اسماعیل سامانی به تراز و وادی چو، برای سرنوشت آینده منطقه پیامدهای بس دراماتیکی به همراه داشت. او پس از تصرف تراز، با خود ده‌هزار (به روایت دیگر پانزده‌هزار) برده و کنیز اسیر به همراه آورد. برده‌های جوان را به خدمت نظامی گماشت و دوشیزه‌های جوان را به عنوان کنیزان میان سران لشکری و کشوری تقسیم کرد. از همین جا بود که اصطلاح **غلامان ترک** پیدا شد. در آینده همین‌ها به کرسی‌های بلند لشکری و کشوری رسیدند و از سوی دیگر زمینه برای آمیزش بیش‌تر ترک‌ها با باشندگان بومی فراهم آمد. روشن است پس از گذشت صد سال، نسل نوی پدید آمده بود که دیگر میتیس (دو رگه) بودند یعنی آمیزه‌ای از ترکان و تاجیکان. پسان‌ها هنگامی که قره‌خانیان بر سامانیان تاختند، دیگر چونان بیگانگان شمرده نمی‌شدند. چون هم مسلمان شده بودند و هم با باشندگان کشور سامانی پیوندهای عمیق خویشاوندی داشتند. رو آوردن قره‌خانیان به اسلام هم انگیزه‌های مختلف سیاسی و اقتصادی داشت.

به هر رو، بار دیگر رشته سخن را به دست دکتر عثمانف می‌سپاریم:

«سده‌های دهم و دوازدهم میلادی، عصر شکوفایی اقتصادی و فرهنگی خاقانات قره‌خانی در گستره تینور-تاو بود. قرقیزهای سده‌های میان، واژه «قره» را چونان کبیر، بزرگ، نیرومند، توانا، قهرمان، ناترس، دلیر و... به کار می‌بردند. این گونه، «قره خان» یعنی خان کبیر، فرمان‌روای کبیر.

قره‌خانین (مسلمان) با اویغورها (بودایی) دشمنی آشتی‌ناپذیری داشتند. می‌دانیم که در دولت قره‌خانی، جای‌گاه شامخی را تیره‌های ترکی چینگیل و یغمه قرلُقی داشتند. خاقان‌ها برخاسته از همین تیره بودند.

جمال قرشی تاریخ‌نویس سده‌های میانه، می‌نویسد که نیای صادق (صادق) عبدالکریم قره خان —بیلی قل قادر خان— خاقان قرلُقا بود. این اطلاعات مبنایی به دست می‌دهد بپنداریم که دودمان قره‌خانی ریشه‌های قرلُقی داشتند. روشن است که صادق قره خان در آستانه مرگ خود اسلام آورد و پسرش، موسی اسلام را آیین رسمی دولت خود اعلام داشت. منابع تاریخی گزارش می‌دهند که به سال ۹۶۰ دوصدهزار خانوار از گروه‌ها و تیره‌های گوناگون ترک‌های باشنده تئیر، تاو به اسلام رو آورده بودند. در میان ایشان شمار فراوانی هم، قرقیزهای باشنده دامنه‌های تئیر-تاو، پامیر، کرانه‌های دریاچه ایسیک کول و وادی رود تالاس بودند.

هر چه بود، بنیادگذار دودمان قره‌خانی‌ها، با پهن ساختن گستره زیر فرمان خود، سرزمین‌های پهناوری را در ترکستان خاوری، تئیر-تاو مرکزی، هفت‌رود و فرغانه گرفت. در شمال خاوری، مرزهای دولت او تا کرانه‌های جنوبی دریاچه‌های بلخاش، ایسیک کول، الاکول تا چوگوچکا می‌رسیدند. پای‌تخت وی، شهر بلاساغون بود (که کنون از آن شهرک ویرانه بورانا در حومه توقماق بر جا مانده است). پای‌تخت دومی او، اوزگن بود.

انحطاط دودمان سامانی، که بر آسیای میانه و خوارزم فرمان می‌راندند، به عروج قره‌خانین مساعدت کرد. به سال ۹۹۰ هارون بوغره خان از بلاساغون برآمد و بدون برخوردن با کدامین مقاومتی شهرهای تراز و اسفیجاب را گرفت. دو سال بعد، توانست بخارا، پای‌تخت سامانیان را بگیرد. با این همه ناگزیر شد عقب‌نشینی کند و سپاهیان خود را به کرانه‌های فراسوی سیردریا برد.

مقارن با این زمان، دیگر کار سامانیان پایان یافته (fait accompli) شمرده می‌شد. به سال ۹۹۶ نصر بن علی خان به ماوراءالنهر حمله کرد. فرمان‌روای سمرقند، نوح دوم سامانی، سردار لشکر خود سُبک‌تگین (فرزند آلب‌تگین، پدر محمود غزنوی) را در برابر قره‌خانین گسیل داشت. سُبک‌تگین که از تیره برسکن ایسیک کول بود، حاضر نشد تا با هم‌تباران خود بجنگد. این بود که به جای جنگ، با آنان بر سر تقسیم گستره دولت سامانی به گفت‌وگو پرداخت. بر پایه سازش‌نامه‌ای که میان آن‌ها عقد شده بود، بخش‌های شمالی استپ‌های کاتالوان به قره‌خانین و سرزمین‌های جنوب رود آمو- دقیق تر خراسان و افغانستان، به سبک تگین رسید.

سبک‌تگین، شهر غزنه را پای‌تخت دولت خود اعلام داشت. از همین رو بود که دودمان او به غزنوی‌ها یا غزنویان شهرت یافت. از متصرفات پهناور دولت سامانی تنها ساحه کوچکی در وادی رود زرافشان بر جا ماند که در واقع حائلی بود میان متصرفات قره‌خانیان و غزنویان. با این همه، حتی وضعیت بس دشوار و سهم‌گین هم نتوانست سامانیان را وادار سازد تا سر در گریبان فرو برند و در پی چاره کار برآیند و به کشاکش‌های درونی خود که درست در همین هنگام بسیار دامنه یافته بود، پایان بخشند. به سال ۹۹۹ یکی از گروه‌های متخاصم، امیر منصور سامانی (۹۹۷-۹۹۹) را بر انداختند و او را کور کردند. قره‌خانیان بر آن شدند تا از این روی‌داد برای نابودی نهایی دشمنان خود، بهره جویند. این بود که به تاریخ یکم اکتبر سال ۹۹۹ ایلک نصر بن علی به بهانه انتقام امیر سامانی، بخارا را گرفت و آخرین امیر سامانی را به زندان افکند و سرزمین او را به قلمرو خود ملحق کرد و سپس با گذاشتن پادگان‌هایی در بخارا و سمرقند، پیروزمندانه به اوزگن بازگشت. این‌گونه قره‌خانیان با غزنویان هم‌مرز شدند.

سپاهیان قره‌خانی دو بار در سال‌های ۱۰۰۶ و ۱۰۰۸ تلاش کردند تا خراسان را که زیر فرمان غزنویان بود، بگیرند. این بود که به آن سوی رود آمو لشکر کشیدند. مگر، هر دو بار از دست محمود، فرزند و جانشین سبک‌تگین به سختی شکست خوردند.

فرمان‌روایان بومی قره‌خانیان، از همان آوان قدرت‌یابی، پیرامون دو شاخه دودمان خود گرد آمده بودند: بازماندگان حسن بوغره خان و بازماندگان علی ابن سلیمان. در آغاز، وزن سیاسی دودمان علی که سرزمین‌هایی از کاشغر تا کرانه‌های رود آمو را در دست داشتند، بیش‌تر بود، اما با گذشت زمان، در سال‌های چهل‌م سده یازدهم، موقف علی ابراهیم ابن نصر قوی‌تر شد.

هر چه بود، دولت قره‌خانیان در واقع از دو خاقانات جداگانه ساخته شده بود؛ خاقانات شرقی و خاقانات غربی که حاکمان هر بخش القاب و پای‌تخت‌های خودشان را داشتند. مرکز خاقانات شرقی، در آغاز بلاساغون (پسان‌تر کاشغر) بود. پای‌تخت خاقانات غربی هم در آغاز، اوزگن (پسان‌تر سمرقند)... در سرانجام، دولت قره‌خانیان در اوایل سده دوازدهم میلادی به دست سلجوقیان برافتاد.»

باید گفت که اسکان قبایل چادرنشین و کوچ‌رو در خاور پشته ایران بیخی مسالمت‌آمیز و به شکل پناه‌گزین بوده است. این قبایل در دوره سامانیان در دشت‌های پیرامون شهرها بود و باش داشتند و بیش‌تر به رمه‌داری و دام‌داری و گاهی هم به فروش برده و کنیز از جمع قبایل دیگر مخاصم خود شان اشتغال داشتند و پسان‌ترها به عنوان غلامان وظیفه پاس‌داری از مرزهای شهرها را در دولت سامانیان به دوش گرفتند.

در دوره اسماعیل سامانی شمار بزرگی از ترک‌ها در شهر تراز به سر می‌بردند. استیلای تراز (چمکنت) به دست اسماعیل سامانی موجب شد تا ده تا پانزده هزار اسیر و برده و کنیز ترک را با خود به سمرقند و بخارا بیاورد. اسماعیل سامانی غلامان ترک را در سپاه خود به خدمت گرفت و از نیروی فیزیکی آنان برای پاس‌داری و پاس‌بانی از گستره دولت خود بهره می‌جست. روشن است برده‌ها و کنیزها با گذشت زمان با توده‌های بومی تاجیک (و نیز اعراب) آمیزش یافتند و پس از چندی نسل دورگه‌ای را به میان آوردند.

پسان‌ها آن‌ها آهسته، آهسته با درایت و کفایت و شایستگی خود، به کرسی‌های بزرگ نظامی و لشکری دست یافتند. از جمله الب‌تگین و سُبُک‌تگین بیش‌تر درخشیدند. فرزند رشید این سردار نامی، محمود غزنوی در غزنه یا غزنین شاهنشاهی بزرگی را پی ریخت. پسان‌ها دولت سامانی از سوی ترک‌های قره‌خانی برافتاد. دولت غزنوی هم به دست غوریان پارسی‌زبان ایرانی در هم کوبیده شد.

آسیای میانه از استیلای اعراب تا سلطه روس‌ها

[برگرفته از کتاب خاست‌گاه و پرورش‌گاه تاجیک‌ها، نوشته دکتر شیشف]

«عرب‌ها با سرازیر شدن به فرارودان، ناگزیر شدند با شمار بسیار متصرفات خرد و بزرگ سر و کار پیدا کنند که میان آن‌ها نبردهای پیوسته‌ای روان بود و دارای لایه‌های جنگ‌وجو و دلاور مگر بی‌خی بی‌سر و سامان بودند. در چنین اوضاعی، نتیجه مبارزه نمی‌توانست تردیدبرانگیز باشد. در مقایسه با کشاکش‌های بومی، کشاکش‌ها میان خود عرب‌ها و حتی دشمنی میان قبایل شمالی و جنوبی عربی نمی‌توانستند اهمیت داشته باشند.

تا جایی، پیروزی اعراب به یاری خود باشندگان بومی به دست آمده بود (که به دلیل دشمنی و هم‌چشمی با یک‌دیگر، برای زدن دشمنان‌شان، با اعراب هم‌دست می‌شدند — گ). قانون معروف عمر که بر اساس آن تنها مؤمنان حق داشتند سلاح حمل کنند، در آسیای میانه کاربردی نداشت. قُتیبیه و دیگر فاتحان عرب در لشکرکشی‌های خود از باشندگان یک جا در برابر باشندگان دیگر جاها بهره می‌گرفتند.

دلیل کند بودن فتوحات تا جایی این بود که خود عرب‌ها زمان درازی به گرفتن غنائم و باج و خراج بسنده می‌کردند و در پی استیلای کلی سرزمین‌ها نبودند و از سوی دیگر موانع طبیعی هم در این امر نقش داشتند.

به سال ۷۱۲ هنگام لشکرکشی به سمرقند، بخاراییان و خوارزمیان از ته دل به هواداری از قتیبه جنگیدند، به گونه‌ای که اخشید گوریک به سپه‌دار عرب گوش‌زد کرد که او تنها به یاری «برادران و خویشاوندان» دشمنانش، بر آنان پیروز شد.

قتیبه (۷۰۵-۷۱۵) با مستقر ساختن پادگان‌های عربی در مناطق عمده مسکونی، به استیلای کامل این سرزمین آغاز کرد. با این همه، به گونه نهایی ماوراءالنهر تنها در عهد دودمان عباسیان که در نیمه سده هشتم بر جای امویان نشستند، تسخیر شد. قتیبه در بخارا، سمرقند و برخی دیگر از جاها مسجدهایی ساخت و باشندگان بخارا را وادار کرد تا نیمی از خانه‌های شهرستان را برای اعراب واگذار گردند. بر پایه یک روایت، سمرقندیان می‌بایستی بیخی شهر خود را که به دست اعراب افتاده بود، ترک می‌گفتند. طرفه این که قتیبه برای توجیه این کار، آیاتی از قرآن را برخواند و داستان بربادی و تباهی (هلاکت) قوم هود و ثمود را آوند آورد.

به سال ۷۱۳ قتیبه با سپاهیان خود تا خجند و حتی تا ژررلش در فرغانه که در کرانه راست رود سیر در شمال باختری نمگان دارد، رسید. او در بسیاری از مناطق در فرغانه والیان عربی گماشت. خجند که در گره‌گاه راه‌ها واقع است و نقش بی‌چون و چرایی در سرنوشت‌های توده‌ها هنگام استیلای آسیای میانه از سوی اعراب داشت. این شهر یکی از شهرهای بزرگ ماوراءالنهر با دژ (حصار) بزرگ، شهرستان و رباط بود. در دژ (حصار) زندان و در شهرستان مسجد جامع داشت. در رباط در میانه میدان، کاخ شاهی واقع بود. شهر به انگورستان (تاک‌زارها)، و باغ‌ها و بوستان‌های خود می‌بالید. باشندگان پیرامون شهر نمی‌توانستند نیازهای شهریان را برآورده سازند و از این رو، گندم برای شهر باید از فرغانه و اوسروشنه آورده می‌شد.

راه اصلی از خجند به کتل تریک-دَوَن از طریق نقطه آخری فرغانه- اوزگند از بخش جنوبی فرغانه از طریق شهرهای زیر می‌گذشت: کِنِد (کند بادام)، سوخ، ریشتان، زنده رفش و کوبه (که هر یک از دیگری به اندازه یک روز (منزل) مسافت داشت).

به رغم آن‌که فرغانه تنها در سده نهم به گونه نهایی به دست مسلمانان افتاد، در دور و بر اندیجان اماکن مقدس اسلامی ساخته شده بود. خجند از سوی شمال از یورش‌های ترک‌ها با مانع دوگانه‌ای مصوون بود: رود سیر نزدیک‌ترین مانع به سوی خجند بود. وادی چرچیک از سوی شمال با دیواری که از کوه‌های سایلپیک تا کرانه‌های سیر دریا ساخته شده بود؛ در امان بود. بقایای این دیوار تا کنون به شکل یک خاک‌ریز بر جا مانده‌اند که بومیان همانند خاک‌ریز بخارا آن را به نام کمپیر دوال (دیوار) می‌خوانند.

هنوز در سده هشتم خجندیان ناگزیر بودند در خیزش‌های باشندگان در برابر تسلط اعراب که دیگر از مقاومت ترک‌ها در برابر عرب‌ها محروم شده بودند، شرکت ورزند. این‌گونه، در سال‌های ۷۲۱-۷۲۲ سغدی‌ها که در برابر عرب‌ها دست به شورش یازدیده بودند، همانا دهقانان و بازرگانان پول‌دار میهن خود را ترک دادند.

پادشاه فرغانه به آنان وعده سپرد تا زمین‌هایی را در ناحیه اسفهره برای‌شان واگذار کند مگر پیمان‌شکنانه به آن‌ها خیانت ورزید و آنان را در برابر عرب‌ها تنها گذاشت. گریزیانی که در خجند به محاصره عرب‌ها افتاده بودند، ناگزیر تسلیم شدند و تعهد سپردند بدهی‌های خود را از بابت خراج بپردازند. پس از واگذاری شهر، عرب‌ها با بهانه‌گیری به پیمان پشت پا زدند و سغدی‌ها را ناجوان‌مردانه و ستم‌گرانه کُشتند. با همین‌گونه پیمان‌شکنی، آن‌ها همه دژها و آبادی‌ها را در وادی‌های زرافشان و رود قشقه دریا گرفتند و بیخی (به زبان پشتون به معنای «کاملاً» استفاده می‌شود // در گفتار مردم یعنی دور و بر / پهلوی...ط) سیطره خود را پهن کردند.

در سال ۷۲۴ عرب‌ها بار دیگر به ماوراءالنهر لشکرکشی کردند و تا فرغانه پیش رفتند، مگر در راه بازگشت از سوی ترک‌ها در هم کوبیده شدند و با دیدن زیان‌های سنگین بازگشتند. ترک‌ها در آن هنگام میان عرب‌ها و چینی‌ها آغاز به جابه‌جایی کرده بودند. سولو، رئیس قبیله تیورگیش ترک با گرفتن سراسر بخش غربی آسیای میانه دولت نیرومندی را بنیاد گذاشت که بر پایه منابع عربی تا سال ۷۳۷ و بر پایه منابع چینی تا سال ۷۳۸ دوام کرد. سولو با در دست گرفتن سراسر بخش غربی آسیای میانه، نمی‌توانست بدون مبارزه ماوراءالنهر را به عرب‌ها واگذار کند. هرگاه عرب‌ها به سغد چونان «بوستان امیرالمؤمنین» نگاه می‌کردند، برای ترک‌ها نیز داشتن منطقه غنی و بارور اهمیت به سزایی داشت. سولو طی سراسر دوره پادشاهی خود، از دهقانان شورشی در برابر عرب‌ها پشتیبانی می‌کرد و به عرب‌ها چنان زیان‌هایی رساند که به او القابی چون «ابو مزاحم»، فیل و غژگاو داده بودند.

هتراس، والی خراسان، به سال ۷۲۸ در پی دعوت باشندگان ماوراءالنهر به اسلام گروید. به سمرقند دو نفر مبلّغ (مسیونر) گسیل شد: یک عرب و یک پارسی. در این حال، والی به آنان وعده داد که از کسانی که تازه به اسلام رو بیاورند، مالیات گرفته نخواهد شد. دست‌آوردهای موعظه‌ها فراتر از همه انتظارات از کار برآمدند و ناخشنودی و ناخرسندی برابری را هم در میان خزانه‌داران و هم در میان دهقانان برانگیخت. دهقانان در حفظ ساختار اشرافی (اریستوکراسی) ذی‌نفع بودند و از همین رو، نمی‌توانستند در قبال گسترش آیین نو که در این هنگام هنوز بار دموکراتیک خود را از دست نداده بود، بی‌تفاوت بمانند.

خود هتراس دریافت که «توان مسلمانان در خراج است» و دستور داد از مالیات تنها نومسلمانانی را معاف بدارند که ختنه را بپذیرند، مقررات اسلامی را به جا بیاورند و بتوانند قرآن بخوانند. به او پاسخ دادند که باشندگان بومی به راستی اسلام را پذیرفته‌اند و آغاز به ساختن نیایش‌گاه‌ها (مسجدها) کرده‌اند و این‌گونه، همه عرب شده‌اند و کسی نمانده است

که از وی مالیات گرفته شود. وانگهی تصمیم گرفته شد: «مالیات را از کسانی بستانند که از آنان در گذشته گرفته می‌شد».

در پی این فرمان، خیزش سراسری رخ داد. همه سغد در برابر عرب‌ها به پا خاستند و ترک‌ها را به کمک فرا خواندند. طرفه این‌که باشندگان بومی به پیروی از پارسیان بیش‌تر به پذیرش آموزه‌های شیعیان متمایل بودند؛ چون آن‌ها با مبارزه از حق ملی و بازماندگان او، با این کار در اپوزیسیون حاکمیت عرب که پارسیان آنان را دوست نداشتند، ایستاده بودند.

هم‌زمان با ناآرامی‌های درونی، ماوراءالنهر با خطر بزرگی از سوی دشمن بیرونی روبه‌رو بود. به سال ۷۴۸ چینی‌ها بار دیگر در فرغانه و شاش [تاشکنت] پدیدار شدند. زیدبن‌صالح، سپه‌دار ابومسلم که تازگی‌ها خیزش شریک را در هم کوبیده بود، در ماه جولای ۷۵۱ سپاهیان چینی را به فرمان‌دهی گانوسیان-چژی در هم شکست. این نبرد در تاریخ ترکستان سرنوشت‌ساز بود. چون تعیین کرد که کدام یک از دو فرهنگ چینی یا مسلمانی به سرزمین فرارود چیره شود.

چون حاکمیت عباسیان شالوده ملی نداشت، برای حفظ آن گاردی متشکل از بیگانگان، بیش‌تر از بردگان ترک خدمت می‌کردند. شهروندان عبارت بودند از توده‌هایی که مکلف بودند به دولت پول بپردازند. وظایف والیان مناطق، به ویژه والی خراسان که کماکان ماوراءالنهر تابع آن بود، هم گردآوری مالیات بود.

بار دیگر، درست همانند دوره ساسانیان، پسر رئیس دولت در رأس منطقه گماشته شد که دلیل آن همو اهمیت خراسان بود، جایی که مبارزه با دشمنان خارجی و داخلی دشواری بزرگی را به همراه داشت. وظیفه والیان، تحکیم ساختار دولتی با روحیه سنت‌های ساسانی، متحد ساختن همه هواداران نظم و آرامش، رام ساختن عناصر ناآرام و سرکش و جنگ با تیول‌ها و متحدان شکست‌ناپذیر و دشت‌نورد و چادرنشین آنان بود.

باشندگان این سرزمین از حاکمیت مسلمانان و برقراری کامل امنیت خارجی و داخلی آن تنها هنگامی اطاعت کامل کردند که در رأس سرزمین به جای والیان تعویضی، فرمان‌فرمایان ارثی از اریستوکرات‌های بومی (طاهریان) که با شرایط بومی خوب آشنا و برخوردار از اعتماد باشندگان بودند، گماشته شدند. بی‌گمان، روشن است که این فرمان‌فرمایان بیش‌تر به خاطر منافع خلافت برای منافع خود عمل می‌کردند و از همین رو وابستگی آنان به خلفا بیش‌تر اسمی بود.

درباره شورش رفیع‌بن‌لیث به سال ۸۰۶ یادآور می‌شویم. روشن نیست رفیع از چه راه‌هایی توانست باشندگان بومی را به سوی خود بکشد، والی سمرقند را بکشد و این شهر را بگیرد. باشندگان نَسَف خود فرمان‌فرمای شاش را با ترک‌های وی نزد رفیع فرستادند.

افزون بر این، یعقوبی باشندگان فرغانه، خجند، توقز-اوغوز، کرلوک‌ها و تبتی‌ها را هواداران رفیع می‌خواند که به او دسته‌های کمکی گسیل داشتند. شورش تنها به سال ۸۱۰ پس از این که ترک‌ها به سال ۸۰۹ او را ترک گفتند، سرکوب و رفیع به مأمون تسلیم شد. واپسین اقدام رزمی بزرگ عرب‌ها در آسیای میانه که اطلاعات درباره آن تا ما رسیده است، لشکرکشی سال‌های ۸۲۲-۸۲۳ بوده است، بر منطقه اوسروشنه که از جزاک تقریباً تا خجند گسترش دارد.

در شمال خاوری عرب‌ها تا تالاس رسیدند، جایی که به سال ۷۵۱ سپاهیان چینی را در هم کوبیدند. سپس عرب‌ها از وادی این رودخانه و از منطقه اسفیجاب (چمکنت و حومه آن) عقب نشستند و اما در دشت کالاس که اسفیجاب را از شاش (تاشکنت) جدا می‌کند، دیواری را برای دفاع از یورش‌های کوچیان برپا کردند. این دیوار از سر دریا تا کوه سالیلیک درازی دارد. بقایای این دیوار تا همین اکنون در دشت‌ها دیده می‌شوند.

در کل، در مناطق شمالی ماوراءالنهر که تنها در سده نهم از اعراب متابعت می‌کردند، عنصر عربی بیخی پیوند نیافت و خطوط برجسته فرهنگ آریایی در آن بیش‌تر حفظ شده بود. منطقه اوسروشنه از همین مناطق بود. در آن زمانی که ناقلان عرب به همه دیگر مناطق راه پیدا کرده بودند، در اوسروشنه دیده نمی‌شدند چون باشندگان آن عرب‌ها را برای بود و باش در سرزمین خود ره نمی‌دادند. این‌گونه، اوسروشنه شایسته توجه ویژه در هنگام بررسی بقایای فرهنگ دیرین است. محل موقعیت پای‌تخت اوسروشنه را که عرب‌ها آن را بنجیکنت (پنجیکنت، پنجکنت یا پنجه‌کنت) می‌نامیدند، با سخنان زیر جغرافی‌دان عرب تعیین می‌کردند: «از ثبات (سَوَدات) دو فرسخ (برابر با ۶-۷ ورست) راه است در همواری‌ها و سپس پنج فرسخ در بستر رودخانه که در نزدیکی شهر روان است. در هر سوی راه‌ها کوه‌ها واقع‌اند از دهکده‌ها د روستاها پوشانیده شده است».

از روی این تشریحات و توضیحات، بسیار محتمل است که بقایای پای‌تخت اوسروشنه را بایسته است ویرانه‌های دل‌چسپ در نزدیکی‌های روستای شهرستان (در حدود ۲۵ ورستی در جنوب باختری اوراتپه) شناخت.

دگردیسی‌های مهم هنگامی رخ دادند که سامانیان که زیر فرمان والی خراسان بودند، به عنوان فرمان‌فرمایان ماوراءالنهر گماشته شدند. در این عهد ماوراءالنهر به گونه‌نهایی تابع حاکمیت مسلمانان زیر حمایت دولت بغداد شد. به سال ۸۷۵ نوه سامان، خدات پارسی که مسلمان شده بود، از نزد خلیفه معتمد حکمی را دایر بر فرمان‌فرمایی سراسر ماوراءالنهر به دست آورد. مقارن با این عصر، هم‌چنین نفوذ و تأثیر ترک‌ها در اداره داخلی ماوراءالنهر افزایش می‌یابد. هنوز در دوره معتصم، گارد ترکی که در بافتار آن باشندگان سغد، فرغانه،

اوسروشنه و شاش شامل بودند، چونان یکی از تکیه‌گاه‌های تخت شده بود. [مؤلف در این جا اشتباه کرده است. —گ] گارد ترکی در هنگام خلافت معتصم (۸۳۳-۸۴۲)، متشکل از ترک‌ها بود؛ اسیران رزمی و بردگان و جدا از دیگر سپاهیان که متشکل از ایرانیان متصرفات ماوراءالنهر (از اوسروشنه، فرغانه، بخارا، ختلان و...) به سر می‌بردند. این سپاهیان ایرانی، زیر فرمان‌دهی افشین (خیضر ابن کاووس)، پسر حاکم اوسروشنه بودند که پسان‌ها به خاطر تلاش سازمان‌دهی خیزش‌های سراسری ایرانی در برابر خلافت در سیاه‌چال سر به نیست شد. (نگاه شود: *تاریخ طبری*، جلد ۱۳، تهران، ۱۳۶۹ ه. خ، صص. ۵۸۰۴-۵۹۳۰).

این وضعیت به تحکیم نهایی حاکمیت مسلمانان در فرارود مساعدت کرد. باشندگان این سرزمین [از سوی دستگاه خلافت —گ]. چونان مسلمان مهربان به رسمیت شناخته شدند و خود آغاز به مشارکت در مبارزه در راه اسلام با هم‌سایگان خود، ترک کردند.

با این همه، سامانیان با توجه به خاستگاه اشرافی خود و نظر به وضع خود به عنوان نمایندگان رسمی دولت عربی، نمی‌توانستند چونان ممثلان تمایلات ملی و دموکراتیک همانند ابومسلم و دیگر «دای»ها یعنی واعظان شیعی تبارز کنند. به ویژه اسماعیل بن احمد (۸۹۲-۹۰۷) کار بسیاری را در زمینه دولت‌سازی ماوراءالنهر در روحیه مطلق‌گرایی روشن‌گرایانه انجام داد. به سال ۸۹۳ دودمان بومی اوسروشنه سرنگون شد و این منطقه به متصرفات دولت سامانی ضمیمه شد. به این عهد ساختمان دولتی ماوراءالنهر تشکل کامل می‌یابد و اطلاعات مفصلی درباره زندگانی اقتصادی باشندگان در دست است. در رأس دولت، فرمان‌روایی مستقل قرار داشت که تنها در برابر خدا مسؤول شناخته می‌شد. تاریخ‌نویسان پارسی، سامانیان را امیرالمؤمنین می‌خواندند، لقبی که برای خلفا داده می‌شد.

تا عهد سامانیان ما هیچ اطلاعی درباره موجودیت گارد خاص فرمان‌روا (که متشکل از بردگان خریده شده که بیش‌ترشان ترک بودند، مانند دربار عباسیان) در دولت‌های خاوری اسلامی در دست نداریم. در دربار اسماعیل و جانشینان وی ما چنین گاردی را می‌بینیم با آن‌که «آدم‌های درگاه» [«سپاهیان گارد»] در این عهد دارای چنین اهمیتی که در آینده پیدا کردند، نشده بودند.

کرسی‌های بلندپایه لشکری نه تنها به فرمان‌ده گارد، بل نیز به نمایندگان تیره‌های سرشناس بومی سپرده می‌شد. در بافتار سپاه، افزون بر ترک‌ها، دهقانان [پارسی زبانان اشرافی] نیز شامل بودند. روی هم رفته، بخش بیش‌تر باشندگان ماوراءالنهر در آن هنگام هنوز سلاح حمل نمی‌کردند.

در عهد سامانیان تنها بخش خاوری خان‌نشین کنونی بخارا (منطقه خوتل و چغانیان)، خوارزم و متصرفات ترک‌ها در اسفجیاب در ظاهر وابسته به دولت مرکزی، مگر زیر حاکمیت دودمان‌های بومی مانده بودند. در شهر تومکیت، پای‌تخت این منطقه به گفته جغرافی‌دان عرب، «یک دهقان مقتدر» فرمان می‌راند که حتی از حق ضرب زدن سکه برخوردار بود. نه تنها در سده بیستم، بل نیز در سده یازدهم باشندگان اسفجیاب (سایرم کنونی در جنوب قزاقستان)، طراز و بالاساگون در پهلوی ترکی، به سخن زدن به زبان سغدی ادامه می‌دادند. (نگاه شود به: و. برتلد، کلیات آثار، جلد دوم، بخش دوم، ص. ۴۶۷). لقب فرمان‌فرمای اسفجیاب، دهقان به گمان غالب به خاست‌گاه ایرانی او تأکید می‌دارد.

دودمان سامانی به یاری سازمان‌دهی دولت که در بالا یادآور شدیم، توانستند نزدیک به یک سده آزرگار در ماوراءالنهر به قدرت بمانند. در دوره سامانیان جنبش‌های شیعی در ماوراءالنهر تقویت یافتند. به ویژه در سال اخیر پادشاهی نصر دوم بن احمد (۹۳۴).

تبلیغات شیعی در خراسان، جایی که یکی از مهم‌ترین اماکن مقدس شیعیان [مشهد] — گ. قرار داشت، هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرفت و بازماندگان خاندان علی از مدت‌ها از نفوذ بسیار بزرگی در میان مردم برخوردار بودند. ابزارهای تبلیغات شیعی با تشکیل خلافت فاطمیان در اوایل سده دهم هجری به پیمانه چشم‌گیری تقویت یافتند. مبلغان فاطمی به خراسان ره یافته و حسین بن علی مروزی را که محمد بن احمد نخشب‌ی از پیروان او بود، به کیش خود کشاندند.

گرایش امیر به «بدعت» شیعه‌گری نمی‌توانست از سوی روحانیون [سنی] تأیید شود. از این رو، آن‌ها به متحدان طبیعی خود، به نمایندگان گارد ترکی رو آوردند. این گرایش به آن انجامید که امیر ناگزیر شد از تاج و تخت به سود پسر خود، نوح دست بکشد. نوح اعلام داشت که به جای لشکرکشی بر ترک‌های کافر، بایسته است کافران را در کشور خود نابود سازیم و دارایی آنان از خزانه که به امیر بدعت کار می‌ریزد، گرفته تا... باید به دست مؤمنان بیفتد.

کشتار بدعت‌کاران [شیعیان اسماعیلی] — گ. در ماوراءالنهر و خراسان آغاز شد. از نخشب‌ی و پیروان سرشناس او گرفته تا... در این حال، تدبیرهایی روی دست گرفته شد تا همراه بدعت‌گران (به خاطر دشمنی‌های شخصی) مؤمنان کشته نشوند. از همان به بعد، شیعیان در ماوراءالنهر تنها چونان پیروان یک کیش زیرزمینی می‌توانستند وجود داشته باشند.

در عهد سامانیان نفوذ ترکان در فراورد گسترش یافت. ترک‌ها که از سوی مغولان رانده شده بودند، زمین‌هایی پیرامون ماوراءالنهر را همانند حلقه‌ای به تصرف خود درآوردند. این

نگاهی به پیشینه ترکان باستان (ترکان آشینایی)، ظهور و برافتادن خاقانات کبیر ترک □ ۴۳۳

است که میان ترکان و باشندگان ماوراءالنهر مراودات بس پویایی برقرار می‌شود. بازرگانان و مبلغان به دشت‌ها راه یافتند و همراه با آنان آیین اسلام نیز.

برخی از فرمان‌دهان نظامی از جمله بردگان ترک در دوره سامانیان از نفوذ بسیاری برخوردار بودند. برخی از اردوهای اوغوزها (ترکمن‌ها) بنا به دلایلی گنگی زمین‌های خود را ترک گفته بودند، با موافقت حکومت در ماوراءالنهر بخشی از زمین‌هایی را به دست آوردند که تنها برای چادرنشینان مساعد بود. در ازای این کار، تعهد سپردند از مرزها در برابر هر گونه یورش‌های احتمالی پاس‌داری کنند.

شاخه دیگر ترکمن‌ها زیر فرماندهی سلجوق از هم قبیله‌ای‌های خود در ریزش‌گاه‌های سیردریا جدا شدند. سلجوق اسلام آورد و ملکیت‌های مسلمانان را که در مخاصمت‌آمیزترین مناسبات با نوادگان سامان قرار داشتند، آزاد ساخت. سلجوقیان را سامانیان پذیرفتند و در حومه نور (کنون نور آتا در شمال خاوری بخارا) اسکان دادند.

در سده نهم میلادی، ایلک‌های کرلوک (قرلق)، ختن و کاشغر را گرفتند و آغاز به تهدید ماوراءالنهر کردند و سرانجام به سال ۹۹۹ ایلک نصر بر آن شد که آخرین بقایای حاکمیت سامانیان را در ماوراءالنهر از میان بردارد. به گفته یکی از معاصران و شاهدان روی‌داده‌ها سامانیان بر آن شدند تا که مقاومت نومیدانه‌ای را در برابر دشمنان نشان بدهند. به دستور حکومت خطیبیان مساجد بخارا می‌بایستی مردم را متقاعد می‌کردند تا برای دفاع از دودمان فرمان‌روای خود سلاح بردارند. در آن هنگام، بخاراییان درست مانند دیگر باشندگان ماوراءالنهر تنها در صورتی سلاح در دست می‌گرفتند که هرگاه سامانیان می‌توانستند جنبش ملی‌ای را به سود خود سازمان می‌دادند. در این صورت، ایستادگی مردم می‌توانست دشواری‌های جدی‌ای را برای قره‌خانیان بیافریند. هر چند هم به دشوار می‌توانست جلو واژگونی دودمان سامانی را بگیرد. هر چه بود، موعظه‌های خطیبان هیچ گونه تأثیری بر جا نگذاشتند.

سامانیان به شمول خود اسماعیلیان هیچ‌گاهی در پی آن نبودند تا اعتماد توده‌های مردمی را جلب و آنان را به تکیه‌گاه تخت خود مبدل کنند. پی‌گرد جنبش‌های شیعی که بی‌تردید دارای بار دموکراتیک بودند، گواه بر این امرند. ما می‌بینیم که آموزه‌های شیعیان در هنگام فرمان‌روایی آخرین نمایندگان دودمان سامانی در ماوراءالنهر پیروان پنهانی‌ای داشت از جمله پدر و برادر ابن سینای سرشناس.

روحانیون سنی نیز نه هوادار دودمان سامانی، بلکه متمایل به دشمنان آنان بودند. باشندگان که به موعظه‌های خطیبان باور نداشتند، به فقیهانی رو می‌آوردند که خود از آنان

پیروی می‌کردند؛ یعنی به نمایندگان روحانیت سنتی غیر رسمی که همواره بر مردم نفوذ بیش‌تری نسبت به خطیبان و امامان گماشته‌شده از سوی دولت داشتند.

به گونه‌ای که همیشه در چنین موارد پیش می‌آید، کوچیان خرافاتی که درست چندی پیش به اسلام رو آورده بودند، نسبت به حکومت «بافرهنگ»، پیروان سخت‌کوش و آتشین مذهب و روحانیت برآمدند. مردم بنا به مشورت پیشوایان مذهبی خود فیصله کردند که وقتی کش‌مکش بر سر مادیات و رفاه دنیوی باشد، بر مسلمانان فرض نیست خود را

قربانی چنین چیزی بسازند.

[ابا جان غفوراف در صص. ۵۳۶-۳۳۸ کتاب *تاجیکان* در این باره چنین نوشته است:] «هیچ یک از کوشش‌های نوح دوم در مورد بسیج نیروهای نظامی کشور در برابر تعرض قراخانی‌ها نتیجه نبخشید. از بس که ترکان قراخانی بر اثر روابط تجاری با شهرها و مناطق کشاورزی ماوراءالنهر به دین اسلام معتقد شده بودند، بسیج ساختن اهالی در برابر حمله ایشان تحت شعار غزوات امکان‌پذیر نبود. سرداران بزرگ نظامی از حمایت نوح دوم خودداری کردند. ابوعلی بن ابوالحسن سیمجوری، قائم‌مقام خراسان به طور مخفی با بغراخان قراخانی سازش کرده، لشکر خراسان را برای دفاع ماوراءالنهر گسیل نداشت. لشکری که تحت فرمان دهی فایق به مقابل بغراخان اعزام شده بود، بر اثر خیانت فایق شکست خورد و فایق به اتفاق بغراخان به جانب بخارا حرکت کرد. بدین‌گونه بود که لشکر قراخانی به مقاومتی روبه‌رو نیامده، با سهولت بخارا، پای‌تخت دولت سامانی را ضبط کرد. نوح دوم ناچار شد به آمل بگریزد.

مرگ نابه‌هنگام بغراخان اوضاع را تغییر داد. لشکر قراخانی با غنیمت زیاد به بیابان‌های خود برگشت. حادثه سال ۹۹۲ میلادی نا استواری دولت سامانیان را به طور بارز نشان داد. ابو علی سیمجوری در خراسان و فایق در بلخ علیه نوح دوم قیام کردند.

پس از آن‌که نوح دوم بار دیگر به بخارا برگشت، دیگر به امید نیروهای خود نمانده، جهت طلب کمک به سبک‌تگین، حاکم غزنه رو آورد... سبک‌تگین با لشکر بیست‌هزار نفری از رود آمو عبور کرده، دفعه‌تاً به شهر سبز (کیش)، سپس نخشب (قرشی) وارد شد و از آن‌جا همراه با نوح بر علیه ابوعلی و فایق حرکت کرد. پس از چند محاربه، لشکر ابوعلی درهم کوبیده شده، و آنان به گرگان گریختند. نوح دوم در عوض خدمت مزبور، به سبک‌تگین لقب «ناصرالدین و الدوله» داد. محمود، پسر سبک‌تگین را که در نبردها علیه عصیان‌گران خدمات شایسته نشان داده بود، نیز مفتخر به لقب سیف‌الدوله شد و ابوعلی سیمجوری حاکم خراسان شد.

طی سال‌های ۹۹۵-۹۹۶ میلادی حاکمان ولایات جداگانه سامانی بار دیگر قیام کردند و ترکان قراخانی بار دیگر در فکر اشغال خاک دولت سامانی افتادند. نوح دوم با کمک سبک‌تگین دیگر باره بر شورشیان پیروز شد و از تعرض قراخانیان به بخارا جلوگیری کرد. ولی با وجود این، ولایات شمال و شرقی دولت سامانیان واقع در حوزه رود سیردریا را از دست داد. پس از این تأثیر غزنویان در ماوراءالنهر بالا گرفت و به اندازه‌ای رسید که نوح دوم عملاً از استقلال در امور حکومت محروم شد.

در ۹۹۷ میلادی نوح دوم و سبک‌تگین درگذشتند. منصور بن نوح، پسر نوح دوم (۹۹۷-۹۹۹) کاملاً زیر تأثیر محمود غزنوی بود. بکتوزون و فایق، حاکمان نیشابور، با قراخانیان سازش کرده بودند. آنان که از مناسبت صمیمانه منصور بن نوح و محمود ترسیده بودند، بر چشمان منصور میل کشیدند و او در سال ۹۹۹ میلادی از دنیا رفت.

عبدالملک دوم ابن نوح، برادر منصور با اصرار بکتوزون و فایق به تخت نشست. محمود غزنوی با بهانه ستاندن انتقام منصور، با لشکری به پای‌تخت سامانیان حرکت کرد و امیر سامانیان را مجبور ساخت که حکومت صفحات شمال افغانستان کنونی را تحت اداره او سپارد. چندی بعد، محمود صاحب تمام خراسان شد. تنها ماوراءالنهر تحت فرمان عبدالملک بن نوح سامانی ماند. ولی چندی نگذشت که در سال ۹۹۹ میلادی در اثر ضربه جدید قراخانیان ماوراءالنهر، آخرین تکیه‌گاه سامانیان نیز سرنگون افتاد. نصر ایلاک خان، خان قراخانیان شهر بخارا، پای‌تخت دولت سامانیان را فتح کرده، عبدالملک و دیگر نمایندگان خاندان سلطنتی را به حبس گرفت.

و. ر. روزین که بار نخست حکایت هلال البسی را از نسخه‌ای خطی پیدا کرده، به دست‌رس عموم گذاشت. در این مورد مختصراً ولی خیلی واضح بیان داشته است که شاهد واقعه چنین می‌آورد: «وقتی که لشکر خان سر درآورد، من در بخارا بودم. آن وقت خطیبان سامانی به منبرهای مسجدهای جامع برآمده، مردان را به جهاد دعوت می‌کردند و از نام سامانیان می‌گفتند:

«آخر شما می‌دانید که ما چه‌طور به شما مناسبت خوب داشتیم و چه‌طور با نرمی معامله می‌کردیم. اکنون که دشمن به ما تهدید می‌کند، شما را لازم است که به ما یاری کنید و برای ما بجنگید. برای به ما مدد رساندن و پشتیبانی کردن ما از خدا برکت بخواهید.»

قسمت زیاد اهالی بخارا، مَثَل (عموماً) ساکنان ماوراءالنهر با خود سلاح داشتند. مردم این را شنیده، به نزد آن‌هایی که فقه می‌خواندند، رفتند و خواهش کردند که در باب جنگ کردن یا نکردن به آن‌ها فتوا دهند. لیکن آنان جنگیدن را منع کرده، گفتند: «اگر خانیان (با

سامانیان) در راه دین و مذهب نزاع می‌داشتند، بر ضد آن‌ها جنگیدن صواب می‌بود. چون حالا بین آن‌ها در تلاش نعمت دنیا زد و خرد به عمل آمده است، خود را نابود کردن و سر به نیست دادن مسلمانان گناه است. طریق زندگی این مردم (یعنی خانیان) خیلی خوب و اعتقاد آن‌ها بی‌نقص است. (بنابراین) بهتر است (از هر گونه مداخله) خودداری کرد».

ایلک اعلام داشت که به بخارا می‌رود. مردم [سردار] فاتح را با سردی استقبال کردند. فرمان‌دهان نیروهای مسلح بخاری، بیک توزون و ائنا تگین به پای خود به اردوگاه سردار فاتح آمدند مگر دست‌گیر و بازداشت شدند. به روز دوشنبه ۲۳ اکتبر ۹۹۸ ایلک بی‌آن‌که با مقاومتی برخورد، بخارا را گرفت و به خزانه دربار سامانیان دست یافت. عبدالمالک و دیگر اعضای دودمان شاهی به سوی چیزگنید ره‌سپار شدند (به فرغانه)، ایلک با گماشتن والیانی در سمرقند و بخارا نیز به دنبال‌شان به آن صوب شتافت.

این‌گونه، در پرتو بی‌تفاوتی سراسری مردم، دودمان برجسته سامانی واژگون شد. به دشوار در آن هنگام کسی اهمیت روی‌داد تاریخی بزرگی را که به فرمان‌روایی عنصر بومی آریایی [ایرانی] پایان می‌بخشید، درک می‌کرد.

با افتادن ماوراءالنهر به دست قره‌خانیان، کارها راه نا به هنجاری و نا به سامانی را پیش گرفت. ساختار دولتی دگرگون شد. زمین‌داری و صنایع آغاز به رکود گذاشت. خان‌ها به شیوه زیستار کوچ نشینی ادامه می‌دادند. شمس‌الملک تنها زمستان‌ها را با سپاهیان خود در حومه بخارا به سر می‌برد، در این حال، جداً مراقب بود تا جنگ‌آوران در چادرهای خود بزیند و فضا را برای شهریان را تنگ نسازند.

پس از غروب آفتاب، هیچ سپاهی‌ای نمی‌توانست در گرد و بر شهر گردش کند. قره‌خانیان به رغم داشتن شیوه زیستار کوچ‌روی، این مکلفیت شاهان را انجام می‌دادند که در شهرها بناهای آباد و بلند و قشنگ و آراسته بسازند و راه‌سازی کنند.

نگاه پارسیان به شاه هم‌چون فرمان‌روای یگانه دولت و کشور نیز برای چادرنشینان، که در نظر ایشان شاهنشاهی ملکیت همه عشیره‌خان شمرده می‌شد، بیگانه بود. نظام ویژه و کشاکش‌های درون عشیره‌ای در دولت قره‌خانیان گسترش داشت. به همین پیمان، سیستم شهرک‌های لشکری (که برای سپاهیان در ازای مواجب‌شان و یا دست کم پرداخت بخشی از آن به شکل سهمیه‌های زمینی داده می‌شد)؛ برای باشندگان بومی زیان‌بار بود.

در دوره مثلیک‌خان همه آسیای میانه مسلمان تابع یک شه‌ریار بودند. مگر در این هنگام در مرزهای خاوری جهان اسلام، مردمی نزدیک می‌شدند که برای نخستین بار مسلمانان ماوراءالنهر را وادار کردند که حاکمیت کافران بر خود را بپذیرند. قره‌ختایان یا

نگاهی به پیشینه ترکان باستان (ترکان آشینایی)، ظهور و برافتادن خاقانات کبیر ترک □ ۴۳۷

قره‌ختایان (قره‌کیتان‌ها، قره‌کیدان‌ها — ترک‌ها) یا ترک‌های قره‌کیدانی (قره‌کیدانیان) که مغولستان را در دست داشتند، حوضه رودبار تاریم را گرفتند.

در ربع دوم سده دوازدهم میلادی، ایلوی داشی، سردار کیدانی گریخته از سرزمین کیدانی چین شمالی که در این هنگام آن را چژور چژینی‌ها گرفته بودند، با سازمان‌دهی لشکری متشکل از گریزیان کیدانی و ترک‌های قبایل گوناگون، اویغورهای تیان‌شان خاوری را که به زندگانی شهرنشینی و ده‌نشینی رو آورده، زمین‌های حومه تیان‌شان را هنوز در حوالی ۱۰۲۸ میلادی از دست داده بودند، زیر فرمان خود درآورد.

ارتش ایلوی‌داشی با فرونی‌یابی شمار سپاهیان، هم‌پا با پیروزی‌های بیش‌تر ترک‌ها در به دست آوردن متصرفات جنگی جذاب، تیان‌شان غربی و ماوراءالنهر را (با درهم شکستن سپاهیان محمود خان در نزدیکی خجند به سال ۱۱۳۷) گرفت.

ماوراءالنهر در این هنگام درگیر نبردهای درون‌گروهی و خانه‌جنگ‌های سهم‌گین بود. خوارزم‌شاه می‌کوشید بر همه این سرزمین‌ها هژمونی خود را پهن سازد و در این امر از یاری قره‌ختایان که در وابستگی و سالی (باج‌گزاری) آنان قرار داشت، بهره‌مند بود. روشن است خوارزم‌شاه [مسلمان] نمی‌توانست زیر و سالی قره‌ختایان کافر بماند و برای حفظ آبروی خود می‌بایست نقش آزادی‌بخش مسلمانان را بازی می‌کرد. چون در این هنگام، در اوایل سده سیزدهم یکی از گسترده‌ترین جنبش‌ها در تاریخ اسلام به راه افتاده بود که سراسر ترکستان خاوری، هفت‌رود (سمی ریچی)، منطقه کولجین و ماوراءالنهر را فرا گرفته بود.

دولت قره‌ختایان که مرکزشان در وادی روبار چو بود، جایی که پای‌تخت بالاساگون قرار داشت، تا سال ۱۲۱۱ (هنگامی که واپسین گورخان قره‌کیدانی به دست دامادش، کوچلوک خان نایمان که از سوی مغولان از سرزمین خود رانده شده و نزد کیدانیان پناه‌گزین شده بود، به اسارت گرفته شد)، ادامه یافت.

کوچلوک بی‌آن‌که دست به کدامین لشکرکشی فاتحانه به ترکستان خاوری بیازد، سه یا چهار سال پی‌درپی (مقارن با سال‌های ۱۲۱۱ تا ۱۲۱۳ یا ۱۲۱۴) هنگام برداشت گندم به این سرزمین یورش برد و آن را بر باد داد.

محمد خوارزم‌شاه نیز در این هنگام دسته‌ای را به همان منطقه گسیل داشت. شبیخون‌ها و یورش‌های کوچلوک بیخی به مقصد خود رسیدند که باشندگان را ناگزیر شد تابعیت خود را نسبت به او ابراز بدارند.

با داوری از روی رفتارهای خوارزم‌شاه در دیگر جاها می‌توان گمان زد که حضور هم‌زمان دسته‌های سپاهیان کوچلوک و محمد خوارزم‌شاه به اتخاذ چنین تصمیمی از سوی باشندگان تنها مساعدت می‌کردند. به همین پیمانه کم، خوارزم‌شاه می‌توانست جلو ستم

خشنی را بگیرد که پس از پیروزی کوچلوک، اسلام در ترکستان خاوری متحمل شد. محمد خوارزمشاه نه تنها به هم باوران و هم‌کشیان کاشغری و ختنی خود کمک نکرد، بل حتی نتوانست مناطق هم‌آیین شمالی ماوراءالنهر خود را در برابر کوچلوک دفاع کند. به گفته ابن اثیر، سلطان دست کم تا ۱۲۱۸ تابستان‌ها را از ترس یورش‌های کوچلوک بر ماوراءالنهر در سمرقند می‌گذراند. سرانجام، باشندگان ایسفیجاب، شاش، فرغانه و کاسانه دستور دریافت داشتند به جنوب غرب بکچند که پس از آن، این مناطق از ترس افتادن به دست کوچلوک، تهی از باشنده شدند.

در رابطه با ایسفیجاب و شاش اطلاعات ابن اثیر بیخی از سوی یاقوت حموی تأیید می‌شود که عین علت این تدبیر را باز می‌گوید: چون خوارزمشاه توان نگه داشتن مناطق زیر سلطه خود را نداشت، آن‌ها را تهی از سکنه ساخت.

روی هم رفته، در آستانه تهاجم مغولان، حاکمیت دولتی در متصرفات خوارزمشاه به شدت لرزان شده بود. محمد خوارزمشاه که به گارد ترکی خود نیاز داشت، بیخی می‌بایست همه تلاش خود را به خرج می‌داد تا با آن در صلح و تفاهم به سر برد. سپاهیان اجیر [ترک] یگانه نیروی رزمی خوارزمشاه را می‌ساختند. او به **توده‌های مردم** در سده دوازدهم هنوز به پیمانه بسیاری بیش از پیش به دید **نیروی کار** می‌نگریست که آن را می‌بایستی در فرمان‌برداری کامل نگه می‌داشت.

به هر رو، هر چه بود، سپاهیان اجیر [ترک] یگانه تکیه گاه تاج و تخت بودند و شاه از سوی خود می‌بایستی به آنان نسبت به عناصر مدنی اولویت قائل می‌شد.

سیستم سهمیه‌های نظامی (دادن زمین به لشکریان به عوض موجب) که در دوره سلجوقیان نهادینه شده بود، به موجودیت خود ادامه می‌داد. در یک سخن، ساختار سیاسی شرقی که از سوی عباسیان به میان آمده بود، و در دوره طاهریان و سامانیان بیش‌تر به تکامل رسیده بود، دیگر با فروپاشی کامل روبه‌رو بود. مردم که از سوی محمد خوارزمشاه از زیر یوغ کافران نجات یافته بودند، در برابر آزادسازندگان خود به پا خاسته بودند و تنها با روان شدن سیل خون سرکوب و آرام ساخته شدند.

سرانجام مبارزه میان دولتی چنین لرزان و ناتوان و نیروهای تازه‌نفس چادرنشینان کوچ‌رو که در این هنگام زیر فرمان یکی از بانوغب‌ترین سازمان‌گران رزمی همه اعصار [چنگیز خان] متحد شده بودند، از پیش روشن بود.

بافتار تباری باشندگان ماوراءالنهر در آستانه سرازیری مغولان به پیمانه چشم‌گیری دگرگون شده بود. درباره گوناگونی بافتار تباری می‌توانیم به گونه تقریبی بر پایه ترکیب ارتش داوری کنیم.

نگاهی به پیشینه ترکان باستان (ترکان آشییانی)، ظهور و برافتادن خاقانات کبیر ترک □ ۴۳۹

خوارزمشاه به پدافند سمرقند، مهم‌ترین شهر ماوراءالنهر، اهمیت ویژه‌ای قائل بود. روشن است که در این‌جا بخش بزرگ‌تر سپاهیان وی مستقر بودند. به گونه‌ای که جنیدی نوشته است، در پادگان سمرقند نزدیک به ۱۱۰،۰۰۰ سپاهی به سر می‌بردند که از آنان ۶۰،۰۰۰ تن ترک و ۵۰،۰۰۰ تن تاجیک بودند. به گفته نسفی شمار سپاهیان تنها به چهل‌هزار نفر می‌رسید. این‌اثیر تعداد رزم‌آوران را ۵۰،۰۰۰ نفر نوشته است. جوزجانی همه را به شمول ترک‌ها، تاجیکان، کوهستانی‌ها [تاجیک‌های گلچه یا گرچه] و قرلق‌ها ۶۰،۰۰۰ می‌نویسد.

عرب ادریسی، در شمار چادرنشینان کوچ‌رو که در پیرامون فرغانه بود و باش داشتند، هم‌چنین از قبچاقیان (خبغتچاق) و بلغار هم نام می‌برد. این‌گونه، دیده می‌شود که باشندگان بومی ماوراءالنهر در آستانه تهاجم مغولان به پیمانه چشم‌گیری ترکی شده بودند. بالا بودن شمار ترک‌ها نسبت به تاجیک‌ها در نیروهای مسلح خوارزمشاهیان به هیچ‌رو نمی‌تواند بافتار تباری راستین باشندگان ماوراءالنهر را در این برهه بازتاب دهد. نخست این‌که گستره اصلی و پای‌تخت دولت خوارزمشاهیان بیرون از ماوراءالنهر قرار داشت. دو دیگر، این‌که ماوراءالنهر (آن هم نه به گونه کامل) از سوی محمد خوارزمشاه تنها چند سال پیش از تهاجم مغولان گرفته شده بود.

سه دیگر، این‌که بنا به سنتی که در دوره خلفای عباسی، مأمون و معتصم آغاز شده بود، و سپس در سرتاسر سرزمین‌های نیمه‌وابسته به خلافت رواج یافته بود، در ارتش خوارزمشاه نیروی اصلی متشکل از عناصر بیگانه بودند و در این مورد مشخص باشندگان دشت قبچاق و به ویژه قبایل کانیکل... متعلق به مادر پُرتوان سلطان، ترکان خاتون.

نه تنها پس از تهاجم مغولان، بل نیز تا تهاجم ازبکان شییبانی در سده شانزدهم، اکثریت مطلق باشندگان ماوراءالنهر، ایرانیان (تاجیک‌ها) بوده‌اند که به زبان پارسی سخن می‌گفتند. تهاجم مغولان به شدت بر ماوراءالنهر هم در بعد بدتر شدن رفاه اقتصادی باشندگان و هم در بافتار تبارشناسیک باشندگان بومی تأثیر گذاشت.

آغاز محاصره سمرقند را ماه سپتامبر ۱۲۱۹ می‌دانند. بی‌تردید مغولان چنگیز خان در تراز بسیار پایین فرهنگی قرار داشتند حتی در مقایسه با هم‌قبیله‌ای‌های خود کئرایت‌ها و نایمان‌ها. از همین‌رو، پس از متحد شدن مغولان، هنوز تا استیلای سرزمین‌های بافرهنگ لزوم الگوبرداری بسیاری از مردمان مغلوب پدید آمد.

نخستین نمایندگان فرهنگی در دربار چنگیز خان بازرگانان مسلمان بودند. امور دفتری و دیوانی در دولت چنگیز خان پس از منکوب ساختن نایمان‌ها (به سال ۱۲۰۶) پدید آمد. تاشاتون اویغور که کرسی مَهرداری خان مایمان در دست وی بود، همین وظیفه را در دربار چنگیز خان پیش می‌برد. افزون بر این، به او سپرده شده بود تا فرزندان خان را سواد

اویغوری و نوشتار بیاموزد. این‌گونه، نخستین آموزگار مغولان و نخستین کارمندان دیوانی و دفتری شاهنشاهی مغولی، اویغورها بودند. در آینده کارمندان اویغوری همراه با فاتحان مغولی به کشورهای بافرهنگ هم به چین و هم به کشورهای مسلمان آمدند و موفقانه با بومیان که بارها نسبت به ایشان کارآزموده‌تر و آگاه‌تر بودند به رقابت برخاستند.

نخستین شهری که در ماوراءالنهر آماج شد، شهر نور بود. شهر اشغال شد. به خواست سوبود باشندگان شهر را ترک گفتند و با خود تنها چیزهای حیاتی و وسایل زمین‌داری و چارپایان خود را گرفتند. پس از این، خانه‌های ایشان از سوی مغولان به تاراج رفت. در ماه فبروری ۱۲۲۰ چنگیز خان به نزدیک بخارا رسید. شهر گرفته شد. باشندگان ناگزیر شدند که همه زرادخانه و ذخایر علوفه دژ را که برای سپاهیان سلطان تهیه کرده بودند، به مغولان بسپارند. شهر، پس از تاراج از سوی یورش‌گران، آتش زده شد. تنها مسجد جامع و چند کاخ که از خشت (آجر) پخته ساخته شده بود، پا بر جا ماندند.

مغولان، در سر راه سمرقند از بخارا، با خود اسیران بسیاری را به همراه می‌بردند. بر پایه اطلاعات ابن اثیر، سرنوشت این اسیران نگون‌بخت بس سهم‌گین بود. آن‌ها می‌بایستی پای پیاده پشت سر سواران مغول راه می‌پیمودند. هر که را که از راه باز می‌ماند و از پا درمی‌آمد، می‌کشتند. افزون بر شهریان اسیر، در میان انبوه مردم، بی‌تردید شمار بسیاری از دهنشینان هم بودند. مغولان در همه سرزمین‌هایی که می‌خواستند، آن را بگیرند، برای محاصره، کشاورزان روستاهای پیرامون را به کار و می‌داشتند.

در ماه مارچ، مغولان به سمرقند رسیدند. سپاهیان ترک سلطان [خوارزم‌شاه] به مغولان پیش‌نهاد خدمت کردند، چیزی که نخست از سوی آن‌ها پذیرفته شد. شهر تسلیم شد. دژ جنگی با یورش گرفته شد. پاس‌داران آن را کشتند. مغولان، سپاهیان ترک سلطان را که در آغاز به خدمت‌شان درآمده بودند، در یک همواری به محاصره گرفتند و همه را با همه فرمان‌دهان‌شان کشتند.

آن‌چه مربوط می‌شود به بقیه باشندگان، ۳۰،۰۰۰ صنعت‌گر را به پسران و خویشاوندان خود دادند. چنگیز خان برای محاصره شهرها به همین شمار نفر نیاز داشت. بقیه را گذاشتند تا به شهر برگردند. در این حال، از آنان ۲۰،۰۰۰ دینار فدیة رستگاری گرفته شد. پس از آن، چند بار باشندگان را از شهر بیرون راندند. این‌گونه، شهر تقریباً تهی از سکنه شد.

وانگهی رون (نوبت) بیناکنت (نزدیکی سرچشمه رود آهن‌گران) رسید. مغول‌ها سپاهیان پادگان شهر را کشتند و از باشندگان صنعت‌کاران، پیشه‌وران و جوانان برای کارهای محاصره شهرها با خود گرفتند. از آن‌جا به سوی خجند ره‌سپار شدند. محاصره خجند یکی

از دل چسپ‌ترین صحنه‌های تاریخ نظامی است. فرمانده پادگان خجند، تیمور مالک نتوانست در شهر پای‌داری کند و با یک هزار رزم‌جو در یکی جزیره‌های شسر دریا پنهان شد. می‌توان گمان برد که او بایستی در جزیره واقع به فاصله یک ورست پایین‌تر از خجند گریخته بود. سرانجام، تیمور مالک هر چه بود، ناگزیر شد جزیره را ترک گوید. شاید ذخایر شهین‌خانه و جنگ‌افزار او به ته کشیده بود. شب‌هنگام او دسته‌های خود را سوار کشتی‌ها کرد و زیر پرتو مشعل‌ها به سوی پایین رودخانه راند. در نزدیکی خجند، هر چه بود، همه بنه و زرادخانه و همه همراهان خود را از دست داد و خود را به تنهایی به خوارزم رساند.

درباره رفتارهای مغولان، تاریخ اشغال خوارزم هم حکایاتی دارد. هنگام گرفتن شهر، باشندگان را بیرون از آن، به دشت بردند. اعلام شد که صنعت‌گران از دیگران جدا شوند. شماری اطاعت کردند و برخی هم هنروری خود را پنهان کردند. با این سنجش که مغولان مانند دیگر شهرها صنعت‌گران را با خود به همراه خواهند برد و به دیگران اجازه خواهند داد در میهن‌شان بمانند.

به‌گونه‌ای که جنیدی می‌نویسد، شمار صنعت‌گران سر به صدهزار نفر می‌زد که آنان را به سرزمین‌های خاوری بردند تا شمار بسیاری از باشندگان را آموزش دهند و کودکان خرد سال و زنان جوان را به اسارت گرفتند. بقیه باشندگان را کشتند به گونه‌ای که هر سپاهی مغول ۲۴ نفر را کشته بود.

در بالا درباره تهی شدن روستاها و پایین آمدن بهای زمین‌ها در هنگام خانه جنگی‌ها در ماوراءالنهر در آستانه حمله مغول یادآوری کردیم. در هنگام یورش مغول‌ها شهرها ویران شدند و صنعت‌گری نابود شد و همراه با شهرها شمار بسیاری از باشندگان بومی ماوراءالنهر سر به نیست شدند. سرزمین‌های هر دو سوی کوه‌های تیان‌شان و ماوراءالنهر به پسر دوم چنگیز خان، جغتای رسید.

فراموش نباید کرد که مغول‌ها چادرنشین و کوچ‌رو بودند. هنگام اشغال ماوراءالنهر آن‌ها می‌بایستی به زمین‌های اشغالی می‌کوچیدند، به ویژه در دامنه‌های کوه‌ها، جایی که چراگاه‌های سرسبز پهناور داشت و جویباران و چشمه‌ساران سرشار از آب در جوش و خروش بودند.

مانند حالا، این کوچیان می‌بایستی گیاهان و رستنی‌های خشکیده بته‌زاران را با خود می‌بردند. روشن است در این حال، زمین برهنه و سوخته دامنه‌های کوه‌ها نمی‌توانست در برابر سیل‌های بهاری و تابستانی، بایستد. همه این‌ها، بی‌درنگ، به کاهش گستره چراگاه‌های سرسبز و بند شدن بسیاری از کاریزها [با لای و گل و سنگ آورده‌شده با سیلاب‌ها] انجامید. این‌گونه، رفته‌رفته طبیعت خود محل تغییر می‌کرد.

بافتار تباری نزدیک‌ترین هم‌سایگان ماوراءالنهر در این هنگام، چنین بود: از رودخانه تالاس تا سیر دریا چادرنشینان کانگل‌ها (که کنون دیگر طایفه اردوی بزرگ را می‌ساختند) و قرق‌ها بود و باش داشتند. تیان‌شان غربی را قرقیزها گرفته بودند و به عنوان بومیان، قره‌قرقیزها [قزاق‌ها]. در اواخر جنوری ۱۲۲۳ دستگاه خان دیگر در کرانه راست سیردریا قرار داشت. مغول‌ها دیگر با انجام کار ویران‌گرانه خود، برگشته بودند. دیگر حاکمیت آنان بر ماوراءالنهر را هیچ کسی به چالش نمی‌کشانید.

با آن‌که جغتای از ارتش پدر، شمار اندک ترک‌هایی را گرفته بود که آن هم پُره مغولی شده بودند (و از همین رو، نیروهای رزمی او متشکل از سپاهیان قبایل زیر فرمان ترکی او بودند)؛ با این همه، قدرت جغتای‌ها مادامی مستحکم بود که ترسی که فاتحان بر مردم مستولی کرده بودند، نپریده بود و مادامی که طوایف و قبایل ترک به شیوه زندگانی عشیره‌ای ادامه می‌دادند، به بزرگی نیروی خود پی نمی‌بردند. به ویژه به یمن کشاکش‌ها میان چنگیزیان بر سر قدرت و زمین و هم‌چشمی‌ها میان‌شان، کار کسانی به گونه طبیعی بالا گرفت که توانسته بودند نیرومندترین طوایف ترک را به سوی خود بکشانند. آگاه شدن و پی بردن طوایف ترک به نیروی خود، با تمایل طبیعی آنان به استقلال، ناگزیر می‌بایستی به فروپاشی اولوس جغتای انجامید.

دیگر در نیمه دوم سده چهاردهم، جغتایی‌ها ماوراءالنهر را از دست دادند. و این سرزمین به تیمورلان (مشهور به تیمور کورگانی یا تیمور لنگ) که توانسته بود پیرامون خود ترک‌های بومی را گرد بیاورد، رسید. چنانی که روشن است، تیمور شهر سمرقند را چونان مقر خود برگزید. تیمور از قبیله مغولی ترکی شده برخاسته بود.

هنگامی که تیمور هنوز کودکی بیش نبود، پادشاهی جغتایان فرو پاشید. در ماوراءالنهر سر از سال ۱۳۴۶ قدرت به امیران ترک تعلق داشت و خان‌های مغولی دست‌نشانده آنان، اسماً فرمان می‌راندند. به ویژه بر باشندگان سرزمین‌های هم‌سایه آن بسیار سخت می‌گذشت. به تاریخ ۱۰ اپریل ۱۳۷۰ تیمور سوگند وفاداری همه فرمان‌دهان ماوراءالنهر را پذیرفت. او سال‌های نخست فرمان‌روایی خود را به برپایی نظم در کشور و امنیت مرزهای آن پرداخت.

در سمرقند بناهای بسیار بزرگ و پُرشکوه ساخته شد. تیمور بیش‌تر در اندیشه شکوفایی میهن خود، ماوراءالنهر و زیبایی و پاکیزگی پای‌تخت خود، سمرقند بود. او در سمرقند نمایندگان همه رشته‌های هنری و علوم را گردآورد. تنها در سال‌های پسین فرمان‌روایی‌اش تدبیرهایی را برای بالابری رفاه دیگر مناطق کشور بیش‌تر سرزمین‌های بیگانه روی دست گرفت.

نگاهی به پیشینه ترکان باستان (ترکان آشینایی)، ظهور و برافتادن خاقانات کبیر ترک □ ۴۴۳

ساختار اداره مدنی و نظامی تقریباً به گونه مطلق بر پایه قوانین چنگیز خان بود که در نتیجه آن روحانیون بلندپایه تیمور را مسلمان مؤمن نمی‌پنداشتند، چون او قوانین چنگیزی را بالاتر از سنت‌های مذهبی می‌انگاشت.

بی‌درنگ پس از درگذشت تیمور، قبایل آغاز به بازستاندن متصرفات از دست رفته خود کردند. قدرت تیموریان سست شد. چون شمار حریفان‌شان بسیار بزرگ بود. کشور به چند بخش کوچک فروپاشید. هنگامی که سه پسر محمود، واپسین فرمان‌روای تیموری ماوراءالنهر بر سر بقایای شاهنشاهی با هم می‌جنگیدند، نیروی نو سر بر داشت، که طومار همه متصرفات کوچک را در ماوراءالنهر در هم پیچید و پس از یک دوره آنا‌رشی [آشوب] حاکمیت نیرومندی را برپا کرد. این نیروی تازه‌نفس ازبک‌ها بودند که به سال ۱۵۰۳ به فرمان‌دهی شیبان خان (شیبک خان، شیبانی‌ها) تیموریان را بیرون راندند.

در آغاز، برای تفکیک قبایل بخش خاوری اولوس جوچی‌ها از جغتایان، ایشان را ازبک می‌خواندند. پیش از ازبک‌خان که میان سال‌های ۱۳۱۲-۱۳۴۲ فرمان می‌راند، این نام در جایی دیده نمی‌شود و از همین رو، باید انگاشت که این نام خاست‌گاه خود را از نام همین فرمان‌روا گرفته است. در دوره این پادشاه که سی سال آزرگار فرمان راند، مردم حسب عادت اتباع او را ازبک‌ها می‌خواندند، همین‌گونه این نام در میان اتباع چادرنشین کوچ‌رو مسلمان او تثبیت شده بود.

در نیمه دوم سده پانزدهم هنگامی که بخش‌هایی از طوایف ترک که به ابوالخیر خان و بازماندگان او وفادار مانده بودند، نام آزادگان یا رستگاران، کزاک [قزاق - درست آن قزاق] را به خود گرفتند.

بخش دیگری از همین طوایف نام ازبک را حفظ کردند. این نام برای پیروان و هواداران شیبانیان هنگامی که آن‌ها گستره اولوس جوچی‌ها را که به ماوراءالنهر در ترکیب دسته‌های شیبان خان و بازماندگان وی کوچیده بودند [از دیگر حریفان] پاک‌سازی کردند، هم محفوظ ماند. ازبک‌های ماوراءالنهر این‌گونه، از بخیه خوردن پاره‌هایی از همان قبایل ترکی که توده‌های اصلی‌شان به ترکیب قرقیزها و قزاقی‌ها داخل شده بودند، بافته شده‌اند. با این همه در ترکیب ازبک‌ها نقش بس پیش‌تازی را دارند تا جایی حتی از دیدگاه کلی هم بازماندگان مغول‌های بومی و قبایل ترکی شمال خاوری که «هنگ» جوچی را تشکیل می‌دادند و در خدمت خان‌ها به سر می‌بردند، و در کل لایه خادمان چنگیزی را می‌ساختند، بازی کردند. بالاتر از این، البته، قبایل بومی ترک که تا این هنگام در خدمت تیموریان بودند و بی‌درنگ به خدمت شیبانیان پیروزمند در ماوراءالنهر درآمدند، نیز در بافتار ازبک‌ها شامل شدند.

ازبک‌ها دیگر در ماوراءالنهر فرغانه و تاشکنت باشندگان فزون‌شمار ترکی شهرنشین و ده‌نشین و یا هم ترکی شده‌ای را یافتند که شمار ایشان در نتیجه مسکون شدن خود ازبک‌ها و آمیزش آنان با باشندگان بومی رو به افزونی داشت (در میان شبه‌نظامیان شیانیان نام‌های توده‌هایی چون: مجار، اویشون، تاتار، اویغور، کونگرات، سالور-کاتاک، دیورمن، بامالیک، آتاجی، کیات، نایمان و... دیده می‌شد).

ازبک‌ها زمین‌های میان رودهای دوگانه (سیردریا و آمودریا) را مانند همه پیشینیان خود تصرف کردند. و در مسیر بالی رودخانه‌ها، آغاز به گرفتن سمرقند و سرانجام هم فرغانه پیش‌روی کردند. در جریان سراسر سده شانزدهم شیانی‌ها بر ماوراءالنهر فرمان می‌راندند. آن‌ها خوارزم (خیوه) را به یک دودمان ویژه از خان‌ها که هم‌چنین برخاسته از شیانیان بودند، سپردند و از خراسان در برابر صفویان عقب‌نشینی کردند. سپس دودمان جنیدی (جانایدی‌ها) یا هشرخانیان (استراخانیان) که خویشاوند شیانیان (از ریشه زن) بودند، بر همان منطقه که به تدریج فراخنای آن رو به کاهش داشت، در جریان سده‌های هفتم و هشتم فرمان‌روایی کردند.

سرانجام، منغیت‌ها، خویشاوندان شیانیان (از رسته زن) خان‌نشین بخارا را (که دیگر به پیمانه چشم‌گیری در نتیجه تشکیل خان‌نشین خوقند، تشکیل متصرفات مستقل در تاشکنت، اوراتپه، خجند و دیگر جاها، و در نتیجه پدیدآیی درانیان در افغانستان، گستره آن کاهش یافته بود)، گرفتند.

به سال ۱۷۵۸ چینی‌ها بار دیگر فرغانه را تا تاشکنت پس از کشتار وحشت‌ناک کالمیک‌ها در جونگار گرفتند. چینی‌ها در این‌جا زمان درازی نپاییدند و قدرت بازماندگان شیانیان بار دیگر احیا شد و تا زمانی که [خان‌نشین‌ها]ی بخارا، خیوه و خوقند به دست روس‌ها نیفتاد، پا بر جا ماند.

ازبک‌ها با آمدن به ماوراءالنهر در کل زمان درازی به گونه مطلق شیوه زندگانی چادرنشینی و شبانی و رمه‌داری را پیش می‌بردند. در شهرها تنها بیک‌ها که ولایت‌های جداگانه را رهبری می‌کردند، افسران بلندپایه نظامی و دیگر کسان وابسته به لایه‌های حاکم زندگی می‌کردند. دیگران، همه با رمه‌ها و پاده‌های خود در جاهای گوناگون آواره بودند و جای بود و باش خود را در بستگی از چنین تصادفاتی چون جنگ، به ویژه کشاکش‌های درونی تغییر می‌دادند.

با گذشت زمان، به محض این‌که رستنی‌های بته‌زارها و سبزه‌زارهای دامنه‌های کوه‌ها در نتیجه برخورد بی‌رویه از سوی باشندگان کوچ‌رو آغاز به نابود شدن کردند، این نوار سرسبز آغاز به خشکیدن کرد و دامنه چراگاه‌های فراخ پیشین این سرزمین آغاز به کوچک‌تر شدن

کرد. شمار باشندگان هم در نتیجه رشد طبیعی و هم در نتیجه سرازیر شدن ازبک‌ها و نیز تاجیک‌ها از قره‌تگین و حصار افزایش یافت.

کاهش گستره چراگاه‌ها سرانجام ازبک‌ها را وادار کرد تا به زمین‌داری و کشت و کار رو بیاورند که کار قابل انجامی هم بود. چون در آن هنگام تقریباً همه زمین‌هایی که به باشندگان تاجیک تعلق داشتند (به استثنای زمین‌های سهمیه‌ای لشکریان)، به تصرف طوایف و ایل‌های فاتحان ازبک قرار گرفته بود. بخشی از ازبک‌ها با رو آوردن به زمین‌داری، آهسته‌آهسته، از شیوه زندگانی چادرنشینی به دهن‌نشینی و شهرنشینی درآمدند. ازبک‌ها با بود و باش در اوضاع از ریشه متفاوت (با شیوه پیشین چادرنشینی‌شان) زمین‌داری و باغداری به گونه بس طبیعی می‌بایستی به شیوه و طرز زندگانی موجود و آماده‌ای رو می‌آوردند.

آن‌ها چنین هم کردند و در کل، کیش تاجیک‌های بومی را که هرگاه نه در درازای هزاره‌ها، دست کم در درازای سده‌ها ریخت یافته بودند، پذیرفتند. آن‌ها از تاجیک‌ها نه تنها شیوه‌ها و ابزارهای زمین‌داری و بل نیز ارشی تکتور خانه‌های خود، ظروف و انواع گوناگون تولید را همراه با ابزار و شیوه‌های همان تولیدات فراگرفتند.

این‌گونه، ازبک‌ها با فراگرفتن همه این‌ها به شکل کاملاً آماده به شاگردان گوش به فرمان تاجیک‌های مغلوب خود مبدل شدند. بر همین مبنا، ازبک‌هایی که دیگر زمین‌دار شده بودند، ناچار از تاجیک‌ها با گرفتن این یا آن ابزار یا این با آن سامان و آلات که در زبان خود برای آن‌ها نام نداشتند، نام‌های تاجیکی آن‌ها را فرا گرفتند. چون چنین چیزهایی در زندگانی پیشین چادرنشینی و کوچ‌روی آن‌ها وجود نداشت. این بود که ازبک‌ها این ابزارها را با نام‌های تاجیکی آن یعنی به زبان پارسی فرا گرفتند. این‌گونه، به زبان ازبک‌ها شمار فراوان واژه‌های پارسی و همراه با آن، آیین اسلام با ادبیات آن وارد شدند که به همین پیمانه واژه‌های عربی داخل شد. این‌گونه همراه با دگرگونی شدید شیوه زندگانی، زبان ازبک‌ها نیز دگرگون شد.

باید گفت که اسکان قبایل چادرنشین و کوچ‌رو در خاور پشته ایران بیخی مسالمت‌آمیز و به شکل پناه‌گزین بوده است. این قبایل در دوره سامانیان در دشت‌های پیرامون شهرها بود و باش داشتند و بیش‌تر به رمه‌داری و دام‌داری و گاهی هم به فروش برده و کنیز از جمع قبایل دیگر مخاصم خودشان اشتغال داشتند و پسان‌ترها به عنوان غلامان وظیفه پاس‌داری از مرزهای شهرها را در دولت سامانیان به دوش گرفتند.

در دوره اسماعیل سامانی شمار بزرگی از ترک‌ها در شهر تراز به سر می‌بردند. استیلای تراز (چمکنت) به دست اسماعیل سامانی موجب شد تا ده تا پانزده‌هزار اسیر و برده و کنیز

ترک را با خود به سمرقند و بخارا بیاورد. اسماعیل سامانی غلامان ترک را در سپاه خود به خدمت گرفت و از نیروی فیزیکی آنان برای پاس‌داری و پاس‌بانی از گستره دولت خود بهره می‌جست. روشن است برده‌ها و کنیزها با گذشت زمان با توده‌های بومی تاجیک (و نیز اعراب) آمیزش یافتند و پس از چندی نسل دورگه‌ای را به میان آوردند.

پسان‌ها آن‌ها آهسته‌آهسته با درایت و کفایت و شایستگی خود، به کرسی‌های بزرگ نظامی و لشکری دست یافتند. از جمله البتگین و سبُگ‌تگین بیش‌تر درخشیدند. فرزند رشید این سردار نامی، محمود غزنوی در غزنه یا غزنین شاهنشاهی بزرگی را پی ریخت. پسان‌ها دولت سامانی از سوی ترک‌های قره‌خانی برافتاد. دولت غزنوی هم به دست غوریان پارسی‌زبان ایرانی درهم کوبیده شد.

مهم‌ترین موضوع این است که ترک‌ها بسیار زود با تاجیک‌ها یا پارسی‌زبانان آمیزش یافتند، آن‌ها یا اسلام را پذیرفتند و یا فرهنگ آن‌ها را فرا گرفتند. به گونه‌ای که در بسا از موارد از خود پارسی‌زبانان هم بیش‌تر به فرهنگ ایرانی شیفتگی و دل‌چسپی نشان می‌دادند. برای مثال، شاهنشاه محمود با گردآوری چهارصد سخنور در دربار خود نقش برجسته‌ای در شکوفایی و بالندگی فرهنگ و زبان پارسی دری بازی کرد.

حتی برافتادن دولت سامانی به دست قره‌خانیان هم بیخی مسالمت‌آمیز و در اثر یک کودتای سفید بود. روحانیون دولت سامانی با توجه به مسلمان شدن قره‌خانیان از صدور جهاد در برابر آنان ابا ورزیدند. آن‌ها به قره‌خانیان و سامانیان به یک چشم می‌دیدند و چون قره‌خانیان بیش‌تر منافع‌شان را تأمین می‌کردند، آنان را بر شاه خود ترجیح دادند. قره‌خانیان که در برابر اویغورهای بودایی «کافر» اعلام جهاد کرده بودند و خود را پاس‌دار اسلام می‌خواندند، در نظر روحانیون سامانی بارها از شاهان بی‌خدای سامانی که در دربارها سرگرم خوش‌گذرانی و باده‌نوشی و می‌گساری و بوس و کنار با زیبارویان بودند، برتر بودند.

این‌گونه، آمیزش ترک‌ها و پارسی‌زبانان یا ایرانیان در اواخر دوره سامانی به حدی بود که تقریباً تفاوت میان آن‌ها از میان رفته بود. در دوره خوارزمشاهیان این آمیزش به بالاترین تراز رسیده بود. این‌گونه، ترک‌ها بیخی در میان باشندگان بومی اسیمیله شدند.

شایان یادآوری است که پس از استیلای ایران از سوی اعراب، چینی‌ها هم به سوی ایران تاختند و تا شهرهای بزرگ آسیای میانه پیش آمدند؛ اما از سوی اعراب شکست خورده، پس رانده شدند.

در آینده بخشی از ترکان با تاجیک‌ها و پشتون‌ها و بخش دیگرشان با پارس‌ها آمیزش یافتند و این‌گونه با گذشت زمان تقریباً از صحنه تاریخ ناپدید شدند. با این همه، ترکمان‌ها که آمیزه‌ای از ترکان و پارس‌ها و عرب‌ها بودند، توانستند مدت‌ها در

سیمای دولت های سلجوقی و خوارزمی و پسان تر صفوی و قاجار... بر ایران و روم شرقی (بیزانتین) یا عثمانی فرمان برانند.

سلجوقیان توانستند امپراتوری روم شرقی یا بیزانس را بگیرند و امپراتوری عثمانی را اساس بگذارند. اما این‌ها را دیگر نمی‌توان ترک خواند، زیرا با گذشت زمان، با توده‌های بومی چنان آمیزش یافتند و فرهنگ آنان را پذیرفتند که غیر از اشتراک نسبی زبانی، کم‌تر همانندی‌ای با ترکان نخستین داشتند.

سلجوقیان پیش از رفتن به سرزمین آناتولی، سده‌ها در گستره ایران زیسته و با باشندگان آن آمیزش یافته بودند. پسان‌ها آن‌ها با کردهای ایرانی تبار، ارمنی‌ها، سلاوی‌ها و سامی‌ها و دیگر اقوام آمیزش یافتند. به گونه‌ای که کنون بسیار دشوار است از تبار ناب ترکی سخن گفت. هنگامی که سلجوقیان بیزانس را گرفتند، شمار نفوس آن به دوازده میلیون نفر می‌رسید. در حالی که شمار سپاهیان سلجوقیان از چند ده‌هزار نفر بیش نبود که تازه بخش بزرگ آن متشکل از یفتلیان و پارس‌ها و دیگر توده‌های زیر سلطه بودند. روشن است این‌ها قطره‌ای بودند در برابر دریا که با گذشت زمان در میان آن آب شدند.

آخرین بازماندگان ترک‌های غزنوی که سپاهیان محمود غزنوی بودند، هم در جنگ با غوریان نابود شدند. اما آنانی که توانسته بودند، جان به سلامت ببرند، به سرزمین‌های پشتون‌های غلزی (یفتلیان گریخته به جنوب هندوکش که در اثر آمیزش با دراویدی‌ها و پشتون‌های درانی پشتو زبان شده بودند) پناه بردند و در آن‌جا با آنان آمیزش یافتند. از همین رو هم است که در خون پشتون‌های غلزی تا بیست درصد هاپلوه‌های نوع کیو ویژه ترکان دیده می‌شود. می‌توان گمان برد که شاید برخی از آنان با تاجیک‌های باشنده غزنی هم آمیزش یافته باشند.

پسان‌ها در اثر آمیزش این‌ها با مغول‌ها، هاپلوه‌های ترکی نوع کیو و برخی از واژگان ترکی به زبان توده آینده، هزاره انتقال یافته باشد. اما درصدی هاپلوه‌های کیو در میان برخی از هزاره‌ها تا ۳,۵ درصد و در برخی دیگر اصلاً دیده نمی‌شود. شمار واژگان ترکی هم در زبان هزاره‌ها بسیار نیست. هر چند برخی از پژوهش‌گران هزاره به اشتباه شماری از واژه‌های دارای ریشه اوستایی را به ترکی نسبت داده‌اند و به برداشت نادرستی رسیده‌اند که گویا هزاره‌ها ترک بوده باشند. اما کم‌ترین سند و مدرکی برای تأیید این ادعاها نمی‌توانند ارائه کنند. **اصولاً از دید علمی نمی‌توان از روی زبان، خاستگاه تباری کسی را تعیین کرد.** شباهت ظاهری هزاره‌ها با توده‌های منگولوپیدی بحث جداگانه‌ای است.

در آینده، مغولان بر فلات ایران چیره شدند و بخش بزرگی از سپاهیان چنگیز خان در این دیار برای همیشه ماندگار شدند. آن‌ها نیز آیین اسلام را پذیرفتند و فرهنگ ایرانی را فرا

گرفتند و با گذشت زمان در میان بومیان ذوب شدند. با این همه، گروه‌های کوچکی از آن‌ها به شکل قبیله‌ها در دشت‌ها و دوره‌ها و دامنه‌های کوه‌ها به چرا و کوچ‌روی ادامه دادند. این‌گونه، ترک‌ها با گذشت زمان با پارسی‌زبانان یا ایرانیان، اعراب، چینی‌ها و مغولان اسیمبله شدند.

از این رو، دیگر از قبایل ترک نماند. هر چند آن‌ها تأثیر شگرفی از خود در آسیای میانه بر جا گذاشتند. بسیاری از قبایل تا حدودی زبان خود را هم حفظ کردند. اما اصطلاح ترک‌تبار (اتنوس ترک) یک اصطلاح بیخی نادرست و بی‌پایه و غیر علمی است. در جهان کنونی دیگر چیزی به نام ترک‌تبار وجود ندارد. همان‌گونه که دیگر چیزی به نام آریایی‌تبار وجود ندارد.

سرانجام هم با برافتادن دولت خوارزمشاهیان به دست مغولان صفحه تازه‌ای در تاریخ آسیای میانه گشوده شد، اما با این همه ترکان به رغم رفتن از صحنه تاریخی توانستند، تأثیر نیرومندی بر زبان و بافتار تباری توده‌های باشنده گستره پهناوری بر جا بگذارند.

امروز به گفته همه دانش‌مندان بزرگ ترک‌شناس، واژه ترک مطلقاً بار زبانی دارد نه

تباری.

از نگاه علم ژنتیک، ترکان با خود هاپلوی کیو را به آسیای میانه و اناتولی و پشته ایران به همراه آوردند. امروز در بیش‌تر دارندگان این هاپلوها باشندگان خوارزم‌اند که تا سی درصد هاپلوهایی ترکی دارند. در میان ازبک‌های باشنده تاشکنت این هاپلوها تا ۱۴ درصد دیده می‌شود. سایر ازبک‌ها از این هاپلوها اصلاً ندارند. ازبک‌ها آمیزه‌ای اند از مغولان و تاجیک‌ها. شایان یادآوری است که اگر نه دو سوم، دست کم نیمی از کسانی که به زبان ازبکی سخن می‌گویند، تاجیک‌هایی اند که زبان خود را از دست داده‌اند. به گونه‌ای که پروفیسور الکساندر کنیازیف نوشته است در امارت بخارا هشتاد درصد باشندگان تاجیک بودند. سیاست دولت شوروی در راستای پارسی‌زدایی در آسیای میانه موجب شد که شمار بسیاری از پارسی‌زبانان در چهارچوب برنامه ریشه‌کن کردن بی‌سوادی، زبان مادری خود را از دست بدهند.

پشتون‌های غلزی از این هاپلوها تا ۲۰ درصد دارند که در اثر آمیزش با سپاهیان محمود غزنوی و تاجایی هم با سپاهیان آمده با بابر بوده است. در میان باشندگان ترکیه این هاپلو تا دو درصد، باشندگان قفقاز ۱ درصد، باشندگان شمال ایران ۴ درصد، تاجیک‌ها تا ۵,۶ درصد و تاتارها تا ۲ درصد است. هزاره‌ها از این هاپلو ندارند. تنها در بین شماری از تیره‌های هزاره تا ۳,۵ درصد تثبیت شده است.

اما زبان ترکی تأثیر بزرگی بر توده‌های باشنده آسیا بر جا گذاشته است. امروز زبان شمار بسیاری از اقوام گوناگون از گروه زبان‌های بایکالی آلتایی است.

در این جا بایسته می‌دانم سخنان پروفیسور دکتر لئون گومیلیف را درباره ترک‌ها بیاورم: «ترک‌های قدیم به رغم نقش عظیم‌شان در تاریخ بشریت، بسیار کم‌شمار و اندک بودند. در متن تاریخ جهانی، تاریخ ترک‌ها توده‌های قدیمی و دولت ایجاد شده از سوی آن‌ها به این پرسش خلاصه می‌شود: چرا ترک‌ها پدید آمدند و چرا از میان رفتند و نام خود را برای بسیاری از توده‌ها به میراث گذاشتند. توده‌هایی که هرگز از بازماندگان آن‌ها به شمار نمی‌روند».

به گونه‌ای که از نوشته گومیلیف بر می‌آید، ترک‌ها توده‌ای بودند که زمانی پدید آمدند و سپس از میان رفتند (یعنی در میان سایر توده‌ها ذوب شدند؛ درست مانند آریایی‌ها که از شمال آمدند و در میان باشندگان بومی سیاه‌چرده پشته ایران ذوب شدند و در این حال تأثیر بزرگی بر سرنوشت این پشته بر جا گذاشتند. به گونه‌ای که کنون دیگر چیزی به نام آریایی نداریم. عین چیز درباره ترک‌ها صدق می‌کند. آمدند و رفتند. اما تأثیر بزرگی بر جا گذاشتند و کنون همان گونه که نام آریایی‌ها (ایریایی‌ها - ایری‌ها) بر بسیاری از توپونیم‌ها و اتونیم‌های باشندگان ایران مانده است، عین چیز درباره ترک‌ها هم صدق می‌کند. به گفته پروفیسور دکتر لئون گومیلیف، واژه ترک کنون صرف بار زبانی دارد.

د.گ. ساوینف (DG Savinov) از زیرلایه‌های «سکایی» و «هونی» در شکل مجموعه فرهنگی ترکی باستان سخن می‌گوید. او می‌نویسد که «[داشته‌های - گ.] زیرلایه‌های سکایی و هونی، به تدریج با مدرنیزه شدن و با نفوذ متقابل در یکدیگر، به داشته‌های مشترک فرهنگ بسیاری از گروه‌های باشندگان خانات باستانی ترک، مبدل می‌شدند. ایده تداوم فرهنگ باستانی کوچ‌روان نیز در آثار هنری و سازه‌های آیینی بازتاب یافته‌اند.

از میانه‌های سده ششم میلادی، منطقه راندمان میانی رودهای سیردریا و چو، ترکستان نام گرفتند. در شالوده این نام‌جا (توپونیم)، «تور»، نام مشترک قبیله‌ای مردمان کوچ‌نشین و نیمه‌کوچ‌نشین باستانی آسیای مرکزی، گذاشته شده است. نوع کوچی دولت در روند چند سده، شکل غالب سازمان قدرت در دشت‌های آسیایی بوده است. دولت‌های کوچی، با جای‌گزین شدن یکدیگر، در اورآسیا از میانه‌های هزاره یکم پیش از میلاد تا سده هفدهم وجود داشته‌اند.

به سال‌های ۵۵۲-۷۴۵ در آسیای مرکزی، خاقانات ترک فرمان می‌راند.

در سده‌های پنجم-هشتم میلادی، قبایل ترکی کوچ‌رو-بلغار، که به اروپا آمده بودند، شماری دولت‌ها را پی ریختند، که از جمع آن‌ها، دیرپاترین‌شان بلغاریای دانوب در بالکان و بلغاریای ولگایی در حوضه رودهای ولگا و کاما بود.

در سال‌های ۶۵۰-۹۶۹ میلادی، در گستره قفقاز شمالی، منطقه حوضه رود ولگا و کرانه‌های شمال خاوری دریای سیاه، خاقانات خزر فرمان می‌راند. در سال‌های دهه ۹۶۰، این دولت را سردار سویاتوسلاو (Svyatoslav) شاهزاده دولت روسی کی‌یف، در هم کوبید. **پچنگی‌ها** (Pechenegs) که در نیمه دوم سده نهم از سوی خزری‌ها رانده شده بودند، در کرانه‌های شمال دریای سیاه جا گرفتند و تهدیداتی را متوجه امپراتوری بیزانس و دولت روسیه قدیم گردانیدند. اما در ۱۰۱۹، از شاهزاده کبیر، یاروسلاو شکست خوردند.

در سده یازدهم، **پولوی‌ها** یا **پولوفتسی‌ها** (Polovtsi) جای‌گزین پچنگی‌ها در استپ‌های روسیه، می‌شوند که در سده سیزدهم به دست مغول‌ها و تاتارها در هم کوبیده می‌شوند و به انقیاد آنان درمی‌آیند. بخش باختری امپراتوری مغول-اردوی زرین، عمدتاً دولتی شد با جمعیت ترکی.

در سده‌های پانزدهم-شانزدهم میلادی، قلمرو زیر فرمان مغول‌ها و تاتارها به چند خان‌نشین مستقل فرو می‌پاشد، که بر شالوده آن‌ها، شماری از توده‌های ترک‌زبان مدرن شکل می‌یابد.

تیمور لنگ در اواخر سده چهاردهم میلادی در آسیای میانه امپراتوری خود را بنیاد می‌گذارد، که با مرگش در ۱۴۰۵ میلادی به سرعت از هم فرو می‌پاشد.

در اوایل سده‌های میانی، در گستره میان‌رودان آسیای میانه، باشندگان ترک‌زبان مسکون و نیمه‌کوچ‌رو شکل گرفتند که با سغدی‌ها، خوارزمی‌ها و باکتریایی‌های ایرانی زبان در تماس‌های تنگاتنگ بودند. روندهای پویای تعامل و تأثیرگذاری متقابل، به پدیدآیی هم‌زیستی ترکی-ایرانی انجامید.

هنوز در میانه‌های هزاره یکم میلادی، گروه‌های جداگانه ترکی آغاز به رخنه در قفقاز جنوبی کردند. نفوذ ترکان به قلمرو آسیای صغیر (قفقاز جنوبی، آذربایجان و اناتولی) در میانه‌های سده یازدهم میلادی آغاز شده بود (در دوره سلجوقیان).

یورش سلجوقیان با ویرانی و نابودسازی بسیاری از شهرهای جنوب قفقاز همراه بود. در سده‌های یازدهم و چهاردهم میلادی، باشندگان مناطق خاوری قفقاز جنوبی، به دلیل تاخت و تازهای ترک‌های اوغوز و تاتارها و مغولان، ترک‌زبان شدند. در نتیجه فتوحات ترکان عثمانی در سده‌های سیزدهم و شانزدهم، در مناطق گسترده‌ای در اروپا، آسیا و افریقا، امپراتوری بزرگ عثمانی به میان آمد. اما این دولت بزرگ سر از سده هفدهم رو به انحطاط

نگاهی به پیشینه ترکان باستان (ترکان آشینایی)، ظهور و برافتادن خاقانات کبیر ترک □ ۴۵۱

گذاشت. عثمانیان، با استیلای اکثریت باشندگان بومی، خود به اکثریت تباری در آسیای صغیر مبدل شدند.

در سده‌های شانزدهم-هجدهم میلادی، در آغاز دولت روس، و پس از آن (پس از اصلاحات پیتر کبیر)، امپراتوری روسیه، بیش‌تر سرزمین‌های در گذشته زیر فرمان اردوی زرین را، که در آن‌ها دولت‌های ترک حاکم بودند (خان‌نشین‌های قازان، آستاراخان، سایبیریا، کریمه و اردوی نوگای (Nogai)) گرفتند.

سر از آغاز سده نوزدهم، روسیه شماری از خانات آذربایجانی شرق قفقاز جنوبی را گرفت. هم‌زمان با آن، چین خان‌نشین جونگار را که در پی جنگ‌های سخت با قزاق‌ها، از پا درآمده بود، تصرف می‌کند. پس از الحاق سرزمین‌های آسیای میانه و خانات قزاق و خوقند به روسیه، امپراتوری عثمانی و خان‌نشین خیوه، تنها کشورهای ترک در جهان بودند.

عثمانی‌ها که از تیره سلجوقیان بودند، توانستند امپراتوری بیزانس یا روم شرقی را بگیرند و تا جنگ جهانی اول در آن سرزمین فرمان رانند.

در توران خاوری (مغولستان) و ترکستان خاوری هم پس از برافتادن خاقانات تورگش، قدرت نخست به دست اوغورها و سپس قرقیزها رسید. اما چینی‌ها توانستند دولت‌های آن‌ها را یکی پی دیگری براندازند. سرانجام هم بار دیگر مغولان در دوره‌های قره‌ختایان (کیانیان) و دوره چنگیز خان به فرمان‌روایی رسیدند و دوره اردوها و ایلخانیان فرا رسید. در ترکستان خاوری هم پس از چندی **جونگاراها** که از بازماندگان مغول‌ها بودند، برای چهار سده پی‌درپی فرمان رانند.

در آسیای میانه و ایران پس از ایلخانیان نوبت به تیمور کورگانی رسید و دودمان تیموریان به قدرت رسیدند که امپراتوری پهناوری را تشکیل دادند. اما پس از چندی از میان رفتند. پس از تیموریان، **در آسیا چهار دولت ترک‌زبان روی کار بود:** در آسیای میانه، خان‌های **ازبک** به رهبری شیبانی خان؛ در ایران، **صفویان**؛ در هند، دودمان **بابری** و در سرزمین بیزانس یا روم شرقی پیشین، **عثمانیان**. اما صفویان توانستند شیبانیان را براندازند و پس از آن در آسیای میانه خان‌های کوچک بومی روی کار آمدند که تا افتادن آسیای میانه به دست روس‌ها در سه واحد سیاسی به سر می‌بردند: امارت بخارا، خان‌نشین خیوه و خان‌نشین خوقند. در این هنگام قرقیزها زیر فرمان جونگاراها بودند و قزاق‌ها خان‌های کوچک خودشان را داشتند.

در سده هجدهم دولت صفوی ایران به دست پشتون‌ها برافتاد، اما **نادر افشار که از ترکمانان افشاری بود، توانست پشتون‌ها را سرکوب کند و شاهنشاهی بزرگی را برپا دارد**

و خان‌های پشتون، بابریان هند و خان‌های آسیای میانه را زیر فرمان خود بیاورد. خوش درخشید، اما دولت مستعجل بود. پس از او قدرت در ایران خاوری (خراسان) به دودمان درانی پشتون رسید و در ایران غربی قاجاریان به قدرت رسیدند. تا این‌که در **کودتای ۱۹۲۱** قدرت به دست رضا خان افتاد و گلیم هزارساله فرمان‌روایی ترک‌زبانان در ایران از هم پیچیده شد.

در فرجام هم هند به دست انگلیسی‌ها افتاد، مغولستان و آسیای میانه را روس‌ها گرفتند و **ترکستان خاوری** هم به دست دولت چین افتاد. این بود داستان فرمان‌روایی توده‌های ترک‌زبان بر گستره پهناوری در میانه‌های آسیا که تاریخ بسیار جالب و شگفتی‌برانگیز دارد.^۱

کتاب‌شناسی

- Гумилёв Л. Н. Древние тюрки. М.-Л., Наука, 1967.
- Ганиев Р.Т. Восточно-тюркское государство в VI - VIII вв. — Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2006. — С. 152. — ISBN 5-7525-1611-0.
- Haussig H.W. Byzantinische Quellen über Mittelasien in ihrer historischen Aussage // Prolegomena to the sources on the history of pre-Islamic Central Asia. Budapest, 1979. S. 55-56.
- Кляшторный С. Г. Проблемы ранней истории племени тюрк (ашина). // Новое в советской археологии. / МИА № 130. М.: 1965. С. 278—281.
- Kjyashtorny S.G. The Royal Clan of the Turks and the Problem of its Designation//Post-Soviet Central Asia. Edited by Touraj Atabaki and John O’Kane. Tauris Academic Studies. London*New York in association with IIAS. The international Institute for Asian Studies. Leiden-Amsterdam, P.366-369.
- Бернштам А. Н. Никита Яковлевич Бичурин (Иакинф) и его труд «Собрание сведений...» М.-Л., Наука, 1950.
- Зуев Ю. А. Тамги лошадей из вассальных княжеств (Перевод из Китайского сочинения 8-10 вв. Танхуйао, том 3, глава (цзюань) 72, стр. 1305—1308
- Савинов Д. Г. Владение Цигу древнетюркских генеалогических преданий и таштыкская культура. // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан: 1988. С. 64-74.
- Муратов Б. А. ДНК-генеалогия тюркоязычных народов Урала, Волги и Кавказа. Том 4, серия «Этногеномика и ДНК-генеалогия», ЭИ Проект «Суюн». Vila do Conde, Lidergraf, 2014, илл. ISBN 978-5-9904583-2-1.
- Róna-Tas 280.
- Frye Richard N. Turks in Transoxiana Findley 39.
- Махпиров В. У. Имена далеких предков / В. У. Махпиров. — Алматы: Инс-т востоковедения МН АН РК, 1997, С.137-138.

- С. Г. Кляшторный Из древнетюркской ономастики: царский род «голубых тюрок». // Востокведение. 19. Филологические исследования. / УЗ СПбГУ № 430. Серия востоковедческих наук. Вып. 35. СПб: 1997. С. 160—163.
- Зуев Ю. А. К этнической истории усуней. Академия Наук Казахской ССР Труды Института Истории, Археологии и Этнографии Том VIII, Издательство Академии Наук Казахской ССР, Алма-Ата, 1960.
- Муратов Б. А., Суянов Р. Р. Саки-динлины, аорсы, Ашина и потомки кланов Дешти-Кипчака по данным ДНК-генеалогии//Proceedings of the Academy of DNA Genealogy Boston-Moscow-Tsukuba Volume 7, № 8 August 2014, С.1198-1226. ISSN 1942-7484, С.1202-1203.
- Савинов Д. Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху Глава II. Раннетюркское время 1. Древнетюркские генеалогические предания и археологические памятники раннетюркского времени (с. 31-40)
Танская династийная история
Ашина // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 86 томах (82 т. и 4 доп.). — СПб., 1890—1907.
- История Казахстана. Тюркский каганат
Сосанов Кошали. История Казахстана. Справочное пособие. Алматы: «Ол-Жас Баспасы», 2007. — С. 22-23. ISBN 9965-651-56-6.
- бокотинова О. С. Гребенюк Ю. П. Методические рекомендации по подготовке школьников к ЕНТ по истории Казахстана. — Алматы, «Институт повышение квалификации и переподготовки кадров системы образования», 2005. — С. 26 .
- Т. В. Зееп. Пособие для подготовки к единому национальному тестированию (ЕНТ) по истории
Казахстана. — Алматы: «Зият Пресс», 2006. — С. 23. ISBN 5-7667-7905-4.
- Ein Taagepera "Size and Duration of Empires: Growth-Decline Curves, 600 B.C. to 600 A.D.", Social Science History Vol. 3, 115-138 (1979).
- Jonathan M. Adams, Thomas D. Hall and Peter Turchin (2006). "East-West Orientation of Historical Empires". Journal of World-Systems Research (University of Connecticut). 12 (no. 2): 219—229.
- Перейти к: 1 2 3 4 Локотинова О. С. Гребенюк Ю. П. Ук. соч. — С. 14-15.
- Dr. Cengiz Alyilmaz. On the Bugut Inscription and Mausoleum Complex.
- С. Г. Кляшторный, Д. Г. Савинов. Степные империи древней Евразии. Глава V. Памятники письменности тюркских племён Центральной Азии и Сибири в раннем Средневековье. // СПб: Филологический факультет СПбГУ, 2005. 346 с. ISBN 5-8465-0246-6.
- Л. Н. Гумилёв. Древние тюрки.
Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах обитавших в Средней Азии в древние времена. — М.-Л. АН СССР, Институт этнографии им. Миклухо-Маклая, 1950.
»Менандр Протектор. Фрагмент 45. // Малые поздние истории, 1860. — С. 417.
См. Новая книга Тан. Цзюань 2156
В Викитеке есть оригинал текста по этой теме.
См. Книга Чжоу. Цзюань 50
См. Книга Суй. Цзюань 84
Гумилёв Л. Н. Древние тюрки. — СПб.: СЗКЭО, Издательский Дом «Кристалл», 2002. — С. 576. — ISBN 5-9503-0031-9.
Гумилёв Л. Н. Великая распря в первом тюркском каганате в свете византийских источников // Византийский временник. — 1961. — Т. XX. — С. 75-89.

- Ганиев Р.Т. Восточно-тюркское государство в VI - VIII вв. — Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2006. — С. 152. — ISBN 5-7525-1611-0.
- Войтов В. Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI—VIII вв. М., 1996
- Кусаинова М. А. История Казахстана. — Шың Кітап, 2006. — С. 354. — ISBN 9965-9784-4-1.
- Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах обитавших в Средней Азии в древние времена. — М.-Л. АН СССР, Институт этнографии им. Миклухо-Маклая, 1950.
<http://bezertinov.narod.ru/stat/vech-el.htm>
- Менанадр. Малые поздние историки, 1860 год, стр. 313
- Табари «Та'рих ар-русул ва-л-мулук» («История пророков и царей»)
- Л. Н. Гумилев. Три исчезнувших народа
- ТЮРКСКИЙ КАГАНАТ — Sugdiyona Lux Tour — Sugdiyona Lux Tour | Sugdiyona Lux Tour
- Хазарский информограф (Олег Данкир) / Проза.ру — национальный сервер современной прозы
- Эпоха тюркских каганатов — Древнейшая эпоха — История — Добро пожаловать в Кыргызстан!
- Менандра Византийца продолжение истории Агафиевой (отр. 18-20), Менандр История пророков и царей (гл. XXII), Ат-Табари
- Западная политика Тюркского каганата, А. А. Сирбаева
- »Вечный Эль» — "Небесные люди" Тюркский мир (Великий Кюктюркский каганат), Р. Безертинов
- Этнополитическая история татар, М. А. Усманов
- Хазарский информограф, О. Данкир
- http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:JWip_BUDRCAJ:valerytishkov.ru/engine/documents/document+1913.doc+&cd=4&hl=ru&ct=clnk
- База микроданных Всероссийской переписи населения 2002 года
- Тайны «Чудских городков»
- Е. Н. Parker, A Thousand Years of the Tartars, 1895
- Иностранцев К. А. Хунну и Гунны, (разбор теорий о происхождении народа Хунну китайских летописей, о происхождении европейских Гуннов и о взаимных отношениях этих двух народов). — Л.: Издания Ленинградского ин-та живых восточных языков им. А. С. Енукидзе, 1926. — 152+4 с.
- Ганиев Р.Т. Восточно-тюркское государство в VI - VIII вв. — Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2006. — С. 152. — ISBN 5-7525-1611-0.
<http://slovari.yandex.ru/~книги/БСЭ/Узбеки/>
- Перейти к: 1 2 ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA (англ).
- Согдийские тексты с горы Муг. Чтение, перевод, комментарий. Выпуск II. Юридические документы и письма. Чтение, перевод и комментарий В. А. Лившица. М., 1962 .

آثار سرگی گریگوریویچ کلیاشتورنی ۱۹۲۸-۲۰۱۴:

مدیر بخش ترک‌شناسی و مغول‌شناسی در شعبه سانکت پتربرگ پژوهشکده خاورشناسی پژوهش‌گاه علوم شوروی پیشین و روسیه، از سال ۱۹۶۳ تا ۲۰۰۵ و مدیر بخش آسیای مرکزی و آسیای جنوبی همین پژوهشکده از ۲۰۰۵ تا ۲۰۱۳:

Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии / С. Г. Кляшторный. — М., 1964.

- Кляшторный С. Г., Колесников А. А. Восточный Туркестан глазами русских путешественников (вторая половина XIX в.) / С. Г. Кляшторный, А. А. Колесников. — Алма-Ата: Издательство «Наука» Казахской ССР, 1988.
- Кляшторный С. Г., Колесников А. А., Басханов М. К. Восточный Туркестан глазами европейских путешественников / С. Г. Кляшторный, А. А. Колесников, М. К. Басханов; Институт уйгуроведения АН КазССР. — Алма-Ата: Гылым, 1991. — 184, [16] с.
- Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. Казахстан: Летопись трёх тысячелетий / С. Г. Кляшторный, Т. И. Султанов. — Алма-Ата: Рауан, 1992. — 376 с.
- Кляшторный С. Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма / С. Г. Кляшторный; Филологический факультет СПбГУ. — СПб., 2003. — 560 с. — (Азиатика). — 1 000 экз. — ISBN 5-8465-0106-0. (в пер).
- Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. Государства и народы Евразийских степей: Древность и средневековье / С. Г. Кляшторный, Т. И. Султанов. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2004. — 368 с. — (Orientalia). — 1 500 экз. — ISBN 5-85803-255-9. (в пер).
- Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г. Степные империи древней Евразии / С. Г. Кляшторный, Д. Г. Савинов; Филологический факультет СПбГУ. — СПб., 2005. — 352 с. — (Исторические исследования). — 2 000 экз. — ISBN 5-8465-0246-6. (в пер).
- Кляшторный С. Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии / С. Г. Кляшторный; Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург. филиал. — М.: Наука, 2006. — 592 с. — (Восток: Общество, культура, религия). — 1 200 экз. — ISBN 5-02-027060-1. (в пер).
- Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. Государства и народы Евразийских степей: От древности к Новому времени / С. Г. Кляшторный, Т. И. Султанов. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009. — 432 с. — (Orientalia). — 1 000 экз. — ISBN 978-5-85803-411-7.
- Кляшторный С. Г. Рунические памятники Уйгурского каганата и история евразийских степей / С. Г. Кляшторный. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010. — 352 с. — 500 экз. — ISBN 978-5-85803-433-9. (в пер).

تحلیل کتیبه سرخ کوتل بغلان به ارتباط قدامت و هم‌زیستی مشترک زبان‌های افغانستان

دکتر سیدخلیل‌الله هاشمیان



مرحوم پوهاند عبدالحی حبیبی بعد از آن‌که هیئت باستان‌شناسی فرانسوی تحت رهبری (موسیو شلوم برژه) در سال‌های ۳-۱۹۵۲ کارهای حفاریات را در سرخ کوتل بغلان تمام کرده و خواندن خود را از متن کتیبه سرخ کوتل منتشر ساختند، حبیبی با احاطه و صلاحیتی که در زبان‌های دری / فارسی / پشتو و سایر زبان‌های منطقه و متون ادبی آن‌ها داشتند، متن کتیبه مذکور را تحت تدقیق و مطالعه قرار داده و رساله خود را به ضخامت ۱۵۷ صفحه تحت عنوان «تحلیل کتیبه سرخ کوتل بغلان» منتشر ساختند و نه تنها اشتباهاتی را که توسط فرانسوی‌ها، به

خاطر عدم آشنایی با زبان‌های منطقه، رخ داده بود، تصحیح کردند، بلکه در مورد هر کلمه شامل در کتیبه توضیحات بسیار بیش‌تری از متون ادبی قدیم نیز ارائه دادند. رساله پوهاند حبیبی به السنه انگلیسی، فرانسوی، جرمنی و اردو (هندی) ترجمه شد و مورد قبول همه محافل علمی جهان قرار گرفت. اینک با ارتباط این مبحث اقتباساتی مهم از متن این رساله انتخاب شده تا خواننده افغان را به اهمیت کتیبه سرخ کوتل و تحلیل کلمات آن بیش‌تر

آشنا سازد؛ خواندن دقیق اقتباسات ذیل که هر کدام آن بر یک موضوع مهم روشنی انداخته، سفارش می‌شود:

«آتش‌گاه سرخ کوتل (بغلان) نخستین معبد آیین آتش‌پرستی است که در افغانستان کشف شده و دانش‌مندان از ملاحظه آثار آن چنین نتیجه گرفته‌اند: که ممیزات فرهنگی و هنری و ادبی خاص افغانستان را در عصر کوشانیان نمایندگی می‌کند و زبان کتیبه مکشوفه آن هم یک زبان داخلی و محلی است.» (ص ۴)

«تاکنون ما سند کهن‌تری از عصور قبل‌الاسلام درباره زبانی که مادر زبان دری فارسی باشد، در دست نداشتیم، ولی در قرونی که زبان پهلوی جنوبی در پارس و پهلوی شمالی در ماوراءالنهر تا ختن و تورفان پهن شده بود و زبان دربار و ادب و علم دربار ساسانی بود، در خراسان و دامنه‌های هندوکش تا ولایت گندهار در دربار کوشانیان و ملوک محلی افغانستان مانند هفتالیان، زبانی موجود بود که آن را مادر زبان دری و فارسی کنونی افغانستان گفته می‌توانیم و قدیم‌ترین اثر این زبان اینک در کتیبه سرخ کوتل بغلان به دست آمده است، که به قرون دوم میلادی تعلق می‌گیرد و رسم‌الخط آن یونانی شکسته است.» (ص ۷).

«این زبان تخاری یا کوشانی را، چنان‌چه در قسمت تحلیل کلمات آن می‌بینید، با زبان کنونی فارسی افغانستان و زبان دری و نیز با زبان پشتو روابط محکمی است، و اغلب کلمات و تراکیب و حتی افعال آن با پشتو مشترکند، ولی آن را نمی‌توان پشتو شمرد، بلکه شکل قدیم همین فارسی کنونی افغانستان است. و ضمناً ریشه‌های کلمات آن را در پارسی باستانی و پهلوی و سغدی و ختنی و لهجه‌های دیگر افغانستان نیز توان یافت؛ ولی قرائت صحیح و دقیق کلمات این کتیبه و تجزیه الفاظ آن از روی فواصل (۰) که در رسم‌الخط مراعات شده، واضح ساخت که این زبان از پشتو به فارسی افغانستان نزدیک‌تر است و بنابراین، درباره زبان کوشانی و این کتیبه دو احتمال موجود است:

۱- ممکن است که این زبان به اصطلاح فیلالوژی، زبان یک کلان باشد، یعنی سرزمینی که در آن دو زبان یا دو لهجه به هم‌دیگر می‌آمیزند، و احیاناً یک لهجه (I-SO-GLASS) یا زبان مشترکی را از دو یا چند زبان تشکیل می‌دهند. (ص ۷). آیزوگلاس یک اصطلاح زبان‌شناسی است به معنی زبان‌های دارای کلمات و مفاهیم مخلوط و مشترک که در یک منطقه وجود داشته و به مرور زمان تغییر شکل داده است (هاشمیان).

«امکان دارد که پکته‌های قدیم آریایی‌نژاد ویدی و اوستایی در جنوب هندوکش با زبان خود پشتو نیز وجود داشته‌اند، و در شمال هندوکش هم مردم آریایی‌نژاد بودند که به زبان دیگری (سلف فارسی) گپ می‌زدند و این دو زبان در نتیجه رابطات و پیوندهای اجتماعی و اقتصادی و محیطی با هم مخلوط گشته و در «آیزوگلاسی» مانند دامنه‌های هندوکش و

ولایت تخارستان، همین زبان کوشانی کتیبه مانحن‌فیها را به وجود آورده باشند، که دارای عناصر هر دو زبان است.»

۲- اما احتمال دوم این‌ست که زبان کوشانی به صورتی که در کتیبه دیده می‌شود، پیش از تشکیل و پیدایش پشتو و دری (فارسی) درین مملکت، زبان دربار و نوشته و ادب بوده (حدود قرن دوم میلادی) که در مدت چهار قرن بعد از آن تا اوایل اسلام دو زبان دری و پشتو به همان قرون نخستین اسلامی می‌رسند. اگر این احتمال ثانی را قبول کنیم، باید زبان این کتیبه را مادر پشتو و دری بشماریم که درین دور تحول، مدت چهار قرن برای انشعاب کلی زبان پشتو از یک مبدأ، مدتی اندک خواهد بود، و بنابر آن، این احتمال هم مورد تأمل است. (ص ۸).

«اکنون که کتیبه مکشوفه بغلان را می‌بینیم، اعتراف می‌کنیم که زبان فارسی کنونی از پهلوی منشعب نشده، بلکه در مدت ۱۸۰۰ تا ۲۰۰۰ سال پیش ازین در تخارستان تاریخی زبان تکلم و تحریر و ادب و دربار بوده که اینک ۲۵ سطر کتیبه آن را در حدود ۱۶۰ لفظ به همان شکل قدیم و عناصر کهن تاریخی در دست داریم و بنابرین، کشف این کتیبه گران‌بها تحولی را در عالم زبان‌شناسی و تاریخ ادبیات افغانستان به وجود می‌آورد و عقاید کهنه را متزلزل می‌گرداند.» (ص ۹).

«چون ما از زبان پشتو نیز نمونه‌هایی مربوط به قرون نخستین اسلامی در دست داریم، باید بر همین اساسی که برای تحول زبان دری قبول کردیم، زبان پشتو را هم قرن‌ها قبل از دوره اسلام موجود بدانیم، که در اوایل عصر اسلامی به این درجه صلابت و پختگی رسیده باشد که در آن اشعار خوب و متینی گفته شود. ازین ملاحظات باید نتیجه‌گیری شود که زبان پشتو از زبان کوشانی نزاییده، بلکه موازی آن در کوهساران پشتونخوا موجود بوده، و این هر دو زبان افغانی عیناً مانند امروز مقارن و معاصر یک‌دیگر در یک کشور و یک محیط تکلم می‌شدند و آثاری را در یک‌دیگر گذاشته‌اند، که اکنون درین کتیبه برخی از عناصر و کلمات و حتی افعال زبان پشتو دیده می‌شوند، که شاید زبان کوشانی از پشتو گرفته و یا پشتو از زبان کوشانی متأثر شده باشد و یک مثال زنده این تأثیر و تأثر در فارسی کنونی و پشتوی افغانستان دیده می‌شود، که کلمات یک‌دیگر را حل و مزج نموده‌اند، و اصطلاحات و کلماتی در فارسی افغانی به وجود آمده که فارسی‌زبانان کشور فارس آن را نمی‌دانند.» (ص ۱۱).

مرحوم پوهاند حبیبی با مشاهده تغییرات در ساختمان کلمات کتیبه کوشانی (مثلاً وضع فاعلی و حال، وضع فاعلی و ماضی، وضع اضافی، وضع ملکی وغیره) که این تغییرات در هر زبان واقع می‌شود، به این نتیجه رسیده است که: «گویا زبان کوشانی شباهت تام

گرامری با زبان پشتو داشته است که {چنین تغییرات} در فارسی کنونی به نظر نمی‌آید. (ص ۲۹). «تراکیب توصیفی: در زبان کوشانی عموماً بر سیاق پشتو اند که اول صفت و بعد از آن موصوف است.» (ص ۳۰).

«از مطالعه این کتیبه زبان کوشانی نتیجه می‌گیریم که ما در زبان فارسی کنونی در افغانستان از اوایل عهد میلادی موجود بوده و زبان فارسی از پهلوی نزاییده، بلکه در محیط افغانستان به مرور دهور از شکل قدیم کوشانی به قیافت کنونی تحول نموده است، و ضمناً باید گفت که زبان پشتو هم شاید در آن ازمنه عیناً مانند عصر کنونی در کوهسارهای افغانستان گفته می‌شد، زیرا تأثیر و تأثر پشتو و کوشانی در تحلیل کلمات ظاهر است.» (ص ۳۶).

کتیبه سرخ کوتل بغلان با ترجمه فارسی آن عیناً از صفحه ۱۵۷/۱۵۵ رساله پوهاند حبیبی:

متن کوشانی کتیبه با این علامه @ نشانی شده است:
 اید مالیزم کنیشکوو اَند بگ لَنگ @
 اینست مادر کانیشکای بهرور: بغلان
 سیدی بگ شا کنیشکی نامو برک کرد @
 که آن را شاه بزرگ کانیشکای نامور کرد (ساخت)
 تادی اوکید فُوردَمس مالیز فُرو گرد @
 روزی شد فوراً (این) مادر تمام کرده شد
 تادی مَندر آب نیست اُوخوت، آسید مالیز @
 تاکه (ازین) مندر (معبد) آب نیست شد، چنین (این) مادر
 آب آبگ ستاد. اُود کلد اَس لرُو هُومَنین ی @
 بی آب ایستاد (شد). و چون از رب النوع نیکوی مقدس
 ایر ستاد، تادی بگیس ی نوشالم فرو خور تَیند @
 آتش ایستاد، پس خداپرستان نوشاد فرا رفتند
 تاد آب لرافو آستیند، آب آندیز @
 چون جوی‌های آب ایستادند (خشک شدند) آب اندک شد
 اُوت مالیز پیدو ریگد. تا کلد نُوکونزوک ی @
 و مادر پدرود گشت تا که نُوکونزوک
 کَرل رنگ ی فِری ی خُودی وگ، کید فِری استار @
 کنارنگ فرا خدای که فرستار

آب شای بگ پوهري لويځ بُو سر ي شيندوگرگ @
 آب شاه فغفور لويک بو سر شيزوگرگ
 ي آلو شال، کيد فرو ويسپ انو مواد برگان! @
 شادروان که همواره نامور باد!
 د سَوَگد مَنک، پيد ي ايوگ او دو هيرس @
 با آراء مَهيّا، به سي ویکم (سال)
 خوشون، نيسان ماه مال، اکادوان بگ لنگ @
 سلطنت، نيسان ماه هنگام، آمد (به) بغلان
 تاد يي ماليز پور وکت، تاد يي ا يي ساد کند @
 و اين مادرز (مادر) را پروريد، تا که یک چاه کند
 اوت يي آب اوز وُست، اوت يي پيد آسنگي اتهه @
 و از آن آب برآورد، و آن را به تهداب سنگي
 اوي ليرد. آتن آب ماليز فرو کَرَن، آب مگاوي @
 قايم کرد. چنين آب مادر پوره شد، آب نکاهيد
 اود کلدن آس لرو هو مينن ي اير بويي، بادن @
 و چون رب النوع نيکوي مقدس آتش باشد، پس
 ي بگييس ي نو شالم مافرو خوشوند يي. اوتن @
 خداپرستان نوشاد فرا نخواهند رفت. و
 ماليز ماپيد و ريخس يي، اوت يي آسکوم ساد @
 مادر بدرد نخواهد شد، چون آن چاه خام را
 اخشت ريگ کرد، آلبرگ استاد و اتهوات. پدين @
 خشت ريز کرد،... دور ايستاده شد. بدين
 سادپدين اخشت ريگ هروهگ ماليز خُوهر پورووت. @
 چاه (و) بدين خشت ريز همه مادر خوب پرورده شد.
 اوت ا يي م ساد اود مَشت خِرگو مَن کرد. @
 و یک چاه و صحن بزرگ کرد (ساخت).
 ام بورزومهر. ام کوژگاشکي پوهر. ام استيل @
 منم بورزومهر. منم گوزکاشکي پور. منم رئيس
 گانسيگييم (?) نوکونزيک ي کرل رنگي ماريک، @
 گانسيگييم (?) نوکونزيک کنارنگ ماريک، [معنی کلمه گانسيگييم فهميده نشده]

پیدی خودی فرومان، اوت ایی من نُو بخت. @
 بفرمان خدای، و (به فرمان) ایمن نویخت.
 آم مهرمن. ام بُورزومهر پوهر آمهرا من. @
 منم مهرمن. منم بورزومهر پور آمهر من.

توضیحات

اگرچه ترجمه فارسی کلمات شامل در متن کتیبه کوشانی بسیار واضح و روشن است و مرحوم پوهاند حبیبی نیز در رساله خود بالای تحلیل کلمات کتیبه کوشانی ۱۱۳ صفحه (از صفحه ۴۰ تا ۱۵۳) علاوه کرده که بهتر از آن را نمی‌توان یافت، و مرور این صفحات برای محققان (خصوصاً زبان‌شناسان) لازم است، مع‌هذا این قلم توضیح بعضی نکات را برای اقناع اشخاص غیرمسلکی لازم می‌داند، زیرا در ساختمان کلمات کتیبه کوشانی تعاملات قوانین زبان‌شناسی به کار رفته‌اند، مثلاً:

بالای کلمه / استیل / قانون ابدال تطبیق شده، یعنی صوت /ل/ به صوت /ر/ تبدیل شده و این تعامل در کلمات دیگر این کتیبه نیز مشهود است. بنابر آن /استیل/ به /استیر/ تبدیل می‌شود که در زبان پشتو به معنی رئیس و بزرگ قوم است.

/پوهر/ کلمه زبان دری است که /پور/ تلفظ می‌شود، به معنی (پسر یا فرزند)؛ کلمه /مهر/ در متون قدیم نیز به معنی (آفتاب) استعمال شده، چنان‌چه به قول پوهاند حبیبی در کتیبه (روزگان) نام پادشاه هفتالی افغانستان (مهراکولا) است. (ص ۱۴۳).

بورزومهر، بقول مرحوم پوهاند حبیبی، نامی‌ست که در زمان قدیم در تمام فلات ایران مستعمل بوده و ظاهراً مرکب از دو جزء است: /بورز/ به معنی (بلند، بزرگی و شکوه). عنصری گوید:

فرو کوفتند آن بتان را به گرز
 نه شان رنگ ماند و نه فر و نه بُرز
 ریشه این کلمه در اوستا به معنی (بلندی و پُشته و کوه) است. اما جزء دوم کلمه همانا /مهر/ فارسی، /میر/ پشتو، به معنی (آفتاب) است... این نام در پهلوی و دری /برز مهر/ = /بزرگمهر/ و در شاهنامه /بورزمهر/ است...». (ص ۱۴۲)

کلمه /مالیز/ به قول پوهاند حبیبی مرکب از دو جزء است: /ما + لیز/ = /بهادرز - بهادز/ که در کتیبه کوشانی هفت بار استعمال شده است؛ آقای (هیننگ) این کلمه را /مادیز/ خواند و گوید ترکیبی است از /دیزا/ ایرانی قدیم که معنی آن قلعه استوار و /دژ/ است. وی به طور موقت معنی /اکروپول/ (بالاحصار) یونانی را نیز برای آن پیش‌نهاد می‌کند؛ اما به نظر پوهاند حبیبی جزء نخستین این کلمه /ما/ = /مها/ در سانسکرت، به معنی (عظیم و بزرگ) که در

تحلیل کتیبه سرخ کوتل بغلان به ارتباط قدامت و هم‌زیستی مشترک زبان‌های افغانستان □ ۴۶۳

کلمات /ماچین/ = (چین بزرگ) و /مه‌امهارت/ = (مه‌ارت بزرگ) و /مه‌ا کهولا/ و /مه‌ا کهول/ = (از خاندان بزرگ) و /مه‌ا راجه/ = (سلطان بزرگ) دیده می‌شوند. فرخی گفت:
 زچین و ماچین تا روم و رومی تا سقلاب همه ولایت خانست و زیر طاعت خان
 اسدی طوسی نام /مه‌راج/ = (مه‌اراجه) را چنین آورده:
 شهبی بود درهند مه‌راج نام بزرگی به هرجای گسترده کام
 و این همان کلمه است که در پهلوی /مه = meh/ و در فرس قدیم /mathiyah/ و در
 اوستا /masao/ و در پشتو /مشر = mesher/ بوده و معنی (بزرگ) و (بزرگ‌تر) را داشته
 است. در سمت جنوب شهر قدیم قندهار جایی به نام /ماشور/ موجود است: /ما + شور/ =
 (شهر بزرگ) و این نام قیاسی است بر /بغ + شور/ = (شهر خدا) که در شمال هرات بود. (ص ۴۳).

/بگ لنگ/ به معنی (بغلان): این نام در کتیبه کوشانی مکرر آمده و مرکب از دو جزء
 است: جزء اول آن /بگ/ است که به شکل /بغه - بگه/ درین کتیبه مکرر آمده و در تمام
 السنه باستانی آریایی به معنی /خدای/ استعمال شده؛ در فرس قدیم و اوستا /بگا/ و در
 سانسکرت /بهگاه/ بوده که در نام‌های قدیم خیلی دخیل است و در زبان روسی هم /بغ/ به
 معنی (خدا) است: /بغ‌پورا/ (مغرب آن /افغور/ یعنی (پورخدا)، /بغستان/ (بیستون) کنونی
 فارسی، یعنی (جای خدا)؛ بغداد، بغشوره، بغنی، بغلان (نام‌های بلاد)، بغان‌یست (جزئی از
 اوستا)، بغار (دایزنگی)، بغاری (سرپل)، بغک (سمنگان)، بغیار (وادی کرم)، بغاوردان (هرات)،
 این‌ها همه نام‌های اماکن افغانستان اند. اما این کلمه در زبان پشتو تاکنون به شکل /بگ/
 زبان کوشانی و کتیبه سرخ کوتل زنده و موجود است، به معنی (بزرگ، توانا، جسیم)، و
 همین کلمه در اسمای اماکن بگرام، بگرامی، (کابل)، /بگل/ (هرات)، /بگلا/ (غزنه)، /بک لگ/
 (دایزنگی)، /بگه‌پای/ (تالقان)، /بگی/ (ترنگ)، نیز به نظر می‌آید. شمس‌الدین کاکر، شاعر
 قندهاری که در حدود ۱۲۵۰ هجری زندگی داشت، در یک غزلی که تمام ابیات آن به /گ/
 ماقبل مفتوح است، گوید:

هسی شوم طالع زما دی	باطن وور پیه ظاهر بگ
مولانای بلخی گفت:	
از چه دم از شاه و از بگ می‌زنی	در هوا چون پشه را رگ می‌زنی
ناصر خسرو گوید:	
خاتون و بگ و تگین شده اکنون	هر ناکس و بنده و پرستاری

کلمهٔ /بگ/ در السنهٔ آریایی فلات ایران و هند اولاً معنی (خدا) را داشته و بعد از آن مجازاً به معنی (بزرگ و عظیم) برشاهان و حکمرانانی اطلاق شده که به خود انتساب (خدایی) می‌دادند. کلمهٔ /بگ/ در اعلام زبان پشتو نیز موجود بود، مثلاً در حدود ۱۱۶۰ هجری وزیر اعظم دربار اعلیٰ حضرت احمدشاه بابا که مشهور به سردار شاه ولیخان بامیزیایی بود، نام اصلی‌اش (بگی خان) است که منسوب باشد به همان /بگ/ قدیم. در زبان هندی کلمهٔ /بهگوان/ به معنی (خدا) نیز از همین ریشه است.

نکات مهم که از موجودیت و تحلیل کتیبهٔ سرخ کوتل بغلان روش شده، یکی این است که مهد زبان دری /فارسی کنونی وجود داشته، و زبان دری /فارسی از زبان پهلوی نزاییده، بلکه به مرور زمان از شکل قدیم کوشانی افغانستان بوده و مادر زبان دری فارسی کنونی در اوایل عهد میلادی (۱۸۰۰ سال قبل) در افغانستان به شکل کنونی آن تحول کرده است. دیگر این که زبان کوشانی از لحاظ ساختمان گرامری خود شباهت به زبان پشتو داشته است.

«آیزوگلاس» یک اصطلاح علم زبان‌شناسی است، به معنی سرزمین وسیعی که در آن دو زبان یا بیش‌تر یا دو لهجه و بیش‌تر به هم‌دیگر می‌آمیزند و به مرور زمان تغییر شکل داده و متفرق می‌شوند. تولد و پیدایش زبان مانند «ژنتیک» بشری نیست که یکی بعد دیگر متولد می‌شود، بلکه چند زبان در یک «ایزوگلاس» پدید می‌آیند؛ با هم مزج و مخلوط می‌شوند و به مرور زمان تغییر شکل می‌دهند. زبان‌های آریایی منشعب از مادر زبان اوستا همین نوع تحول را پیموده‌اند.^۱

۱ با سیاس از: م. روزبه. س. مشعل.

خراسان

میر غلام محمد غبار / محقق تاریخ افغانستان

طوری که معلوم است در ایام پیشین مملکت افغانستان به آریانا موسوم بود و برای اولین بار این نام در کتاب آراتسفن در قرن سوم قبل از میلاد به شکل یونانی آن یعنی آریانا دیده می‌شود. سرحد آن قرار ذیل است.

در شرق، هندوستان؛ در شمال هندوکوه و جبالی که در غرب آن واقع‌ست؛ در جنوب اقیانوس هند. سرحد غربی از دروازه خزر، یعنی از معبر کوهستانی در خطی که پارت را از مدیا و کارمانیا را از فارس (پرسید) جدا می‌کند.

ولایات عمده آریانا عبارت بودند از:

باختر (بلخ، تخار، مرو)

آریا (هرات)

خوارزمیش (خوارزم)

پارتیا (ولایات توس و نیشاپور)

اراکوسیا (قندهار)

کارامانیا (کرمان)

سکاستین یا درانگانیا (سیستان)

گدروسیا (بلوچستان)

پاکتیا (ولایات خوست، سند)

گندهارا (ولایات پشاور تا کابل)

پروپامیس (غور و هزاره‌جات)

هنگامی که آریانا زیر تسلط اجانب شکل تجزیه به خود گرفت، البته نظر به مصالح سیاسی آن‌ها بیش‌تر به نام‌های متعدد و ولایات خود نامیده شد.

چنین تصور می‌شود که نام خراسان معاصر دوره ساسانیان بوده و قبل از آن وجود نداشت. یکی از نویسندگان ترک این عقیده را تأیید می‌کند و یک نفر مورخ ارمنی (موسی خورنی قرن ۴-۵ میلادی) می‌گوید:

آریان (یعنی آریانا) از سوی باختر مادا و پارس است و تا هندوستان گسترده است... این ایالت یازده ناحیه دارد... کتاب مقدس تمام آریان را به نام (پارتیا) داده است، گمانم به سبب قلمروی است که به دست پارت‌ها بود. این ناحیه را ایرانیان یعنی فارس‌ها خراسان می‌نامند یعنی شرقی.

یکی از نویسندگان پارس می‌گوید نوشیروان بعد از تسخیر (قسما) مملکت سیاسی خود را به این قرار تقسیم کرد:

— اول قسمت شمال مغربی باختریان (صحیح آن شمال مشرق است)

— دوم جنوب غربی نیم‌روز (صحیح جنوب مشرق است)

— سوم قسمت مشرق خراسان

چهارم قسمت مغرب یا ایران‌شهر (یعنی کشور فارس)

فردوسی خراسانی زیر عنوان بخش کردن نو شیروان جهان را به چهار قسمت ارباع ذیل را حساب می‌کند. بخش نخستین خراسان؛ قسمت دوم قم، اصفهان، آذربادگان و از ارمنیه تا در اردبیل؛ قسمت سوم فارس، اهواز، مرزخزر، از خاور تا باختر؛ قسمت چهارم عراق و بوم روم.

واژه خراسان

چنان که دیده می‌شود کلمه خراسان مرکب از (خور) یعنی آفتاب بوده و بلاشک مفهوم شرق را افاده می‌کند و لوسترانچ یک نفر مستشرق انگلیسی می‌گوید: خراسان در فارسی قدیم به معنی سرزمین مشرق آمده. ابوالفضل مورخ قرن هشت هجری می‌نویسد: خُر (خور) معنی آفتاب و آسان معنی مکان شیء می‌دهد.

یعنی مطلع‌الشمس و یا مشرق. سایر مورخان عربی‌زبان در ترجمه این واژه اصل فارسی آن را مراعات کرده و غالباً از کشور خراسان و یا افغانستان به نام مشرق یاد کرده، و بعضاً سلاطین افغانی را هم پادشاه مشرق عنوان داده‌اند مثلاً ابن خرداد جغرافیایونیس مشهور قرن سه هجری زیرعنوان (خبرالمشرق) از مملکت خراسان بحث می‌کند.

و نویسنده گم‌نام جغرافیای «حدودالعالم من المشرق الی المغرب» در قرن چهارم هجری راجع به سلاطین سامانی افغانستان می‌نویسد که: ایشان را مملکت مشرق خوانده‌اند. عنصری شاعر مشهور و قصیده‌سرای غزنی نیز در مدح سلطان محمود غزنوی می‌گوید.

آیا شنیده هنرهای خسروان به خبر بیا زخسرو مشرق عیان ببین تو خبر
عروضی سمرقندی شاعر و نویسنده قرن شش هجری سلطان علاءالدین حسین
جهان سوز پادشاه غوری افغانستان را سلطان مشرق عنوان می‌دهد در جایی که می‌گوید:
«نعمت بزرگ‌تر آن که منعم بر کمال و مکرم بی‌زوال او را (ابوالحسن علی بن محمود شه‌زاده
غوری بامیان و ممدوح عروضی) عمی بارزانی داشته است؛ چون خداوند عالم سلطان مشرق
علاءالدین‌الدین ابوعلی حسین بن‌الحسین...».

در هر حال واژه خراسان هر چه بوده و هر وقتی که استعمال شده باشد، فقط چیزی که
در آن شک نیست این‌ست که اسم خراسان از چهارده قرن است اولاً در مورد قسمتی از
خاک افغانستان، و بعداً در مورد کل مملکت افغانستان اطلاق و قرن‌ها دوام نموده است. و
هنوز هم در یک قسمت کوچک شمال مغربی او در ولایت توس و نیشابور باقی‌ست.
حالا می‌بینیم از چه وقت این اسم در کتب تاریخ و جغرافیا موقع گرفته و به چه ترتیب
جزء یا کلاً در مورد خاک افغانستان علم گردیده است. همین که عسکر عرب در قرن اول
هجری بعد از انهدام دولت ساسانی فارس از شرق به غرب سرازیر و برای بار اول در اراضی
ماورا کویر لوت رسید، اسم خراسان را شنیده و متعاقباً در کتب و آثار خود تذکر دادند.
اولین نویسنده عرب که از خراسان در تاریخ نام برده است، امام احمد بن یحیی بن جابر
بغدادی مشهور به بلاذری است که در اواخر قرن دوم هجری تولد، و در ۲۵۵ هجری کتاب
معروف خودش «فتوح البلدان» و مأخذ عمده و معتبری برای مورخین قدیم اسلامی گذاشته
است.

حدود خراسان

قبلاً بایستی دانست خراسان دارای دو نوع حدود جغرافیایی بوده، یکی خراسان خاص و
دیگری خراسان عام. اولی در مورد یک و یا چند ولایت شمالی و شمال مغربی افغانستان
استعمال، و دومی به تدریج وسیع و بالاخره در مورد کل مملکت افغانستان اطلاق شده
است. و البته این هر دو نیز نظر به حدوث وقایع سیاسی گاهی کوچک و گاهی وسیع‌تر
گردیده‌اند، اما در مفهوم اصلی آن‌ها تغییری به عمل نیامده است.

خراسان خاص

اگر چنان‌چه نویسنده «تاریخ سهستان» گفته قبول کنیم که در قدیم یعنی قبل از ورود
عرب مملکت افغانستان در سه حصه بزرگ شمالی (باختر) و حصه وسیع جنوبی (نیم‌روز) و
حصه وسطی (خراسان) منقسم بود. پس باید بگویم در ورود عرب به حواشی افغانستان
حصه باختر از میان رفته و جایش را خراسان اشغال کرده است. زیرا ما می‌بینیم که همین

که ستون نخستین عرب از کشور فارس رو به شرق سرازیر شد، بعد از تسخیر ولایت کرمان و معموره‌هایش از قبیل سیرجان، بم، جیرفت و سار، برای اولین بار اسم خراسان را شنیده و ولایات و بلاد ذیل را جزء خراسان شناختند: ولایت نیشابور، ولایت هرات، ولایت مرو، ولایت تخارستان، ولایت بلخ، ولایت ماوراءالنهر و ولایت خوارزم.

بلاد و قصاد: طبسین، قهستان، زم، با خزر، جوین، بیهق، بشت، ورزخ، زاوه، خواف، اسپرثن، ارغیان، ابرشهر، حمر، اندرز، نسا، ابیور، سرخس، کیف، توس، هرات، بادغیس، پوشنگ، مروشاهجان، مروالرو، بغ، جوزجان، طالقان، فاریاب، صغانن، بلخ، سمنجان، قادس، بیکنند، رامدین، بخارا، سغد، کن، نسف، سمرقند، ترمز، خجند، ختل، شومان، کاسان و غیره.

ستون دوم عرب که به ولایات جنوب غربی افغانستان ریختند، این‌ها نام‌های ولایات سجستان (سیستان) کابل و سند را شنوده و تمام بلاد جنوب هندوکش و حوزه هیرمند تا دریای سند و بحر عرب در زیر این عناوین ثلاثه شناختند. بلاذری زیر عنوان سجستان و کابل از آبادی‌های ذیل ذکر می‌کند: فهرج، زالق، گرکویه، هیسون، زرنج، ناش‌رود، کش، بلاد داور، زابل، کابل، خواش، قوزان، بست، رخج، طاق.

هم‌چنین مورخ مذکور زیر عنوان سند از معموره‌های ذیل نام می‌برد، خور دیبل، قیقان (تقریباً قلات بلوچستان) بنته، اهور، مکران، قندهار، (در ملک کیچ گنداو شهری بود) بوقان، قصدار، قندهابیل، (در بلوچستان)، قنزبور، ارمائیل، سهبان، مهران، سدوسان، برهم‌آباد، ساوندی، رود، ملتان (آن طرف دریای بیاس)، کشمیر (کشمیر)، سگر. چنان‌چه دیدید بلاذری افغانستان را بسه حصه خراسان سیستان و سند تقسیم کرده، چنان‌چه نویسنده تاریخ سیستان هم این کار را با جزئی اختلافی نموده است؛ به این معنی که مؤخرالذکر حدود سیستان را به قرار ذیل تعیین می‌کند.

حد شرق اقضا کشمیر است تا به لب دریای محیط و از سوی غرب زان سوی (سپه) به ده فرسنگ به میانه کوها حد پیدا کرده است بر کنار کوه. و هم بلاد ذیل را جزء شهرهای سیستان می‌داند: بست، رخد (قندهار)، زمین داور، کابل، اسفزار، بوزستان، ولوالستان، غورریال کشمیر، گردیز، غزنین. در هر حال ازین بعد است که تا قرن‌های متمادی تقسیمات داخلی بلاذری در جغرافیای افغانستان و تعیین حدود خراسان خاص دوام نموده و از طرف مورخین و جغرافیایانوسان اسلام و مستشرقین فرنگ احیاناً با اندک کم و زیادی حفظ گردیده است. مثلاً در همان قرن سوم هجری یک نفر جغرافیانویس دیگر ابی‌بکر احمدبن محمد الهمدانی معروف به ابن‌الفقیه خراسان خاص را در چهار حصه تقسیم و ولایات هرات، ولایت مرو، ولایت خوارزم، ولایت تخارستان، ولایت بلخ و ولایت ماوراءالنهر،

ولایت فرغانه. مشارالیه در تعیین بلاد ولایت کرمان و سیستان نیز تقریباً پیروی بلاذری می‌نماید.

جغرافیانویس دیگر قرن سوم هجری ابی‌القاسم عبیدالله بن عبدالله مشهور به ابن خرداد ارباع خراسان خاص را به این قرار توصیف می‌کند: ربع مرو شاه جهان، ربع بلخ و بخارستان، ربع هرات، بوشنج بادغیس و سجستان، ربع ماوراءالنهر و مشارالیه شهرهای بست، دخج (قندهار)، کابل، زابلستان، هرات، بلخ، تخارستان (قطغن و بدخشان) مرو، نیشابور، خوارزم، بخارا، سغد، خجند، فرغانه، و غیره در جزء این ارباع حساب می‌کند. به این ترتیب می‌بینیم که گرچه حدود خراسان خاص وسعت اختیار کرده و شامل ولایات بدخشان، بلخ، مرو خوارزم، هرات، نیشابور، سیستان، کابل، ماوراءالنهر و فرغانه گردیده، مع‌هذا هنوز ولایات کرمان در غرب و سند در شرق و جنوب از نقشه جغرافیایی آن خارج مانده است، در حالی که ولایات آخری که به نام‌های مکران، توران (بلوچستان) و سند ذکر می‌شوند جنوب و شرق جنوبی آریانیای قدیم را تشکیل می‌کنند.

ابن خرداد به از بلاد قیقان مکران، خندهار، قصدار، قندابیل، ارمابیل، دیبل، رور، مولتان، بروس زیر عنوان سند ذکر، و اوبکین را در فاصله چهار روزه راه از مهران مصب رود مهران (جلیم) در نهر سند حد فاصله بین سند و کشور هند و اولین ارض هند می‌شمارد. و هم‌چنین سارا را به فاصله هفت روز راه از هرمز فارس به طرف شرق، فاصله حد غربی سند با کشور فارس می‌داند. یکی از جغرافیانگاران دیگر قرن سوم و چهارم هجری در کتاب موسوم به «اشکال‌العالم» (ظاهراً منسوب به ابی‌القاسم بن احمد الجیهانی از مقربین دربار سلاطین سامانی افغانستان) ولایت ذیل را جزء خراسان ذکر می‌کند: «ولایت بدخشان، ولایت بلخ، ولایت مرو، ولایت هرات، لایت نیشابور، ولایت بامیان و پنج‌شیر (پنج‌هیر)، ولایت غزنی و کابل و غیره». اشکال‌العالم در نقشه صفحات ۵۱-۵۳ خود بلاد مکران توران (بلوچستان) و سند را نشان داده و در ماوراء رود سند حدود هندوستان را رسم می‌کند.

اشکال‌العالم گرچه ماوراء جیحون را از خراسان خارج دانسته، ولی در همان عصر او (قرن ۳-۴ هجری) مورخ دیگری می‌نویسد که: «ابوالحسن نیشابوری در کتاب خزائن‌العلوم آورده است که شهر بخارا از جمله شهرهای خراسان است. هر چند آب جیحون در میان است.» و جای دیگر تکرار می‌کند که: «به شکر دیا قاسمیه، سمران یا سمرقند و فاخره یا بخارا جزء بلاد خراسان می‌باشد». این مورخ همان ابوبکر محمد بن جعفر النرشخی (۲۸۶-۳۴۸) مؤلف «تاریخ بخارا» است.

ابی اسحق ابراهیم بن محمد الاصطخری (قرن ۳-۴ هجری) که در نگارش کتاب مشهور خود «مسالك الممالك» تفصیلات حصص الاسلامی را مد نظر قرار داده، و حصص المسلمان

ناشده افغانستان را بلاد کفار و هند می‌شمارد و آن ولایات نیشابور، مرو، هرات، بلخ، بامیان، غرجستان، تخارستان، و غور را جزء خراسان. و بلاد بسغورفند (شاید غوربند) سکاوند (سجاوند-لوگر)، کابل، لجر، (شاید نحراو)، فراوان (پروان)، غزنور، پنجهیر (پنج‌شیر) را داخل عمل بامیان قید می‌کند، به شهرهای تخارستان را یکان‌یکان می‌شمارد.

اصطخری از سیستان سند و کرمان جداگانه بحث کرده و خوارزم را به لحاظ نزدیکی به بخارا از خراسان منفک و به ماوراءالنهر ضمیمه می‌کند. البیرونی نیز در قرن پنج هجری فقط آمویه را در شمال خراسان حد این مملکت به عبارت: آمویه‌المعبر الی بلاد ماوراءالنهر می‌شمارد. یاقوت حموی جغرافیانویس قرن هفت هجری (فوت ۶۲۶ هجری) در تعریف جغرافیای خراسان خاص همان اربع معروف: نیشابور، هرات، مرو، بلخ را به ذکر داده و سایر حصص را از آن مجزا می‌کند.

ابوالفدا مورخ قرن هشت هجری (فوت ۷۳۲) اربع فوق را خراسان خاص شناخته و به نقل از ابن حوقل تخارستان را هم از مضافات آن می‌شمارد. و زابلستان و غور را به عبارت: خراسان و ما اضعیف الیها من زابلستان و الغور یاد می‌کند. و غزنی، کابل، بامیان، پنج‌شیر را جزء زابلستان می‌داند. حمدلله مستوفی فزوینی نویسنده قرن هشت هجری در جغرافیای نزهت‌القلوب خودش ولایات نیشابور، هرات، غور، بامیان، مرو، بلخ، و در یک‌جا ولایات قهستان و نیمروز (سیستان) را جزء خراسان و ولایت زاول (زابل) و یا غزنی را جزء سیستان می‌شمارد.

همین شخص ولایت مکران را با آن‌که در عصر او مالیه به فارس می‌پرداخت خارج حدود فارس دانسته و می‌گوید: مکران ولایت فسیح است و خارج ایران (یعنی فارس) و شرحش در آخر خواهد آمد.

لوترانج مستشرق انگلیسی خراسان را حاوی تمام ولایات اسلامی واقع در شرق صحرای لوت تا سرحد هندوکش و شامل اراضی ماورای جیحون در شمال مشرق، و سیستان و قهستان در جنوب دانسته، در چهار ایالت نیشابور، مرو، هرات، بلخ تقسیم و سرحد خارجی‌اش را به طرف مرکز آسیا صحرای چین می‌شمارد. جرجی زیدان نیز بر همین اساس خراسان را شمالاً شرقاً محدود به ماوراءالنهر و جنوباً شرقاً به ولایات سندو سجستان، و شمالاً به خوارزم و بلاد غز در ترکستان، و جنوباً به صحرای خراسان و فارس، و غرباً به قومس دانسته ولایات عمده نیشابور، مرو، هرات، بلخ، قهستان و تخارستان را جزء آن می‌شمارد.

تا این‌جا دیدیم که مورخان و جغرافیان‌گاران حدود جغرافی خراسان خاص را در قسمت ماورای جبال هندوکش شامل ولایات شمال و شمال مغرب افغانستان دانسته و احياناً حدود

آن را در جنوب و شرق نیز وسعت بخشیده‌اند. حال می‌رویم ببینیم که مفهوم خراسان به طور عام چگونه شامل تام حدود سیاسی آریانای قدیم و یا افغانستان امروز شده است.

خراسان به مفهوم عام آن

مؤلف ناشناس جغرافیای «حدودالعالم من المشرق الی المغرب با اشتباهاتی که در تعلیق بعضی بلاد به بعضی از ممالک می‌نماید راجع به حدود مملکت هندوستان چنین گوید: سخن اندر ناحیت هندوستان و شهرهای وی: مشرق وی ناحیت چین است و تبت، و جنوب وی دریای اعظم است. و مغرب وی رود مهدان (یعنی جلیم) و شمال وی ناحیت شکنان و اخان یعنی (واخان و شغنان) است.

کذا نویسنده مذکور زیر عنوان سخن اندر ناحیت ماوراءالنهر و شهرهای وی می‌نویسد: (ماوراءالنهر) ناحیتی است که مشرق وی حدود تبت و جنوب وی خراسان است. و مغرب وی غور است و حدود وی خلخ، و شمالش هم حدود خلخ است. راجع به حدود مملکت فارس گویند: «سخن اندر ناحیت پارس و شهرهای وی ناحیتی است که مشرق وی ناحیت کرمان است و جنوب وی دریای اعظم.»

با این ترتیب مشارالیه در قرن چهارم هجری حدود سه مملکت هم‌سایه افغانستان را در شمال غرب و شرق آن تعیین می‌کند به این صورت که جنوب ماوراءالنهر، خراسان، و شرق فارس کرمان و غرب هندوستان رود مهران یا جلیم است. حال ببینیم سرزمینی را که بین این سه کشور افتاده یعنی افغانستان به چه نام و چسان تعریف می‌کند. او می‌گوید: «سخن اندر ناحیت خراسان و شهرهای وی: ناحیتی‌ست مشرق وی هندوستان، و شمال وی رود جیحون و مغرب وی نواحی گرگان است و حدود غور، و جنوب وی بعضی از حدود خراسان است و بعضی بیابان کرکس‌کوه...»

و باز جای دیگر زیر عنوان مکرر سخن اندر ناحیت حدود خراسان و شهرهای وی می‌نویسد که: خراسان ناحیتی است که مشرق وی هندوستان است و مغرب وی بیابان سندو بیابان کرمان است و این هر دو را هم هم‌سایه بلافصل هم‌دیگر و جنوباً به بحر متصل می‌شناسد.

به این ترتیب خراسان آن روز شرقاً شمالاً از نهر جلیم تا جیحون، غرباً و جنوباً از گرگان تا بیابان سند می‌دود. نقطه دیگری که در نوشته‌های العالم قابل ذکر است که او زیر عنوان: سخن اندر ناحیت خراسان و شهرهای وی در جمله بلاد خراسان از دو نام (توران) و (حاریانه) هم ذکر می‌کند. اگر مطلب مؤلف از اسم توران علاقه در جنوب خراسان بوده باشد، پس جای تردید نخواهد بود که حد جنوبی خراسان خوب‌تر روشن شده و به بحر

عرب متصل می‌گردد، زیرا ما به تصریح مورخان و جغرافیانویسان می‌دانیم که توران در جنوب خراسان عبارت از ولایت بلوچستان کنونی، و واقع در بین دو ولایت سند و مکران است.

و اما راجع به کلمه حاریانه بعید نیست فرض کرد نمونه از نام آریانی قدیم بوده و تا عهد مؤلف حدودالعالم در گوشه از کوه‌های کشور به نظر خاص باقی‌مانده است.

راجع به حدود غربی خراسان یک نفر مورخ دیگر (ابی‌الفدا) در قرن هشت هجری می‌نویسد که: «اهل عراق (یعنی فارس) می‌گویند او (یعنی خراسان) از ری تا مطلع آفتاب است. و بعض‌شان می‌گویند از کوه حلوان تا مطلع آفتاب است... و غرب آن را مغاره تشکیل می‌کند که بین او و شهرهای جبل (یعنی عراق عجم) و جرجان واقع است. ابی‌الفدا در جای که از بلاد سیستان، سند و کرمان از قبیل الرخج (قندهار) خواش، زرنج، طاق، بست، دیبل، مکران، قزدار، بیرون، سدوسان، منصوره و ملتان و غیره ذکر می‌نماید، کشور هندوستان را خارج این حدود و در ماواری شرقی آن جداگانه عنوان می‌دهد.

سیاح معروف قرن هشت، ابن بطوطه وقتی که از ذکر وقایع مسافرت خود از کشور ماوراءالنهر فارغ می‌شود، می‌گوید به قصد شهرهای خراسان از نهر جیحون گذشتم و آن‌گاه از سیر خودش در بلاد افغانستان از قبیل بلخ، هرات، جام، توس، مشهد، نیشابور، بسطام، قندوز، بغلان، اندراب، هندوکش، پنج‌شیر، پروان، غزنه، چرخ (لوگر)، قندهار، کابل، کوه‌های سلیمان و شش غار قصه می‌کند.

و همین که او رود سند را در شرق افغانستان عبور و به پنج آب قدم می‌گذارد، جلد اول کتابش را نیز ختم می‌کند. مشارالیه بعد از ذکر وقایع سفریه خود در ولایت سند و ترتیب و تشریفاتی او از طرف دولت، به عزم مسافرت از شهر ملتان خارج شده و چنین می‌گوید: و سافرنا من مدینته ملتان و هم یجرون هذا الترتیب علی حسب ما سطرناه الی ان وصلنا الی بلاد الهند و کان اول بلد دخلناه مدینته ابوهروهی اول تلک البلاد النهدیه...

عطاملک جوینی نویسنده مشهور قرن هفت نیز بعد از آن که می‌گوید: «چنگیزخان خواست که به نفس خود بر عقب سلطان محمد خوارزم‌شاه و ممالک خراسان را از معارضین پاک گرداند. از اسفار او در نخشب، ترمذ، بلخ، طالقان، مرغاب، غزنین، پیشاور و چترال تا رود سند بحث می‌نماید.»

یکی از متأخرین جغرافیانویسان هند مرتضی حسین بگرامی در کتابی به نام «حدیقه‌الاقالیم» در قرن دوازده هجری نوشته، زیر عنوان خراسان از بلاد و نواحی ذیل نام می‌برد: «مروشاه‌جهان، نسا، سرخس، بلخ، ججکتو، میمنه، اندخود، ختلان، تدهشان، کابل، غوربند، استالف، استرغج، ریگ روان ضحاک، بامیان، غزنی، قندهار، به نام زوال و پای‌تخت

سابق سلاطین خراسان لوگر، زمین، داور، کافرستان (نورستان)، هزاربچه، ننگهار، جلال آباد، چهارباغ، باجور، سواد، هیکل پور، لعل پور، بگرام، پیشاور، بنکیستان به جانب ملتان، جام، تربت، مشهد، تون، نیشابور، سبزوار، اسفراین، جنوشان، قهستان و بسطام.

همین شخص حد مشرقی کابل را دریای سند تعیین می کند و راجع به استالف و استرغج (چند میلی شمال کابل) می گوید: «الغبیگ بن میرزا سلطان ابوسعید این دو موضوع را خراسان سمرقند می خواند». در جای دیگر به نقل از مؤلف هفت اقلیم (یعنی امین احمد رازی جغرافیانویس قرن دهم هجری در باب سیستم می گوید: «حضرت محمد صلی الله علیه و سلم فرموده که بهترین خراسان، هرات است و بدترین آن سجستان».

تا این جا دیدم که خراسان جغرافیایی به مفهوم خاص آن شامل ولایات شمال مغرب و شمال افغانستان چون (بدخشان و قطغن)، بلخ (مزارشریف و میمنه)، مرغاب و هرات، مرو، شاجهان، توس و نیشابور بوده و به مفهوم عام آن شامل تمام اراضی افغانستان قدیم از توران (بلوچستان) تا خوارزم و از دشت های لوت و کرمان تا رودبار سند و جلیم، به معنی سیاسی آن حاوی تمام افغانستان و ماوراءالنهر را و احياناً فرغانه زمین است. حال نظری به خراسان سیاسی و دولت های دوره اسلامی افغانستان انداخته، می بینیم که در تاریخ های هزارویک صدساله ممالک اسلامی، دولت های افغانستان به چه اسم و عنوان ذکر شده اند.

دول خراسان

چنان چه می دانیم عرب ها بعد از آن که از غرب به طرف شرق پیش رفتند، مملکت فارس را به نام عراق و انضمام عراق عرب عراقین، و کشور افغانستان را به اسم خراسان، و سغدیانی قدیم را به عنوان ماوراءالنهر یاد و در کتب خود ذکر کردند، و به همین سبب از قرن اول هجری تا قرن سوم زمان تشکیل دولت طاهریه خراسان تمام عمال و نواب الحکومه های عرب که در حصص مفتوحه افغانستان از دربار خلفای دمشق و بغداد مقرر و اعزام شده اند، بلااستثنا امیر خراسان عنوان داشتند، و خود این لقب از شدت وضوح محتاج به تفصیلات دیگری نیست. بعد از آن که در قرن سوم هجری خاندان طاهریه فوشنج به تشکیل یک دولت مستقل خراسانی در شمال مغرب کشور موفق شدند، البته در تمام تاریخ های اسلامی به عنوان امرای طاهریه خراسان یاد و قید گردیدند و تقریباً نیم قرن سلطنت کرده اند، عنوان امیر خراسان داشتند.

حکیم بلخی ناصر خسرو علوی در قرن پنچ هجری راجع به امیر یعقوب بن لیث صفاری می نویسد: «و از آن جا به شهر مهرویان در کشور فارس رسیدیم و در مسجد آدینه آن جا بر منبر نام یعقوب لیث دیدم نوشته، پرسیدم از یکی که حال چگونه بوده است؟ گفت که

یعقوب لیث تا این شهر بگرفته بود، و لیکن دیگر هیچ امیر خراسان را آن قوت نبوده است.»

راجع به امیر عمرو بن لیث صفاری جانشین یعقوب صفاری، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک گردیزی مورخ قرن پنج هجری در کتاب «زین الاخبار» چنین می‌نویسد: «و چنین گویند که عمرو لیث امارت خراسان را هر چه نیکوتر و تمام‌تر ضبط کرد، و سیاستی به رسم نهاد، چنان که هیچ کس بران گونه نرفته بود.»

راجع به پادشاهان سامانی افغانستان نرشخی در «تاریخ بخارا»، امیر شهید احمد بن اسمعیل السامانی امیر خراسان شد. نویسنده حدود العالم در همین موضوع می‌گوید: «پادشاهی خراسان در قدیم جدا بودی، و پادشاهی ماوراءالنهر جدا و اکنون هر دو یکی است، و امیر خراسان به بخارا نشیند، و از آل سامان است، و از فرزندان بهرام اند، و ایشان را ملک مشرق خوانند، و اندر همه خراسان عمال او باشند، و اندر حدها خراسان پادشاهان اند و ایشان را ملوک اطراف خوانند.»

عبدالحی بن ضحاک می‌نویسد: «چون ولایت خراسان مر اسمعیل را گشت و عهد لوا معتصد برسید، اندرین وقت معتصد خلیفه عباسی بمرد و مکتفی به خلافت بنشست و عهد خراسان به اسمعیل فرستاد... پس نصر بن احمد السعید به ولایت خراسان به خلافت نشست... و امیر حمید (امیر ساسانی) به خلافت بنشست در ولایت خراسان اندر شعبان سنه ۱۳۱ ابوالمؤید بلخی قرن چهارم هجری در معدنه نثریکه در سر یک منظومه در هزار بیتی خود نوشته چنین گوید: «مرا از طفلی هوس گردیدن عالم بود و از پادشاه جهان امیر خراسان ملک مشرق ابوالقاسم بن منصور موولس امیر المؤمنین امیر هشتم سامانی ۳۶۶-۳۸۷.»

راجع به سلاطین غزنوی افغانستان گردیزی چنین می‌نویسد: «چون امیر محمود رحمه الله از فتح مرو فارغ شد و امیر خراسان گشت و بلخ آمد، هنوز به بلخ بود که رسول القادر بالله از بغداد به نزدیک آمد با عهد خراسان و لوا و خلعت فاخر و تاج.»

عروزی سمرقندی نویسنده قرن شش هجری نیز راجع به محمود غزنوی از زبان خوارزم‌شاه چنین گوید: «خوارزم‌شاه خواجه حسین میکال نماینده غزنه را به جای نیک فرود آورد... و پیش از آن که او محمود بر ایشان عرضه کرد و گفت محمود قوی دست است و لشکر بسیار دارد و خراسان و هندوستان ضبط کرده و طمع در عراق (فارس) بسته من نتوانم که مثال او را امثال نمایم و فرمان از را به نفاذ نه پیوندم، شما درین چی گوید...»

عنصری ملک الشعرا مشهور دربار غزنی در مدیح همین پادشاه گوید:

خدايگان خراسان به دشت پيشاور به حمله به پراکند جمع آن لشکر

غضائری شاعر فارس نیز در مدح همین سلطان غزنین گوید:

خدایگان خراسان و آفتاب کمال که وقف کرده برو ذوالجلال عز و جلال
وقتی که سلطان محمود مملکت افغانستان و کشور فارس را به نام‌های خراسان و عراق
به پسران خود محمد و مسعود بداد، تشریفات رسمی محمد نیز به واسطه احضار اسب او به
عنوان اسب امیر خراسان در دربار عملی شد، ابوالفضل بیهقی درین مورد می‌نویسد:

بدان وقت که امیر محمود از گرگان قصد ری کرد، میان فرزندان و امیران مسعود و
محمد مواضعتی که نهادنی بود بنهاد، امیر محمد را آن روز اسب بر درگاه نبود. اسب
امیر خراسان خواستند و وی سوی نیشابور بازگشت و امیران پدر و پسر دیگر روز
سوی ری کشیدند. و چون امیر محمود عزیمت درست کرد بازگشتن را و فرزند را
مسعود خلعت و پیغام آمد نزدیک وی به زبان بوالحسن عقیلی که پسر محمد را
چنان که شنوید بر درگاه ما اسب امیر خراسان خواستند و تو امروز خلیفه مایی و
فرمان ما بدین ولایت (فارس) بی‌اندازه می‌دانی، چه اختیار کنی که اسب تو اسب
شهنشاه خواهند یا اسب امیر عراق...

هنگامی که سلطان مسعود غزنوی در پای‌تخت غزنی و قلب افغانستان نشسته و بر
ممالک هم‌جوار خود حکومت می‌راند، روزی در مجلس مشوره با صدراعظم (خواجۀ
بزرگ) و منشی خودش (ابونصر مشکان) راجع به متصرفات کشور فارس چنین
گفت: «شما حال آن دیار (یعنی فارس) نمی‌دانید و من بدانسته‌ام، قوم اند که
خراسانیان را دوست ندارند، آن‌جا حشمتی باید هرچه تمام‌تر، به آن کار پیش رود، و
اگر به خلاف این باشد زبون گیرند و آن همه قواعد زیر و زبر شود...

بعد از آن بوسهل احمد وی را نائب‌المحکومه فارسی مقرر کرد و گفت: مبارک باد! و
انگشتی که نام سلطان به روی نوشته بود به بوسهل داد و گفت: «این انگشتی
مملکت عراق (فارس) است، به دست تو دادیم و خلیفۀ مایی در آن دیار...»

بوسهل نیز چنین جواب داد: «زندگانی خداوند را از بار حال ری و جبال (کشور
فارس) امروز به خلاف آن است که خداوند به گذشته بود و آن‌جا فطرت‌ها افتاده
است ری و جبال دیار مخالفان است و خراسانیان را مردم آن دیار دوست ندارند،
خزائن آل سامان (سلاطین سامانی خراسان) همه در سرای ری شد. و پسر کاکویه
امروز ولایت سپاهان (اصفهان) و همدان و بعضی از جبال (عراق عجم) وی دارد،
مخالفی داعی است و گزاف و هم مال دارد و هم لشکر و هم زرق و حيله و مکر...»

راجع به سلاطین غوری افغانستان خواند امیر می‌نویسد: «چون فرمان سلطان غیاث‌الدین در تمامی مملکت خراسان سمت نفاذ پذیرفت، فی سنة تسع و تسعين و خمس مئه (۵۹۹) را سفر آخرت پیش گرفت. کذا او راجع به سلطان شهاب‌الدین غوری در کیفیت عودتش از هندوستان به خراسان می‌گوند: (شهاب‌الدین) یکی از غلامان خود قطب‌الدین ایبک را دران مملکت (هند) قائم مقام ساخته علم عزیمت به صوب خراسان برافراشت.»

مرتضی حسین در باب همین پادشاه می‌گوید: «سلطان ابوالمظفر شهاب‌الدین بن محمد بن سام به سلطنت خراسان و بسیاری از هند رسید. و از بقایای غوریان ملوک کرت اند که در بعضی از خراسان حکومت کردند...»

سعید محمد معصوم نویسنده قرن دهم هجری مثل معاصرش خواند امیر در باب سلطان غیاث‌الدین غوری و سلطان شهاب‌الدین غوری می‌نویسد که: چون از هند مراجعت نموده عازم ولایت خراسان شدند، خبر فوت آخری به قطب‌الدین ایبک رسید.»

راجع به پادشاهان تیموری افغانستان خواند امیر همیشه حدود جغرافی را مراعات کرده، و از متصرفات آن‌ها در کشور فارس و ماوراءالنهر جداگانه و از اصل مملکت خراسان به طور ممتاز علاحدہ بحث می‌کند و ایشان را سلاطین خراسان می‌خواند، مثلاً در جای می‌گوید: (عنوان فصل) ذکر بعضی از حالات ماوراءالنهر و ترکستان و رسیدن میرزا الغ بیگ گورگان باستان، خاقان، عالیشان (یعنی شهرخ‌بن‌امیر تیمور) کذا راجع به فارس چنین عنوان می‌دهد: ذکر مجملی از ولایت عراق و فارس بعد از معاودت خاقان صاحب سعادت (شهرخ) و بیان توجه آن حضرت کرد، دیگر به جانب شیراز در زمان صانع بلاد عباد.»

ولی وقتی که پادشاه مشارالیه از فارس به افغانستان عودت می‌نماید، چنین عنوان می‌دهد: ذکر نهضت خاقان، عالیشان از شیراز به جانب کرمان و معاودت فرمودن از قصبه سیرجان به صوب خراسان. کذا بعد از مرگ سلطان حسین بایقرا پادشاه مشهور تیموری افغانستان، و سلطنت نمودن مشترک دو نفر پسران او بدیع‌الزمان و مظفر حسین در افغانستان و سقوط حکومت آن خاندان چنین می‌نگارد: «لاجرم با اندک زمانی قواعد قصر حکومت اولاد خاقان منصور (حسین بایقرا) متزلزل گشت و مفاتیح سلطنت بلاد خراسان به قبضه اقتدار بیگانگان درآمد، چنان‌چه عنقریب مستور خواهد شد.»

و اما راجع به سلاطین درانی افغانستان دیوان امرنات مؤلف کتاب «ظفرنامه» رنجیت پادشاه قرن ۱۳ پنجاب که خود معاصر دولت ابدالی بود، مکرراً افغانستان را باز هم خراسان و شاهان درانی افغانستان را به نام پادشاهان خراسان یاد کرده است، چنان‌چه از مراجعت آخرین احمدشاه بابای افغان از پنجاب در افغانستان و در فوت او در قندهار به این منوال سخن می‌گوید: «(احمدشاه) از دروازه هیتاپول واقع ارگ لاهور که تابوت پادشاهان

ذوالاقتدار را به جز آن از درب دیگر بار نیست، خود را زنده در گذرانیده، وارد خراسان گشته به زخم ناسور بینی درگذشت.»

کذا در بابت شه شجاع درانی آخرین پادشاه سدوزایی افغانستان که سلطنت را در قرن ۱۳ به سلسله جدید بارکزایی افغانستان باخته و اینک در سواحل سند به غرض دوباره تصاحب سلطنت ترتیب عسکر می‌نمود، می‌نویسد: «خبر شه شجاع‌الملک انتشار یافت که پیش صادق محمد خان رسید و از آن‌جا در دیره غازی خان آمده، ترتیب افواج نموده که از سبب نبودن پادشاه در خراسان (تا آن وقت پادشاه دیگری در افغانستان تعیین نشده بود) خود را پادشاه سازد.

در جای دیگر راجع به عسکرکشی شه شجاع در قندهار به غرض تصاحب تاج و تخت افغانستان او و استمداد پردل خان، والی بارکزایی قندهار، از برادرش سردار دوست محمد خان، امیر آینده والی کابل، چنین می‌نویسد: «دوست محمد خان به دفعیه آن بلای ناگهانی (یعنی شه شجاع) از کابل و بامیان و غزنی و اقربا افغانه طلب داشته، درین معنی کنگاش جست. افغانه همسری با خداوند تاج و نگین و جدل با وارث خراسان زمین (یعنی شه شجاع) از خط ادب بعید دانسته با دوست محمد خان از در مجادله برآمدند؛ دوست محمد خان مسئله شرعی «و إن جاهدک علی أن تشرک بی ما لیس لک به علم فلا تطعهما». در میان آورده تا تعدادی نصاری بر فتراکش بسته. در هر حال بین شه شجاع و سردار دوست محمد خان در قندهار آتش جنگ مشتعل گردیده و عساکر هندی شه شجاع در مقابل عساکر خالص افغانی دوست محمد خان تلفات بسیار دادند.» امرنات که شاعر هم بود و اکبری تخلص می‌کرد درین مورد می‌سراید:

در آن رزمگه سور و بی‌داد بود ستم را دران فتنه بی‌داد بود
به شمشیر هندی خراسانیان بکشتند هندی بیابانیان

دیوان امرنات از دوره زمام‌داری وزیر فتح خان بارکزایی و برادرانش چون سردار محمد عظیم خان و نواب جبار خان و غیره وقتی که حرف می‌زند، باز اسم خراسان و خراسانیان را به جای افغانستان و افغانیان امروزه استعمال می‌کند. چنان که در مورد سوقیات وزیر فتح خان از هرات به جانب خراسان کنونی متعلق فارس و شکست عساکر قاجاری از وزیر افغان و خواهش مصالحه نمودن ایشان چنین می‌گوید: «وزیر فتح خان قول قاجاری را برانداخت... ایرانیان (یعنی فارس‌ها) شرح احوال عرض پادشاه (فارس) کرده، از داعیه ایلامشی خراسانیان (یعنی افغانی‌ها) سخن رانده، به مصلحت شاهی پیغام مصاحلت انداختند...

در جای دیگر از عزیمت سردار محمد عظیم خان والی افغانی کشمیر به داخل افغانستان و تعیین نواب جبار خان به نیابت او در کشمیر سخن رانده، می‌گوید: «عظیم خان با کنوز

بی‌شمار و خزائن لاتحصى و لاتعداد وارد خراسان و جبار خان به نیابت تعیین، اما از سطوت اقبال سرکار و الا (رنجیت) هراسان شده طریق مسالمت پیروی نمود.» شعرای پشتو زبان قرن ۱۲ هجری یعنی معاصر دولت هوتکی افغانستان نیز بعضاً خراسان را به معنی مملکت افغانستان استعمال کرده‌اند؛ چنان‌چه یکی از این‌ها عبدالرحیم هوتک، سان شه بولان کلات غلجایی وقتی که به ماوراءالنهر رخت سفر کشیده و در آن جا به یاد وطن اشعاری می‌سراید، چنین می‌گوید:

بیایی نه موند هیس راحت له خواشینه (باز آواز خفتان هیچ راحت ندید)
چه دا خوار رحیم راورت له خراسانه (از وقتی که رحیم بی‌چاره از خراسان برآمد)
شاعر دیگری گل محمد ساکن مالیکر کناره ملمند که معاصر زمان شاه ابدالی افغانستان قرن ۱۳ بود، نیز در یک بیت خود گوید:

گل محمد عاشقی طوطی شکرخواری باری نشسته باز په خراسان کیشی
به علاوه در کتب نثر و نظم خطی که تا عهد امیر عبدالرحمن خان در حصص مختلفه افغانستان نوشته شده‌اند (اوایل قرن چهارده هجری) بعضاً از طرف خطاط و نسخ کتب مذکوره در خاتمه کتاب کلمه خراسان به جای افغانستان ذکر یافته است.
حالی‌ه هم دسته‌جات کوچی باشندگان بین غزنی و کلات غلجایی که در ایام زمستان در ماورای رودخانه سند سفر می‌کنند، هنگام مراجعت به وطن به پشتو می‌گویند: «خراسان به زو»، یعنی به خراسان می‌رویم.

چنان‌چه دیدیم واژه خراسان و خراسانیان، در دوره اسلامی از قرن اولیه هجری تا این اواخر، در جای اسم آریانا و آریانای قدیم و افغانستان و افغان امروز مستعمل و در السنه و آثار مذکور و مستور بوده است. با قید این نکته که هم در ایام باستان و هم در طول دوره اسلامی اسماً ولایتی و مراکز مهمه افغانستان و نام‌های عشیره وی و محلی سلسله‌های حکمران افغانی در مورد ملت و مملکت افغانستان نیز اطلاق شده است.

مخصوصاً در نزد اجانب و ملل هم‌جوار. از قبیل: باختر و باختری، زابل و غزنوی، غور و کابلستان و کابل، سیستان و سیستانی، غزنه و غزنوی، غور و غوری، روه و روهیله، سوری، لودی، خلجی، پتهانف غلجایی، هوتکی، ولایت ولایتی، ابدالی و درانی و امثال آن. (تفصیل و تشریح این اسماء محتاج مقاله جداگانه است) بالاخره اسم فغان و افغانستان به میان آمده، به مرور قرون از قبیل به قبایل و طوایف انتفال و به تدریج از نشیب‌های کوه‌های سلیمان به تمام صفحات جنوب هندوکش تا دریای سند منتقل و در نهایت به تمام ملت مملکت خراسان قرون وسطی اطلاق گردید و امروز جانشین آریانای قدیم به شمار می‌رود.

کتاب‌شناسی

- نفیسی، سعید؛ *احوال و اشعار رودکی سمرقندی*، صص ۱۴۹-۱۵۰. ج اول، طبع تهران، سال ۱۳۱۰ هـ به نقل از متن فرانسوی ۵۵-p-۱۸۸۱ *Geographie de Moise de Coreni Vinise*.
- ل. سترانج؛ *اراضی خلافت شرقیه*، ترجمه عبدالباقی لطیفی، نسخه خطی متعلق کتابخانه انجمن تاریخ، عنوان خراسان، فصل ۲۷.
- اشکال العالم* (ظاهراً منسوب به ابی قاسم بن احمد الجیهانی...)، ترجمه فارسی از طرف علی عبدالسلام، صص ۶۷-۷۰، به خط حاجی خان بن محمد حسین قزوینی، در قرن ده یا یازده هجری مرقوم و اصل آن اینک در کتابخانه موزه کابل قید است. تشریحات مزید راجع به این کتاب در نمرات ۲، ۳، مجله آریانا تاریخ حوت، حمل و جوزا ۱۳۲۱-۱۳۲۲ هـ درج است.
- بیلو، *اقوام افغانستان*.
- ابن خردادبه، *المسالك و الممالك*، صص ۸-۱۸، طبع لیدن، سال ۱۳۰۳.
- جرجی زیدان، *تمدن اسلام*، صص ۳۴، ۳۶، ج ۲، ترجمه و طبع تهران، سال ۱۳۰۳.
- نرخشی؛ *تاریخ بخارا*، ترجمه ابونصر احمد بن محمد بن نصر القبای، صص ۱۲، ۲۷، ۹۳، تلخیص محمد بن ظفر بن عمر و تصحیح مدرس رضوی، طبع تهران، ۱۳۱۷ هـ.
- ابوالفضل بیهقی؛ *تاریخ بیهقی*، صص ۱۴۸، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۵، ۴۸۶، طبع کلکته، سال ۱۸۶۲.
- سید معصوم بکتری؛ *تاریخ سند معصومی*، صص ۳۳-۳۷، تصحیح عمر بن محمد داود پوته، طبع بمبئی ۱۹۶۸ م.
- تاریخ سیستان* (تألیف قرن ۵-۸ هـ)، صص ۲۳، ۲۴، طبع تهران، ۱۳۱۴.
- اقبال، عباس؛ *تاریخ عمومی*، ص ۴۱، ج ۲، طبع تهران، ۱۳۰۸.
- ابوالفداء اسمعیل بن علی؛ *تقویم البلدان ابی الفداء*، صص ۳۶۴، ۴۷۲، ۳۴۲، ۳۴۸، ۳۳۶، عنوان خراسان، طبع پاریس، ۱۸۴۰ م.
- جغرافیای ایران*، بارتولد مستشرق شهیر روس.
- عظاملک، جهان‌گشای جوینی، صص ۹۷، ۱۱۸، ج اول، طبع لیدن، ۱۹۱۱ م.
- چچ‌نامه، تصحیح عمر بن داود پوته، ص ۲۵۸، طبع دهلی، ۱۹۳۹ م.
- عروضی سمرقندی، *چهار مقاله*، صص ۳، ۸۶، طبع لیدن ۱۹۲۷ م.
- دیوان قلمی گل محمد*، متعلق کتابخانه جناب عبدالحی حبیبی.
- دیوان قلمی عبدالحکیم هوتک*، متعلق کتابخانه جناب عبدالحی حبیبی.
- حبیب‌السیر خواند امیر*، صص ۱۵۶، ۱۵۵، ج ۲، جزء ۴، ص ۳۰۲، ج ۳، جزء ۳، ص ۱۱۴، طبع بمبئی، سال ۱۲۷۳ هـ.
- حدود العالم من المشرق الى المغرب*، صص ۳۷، ۲۷، ۴۴، ۵۳، ۵۱، طبع عکسی لیننگراد.
- حذیقہ الاقالیم*، صص ۳۶۰، ۳۶۷، ۳۸۰، ۳۹۴، ۳۷۴، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۷، طبع نولکشور هند.
- رحله ابن بطوطه، صص ۲۴۷، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۵، جزء اول، و ص ۱۲، جزء ۲، طبع مصر ۱۹۲۸ م، نسخه خطی متعلق انجمن تاریخ، عنوان خراسان، فصل ۲۷.
- ابوسعید عبدالحی بن ضحاک؛ *زین الاخبار گردیزی*، صص ۱۵، ۲۱، ۲۲، ۳۳، ۶۲، طبع برلین، سال ۱۹۲۸ م.

۴۸۰ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

- سال‌نامه سال اول کابل، تاریخچه مختصر افغانستان غبار، ص ۷، طبع کابل، ۱۳۱۱ش.
- سفرنامه ناصر خسرو، ص ۱۳۵، طبع برلین، سال ۱۳۴۰ هـ.
- شهنامه فردوسی، ص ۳، ج ۴، طبع بمبئی ۱۳۱۵.
- ظفرنامه رنجیت، امرنات (تألیف ۱۲۵۱ هـ)، صص ۳، ۷۴، ۷۷، ۱۲۰، ۱۲۲، ۲۰۱، ۲۰۳، طبع لاهور، ۱۹۲۸م.
- امام احمد بن یحیی بن جابر بغدادی (مشهور به بلاذری است)؛ فتوح البلدان، صص ۴۰۰، ۴۳۸-۴۴۰، طبع قاهره، سال ۱۹۰۱.
- شمس‌الدین سامی؛ قاموس الاعلام سامی، ماده خراسان، طبع اسلامبول، ۱۳۰۸ هـ.
- ابن مقفع؛ البلدان (تألیف ۲۹۰ هـ)، طبع لیند، سال ۱۳۰۲.
- کلکسیون سال اول مجله کابل، نگاهی به افغانستان، غبار، ص ۵۹ شماره ۶، سال اول مجله کابل، قوس ۱۳۱۰ش، به نقل از بارتولد مستشرق شهیر روسی.
- مجله شرق شماره ۳، دوره اول، ص ۱۳۰، طبع تهران، شوال ۱۳۴۹.
- مسالك الممالك / اصطخری، صص ۲۲۷، ۲۵۴، ۱۵۸، ۱۷، ۱۵۸، ۲۲۷، ۲۷۳، ۲۷۷، طبع لیدن.
- یاقوت حموی، معجم البلدان، صص ۴۰۰-۴۰۸، طبع مصر، سال ۱۳۲۳ هـ.
- منتخبات قانون مسعودی، ص ۴۸، طبع دهلی.
- حمدالله مستوفی؛ نزهت القلوب، ص ۱۸۵، باب ۱۷، ص ۱۸۳، باب ۱۶، ص ۲۱۶، فصل ۴، طبع ملک‌الکتاب میرزا محمد، هند، سال ۱۳۱۱ هـ.
- امین رازی؛ هفت‌قلیم.
- ابن حوقل.

فرهنگ لغات زبان منجانی

علی شاه صبار / پژوهش گر زبان، فرهنگ و ادب منطقه پامیری

در زمان سلطنت شاه امان‌الله خان، شهرستان جرم، حاکم‌نشین درجه دوم بود، که از شهر فیض‌آباد (مرکز حکومت کلان / حکومت اعلی بدخشان) به فاصله ۱۵ کروه به طرف جنوب واقع است. (ص ۱۳۷) البته این فاصله ممکن تا مرکز امروزی شهرستان جرم محاسبه شده و شامل کران، انجمن، منجان، خاش و یمگان نمی‌باشد.

دریای کوچکچه در زیر موضع بهارک به منتهای «دشت فراخ» به دریا وردوج / زیباک و دریای زردیو می‌آمیزد و به سوی فیض‌آباد می‌رود و مخرج آبش از طرف انجمن و منجان است. (ص ۱۳۸) از جرم تا دهان تنگی کران، یمگان گفته می‌شود و در بین تنگی مذکور یک‌جا را که پایان‌تر از **کان لاجورد** است، رباطک می‌نامند. در دو جا اندک آبادی است. و دیگر که بالاتر از **کان لاجورد** است، و قریب به **کان سُرَب**، «پر دره» نام دارد. دره کران تا انجمن، شرقی و غربی افتاده و یک دریا از طرف انجمن و یکی از جانب منجان می‌آید. هر دو قریب اسکازر یک‌جا شده به راه همان تنگی طرف جرم می‌رود که دریای کوچکچه عبارت از همان دریا است. زبان مردم کران و انجمن فارسی است و در قوم تاجیک‌اند. (ص ۱۵۵)

دره منجان، شمالی و جنوبی افتاده، پنج کروه مسافت دارد [البته تا مرکز جرم]. زبان مردمش علی‌حده است [منجانی]. قشلاق‌های منجان عبارت از شاران، ده ابنی، غز، سرجنگل، یغدک و پنام، تلی، تگاب، و مغنول، ویلو، شاه‌پری، میان‌ده، قلعه شاه و ناو. یک راه از ناو که سرک پادشاهی است، به طرف پارون نورستان و پیچ و کنر و اسمار رفته و از ده تگاب و مغنول نیز راهی به نورستان کامدیش و بریکوت و اسمار می‌رود، اما راهش پیاده‌رو آسان و به سوار دشوار است. و نیز از مغنول راه دیگر که سرک پادشاهی است، به جانب سنگلیج و زیباک رفته. و اگر رفتن به چترار را کسی آرزو داشته باشد، به سنگلیج نارسیده، از حد توپ‌خانه به طرف چترار می‌رسد. (ص ۱۵۸)

و اینک مروری هم بر کتاب «فرهنگ زبان منجانی»:
 آن‌گونه‌ای که در عکس پستی کتاب ملاحظه می‌شود، ما، با دو نام این زبان روبه‌رو هستیم؛ یعنی زبان منجانی و یا هم زبان منجی. حالا بر ما معلوم نیست که نام حقیقی این زبان کدام است، منجی و یا منجانی؟

ما با این نوع نام‌گذاری در بدخشان با چند مورد دیگر هم سردچار هستیم: زبان وخی یا واخانی، زبان شغنی یا شغنانی، زبان‌های بدخشی یا بدخشانی و غیره. البته هنوز بررسی علمی و دقیق در این باره صورت نگرفته و حتی قراردادی هم ارائه نشده است؛ ولی من پیش‌نهاد یک قرارداد سطحی را ارائه می‌نمایم، و آن این‌که واژه‌های منجی، وخی، بدخشی، شغنی و غیره را باید برای مردم این سرزمین‌ها به کار ببریم، یعنی شخص منجی، شخص وخی، شخص بدخشی، شخص شغنی. و واژه‌های منجانی، واخانی، بدخشانی، شغنانی را برای زبان‌های این سرزمین‌ها استعمال نماییم، یعنی زبان منجانی، زبان واخانی و غیره.

به هر حال، جای بسیار خوشی است، ما امروز نخستین فرهنگ لغات یکی از زبان‌های سرزمین بدخشان را در اختیار داریم، که دومین آن متعلق به فرهنگ لغات زبان شغنانی به پارسی دری تحت عنوان «فرهنگ آریایی» است، که در سال ۱۳۹۷ خورشیدی در کابل به چاپ رسیده بود. اما فرهنگ منجانی در سال ۱۳۹۵ خورشیدی به زبان دری و انگلیسی به تیراژ ۵۰۰ نسخه توسط استاد فیصل و دوست محمد منجانی گردآوری و به چاپ رسیده است. این فرهنگ، با امکانات مالی و تخنیکی مؤسسه بین‌المللی زبان‌شناسی ثمر در قطع کلان به نشر رسیده است.

مقدمه کتاب را، فیصل از مؤسسه ثمر در دو و نیم صفحه نوشته، و در آن متذکر شده، که در تدوین این فرهنگ، دوست محمد منجانی [تهیه‌کننده اصلی این فرهنگ] و پنج شخص دیگر سهم گرفته و تلاش ورزیده‌اند تا این فرهنگ به ثمر برسد. کارمندان مؤسسه ثمر و ریاست اطلاعات و فرهنگ بدخشان نیز در تهیه و چاپ این کتاب یاری نموده‌اند، که در نهایت گفته می‌توانیم، در حدود یازده تن به شمول دو نهاد، یعنی ثمر و اطلاعات و فرهنگ بدخشان در تهیه، نشر و چاپ «فرهنگ زبان منجانی» سهم گرفته‌اند.

دوست محمد منجانی نیز خود در مورد پس‌منظر این فرهنگ، یادداشت تقریباً سه صفحه‌ای را عرضه داشته و گفته است، که در مورد زبان منجانی برای اولین بار در سال‌های ۱۳۴۶/۱۹۶۷ و ۱۳۴۷/۱۳۶۸ آقای گرونبرگ، زبان‌شناس روسی طی سفری به بدخشان، به جمع‌آوری فرهنگ فولکلوریک در شهرستان کران و منجان پرداخته و در سال ۱۹۷۲/۱۳۵۱ نتایج کارش را به چاپ رسانید. گیورگ مورگینسترن نیز در سال ۱۹۲۹/۱۳۰۸ در مورد زبان منجانی در چترال با تعدادی از منجانی‌زبانان ملاقات کرده، که هفت تن بوده‌اند،

و نتایج ملاقات خود را در سال ۱۹۳۸/۱۳۱۷ در یک جلد کتاب به زبان انگلیسی به چاپ رسانیده است.

آقای منجانی اضافه می‌کند که بعد از آن زمان، تا سال ۱۳۸۹ خورشیدی بالای زبان منجانی هیچ کاری صورت نگرفته بود؛ ولی کاری که از سال ۱۳۸۹ به بعد انجام شد، دربارهٔ آن اشاره‌ای صورت نگرفته است. آیا پژوهش مؤسسهٔ ثمر، که آقا منجانی به آن اشاره نموده، آغازش همان سال ۱۳۸۹ است؟ (ص ۴)

من تا زمان چاپ فرهنگ آریایی، از نشر و چاپ فرهنگ زبان منجانی آگاهی نداشتم، ورنه ضرور در کتاب خود به این فرهنگ نیز توجه می‌کردم و احتمالاً برای کار من نیز ممد واقع می‌شد.

در بحث عناصر دستوری و یا گرامر کتاب فرهنگ زبان منجانی، اجزای اسم، ضمیر، صفت، قید، کلمهٔ پرسشی، حرف ربط، حرف ندا، حرف گرامری؟ حرف اضافه به طور موجز اشاره شده، که معلومات دربارهٔ هر یک از این عناصر درخور تأمل است. با آن‌که عنوان خاصی برای «فعل» در این پیش‌گفتار وجود ندارد، ولی توضیح کوتاه و نامنظم در مورد سه حالت فعل، که عبارت از سه زمان ساده در فعل می‌باشد، صورت گرفته است. از نظر من، بیش‌تر از سایر عناصر دستوری، باید بالای عنصر «فعل» در این بخش تأکید به عمل می‌آمد، زیرا زبان یعنی «فعل» و فعل هیچ‌گاه از یک زبان با زبان دیگر شباهت ندارد و اساس هر زبان را افعال همان زبان تشکیل می‌دهد.

در جدولی که به خاطر الفبای منجانی تهیه شده است، در آن ۳۹ حرف را برای زبان منجانی انتخاب نموده‌اند، که در این میان به شمول تمام حروف فارسی، شش حرف دیگر نیز ضمیمه شده است، که چهارتای آن از زبان پشتو گرفته شده و دوتای دیگر هم، که عبارت از حرف چ با چهار نقطه و حرف ف است. حرف ف همین اکنون در بعضی از زبان‌ها به شمول زبان عربی کاربرد دارد، ولی از هویت حرف چ با چهار نقطه و چگونگی تلفظ آن نتوانستم معلومات دقیق به دست بیاورم.

یکی از امتیازات مهم این جدول الفبا، آن است، که هر حرف را در سه شکل معروفی نموده است؛ یعنی حرفی که در شروع کلمه می‌آید، همان حرف که در وسط و در آخر کلمه ظهور می‌کند، چگونه شکل و یا حالت فیزیکی را به خود می‌گیرد. این کار از لحاظ درک املائی هر واژه بسیار ممد واقع می‌شود. مثلاً حرف ف، در شروع کلمه، در وسط کلمه و در آخر کلمه، این‌گونه ساخت را به خود می‌گیرد: فردا، مفلوک، مکلف. و یا به زبان واخانی: فیا (بیل)، وارفه؟ (برف)، خف (کف صابون). (ص ۱۸)

جابه‌جایی حروف الفبا در این جدول بر قاعدهٔ عربی و فارسی و پشتو است، اما در مورد موقعیت حرف ف، از نظر من جای مناسب آن پیش از حرف ف است. در این جدول حرف ف تحت شمارهٔ ۳۰ قرار گرفته و بعد از حرف ق آمده است. آن‌گونه که دانسته است، جابه‌جایی حروف عربی و فارسی در الفبا، بر اساس یک قاعدهٔ شکلی و مخرجی به میان آمده است، بنائاً از لحاظ شکل و مخرج، حرف ف با حرف ف هم شکل و هم مخرج است، و باید در پهلوی ف قرار بگیرد، و من پیشنهاد می‌نمایم که پیش از حرف ف جابه‌جا شود، زیرا میان حرف ف و حرف ق از دیر زمانی است که رابطهٔ تاریخی و هم‌سایگی دیرینه وجود دارد و ما نباید با آوردن ف، میان ف و ق این رابطه را خدشه‌دار بسازیم. پس لازم است که حرف ف پیش از حرف ف صاحب مکان شود، زیرا مهمان تازه‌وارد است و نباید جای صاحب‌خانهٔ اصلی را بگیرد. چنین کاری، من هم در الفبای زبان شغنانی انجام داده‌ام و حرف ف را پیش از حرف ق آورده‌ام.

در مورد حرف ۳۹، که همان حرف «ی» پشتو است، نیز باید گفت که این حرف در میان الفبای منجانی، یک عنصر اضافی است، زیرا آوا و یا فونیم مشخصی مانند خ، ږ، ښ و غیره نیست و می‌شود به جای آن از حرکت زیر یا کسره یا علامهٔ زیر (» «) کار گرفت. مثلاً نوشته شده «نېنه»، یعنی مادر، در این کلمه با آن هم حرف ن اول به کسره ادا می‌شود، پس با ادای ن با کسره، دیگر نیازی به ی نیست، و خود کسرهٔ ن اول، املا و تلفظ این واژه را دقیق و تصحیح می‌نماید.

اصلاً من به این عقیده و به این نتیجه رسیده‌ام، که حتی در زبان‌های فارسی و پشتو هم، نیاز به چند تا یا (ی) و چند تا واو (و) نیست. در عربی نیز صرف عملاً یک «واو» و یک «یا» کاربرد دارد، متباقی وظایفی را که گویا این چندین واو و چندین یا در فارسی و پشتو انجام می‌دهد، می‌تواند همان وظایف را حرکات عربی، یعنی فتحه، کسره، ضمه، تشدید و جزم به وجه بهتر و احسن انجام دهد. اما با تأسف در انتخاب این یاها و واوهای مطروحهٔ اکادمی علوم افغانستان برای زبان شغنانی از طریق این اکادمی آن قدر افراط صورت گرفته، که در میان چندین واو، حتی یک واو هم به شکل دو واو یعنی «وو» به حساب یک «و» وظیفه گرفته است، که نمی‌دانم در کدام مورد استعمال می‌شود، و متباقی واوها و یاها از الفبای پشتو بدون مورد، نسخه‌برداری شده است.

بنائاً امیدوار هستم، که ۳۹ حرف زبان منجانی به ۳۸ حرف تقلیل یابد، با آن که من در زبان شغنانی ۴۲ حرف را برگزیده‌ام و فرهنگ آریایی را با آن شکل داده‌ام. هم‌چنین در زبان واخانی یعنی زبان ښیکوار ۴۳ حرف وجود دارد.

در فرهنگ واژه‌های منجانی، اصل لغات و معنی آن از صفحه ۲۰ با حرف «آ» شروع می‌شود. در جایی از صفحات آغازین کتاب، ترتیب‌کننده فرهنگ، خود توضیح داده بود، که در این کتاب کوشش شده که تنها واژه‌های سچۀ زبان منجانی جا داده شده است، و از واژه‌های زبان‌های دیگر دخیل در منجانی پرهیز صورت گرفته. از دید من نیز این کار در مرحله مقدماتی به صواب است. و اما کاشکی در واقعیت هم چنین می‌بود. بر عکس، در بعضی از حروف‌ها، که در منجانی برای آن واژه و کلمه‌ای وجود ندارد، آن‌ها را نیز شامل ردیف فرهنگ ساخته، و واژه‌های این حروف‌های عربی، به طور کامل از زبان عربی در کتاب جابه‌جا شده است.

مثلاً برای حرف «ص»، لغت‌های صاب (صاحب)، صاحب صورت، صادق، صاف، صد، صدا، صرف نظر کرا، صغیر، صلح، صنف و صورت آورده شده است، که یک لغت منجانی هم در این ردیف وجود ندارد و همه‌اش عربی است. برای حرف «ض»، کلمات ضابط، ضد، و ضربه نوشته شده، که باز هم هر سه واژه عربی است. برای حرف «ط»، لغات طعام، طلا، طلوی، طلویا، طوق، طول آمده. در این میان ظاهراً کلمات طلو، طلوی، طلویا از زبان منجانی آورده شده و به معنی طلب کردن آمده است. معلوم می‌شود، که این کلمات از ریشه با واژه طلب پیوندی داشته باشد، زیرا در این کلمات نیز بر حرف «ط» تأکید شده است، ورنه اگر واقعاً کلمات سچۀ منجانی می‌بود، چرا با حرف «ت» نشده بود؟ که باز هم تمام این لغات عربی است. و در بخش حرف «ظ» صرف یک کلمه ذکر شده که آن هم لغت «ظالم» و خود عربی است.

بنائاً، این چهار حرف و یا بعضی حرف‌های دیگر عربی برای فرهنگ زبان منجانی یک مزاحمت است، که نباید جا داده می‌شد. موضوع دیگری نیز که سچه بودن واژه‌های منجانی این فرهنگ را زیر پرسش می‌برد، آن این‌که، در تمام بخش‌های حروف‌های این فرهنگ، لغات فراوانی، از زبان‌های دیگر، خاصتاً از اصطلاحات عربی در آن یک‌جا شده است. من برای نمونه، یکی دو حرف این کتاب را می‌شمارم که به چه تعداد واژه‌های آن سچه منجانی است و چه تعداد هم دخیل از زبان‌های دیگر:

در نخستین حرف فرهنگ، یعنی حرف «آ»، به تعداد ۳۷ واژه جمع‌آوری شده، که در این میان به تعداد ۲۰ واژه آن دخیل از زبان‌های دیگر است، یعنی از زبان‌های عربی، فارسی و حتی پشتو آمده، و متباقی صرف ۱۷ لغت مربوط زبان منجانی است. هم‌چنین در بخش حرف «ا» فراوان واژه‌ها از زبان‌های دیگر، شامل این فرهنگ شده است. به همین منوال، اگر تمام حروف شامل این فرهنگ را بشماریم، ممکن بیش‌تر از نیمایی آن، لغات دخیل از

زبان‌های دیگر در زبان منجانی خواهد بود. به هر حال، در این‌جا ما با دو مورد راجع به فرهنگ منجانی سر و کار داریم:

نخست این‌که اگر قرار باشد ما یک فرهنگ جامع از لغات کاربردی در زبان منجانی به شمول خود واژه‌های منجانی را بررسی کنیم، در آن صورت ناگزیریم تا تمام کلمات عربی و فارسی و حتی پشتو را که در زبان منجانی مورد استعمال قرار می‌گیرد، آن‌ها را شامل فرهنگ بزرگ لغات منجانی بسازیم، که ایرادی در این باره وجود ندارد، چه در فرهنگ‌های بزرگ زبان فارسی دری نیز چنین کاری صورت گرفته است، و شاید هم در بسی زبان‌ها، این امر معمول باشد.

دوم، ولی اگر تصمیم بر آن باشد، که ما کلمات سچه و اصیل زبان منجانی را جمع‌آوری و شامل یک کتاب فرهنگ خاص بسازیم، پس در چنین حالتی باید از آوردن واژه‌های عربی، فارسی و سایر زبان‌های دخیل در زبان منجانی ابا ورزیم. این کار به خودی خود نشان می‌دهد که ما به چه تعداد کلمات سچه منجانی را ثبت و نگه داشته‌ایم، که به صفت یک میراث عظیم زبان و فرهنگ منجانی به نسل بعدی انتقال دهیم.

و اما از لابه‌لای اوراق این فرهنگ دریافتیم، که در زبان منجانی نیز نشانه‌های تأنیث و تذکیر وجود دارد. یعنی هر اسم در این زبان باید یا مؤنث باشد و یا هم مذکر. اگر این اسم جان‌دار است و یا اشیای بی‌جان. همان‌گونه که در زبان‌های شغنانی و پشتو نیز علامات مذکر و مؤنث وجود دارد. برعکس در زبان‌های فارسی و واخانی، تا جایی که من می‌دانم، برای اسم‌ها و اشیاء، علامت تأنیث و تذکیر موجود نیست. از فرهنگ منجانی دریافتم که علامت تأنیث در این زبان، با آوردن حرف «ه» در آخر اسم مسلم می‌شود، که آن اسم را تأنیث ساخته است؛ مثلاً کلمات خشه به معنی خشو، خشهوه به معنی شب، خشی‌نه به معنی نی یا توله، خشی‌مه به معنی شامی یا نان شب آمده است، که همه اسم‌های مؤنث است. (صص ۸۶ و ۸۷)

در عین زمان این را نمی‌دانم که علامات تأنیث و تذکیر در زبان منجانی صرف از طریق اسم و یا نام به مشاهده می‌رسد و یا در سایر پدیده‌های دستوری، از قبیل صفت، فعل و ضمیر نیز به ظهور می‌رسد؟ پاسخ به این پرسش نیاز بیش‌تر به مطالعه و پژوهش در این زبان است.

هم‌چنان باید یادآور شد، که یکی از مزایا و خوبی‌های این فرهنگ، آوردن تلفظ فونتیکی واژه‌ها، توضیح حالت گرامری و ترجمه انگلیسی و مسلماً که فارسی هر کلمه است، که این کار در کم‌تر و یا در هیچ فرهنگ زبان دیگری به چشم نخورده است، که قابل تقدیر می‌باشد.

به پندار من، نواقصی هم در داخل متن فرهنگ وجود دارد و آن یک مقدار اشتباهات املایی نیز به چشم می‌خورد، که به آن باید توجه مبذول می‌شد، مانند ناعلاج به صورت ناعیلاج، کلمه به شکل کلیمه نوشته شده و چندین مورد دیگر از این قبیل. یگان مورد غیر متعارف نیز به چشم می‌خورد و آن این‌که برای بعضی واژه‌ها، تلفظ فونتیک، ویژگی دستوری توضیح شده، ولی معنی و یا ترجمه کلمه ذکر نشده است. در حالی که اصلاً فرهنگ لغات، وظیفه‌اش اینست که واژه‌های همان زبان را به زبان معروف‌تر دیگر برای خواننده و مطالعه‌کننده ترجمه و معنی نماید و این اساسی‌ترین رسالت هر فرهنگ لغات است. اما این‌جا در چندین مورد لغات معنی نشده مگر سایر نیازها بر ملا شده است.

مثلاً واژه «خیشچ» در پهلوی ذکر تلفظ فونتیک، ترجمه انگلیسی و خصوصیت دستوری آن، معنی فارسی آن نه آمده است، که این کلمه چه معنی دارد. وقتی به کلمه ما بعد آن مراجعه شد، که واژه «خیشچا» است، معنی آن «کشیدن» ذکر شده، و خیشچ هم از خیشچا گرفته شده است. بعد از این توضیحات دانسته شد، که کلمه خیشچ به معنی «می‌کشد» که حالت دستوری آن، زمان حال شخص سوم مفرد است، (ص ۹۱) که از این قبیل حالات در داخل فرهنگ زیاد به چشم می‌خورد.

در صفحه ۷ کتاب، جدولی ترسیم شده، که در آن یک ملحوظ دستوری توضیح شده و از فحوای آن برمی‌آید که در آن اسم مذکر و اسم مؤنث توضیح شده و تحت عنوان‌های «قضیه مستقیم» و «قضیه متغیر» بررسی شده است. اما من نتوانستم بدانم که منظور از قضیه متغیر چه است و چه چیز را می‌خواهد بیان نماید، فقط واژه‌ها به زبان منجانی ذکر شده و معنی‌اش را به فارسی در قوسین آورده، ولی فرق قضیه مستقیم با قضیه متغیر هم آشکار نشده است. برداشت من از این جدول اینست که شاید در قضیه مستقیم، اسم‌ها را به شکل مفرد آورده و در قضیه متغیر، اسم‌ها را به گونه جمع ذکر کرده باشند. به هر حال، از دید من توضیح این جدول نه تنها این‌که ناقص است، بلکه با تأسف گمراه‌کننده نیز می‌باشد. آن‌چه که به ارتباط دیزاین و طرح‌هایی که در بالا و پایین صفحات و در چهار کنج هر صفحه جا داده شده، از دید من، اصل متن صفحه لغات را اخلاص نموده و بر عکس از زیبایی و صفحات نیز کاسته است.

با این همه، چاپ و نشر «فرهنگ زبان منجانی» در کشور، یک دست‌آورد بسیار بزرگ برای شهروندان بدخشان و به خصوص برای منجانی‌های عزیز ما و حتی آن‌هایی که در بیرون از افغانستان هستند، می‌باشد، و کاری که در این عرصه دوستان و هم‌کاران مؤسسه ثمر و اطلاعات و فرهنگ بدخشان و به ویژه آقا دوست محمد منجانی انجام داده، درخور ستایش و تقدیر است، و این یگانه راهی‌ست، که می‌تواند زبان منجانی را برای همیش زنده

نگه دارد، و بعد این، هیچ‌گونه حوادث سیاسی، جغرافیایی و اجتماعی نمی‌تواند، مانع رشد زبان منجانی شود.

کتاب‌شناسی

راه‌نمای قطغن و بدخشان.

فرهنگ زبان منجانی.

فرهنگ آریایی.

الفبای زبان شغنایی.

پیدایش نظام مادرتباری در جامعه بدوی

شیرین نظیری / پژوهش‌گر تاریخ

اگر در نظام پدرسالاری در عصر تمدن، اساسی‌ترین واحد جامعه خانواده بود. در نظام مادرسالاری در دوران پیش از تاریخ کلان، پایه‌ترین واحد جامعه خانواده محسوب می‌شد. قسمی که هر قبیله از دو یا چند طایفه و هر طایفه از دو و یا چندین خانواده تشکیل می‌شدند و در رأس هر طایفه یک کلان قرار داشت.

همان‌طوری که که خانواده‌های اولیه مزبور از تبار یک مادر و در نتیجه مادرتبار بودند. کلان هم یک واحد مادرتبار بود. به این معنا که اعضای کلان همه خود را از اعقاب یک مادر، که کلان با آن هویت می‌یافت می‌دانستند و فرزندان همه به مادر کلان تعلق داشتند. مادرسالاری «مادرتباری» به عنوان رئیس خانواده یا خانوار و یا اداره به وسیله زنان است. گرچه کلمه‌ای «سالار» از لحاظ محبت و مهربانی زیبنده نام مادران نیست و از سویی سالار به سردار و رئیس قوم و سرلشکر جنگ می‌گویند که رفتار خشن جزء سلوک آن‌ها بوده و نمی‌توان از آن‌ها نرم‌خویی و مهربانی توقع داشت.

بنابراین به جای مادرسالاری کلمه مادرتباری شایسته نام مقدس مادران بوده و درین جا برگزیده‌ام.

از آنجایی که زنان در دوره‌های پیش از تاریخ و پس از آن و همین اکنون استعداد، شایستگی و توانمندی در سازمان‌دهی و دست بالا در اجرای امور داشته و دارند، تصور می‌شود که این عنوان به خاطر نیرومندی زن انتخاب شده باشد؛ زیرا در آن هنگام زنان با درایت به اثبات رسانیدند، که اولین مخترعین آن دوره‌ها بودند. «اگر ما اکنون نیز عادلانه قضاوت کنیم مشاهده می‌نماییم که سنگین‌ترین و پُرمسئولیت‌ترین وظیفه خانواده‌ها به دوش زنان است.

به قسم نمونه یک خانوادهٔ امروزی را از نظر می‌گذرانم: «در جریان روز زن و مرد هر دو شغل بیرونی دارند، همین که هر دو به خانه برمی‌گردند، مرد مصروف روزنامه و یا کتاب‌خوانی و یا مصروف مشاهده تلویزیون و یا هم باز نمودن کامپیوتر خود می‌شود و با صدای بلند از بانوی خود یک نوشیدنی «چای» نیز مطالبه می‌کند.

بانو نخست مصروف رسیدگی به خواهشات کودکان قد و نیم قد خود گردیده و ثانیاً چای همسر را با عجله آماده می‌سازد و درگام بعدی برای پختن غذای شب آمادگی می‌گیرد. پس از صرف غذا، کمک به کار خانگی کودکان آغاز شده و سپس از کار خانگی، زمان آماده ساختن کودکان در بسترهای‌شان فرا می‌رسد؛ همین که کودکان آرامیدند و هم‌چنین ظرف‌شویی و پاک‌کاری آشپزخانه تمام شد، بانو نظری به سوی ساعت می‌افکند. می‌بیند که وقت به پایان رسیده و چشمان و جسم خسته‌اش انتظار خواب را دارد و با یک دنیا خستگی به بستر خود می‌رود و فردا باز هم روزی دیگر ...

زن که رُل عمده و تعیین‌کننده را در تولید نعمات مادی، امور منزل و اجتماع به دوش داشت؛ واضحاً مقام زن را به طور شایسته و طبیعی در اجتماع تثبیت کرد و زن در رأس تمام امور جامعه آن روز قرار گرفت و آن نظام به نام «مادرتباری» و یا «مادرشاهی» مسمما گردید. بدین صورت بود که نخستین «سازمان و نظام اجتماعی» در جامعه انسانی پدید آمد که اولین بانی آن همین زن آزاده و خلاق بود.

تا این‌جا که زن با سعی و ابتکار خود، بنیاد نسبی و ابتدایی ارزش‌های مادی، اجتماعی زمانش را گذاشت، طبعاً موقف ممتاز و نیرومند در امور تولید و اجتماع نیز از آن زن بود و زن زمام امور اجتماعی را به عهده داشت. مرد تا پیش از این صرفاً به تولید شکار که جنبهٔ تصادفی و نقش خیلی ناچیز را در نظام اجتماعی آن زمان داشت، بازی می‌کرد و بس. لذا، مرد بنا بر نقش کم‌رنگی که در تولید نعمات مادی داشت، ناگزیر از زن و نظام مادرتباری و یا مادرشاهی اطاعت می‌ورزید. البته این اطاعت مرد از زن و نظام مادرتباری با خشونت و خون‌ریزی، جبر، استثمار، بی‌عدالتی و غیره همراه نبود.

یگانه جامعه انسانی در مسیر تاریخ، جامعه مادرتباری بود. در جامعه مادرتباری زنان و مردان در برابری کامل نسبت به هم‌دیگر زیست می‌نمودند، گرچه جامعه ابتدایی از دیدگاه عصر امروز یک جامعهٔ وحشیانه و غیرانسانی محسوب می‌شود؛ ولی در عمق و اساس آن یک جامعه عادلانه و انسانی، عاری از همه بی‌عدالتی‌ها بود؛ درحالی که جامعه مدرن امروزی ما ظاهراً متمدن و پیش‌رفته شمرده می‌شود. اما در حقیقت یک جامعه غیرانسانی است؛ زیرا در آن برابری حقوق بین زن و مرد وجود ندارد؛ خصوصاً میان زن و مرد روابط نابرابر، اسارت‌بار و خصمانه حکم‌فرماست.

در جامعه مادرتباری افراد گروه‌های بدوی که به هر مرحله‌ای از تکامل قرار داشتند و یا هم، از طایفه‌ها، اقوام و قبیله‌های متفاوت بودند. همه آن‌ها خود را، فرزندان یک مادر می‌دانستند. بدین ترتیب اولین گروه‌های بشری متشکل از مادران، خواهران و برادران بودند که همه به مادر نسبت داده می‌شد و هم‌خون گفته می‌شدند. درین گروپ مادران با فرزندان خود جدا از مردان زندگی می‌کردند. شرایط در آن زمان قسمی عیار شده بود که هر کس نظر به نیازمندی خود تقسیم کار جنسی را به وجود آورده بود. مردان به خاطر امرار معاش خود به شکار و ماهی‌گیری می‌رفتند و بعضاً به خاطر به دست آوردن غذای مورد علاقه خود می‌بایست راه‌های طولانی و پُرخم و پیچ، جاده‌های دشوار گذار را می‌پیمودند تا غذای کافی و لذیذ برای خود آماده می‌ساختند. گرچه زنان جوان و دختران مجرد نیز شکارچیان ماهری بودند و آن‌ها نیز بعضاً ازین نعمات مستفید می‌شدند و در روزهای خاص مذهبی خود در کنار مردان و یا هم به صورت مستقلانه به صید حیوانات، ماهیان و پرندگان می‌پراختند و تاکنون نیز شکارچیان ماهر زن در سراسر جهان وجود دارند؛ ولی از آنجایی که مادران باردار و یا کودکان شیرخوار داشتند؛ نمی‌توانستند با کودکان‌شان راه‌های دور و درازی غیرمصون را بپیمایند. بنابر همین دلیل زنان به خاطر نگهداری از کودکان، سال‌مندان، بیماران و زخمی‌های جنگ در یک منطقه باقی می‌ماندند و برای تهیه غذا برای خود، فرزندان و افراد علیل و رنجور، دانه‌های گیاهان را جمع‌آوری و غذای مورد ضرورت خود را آماده می‌ساختند. در مراحل بعدی این تجربه، کار با گیاهان باعث انکشاف زراعت و به وجود آمدن اختراعات زیادی شد، تا حدی که باعث نابودی این نظام انسانی نیز گردید. درین مرحله نه تنها نوعیت کار و چگونگی طرز تولید زنان، از مردان متفاوت بود؛ بلکه نوعیت غذاهای‌شان نیز از هم‌دیگر متمایز بود. مردان از گوشت حیوانات و گوشت ماهی استفاده می‌کردند. در حالی که غذای زنان را گیاهان و دانه‌های حبوبات تشکیل می‌داد.

نکته جالب این‌که دختران برای همیشه در کنار مادران خود می‌زیستند؛ ولی پسران بعد از سن بلوغ خانه و کاشانه مادر را ترک نموده و در محل مردان مسکن‌گزین شده و شغل مردان را که عبارت از شکار، مهارت‌های جنگی و گوشت‌خوارگی بود، فرا می‌گرفتند. هم‌چنین در جنگ‌ها با آن‌ها اشتراک نموده و غذای خود را، از شکار حیوانات تهیه می‌نمودند. وسایل جنگی می‌ساختند.

گفتنی است گرچه زنان از اهمیت و نقش برآورده اقتصادی به مقایسه با مردان قرار داشتند؛ ولی مالکیت خصوصی نداشتند و نظام اجتماعی در چرخش بود، زنان نقش والا در تولید داشتند، ولی برتری قدرت را در آن زمان به دست نیاورده بودند. سطح تولید در حد

نازل آن قرار داشت و محصولات به دست آمده، همه به مصرف می‌رسید و از آن مقداری برای ذخیره و انباشت باقی نمی‌ماند.

به خاطر فقدان مالکیت خصوصی تفاوت (اضافه‌تولید) تولید افراد و گروه‌ها به شخص خود آن‌ها تعلق نمی‌گرفت؛ بلکه برای همه گروه‌ها به مصرف می‌رسید. ازین سبب تفاوت تولید منجر به تفاوت قدرت اقتصادی افراد نمی‌گردید. این امر با نظام جوامع عصر جدید که در آن‌ها تفاوت قدرت اقتصادی-سیاسی افراد، به نابرابری‌های اجتماعی منتهی و به تدریج آن را تشدید می‌کند، از اساس تفاوت داشت.

دانش‌مند امریکایی پس از تحقیقات زیاد به این نتیجه می‌رسند که، در روزگار قدیم روابط جنسی بشر در داخل قبیله مقید به هیچ قاعده‌ای نبود، به طوری که هر زن به هر مرد و هر مرد به هر زن تعلق داشته است. مقصود از این که «روابط جنسی بشر مقید نبوده» اینست که حدود امروزی یا مرزهایی که در دوره‌ای قبل از دوره ما برای روابط جنسی بشر دیده می‌شد، وجود نداشته است. مثلاً حسد بردن وجود نداشت. مسلماً حسد از احساساتی است که بعداً به وجود آمد.

فکر جفت شدن زن و مرد به طور نامشروع «زنا» با محرم دیده نمی‌شد. بدین ترتیب ممنوعیت‌ها و سخت‌گیری‌هایی که بعداً در اثر عادت بر جامعه تحمیل شد در آن روزگار موجود نبود، اما معنای این حرف این نیست که در عمل یک هرج و مرج پُرابهام حکم‌فرما بود، بلکه ازدواج‌های مدت‌دار نیز وجود داشت و حتی ازدواج‌های گروهی هم اکثراً مدت‌دار بود. در هیچ یک از اشکال خانواده‌های گروهی، نمی‌توان دریافت که پدر فلان فرزند کی است؟ ولی مادرش معلوم بود، مادر کلیه فرزندان خود را، فرزندان خانواده مشترک می‌خواند، در جریان تاریخ، در روابط جنسی زن و مرد محدودیت‌هایی پدید آمد.

به عقیده مرگان پس از آن که خانواده هم‌خون به وجود آمد، درین شکل خانواده فقط افراد نسل قبل و نسل بعد هستند که از مزاجت و قرین شدن با یک‌دیگر ممنوع‌اند؛ یعنی برادر و خواهر، پسرعمو و دخترعمو از درجه اول و درجه دوم و درجات دورتر، همه با یک‌دیگر برادر و خواهر اند.

همین که روابط جنسی میان برادران و خواهران و انشعابات دورتر آن‌ها تحریم شد، گروهی که در بالا شرح دادیم به صورت یک حلقه ثابتی از خویشاوندان هم‌خون از نژاد زن به وجود آمد، که اعضای آن نمی‌توانستند میان یک‌دیگر ازدواج نمایند.

او (مرگان) در پایان بحث خود چنین نتیجه می‌گیرد که دایره زناشویی که در اصل کلیه قبیله را در بر می‌گرفت و کلیه افراد زن و مرد می‌توانستند با هم زن و شوهر باشند، به تدریج کوچک‌تر شد. اول خویشاوندان نزدیک بعداً دورتر و باز هم دورتر، از ازدواج با

یکدیگر محروم شدند، تا آن که هرگونه ازدواج گروهی عملاً غیرممکن شد و در نتیجه ازدواج اعضای خانواده‌های هم‌خون با سایر قبایل که هم‌خون نبودند، منع گردید. پس چه از لحاظ صوری و چه از لحاظ معنوی یک نژاد نیرومندتر به وجود آمد که مجموعه‌ها و مغزهای‌شان، از جهت استعداد و نیروی تفکر و تعقل به مراتب از پدران قوی‌تر بودند.

حال ببینیم هر یک از خانواده‌هایی که ذکر کردیم به کدام دوره تاریخی تعلق دارد: طبق نظر دانش‌مندان خانواده سند یا سمیک در سرحد دوره توحش و دوره بربریت ظهور می‌کند همان‌طوری که ازدواج گروهی مشخص‌کننده دوره توحش، و مونوگامی مشخص‌کننده دوره تمدن است، خانواده سند یا سمیک مشخص‌کننده دوره بربریت می‌باشد.

زنان درین دوره نه تنها از نگاه بیولوژیکی و تولید مثل اهمیت زیاد در آن مجامع داشتند بلکه نقشی سازنده‌ای را در مبارزه برای بقای بشریت، پیش‌رفت پروسه تولید و در ایجاد تسهیلات برای خانواده خود نیز داشته‌اند. مردان درین دوره مصروف صید ماهی، ساختن اسلحه و جنگیدن بودند. ولی زنان با درایت خود، از آتش برای پخت و پز خود استفاده می‌نمودند. حیوانات را شکار و از گوشت آن غذا آماده می‌کردند و از پوست آن لباس می‌ساختند و پشم حیوانات را می‌ریسیدند و از آن لباس می‌بافتند. زیرا در اثر آب و هوای نامطلوب، ریزش برف و یا باران‌های متداوم کودکان‌شان تلف می‌شد و برای نجات کودکان از گرمی و سردی طاقت‌فرسا لباس را آماده ساخته و کودکان را از مرگ حتمی نجات می‌دادند. رفته‌رفته ازین لباس‌ها، خود و مردهای‌شان نیز مستفید شدند و در برابر حوادث طبیعی مصون گردیدند.

نظر به این مفکوره مورخین و باستان‌شناسان گفته می‌شود که کاشف البسه نیز، زنان بوده است. در همین زمان، زنان به اختراع دوک نخ‌ریسی، چرخ ریسندگی، کاسه‌های چوبی ضد آتش برای پختن غذا، انبار نمودن مواد پخته و خام در جاهای مناسب، زراعت، کوزه‌گری، سببافی، بافندگی، دباغی و کار با چرم، هنر تزئینی در لباس‌دوزی، نقش و نگارهای روی کوزه و وسایل و ظروف گلی و سفالی نایل آمدند. آن‌ها با ساختن سفال، به علم شیمی، هنگام رشتن و نخ‌تابی به فیزیک و از راه نساجی به مکانیک آشنا شدند. کشت کتان و پنبه، راه گیاه‌شناسی را به روی آنان گشود.

نقش عمده مردان درین راه پرورش و اهلی ساختن حیوانات بود. زنان از آن جایی که اولین ریسندگان لباس بودند، از این رو اختراع ریسمان به زنان نسبت داده می‌شود. اهمیت این اختراع در آن دوره هم‌چو اختراع ماشین بخار بوده است. همان‌طوری که «الیزابت باربر» می‌گوید: «ما نمی‌دانیم کشف بزرگ پیچانیدن رشته‌های کوتاه به هم‌دیگر و ایجاد رشته‌نخ‌های طولانی‌تر و محکم‌تر به چه دورانی بازمی‌گردد. ولی این کشف هر زمان که

اتفاق افتاده، هم‌چون نقشی که اختراع ماشین بخار در انقلاب صنعتی داشت، راه را به سوی رشته، بی‌شماری از روش‌هایی که باعث صرفه‌جویی در کار و بهبود امکانات بقا می‌شد، باز نمود. ریسمان‌های آماده‌شده توسط زنان برای تور ماهی‌گیری، کمند و دهنه و گردن‌بند برای اهلی ساختن حیوانات، برای بستن اموال‌شان و ده‌ها مشکلات روزمره به کار گرفته می‌شد و دشواری‌های فراوانی را حل می‌کرد. به همین ترتیب هنر سبده‌بافی که در حمل و نگهداری مواد و حیوانات نقش مهمی داشته است؛ نوآوری آن منوط و مربوط به زنان جامعه بدوی است.

باید خاطرنشان ساخت که یکی از اختراعات زنان که باعث رشد و پرورش مغز انسان‌ها شد، اختراع زراعت است. زنان در ساحات وسیع به جمع‌آوری دانه‌های گیاهان پرداختند و آن‌ها را در زمین‌ها کاشتند. در نتیجه این دانه‌ها گیاهان مثل خود را که از آن جمع‌آوری شده بود، به وجود آوردند.

به قول گوردون چایلد پس از آن‌که زنان در جریان بهره‌برداری از گیاهان خوراکی، حبوبات را که اجداد جو و گندم امروزمین است، کشف کردند و به دست آوردند. سرانجام پی بردند که چگونه از زمین برای کشت و زراعت استفاده کنند و با این کار گام عظیمی در رشد و بارآوری تولید و پیشرفت بشریت بر جلو برداشتند. زنان آن دوران ابتدا زمین را به وسیله پارچه چوبی نرم می‌ساختند و بعدها به تدریج این چوب‌ها جای خود را به شاخ حیوانات، چون گوزن و آهو و از آن پس به کج‌بیل سنگی داد. این اختراع عظیم در مرحله کمی پیش‌رفته‌تر آن برای زنان تمدن‌های بزرگ مادرتباری را در یک دوره مهم تاریخی پی‌ریزی می‌کند. هم‌چنان زنان خاصیت دانه‌ها و گیاه‌ها را به خوبی تشخیص داده و از آن در علاج بیمارها استفاده به عمل می‌آوردند و در ساختن مواد نیشه‌آور «شراب» نیز از گیاهان مخصوص استفاده نمودند.

یکی از اولین بهره‌برداری زنان از تغییرات کیمیاوی در مواد کوزه‌گری می‌باشد. یک مقدار از گِل رس را به شکل دل‌خواه درآورده و بعد از حرارت معین به شکل پخته و دائمی مبدل می‌ساختند. در جریان حرارت بر علاوه استحکام فیزیکی و مقاومت آن، رنگ شکل مطلوب نیز تغییر می‌کرد. دره‌مه این تحولات این زنان بودند که نقش درجه اول را ایفا می‌کردند. نقشی که با تحول جامعه مادرتبار به جامعه پدرسالار، نصیب مردان می‌شود.

انسان‌های اولیه در جریان حیات با عوامل گوناگونی مواجه بودند که مهم‌ترین عوامل آن سردی و یا گرمی بیش از حد، بروز سیلاب‌ها و حملات احتمالی حیوانات خطرناک و درنده بود. که هر لحظه انسان‌ها و به ویژه زنان و کودکان را تهدید به مرگ می‌نمود.

زنان همیشه تلاش داشتند تا محل مناسب را انتخاب و نوزادان خود را در آن جا پنهان نمایند. این محلات در زیر بته‌های انبوه نباتات و در میان تخته‌سنگ‌های بزرگ درکنار تپه‌ها و کوه‌ها بود. این نزدیکی به کوه‌ها، باعث دریافت غارها درکوه‌ها گردید و موفق شدند که از آن به صفت پناه‌گاه استفاده کنند. البته سال‌ها گذشت که غارها را بزرگ‌تر و مصون‌تر بسازند. سرانجام زنان با استفاده از زندگی مغاره‌ای، مسکن جدیدی برای خود آماده نمودند و توانستند قد راست به خانه خود داخل و خارج شوند و هم خود و هم کودکان خود را از بروز خطرات طبیعی نجات دهند.

با کسب تجرب جدید زنان در معماری و ساختن انبار مواد غذایی و بعد خانه‌های مسکونی جدید نیز پیش‌گام بوده‌اند. در میان بومیان امریکا «سرخیوستان امریکا» نیز خانه‌سازی توسط زنان انجام می‌گرفته است و این خانه‌ها توسط تنها زنان برپا شده و «هیچ مردی تا به حال در برپایی هیچ خانه‌ای شرکت نداشته است.»

در مواردی هم که خانه‌های جمعی بومیان توسط زنان و مردان ساخته می‌شده، معمولاً مردان کارهای سنگین، مثل بر پا کردن چهارچوب خانه را انجام می‌داده‌اند و زنان بقیه آن را به اتمام می‌رسانیدند. خانه‌های بومیان مصر و خانه‌هایی که در سراسر افریقا توسط زنان ساخته شده است، همه بدین منوال بودند. حتی تاکنون هم قسمت اعظم کار این خانه‌ها توسط زنان انجام می‌گیرد. در ساختن معابد قدیمی نیز زنان نقش مؤثری داشته‌اند. طرح‌های تزیینی روی سرامیک، نقش‌های روی کاسه‌ها و کوزه‌ها، نقش‌ها و تصاویر روی لباس‌ها، طرح سبدها و غیره همه توسط انگشتان هنرآفرین زنان به وجود آمده و برای تکامل به نسل‌های آینده سپرده شده است.

«ازین‌جا است که دانش‌مندان و محققین امروز به همین حقیقت درست و انکارناپذیر پی برده‌اند که زنان می‌توانند بهترین رهبران جهان باشند و اداره تمام جهان را عاری از هر گونه تبعیض، خشونت و حسادت به دست گیرند و به فردای روشن و پُر از صلح و تفاهم به پیش رو ند.»^۱

پژوهش تازه ژن‌شناسی: ترک و تاجیک یکی هستند

اسفندیار آدینه / محقق و منتقد

پژوهش نشان می‌دهد که تفاوت‌های داخل قومی بیش‌تر از تفاوت‌های بین قومی میان اقوام ترک‌تبار و تاجیکان ایرانی‌تبار است.

پژوهشی تازه حاکی‌ست اقوام ترک و تاجیکی که در امتداد راه ابریشم سکونت دارند، از نگاه شجره‌شناسی زیست‌شناسی از هم چندان تفاوتی ندارند.

این پژوهش که با نمونه‌برداری ژن‌شناسی یا DNA از بیش از ۱۰۰۰ نفر از میان ۲۴ قوم و قبیله و مردم ترک و تاجیک در آسیای میانه انجام شده است، نشان می‌دهد که از نگاه ژن‌شناسی تفاوت قومی میان این دو گروه زبانی چندان زیاد نیست و کم‌تر از یک درصد را تشکیل می‌دهد.

بر خلاف این، آشکار شده است که تفاوت‌های داخل قومی، به ویژه در میان تاجیکان، به مراتب بیش‌تر از تفاوت‌های میان قومی بین گروه‌های فارسی‌زبان تاجیک و ازبک و قرقیز و قزاق و ترکمن و قره‌قلپاق در آسیای میانه بوده است.

پژوهش «تفاوت ژنتیکی و پیدایش اقوام در آسیای میانه» را گروهی بین‌المللی از پژوهش‌گران به رهبری «اولین هی‌یر» (Evelyn Heyer)، مردم‌شناس معروف فرانسوی، انجام داده و فشرده آن اول سپتامبر در مجله اینترنتی «BMC Genetics» منتشر شده است.

در هیئت این تیم چهار پژوهش‌گر فرانسوی، به شمول خانم هی‌یر از موزه مردم‌شناسی و پژوهش‌گاه پاستور پاریس، دو نفر از دانشگاه لستر بریتانیا، یک نفر از پژوهش‌گاه زیست‌شناسی مولکلی بیشکک قرقیزستان، و یک پژوهش‌گر از فرهنگستان علوم ازبکستان شامل اند.

این پژوهش‌گران می‌گویند که مردم ترک و تاجیک در امتداد راه ابریشم را برای مطالعه ژن‌شناسی به این خاطر انتخاب کرده‌اند که این دو گروه قومی چشم‌انداز بی‌نظیری از هم‌زیستی نزدیک، اما تفاوت‌های جدی اجتماعی به دست می‌دهند.

به گفته آن‌ها، قبایل ترک آسیای میانه عمدتاً چادرنشین هستند و به رمه‌داری مشغول اند. آن‌ها به زبان‌های مختلف ترکی یا آلتایی، مانند ازبکی، قرقیزی، قزاقی و غیره صحبت می‌کنند. ساختار اجتماعی آن‌ها بیش‌تر از قبیله یا طایفه عبارت است که بر اساس ارث نژادی یا دودمان تشکیل شده است. در مقابل، تاجیکان، که از تبار ایرانی هستند به طور گسترده شهرنشین و دهنشین قلمداد شده‌اند که بیش‌تر به کشاورزی مشغول اند. آن‌ها به شیوه گوناگون زبان فارسی تاجیکی که به خانواده زبان‌های هندواروپایی شامل می‌شود، تکلم می‌کنند.

به گفته پژوهش‌گران، جامعه تاجیکان بیش‌تر «پدر محلی» (patrilocal) است، به این معنی که گروه‌های اجتماعی بیش‌تر به روستا، ده یا محل جغرافیایی قسمت شده و بیش‌تر جنبه پدرسالاری دارد، زیرا خانواده نو پس از ازدواج بیش‌تر در محل زیست مرد ساکن می‌شود و این امر در ژن‌شناسی مردم از نگاه ژنسیتی تأثیر دارد.

هم‌چنین، در میان تاجیکان ازدواج با عموزادگان و خاله‌زادگان بیش‌تر رایج بوده است که این امر نیز در شکل‌گیری ساختار یا سیستم ژنتیکی انسان‌ها اثرگذار است.

در برابر این تفاوت‌ها، پژوهش‌گران می‌گویند که هم جوامع تاجیکی و ترکی از نگاه جامعه‌شناسی بسته محسوب می‌شوند و کم‌تر اتفاق می‌افتد که اعضای این جوامع روستا و یا قبیله خود را ترک کنند. ظاهراً همین انزوای فرهنگی موجب شده است که «اولین هی‌یر» و هم‌کارانش این دو گروه قومی را برای پژوهش خود انتخاب کنند.

هم‌اکنون خانم «هی‌یر» و هم‌راهانش معتقدند که پژوهش آن‌ها جنبه‌های ابهام‌آمیزی در تاریخ شکل‌گیری اقوام ترک و تاجیک در آسیای میانه را تا جایی روشن کرده و روایت‌های خودنمایندگان این اقوام از پیدایش خود را به چالش کشیده است.

بر خلاف این روایات و داستان‌ها که برای هر کدامی از این طوایف و گروه‌های ترک و تاجیک خاص است، خانم «هی‌یر» و هم‌کارانش ادعا دارند که این مردمان در واقع ریشه‌های مشترکی دارند و آمیزه‌ای از قبایل و طوایف مختلفی هستند که آسیای میانه را در طول هزارها سال خانه خود می‌دانستند.

این پژوهش حاکی‌ست که اقوام ترک و تاجیک در طول قرن‌ها به هم آمیخته و گروه‌های بزرگ‌تری را تشکیل داده‌اند تا زمانی که به دو گروه اصلی تاجیکان و ترک‌ها جدا شدند.

مردم‌شناس تاجیک، روشن‌رحمانی، با نتایج این پژوهش موافق است. وی بر این نظر است که طول هزارسال اقوام ترک و تاجیک در آسیای میانه به هم آمیخته و هرچند زبان‌های متفاوت دارند، اما «ترک‌ها در دامن فرهنگ ایرانی ما رشد و تکامل یافته‌اند».

هر چند در مطالعه تازه ژن‌شناسی اقوام در آسیای میانه از روش‌های جدید استفاده شده و نتایج آن از اهمیت زیادی برخوردار است، اما از نگاه جامعه‌شناسی صاحب‌نظران روی برخی نواقص در شیوه نمونه‌برداری افراد مورد پژوهش انگشت گذاشته‌اند.

یک موضوع تردید در این زمینه از نگاه جامعه‌شناسان تاجیک این بوده است که در ازبکستان، بزرگ‌ترین کشور منطقه، بسیاری از گروه‌های قومی دیگر، مانند تاجیکان و قرقیزها و حتی قزاق‌ها، به عنوان ازبک نام‌نویس شده‌اند و یا به دلایل مختلف هویت اصلی خود را پنهان می‌داند و روشن نیست که محققان در انتخاب افراد مورد تحقیق این جنبه را به نظر گرفته‌اند یا خیر.

نکته دیگری که بیش‌تر با زبان‌شناسی ارتباط دارد و زبان‌شناسان همواره بر آن تأکید می‌کنند، این است که زبان یک پدیده اجتماعی است و از مردمی به مردمی دیگر، صرف نظر از تفاوت‌های نژادی تحویل می‌شود.

با توجه به این، عده‌ای از پژوهش‌گران تاجیک بر این باورند که مثلاً برخی از ازبک‌ها یا کسانی که خود را ازبک معرفی می‌کنند، دارای ویژگی‌های ژنتیکی غیر ترک هستند و این ویژگی‌ها آن‌ها را از نگاه نژادی با تاجیکان نزدیک‌تر می‌کند، تا با قزاق‌ها و قرقیزها که زبان مشترکی با ازبک‌ها دارند.

در برابر این، به گفته این پژوهش‌گران، مثلاً در وادی فرغانه تاجیکانی را نیز می‌توان دید که عناصر مغولی در چهره‌های آنان بر ملا بوده است. یعنی میزان آمیزش ترک و تاجیک در مناطق مختلف آسیای میانه نیز تفاوت داشته و اگر در برخی محلات این آمیزش ترکیب ژنتیکی مردم را تغییر داده و آن‌ها را هم‌سان ساخته باشد؛ در مناطق دیگر این آمیزش چه در میان ترک‌تباران و چه در میان تاجیکان، به غایت کم‌تر به مشاهده می‌رسد.

در هر صورت، پژوهش «اولین هی‌یر» و هم‌کارانش این تصور را به دست می‌دهد که هویت فرهنگی و اجتماعی از یک‌سو و هویت نژادی یا زیست‌شناسی مردمان آسیای میانه از سوی دیگر، با هم سازگاری کامل ندارند و در بسیاری موارد این دو نوع هویت از مرزهای هم‌دیگر مانند چلیپا عبور می‌کنند.

گذشته از این، پژوهش تازه در حالی منتشر می‌شود که بحث‌ها میان فرهنگیان و دولت مردان برخی از کشورهای آسیای میانه، به ویژه تاجیکستان و ازبکستان، در مورد هویت

نژادی و فرهنگی آنان از زمان تشکیل جماهیر شوروی در منطقه به این‌سو همیشه گرم بوده و در برخی موارد شدت گرفته است.

یک نمونه آن، بحث‌ها میان فرهنگیان دو کشور بر سر هویت قومی ابوعلی ابن سینا، فیلسوف و دانشمند معروف قرن ۹-۱۰ میلادی است که تصاویری از او را در اماکن فرهنگی ازبکستان بیش‌تر با چشمانی مغولی می‌توان دید.

اختلاف دیگر بر سر شهرهای بخارا و سمرقند است که شمار قابل ملاحظه مردمانش فارسی‌زبان بوده‌اند و تاجیکان این دو شهر را مراکز فرهنگی و تاریخی خود می‌شمارند، در حالی که طبق مرزبندی جماهیر شوروی، این دو شهر به ازبکستان تعلق گرفته است.

در برابر این اختلاف‌نظرها، برخی از مقام‌های رهبری دو کشور ازبکستان و تاجیکستان در محافل گوناگون بر وحدت دو مردم تأکید کرده‌اند و مثلاً این شعار که «تاجیک و ازبک یک مردم اند که به دو زبان صحبت می‌کنند»، زیاد شنیده است.

گونه‌شناسی نگارش، الفبای یونانی، و ریشه‌های نسخه‌های الفبایی در شرق مسیحی

تاماس وی گامکرلیتز / خاورشناس گرجستان
ترجمه: راستین عالمی

نگارش به‌مثابه یک نظام نشانه‌شناختی

نظام نگارش را می‌توان بر اساس آن‌چه گفته خواهد شد، به عنوان مجموعه‌ای از نشانه‌گان درهم‌تنیده از یک ذاتِ منحصر به فرد که ساختاری یک‌پارچه و مجرد را شکل می‌دهد، تعریف کرد. اندیشیدن در باب نگارش به‌مثابه یک نظام نشانه‌شناختی در قیاس با دیگر نظام‌های انسانی هم‌سان، جای‌گاه برابری دارد و همین جای‌گاه برابر است که به ما می‌گوید چرا نظریه نگارش در علم زبان‌شناسی مدرن، نویسه‌شناسی (grammatology) نامیده شده که شاخه‌ای از نظریات عمومی نظام نشانه‌شناختی یا همان علم نشانه‌شناسی است.

بنابراین، می‌توان چندین مفهوم کاربردی که در دیگر زمینه‌های نشانه‌شناسی، در درجه اول در زبان‌شناسی، شکل گرفته را در نظام نگارش به کار برد. این مسئله نه فقط به دلیل ارتباط تاریخی نزدیکی که میان زبان و نگارش وجود دارد — که البته خود نگارش به‌نحوی تلفیقی از زبان است — بلکه ذات خود نگارش هم دارای ویژگی‌های ساختاری مشترک زیادی با زبان است. اندیشیدن درباره نگارش به‌مثابه یک نظام نشانگانی ما را برای کسب بینشی عمیق‌تر از ذات هستی‌شناسانه آن یاری خواهد کرد. این اندیشیدن به خلق یک گونه‌شناسی جامع از امر نگارش و تعیین جای‌گاه آن در شکل‌گیری فرهنگ انسانی منجر خواهد شد. (گامکرلیتز، ۱۹۹۰)

«ساحتِ محتوا» و «ساحتِ بیان» در نگارش

به عنوان یک نظام نشانه‌شناسانه، نگارش از نمادهای بصری برخاسته از ساختار نشانه‌گانی تشکیل شده است. این بدین معناست که هر نماد-نشانه سازنده یک واحد دو وجهی است. به عبارتی، یک واحد نظام‌مند که از دو وجه ساخته شده است: وجه بیان و وجه محتوا. بیان یک نشانه تصویری و یا همان دال (signas) همان جوهره فیزیکی است که به وسیله آن تجلی بصری یک نشانه به نمایش درمی‌آید. این تجلی یافتن ممکن است یک نقاشی باشد، یا علامت هندسی و یا حتی یک فیگور. اما محتوای یک نشانه تصویری، و یا همان مدلول (signatum) همه آن پیام‌هایی است که از خلال یک نگاشته تصویری هم‌بسته با خود بیان می‌شوند. این نگاشته می‌تواند یک مفهوم مطلق، یک ایده، عدد، واژه، هجا و یا یک صدای مجرد باشد. اگر با چشم نشانه‌شناسی به نظام نگارش نگاه کنیم، این نظام به دو بخش محتوا و بیان تقسیم می‌شود که به دلیل ذات دوگانه‌اش، میان نشانگان تصویری آن ارتباطی درونی وجود دارد.

این ذات دوگانه در نظام نگارش، به یک دسته‌بندی گونه‌شناسی از امر نگارش بر اساس ویژگی‌های «ساحتِ بیان» منجر می‌شود. از سویی دیگر، همین دسته‌بندی یک تحلیل تطبیقی از نسخه‌های مختلف را ممکن می‌سازد که نتیجه آن فراهم آمدن معیارهای لازم برای ارزیابی آن نسخه‌ها است. ارزیابی‌هایی که برای پاسخ به پرسش ریشه‌های نگارش و تعیین مراحل اولیه شکل‌گیری تبارشناسی آن ضروری است.^۱ دو گونه‌شناسی بنیادین را باید در زمره ساحت محتوا بررسی کرد: اول معاننگاری (semasiography) و یا اندیشه‌نگاری (ideography)، دوم آوانگاری (phonography).

معاننگاری یکی از ویژگی‌های حوزه نظام‌های نگارشی است که نشانگان تصویری در آن معادل وجه آوایی یک زبان خاص نیستند (واژگان منفرد، هجاها، و یا آواهای آن زبان)، بلکه دلالت بر مفاهیمی ضمنی و یا حتی کلیت وضعیت دارند. آن نشانگان در ارتباطی درونی و مستقیم با «ساحتِ محتوا»ی زبان هستند. به عبارتی دیگر، در چنین نظام‌های نگارشی، ساحت محتوا — که از خلال واژگان و عبارات یک زبان خاص بیان می‌شود — مستقیماً در نشانه‌ها منعکس می‌شود. نشانه‌هایی که نقش واحدهایی را ایفا می‌کنند که همراه با واژگان و ترکیبات واژگانی یک زبان عینی، دسته‌بندی‌هایی ذهنی و جهان‌شمول از

۱ تبارشناسی نگارش اشاره به تکامل نوشتن به طور کل دارد و مراحل شکل‌گیری نوشتن را بررسی می‌کند که این بررسی با معاننگاری آغاز و تا مرحله رسم الفبای آواها پیش می‌رود. اما هستی‌شناسی نگارش معادل ریشه‌ها و روند شکل‌گیری مراحل متوالی یک نظام نگارشی منفرد است که با واکاوی آفرینش آن نگارش آغاز می‌شود و تا زمان شروع مطالعه آن ادامه می‌یابد.

سطوح مختلفِ انتزاع را می‌سازند. این نشانه‌ها در نظام‌های اندیشه‌نگارانه (معنان‌نگارانه)، با مفاهیمی مطلق در ارتباطی درونی هستند، اما چیزی از نمودِ آوایی و ازگانِ یک زبانِ عینی در آن‌ها نیست تا از طریقِ بازنمودهای زبان‌های مختلف که دارای دانشی از آن نشانه‌ها هستند (یا همان ارتباطِ درونی که میان آن نشانه‌ها و مفاهیم وجود دارد) به درستی خوانده و فهم می‌شوند. هم‌چنین دانشی از محتوای نشانه‌ها و نمادهای یک نظامِ اندیشه‌نگارانه دارای دو مبنای اصلی است: اول، تشخیصِ دال‌هایشان با ابژه‌های جهانِ واقعی که درحقیقت همان انعکاسِ تصویرگونهٔ آن ابژه‌ها هستند، و دوم ارتباطِ عُرْفیِ نشانه‌های ضمنیِ یک نظامِ نوشتاری با دال‌های انتزاعی و معناییِ متناظرِ آن.^۱ در طی این ارتباط است که سؤالی مرتبط با ساحتِ بیان در یک نظامِ نگارش مطرح می‌شود. ممکن است که شاخصه‌های یک نظامِ اندیشه‌نگارانه تداعی‌کنندهٔ تصویریِ ابژه‌ها در جهانِ واقعی باشند، یعنی جهانی که در آن همان شاخصه‌ها علاوه بر ارتباطشان با مفاهیمِ متناظر، با یک‌دیگر هم ارتباطی درونی دارند. این قابلیتِ تداعی‌کنندهٔ منحصر به فردِ دال‌های نشانه‌ها در یک نظام، با ابژه‌هایی که بر آن‌ها دلالت دارند، بیان‌گرِ ویژگیِ تصویرنگارانهٔ نظام است، یا به عبارتی تداعی‌کنندهٔ یک نظامِ نگارشیِ شمایل‌محور. وقتی هیچ نمودِ خارجی میانِ نمادهای یک نظامِ اندیشه‌نگارانه و ابژه‌های آن جهانِ واقعی وجود ندارد، درحالی که همین جهان و آن ابژه‌ها به لطفِ دسته‌بندی‌های انتزاعیِ متناظر ارتباطی درونی دارد (برای مثال، تقسیماتِ عددی)، آن وقت نظامِ نگارش تبدیل به امری عُرْفی می‌شود.

آوانگاری اشاره به قسمی از نظامِ نگارشی دارد که در آن دال‌های نشانه‌ها با دسته‌بندی‌های انتزاعی و جهان‌شمولِ زبان ارتباطی درونی ندارند. یعنی دانشی که ضرورتاً برای تمامیِ جوامعِ زبانی در یک سطحِ معینی از توسعهٔ فرهنگی در دسترس است، اما از سطحِ آواشناسیِ عینی فراتر نمی‌رود. در چنین نظام‌هایی، این مفاهیم نیستند که نقشِ مدلولِ یک نشانهٔ خاص را بازی می‌کنند، بلکه واژگانِ عینی با آواییِ عینی — یا همان واحدهای زبانی یک نظمِ رده‌پایین — هجاهای منفرد یا همان صداها هستند. در این مورد از نظام‌های آوانگارانه، آن‌چه که دانشِ نظامِ نگارش پیش‌فرضِ قرارش می‌دهد، همان دانشِ مقدماتی از ارتباط — اغلب عُرْفی — میانِ نشانه و واژهٔ آوایی و عینیِ آن زبانِ خاص و یا بخشِ صداییِ واحدهای کوچک‌تر (مانند هجا یا صدا) است. آن‌چه نگارشِ درست خوانده می‌شود — ظاهراً بدون زمینهٔ خاصی — باید از طریقِ نظام‌های آوایی نمود پیدا کند، در حالی

۱ عناصر ایده‌نگاری در نظام‌های نگارشی مدرن و قدیمی متعددی وجود دارند (برای مثال، نام‌گذاری‌های عددی در اکثر نظام‌های نگارشی، نمادهای این اعداد و نظام‌های نشانگان ریاضیاتی و غیره). نظام‌های نگارشیِ ایده‌نگارانه همان شاخصه‌های مراحلِ قدیمیِ شکل‌گیریِ تبارشناسانهٔ نگارش هستند.

که اندیشه‌نگاری در سیر تکاملی تبارشناسانه خود یک‌جور نگارش پیش‌رو خلق می‌کند. بنابراین، در نظام‌های آوانگاره، عمل نگارش پیشاپیش با سخن هم‌بسته است و شکل آوایی یک زبان، معادل ساحت محتوا در چنین نظام‌هایی است که در آن‌ها بخش‌های آوایی مُعین (واژه آوایی، هجاها و یا صداها منفرد) تبدیل به مدلول نشانه‌های تصویری در یک نظام نگارشی می‌شوند.

زمانی که شاخصه‌های یک نظام نگارشی مرتبط با آوانگاری و مالکیت باشد، و بیان‌گر تک‌واژه‌های مجزای یک زبان عینی، آن را واژه‌نگاری (logography) می‌نامند. یک نشان مجزا از چنین نظامی یک واژه‌نگار است. یک نظام آوانگاره با شاخصه‌هایی که بیان‌گر هجاهای مجزا هستند، هجانگاری (syllabography) خوانده می‌شود. اجزای هم‌چنین نظامی هجانگاره هستند. یک نظام آوانگاره که در آن نشانه‌ها بیان‌گر صداها منفرد هستند (واحدهای آوایی) را الفبا می‌نامند. در گونه‌شناسی نگارش، نظام الفبایی دارنده بالاترین جای‌گاه است. از لحاظ تعدد نشانه‌ها به‌منظور ثبت و ضبط بیان آوایی و انتقال اطلاعات از جایی به جای دیگر هم اقتصادی‌ترین نظام است. بنابراین، ابداع نگارش الفبایی به فرآیند رشد بشر کمک شایانی کرده است. در فرم نگارش الفبایی، بشر به ابزاری اثربخش و ساده برای ثبت تصویری سخن و انتقال آن در طول زمان و فضا دست پیدا کرد.^۱ در نتیجه، نظام الفبایی به دو گونه آوایی و آواشناختی تقسیم شده است. در نظام آواشناختی نگارش، فقط واحدهای آوایی زبان به شکل تصویری ثبت می‌شوند و تنوع آوایی واج‌ها و این‌که از لحاظ آوایی چه تمایزی با هم دارند، نادیده انگاشته می‌شود. نگارش آواشناختی یک‌جور ثبت مصنوعی شکل آوایی زبان در غالب واحدهای آوایی آن است که در موارد خاصی از مطالعات زبان‌شناسی مورد استفاده می‌گیرد. نظام آوایی نگارش معرف واحدهای آوایی منفردی از زبان است که مستقل از جای‌گاه آوایی‌شان در نظام زبانی عمل می‌کنند. نظام‌های آوایی همان تکامل تاریخی نظام الفبایی نگارش هستند، اگرچه اغلب شاهد هستیم که فقط آن دسته از تمایزات آوایی که معنایی مجزا و کاربردی دارند، فهمی ضمنی از اصول آواشناختی و نگاشته‌ها به‌دست می‌دهند.

۱ عناصر ایده‌نگاری را می‌توان در هر نگارش الفبایی مشاهده کرد. بنابراین، فقط زمانی می‌توان از نظام الفبایی ایده‌ال در نگارش صحبت کرد که آن را در مقام مقایسه با ایده‌نگاری قرار دهیم. باید در نظر داشت که «ایده‌ال» بودن در نگارش الفبایی از لحاظ تاریخی مرحله‌ای بعدتر از تبارشناسی نوشتن است و در نتیجه از مراحل ایده‌نگاری، واژه‌نگاری و هجانگاری عبور می‌کند و تا لحظه ظهور یک الفبای مناسب ادامه می‌یابد. اگر چه در شکل‌گیری یک نگارش الفبایی ممکن است شاهد تغییر اصول ایده‌نگاری و ظهور نسخه‌های ایده‌نگارنده‌ی متفاوتی هم باشیم. (برای نمونه، عناصر ایده‌نگاری در نگارش انگلیسی مدرن).

با توجه به ساحتِ بیان، نظام‌های آوانگارانه را می‌توان واجدِ شاخصه‌های هر دو دستهٔ تصویرنگاری و عُرفِ ارتباطِ میانِ مدلول و دلالتِ یک نشانه دانست. این مسئله فقط در علمِ واژه‌نگاری است که صدق می‌کند؛ یعنی آن جایی که نشانه‌ها هر دو نقشِ تصویرنگاشت (Pictogram) و نمادِ تصویریِ مرسوم را ایفا می‌کنند. با توجه به هجانگاری و الفبا، می‌توان تمامیتِ امرِ نگارش را عُرفی قلمداد کرد؛ زیرا در چنین نظام‌هایی مدلولِ نمادهای تصویری، به‌خودی‌خود نشانه نیستند و از هر محتوایی تهی هستند. بنابراین، دالِ چنین نشانه‌هایی از هیچِ طریقی تصویرگرِ مدلول‌شان نخواهد بود. پس با وجود این، تصویرنگاریِ نمادهای تصویری را تنها می‌توان از مجرای تاریخیِ آن بررسی کرد؛ به عبارتی، از طریقِ نمودِ تصویریِ محتملِ آن (اگر هم‌چنین موردی باشد) تا خودِ اَبژه‌هایی معین در جهانِ واقعی. هم‌چنین نمودهایی منعکس‌کنندهٔ دو چیز هستند؛ اول ریشه‌های بدویِ این دسته از نمادها، و دوم کارکردشان در نقشِ معننگارانه یا واژه‌نگارانهٔ یک گونه‌شناسیِ نگارشی از ریشهٔ غیرالفبایی.

بنابراین، ساحتِ محتوا در یک نوشته به‌مثابهٔ یک نظامِ نشانه‌شناختی، معادلِ وحدتِ میانِ شاخصه‌ها در سطوحِ مختلفِ زبان است (صدا، هجا، واژه، عدد و غیره). ساحتی که در نظام‌های نگارشی مختلف به‌وسیلهٔ نمادهای تصویریِ مرتبط، که همان تجلیِ عینیِ آن نظام است و ساحتِ بیان را در یک نظامِ زبانیِ مشخص شکل می‌دهد، ظهور یافته است.^۱ نام‌گذاریِ خاصی برای نمادهای تصویریِ یک نظامِ عینیِ صورت پذیرفته که مانندِ سؤالاتی که به امرِ نگارش می‌پردازند، به ساحتِ بیان تعلق دارند.

«الگوها» و «هم‌نشینی‌ها» در نگارش

هم‌زمان با مفهومِ ساحتِ بیان و ساحتِ محتوا در یک نظامِ نگارشی، مفاهیمی چون الگوها و هم‌نشینی‌ها در نگارش نیز باید از زبان‌شناسی به علمِ نویسه‌شناسی به‌عنوان یک اصلِ نشانه‌شناختی منتقل شود. الگوها در نگارش، ارتباطاتِ درونیِ میانِ عناصرِ نوشتن (نمادهای تصویری) در یک سیستم و توالیِ زنجیره‌ای (طولی) آن‌ها با یک‌دیگر را مبنا قرار می‌دهند. الگوها در نگارش ساختارهایی هستند که طبقِ نظمِ حاکم بر نمادهای تصویری در

۱ در این مورد، علمِ کتابتِ سنتی است که به مثابهٔ یک اصلِ ویژه‌ای از نویسه‌شناسی ظهور می‌یابد تا به مطالعهٔ «ساحتِ بیان» در نظام‌های نگارشی بپردازد. به‌عبارتی اهمیتِ بیانِ تصویریِ معانیِ خاص با کمکِ نشانه‌های تصویری و مسئله‌ی تغییراتِ تصویریِ نشانه‌ها در طولِ زمان را موردِ بررسی قرار می‌دهد. تصادفی نیست که در پرداختن به این موضوعات که حولِ تناظراتِ تاریخیِ میانِ نسخه‌های مختلفِ شکل گرفته‌اند، علمِ کتابتِ سنتی که شدیداً درگیرِ ساحتِ بیان در نظام‌های نگارشی است، مبنایِ نتیجه‌گیریِ خود را بر روی جنبه‌های خارجیِ نمودهای تصویری در میانِ نشانگانِ این نظام‌ها قرار می‌دهد؛ بدونِ این که ویژگی‌های ساختاری و درونیِ آن‌ها را که نتیجهٔ مناسباتِ داخلیِ میانِ ساحتِ بیان و محتوا هستند، در نظر بگیرد.

یک نظام و بازآفرینی‌شان در یک توالی طولی معین بنا شده‌اند. هر نگارشی الگوی منحصر به فرد خود را دارد؛ یا به عبارتی چینی عناصر در یک نظام و یا همان قرار گرفتن طولی نمادهای تصویری مختص به خودش را داراست.^۱ اما قاعده هم‌نشینی‌ها در نگارش، ارتباطات درونی میان عناصر نوشتن (نمادهای تصویری) را پیش‌فرض قرار می‌دهد. عناصری که با چینی خاصی درون متن، درون هر یک از واژه‌ها، ترکیبات واژگانی یا واحدهای بزرگ‌تری از ساحت هم‌نشینی جابخوش کرده‌اند.

مشخص ساختن ساحت‌های الگو و هم‌نشینی در یک نظام که اولین بار توسط سوسور وارد زبان‌شناسی شده است، باید تبدیل به امری اجباری در تحلیل نظام‌های نگارشی و حتی نظریه عمومی نوشتن و نویسه‌شناسی (grammatology) شود.

زبان یونانی باستان به عنوان نخستین الگوی نگارش الفبایی

برای شناسایی ریشه‌های نگارش الفبایی که ساخته یونانیان باستان است، لازم است سراغ تحلیل زبان سامی کهن برویم.

در زبان سامی کهن و یا دقیق‌تر بخواهیم بگوییم نگارش سامی متقدم، که سه گونه اصلی نگارش به نام‌های فنیقی، کنعانی و آرامی از آن متبلور شده‌اند، را باید نوعی نظام نگارشی صامت از لحاظ هجایی نامید (نه صامت محض). به این دلیل که نگارش سامی کهن هم‌زمان به هر دو شکل صامت (از لحاظ الگویی، یا به عبارتی درون نظام) و هجایی (از لحاظ هم‌نشینی، یا به عبارتی درون متن) وجود دارد. به بیانی دیگر، با یک نظام دوجهی مواجهیم که در گونه‌شناسی نگارش به مثابه یک ارتباط واسطه‌گرانه میان نگارش الگویی و هم‌نشینه و نظام‌های نگارشی الفبایی ظهور می‌یابد.

نگارش سامی کهن که نوعی نگارش با هجاهای صامت است، شامل ۲۲ نشانه تصویری از یک شاخصه طولی است و ساختاری کاملاً الگویی (Paradigmatic) دارد و عناصر تصویری آن درون خود نظام دارای نظم سفت و سختی هستند. در همین ساختار الگویی است که شاخصه صامت بودن نگارش سامی کهن آشکار می‌شود و تعریف آن از طریق ارتباطی کاملاً نزدیک میان نمادهای تصویری و واج‌های صامت زبان است که شکل می‌گیرد.

۱ نظام طولی نشانه‌های تصویری در یک نظام، ساختار الگویی آن نظام را مشخص می‌کند و دست‌خوش عوامل متعددی است. یکی از این عوامل که مهم‌ترین‌شان هم هست، همان نموده‌های تصویری نمادها و هم‌تاهای آوایی صداهاست که آن نشانگان بیان‌شان می‌کنند. اصل الگویی در نظام نگارش سامی کهن منحصر به دست‌خوش این فاکتورها بوده است. در نظام‌های نگارشی اشتقاقی متعددی که مقروض منابع نوشتاری مشخص هستند و بر اساس الگوهای متأخر ساخته شده‌اند، اصل الگویی در نمادهای تصویری — که دست‌خوش دیدگاه‌های نظام‌های نام‌برده نیست — گاه منعکس کننده قواعد نظام الگویی است. (برای نمونه، اصل الگویی در نظام یونانی در نسبت با سامی کهن).

در نظام هم‌نشینی نگارش همان نمادها نقش نشانه‌های هجایی را ایفا می‌کنند. آن نمادها دارای ساختاری صامت به انضمام هر مصوتی در زبان (یا حتی بدون مصوت) هستند که به ساختار ریخت‌شناسانه (Morphological) و شاخصه‌های واژه و یا ترکیب واژگانی که به وسیله زنجیره‌ای هم‌نشین و عینی از نمادهای تصویری بیان می‌شوند، وابسته‌اند. بر خلاف نظام صحیح هجایی نوشتن با ساختاری متشکل از نمادهای تصویری، یعنی صامت به علاوه یک مصوت معین — که شاخصه‌های چنین نظام نگارشی در هر دو ساحت الگویی و هم‌نشینه است؛ نظام هجایی صامت از نشانه‌های تصویری ساختار تشکیل شده. یعنی صامت به علاوه هر مصوتی در آن زبان (و یا حتی بدون آن مصوت) در ساحت هم‌نشینی، با ساختار صامت خالص در ساحت الگو.

در گونه‌شناسی نوشتن، نوشتن با ساختار هجایی صامت در قیاس با نگارش هجایی (یا حتی) نگارش هجایی-واژه‌نگارانه، نگارشی کامل‌تر به نظر می‌رسد. از لحاظ الگویی هم اگر نگاه کنیم، اقتصادی‌تر است چون اجازه استفاده کافی از وجه آوایی زبان را به وسیله تعداد کمی از نمادهای تصویری و تقریباً همان تعداد واج صامت برای ما مهیا می‌کند. از یک سو، اختراع نگارش «هجایی صامت» از هر لحاظ دست‌آورد بزرگی شمرده می‌شود و نویددهنده شروع عصر نوینی از نوشتن را می‌دهد که سکویی می‌شود برای ارتقای کیفی نوشتن؛ اما از دیگر سو شاهد نظام الفبایی نگارش هستیم که ریشه در یونان دوره کلاسیک دارد؛ یعنی جایی که نمادهای تصویری (حروف) نشئت گرفته از سامی کهن شروع به معین ساختن یکایک صداها (در هر دو شکل صامت و مصوت) در هر دو ساحت الگو و هم‌نشینی می‌کنند. اتفاقی که در یونان کهن از طریق تغییر شکل یافتن برخی نشانه‌های صامت سامی به شکل مصوت صورت پذیرفت که نتیجه آن نوع جدیدی از نگارش بود. یک شکل الفبایی که سرمنشأ تمامی نسخه‌های الفبایی بعد از خود شد.

نسخه‌های الفبایی در شرق مسیحی

زنجیره‌ای از گونه‌های مختلف نگارش الفبایی به وسیله گروه‌های مختلف از الفبای مسیحی متشکل از قبطی، گوتیک، ارمنی کلاسیک، گرجی قدیم و اسلاوی قدیم شکل گرفته است که نظام نگارش یونانی کلاسیک برای تمامی الفباهای فوق‌الذکر نسخه‌ای الگو بوده است.

نظام‌های نگارشی قبطی و گوتیک با نسخه گرجی قدیم در یک مورد مشترک‌اند: اصل وابستگی الگویی (Paradigmatic) با نظام الگوی یونانی. این همان نقطه انفصال این نظام‌ها

با نگارش کلاسیک ارمنی است، یعنی نقطه‌ای که چنین شکلی از وابستگی کاملاً عامدانه دچار گسست می‌شود.

تمامیت سلسله الگوهای نظام یونانی در الفبای ارمنی کهن، قبطی و گوتیک انعکاس یافته است. تمام $۲۷=۳*۹$ حروف الگوی یونانی که با ارزش‌های عددی و آوایی معینی مشخص شده‌اند، با توالی مشابه و منطبق با ارزش‌های عددی و آوایی در بقیه آن نظام‌های الفبایی تجلی یافته‌اند. «نمادهای» (Episemons) یونانی هم به شیوه‌ای مشابه انتقال می‌یابند (به عبارتی، نمادهایی که ارزش‌های عددی مشخصی را بیان می‌کنند. مقایسه کنید با حروف قبطی برای عدد ۶ یا ۹۰۰ و حروف گوتیک برای اعداد ۹۰، ۹۰۰) و یا در نظام‌های جدید ضوابط آوایی خاصی را از آن زبان حاصل می‌کنند.

الگوها در نظام نگارش اولیه مبدل به الگوی نوشتاری شده‌اند و ضرورتاً طی «جای‌گزینی آوایی» و ابقا در جاهای مرتبط در سری‌های الفبایی موجود در نوع نگارش جدید تمامی نمادهای تصویری و نظام الگویی، به حیات خود ادامه داده‌اند. در نتیجه الگوها هم در نظام الگویی، به شکل مشابه با «سری‌های الفبایی در نوع جدید نگارش» ترسیم شده‌اند. در زبان گوتیک، این ترسیم‌یافتگی الگوهای نظام الگویی یونانی در سری‌های الفبایی، بدون نیاز به اضافه شدن شاخصه‌هایی که واجد ضوابط آوایی گوتیک باشند، اعمال شده است. این ضوابط آوایی مشخص به عنوان نتیجه تأثیرات جای‌گزینی‌های آوایی، کاملاً در الگوهای نظام الگویی یونانی جا خوش کرده‌اند. بنابراین، در الفبای گوتیک اعداد با نمادهای تصویری مشابه با الگوی یونانی نشان داده می‌شوند ($۲۷=۳*۹$). نه نماد اول در توالی الفبایی نشان‌دهنده رقم هستند، نه‌تای بعدی دهگان را نشان می‌دهند و نه نماد تصویری که کامل‌کننده سری الفبایی و نشان‌گر صدگان هستند.

در قبطی و گرجی کهن نیز، مشابه آن‌چه معادلات الگوهای نظام الگویی یونانی بر سری‌های الفبایی در نظام جدید اعمال کرده‌اند و در نتیجه تأثیرات مطلق جای‌گزینی‌های آوایی، هم‌چنان تعدادی واحدهای آوایی مانده‌اند که باید از کانال نوشتن آن‌ها را بیان کرد. این آواهای خاص و نمادهای تصویری که معرف آن‌ها هستند به بخش «اصلی» سری‌های الفبایی از طریق کامل ساختن آن بخش، اضافه شده‌اند و منعکس‌کننده الگوهای نظام الگویی ابتدایی هستند که نمادهای تصویری آن همان $۲۷=۳*۹$ است. این شاخصه‌های «اضافه‌شده» منجر به بیان ارزش مقداری «هزارگان» در الفبای گرجی کهن شده‌اند.

الفبای ارمنی کلاسیک ضرورتاً بر اصول الگویی متفاوتی بنا شده است که از لحاظ گونه‌شناختی آن را از نظام‌های نگارشی قبطی، گوتیک و گرجی کهن متمایز می‌سازد. وقتی به سری‌های الفبایی در ارمنی کلاسیک می‌پردازیم، تمامی نمادها (episemons) (یا به

عبارتی شاخصه‌هایی که برای بیان ارزش‌های عددی در یونانی به کار می‌رود) پیشاپیش از الگوهای نظام نگارشی الگویی یونانی حذف شده‌اند. اتفاقی که برای تمامی آن نمادهای تصویری که معرفِ آواها در یونانی بودند هم رخ داده است. به نظر می‌رسد در نمایش الفبای ارمنی کلاسیک عمل جابه‌جایی صحیح آواهای ارمنی با ضوابطِ خاصِ آواهای یونانی نبوده که تحت تأثیر واقع شده است (یعنی آن‌چه در شکل‌گیری نسخه‌های قبطی، گوتیک و گرجی کهن اتفاق افتاده)، بلکه آن‌چه منجر به تأثیرگذاری بر این مسئله شده، همان روند کاهشی سری‌های الفبایی یونانی به یک‌جور توالی است که شامل ترکیباتِ آن واحدهای آوایی یونانی‌ای است که باید آن‌ها را با حروف خاصی بیان‌شان کرد. توالی الگویی یونانی که ریشه در این ترکیبات دارد (یعنی حذفِ آن دسته از ضوابطِ آوایی که بیگانه با آن زبان ارمنی است که در سری‌های الفبایی نظام الگویی یونانی وجود دارند) معادل درون‌مایهٔ ضوابطِ آوایی هستند که موتورِ محرکهٔ آن ضوابط همان کلیتِ نظام الفبایی ارمنی کلاسیک است که خود این نظام الفبایی با اضافه شدنِ واحدهای آوایی ارمنی خاصی شکل می‌گیرد که با یاریِ نمادهای تصویری ویژه‌ای بیان می‌شوند.

اگرچه این ضوابطِ ارمنی خاص به یک تداوم در سری‌های الفبایی بخش «اصلی» که منعکس‌کنندهٔ الگوی یونانی باشد، منجر نمی‌شوند؛ اما به شکل خاصی استحاله شده‌اند و با همان بخش اصلی معاوضه شده‌اند. نمادها در بخش «اضافه شده» وارد مکان‌های مختلف میانِ نمادهای تصویری بخش «اصلی» می‌شوند و در نتیجه، آن الگوهای ریشه‌ای که از جانب الگوی یونانی تحریک شده‌اند را می‌آزارند. یعنی همان کاری که با نظامِ ارزش‌های عددی موجود در مدل ابتدایی یونانی انجام می‌دهند.

اصولِ حفظِ ارزش‌های عددی، الگوی نگارشی را در نظام نوین نگارش برجسته‌تر می‌سازد و در الفباهای گرجی قدیمی، گوتیک و قبطی با دقت زیادی به آن پرداخته شده است. این اصول کاملاً از جانب مخترع زبان ارمنی که به گویش یونانی صرفاً به‌عنوان مرجعی برای درکِ واحدهای آوایی ارمنی متناظر نگاه می‌کند، رد شده است. این رد کردنِ مَبینِ این حقیقت است که در استفاده از نگارش یونانی به‌عنوان یک مدل، مخترع الفبای ارمنی کلاسیک با نمادهای تصویری موجود در آن کاری ندارد. یعنی همان نمادهای تصویری که بیان‌گرِ آواهای یونانی هستند و از نقطه نظرِ ارمنی اضافی به‌شمار می‌روند و نمادهای آن فاقدِ هرگونه ارزشِ آوایی هستند. به همین خاطر، درون‌مایهٔ الفبای یونانی، نظامِ ارمنی کلاسیک را مبنا قرار می‌دهد و از سری نمادهایی چون A (ayb در ارمنی) تا X ($k^h e$ در ارمنی) تشکیل می‌شود و شاخصه‌های خاصی که درونِ توالی قرار می‌گیرند و واجدِ ارزش‌های یونانی منحصربه‌فردی هستند را مستثنا قرار می‌دهد. میانِ تمامِ این شاخصه‌های

مهم الفبای ارمنی کلاسیک — در جاهای مختلف و متناوباً با نمودهای تصویری بخش «اصلی» — همه نمادهای اضافی، که در اتصال با نمودهای تصویری بخش «اصلی» شکل می‌گیرند، کاملاً الگوی نوینی از نگارش ارمنی به دست می‌دهند که با نظام الگوی یونانی متفاوت است. در نتیجه، این تناظر کاملاً میان نگارش یونانی الگو و الفبای ارمنی کلاسیک شکسته می‌شود که این شکست در نتیجه ظهور نمادهای گرافیکی مرتبط با هم و ارزش‌های عددی است که صورت می‌پذیرد. به همین خاطر است که نگارش ارمنی کلاسیک به شدت با نظام‌های نگارشی قبطی، گوتیک و گرجی کهن متفاوت است و شکل جدیدی از گونه‌شناسی را می‌طلبد.

از نقطه نظر مناسبات تاریخی میان اشکال الفبایی در دوره مسیحی که بر مبنای نگارش یونانی بوده است، لازم است نگارش اسلاوی-گلاگولیتیک باستان و نسخه‌های سیریلیک که از گونه‌ی مشابهی از نظام‌های نگارشی کهن هستند را هم مدنظر قرار داد. در نگارش اسلاوی-گلاگولیتیک مبنا همان الگوهای وابسته‌ای است که در نگارش نوین شاهد آن هستیم، یعنی نظام یونانی الگو که در الفباهای قبطی، گوتیک و گرجی قدیم وجود دارد.

علاوه بر مظاهر ساختار الگویی، نگارش گرجی کهن و اسلاوی-گلاگولیتیک از اصل مشابه فاصله‌گذاری میان نمودهای تصویری نگارش نوین با نظام الگویی بهره می‌برند. دلیل این مسئله هم این است که آن نظام برآینده باید شامل تمامی شاخصه‌های یک «نگارش ملی مستقل» باشد و هیچ مظهری از نظام‌های نگارشی معاصر دیگر در آن نباشد.

نگارش ارمنی کلاسیک که ساخته **مسروپ مشتوت** است، نمودهای تصویری مختص به خودش را دارد و کاملاً با یونانی الگو متفاوت است و اثباتی بر همین مدعا است. **مشتوت** برای خلق نگارش ارمنی کلاسیک، نظام نگارش یونانی را مبنا قرار داد و نمودهای تصویری نظام الگو را کاملاً تغییر داد و تکنیک‌های تصویری جدیدی را ساخت که به شاخصه‌های متناظر نگارش جدید ختم شد. در این شیوه، تمامی اتصالات خارجی با الگوی یونانی مغضوب واقع شد و نگارشی جدید و مستقل با ظاهری نوین به وجود آمد.

مخترع الفبای گرجی کهن عامدانه و با دلیلی مشابه نظام یونانی الگو، دست به تعدیل می‌زند. در این نظام جدید اما مخترع الفبا کاملاً از نمودهای تصویری یونانی فاصله نمی‌گیرد، بلکه با استفاده از کهنه‌سازی عامدانه نشانه‌هایی خاص از نظام الگویی و تغییرات تصویری شاخصه‌های متناظر، دست به تغییر شکل آن می‌زند. به همین شیوه، خالق الفبای گرجی کهن نتایج مشابهی را از خلق یک نگارش ملی و اصیل به دست می‌آورد؛ یعنی آن‌چه که **مشتوت** با خلق یک نگارش ملی و اصیل ارمنی حاصل کرد. نگارشی با مبنای تصویری و کاملاً متغایر با الگوی یونانی.

هم‌چنین تمایلاتی در جهان فرهنگی شرق مسیحی که نتیجه فرامین مذهبی بوده است، به خلق نظام‌های نگارشی متعدد و متفاوتی ختم شد که در بستر نگارش یونانی رشد یافته بودند، اما نمودهای تصویری متفاوتی از الگوی یونانی را بروز می‌دادند.

از این نقطه نظر، نگارش گرجی کهن، ارمنی کلاسیک و اسلاوی-گلاگولیتیک باستان هر سه‌شان از لحاظ گونه‌شناختی در یک سبد قرار می‌گیرند، یعنی کاملاً برخلاف نسخه‌های قبطی و گوتیک، اما مشابه با سیریلیک که نمودهای تصویری آن منعکس‌کننده تصاویری است که در نظام نگارشی یونانی معاصر شاهدش هستیم.

هم‌زمان، اما نگارش گرجی کهن (مشابه اسلاوی-گلاگولیتیک کهن) از لحاظ ساختار الگویی و درونی نگارش، کاملاً متفاوت از الفبای ارمنی کلاسیک است. اگر با چشم استقلال الگویی به نظام الگوی یونانی نگاه کنیم، نگارش گرجی کهن (مشابه اسلاوی-گلاگولیتیک کهن) از لحاظ گونه‌شناختی با قدیمی‌ترین نمونه‌های نسخه‌های مسیحی، یعنی نظام‌های نگارشی قبطی و گوتیک، قرابت بیش‌تری دارد.

نظام الفبایی-مرحله پایانی در شکل‌گیری نگارش؟

در خیلی از نظام‌های الفبایی اصیل نگارشی که به منظور بیان صحیح وجه آوایی زبان خلق شده‌اند، ممکن است تلفظ یک مصوت با نمود نگارشی آن مشابه نباشد. مسئله‌ای که نتیجه تغییرات مهم نظام آوایی است. هم‌نشینی‌های آوایی در یک زبان ممکن است از هم‌نشینی‌های تصویری آن که در زمان آفرینش آن نظام نگارش الفبایی شکل گرفته بود به‌مرور فاصله بگیرد. یعنی مراحل ابتدایی آفرینش آن که ساختار آوایی واژگان دچار تغییر نمی‌شد.

در نظام‌های الفبایی متأخر نمودهای تصویری هر یک از واژگان ضرورتاً نشان‌دهنده یک نشانه عرفی است که برای بیان وجه آوایی آن به کار می‌رود. در این دست از نظام‌ها، نمادهای تصویری منفردی ظاهر می‌شوند که از لحاظ هم‌نشینی، نه از لحاظ نشان‌گران آواها و واج‌های مجزا، بلکه از لحاظ عناصر تصویری یک مجموعه هم‌نشین، بیان‌کننده وجه آوایی تمامیت یک واژه هستند (برای مثال، املاي واژگان منفرد در انگلیسی یا فرانسوی مدرن).

یک توالی منطقی برای هم‌چنین تناقضی در شکل‌گیری جنبه آوایی زبان و هم‌نشینی باستانی نگارش، می‌تواند نتیجه تغییر شکل یافتن ریشه‌های الفبایی نگارش و تبدیل آن به یک نظام شبه‌واژه‌نگارانه با حروفی مجزا یا گروه‌های حروفی هم‌نشین باشد که اداکننده تمامی واژگان هستند (در یک تناقض کلی میان ضوابط آوایی این حروف با صداهایی که

شکل‌دهنده این واژگان هستند). مثل گذشته، نگارش مجدد شکسته می‌شود و تمامی ارتباطات با وجه آوایی زبان تبدیل به نظامی مستقل از زبان می‌شوند. نظامی با تعداد معینی نمادهای تصویری و قوانینی مختص به خود که منعکس‌کننده اصل هم‌نشینی آوایی کهن هستند. و فقط در چنین شرایطی است که می‌توان از شاخصه «مستقل» نگارش سخن گفت.

نگارش گرجی از فرآیند فاصله گرفتن از یک نظام الفبایی منسجم اجتناب کرده، چون دچار نوعی محافظه‌کاری آوایی خاص هست که حدود ۱۵۰۰ سال است که اصل هم‌نشینی آوایی نظام نگارشی آن را دست‌نخورده حفظ کرده است.

جدول شماره ۱. الفبای یونانی، سامی و گرجی

Semitic		Greek		Georgian	
א ʾ 1		A a 1		Ⴀ Ⴑ a 1	
ב b 2		B b 2		Ⴁ Ⴐ b 2	
ג g 3		Γ g 3		Ⴂ Ⴑ g 3	
ד d 4		Δ d 4		Ⴃ Ⴐ d 4	
ה h 5		E ē 5		Ⴄ Ⴑ e 5	
ו w 6		ς - 6		Ⴅ Ⴐ v 6	
ז z 7		Z z 7		Ⴆ Ⴑ z 7	
ח ḥ 8		H ē(ej) 8		Ⴇ Ⴐ e,ej 8	
ט t 9		Θ th 9		Ⴈ Ⴑ th 9	
י j 10		I i 10		Ⴉ Ⴐ i 10	
כ kh 20		K k 20		Ⴊ Ⴑ k' 20	
ל l 30		Λ l 30		Ⴋ Ⴐ l 30	
מ m 40		M m 40		Ⴌ Ⴑ m 40	
נ n 50		N n 50		Ⴍ Ⴐ n 50	
ס s 60		Ξ ks 60		Ⴎ Ⴑ j 60	
ע ʿ 70		O ō 70		Ⴏ Ⴐ o 70	
פ ph 80		Π p 80		Ⴐ Ⴑ p' 80	
צ q 90		ς - 90		Ⴑ Ⴐ ž 90	
ק q 100		Ρ r 100		Ⴒ Ⴑ r 100	
ר r 200		Σ s 200		Ⴓ Ⴐ s 200	
ש š 300		T t 300		Ⴔ Ⴑ t' 300	
ת th 400		Υ ū,w 400		Ⴕ Ⴐ wi(w)w 400	
		Φ ph 500		Ⴖ Ⴑ u	
		Χ kh 600		Ⴗ Ⴑ ph 500	
		Ψ ps 700		Ⴘ Ⴑ kh 600	
		Ω ō 800		Ⴙ Ⴐ s 700	
		Ͱ - 900		Ⴚ Ⴑ q' 800	
				Ⴛ Ⴑ š 900	

Table 1: Juxtaposition of Semitic, Greek and Georgian scripts

منشأ تاریخی و جغرافیایی اقوام هزاره افغانستان

محمد عوض نبی زاده / تاریخ نگار و پژوهش گر

مقدمه

تاریخ عصر جدید، پیشینه کامل بشر و هر ملتی در حکم پدر، مادر و جغرافیای محل تولد و نمو او است که هیچ ملتی بدون تاریخ، وجود ندارد. تاریخ، گذشته بشری نگاه به آینده و تاریخ نگاری قصه آدمی زاد است. تاریخ بشری فراز و نشیب فراوانی را طی کرده و غالباً سلسله های حاکم را دیده، ولی نگاه فرهنگی و تمدنی، ادبیات و علم بدون عبور از سلسله های حاکم، را نیز مورد توجه قرار داده اند. پس از عصر اسکندر (۳۳۳ ق.م) تا پایان عصر جانشینانش (۱۳۵ ق.م) منابع یونانی وارد تاریخ خراسان شدند، در عصر ترکان، یک دوره پیش از اسلام و یک دوره پس از اسلام تاریخ خراسان مبهم است. اما بعد از جنگ اول و دوم جهانی، هویت دینی جایش را به هویت ملی واگذار و به نام های ملت عربی، ملت هندی، افغانی، ایرانی و غیره شناخته می شوند.

هویت ملی پدیده سیاسی و اجتماعی است، که از دو کلمه «هویت» و «ملت» تشکیل شده است که انسان ها در درازنای تاریخ به نام: طایفه، قوم، قبیله، ملیت و یا ملت، یاد می شوند و هر یک از گروه های بشری دارای سرزمین، سنت، عادات، فرهنگ، دین، اقتصاد و تاریخ مشترک بوده، که هویت ملی آن ها را بازتاب می دهد. هویت ملی تبارزدهنده، هویت گروه های قومی در یک سرزمین که به نام «ملت» شکل یافته اند، می باشد. واژه ملت، در نزد فرانسوی ها که افراد با کسب حقوق شهروندی اجازه انتخاب دولت را در سرزمین خود به دست می آورند، «ملت» را تشکیل می دهد و در نزد المان ها که افراد سنت ها، زبان، فرهنگ، سرزمین و دولت مشترک دارند، «ملت» می باشند. هگل و منتسکو «هویت ملی»

را «روح ملت» معرفی که ملت با اراده خود حاکمیت مردم را به وجود می‌آورد؛ یعنی دولت-ملت و یا «دولت-کشور» را تشکیل داده که هویت ملی در آن بازتاب می‌یابد. نام یک کشور هویت ملی آن است که هویت شهروندان یک سرزمین از آن منشعب و حضور تاریخی و فرهنگی تمام ساکنین آن را باید بازتاب دهد و تمام شهروندان یک کشور توسط آن شناخته شده و وابستگی فرهنگی و تاریخی داشته باشند و در غیر آن منجر به نارضایتی و بحران هویت می‌شود. ملت‌سازی، یکی از پروسه‌ها در شکل‌گیری دولت‌ها است که فرایند دولت‌سازی نسبت به فرایند ملت‌سازی عملی‌تر است. ملت‌سازی یک پروژه بیرونی نیست؛ بلکه این موضوع مربوط به همه اقوام و توده‌های مردم یک کشور است که با هم دیگر احساس هم‌بستگی داشته باشند و این احساس هم‌بستگی زمانی به وجود می‌آید که نخبگان سیاسی یک کشور ضرورت شکل‌دهی به ملت را درک کنند. دولت-ملت، یا دولت-کشور، در وجود اراده و حاکمیت همگانی مردم بازتاب می‌یابد. روند ملت‌سازی باید در وجود دولت بر شالوده ارزش‌های شایسته سالاری و مردم‌سالاری در جامعه، شکل بگیرد.

افغانستان

افغانستان کشوری است که بیش از سی گروه قومی خرد و بزرگ نژادی، مذهبی و زبانی متفاوت اعم از تاجیک‌ها، هزاره‌ها، پشتون‌ها، ازبک‌ها، ایماق‌ها، بلوچ‌ها، ترکمن‌ها، نورستانی‌ها، پشه‌ای‌ها، اویغور‌ها، قرقیز‌ها، قزلباش‌ها، عرب‌ها و غیره در یک جغرافیای واحد زیست می‌نمایند. اما جامعه افغانستان از گذشته‌های دور آبستن بدترین نوع بی‌عدالتی‌ها به وسیله نظام‌های استبدادی بوده که همراه با آن ساختار واحدهای اداری کشور که خیلی‌ها ظالمانه و دور از واقعیت‌های قومی و اجتماعی افغانستان ایجاد گردیده است؛ چون در افغانستان تا هنوز دولتی مبتنی بر مردم سالاری و شایسته‌سالاری به وجود نیامده و حقوق شهروندی بر اساس ارزش‌های جامعه مدنی و حاکمیت بر اصل «دولت-ملت» شکل نگرفته است. عدم وجود ملت به مفهوم مدرن آن در افغانستان، باعث بروز چالش‌های گوناگونی شده و نتوانسته به رشد و توسعه برسد؛ متأسفانه تا به حال دولت‌ها در افغانستان، بر اصل تمرکزگرایی، زور و عدم کثرت‌گرایی، در وجود افراد و رهبران سرشناس قومی و گروهی با سلیقه‌های منطقه‌ای و زبانی به وجود آمده است که نفی هویت قومی و استحاله آن به یک قوم به اصطلاح برتر و قدرت‌مند، باعث تضعیف هم‌بستگی، وحدت و هویت ملی شده‌اند؛ زیرا در دوره حکومت‌های امیر عبدالرحمن خان، سردار داوود خان و امیر امان‌الله خان سعی گردیده تا بر استراتژی سرکوب گروه‌های قومی دیگر، دولت را بر اساس هویت پشتونی شکل بدهند؛ در دولت مجاهدین هم همان مفکوره دولت قومی باعث شد که بسیاری از

گروه‌های دیگر بیرون از دولت بمانند و اختلافات به وجود آمد و نتوانستند به یک ساز و کار دست پیدا کنند.

افغانستان تجربه نخستین را در حکومت حزب دموکراتیک خلق و تجربه‌های اولیه را در حکومت امیر امان‌الله خان برای شکل‌گیری نظام دولت‌ملت داشت با توجه به نقش فرهنگ سنتی این دو پروسه با ناکامی مواجه شد. بعد از نشست شهر بُن نخبگان سیاسی ما به توافقی در راستای ملت شدن نرسیدند و شکل‌گیری دولت بر اثر فشار بیرونی بر نخبگان سیاسی عملی که حکومت و نهادهای سیاسی و قانون اساسی شکل گرفت. از استقلال رسمی افغانستان به عنوان یک کشور مستقل حدود نودوشش سال می‌گذرد. در حدود یک صدوپنجاه سال قبل، ضمن توطئه استعمارگران و رقابت قدرت‌های بزرگ و غلبه یک قوم بر اقوام دیگر باعث شکل‌گیری جغرافیایی به نام افغانستان شده است. کلمه «افغانستان» مرکب از «افغان» و «ستان» به معنی «سرزمین افغان‌ها» بوده و بازتاب‌دهنده هویت یک قوم خاص (پشتون) می‌باشد و نه هویت تمام مردم این کشور.

دولت‌مردان کنونی افغانستان نیز در رابطه به دولت و ملت‌سازی دیدگاه‌های ناسازگاری دارند و از میان همه این دیدگاه‌ها می‌توان سه روی‌کرد را در مورد دولت و ملت‌سازی برجسته ساخت: گروه نخست آن‌هایی که بر ضد اشغال‌گران خارجی و برای برپایی دولت اسلامی رزمیده و فداکاری کرده‌اند؛ می‌گویند در قانون اساسی افغانستان روحیه اسلامی و ویژگی‌های مذهبی در نظر گرفته شود، اما گروه دوم باور دارد که: ملت افغان باید بر اساس مشارکت قومی با در نظر داشت درصدی هر قوم در ترکیب اجتماعی افغانستان ساخته شود؛ و گروه سوم عقیده دارند که پشتون‌ها در ترکیب ملی افغانستان اکثریت قاطع را تشکیل می‌دهند و حاکمیت از امپراتوری‌های سلف آن‌ها به میراث مانده است و دیگران باید کشور را ترک بگویند و مزاحم ساختمان «دولت افغانی و ملت افغان» نشوند.

تاریخ افغانستان مملو از تحریف‌ها و تبعیضات نظام‌های تمامیت‌خواه بوده که حتی ذهنیت قبیله‌ای به مراکز علمی و تحقیقی کشور نیز سرایت کرده است؛ چون اقوام محروم در برابر هر گونه جعل‌کاری و حق‌تلفی‌های تاریخی نظام‌های قبیله‌ای خموشانه و صبورانه برخورد نمودند، تا استبداد حاکم هویت خود را به نام «پژوهش‌های تاریخی» با سرکوب دیگران با خاطر آرام بسازند. چنان‌چه اکادمی علوم «نام‌نهاد جعل‌نامه را زیرنام» دانش‌نامه جدید دایرةالمعارف قبیله‌ای آریانا و یا اطلس اقوام غیر پشتون نشر نمود تا برخی از اقوام محروم به خصوص اقوام هزاره کشور را از لحاظ هویتی نادیده گرفته و سرکوب هویتی و فرهنگی نماید.

در حالی که کتاب جامع‌التواریخ مردم هزاره را از سال ۱۵۰۰، قبل از میلاد مسیح، از اولاد اوغوز خان فاتح کبیر مغول و فرزندان ۲۴گانه او می‌دانند؛ زیرا اقوام و قبایل اویغور، قانقلی، قبقاق، قارلق، قلیچ، آغاجری و باغچری مربوط به اقوام هزاره، در جهان‌گشایی با او غوز خان سهم گرفتند و همچنین قبل از حمله چنگیز خان مردم هزاره به نام‌های تاتار، خلج، خلخ، قزلوق-قللغ، ترکمن، چوگل «چگل»، نایمان و غیره یاد شده که تا هنوز اقوام هزاره به این نام‌ها یاد می‌شوند و حالا نیز غالباً می‌توان در ساختار قومی مردم هزاره این نام‌ها را مشاهده نمود. در کتاب جامع‌التواریخ، هزاره‌ها را ترکیبی از نژاد ترک و مغول و از ساکنان بومی هزارستان می‌داند.

در گذشته‌های دور سرزمین و جغرافیای هزارستان کنونی، به نام (بلیو) غرمارث و بربرستان و بعداً در تاریخ گذشته به نام‌های غرجستان و هزارستان یاد شده است. دوره بربرستان از ۳۰۰ سال قبل از میلاد تا سال ۷۲۴ میلادی سرزمینی را در بر می‌گیرد که در دوران قبل از اسلام و در دوره ماقبل تاریخ موسوم بوده است که دره بامیان درین دوره مسیر اصلی کاروان‌های عظیمی تجارتن بود که این موقعیت بامیان را شهر ثروت‌مند و پُرونق ساخت. دوره خراسان از سال ۷۲۴ تا ۱۸۹۰ میلادی است که این دوره حدود ۱۲ قرن دوام یافت و دوره ماقبل مغول از سال‌های ۷۲۴ تا ۱۲۰۰ میلادی که طی آن ساکنان بربرستان به اسلام گرویدند. طی این زمان اسلامی شدن غرجستان فرایندی طولانی بود که حدود پنج قرن به درازا کشید.

شهرهای مشهور قبل از اسلام در هزاره‌جات، بشین، افشین و شورمین یا سورمین در بیش‌تر کتب ضبط شده، که سورمین به فاصله یک مرحله از بشین به سمت جنوب و در قسمت مرتفع‌تر کوه‌ها قرار داشت این شهرها، آب فراوان و زراعت پُرونق داشتند. بشین (افشین)، در روزگار حکومت غوریان به اوج عظمت و وسعت خود رسید از شهر بشین، برنج فراوان و از شهر شورمین یا سورمین، جوار بسیار به مناطق دیگر صادر می‌شد. غرجستان اسلامی به سرزمین اطلاق می‌شد که امروز به نام هزاره‌جات یا هزارستان یاد می‌شود. غرج و یاغر در زبان باختری (گر) به نام کوه و ستان‌خانه را گویند. که به نام کوهستان ترجمه شده می‌تواند. سرزمین کوهستانی غرجستان از قدیم منبع آب سرزمین‌های اطراف بوده است.

اقوام هزاره یکی از گروپ‌های بزرگ قومی و انتیکی در افغانستان اند که در برخی از اسناد از سوی مورخین وجه تسمه هزاره را، به نام خزاره، یا خزر یاد نموده که شاید با دریای خزر نیز بی‌ربط نباشد و همچنین هزاره‌ها به این جهت به این نام مسمی شده‌اند که وجه تسمیه هزاره به خاطر داشتن هزار نهر و رود و هزار دره و هزار کوه مرتفع نیز به کار رفته‌اند و می‌گویند که از هزاره‌جات هزار چشمه خوش‌گوار بیرون می‌آید و بعد از اسلام به

جای آن‌ها هزار مسجد و هزار منبر ساخته شده است. در ضمن در عصر سلاطین قدیم زابلستان مردم هزاره هر سال هزار سوار عوض مالیات به قشون شاهی آن زمان می‌دادند که وجه تسمیه هزاره شاید درین رابطه نیز باشد؛ گرچه اهل ایران هزاره را بربری و مملکت‌شان را ملک بربر گویند. با توجه به سکه‌های پیدا شده، نقاشی‌های روی دیوارهای معبد و اطراف تندیس‌های بودا، نقاشی‌های به‌جامانده از زمان آخرین شاهان کوشانی، شکل فیزیکی تندیس‌ها در بامیان می‌توان چنین نتیجه گرفت که ساکنان این منطقه تا حدود ۲۳۰۰ سال پیش دارای همان ترکیب فیزیکی چهره و صورت بوده‌اند که هزاره‌های امروز هستند.

چهره مغولی ساکنان هزاره‌جات را می‌توان مدت‌ها پیش از حمله چنگیز و امیر تیمور که ظهور آن‌ها در صحنه تاریخی نسبتاً جدید است، جست‌وجو کرد. یفتلی‌ها از سال ۴۲۵-۴۲۶ میلادی، جانشینان امپراتوری کوشانی‌ها نیز با همان ترکیب فیزیکی و چهره تعلق داشتند، تأثیر یفتلی‌ها را تا زمان پیدایش کلمات ترکی در لهجه هزارگی می‌توان دنبال کرد. البیرونی رد پای یفتلی‌ها را تا ترک‌های تبت می‌رساند و اولین فرمان‌روای این سلسله — که بیش از شصت سال فرمان‌روایی داشته است — به نام «بره‌تگین» یا «بره‌تگین» می‌شناسند. آخرین حاکمان «تگین» غزنوی‌ها بودند که در حدود هزار سال پیش در غزنی حکومت کردند. پس از یفتلی‌ها، نواحی جنوبی آمودریا تحت فرمان سلسله‌های ترک آسیای مرکزی و شرقی درآمد که بیش از هزار سال بر آن‌جا حکومت نمودند. بنابراین، مدت‌ها پیش از ظهور مغول‌ها، ساکنان هزاره‌جات امروز در معرض تأثیرات اقوام قدیمی‌تر و ترک‌زبان با ویژگی‌های فیزیکی شبیه مغول‌ها قرار گرفتند. «ژرفریر» محقق فرانسوی نظریه‌اش این است که هزاره‌ها ساکنین اصلی این سرزمین می‌باشند و در زمان اسکندر مقدونی درین محل زندگی می‌نمودند.

منشأ پیدایش هزاره‌ها که ترکیبی از یک نژاد مختلط ترک و مغول و قدیمی‌ترین ساکنان این منطقه هستند که نمی‌توان تأثیر مغول‌ها و ترک‌ها بر آنان را انکار کرد. هزاره‌ها که در سراسر افغانستان پراکنده‌اند، پیروان مذاهب شیعه دوازده امامی، شیعه اسماعیلی و اهل سنت و جماعت در افغانستان می‌باشند. هنگام ظهور اسلام در غرجستان یک حکومت محلی مستقل برقرار بود. در سال ۱۰۷هـ.ق/ ۷۲۴م اسدبن عبدالله القسری والی جدید خراسان به غرجستان لشکر کشید؛ اما با نمرون حاکم غرجستان صلح کرد و نمرون مسلمان شد. ظاهراً استقلال حکام غرجستان تا مدت‌ها باقی ماند. در زمان سامانیان زمام‌داران غرجستان از آن حکومت اطاعت می‌کردند و خراج‌گزار آنان بودند و پس از قدرت گرفتن محمود غزنوی، با او نیز از در دوستی درآمدند. مدتی غرجستان تحت سلطه سلطان غوریان سپس محمود غزنوی سپس سلطنت محمد خوارزم‌شاه و مغلان بوده است.

برخی از دانش‌مندان داخلی و خارجی نیز در زمینه منشأ بومی بودن هزاره‌ها به این باورند که هزاره‌ها یکی از قدیمی‌ترین ساکنان این منطقه هستند و نیاکان هزاره‌ها به ساکنان ترک آسیای مرکزی و شرقی که بیش از ۲۳۰۰ سال پیش از شمال و جنوب هندوکش به نواحی موسوم به هزاره‌جات کنونی مهاجرت کرده بودند، بازمی‌گردد. گفته‌های آنان بیان‌گر آن است که ورود ساکنان ترک آسیای مرکزی از شمال و جنوب هندوکش به هزاره‌جات امروزی سی‌صد سال قبل از میلاد بوده است. موجودیت ترک‌ها در افغانستان بدو قسمت شناخته می‌شود:

اول، ترک‌هایی که از آغاز در صفحات شمال کشور زیست داشتند. دوم، ترک‌های که پیش از میلاد مسیح و قبل از اسکندر در افغانستان کنونی حیات به سر می‌بردند و ترکان مرکزی دست کم صدها سال پیش از میلاد از ترکستان شرقی و ختائستان آمده‌اند. اکثر مورخین داخلی، خارجی، به خصوص جواهر لعل نهرو نیز تأیید می‌نماید که «مردمان آسیای مرکزی به نام باکتریایی‌ها، سکاها، هون‌ها، اسکوت‌ها، ترک‌ها، کوشانی‌ها و یفتلی‌ها» نامیده می‌شدند که قبل از میلاد بارها به اروپا و سراسر آسیا پراکنده و هجوم برده‌اند.

اولین کسی که ادعا دارد که هزاره‌ها از بقایای سپاهیان مغول هست، ابوالفضل دکنی مورخ عصر اکبرشاه بوده است. اما تعداد کثیری از خاورشناسان داخلی و خارجی این نظریه را که هزاره‌ها از بقایای سپاهیان مغول می‌باشند را عموماً رد کرده‌اند. گویند چنگیز خان چندین بار خواست بالای غور و بامیان حمله کند. ولی سردی هوا و برف باری مانع می‌شد. بالاخره نوبت آن رسید که به بامیان (شهر غلغله) حمله کند. مردم بامیان که گروه متشکل از هزاره‌ها و غوریان ترک و غیره بودند که یکی از نواسه چنگیز خان به نام موتوگین پسر چغتای را پس از جنگ خونین به قتل رسانیدند. درین جنگ چنگیز خان خود به غضب آمده، با لشکر جنگ‌دیده به قلعه حمله نمود. گویند تولای خان پسر چنگیز با سپاهش از ایران به طرف بامیان و غور در حرکت شد. چنگیز خان پس از هجوم سخت دروازه قلعه شهر غلغله را از بین برده، اولاً انسان‌ها بعداً حیوانات و نباتات را از بین برده، پس از آن قلعه را به آتش کشید.

علی‌اکبر تشیید درباره قدامت تشیع افغانستان می‌نویسد: «هزاره‌ها بین سنوات ۳۵ تا ۴۰ هجری در زمان خلافت حضرت علی (ع) جعده‌بن‌هبیره المخزومی که خواهرزاده آن حضرت می‌شد، از طرف وی به حکومت خراسان منسوب شد و به خاطر رفتار شایسته جعده مردم هزاره‌جات و غور از جان و دل به علی محبت می‌ورزیدند و مسلمان شده‌اند. در زمان معاویه و اخلافش دستور داده بودند تا در تمام منابر و مساجد به علی (ع) نفرین کند.

اما تنها مردم هزاره‌جات و غور بودند که ازین دستور معاویه سرپیچی نمودند و هرگز حاضر نشدند به حضرت علی ناسزا بگویند.» سرسختی مردم هزاره و غور در برابر دستور ناروای معاویه در عین حال بر ایشان بسیار گران تمام شد و اینان به اتهام ارتداد در هم کوبیده شدند.

ابن اثیر یکی از محققان عرب می‌نویسد: در سال ۴۵ هجری حکم‌بن‌عمر از طرف بنی‌امیه به کوهستان غور لشکر کشید و مردم آن سامان را که مرتد شده بودند، در هم کوبید. «بعد از زمان حضرت علی، گسترش بیش‌تر مذهب شیعه در میان هزاره‌ها در زمان غازان خان و دوران سلطنت دو تن از ایلخانان سلطان محمود غازان و سلطان محمد خدابنده نقطه عطفی در گسترش تشیع در میان هزاره افغانستان می‌باشد. غازان مغول فرمان‌روای وقت پس از تشرف به اسلام مذهب تشیع را انتخاب کرد و دستور داد که در آغاز کلیه فرمان‌های دولتی نام اهل بیت اطهار را به کار برند.» که در شیعه شدن مردم هزاره‌جات تأثیر فراوانی داشته است.

اکثریت اقوام هزاره زیر عنوان دای قرار می‌گیرند که دای بیان‌گر شکل ویژه‌ای از پیوند قوم‌شناختی است. دای که در لهجه هزارگی به معنی توده‌ای علوفه‌ای زمستانی یا بوته‌ای سوخت و به عبارت دیگر چیزهای که جمع‌آوری و در کنار هم قرار داده شده است. دای به شکل پیش‌روند در اسمای دای‌زنگی، دای‌کندی، دای‌دهقان، دای‌چوپان، دای‌میرداد، دای‌ختای، دای‌میرکشه، دای‌کلان، دای‌میرک، دای‌قوزی، دای‌فولاد و دای‌زینیات اتصال یافته است. در کتاب تاریخ ملی هزاره «دای» به معنی «قدرت‌مند» و «قوی» آمده است که مغول‌ها آن را از چینی‌ها گرفته‌اند. واژه «دای» به صورت «تای» نیز آمده است. مثلاً «تایمنی» که اصل آن «دای‌منی» است یا تای بوغه و تای‌تمور که اصل آن‌ها دای‌بوغه و دای‌تمور است و در زبان ترکی سابقه زیاد دارد. «دای» در بعضی منابع به معنی بزرگ و قوم بزرگ و پُر قدرت، تفسیر شده است.

امروزه اسامی قریب ۲۵ قوم پُر جمعیت هزاره با کلمه «دای» شروع می‌شود که دای‌کلان، دای‌زنگی، دای‌چوپان، دای‌فولاد، دای‌میرک، دایه، دای‌میرداد، دای‌کندی، دای‌دهقان، دای‌ملک، دای‌بیرکه، دای‌زنیات، دای‌کیو از مشهورترین آن‌ها است. این نکته نیز قابل یادآوری‌ست که اسم‌های بعضی از اقوام هزاره با واژه «زی» نیز آغاز می‌شوند؛ مانند زی‌نظر، زی‌شادی، زی‌جانی، زی‌سوار، زی‌ولات، زی‌منی و غیره. البته واژه «زی» با «زای» که به معنی زاده است، یکسان نیست. «زی» در اول نام طوایف هزاره به کار می‌رود و «زای» در آخر نام قبایل پشتون به کار رفته و ندرتاً در اخیر نام بعضی از طوایف هزاره نیز دیده می‌شود. مانند خردک‌زایی، کلوزایی، لک‌زایی و غیره.

گردیزی اصطلاح غرجه را، که در شاهنامه به عنوان نام قوم ساکن در غرjestان به کار رفته، به معنای کوه‌نشین به کار برده است. اصطلاح غرj در نام طوایف خلج، خلخ، قرلخ که از جمله ترکان بوده و در آسیای مرکزی و افغانستان سکونت داشته‌اند تا امروز باقی مانده است و نشان می‌دهد که ساکنان قدیم این ناحیه از اقوام ترک بوده‌اند. این مردمان با هر یک از نام‌های فوق که نامیده شوند، از اجداد هزاره‌های افغانستان، ساکنان کنونی این سرزمین به شمار می‌روند. کلمه هزاره را بابرشاه برای اولین بار در کتاب خاطرات خود یاد و سرزمین آن را به نام هزاره‌جات یاد نموده است.

در تاریخ مردم هزاره صفحات بی‌عدالتی و بی‌رحمی بی‌مانندی علیه آنان نیز وجود دارد که نمی‌توان آن‌ها را بدون احساس درد مرور کرد. بعد از پایان حکومت امیر عبدالرحمن جلاد سال‌های طولانی بردگی حقارت‌آمیز بالای کوه‌ها و دره‌های سرسبز هزاره‌جات مانند شب سایه انداخت و آب دریاها با خون آلوده شد. غم و اندوه برای مدت‌های طولانی در سرزمین هزاره‌ها مستولی گشت. گرچه امیر امان‌الله خان این پادشاه اصلاح‌طلب طی فرمانی «کنیزی و غلامی» را از بالای مردم هزاره رفع نمود؛ اما در سال‌های بعد به خصوص در زمان صدارت محمدهاشم خان نابرابری اجتماعی و ملی، محرومیت سیاسی غیر قابل تحمل گردید. ترور بی‌رحمانه و به سیاه‌چال افکندن شخصیت‌های سیاسی و اجتماعی مردم هزاره اعمال می‌شد و مردم ما به پایین‌ترین پله نردبان جامعه رانده شد و سیاست ژینوسید [نسل‌کشی (Genocide)] از جانب مستبدین علیه هزاره‌ها به پیش برده می‌شد. مردم هزاره با آب و بله دست و عرق جبین خویشان خورده‌اند و هیچ‌گاه با همه بی‌نوايي و بی‌چارگی دست‌گدایی به سوی کسی دراز نکرده است. برای دیگران خانه ساخته‌اند، اما خود بی‌سرپناه به سر برده است. برای این و آن، نان و آب تهیه نموده‌اند؛ ولی خود با شکم گرسنه شب را به صبح رسانیده‌اند. تعداد زیادی از مبارزان جسور هزاره که علیه ستم و خودکامگی مبارزه می‌نمودند نام‌های‌شان همیشه ماندگار خواهد بود.

پس از قتل عام بیش از ۶۲ فی صد مردم هزاره توسط عبدالرحمن جابر، مردم هزاره دچار فروپاشی ساختار قومی گردید و ضربات جبران‌ناپذیری بر آن وارد آمد و در جریان جنگ ده‌ساله امیر عبدالرحمن جلاد علیه هزاره‌ها تعداد کثیری از هزاره‌ها از سرزمین‌های پدری‌شان مجبور به کوچ اجباری شدند و امیر کابل با اعلان فتوای جهاد، هزاره‌ها را کافر و مرتد دانست؛ اما هزاره‌های بومی از مناطق اصلی و پدری‌شان رانده شده و در مشهد ایران، کویته پاکستان، ترکمنستان، قزاقستان، داغستان روسیه، در برخی از مناطق هندوستان، عراق و سوریه، ازبکستان و تاجیکستان به سکونت اجباری وادار گردیدند. بر اساس اعلان جهاد امیر کابل برخی از هزاره‌ها به تغییر مذهب و هویت قومی خود مجبور ساخته شدند و

از آن زمان تاکنون هزاره‌ها، در مناطق تاجیک، ازبک و پشتون‌نشین تا هنوز نتوانستند هویت قومی خود را داشته باشند.

بعد از کوچ اجباری مردم هزاره، لهجه و گویش مروج و اصالت قومی خویش را بنا بر عدم تشابه ساختمان فیزیکی و نژادی با مردم بومی محلی درین ساحات و شهرها حفظ کرده است که ذیلاً از آن یادآوری می‌شود:

ساکنان شمال غرب هزارستان که به سوی ایران مهاجرت کردند و در قریه‌های اطراف شهر مشهد ساکن شدند. این هزاره‌های فراری بعداً به بربری و خاوری مشهور گردیدند. بخشی دیگر از جنوب شرق هزارستان افغانستان به سوی هند بریتانی رفتند و در شالکوت یا کویته امروز ساکن گردیدند. این گروه در کویته، پس از هزاره‌های ایران و هزاره‌های داخل افغانستان، سومین جمعیت بزرگ هزاره‌ها هستند. هزاره‌های ساکن در شهرهای مشهد ایران و کویته پاکستان لهجه و گویش مروج هزارگی را از دست نداده و زبان کشورهای مذکور را نیز فرا گرفته است که آن‌ها میتوانند به لهجه و زبان هزارگی هم صحبت و مکالمه نمایند؛ چون هزاره‌های مسکون درین مناطق از لحاظ ساختمان فیزیکی ظاهری و نژادی با ساکنین این شهرها تفاوت و فرق می‌شوند، نتوانستند در میان اهالی محلی جذب و حل شوند و این گروه قومی هزاره با حفظ هویت قومی خود در مشهد ایران و کویته پاکستان باقی مانده است.

تحقیقات نشان می‌دهد که لهجه هزارگی، گویش است مختلط از فارسی، مغولی و ترکی با سنت گفتاری مخصوص به خود اما تدوین نشده. تاکنون اثری با لهجه و گویش هزارگی نوشته نگردیده است. هزارگی مخلوطی از زبان فارسی مغولی، ترکی و دیگر زبان‌ها است. لهجه و گویش هزارگی به دلیل اثرگذاری ترک‌ها و مغول‌ها عمدتاً با دیگر لهجه‌های فارسی متفاوت است. گرچه قبلاً جلد اول رساله لهجه‌های مروج مردم هزاره —دای‌زنگی— به سود و جاغوری شامل بیش از ۱۸۵۰ لغات لهجه هزارگی می‌شود که از طرف صاحب قلم نوشته و در سال ۱۳۶۵ شمسی در کابل چاپ و جلد دوم رساله حاوی بیش از ۶۰۰ لغت لهجه مروج مردم هزاره است که در سال ۱۳۶۹ شمسی در کابل به طبع رسانیده شده که صاحب این قلم مؤلف لغات لهجه مروج مردم هزاره در این دو رساله را در هنگام مسافرت‌های متعدد به ولایات، شهرها و مناطق هزاره‌نشین کشور طی نشست‌ها و تماس‌های مستقیم انفرادی و جمعی با محاسن‌سفیدان مردم هزاره به صورت حضوری، جمع‌آوری و به زبان دری ترجمه شده است. لغات این دو رساله، لهجه‌های مروج مردم هزاره به صورت ماهوار نیز در ماهنامه مجله ملیت‌های برادر مربوط به ریاست نشریات وزارت امور اقوام و قبایل به چاپ رسیده است.

با آن که نیمی از ساختار قومی جامعه هزاره را هزاره‌های سنی مذهب تشکیل می‌دهند، ولی طی سده‌ها هزاره‌های سنی در یک سردرگمی هویتی قرار گرفتند و به اقوام مختلف خود را پیوند می‌زنند که گاهی «هزاره»، گاهی «ترک» و گاهی «تاجیک» می‌شدند؛ زیرا به دلیل برقراری سیاست سرکوب، حذف و سانسور، ملیت هزاره به هویت مذهبی هزاره‌های شیعه محدود شدند. هزاره‌ستیزی آن‌قدر عمیق است که به عنوان اقلیت سرکوب شده از لحاظ قومی و مذهبی همیشه مورد حذف و سانسور قرار داشته و بدین لحاظ هزاره‌ها با نگرش «هزاره‌راسی» هنوز هم از اصل فرار می‌کنند. ولی دشمنان هزاره بارها در هنگام قتل عام مردم هزاره فرق میان پیروان سه فرقه مذهبی آن‌ها را نکرده و صرف هزاره را به خاطر هویت هزارگی آن قتل عام نمودند. درحالی‌که هزاره بودن و سنی بودن نه شرم و نه برای دیگران پرسش‌برانگیز باشد و هزاره‌ها باید در استقامت وحدت همگانی هزاره اعم از شیعه اسماعیلی، اثنی‌عشری و سنی، به عنوان یک تبار واحد، تلاش کند.

با وجود سرکوب و «کتمان» هویت قومی هزاره‌های سنی، حالا پیکره‌هایی از هزاره‌های بومی سنی مذهب عمدتاً در ولسوالی‌های شیخ علی، سرخ و پارسا و در برخی مناطق غوربند ولایت پروان، ولسوالی‌های خوست و فرنگ، نهرین، اندراب، خنجان، دهنه غوری و تاله و برفک ولایت بغلان و در مناطق سیغان، کهمرد و منطقه غندک شیبور و در مرکز ولایت بامیان و در برخی از مناطق ولسوالی دره صوف و منطقه پشت‌بند مرکز ولایت سمنگان و در مناطق چهارکنت، کشنده و شولگره ولایت بلخ و در ولسوالی‌های خان‌آباد و علی‌آباد ولایت قندوز. و در برخی ولسوالی‌ها و مرکز ولایت تخار و در ولسوالی دره هزاره و در مناطق دیگر ولایت پنج‌شیر و در ولسوالی دولت‌یار و در دیگر مناطق ولایت غور و در مرکز و برخی مناطق ولایت بادغیس و هم‌چنین در برخی از مناطق ولایت‌های بدخشان، لوگر، وردک میدان، کنر، ننگرهار، ارزگان و لغمان و زابل، کابل، غزنی، میدان وردک، هلمند، هرات و در یک تعداد از ولایت‌های دیگر زیست دارند.

هزاره‌های فرقه اسماعیلیه یکی از شاخه‌های دیگر درخت تنومند و پُربار هزاره تشیع است که اسماعیلیان افغانستان، سه درصد جمعیت این کشور را تشکیل می‌دهند و در ولایات بدخشان، کابل، وردک میدان، بامیان، پروان، بغلان، سمنگان، زابل، فاریاب، بلخ، جوزجان، قندهار افغانستان و هم‌چنین به عنوان اقلیتی دینی در بیش از بیست و پنج کشور، در آسیا، آفریقا، اروپا و امریکای شمالی پراکنده هستند. ناصر خسرو، به عنوان داعی، یا «حجت خراسان»، در یمگان بدخشان مذهب اسماعیلی را رونق بیش‌تری بخشید. ناصر خسرو دست کم تا هفتادسالگی زنده بود و در سال ۴۶۵ق درگذشت که قبر او بر فراز تپه در یمگان و در قریه امروزی حضرت سید نزدیک فیض‌آباد واقع شده است. آقاخان

محلاتی که رهبر نزاریان و از نوادگان رهبران انجدان بود، در سال ۱۲۵۸ ق به افغانستان فرار و در قندهار مستقر شده بود. سرانجام، قیام محمد اکبرخان در قندهار سبب شد که آقاخان شهر قندهار را ترک و به سند پناه ببرد.

نظام شورایی و هیئت‌های وابسته آن که بر اساس «قانون اساسی مسلمانان شیعه امامی اسماعیلی» در سال ۱۹۸۶ م و توسط پرنس کریم‌آقا خان چهارم ایجاد شد، بر اساس اطلاعات به دست آمده از عقاید و آداب و رسوم جماعت اسماعیلی افغانستان، می‌توان موارد ذیل را درباره جهان‌بینی و آداب اسماعیلیان مشخص کرد:

۱- اسماعیلیان ملتزم به روزه و نماز نیستند؛ اما برخی از آن‌ها در روزهای اول، پانزدهم و آخر ماه روزه می‌گیرند؛ ولی نماز نمی‌خوانند که توجیه ایشان در عدم التزام به نماز و روزه این است که ما معصوم از خطا نیستیم و نماز و روزه بدون مصونیت از معصیت و خطا سودی ندارد!

۲- جماعت اسماعیلی افغانستان برای امامان‌شان جای‌گاه محوری در هستی قائل اند و در ارتباط با امام به غلو، حلولیت و تناسخ می‌رسند. ایشان معتقدند امروز پرنس کریم‌آقا خان تجسم حضرت علی است و روح آن حضرت در کالبد ایشان مجسم شده است و بنابراین، خدا، حضرت علی و آقا خان هر سه یکی هستند. تنها وظیفه ما کسب رضایت آقا خان و اطاعت از او و احترام اوست و همین مایه نجات خواهد بود.

۳- جماعت اسماعیلی افغانستان برای همه مایملک و درآمد‌های‌شان خمس می‌پردازند و حتی اگر پنج پیمان‌ه آب از نهر بردارند، باید یک پیمان‌ه را به عنوان خمس و به یاد آقاخان در کنار درخت یا روی سبزه‌ای بریزند. همچنین از پنج دختر یکی را باید به عنوان خمس به رهبران محلی خود بدهند و آنان این دختران را برای آقاخان نگه‌داری می‌کنند تا او چه دستور دهد؛ خود تملک کند، یا به عقد کس دیگری درآورد.

اسماعیلیان افغانستان در ولسوالی شیب‌ر و مناطق شنب‌ل؛ عراق و دره شکاری ولایت بامیان، و در مناطق سیاه سنگ؛ کالو و حصه اول ولسوالی به سود ولایت وردک و میدان حضور دارند: بیش‌ترین اسماعیلی‌ها در ولسوالی‌های شیخ علی و سرخ پارسای ولایت پروان زیست می‌کنند که شامل طوایف هزاره‌های علی جم، کرم‌علی، نیک‌پی و برمک می‌شوند. اسماعیلیان در ولسوالی‌های دوشی، تاله و برفک، دره کیان، کیله‌گی، لرخاب ولایت بغلان زیست دارند و دره کیان از مناطق مهم اسماعیلی‌نشین است. در ولسوالی‌های دره صوف و روی دو آب ولایت سمنگان، اسماعیلی‌ها زندگی و در ولایت زابل، طوایف پاینده محمد از طوایف دای‌چوپان، اسماعیلی هستند. در ولایت‌های قندهار، فاریاب، جوزجان، بلخ نیز گروه‌هایی کوچکی از اسماعیلیان حضور دارند.

در زمان پادشاهی سلطان حسین بایقرا، امیر ذوالنون ارغون از طایفه ارغون از مغولان ایلخانی ایل ترخان اولین حاکم و امیر سلسله امرای ارغونیه در هزاره‌جات بود؛ وی توانست که قلمرو خود را تا کابل، قندهار، سند و فراه توسعه دهد. امرای ارغونیه مردمان دادگر، دانش‌پرور و هنردوست بودند و مجموعاً از سال ۸۸۴ الی ۹۶۴ هجری قریب به هشتاد سال با سیاست و فراست حکومت کردند. امرای ارغونیه از جمله نیاکان مردم هزاره بوده است که در هزارستان حکومت مستقل و دارای قلمرو وسیع را تشکیل و با درایت کامل اداره می‌نمودند. دوره بعد از مغول‌ها یکی از بی‌ثبات‌ترین دوره‌ها برای هزاره‌ها به شمار می‌آید. این دوره هفت قرن را در بر می‌گیرد. درین دوره بامیان مرکز هزارستان در اثر حملات بی‌امان مغول‌ها و بعد از آن تیموری‌ها کاملاً نابود شد و هرگز نتوانست شکوه گذشته را باز یابد.

هزارستان از زمان حکومت احمدشاه ابدالی تا امارت عبدالرحمن، سرزمین نسبتاً خود مختار بود و توسط خوانین محلی هزاره به صورت پراکنده اداره می‌شد. اعمال تبعیض نژادی و مذهبی بیش از دو نیم‌قرن است که توسط رژیم‌های حاکم علیه مردم هزاره در افغانستان به مرحله اجرا گذاشته می‌شود که در زمان امیر عبدالرحمن و امیر حبیب‌الله شدت بیش‌تری گرفت و در زمان نادرشاه و بعد از آن حاکمان وقت در صدد نابود کردن هویت و تاریخ مردم هزاره بودند که نمونه بارز آن را می‌توان در از بین بردن لوحه‌های قدیمی، سنگ قبرها، تراشیدن صورت بیش‌تر مجسمه‌ها و نقاشی‌هایی که از زمان‌های قدیم به یادگار مانده‌اند. منفجر کردن بت‌های بودا در بامیان، توسط گروه طالبان و تحریف تاریخ در کتاب‌های تاریخی که بازتاب این اطلاعات نادرست را می‌توان در کتاب‌های نویسندگان خارجی که اصلاً به هزاره‌جات نیامده‌اند، مشاهده نمود.

هزاره‌جات سرزمین پوشیده از کوه‌ها و صخره‌های بلند و عظیم است که عظمتش نه تنها طبیعت کوهستانی آن است، بلکه در پشت کار و اراده مردم آب‌دیده، قدامت تاریخی این سرزمین اسطوره در برابر مهاجمان بوده است. ساکنان صبور و مقاوم هزارستان تنها مردم است که با غول‌های وحشی سردی و برودت، برف و باران از یک‌سو و از سوی دیگر با فشار و اختناق، فقر، گرسنگی و بی‌نواپی دست و پنجه نرم نموده است و بارهای از مشکلات و بدبختی را بر فراز قلل و در اعماق دشت‌ها و دره‌های عمیق و باریک این خطه باستانی به دوش می‌کشند و به سهولت با موانع رزم می‌دهند و در واقع فاتح تمام موانع و صخره‌های تسخیرناپذیر دوران خویش هستند. هزاره‌جات سرزمین باستانی و تاریخی است، که شهر غلغله، شهر ضحاک، بند امیر و از همه مهم‌تر مجسمه‌های بزرگ صلصال و شما مه‌دران سرزمین موقعیت دارد.

هر کوه و تپه هزاره‌جات نمادی از شجاعت، مردانگی مردم این مرز و بوم است که کاهه آهن‌گر چگونه در مقابل ضحاک جابر قیام کرد و او را از بین برد و شهر تاریخی غلغله از فداکاری آن مردم در مقابل ظلم و ستم چنگیز حکایت دارد و تندیس‌های بزرگ بودا فرهنگ و همدوستی مردم آن را به نمایش می‌گذارد. هزاره‌جات قبل از اسلام به صورت مداوم شاهان مستقل داشتند و در دوره خراسان اسلامی نیز حکومت‌های مستقل به خود را دارا بودند از آغاز امپراتوری زاولی‌ها تا عهد غزنویان هزاره‌جات، شاهان مستقل و خودمختار داشته‌اند.

هزاره‌جات در مرکز افغانستان کنونی واقع شده است. از طرف غرب به غور و دولت‌یار، هرات، از جنوب به قندهار و نواحی گرشک و توابع فراه، از شرق به غزنی، کابل، قلات و از شمال به قطغن و بلخ محدود است. وسعت هزاره‌جات امروز شاید از ۷۰ هزار کیلومتر مربع تجاوز نکند؛ چون هزاره‌جات در گذشته در حدود ۲۰۰ هزار کیلومتر مربع وسعت داشته است. مناطقی چون به سود مشرقی، خرد کابل، ارغنده، میدان شار، نرخ، جلریز، تکانه، تمام مناطق وردک، بعضی از نقاط لوگر، نقاطی از گردیز، وزیرستان، زابل فعلی، قلات، مقر، شهر غزنی، قندهار، ارغنداب، خاک‌ریز، شاه مقصود، بست، گرشک هلمند و فراه، زمین داور، تمام ارزگان، اجرستان، چوره، نقاطی از هرات، غوریان، قسمت‌هایی از بادغیس، قلعه‌نو، برخی از مناطق بدخشان و دره‌های پنج‌شیر محل سکونت هزاره‌ها بوده است که در تمام نقاط یاد شده، شواهد تاریخی فراوانی از سکونت هزاره‌ها درین ساحات مشاهده می‌شوند. اما بر اثر سیاست‌های دولت‌های حاکم خاندانی حدود هزاره‌جات در حال تغییر و تحول بوده و نمی‌توان به طور دقیق مرز معینی را برای سرزمین هزاره‌جات از لحاظ گذشته تاریخی مشخص کرد.

امروز قسمت اعظم هزاره‌ها در بخش مرکزی و کوهستانی افغانستان به سر می‌برند. این سرزمین کوهستانی، ثروت عظیمی را در خود جای داده است که مهم‌ترین معادن افغانستان مانند آهن، مس، گوگرد و زغال‌سنگ در هزاره‌جات قرار گرفته است. بزرگ‌ترین سلسله‌جبال هزاره‌جات کوه‌های بابا است که این کوه‌ها در جهت غرب به سمت بامیان کشیده شده و هزاره‌جات یکی از سردترین مناطق افغانستان است، با زمستان‌های طولانی که شش الی هفت ماه طول می‌کشد؛ اما در عین حال بعضی از سرسبزترین نواحی کشور را دارد که مراتع فوق‌العاده‌ای فراهم آورده است. متأسفانه وجود همین چراگاه‌ها همواره دلیل تهاجمات متعدد کوچی‌های متجاوز به این نواحی بوده است و بسیاری از روی داده‌های مصیبت‌بار و دردناکی را باعث شده است.

از دوران حکومت ابدالی‌ها تا عبدالرحمن حاکمان ولایات از خاندان حکومتی بوده است که در زمان عبدالرحمن افغانستان را به چهار ولایت که شامل ولایت‌های: کابل، ترکستان، هرات و قندهار می‌شد، تقسیم کرده بود. هر کدام از این ولایت‌ها متشکل از چندین حکومت محلی کوچک‌تر بودند؛ مانند: ولایت کابل که مرکز آن در کابل بود شامل حکومت‌های شمال کابل، پروان، دای‌زنگی، غزنی و لوگر می‌شد که هر کدام از این حکومت‌های محلی دارای زیر مجموعه‌های اداری برای خود بودند و از جمله، حکومت کلان دای‌زنگی که دارای این زیرمجموعه شامل مناطق به‌سود، دای‌کندی، یکاولنگ، لعل سرچنگل و شهرستان بودند. مرکز حکومت کلان دای‌زنگی ولسوالی پنجاب فعلی و حکومت دای‌زنگی دارای تشکیلات اداری، قضایی، نظامی، پولیس، بلدیہ (شهرداری)، امور مالی، پست‌خانه و زندان بود.

اما در سال ۱۳۴۳ شمسی طبق قانون اساسی آن زمان که بامیان به یک ولایت جداگانه تبدیل و ولسوالی پنجاب و یک تعداد از مناطق دای‌زنگی زیرمجموعه ولایت بامیان گردید که جغرافیای دای‌زنگی را می‌توان شامل یکاولنگ، پنجاب، ورس، شهرستان، لعل و سرچنگل و قسمت‌های از به‌سود و دای‌کندی دانست، دای‌زنگی و بامیان هر دو از مراکز تاریخی مناطق هزاره‌نشین مرکزی بوده و می‌باشد. در زمان حزب وحدت ۱۳۶۶ شمسی نیز طرح تشکیل، پنج ولایات جدید در بامیان، پنجاب، به‌سود، دای‌کندی و جاغوری را تنظیم و پیش‌نهاد ایجاد پنج ولایات مذکور را در زمان حکومت‌های بعد از سقوط طالبان ارائه کرد. اما از آن زمان تاکنون فقط ولایت دای‌کندی تشکیل گردید؛ ولی متأسفانه تا هنوز دیگر پیش‌نهادها با وجود حضور رهبران هزاره در این حکومت‌ها اجرا و عملی نشده است.

بنا بر پیشینه ساختار تاریخی اداره دولتی — خصوصیات اجتماعی و فرهنگی — ترکیب قومی و موقعیت جغرافیایی افغانستان را می‌توان به ایالت‌ها و ولایات گوناگون مطابق به حضور فیزیکی و شعاع و جودی نفوس اقوام باشنده هر محل و خصوصیات قومی، جغرافیایی و فرهنگی تقسیم و نام‌گذاری نمود تا هیچ یک از اقوام به بهانه تعلیقیت قومی-زبانی و مذهبی مورد تبعیض و بی‌عدالتی‌های هویتی قرار نگیرند و هر واحد اداره دولتی متناسب با شعاع وجودی و تکرر نفوس و تناسب فیزیکی اقوام هرم حل، ولسوالی‌ها — ولایات و ایالات جدید تشکیل شوند و صلاحیت بیش‌تر برای نمایندگان منتخب مردم درهر محل سپرده شده و والی‌ها، ولسوال‌ها و شهرداران از طرف مردم انتخاب و در برابر مردم مسؤول و جواب‌ده باشند.

با در نظر داشت نام‌های قدیم مناطق مختلف افغانستان را می‌توان بر اساس ترکیب قومی و اتنیکی و ساختار جغرافیایی و فرهنگی با برخی اصلاحات به یازده ایالات و فدرال‌های ذیل تقسیم نمود.

اول: ایالت و یا فدرال— شمال (ترکستان) که شامل ولایات بلخ، جوزجان، فاریاب، سمنگان و سرپل می‌شوند که باشندگان آن را اقوام ازبک و ترکمن و اقوام تاجیک، هزاره و پشتون تشکیل می‌دهند که مرکزیت ایالت شهر مزارشریف خواهد بود.

دوم: ایالت و یا فدرال شمال شرق (قطغن) که شامل ولایات قندوز، بغلان، تخار و بدخشان می‌شوند که نفوس آن را اقوام تاجیک، ازبک، هزاره، ترکمن و پشتون تشکیل می‌دهند که مرکزیت ایالت شهر قندوز خواهد بود.

سوم: ایالت و یا فدرال دند شمالی (کوهستان) که شامل ولایات پروان، پنج‌شیر و کاپیسا است که نفوس آن را اقوام تاجیک، هزاره، پشتون و پشه‌ای می‌سازند و مرکزیت ایالت شهر چاریکا خواهد بود.

— ایالت‌ها و یا فدرال‌های غرجستان و یا هزارستان که شامل ولایات بامیان و دای‌کندی و مناصفه نفوس و بیش‌تر از مناصفه از مناطق هزاره‌نشین ولایات غزنی و وردک هم‌مرز با هزارستان مرکزی و با فیصدی‌های متفاوت برخی از محلات ولایات پروان، غور، سرپل، سمنگان و بغلان را که هم سرحد با هزارستان مرکزی است نیز احتوا می‌نمایند که اکثریت نفوس این مناطق را اقوام هزاره تشکیل می‌دهند که باید ایالت‌ها و یا فدرال ذیل درین مناطق ایجاد گردند.

چهارم: — ایالت و یا فدرال غرجستان و یا هزارستان مرکزی و شمالی که مرکزیت آن بامیان بوده که شامل مناطق هزاره‌نشین پروان، سرپل، سمنگان و بغلان می‌شوند.

پنجم: — ایالت و یا فدرال غرجستان و یا هزارستان غربی که مرکزیت آن دای‌کندی بوده که شامل مناطق هزاره‌نشین غور، ارزگان جنوب شرقی و برخی مناطق هزاره‌نشین غزنی و بامیان هم‌جوار با دای‌کندی می‌شوند.

ششم: — ایالت و یا فدرال غرجستان و یا هزارستان جنوبی که مرکزیت آن جاغوری بوده که شامل مناطق هزاره‌نشین غزنی، زابل و مناطق هزاره‌نشین هم‌جوار ارزگان شرقی، جنوب غربی، بامیان و وردک را شامل می‌گردند.

هفتم: — ایالت و یا فدرال غرجستان و یا هزارستان شرقی که مرکزیت آن به‌سود بوده که شامل برخی از مناطق هزاره‌نشین ولایات غزنی، بامیان، کابل و پروان می‌شوند.

هشتم: — ایالت و یا فدرال غرب که شامل ولایات هرات، غور و بادغیس، فراه و نیم‌روز است که نفوس آن را اقوام تاجیک، بلوچ، ایماق، هزاره، ازبک، ترکمن و پشتون تشکیل می‌دهند و مرکزیت ایالت هرات خواهد بود.

نهم: — ایالت و یا فدرال جنوب که شامل ولایات قندهار، هلمند، ارزگان مرکزی و جنوب غربی و ولایت زابل می‌شوند که نفوس آن را اقوام پشتون، هزاره، تاجیک و ازبک می‌سازند که مرکزیت ایالت قندهار خواهد بود.

دهم: — ایالت و یا فدرال شرق که شامل ولایات ننگرهار، کنر، لغمان و نورستان است که نفوس آن را اقوام پشتون، نورستانی، پشه‌ای، تاجیک و اهل هنود تشکیل می‌دهند که مرکز ایالت شهر جلال‌آباد خواهد بود.

یازدهم: — ایالت و فدرال جنوب شرق که شامل ولایات پکتیا، پکتیکا، خوست، لوگر و برخی از محلات جنوب غربی غزنی می‌باشند که نفوس آن را اقوام پشتون، تاجیک، هزاره و اهل هنود تشکیل می‌دهند و مرکز ایالت پکتیا خواهد بود.^۱

کتاب‌شناسی

- موسوی، سید عسکر؛ *هزاره‌های افغانستان*، مترجم اسدالله شفائی، چاپ ایران، ۱۳۷۹.
- جاغوری، حیدر علی؛ *هزاره‌ها و هزارجات باستان*، نشر: م، ط، ن (ابوالمختار)، کویته، ۱۳۷۱ ش. چ. اول.
- غرجستانی، عیسی؛ *تاریخ نوین هزارجات*، شورای فرهنگی اسلامی افغانستان، کویته، سال ۱۳۶۶/۱۹۸۸.
- فولادی، حسن؛ *هزاره‌ها*، ترجمه علی عالمی کرمانی، انتشارات عرفان، تهران ۱۳۸۷ چاپ دوم.
- یزدانی، حسین علی (حاج کاظم)؛ *پژوهشی در تاریخ هزاره‌ها*، دوجلد، انتشارات عرفان، تهران ۱۳۹۰ ش.
- سیدجمال الدین؛ *درباره اسماعیلیان*.
- نبی‌زاده، محمد عوض؛ رساله اتنوگرافی هزاره‌ها، چاپ کابل، ۱۳۶۵.
- _____؛ *رسالهٔ لهجه‌های مروج مردم هزاره*، جلد اول. چاپ کابل، ۱۳۶۵.
- _____؛ *رسالهٔ لهجه‌های مروج مردم هزاره*، جلد دوم چاپ کابل، ۱۳۶۹.
- _____؛ مقاله شورای هزاره‌های سنی نمادی از تبارز هویت قومی.
- _____؛ *موانع و چالش‌ها برای تبارز هویت ملی در افغانستان*.
- علیداد لعلی، انجینیر؛ *کتاب سیری در هزاره‌جات*، مسی چاپ ایران، ۱۳۷۲.
- هزاره‌ای، رحیمه؛ *خاست‌گاه هزاره‌های افغانستان*.
- پوپل، کریم؛ *نژاد و هویت قومی هزاره‌های افغانستان*.
- استاد اصغری، جواد؛ *درباره ساختار اداری دای‌زنگی*.
- آریان‌پور؛ *بامیان خاست‌گاه هزاره‌ها*، کابل، ۱۳۹۲.

ایل اصانلو

یونس شاه حسینی / پژوهش گر تاریخ سمنان

اُصانلو، یا اُصالو، نام گروهی ایلی-عشایری از اقوام ترک زبان ایران است. نام این گروه عشایری در متن های تاریخی به صورت های گوناگون اوسالو^۱، اوصالو^۲، اسانلو، آسانلو^۳ و اوصانلو^۴ نیز آمده است. احتمالاً نام این گروه عشایر ترک در گذر زمان و کثرت استعمال از صورت اسالو یا اصالو به صورت اسانلو، یا اصانلو با افزودن «ن» میانجی پیش از پسوند نسبت «لو» درآمده و اکنون به صورت اصانلو شهرت عام یافته است.^۵

«اصانلو» نامی ترکی (آذری) و تحریف شده کلمه اوصالانلو به معنی از پای درآورنده شکار و شکارچی است و بدان سبب افراد این ایل را شکارچی نامیدند که مردمانی سخت کوش، مقاوم و شجاع بودند و در مقابله با دشمن و در جنگ ها ضمن دلاوری ها و از خود گذشتگی ها، حریف را چون شکار در بند کشیده و با به کارگیری تمهیدات و فنون رزمی خاص، در نهایت زبونی و بی چارگی همانند شکار، دشمن را به اسارت درمی آوردند.

خاستگاه قومی

از خاستگاه قومی اصالو یا اصانلو و زمان آمدن این گروه عشایر ترک به ایران اطلاع دقیقی در دست نیست. در گزارشی مربوط به افشارهای حاکم ارومیه، به یکی از ملتزمان امیر تیمور گورکان به نام گرگین بیک اوصالو اشاره شده است، که امیر تیمور این سرکرده

۱ اسکندربیک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، تهران: ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۱۰۸۵.

۲ عبدالرشید افشار محمودلو. تاریخ افشار، به کوشش محمود رامیان و پرویز شهریار افشار، تبریز، ۱۳۴۶. ص ۱۱.

۳ مسعود میرزا ظل السلطان. سرگذشت مسعودی، تهران: اساطیر، ۱۳۶۸، ص ۴۳ و ۶۳.

۴ محمدحسن خان اعتمادالسلطنه. مطلع الشمس، ج ۳، ص ۳۷۹ و علی نقی حکیم الممالک، روزنامه سفر خراسان، تهران، ۱۳۵۶، ص ۳۰.

۵ علی بلوک باشی. مقاله اصانلو در دایرة المعارف بزرگ اسلامی. ج ۹، ص ۹۹.

افشار اوصالو را برای سرکوب کردها و عشایر شورشی اورمی، در ۸۰۲ ه.ق به حکومت ارومیه گماشت.^۱ پس از او دو فرزندش، الامه سلطان اوصالو و یادگار سلطان اوصالو، یکی پس از دیگری حکومت ارومیه را در دست گرفتند.^۲ گرگین بیک را از طایفه اصالوی وابسته به افشار و آن‌ها را «افشار اصالو» دانسته‌اند.^۳ اسکندر بیک منشی در ذکر ارباب مناصب و امرای اویماقات قزلباش در دوره صفوی، یکی از سه تن سران ایل افشار را شخصی به نام «امام‌قلی سلطان اوسالو حاکم گاورود»، نام می‌برد.^۴ از این دو روایت چنین برمی‌آید که به احتمال زیاد، اصالوها قبلاً از اقوام ترک پیوسته به ایل افشار بوده و از قرن هفتم قمری در ایران به سر می‌برده‌اند. برخی از پژوهش‌گران اصالوها را از جمله قبایل شاهسون^۵ به شمار آورده‌اند.^۶ مرحوم نوش‌آذر اسدی اصالوها را یکی از هشت طایفه قاجار به نام قرأصالو دانسته که در زمان تشکیل سلسله صفویه جزو سپاه قزلباش و در خدمت مؤسس سلسله مذکور بوده‌اند.^۷ هر چند بسیاری از محققان و پژوهش‌گران اصالوها را جزو قزلباش‌ها و شاهسون‌ها به شمار آورده‌اند، اما اصالوها بعد از پیوستن به سپاه قزلباش صفوی، بر خلاف سایر طوایف هیچ‌گاه نام ایل خود را تغییر ندادند و همواره به نام اصالو شناخته می‌شدند. گروهی از اصالوها در اوایل دوره صفویه، و در زمان حکومت شاه طهماسب در تحت حمایت شاه عباس صفوی و تحکیم موقعیت آنان به اطراف پای‌تخت (قزوین) یعنی منطقه خمسه^۸ زنجان کوچانده شدند و سکونت یافتند.

پراکندگی

حوزه جغرافیایی و قلمرو زندگی و کوچ ایل اصالو در ایران، به سبب پراکندگی طایفه‌ها و تیره‌های آن، دقیقاً مشخص نیست. بنابر اسناد تاریخی، از جمله تاریخ افشار^۹ گروهی از

۱- عبدالرشید افشار محمودلو، همان‌ماخذ، ص ۱۱.

۲- عبدالرشید افشار محمودلو، همان‌ماخذ، ص ۱۲-۱۳.

3 Nikitin, B., "Les Afsārs a Urumiyeh", JA, 1929, vol. CCXIV, P:71.

۴ اسکندر بیک منشی، همان‌ماخذ.

۵ شاهسون در ابتدا هویت قومی نداشته‌اند. آن‌ها اعضای سازمان نظامی شاه عباس بودند که تکیه‌گاه صفویان به شمار می‌رفتند و از ایلات و طوایف و قومیت‌های مختلفی تشکیل شده بودند.

۶ ساوینا. و. ای. نام اقوام در جغرافیای ایران. ترجمه حسین مصطفوی گرو. نامه فرهنگستان. پاییز ۱۳۸۰، شماره ۱۶، ص ۱۷۸.

۷ نوش‌آذر اسدی. نگاهی به گرمسار: سرزمین خورشید درخشان. ج ۲، تهران، پازینه، ۱۳۷۸، ص ۶۰۷.

۸ در دوره قاجاریه پنج بلوک زنجان‌رود، ابهررود، سجاس‌رود و خرارود، خمسه نامیده می‌شد. اکنون به شهرستان خدابنده، شامل بخش‌های مرکزی، افشار، بزینرود، سجاس‌رود، اصطلاحاً خمسه گفته می‌شود (جغرافیای استان زنجان، ۱۳۸۶، ص ۱۷-۱۶).

۹ عبدالرشید افشار محمودلو، همان‌ماخذ.

اصائلوها به هنگام حکومت خاندان گرگین بیک احتمالاً در آذربایجان می‌زیستند^۱ و وابسته به افشارها بوده‌اند؛ گروه بزرگی از اصائلوها هم هنگامی که امام‌قلی سلطان از ایل اوسالو، حکومت گاورود کردستان را در دست داشت، همراه طایفه ارشلوی افشار، در حدود سال ۹۹۵ قمری در اواخر سلطنت خدابنده، در اطراف اصفهان اقامت داشتند^۲. شاخه‌ای از افشار اوسالو هم در نزدیک قزوین و پیرامون زنجان می‌زیستند^۳.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که شاخه اوسائلوی زنجان بیشتر در روستاهای غرب سلطانیه تا محدوده رودخانه سبازرود زندگی می‌کردند و بعدها تعدادی از آن‌ها به مناطق اطراف رود قزل‌اوزن و اورپاد رفتند و تعدادی نیز در شهر زنجان ساکن شدند.

شاه عباس اول صفوی که از یک سو از نفوذ قاجارها نگران بود و از سوی دیگر برای دفاع از سرحدات به آنان نیاز داشت، ایل قاجار را به سه شاخه تقسیم کرد. شاخه نخست را برای دفع لزگی‌ها به گنجه فرستادند، شاخه دوم را از جهت دفع اوزبک‌ها در مرو مستقر کرد^۴ و شاخه سوم را به استرآباد در شرق دریای خزر به مرز سرزمین ترکمن‌ها آوردند^۵ که بنا بر عقیده برخی نویسندگان، در بین گروه سوم، عده‌ای از اصائلوها نیز به آن منطقه کوچانده شدند. برخی از محققین اعتقاد دارند تعدادی از این اصائلوها در اواسط قرن ۱۲ ه.ق از گرگان به حدود قائم‌شهر کوچ کردند و در آنجا ساکن شدند^۶.

آقامحمد خان قاجار پس از به قدرت رسیدن و انتخاب تهران به عنوان پای‌تخت کشور، اقداماتی در زمینه جابه‌جایی ایلات و طوایف انجام داد. وی بخشی از ایل اصائلو را از خمسه زنجان به خوار (گرمسار امروزی) کوچاند. اصائلوها در مناطق جنوب و جنوب شرقی دشت خوار اسکان یافتند و روستاهای متعددی را در این مناطق پایه‌گذاری کردند که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان دولت آباد، کویرآباد، هفت‌چشمه، ده‌سلطان، سوداغلن، یاتری سفلی و کهک را نام برد. به اعتقاد هنری فیلد، آغامحمدخان گروهی از اصائلوها را همراه طوایف دیگری از ترک‌های گرایلی؛ جهت مقابله با ترکمن‌ها در ساری مستقر کرد. ترک‌ها عبارت بودند از اصائلوها که در نزدیکی ساری زندگی می‌کردند و گرایلی‌ها که دهات نیکا و بلوک بالاتجن و

۱ گرگین بیک اوسالو از اهالی روستای اوسالو در «توپراق‌قلعه» مستقر بود و در زمان حکومت امیر تیمور گورکانی (کورکن) در سال ۸۰۰ هجری قمری به ارومیه و محلات آن حکومت می‌کرد. روستای اوسالو در شرق شهرستان ارومیه در استان آذربایجان غربی واقع است.

۲ فاروق سومر. نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی. ترجمه احسان اشراقی و محمدتقی امامی، تهران، ۱۳۷۱ش، ص ۲۲۸.

۳ فاروق سومر، همان، ص ۱۷۴.

۴ در خراسان این طایفه را ایزانلو می‌نامند. (ایل‌ها و طایفه‌های عشایری کرد/ایران، ص ۴۱)

۵ آن لمبتون. تاریخ ایلات/ایران، ترجمه علی تبریزی. در کتاب: ایلات و عشایر، تهران: آگاه، ۱۳۶۲، ص ۲۱۱.

۶ نوش آذر اسدی. همان، ص ۶۱۵-۶۱۸.

افرار و تולان دره و قشغب و زرگر سکونت داشتند.^۱ رابینو از قول ملگونف روسی، جمعیت ایل اصانلو را که در بلوک سخت‌سر^۲، سکونت داشته‌اند را یک‌صد نفر اعلام می‌کند.^۳ ملگونف ملگونف جمعیت طوایف عثمانلوی گرایلی، بلوچی و اصانلوی مازندران را ۵۰۰ نفر ذکر کرده است. وی هم‌چنین از سبزه میدان ساری نام برده که محمد شاه قاجار تعداد ۳۵۰ خانوار از ایلات اصانلو و بلوچ و کرد را به ساری انتقال و در آن محله سکونت داد.^۴ مؤلف کتاب از آستارا به استرباد به نقل از ملگونف نیز به اصانلوهای ساکن سبزه‌میدان ساری اشاره کرده است و نوشته است: طایفه‌های اصانلو و بلوچ و کرد که در محله سبزه میدان محمدشاهی در ساری سکونت دارند.^۵ وی جمعیت طوایف عثمانلوی گرایلی، بلوچ و اصانلوی ساری را در سال ۱۲۷۷ قمری، ۵۰۰ خانوار ذکر کرده است.^۶

آبوت^۷ در سفرنامه خود درباره اصانلوهای ساری می‌نویسد: اصانلوها ترک هستند. خود را از افشار می‌دانند، دویست تا سی‌صد خانوار در ساری هستند.^۸ به نوشته آبوت اصانلوهای ساری ۲۰۸ نفر سرباز غیر منظم سواره^۹ به دیوان می‌دادند.^{۱۰}

یاسنت لویی رابینو در اواسط قرن نوزدهم میلادی درباره اصانلوهای مازندران چنین می‌نویسد: «علاوه بر سکنه بومی ایالت، قبیله‌های بسیاری هم در سراسر مازندران پراکنده‌اند...، گرایلی‌ها، اصانلوها، بلوچ‌ها، افغان‌ها و گُردها در ادوار مختلف به وسیله پادشاهان ایران به مازندران کوچانده شده‌اند و املاک خود را به مناسبت خدمات جنگی [که انجام داده‌اند] به دست آورده‌اند. این گروه‌های مختلف چنان با اهالی ولایات مخلوط شده‌اند که نمی‌توان آن‌ها را از دیگران تشخیص داد. اصانلوها را نیز آغا محمد خان به مازندران آورد. صدوپنجاه خانواده از آن‌ها در ساری و خانواده‌های بسیاری در دهات بودند،

۱ هنری فیلد. *مردم‌شناسی ایران*. ترجمه عبدالله فریار، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۳، ص ۲۰۱.

۲ رامسر فعلی.

۳ رابینو، یاسنت لویی. *سفرنامه مازندران و استرآباد*، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳، ص ۴۶.

۴ عزالدوله و ملگونف، *سفرنامه ایران و روسیه*، ص ۱۶۸ و ۱۵۱.

۵ منوچهر ستوده. *از آستارا تا استرآباد*، ج ۴، ص ۴۹۹.

۶ منوچهر ستوده. همان مأخذ، ج ۴، قسمت اول، ص ۵۰۰.

۷ کنسول انگلیس در رشت.

۸ ادوارد آبوت. *سفرنامه آبوت*. گزارش سفر کنسول آبوت به سواحل بحر خزر (۱۸۴۷ تا ۱۸۴۸). اسناد وزارت امور خارجه انگلستان: محرمانه شماره ۱۳۶. ترجمه احمد سیف. ص ۳۹.

۹ سربازان غیرمنظم، سربازانی بودند که به آن‌ها چیزی پرداخت نمی‌شد، مگر موقعی که به خدمت فرا خوانده می‌شدند (آبوت. *سفرنامه مازندران*).

۱۰ ادوارد آبوت. *سفرنامه مازندران*، همان.

ولی اکنون آنان پراکنده شده‌اند^۱. وی درباره اصانلوهایی که در سخت‌سر (رامسر) سکونت داشته‌اند، می‌نویسد: «فعلاً کسی از آن‌ها در این‌جا نیست»^۲.

اصانلوهایی که توسط آقامحمدخان قاجار برای مقابله با حملات ترکمن‌ها به مازندران کوچانده شدند، ابتدا در شرق ساری و در بخش شرقی رودخانه تجن در خارج شهر ساری اسکان داده شدند. ولی پس از مرگ آقا محمدخان و سست شدن سیاست مهار ترکمن‌ها، آن‌ها در سطح استان مازندران پراکنده شدند و در این پراکندگی تعدادی در سخت‌سر (رامسر) و تنکابن و تعدادی نیز آرام آرام از رودخانه تجن عبور کرده و در قسمت شرقی شهر ساری و درون برج و باروی شهر سکونت گزیدند و اصانلو محله^۳ را بوجود آوردند^۴. مؤلف کتاب از آستارا تا استرabad از طایفه قوی اوصالو (قوی حصارلو) به عنوان یکی از طوایف ۱۱ گانه تنکابن نام می‌برد^۵. به گزارش هنری فیلد تعداد ۱۰۰ خانوار از عشایر اصانلو در حدود سال‌های ۱۳۱۳-۱۳۱۴ش در استان فارس به سر می‌بردند و به همراه طایفه عمله ایل قشقایی کوچ می‌کردند^۶.

تعدادی از اصانلوها تا سال ۱۳۳۱ شمسی در روستای زواره بید پاکدشت اسکان داشتند، بر اثر درگیری با هداوندها و کشته شدن یک تن از آن‌ها به منطقه قلعه‌مرغی تهران مهاجرت کردند. این اصانلوها رعایای ملاکین روستای مذکور بودند^۷.

اصانلوهای گرمسار

سردره‌خوار و دشت‌خوار (گرمسار فعلی) طی چند قرن اخیر همواره مورد توجه حکام و سلاطین ایران بوده است و به منظور ایجاد حفاظتی برای شرق تهران از تجاوزات مکرر سواران ترکمن، گروه‌هایی از ایلات مختلف را به این ناحیه کوچ داده‌اند. از جمله مهم‌ترین این گروه‌های ایلی می‌توان به ایل اصانلو اشاره کرد که به قولی ۵۰۰ خانوار و به قولی ۱۲۰۰ خانوار از آن‌ها در سال ۱۲۱۰ ه. ق به دستور آقا محمد خان قاجار از منطقه خمرسه زنجان به خوار کوچانده شده‌اند. قرابت و نزدیکی افراد ایل اصانلو با طایفه قوانلو (قویونلو)

۱ رابینو، ص ۳۷-۳۶. هم‌چنین نگاه کنید به: *از آستارا تا استرآباد*، ج ۳، ص ۱۳.

۲ رابینو. همان مأخذ، ص ۴۶.

۳ اصانلو محله ساری از جمله محلات قدیمی شهر ساری است که تا به امروز نیز پابرجا است و به همین نام شهرت دارد. این محله از شمال به افغان‌محله، از جنوب به خیابان قارن، از مشرق به خیابان فرهنگ و از مغرب به محله نوآمبار منتهی می‌شود.

۴ سید مهدی احمدی. تاریخ محلات شهر ساری، ص ۱۴۵-۱۴۶.

۵ منوچهر ستوده، همان مأخذ، ج ۳، ص ۲۲.

۶ هنری فیلد، ص ۲۶۴.

۷ یونس شاه حسینی. ایل اصانلو. سمنان: حبله‌رود، ۱۳۹۲، ص ۴۵.

ایل قاجار، که در محاصره و فتح تهران (در سال ۱۱۹۹ ه.ق) شرکت داشتند، احتمالاً یکی از عوامل مهم مهاجرت دسته‌جمعی ایل اصانلو از منطقه خمسه زنجان به خوار (گرمسار امروزی) بوده است. دکتر اسماعیل عاشوری از محققان بومی گرمسار معتقد است بخشی از اصانلوها در اوایل سلطنت شاه اسماعیل صفوی در این منطقه سکونت یافتند. این‌ها جزو لشکریان صفویه بودند که برای سرکوبی علی کیای کُرد، به این منطقه لشکرکشی کرده بودند. وی هم‌چنین از اسکان تعداد دیگری از اصانلوها در دوره زندیه و نادرشاه افشار در منطقه گرمسار خبر می‌دهد.^۱

اصانلوهای ساکن در گرمسار و ورامین، آقا محمد خان مؤسس سلسله قاجاریه را در گسترش قلمرو و قدرت یاری رساندند و به اخلاف وی نیز وفادار ماندند.^۲ کما این‌که در یکی از اسناد دوره مشروطه به نقل از میرزا محمد خان اقبال‌الدوله کاشی، جمله‌ای ذکر شده است که مؤید این مطلب است. در این سند آمده است: «...پیش از آن‌که رسماً اقبال‌الدوله حاکم خوار و ورامین بشود، چندین لایحه به رؤسای ایلات خوار و ورامین نوشته و به آن‌ها خطاب می‌کند: ای اهالی خوار و ورامین شما بودید که آقا محمد شاه خواجه را به تخت نشاندید، شما بودید که فتح‌علی شاه را بر اریکه سلطنت متکی کردید...».^۳ هم‌چنین در سفری که عباس میرزا نایب‌السلطنه به خراسان داشته، تعدادی از ملازمان وی را اصانلوهای خوار تشکیل می‌دادند.^۴

در دوره سلطنت ناصرالدین شاه، زمانی که اختلاف بین سران ایل اصانلو با مردم خوار (گرمسار) بروز کرد و اهالی خوار با شکایت به دربار، درخواست کوچاندن افراد اصانلو را از گرمسار کرده بودند، ولی دولت وقت، نظر به اهمیت حضور این ایل از نظر اقتصادی و حمل غله خوار به تهران و علل سیاسی دیگر، از کوچاندن آن‌ها از خوار، صرف نظر کرد.^۵

ایل اصانلو در زمان ورود به گرمسار تا دوره رضاشاه دارای ساختار ایلی و تشکیلات منسجمی بود و سران ایل توسط حکومت قاجار از بین افراد ایل منصوب می‌شدند. در زمان سلطنت رضا شاه تشکیلات ایل اصانلو از بین رفت و از قدرت رؤسای آن کاسته شد و عده‌ای از افراد ایل مزبور زندگی ایلاتی را ترک و یک‌جانشینی را اختیار کردند.

اصانلوها در طول قرن ۱۳ و اوایل قرن ۱۴ شمسی، قدرت مطلقه منطقه گرمسار بودند و هر سال تعدادی سوار برای خدمت به دولت می‌دادند. مالیات ایل اصانلو در این دوره که به

۱ اسماعیل عاشوری. گرمسار در گذر زمان و نام‌داران آن، ص ۷ و ۱۰۹.

۲ محمد هداوندخانی. تاریخ ورامین در عهد قاجار. ص ۴۸.

۳ محمد هداوندخانی، همان، ص ۷۶.

۴ محمد هداوندخانی، همان، ص ۷۶.

۵- محمدحسن خان اعتمادالسلطنه. مطلع‌الشمس، ج ۳، ص ۳۷۲.

بارکرده موسوم بود، عبارت بود از حمل رایگان ۱۰۰۰ خروار غله از خوار به تهران. بدین معنی که به جای پرداخت مالیات به حکومت، افراد ایل موظف بودند سالانه مقدار ۱۰۰۰ خروار غله رابه صورت رایگان از خوار (گرمسار) به تهران حمل کنند. ایل اصائلوی گرمسار از ۱۲ طایفه تشکیل شده است. طوایف این ایل عبارتند از قباخلو، قزل‌لو، جوراب‌لو، ترامش‌لو، چوزوک‌لو، میرآخورلو، چاپش‌لو، یوردخان‌لو، رشمه‌لو، خالق‌لو، ایمان‌خان‌لو و کنش‌لو^۱.

بر اساس اطلاعات ریش‌سفیدان مطلع ایل، هر یک از طوایف از چند تیره تشکیل می‌شود. به عنوان مثال طایفه کنش‌لو از تیره‌های احمدخان‌لو، نورپشت‌لو، قاسم‌لو، سیدآل (سعیدآل‌لو)، آقا کریم‌لو و طایفه خالق‌لو از تیره‌های انلو، بالالو، امام‌قلی‌لو، جمشیدلو و طایفه قباخلو از تیره‌های ددجیک‌لو، کاظم‌خانلو، مدحسنلو، امیدآل‌لو و علی بادیه‌لو و طایفه جوراب‌لو از تیره‌های کسالو،... و طایفه رشمه‌لو از تیره‌های رشمه‌کریم، جبارلو و... تشکیل شده است^۲.

جمعیت

از مهاجرت ایل اصائلو به گرمسار نزدیک به دو قرن می‌گذرد. هر چند برخی منابع جمعیت آن‌ها را در بدو ورود در اوایل قرن سیزدهم هجری قمری، حدود ۱۲۰۰ خانوار ذکر کرده‌اند^۳، اما منابع دیگر جمعیت آن‌ها را در اواخر قرن مذکور حدود ۵۰۰ الی ۶۰۰ خانوار برآورد کرده‌اند، که صحیح‌تر به نظر می‌رسد. هم‌چنان که میرزا ابراهیم در سفرنامه خود در سال‌های ۸۶-۱۲۷۷ ه.ق جمعیت ایل اصائلو را ۶۰۰ خانوار^۴ و هوتوم شیندلر جمعیت این ایل را در سال ۱۲۹۳ ه.ق ۵۰۰ خانوار برآورد کرده است^۵. خانم مری شیل^۶ که مدت مدیدی را در دوره سلطنت فتح‌علی شاه و محمدشاه در ایران به سر برده است جمعیت ایل اصائلو را ۱۰۰۰ خانوار برآورد کرده است^۷. هم‌اکنون جمعیت قابل توجهی از جمعیت شهرستان‌های آرادان و گرمسار از ایل اصائلو هستند که در شهرها و روستاهای تابعه این دو شهرستان زندگی می‌کنند. به دلیل پراکنش خانوارهای ایل در روستاهای مختلف و اختلاط آن‌ها با سایر اقوام و طوایف منطقه، نمی‌توان برآورد دقیقی از جمعیت آنان ارائه داد.

۱- علیرضا شاه‌حسینی. آشنایی با ایل اصائلو، ص ۱۲۸.

۲- علیرضا شاه‌حسینی. همان مأخذ.

۳- مسعود کیهان، ص ۱۱۱.

۴- میرزا ابراهیم، ص ۹.

۵- هوتوم شیندلر، ص ۱۵۰.

۶- لیدی شیل (همسر وزیر مختار انگلیس در ایران)

7 Sheil, M., Glimpses of Life and Manners in Persia, New York, ۱۹۷۳.

جدول شماره (۱): جمعیت ایل اصانلو در منابع تاریخی

سال	تعداد خانوار	مأخذ	مؤلف
۱۲۸۶ ه.ق	۶۰۰	سفرنامه مازندران، گیلان و استرآباد	میرزا ابراهیم
۱۲۹۳ ه.ق	۵۰۰	سفرنامه مرو، هرات و مشهد	هوتوم شیندلر
قرن ۱۹ م	۱۰۰۰	Glimpses of Life and Manners in Persia	لیدی شیل
۱۲۹۷ ه.ق	۵۰۰	مطلع الشمس	محمدحسن خان اعتمادالسلطنه
۱۳۳۱ ه.ق	۱۰۰۰	سفر مازندران و وقایع مشروطه	غلامحسین افضل الملک
۱۳۱۱ ش	۱۲۰۰	جغرافیای مفصل ایران	مسعود کیهان
۱۳۲۵ ش	۱۰۰۰	سازمان اسناد ملی ایران	-

سران و سرکردگان ایل اصانلو

در دوره قاجار، حکومت برای اداره ایلات و عشایر و جمع‌آوری مالیات آن‌ها، یک ایلخان یا ایل‌بیگی بر ایلات می‌گماشت. در بعضی موارد سمت ایلخانی و ایل‌بیگی به یک نفر واگذار می‌شد. این فرد ممکن بود سرکرده عشایر باشد یا به وسیله حکومت از مرکز اعزام شده باشد. ایلاتی که تحت نظر یک ایلخان اداره می‌شدند، ابواب‌جمعی او به حساب می‌آمدند.^۱ معمولاً صاحب‌جمعی ایلات و عشایر هر منطقه را به یکی از رجال و وابستگان دربار می‌سپردند. صاحب‌جمعی عشایر برای ایلخانان جدا از آوردن شوکت و قدرت، درآمدزا هم بود. ایلخان و صاحب‌جمع هر ایل و عشیره چند وظیفه داشت: یکی گرفتن مالیات سرانه از سرشماری دام‌های هر خانواده که بخشی از آن را به حکومت می‌پرداخت و بخشی دیگر را خود برمی‌داشت. دیگر تعیین شمار سوارانی بود که هر تیره و طایفه می‌بایست برای خدمت به حکومت به دیوان بدهد.^۲

پس از دفع شرارت ترکمن‌ها، توسط رضا سلطان اصانلو، فرزند قجه یا خجه بیک (جد امیر خان امیری) طی فرمانی از سوی فتحعلی شاه در سال ۱۲۳۷ قمری، لقب «خان» به وی اعطا و به سرکردگی ایل اصانلو که تا آن تاریخ بر عهده عبدالله خان اصانلو بود، منصوب شد.^۳

۱ محمد امینی. تاریخ اجتماعی ورامین، ص ۱۱۶.

۲ عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من، تهران: ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۵۰۸.

۳ نوش آذر اسدی، ج ۲، ص ۶۱۹.

در متون دیگر مربوط به دوره قاجار، به نام برخی از سرکردگان و صاحب‌جمع‌های ایل اصانلو اشاره شده است. در دوره ناصرالدین شاه، امین‌السلطان^۱ و پس از او محمدقاسم خان وکیل‌السلطنه، برادر امین‌السلطان^۲ از سال ۱۳۰۱ تا ۱۳۱۴ ش، ایلخانی و ابواب‌جمعی عشایر ترک و لر و عرب اطراف تهران، از جمله عشایر اصانلوی خوار را بر عهده داشتند.

خان بصیرالسلطنه، شوهرخواهر میرزا علی‌آقا تبریزی ثقة‌الاسلام شهید و از درباریان بسیار مقرب مظفرالدین شاه در سال ۱۳۱۳ قمری همراه مظفرالدین شاه از تبریز به تهران آمد و در سال‌های ۱۳۱۴ و ۱۳۱۵ قمری که در تهران اقامت داشت، علاوه بر سمت پیش‌خدمتی و ناظم خلوتی همایونی، ریاست ایلات اطراف تهران از قبیل قراچورلوی خوار، هداوند، اصانلوی خوار و غیره که قبلاً تصدی آن‌ها با محمدقاسم خان وکیل‌السلطنه بود، به عهده او واگذار شد.^۳

بر اساس اسناد و احکام موجود، محمداسماعیل خان در سال ۱۲۵۵ قمری و محمدرضا خان در سال ۱۲۵۷ قمری به سرکردگی ایل اصانلو منصوب شده‌اند. در سال ۱۲۷۲ ه.ق سواره اصانلوی بلوک خوار، ابواب‌جمعی میرزا حسین خان (پسر میرزا فتحعلی خان)^۴ شد.^۵ جلیل خان یکی دیگر از سرکرده‌های اصانلو بوده است که در نخستین سفر ناصرالدین شاه به خراسان، در محرم ۱۲۸۳ ه.ق از او نام برده و نوشته‌اند: جلیل خان سرکرده اصانلو با سواره ابواب‌جمعی خود و محمدجعفر بیک نایب خوار و کدخدایان و ریش‌سفیدان این بلوک، در ابتدای جلگه خوار به استقبال شاه آمدند.^۶ در سفر دوم شاه به خراسان در ۱۳۰۰ ق، سیف‌الله خان سرکرده اصانلوهای خوار بوده که به استقبال او می‌آید.^۷ سیف‌الله خان یک دسته سوار مرکب از ۲۰۰ صاحب‌منصب و سواره اصانلو در اختیار داشت. این گروه در دسته‌های سواره دیوانی حضور داشتند.^۸ پس از سیف‌الله خان، در سال ۱۳۰۹ ه.ق. به فرمان امین‌السلطان که صاحب‌جمعی ایلات خوار با وی بود، سرکردگی ایل اصانلو به علی خان که بعدها به علی خان سرتیپ و معتمدالسلطان معروف شد، واگذار شد.^۹

۱ ناصرالدین شاه، سفرنامه خراسان، ص ۲۱۷ نیز نک به: محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، منتظم ناصری، ج ۳، ص ۲۰۹۱.

۲ مهدی بامداد، ج ۱، ص ۲۵۶. نیز نک محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، مآثر و آلائار، ج ۱، ص ۳۹۶.

۳ مهدی بامداد. شرح حال رجال ایران، ج ۵، ص ۹۱.

۴ میرزا فتحعلی خان، حاکم خوار و ورامین در دوره فتحعلی شاه قاجار بوده است.

۵ مهدی بامداد، ج ۵، ص ۷۶. نیز نک به محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، تاریخ منتظم ناصری، ج ۳، ص ۱۷۸۲.

۶ علی‌نقی حکیم‌الممالک. روزنامه سفر خراسان، تهران، ۱۳۵۶ ش، ص ۳۰؛ نیز نک: سفرنامه خراسان، همان‌جا.

۷ ناصرالدین شاه، همان‌جا.

۸ محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، مطلع الشمس، ج ۱، ص ۳۹۶.

۹ یونس شاه‌حسینی، ایل اصانلو، ص ۶۳.

امین السلطان پس از عزل علیخان از سرکردگی ایل اصانلو، رشیدسلطان را به سرکردگی ایل منصوب کرد.

بصیرالسلطنه که از درباریان مقرب مظفرالدین شاه قاجار بود، در سال ۱۳۱۳ هجری قمری همراه با مظفرالدین شاه از تبریز به تهران وارد شده و در سال‌های ۱۳۱۴ و ۱۳۱۵ هجری قمری همراه با علاوه بر این که سمت پیش خدمتی و ناظم خلوتی همایونی تهران را تصاحب کرده بود، مظفرالدین شاه صاحب‌جمعی این دسته از ایلات را به بصیرالسلطنه سپرد^۱ و بعد هم شخصی به نام ولی خان، ایلخانی آن‌ها را بر عهده گرفت^۲. زمانی که ولی خان، ایلخانی اصانلو را بر عهده داشت، رشیدسلطان طایفه اصانلو را سرپرستی می‌کرد و از داعیان و هواخواهان محمدعلی شاه بود^۳.

میرزا علی‌اصغر خان امین‌السلطان در سال ۱۲۹۷ ه.ق از نورالله خان به عنوان ایل‌بیگی اصانلو و از سران و رؤسای ایل اصانلو، به ساری خان پسر جلیل خان اشاره کرده است^۴. از دیگر سرکردگان ایل اصانلو می‌توان آقارضا خان را نام برد. وی در دوره مشروطه به ریاست ایل منصوب شده بود^۵. آقارضا خان در درگیری‌های دوره مشروطیت، در زمره حامیان مشروطه‌خواهان درآمد و چندین بار با گروه دیگری از اصانلوه‌ها که به رشیدسلطان (از طرفداران محمدعلی شاه) پیوسته بودند، درگیر شد و نقش مهمی در پیروزی مشروطه‌خواهان ایفا کرد.

کوچ‌نشینی

در هنگام کوچاندن ایل اصانلو به دشت خوار، در سال ۱۲۱۰ ه.ق اقتصاد ایل بر پایه دام‌داری مبتنی بر کوچ‌نشینی بوده است. حکومت قاجار مراتع کویری جنوب منطقه خوار را به عنوان قشلاق و بخش‌هایی از مراتع شهرستان‌های فیروزکوه و دماوند را برای ییلاق آن‌ها معین کرده بودند.

برنارد هورکاد محقق فرانسوی در مطالعاتی که در دهه ۵۰ شمسی در خصوص ایلات و عشایر البرز مرکزی انجام داده است، ایلات اصانلو و الیکایی و سنگسری را به دلیل در اختیار داشتن مراتع بسیار وسیع و امکانات مالی، ارضی و سیاسی قابل توجه، مسافت

۱ مهدی بامداد. ج ۵، ص ۹۱.

۲ غلام‌حسین افضل‌الملک. سفر مازندران و وقایع مشروطه (رکن‌الاسفار)، ص ۳۲.

۳ غلام‌حسین افضل‌الملک. همان، ص ۹۵.

۴ علیرضا شاه‌حسینی. گرمسار در عهد ناصرالدین شاه، ص ۷۲.

۵ محمدعلی کاتوزیان تهرانی. تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ص ۷۸۶.

طولانی کوچ، حفظ سنن مربوط به صنعت‌گری‌ها و دست‌ورزی‌ها در میان بسیاری از خانوارها، تنها قبیله‌هایی به شمار آورده است که مفهوم واقعی کوچ‌نشینی را القا می‌کند.^۱ این محقق برجسته در تحقیق خود تحت عنوان «کوچ‌نشینان لار: رویارویی مسائل ناشی از توسعه شهر تهران»، دو ایل اصائلو و الیکایی را از جمله کوچ‌نشینان بزرگ قلمداد کرده و می‌نویسد: علی‌کایی‌ها [الیکایی‌ها] به گویش گیلکی سخن می‌گویند و پُرشمارتر از اصائلوها هستند که تُرک‌زبانند. این دو قبیله تقریباً همیشه ایام، شریک زندگانی و سرنوشت یک‌دیگر بوده‌اند. چادرهای آنان [در دره لار] نظیر چادر کلهرها سفید و مدور است (انتخابی که رضا شاه به یقین بر آنان تحمیل کرده است). در حالی که در ناحیه فیروزکوه، جایی که این قبیله‌ها در آن از همه‌جا پُرشمارترند، چادرها را از موی بز می‌بافند. اردوی اینان را در کوهستان‌های قدیم روستایی، بر روی دامنه‌های دماوند (وزان و دلیچای) مستقر می‌یابیم که از حدود یک‌صد چادر ترکیب پذیرفته است.^۲

هم‌اکنون نیز برخی از ییلاقات مذکور از جمله کولوار، نواس، وزان، امین‌آباد و... در اختیار عشایر نیمه‌کوچ‌رو ایل قرار دارد. ییلاقات ایل اصائلو در دهستان ابرشیوه بخش مرکزی شهرستان دماوند و دهستان‌های حبله‌رود (بخش ارجمند) و دهستان‌های پشت‌کوه و شهرآباد بخش مرکزی شهرستان فیروزکوه واقع است.^۳

هم‌اکنون اغلب عشایر نیمه‌کوچ‌رو ایل اصائلو دوره قشلاقی را در برخی از روستاهای شهرستان‌های آرادان و گرمسار استقرار می‌یابند و از پس چرا، از مزارع این روستاها برای تعلیف دام‌های خود در این دوره استفاده می‌کنند.

علی‌رغم سابقه طولانی این ایل در شهرستان‌های گرمسار و آرادان، به دلایل مختلف و از جمله سختی زندگی کوچ‌نشینی، بخش عمده جمعیت عشایر کوچ‌رو ایل در روستاهای مختلف شهرستان‌های یادشده اسکان یافته‌اند و هم‌اکنون بخش کوچکی از جمعیت این ایل را عشایر نیمه‌کوچ‌رو تشکیل می‌دهد. جمعیت عشایر نیمه‌کوچ‌رو ایل اصائلو در سال ۱۳۶۶ تعداد ۲۵ خانوار، در سال ۱۳۷۷ تعداد ۴۳ خانوار و در سال ۱۳۸۷ تعداد ۱۵۵ نفر در قالب ۳۵ خانوار بوده است.

در هنگام ورود اصائلوها به خوار، در اوایل قرن سیزدهم ه.ق، اقتصاد ایل فقط بر پایه دام‌داری و زندگی عشایری استوار بوده است. در اواخر قرن سیزدهم هجری قمری صنایع‌الدوله تعداد دام‌های ایل اصائلو را ۴۵ هزار رأس گوسفند و بز، گاو، مادیان، اسب و شتر

۱ هورکاد، برنارد، کوچ‌نشینان لار: رویارویی مسائل ناشی از توسعه شهر تهران، ص ۱۹۹.

۲ هورکاد، برنارد، همان، ص ۱۸۹.

۳ مرکز آمار ایران، سرشماری اجتماعی-اقتصادی عشایر کوچنده، ۱۳۷۷.

گزارش کرده است که از این تعداد ۴۰۰۰ نفر آن شتر بوده است.^۱ در سرشماری اجتماعی و اقتصادی عشایر کوچنده در سال ۱۳۷۷ عشایر کوچ‌رو ایل اصانلو ۱۱۲۰۴ رأس گوسفند و بره، ۱۷۶۵ رأس بز و بزغاله، ۴۶ رأس گاو و گوساله و ۸۰ رأس انواع دام باربر و سواری در اختیار داشته‌اند.^۲

سکونت و یک‌جانشینی

افراد ایل اصانلو در طی دو قرن اخیر عمدتاً در روستاهای گرمسار و آرادان اسکان یافته‌اند. در حقیقت برخی از روستاهای شهرستان‌های گرمسار و آرادان از جمله ده سلطان، دولت‌آباد، سعدآباد، سوداغلان، مگس‌تپه، فند، شه‌سفید، یاتری سفلی، رشمه، ساروزن، کهک و محمودآباد کلبعلی از اسکان عشایر ایل اصانلو شکل گرفته‌اند. آن‌ها با افزایش جمعیت و گسترش ارتباطات و تحولات ارضی کم‌کم در سایر روستاها پراکنده شدند و در بخش‌های کشاورزی و دام‌داری و سایر بخش‌های اقتصادی مشغول شده‌اند.

نقش ایل اصانلو در دوره مشروطیت

محمدعلی شاه مخلوع که پس از وقایع انقلاب مشروطه به روسیه گریخته بود، در سال ۱۳۲۹ قمری با نام مستعار خلیل بغدادی و به همراه هفت نفر از شاه‌زادگان که یکی از شاه‌زاده‌ها شجاع‌السلطنه بود با تغییر لباس و شکل از خاک روسیه وارد ایران شدند و در روز ۲۳ رجب سال ۱۳۲۹ قمری وارد استرآباد شد.^۳ او پس از جمع‌آوری نیرو و امکانات در پنجم شعبان ۱۳۲۹ به طرف اشرف (بهشهر) حرکت کرد. محمدعلی شاه در دهم شعبان وارد ساری شد.

در این زمان سردار ارشد (ارشدالدوله) که شوهرعمه محمدعلی شاه بود، با اردویی که عبارت از چهارهزار نفر تراکمه و غیره بود، از طریق گرگان به قصد تصرف تهران حرکت کرد و شاهرود و دامغان را گرفت. به گزارش مورخ ۲۰ مرداد ۱۲۹۰ شمسی (۱۷ شعبان ۱۳۲۹ ق) وزارت امور خارجه انگلیس، سردار ارشد و رشیدسلطان با هم متحد شدند و سردار ارشد به سمنان در ۱۲۰ مایلی طرف مشرق تهران رسید^۴ و پس از غارت سمنان به طرف تهران حرکت کرد.^۵

۱ محمدحسن خان اعتمادالسلطنه. مطلع‌الشمس، ص ۳۷۴-۳۷۲.

۲ مرکز آمار ایران، سرشماری اجتماعی-اقتصادی عشایر کوچنده ۱۳۷۷، نتایج تفصیلی کل کشور، ۱۳۷۸.

۳ محمدعلی کاتوزیان تهرانی. تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ص ۷۶۷.

۴ کتاب آبی، ج ۵، ص ۱۱۷۳.

۵ کتاب آبی، ج ۵، صص ۱۱۷۳ و ۱۱۸۷.

نیروهای ارشدالدوله پس از غارت سمنان به سمت تهران حرکت کردند. آن‌ها در تاریخ ۲ شهریور ۱۲۹۰ شمسی پیش‌قراولان نیروهای دولتی به فرمان‌دهی ضیغم‌السلطنه را در ده‌نامه [ده‌نمک] نزدیکی آرادان شکست دادند^۱ و وارد آرادان شدند^۲. در این درگیری تعدادی از افراد ایل اصانلو (گروه حامیان مشروطه) در اردوی نیروهای دولتی حضور داشتند. منابع تاریخی تعداد نیروهای ارشدالدوله را بین دو تا سه‌هزار نفر ذکر کرده‌اند^۳.

به نوشته نوش‌آذر اسدی، آقارضا خان اصانلو در جنگ ده‌نمک دست‌گیر و سپس در امام‌زاده جعفر پیشوا زندانی و در همان‌جا به قتل می‌رسد^۴.

به طور خلاصه می‌توان گفت گروه مشروطه‌خواه ایل اصانلو، به فرمان‌دهی آقارضا خان اصانلو، به همراه افراد ایل پازوکی خوار، نیروهای حکومت مشروطه را در برابر ارشدالدوله، کمک کردند و عبور ارشدالدوله را از منطقه خوار (گرمسار) حدود ۹ روز به تأخیر انداختند و در این مدت حکومت مشروطه با سامان‌دهی نیروهای خود توانست قوای ارشدالدوله را در پیشوای ورامین و پس از آن قوای محمدعلی شاه و رشیدالسلطان را در فیروزکوه شکست دهد^۵ و اگر مقاومت و رشادتهای آقارضا خان اصانلو و یارانش نبود، با توجه به این‌که حامیان محمدعلی شاه از شرق و غرب و شمال به تهران نزدیک شده بودند، عاقبت حکومت مشروطه قابل پیش‌بینی نبود و امکان تصرف تهران به دست محمدعلی شاه و حامیانش بسیار زیاد بود. لذا می‌توان آقارضا خان و گروهش را یکی از حامیان و ناجیان مهم حکومت مشروطه به شمار آورد.

کتاب‌شناسی

- احمدی، سید مهدی، (۱۳۹۰). *تاریخ محلات شهر ساری*. ساری، آوای مسیح.
- اسدی، نوش‌آذر، (۱۳۷۸). *نگاهی به گرمسار: سرزمین خورشید درخشان*. تهران، پازینه.
- اسکندر بیک منشی، (۱۳۵۰). *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، ج ۱. تهران.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان، (۱۳۶۳). *المآثر و الآثار*، به کوشش ایرج افشار، تهران.
- _____، (۱۳۶۲). *مطلع‌الشمس*، به کوشش محمد پیمان، تهران.
- _____، (۱۳۶۷). *تاریخ منتظم ناصری*، به تصحیح دکتر محمد اسماعیل رضوانی، تهران.

۱ در درگیری بین افراد ایل اصانلو تحت فرمان‌دهی ضیغم‌السلطنه و قوای ارشدالدوله که در اطراف روستای ده‌نمک اتفاق افتاد، سهراب خان زرین‌کمر مورد اصابت تیر قرار می‌گیرد و یک پای خود را از دست می‌دهد. (شاه‌حسینی، یونس. منزل چهارم: نگاهی به روستای تاریخی و کهن ده‌نمک، ص ۷).

۲ کتاب‌آبی، ج ۵ ص ۱۹۴ و ۱۲۲۸. نیز نک: احمد کسروی، *تاریخ هجده‌ساله آذربایجان*، ص ۱۸۲.

۳ کتاب‌آبی، ج ۵، ص ۱۲۲۸.

۴ نوش‌آذر اسدی، همان مأخذ، ج ۲، ص ۶۲۴.

۵ علی پازوکی، مقاله پازوکی در دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی.

- _____ کتابخانه موزه کاخ گلستان). کتابچه شمیران، لار و سوادکوه. تهران (نسخه خطی موجود در
- افشار محمودلو، عبدالرشید، (۱۳۴۶)، *تاریخ افشار*، به کوشش محمود رامیان و پرویز شهریار افشار، تبریز. افضل‌الملک، غلام‌حسین، (۱۳۷۳)، *سفر مازندران و وقایع مشروطه (رکن‌الاسفار)*، به کوشش حسین صمدی، قائم‌شهر.
- امینی، محمد، (۱۳۶۸). *تاریخ اجتماعی ورامین در دوره قاجاریه*. تهران، بی‌جا.
- بامداد، مهدی، (۱۳۵۰)، *شرح حال رجال ایران در قرون ۱۲ و ۱۳ و ۱۴*، تهران.
- بلوک‌باشی، علی، (۱۳۷۹). مقاله اصائلو در دایره المعارف بزرگ اسلامی. ج ۹، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- جورج پ. چرچیل، (۱۳۶۹). *فرهنگ رجال قاجار*، ترجمه غلام‌حسین میرزاصالح، تهران: زرین.
- حکیم‌الممالک، علی‌نقی، (۱۳۵۶). *روزنامه سفر خراسان*، تهران.
- دولت آبادی، سیدعلی محمد، (۱۳۶۲). *خاطرات سید علی محمد دولت‌آبادی*، تهران: فردوسی.
- رابینو، یاسنت لویی، (۱۳۸۳). *سفرنامه مازندران و استرآباد*، ترجمه غلام‌علی وحید مازندرانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران. آرشیو اسناد.
- سومر، فاروق، (۱۳۷۱). *نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی*، ترجمه احسان اشراقی و محمدتقی امامی، تهران، ۱۳۷۱ ش.
- شاه‌حسینی، علی‌رضا؛ رنجبر، عنایت‌الله، (۱۳۷۸). *ایل‌ها و عشایر استان سمنان*، سمنان: مؤلف.
- شاه‌حسینی، علی‌رضا، (۱۳۸۶). *آشنایی با عشایر: ایل اصائلو گرمسار*، فصل‌نامه عشایری ذخایر انقلاب، سال ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۸۶.
- _____ (۱۳۸۲). *کوچندگان سرزمین خورشید درخشان*. تهران: نقش بیان.
- شاه‌حسینی، یونس، (۱۳۸۹). *منزل چهارم: نگاهی به روستای تاریخی و کهن دهنمک*. سمنان: حبله‌رود.
- _____ (۱۳۹۲). *ایل اصائلو*. سمنان: حبله‌رود.
- شمس‌آبادی، حسن، (۱۳۹۰). *انقلاب اسلامی در سبزوار*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- ظل‌السلطان، مسعود میرزا، (۱۳۶۸). *سرگذشت مسعودی*، تهران: اساطیر.
- عاشوری، اسماعیل، (۱۳۸۵). *گرمسار در گذر تاریخ و نام‌داران آن*. گرمسار: انتشارات کوشک.
- فیلد، هنری، (۱۳۴۳). *مردم‌شناسی ایران*، ترجمه عبدالله فریار، تهران، ابن سینا.
- کتاب آبی: گزارش‌های محرمانه وزارت امور خارجه انگلیس درباره انقلاب مشروطه ایران*، ج ۸، به کوشش احمد بشیری (۱۳۶۹)، تهران: نشر نو.
- کسروی، احمد، (۱۳۵۷). *تاریخ هجده‌ساله آذربایجان*. جلد اول، چاپ نهم، تهران: امیرکبیر.
- کیهان، مسعود، (۱۳۱۱). *جغرافیای مفصل ایران*، تهران.
- مرکز آمار ایران، (۱۳۶۸). *سرشماری اجتماعی اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ ش)*، جمعیت عشایری دهستان‌ها، کل کشور، تهران: مرکز آمار ایران.
- مرکز آمار ایران، (۱۳۸۸). *سرشماری اجتماعی اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۸۷)*، جمعیت عشایری دهستان‌ها، کل کشور، تهران: مرکز آمار ایران.

- مرکز آمار ایران. نتایج سرشماری‌های عمومی نفوس و مسکن سال‌های ۱۳۹۰-۱۳۳۵.
- مرکز آمار ایران. تارنمای مرکز آمار ایران.
- مرکز عشایری ایران، (۱۳۶۱). مجموعه اطلاعات و آمار ایلات و طوایف عشایری ایران، تهران: مرکز عشایری ایران.
- مستوفی، عبدالله، (۱۳۷۱). شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، تهران، زوار.
- ملک‌زاده، مهدی (۱۳۷۱). تاریخ انقلاب مشروطیت ایران. تهران، علمی.
- میرزا ابراهیم، (۱۳۵۵). سفرنامه استرآباد، مازندران و گیلان. به کوشش مسعود گلزاری، تهران.
- میرزا علی‌اصغر خان امین‌السلطان، (۱۳۸۸). کتابچه بلوک خوار گرمسار در عهد ناصرالدین شاه بر اساس کتابچه بلوک خوار (در شرح خوار و قسمتی از ورامین)، به اهتمام علی‌رضا شاه‌حسینی. سمنان: حبله‌رود.
- نوری، مصطفی، (۱۳۸۵). خاطرات عطاءالله خان معین‌لشکر سوادکوهی در مورد
الف) بازگشت محمدعلی شاه
- ب) در باب مقاومت در برابر قرارداد ۱۹۱۹. گنجینه اسناد، زمستان ۱۳۸۵، شماره ۶۴.
- هداوندخانی، محمد، (۱۳۹۲). تاریخ ورامین در عصر قاجاریه. تهران: کوشش پاینده.
- هورکاد، برنارد (۱۳۶۲). «کوچ و اقتصاد شبانی در دامنه‌های جنوبی البرز»، ایلات و عشایر، تهران: آگاه.
- Sheil, M., Glimpses of Life and Manners in Persia, New York, 1973.
- Nikitin, B., "Les Afšārs a Urumiyeh", JA, 1929, vol. CCXIV, P:71.

تأملی بر فارسی‌نویسی چند جای‌نام در استان کردستان

صمد کلانی / دانش‌جوی دکتری زبان‌های باستانی ایران، دانشگاه تهران

مقدمه

جای‌نام‌ها، در نگاه نخست، صرفاً نام‌هایی هستند که برای نامیدن مکان‌ها به کار می‌روند. اما بسیاری از این نام‌ها در طول زمان بار معنایی وسیع‌تری به خود گرفته و برخی از آن‌ها با هویت مردمی که در آن مکان یا در جوار آن زندگی می‌کنند، پیوند خورده‌اند. به همین دلیل، انتقال نادرست این جای‌نام‌ها از گویش محلی به زبان فارسی، می‌تواند به آسیب‌های اجتماعی مختلفی بینجامد. در نتیجه، دقت در انتخاب معادل درست جای‌نام‌ها در زبان معیار و نوشتن درست آن‌ها به خط فارسی، نه تنها دغدغه‌ای زبان‌شناسانه، بلکه از نظر اجتماعی و سیاسی نیز مهم است و دقتی مضاعف می‌طلبد. از طرف دیگر، جای‌نام‌ها بازتاب گذشته یک مکان هستند و می‌توانند اطلاعات ارزش‌مندی از پیشینه مکان‌ها به دست دهند. نظر به تنوع گسترده زبان‌ها و گویش‌ها در ایران، برای پرداختن به جای‌نام‌ها لازم است که گویش‌های رایج و صورت‌های آوایی مختلف در گویش‌های اطراف آن مکان در نظر گرفته شود. هم‌چنین، برای انتخاب معادل فارسی و صورت نوشتاری این جای‌نام‌ها در خط فارسی، نمی‌توان به تقلید صرف از صورت آوایی آن‌ها در گویش مبدأ بسنده کرد، بلکه باید معنی احتمالی آن در زبان فارسی نیز مورد توجه باشد. این موضوع برای گویش‌های هم‌خانواده و هم‌ریشه با زبان فارسی اهمیتی دوچندان می‌یابد.

استان کردستان در غرب ایران قرار دارد و از شمال با استان آذربایجان غربی، از شمال شرق با استان زنجان، از جنوب شرق با استان همدان، از جنوب با استان کرمانشاه و از غرب با کشور عراق هم‌سایه است. غالب مردم در این استان به گویش‌های مختلف از زبان‌های کردی سخن می‌گویند. زبان‌های کردی از زبان‌های ایرانی غربی هستند (ابوالقاسمی، ۱۳۹۸:

۲۱۲). برخی از پژوهش‌گران زبانِ کُردی را به گروهِ شمالِ غربیِ زبان‌های ایرانی متعلق دانسته‌اند. (بلو، ۱۳۹۳، ج ۲: ۵۴۱)

به هر حال می‌توان گفت «کُردی» اصطلاحی است برای مشخص کردنِ بزرگ‌ترین گروهِ گویش‌های ایرانی غربی که قرابتِ زیادی با هم دارند (McCarus, 2009: 587).

برای تقسیم‌بندیِ گویش‌های کُردی پیش‌نهادهای مختلفی توسطِ پژوهش‌گران مطرح شده است. اکثرِ آن‌ها بر تقسیمِ این گویش‌ها به سه دستهٔ شمالی، مرکزی و جنوبی متفق‌اند (نک: به حسن‌دوست، ۱۳۸۹: نوزده و بلو، ۱۳۹۳: ۵۴۱ و McCarus, 2009: 587). هر چند برخی از ایشان نام‌های دیگری بر بر این دسته‌ها نهاده‌اند (نک. رخزادی، ۱۳۷۹: ۳۲-۳۳).

لازم به ذکر است در این دسته‌بندی، گروهِ گویش‌های زازا، گورانی و هورامی در دسته‌ای جداگانه درونِ گروهِ زبان‌های کُردی در نظر گرفته شده‌اند. بر این اساس، بیش‌ترِ مردمِ این استان به گویش‌هایی از زبانِ کُردی سخن می‌گویند که در دستهٔ مرکزی قرار می‌گیرند. برخی از پژوهش‌گران این گروه را سورانی و برخی نیز کرمانجیِ جنوبی نامیده‌اند (نک. رخزادی، ۱۳۷۹: ۳۳ و کاوه، ۱۳۸۴: ۴۴). بخشی از گویشوران در شرقِ استان به گویش‌های متعلق به دستهٔ جنوبیِ زبانِ کُردی، و بخشی از گویشوران نیز به گویش‌های هورامی سخن می‌گویند. علاوه بر گویش‌های متعلق به گروهِ زبان‌های کُردی، بخشِ کوچکی از مردم در شرقِ استان به گویش‌های زبانِ ترکی، و اندکِ یهودیانِ بازمانده در مرکزِ استان به گویشی از آرامی نو تکلم می‌کنند. لازم به ذکر است، اکثریتِ قریب به اتفاقِ مردمِ استانِ کردستان زبانِ فارسی را نیز کمابیش به کار می‌برند.

از آن‌جا که بیش‌ترِ مردم در استانِ کردستان به یکی از گویش‌های گروهِ زبان‌های کُردی صحبت می‌کنند، انتظار می‌رود جای‌نام‌های این استان نیز به همین زبان باشند. با این حال، با توجه به سابقهٔ حضورِ ترک‌زبانان در این استان، جای‌نام‌های ترکی نیز در آن‌جا یافت می‌شوند. هم‌چنین، به دلیلِ مراوداتِ اجتماعی با پای‌تخت و دیگر مناطقِ کشور و نام‌گذاریِ برخی مکان‌ها در دوره‌های اخیر، جای‌نام‌های فارسی نیز در این استان به چشم می‌خورند.

تأکید بر این نکته لازم است که زبانِ کُردی و گویش‌های آن در گروهِ زبان‌های ایرانی جای دارند و به همین دلیل فرض بر این است که از زبانِ فرضیِ ایرانی باستان مشتق شده‌اند. هرچند زبان‌های فارسی و کُردی پس از دورهٔ باستان، یعنی در دوره‌های میانه و نو، گونه‌های متمایزی بوده‌اند، اما، به دلیلِ ریشهٔ مشترک و وام‌گیریِ ناشی از مراوداتِ اجتماعی، انتظار می‌رود شباهت‌ها و اشتراکاتِ فراوانی با هم داشته باشند.

پیشینه پژوهش

منابع جغرافیایی بسیاری از دیرباز به ذکر جای‌نام‌ها و گزارش وضعیت آن‌ها پرداخته‌اند. یکی از کهن‌ترین نمونه‌های آن فرگرد نخست وندید/د/ ویدیود/ است که در آن نام سرزمین‌هایی که اهوره‌مзда آفریده، ذکر شده است (تفضلی ۱۳۷۶) و از آن می‌توان آگاهی‌هایی درباره اوضاع اقلیمی و جغرافیایی بعضی از این سرزمین‌ها به دست آورد (هینتسه ۱۳۸۹: ۸۲). با این‌که بیش‌تر این منابع به ذکر نام‌ها بسنده کرده‌اند، برخی از آن‌ها به معنی جای‌نام‌ها نیز توجه داشته و وجوه تسمیه برای ایشان ذکر کرده‌اند. برای نمونه در تاریخ قم، که در قرن چهارم هجری به عربی نوشته شده و ترجمه فارسی آن بازمانده است، وجه تسمیه برخی از جای‌نام‌ها ذکر شده است (قمی ۱۳۱۳). از نخستین منابعی که به ذکر جای‌نام‌های کردستان پرداخته *نزهة القلوب* است (مستوفی ۱۳۶۲)، که در آن حمدالله مستوفی وضعیت جغرافیایی ایران را با تمرکز بر قلمرو ایلخانی شرح داده است (رحمتی ۱۳۹۸). غیر از او، مورخان دیگری نیز در آثار خود به ذکر جای‌نام‌های کردستان پرداخته‌اند که از میان آن‌ها می‌توان به *شرفنامه* (بدلیسی ۱۳۷۷)، *تاریخ مردوخ* (مردوخ ۱۳۷۹) *حدیقه ناصریه* (وقایع‌نگار کردستانی ۱۳۶۴) و *تحفه ناصری* (سنندجی ۱۳۷۵) اشاره کرد.

از نخستین تلاش‌ها برای پرداختن به جای‌نام‌شناسی به شیوه علمی در ایران می‌توان به دو اثر کسروی اشاره کرد (کسروی ۱۳۵۲: ۲۲۳-۲۶۴؛ کسروی ۱۳۷۸: ۱۹۳-۲۸۶). پس از او، پژوهش‌گران بسیاری به بررسی جای‌نام‌های ایران از جنبه‌های گوناگون پرداخته‌اند. از این میان، مواردی که در آن‌ها جای‌نام‌های مناطق کردنشین ذکر یا بررسی شده‌اند به اختصار معرفی می‌شوند. برخی از پژوهش‌گران در خلال بررسی جای‌نام‌های ایران، به جای‌نام‌های مناطق کردنشین ایران نیز پرداخته‌اند. چگنی (۱۳۸۵) با تهیه فهرست‌هایی از جای‌نام‌های ایران در منابع تاریخی، آن‌ها را با جای‌نام‌های کنونی مقایسه کرده و تطبیق داده است. قدکساز (۱۳۷۵)، نوبان (۱۳۷۶) و افشارسیستانی (۱۳۷۸) در سه اثر مستقل تلاش کرده‌اند وجه تسمیه شهرهای ایران و سابقه نام آن‌ها را گردآوری کنند. پژوهش‌گران دیگری آثار خود را به یک یا چند جای‌نام در مناطق کردنشین اختصاص داده‌اند. مکری (۱۳۶۱) در یادداشتی با ذکر دلایل و شواهدی اشتباه بودن هر دو نام کرمانشاه و باخران را متذکر شده است. رضایی (۱۳۹۶) با مرور نظرات گوناگون درباره نام کرمانشاه، بدون رد کردن آن نظرات، پیش‌نهاد جدیدی را نیز ارائه داده است. رحمتی (۱۳۹۸) جای‌نام‌های ذکر شده در *نزهة القلوب* حمدالله مستوفی را با مکان‌های کنونی تطبیق داده و تلاش کرده تا

محدوده‌های حکومتی ذکر شده در آن اثر را بازسازی کند. سجادی‌فر و هم‌کاران (۱۴۰۳) با بررسی برخی جای‌نام‌های استان کرمانشاه، تأثیر فارسی‌نویسی این جای‌نام‌ها را بر آن‌ها بررسی کرده و نتیجه گرفته‌اند که فارسی‌نویسی نادرست جای‌نام‌ها سبب آسیب جدی به اصالت خوانش و معنای آن‌ها شده است.

مبانی

جای‌نام‌شناسی (toponymy) علمی است که به بررسی نام‌های جغرافیایی می‌پردازد و ویژگی‌های آن‌ها را از دیدگاه تاریخی، جغرافیایی و به ویژه زبان‌شناسی آشکار می‌سازد (احدیان و بختیاری ۱۳۸۸). این علم از منظر زبان‌شناسی زیرمجموعه نام‌شناسی (onomastic) است. نام‌شناسی خود شاخه‌ای از معنی‌شناسی است که طبق تعریف سنتی، به مطالعه ریشه‌شناسی نام‌های خاص مانند نام اشخاص و مکان‌ها می‌پردازد (نک. Crystal ۲۰۰۸: ۳۳۹)، اما در تعریف جدیدترش گستره‌ای به مراتب وسیع‌تر را در بر می‌گیرد و این قابلیت را پیدا کرده است که همراه با علوم دیگر، مطالعات میان‌رشته‌ای نوینی را پدید آورد (اکبری ۱۴۰۲). به همین ترتیب، جای‌نام‌شناسی نیز علمی است که علاوه بر حوزه معنی، ریشه و سایر ویژگی‌های زبانی، از جغرافیا و تاریخ نیز استفاده می‌کند. حتی ممکن است مطالعاتی در حوزه جای‌نام‌شناسی انجام شود که بدون حصول نتیجه‌ای برای معنای یک جای‌نام، تنها با استفاده از اسناد تاریخی و ویژگی‌های جغرافیایی در پی یافتن مکان آن باشد. برگردان جای‌نام‌ها به زبان‌های دیگر و نوشتن آن‌ها به خط‌های مختلف نیز موضوعی است در حوزه علم جای‌نام‌شناسی که به بررسی زبان‌شناسانه جای‌نام در زبان مبدأ و مقصد، در کنار توجه به ویژگی‌های جغرافیایی و تاریخی، نیاز دارد.

نوشتار حاضر به بررسی فارسی‌نویسی چهار جای‌نام در استان کردستان می‌پردازد. در گام نخست، با در نظر گرفتن تلفظ این جای‌نام‌ها در گویش مردم همان محل و گویش‌های هم‌سایه، تحلیل معنایی، ساختاری و ریشه‌شناختی انجام شده است. در این میان ویژگی‌های جغرافیای طبیعی نیز مد نظر بوده است. سپس صورت نوشتاری این جای‌نام‌ها در خط فارسی با نتایج تحلیل مقایسه شده و دلایلی برای نامناسب بودن آن‌ها ذکر شده است. در نهایت، با توجه به ارتباط زبان‌های فارسی و کردی و وجود واژه‌های هم‌ریشه، پیش‌نهادهایی برای فارسی‌نویسی این جای‌نام‌ها و جای‌گزینی آن‌ها با صورت‌های رایج ارائه شده است. این معادل‌های پیش‌نهادی نه تنها از نظر معنایی و آوایی به صورت‌های اصلی نزدیک‌ترند، بلکه در آن‌ها از واژه‌های فارسی استفاده شده و مطابق با ساختار زبان فارسی ساخته شده‌اند.

تحلیل و بررسی

۱- «زربار» به جای «زریوار»

در غرب استان کردستان، در سه کیلومتری شمال غربی شهر مریوان، دریاچه‌ای واقع شده که نام آن به خط فارسی «زریوار» یا «زربار» نوشته شده است (برای اولی نک. نجفی ۱۳۶۹: ۶۱۴؛ و برای دومی نک. ایرانی و هم‌کاران ۱۴۰۳: ۳۲). این نام در گویش مردم به دو شکل *zərēwār* و *zərēbār* تلفظ می‌شود.

برای توجیه وجه تسمیه این دریاچه داستانی در میان مردم روایت می‌شود. بر اساس این داستان در محل این دریاچه شهری بزرگ و پررونق بود. مردی درویش که از شهر گذر می‌کرد، توسط اهالی شهر مورد آزار قرار گرفت. درویش آزرده خاطر این شهر را نفرین کرد. در اثر نفرین او شهر زیر آب غرق شد و دریاچه فعلی در محل آن شهر شکل گرفت. این شهر در بعضی از روایت‌ها شهر سدوم دانسته شده که در تورات از آن نام برده شده است (نک. وقایع‌نگار کردستانی ۱۳۶۴: ۸۵؛ سندنجدی ۱۳۷۵: ۵۹). بر این اساس، نام دریاچه را به دو بخش *zē* به معنی دریا و *rēbuwār* به معنی ره‌گذر تفکیک کرده‌اند (برای معانی *zē* و *rēbuwār* نک. شرفکندی ۱۳۶۹: ۳۹۲ و ۳۶۴) و معنای آن را «دریای ره‌گذر» دانسته‌اند. در توجیه دیگری، از گنجی پنهان در زیر دریاچه یاد می‌شود و سه حرف اول نام دریاچه به واژه زر مربوط می‌شود که در زبان کردی *zēř* یا *zār* گفته می‌شود (برای معادل‌های واژه زر در کردی نک. شرفکندی ۱۳۶۹: ۳۸۶ و ۳۹۳).

گذشته از احتمال ساختگی بودن این افسانه‌ها، توجیه ساختار و معنای این نام به این ترتیب بهترین گزینه نیست. بلکه، پیش‌نهادهای بهتر و پذیرفتنی‌تری می‌توان ارائه کرد. پس‌وند «-بار» در فارسی پس‌وند مکان است و معنای کران، کرانه و ساحل می‌دهد (حسن‌دوست ۱۳۹۹: ش ۶۱۶). همین پس‌وند در زبان کردی هم به شکل پس‌وند و هم به شکل واژه‌ای مستقل به معنی کنار و پهلوی به کار می‌رود (برای معنی پس‌وند نک. شرفکندی ۱۳۶۹: ۳۹؛ و برای معنی به عنوان واژه نک. خال ۲۰۰۵: ۲۲). جزء نخست واژه، یعنی *zārē*، در زبان کردی به معنی دریا و دریاچه به کار می‌رود (نک. شرفکندی: ۱۳۶۹: ۳۷۸). به این ترتیب معنای واژه *zərēbār* را می‌توان «کرانه دریاچه» دانست. همین معنی را فرهنگ‌های کردی نیز ذکر کرده‌اند (شرفکندی ۱۳۶۹: ۳۷۸؛ خال: ۲۳۶). با توجه به این معنی، شاید این نام در اصل نام مکانی در کنار این دریاچه بوده و پس از آن خود دریاچه به این نام خوانده شده است. صورت آوایی دیگر واژه، یعنی *zərēwār*، در گویش‌هایی دیده می‌شود که در آن‌ها هم‌خوان *b* در میانه و پایان واژه‌ها به نیم‌واکه دولبی *w* تبدیل شده است. از آن‌جا که جمعیت قابل توجهی در استان کردستان به یکی از گویش‌هایی که چنین ویژگی آوایی

در آن‌ها دیده می‌شود، سخن می‌گویند و گویشِ سنندجی، به عنوانِ گویشِ مرکزِ استان، یکی از آن‌هاست، صورتِ زیریوار بیش‌تر از زری‌بار در خطِ فارسی استفاده می‌شود. فارسیِ نویسیِ این نام به صورتِ «زریبار» و «زریوار» ظاهراً فقط بر اساسِ صورتِ آن در خطِ کردی بوده و توجهی به تلفظ و معنیِ آن نشده است. این صورتِ نوشتاری توسطِ خوانندهٔ فارسی‌زبان *zarībār/zarīvār* خوانده می‌شود که نه تنها از نظرِ آوایی با اصلِ نام تفاوت دارد، بلکه در فارسی بی‌معنی است. با توجه به وجودِ واژهٔ «زره» در فارسی به معنی دریا و دریاچه (نک. حسن‌دوست ۱۳۹۹: ش ۲۷۵۴)، و وجودِ پس‌وندِ «بار» در فارسی (نک. بالا)، می‌توان این واژه را به صورتِ «زره‌بار» فارسی‌نویسی کرد. به این ترتیب تلفظِ آن در زبانِ فارسی *zerehbār* خواهد بود که علاوه بر معنایِ معادلِ واژهٔ اصلی، از نظرِ آوایی نیز به آن بسیار نزدیک است. لازم به ذکر است، این صورتِ فارسی پیش از این در حدیقه ناصری و تحفه ناصری که به جغرافیا و تاریخِ کردستان پرداخته‌اند و هر دو در حدود صد سال پیش به فارسی نوشته شده‌اند، به کار رفته است (وقایع‌نگار کردستانی ۱۳۶۴: ۵۸، ۸۵ و ۱۰۶؛ سنندجی ۱۳۷۵: ۴۲، ۴۳ و ۵۸).

۲- «چهل‌چم» به جای «چهل‌چشمه»

این منطقهٔ کوهستانی که تقریباً در مرکزِ استانِ کردستان متمایل به غربِ آن واقع است، در مرزِ سه‌گانهٔ حوضه‌های آب‌ریزِ خلیجِ فارس، دریای کاسپین و دریاچهٔ ارومیه قرار دارد (نک. ایرانی و هم‌کاران ۱۴۰۳: ۲۸). این کوهستانِ پُرآب، که سرچشمهٔ چند رودِ مهم در استانِ کردستان است، در گویشِ مردمِ *čalčama* تلفظ می‌شود. فارسیِ نویسیِ این نام به صورتِ «چهل‌چشمه» ظاهراً با این فرض انجام شده است که بخشِ دوم، یعنی *čama*، به معنی چشمه باشد. هر چند چنین واژه‌ای با این معنی در برخی از گویش‌های زبانِ کردی به کار می‌رود (نک. شرفکندی ۱۳۶۹: ۲۱۹)، اما می‌توان نشان داد که این بخش از این جای‌نام لزوماً به این معنی نیست. از طرفی واژهٔ *čama*، به معنی چشمه، در گویش‌های زبانِ کردی بسیار کم‌کاربرد است. از طرفِ دیگر، در آن منطقهٔ کوهستانی، بیش از چشمه، جوی‌های حاصل از آب شدنِ برف جلبِ توجه می‌کنند. در واقع سرچشمهٔ رودهای پایین‌دست نه چشمه‌هایی از دلِ کوه، بلکه جوی‌های حاصل از آب شدنِ برفِ یخچال‌های طبیعی هستند. به همین دلایل بهتر است بخشِ دومِ جای‌نام را واژهٔ *čam* بدانیم که در زبانِ کردی و دیگر زبان‌ها و گویش‌های ایرانی به معنی جوی و رودخانه به کار می‌رود (نک. حسن‌دوست ۱۳۸۹: ۳۵-۳۶). این واژه در جای‌نام‌های مناطقِ دیگرِ ایران نیز دیده می‌شود. برای نمونه «سرچم» در استانِ زنجان، «چم‌گلک» در استانِ خوزستان،

«چمن‌نور» در استان اصفهان و «چمن‌ریز» در استان فارس را می‌توان نام برد. لازم به ذکر است، در برخی گویش‌های استان فارس و خوزستان، čam به معنی زمین کنار رودخانه به کار می‌رود (برای گویش سیوندی نک. نوروزی و آزاده ۱۳۹۵: ۱۷۲؛ برای گویش ماهشهر و هندیجان نک. نظارات ۱۳۹۳: ۱۶۱). از طرف دیگر، در گویش کوهمره سرخی در استان فارس، به چنین زمینی čamār گفته می‌شود (حسام‌پور و جباره ۱۳۹۰: ۱۴۳-۱۴۴)، که احتمالاً صورتی از *čambār به معنی کرانه رود باشد. به بیان دیگر، بخش اول واژه، یعنی čam، به معنی رود است. در نتیجه، به نظر می‌رسد معنی زمین کنار رودخانه، برای واژه čam، معنی ثانویه باشد. به هر حال، čam هم در زبان کردی و هم در بسیاری از گویش‌های غرب و جنوب ایران در معنی رودخانه یا بستر رودخانه به کار می‌رود.

بر این اساس می‌توان čəlčama را تشکیل شده از čəl به معنی چهل و čam به معنی رود دانست. واژه a که در انتهای این جای‌نام به واژه‌های čam متصل شده است، ادات تعریفی است که در گویش‌های زبان کردی کاربرد دارد (در جای‌نام‌های دیگر نیز دیده می‌شود، مثلاً čəlmarda, bardaša, kamāla, xayāra) و معادل آن e در فارسی گفتاری است (نک. به لازار ۱۳۹۳: ۹۶؛ هم‌چنین قیاس کنید با جای‌نام سرخه). به این ترتیب می‌توان این جای‌نام را به صورت «چهل‌چمن» فارسی‌نویسی کرد. البته، لازم به ذکر است، نمی‌توان صورت «چهل‌چشمه» را به کلی نامناسب دانست، چرا که احتمال این که بخش دوم جای‌نام، یعنی čama، به معنی چشمه باشد منتفی نیست.

۳- «آبدر» به جای «آبیدر»

کوهی که شهر سنندج در کوه‌پایه‌های شرقی آن بنا شده، به خط فارسی «آبیدر» نوشته شده است. در برخی از مراجع، صورت «آویدر» نیز در کنار «آبیدر» ذکر شده است (نک. وقایع‌نگار کردستانی ۱۳۶۴: ۱۰۰؛ سنندجی ۱۳۷۵: ۶۵؛ صفی‌زاده ۱۳۸۰: ۲۷). این نام در گویش مردم āwiyar تلفظ می‌شود.

این کوه از چند قله به هم پیوسته تشکیل شده که بلندترین آن‌ها ۲۵۵۰ متر و کوتاه‌ترین آن‌ها ۲۳۳۰ متر از سطح دریا ارتفاع دارد (نجفی ۱۳۶۹: ۳۷۸). ویژگی بارز این کوه آب نسبتاً فراوانی است که در تمام طول سال از چشمه‌های دامنه و کوه‌پایه‌ی آن روان است و در گذشته علاوه بر استفاده در کشاورزی، برای گرداندن چرخ چند آسیاب نیز استفاده می‌شده است (نک. وقایع‌نگار کردستانی ۱۳۶۴: ۱۰۰). به همین دلیل، بخش نخست این جای‌نام را می‌توان āw دانست که در زبان کردی به معنی آب است. درباره بخش پایانی چند تعبیر بیان شده است. برخی معنی آن را کوه دارای آب دانسته‌اند (برای نمونه نک.

سنندجی (۱۳۷۵: ۶۵). یعنی پس‌وند انتهای واژه را صورتی از «دار» در نظر گرفته‌اند. برخی دیگر معنی آن را جایی که آب دریده است، عنوان کرده‌اند (نک. صفی‌زاده ۱۳۸۰: ۲۸). یعنی پس‌وند «در» را به معنی دریدن در انتهای واژه فرض می‌کنند. به عنوان پیش‌نهادی دیگر این پس‌وند را می‌توان معادل واژه «در» به معنی دره کوه در نظر گرفت (برای «در» به معنی دره کوه نک. انوری ۱۳۸۱: ۳۰۲۵ و حسن‌دوست ۱۳۹۹: ۲۲۶۸). با نظر به جغرافیای طبیعی، قله‌های این کوه در یک خط الرأسی نعلی شکل قرار گرفته و در میان خود دره‌ای را تشکیل داده‌اند. در گذشته، آبی که از این دره سرزیر می‌شده، رودی را شکل می‌داده که از میانه شهر سنندج می‌گذشته و اکنون بستر خشکیده آن باقی است. بر این اساس احتمال ارتباط بخشی انتهای واژه با دره وجود دارد. در هر حال، به نظر می‌رسد بخش انتهایی نام این کوه، فارغ از معنی آن، «در» باشد.

یکی از ویژگی‌های آوایی گویش سنندجی تمایل به حذف هم‌خوان d یا تبدیل آن به نیم‌واکه y در میانه و پایان واژه‌ها است. به بیان دیگر، به غیر از مواردی که d پس از r قرار داشته باشد، واژه‌های بسیار کمی در سنندجی می‌توان یافت که d در میانه و پایان آن‌ها باقی مانده باشد (برای بحث بیشتر درباره این موضوع نک. کلانی ۱۴۰۲: ۱۱۳-۱۱۶؛ هم‌چنین برای تبدیل d به y در زبان‌های ایرانی نک. ۱۹۹-۲۰۰: ۱۸۹۵ Hubschmann). یکی از نمونه‌های تبدیل d به y همین واژه یعنی āwiyar است. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که واکه i میان‌هستی است که پس از تبدیل d به y در این واژه برای سهولت تلفظ به آن اضافه شده است. به بیان دیگر این واکه نقشی در ساخت و اشتقاق واژه ندارد و بنابراین، لزومی به حفظ این واکه در فارسی‌نویسی نیست. در نتیجه فارسی‌نویسی این جای‌نام به صورت «آبدَر» پیش‌نهاد می‌شود.

۴- «مرغزان» به جای «عنبربزان»

روستایی در سی کیلومتری غرب شهر سنندج واقع است که آن را «عنبربزان» نوشته‌اند (دایره جغرافیایی ستاد ارتش ۱۳۳۱: ۳۰۴). مردم در گویش خود آن را به دو شکل marabzān و marawzān تلفظ می‌کنند که ظاهراً ارتباط مشخصی با شکل فارسی نویسی شده آن ندارد. بعید است این روستا ربطی به عنبر داشته باشد و برای این نگارنده مشخص نیست بر چه اساس در خط فارسی چنین شکلی یافته است.

در گویش‌های زبان کردی واژه‌های maraz، marxuz و marxaz هم‌معنی و به معنای پشم نوعی بز هستند (نک. شرف‌کندی ۱۳۶۹: ۸۲۷ و ۸۲۵). واژه «مرغز» که در فارسی به معنی نوعی بز است (انوری ۱۳۸۱: ۶۸۹۳) معادل همین واژه است. از سوی دیگر، پس‌وند

«ان» که در شماری از جای‌نام‌های ایران به کار رفته است، برای انتساب مکان به نام پایه خود استفاده می‌شود (نک. طباطبایی ۱۳۹۵: ۸۱-۸۲). در نتیجه می‌توان معادل فارسی جای‌نام مورد نظر را به صورت «مرغان» نوشت.

اگر واژه مرغز (maryuz) را واژه‌ای با اصل ایرانی بدانیم، می‌توان هم‌خوان y را در آن حاصل تبدیل از g در ایرانی باستان دانست. با توجه به سابقه تبدیل g به دو هم‌خوان w و y در واژه‌های مشابه (مثلاً murw/mury نک. Hubeschmann ۱۹۸۵: ۲۴۷-۲۴۸)، می‌توان صورت *marwaz را نیز برای آن متصور بود که ممکن است با قلب به marawz* تبدیل شود. این صورت آوایی می‌تواند با پیوستن پس‌وند نسبت به marawzān تبدیل شود که یکی از صورت‌های آوایی این جای‌نام است. همان‌گونه که گفته شد، در برخی گویش‌های استان کردستان، از جمله در گویش سنندجی، هم‌خوان b در میانه و پایان واژه‌ها به w تبدیل شده است. ممکن است گویشوران تصور کرده باشند که واژه marawzān در اثر این ویژگی آوایی ساخته شده و اصل آن را به صورت marabzān بازسازی کرده و به کار برده باشند.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، صورت چهار جای‌نام در استان کردستان در خط فارسی بررسی و پیشنهادهایی برای اصلاح آن‌ها ارائه شد. در این بررسی چند ویژگی مبنای مقایسه قرار گرفت. نخست معنی جای‌نام بررسی و معنی‌دار بودن صورت فارسی و نزدیکی آن به اصل جای‌نام سنجیده شد. در این بخش، ویژگی‌های جغرافیایی مکان مورد نظر نیز تا حد امکان مد نظر قرار گرفت. همچنین، صورت آوایی جای‌نام در گویش مردم با صورت خطی آن در فارسی مقایسه شد. سپس تلاش شد تا صورتی برای جای‌گزینی فارسی‌نویسی جای‌نام مورد نظر پیشنهاد شود که علاوه بر بیش‌ترین شباهت از نظر آوایی و معنایی، با واژگان و ساخت‌واژه زبان فارسی نیز مطابقت داشته باشد. در این میان، توجه به زبان‌شناسی تاریخی و واژه‌های هم‌ریشه در زبان‌های کردی و فارسی به عنوان راه‌کاری برای حصول نزدیک‌ترین معادل در زبان و خط فارسی به کار گرفته شد.

برای دریاچه «زریوار» صورت «زره‌بار» پیشنهاد شد. این شکل هم از نظر معنی و هم از نظر آوا در فارسی نزدیک‌تر به اصل جای‌نام است. همچنین، از بخش‌هایی تشکیل شده که نه تنها در فارسی معنی‌دار هستند، بلکه هم‌ریشه بخش‌های صورت اصلی جای‌نام در زبان کردی هستند.

برای کوهستان «چهل چشمه» صورت «چهل چم» پیش‌نهاد شد. با ذکر این نکته که «چهل چشمه» نیز می‌تواند صورتی صحیح برای این جای‌نام باشد، اما به دلایل ذکر شده در بخش‌های قبل، صورت «چهل چم» بهتر دانسته شد.

برای کوه «آبیدر» صورت «آبدر» پیش‌نهاد شد. به این دلیل که واژه کوتاه i افزونه‌ای است که برای سهولت در تلفظ پس از تبدیل d به y اضافه شده است و نه تنها دلیلی برای حفظ آن در صورت فارسی وجود ندارد، بلکه در آن صورت معنای آن تغییر خواهد کرد.

برای روستای «عنبرزان» صورت «مرغان» پیش‌نهاد شد. چرا که معنای صورت رایج نامشخص است و ارتباط مستقیمی با صورت اصلی در گویش مردم ندارد. از طرف دیگر فرضی برای معنی و ریشه‌شناسی این جای‌نام ارائه شد که در صورت درست بودن، معادل فارسی آن «مرغان» خواهد بود که از نظر آوایی نیز به صورت گویشی جای‌نام نزدیک‌تر است.

صورت‌های پیش‌نهاد شده برای فارسی‌نویسی چهار جای‌نام فوق چند ویژگی کلیدی دارند. ۱- در زبان فارسی معنی مشخصی دارند. ۲- مطابق با واژگان و ساخت‌واژه زبان فارسی ساخته شده‌اند. ۳- معنی آن‌ها در زبان فارسی با معنی آن‌ها در زبان مبدأ یکسان است. ۴- خوانش آن‌ها در زبان فارسی از نظر آوایی به صورت اصلی آن‌ها در گویش محلی نزدیک است. صورت‌های کنونی این جای‌نام‌ها در خط فارسی همه یا بیش‌تر این ویژگی‌ها را ندارد و در نتیجه پیش‌نهاد می‌شود به جای آن‌ها صورت‌هایی که در این نوشتار ارائه شد، جای‌گزین شوند.

در پایان لازم است از آقایان مجتبی دورودی و وحید محمدی که در گردآوری و تحلیل داده‌ها از یاری و هم‌فکری بی‌دریغ ایشان بهره برده شد، تقدیر به عمل آید. بدیهی است مسئولیت صحت و کیفیت مطالب این نوشتار تنها بر عهده نویسنده آن است.

کتاب‌شناسی

- ابوالقاسمی، محسن (۱۳۹۸). *تاریخ زبان فارسی*. تهران: سمت.
- احدیان، محمدمهدی، و رحمان بختیاری. «درآمدی بر جای‌نام‌شناسی ایران». *جستارهای ادبی*. شماره ۶۵، تابستان ۱۳۸۸، صص ۱۸۱-۱۹۹.
- افشارسیستانی، ایرج (۱۳۷۸). *پژوهش در نام شهرهای ایران*. تهران: روزنه.
- اکبری، فاطمه. «نگاهی به نام‌شناسی در جهان غرب». *فصل‌نامه زبان‌شناسی اجتماعی*. دوره ششم (سری جدید)، شماره ۴، پیاپی ۲۴، پاییز ۱۴۰۲، صص ۱۳-۲۵.
- انوری، حسن (۱۳۸۱). *فرهنگ بزرگ سخن*. تهران: سخن.
- ایرانی، جمال، اقبال وحدانی، کیهان مشیرپناهی، و جمال محمدزاده (۱۴۰۳). *استان‌شناسی کردستان- پایه دهم متوسطه*. تهران: شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی.

تأملی بر فارسی‌نویسی چند جای‌نام در استان کردستان □ ۵۵۷

بدلیسی، شرف خان بن شمس‌الدین (۱۳۷۷). *شرف‌نامه*. به اهتمام: ولادیمیر ولیامینوف زرنوف، تهران: اساطیر.

بلو، جوئیس (۱۳۹۳). «کردی». در: *راهنمای زبان‌های ایرانی*. جلد دوم، ویراستار رودریگر اشمیت، ترجمه آرمان بختیاری و هم‌کاران، صص ۵۴۱-۵۵۴، تهران: ققنوس.

تفضلی، احمد (۱۳۷۶). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. به کوشش ژاله آموزگار، تهران: سخن.
چگنی، علی‌رضا (۱۳۸۵). *فرهنگ‌نامه تطبیقی نام‌های قدیم و جدید مکان‌های جغرافیایی ایران و نواحی مجاور*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

حسام‌پور، سعید و عظیم جباره (۱۳۹۰). *دستور زبان و فرهنگ واژه‌های کوهمره سرخی*. شیراز: آوند اندیشه.

حسن‌دوست، محمد، (۱۳۸۹). *فرهنگ تطبیقی-موضوعی زبان‌ها و گویش‌های ایرانی نو*. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

_____ (۱۳۹۹). *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی*. تهران: ماهریس.

خال، محمد (۲۰۰۵)، *فرهنگ خال*، اربیل: آراس.

دایره جغرافیایی ستاد ارتش (۱۳۳۱). *فرهنگ جغرافیایی ایران*. جلد پنجم استان کردستان، تهران: ارتش.

رحمتی، محسن. «اهمیت نزه‌القلوب در تبیین جغرافیای تاریخی و تعیین جای نام‌های کردستان دوره ایلخانی». *دوفصل‌نامه علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری*. سال بیست‌ونهم، دوره جدید، شماره ۲۴، پیاپی ۱۰۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، صص ۱۱۷-۱۳۹.

رخزادی، علی (۱۳۷۹). *آواشناسی و دستور زبان کردی*. تهران: ترفند.
رضایی، ایرج. «مروری بر آرای پیشین و ارائه چند پیشنهاد تازه درباره وجه تسمیه، پیشینه استقرار و تاریخ بنای شهر کرمانشاه». *پژوهش‌نامه تاریخ‌های محلی ایران*. سال پنجم، شماره ۲، پیاپی ۱۰، ۱۳۹۶، صص ۴۷-۶۶.

سندجی، میرزا شکرالله (۱۳۷۵). *تحفه ناصری*. تصحیح: حشمت‌الله طیبی، تهران: امیر کبیر.

شرف‌کندی، عبدالرحمان (۱۳۶۹). *هه‌نبانه بورینه: فرهنگ کردی-فارسی*، تهران: سروش.

صفی‌زاده، صدیق (۱۳۸۰). *دایرة‌المعارف کردی-فارسی*. جلد دوم، تهران: پلیکان.

طباطبائی، علاءالدین (۱۳۹۵). *فرهنگ توصیفی دستور زبان فارسی*. تهران: فرهنگ معاصر.

قدکساز، محمدرضا (۱۳۷۵). *وجه تسمیه شهرهای ایران*. بی‌جا: گل‌گشت.

قمی، حسن (۱۳۱۳). *تاریخ قم*. تصحیح و تشحیه سید جلال‌الدین طهرانی، طهران: مجلس.

کاوه، مصطفی (۱۳۸۴). *زبان‌شناسی و دستور زبان کردی لهجه سقزی*. تهران: احسان.

کسروی، احمد، (۱۳۵۲). *کاروند کسروی: مجموعه ۷۸ رساله و گفتار از احمد کسروی*. به کوشش یحیی ذکاء، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

_____ (۱۳۷۸). *مجموعه زبان پاک آذری*. یا، *زبان باستان آذربایگان نام‌های شهرها و دیه‌های*

ایران. به کوشش عزیزالله علیزاده. تهران: فردوس.

کلانی، صمد. «تدوین طرح دستور زبان گویش سندجی بر پایه دستور تاریخی زبان فارسی». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما یدالله منصوری، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۴۰۲.

- لازار، ژیلبر (۱۳۹۳). دستور زبان فارسی معاصر. ترجمه مهستی بحرینی، تهران: هرمس.
- مردوخ، محمد (۱۳۷۹). تاریخ مردوخ. تهران: کارنگ.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۶۲). *نزهة القلوب*. به سعی و اهتمام و صحیح گای لسترنج، تهران: دنیای کتاب.
- مکری، محمد. «یادداشت‌های لغوی درباره وجه تسمیه کرمانشاهباختران». کلمه. شماره ۲، دی ۱۳۶۱. صص ۹۵-۹۸.
- نجفی، سید یدالله (۱۳۶۹). *جغرافیای عمومی استان کردستان*، تهران: امیرکبیر.
- نظارات، ناصر (۱۳۹۳). *اصطلاحات، لغات و ضرب‌المثل‌های گویش مردم ماهشهر، هندیجان و روستاهای حومه*. یزد: اشراق کویر.
- نوبان، مهرالزمان (۱۳۷۶). *نام مکان‌های جغرافیایی در بستر زمان (نام قاره، کشور، استان، شهر، بخش، آبادی، دریا، دریاچه، رود، باتلاق، کوه و...)*. بی‌جا: انتشارات ما.
- نوروزی، فرزاد، و حسین آزاده (۱۳۹۵). *گویش سیوندی (زووانی سیوندی)*. شیراز: سیوند.
- وقایع‌نگار کردستانی، علی‌اکبر (۱۳۶۴). *حدیقه ناصریه*، به تصحیح محمدرئوف توکلی، تهران: توکلی.
- هینتسه، آلموت (۱۳۸۹). «ادبیات اوستایی». در: *تاریخ ادبیات فارسی*. به قلم گروهی از ایران‌شناسان، به اهتمام بنیاد میراث ایرانی و مرکز مطالعات ایران‌شناسی دانشگاه کلمبیا، زیر نظر احسان یارشاطر، پیوست ۱: ویراسته رونالد امریک و ماریا ماتسوخ، ترجمه فارسی زیر نظر ژاله آموزگار، صص ۳۷-۱۱۰. تهران: سخن.

Crystal, D. (2008). *A Dictionary of Linguistics and Phonetics (6th ed.)*. Oxford: Blackwell.

Hübsghmann, H. (1895). *Persische Studien*. Strassburg: Verlag Von Karl J. Trübner.

McCarus, E. N. (2009). "Kurdish." In *The Iranian Languages*, by G. Windfuhr, 587-633. London: Routledge.

نخستین هسته‌گذاری زبان فارسی در بلخ

صالح محمد خلیق / شاعر، نویسنده و پژوهش‌گر

با ورود قبایل سیتی به باختر، در آن‌جا زبان اسکایی و همچنان زبان تخاری که خود کوشانیان نیز به آن حرف می‌زدند، به گسترش آغاز کرد. از آمیزش زبان‌های پهلوی پارتی، اسکایی و تخاری زبان سغدی زاده شد. این زبان که پس از قرن دوم میلادی مدت‌ها در سراسر آسیای میانه رایج بود و آثار زیادی به آن نوشته شده‌اند، در شکل زبان فارسی سهمی فراوان دارد و به گفته ملک‌الشعرا بهار در پی‌ریزی زبان فارسی افزون بر آوستا و فارسی باستان و پهلوی، زبان‌های سغدی، تخاری و اسکایی نیز نقش داشته‌اند.

در این شکی نیست که زبان مردم بلخ از همان سپیده‌دم تاریخ زبان آوستایی بوده است که بعدها در زمان هخامنشیان، فارسی باستان نیز کم و بیش در آن مروج شده است. و اما از دوره‌های شاهان یونانی-باختری و اشکانی به بعد، زبان مردم بلخ را پهلوی می‌یابیم. اگرچه زبان رسمی شاهان یونانی-باختری، زبان یونانی بود و بعضی از دانش‌مندان بلخ نیز به آن سخن گفته می‌توانستند، مگر عامه مردم به پهلوی پارتی یا اشکانی و زبان باختری سخن می‌گفتند.

در عهد کوشانیان، هم‌زمان با فراگیر شدن زبان باختری در سراسر امپراتوری آنان، زبان تخاری همچنان زبان اسکایی و زبان سغدی نیز در میان بلخیان پخش گردید و آمیزش تمام این زبان‌ها با پهلوی، زبان فارسی پدید آمد. پیدایش نخستین آثار ادبی به زبان فارسی در سرزمین‌های که گره‌گاه زبان‌های فوق‌الذکر بودند، تمام پژوهش‌گران را بر این هم‌باور ساخته است که **کانون پیدایش زبان فارسی، حوزه دو کناره آمو و بلخ از مناطق مهم این حوزه بوده است؛** زیرا مردم غرب ایران چند قرن پس از اسلام نیز

هنوز به پهلوی حرف می‌زدند تا با نفوذ زبان تازی از غرب و زبان فارسی از شرق، بالاخره فارسی جای پهلوی را گرفته و زبان سراسری سرزمین‌های آریانا گردید.

بر پایه ادعاهای ابن مقفع و ابن ندیم، فارسی که زبان مردم بلخ و تمام کناره‌های رود آمو بوده است، در دستگاه ساسانیان به حیث زبان درباری نیز پذیرفته شده بود. به گفته

عبدالله بن مقفع: «زبان دری، زبان تکلم شهرهای مدائن بود و کسانی که در درگاه

پادشاه بوده‌اند، بدان سخن می‌گفته‌اند.» به باور دکتر ذبیح‌الله صفا: «شاید لهجه معمول در مدائن، همان باشد که از عهد اشکانیان و بر اثر تسلط قوم شرق (پرشو) در تیسفون متداول شده و در دوره ساسانیان هم بر جا مانده و به عنوان لهجه مخاطب، نه‌لهجه رسمی کتابت و تألیف و تدوین به کار رفته باشد و این حدس را تتمه کلام ابن مقفع تأیید می‌کند، که گفته است: «والغالب علیهما من لغه اهل خراسان والمشرق، لغت اهل بلخ» و این نکته خود گواهی است بر آن لهجه اهل شرق، خاصه لهجه بلخیان، در لهجه دری شهرهای مدائن غلبه داشت.

دکتر ذبیح‌الله صفا در این باره می‌افزاید: «وقتی مسلم شود که لهجه دری زبان اهل مشرق خراسان و ماوراءالنهر بوده است، قبول این اصل هم بر اثر آن لازم می‌شود که لهجه مذکور، دنباله لهجه پهلوی شمالی یا اشکانی است که بر اثر گذشت زمان و تحول و تکامل و آمیزش با لهجه عربی به صورتی که آن را در قرن سوم و چهارم هجری می‌بینیم درآمده است.» هم‌چنان بسیاری از عباراتی که در کتاب‌های عربی از قول شاهان و یا دولت‌مردان دوران به صورت مستقیم نقل شده‌اند، همه به زبان فارسی دری است، نه پهلوی. به نمونه‌های از چنین نقل قول‌ها که احسان طبری در کتاب «برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران» فراهم آورده است، توجه کنید.

برخی از مورخان گفته‌اند که بر نگین انوشیروان نوشته شده بود: «به مه نه مه به» یعنی «نیک است که بزرگوار است، نه بزرگوار نیک». ابوحنیفه دینوری در «عیون‌الخبار» می‌گوید: «چون سپاه سعد وقاص از فرات گذشت، سربازان ایرانی فریاد زدند: «دلیران آمدند.»» در کتاب «الکافی» آمده است که دختر یزدگرد گفت: «اف بیروج باد هرمز» یعنی «پیروز باد هرمز». در عیون‌الخبار از قول علی بن هشام آمده است که در مرو داستان‌سرایی بود که داستان می‌سرود و مردم را می‌گریاند و سپس تنبور از بغل برمی‌کشید و می‌نواخت و می‌گفت: «با این تیمار باید اندکی شازیه.» در کتاب «مفاتیح‌العلوم» آمده است که ایرانی‌ها می‌گفته‌اند: «اندازه با اختر ماری باید» یعنی: «هندسه به احکام نجوم نیازمند است.» و جاحظ می‌گوید که ضرب‌المثل عربی «من سعی رعیو من لزم المنام»، «راعی‌السلام» سرقتی است از توقعات انوشیروان که می‌گفت: «هرک رود جرد و هرک خسبد خواب بیند.»

جمله‌های از این دست را مورخان و نویسندگان عربی و آریانی، مانند جاحظ در «المحاسن والاضداد» قفستی در تاریخ خود، طبری در تاریخ خود، ابن‌المعتز در «طبقات الشعرا». ابوحنیفه دینوری در «عیون الاخبار» آورده‌اند و هم‌چنان مثال‌های از این‌گونه جمله‌ها در «مفاتیح العلوم»، «البدء والتاریخ» و غیره نیز ثبت شده‌اند.

نگاهی بر زبان‌های باستانی در خراسان

دکتر رزاق رویین / زبان‌شناس و پژوهش‌گر

در این گفته هیچ شکی نیست که خراسان بزرگ، به ویژه بخش بزرگ آن، افغانستان امروز زادگاه بسی از فرهنگ‌ها و زبان‌ها بوده است. بزرگ‌ترین و پای‌دارترین فرهنگ‌های گذشته این سرزمین را می‌توان در زیر نام فرهنگ مزدایسنا، فرهنگ یونان و باختری و فرهنگ خراسانی (دوره اسلامی) برشمرد. در آغوش این فرهنگ‌ها، زبان‌ها با دبیره‌های چندگانه رشد کرده و بالیده‌اند. زبان‌های آریانی را می‌توان به این گونه دسته‌بندی کرد:

۱- زبان بلخی باستان (یا اوستایی)؛

۲- زبان‌های آریانی میانه یا آری:

الف) پهلوانیک (پهلوی اشکانی شاخه (شمال شرقی)، زبان پهلوی ساسانی (شاخه جنوبی)؛

ب) زبان‌های آریایی میانه شرقی: سغدی، خوارزمی، سکایی، تخاری (بلخی)؛

۳- زبان‌های معاصر آریانی: دری (فارسی، تاجیکی)، پشتو، کردی، بلوچی، زبان‌های پامیری، نورستانی، پشه‌ای^۱.

۱ در پیشاپیش این دسته‌بندی از گستره بزرگ‌تری از زبان‌های آریانی باید سخن گفته شود؛ به این گونه:

زبان‌های هندواروپایی

زبان هندوآریانی

هندی باستان

ودایی

بلخی باستان

زبان‌های آریانی میانه

درباره فرهنگ‌ها و زبان‌های این سرزمین سخنان ناگفته فراوان است؛ زیرا در درازای دهه‌های پسین، سده بیستم و دهه آغاز سده بیست‌ویکم، در اثر تداوم فرمان‌روایی حاکمان قبیله‌سالار و بی‌کفایت، کشور دست‌خوش بازی‌های چندگانه ابرقدرت‌های شوروی و امریکا و هم‌سایه‌هایی چون ایران و پاکستان شده بود و هیچ‌گونه پرداختی جدی به امر فرهنگ و میراث گران‌بهای نیاکان ما نبود. خواهی نخواهی نهادهای فرهنگی و دانشی‌مردان کشور مجال بازبینی و کار آفرینشی را آن‌چنان که بایسته بود، نیافتند. فرهنگ ملی در دستور کار دولت نبود و در بدل آن از یک‌سو که کشور از فرهنگ وارداتی و مسموم‌کننده پُر بود، از سوی دیگر دولت در گسترش فرهنگ دروغ و جعل واقعیت‌های تاریخی و فرهنگی سرگرم بود و آن را به عنوان فرهنگ ملی به خورد جامعه و جوانان می‌داد. بدبختانه تا هم‌اکنون این روند پایان نیافته است.

آکادمی علوم و دانشگاه‌های کشور در منطقه هیچ‌گونه دست‌آورد مستقلانه‌ای نداشته و ندارند. بیش‌ترین مآخذ و سرچشمه‌ها از منابع ایرانی‌ست که اگر این منابع و مآخذ را از دست ما بگیرند، خود چیزی برای گفتن نداریم. و می‌دانیم که منابع آکادمیک ایرانی خود برگرفته از پژوهش‌های غربیان بوده و هست، چه در زمینه پژوهش‌های باستانی، چه معاصر؛ زیرا در دوران شاهنشاه، ایران نسبت به افغانستان دارای روابط گسترده‌تر با جهان بیرونی بود از جمله کشورهایی مانند امریکا، انگلیس و فرانسه. ولی روابط افغانستان با جهان خارج بسیار کم‌رنگ بود، زیرا سلطه‌داران دولتی و مفت‌خواران سنت‌پرست مذهبی وابسته به آن‌ها از باز شدن روزنه‌های پژوهش و تحقیق با روش‌های جدید و آمدن تکنولوژی معاصر می‌ترسیدند؛ چون ادامه این روند، یخ خودکامه‌گی‌های آنان را رفته‌رفته آب می‌کرد. در یک چنین هوایی، روشن‌فکران ناگزیر به نسبت آسان‌یابی و هم‌زبانی به نشریات و مطبوعات ایرانی رو می‌آوردند و از آن دریچه بر جهان و پیرامون خود نگاه می‌کردند و ازان بهره می‌جستند، چون خود کمتر به منابع اصلی دسترسی داشتند. بنابراین، سرچشمه آگاهی‌های ما در دوران رژیم شاهی، بیش‌تر از همه منابع ایرانی بود که چون در آن زمان موازین پژوهشی در کشورهای شرقی از جمله ایران مراعات نمی‌شد، نشنلیم [ملی‌گرایی] سلاله پهلوی با دست‌برد در برگردان‌ها و ترجمه‌های علمی از منابع غربی، هر آن‌چه که خود می‌خواستند، انجام می‌دادند.^۱

۱ دکتر لعل‌زاد می‌نویسد: «جلیل دوست‌خواه در ترجمه اوستا از انگلیسی به فارسی، متن آن را به ۶ دفتر (گاهان، یسنا، یشت‌ها، ویسپرد، خرده اویستا و وندیداد) تقسیم کرده است؛ درحالی که متن انگلیسی آن شامل ۴ بخش یسنا (درب‌گیرنده گاتا)، خرده‌اویستا (درب‌گیرنده یشت‌ها)، ویسپرد و وندیداد است. در این ترجمه، «پیریانه ویجه» را «ایرانویج»؛ «کوه حرا» را «کوه البرز»؛ «آرین» را «ایرانی» و غیرآرین را «انیران» ترجمه کرده است.» (آرین را آریایی در نظر گرفتیم). دکتر لعل‌زاد، مقاله: <http://www.khorasanameen.net/php/pdf/alalzad07.pdf>

با استناد به گفته‌های برخی از نویسندگان ایرانی، حتی رژیم با گماشتن برخی از باستان‌شناسان غربی برای جعل تاریخ شاهنشاهی، دانش‌مندانی مانند هرتسفلد (Hertzfeld) و رودیگر اشمیت (Rudiger Schmitt) را وا داشتند تا پژوهش‌ها و کاوش‌هایی را به کام رژیم شاهنشاهی انجام دهند. در کشور ما چون شمار بسیار اندک به زبان‌های خارجی دسترسی داشتند، بیش‌ترین از سرچشمه‌های راستین و یا معول پژوهش‌گران و مطبوعات ایران اقتباس می‌کردند و بی‌آن‌که به حقیقت مسئله توجه کنند، از آن‌ها پیروی می‌کردند.

البته از برخی استثناها نمی‌توان چشم پوشید. این جریان تا هنوز هم، که قشر باسواد کشور با زبان‌های گوناگون خارجی آشنا شده‌اند، ولی هنوز با معاییر آکادمیک پژوهش آشنا نیستند و زبان خارجی را صرفاً برای سخن گفتن آموخته‌اند، کار پژوهش‌های دانشی و آکادمیک هنوز هم بسیار نارسا و دور از نقد همه‌جانبه است. از سوی دیگر شوونیزم قبیله هم جلو هرگونه پژوهش دگراندیشانه دانش‌مندان و جوانان ما را گرفته و هنوز هم می‌گیرد. گه‌گاهی هم کسانی که در اثر کارآوری‌های شخصی، آفرینش ماندگاری را پیش‌کش می‌کردند، نه‌تنها از سوی دولت کار آنان را ارجی نبود که زمینه رشد چنان گفتمانی را در آینده نیز جلو می‌گرفت. استبداد قبیله، فرهنگ ملی کشور را از هرگونه رویش و باروری تهی می‌کرد و به جایش پشتومحوری و پشتون‌سالاری را پی می‌گرفت. این وضعیت ناهنجار در کشوری جریان داشت که از گذشته پُرشکوهی برخوردار بود و در هر گوشه آن ده‌ها کتیبه و کتاب و نقشینه و یادگارهای تاریخی پراکنده افتاده بود که اگر اندک توجهی در آن راستا می‌شد، ملت راه صدشبه را در یک شب می‌پیمود و به زودی در کنار دیگر کشورهای منطقه، جای‌گاه بزرگ تاریخی، آفرینشی و پژوهشی خود را بازمی‌یافت. چنان که در آغاز جنبش مشروطیت دیدیم که جوانان آزاده و رزمندگان پُرشور کشور با تلاش شباروزی خواستند کارهایی را در زمینه سیاست و فرهنگ کشور در پیش گیرند؛ انجمن‌ها و نشریه‌هایی بر پا دارند و از هویت فرهنگی خویش کم و بیش به دفاع برخیزند که پس از اندک‌زمانی به دست ستم‌گسترانی چون نادر و هاشم و محمدگل مهمند، دمار از روزگارشان کشیده شد و حتی ریشه‌های آن صداها، صداهای آزادی و گشایش و بالندگی را در این سرزمین خشکاندند و برای بقای خانواده خویش ستم قرون وسطایی را در کشور برقرار کردند که آگاهان کشور از همه آن تاخت و تازها و فرایندها آگاهند و نیازی به تکرار آن‌ها نیست.

در این مقاله نخست می‌خواهم دیده شود چرا در کشور ما پرداختن به زبان‌ها و فرهنگ‌های پارینه از نظر افتاده است. دو دیگر وضعیت فرهنگ امروز ما چگونه است.

در گذشته نه‌چندان دور، پژوهندگانی چون استاد احمدعلی کهزاد، پروفیسور حبیبی، استاد غبار و چند تن دیگر جسته و گریخته به گوشه‌هایی از فرهنگ و ادب و اساطیر کشور پرداخته بودند که پس از درگذشت آنان هیچ نهادی دیگر بر آن کارهای آغازین نگاهی نیفکند و کتابی و رساله‌ای که تکرار کار آنان نباشد، پدیدار نشد. پیداست که در بیرون از افغانستان آگاهان و دانشیان غربی دربارهٔ اوستا و زبان‌های باستانی کشور، چون زبان اوستایی، زبان پهلوانیک و آنچه که به نام زبان بلخی مشهور شده (زبان دودمان کوشانی‌ها) بیش و کم پژوهش‌هایی با هر نیت و هدفی که بود، چاپ و نشر کردند که روی هم رفته ره‌گشاینده و سودمند بوده‌اند. در شرق هم پیش‌تر و بیش‌تر از هر جایی در هندوستان و سپس در دوران شاهنشاه در ایران نیز ترجمه‌ها و کوشش‌هایی به راه افتاد، ولی بدبختانه در کشور ما افغانستان کسی در آن راستا هم‌گام با دیگر ملل و نحل دست به کار نشد و مجال چنان پژوهش‌هایی که زحمت‌افزا و هزینه‌بردار نیز بود، به هدر رفت.

آوستاشناسی در کشور

بینیم آیا دربارهٔ میراث بزرگ فرهنگ اوستایی در کشور ما یعنی در زادگاه اوستا، کاری درخور صورت گرفته است یا نه. شوربختانه باید گفت در این زمینه دست ما خالی‌ست. در بخش اوستاشناسی هیچ کار و کوششی از سوی دانش‌مندان ما به عمل نیامده است. علت این بی‌توجهی هم همان‌سان که اشاره شد، دولت‌های بی‌کفایت قبیله‌گرا بود که چنین کارهایی را در حد صلاحیت خویش نمی‌دیدند و آن را زیر تأثیر جو فرهنگی که از سوی هم‌سایه‌ها تبلیغ شده بود، به کشورهای هم‌سایه وابسته می‌دانستند. اگر استاد علی‌احمد کهزاد، یا استاد غبار و استاد حبیبی کارهایی را در محدوده چند مقاله و یا رساله پیش‌کش کردند، هرگز کار آنان دنباله منطقی خودش را نیافت و در آن زمینه آکادمی علوم یا دانشگاه کابل یا ریاست باستان‌شناسی به عنوان برنامه کاری خود، اوستاشناسی را پی نگرفتند و کنفرانسی و سمیناری و آموزش‌گاهی را با شرکت دانش‌مندان کارشناس جهان، بر پا نکردند. کاری که در جهان از سه سده به این‌سو آغاز یافته بود. پژوهش‌های باستان‌شناسی در کشور ما آن‌سان که استاد علی‌احمد کهزاد بازگفته، به گونه علمی از سال ۱۹۲۲ آغاز شده است. و نیز به عنوان پیش‌زمینه‌ها می‌توان از گروه گردش‌گرانی چون چالس ماسون یاد آورد، که گنجینه‌های باستانی کشور را در سال ۱۸۳۳، هم‌زمان با کمپانی هند شرقی بررسی کردند و از آن‌ها گردآورده کوچکی را فراهم آوردند. البته دربارهٔ باستان‌شناسی تاکنون کارهای قابل توجهی در افغانستان صورت گرفته است که نباید از آن‌ها چشم پوشید.

«افغانستان یکی از معدود کشورهای منطقه است که فهرست پای‌گاه‌های باستان‌شناسی آن در کتابی دو جلدی، زیرعنوان فهرست پای‌گاه‌های باستان‌شناسی افغانستان (عنوان فرانسوی: *Catalogue des sites: /archeologiques d'Afghanistan*، عنوان انگلیسی: *Archaeological gazetteer of Afghanistan*) نوشته وارویک بال در سال ۱۹۸۲ میلادی در پاریس به چاپ رسید. در این مجموعه دو جلدی جزئیات ۱۲۷۱ پای‌گاه عمده باستان‌شناسی افغانستان آمده که این رقم تنها ۱۰٪ از کل مجموعه پای‌گاه‌های باستان‌شناسی در افغانستان را در بر می‌گیرد.» (ویکی‌پدیا، بخش باستان‌شناسی افغانستان). ولی در بخش زبان‌های باستانی کشور تا یک‌دهه پسین، هیچ اقدامی صورت نگرفته بود و این زمینه هنوز چشم بر راه پژوهش‌ها و کارکردهای جدی و فراوان است. زبان‌های باستانی کشور را باید در دو مرحله مورد بررسی قرار داد. یکی مرحله پیش از کشف اسناد زبان باختری (کتیبه سرخ‌کوتل و اسناد رباطک). دیگری پس از آن.

مرحله نخست: اوستاشناسی

در بررسی مرحله نخست، جهانیان بیش‌ترین مدیون پژوهش‌های باستان‌شناسان و زبان‌شناسان هندی و کشورهای غربی هستند که برای نخستین‌بار دروازه اوستاشناسی را بر روی جهانیان گشودند و کتاب اوستا را به گیتی معرفی کردند. چون تاریخچه این روند گسترده است، تنها از آغازگران و مطرح‌ترین کسان در این زمینه نام می‌برم و می‌گذرم. نخستین آگاهی‌های ما از زرتشت و آموزه‌های او برمی‌گردد به سال‌های ۴۵۰ پ.م در نوشته‌های یونانی‌ها... می‌دانیم که از زمان هرودت بدین‌سو دربارهٔ دین مغان و آیین دوگانه‌پرستی آگاهی‌هایی در دست پژوهندگان جهان قرار دارد. «اوستا» مجموعه متن‌های آیینی و ادبی است که اکنون از آن مجموعه، بخش‌هایی در دست است که در کتابخانه‌های بزرگ کشورهای اروپایی نگهداری می‌شوند و ترجمه‌ها و تفسیرهایی از آن‌ها در جهان پراکنده شده است. این میراث گران‌بها، باستانی‌ترین و کهن‌ترین گنجینه ادبیات کشور ما و جهان است که با آن که بخش بزرگ آن از دست رفته است، ولی آن‌چه که اکنون در دسترس است، بخش‌هایی از اصل کتاب است که در حدود کم از کم ۸۰۰ پیش از میلاد توسط آورنده آن زرتشت نوشته شده و به جامعه باختری آن زمان پیشکش شده است. مهم‌ترین بخشی که اکنون موجود است «یسنا» نام دارد که در بر گیرنده «گات‌ها» یا گاهان است. این نسک (بخش یا باب) در اوستا نسکه «naska» به معنای کتاب آمده است، سرودهای زرتشت را در بر دارند که به زبان شعر هجایی سروده شده‌اند. این شعرها کهن‌ترین بخش اوستا را می‌سازد که به لهجه محلی مردم بلخ سروده شده و به زبان وداها

نزدیک‌اند. از زبان گاهان است که خواننده با زمان زندگی و اندیشه‌های شاعر آشنا می‌شود. بخش‌های دیگر اوستا عبارتند از: ویسپرد، وندیداد، یشت‌ها و خرده‌اوستا. «خرده‌اوستا» یا اوستای کوچک که در سده‌های پسین توسط موبدان زردشتی تألیف شده است، هم‌سنگ با آثار پیشین نیست.

به استناد دینکرد، بار نخست به فرمان گشتاسپ شاه بخدی، آموزه‌های زرتشت نوشته شد. نسخه اصلی به گنج‌خانه شاهی و نسخه دیگر را به «دژنبشت» کتاب‌خانه مرکزی فرستاد. پس از یورش اسکندر آن نوشته‌ها به دست رومیان افتاد و آن را به یونانی هم ترجمه کردند که از آن ترجمه جز یادکردهایی به خامه مورخان یونانی در دست نیست. اوستا در زبان پهلوی به گونه «بستاک» آمده است. نام اوستا و زبانی که اوستا بدان نوشته شده است، یعنی زبان مردم بلخ، در کتاب اوستا ذکر نشده است. ولی اکنون نظر به اسناد دست داشته می‌توانیم گفت که در زبان باختری میانه از آن به نام آری یاد شده است؛ زیرا زبان اوستایی که در سرزمین باختر، حوزه میان بلخ و خوارزم و تخارستان تا سیستان خراسان را در بر می‌گرفت، به همین زبان گفت‌وگو می‌شده است که در روند تاریخی زندگی مردمان این سرزمین همراه با تغییراتی، اکنون از آن به نام زبان فارسی یا دری یا تاجیکی نام برده می‌شود، دوام خود را یافته است.

پس از ویشتاسپه یا گشتاسپ کیانی و به دنبال شکست و از هم پاشیده شدن لشکر رومیان به دست اشکانیان، بلاش اشکانی دستور داد بازمانده‌های اوستا را از همه جای قلمرو امپراتوری، گرد بیاورند و به کمک موبدانی که اوستا را در سینه داشتند، دوباره آن را تدوین کنند. در کتاب سوم و در آغاز کتاب چهارم دینکرد درباره گردآوری اوستا توسط بلاش اشکانی آمده است: «پس از استیلای اسکندر و پراکنده شدن نامه مینوی نخستین پادشاهی که به جمع‌آوری اوستا همت گماشت ولخش (بلاش) اشکانی است.»^۱ در زمان ساسانیان نیز اوستا و یا بخش‌هایی از آن توسط موبدانی چون تنسر، موبد مارسپندان و موبد وه‌شاپور، گردآوری و تنظیم شد، دیده می‌شود که برای زنده نگه داشتن آیین و فرهنگ اوستا، از همان آغاز، از سوی مردم و دولت‌های آریانی، تلاش پی‌گیری وجود داشته است.

باید افزود که در دوره شاهنشاهی کوشانیان که دین بودایی دین دولتی بود، سنت و آیین دینی آریانی مزدایی هم‌چنان پای‌دار ماند. زبان آری به گونه متغیر آن که بازمانده دوره‌های پیشین بود، در دولت کوشانی هم‌چنان زبان ملی و دولتی بود و با تغییر دین در دولت کوشانی زبان آری یا باختری به زندگی خودش ادامه داد؛ زیرا این دولت نیز مانند

۱ خرده‌اوستا، تألیف استاد پورداوود. ازسلسله انتشارات زرتشتیان ایرانی بمبئی. ص ۳۲.

دولت اشکانیان در مورد مذاهب از تعصب و سخت‌گیری کار نمی‌گرفتند و در کار دولتی در قلمروشان به سیاست خودگردانی (نوعی فدرالیسم) محلی باور داشتند و در هر ایالتی شورایی از بزرگان را به نام مهستان بر پا کرده بودند و پرستش‌گاه‌های زرتشتیان در کنار پرستش‌گاه‌های بودایی و هلنی در بلخ و بامیان و تخارستان و مناطق دیگر به کارشان ادامه می‌دادند. در این شاهنشاهی، همه دین‌ها شایسته بزرگداشت بودند و کسی به دین کسی کاری نداشت. مستشرقان نام‌دار انگلیسی مانند هنینگ و ویلیام سیمز زبان مردم را درین زمان، زبان باختری خوانده‌اند.

پس از یورش اعراب به آریین‌زمین، شماری از مردمان خراسان (پاردریا، باختر و سیستان) و پارس که به دین آبایی خویش بودند، پس از مقاومت‌های مسلحانه و غیر مسلحانه در برابر تازیان، سرانجام به هند کوچیدند و بیش‌ترین در سواحل جنوب هند در شهر سورات، یکی از شهرهای مهم استان گجرات سکونت اختیار کردند که به نام پارسیان هند مشهور شدند؛ زیرا در هند از زرتشتیان شکست‌خورده و پناهنده به نام پارسی‌ها نام می‌بردند. پارسی‌ها یعنی زرتشتی‌ها، گروهی هم در زمان نفوذ انگلیس‌ها در بمبئی جاگزین شدند و دسته دیگر از این پناه‌گزیان هم در سراسر نیم قاره هند پراکنده گشتند، ولی چون سنت‌های دینی خود را نگه داشته بودند، کم‌تر دچار از هم گسیختگی دینی شدند. اما امروزه بیش‌ترین به زبان گجراتی سخن می‌گویند تا زبان نیاکانی آریانی خویش؛ زیرا در آغار ورودشان به ویژه در سواحل هند، فرمان‌روای گجرات از آنان خواسته بود در صورتی به آن‌ها پناهندگی خواهد داد که به زبان گجراتی سخن بگویند و آنان به ناچار این را پذیرفته بودند.

پس از کشته شدن زرتشت در آتشکده نوبهار بلخ به دست ارجاسب تورانی، موبدان زردشتی آموزه‌های دینی پیام‌آور خود را از راه تفسیر و ترجمه ادامه دادند. نخستین تلاش برای زنده ماندن اوستا، ترجمه و تفسیر آن‌ست که به نام «زند» اوستا نامیده می‌شود. این تفسیرها در زبان پهلوی (چه اشکانی، چه ساسانی) روال مطالعات اوستاشناسی را در پی داشته و آن را ادامه داده است که پس از ورود اسلام، به علت پناه‌گزینی زرتشتیان به هند، دامنه مطالعات اوستاشناسی در آن سامان گستره بیش‌تر یافت. برای نخستین‌بار در نیم قاره هند در سده دوازدهم ترسایی برگردانی از اوستا به زبان سانسکرت توسط نریوسنگ دانش‌مندی از پارسیان گجرات و از دستوران بزرگ دین زرتشتی به عمل آمد. گذشته از آن نریوسنگ کتاب پهلوی مینوی خرد را نیز به پازند درآورد. باید گفت در این راه کوشش‌های پارسیان هند از ارزش ویژه‌ای برخوردار است. در نیمه دوم سده بیستم برخی از موبدان و دستوران هندی در پژوهش‌های اوستاشناسی خویش دست‌آوردهای مهمی داشته‌اند.

برخی‌ها هم آموزش‌های خود را از استادان غربی به دست آورده‌اند. از موبدانی چون: تارا پورالا، کاووس‌جی ادل کانگا جی، سهراب جمشیدجی بلسارا، دستور بهرام‌جی سنجانا، پشتون سنجانا، بهرام گور تهمورس انکلساریا، دین‌شاه، دابار، تاوادیا میرزا، دستور هوشنگ جاماسب، جمشیدجی مانک‌جی اون والا، شهریارجی دادا بهایی و دیگران باید یاد کرد. این‌ها در سر زمین هند، ترجمه‌هایی به زبان‌های گجراتی، پهلوی و اوستایی تهیه و آماده کردند. چون گنجینه میراث زبان و فرهنگ اوستایی و پهلوی در نزد اینان زنده مانده بود، وقتی استعمار انگلیس در لباس کمپانی هند شرقی به این سرزمین رسید، جهانیان از آن میراث گران‌بها آگاه شدند و به ترجمه و تفسیر اوستا دست یازیدند که امروزه اوستاشناسی در جهان به یک رشته ارزشمند در بازشناسی زبان‌های باستانی کارکردهای خوبی را پیش‌کش کرده است.

در ایران باید از آغازکننده‌ای به نام استاد ابراهیم پورداوود نام برد که آموزش‌های اوستاشناسی خود را هم از جامعه روحانی زرتشتیان هند و هم از نزد استادان اروپایی فرا چنگ آورد. «پورداوود در تحقیقات خود روش دانش‌مندان آلمانی را به کار می‌بست و به خصوص از نظر نشان دادن مراجع متعدد و حواشی بسیار، تحت تأثیر آنان بود.» (ویکی‌پدیا) و سپس به عنوان پایه‌گذار این رشته در دانشکده ادبیات تهران به کار پرداخت و یک مجموعه کامل اوستا را به جز وندیداد به فارسی برگرداند.

اما درمیان غربیان پژوهش‌های اوستاشناسانه را برای نخستین بار آنکتیل دوپرون (Anquetil Duperron) فرانسوی (۱۷۳۱-۱۸۰۵) پی گرفت. او که در آغاز شاگرد زبان‌های شرقی بود، در اثر تشویق بارتلمی کشیش به عنوان سرباز به خدمت کمپانی هند درآمد و در سال ۱۷۵۸ از راه بحری به سورات هند و پس از تلاش بسیار توانست با کمک موبدان زرتشتی زبان و دبیره اوستایی را از آن‌ها بیاموزد. پس از هفت سال سورات را ترک کرد و به آکسفورد رفت و دست‌نویس‌های خودش را پس از اطمینان یافتن از درستی آنان، همه آن‌ها را که در بر گیرنده متن‌های اوستایی، پهلوی، پارسی و سانسکریت بود، به کتابخانه سلطنتی سپرد. او در بررسی و ترجمه گردآورده‌های خودش و چاپ مقاله‌های علمی، ده سال از عمرش را در آن باره صرف کرد. سرانجام در سال ۱۷۷۱م ترجمه زند اوستای خود را در سه جلد به زبان فرانسوی منتشر کرد. او در این سه جلد، درباره شرح مسافرت، درباره دست‌نویس‌هایش، زندگی زرتشت بنابر سنت و ترجمه وندیداد ساده، ترجمه بقیه اوستا، بندهشن و نیز یک واژه‌نامه زند —پهلوی و واژه‌نامه پهلوی— فارسی و گزینه‌ای درباره آیین‌های سنتی هند، مطالب گسترده‌ای به دست داده است. کارهای او پُر از شور و شگفتی بود؛ زیرا تا آن زمان در اروپا کسی به چنین کاری دشوار و بزرگ دست نکشاده بود تا از آن

راه مشتاقان به فلسفه و آیین‌های دینی هند و آریان‌زمین، پی ببرند. انتشار این کتاب‌ها از سوی دیگر انتقادات و سر و صداهایی را هم برانگیخت. از جمله مخالفان و منتقدان سرسخت او جوان نوحاسته‌ای از دانشگاه آکسفورد به نام ویلیام جونز بود که پسان‌ها رئیس انجمن آسیایی کلکته شد و در رشته زبان‌شناسی جدید، مقام بلندی یافت. دوپرون مدافعانی هم داشت مانند کلویکر که زند اوستای او را به آلمانی برگرداند و توضیحاتی هم در دو جلد بر کتاب او نوشت. ویلیام جونز در انجمن آسیایی نظر نادرستی را پیش‌کش کرد که گویا زند گویشی است از سانسکریت. با آن همه این نظریه از نگاه علمی با باز نمایی هم‌سانی‌های این دو، سودمندی‌هایی را دارا بود. سرانجام پرنائولو در سال ۱۷۹۸ به این نتیجه رسید که زبان زند یا اوستایی از سانسکریت جدا نشده، بلکه هر دو از سرچشمه کهن‌تری برخوردارند.

در اوستاشناسی شخصیت برجسته دیگر اوژن بورنوف (۱۸۵۲) است که در این رشته گام اساسی و علمی را برداشت. بورنوف از سال ۱۷۷۱ تا سال ۱۸۳۳ ترجمه و تفسیر یسنای خود را انتشار داد. تا آن سال که بورنوف تلاش‌های خودش را آغاز کرد، اوستاشناسی در غرب بسته به همان کارها و نظریه‌های آنکتیل دوپرون بود که بازنمایی خویشاوندی میان زبان اوستا و سانسکریت را در پی داشت. ولی از سال ۱۸۳۳ این بورنوف فرانسوی بود که اصول تحلیل دستوری دوپرون را که از استادان پارسی در هند فرا گرفته بود، ناشیانه یافت و از میان ترجمه‌های دوپرون که با خودش از هند آورده بود، به ترجمه‌ای دست یافت که سخت با ارزش بود و آن یسنای ترجمه شده توسط نریوسنگ بود. بورنوف با مقایسه ترجمه آنکتیل با ترجمه پنج سده پیش نریوسنگ، به برداشت خوبی رسید. بورنوف با توجه به دست‌آورد بوپ (Bopp.F) که تازه دستور زبان مقایسه‌ای خود را نوشته بود و در آن بخشی را هم به زبان زند وا گذاشته بود، کارش را آغاز کرد و بدین‌سان توانست مجموعه‌ای از دست‌نوشته‌ها را گرد بیاورد و با نظر داشت به ترجمه‌های نریوسنگ و آنکتیل دوپرون و با افزودن توضیحات دستوری، به یک متن پیراسته و آراسته از اوستا دست یابد و آن را به چاپ برساند. هم‌زمان با درگذشت بورنوف دو کتاب دیگر درباره اوستا انتشار یافت. یکی اوستای وسترگارد دانمارکی بود که با مسافرت به هند به گردآوری کتاب‌ها و نوشته‌هایی پرداخت که می‌توان گفت در زمینه اوستاشناسی کار راسک را تکمیل می‌کرد. مجموعه منتشر کرده او دارای اهمیت و اعتبار علمی بود. او بود که کتاب بندهش را نیز چاپ کرد. هم‌چنین اشیگل آلمانی با نشر یک دوره کامل اوستا، متن پهلوی، زند آن را نیز چاپ کرد. نتایج کار اشیگل در کتاب راه‌نمای زبان زند اثر ارزش‌مند یوستی ادامه خود را می‌یابد. این کتاب را می‌توان نخستین کتاب آموزشی زبان اوستایی نامید.

از نیمه دوم سده نوزدهم ترسایی دو مکتب سنت‌گرا و مکتب تاریخی در برابر هم صف آراستند. اشیگل و دارمستتر که تجزیه و تحلیل در زبان اوستایی را در دستور کارشان قرار داده بودند، می‌پنداشتند که با آن‌که اوستا و وداها هر کدام ویژگی‌های خودشان را دارند و با هم بسته هستند، ولی هر کدام را باید در حوزه تاریخی خودشان مورد بررسی قرار داد. شیوه دیگر که از بوپ آغاز یافته بود و اکنون به پیشوایی روث از راه مقایسه و انطباق اوستا با زبان ودایی کار به پیش برده می‌شد، رواج خود را داشت. گلدنر در پایان سده نوزدهم با نگرش بر هر دو مکتب، اوستایی را به چاپ رساند که از معتبرترین و صحیح‌ترین آن بود که هنوز نیز هست. او باور داشت که اوستا به ویژه یشت‌ها به گونه اشعار هشت‌هجایی سروده شده‌اند و بنابراین، باور بی‌نظمی که در اوستا به چشم می‌خورد، تأثیر دست‌خوردگی و یا برگردان نادرست واژه‌هاست. هنینگ این نظر او را رد کرد و ادعای او را دور از احتیاط علمی خواند و گفت بر اساس چنین نظریه‌ای نمی‌توان متن اصلی اوستا را بازسازی کرد؛ زیرا هم در گاهان و هم در دیگر بخش‌های آن تعداد هجاها یک‌سان نیست.

در آغاز سده بیستم، در همایش خاورشناسان در شهر هامبورگ سال ۱۹۰۲ اندره‌آس (Andereas) ادعا کرد که نسخه اصلی اوستا که در زمان شاهنشاهی پارت‌ها موجود بود، در اثر بازنویسی‌ها دگرگون گشته و آن‌چه اکنون در دست است، برگردان نادرست با الفبای ناهمگون است. او می‌گفت در الفبای اوستای دوره اشکانی، مصوت‌ها (واکه‌ها) وجود نداشته و صامت‌ها (هم‌خوان‌ها) نیز گه‌گاه با هم درآمیختگی داشته‌اند. بدین معنا که یک هم‌خوان بازتاب‌دهنده چند آوا بوده است که این وضعیت احتمال لغزش‌ها را در خوانش به بار آورده است. پس برای دستیابی به متن اصلی اوستای دوره اشکانی باید به بازسازی خطی آن توجه کرد. ولی پروفیسور هنینگ تئوری اندره‌آس را رد می‌کند و بر شفاهی بودن متن اوستا تا حدود سده چهار یا پنجم ترسایی تأکید می‌ورزد. هوفمن معتقد است که همه دست‌نویس‌هایی که گلدنر از آن‌ها سود جسته است، از یک متن اصلی بازنویسی شده است که این متن پایه شاید مربوط به سده دهم میلادی بوده باشد. دانش‌مندان آلمانی مانند هومباخ نارتن و کلنز گفته‌های او را می‌پذیرند.^۱

بدین‌گونه دیده می‌شود که در اروپا از زمان آنکتیل دوپرون تا کریستین بارتولمه (Bartholomae) که ویژگی‌های زبان اوستا را در مقاله‌های گوناگونش نمایانده بود، ده‌ها تن دیگر که به علت نبودن مجال نتوانستم در این محدوده، از آن‌ها سخن بیاورم؛ در همه گوشه‌های جهان از روسیه تا آلمان و دانمارک و هلند، انگلیس و فرانسه و امریکا،

۱ اوستا، محمد راشد محصل، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

نگاهی بر زبان‌های باستانی در خراسان □ ۵۷۳

دانش‌مندان جهان بر این اثر بزرگ جهانی توجه داشته‌اند و به آن به عنوان بزرگ‌ترین میراث ادبی-فرهنگی دنیای کهن با تلاش گسست‌ناپذیر به کار و پژوهش پرداخته‌اند. امید آن دارم که نسل‌های آینده و جوانان دانش‌مند کشور ما نیز روزی دارای دست‌مایه‌ای در این راه گردند و با فرا گرفتن زبان و خط اوستایی و پهلوی و بازبینی آکادمیک بر دیدگاه‌های غربیان و هم‌سایه‌ها، دین ملی و تاریخی خودشان را ادا کنند. زیرا کشور ما از گذشته‌های دور بدین‌سو، خود از مراکز بزرگ دست‌آوردهای تاریخی و کانون آفرینش‌های هنری ادبی است که باید به آن توجه کرد و آن را به جهان بازشناساند.



شاهدخت باختری



تاج طلا شاه‌دخت باختری



سکه‌های طلایی از شاهنشاهی کوشانی سده نخست میلادی از مجموعه باستان‌شناسی بلخ

باختری‌ها پیش از پادشاهی ماد، در شرق ایران امروز دارای حکومت مستقل و تمدن شناخته‌شده‌ای بودند. اینان در دوره هخامنشیان با کوروش کبیر درگیر شدند و به پیکار برخاستند و سرانجام کوروش هم در جنگی با سکاییان که در باختر و سغدیانه فرمان‌روا بودند، کشته شد.

هرگاه بر مدنیتی بازمانده از روایات شفاهی و اسطوره‌های پُرشکوه دوره‌های پیشدادیان و کیانیان بنگریم، دیده می‌شود که مردم این گوشه از جهان باستان، به دوره آهن رسیده بوده‌اند و بر سفال‌ها نقاشی می‌کرده و با خط آشنا بوده‌اند. در اواسط سده سوم پیش از میلاد سرزمین باختر از لحاظ سیاسی، اقتصادی و فرهنگی از مهم‌ترین بخش‌های آسیای مرکزی به شمار می‌رفت. دیودوت فرمان‌روای مستقل یونان باختری در زمان سلوکیه این‌جا را مرکز فرمان‌دهی خویش قرار داده بود و سپاهیان یونانی درین‌جا مستقر بودند. در این زمان باختر (بلخ) در شرق ایران و شمال هندوستان مرکز فرهنگ و تمدن یونان و باختری به شمار می‌رفت. در دوره اشکانیان نیز فرهنگ هندو باختری و پارتیان باختری با هم در یک آمیزش و هم‌زیستی و خویشاوندی به سر می‌بردند. در سده نخست میلادی کوشانیان به حکومت سکاها و پارت‌ها پایان بخشیدند و باختر و سغد را به تصرف خود درآوردند. «کوشانیان بزرگ‌ترین مرکز تلفیق فرهنگ و هنر ایرانی، یونانی و هندی را در مشرق ایران و شمال غربی هندوستان «گندارا» ایجاد کردند. تصویر بودا روی سکه‌ها و کنده‌کاری‌ها و مجسمه‌های گوناگون او برای اولین بار به وسیله کانیسکا بزرگ‌ترین امپراتور کوشانیان، به مکتب هنری گندارا راه یافت. کوشانیان امپراتوری بزرگی در شرق ایران و آسیای مرکزی به وجود آوردند که بعد از انقراض آن سلسله به ساسانیان، جانشینان آن‌ها به تقلید از پادشاهان کوشانی سکه زدند و خود را کوشان‌شاه نامیدند.» (ثروتیان، نسرین؛ نگاهی به تاریخ کوشانیان)

با نگاه به مطالب گفته شده در بالا، زبان اوستا یا زبان بلخی باستان یکی از گنجینه‌های داشته‌های زبانی ماست که بار نخست در آریانوم وایجه پیدایی یافت و در سده‌های پیاپی و با گونه‌های متغیر، ریشه‌اش را تا دوران ما نگه داشته است که شایان هر گونه توجه، پژوهش و بزرگ‌داشت است.

مرحله دوم: زبان‌های باختری (آریا)

این مرحله با کشف اسناد باختری آغاز می‌شود که در این رشته دانش‌مندان آلمانی، انگلیسی و افغانستانی دست به پژوهش‌هایی زده‌اند که مجموعه پژوهش‌های‌شان را به گونه کتاب مستقل در دست نداریم؛ ولی مهم‌ترین مقاله‌ها را که تا اکنون در دسترس است، توسط پژوهش‌گران غربی مانند پروفیسور هنینگ، هومباخ (Humbach, H)، اندره ماریک (Andre Mariq)، پروفیسور ویلیام سیمز و شروو (shjaervi) نوشته شده است. مهم‌ترین نمود زبان باختری یا آری میانه را می‌توان در کتیبه‌های سرخ کوتل بغلان و رباطک سمنگان و کتیبه یکاولنگ بامیان مشاهده کرد.

کتیبه سرخ‌کوتل در سال ۱۹۵۷ در نتیجه کاوش باستان‌شناسی از سرخ‌کوتل بغلان سنگ‌نوشته چهارضلعی به خط یونانی، با گستره یک متر کشف شد که یادگار دوره کوشانیان (پیش از ساسانیان) است. کشف این سنگ‌نوشته ارزشمند، در جهان بازتاب شایسته یافت. زبان‌شناسان و باستان‌شناسان را واداشت تا پیرامون آن کتیبه، مقالات و رساله‌هایی بنویسند. هومباخ در سال ۱۹۶۰ رساله‌ای درباره کتیبه سرخ‌کوتل زیر عنوان: (Die kaniska inschrift von Surkh-Kotal. (H.Humbach) Otto Harrassowitz Wiesbaden) نوشت که اهمیت آن را از لحاظ تاریخی برای کشور ما به مثابه خاستگاه زبان دری برجسته می‌سازد. من متأسفانه اصل زبان کتیبه را نخوانده و آن را ندیده‌ام. در سایت (بغلان) در آن باره چنین آمده است: «باید افزود زبانی که به رسم‌الخط یونانی در کتیبه‌های تاریخی سرخ‌کوتل به کار گرفته است، بلاشک شکل قدیمی زبان دری یعنی پارتی دری (امروز پارسی دری) است. چنانچه کلمه‌ها در آن همین موضوع را تأیید می‌نماید. مثلاً آب فرست‌یار (مأمور آب‌یاری)، شا (شاه)، سات (چاه)، نامورگ (نامور)، مزوکرد (تمام کرد)، خوتی (خدای)، کند (ماضی مطلق اسم فعل کننده)، نوسال (نوشاد)، فرومان (فرمان)، بگ‌شاه (شاه بزرگ)، بگ‌بهر (فغ‌فور، بگ‌پور، برادر بزرگ، شه‌زاده)».

هم‌چنان‌ست کشف کتیبه رباطک، نزدیک شهر ایبک سمنگان که یکی از مهم‌ترین کتیبه‌ها است به زبان بلخی میانه. هر دو این کتیبه‌ها واژه‌های بلخی کهن را افاده می‌کنند و مربوط به سده دوم میلادی‌ست. استاد عبدالحی حبیبی، دانشمند نامور کشور آن را خوانده و ترجمه آن را در رساله‌ای انتشار داده است. آقای حبیبی باورمند است که با به دست آمدن کتیبه سرخ‌کوتل بغلان دیگر این فرضیه که زبان دری یا فارسی از زبان پهلوی ساسانی به میان آمده است، باطل می‌شود؛ زیرا روشن شد که تا دوهزار سال پیش از امروز یعنی پیش از ساسانیان، در تخارستان تاریخی، زبانی گفته و نوشته می‌شده است که مدت دوسد سال مانع نفوذ فرهنگ و زبان و سنت نوشتاری دوره هخامنشی‌ها شده بود. می‌توان گفت گویی تا زمان ما به سخنان ابن مقفع توجه جدی نشده بود. این کتیبه ۲۵ سطری دارای ۱۶۰ واژه است و در آستانه پرستش‌گاه نهاده شده بود. خوش‌بختانه آسیبی به آن نرسیده است. پیش از کشف آن، جهان از وجود آن آگاه نبود و اینک این روی‌داد را می‌توان در زبان‌شناسی و تاریخ ادبیات افغانستان به عنوان تحولی چشم‌گیر، به شمار آورد.

پرستش‌گاه سرخ‌کوتل (نوشاد) را می‌توان یکی از بناهای زرتشتی و سپس بودایی به شمار آورد. در آغاز دوره کوشانیان این آتشکده مشهور و شناخته‌شده بوده است. نام پرستش‌گاه نوشاد در تاریخ ادبیات خراسان باربار به کار رفته است. گردیزی در تاریخش چنین آورده است: «و یعقوب بامیان بگرفت و اندر سنه ست‌و‌خمسین و مئتین و نوشاد بلخ را

ویران کرد و بناهایی که داود بن العباس بن هاشم بن ماهجور کرده بود، همه ویران کرد و از آن‌جا بازگشت و به کابل شد.^۱ و در منظومه ویس و رامین که متن اصلی آن به زبان پهلوی اشکانی بوده است، از پرستش‌گاه نوشاد چنین یاد می‌آرد:

دگر باره زبان از بند بکشاد سخن‌ها گفت هم چون نقش نوشاد
یا فرخی سیستانی در چکامه بهاری از دو پرستش‌گاه مشهور باستانی کشور یاد می‌آرد:
مرحبا ای بلخ بامی همره باد بهار از در «نوشاد» رفتی یا ز باغ «نوبهار»
ای خوشا آن نوبهار خرم و نوشاد بلخ خاصه اکنون کز در بلخ اندرون آمد بهار
در رساله استاد حبیبی، واژه‌ها با تفسیر اسنادی، تاریکی‌های متن را به گونه گسترده روشن ساخته است. البته پروفسور حبیبی در این راستا با دید انتقادی بیش‌ترینه از پنداشت‌های پروفسور هنینگ و ماریک و برخی دیگر از غربیان، سود برده است. با تشخیص هنینگ و ترجمه و نشر گرشوویچ از کتیبه سرخ‌کوتل تردیدی در آریانی بودن زبان بلخی باقی نمی‌ماند. هر چند هنینگ و سیمز کتیبه‌ها را (باختری) می‌نامند؛ ولی به ویژه با کشف کتیبه رباطک، سرنوشت نام زبان این کتیبه‌ها دیگر روشن گردید. چون در کتیبه رباطک به روشنی واژه «آریا» (arya) آمده است. «کنیشکه کوشانی، رهایی‌بخش بزرگ، نیکوکار، فرمان‌روای دادگر، شایسته نیایش یزدان، که فرادست آورد پادشاهی را به خواست ننه و به خواست همه دیگر ایزدان که بی‌آغازید نخستین سال را به خشنودی خدایان». او یک فرمان به یونانی صادر می‌کند و سپس بیان می‌دارد به زبان آریایی... «سَکته»، «گئوسانی»، «پاتالی‌پوترا»، «چامپا»... پادشاه کنیشکه به «شافر نوکونزوک / ناقن‌زاق» فرمان می‌دهد نیایش‌گاه بزرگی به نام ایزدان در سرزمین... برای ایزدان بسازد و در آن تندیس‌های ایزدبانو «مه» در برترین‌جا، خدای «آرموز» آفریننده خوشی‌ها، «آردوخش»، «سروشرد»، «نرسه»، «مهر»، «مَه‌شان» و «وینک» تراشیده و گذاشته شوند. هم‌چنین فرمان می‌دهد که تندیس این شاهان را بسازند و در نیایش‌گاه بگذارند: «شاه کوجوله کدفیز»، پدر پدر بزرگ، «شاه ویمه تکتو» پدر بزرگ، «شاه ویمه کدفیز»، پدر و خود «کنیشکه»... باشد تا آن ایزدان، یاری‌رسان شاه شاهان کنیشکه باشند.^۲

این رسم‌الخط امروزه در زبان روسی و بلغاری به کار می‌رود. باید تأکید کرد که درباره کتیبه سرخ‌کوتل هنوز هم سخنان ناگفته بسیار است؛ زیرا دروازه کند و کاو باز است و سخن آخر را هنوز کسی ننوشته است. ترجمه این کتیبه را که با رسم‌الخط آمیخته

۱ زین‌الاکبار، ص ۱۲.

۲ دانش‌نامه آریانا، سنگ‌نوشته رباطک.

یونانی-باختری نوشته شده است، از رساله «زبان دوهزارساله افغانستان یا مادر زبان دری (تحلیل کتیبه سرخ‌کوتل بغلان)» تألیف عبدالحی حبیبی، از نشریات انجمن تاریخ افغانستان، چاپ مطبوعه دولتی کابل ۱۳۴۲ هجری شمسی می‌آورم: «این است مادژ کانیشکای بهره‌ور: بغلان که (آن را شاه بزرگ کانیشکای نامور کرد (ساخت). زودی شد و فوراً (این) مادژ تمام کرده شد تا آن‌که (بالاخره ازین) معبد آب نیست شد. (و) چنین (این) مادژ بی‌آب شد (خشک) ایستاد (شد) و (چون) رب‌النوع نیکوی مقدس آتش معطل ماند؛ پس خدای پرستان نوشاد تباه شدند (رفتند). چون جوی‌های آب ایستادند (خشک شدند (پس) آب اندک شد و مادژ پدرود گشت تا که نوکونزوک منارنگ فرا خدای (مقرر از طرف شهنشاه) فریستار آب شاه فغ‌فور (شاه خداوندزاده) لویک بوسر (ابن) شسزو گرگ ارواشاد (شاد روان) که همواره نامور باد. با اراده مهیا (قوی) به سی‌ویکم سال سلطنت نیسان‌ماه. به بغلان آمد و این مادژ را پرورید تا که یک چاه کند. و از آن آب برآورد و آن را به تهداب سنگی قایم کرد. چنین آب مادژ پوره شد و آب نه کاهیده و چون رب‌النوع نیکوی مقدس آتش وجود داشته باشد. پس خدای پرستان نوشاد تباه نخواهند شد. (نخواهند رفت) و مادژ پدرود نخواهد شد. (پس چون) آن چاه خام‌کوب را خشت ریز کرد. همه مادژ نیک پرورده شد. و یک چاه و صحن بزرگ کرد (ساخت). منم برزومهر. منم کوزکاشکی پور. منم رئیس گانسیگیسیسم (?). نوکونزیک کی کنارنگ ماریک. به فرمان خدای و (به فرمان) ایمن نوبخت. منم مهره من. منم برزومهر پور امهره من.»

در این سنگ‌نوشته زبان به کار رفته در آن به نام «زبان آریایی» (aryio) یاد شده است. در نوشته‌ای خوانده بودم که این کتیبه را بی‌وطنانی از موزیم کابل دزدیده و آن را به نصرالله بابر رئیس پیشین استخبارات پاکستان فروخته بوده‌اند که من از درستی و نادرستی آن آگاه نیستم. امیدوارم این سند گران‌بها از دست‌برد خائن به میهن، در امان مانده باشد.

کتیبه رباطک

در سایت (دانش‌نامه آریانا)، دانش‌مند ایرانی آقای دکتر رضا مرادی غیاث‌آبادی درباره کتیبه رباطک بحث جامع و فشرده‌ای به دست داده‌اند که در این گفتمان آوردن بخش کوتاهی از آن خالی از دل‌چسبی نیست: «سنگ‌نبشته رباطک پنجره‌ای گشوده بر فرهنگ ایرانی و زبان آریایی. در سده‌های نخستین میلادی، زبان باختری یکی از زبان‌های بسیار مهم دنیای آن دوران شمرده می‌شد؛ زیرا که زبان باختری، زبان رسمی شاهنشاهان کوشانی بوده و در سرتاسر این امپراتوری مقتدر، در افغانستان، شمال هند و بخشی از آسیای میانه شناخته شده بود. حتی پس از سقوط شاهنشاهی کوشان، زبان باختری دست کم برای

شش قرن کاربرد داشته، همین اندازه اندک از بخش‌های خوانده و ترجمه‌شده فرمان‌نامه کنیشکه در رباطک، توانسته است آگاهی‌های مهمی در اختیار پژوهش‌گران بگذارد و به بسیاری از مباحث پیچیده و حل نشده در مطالعات ایرانی و کوشان‌شناسی خاتمه بخشد:

۱- از هنگام کشف سنگ‌نبشته مشهور «سرخ‌کوتل» در سال ۱۹۵۷ میلادی، تا زمان کشف سنگ‌نبشته رباطک که به همان زبان نوشته شده است؛ مسئله نام اصلی این زبان به بحث‌های بی‌پایانی در میان دانش‌مندان انجامیده بود. برخی این زبان را با نام‌های «کوشانی» یا «بلخی» معرفی می‌کردند. در سفرنامه‌های مسافران چینی سده‌های گذشته از آن با نام زبان «تخاری» یاد شده بود و استاد والتر هنینگ، نام زبان «باختری» را برای آن پیش‌نهاد کرده بود که مورد پذیرش و توجه بسیاری قرار گرفت. کشف این سنگ‌نبشته به مسئله نام واقعی زبان باختری پایان داد و به صراحت از آن با نام «زبان آریایی» یاد شده است. این واژه در متن اصلی به گونه «آریئو» (aryao) آمده است. مصوت پایانی این واژه، حرف کوتاه «أ» است که در زبان باختری (که اکنون می‌توانیم آن را زبان آریایی عصر کوشانی بنامیم) برابر با کارکرد کسره اضافه پایانی (یای نسبت) در زبان فارسی است. محل واژه مهم «آریئو» در سطر چهارم این سنگ‌نبشته است.

۲- اکنون این مسئله نیز روشن شده است که زبان رسمی و دولت‌داری کوشانیان، همانا زبان آریایی بوده که از اشاره‌هایی که به صورت منفصل در بخش‌های آسیب‌دیده کتیبه به آن رفته است، هویدا می‌شود. کنیشکه توانسته است پس از سده‌های بسیاری که از رواج زبان یونانی به عنوان زبان رسمی حکومتی می‌گذشت، با فرمانی نافذ، حکم به رسمیت زبان اصلی مردم در دستگاه اداری دهد. از آن پس، همه اسناد و نوشته‌های دولتی و سکه‌ها به همین زبان به نگارش درمی‌آیند.

۳- نیکلاس سیمز ویلیامز و هم‌چنین دکتر مهدی، استاد دانشگاه کابل بر پایه شواهدی از همین سنگ‌نبشته و نام‌های چهارگانه‌ی شهرهایی که در بخش‌های تخریب‌شده متن به آن‌ها اشاره رفته و در نواحی شمال هندوستان و پنجاب واقع بوده‌اند؛ بر چنین عقیده‌ای هستند که این زبان، در سده‌های نخستین میلادی در گستره وسیعی از آناتولی و غرب ایران آن روز در کرانه فرات تا افغانستان و آسیای میانه و هند و پنجاب مفهوم بوده و بدان گفت‌وگو می‌کرده‌اند.

۴- این ادعا را دو شاهد دیگر هم پشتیبانی می‌کنند. نخست این که اصطلاح زبان یا خط «آریایی» را داریوش بزرگ نیز در سنگ‌نبشته بیستون (بند پایانی ستون چهارم) به کار گرفته است: «به خواست اهورامزدا این است نبشته‌ای که من کردم. افزون بر این به «آری‌یا» (بیستون، کتیبه داریوش بزرگ، از همین نگارنده، چاپ سوم، ۱۳۸۴، ص ۴۰).

شبهات واژه و حتی جمله به کار رفته توسط داریوش و کنیشکه، نشان‌گر فراگیر بودن چنین زبان و نامی برای آن در گستره زمانی بسیار طولانی و پهنه جغرافیایی بس گسترده است. دوم این‌که، بر مبنای گزارش‌های آریان (آنباسیس ۷، ۳، IV)، کورتیوس (۷، ۴، ۱۳-۱۰)، دیودور (۶، ۵، VII) و پلوتارک، در شرح لشکرکشی‌های اسکندر به ایران از یک چوپان لیکایی یاد می‌کنند که به سبب اقامت در «پارس» (منظور ایران)، زبان «پارس‌ها» را می‌دانست و وظیفه یک ترجمان محلی را بر عهده گرفته بود. او پس از این که همراه سپاه اسکندر به سغد و ورارود گسیل می‌شود، باز هم مترجم همراه بوده و زبان اهالی آن‌جا را نیز می‌فهمیده است. نزدیکی زبان ایرانیان به یکدیگر از منابعی دیگر مانند گزارش‌های استرابو و نیز تاریخ‌نامه‌های سلسله «هان» در چین نیز دریافت می‌شود.

۵- از آن‌جا که ساختار و واژگان سنگ‌نبشته رباطک نزدیک به زبان فارسی است و حتی پس از عصر کوشانیان تا صدها سال زبان رسمی هیتالیان بوده است؛ به نظر می‌آید که این زبان نیای اصلی زبان فارسی کنونی که زبان «دری» نیز نامیده می‌شود، باشد. هم‌چنین به نظر می‌آید که واژه «دری» که تاکنون معنی‌های گوناگونی مانند «درباری» و غیره برای آن پیش‌نهاد داده‌اند و تاکنون معناگذاری آن به نتیجه قطعی نرسیده است؛ گونه‌ای تغییر آوا داده از واژه «آریئو» (آریایی) باشد.

۶- بدین ترتیب افزون بر این که پیشینه زبان دری / فارسی، می‌باید بسیار پیش‌تر از سده‌های نخستین عصر اسلامی باشد؛ چنین به نظر می‌آید که دیرینگی زبان فارسی در شبه‌قاره نیز بسیار بیش‌تر از آنست که نفوذ آن در هند و پاکستان را نتیجه لشکرکشی‌های سلطان محمود بدانیم. (در زمینه دیرینگی زبان فارسی و حتی نفوذ آن در شعر جاهلی، بنگرید به مقاله ارزنده «تأثیر زبان فارسی در ادبیات عربی دوره جاهلیت»، نوشته خانم توردی‌بانو بردی‌یوا، استاد زبان عربی دانشگاه دولتی ملی تاجیکستان، در شماره نخست مجموعه مقاله‌های پژوهش‌های ایرانی، به کوشش همین نگارنده، ۱۳۸۰، برگ‌های ۵۳ تا ۵۹).^۱ (و نیز به خواندن متن ترجمه بیانیه ویلیامز سیمز در آن دانش‌نامه مراجعه شود).

کتیبه یکاولنگ

کتیبه مهم دیگر کتیبه یافته‌شده از (تنگ سفیدک) در سی کیلومتری غرب مرکز یکاولنگ است که آن را در سال ۱۹۹۶ م. سیمز ویلیامز خوانده است که بنا به نوشته او، سال نگارش کتیبه برمی‌گردد به سال ۴۹۲ کوشانی - ۷۹۲ و بنا به قول جناب غلام جیلانی داوری مربوط است به سال ۶۲۹ م. متن آن که دارای ۱۳ جمله است محتوی چنین مطلبی

۱ همان‌جا، برای مطالعه بیش‌تر مراجعه شود به متن اصلی در دانش‌نامه آریانا.

است: در این سال پادشاه گزن (غزن) الخیس پسر خراس، این استوپه را همچون یک آبدۀ مذهبی در دشت «زمگان» (راغ زمنگان) بر پا داشت. در آن زمان پادشاهی ترک و عرب (تاجیک) بود. پیش‌کش‌های شایسته من مورد قبول افتاد... نام این استوپه «زینا لاکا» است. هیون تسینگ زائر چینی هم در سفرنامه‌اش که خود در سال ۶۳۰ م. در بامیان بوده، آن‌جا را دارای پادشاه مستقل می‌داند و از مغاره‌هایی که راهبان بودایی در آن‌جا به یسر می‌برده‌اند، یاد می‌کند.

نتیجه این است که پس از کشف کتیبه‌های سرخ‌کوتل، رباطک، یکاولنگ و اسناد دیگر که به یک‌صدوسی پارچه تخمین شده است زبان «آری» در خراسان و شمال هند و آسیای میانه زبان گسترده رسمی بوده و می‌توان آن را نیای زبان دری نامید که بخش زیاد این آثار خوش‌بختانه قابل خوانش هستند. پروفیسور ویلیامز سیمز در راه بازگشایی دشوار آن‌ها به کام‌یابی‌های بسیار دست یافته است. بیانیه‌ای که آقای سیمز در موزیم خاور باستان در ایکه‌بوکوروی توکیو، زیر عنوان «اسناد باختری از افغانستان باستان» ایراد کرد، بر بسیاری از پرسش‌ها پاسخ داده و جای‌گاه زبان آری را که او هم‌نوا با هنینگ، باختری می‌خواند برجسته ساخته است. پژوهندگان گرامی را برای مطالعه آن بیانیه فرا می‌خوانم.

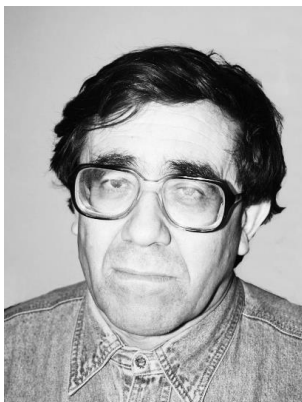
برای جلوگیری از درازای بیش‌تر، می‌خواهم سخن را در این‌جا پایان دهم. تنها این نکته را بیفزایم که اکنون دیگر جهانیان دانش‌پژوه به موقعیت بزرگ فرهنگی افغانستان امروز، خراسان دیروز و باختریای باستان به خوبی آگاهند و امید آن است تا فرزندان آگاه کشور ما نیز به ارزش داشته‌های‌شان بیندیشند و خود به گونه آزاد از هر بندگی، به این میراث گران‌بها بپردازند و به رمز و راز آن بهتر پی ببرند. بیش‌ترین کار و توجه در این راستا متوجه باستان‌شناسان و زبان‌شناسان ما مانند استادان غلام جیلانی داوری، دکتر احسان انتظار، پروفیسور حسین یمین، دکتر روان فرهادی، پروفیسور همام، پروفیسور زاهدی، استاد عین‌الدین نصر و دیگران است که این زمین پژوهشی خالی را با تلاش‌ها و دست‌آوردهای دانشی‌شان پُر کنند و به گفته رودکی بزرگوار: راز دانش را به هرگونه زبان گرد بیاوریم و گرامی بداریم که او از پیشینیان خردمند خود با سپاس یاد کرده و سروده بود:

مردمان بخرد اندر هر زمان راز دانش را به هرگونه زبان
گرد کردند و گرامی داشتند تا به سنگ اندر همی بنگاشتند

هزاره‌ها، ایماق‌ها، مغول‌ها (درباره خاست‌گاه و اسکان آن‌ها)

و.ن. کیسلیاکوف^۱ / مورخ و پژوهش‌گر

ترجمه: رحیم کاکایی



افغانستان کشوری چندملیتی است. تقریباً نیمی (تقریباً ۸ از ۱۷ میلیون نفر) از جمعیت این کشور را گروه‌های قومی غیرافغان، یعنی غیرپشتون تشکیل می‌دهند. قوم‌زایی، تاریخ قومی و بسیاری از جنبه‌های زندگی اقتصادی و زندگی روزمره آن‌ها هنوز به اندازه کافی مورد

۱ ولادیمیر نیکولایویچ کیسلیاکوف؛ در سال‌های ۱۹۶۴-۱۹۶۹ در دانشکده شرقی دانشگاه دولتی لنین‌گراډ تحصیل کرد. در سال‌های ۱۹۶۹-۹۷۰ در کتاب‌خانه عمومی دولتی به نام سالتیکوف-شچدرین کار کرد. در سال‌های ۱۹۷۱-۱۹۷۳ در مدرسه تحصیلات تکمیلی مؤسسه قوم‌نگاری آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی برای دوره نامزدی دکترای تحصیل کرد. از سال ۱۹۷۳ در بخش لنین‌گراډ مؤسسه قوم‌نگاری آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی (آکادمی علوم روسیه) کار می‌کند. وی در دسامبر ۱۹۸۳ از پایان‌نامه دکترای خود با موضوع «تاریخ مطالعه قوم‌نگاری مردمان خاورمیانه و نزدیک در علم روسیه و شوروی» دفاع کرد. وی در حال حاضر پژوهش‌گر ارشد بخش شرق و جنوب شرق آسیا در آکادمی علوم روسیه است.

مطالعه قرار نگرفته است. این امر در وهله نخست با کمبود منابع مربوط است و آن‌هایی هم که شناخته شده‌اند، هم‌چنان در انتظار پژوهش‌گران خود هستند. علاوه بر این، در حال حاضر یک روند نسبتاً سریع ادغام و آسیمیلیسیون ملیت‌های کوچک توسط دیگر مردمان پُرشمار در حال انجام است. از این رو، پژوهش مراحل نخستین تاریخ قومی، ویژگی‌های اقتصادی و فرهنگی ملیت‌ها با مشکلات قابل توجهی همراه است. پژوهش اقلیت‌های ملی نیز به دلیل جدا شدن بسیاری مناطق از سکونت‌گاه آن‌ها، دچار اشکال می‌شود.

در مقاله کنونی تلاش می‌کنیم اطلاعات موجود و دیدگاه‌های گوناگون مرتبط با قوم‌سازی و تاریخ قومی ملیت‌ها و گروه‌های قوم‌نگاری را که عمدتاً در بخش‌های مرکزی و غربی افغانستان زندگی می‌کنند، یعنی هزاره‌ها، ایماق‌ها و مغول‌ها، تنظیم و طبقه‌بندی کنیم.

هزاره‌ها بزرگ‌ترین گروه در میان آن‌ها هستند. شمار کل آن‌ها، بر اساس داده‌های سال ۱۹۷۱، بیش از ۵۲۰ هزار نفر بود.^۱ اما این رقم به نظر می‌رسد به‌طور قابل توجهی دست کم گرفته شده است؛ زیرا بر اساس منابع دیگر، شمار کل هزاره‌ها به یک میلیون و دویست هزار نفر می‌رسد که از این شمار یک میلیون و صد هزار نفر در افغانستان زندگی می‌کند. (بقیه در قلمرو ایران هستند).^۲ مشکل قوم‌زایی یا قوم‌سازی هزاره‌ها از دیرباز توجه پژوهش‌گران را به خود جلب کرده است. علاقه به این خلق پیش از هر چیز با بارزترین خصلت مغولی بودن آن در میان تمام مردمانی که به زبان‌های ایرانی صحبت می‌کنند، توضیح داده می‌شود.^۳ برای نمونه «گ.اف. دبّس» که اندازه‌گیری‌های آنترپومتریکی را در بین هزاره‌ها انجام داده بود، به این نتیجه رسیده است.

وی می‌نویسد: «نشانه‌های یک نژاد بزرگ مغول‌یید، اگر سیدها را که خود را از اعراب قبیله محمد می‌دانند، کنار بگذاریم، آشکارتر می‌شود»^۴ مهم است تأکید شود که نام هزاره‌ها با عدد «هزار» که در فارسی معنی «هزار» را می‌دهد، مرتبط است و در عصر گسترش مغول، این اصطلاح به معنای دسته‌ای از جنگ‌جویان هزار نفری نام‌گذاری شده است. به طور کلی، بیش‌تر افسانه‌های مردمی منشأ هزاره‌ها را با چنگیزخان و جانشینان او، یعنی با استیلای مغول، پیوند می‌دهند.^۵ همه پژوهش‌گران بر این عقیده‌اند که مغول‌ها در شکل‌گیری قوم هزاره نقش به‌سزایی داشتند. «وو. بارتولد» هزاره‌ها را مغولان «ایرانی‌شده»

۱ سال‌نامه جهانی و کتاب‌هایی از حقیقت. نیویورک، (۱۹۷۳). ص. ۵۴۰.

۲ «شمار و اسکان مردمان جهان»، (۱۹۶۲)، ص ۲۰۳؛ جمعیت غرب آسیا (پیوست نقشه مردمان آسیای غربی)، (۱۹۶۰)؛ ص. ۳۸.

۳ همان مأخذ.

۴ گ. ف. دبّس، گزارش‌های مقدماتی پژوهش‌های مردم‌شناسی در افغانستان، ج. ۴، ۱۹۶۷، ص ۶.

۵ ک. فردیناند، یادداشت‌های مقدماتی در مورد فرهنگ هزاره‌ها، کوبنهون، ۱۹۵۹، ص ۳۷.

می‌نامد.^۱ «ا.گ. گارفبرگ» به این نتیجه می‌رسد که «کشف یک یورت مغولی باستانی در بین هزاره‌ها بار دیگر صحت نظریه آکادمی «بارتولد» در مورد نقش اصلی مغول‌ها در قوم‌زایی هزاره‌ها را تأیید می‌کند».^۲ بسیاری از دانش‌مندان بر این باورند که هزاره‌ها از نسل جنگ‌جویان مغول و ترک‌مغول هستند که پس از فتح مغول در قلمرو افغانستان ساکن شدند. با وجود این، مسئله زمان اسکان این گروه‌های ترک‌مغول نامشخص است. برخی از پژوهش‌گران از این عقیده پیروی می‌کنند که هزاره‌ها نوادگان مستقیم سربازان پادگان‌های به جا مانده از چنگیزخان هستند.^۳ برخی دیگر بر این باورند که پیدایش توده‌های بزرگ مهاجران مغول در افغانستان به زمان‌های دیرتر، به پایان سده‌های سیزده تا پانزده مربوط می‌شود. اسکان مغول‌ها در افغانستان به عقیده این دانش‌مندان یک‌باره رخ نداده است، بلکه طولانی مدت و تدریجی بوده است.^۴ شماری از دانش‌مندان بدون رد نقش مغول‌ها در قوم‌زایی هزاره‌ها، به مشارکت مردمان دیگری در این روند اشاره می‌کنند. چنین فرضیه‌ای را در پژوهش‌های خود به ویژه تاریخ‌نگار قوم‌شناس امریکایی «گ.ف. شورمان» و پژوهش‌گر شوروی «ل. تمیرخانوف» بسط می‌دهند. به نظر ما این دیدگاه معقول‌ترین و موجه‌ترین دیدگاه است. «گ.ف. شورمان» بر این باور است که مردم و ملیت هزاره در سده چهارده در نتیجه آمیزش طیف گسترده‌ای از گروه‌های اتنیک: افغان‌ها، مغول‌ها، احتمالاً بلوچ‌ها و برخی دیگر شکل گرفته است.

پس از آن که «تیمور نیکودریان»، گروه بزرگی از مغولان را به رهبری شاه‌زاده چاغاتایی «نیکودر»، که در جنوب شرقی خراسان زندگی می‌کردند و به مناطق مجاور، به ویژه سیستان و حتی شمال هند یورش بردند، نابود کرد، هزاره‌ها به شرق هزارستان (هزارجات) امروزی نقل مکان کردند و در آن‌جا ساکن شدند. آن‌ها فرهنگ ساکنان محلی ایرانی را پذیرفتند و با آنان درآمیختند. «ل. تمیرخانوف» به نتیجه مشابهی می‌رسد. او در کتابی که اخیراً منتشر شده، با تشریح دیدگاه‌های هواداران خاست‌گاه «صرفاً مغولی» هزاره‌ها، اشاره می‌کند که همه این فرضیات یک ایراد اساسی دارد: «جمعیت بومی و خودمختار هزارستان (هزاره‌جات) که قلمرو این کشور را مدت‌ها قبل از فتوحات مغول اشغال کرده بودند، در

۱. و. بارتولد، بررسی تاریخی و جغرافیایی ایران، مجموعه آثار، ج. هفتم، ۱۹۷۱.

۲. ا.گ. گارفبرگ، یورت هزاره - خاندان خیرغا، «مجموعه ام‌آ»، ج. ۱۴، ۱۹۵۳، ص. ۹۲.

۳. تأیید غیرمستقیم این امر را می‌توان در افسانه‌های رایج در میان هزاره‌ها یافت. اما «ک. فردیناند» (اثر ذکر شده، ص. ۳۸) به لزوم برخورد دقیق با این افسانه‌ها اشاره می‌کند، زیرا گزارش‌گران گاهی افسانه‌هایی را می‌گویند که در ادبیات با آن‌ها آشنا شده‌اند.

۴. مفصل‌تر در مورد دیدگاه‌های مختلف در این مورد، نگاه: «ل. تمیرخانوف، هزاره‌ها (مقالاتی در مورد تاریخ نوین)، ۱۹۷۲، ص. ۱۳.

قوم‌سازی هزاره‌ها، به هیچ وجه کنار گذاشته نشده یا در مکان بسیار کوچکی باقی مانده است.^۱ «ل. تمیرخانوف» بر اهمیت ویژه عنصر تاجیک در شکل‌گیری قوم هزاره ضمن ارائه دلایل زیر تأکید کرد که هزاره‌ها نام قومی «تاجیک» را دارند؛ آن‌ها به زبانی صحبت می‌کنند که بسیار نزدیک به سایر گویش‌های فارسی تاجیکی (فارسی) افغانستان و تاجیکستان جنوب شرقی شوروی است (درباره زبان هزاره‌ها به زیر مراجعه کنید).

مهارت‌های کشاورزی و بسیاری دیگر از عناصر فرهنگی که توسط تاجیک‌ها پذیرفته شده است، اساس فرهنگ و زندگی هزاره‌ها را تشکیل می‌دهد. نظام اجتماعی-اقتصادی هزاره‌ها و تاجیک‌ها در پایان سده نوزده ویژگی‌های مشابه زیادی داشتند.^۲ در قوم‌زایی هزاره‌ها از دید «ل. تمیرخانوف» عناصر ترک و پشتون نیز شرکت داشتند. به عنوان دلیل، نام قومی شماری از واحدهای قبیله‌ای هزاره‌ها آورده شده است (ترکی «قارلوق» و «خلج»، پشتون «ابدال» و «محمدزی»). نتیجه‌گیری نهایی «ل. تمیرخانوف» به شرح زیر است: «هزاره‌ها مردمی هستند که در نتیجه ترکیب عناصر مغولی و محلی، عمدتاً تاجیک، شکل گرفته‌اند. در قوم‌زایی آن‌ها عناصر ترکی (چه آن‌هایی که در دوران پیش از مغول در افغانستان زندگی می‌کردند و چه کسانی که در دوره‌های بعد آمدند) و پشتونی (و احتمالاً هندوآریایی) عناصری که اما در مقایسه با مغول‌ها و تاجیک‌ها نقش ثانویه داشتند «نیز سهیم بودند».^۳

بخش قریب به اتفاق هزاره‌ها در منطقه کوهستانی هزارستان (هزاره‌جات) واقع در غرب کابل زندگی می‌کنند. اطلاعات ارائه شده فوق به ویژه به این گروه تعلق دارد. هزارستان در سده نوزده بخشی از دولت افغانستان بود، اما وابستگی آن به دولت مرکزی جنبه رسمی داشت. در قلمرو آن چندین املاک فئودالی وجود داشت که کم‌تر تابع امیران افغان بودند. فقط در سال‌های دهه ۹۰ سده نوزده امیر عبدالرحمن مبارزه مسلحانه قبایل هزاره را سرکوب کرد و بقایای استقلال رسمی هزارستان را از بین برد. اساس زندگی اقتصادی هزارستان (هزاره‌جات) کشاورزی یک‌جانشینی مرتبط با آبیاری مصنوعی و دام‌داری است. کشت‌های دیمی نیز رایج بودند. بخش بزرگ اغنام و احشام از گوسفندان تشکیل می‌شدند. برخی از نژادهای گوسفند بهترین پشم را در افغانستان تولید می‌کنند. شتر، الاغ و گاو نیز پرورش داده می‌شوند. صنایع دستی مختلفی در هزارستان توسعه می‌یابند. متداول‌ترین

۱. ل. تمیرخانوف، *هزاره‌ها* (مقالاتی در مورد تاریخ نوین).

۲. ل. تمیرخانوف، در مورد برخی از موضوعات بحث برانگیز تاریخ قومی مردم هزاره، «مردم‌نگاری معاصر»، ۱۹۶۸، شماره ۱، ص ۹۳-۹۴.

۳. ل. تمیرخانوف، *هزاره‌ها* (مقالاتی درباره تاریخ نوین)، ص ۲۴.

آن‌ها بافندگی، کفش‌دوزی، خیاطی و آهن‌گری است. هزاره‌ها به‌ویژه در تولید پارچه شهرت دارند. از نظر مذهب، هزاره‌ها شیعه هستند. در این میان، جمعیت پیرامون آن‌ها پیرو اسلام اهل سنت هستند. برخی از دانش‌مندان احتمال می‌دهند که هزاره‌ها در زمان شاه عباس صفوی (۱۵۸۷-۱۶۲۹) که قدرت ایران تا افغانستان گسترش یافته بود، می‌توانستند تشیع را پذیرفته باشند. «ل. تمیرخانوف» فرضیه‌ای را پیش می‌کشد که پذیرش تشیع توسط هزاره‌ها به اواخر سده سیزده بازمی‌گردد؛ زمانی که «غازان خان» حاکم مغول هم‌راه با اتباع خودش به اسلام گرویدند. اما این نظر با شواهد و قرائن معتبری تأیید نمی‌شود، زیرا در منابع، اشاره‌ای به شرح و تفسیر اسلامی که غازان خان پذیرفته بود، وجود ندارد. نزد هزاره‌ها هنوز هم تقسیمات قبیله‌ای به شکل بازمانده حفظ می‌شوند. آن‌ها ده‌ها انجمن قبیله‌ای بزرگ دارند که به نوبه خود به قبایل و طوایف کوچک‌تر تقسیم می‌شوند. زبان این مردم، فارسی (گوش فارسی تاجیکی افغانستان) است. این زبان به گویش‌های زیادی تقسیم می‌شود. مطالعه آن‌ها هنوز به شدت ضعیف هستند. با وجود این، اشاره شده که در آن‌ها شمار زیادی واژه‌های مغولی و ترکی هستند.

برخی از ویژگی‌های آوایی^۱ به منزله شواهد مهمی از پیوند هزاره‌ها با مغول‌ها و ترک‌ها هستند. «و.آ. افیموف» که مطالعه ویژه‌ای را به گویش «یکاولنگ» زبان هزاره اختصاص داده بود، معتقد است که به کار گرفتن مطالب زبانی برای حل مسائل ژنتیکی نیازمند هشیاری ویژه است، زیرا در نبود هرگونه داده‌ای در مورد زبان هزاره‌های آغاز سده نوزده، داوری در مورد این‌که کدام عناصر ترکی و مغولی ردپایی از خاستگاه و زیر لایه‌ها هستند، دشوار است؛ یعنی زبان بومی که هزاره‌ها تا سده نوزده با آن صحبت می‌کردند، کدام یک از آن‌ها تنها بعدها از گفتار مردمان ترک (عمدتاً ازبک‌ها) که تا به امروز در نواحی شمالی افغانستان زندگی می‌کنند گرفته شده‌اند.^۲ «گ.ف. شورمان» در حین مطالعه هزاره‌ها، چندین گروه قوم‌نگاری کوچک‌تر را در درون آن‌ها شناسایی کرده است:

۱- هزاره کوه بابا را «گ.ف. شورمان» «هزاره‌های کوهستانی» می‌نامد. کشاورزی در اقتصاد آنها نقش کم‌تری نسبت به هزارستان ایفا می‌کند و دام‌داری غالب است. در میان آن‌ها درصد بسیار بالایی از سیدها (گروه‌های مردمی که خود را از نوادگان محمد به حساب می‌آورند) وجود دارد. از نظر انسان‌شناسی بیش‌تر مغول‌نژاد هستند.^۳

۱ یگوزه (۱۹۶۴)، در مورد زبان‌های مغولی-ترکی افغانستان، Acta Orientalia Academia Scientiarum hungaricae، ج. ۴، بوداپست ۱۹۵۵.

۲ و.آ. افیموف، زبان افغانی هزاره، گویش یکاولنگ، ۱۹۶۵، ص ۲۲.

۳ ک. فردیناند موافق نیست. شورمان در مورد شناسایی گروه ویژه هزاره کوه بابا. وی می‌نویسد که ویژگی‌های اقتصادی و نشانه‌های مردم‌شناختی که این گروه مطابق آن متمایز می‌شوند، برای عموم مردم هزاره‌جات نیز مشخص هستند.

۲- هزاره شیخ علی در نواحی بامیان، گوربند و در شمال غربی از دوابه تا شهر پلخمري زندگي می‌کنند. اکثر آن‌ها شیعه هستند. جریان اسماعیلیه رواج گسترده‌ای دارد. برخلاف هزاره‌های دیگر، آن‌ها در تابستان از چادر نوع یورت استفاده می‌کنند. بسیاری از آن‌ها شیوه زندگي نیمه عشایري را پیش می‌برند.

۳- هزاره‌های بدخشان کاملاً یک‌جانشین هستند. کم‌مطالعه‌شده‌ترین گروه هزاره در افغانستان هستند.

۴- بربرها از سده پانزده به این‌سو در چندین موج از افغانستان به منطقه تربت جام در جنوب شرقی مشهد در ایران مهاجرت کردند. هیچ ردپایی از کوچ‌نشینی در آن‌ها نیست. از نظر انسان‌شناسی، بیانگر ویژگی‌های به شدت مغولوپید هستند.

۵- هزاره‌ایماق‌ها (درباره آن‌ها در زیر رجوع کنید).

۶- هزاره‌تایمینی (تیمینی). این‌ها واحدی کوچکی از «تایمینی»ها هستند (نگاه. پایین‌تر). در بخش غربی افغانستان چندین ملیت زندگي می‌کنند که با نام‌های مشترک «ایماق»، «چارایماق» یا «چارایماق» متحد شده‌اند. این اصطلاح خود از این جهت جالب است که آن از دو جزء متشکل از دو جزء متعلق به زبان‌های مختلف است. بخش نخست «چار»، «چهار» در فارسی به معنی چهار و بخش دوم ایماق در مغولی به معنای «قبیله» و «مردم، ملت» است.

در نتیجه، به طور کلی، نام قومی «چارایماق»، «چهار ملت»، «چهار قبیله» است. سال‌هاست که بحث بر سر این است که کدام گروه‌های قومیتی متعلق به این جامعه قومی هستند. در واقع، معلوم می‌شود که بیش‌تر از «چارایماق»ها جزو آن‌ها هستند. فقدان منابع موثق منجر به آن شده که پژوهش‌گران گوناگون گروه‌های مختلفی را در ترکیب «چارایماق»ها قرار دهند. برخی «ایماق»های تایمینی، هزاره‌ها، تیموری‌ها و «زوری»ها را و برخی دیگر تیموری‌ها، تایمینی‌ها، فیروزکوهی‌ها و جمشیدی‌ها را «ایماق» به حساب می‌آورند. عده‌ای دیگر بر این باورند که «چارایماق»ها شامل هزاره‌ها و «دای زینات» نیز می‌شوند.^۱ ممکن است در نخستین مراحل ترکیب «چارایماق»ها در واقع چهار جزء را شامل می‌شدند، اما بعدها طی چندین سده ملیت‌های دیگر می‌توانستند به این گروه بپیوندند و نام آن را بپذیرند. به طور سنتی، در ترکیب این واحدهای قومی در آثار معاصر

هزاره‌های کوه بابا، به عقیده ک. فردیناند، هزاره‌های قبیله یکاولنگ هستند. (ک. فردیناند، یادداشت‌های قوم‌نگاری در مورد چهار ایماق، هزاره و مغول، «Acta Orientalia», Leiden, vobX X V III, No. ۲-، ۱۹۶۴، ص ۱۸۴).
 ۱ در مورد دیدگاه‌های مختلف در ترکیب چارایماق‌ها دانش‌مندان سده ۱۹. نگاه کنید به: «آ. آ. سمونوف»، جمشیدی‌ها و کشور آن‌ها، نشریه، بخش ترکستان جغرافی روسی. ج. شانزدهم، ۱۹۲۳، صص ۱۶۱-۱۶۴.

جمشیدی‌ها، فیروزکوهی‌ها و تایمنی‌ها را در بر می‌گیرند. «ک. فردیناند» می‌نویسد: «چارایماق‌ها، آن‌طور که این‌ها از نام‌شان پیداست، چهار قبیله هستند، اما تنها سه تای آن‌ها — تایمنی‌ها، فیروزکوهی‌ها و جمشیدی‌ها — متعلق به چهار قبیله در نظر گرفته می‌شوند، قبیله چهارم در مناطق مختلف متفاوت است. برخی مناطق هزاره‌های «قلعه‌نویی» را در بر می‌گیرد، در برخی مناطق دیگر — تیموری‌ها را، در برخی دیگر هم — الات؛ این دومی نامی کلی و عمومی برای قبایل کوچک و نسبتاً نامعلوم فارسی زبان — قوم زوری، تیموری، قیپچاق و غیره است.^۱ مفروضات مختلفی در مورد قوم‌زایی «چارایماق»‌ها مطرح شده است و فرضیات مختلفی هم‌چنان مطرح می‌شوند. «و.و. بارتولد» از هواداران منشأ ایرانی «ایماق»‌ها بود و نوادگان آن‌ها را مردم سده‌های میانه «غور» می‌دانست.^۲ فرضیه منشأ مغولی «ایماق»‌ها بر مطالعه زبان مغول‌ها استوار بود که آن‌طور که در آغاز سده نوزده گمان می‌رفت جزو گروه «ایماق»‌ها بودند. از آن‌جایی که بر حسب پژوهش‌های بعدی معلوم شد که مغول‌ها جزء «ایماق»‌ها نیستند، در حال حاضر باید روایت خاست‌گاه مغولی ذکر شده را رد کرد. از آن‌جایی که ترکیب «چارایماق»‌ها ناهمگن است، به احتمال قوی نمی‌توان در مورد نقش تعیین‌کننده یک عنصر قومی در قوم‌زایی آن‌ها سخن گفت. از این رو به نظر ما «ک. فردیناند» درست می‌گوید که می‌نویسد: «به نظر من به درستی می‌توانیم بگوییم که «ایماق‌ها» منشأ مختلط دارند.»

عقیده بر این است که برخی از گروه‌ها با افغان‌ها (مثلاً کاکرها در میان تایمنی و بسیاری از زیرقبایل در میان جمشیدی‌ها) و برخی دیگر از خاست‌گاه ایرانی مرتبط هستند (برای نمونه فیروزکوهی)؛ از سوی دیگر، «ایماق»‌ها معمولاً با ترک‌مغول آسیای مرکزی مرتبط هستند. این امر با ویژگی‌های مغولی‌پیدی که در میان برخی از قبایل یافت می‌شود (اما به میزان بسیار کم‌تر نسبت به هزاره‌های هزاره‌جات دیده می‌شوند) و بسیاری از عناصر آسیای مرکزی، مانند یورتی، چاپاری و غیره تأیید و تثبیت می‌شود.^۳ «ر. رشیدوف» که به طور ویژه این مردمان را مورد مطالعه قرار داده است، چنین افکاری را بیان می‌کند. وی می‌نویسد: «... «ایماق»‌ها عمدتاً خاست‌گاه ایرانی و ترکی‌مغولی دارند. در میان جمشیدی‌ها، زوریان و به ویژه فیروزکوهی‌ها، منشأ ایرانی غالب است و در عین حال جمشیدی‌ها دارای ویژگی‌های ایرانیان غربی و شرقی و زوری‌ها و فیروزکوهی‌ها دارای ویژگی‌های ایرانی شرقی هستند. تایمنی‌ها دارای ویژگی‌های ایرانی و هم‌چنین ترکی فراوانی هستند، نتیجه آمیزه و

۱ ک. فردیناند، *یادداشت‌های اولیه در مورد فرهنگ هزاره*، ص. ۸.

۲ و.و. بارتولد، ص. ۹۷.

۳ ک. فردیناند، *یادداشت‌های اولیه در مورد فرهنگ هزاره*، ص. ۹.

آغشتن آن‌ها با قبایل پشتون است. هزاره‌ها به موازات ترکی و ایران شرقی بودن عمدتاً دارای ویژگی‌های مغولی نیز هستند. تایمنی، پهلوان‌ها، خستی‌ها و به ویژه تیموری اساساً خاستگاه ترکی دارند، هر چند که دارای ویژگی‌های مغولی و ایرانی شرقی نیز دارند.^۱ اکثریت قاطع «ایماق»ها به فارسی صحبت می‌کنند. برای توصیف گویش «چارایماقی»، سخنان «ل. لیگتی» را نقل می‌کنیم: «شکی نیست که گویش «ایماق»هایی که من مورد مطالعه قرار دادم گویش تاجیکی است که مثلاً با هرات تفاوت چشم‌گیری دارد، اما از نقطه نظر عناصر واژگانی چیز قابل توجهی به چشم نمی‌خورد. درست است که می‌توان عناصر ترکی را در آن یافت و چند کلمه مغولی این‌جا و آن‌جا هست، اما همه این‌ها برای اکثریت گویش‌های تاجیکی در افغانستان معمول هستند، به نحوی که بخش قابل توجهی از این واژگان ترکی و مغولی به طور کلی در زبان هرات شناخته شده‌اند.»^۲ همه «چارایماق»ها به اسلام اهل سنت باور دارند. اکنون کمی دقیق‌تر گروه‌های اصلی را که جزو «ایماق»ها هستند را بررسی می‌کنیم. جمشیدی‌ها (حدود ۸۵ هزار نفر)^۳ در قلمرو کوچکی در فلات بادغیس در شمال واحه هرات در بالای رودخانه کوشک و کاشان-گرمک ساکن هستند.

بخشی از جمشیدی‌ها در ترکمنستان شوروی زندگی می‌کنند.^۴ بر اساس روایت‌های جمشیدی، آن‌ها در ابتدا «ایرانی بودند، قبیله‌ای که نسب خود را به پادشاه ایران باستان، قهرمان جمشید می‌دهند، مهد آن‌ها یکی از کهن‌ترین مناطق ایرانی سیستان بوده است.»^۵ در مورد خاستگاه جمشیدی‌ها نظرات متعددی وجود دارد. برخی از دانش‌مندان آن‌ها را ملتی ترک‌تبار (آبوت، فریر، کیلین) و برخی دیگر آن‌ها را ایرانی می‌دانستند (خانیکوف، وامبری).^۶ «وو. بارتولد» نیز به دیدگاه اخیر گرایش نشان می‌دهد.^۷ کار اصلی جمشیدی‌ها دام‌داری است که آن را با زراعت دیم درمی‌آمیزند. جمشیدی‌ها عمدتاً اغنام، به ویژه گوسفند، گوسفندهای دنبه‌دار و قره‌گلی، و همچنین مقادیر کمی بز و شتر را پرورش می‌دهند. فیروزکوهی‌ها (حدود ۹۵ هزار نفر) در منطقه بین رودخانه‌های هریرود و مرغاب در

۱ رت. رشیدوف، خلاصه رساله علمی. تاشکند. ۱۹۷۰. ص. ۷.

۲ ل. لیگتی، درباره زبان‌های ترکی و مغولی افغانستان.

۳ این‌ها و داده‌ها و اطلاعات بعدی در مورد تعداد گروه‌هایی که «چارایماق»ها را تشکیل می‌دهند از کتاب «تعداد و اسکان مردمان جهان»، صفحه ۲۰۳ گرفته شده‌اند.

۴ درباره جمشیدی‌ها در اتحاد جماهیر شوروی، نگاه کنید به: «ا.گ. گاقربگ»، «اشکال ازدواج و عروسی‌ها در میان جمشیدی‌ها و هزاره‌ها، قوم‌نگاری شوروی»، ۱۹۳۶، شماره ۱، محل سکونت جمشیدی‌های ناحیه کوشکینسکی، «مردم‌نگاری شوروی»، ۱۹۴۸.

۵ آ.آ. سمنوف، اثر اشاره شده. ص. ۱۷۴.

۶ همان‌جا. صص. ۱۶۱-۱۶۴.

۷ وو. بارتولد. اثر اشاره شده. ص. ۶۳.

منطقه دولت‌یار در شرقی‌ترین قسمت ولایت هرات و هم‌چنین در مجاورت چخچران زندگی می‌کنند. در مورد منشأ و خاست‌گاه گروه قومی فیروزکوهی دو فرضیه وجود دارد. بر اساس یکی از آن‌ها، فیروزکوهی‌ها از نوادگان مهاجران قلعه فیروزکوه در مازندران هستند که تیمور آن‌ها را از آن‌جا در سال‌های ۱۴۰۳-۱۴۰۴ کوچ داد. یکی از حامیان این فرضیه «و.و. بارتولد» بود. هواداران فرضیه دوم بر این باورند که نام قومی فیروزکوهی از نام پای‌تخت غوریان، فیروزکوه گرفته شده است. [غوریان دودمانی تاجیک به مرکزیت شهر فیروزکوه بودند. ۱۲۱۵ میلادی. مترجم] «گ.ف. شورمان» می‌نویسد که نام قومی «فیروزکوهی» می‌تواند به سادگی به معنای «ساکنان منطقه فیروزکوه» باشد.^۱ در مورد قوم‌زایی و مراحل اولیه تاریخ فیروزکوهی‌ها تقریباً چیزی مشخص نیست. اگر فرضیه مازندران را موطن فیروزکوهی‌ها بپذیریم، در این صورت طبیعی است تصور کرد که در شکل‌گیری آن‌ها برخی از عناصر ایرانی مشارکت داشته باشند. در هر صورت این موضوع در حال حاضر راه حل نهایی را به دست نیاورده است. در نیمه دوم سده نوزده فیروزکوهی‌ها در هر دو دامنه سلسله کوه‌بندی — ترکستان [بند ترکستان یا تیربند ترکستان. رشته‌کوه‌های واقع در ناحیه میانی مرغاب و آب میمنه، در شمال غربی افغانستان کنونی. بند ترکستان حد فاصل کشور افغانستان در بخش ترک‌نشین شمال افغانستان (ترکستان افغانستان) و خانات پیشین ترکستان در جنوب آمودریاست. آب‌هایی که از بند ترکستان سرچشمه می‌گیرد به رود مرغاب می‌ریزد. مترجم] زندگی می‌کردند.

پس از سرکوب قیام ۱۸۹۰، آن‌ها در مناطق جنوبی ولایت هرات اسکان داده شدند. «گ.ف. شورمان» معتقد است که جمشیدی‌ها و فیروزکوهی‌ها بسیار شبیه به یک‌دیگر هستند: آن‌ها به همان گویش (هراتی) زبان فارسی صحبت می‌کنند، به صورت یک‌جانشینی زندگی می‌کنند، به ییلاق و قشلاق و کشاورزی دیم می‌پردازند. «گ.ف. شورمان» معتقد است که ویژگی‌های مغولوییدی در بین جمشیدی‌ها و فیروزکوهی‌ها فراوان و گسترده است.^۲ تایمنی‌ها (حدود ۹۰ هزار نفر) در بخش بالای حوضه فراخ‌رود و بخشی از دره گری‌رود مجاور آن ساکن هستند. نویسندگان کتاب «و تاریخ افغانستان» می‌نویسند: «بر اساس داده‌های قوم‌نگاری سده نوزده، تایمنی‌ها قبیله‌ای با منشأ و خاست‌گاه مختلط به نظر می‌رسند و در عین حال نام دو شاخه اصلی این قبیله دلیلی است بر تصور ارتباط منشأ آن‌ها با یکی از این شاخه‌های ترک، به نام «قیبچاق» و دیگری با افغان‌های «دورزای»، از آن‌جایی که عنصر «زای» (پسر) صرفاً افغانی است و در میان سایر ملیت‌ها یافت نمی‌شود.

۱ ح.ف. شورمان. اثر اشاره شده. ص. ۵۴.

۲ گ.ف. دبیس. تحقیقات مردم‌شناسی در افغانستان. «تئوگرافی شوروی»، ۱۹۶۷. شماره ۴. ص. ۸۹.

در دوران ما، یکی از واحدها و زیربخشهای تایمنی که نام آن «کاکر» است^۱، با منشأ افغان‌ها مرتبط است. جالب است که در میان تایمنی‌ها روایتی در مورد اصالت افغانی آن‌ها وجود دارد. این احتمال وجود دارد که یکی از زیرمجموعه‌های کوچک تایمنی — هزاره‌ها — با هزاره‌ها مرتبط باشد. تمام تایمنی‌ها را می‌توان به شمالی و جنوبی تقسیم کرد و در عین حال مرز بین آن‌ها آب‌گیر رودخانه فراهم‌رود به کار می‌رود. بین هر دو گروه، با وجود تفاوت‌های شناخته شده، برخی شباهت‌هایی ویژه وجود دارند. هم تایمنی‌های شمالی و هم جنوبی چادرهایی را در مزارع آیش برپا می‌کنند تا دام‌ها مزارع و چراگاه‌ها را کود داده و بارور کنند و دیرتر با گله‌های خود به سمت کوهستان حرکت کنند. اما تایمنی‌های جنوبی بسیار طولانی‌تر در اردوگاه‌ها و توقف‌گاه‌های خود می‌مانند و از روستاهای خود بیش‌تر از ۸-۱۶ کیلومتر دور نمی‌شوند. زبان هر دو گروه یکی است و آن هم گویش فارسی هراتی است. از دیدگاه مردم‌شناسی، ظاهراً تایمنی‌های شمالی و جنوبی هر دو آمیزه‌ای از تیپ‌های قفقازوید و مغولوید هستند. با این وجود، تیپ‌های افغانستانی، که اغلب در میان گروه جنوبی یافت می‌شوند، در میان شمالی‌ها بسیار کم‌یاب‌تر هستند. واحدهای قبیله‌ای تایمنی شمالی با قسمت‌های جنوبی متفاوت است. محل سکونت هر دو گروه به شدت متفاوت است.^۲ تیموری (حدود ۵۰ هزار نفر) در امتداد مرز ایران، در منطقه دریاچه نمک‌سر و کویر دشتی ناامید [دَغ نَمَدی] هم گفته می‌شود. مترجم] ساکن هستند.

آن‌ها عمدتاً به دام‌داری عشایری اشتغال دارند. خاستگاه دقیق قومیت «تیموری» مشخص نشده است. تصور و دیدگاه کهنه‌شده‌ای وجود دارد که آن‌ها «از این رو نام خود را به دست آورده‌اند که توسط تیمور به یکی از رهبران نظامی آن که در نزدیکی هرات ساکن شده بود، ارائه شده است.»^۳ هزاره (هزاره «دای زینات» [دای زینات، دای زینت]، هزاره قلعه‌نو) ۵۵ هزار نفر هستند. آن‌ها جمعیت اصلی واحه «قلعه نو» در رودخانه کاشان-گرمک را تشکیل می‌دهند. این قوم از دیرباز مورد توجه پژوهش‌گران هستند. با وجود هم‌نام بودن آن با هزاره‌های هزاره‌جات (هزارستان)، از نظر ویژگی‌های مهم با دومی تفاوت دارد. هزاره‌های هزاره‌جات نیز به نوبه خود هیچ ارتباطی را با هزاره «ایماق»‌ها از خود نشان نمی‌دهند و از آن‌ها صرفاً به عنوان «ایماق»‌ها سخن می‌رود. در پایان سده نوزده «ن.آ. آریستوف» تصور می‌کرد که زمان و روند تشکیل این دو گروه را متفاوت هستند:

۱ همان‌جا.

۲ ت.ف. شورمان، اثر اشاره شده. ص. ۷۰.

۳ ن. ونیکوف، مقاله‌ای درباره جغرافیای سیاسی کشورهای واقع بین روسیه و هند، «مجموعه دانش دولتی»، ج. ۵. ۱۸۷۸. ص. ۱۵۰.

اولاً ترک‌ها و مغول‌ها که نوادگان آن‌ها هزاره‌ها هستند، در زمان چنگیز خان اولین وارثان آن وارد شدند، در صورتی که قبایل ترک «ایماق»ها منشأ متفاوتی داشتند و در دوران تیموریان اول وارد شدند؛ دوماً، ترکیب جمعیت محلی، هم‌چنین با خاستگاه مختلط، متفاوت بود.^۱ حدس‌های «ن.آ. آریستوف» که بیش از ۷۰ سال پیش بیان شده است را نمی‌توان به عنوان استدلال جدی پذیرفت. به نظر ما چنین می‌رسد که می‌توان از مقایسه شرایط زندگی و معیشت کنونی هر دو گروه، مطالب قابل اعتمادتری بیرون کشید. همه هزاره-«ایماق»ها پیرو اسلام اهل سنت هستند، در حالی که هزاره‌های هزارستان (هزاره‌جات) شیعه هستند (هزاره‌های سنی فقط در شرق، در منطقه بامیان و به سمت شرق یافت می‌شوند). هر دو گروه هزاره به فارسی صحبت می‌کنند، اما هزاره ایماق‌ها به گویش هراتی سخن می‌گویند و هزاره‌های هزاره‌جات (هزارستان) به گویش هزاره‌ای که دارای ویژگی‌های آوایی خاص و حاوی تعدادی واژه‌های مغولی و ترکی هستند. در نهایت، هزاره‌های هزاره‌جات در اکثر موارد سبک زندگی یک‌جانشینی دارند، در حالی که تمام هزاره-ایماق‌ها نیمه‌کوچ‌نشین هستند و از یورت‌ها یا چادرهای نوع یورت به عنوان خانه استفاده می‌کنند.^۲ از دیگر مردمان «چارایماق» می‌توان به «زوری»ها یا «سوری»ها (حدود ۲۰ هزار نفر) اشاره کرد که در شرق واحه شیندند (سبزوار-اسفرار) بین دره‌های رودهای «ادرسکن» و «فراه‌رود» زندگی می‌کنند.^۳

ملت کوچکی با حدود ۱۶ هزار نفر در افغانستان به نام مغول زندگی می‌کند. در چندین منطقه افغانستان، مغول‌ها بخش قابل توجهی از جمعیت محلی را تشکیل می‌دهند. در «غور» بیش‌تر آن‌ها در روستاهای کاملاً مغولی زندگی می‌کنند که عمدتاً در مجاورت مرکز اداری غور-تیواری قرار دارند. بخش غربی غور توسط مغول‌های واحدهای قبیله «بورغوتی» و بخش شرقی توسط نمایندگان گروه قبیله‌ای مغول دیگر، «ارغونی»ها سکونت دارند. مغول‌ها در یک محیط قومی مختلط در کنار یا به همراه افغان‌ها، تاجیک‌ها، تایمنی‌ها، زوری‌ها و غیره زندگی می‌کنند؛ مسئله منشأ مغول‌ها و موضوع زمان ظهور در «غور» هنوز به طور نهایی حل نشده است. ممکن است که در قوم‌زایی آن‌ها به اصطلاح ایل «نیکودری» (نگاه کنید به بالا)، که در غور بین پایان سده چهارده و آغاز سده شانزده ظاهر شد، شرکت کرده باشد. به هر حال شکی نیست که برخی از قبایل مغول در تشکیل ملت مغول مشارکت داشته‌اند. حل مسئله راه‌های نفوذ مغول‌ها به غور از اهمیت بالایی برخوردار است.

۱ ن.آ. آریستوف. درباره افغانستان و نفوس آن، «روزگار پیشین زنده»، ۱۸۹۸. چاپ دوم-چهارم. ص. ۲۸۶.

۲ ن.ف. شیگتاپ، اثر اشاره شده، ص. ۶۱.

۳ آ.د. داویدوف، افغانستان کهن. ۱۹۶۹، ص. ۱۱۶.

برخی از دانش‌مندان معتقدند که آن‌ها از شمال به این‌جا آمده‌اند. روی داده‌های سده سیزده به نفع این فرضیه حکایت دارد، زمانی که بادغیس و غور مورد تهاجم گسترده ارتش مغول قرار گرفتند (چغاتایی‌ها در سده چهارده در این مکان‌ها حکومت می‌کردند). «گ.ف. شورمان» ضمن مطالعه اقتصاد و زندگی مغول‌ها، توجه را به شباهت زیاد بین چادر افغان‌ها به ویژه درانی‌ها و خیمه مغول جلب کرد. در طرح و نظریه او، این یکی از مهم‌ترین دلایلی است که ثابت می‌کند مغول‌ها از جنوب از طریق مناطق افغانستان به غور نفوذ کرده‌اند، به ویژه که طبق داده‌های پژوهش‌گر، چادر مغول ویژگی‌های مشابه یورت مغولی را ندارد. متعاقباً، دانش‌مندان دیگر، به ویژه «ک. فردیناند»، نشان دادند که نوع چادر مغولی در میان سایر مردمان پیرامون مغول‌ها — تایمنی‌ها و احتمالاً تیموری‌ها — نیز گسترش یافته است. علاوه بر این، یکی از انواع سیاه‌چادرها در میان مغولان «خلخا» کشف شد. در همین رابطه، «ک. فردیناند»، در مقاله تحلیلی بر کتاب «شورمن»، نوشت: «و بر اساس اطلاعاتی که در حال حاضر در دسترس است، حل مسئله مغول‌ها پیش از این‌که آن‌ها به زیست‌گاه کنونی خود برسند در چادرهای سیاه در جنوب افغانستان زندگی می‌کردند، یا آن‌ها این چادر را بعداً به دست آوردند، امکان‌پذیر نیست.»^۱

داده‌های مردم‌شناسی نشان می‌دهند که در میان مردم مغول، ویژگی‌های مغولوبید کم‌تر احساس می‌شود. ویژگی‌های افغانی و بلوچی که آشکارا قابل مشاهده هستند، امکان تصور وجود تماس‌های طولانی مدت مغول‌ها با افغان‌ها را می‌دهد، یعنی این فرضیه را تأیید می‌کند که مغول‌ها از جنوب به غور آمده‌اند. داده‌های جغرافیایی-فیزیکی نیز هر چند شاید غیر مستقیم، به نفع این گمان حکایت دارند. راحت‌ترین گذرگاه‌ها به غور در جنوب در کنار رودخانه‌های هیرمند و فراخ‌رود قرار دارد و سمت شمالی توسط رشته‌کوه‌های مرتفع بسته شده است و تا به امروز مغول‌ها عمدتاً با جمعیت ساکن در جنوب آن‌ها در تماس هستند. آن‌طور که می‌بینیم، داده‌های موجود در حال حاضر در مورد مسیر نفوذ مغول‌ها به غور هنوز به ما اجازه نمی‌دهد که این مشکل پیچیده را در نهایت حل کنیم. مغول‌ها نیز در ولایت هرات زندگی می‌کنند. این بزرگ‌ترین گروه مغول در افغانستان است. روستاهای مغول در هرات، بر خلاف سکونت‌گاه‌های غور، در امتداد و اطراف واحه‌ها پراکنده‌اند. این امر امکان می‌دهد تصور کنیم که مغول‌ها تا اندازه‌ای اخیراً در نتیجه اسکان تدریجی کوچ‌نشینان افغان از مناطق جنوبی به شمال و اسکان آن‌ها در سرزمینی که پیش‌تر توسط مغول‌ها اشغال شده بوده، ظاهر شده‌اند. مغول‌ها هم‌چنین در منطقه میمن زندگی می‌کنند.

۱ ک. فردیناند، یادداشت‌های قوم‌نگاری چهارایماق، هزاره و مغول.

اگر مغول‌های غور به یکی از گویش‌های فارسی^۱ صحبت می‌کنند، پس مغول‌های میمن به پشتو سخن می‌گویند. مغول‌ها در ولایت «قطاقان» نیز مشاهده می‌شوند. بر خلاف سایر گروه‌های مغول در افغانستان، در این جا، آن‌ها سبک زندگی کوچ‌نشینی را پیش می‌برند. در تابستان گله‌های خود را به دریاچه «شیوا» در بدخشان منتقل می‌کنند. مانند مغول‌های میمن، مغول‌های قطاقان به زبان پشتو صحبت می‌کنند. زندگی مغول‌ها در برخی از ویژگی‌ها با زندگی مردمانی که با آن‌ها زندگی می‌کنند متفاوت است. آن‌چه مغول‌ها را از هزاره‌ها متمایز می‌کند، درک فرهنگ مردم محلی است. در حالی که اولی «فرهنگ ساکنان ایرانی را که با آن‌ها آمیخته بودند، کاملاً پذیرفته‌اند... مغول‌ها فرهنگ کوچ‌نشینی خود را با شرایط تغییر یافته ناشی از حضور مداوم آن‌ها در منطقه کوهستانی وفق داده‌اند».^۲

به‌ویژه، هزاره‌ها تقریباً تمام آثار کوچ‌نشینی را از دست داده‌اند و در خانه‌های دائمی «دالان»‌ها زندگی می‌کنند، در حالی که مغول‌ها هنوز ویژگی‌های زندگی کوچ‌نشینی را حفظ و در چادرها زیست می‌کنند. سامانه و روش کشاورزی مغول‌ها شبیه تایمنی‌های جنوبی است (دام‌ها در نزدیکی مزرعه چرا و خاک را کود داده و بارور می‌کنند). سامانه هزاره‌ها شباهت‌های زیادی با سامانه تاجیک‌های کوهستانی دارد. اقتصاد و زندگی مغول‌ها نیز بعضی شباهت‌ها را با تاجیک‌ها دارد، به‌ویژه بین آن‌ها روش‌های مشابهی برای زراعت زمین‌ها و اشتراکات زیادی در فناوری آبیاری وجود دارند و محصولات زراعی یک‌سان و مشابهی کشت می‌شوند. احتمالاً مغول‌ها این عناصر فرهنگی را از نیاکان تاجیک‌ها وام گرفته باشند. با وجود این، در اقتصاد و زندگی مغول‌ها و تاجیک‌ها یک‌سری تفاوت‌ها وجود دارند. در حالی که در کشاورزی مغول‌ها سیستم آیش و تناوب اولیه زراعی نقش مهمی ایفا می‌کند، در تاجیک‌ها تناوب زراعی گندم، شبنم و ذرت را کاملاً تثبیت شده‌اند. تاجیک‌ها صنعت‌گران ماهری هستند. مغول‌ها به صنعت و پیشه نمی‌پردازند. تفاوت موقعیت سکونت‌گاه‌ها آشکارا قابل دیداست. سکونت‌گاه‌های مغول‌ها از یک‌دیگر دور هستند، در حالی که در میان تاجیک‌ها به صورت گروهی متمرکز شده‌اند. خانه‌های تاجیک‌ها از سنگ یا آجر ساخته شده‌اند. در میان مغول‌ها، اقوام جدا شده در فاصله قابل توجهی از خانه پدری ساکن شده‌اند. بین تاجیک‌ها، سکونت‌گاه‌های گروه‌های خانوادگی ضمن تشکیل محله‌های جداگانه بسیار متمرکز قرار گرفته‌اند. سرانجام، بین مغول‌ها سازمان قبیله‌ای باقی مانده

۱ مطالعات اخیر زبان مغول‌های غور توسط قوم‌شناسان آلمانی و ژاپنی نشان داده است که این زبان حاوی تعداد قابل توجهی از واژه‌های وام گرفته شده از زبان‌های مغولی و ترکی هستند. (و. وایرز، گزارش در مورد کارهای بعدی در میان مغولان افغانستان، ۱۹۷۱، سمینارهای مطالعات آسیای مرکزی برای زبان‌شناسی و مطالعات فرهنگی آسیای میانه دانشگاه بن»، ۱۹۷۲، شماره ۶، صص. ۵۷۷-۵۷۹.

۲ ح. شورمان. اثر اشاره شده. ص. ۱۱۸.

حفظ می‌شوند. هیچ مدرکی دال بر وجود ساختار قبیله‌ای در میان تاجیک‌ها وجود ندارد. همه تاجیک‌ها خود را متعلق به «قوم تاجیکی» یا «اولوس تاجیکی» می‌دانند. اولوس یک اصطلاح اجتماعی مغولی و ترکی با معنایی پیچیده است که عمدتاً برای نشان دادن مفاهیم «مردم، قبیله، دولت، کشور» کاربرد دارد. مترجم^۱ این اطلاعات در مورد اقتصاد و زندگی مغول‌ها است. در برخی از جاها زبان خاصی به نام مغولی تا به امروز حفظ شده است. آن به اصطلاح به «گویش‌های دورافتاده» زبان مغولی تعلق دارد. زبان مغولی بیش از سایر گویش‌های مغولی، بعضی از ویژگی‌های باستانی که برای دوران مغولی میانه خاص هستند، را حفظ کرده است و یادآور زبان مغولی سده ۱۳-۱۴ است. در زبان مغولی، تا حدی مصوت‌های مغولی باستان حفظ شده‌اند و در زمینه مورفولوژی هیچ تأثیر خارجی محسوس نیست. ترکیب واژگان آن تأثیر بسیار زیادی از سوی زبان‌های مردم پیرامون آن (به ویژه زبان‌های مختلف ایرانی از جمله تاجیکی) داشته است.^۱ تأثیر خارجی در نحول بسیار محسوس است. مغول‌های امروزی بر اساس مذهب خود مسلمان سنی هستند. در گزارش‌ها و داده‌های کنونی کوتاه نمی‌توان به تمام مسائلی که مرتبط با قوم‌زایی مردم که در این‌جا بحث شدند، اشاره کرد. پیچیدگی این موضوع و دانش ناکافی مربوط به آن امکان نمی‌دهد در این مرحله به یک نتیجه‌گیری نهایی رسید. در این اثر فقط تلاش شد تا مطالب انباشته‌شده تنظیم و طبقه‌بندی شود.

۱ پ. یوچا، مجموعه مغولی. پنجم. زبان مغولان در افغانستان و نظریه زبان مختلط، «مجله آسیای مرکزی»، ۱۹۶۱، جلد شش. شماره یک، صص. ۴۲-۴۳.

ایل سنگسری

دکتر علیرضا شاه‌حسینی / دکترای جغرافیا و برنامه‌ریزی روستایی، پژوهش‌گر دانش بومی و فرهنگ مردم

مهم‌ترین گروه کوچنده البرز مرکزی و شرقی، سنگسری‌ها هستند که به ایل سنگسری مشهورند. شهر مهدی‌شهر^۱ (سنگسر سابق)، خاست‌گاه و پای‌گاه ایل سنگسری است که خانوارهای خیل خون (کوچنده) و غیر کوچنده (ده‌خون) در آن سکونت دارند.

از سوابق تاریخی و سیاسی ایل سنگسری قبل از افشاریه اطلاعات دقیقی در دست نیست. در نبرد نادر با اشرف افغان در مهماندوست دامغان، سنگسری‌ها در سپاه نادر بودند و در تار و مار کردن سپاه اشرف سهم به‌سزایی داشتند. (اعظمی سنگسری، ۱۳۷۱: ۵۳)

سرداران مشهور فتح‌علی شاه قاجار، یعنی ذوالفقار خان، مطلب خان و اسمعیل خان هر سه سنگسری و برادر بودند. در این دوره ذوالفقار خان، حمله افغان‌ها را که به شرق ایران هجوم آورده بودند، دفع کرد. (حقیقت، ۱۳۵۲: ۲۱۸)

محمدحسن خان اعتمادالسلطنه (صنیع‌الدوله) در سال ۱۲۹۷ هجری قمری در کتاب «مطلع‌الشمس» به چادرنشینان سنگسری در ییلاقات شرق فیروزکوه اشاره کرده و می‌نویسد: «از تنگه سرانزا [سرانزها] تا گورسفید، آبادی و قریه در بین راه نیست. در فصولی که هوا مقتضی است، چادرنشین‌ها و گوسفندداران سمنانی و سنگسری در حوالی راه چادر می‌زنند». (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۲: ج ۱: ۲۴)

کلنل لوات، قونسول دولت انگلیس در استرآباد، در سفرنامه خود از تهران به استرآباد در بین سال‌های ۱۸۸۱-۱۸۸۲ میلادی مطابق با ۱۲۹۹-۱۲۹۸ هجری قمری، در منزل هجدهم خود از چشمه کبود ییلاق «سِلِش» [سَرلشت] را که محل استقرار ییلاقی

۱ این شهر زیبای ییلاقی در ۱۵ کیلومتری شمال سمنان (مرکز استان سمنان) واقع شده است. مهدی‌شهر تا پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، سنگسر نامیده می‌شد. این شهر در سال ۱۳۸۷ از مرکز بخش به مرکز شهرستان ارتقا یافت.

سنگسری‌ها بوده، چنین توصیف کرده است: «سِلش [سرلشت کنونی] یک چمنی است که چند جریب زمین وسعت دارد. چوپان‌های ایل سنگسر [اصل سنگ‌سین] همه‌ساله در فصل تابستان به آن‌جا می‌روند و در فصل زمستان این ایل در قریه سنگسر واقع در سمنان سکنا دارند. در سلش سیاه‌چادر می‌زنند و گله و رمه خود را در آن چمن می‌چرانند و از شیر بز و میش خود ماست و پنیر برای فروش درست می‌کنند. ایل سنگسر ایل معتبری است و از سمنان الی خنک (خینگ) هر جا چمن خوبی دارد، مرتع ایشان است.» (لوات، ۱۳۴۸: ۲۳۸-۲۳۹)

میرزا قهرمان امین لشکر در سال ۱۳۰۰ هجری قمری / ۱۲۶۲ شمسی، چندین خانوار چادرنشین از ایل سنگسری در منطقه چاشم و آساران (آسوران) را گزارش کرده که علاوه بر دامداری به زراعت و کشاورزی نیز اشتغال داشته‌اند. (امین لشکر، ۱۳۷۴: ۳۹-۴۰). وی هم‌چنین با تعدادی از خانوارهای ایل سنگسری در مزرعه کلارخان فیروزکوه برخورد کرد. (همو: ۳۷)

در اوایل سده اخیر، مهاجرت گروهی از سنگسری‌ها به روستاهای سوادکوه مازندران از جمله عباس‌آباد، سرخ‌آباد، پهل، کم‌ریش و متاع گزارش شده است. (درویشی، ۱۳۸۹: ۱۳۱-۱۳۲ و ۵۶)

گزاویه دوپلانول در اواسط قرن نوزدهم میلادی از وجود سنگسری‌ها با چندده‌هزار رأس دام در منطقه لاریجان و پلور مازندران خبر می‌دهد که دوره ییلاقی را در مناطق یادشده می‌گذرانند. (دپلانول، ۱۳۵۷: ۸۰) بنا به نظر دوپلانول، سنگسری‌ها در آغاز قرن نوزدهم قلمرو مراتع خود را گسترش داده و به سرزمین لار رسیدند. (همو: ۳۶)

برنارد هورکاد از سنگسری‌ها به عنوان یک ایل شهری-شبانای نام می‌برد و مهارت در دامداری سنتی و مدیریت صحیح را در موفقیت آنان در تغییر از اهالی یک شهر کوچک به توان‌گرتترین و نیرومندترین دامداران ناحیه البرز مرکزی و شرقی در طول یک قرن اخیر مؤثر دانسته است؛ مسیر تحول سنگسری‌ها استثنا بر قاعده بوده است، زیرا توانسته‌اند خود را با زندگی نوین هم‌ساز کرده و در عین حال دامداران کوچ‌رو باقی بمانند. چند تن از رؤسای آنان در آغاز قرن اخیر (قرن بیستم) گروه‌های مسلح نیرومندی فراهم کرده و در سمنان به تاخت و تاز پرداختند. برخی از این خوانین هنوز هم شهرتی دارند و در رژیم پهلوی نیز گاهی نقش سیاسی داشته‌اند. تعدادی از آن‌ها که ماجراجو بودند در رژیم گذشته ثروت‌های کلانی اندوختند، تا آن‌جا که یکی از آنان به نام یزدانی^۱ [هژبر یزدانی] به نوعی از

۱ نک به: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی. هژبر یزدانی به روایت اسناد ساواک (رجال عصر پهلوی ۱۴). تهران: ۱۳۸۴، ص ۵۰۰.

امپراتوری کشت و صنعت دست یافت. (هورکاد، ۱۳۶۲: ۱۳۸-۱۳۹) پس از پیروزی انقلاب اسلامی با رفتن خانواده‌های وابسته به رژیم گذشته، ایل با از سر گذراندن دشواری‌های اولیه، انسجام یافت. دامداران ساده استقلال عملی یافته و توانستند کماکان انطباق شگفت‌انگیز دامداری کوچ‌نشینی را با زندگی نوین، حفظ و ادامه دهند. (همو، همان‌جا)

طوایف کوچنده ایل

سنگسری‌ها به خانوارهای کوچنده ایل «خیل خون» می‌گویند. بر اساس نتایج سرشماری اجتماعی-اقتصادی عشایر کوچنده در سال ۱۳۸۷ و بررسی‌های میدانی، ۴۶ طایفه از سنگسری‌ها، خیل خون (کوچنده) بوده‌اند. بیش‌تر نام‌های طوایف سنگسری به «یان» منتهی می‌شود. این پس‌وند از زبان ایرانی گرفته شده است و حالت جمع «یای» نسبت را می‌رساند. آن دسته از سنگسری‌ها که در مهدی‌شهر ساکن هستند و کوچ نمی‌کنند و معمولاً به فعالیت‌هایی غیر از دامداری اشتغال دارند، «ده‌خون» نامیده می‌شوند. (شاه‌حسینی، ۱۳۹۰: ۳۴-۳۵)

جمعیت

تا سال ۱۳۶۴ آمار رسمی و دقیقی از جمعیت کوچنده ایل سنگسری در دست نیست. در سال مذکور جمعیت کوچنده ایل ۵۸۳ خانوار سرشماری شد. (مرکز آمار ایران، ۱۳۶۵: صفحات مختلف) در سال ۱۳۶۶ تعداد خانوارهای کوچنده سنگسری ۶۲۳ خانوار (مرکز آمار ایران، ۱۳۶۸: ۲۴) و در سال ۱۳۷۷ به ۷۳۹ خانوار رسید. (مرکز آمار ایران، ۱۳۷۸: ۱۷) جمعیت ایل سنگسری در سال ۱۳۸۷ تعداد ۲۷۷۴ نفر در قالب ۶۹۴ خانوار گزارش شده است. (مرکز آمار ایران، ۱۳۷۹: ۳۹)

کوچ و ایل‌راه‌ها

عشایر سنگسری یکی از طولانی‌ترین مسیر کوچ‌های فصلی در جهان را دارند. طول مسیر کوچ برخی از طوایف این ایل از بیلاق به قشلاق به حدود ۸۰۰ کیلومتر می‌رسد. (شاه‌حسینی، ۱۳۹۰: ۶۴) برنارد هورکاد محقق مشهور اروپایی معتقد است کوچ ایل سنگسری میان دره لار تا دشت‌های جنوب خراسان، یکی از طولانی‌ترین مهاجرت‌های فصلی در جهان است. (هورکاد، ۱۳۶۲: ۱۳۸) گزاویه دوپلانول نیز طول مسیر کوچ سنگسری‌ها را بسیار طولانی ذکر کرده که تا مناطق طبس، بیرجند و کویر لوت ادامه داشته است. (دوپلانول، ۱۳۵۷: ۸۰)

عشایر کوچنده ایل سنگسری سه ایل‌راه اصلی دارند: تک (مسیر کویری)، بند (مسیر کوهستانی) و میان‌بند (مسیری به موازات جاده اصلی تهران-مشهد). (شاه‌حسینی، رنجبر، ۱۳۷۸: ۱۶۶-۱۷۲). آن‌ها از این سه ایل‌راه گله‌های خود را از قشلاق به ییلاق و یا بالعکس کوچ می‌دهند.

نحوه کوچ این گروه از عشایر با سایر ایلات کشور متفاوت است. خانوارهای عشایر سنگسری در دوره قشلاقی در شهر مهدی‌شهر (سنگسر سابق) در ۱۵ کیلومتری شمال سمنان استقرار می‌یابند. خانوارهای خیل‌خون (عشایر کوچنده) از اواسط خردادماه به ییلاقات کوچ می‌کنند و در پایان دوره ییلاقی (اواخر شهریورماه) به مهدی‌شهر یعنی سکونت‌گاه قشلاقی خود بازمی‌گردند و تا پایان دوره قشلاقی در این شهر استقرار می‌یابند. برخی محققان الگوی کوچ سنگسری‌ها را «رمه‌گردانی» می‌دانند. (صفی‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۴) اما صحیح‌تر آن است که این شیوه کوچ را «نیمه‌رمه‌گردانی» بنامیم. در این شیوه، خانواده‌ها فقط در دوره ییلاقی، در خیل (اردوگاه‌های تابستانی) مستقر می‌شوند و چوپانان و گله را در ییلاق همراهی می‌کنند.

قلمرو

الف) قلمرو ییلاقی

قلمرو ییلاقی ایل سنگسری در گذشته بسیار گسترده‌تر از اکنون بود. به عنوان مثال استقرار گروهی از عشایر این ایل در ییلاق پرده‌سر، نزدیکی جاده سربندان و هم‌چنین لوشان در استان گیلان را می‌توان نام برد. هم‌چنین تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، گروهی از سنگسری‌ها در منطقه شاه‌کوه و فرح‌آباد در جنوب گرگان ییلاق می‌کردند. (منعم و هم‌کاران، ۱۳۷۰: ۷)

برنارد هورکاد در این باره معتقد است: «سنگسری‌ها چراگاه‌های بسیار وسیع و امکانات مالی، ارضی و سیاسی قابل توجهی در اختیار دارند. این دسته به سبب مسافت طولانی مهاجرت سالیانه خود و هم‌چنین به دلیل حفظ سنن مربوط به صنعت‌گری‌ها و دست‌ورزی‌ها در میان بسیاری از خانواده‌ها، از جمله قبایلی هستند که سیره زندگی‌شان هم‌چنان مفهوم واقعی کوچ‌نشینی را القا می‌کند. (هورکاد، ۱۳۸۸: ۱۴۹)

کارل گراتسل در سال ۲۰۰۱ میلادی در مسیر روستای ناندل به گردنه سرداغ در شمال، به تعدادی از سنگسری‌ها برخورد کرده بود. او در دره لار، تعداد چادرهای عشایر سنگسری را یک‌صد چادر ذکر کرده است؛ با این حال عقیده دارد قسمت بزرگی از چراگاه تابستانی سنگسری‌ها، نه در دره لار، بلکه در کوه‌های فیروزکوه قرار دارد. (گراتسل، ۱۳۸۴:

۱۴۹). سنگسری‌ها به محلی که تعدادی از خانوارهای کوچنده در دوره ییلاقی در آن استقرار می‌یابند، خیل^۱ می‌گویند.

اکنون عشایر ایل سنگسری دوره ییلاقی را در مراتع تابستانی استان‌های سمنان، تهران، البرز و مازندران می‌گذرانند. قلمرو ییلاقی این ایل در استان سمنان مناطقی از شمال شهرستان مهدی‌شهر را در بر می‌گیرد که نزدیک به نیمی از خانوارهای کوچنده ایل سنگسری در دوره یاد شده، در این منطقه استقرار می‌یابند. پس از آن شهرستان‌های آمل (پلور، لار، لاریجان و بایجان) و نور در استان مازندران، مهم‌ترین مناطق ییلاقی ایل سنگسری است. قلمرو ییلاقی ایل سنگسری در استان تهران شامل دهستان‌های قزقان‌چای و پشت‌کوه شهرستان فیروزکوه است. تعداد کمی از خانوارهای ایل سنگسری نیز دوره ییلاقی را در شهرستان‌های کرج و طالقان در استان البرز سپری می‌کنند. (شاه‌حسینی، ۱۳۹۰: ۴۸-۵۴)

ب) قلمرو قشلاقی

بر خلاف اغلب ایل‌ها و طوایف کوچنده ایران که در دوره قشلاقی، محل استقرار دام و خانوارها در یک نقطه جغرافیایی واقع شده‌اند، در ایل سنگسری محل استقرار دام و خانوارهای عشایری در دو منطقه جغرافیایی متفاوت و با فاصله بسیار زیاد قرار دارد. قشلاق بیش‌تر خانوارهای ایل، شهر مهدی‌شهر است، ولی تعداد اندکی از خانوارها در دوره قشلاقی، در شهرستان‌های سمنان، دامغان، شاهرود، تهران، کرج، فیروزکوه، گنبد و نکا استقرار می‌یابند. مراتع قشلاقی گله‌های دام ایل سنگسری، نواحی وسیعی از شمال کویر مرکزی ایران از جنوب سمنان تا غرب استان خراسان رضوی، بخش‌هایی از استان‌های خراسان رضوی و شمالی و استان مرکزی را در بر می‌گیرد. در دوره قشلاقی، چوپانان ایل، گله‌ها را به مراتع گرمسیری که با محل سکونت دائمی خانوارها، صدها کیلومتر فاصله دارد- کوچ می‌دهند. مدت استقرار آن‌ها در قشلاق تا اواخر فروردین به طول می‌انجامد.

سنگسری‌ها به محل استقرار قشلاقی گله‌ها، پلومال می‌گویند. هر پلومال شامل مرتع، یک یا چند آغل، با ملحقات آن از جمله دונکه (محوطه محصور جلو آغل)، انبار علوفه؛ دست‌چال، عرب دست‌چال و گوله (محل نگهداری بره‌ها و بزغال‌های شیرخوار)، چند عدد

۲ واژه «خان» و «ایل‌خان» ترکی مغولی‌اند که از زمان مغول به بعد در ایران متداول شده‌اند. قبل از آن واژه «خیل» به جای «ایل» و «سرخیل» به جای خان به کار می‌رفت. نک به جواد صفی‌نژاد. «ساخت سنتی در عشایر ایران». نامه علوم اجتماعی، دوره جدید، ش ۳، جلد اول (زمستان ۱۳۶۸) ص ۷۲. و یا در این بیت سعدی:
تو را با دیدن ما کم نباشد که در خیلت به از ما کم نباشد

آخور و مردان‌خان (محل زندگی چوپانان) است. در هر پلومال به طور معمول دو بلوک دام مستقر می‌شود. (شاه‌حسینی، ۱۳۹۰: ۵۴-۵۵)

گوت (سیاه‌چادر)، مسکن سنتی عشایر کوچنده ایل سنگسری

سنگسری‌ها به محلی که تعدادی از خانوارهای کوچنده در دوره ییلاقی در آن استقرار می‌یابند، خیل می‌گویند. هر خیل از تعدادی گوت (gūt) یا سیاه‌چادر تشکیل یافته است. سیاه‌چادر، مسکن عشایر ایل سنگسری در دوره ییلاقی است و از موی بز بافته می‌شود. گوت از ساختار ویژه‌ای برخوردار است و دیواره‌های پارچه‌ای نقش‌دار، فضای داخل چادر را به محل مهمانان، خانواده و آشپزخانه تفکیک می‌کنند.^۱

سیاه‌چادر سنگسری‌ها بسیار بزرگ و باشکوه است. چنان که برنارد هورکاد، سیاه‌چادر سنگسری را چنین توصیف کرده است: «اردوی سنگسری‌ها به لحاظ وسعت و تجمل از شکوه و جلوه خاصی برخوردار است. سیاه‌چادر آن‌ها با دیگر کوچ‌نشینان ناحیه، آشکارا تفاوت دارد. درازای این چادرها به ۱۵ تا ۲۰ متر و پهنای آن به ۷ تا ۱۰ متر می‌رسد و بلندی آن چیزی بین ۴ تا ۵ متر است (هورکاد، ۱۳۸۸: ۱۸۹)

دام‌داری

نژاد گوسفند سنگسری، متعلق به ایل سنگسری است. نژاد گوسفند سنگسری از حیث پرواری و نسبت گوشت به وزن دام زنده، از اهمیت خاصی برخوردار است.

سنگسری‌ها بیش‌تر گوسفند و بز پرورش می‌دهند. آن‌ها در سال ۱۳۸۷ بر اساس نتایج سرشماری عشایر کوچنده کشور، ۳۹۱۰۲۷ رأس گوسفند و بره، ۸۱۷۲۰ رأس بز و بزغاله، ۲۶۲ رأس گاو و گوساله و ۱۸۵۶ رأس دام باربر و سواری در اختیار داشته‌اند. (مرکز آمار ایران، ۱۳۸۸: ۶۳)

دام‌داران سنگسری یکی از بزرگ‌ترین دام‌داران کنونی کشور به شمار می‌آیند. متوسط تعداد دام خانوارهای این ایل در سال ۱۳۶۶، بیش از ۳/۶ برابر متوسط دام خانوارهای عشایر کوچنده کشور بوده است. (صفی‌نژاد، ۱۳۷۴: ۲۵).

۱ برای آشنایی بیش‌تر با گوت سنگسری نک به:

سید محمد چاوشی؛ جلال‌الدین رفیع‌فر. مطالعه مردم‌شناختی گوت: مسکن سنتی عشایر ایل سنگسری در ییلاق. دانش‌های بومی ایران. دوره ۳، ش ۵ (بهار و تابستان ۱۳۹۵)، صص ۵۹-۱۰۶.
مهدی رئیسی نافچی؛ خاطره طالبی؛ میترا آزاد. «گوت کمال». دو فصل‌نامه دانش‌های بومی ایران. دوره ۷، شماره ۱۴ (پاییز و زمستان ۱۳۹۹). ص ۱۳۱.

فراورده‌های لبنی

عشایر ایل سنگسری در تولید انواع فراورده‌های لبنی مهارت زیادی دارند. آن‌ها از شیر گوسفند و بز، بیش از ۲۲ نوع محصول لبنی تهیه می‌کنند که برخی از آن‌ها همچون وارھون (روغن زرد)، آرشه^۱ و چیکو در نوع خود منحصر به فرد هستند. از دیگر فراورده‌های لبنی ایل سنگسری می‌توان به ماست، توک، کره، خورش، رهون، درته، سزمه، دونه (کشک) و تفره را نام برد. آنان از فراورده‌های لبنی نوعی شکلات یا شیرین‌مزه به نام چیکو^۲ تهیه می‌کنند.

دکتر مرتضی فرهادی در زمینه لبنیات سنگسری عقیده دارد: «خط تولید پنیر و روغن در بین عشایر سنگسری به قدری تکامل یافته است که لازم است کارخانه‌های نوین تولید لبنیات در ایران از آن درس بگیرند». (فرهادی، ۱۳۷۸: ۱۰)

صنایع دستی

از صنایع دستی منحصر به فرد و شاخص ایل سنگسری می‌توان به چنگوم و پلاس اشاره کرد. چنگوم، آویز مخصوص زنان و پلاس نوعی زیرانداز رنگارنگ است. از دیگر صنایع دستی ایل، انواع پارچه‌های دست‌بافت همچون سرگیرا (سگیرا) یا چادر، کژین (shevi kajin) نوعی پارچه ابریشمی به عنوان تن پوش زنان؛ مکنه (makene) یا مقنعه، فراخ شوال (ferakh sheval) دامن گل‌دار و چندلایه را می‌توان نام برد.

زبان و گویش

زبان سنگسری از زبان‌های ایرانی است که با خوارزمی قدیم و مازندرانی امروز بستگی دارد و از دوره اشکانی به جای مانده است. ژکوفسکی اولین کسی است که در سال ۱۸۸۸ میلادی پاره‌ای از لغات سنگسری را ضبط کرده و بعد از او کریستین سن دانمارکی نیز از سال ۱۹۳۵ با یادداشت تعداد معدودی از لغات این زبان سعی کرد اطلاعاتی در زمینه دستور زبان آن به دست دهد. (اعظمی سنگسری، ۱۳۵۲: ۶۳۲)

سنگسری‌ها با وجود تحولات بی‌شمار این سرزمین، زبان خود را از آمیختن با واژه‌های بیگانه حفظ کرده‌اند. آن‌ها در زبان خود قدیمی‌ترین و کهن‌ترین کلمات و اصطلاحات زبان

۱ نک به: حسن افراخته، علی‌رضا شاه‌حسینی؛ خلاقیت عشایر سنگسری در سازگاری با محیط: مورد مطالعه: آرشه فراورده لبنی ماندگار در ایل سنگسری. دو فصل‌نامه دانش‌های بومی ایران، س چهارم، ش ۷ (بهار و تابستان ۱۳۹۶)، صص ۲-۳۱.

۲ برای آشنایی بیش‌تر درباره «چیکو»؛ نک به: علی‌رضا شاه‌حسینی، حسن افراخته. چیکو، شیرین‌مزه لبنی عشایر ایل سنگسری. فصل‌نامه فرهنگ مردم ایران، ش ۶۰، (بهار ۱۳۹۹)، صص ۴۵-۶۲.

فارسی را که فقط در کتاب‌های فارسی قرون گذشته یافت می‌شود، به کار می‌برند. از خصوصیات دیگر زبان سنگسری، دستور زبان کلاسیک و قابل تجزیه و ترکیب است. به گونه‌ای که به آسانی تشخیص مصدر هر فعل و صرف افعال در زمان‌های مختلف امکان‌پذیر است. از دیگر مشخصه این زبان، که در گویش‌های دیگر به چشم نمی‌خورد، به کار بردن ضمائر متفاوت برای مذکر و مؤنث است و به خاطر این که موجودات دیگر نیز از این ضمیرها بی‌بهره نباشند، برای تمام موجودات زنده، به جز گیاهان و درختان از ضمیر مؤنث و برای گیاهان و درختان و دیگر موجودات بی‌جان، از ضمیر مذکر استفاده می‌کنند و به خاطر همین خواص ممتاز و منحصر به فرد، گروهی از زبان‌شناسان آن را به عنوان یک زبان مستقل معرفی می‌کنند.

واژه‌نامه سنگسری از منابع ارزشمند زبان سنگسری است. برای این واژه آقای چراغعلی اعظمی سنگسری با هم‌کاری ویندفوهر، هجده سال تحقیق و پژوهش کرده‌اند و متجاوز از ۱۵ هزار واژه سنگسری را گرد آورده‌اند. به علاوه درباره دستور زبان سنگسری نیز مطالبی آورده‌اند. (مستخدمین حسینی، ۱۳۸۲: ۲۶۹-۲۷۱)

زبان سنگسری به شماره ۱۳۹۷ در تاریخ ۱۳۹۵/۱۲/۲۲ در فهرست ملی میراث فرهنگی ناملموس ثبت شد.

دین و مذهب

بیش‌تر مردم مهدی‌شهر (سنگسر) مسلمان و شیعه مذهب هستند. در دوران رژیم گذشته فرقه بهائیت در سنگسر نفوذ زیادی داشتند. در بحبوحه انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ مردم این شهر با تظاهراتی وسیع بر ضد رژیم گذشته و فرقه بهائیت با شعارهای یا مهدی، نام شهر را از سنگسر به مهدی‌شهر تغییر دادند. (سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، ۱۳۶۸: ۶۶).

مشاهیر و مفاخر

سنگسر خاستگاه علما و اندیش‌مندان برجسته‌ای است که به ذکر نام برخی از این شخصیت‌ها اکتفا می‌کنیم.^۱

شیخ محمود استعلامی (۱۲۹۰-۱۳۷۹): عالم دینی؛

حبیب درخشانی: نقاش، نویسنده، پژوهش‌گر شاعر و استاد نقاشی؛

رضا درخشانی: نقاش، طراح و موسیقی‌دان؛

۱ برای آشنایی بیش‌تر با مفاخر و مشاهیر ایل سنگسری؛ رک به: مرضیه پارسا. مشاهیر و مفاخر ایل سنگسری. سمنان: حبله‌رود، ۱۳۹۹.

مجید درخشانی: آهنگ ساز و نوازنده؛
سید احمد زیارتی: عالم دینی؛
سید حمید روحانی: پژوهش گر و مورخ تاریخ انقلاب اسلامی؛
سردار شهید سید ابراهیم کسائیان: فرمان ده تیپ لشکر ۲۷ محمد رسول الله در دوران
دفاع مقدس؛
عباس گلرو: نماینده مردم سمنان، مهدی شهر و سرخه در مجلس شورای اسلامی؛
احمد نادعلیان: حجار، نقاش و هنرمند هنرهای محیطی؛
محمدقلی نادعلیان: چهره ماندگار دام پزشکی کشور؛

برخی از جشن ها و آیین های ایل سنگسری

۱- جشن نرون

جشن نرون یکی از جشن های کهن و اساطیری ایل سنگسری است. جشن نرون در بین
عشایر ایل سنگسری از تاریخ ششم شهریور شروع شده و به مدت یک هفته ادامه می یابد.
در این جشن قوچ نژاد اصیل سنگسری را آذین می کنند. آن گاه انار را بر شاخ شان می کوبند
تا تکه تکه شود و بعد آن ها را در گله رها می کنند. هم چنین شب نرون پایان سال مالی و
زمان حساب و کتاب گله داری است. (شاه حسینی، ۱۳۹۰: ۱۰۱)

۲- تیر مَی سیزده^۱

تیر مَی سیزده بازمانده جشن تیرگان است که نام روز و نام ماه برابر شود. سیزدهمین
روز از هر ماهی تیر نام دارد. این آیین در استان سمنان در شهرهای سنگسر، شهمیرزاد، و
روستاهای افتر، پرور، تویه دروار، چاشم رواج داشت.

در روز سیزدهم ماه تیر (تیر مَی)، در مهدی شهر جشن ویژه ای برگزار می شود. شب
سیزدهم تیر مَی به مراسم شب نشینی و گرفتن فال حافظ و خواندن برخی از اشعار محلی
اختصاص دارد. در تهیه شام شب نیز توجه به پختن پلو با ترکیب ۱۳ نوع مواد غذایی
ضروری می نماید. به طور معمول ترکیبات لازم برای تهیه «تیر مَی سیزده بی تام» به شرح
زیر است برنج، گوشت، چغندر، زردک، به، سیب زمینی، اسفناج، کدو، آلو، عدس، ماش،
چشم بلبلی، روغن. «سعی بانوان «کی بانو Key Banu» یعنی کدبانو به این است که تعداد
اجزای پلو از سیزده زیادتر بشود. چون هر چه تعداد آن بیش تر باشد، افتخار پزنده و اجر
خورنده آن افزون تر است.»

1 Tir Moyi Sizdah

در سنگسر، روز سیزدهم تیرم^۱ نیز به برگزاری مراسم ویژه اختصاص داشت. از بامداد این روز و پیش از طلوع خورشید، کودکان «خانه‌ها را ترک گفته، دسته‌دسته نعره‌زنان و همه‌کنان در حالی که خود را به گنگی زده و کف دست را به لب می‌زنند، به عابرین از زن و مرد و پیر و جوان حمله‌ور شده و با چوب‌های خود به جان آن‌ها می‌افتند و عجب آن‌که عابرین از خود مقاومتی نشان نمی‌دهند؛ بلکه ضربات بی‌دریغ کودکان لال را به جان می‌خرند و شاید هم برای بهره‌مند شدن از آن در چنین روز خانه و لانه را ترک کرده باشند. زیرا سنگسری‌ها بر این عقیده‌اند که این ضربه‌ها باعث طول عمر و بقای تندرستی و رفع رنج و بیماری است و بیماران عمداً خود را در معرض هجوم اطفال قرار می‌دهند. جوش و خروش کودکان و هجوم‌شان به عابرین تا برخاستن «خر = Khor» یعنی آفتاب ادامه می‌یابد و آن‌گاه لب به سخن گشوده، از ستیزه‌جویی دست کشیده راه خانه خود را در پیش می‌گیرند.

بزرگ‌سالان ایل نیز در این روز همانند کودکان خود را به لالی و گنگی زده و «قبل از سر زدن آفتاب از خانه بیرون می‌روند و ضمن بهره یافتن از ضربات «لال»‌ها و بدون این‌که خود نیز کلمه‌ای گویا شوند، مقداری آب از چشمه‌سارهای اطراف سنگسر در ظرفی ریخته به خانه بازمی‌گردند. این آب «لاله و»^۱ یعنی آب لال‌ها نامیده می‌شود، آب مقدسی است و باید نهایت احترام درباره آن مجری شود. همه افراد خانواده برای بهره‌مند شدن از تندرستی زوال‌ناپذیر از آن آب می‌نوشتند و این کار را «شگونی»^۲ یعنی فرخنده می‌دانند.» (اعظمی، چ، ۱۳۴۷: ۹۶-۹۷).

جشن تیرماه سیزده در نقاط دیگر استان سمنان مانند تویه‌دروار، افتر، چاشم، شهمیرزاد و پرور برگزار می‌شود. (گودرزی، ۱۳۹۶: ۱۶۷)

۳- وَرابَریم / وَرابَرین (جشن پشم‌چینی بره‌ها)

یکی از جشن‌های سنتی عشایر ایل سنگسری، پشم‌چینی از بره‌ها است که برای اولین بار پشم‌های آنان در اوایل تیرماه چیده می‌شود.

به این منظور هر یک از دام‌داران، صبح روز ورابَریم، بره‌های خود را که روز قبل از آن، آن‌ها را در رودخانه یا استخرهای احداثی در سرشاخه‌های رودخانه‌ها شسته بودند، از گله جدا کرده و بر سر خیل یا یورت (استقرارگاه ییلاقی) می‌آورند.

1 Lal vo

2 Shaguni

در روز ورابریم با کمک افرادی که برای پشم چینی از ییلاقات دیگر دعوت کرده‌اند، اقدام به پشم چینی از بره‌ها می‌کنند. زنان با دود کردن اسپند، توزیع نقل و شیرینی در این مراسم شرکت می‌کنند. برای شگون کار، پشم‌چینی را از بره سفید زیبایی شروع می‌کنند. در این روز دام‌داران با ذبح دامی از یاری‌گران، در پشم‌چینی بره‌ها پذیرایی مفصلی می‌کنند. کارهای دیگر ییلاق به جز شیردوشی تقریباً تعطیل است و تمامی اعضای خانواده از کودک خردسال تا افراد سال‌مند همگی به نوعی در این کار مشارکت جدی و فعال دارند. ورابریم (چیدن پشم بره‌ها) تقریباً تا عصر پایان می‌یابد.

۴- ورا داغ کرون

یکی از یاری‌گری‌های عشایر سنگسری داغ کردن بره‌ها و بزغاله‌ها در اواخر اردیبهشت، قبل از رسیدن به ییلاق و خیل به خیل کردن است. این کار در مراتع میان‌بند انجام می‌شود. بدین‌منظور صاحبان گله‌ها با گُردها^۱ (چوپانان) قرار می‌کنند و با کمک فرزندان خود و چوپانان به این کار دست می‌یازند. به این منظور آتش انبوهی از انواع هیزم (چوب خشک) و «گُون» را در فضای باز صحرا می‌افروزند و داغی‌ها را در آن می‌نهند و بره‌ها و بزغاله‌ها را داغ می‌کنند. به این یاری‌گری «داغ کرون» می‌گویند.

۵- سایر آیین‌ها

آیین سال نو (نوروز) و نوروزخوانی، ورمزی (آیین اولین روز هر ماه سنگسری) از دیگر جشن‌های ملی سنگسر است.

در سال‌های اخیر برخی از آثار ناملموس (معنوی) ایل سنگسری از جمله دانش سنتی گاه‌شماری سنگسری، زبان سنگسری، مسیر کوچ عشایر ایل سنگسری، فنون بافت و برپایی گوت (عشایر ایل سنگسری)، نان‌های عشایر ایل سنگسری، ساخت مکنه، سرگیرا و آرشه در فهرست آثار ملی کشور به ثبت رسیده است.

کتاب‌شناسی

- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان (صنیع‌الدوله)، (۱۳۶۲). *مطلع‌الشمس*، تهران: پیشگام.
- اعظمی سنگسری، چراغعلی، (۱۳۵۲). «سنگسر و واژه سنگسری». گوهر، س ۱، ش ۷ (مرداد ۱۳۵۲).
- _____ (۱۳۴۷). «جشن‌های ملی سنگسر»، بررسی‌های تاریخی، ش ۱۷.
- پارسا، مرضیه، (۱۳۹۹). *مشاهیر و مفاخر ایل سنگسری*. سمنان: حبله‌رود.
- درویشی، ابراهیم، (۱۳۸۹). *ریشه‌های قومی قبایل سوادکوه*. ساری: شلفین.

- دوپلانول، گزایوه، (۱۳۵۷). *جغرافیای انسانی شمال ایران*. ترجمه سیروس سهامی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- رئییسی نافچی، مهدی؛ طالبی، خاطره؛ آزاد، میترا، (۱۳۹۹). «گوت ک مال». دو فصل‌نامه دانش‌های بومی ایران. دوره ۷، شماره ۱۴ (پاییز و زمستان ۱۳۹۹).
- چاوشی، سید محمد؛ رفیع‌فر، جلال‌الدین، (۱۳۹۵). «مطالعه مردم‌شناختی گوت: مسکن سنتی عشایر ایل سنگسری در بیلاق». دانش‌های بومی ایران. دوره ۳، ش ۵ (بهار و تابستان ۱۳۹۵).
- سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، (۱۳۶۸). *فرهنگ جغرافیایی آبادی‌های کشور جمهوری اسلامی ایران*، سمنان، جلد ۳۹. تهران.
- شاه‌حسینی، علی‌رضا، (۱۳۹۰). *ایل سنگسری*. سمنان، حبله‌رود.
- شاه‌حسینی، علی‌رضا؛ رنجبر، عنایت‌الله، (۱۳۷۸). *ایل‌ها و عشایر استان سمنان*. سمنان: اتحادیه تعاونی‌های عشایری استان سمنان.
- صفی‌نژاد، جواد، (۱۳۷۴). *استان سمنان* جای‌گاهی بزرگ در پای‌گاهی کوچک (پیش‌فصل). در سیمای استان سمنان، جلد اول: جغرافیا و جغرافیای تاریخی. سمنان: استان‌داری سمنان، دفتر امور اجتماعی و انتخابات.
- فرهادی، مرتضی، (۱۳۷۸). «مردم‌نگاری دانش‌ها و فناوری‌های سنتی، نان شب مردم‌نگاران ایران». فصل‌نامه نمایه پژوهش، ویژه دانش‌ها و فناوری‌های سنتی. سال سوم، شماره ۱۲-۱۱.
- گراتسل، کارل؛ کوستکا، روبرت، (۱۳۸۴). *اولین پژوهش جامع علمی و فرهنگی درباره دماوند بلندترین کوه ایران*. ترجمه ایرج هاشمی‌زاده، تهران: هادیان.
- گودرزی، محمدرضا، (۱۳۹۶). *آخرین نشانه‌های باستان از قومس تا تبرستان*. سمنان، حبله‌رود.
- لوات، بسفورد، (۱۳۴۸). *سفرنامه کلنل لوات در سال‌های ۹۹-۱۲۹۸ هجری قمری، در: استرآباد نامه*. به کوشش ایرج افشار و مسیح ذبیحی. تهران: انتشارات فرهنگ ایران زمین.
- مرکز آمار ایران، (۱۳۶۵). *سرشماری اجتماعی و اقتصادی عشایر کوچنده کشور ایران - نتایج تفصیلی مرحله اول حوزه‌های شماره ۱۴ و ۱۶*. تهران: مرکز آمار ایران.
- _____ (۱۳۶۸). *نتایج تفصیلی سرشماری اجتماعی و اقتصادی عشایر کوچنده کشور - ۱۳۶۶*، جمعیت عشایری دهستان‌های کل کشور، تهران: مرکز آمار ایران.
- _____ (۱۳۷۸). *نتایج تفصیلی سرشماری اجتماعی و اقتصادی عشایر کوچنده کشور - ۱۳۷۷*، جمعیت عشایری دهستان‌های کل کشور، تهران: مرکز آمار ایران.
- _____ (۱۳۷۸). *گزیده نتایج سرشماری اجتماعی و اقتصادی عشایر کوچنده کشور سال ۱۳۸۷*. تهران: مرکز آمار ایران، دفتر ریاست امور بین‌الملل و روابط عمومی.
- _____ (۱۳۸۸). *سرشماری اجتماعی و اقتصادی عشایر کوچنده کشور سال ۱۳۸۷*، جمعیت عشایری دهستان‌های کل کشور، (نشریه شماره ۳). تهران: مرکز آمار ایران.
- مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، (۱۳۸۴). *رجال عصر پهلوی به روایت اسناد ساواک* (جلد ۱۴): هژبر یزدانی، تهران.
- مستخدمین حسینی، حمید، (۱۳۸۲). «چراغ‌علی اعظمی سنگسری». نشریه انسان‌شناسی. ش ۴ (پاییز و زمستان ۱۳۸۲).

ایل سنگسری □ ۶۰۷

منوچهر منعم (و دیگران)، (۱۳۷۰). طرح شناسایی گوسفندان ایران - گوسفند سنگسری. تهران: مؤسسه تحقیقات دام‌پروری، بخش تحقیقات گوسفند و بز.

میرزا قهرمان امین لشکر، (۱۳۷۴). روزنامه سفر خراسان به همراهی ناصرالدین شاه. به کوشش ایرج افشار، محمد رسول دریاگشت، تهران: اساطیر.

هورکاد، برنارد، (۱۳۶۲). کوچ و اقتصاد شبانی در دامنه‌های جنوبی البرز. در: ایلات و عشایر (مجموعه مقالات). تهران: آگاه.

_____، (۱۳۸۸). تهران - البرز تهران. ترجمه سیروس سهامی، مشهد: محقق - ترانه.

دیدگاه استاد محمدحسین یمین درباره خاستگاه زبان پارسی دری

محمد یعقوب یسنا / اسطوره‌شناس، شاهنامه‌پژوه و منتقد ادبی

پروفسور محمدحسین یمین^۱ در کتاب «تاریخچه زبان پارسی دری» به آرای ایرانیان و مستشرقان در ارتباط به خاستگاه زبان پارسی دری پرداخته و نقد جامعی از این آرا ارائه کرده و نشان داده که آرای مطرح درباره خاستگاه و تحول زبان پارسی دری، از دیدگاه ایرانیان و برخی از مستشرقان، علمی و دقیق نیست.

از جمله در ارتباط با موقعیت جغرافیایی خاستگاه این زبان و تحولات تاریخی آن. محور بحث این نوشتار پرداختن به دیدگاه و دلایلی است که پروفسور محمدحسین یمین، در ارتباط با خاستگاه و تحول زبان پارسی دری مطرح کرده و آنچه را که ایرانیان و برخی از مستشرقان به نام «فارسی باستان، فارسی میانه و فارسی نو» علمی جلوه داده‌اند، غیر علمی دانسته و مستدل بیان داشته که این نام‌گذاری از نظر تاریخی درست نیست و یک نام‌گذاری است ساخته و پرداخته شده.

در ضمن می‌خواهم این مقاله، ادای دینی باشد به زحمات علمی استاد و اندک کوششی باشد، برای توسعه این دیدگاه درباره خاستگاه زبان پارسی دری، و دیگر این که نخستین تدوین‌گر این دیدگاه دکتر استاد محمدحسین یمین است.

آرای ایرانیان و مستشرقان درباره خاستگاه و پیشینه زبان پارسی دری

درست است که در جهان معاصر، غربیان پیش‌تر و بیش‌تر از ما به تحقیق علوم پرداخته‌اند. به تحقیقات و دست‌آوردهایی که در جهان معاصر با آن روبه‌رو ایم، درکل رنگ و بوی غربی دارد. بنابراین، ذهنیت علمی انسان معاصر، ماهیت غربی دارد.

۱ محمدحسین یمین (زاده ۱۳۱۵ در چاریکار - درگذشته ۱۴۰۰ در کابل). ادب‌پژوه افغانستانی و استاد زبان ادبیات فارسی دانشگاه کابل بود. او از ۱۵ اردیبهشت ۱۳۸۲، عضو پیوسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی بود.

اما این همه تحقیقات غربیان در زمینه علوم به این معنا نیست که تحقیقات‌شان به طور مطلق درست و خالی از اشتباه باشد. کار غربیان هم اشتباه‌هایش را دارد که بایست به آن پرداخته شده و نتیجه درست ارائه شود. نقد و نظریه معرفتی پسااستعمار که در حوزه معرفت بشری جای‌گاهی مهم یافته است، دقیقاً برای رفع اشتباهات دیدگاه غربی در ارتباط با شناخت از معرفت و علوم بشری، می‌پردازد. دیدگاه استاد محمدحسین یمین نیز می‌تواند تداوم همین معرفت پسااستعماری درباره شناخت زبان پارسی‌دری باشد. زیرا تلاشی علمی است برای رفع اشتباهات مستشرقان و ایرانیانی که به پیروی از آنان شناخت غیرعلمی و ایدیولوژیک از خاستگاه و تحول زبان پارسی دری ارائه کرده‌اند. شناختی را که مستشرقان برای شناخت تاریخی زبان پارسی دری مطرح کردند، نام‌گذاری‌ای بود که از نظر تاریخی به زبان پارسی دری ارتباطی نداشت؛ یعنی «فارسی میانه» برای نام‌گذاری پهلوی ساسانی. این نام‌گذاری، آغاز اشتباه در شناخت زبان پارسی دری بود.

استاد محمدحسین یمین با استناد به کتاب «زبان و ادبیات پهلوی» نوشته تاودایا، می‌گوید که اصطلاح «فارسی میانه» در قرن نوزده، نخستین‌بار توسط زالمان وضع شده است. (یمین، م، ۱۳۸۶، ۷۴) این اصطلاح عمومیت داده می‌شود و بعدها زبان دوره هخامنشیان «فارسی باستان» و زبان پارسی‌دری «فارسی نو» نامیده می‌شود. بنابراین، دیدگاه غیر علمی باز هم سرایت داده می‌شود به این‌که زبان نام‌نهاد دوره هخامنشیان (فارسی باستان) منشأ زبان دوره ساسانی (فارسی میانه) و زبان نام‌نهاد فارسی میانه، منشأ زبان پارسی دری (فارسی نو) است.

اگر دقت کنیم، از نظر زبان‌شناسی این‌گونه تحول خطی زبان، نادرست و غیرعلمی است. ویلیام جونز به این اشتباه و غیرعلمی بودن در تحول زبان‌ها اشاره داشته و بیان کرده که زبان‌ها به شکل عمودی تحول و تداوم نمی‌یابند؛ زبان مادر نابود شود و بعد زبان دختر به جای آن بنشیند. بلکه زبان‌ها به شکل افقی به تحول و تداوم‌شان ادامه می‌دهند. بنابراین، زبان مادر می‌تواند زنده باشد و چند زبان دختر نیز از آن نشئت بگیرد و حتی از زبان‌های دختر هم می‌تواند زبان‌های دیگر به میان آید و همه این زبان‌ها در کنار هم به زندگی ادامه دهند. این نام‌گذاری برای کشور فارس (ایران امروزی) اعتبار می‌بخشید و ایرانیان این نام‌گذاری را جدی گرفته و توسعه بخشیدند. با آن‌که پژوهش‌گران بزرگ ایرانی، چون ملک‌الشعرا بهار و پرویز ناتل خانلری به این نظر نیستند و نظر واقع‌بینانه‌ای نسبت به خاستگاه و تحول زبان پارسی دری دارند. مستشرقان در تحقیقات پسین، به غیر علمی بودن این نام‌گذاری پی برده‌اند و به این اشتباه اشاره کرده‌اند؛ با این همه تا هنوز در تحقیقات برخی از مستشرقان و اکثر ایرانیان این اشتباه تکرار می‌شود.

در کتاب «ره‌نمای زبان‌های ایرانی» که به ویراستاری رودیگر اشمیت، تدوین شده و در سال ۱۳۸۲ ترجمه و منتشر شده است، عنوان «فارسی میانه» در آن آمده که نوشتهٔ ورنر زوندرومان است؛ دربارهٔ فارسی میانه چنین می‌نویسد: «فارسی میانه زبان ایرانی است که از فارسی باستان پدید آمده است و فارسی نو دنباله آن است.» (اشمیت، ر، ۱۳۸۲، ۲۲۳)

اصطلاح «فارسی باستان، فارسی میانه و فارسی نو» تا هنوز در تحول تاریخ زبان پارسی دری توسط ایرانیان به کار می‌رود و در تحقیقات تاریخی زبان پارسی دری از این اصطلاح استفاده می‌کنند؛ اگرچه به اشتباه بودن آن بار بار اشاره شده و حتی اصطلاح «ایرانی» بر زبان‌هایی که ایرانی خوانده می‌شود، مورد تردید قرار گرفته است؛ زیرا نمی‌تواند بر هویت همه زبان‌هایی که یاد می‌شوند، عمومیت داشته باشد. بنابراین، برای تغییر این اصطلاح چند پیش‌نهاد صورت گرفته است.

رودیگر اشمیت در مقالهٔ «زبان‌های ایرانی: مفاهیم و اصطلاحات» به پیش‌نهادهایی که برای تغییر اصطلاح «ایرانی» از طرف دانش‌مندان صورت گرفته، اشاره می‌کند: «گسترده‌ی زبان‌های ایرانی در سده‌های پس از اسلام تا زمان حاضر، آشکار می‌سازد که این نام صرفاً به زبان‌هایی که در قلمرو کشور ایران (امروزه جمهوری اسلامی ایران) رواج دارد، اطلاق نمی‌شود. برای این که از ابهام موجود در نام «زبان‌های ایرانی» تا حد امکان کاسته شود، در زمان حاضر پیش‌نهادهای چندی، برای جای‌گزین کردن این اصطلاح زبان‌شناختی مطرح شده است، مانند:

۱- کاربرد واژه «ایرانیک» به جای یا در کنار واژه «ایرانی» توسط گ. مور گنشتیرنه و دیگران.

۲- کاربرد اصطلاح «زبان‌های ایرانی-آریایی» توسط ژ. لازار.

۳- کاربرد اصطلاح «آریانی» توسط گ. ج. داوری. (این اصطلاح را قبلاً ر. گوشه پیش‌نهاد کرده بود). (اشمیت، ر، ۱۳۸۲، ۲۵)

از این نگرانی دانش‌مندان برمی‌آید که آن‌ها به اشتباه بودن این نام‌گذاری‌ها پی برده‌اند، اما ایرانیان با آن که می‌دانند اصطلاح «ایرانی» برای نام‌گذاری زبان‌های «ایرانی» -نامی که استاد حسین یمین برای نام‌گذاری زبان‌های ایرانی در تحقیقاتش به کار می‌برد- که شامل جغرافیای ایران، افغانستان، پاکستان، تاجیکستان و آسیای میانه می‌شود و کاربرد اصطلاح «فارسی باستان، فارسی میانه و فارسی نو» اشتباه است، با تأسف به دریافت‌های علمی، ارجح نمی‌گذارند و با برخورد ایدئولوژیک به ترویج این اشتباه‌ها ادامه می‌دهند.

محسن ابوالقاسمی در کتاب «تاریخ زبان فارسی» که در سال ۱۳۸۵، منتشر شده است، همان اصطلاح «ایرانی» و همان تقسیم‌بندی اشتباه (فارسی باستان، فارسی میانه و فارسی

نو) را به کار می‌برد. زیر عنوان «فارسی میانه» می‌نویسد: «فارسی میانه دنباله فارسی باستان است». (ابوالقاسم، م، ۱۳۸۵، ۱۳۲) همین‌طور زیر عنوان «زبان فارسی» می‌نویسد: «زبان فارسی، یا فارسی دری یعنی رسمی، دنباله زبان فارسی میانه زرتشتی است». (ابوالقاسمی، م، ۱۳۸۵، ۲۶۱)

خسرو فرشیدورد، نیز در کتاب «دستور مختصر تاریخی زبان فارسی» که در سال ۱۳۸۷ نشر شده، زیر عنوان «زبان فارسی و تاریخ آن به اجمال» می‌نویسد: «فارسی میانه یا پهلوی که از پارسی باستان مشتق شده و محتملاً ریشه فارسی کنونی است و زبان رسمی ایران در دوره ساسانی بوده و آثار مختلفی از آن برجای مانده است». (فرشیدورد، خ، ۱۳۸۷، ۳۰)

با این‌که قبل از محسن ابوالقاسمی و خسرو فرشیدورد، دکتر پرویز ناتل خانلری در ارتباط به خاستگاه زبان پارسی دری، این گونه نظر دارد: «منطقه رواج و رونق فارسی دری، چنان‌که می‌دانیم، ابتدا در مشرق و شمال شرقی ایران بود و بیش‌تر سخنوران و نویسندگان ایرانی که نام و آثارشان باقی است تا ایلغار و مغول از مردم این قسمت کشور بودند که در دستگاه امیران و بزرگان صفاری و سامانی و غزنوی و سلجوقی به سر می‌بردند. شاعرانی که اشعارشان به شاهد لغات مجهور در لغت فرس اسدی (نیمه قرن پنجم هجری) آمده است، غالباً به یکی از شهرهای بخارا، سمرقند، هرات، بلخ، مرو، طوس، سرخس، قائن، سیستان، یا شهرهای دورتر شمال شرقی فلات ایران و آبادی‌های دیگر خراسان منسوب هستند». (خانلری، پ، ۱۳۸۲، ۹)

منظور دکتر پرویز ناتل خانلری در این سخن از «ایران»، همان جغرافیای اقوام آریایی است نه فارس. ایشان، زبان سغدی را در پیدایش و تکامل زبان پارسی دری، تأثیرگذار دانسته، خاستگاه زبان پارسی دری را مشرق و شمال مشرق ایران می‌داند و برای درستی این سخن، قول ناصر خسرو را از سفرنامه درباره قطران می‌آورد: «شعر نیک می‌گفت، اما زبان فارسی نیکو نمی‌دانست. پیش من آمد و دیوان منجیک و دقیقی بیاورد و پیش من بخواند و هر معنی که او را مشکل بود از من بپرسید». (خانلری، پ، ۱۳۸۲، ۱۱)

اما پژوهش‌گران امروزی ایرانی از زبان پارسی دری، شناخت غیر علمی و ایدیولوژیک ارائه می‌کنند. داریوش آشوری در کتاب «زبان باز» با این ادعا که می‌خواهد زبان پارسی دری را از قید و بندهای طبیعی و زیرساخت‌های عاطفی و ایدیولوژیک رهایی ببخشد، گویا این زبان را علمی و مدرن سازد؛ با تأسف، ایشان خود درباره خاستگاه و تحول زبان پارسی دری گرفتار دیدگاه غیرعلمی و ایدیولوژیک، می‌شود: «فارسی مدرن، که با برآمدن اسلام در ایران و فروپاشی امپراتوری ایرانی پیش از اسلام از درون فارسی میانه سر برآورد...» (آشوری، د، ۱۳۸۷، ۹۶)

با آن که مستشرقان دانسته‌اند اصطلاح «زبان‌های ایرانی» برای نام‌گذاری زبان‌های «آریانی» و اصطلاح «فارسی باستان، فارسی میانه و فارسی نو» برای تحول تاریخی و خاستگاه زبان پارسی دری، اشتباه است. برای همین اشتباه بودن، نگرانی علمی‌شان را در مورد ابراز کرده‌اند، اما ایرانیان و دیدگاه رسمی-معرفتی جمهوری اسلامی ایران، هنوز از این دیدگاه اشتباه حمایت می‌کنند.

دلایل دکتر محمدحسین یمین برای رد اصطلاح‌سازی‌های اشتباه

دکتر محمدحسین یمین، دلایلش را برای رد آرای مطرح (آرای اشتباه) در شناخت زبان پارسی دری، بر اساس تجارب و شناخت خودش که از تاریخ، تحول و عناصر زبان‌های آریانی به ویژه پارسی دری دارد و با در نظر داشت دریافت‌های پژوهش‌گران مستشرق، تاجیک، پاکستانی و ایرانی، مستند و مستدل می‌کند.

استاد یمین در این تحقیق، آرای مخالف و موافق در ارتباط به خاستگاه و منشأ زبان پارسی دری را در نظر گرفته و با نقد آرای که خاستگاه زبان پارسی دری را فارس (ایران امروز) و منشأ آن را پهلوی ساسانی (فارسی میانه) می‌داند؛ به تدوین و ارائه دیدگاه خویش می‌پردازد و با استناد به عناصر واژگانی و جغرافیای زبان‌های باستان و میانه آریانی، از خاستگاه جغرافیایی و منشأ تحولات زبان پارسی دری، شناخت بی‌طرفانه و علمی ارائه می‌دارد. استاد یمین، اصطلاح «فارسی باستان» و «فارسی میانه» را ساختگی و از اصطلاحات تازه می‌داند. (یمین، م، ۱۳۸۶، ۷۴) به این نظر است که وجود و نام زبان‌ها باید بنا به اسناد و شواهد تاریخی تثبیت شود، نه به اصطلاح‌سازی‌ای که اساس تاریخی نداشته باشد.

فارسی، فارسی دری، پارسی دری، تنها نامی است که به زبان پس از اسلام مردم افغانستان، تاجیکستان و ایران اطلاق می‌شود و قبل از این ما زبانی در بین اقوام آریانی به نام «فارسی» نداشته‌ایم. پس چگونه می‌توان از زبانی، به نام فارسی با ترکیب باستان و میانه سخن گفت؟

نظر استاد این است که فارسی باستان و میانه، تنها اصطلاح است و زبان مشخصی به این نام‌های برساخته و وانموده وجود نداشته است؛ زیرا زبان دوره هخامنشیان که به فارسی باستان برساخته شده و از دوره ساسانیان به فارسی میانه، زبان‌های مستقل نبوده‌اند؛ بلکه زبان دوره هخامنشیان منشعب از اوستا و احتمالاً لهجه‌ای از زبان اوستا (یمین، م، ۱۳۸۶، ۳۱) و زبان دوره ساسانیان نیز شعبه‌ای از زبان پارتی (پرثوی، پهلوی اشکانی) بوده است. در صورتی که اگر پهلوی ساسانی، زبانی مستقل می‌بود؛ زالمان کتاب «دستور زبان فارسی

ساسانی» (پهلوی ساسانی) را به استناد متون پارتی (پهلوی اشکانی) تدوین نمی‌کرد. (یمین، م، ۱۳۸۶، ۵۹)

استاد یمین در مرحله باستانی «زبان‌های آریانی»، زبان اوستا را اصل دانسته و از زبان‌های گروه شمال شرقی می‌داند و احتمال می‌دهد که موقعیت جغرافیایی زبان اوستا، نواحی باختر یا مرکز آریانای کهن (افغانستان امروز) باشد (یمین، م، ۱۳۸۶، ۲۷). بنابراین، مبنای منشأ تحولات بعدی در «زبان‌های آریانی»، زبان اوستاست، نه زبان برساخته و نام‌نهاد «فارسی باستان».

در دوره میانه زبان‌های آریانی، زبان پارتی، اصل و محور تمام زبان‌های آریانی است. این زبان، نزدیک‌ترین ارتباط را با زبان اوستا دارد، زیرا «زبان پارتی از همان آغاز در ساحه نفوذ زبان اوستایی به میان آمده است؛ از این نکته واضح می‌گردد که زبان پارتی (پرتوی) بلاواسطه ریشه اوستایی داشته است؛ یعنی که سرنوشت زبان پارتی بدون شک با زبان اوستایی گره خورده است.» (یمین، م، ۱۳۸۶، ۵۰)

طوری که اوستا در مرحله کهن زبان‌های آریانی تأثیرگذار بر تحولات زبان‌های آریانی بود، در مرحله میانه، زبان پارتی تأثیرگذار بر تحولات زبان‌های آریانی بود که حاصل این تأثیرگذاری سبب دوره نو زبان‌های آریانی شد و بیش‌ترین تأثیر را در پیدایش زبان پارسی دری داشته است. بنابراین، زبان اوستا در مرحله کهن، زبان پارتی در دوره میانه و پارسی دری در دوره معاصر، موقعیت محوری را در بین زبان‌های آریانی داشته و موقعیت جغرافیایی این سه زبان عمده، در شرق بوده و سپس به سراسر آریانا به ویژه به غرب (فارس) گسترش یافته است.

استاد یمین، دلایل مشخصی را برای رد این که زبان نام‌نهاد فارسی باستان و فارسی میانه، زبان‌های عمده و محوری در بین زبان‌های آریانی است و تأثیرگذار بر تحولات زبان‌های آریانی است، ارائه می‌کند:

۱- تأثیر بیش‌تر زبان‌های غیر ایرانی، عیلامی و اکدی (بابلی و آشوری) بر زبان هخامنشی.

۲- موجودیت فاصله زمانی بیش‌تر از پنج‌صدسال میان زبان هخامنشی (فرس باستان؟) و زبان پهلوی ساسانی (فارسی میانه؟) که اساساً لهجه‌ای از زبان پارتی اشکانی از زبان‌های شمالی آریان است.

۳- قطع ارتباط زبان اصلی ایرانی یعنی اوستا در دوره امپراتوری هخامنشی‌ها.

۴- دور بودن زمانی و مکانی قدرت هخامنشی‌ها از ساحه اصلی آریانا.

۵- رسمیت یافتن زبان غیر ایرانی در قلمرو امپراتوری هخامنشی‌ها.

۶- دل‌بستگی هخامنشی‌ها با فرهنگ غیر ایرانی.
۷- اقتباس خط میخی از خطوط سامی رایج در بین‌النهرین در ثبت و ارائه به اصطلاح زبان فرس باستان که سرانجام موجب پدیده هزوارش شد و تلفظ واژه‌ها را به درستی نشان نمی‌داد. (یمین، م، ۱۳۸۶، ۳۷).
استاد یمین، دلایلی را در ارتباط به رد زبان دوره ساسانی (فارسی میانه) نیز ارائه کرده است:

- ۱- دستور پهلوی ساسانی بر اساس متون پهلوی اشکانی تدوین شده است.
- ۲- تاودیا اصطلاح پهلوی ساسانی را نام اصلی (فارسی میانه) می‌داند که شکل تغییر یافته پهلوی اشکانی است و اصطلاح (فارسی میانه؟) برای پهلوی ساسانی نام تازه‌ای است که زالمان به پهلوی ساسانی داده است.
- ۳- در زبان پهلوی ساسانی عنصر زبانی غیر آریانی بیش‌تر است، در حالی که زبان پهلوی اشکانی ریشه در اوستا دارد.» (یمین، م، ۱۳۸۶، ۶۰-۶۲)

دیدگاه پروفیسور دکتر یمین در ارتباط به خاستگاه و منشأ زبان پارسی دری

استاد پس از بررسی و تحلیل مرحله کهن و میانه زبان‌های آریانی در کتاب «تاریخچه زبان پارسی دری»، به خاستگاه و منشأ تحول زبان پارسی دری، می‌پردازد. درباره آن، مستند و مستدل از زبان پارسی دری، شناخت علمی ارائه می‌کند. ایشان از نخستین کسانی است که شناخت زبان پارسی دری را بر مبنای واقعیت عناصر زبانی و تاریخی، تدوین کرده است. بنابراین، بایست این حق تقدم برای تحقیقات استاد، در پژوهش‌های بعدی زبان پارسی دری در نظر گرفته شود.

طوری که اشاره شد، استاد زبان اوستایی را مبنای تحول بعدی زبان‌های آریانی می‌داند و زبان پارتی را در مرحله بعدی، جانشین عمده زبان اوستایی می‌داند. خاستگاه و موقعیت هر دو زبان را در شرق آریانا تثبیت می‌کند. زبان پارسی دری را در تداوم زبان اوستا و زبان پارتی، قرار می‌دهد که پس از تحول زبان پارتی در شرق، مرحله پیدایش و رواجش را سپری کرده و بعد به طرف غرب (ایران امروز) گسترش یافته و لهجه پهلوی ساسانی به میان می‌آید. نظر استاد به طور مشخص درباره پیدایش، خاستگاه و گسترش زبان پارسی دری در کتاب «تاریخچه زبان پارسی دری» چنین است:

استاد در این کتاب «زبان پارسی دری دنباله زبان پارتی (پهلوی اشکانی)» را عنوان قرار می‌دهد و در ادامه با استناد به واقعیت‌های تاریخی و دریافت‌های پژوهشی، و نقد آرای برخی‌ها، این‌گونه نتیجه ارائه می‌دارد: «زبان پارسی دری دنباله پهلوی اشکانی در ناحیه بلخ

خراسان است نه مولود پهلوی ساسانی در فارس.» لازار هم نظر مقرون به قول ابن مقفع دارد که گفته است، از تمام لهجه‌های متداول در خراسان، لهجه بلخی از همه نزدیک‌تر به فارسی است. این نظر و گفته ابن مقفع می‌نمایاند که زبان مردم بلخ عین پارسی دری است؛ البته واقعیت چنین است که زبان بلخی زبان مردم بلخ گفته شده به زبان باختری هم موسوم شده است. هم‌چنان این زبان را بعدها در دوره امپراتوری کوشانی‌ها، زبان کوشانی هم نامیده‌اند. یقیناً همین زبان است که ادامه زبان پارتی (پهلوی اشکانی) و مرحله متحول آن در وادی خراسان و باختر بوده و مادر زبان پارسی دری است. (یمین، م، ۱۳۸۶، ۷۶)

استاد از یک میان‌مرحله بین زبان پارتی (پهلوی اشکانی) و پارسی دری سخن می‌گوید که زبان بلخی دوره کوشانیان است. این دوره، مرحله‌ای است که زبان پارتی در بلخ، مرحله تحولش را به پارسی دری سپری می‌کند:

«بر علاوه ارتباط زبان عصر کوشانی با پارتی از نظر مبدأ و منشأ خروج روابطی میان کوشانیان و پارتیان دیده می‌شود؛ چنان‌چه گفته شد که پارت‌ها از پرثوه یا پارتیه از ناحیه کوشان آن برخاسته‌اند. کوشانیان در عصری، در باختر و نواحی آن مسلط شده‌اند. پارت‌ها یا اشکانیان قبلاً، پس از تسلط بر باختر و وادی خراسان و رسمیت دادن زبان پارتی، مرکز سلطنت خود را از (نیسا) شمال غرب باختر در ۱۷۱ قبل از میلاد، به طرف غرب به نواحی فارس انتقال دادند. بنابر آن در این هنگام ناحیه آریایی‌ها و باختریان تحت نفوذ کامل زبان پارتی (پهلوی اشکانی) یعنی شکل متحول زبان اوستایی قرار داشته است و همین زبان است که موسوم به زبان بلخی و یا زبان باختری است و بعضاً زبان رسمی کوشانی هم گفته شده و آن خود مادر زبان پارسی دری (پارتی دری) شناخته می‌شود، دقیق‌ترین گواه این موضوع کتیبه‌هایی است که از دوره کوشانیان به جا مانده است.» (یمین، م، ۱۳۸۶، ۷۷)

با استناد به عناصر واژگانی زبانی این کتیبه‌ها: «کتیبه رباطک سمنگان، کتیبه سرخ‌کوتل بغلان، کتیبه‌های هفت‌تالی (کابل‌شاهان) روزگان» نتیجه می‌گیرد که موقعیت، منشأ و منبع واژگانی اصلی زبان پارسی دری، زبانی بوده که در باختر و نواحی آن وجود داشته، یعنی زبان پهلوی اشکانی که در دوره اشکانیان به کوشانی یا بلخی نیز معروف بوده است.

مقایسه‌های قابل توجهی را استاد از خصوصیت‌های زبانی و عناصر واژگانی این کتیبه‌ها با خصوصیت‌های زبانی و عناصر واژگانی زبان پارسی دری انجام داده و تحول این نمونه‌ها را در زبان پارسی دری به بررسی گرفته که در ارتباط با خاستگاه و منشأ زبان پارسی دری خیلی مهم و با اهمیت است و دیدگاه استاد را به متون، مستند می‌کند.

از بررسی خصوصیت زبانی و عناصر واژگانی این نتیجه به دست می‌آید که زبان این کتیبه‌ها مادر زبان پارسی دری است (یمین، م، ۱۳۸۶، ۹۱).

فشرده سخن این‌که، استاد در این کتاب این دیدگاه را استوار کرده است که در مرحله کهن زبان‌های آریانی، زبان مبنا اوستاست، نه زبان نام‌نهاد فارسی باستان. در دوره میانه زبان‌های آریانی، زبان مبنا پارتی است که نزدیک‌ترین شکل تحول‌یافته اوستایی است. در دوره نو زبان‌های آریانی، زبان مبنا پارسی دری است که نزدیک‌ترین شکل تحول‌یافته پارتی است. زبان پارتی در دوره کوشانیان مرحله تحول را سپری کرده که شکل تحول‌یافته آن زبان پارسی دری است. این زبان‌ها خاستگاه شرقی دارند و به جغرافیای فارس (ایران امروز) ارتباط ندارند؛ پس از پیدایش و رواج در شرق به طرف غرب گسترش یافته‌اند.

نتیجه سخن را درباره زبان پارسی دری این گونه ارائه می‌کند: «اطلاق فارسی میانه به زبان پهلوی ساسانی، اصطلاح جدید و تا جایی نادرست، همین اصطلاح فارسی میانه است که باعث بروز دشواری‌هایی در ریشه‌یابی زبان پارسی دری شده است. این اصطلاح توسط زالمان مستشرق معاصر در سال‌های اخیر به اشتباه وضع شده است.

از آن‌رو فارسی میانه گفتن و آن را حلقه اتصال میان پارسی دری نادرست است و در بخش‌های گذشته گفتیم، نه فرس باستان در عصر هخامنشی‌ها زبان رسمی و اداری و زبان بین اقوام بوده، نه از آن آثار مدون به جز کتیبه‌ها به جا مانده است. هم‌چنان نه میان به اصطلاح فرس باستان و فارسی میانه، تسلسل زمانی وجود داشته است. بلکه پس از سقوط هخامنشی‌ها، که زبان رسمی و دولتی آن زبان آرامی بوده است، در حدود یک قرن با استقرار یونانیان زبان یونانی و مدت شش قرن با حکمروایی پارت‌های بلخی زبان پرتوی (پهلوی اشکانی) در فارس و باختر زبان رسمی و اداری بوده است؛ یعنی میان زبان هخامنشی‌ها و پهلوی ساسانی مدت بیش‌تر از هفت قرن بدون موجودیت توالی زمانی، منطقی و طبیعی فاصله وجود داشته است. هم‌چنان که در بحبوحه قدرت اشکانیان بلخی، زبان پارتی (پهلوی اشکانی) با اثرکشی بر لهجه‌های محلی در فارس لهجه‌ای را به وجود آورد که بعداً در عصر ساسانیان پهلوی ساسانی گفته شد. به همان گونه زبان پارسی، آن‌گاه در باختر و ماورای آمودریا با اثرپذیری از زبان‌های سغدی و تخاری لهجه‌ای را به میان آورد که به نام زبان باختری، بلخی و کوشانی یاد شده و آن خود مادر زبان دری است. آثار مسلم زبان کوشانی یا بلخی عبارت است از کتیبه‌های سرخ کوتل بغلان، رباطک سمنگان و سنگ‌نبشته‌های روزگان. زبان این کتیبه‌ها، که به نام‌های مختلف (باختری، بلخی و کوشانی) یاد شده است؛ با ورود فرهنگ اسلامی و ترویج خط عربی پارسی دری نامیده شد.» (یمین، م، ۱۳۸۶، ۸۸).

استاد از نخستین آثار مکتوب زبان پارسی دری نیز نمونه می‌آورد و با استناد به این نمونه‌ها، پیدایش، رواج و موقعیت جغرافیایی زبان پارسی دری را مشخص می‌سازد که باختر و خراسان خاستگاه زبان پارسی دری است و در آخر سده چهارم هجری و اوایل سده پنجم، از جغرافیای اصلی‌اش بلخ و باختر به شمال، شمال غرب و جنوب غرب آریانا، عراق عجم و فارس (ایران امروز)، آهسته آهسته گسترش می‌یابد. (یمین، م، ۱۳۸۶، ۱۸۸)

درباره نام‌گذاری زبان پارسی دری، استاد به این نظر است که این زبان نامش را از پارت گرفته است، نه از فارس یا پارس (ایران امروزی)؛ مبنای نام پارس نیز پارت است. بنابراین، نام این زبان منسوب به قوم پارت و جغرافیای پارت است که از پارتیه، پارتیه و پرثوی گرفته شده و تا این‌که به صورت پارسی و با ترویج الفبای عربی به صورت فارسی درآمده است: «پارتیه، پارتیه اصل نسبتی آن پرثوه و پرثوی بوده است. ناحیه‌ای در شمال غرب باختر محل ظهور پارت‌ها (اشکانیان)؛ معادل یونانی پرثوه واژه پرثیا است.

صورت نسبتی پرثوه عبارت است از پرثوی که: در اثر ابدال صوت /ر/ به صوت /ل/ و ابدال صوت /ث/، س/ به صوت /ه/ پرثوی شکل پهلوی را به خود گرفته است، البته ابدال /ر/ به /ل/، مثلاً: دیوار - دیوال، نیلوفر - نیلوفل و ابدال /ث/، ص/ به /ه/، مثلاً سند - هند، سراسویستی - هراهویتی (ارغنداب) در زبان‌های ایرانی یک حادثه عادی و طبیعی بوده است.». (یمین، م، ۱۳۸۳، ۱۲۲)

استاد نام اصلی این زبان را «پارسی» می‌داند و نام‌گذاری آن را به «پارت» نسبت می‌دهد. واژه «دری» را صفتی برای نام این زبان (پارسی) می‌داند. از نظر ایشان بهتر است که نام این زبان را «پارسی دری» بگوییم. این‌که به این زبان در ایران «فارسی»، در تاجیکستان «فارسی تاجیکی» یا تنها «تاجیکی» و در افغانستان «پارسی دری» یا تنها «دری» می‌گویند، فقط به لحاظ حدود و ثغور سیاسی در عصر حاضر است، در حقیقت این نام‌ها به یک زبان (پارسی دری) و به سه لهجه بزرگ (گوش) این زبان در سه کشور (ایران، افغانستان و تاجیکستان)، اطلاق می‌شود. (یمین، م، ۱۳۸۶، ۱۲۱)^۱

کتاب‌شناسی

- آشوری، داریوش؛ *زبان باز (پژوهشی درباره زبان و مدرنیت)*، چاپ اول، نشر مرکز؛ تهران.
ابوالقاسم، محسن؛ *تاریخ زبان فارسی*؛ چاپ پنجم، انتشارات سمت؛ تهران.
اشمیت، رودیگر؛ *زبان‌های ایرانی باستان و ایرانی میانه*، ج ۱؛ ترجمه: زیر نظر حسن رضایی باغبیدی؛ چاپ اول، انتشارات ققنوس؛ تهران.
خانلری، پرویز ناتل؛ *دستور تاریخی زبان فارسی*؛ چاپ دوم، انتشارات طوس؛ تهران.

دیدگاه استاد محمدحسین یمین درباره خاستگاه زبان فارسی دری □ ۶۱۹

فرشید ورد، خسرو؛ دستور مختصر تاریخی زبان فارسی؛ چاپ اول، انتشارات زوار؛ تهران.
یمین، محمدحسین؛ تاریخچه زبان پارسی دری؛ چاپ دوم، مطبعه و انتشارات میوند؛ کابل.

شاهنامه و رزم‌نامه نارت آستیاپی (طرح اژدهاکشی)

دکتر تامیرلان کازبکویچ صلبی‌یف / مرکز پژوهش «مرکز مطالعات سکایی-آلانی»

ترجمه: حسین نیک‌نژاد

ویرایش: ترجمه مسعود حقانی

در مرحله اولیه انکشاف مطالعات آستیاپی، روی آوردن به مطالب فارسی، برای این امر کمک شایانی است تا این رشته علمی تازه را با یک پایه تاریخی تطبیقی قابل اعتمادی، بررسی کنیم. مثل همیشه یکی از اولین گام‌ها در این مسیر، مطالعه تطبیقی واژگان است، که این امکان را یک‌بار برای همیشه فراهم می‌کند تا زبان آستیاپی به همان ریشه مشترک ایرانی برمی‌گردد که منشأ آن بیش‌تر به زبان هندواروپایی می‌رسد. با بررسی دقیق ماهیت زبانی در زمینه‌های هنری و ادبی، به خصوص موضوع حماسه‌شناسی که جزو هنر عامیانه شفاهی است، می‌توان به درستی درک کرد و به خاست‌گاه آن دست یافت و در نتیجه به هم‌گرایی‌های متعددی در این زمینه رسید. بنابراین، یک نتیجه معقول به دست آمد که هر دو سنت حماسی بدون شک به یک منبع مشترک بازمی‌گردد. این مقایسه‌ها به‌طور قانع‌کننده‌ای نشان داد که حتی تقسیم کل جهان، در دورانی خاص نزد ایرانیان به دو سرزمین ایران و توران، به کشاورزان ساکن و گله‌داران عشایری که در دوران باستان با یک‌دیگر در جنگ بودند، نمی‌تواند مانعی برای این هم‌گرایی‌ها باشد. این وحدت حماسی نمی‌تواند تحت تأثیر این واقعیت شناخته‌شده قرار گیرد که سنت آستیاپی در قرون وسطی از نفوذ صدها ساله ارتدکس بیزانس گذشته است. سنت ایرانی نیز به نوبه خود، دوره باستانی را از مرحله اصلاحات زرتشتی که در خدمت نیازهای ایدئولوژیک امپراتوری هخامنشی بود، طی کرده و سپس، تأثیر بسیار عمیق اسلام را تجربه کرده است.

به نظر می‌رسد هم‌چنان امروزه بررسی این مبنای حماسی ایرانی‌گرایی موضوعیت خود را از دست نداده است. برعکس، از سویی دیگر، نیاز به حرکت از مقایسه‌های جزئی نقوش و

طرح‌های حماسی متعدد و گاه ناهم‌گون به مطالعه جامع و نظام‌مند آن‌ها وجود دارد. از سوی دیگر، بدیهی است که در پرتو دست‌آوردهای جدید در مطالعات هندواروپایی، بدون در نظر گرفتن اطلاعات باقی‌مانده فارسی، راه حل قانع‌کننده‌ای برای مسئله منشأ حماسه آستیاپی دیگر ممکن نباشد. اول از همه، ما در مورد کشف هسته اسطوره‌ای اصلی حماسه هندواروپایی صحبت می‌کنیم که در پایان قرن گذشته توسط نمایندگان مکتب ساختارگرایی- نشانه‌شناختی مسکو و.و. ایوانف و ون. توپولف، دانش‌مندان فرهیخته‌ای که با هم کار می‌کردند. اعتقاد به این‌که چنین هسته حماسی می‌تواند یک طرح اسطوره‌ای در طبیعت درباره دوئل بین یک قهرمان و یک هیولا باشد [که نشانه هرج و مرج اولیه است.]. در این رابطه، روی آوردن به سنت ایرانی نه تنها منبع مهمی برای بازسازی این هسته بر روی موارد آستیاپی می‌شود، بلکه به نظر می‌رسد پیوند ضروری بین مملکت‌های با فرهنگ ایرانی و هندواروپایی باشد. به عبارت دیگر، در این مورد، امتناع از در نظر گرفتن مطالب حماسی فارسی، بازسازی پیش‌نهادی را از اعتبار علمی کافی سلب می‌کند.

در این مورد، باید این واقعیت را در نظر گرفت که اگر در رابطه با حماسه آستیاپی، کاملاً آشکار است کشف آن واقعاً با مسائل خاصی همراه است و نیاز به تلاش و واکاوی در سنت ایرانی دارد، همان‌طور که قبلاً در منابعی اشاره شد. از همین رو روی آوردن به سنت ایرانی می‌تواند عنصر مهمی در حل این مسئله باشد. علاوه بر این، احتمال زیادی وجود دارد که روی آوردن به مطالب فارسی منجر به تجدید نظر در بازسازی‌های موجود شود. در نهایت، باید بحث ایجاد مقوله‌های کلاسیک اسطوره که زیربنای آن هستند، تعیین ترکیب مشارکت‌کنندگان آن، شناسایی ویژگی‌هایی که استفاده می‌کنند و همچنین توصیف تکامل تاریخی و دگرگونی‌های مرتبط با آن باشد. در عین حال، بازسازی بنیان اساطیری هسته ایران‌گرایی نارت نه تنها شامل کشف ساده طرح اژدهاکشی در حماسه، بلکه در نظر گرفتن آن در زمینه فرهنگی عمومی گسترده است. در نتیجه، بسیار محتمل است که شناسایی موفقیت‌آمیز طرح اژدهاکشی ایران‌گرایی در سنت حماسی آستیاپی، نه تنها یک استدلال بیش‌تر برای اثبات نسخه‌ای از منشأ هندواروپایی آن ارائه دهد، بلکه امکان ایجاد یک طرح اژدهاکشی ایران‌گرایی را نیز فراهم کند، اما خوانش جدیدی از خود رزم‌نامه نارت را نیز ممکن می‌سازد، که نیاز به آن در روزگار ما به شدت احساس می‌شود.

خاست‌گاه هندواروپایی نارت

اگر بگویم یکی از مسائل کلیدی در مطالعه راجع به رزم‌نامه، یافتن منشأ آن است، به گمانم اشتباه نکرده‌ام. متقاعدکننده‌ترین و مناسب‌ترین راه حل برای این مشکل زمانی

توسط یکی از معتبرترین پژوهش‌گران آن، یعنی دانش‌مند فرانسوی ژرژ دومزیل^۱ ارائه شده بود. او مؤلف آثار متعددی است که در آن‌ها به طور مداوم دیدگاه تغییرناپذیر خود را دنبال نموده و بر اساس آن، این حماسه که برای اکثر مردم قفقاز شناخته شده است، به یک سرچشمه یگانه‌ای می‌رسد که وی آن را به هند-اروپایی باستان می‌رساند. در بررسی ادبیات و داستان‌های باستانی اروپایی علی‌رغم این واقعیت که هرازگاهی تلاش می‌شود راه حل ارائه شده توسط دومزیل اصلاح شود، اما تکرار می‌کنم که هنوز به نظر می‌رسد مستدل‌ترین راه حل باشد، زیرا تاکنون پژوهش‌گری با چنین دقتی و دانش قابل مقایسه‌ای وجود نداشته است. کافی است بگوییم که او در اصل همه نسخه‌های ملی رزم‌نامه‌ها را می‌دانست و بررسی کرده، نه تنها یک پژوهش‌گر، بلکه گردآورنده فولکلور بود و متون اوبیخ^۲ را وارد انتشار علمی خویش می‌کرد.

معلوم است که دانش‌مند بر نظریه ارائه شده توسط خودش اصرار دارد. نظریه سه کارکردی که به عنوان تصویری از موارد رزم‌نامه به کار گرفت. نکته کلیدی برای او قطعه حماسی معروف ضبط شده توسط ماهارباک توگائف در سال ۱۹۲۵ م بود که به شکل موجز ایده اساس نظریه سه کارکردی او را نشان می‌دهد که توسط سه قبیله حماسه‌ای نارت نشان داده شده است. متنی که توجه او را به خود جلب کرد، چنین است:

«*Бориатæ адтæнцæ фонсæй гъæздуг, Алæгатæ адтæнцæ зундæй тухгин, Ахсæртæгкатæ адтæнцæ бæгъатæр æмæ хъаурæгин лæгтæй*». «بوراتا (Бориата) از چهارپایان (фонс) ثروت‌مند بودند، آلاگاتا از نظر ذهنی (зунд) قوی بودند، آخسارتاگکات به دلیل شجاعت‌شان (бæгъатæр) متمایز بودند و افرادی قوی بودند. (хъаурæгин лæгтæй)».

دومزیل در این توصیف از ویژگی‌های بارز قبیله‌های نارت، تقسیم‌بندی به سه کاست / طبقه «مردم باهوش، جنگ‌جو و ثروت‌مند» را دید که کاملاً با ایده‌های ایده‌آل در مورد ساختار جامعه هند و اروپایی مطابقت داشت. هم‌چنین در روایات دیگری که به این جامعه تاریخی و فرهنگی بازمی‌گردد، کشف شده است [۳، ۱۱]. این‌ها شامل سنت‌های حماسی

۱ ژرژ دومزیل (۱۸۹۸-۱۹۸۶) اسطوره‌شناس و متخصص زبان‌شناس تاریخی فرانسوی و یکی از نخستین نمایندگان روش ساختارگرایی تطبیقی در علوم اجتماعی است. در عین حال باستان‌شناس و زبان‌شناس و اسطوره‌شناس و تاریخ‌دان بود. در حدود بیست زبان می‌دانست، از جمله یونانی قدیم و سانسکریت و لاتین و روسی و ترکی و قفقازی و ارمنی و زبان‌های باستانی ایرانی.

۲ اوبیخ‌ها: به باشندگان (بومی‌های) شمال باختری آبخاز-سدر قفقاز- گفته می‌شود. این مردمان در گذشته به زبان اوبیخ-که یکی از زبان‌های قفقازی شمال باختری بود- سخن می‌گفتند. تقریباً همه اوبیخ‌ها به امپراتوری عثمانی تبعید شدند. چندین خانواده اوبیخ (حدود ۴۰ نفر) که در سرزمین تاریخی خود باقی مانده بودند، با جمعیت آدیغه مرتبط مخلوط شدند. به دلیل تکه‌تکه شدن شهرک‌های اوبیخ و روند ترکی شدن مردمان غیر ترک در جمهوری ترکیه، آن‌ها نتوانستند زبان خود را حفظ کنند. واپسین گویشوران این زبان در ۱۹۹۲ از میان رفته‌اند.

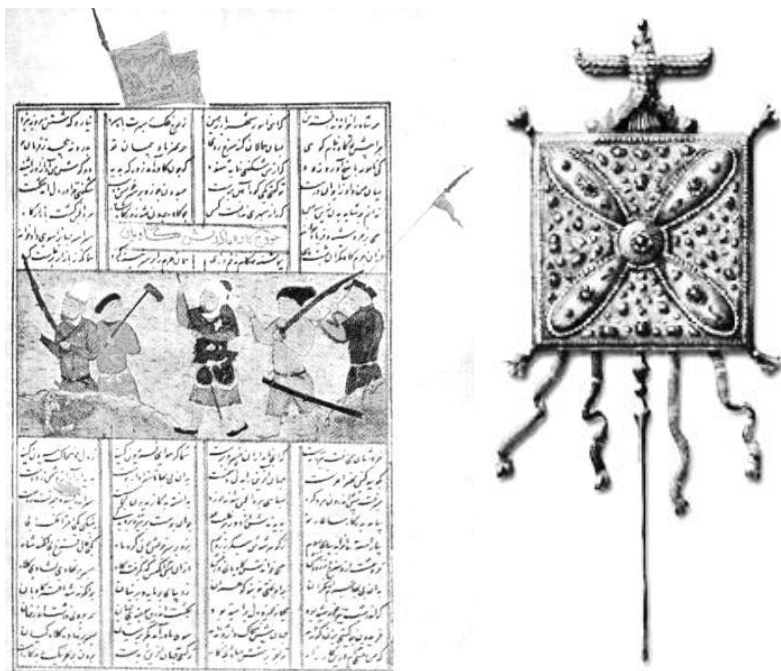
یونان باستان، لاتین، هند باستان و ایران باستان، بالتواسلاوی، اروپای باستانی شمالی (اسکاندیناوی) است، که موضوع پژوهش او نیز قرار گرفت. پس از وسوالید فنودروویچ میلر، دومزیل خاستگاه بلافصل توطئه‌ها و شخصیت‌های اصلی نارتی را از سنت سکایی که عمدتاً توسط پدر تاریخ هرودوت و لوسیان توصیف شده است، استنتاج می‌کند و نتیجه‌گیری‌های خود را با تشابهاتی از دیگر سنت‌های هند و اروپایی مرتبط ژنتیکی تقویت می‌کند [۴، ۱۰-۱۱]. آنچه مسلم است که تقسیم‌بندی عمل‌کردی فوق دارای یک هم‌بستگی کیهانی و همه‌شمول و کهن‌الگوی بارز است که خود را در استقرار آن‌ها به صورت سه‌چهارم در دامنه کوه جهان نشان می‌دهد که با سه منطقه کیهانی مشخص شده است: آسمان، زمین و زیرزمین. بنابراین، تمرکز دانش‌مند بر باورداشت اجتماعی‌ای بود که در مرحله باستانی از آگاهی اساطیری جدایی‌ناپذیر بود. حال اظهارات خود را به این بیان کلی و مختصر محدود و خلاصه می‌کنم. با این حال، در سال‌های نه چندان دور، در نیمه دوم قرن گذشته، در مطالعاتی که در سنت حماسی هندواروپایی انجام شد، کشفی که قبلاً ذکر شد انجام شد که به نظر می‌رسد مرحله جدیدی در بررسی مسئله منشأ رزم‌نامه است. بزرگ‌ترین پژوهش‌گران حماسه هندواروپایی قرن گذشته، همان‌طور که در بالا ذکر شد، ایوانف و توپوروف پیش‌نهاد کردند نقش کلیدی در حماسه هندواروپایی باید به موتیف دوئل بین قهرمان و هیولا داده شود که آن را اسطوره اصلی یا اصلی می‌نامند. [۵، ۱۶۴] با استفاده از موارد بالتواسلاوی، آن‌ها به طور قانع‌کننده نشان دادند که این طرح بر اساس دوئل بین تندر و یک هیولای چتونیک^۱ است که تجسم‌های مختلفی به خود می‌گیرد. آن‌ها حتی معتقد بودند که با بررسی نقوش مختلف این اسطوره کیهانی، می‌توانند بیان زبان یا درکی را در سطح هندواروپایی گرایی دریافت کنند. بنابراین، آن‌ها سه نسخه از این اسطوره را بازسازی کردند که می‌توانست مستقیماً در حماسه با سه عبارت مختلف بیان شود. اولین عبارت می‌تواند این باشد: */*gwhenti ngwhim perunt/** مار را به سنگ می‌زند (روی سنگ، زیر سنگ، با استفاده از ابزار سنگی - سنگ). دوم این‌که: **ognim (g'e) g'on-e* دو اک'من- *dwo ak'men-* با استفاده از دو سنگ آتش ایجاد می‌کند (تشریح نقش حکاکی رعد و برق با برخورد دو سنگ به یک‌دیگر). و سومی *perperti ngwhim Perun (t-s)* یک رعد و برق مار - خدای صخره را می‌زند (می‌زند/ می‌کشد). این طرح کلی بازسازی پیش‌نهادی در یک عبارت خلاصه بسیار کوتاه آمده است.

۱ خدایان یونانی به دو دسته تقسیم می‌شدند: خدایان بالای زمین و خدایان زیرین. خدایان چتونیک در یونان باستان در جهان اموات و مردگان ساکن بودند یا با آن‌ها مرتبط بودند. خود کلمه چتون از کلمه *kheton* به معنی خاک رمین گرفته شده است. به چتونیک به موجودات افسانه‌ای زیرزمینی نیز گفته می‌شود.

در ارتباط با اهمیت مسئله مورد بررسی، تعجب‌آور نیست که پژوهش‌گران آستییایی تلاش‌های متعددی برای بازسازی طرح اژدهاکشی با استفاده از موارد حماسی نارتی انجام داده‌اند (در این باره رجوع کنید به: [۷، ۱۶-۱۷]). متأسفانه، هیچ‌یک از این تلاش‌ها، تا حال نمی‌تواند کاملاً قانع‌کننده در نظر گرفته شود. نقطه ضعف مشترک راه‌حل‌های پیش‌نهادی را می‌توان این‌گونه در نظر گرفت که هنوز نتوانسته‌اند دو نسخه در نظر گرفته شده را هم‌آهنگ کنند، همان‌طور که باید فرض کرد که مطالب تناقض یک‌دیگر نیستند، بلکه مکمل یک‌دیگرند. بنابراین، باید راه‌حلی یافت که به آن‌ها اجازه دهد به یک نتیجه مشترک دست یابند. تنها در این صورت می‌توان بازسازی واقعی علمی آن را انجام داد. این سؤال هم‌اکنون در دستور کار قرار گرفته است و شواهد فراوانی وجود دارد که تنها با بررسی همه‌جانبه مطالب حماسی تمام ایرانی می‌توان به یافتن پاسخ آن اطمینان یافت که نوآوری و تازگی این مقاله خواهد بود.

ظهور کاوه آهن‌گر

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، روی آوردن به سنت حماسی ایرانی، به ما امکان می‌دهد نه تنها طرح مورد نظر اژدهاکشی را به آسانی کشف کنیم، بلکه ما را متقاعد می‌کند که آن را به طور کامل با مدل اصلی هندواروپایی ارائه شده در بالا مطابقت می‌دهد. این کار مشکلات را بر کار می‌زند و رفع می‌کند، چون این طرح قبلاً بارها بازگو و مطالعه شده است. [۸] بنابراین، من بلافاصله از خود نسخه حماسی به تفسیر اساطیری آن می‌پردازم. هم‌چنین به طور ویژه شایان ذکر است که طرح به شیوه‌ای اجتماعی-تاریخی ارائه می‌شود، زمانی که تعارض در درجه اول بر اساس نظم اجتماعی تفسیر می‌شود. پس از این که تاج و تخت سلطنت را ضحاک غاصب تصرف می‌کند که در شعر به صورت مار نُه‌سر در حال بلعیدن فرزندان آهن‌گر معرفی شده است. او مظهر هرج و مرج است. طرح داستان در مرکز اساطیری تمام جهان اتفاق می‌افتد، زیرا روایت به تخت سلطنتی گره خورده است، البته در کاخ سلطنتی، که دقیقاً چنین مرکزی است. هم‌چنین می‌توان آن را ثابت اسطوره‌ای در نظر گرفت که تاج و تخت یک درخت جهانی است که بر روی یک کوه جهانی یا یک پایه قرار دارد. غاصب با تصرف تاج و تخت سلطنتی که هیچ حقی بر آن ندارد، نظم اجتماعی را زیر پا می‌گذارد، قواعد نظم جهانی را زیر پا می‌گذارد و هرج و مرج را در جهان ایجاد می‌کند. این اصل ضد اجتماعی خود را به وضوح و بدون قید و شرط در این واقعیت نشان می‌دهد که او مردم را می‌بلعد و هم‌چنین در زشتی او ظاهر می‌شود، زیرا او نه یک، بلکه چندین سر دارد.



تصویر ۱. شورش کاوه. تصویرسازی در شاهنامه، پرچم درفش کاویان (هم‌چنین پیش‌بند کاوه آهن‌گر)

قابل ذکر است که در نارت آستیاپی غول‌های شناخته‌شده دیگری نیز وجود دارند که نیروهای هرج و مرج طبیعی را تجسم می‌دهند. اغراق زشتی آن‌ها در حضور سرهای اضافی یعنی هفت‌سر بیان می‌شود. قهرمان یعنی آهن‌گر که دیگر نمی‌تواند خشم خود را تحمل کند، وارد نبرد با غاصب می‌شود. اول از همه باید روی نام او بمانیم. بر اساس تحلیل زبان‌شناختی یوری آلبرتویچ دزیتسویتی اعتراف کرد نام آهن‌گر، که او را می‌توان به طبقه کشیشان، خالقان متون آیینی نسبت داد [۹، ۲۸۶-۲۸۷]، قابل توجه است؛ آهن‌گر و روحانی در این‌جا به عنوان یک شخص ظاهر می‌شوند. کاوه آهن‌گر در واقع بنیان‌گذار نجیب‌ترین خانواده‌های اشرافی شد که سلسله سلطنتی دوران پیش از زرتشت را که به یونانی «کیانیان» نامیده می‌شد، تأسیس کردند. مأموریت او شکستن هرج و مرج و بازگرداندن نظم اجتماعی و کیهانی است. تصویر او، در محور بحث مورد بررسی، به ما امکان می‌دهد تا تمام عناصر اصلی طرح اژدهاکشی هندواروپایی را شناسایی کنیم. من آن‌ها را فهرست می‌کنم: کوه (تخت سلطنتی)، قهرمان (روحانی)، هیولا (غاصب)، عنصر آتش (آهن‌گر که با آتش سر و کار دارد). اما جزئیات مهم دیگری نیز وجود دارد که هنوز به آن‌ها توجه نشده

است و باید در مورد آن‌ها با جزئیات بیش‌تری صحبت کرد، به ویژه سلاح‌هایی که آهن‌گر در مبارزه با هیولا استفاده می‌کند.



تصویر ۲. سکه شاه بگادات اول در کنار پرچم «درفش کاویان» بر تخت نشسته و عصایی در دست دارد. آغاز قرن ۳ قبل از میلاد مسیح.

شایان ذکر است که کاوه آهن‌گر پس از سرنگونی غاصب، «مار جهانی» که نیروهای هرج و مرج و تاریکی را در خود جای داده است، چماقی از سر گاو نر می‌سازد و آن را به قهرمان فریدون (تراتائونه اوستایی) می‌سپارد، کسی که متعلق به اولین سلسله سلطنتی پیش‌دادیان است و به همین دلیل به حق و شایستگی، تاج و تخت سلطنتی را اشغال کرد و بعداً پادشاهی را بین سه پسرش تقسیم کرد.



تصویر ۳. نقاشی لوبوک. جنگ فریدون و ضحاک

در سنت هندواروپایی باستان و ایرانی که از نظر ژنتیکی و نسلی مرتبط است، این چماق سلاح تندر/یندر است و نقش مهمی در آیین‌های هندوئیسم دارد. در اصل، تصویری کلی از رعد و برق را نشان می‌دهد که با لبه‌های تیز آن مشخص می‌شود. قابل توجه است که با خم کردن لبه‌های تیز می‌توان آن را به عصای آشنا تبدیل کرد که به عنوان نماد شناخته شده قدرت متعالی عمل می‌کند. این چماق، همان گرز گاوسر (gorz-e gāvsār) است که در سنت مذهبی کهن ایرانی شناخته می‌شود. در آیین زرتشتی، هنگام تعیین موبد به کار گرفته می‌شد و در طی مراسم، آن را به نشانه آمادگی برای مبارزه با نیروهای تاریکی در دست می‌گرفتند. انواع مختلفی گرز که از سر گاو نشئت گرفته شده به وجود آمد که نمونه‌ای از گرز را در تصویر می‌بینیم.



تصویر ۴. گرز گاوسر (گاو نر ایرانی، بزدیگان)

علاوه بر این، گرز در مسابقات ورزشی استفاده می‌شده است که در زمین‌های مخصوص تعیین و در زورخانه‌هایی برگزار می‌کردند، و هنوز در فرهنگ ایرانی از احترام بالایی برخوردار است. دومین صفت سلطنتی نیز توسط آهن‌گر به فریدون داده شد. این پیش‌بند آهن‌گری است که پرچم شورشیان بود و به مرور زمان به پرچم دولتی ایران تبدیل شد. به گفته فردوسی، این «درفش کاوه» به طور رسمی در مراسمی خاص به حاکم تقدیم شد. این پرچم را به حق می‌توان دومین نشان سلطنتی مورد استفاده در هنگام تاج‌گذاری دانست. «درفش کاویانی» پرچم کیانیان، نشانه و سمبل دومین سلسله شاهان ایرانی شد.

همان‌طور که می‌بینیم، حتی با اولین نگاه مختصر، توجه به سنت ایرانی و بررسی آن واقعاً منبع مهمی می‌شود که نه تنها به ما امکان می‌دهد یک مبنای تاریخی قابل اعتماد برای بازسازی پیش‌نهادی ارائه کنیم، بلکه دو ویژگی اصلی سلطنتی موضوع را نیز برجسته کنیم. توجه: یک چماق سر گاو و دیگری پرچم ساخته شده از پوست گاو نر. یکی از نقش آفرینان اصلی در پیرنگ داستانی معلوم می‌شود که نه فقط یک قهرمان، بلکه آهن‌گری در مقام یک روحانی است.

علاوه بر این، از منظر تاریخی و اجتماعی، ارائه یک چماق سر گاو نر به شاه را می‌توان یک عمل تاج‌گذاری تلقی کرد؛ یعنی فردی با داشتن لیاقت به پادشاهی می‌رسد. متذکر می‌شوم که چنین ترکیبی که از پوست یک هیولا و سلاح‌هایی که از قطعات آن ساخته شده است، در اساطیر هندواروپایی یافت می‌شود و تکیه‌گاه قابل اعتمادی پیدا می‌کند. این با توسل و توجه به سنت یونان باستان نیز تأیید می‌شود، جایی که هرکول تجسم فرقه قهرمان تنها شد که برای نجات مردم از خطر و کسب شکوه به مبارزه با دشمنان و هیولاها می‌رود. و کلنکین، یکی از متخصصان سلاح‌های باستانی، قبلاً این آیین را از نقطه‌نظر مورد علاقه ما بررسی کرده است [۱۰، ۳، ۴۶-۵۲]. برخی از مشاهدات او را خواهم گفت. بنابراین، او نبرد هرکول با شیر نمیان را که اولین مأموریت و خان اول از دوازده خان او شد، بسیار مهم می‌داند. پیروزی او به نوعی آغازگر قهرمان شد و به نشانه آغاز به این فرقه، خرقة‌ای از پوست شیر نمیان و غیرقابل نفوذ به تیر و هم‌چنین کلاهی بر سر داشت که نمایان‌گر سر فرقه بود. حیوانی که او شکست داده بود.

چنین قهرمانی عنوان «باسیلیوس» را دریافت کرد که به معنای واقعی کلمه «پیمودن مسیر شیر» بود که بعداً به یکی از عناوین افتخاری امپراتور در امپراتوری روم تبدیل شد. در سنت آیینی، که تقلید از مبارزه بین انسان و حیوان بود، از تیغه‌ای هلالی‌شکل که نماد نیش حیوان بود استفاده می‌شد و بدنه منحنی و دسته نماد، پنجه‌های آن حیوان بود. اسمش ماهارو بود. پس از نبرد با پوشیدن پوست شیر، مرد مانند یک شیر شد و با رعایت تمام شروط مورد نیاز آیین تشریف، با تاریکی به طور مساوی وارد جنگ شد. همان‌طور که مشخص است، اسکندر مقدونی از پیروان و کشیش این فرقه بود (به موزاییکی از پله، مقدونیه، قرن ۳ قبل از میلاد مراجعه کنید). به لطف مبارزات او، این سلاح به هند آمد، جایی که تا به امروز به شکل یک شمشیر مقعر فرقه‌ای که سلاحی برای قربانی کردن است، باقی مانده است. در نپال، آن را به عنوان چاقوی ملی، کوکری می‌شناسند. بنابراین، نه تنها تأییدی بر تفسیر پیش‌نهادی می‌یابیم، بلکه بار معنایی این دو عنصر فرقه نیز روشن می‌شود. اگر از سنت شمال شرقی ایران صحبت می‌کنیم، هر دوی این عناصر را می‌توان به

راحتی در آن یافت. مشابهی از چماق سر گاو نر را باید در میان یافته‌های «ژئومورفیک سکایی» در اواخر عصر برنز جست‌وجو کرد، که در میان آن‌ها تصویری از سر گاو نر نیز وجود دارد [۵۳-۵۵]. در مورد پرچمی که آهن‌گر از پیش‌بند خود ساخته است، در این مورد باید به درفش اژدهاشکل آلانی اشاره کرد که به لطف «شیوه» لوسیوس فلاویوس آریان به خوبی شناخته شده و در ادبیات کهن آلانی مفصل شرح داده شده است [۱۲، ۲۰۶-۲۱۰].

بر اساس این داده‌ها، می‌توان به سنت حماسی آستیاپی از زاویه‌ای ناشناخته نگاه کرد. حال باید فرض کرد که مانع اصلی بر سر راه بازسازی موفق طرح اژدهاکش این بود که نقش قهرمان این طرح از سنت حماسی آستیاپی بدون قید و شرط به نارت *باتر* رسیده و واگذار شد که به تعبیر دومزیل شخصیت اصلی اسطوره رعد و برق در همین حال، همانطور که در بالا نشان داده شد، یک ویژگی اجباری و اصلی چنین قهرمان باید یک سلاح باشد و یک ضعف در او نهفته باشد (ضعفی که تمام رویین‌تنان دارند) با این اوصاف، این شرایط کاملاً کافی است تا او را به عنوان نماینده احتمالی برای نقش اژدهاکش معرفی کند. بنابراین، باید قهرمانان حماسی را پیدا کرد که دارای این ویژگی‌ها باشند. جست‌وجوی آن‌ها ما را خیلی دور نخواهد برد.

صاحبان «چماق رعد و برق»

در میان مدعیان نقش حماسی «اژدهاکش»، به حق *سائوسا* نارت اولین قهرمانی است که یک افسانه جداگانه به او اختصاص داده شده است. داستان‌هایی که پیرامون این شخصیت ساخته شده‌اند، متعلق به مجموعه متون آستیاپی است که هنوز به اندازه مجموعه‌ای به نام آندیفسکی آن‌چنان پژوهش نشده است. بدیهی است که نمی‌توان آن‌ها را در کل حماسه اصلی دانست، اما می‌توانند نقشی کلیدی در بازسازی طرح حماسی مورد نظر ما داشته باشند. من به طور خلاصه محتوای طرح حماسی اصلی مرتبط با آن را شرح خواهم داد. در داستان حماسی که به دست ما رسیده است، طرح داستان بر ارباب آتش (*Зынджыбардууг*) متمرکز است که جای‌گزین آهن‌گر بهشتی می‌شود. در پای کوه جهان آتشی می‌افروزد که دود و دود آن گریبان آسمان‌های نشسته را می‌گیرد. او در پاسخ به درخواست‌هایی که آن‌ها را به حال خود رها کند، شرط می‌کند که خداوند متعال فردی را خلق کند که بتواند برای او قربانی بیاورد. با این درخواست، آسمانیان به آفریدگار روی می‌آورند که با توجه به پندهای آن‌ها، خواستند ارباب آتش را آرام کنند. صبح زود اولین انسان یعنی *سائوسا* را آفریده شد. با این حال، معلوم شد که به اندازه کافی، قوی نیست و

شاهنامه و رزم‌نامه نارت آستایی (طرح اژدهاکشی) □ ۶۳۱

نمی‌تواند نقش حامی آسمانی را بر عهده گیرد. با وجود این، عجیب‌ترین مورد این است که او صاحب یک سلاح شگفت‌انگیز می‌شود؛ یعنی یک گرز چوبی (хъæдын зæккор) [۱۳]، ۲۰-۲۱]. جالب این‌جاست سلاحی که او استفاده می‌کند از چوب درست شده است، با توجه به «چوب» می‌توان ارتباط آشکاری با درخت جهان را مشاهده کرد که این درخت در اغلب اسطوره‌ها وجود دارد.



تصویر ۵. سائوسا نارت ملّیک‌ها را می‌کشد.



تصویر ۶. نبرد نارت‌ها با غول‌ها. (نقاشی از هنرمند م.س. توگانف)

هم‌چنین قابل توجه است که او میخ‌های فلزی / میخ طویل (æfſæn zægæltæ) ساخته شده توسط خودش را به چماق وصل می‌کند. در ضمن همیشه، در حماسه انگیزه‌ای برای جنگ قهرمان با هیولا وجود ندارد. در عوض، طرح شامل انگیزه ازدواج با دختر ارباب دریا است. در ساحل پرت‌گاه به شکل یک آهو برای او ظاهر شد و از او سه پسر می‌آورد که جانشین او می‌شوند. در واقع، سائوسا نه‌تنها مالک یک فرمان‌روایی است، بلکه در تصویر «اولین نارت» ظاهر می‌شود و بدین ترتیب جهت کلی جست‌وجو را تعیین می‌کند. در نتیجه می‌توانیم حضور یک سلاح را از ویژگی‌های هر شخصیت مشابه دیگری که برای این نقش رقابت می‌کنند، بدانیم. از چنین انتظاری ناامید نخواهیم شد، زیرا این سلاح را می‌توان در اختیار هر قهرمان اصلی یافت. این «اوناختانگ» است که نامش معمولاً به عنوان «دارنده بدن گرگ» تعبیر می‌شود. در نات‌نامه او به عنوان شخصیت اصلی یک افسانه حماسی معروف مانند داستان اولین نارت ظاهر می‌شود، جایی که به او نقش سازمان‌دهنده نظم جهانی داده می‌شود. در این مقام، او تصویر جد اساطیری یا مولد کل خانواده نارت را مجسم می‌کند و مشارکت او در اولین خلقت بسیار برجسته‌تر به نظر می‌رسد. افسانه در مورد او می‌گوید که او در آغوش زمین و نفس خدا آفریده شد (یعنی افسانه‌ها می‌گویند خدا با خاک و از نفس خود اولین انسان را خلق کرد!) و پس از آن در دامنه کوه جهانی ساکن شد و در پای آن قلعه‌های عظیمی ساخت. به لطف و مهربانی آهن‌گر بهشتی، او ویژگی جالبی مانند گاواهن فولادی (ændon uæyig) را در اختیار خود قرار می‌دهد که با آن اولین شیار را در زمین می‌سازد؛ یعنی همه‌چیز به ارتباط او با اسطوره رعد و برق اشاره دارد.

تصادفی نیست که این افسانه هم‌چنین از رعد و برق به عنوان اسلوب مذهبی-اساطیری آستیایی، /وئاستیا نام می‌برد، که در مواردی بذره‌ای عالی را به او می‌داد. در مورد گاواهن، باید توجه داشت که ممکن است یک امتیاز یا نشانه سلطنتی باشد. بگذارید داستان سکایی را به شما یادآوری کنم که به لطف هرودوت به ما رسید و طبق آن در میان اشیای طلایی که از آسمان فرود آمد و شعله‌ور شد و به سمت کوچک‌ترین سه پسر *تارگیتای* رفت، یک گاواهن و یک طوق نیز وجود داشت. با این حال، وضعیت ما پیچیده‌تر به نظر می‌رسد. به لطف تصویر اولین نارت، می‌توانیم بدون مشکلی از گاواهن به چماق تندری که قبلاً ذکر شد، یا چیزی مشابه آن برسیم. اجازه دهید به یک مورد دیگر زبانی اشاره کنم. در «داستان اولین نارت» که توسط یکی از بهترین کارشناسان مدرن حماسه، یو.آ. دزیتسویتی بیان شده، که به یک واژه خاصی توجه داشته، اشاره کنیم. این واژه *uæyig (uæyug)* است که فقط یک‌بار وجود دارد و او به طور کاملاً متقاعدکننده‌ای آن را به **uai_uka* ایرانی باستان، مربوط به وایا *vayā* «شاخه»، *ветка* هند باستان می‌داند.

از این رو عبارت از متن افسانه ændon uæyig (ændon uæyig) به عنوان «گاواهن فولادی» ترجمه شده است [۱۴، ۱۸۳]. در ضمن، با توجه به آن چه قبلاً گفته شد، ترجمه این عبارت به «وَجرا / زنگوله / رعد و برق فولادی» کاملاً امکان‌پذیر است که منافاتی با ریشه‌شناسی پیش‌نهادی ندارد، بلکه با در نظر گرفتن مفاهیم اساطیری، یعنی آن چه در زبان‌شناسی، که به دنبال آن چه وای. آبائِف «ایدئوسمانتیک» آن را نامید، آن را تکمیل و انکشاف کرد.

آن چه در این جا مهم است این است که آن سلاح، فقط یک چوب نیست، بلکه قبلاً تحت پردازش صنعتی قرار گرفته است، زیرا از فلز نیز ساخته شده است. هم‌چنین در واقع، صاعقه می‌تواند نه تنها به عنوان یک سلاح در جنگ، بلکه به عنوان یک سلاح شخم‌زن نیز عمل کند. در عین حال، زمین به عنوان رحم یک زن در نظر گرفته می‌شود که باید بارور شود. خود شخم زدن در این مورد به عنوان یک ازدواج مقدس آسمان و زمین، به عنوان نوعی «هیروگامی» ظاهر می‌شود. این اسطوره به خوبی شناخته شده است. قابل توجه است که اگر خود وجه، به عنوان یک قاعده، با اصل مذکر همراه باشد، در برخی موارد (در تبت) زنگی به عنوان تجسم اصل زنانه به آن اضافه می‌شود که تفسیر پیش‌نهادی را تأیید می‌کند. استفاده کشاورزی از این ابزار نیز وجود دارد.



تصویر ۷. وَجرا تبتی با زنگ (دورجه)

باید به خاطر داشت که ابزارها در ابتدا به وجود می‌آمدند و سپس جای‌گاه‌های مختلفی را کسب می‌کردند. سلاح و جنگ‌جو هنوز هم‌دیگر را نیافته بودند؛ به طوری که ابزارها هنوز تخصص خود را دریافت نکرده‌اند، در حالی که گاه مانعی غیرقابل عبور بین استفاده اقتصادی و نظامی آن‌ها وجود دارد. ابزارها گاه از حریم خاص خود تجاوز نمی‌کردند.

دودمان رزم‌نامه

علاوه بر این، از اولین نارت /وئارخاتانگ می‌توانیم بدون هیچ مشکلی به سوی هم‌نام اصلی او، بزرگ‌ترین نارت /وئارخاگ برویم. آن‌ها نه تنها با وحدت نام، بلکه با این واقعیت که هر دو پدران پسران دوقلوی آخشار و آخشارتاگ هستند، متحد می‌شوند. بنابراین، شکی نیست که ما با یک تصویر تقسیم‌شده روبه‌رو هستیم و شخصیت‌های نام‌برده در واقع دوتایی از یک‌دیگر هستند. در اصل، اسطوره دوقلو نه تنها به پسران گسترش می‌یابد، بلکه پدر آن‌ها را نیز به «میدان گرانشی» و مرز خواسته‌های خود می‌کشاند و به او می‌افزاید. با این حال، یک تفاوت وجود دارد و کاملاً قابل توجه است. اگر /وئارخاگ در حماسه به عنوان بزرگ نارت‌ها، نارتی خیستور (нарты хистор)، پدر دو پسر اول، و سپس پدر بزرگ دو نوه امروزماگ و خمیتس (Урузмага и Хамыца) ظاهر می‌شود، برعکس، /وئارخاتانگ خود را در همان ابتدای تاریخ می‌بیند. از تشکیل خانواده نارت، به عبارت دیگر، اگر وارهاگ را از قبل پیر و سال‌ها خسته از زندگی بیابیم، برعکس، دوگانه حماسی او هنوز بسیار فعال، پُر از انرژی و نیرو است. چنین تقسیم یک تصویر در ابتدا برای یک حماسه کاملاً معمولی است و بر ویژگی‌های تخصص عمل‌کردی هر یک از آن‌ها تأکید می‌کند. در نتیجه، به نظر می‌رسد درک برخی از مهم‌ترین معانی حماسه، برخی از ایده‌های کلیدی برای محتوای آن، به ویژه در داستان معروف «درخت سیب شگفت‌انگیز نات‌ها» که با تجزیه و تحلیل وای.آبائف، آسان‌تر است [۱۵، ۱۵۳-۱۵۵]. در این رابطه، ناگفته نماند که تولد پسران /وئارخاگ هم‌زمان با زمان خاص بانگ خروس در شبانه‌روز است که نشان‌دهنده ارتباط با چرخه روزانه و همراه با آن اسطوره خورشیدی است.

یادآوری می‌کنم که طبق حماسه، برادران دوقلو در بانگ خروس به دنیا می‌آیند. برادر بزرگ‌تر با اولین بانگ خروس (фыццаг кærкуасæны) به دنیا آمده و کوچک‌تر در زمانی که خروس برای بار دوم بانگ (дыккаг кærкуасæны) می‌زند به دنیا می‌آید. برای کسانی که با شیوه زندگی کشاورزی آشنا هستند، به خوبی می‌دانند که خروس‌ها نه دو بار، بلکه سه بار در طول شب بانگ می‌زنند، اما دو بار اول را می‌توان در یک مرتبه مشترک با هم ترکیب کرد، به این دلیل که این اتفاق بعد از نیمه‌شب با یک فاصله کوتاه، حدود یک ساعت است. در نتیجه، دو بانگ خروس اول زمانی اتفاق می‌افتد که ماه می‌درخشد. اما سومین بار که خروس بانگ می‌زند، بعد از ساعت چهار، در آستانه طلوع آفتاب، در انتظار طلوع آفتاب است. به نظر می‌رسد پیرنگ مربوط به «درخت سیب نارت‌ها» با برادران مرتبط است. پیرنگ کلی این داستان به شرح زیر است. در ابتدا نارت‌ها از یک دودمان واحد به نام بور-فارنیک Бор-Фарныг سرچشمه می‌گیرد و در باغ آن درخت سیب شگفت‌انگیزی می‌روید.

همه آن‌ها از نظر اجتماعی اعضای برابر جامعه هستند و به کشاورزی اشتغال دارند: زمین‌داری و دام‌داری. در صورت خطر، همه آن‌ها برای دفع تهدید اسلحه به دست می‌گیرند. طایفه‌ای از روحانیون *آلاگات* نیز وجود دارد، شمارشان زیاد نیست و چندان تأثیری هم ندارند. در رأس همه نارت‌ها، *وئارخاگ* قرار دارد. بر اساس این واقعیت که برتری او به عنوان فرمان‌ده و رهبر، *xustæp* یعنی «بزرگ» تعریف شده است، او یک پدرسالار است که از بالاترین مقام اخلاقی در بین هم‌قبیله‌های خود برخوردار است. اگر به این واقعیت بیافزاییم که او به عنوان میزبان ارواح (*æmхæрд, æмнозт*) و نیروهای بهشتی (*зæдтæ æмæ дауджытæ*) عمل می‌کند، تصویر کاملی از یک کاهن اعظم در حال انجام یک مراسم مقدس و تضمین ارتباط با بهشت به دست می‌آید. بنابراین، قدرت او متکی بر احترامی است که در طول سال‌ها به دست آورده و برای دیگران غیر قابل انکار است. در سنت آستییایی برای چنین بزرگان محترم لقب خاصی وجود دارد: *дзырддзæугæ лæг*: کسی که سخنانش (دعاهایش) به حقیقت می‌پیوندد و آسمان می‌شنود. در این صورت، قدرت او نمی‌تواند مبتنی بر زور باشد، زیرا او قبلاً به سن پیری رسیده است، بلکه اطاعتی را فرض می‌کند که ناشی از ترس از قدرت ماورای طبیعی او است که بهشت اعطا کرده است.

در ادبیات، قبلاً مقایسه‌ای با *وُلکان* رومی انجام شده است، هم‌چنین با افسانه برادران *دوقلوی رومولوس و رموس*^۱ مرتبط است. تفسیر عمومی پذیرفته شده از نام پدرسالار حماسی، پیوند آن با ریشه هندواروپایی به معنای «گرگ» است [۱۶، ۳۱۸-۳۱۹]. بنابراین، هنگام تفسیر اساس اساطیری تصویر، اصل توتم باستانی غالب شد. در همین حال، این ریشه ویژگی‌های کیهانی را نیز به وضوح بیان می‌کند که امکان ارتباط این تصویر را با آهن‌گر بهشتی و به طور گسترده‌تر با اسطوره رعد و برق فراهم می‌کند که به عنوان یک استدلال اضافی به نفع استدلال فوق عمل می‌کند. اگرچه کوچک‌ترین پسرش، *آخشارتاگ*، که نه تنها بنیان‌گذار یک خانواده نظامی می‌شود، بلکه پایه‌های سلسله سلطنتی را که نام خود را دریافت کرده است، می‌گذارد، با دشمنان نمی‌جنگد، او شاه‌کار متفاوتی را انجام می‌دهد. او موفق شد از زیارت‌گاه اجدادی، درخت سیب شگفت‌انگیز، که میوه‌های آن هر شب توسط *زر/سه* *Дзєрассæ* دزدیده می‌شد، محافظت کند. بسیار محتمل است که او به

۱ رُمولوس و رُموس به لاتین (*Romulus et Remus*) در اساطیر رومی، دو برادر بنیادگذار شهر رم بودند، و از این دو رومولوس نخستین شاه روم شد. پس از رها کردن این دو در رودخانه ماده‌گرگی بدانان شیر می‌دهد، سپس چوپانی به نام *فاوستولوس* این دو را می‌یابد و به‌همسرش *لارنتیا* می‌سپارد تا بزرگ‌شان کنند. چون رومولوس و رموس بزرگ و قوی شدند، *آمولیوس* را می‌کشند و پدر بزرگ مادری‌شان، *نومیتور*، را به تاج و تخت برمی‌گردانند و بر فراز تپه *پالاتین* شهر رم را پی می‌نهند و رومولوس نخستین شاه رم می‌گردد. رومولوس پس از چندی برادرش را به دلیل پریدن از روی دیوارهای شهرش می‌کشد.

عنوان تجسم هرج و مرج طبیعی، اصل اصلی زنانه عمل کند. این خصوصیات کاملاً آشکار توسط دخترش که در سرداب به دنیا آمده است، یعنی در جهان دیگر، «شاتانا» دختری که حماسه می‌گوید او دارای ویژگی‌هایی مانند «فریب و افسون زمین» æðxxy хин æmæ است، آشکار می‌شود. اکنون اساس قدرت فقط زور وحشیانه نیست، بلکه ارتباط با آسمان است که همه حوزه‌های جهان و جامعه را در بر می‌گیرد. پادشاه سازمان‌دهنده کیهان طبیعی و اجتماعی می‌شود.

ازدواج او با زراسه نیز مهم است، که پایه‌های جامعه را پایه‌ریزی می‌کند، زیرا قوانین اگزاماسی دوگانه را معرفی می‌کند، زمانی که عروس نه از خانواده خود، بلکه از خارج گرفته می‌شود. این ازدواج هم‌چنین ارتباط او با اعضای جامعه را تضمین می‌کند، زیرا زراسه، که دختر ارباب دریاها دونیتیر است، با چتونیک زیرزمینی که رفاه مادی از آن سرچشمه می‌گیرد، در ارتباط است. احتمالاً به همین دلیل است که برادر بزرگ‌ترش او را می‌کشد، زیرا او نیز حق تاج و تخت پدرش را دارد. این دشمنی میان برادران، محتوای اصلی عصر اساطیری است. بنابراین، در چارچوب اساطیر، گذار از اسطوره رعد و برق به شمس و به عبارت دیگر از دودمان قمری به شمس رخ می‌دهد. درست مانند سنت حماسی باستانی هند، که در آن هر دو مهابهاراتا و رامایانا نیز به طور مساوی از این تقسیم‌بندی اساسی سرچشمه می‌گیرند. در مهابهاراتا، این تقسیم معروف خانه سلطنتی به دو شاخه است: پانداواها و کائوراواها. دشمنی آشکار و آخشارتاگ به طور قابل اعتمادی در تقابل فوق می‌گنجد و رزم‌نامه از این منظر می‌تواند کاملاً قابل اعتماد در محتوای اصلی آن هم‌تراز با آن‌ها باشد. به علاوه، رویارویی آن‌ها چکامه رویایی پدرسالارانه را زیر پا می‌گذارد و صحنه‌ای حماسی را می‌گشاید. در این مورد، ما هم‌چنین از انتقال از سنت حماسی-اساطیری آستیایی به سنت مذهبی-آیینی پشتیبانی می‌کنیم، زیرا پوست گاو نر قربانی معروف «بزار آهن‌گری / куырды хай» است که لزوماً این است. از تمام دعا‌های تشریفاتی برای آن فرستاده می‌شود که از آن برای ساختن دم آهن‌گری استفاده می‌کند. متعاقب «پیش‌بند آهن‌گر» می‌توانیم به راحتی یک گرز سر گاو را در آیین‌های آستیایی پیدا کنیم. باید در چنین صفتی از مراسم و مناسک آیینی مانند سر حیوان قربانی (сær æmæ бærзай) که بعد از کیک‌های آیینی با پنیر در محراب جلوی رهبر مراسم گذاشته می‌شود. در عین حال، درک این نکته مهم است که هر آیینی نمایشی است از روی داده‌ای خاصی از دوران اساطیری، از زمان‌های اولیه آفرینش اول، که در آن هر یک از شرکت‌کنندگان نقش اسطوره‌ای را ایفا می‌کند که به او اختصاص داده شده است. روی کرد مشابهی در دانش بشردوستانه مدرن را می‌توان به طور کلی پذیرفته شده در نظر گرفت.



چلنگری آستیاپی، کار با ابزار آهن‌گری تمنوف مربوط به روستای درگوس. نقاش: م.ص. توگائف

آن‌طور که مشخص است، توجه ویژه‌ای به اصطلاح آیین سر (сары ағыдай)، که در ادبیات به خوبی توصیف شده است، دارد که در توافق با بزرگان، نزدیک به پایان غذا انجام می‌شود [۱۷، ۱۷۰-۱۷۱]. در طول این آیین، گوش راست حیوان قربانی قطع می‌شود، از پشت بریده می‌شود، به سه قسمت تقسیم می‌شود، سپس نمک پاشیده می‌شود و با کلماتی که در پاسخ به این هدیه از آن‌ها انتظار می‌رود اطاعت کنند، به جوانان ارسال می‌شود. از دیدگاه اسطوره‌ای، در واقع تکرار طرح نبرد رعد و برق با «مار جهانی» وجود دارد که قبلاً یک بار شکست خورده و در یک حیوان قربانی تجسم یافته است. ماهیت «چتونیک» توسط نمک نشان داده شده است، که در اساطیر جهانی یک وسیله اثبات شده برای مبارزه با ارواح شیطانی برشمرده می‌شود و سه جوان در نقش همان سه پسر بازی می‌کنند که پادشاه، قلمرو پادشاهی‌اش را بین آن‌ها تقسیم می‌کند. نقش جوان‌ترها را می‌توان قهرمانان حماسه مانند /اوریزمائگ، خمیتس و باتر/دز بازی کنند. قابل توجه است که انگیزه رقابت و مبارزه، مشخصه سنت سکاها، در آیین‌های آستیاپی نیز وجود دارد. همان‌طور که به نظر می‌رسد، در پیش‌نهاد به هر یک از شرکت‌کنندگان در جشن آیینی برای شکستن استخوان بازو با دستان خود «بازیگ» (базыг) بیان می‌شود. به یک معنا، این رقابت شبیه به تلاش پسران تارگیتای است که کمان پدرشان را به رشته یقه درآورند؛ یعنی زه را به انتهای کمان برسانند و بدوزند. کسی که موفق می‌شود یک لیوان افتخار دریافت می‌کند و از سوی حاضران به عنوان برنده استقبال می‌شود. موضوع عروسی نیز وجود دارد، زیرا قبل از این‌که سر حیوان قربانی در بشقاب روی میز محراب قرار گیرد، قسمت پایین آن «زونیک» (Дзoныгъ) برای زنان فرستاده می‌شود. بنابراین، عناصر

اصلی طرح اژدهاکشی ایران‌گرایی تجسم کامل و کاملاً قانع‌کننده خود را در سنت آستیاپی دریافت می‌کنند که از نظر ارگانیک با نظریه سه کارکردی هندواروپایی سازگار است.

کتاب‌شناسی

- یو.آ. دزیتسویتی: در مورد پیوندهای فولکلور آستیاپی و ایرانی // مسائل زبان‌شناسی آستیاپی. تسخینوالی، ۲۰۱۷. صص ۱۹۹-۲۳۲.
- آ.آتوال لاگف: جهان سکایی-سرماتی و رزم‌نامه آستیاپی‌ها. ولادی قفقاز، ۲۰۰۱.
- و. دومزیل؛ حماسه و اساطیر آستیاپی. مسکو، ۱۹۷۷.
- _____؛ سکاه و نارت‌ها. مسکو، ۱۹۹۰.
- و.و ایوانف، و.ن. توپولف؛ پژوهش در زمینه آثار باستانی اسلاوی. مسائل واژگانی و اصطلاحی بازسازی متن. مسکو، ۱۹۷۴.
- _____؛ اساطیر هند و اروپایی // دانش‌نامه اسطوره‌های مردم جهان. مسکو، ۱۹۸۷. جلد اول. صص ۵۲۷-۵۳۳.
- ر.ف. فیداروف: اسطوره اصلی هندواروپایی در رزم‌نامه آستیاپی // بایگانی تاریخی و فلسفی. ۲۰۰۵، شماره ۳، صص ۱۶-۲۹.
- کاوه // دایرةالمعارف ایرانیکا: [تارنما]. <http://www.iranicaonline.org/articles/kavahero>.
- یو.آ. دزیتسویتی: مسائل زبان شناسی آستیاپی (جلد اول، درباره ریشه‌شناسی کلمه «Куырдалагон»). تسخینوالی، ۲۰۱۷. صص ۲۸۶-۲۹۴.
- و. کلیونکین؛ دشه یعنی نماد وقار بی‌عیب. ۲۰۰۴. شماره ۴. صص ۲-۳، ۴۶-۵۱۰.
- و.و. شلیف. در مورد موضوع پایانی سکاه // مطالبی از گفت‌وگو کوتاه مؤسسه تاریخ فرهنگ. ۱۹۵۰. شماره ۳۴. صص ۵۳-۶۲. [منبع الکترونیکی]. <http://kronk.spb.ru/library/shleev-vv-1950.htm>.
- و.س. اونآرزیتاتی: بازی‌های عامیانه و سرگرمی آستیاپی‌ها // آثار منتخب. قوم‌شناسی. فرهنگ‌شناسی. نشانه‌شناسی. ۲۰۱۸، ولادی قفقاز. صص. جلد دوم. صص ۱۲۸-۲۴۳.
- Нарты кадджытæ. Ирон адымы эпос. В ۷-ми тт. Владикавказ,*
- (رزم‌نامه نارتی-حماسه مردمان آهنین. جلد ۷، ۲۰۱۲ ولادی قفقاز). ۲۰۱۲. (زبان آستیاپی)
- یو.آ. دزیتسویتی؛ اسطوره‌های کیهانی و انسان‌شناسی آستیاپی‌ها (افسانه اولین نارت) // مسائل زبان‌شناسی آستیاپی. تسخینوالی، ۲۰۱۷. جلد یکم. صص ۱۸۲-۱۹۸.
- و.ای. آبائف؛ رزم‌نامه آستیاپی // آثار برگزیده. دین، فرهنگ عامه. ادبیات. جلد یکم. ۱۹۹۰. ولادی قفقاز؛ صص ۱۴۲-۲۴۲.
- _____؛ تجربه تحلیل تطبیقی افسانه‌های منشأ نارت‌ها و رومیان // آثار برگزیده. دین، فرهنگ عامه. ادبیات. جلد یکم. ۱۹۹۰. ولادی قفقاز؛ صص ۳۰۲-۳۲۵.
- و.س. اونآرزیتاتی؛ جهان جشن آستیاپی‌ها // آثار برگزیده. قوم‌شناسی. فرهنگ‌شناسی. نشانه‌شناسی، جلد یکم. ۲۰۱۸. ولادی قفقاز؛ صص ۱۶-۳۳۵.

خانلری و شاهنامه

دکتر علی‌رضا قاسمی / مدرّس مراکز آموزشی مازندران

مقدمه

دکتر پرویز ناتل خانلری (۱۳۶۹-۱۲۹۲ ه.ش.) در خانواده‌ای مازندرانی در تهران متولد شد. پدرش میرزا ابوالحسن خان اهل ناتل مازندران و مادرش سلیمه کاردار مازندرانی از اهالی علی‌آباد نور و دخترخاله‌نیمایوشیج بوده است. خانلری کلمه ناتل را به پیش‌نهاد نیمای بر نام خانوادگی خود افزود. او آموزش‌های نخستین را در خانه، نزد پدر و مادر فراگرفت. سپس تحصیلات خود را در مدارس چون سن‌لویی و ثروت تهران ادامه داد و در رشته ادبی دارالفنون به پایان رسانید. در سال ۱۳۱۱ ه.ش. وارد دانشکده ادبیات دانشگاه تهران و در سال ۱۳۱۴ ه.ش. با مدرک لیسانس زبان و ادبیات فارسی فارغ‌التحصیل شد.

خانلری که از نخستین گروه فارغ‌التحصیلان دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران بود، در سال ۱۳۲۲ ه.ش. از رساله دکتری خود با عنوان «چگونگی تحول اوزان غزل و تحقیق انتقادی در عروض و قافیه» زیر نظر استادانی چون بدیع‌الزمان فروزانفر و ملک‌الشعراء بهار دفاع کرد. او بعدها در سال ۱۳۲۷ ه.ش. به پاریس رفت و در دانشکده ادبیات سوربن در انستیتو فونتیک به مطالعات زبان‌شناسی پرداخت. این مرد بزرگ در طول حیات علمی و ادبی و فرهنگی خود به عنوان محقق ادبی، نویسنده، شاعر، مترجم، استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، مدیر مجله سخن، مدیر مؤسسه بنیاد فرهنگ ایران، دبیر کل فرهنگستان ادب و هنر ایران، دبیر کل سازمان پیکار با بی‌سوادی و وزیر فرهنگ، شهرت به‌سزایی به دست آورد (نک. رستگار فسایی، ۱۳۷۹: ۲۱-۱۵؛ شمس لنگرودی، ۱۳۹۰: ۲۶۴/۱).

از آثار خانلری که زمینه‌های متنوعی را دربرمی‌گیرد، می‌توان نمونه‌وار به این موارد اشاره کرد: روان‌شناسی و تطبیق آن با اصول پرورش، وزن شعر فارسی، زبان و زبان‌شناسی، تاریخ زبان فارسی (در سه جلد)، دستور زبان فارسی، فرهنگ و اجتماع (مجموعه مقالات)، شعر و هنر (مجموعه مقالات)، تصحیح دیوان حافظ و تصحیح سمک عیار. خانلری علاوه بر آثار تحقیقی و تصحیح و ترجمه، در سرودن شعر نیز تبخّر داشت؛ به گونه‌ای که شعر «عقاب» او یکی از ماندگارترین و اثرگذارترین اشعار ادبیات معاصر است. مجموعه سروده‌های خانلری در سال ۱۳۴۳ هـ.ش. در کتابی با عنوان «ماه در مرداب» منتشر شد.^۱

خانلری به عنوان ادیبی جامع‌الاطرف، در دوران حیات علمی و ادبی خویش، توجّه و علاقه ویژه‌ای به شاهنامه داشته است؛ چنان که دکتر رستگار فسایی (۱۳۷۹: ۱۰) به عنوان یکی از شاگردان خانلری، آشنایی خود با شاهنامه و ادب حماسی ایران و دل‌بستگی به زبان و پیام فردوسی را صراحتاً مدیون او می‌داند. از مطالعه آثار خانلری می‌توان دریافت که یکی از مهم‌ترین دلایل علاقه وی به شاهنامه، دل‌دادگی‌اش به تمدن و فرهنگ ایران و زبان فارسی بوده است. مقاله حاضر درصدد است تا علاوه بر معرفی فعالیت‌های خانلری در زمینه شاهنامه، به دسته‌بندی و تحلیل دیدگاه‌ها و پیش‌نهادهای او درباره شاهنامه و شاهنامه‌پژوهی بپردازد و شیوه‌های توجّه او را به فردوسی و شاهنامه در سروده‌هایش بررسی کند.

فعالیت‌های خانلری در زمینه شاهنامه

در میان فعالیت‌های علمی و ادبی خانلری، پژوهش‌ها و خطابه‌های قابل توجّهی درباره شاهنامه وجود دارد. شروع این پژوهش‌ها از سال ۱۳۱۳ هـ.ش. بوده است؛ یعنی، هم‌زمان با برگزاری کنگره هزاره فردوسی در همین سال و در دوره‌ای که شاهنامه‌پژوهی در معنای دقیق علمی خود، هنوز در آغاز راه بوده است. همین امر، اهمّیت پژوهش‌ها و خطابه‌های خانلری را درباره شاهنامه به‌خوبی می‌نمایاند. در مجموع، مهم‌ترین فعالیت‌های خانلری را در زمینه شاهنامه، در مقوله‌های زیر می‌توان دسته‌بندی کرد:

۱. عضویت در هیئت امنای بنیاد شاهنامه فردوسی به سرپرستی مجتبی مینوی.
۲. سخنرانی‌های زیر درباره شاهنامه که عموماً با ارائه پیش‌نهادهای شایسته‌ای در زمینه شاهنامه‌پژوهی همراه بوده است (به این پیش‌نهادهای در مباحث بعدی اشاره خواهد شد):

۱ رستگار فسایی در آغاز صفحه ۲۱۱ از کتاب «احوال و آثار دکتر پرویز ناتل خانلری»، سال انتشار مجموعه شعر «ماه در مرداب» را به‌درستی ۱۳۴۳ هـ.ش. درج کرده، اما در اواخر همان صفحه، سال انتشار آن به‌اشتباه ۱۳۳۴ هـ.ش. آمده است.

الف) سخنرانی در آغاز «دومین دوره جلسات سخنرانی و بحث درباره شاهنامه فردوسی» در سال ۱۳۴۹ هـ.ش. که متن آن تحت عنوان «بیانات جناب آقای پرویز خانلری» در کتاب مربوط به مجموعه سخنرانی‌های این جلسه (همایش)، در سال ۱۳۵۰ هـ.ش. منتشر شد. این سخنرانی پیش از چاپ در کتاب مذکور، در سال ۱۳۴۹ هـ.ش. در مجله کاوه (شماره ۳۷) با عنوان «مقام شاهنامه فردوسی را بهتر بشناسیم» به چاپ رسیده بود.

ب) سخنرانی با عنوان «قدم‌های نخستین در کار پژوهش شاهنامه» در سال ۱۳۵۴ هـ.ش. در «نخستین جشن توس». مدیریت این جشنواره که در دانشگاه فردوسی مشهد برای بزرگداشت فردوسی و شاهنامه برگزار شد، بر عهده خانلری بود. سخنرانی خانلری پس از ارائه در جشنواره مذکور، ابتدا در سال ۱۳۵۵ هـ.ش. در کتابی با عنوان «فردوسی و ادبیات حماسی» که شامل مجموعه سخنرانی‌های این جشن بود، منتشر شد. سپس در سال ۱۳۶۹ هـ.ش. در جلد سوم از کتاب «هفتاد سخن» (مشمول بر مقالات و خطابه‌های خانلری) بازنشر شد.^۱

۳. مقاله «سپاه و جنگ در شاهنامه فردوسی» که در سال ۱۳۱۳ هـ.ش. در مجله مهر (شماره ۵ و ۶ از سال دوم) منتشر شد و بعدها در سال ۱۳۶۹ هـ.ش. در کتاب «هفتاد سخن» (جلد سوم) مجدداً به چاپ رسید. این مقاله در بیست‌ویک‌سالگی خانلری منتشر شد و به نظر می‌رسد نخستین پژوهش او درباره شاهنامه باشد. مقاله مذکور شامل مباحثی چون سپاه و حقوق سپاهیان، اصول جنگ، درفش پهلوانان، رزم‌افزارها و پوشش جنگ‌آوران در شاهنامه است. مناسبت انتشار این مقاله در مجله مهر، برگزاری کنگره هزاره فردوسی با حضور ایران‌شناسان بزرگ جهان در تهران (در سال ۱۳۱۳ هـ.ش.) بوده است؛ زیرا هم‌زمان با برگزاری این کنگره، مجله ادبی مهر شماره‌های مهر و آبان خود (شماره ۵ و ۶) را با عنوان «فردوسی‌نامه مهر» به طور کامل به مقالات و اشعار مرتبط با شاهنامه و فردوسی اختصاص داد.

۴. مقاله «لغت‌های عربی در شاهنامه» که نخستین بار در سال ۱۳۳۲ هـ.ش. در مجله سخن (شماره ۵ از دوره چهارم) به چاپ رسید. سپس در سال ۱۳۶۷ هـ.ش. در جلد دوم از کتاب «هفتاد سخن» و در سال ۱۳۶۹ هـ.ش. در مجله چیستا (شماره ۷۴ و ۷۵) بازنشر شد. مناسبت نگارش این مقاله، انتشار رساله پل همبر استاد دانشگاه نوشاتل سوئیس، با عنوان «ملاحظات درباره لغت‌های عربی شاهنامه» بوده است. خانلری که خود سابقاً از روی «فرهنگ شاهنامه» ولف، تعداد لغات عربی شاهنامه را هشت‌صدواندی تخمین زده بود، ضمن بررسی نظرات پل همبر درباره این موضوع، برخی دیدگاه‌های او را تأیید و برخی

۱ در این کتاب سال ارائه سخنرانی‌های نخستین جشن توس، اشتباهاً ۱۳۴۱ هـ.ش. درج شده است (نک. ناتل خانلری، ۱۳۶۹ ب: ۲۳/۳).

دیگر را نقد می‌کند؛ برای نمونه، پل همبر همه کلماتی را که از یک لغت عربی به قاعده زبان فارسی، مشتق یا با کلمات فارسی ترکیب شده‌اند (مثل: بخیل، بخیلی-اصل، بداصل-بلا، بلاجو)، جداگانه در ردیف لغات عربی شمارش کرده است و خانلری با این نظر موافق نیست. هم‌چنین برخلاف نظر خانلری، پل همبر تلفظ‌های مختلف یک کلمه (مثل: رکاب و رکیب) را جداگانه به حساب آورده است. ضمن آن که فهرست لغات عربی پل همبر شامل کلمات هجونه نیز است، در حالی که خانلری نسبت هجونه را به فردوسی مجعول می‌داند. اشتباه پل همبر در وارد کردن بعضی کلمات فارسی (مثل: شرم، درز و دیوان) یا کلمات دارای اصل غیرعربی (مثل: درهم، کافور و یاقوت) در فهرست لغات عربی شاهنامه، از دیگر نقدهای خانلری بر این پژوهش است (نک. نائل خانلری، ۱۳۶۷: ۳۸۷/۲-۳۸۵). با وجود این، خانلری تحقیق پل همبر را بسیار سودمند و گران‌بها می‌داند و بر آن است که روش مطالعه او باید سرمشق ادیبان و دانش‌جویان ما قرار گیرد (همان: ۳۸۹/۲).

۵. مقاله «وامق و عذرای عنصری و شاهنامه فردوسی» که در سال ۱۳۵۰ هـ.ش. در مجله سخن (شماره ۵ از دوره بیست‌ویکم) به چاپ رسید و سپس در سال ۱۳۶۹ هـ.ش. در کتاب «هفتاد سخن» (جلد سوم) بازنشر شد. این مقاله ضمن مقایسه عنصری و فردوسی، به بحث درباره ارزش منظومه عنصری و سنجش آن با کار فردوسی — که هر دو در یک زمان سروده شده‌اند — می‌پردازد. خانلری در این مقایسه، بیش‌تر بر موضوع این دو اثر تأکید دارد. درباره این مقاله در مبحث بعدی، بیش‌تر سخن خواهیم گفت.

۶. سلسله‌مقالات «داستان رستم و سهراب» که در سال‌های ۱۳۵۲ و ۱۳۵۳ هـ.ش. در مجله سخن (شماره ۳، ۴، ۵ و ۶ از دوره بیست‌وسوم) منتشر و بعدها در سال ۱۳۶۹ هـ.ش. مجموعاً در کتاب «هفتاد سخن» (جلد سوم) بازنشر شد. این مقالات به بررسی و نقد کتاب «داستان رستم و سهراب» به تصحیح مجتبی مینوی (از انتشارات بنیاد شاهنامه فردوسی در سال ۱۳۵۲ هـ.ش.) اختصاص دارد. از نظر خانلری تصحیح مینوی، «نمونه‌ای است از روش تحقیق برای یافتن اصیل‌ترین صورت شاهنامه» (نائل خانلری، ۱۳۶۹: ۴۶/۳). خانلری در آغاز، مباحث مهمی در زمینه نسخه‌های خطی و شرایط تصحیح متون ادبی بیان می‌کند. سپس درباره متن تصحیح‌شده مینوی و نسخه‌بدل‌ها، برخی لغات و معانی آن‌ها و یادداشت‌های مینوی درباره بعضی ابیات، توضیحات ارزش‌مندی ارائه می‌دهد. با توجه به تتبع گسترده خانلری در متون نظم و نثر فارسی که حاصل آن تألیف کتاب پُر ارج «تاریخ زبان فارسی» است، توضیحات او درباره واژه‌ها و اصطلاحات و عبارت‌های داستان رستم و سهراب و معانی آن‌ها، بسیار راه‌گشا است؛ به‌ویژه آن‌که این توضیحات عموماً با شواهدی درون‌متنی (شاهنامه) و برون‌متنی (دیگر متون نظم و نثر) همراه است. مسئله مهمی که در

این نقد می‌تواند الگوی منتقدان باشد، آن است که خانلری در نهایت ادب و متانت، به بررسی و نقد اثر مینوی و ارائه توضیحات خود می‌پردازد. او حتی در یک مورد (کاربرد و معنای فعلِ آویخت) که نظر مینوی را درست نمی‌داند ولی بعدها با یافتن شواهد جدید، متوجه درستی نظر مینوی می‌شود، در نهایت تواضع علمی، از سخن خود برمی‌گردد و حق را به مینوی می‌دهد (نک. همان: ۶۹/۳).

۷. کتاب «رستم و سهراب» از مجموعه «شاه‌کارهای ادبیات فارسی» که گزینشی از اصل این داستان در شاهنامه است.^۱ با توجه به ماهیت کتاب‌های «شاه‌کارهای ادبیات فارسی»، این کتاب دارای مقدمه‌ای کوتاه درباره فردوسی، شاهنامه و داستان رستم و سهراب است و در پاورقی هر صفحه، برخی واژه‌ها و اصطلاحات متن داستان، شرح شده‌اند. چاپ این داستان توسط خانلری از بین همه داستان‌های شاهنامه از یک سو و نقد او بر کتاب «داستان رستم و سهراب» مینوی از سوی دیگر، بیان‌گر توجه خاص خانلری به این داستان شاهنامه است؛ به‌ویژه آن‌که خود با صراحت تأکید می‌کند: «این داستان یکی از شورانگیزترین داستان‌های شاهنامه است. هنرمندی داستان‌سرا به حدی است که شوق خواننده را در سراسر داستان برمی‌انگیزد و در بیش‌تر جاها هیجانی عظیم در او پدید می‌آورد.» (ناقل خانلری، ۱۳۶۹ الف: ۴).

۸. خانلری در سروده‌های خود نیز به فردوسی و شاهنامه توجه داشته که در مباحث بعدی به آن خواهیم پرداخت.

بررسی دیدگاه‌های خانلری در زمینه شاهنامه و شاهنامه‌پژوهی

با توجه به شخصیت ممتاز علمی و ادبی و جای‌گاه ویژه خانلری در پژوهش‌های ادبی معاصر، بررسی آثار او و دسته‌بندی دیدگاه‌هایش درباره شاهنامه، تصویر منسجم و روشنی از نظرات یکی از پژوهش‌گران بزرگ معاصر درباره این اثر بزرگ ملی، در پیش روی شاهنامه‌دوستان و شاهنامه‌پژوهان قرار خواهد داد. عمده‌ترین دیدگاه‌های خانلری را درباره شاهنامه در مقوله‌هایی چون اهمیت و ارزش شاهنامه، تقسیم‌بندی شاهنامه به دو بخش داستانی و تاریخی، لزوم تشکیل کمیته‌ای دائمی برای شاهنامه، لزوم تصحیح انتقادی شاهنامه در ایران، دلایل تصرف کاتبان در شاهنامه و اهمیت بیت‌های الحاقی شاهنامه در پژوهش‌ها، می‌توان دسته‌بندی کرد. در ادامه به تشریح و تحلیل هریک از این مقوله‌ها می‌پردازیم.

۱ خانلری به همراه دکتر ذبیح‌الله صفا، پایه‌گذار مجموعه «شاه‌کارهای ادبیات فارسی» بوده است. هر کتاب این مجموعه، خلاصه و برگزیده یکی از متون مهم نظم و نثر فارسی است. خانلری غیر از داستان «رستم و سهراب»، کتاب «یوسف و زلیخا از تفسیر فارسی تربت جام» را در همین مجموعه منتشر کرد.

۱- اهمیت و ارزش شاهنامه

از نظر خانلری شاهنامه دارای دو ارزش عام و خاص است؛ ارزش عام به این اعتبار که یکی از شاه‌کارهای محدود ادبیات جهان است و ارزش خاص آن نیز در دو زمینه «زبان و بیان» و «محتوا و معانی» است. بر این اساس، از جهت زبان و بیان، شاهنامه یکی از مهم‌ترین ارکان بقا و بسط و انتشار زبان فارسی به عنوان زبان ملی— بوده و هست و از نظر محتوا و معانی نیز سند ملیت ایرانیان به شمار می‌آید (ناقل خانلری، ۱۳۵۵: ۴۹).

خانلری صرف‌نظر از هنر ادبی شاهنامه که آن هم به باور او درجهٔ اولی دارد، بر پیوند تنگاتنگ شاهنامه با ملیت ایرانیان و تأثیر فردوسی در سرنوشت ملتش تأکید ویژه می‌کند و بر آن است که این تأثیر با هیچ شاعر و نویسندهٔ دیگری قابل مقایسه نیست. بنا بر تحلیل خانلری، در مدتی بسیار طولانی— نزدیک به هزار سال— اطلاعات مربوط به ایران باستان مبتنی بر شاهنامه بوده است. او بازتاب نام بزرگان و پهلوانان و شاهان ایران باستان در ادبیات فارسی و استفاده از نام آن‌ها برای نامیدن فرزندان در طول تاریخ را نیز مقتبس از شاهنامه می‌داند نه کتاب دیگر؛ زیرا کتاب‌های تاریخی عربی و فارسی که حتی در بسیاری از آن‌ها اطلاعات مبسوط‌تر و نکته‌های دقیق‌تری وجود دارد، غالباً منحصر به طبقهٔ ادبا و فضلا بوده و عامهٔ مردم به آن‌ها دسترسی نداشته‌اند (خانلری، ۱۳۵۰: پنج).

تأکید درست خانلری در عبارات فوق، بر مردمی بودن شاهنامه و نفوذ اثرگذار آن در میان عامهٔ مردم و تاریخ‌انگاری این کتاب در نظر آن‌هاست. در تشریح سخنان خانلری باید گفت تا قبل از دورهٔ مشروطه و آگاهی دقیق‌تر ایرانیان از تاریخ ایران باستان که حاصل آشنایی با منابع خارجی نظیر تاریخ هرودت، کاوش‌های باستان‌شناسی و پژوهش‌های خاورشناسان است، تاریخ در نظر عموم مردم، سلسله‌ای از روایت‌های اساطیری و حماسی و داستانی بوده که شاهنامهٔ فردوسی مظهر آن به شمار می‌آمده است. در این میان، حتی اگر روایت‌های حماسی غیرشاهنامه‌ای (رسمی یا عامیانه) در بین مردم رواج داشته‌اند، جدا از جریان شاهنامه تصوّر نمی‌شده و به خاطر هم‌سویی با شاهنامه، در نزد مردم هویت و اعتبار یافته‌اند.

به باور خانلری، در حال حاضر و حتی با آگاهی ایرانیان از منابع متعدد دربارهٔ تاریخ ایران باستان، باز هم مطالعهٔ شاهنامه می‌تواند در تنظیم تاریخ تمدن ایران (به‌ویژه دورهٔ ساسانی) و اسلام مفید واقع شود و بعضی از بخش‌های تاریک آن‌ها را روشن کند؛ زیرا «هرچند قسمتی از روایات شاهنامه متعلق به زمان‌های بسیار دور و از افسانه‌های قدیم اقوام آریایی است، چون مطالب آن از اواسط عهد ساسانیان به بعد گرد آمده و در کتب مدوّن شده، رنگ نوینی به خود گرفته و جامعهٔ ساسانی پوشیده است. از طرف دیگر، تأثیر تمدن

ساسانی در تمدن اسلامی و تمدن اسلامی در شاهنامه نیز محل تردید نیست» (ناتل خانلری، ۱۳۱۳ الف: ۵۶۹). همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، یکی از نوشته‌های خانلری مقاله‌ای با عنوان «وامق و عذرای عنصری و شاهنامه فردوسی» است. وامق و عذرا منظومه‌ای عاشقانه از عنصری (شاعر هم‌عصر فردوسی) درباره سرگذشت دو دل‌داده یونانی است که امروزه اثری از این منظومه — جز ابیاتی اندک — در دست نیست.

خانلری ضمن مقایسه این دو اثر، ارزش و راز ماندگاری شاهنامه را در موضوع و شخصیت‌های آن و پیوند نزدیکش با جامعه و مردم می‌داند. مسئله‌ای که وامق و عذرای عنصری با توجه به موضوع و شخصیت‌های داستانی خود، از آن بی‌بهره بوده است. از نظر خانلری، داستان‌های شاهنامه به خاطر تعلق به سرزمین ایران، احساسات و عواطف ملی ایرانیان را در طول تاریخ برمی‌انگیختند و شرح پیروزی‌ها یا شکست‌های پهلوانان آن، مردم را تحت تأثیر قرار می‌داد؛ زیرا این پهلوانان را از نیاکان خود می‌پنداشتند. اما نشیب و فرازهای اشخاص داستانی وامق و عذرا، چنین تأثیری در ایرانیان نداشت (ناتل خانلری، ۱۳۵۰: ۴۴۱-۴۴۰). او در پایان مقاله چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «ارزش آثار ادبی را تنها به معیار فصاحت و بلاغت نمی‌توان سنجید. ... هر اثر ادبی باید به طریقی با جامعه، یعنی مردمی که آن اثر برای آنان و به زبان آنان پدید می‌آید، ارتباط نزدیک داشته باشد. به عبارت دیگر، ادبیات باید یکی از احتیاجات جامعه را برآورد. شاهنامه فردوسی ارزش خود را از آغاز تاکنون همچنان نگه داشته است؛ زیرا که جواب‌گوی یکی از احتیاجات معنوی جامعه ایرانی فارسی‌زبان بوده است. اما داستان وامق و عذرا از همان آغاز به فراموشی سپرده شده، زیرا که هیچ‌یک از نیازهای خوانندگان ایرانی را برنمی‌آورده است» (همان: ۴۴۱).

درباره این عبارات خانلری، دو نکته قابل ذکر است؛ نخست آن‌که از عبارت فوق می‌توان دریافت خانلری طرفدار «هنر مفید» است و در واقع شاهنامه را یکی از مصادیق هنر مفید می‌داند. او برخلاف پیروان مکتب «هنر برای هنر»^۱، برای ادبیات علاوه بر زیبایی و فصاحت و بلاغت، رسالت و هدفی قائل است و آن پاسخ‌گویی به یکی از احتیاجات جامعه است؛ همان‌گونه که رسالت شاهنامه نیز جواب‌گویی به نیازهای ملی ایرانیان بوده است. نکته دیگر، اشاره خانلری به این مسئله است که ایرانیان پهلوانان شاهنامه را از نیاکان خود می‌دانستند. در تکمیل این سخن باید به این الگوی رایج اشاره کرد که در طول تاریخ،

۱ پیروان مکتب «هنر برای هنر»، مدافع استقلال هنر هستند. آن‌ها از هنری دفاع می‌کنند که با مسائل اجتماعی و اخلاقی و سیاسی کاملاً بیگانه باشد. توفیل گوتیه، یکی از شاعران این مکتب، در این باره می‌نویسد: «برای ما هنر وسیله نیست، بلکه هدف است. هر هنرمندی که به فکر چیز دیگری به جز زیبایی باشد، در نظر ما هنرمند نیست. ... فقط چیزی واقعاً زیبا است که به درد هیچ کاری نخورد. هر چیز مفیدی زشت است، زیرا احتیاجی را بیان می‌کند و احتیاجات انسان، مانند مزاج بی‌چاره او، پست و تنفرآور است.» (سیدحسینی، ۱۳۸۹: ۴۷۷).

مردمان مناطق گوناگون به دلیل دل‌بستگی فراوان به شاهنامه، نه تنها پهلوانان آن را به زیست‌بوم خود نسبت می‌دادند، حتی گاه نام روستا، آبادی، طایفه و تبار خود را با نام یکی از این پهلوانان پیوند می‌زدند. این انتساب‌ها به‌ویژه در مازندران —خاستگاه خانلری— بسیار گسترده بوده و امروزه نیز نشانه‌های فراوانی از آن را می‌توان یافت.

۲- تقسیم‌بندی شاهنامه به دو بخش داستانی و تاریخی

تاکنون تقسیم‌بندی‌های متعددی از شاهنامه با روی‌کردهای گوناگون ارائه شده (نک. قائمی، ۱۳۸۸: ۱۲۵-۱۱۰) که معروف‌ترین آن، بخش‌بندی شاهنامه به سه دوره اساطیری، پهلوانی/حماسی و تاریخی است. این بخش‌بندی متأثر از دیدگاه برتلس است؛ زیرا او در سخن‌رانی خود در کنگره هزاره فردوسی (در سال ۱۳۱۳ ه.ش.) کلیت شاهنامه را به سه قسمت بزرگ افسانه (از آغاز کتاب تا ظهور رستم)، پهلوانی (تا مرگ رستم) و تاریخی/وقایع‌نگاری (از اسکندر تا مرگ یزگرد سوم) تقسیم می‌کند (برتلس، ۱۳۸۹: ۲۱۲-۲۱۱).

خانلری در مقدمه کتاب «رستم و سهراب» از مجموعه «شاه‌کارهای ادبیات فارسی»، بر آن است که کل شاهنامه را می‌توان به دو قسمت داستانی و تاریخی تقسیم کرد. واضح است که مرزبندی دقیق بین بخش‌های شاهنامه امکان‌پذیر نیست؛ برای نمونه، حتی در بخش موسوم به تاریخی شاهنامه و در ماجراهایی چون نبرد اردشیر با هفتواد، ردّ آشکاری از روایات داستانی و اساطیری را می‌توان باز یافت. خانلری با آگاهی از همین نکته اشاره می‌کند که گاه موادی از تاریخ در قسمت داستانی شاهنامه راه یافته و در قسمت تاریخی آن نیز بعضی مطالب با افسانه و داستان درآمیخته است. در واقع در تقسیم‌بندی شاهنامه به دو قسمت داستانی و تاریخی، وجه غالب در این دو قسمت، مدّ نظر خانلری بوده است.

بر اساس تقسیم‌بندی خانلری، «قسمت داستانی از آغاز کتاب تا تأسیس دولت ساسانی است. این قسمت با تاریخ ایران آن‌چنان که از کتیبه‌های هخامنشی و کاوش‌های باستان‌شناسی و آثار مورخان یونانی و ملّت‌های دیگر به دست آمده است، گاهی هیچ مطابقت ندارد و گاهی مطابقت آن‌ها تام نیست. در این قسمت مواد مختلفی با هم جمع و تلفیق شده و صورت داستان منظم یا تاریخ یافته است. از جمله این مواد بعضی از افسانه‌های کهن قوم هند و ایرانی است که آثار آن در کتاب‌های دینی ایرانیان و هندوان یعنی اوستا و ودا دیده می‌شود؛ مانند داستان کیومرث و هوشنگ و جمشید و فریدون. بعضی مواد نیز از تاریخ سلسله‌های محلی ایرانی که در مشرق این سرزمین حکومت می‌کرده‌اند، در این قسمت وارد شده است؛ مانند گشتاسب و لهراسب که در اوستا از ایشان یاد شده و امیران نواحی مشرق ایران بوده‌اند و گودرزبان که از پادشاهان اشکانی بوده‌اند و

در شاهنامه به عنوان پهلوانان بزرگ تابع پادشاه ایران معرفی شده‌اند. اجزایی از تاریخ پادشاهان هخامنشی نیز با این قسمت آمیخته است؛ مانند داستان بهمن و دارا و اسکندر. اما قسمت دوم، یعنی از آغاز پادشاهی اردشیر تا پایان کتاب، جنبه تاریخی دارد. اگرچه بعضی افسانه‌ها نیز با مطالب تاریخی آمیخته و بدان صورت داستان داده است» (ناتل خانلری، ۱۳۶۹ الف: ۴).

همان‌گونه که در عبارات فوق دیده می‌شود، خانلری هنگام توصیف بخش داستانی شاهنامه و در عبارت «در این قسمت مواد مختلفی با هم جمع و تلفیق شده و صورت داستان منظم یا تاریخ یافته است»، داستان را مرادف با تاریخ در نظر گرفته است. در این جا منظور او از تاریخ، تاریخ اساطیری است نه تاریخ واقعی/وقایع‌نگاری که در تقسیم‌بندی خود او، وجه غالب شاهنامه از آغاز پادشاهی اردشیر تا پایان کتاب است.

۳- لزوم تشکیل کمیته‌ای دائمی برای شاهنامه

دومین دوره جلسات سخنرانی و بحث درباره شاهنامه در سال ۱۳۴۹ هـ.ش. با سخنرانی خانلری آغاز شد. مسئولیت تشکیل و اداره این جلسات (همانند جلسات دوره اول و سوم) با دیگر استاد مازندرانی یعنی دکتر صادق کیا (رئیس وقت فرهنگستان زبان ایران و معاون وزارت فرهنگ و هنر) بوده است.

خانلری در این خطابه، کوتاهی ایرانیان در بزرگداشت شاهنامه و فردوسی و در مقابل، انجام کارهای دقیق علمی درباره شاهنامه در خارج از ایران را یادآوری می‌کند و اهمیت کارهای علمی و ادبی را در این زمینه، بسیار بیش‌تر از کارهای تبلیغاتی می‌شمارد. او با تأکید بر لزوم انجام پژوهش‌های دقیق و مطابق با اصول رایج در دنیا درباره شاهنامه، پیشنهاد تشکیل یک کمیته دائمی برای شاهنامه را مطرح می‌کند. طبق پیشنهاد خانلری، از جمله کارهای اولیه این کمیته، تدوین فهرست نکته‌ها و موضوعات مهمی است که باید در شاهنامه مورد تحقیق قرار گیرد. این فهرست باید همراه با توضیحات دقیق میان همه مؤسسات علمی کشور از جمله دانشگاه‌ها توزیع شود و تبادل اطلاعات میان این کمیته و مراکز علمی گوناگون برقرار شود تا تحقیقات تکراری و غیر روش‌مند در زمینه شاهنامه انجام نگیرد (خانلری، ۱۳۵۰: شش و هشت). خانلری در ادامه برای جلوگیری از تدوین پایان‌نامه‌های تکراری درباره شاهنامه، پیشنهاد می‌دهد: «اگر رساله‌هایی که در سال‌های مختلف در دانشکده‌های ادبیات در این زمینه تهیه می‌شود به اطلاع دانشکده‌های دیگر برسد، جای دیگر در همین زمینه به تکرار رساله تهیه نخواهد شد که وقت و نیرویی بیهوده صرف شود.» (همان: هشت).

امروزه با پیشرفت تکنولوژی، سامانه‌های همانندجو با هدف کمک به پژوهش‌گران برای یافتن موضوعات جدید و غیرتکراری و حمایت از حقوق مالکیت فکری راه‌اندازی شده‌اند، ولی همان‌گونه که دیده شد سال‌ها قبل از راه‌اندازی این سامانه‌ها، دغدغه خانلری ارائه پیشنهادهایی برای جلوگیری از موازی‌کاری در امر پژوهش و تدوین پایان‌نامه‌ها بوده است. هم‌چنین طرح‌ها و پیشنهادهایی چون پیش‌نهاد خانلری درباره تشکیل کمیته‌ای دائمی برای شاهنامه، در کنار اندیشه و همت بزرگانی چون مینوی، به تأسیس «بنیاد شاهنامه فردوسی» در سال ۱۳۵۰ هـ.ش. منجر شد. سرپرستی علمی بنیاد بر عهده مینوی بوده و خانلری نیز یکی از اعضای هیئت امنای آن به شمار می‌آمده است. پیش‌برد پژوهش‌های مربوط به شاهنامه و به‌ویژه تصحیح و انتشار نسخه کامل و منقح از آن، از جمله اهداف این بنیاد بوده است. هدف اخیر (تصحیح انتقادی و دقیق شاهنامه در ایران)، مسئله‌ای بوده که خانلری در سخنان و یادداشت‌های خود همواره به طور ویژه بر آن تأکید داشته است.

۴- لزوم تصحیح انتقادی شاهنامه در ایران

نخستین شرط پژوهش درست در هر اثر ادبی، وجود متنی دقیق و معتبر از آن اثر است. به همین سبب، یکی از دغدغه‌های اصلی خانلری در زمینه شاهنامه که به‌کرات در نوشته‌ها و خطابه‌هایش دیده می‌شود، لزوم تهیه یک متن معتبر و چاپ دقیق انتقادی از شاهنامه در داخل ایران بوده است. او با اشاره به این که کتاب‌ها و نسخه‌های مهم چاپی شاهنامه را غالباً غیرایرانیان تدوین کرده‌اند، در سخنرانی خود در سال ۱۳۴۹ هـ.ش. معتبرترین نسخه‌های چاپی شاهنامه را چاپ مول، ماکان، فولرس و مسکو می‌داند (همان: شش). خانلری در عین حال که به این کوشش‌ها ارج می‌نهد و سپاس‌دار آن‌هاست، تأکید می‌کند: «برای ما هیچ پسندیده نیست که خارجی‌ها بیایند برای ما نسخه دقیقی از شاهنامه تهیه کنند؛ به‌ویژه آن که هیچ کدام هم دقیق و قطعی نیست و نشان نمی‌دهد که فردوسی چه گفته است؛ زیرا به نظر من مسئله اساسی این است که ببینیم شاعری که این قدر به او اهمیت می‌دهیم، خود چه گفته است، نه این که به سلیقه امروز خودمان بعد از هزار سال حکم کنیم که متن چه طور باید بوده باشد.» (همان: هفت).

در واقع، از نظر خانلری، مقدمه و قدم نخستین در کار پژوهش شاهنامه، تهیه یک متن دقیق و انتقادی است. بنابراین، پیش از هر تحقیقی درباره مضامین و جنبه‌های ادبی و هنری شاهنامه و شیوه بیان و داستان‌پردازی فردوسی، باید متنی معتبر را اساس کار قرار داد که هر چه بیش‌تر به اصل، یعنی به آن چه فردوسی سروده، نزدیک باشد (ناتل خانلری، ۱۳۵۵: ۴۹ و ۵۱). خانلری در سخنرانی خود در سال ۱۳۵۴ هـ.ش. در نخستین جشن

توس، دو کار اساسی در تصحیح متن شاهنامه را در آن سال‌ها، متن انتقادی چاپ مسکو و تأسیس بنیاد شاهنامه می‌داند (همان: ۵۰)؛ زیرا همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، هدف اصلی بنیاد شاهنامه، تهیه نسخه انتقادی دقیق از شاهنامه بوده است.^۱

از نظر خانلری، در تصحیح متون، مقدمه بدیهی این است که «قدمت یک نسخه خطی دلیل صحت آن نیست.» (ناتل خانلری، ۱۳۶۹: ب: ۴۵/۳)؛ زیرا حتی در قدیم‌ترین نسخه‌ها غلط‌های آشکاری وجود دارد. البته خود او با جدیت تذکر می‌دهد نباید از این مقدمه نتیجه اشتباه گرفت و عنوان کرد که «پس به قدمت نسخه‌ها اعتماد نمی‌توان کرد و ناچار ذوق سلیم و طبع مستقیم را در این عمل باید ملاک و مبنای کار قرار داد.» (همان: ۴۶/۳-۴۵). به باور خانلری، در تصحیح متون، ذوق و سلیقه شخصی اعتبار ندارد. هم‌چنین معتقد است تا زمانی که نسخه‌ای از آثار یک شاعر یا نویسنده به مهر و امضای خود او در دست نیست، ناچار باید قدیم‌ترین نسخه‌ها را معتبرترین شمرد و آن‌ها را مبنای کار تحقیق برای یافتن اثر اصیل شاعر یا نویسنده قرار داد و در عین حال باید موازین و قرائنی را که مورد قبول اهل فن باشد، در تصحیح متن به کار برد (همان: ۴۶/۳).

او به‌دروستی تأکید می‌کند که مطالعه دقیق آثار شاعران و نویسندگان مقدم بر فردوسی و معاصران او و نیز بررسی منظومه‌های حماسی‌ای که به پیروی از شاهنامه سروده شده‌اند، از کارهای ضروری در تصحیح متن شاهنامه و تحقیقات مربوط به آن است؛ زیرا مطالعه این متون گاه می‌تواند راهی برای حل اشکال یا تردید به دست دهد (ناتل خانلری، ۱۳۵۵: ۵۱). خانلری خود نیز در نقد برخی ضبط‌های «داستان رستم و سهراب» مینوی، همین روش را به کار بسته و از شواهد بعضی متون متقدم چون ترجمه تفسیر طبری بهره جسته است.

یکی از مهم‌ترین کارهای تحقیقی در زمینه شاهنامه، کتاب «فرهنگ شاهنامه» (برلین، ۱۹۳۵ میلادی) تألیف فریتس ولف آلمانی است که در آن واژه‌های شاهنامه به ترتیب الفبا تنظیم شده و در زیر هر واژه، همه موارد کاربرد آن در شاهنامه ثبت شده است. مبنای کار ولف، شاهنامه چاپ ژول مول بوده و در کنار آن، از متن چند چاپ دیگر از شاهنامه هم استفاده کرده است. خانلری ضمن تمجید فراوان از این فرهنگ، آن را زمینه صدها تحقیق و مطالعه درباره شاهنامه و زبان فارسی می‌داند (ناتل خانلری، ۱۳۶۷: ۲/۳۸۳) و اهمیت فرهنگ‌هایی از این دست را در تهیه متنی انتقادی از شاهنامه یادآوری می‌کند (نک. ناتل خانلری، ۱۳۵۵: ۵۱). خانلری در بیان مسئله اخیر، تحت تأثیر نظر ولف در این باره بوده

۱ در همین راستا، در سال ۱۳۵۲ هـ.ش. «داستان رستم و سهراب» (با مقدمه و تصحیح و توضیح مجتبی مینوی) و در سال ۱۳۵۴ هـ.ش. «داستان فرود» (با تصحیح محمد روشن و مقدمه مجتبی مینوی)، بر اساس تصحیح بنیاد شاهنامه منتشر شد.

است؛ زیرا ولف در پیش‌گفتار کتاب خود دربارهٔ ضرورت تدوین فرهنگ شاهنامه چنین نوشته است: «برای تهیهٔ یک متن انتقادی از کتابی به حجم شاهنامه، داشتن نظری کلی بر مواد چاپ‌های حاضر دارای فایدهٔ بسیار بزرگی است.» (نک. خالقی مطلق، ۱۳۶۹: ۴۱۹). بعدها خالقی مطلق نیز بخشی از توفیق خود را در تهیهٔ متن انتقادی از شاهنامه و شناختِ ضبط درست از نادرست، مدیون همین فرهنگ دانسته است (همان).

با توجه به این‌که پس از تألیف «فرهنگ شاهنامه» ولف، متن‌های انتقادی دیگری از شاهنامه — از جمله چاپ مسکو — منتشر شدند یا در حال تصحیح بودند، خانلری تجدید نظر در این فرهنگ و انطباق آن با متن‌های تازه و در واقع تدوین لغت‌نامهٔ جدیدی را پیش‌نهاد می‌دهد؛ لغت‌نامه‌ای که شامل همهٔ واژه‌های متونی باشد که تصحیح و مقابلهٔ آن‌ها در جریان است (اعم از واژه‌های بیت‌های اصلی و الحاقی). به پیش‌نهاد خانلری، پس از تدوین این لغت‌نامه می‌توان یک‌بار دیگر در متون تصحیح‌شده نظر کرد و با توجه به تعداد موارد کاربرد هر واژه و قرائن دیگر، با اطمینان بیش‌تر، ضبط بیتی را بر بیت دیگر ترجیح داد (ناتل خانلری، ۱۳۵۵: ۵۱).

۵- دلایل تصرف کاتبان در متون ادبی به‌ویژه شاهنامه

نسخه‌نویسی کاتبان از متون ادبی از جمله شاهنامه، موجب ماندگاری بسیاری از این آثار در طول تاریخ شده است. با این حال، همین کاتبان با دخل و تصرف سهوی یا عمدی در این متون، بیش‌ترین آسیب را به آن‌ها زده‌اند. خانلری در آغاز نقد خود بر کتاب «داستان رستم و سهراب» مینوی، چند دلیل برای تصرف کاتبان در نسخه‌ها ذکر می‌کند. این دلایل را که خانلری در لابلای مباحث خود به آن‌ها اشاره کرده، در سه مقوله دسته‌بندی می‌کنیم که مقولهٔ سوم آن شایان توجه است.

مقولهٔ نخست شامل عوامل سهوی نظیر بی‌سوادی یا بی‌دقتی کاتب و نقص‌های خط است که عامل اخیر گاه موجب بدخوانی متن می‌شده است. مقولهٔ دوم، تصرف عمدی کاتبان در نسخه‌برداری از متون است که از نظر خانلری دو علت عمده دارد؛ گاهی متن اصلی به سبب فاصلهٔ زیادِ زمان تألیف آن با زمان کاتب، شامل کلمات و عبارتهایی متروک و غریب و نامأنوس بوده و کاتب ترجیح داده آن‌ها را به کلمات و عبارتهای معمول‌تر تبدیل کند. یا این‌که خود کاتب نیز معنای درستِ اصطلاح و عبارت را در نمی‌یافته و چیزی نزدیک به آن را در ذهن می‌آورده و می‌نوشته است (ناتل خانلری، ۱۳۶۹: ۴۰/۳-۳۹).

مقولهٔ سوم به نوعی با مقولهٔ دوم (دخل و تصرف عمدی) در ارتباط است، اما زمینه‌ای روان‌شناسانه دارد و به تعبیر خانلری «آن را در روحیه و شیوهٔ اندیشهٔ ملی جست‌وجو باید

کرد» (همان: ۴۰/۳). خانلری برای تشریح این امر، نخست به مقایسه روحیه و ذهنیت مردمان غرب و شرق می‌پردازد. به باور او، غربیان آثار هر هنرمندی را حاصل ذوق و روحیه و اتفاقات خاص زندگی او به شمار می‌آورند و به تبع آن، اثر او را در حکم ملک شخصی وی تلقی می‌کنند و تصرف در آن را تصرف در اموال غیر می‌دانند. از این رو، می‌کوشند صورت اصیل هر اثر ادبی را به دست آورند و بنای هرگونه تحقیق را بر همان متن اصیل بگذارند (همان). اما «ما شرقیان چندان به آثار بزرگان ادبیات خود دل‌بستگی داریم که آن‌ها را از جمله اموال ملی به شمار می‌آوریم و بنا بر این اعتقاد، هر فردی که با یکی از این آثار سر و کار دارد، خود را در آن شریک و سهم می‌شمارد و از این‌جاست که تصرف در آن را روا می‌داند. [به باور این افراد] شعر فردوسی و غزل حافظ دیگر به آن مردانی که چند قرن پیش از این مُرده‌اند، تعلق ندارد. این آثار ملک همه ملت ایران است و هیچ فردی در مالکیت آن بر دیگری ترجیح ندارد. پس هر کس می‌تواند و حق دارد که بر حسب ذوق خود در آن‌ها تصرف کند.» (همان: ۴۲/۳-۴۱).

درباره اهمیت این نظر خانلری باید گفت، به خاطر همین روحیه و اندیشه و نیز پیوند تنگاتنگ شاهنامه با ملت است که برخی کاتبان از حد دخل و تصرف در کلمات و تعبیرات و عبارت‌ها فراتر رفته و ابیات و حتی گاه داستان‌هایی به شاهنامه افزوده‌اند؛ زیرا بر اساس گمان و ذوق شخصی آن‌ها، روایت فردوسی به عنوان اثری ملی بدون آن ابیات یا داستان‌ها، کاستی‌ها یا مشکلاتی داشته که باید برطرف می‌شده است. برای نمونه، می‌توان حدس زد ابیات مربوط به آوردن موبد برای عقد رستم و تهمینه (با هدف پاک نگه‌داشتن قهرمان ملی و مشروع بودن فرزندش سهراب)، بیت‌های مربوط به سوگواری تهمینه برای سهراب (به سبب اهمیت عزاداری مادر برای فرزند در فرهنگ ایرانیان و جبران این کم‌بود در روایت فردوسی) و داستان نبرد رستم نوجوان با پیل سپید و نیز فتح دژ کوه سپند (در جهت افزودن به افتخارات قهرمان ملی)، با همین روی‌کرد به شاهنامه الحاق شده‌اند.

۶- اهمیت بیت‌های الحاقی شاهنامه در پژوهش‌ها

خانلری با همه تأکیدی که درباره لزوم تهیه نسخه‌ای اصیل از شاهنامه و تفکیک ابیات اصلی و الحاقی دارد، به‌درستی بر آن است که بیت‌های الحاقی شاهنامه هم به کلی بی‌ارزش و غیرقابل اعتنا نیستند و از هیچ بیت الحاقی —حتی در بی‌اعتبارترین نسخه‌ها— نباید صرف نظر کرد؛ زیرا از جهات گوناگون برای مطالعه و تحقیق، اهمیت فراوان دارند؛ «این ملحقات یا اضافات هر یک در چه دوره و زمانی در متن شاهنامه وارد شده؟ چه کسانی آن‌ها را جعل کرده یا افزوده‌اند؟ چه تمایلاتی در ادوار مختلف وجود داشته که موجب —یا

به قول امروزی‌ها انگیزه— این الحاق‌ها بوده است؟ و از این قبیل نکته‌های فراوان دیگر که از مطالعه این ابیات اضافی می‌توان دریافت» (همان: ۶۶/۳). به پیش‌نهاد خانلری، همه ابیات الحاقی را باید جمع‌آوری کرد تا مبنای انواع پژوهش‌های ادبی، تاریخی، فرهنگی و جامعه‌شناسی ایران در ادوار مختلف قرار گیرند (همان).

به عبارت روشن‌تر، از نظر خانلری این ابیات نه تنها از نظر ادبی قابل بررسی هستند، بلکه با توجه به دوره و انگیزه الحاق آن‌ها به شاهنامه، در بررسی‌های تاریخی و فرهنگی و جامعه‌شناسی آن دوره مفید خواهند بود. در تأیید سخنان خانلری باید گفت امروزه از نظر شاهنامه‌شناسان، بسیاری از روایت‌ها و خرده‌روایت‌های الحاقی، بازمانده روایتی رسمی یا مردمی هستند که در اصل شاهنامه وارد نشده‌اند و بررسی آن‌ها می‌تواند به فهم بهتر روایت شاهنامه یا شناخت بیشتر شخصیت‌های آن کمک کند؛ برای نمونه، در ابیاتی الحاقی از داستان رستم و سهراب در شاهنامه چاپ ژول مول (۱۳۵۳: ۶۵/۲)، زنده‌رزم/ژنده‌رزم دایی سهراب معرفی شده است. این خرده‌روایت می‌تواند روایتی اصیل باشد که فردوسی به هر دلیلی آن را در شاهنامه نیاورده، اما کاتبی آن را به شاهنامه افزوده است تا ابهام موجود در شخصیت زنده‌رزم را در اصل شاهنامه، برطرف کند. هم‌چنین است بحث فرهنگی مربوط به بیت‌های الحاقی سوگواری تهمینه برای سهراب که پیش‌تر به آن اشاره کرده‌ایم.

۷- فردوسی و شاهنامه در سروده‌های خانلری

توجه خانلری شاعر به فردوسی و شاهنامه نسبت به حجم اندک مجموعه سروده‌های او، نسبتاً چشم‌گیر و به سه شیوه است. نخست، قصیده‌ای با عنوان «فردوسی» که مستقلاً برای این شاعر بزرگ سروده شده است؛ دوم، بهره‌گیری از شخصیت‌های شاهنامه برای مضمون‌پردازی و تصویرسازی؛ سوم، اشاره‌های کوتاه در حد یک بیت به نام شخصیت‌های شاهنامه. در ادامه به بررسی هر یک از این سه شیوه می‌پردازیم.

یکی از بلندترین اشعار خانلری قصیده‌ای ۴۲ بیتی با عنوان «فردوسی» است و مجموعه شعر او (ماه در مرداب) با همین سروده آغاز می‌شود. این قصیده نخستین بار در سال ۱۳۱۳ هـ.ش. (در بیست‌ویک‌سالگی شاعر) در مجله «مهر» به مناسبت برگزاری کنگره هزاره فردوسی در همین سال، به چاپ رسید (نک. نائل خانلری، ۱۳۱۳: ۵۱۲-۵۱۱). این چاپ با آنچه امروزه در مجموعه شعر «ماه در مرداب» وجود دارد، از جهت تعداد و ترتیب ابیات و برخی واژه‌ها و تعبیرات، تفاوت‌هایی جزئی دارد و بیان‌گر آن است که خانلری بعدها در این شعر دست برده است. چاپ این شعر و انتشار نخستین مقاله خانلری درباره شاهنامه در

عنفوان جوانی، نشان می‌دهد که او از همان آغاز، دل‌بستگی فراوانی به فردوسی و شاهنامه داشته است.

شاعر در این قصیده، از فردوسی با تعبیراتی چون «بزرگوار حکیم سترگ»، «دلیر و راد و سخن‌پرور و گشاده‌زبان» و «بزرگ سخن‌پرور بی‌عدیل ایران» یاد می‌کند. او در آغاز این قصیده، اندیشهٔ رایج دربارهٔ دشمنی روزگار با دانایان و سیه‌روزی خردمندان را نادرست می‌شمارد و مثال نقض این اندیشه را کارنامهٔ فردوسی می‌داند که با وجود دشواری‌های فراوان و کج‌روی‌های سپهر، در کار خویش توفیق یافته است. اوضاع آشفتهٔ سیاسی-اجتماعی ایران در عصر فردوسی و خطر فراموشی فرهنگ ایرانی در این عصر، شور ایران‌دوستی فردوسی و انگیزهٔ او برای زنده کردنِ وطن و یاد پهلوانان آن، از اشارات خانلری در این سروده است:

بزرگوار حکیم سترگ فردوسی	که مام ایران چون او دگر نژاد پسر
دلیر و راد و سخن‌پرور و گشاده‌زبان	ز مهر ایران شوری عظیمش اندر سر
روان ایران آن گه که او ز مادر زاد	ز ترک و تازی آزاده بود و خسته‌جگر
نمانده هیچ ز جمشید و کی‌قباد نشان	نهفته پاک ز بهرام و اردشیر اثر
پسند نامد وی را که فرّ ملک کیان	چو مهر ماند پنهان به زیر ابر اندر
بر آن نهاد عزیمت که آن دلیران را	کند به شعر خوش خویش زنده بار دگر

(ناتل خانلری، ۱۳۹۲: ۵۳-۵۲)

خانلری با اشاره‌ای تلمیحی به بی‌توجهی محمود غزنوی نسبت به شاهنامه و حرمان و زیان ظاهری فردوسی در دوران پیری، او را به سبب سرودن دفتری سرشار از سخنان ارزش‌مند و درگه، نه متضرّر که صاحب سود واقعی می‌داند. هم‌چنین با اثرپذیری از بیت معروف «پی افگندم از نظم کاخی بلند/ که از باد و باران نیابد گزند» (فردوسی، ۱۳۷۳: ۱۷۳/۴)، شاهنامه را به کاخی مانند می‌کند که هزار سال به پای مانده و هزار سال دیگر بر پای خواهد ماند:

هنوز کاخی کاو در سخن پی افکندست	به پای مانده و ماند هزار سال دگر
هنوز او را شعر چو آب نفس‌دست	اگرچه بر آن بس باد سرد کرده گذر
هنوز مهری کز طبع او به ایران تافت	همی درخشد چون آفتاب از خاور
هزار سال دگر نیز بگذرد که هنوز	هزار کس چو من او را بود ستایش‌گر

(ناتل خانلری، ۱۳۹۲: ۵۵-۵۴)

همان‌گونه که اشاره شد، شیوهٔ دوم خانلری شاعر در توجه به شاهنامه، بهره‌گیری از شخصیت‌های شاهنامه برای مضمون‌پردازی و تصویرسازی است. صرف نظر از قصیدهٔ

«فردوسی»، ژرف‌ترین اثرپذیری خانلری از شاهنامه، در مضمون‌پردازی او در شعر «ای مژده، ای نوید» (سروده در سال ۱۳۵۵ هـ.ش.) نمایان است؛ زیرا کلیت این شعر بر پایه داستان نبرد رستم و دیو سروده شده است. خانلری در این شعر، آزادی را به تهمتن تشبیه می‌کند که همواره صدای سمّ رخس او از دور به گوش می‌آید و بدین ترتیب، در اوج نومیدی، امیدها را همچنان زنده نگه می‌دارد. سپس در ادامه برای تصویرسازی و ترسیم تقابل آزادی و فتنه، از بن‌مایه تقابل رستم و دیو بهره می‌گیرد؛ با این تفاوت که برای توصیف شدتِ ظلمت و وحشت و فتنه، این دیو را نه دیو سپید که دیو سیاه می‌خواند^۱ و در انتظار آمدنِ تهمتنِ آزادی برای نابود کردنِ آن است:

«دیرست تا دو دیده به راهت سپید شد/ وان کوکب امید/ در آسمان تیره دل ناپدید شد/
آزادی ای تهمتن! ای آن که روز و شب/ آواز سمّ رخس تو از دور می‌رسد/ وز شوق دیدنت/
دل چون کبوتری/ در سینه می‌طپد/ این باغ را غبار تباهی گرفته است/ وان مرغک نشاط که
مستانه می‌سرود/ زین دشت رفته است/ تن خسته، دل شکسته، نفس‌ها گسسته است/ چشم
امیدوار/ بر هر چه روشنی است/ یک‌باره بسته است./ در این شب سیاه/ کو اختری که گم‌شده
را راهبر شود/ کو اخگری که شعله به آفاق برکشد/ وین شام‌گاه ظلمت و وحشت سحر شود/
آن پهلوان کجاست که از ره چو در رسد/ دیو سیاه فتنه نیابد ره گریز/ بشتاب! دیر ماندی!/
ای مایه امید/ آزادی ای تهمتن! ای مژده! ای نوید!» (همان: ۱۷۱-۱۶۹)

افزون بر این، خانلری در شعر «ظهر» که در سال ۱۳۲۳ هـ.ش. در قالب چهارپاره سروده شده، با تصویرسازی اساطیری، در چند بیت کوه را به دیو تشبیه می‌کند. او در این تشبیه، احتمالاً به مطلع دماوندیّه دوم ملک‌الشعراء بهار، یعنی بیت «ای دیو سپید پای در بند/ ای گنبد گیتی ای دماوند» (بهار، ۱۳۸۷: ۲۸۶) نظر داشته است. با این حال، انس خانلری با شاهنامه نیز در این تصویرسازی مؤثر بوده است:

بندر این کوه دیو بیماری است	تن ز رنجی نهان به درد و گداز
پشت بر آفتاب درمان‌بخش	پای در رودخانه کرده دراز
(ناتل خانلری، ۱۳۹۲: ۱۲۳)	

۱ بنا به توصیف شاهنامه، موی سرِ دیو سپید به رنگ برف بود، اما صورتی تیره داشت و چون کوهی سیاه به نظر می‌آمد:

به رنگ شبه روی، چون برف موی	جهان پر ز پهنای و بالای اوی
سوی رستم آمد چو کوهی سیاه	از آهش ساعد، وز آهن کلاه
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۴۲/۲)	

در زمینهٔ سومین شیوهٔ اثرپذیری خانلری شاعر از شاهنامه، می‌توان به بیت زیر اشاره کرد که در آن از کیومرث و فریدون یاد شده است:

چه حکایات دلاویز به یاد از کیومرث و فریدون داری
(همان: ۶۸)

هم‌چنین شاعر در چهارپاره‌ای با عنوان «روزگار دیگر - من دیگر»، در قالب پیش‌بینی‌ای که متأسفانه امروزه تا اندازهٔ زیادی به وقوع پیوسته، به توصیف اوضاع فرهنگی تهران در صد سال بعد می‌پردازد و از فراموشی رسم‌های زیبایی چون شاهنامه‌خوانی و حافظ‌خوانی با حسرت سخن می‌گوید. به تعبیر خانلری، این فراموشی به حدی است که گویا زبان فارسی در این شهر کاملاً از یادها رفته و کسی فارسی نمی‌داند. شاعر در این شعر، از شاهنامه و رخس و پیلتن یاد می‌کند:

مادری شب برای فرزندان	شعر حافظ همه ز بر می‌خواند
پدری شاهنامه داشت به یاد	سخن از رخس و پیلتن می‌راند
گفتهٔ سعدی و نظامی بود	دلنشین نغمه‌های مهرآیین
چه شد آیا که جمله رفت ز یاد	آن همه رسم دلکش دیرین
دیگر آواز کوچه باغی را	شام‌گه رهروی نمی‌خواند
راستی از میان مردم شهر	هیچ کس فارسی نمی‌داند؟

(همان: ۱۶۲)

نتیجه

در میان فعالیت‌های علمی و ادبی خانلری که زمینه‌های متنوعی چون زبان‌شناسی، دستور زبان، عروض، تصحیح، ترجمه و سرایش شعر را در بر می‌گیرد، خطابه‌ها و پژوهش‌های شایان توجهی دربارهٔ شاهنامه یا آثار منتشرشده دربارهٔ آن وجود دارد. بررسی دقیق این پژوهش‌ها که بیان‌گر علاقه و توجه ویژهٔ خانلری به شاهنامه است، دیدگاه‌های وی را دربارهٔ ارزش و اهمیت این اثر به عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان بقا و گسترش زبان فارسی و سند ملیت ایرانیان، به‌خوبی نشان می‌دهد. او راز ماندگاری شاهنامه را در موضوع و شخصیت‌های آن و پیوند نزدیکی با جامعه و مردم می‌داند. هم‌چنین به اعتقاد خانلری شاهنامه را می‌توان به دو بخش داستانی (از آغاز کتاب تا تأسیس دولت ساسانی) و تاریخی (از آغاز پادشاهی اردشیر تا پایان کتاب) تقسیم‌بندی کرد.

پژوهش‌ها و خطابه‌های خانلری دربارهٔ شاهنامه غالباً با ارائهٔ پیش‌نهادهای شایسته‌ای در زمینهٔ شاهنامه‌پژوهی همراه بوده‌اند. از مهم‌ترین این پیش‌نهادهای، تشکیل کمیته‌ای دائمی برای شاهنامه با هدف انجام پژوهش‌های دقیق و علمی و جلوگیری از تحقیقات تکراری و

غیر روش‌مند بوده است. هم‌چنین یکی از دغدغه‌های اصلی خانلری را می‌توان لزوم تهیّه متنی دقیق و انتقادی از شاهنامه در داخل ایران دانست؛ به‌گونه‌ای که این کار را مقدمه و نخستین قدم در کار پژوهش شاهنامه می‌داند. در عین حال، از نظر او بیت‌های الحاقی شاهنامه نیز ارزش‌مند هستند و در انواع پژوهش‌های ادبی، تاریخی، فرهنگی و جامعه‌شناسی ایران اهمّیت فراوانی دارند.

خانلری در سروده‌های خویش نیز به فردوسی و شاهنامه توجه دارد. سرایش قصیده‌ای مستقل برای فردوسی، بهره‌گیری از شخصیت‌های شاهنامه برای مضمون‌پردازی و تصویرسازی و اشاره‌های کوتاه به نام شخصیت‌های شاهنامه، عمده‌ترین شیوه‌های توجه خانلری به فردوسی و شاهنامه در سروده‌هایش است.

کتاب‌شناسی

برتلس (۱۳۸۹) «منظور اساسی فردوسی»، هزاره فردوسی (مجموعه مقالات دانش‌مندان ایران و ایران‌شناسان جهان به مناسبت یک‌هزارمین سال‌روز تولّد فردوسی، تهران- دارالفنون- ۱۳۱۳ هـ.ش)، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران- دانشگاه مکیل، صص ۲۱۱-۲۱۲.

بهار، محمدتقی (۱۳۸۷) دیوان/شعار، تهران: نگاه.

خالقی مطلق، جلال (۱۳۶۹) «یادی از دانش‌مندی رنج‌دیده و ناکام: فریتس ولف»، ایران‌شناسی، سال دوم، شماره ۶، صص ۴۲۲-۴۱۷.

خانلری، پرویز (۱۳۵۰) «متن بیانات جناب آقای پرویز خانلری»، سخن‌رانی‌های دومین دوره جلسات سخن‌رانی و بحث درباره شاهنامه فردوسی، تهران: سازمان انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، صص پنج تا هشت.

رستگار فسایی، منصور (۱۳۷۹) احوال و آثار دکتر پرویز ناتل خانلری، تهران: طرح نو.

سیدحسینی، رضا (۱۳۸۹) مکتب‌های ادبی، جلد اول، تهران: نگاه.

شمس لنگرودی، محمد (۱۳۹۰) تاریخ تحلیلی شعر نو، جلد اول، تهران: مرکز.

فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۷۳) شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر چهارم، کالیفرنیا: بنیاد میراث ایران.

_____ (۱۳۶۹) شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر دوم، کالیفرنیا: بنیاد میراث ایران.

_____ (۱۳۵۳) شاهنامه، به تصحیح ژول مول، جلد دوم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

قائمی، فرزاد (۱۳۸۸) «طبقه‌بندی توصیفی شاهنامه بر اساس شالوده‌های تاریخی و اساطیری»، فصل‌نامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، شماره ۲۱، صص ۱۰۹-۱۲۹.

ناتل خانلری، پرویز، (۱۳۹۲) ماه در مرداب: مجموعه شعر، تهران: معین.

_____ (۱۳۶۹ الف) رستم و سهراب/ از شاهنامه فردوسی، تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۳۶۹ ب) هفتاد سخن، جلد سوم: از گوشه و کنار ادبیات فارسی، تهران: توس.

خانلری و شاهنامه □ ۶۵۷

- _____ (۱۳۶۷) هفتاد سخن، جلد دوم: فرهنگ و اجتماع، تهران: توس.
- _____ (۱۳۵۵) «قدم‌های نخستین در کار پژوهش شاهنامه»، فردوسی و ادبیات حماسی: مجموعه سخن‌رانی‌های نخستین جشن توس، تهران: سروش، صص ۴۹-۵۲.
- _____ (۱۳۵۰) «وامق و عذرای عنصری و شاهنامه فردوسی»، سخن، دوره بیست‌ویکم، شماره ۵، صص ۴۴۱-۴۳۳.
- _____ (۱۳۱۳ الف) «سپاه و جنگ در شاهنامه فردوسی»، مهر، سال دوم، شماره ۵ و ۶، صص ۵۶۹-۵۷۸.
- _____ (۱۳۱۳ ب) «فردوسی» (شعر)، مهر، سال دوم، شماره ۵ و ۶، صص ۵۱۱-۵۱۲.

دانش تبارشناسی یا ژنی و جنی

صدیق رهپو طرزی / دانش آموخته حقوق و علوم سیاسی از دانشگاه کابل

همه گروه‌های قومی در افغانستان، در کروموزوم وای (*) به هم پیوند دارند. این ارثیة نسبی، تباری یا شجرگی حاصل روی داده‌های تاریخی‌اند. (*) کروموزوم Chromosome رشته نازک و تارمانندی را می‌گویند که بافت هسته‌های تیزاب‌ها و پروتئین‌ها را در یک حجره، یاخته و یا سلول می‌سازد. این را می‌توان در تمام حجره‌های موجودهای زنده یافت. این‌ها با خویشتن آگاهی‌های نسبی، تباری، جنی و ژنی را انتقال می‌دهند. خود واژه ژن یا جن به معنای واحد نسبی و یا تباری است که در بر گیرنده نشانه‌های رنگ، قد و قواره، خوی و منش فرد می‌باشد. این آگاهی‌ها و اطلاع‌ها به نسل‌های بعدی انتقال می‌نمایند. هر کروموزوم از یک دان. D.N.A. و دو رشته مارپیچ و فتری ساخته شده است. این‌ها، که جن یا ژن‌ها را به همراه دارند، به دور پروتئین به شکل مارگونه‌ای پیچیده‌اند. تعداد آن‌ها از یک نوع موجود زنده تا دیگری فرق می‌نماید. در انسان تعداد این‌ها به ۲۲ جوره می‌رسند. این‌ها با خویشتن دو کروموزم جنسی به همراه دارند که گونه جنس مانند: نر، ماده و یا هیز را تعیین می‌دارند. در زنان دو کروموزم ایکس X و در مردان یک ایکس X و یک وای Y، وجود دارند. هنگام تقسیم شدن حجره‌ها، هر یک از دان.ا. به دو بخش جدا می‌شوند. (ط.)

به تازگی‌ها، کتابخانه عامه دانش، PLOS در نشریة تازه‌اش حاصل بررسی و تحقیقاتی را در مورد مسئله ژنی یا نسبی و تباری در مورد گروه‌های قومی در افغانستان به دست نشر سپرده است.

از آن جایی که دانش ژن‌شناسی، به بررسی داده‌های دانشی‌تر از دانش زبان‌شناسی و باستان‌شناسی می‌پردازد و به گفته مردم، حرف آخر را می‌زند، بر آن شدم

تا در راستای نوشته‌هایی که در این زمینه از دید زبان‌شناسی و باستان‌شناسی نموده‌ام، این را به حیث یک برگردان از انگلیسی به پارسی به آن اضافه نمایم. امیدوارم تا خوانندگان با دید پُر نقد به آن بنگرند تا راه گفتمان در این زمینه بازگردد. این بررسی حاصل کار به شدت وقت‌گیر و دانشی ۱۸ دانش‌مند از دانشگاه‌های گونه‌گونه در لبنان، اسپاینا، ا.م.ا. انگلستان، ایران و روسیه می‌باشد. هم‌چنان در این کار، اعضای شرکت چندگروهی جغرافیایی، نیز نقش مهمی را بازی کردند. من در این‌جا تلاش خواهم کرد تا برای جلوگیری از درازی نوشته، به لب، چیده و یا شیمه این اثر بپردازم. آنانی که در این زمینه به آگاهی بیش‌تری نیاز دارند، می‌توانند اصل خود نوشته را که به زبان انگلیسی است، مرور نمایند. من در این مورد به همان شیوه‌ای که ویراستار به آن پرداخته است، پابند خواهم بود. البته تلاش خواهم کرد تا در نوشته جداگانه‌ای خود نیز به آن دست بیازم. این نوشته را مانفرد کیسر، از مرکز طبی در دانشگاه ارساموس، واقع در هاللند، ویراستاری نموده است.

فشرده بررسی

افغانستان، در درازنای تاریخ، جای‌گاه پُراهمیت و رزم آریانه یا استراتژیکی را داشته است. تا جایی که روشن است در این‌جا باشندگانی در دوران کهن‌سنگی می‌زیسته‌اند. بعد این‌جا، به چارراهی برای گسترش تمدن‌ها و شاهنشاهی‌ها یا امپراتوری‌ها، بدل شد. موقعیت، تاریخ و حضور گروه‌های گونه‌گون قومی در افغانستان، فرصت شازی را میسر می‌سازد تا به بررسی این که چگونه کشورها و گروه‌های قومی، درهم آمیختند، و این که چگونه تکامل آرام‌آرام فرهنگی و رشد فنی در تاریخ بشری اثر وارد نموده و ساختار کنونی مردم مدرن را به میان آورده است، دست بیازیم. ما در این‌جا برای بار اول به بررسی چار گروه قومی مهم در افغانستان امروز، پرداخته‌ایم: هزارگان، پشتونان، تاجیکان و ازبکان. ما برای این کار، بر ۵۲ نشانه‌گذاری دوگانه‌گی و ۱۹ دور کوتاه مدت با تکرار متناوب در بخشی از کروموزوم وای، کار نموده‌ایم. در این راستا، نمونه از افغانان همراه با ۸۵۵۰ نمونه دیگر از مردمانی که در دوردور کشور زیست می‌نمایند و در تاریخ افغانستان نقش مهمی را از راه مهاجرت‌ها و یورش‌ها، بازی کرده‌اند، مورد بررسی قرار دادیم. این مردمان شامل ایرانیان، یونانیان، هندوستانیان، مردمان شرق میانه، اروپای شرقی و شرق آسیا می‌گردند.

نتیجه بررسی‌های ما نمایش‌گر این امر است که همه افغانان کنونی، به صورت عموم دارای ارثیه مشترکی‌اند. این نشانه‌ها از مردمانی به ارث رسیده و ناشی گردیده است که در دوران انقلاب نوسنگی و شکل اولین هم‌بوهای زراعتی و کشاورزی، می‌زیسته‌اند. این

بررسی‌ها هم‌چنان نشان می‌دهد که تفاوت‌های درون هم‌بودی، در دوران برنز، ممکن در نتیجه شکل‌گیری اولین تمدن‌ها در منطقه، به میان آمده است. پس‌تر مهاجرت‌ها و یورش‌ها بر منطقه، خط دگرگونی‌هایی را در میان گروه‌های قومی حل به میان آورده است. در نتیجه، تفاوت‌های ژنی یا نَسَبی را شدت بخشیده است و به افغانان تنوع ویژه‌ای را در بخش ژن یا نسب، در آسیای مرکزی بخشیده است.

پیش‌گفتار

افغانستان سرزمینی است که راهی به بحر ندارد و در میان آسیای مرکزی، جنوب آسیا و شرق میانه قرار دارد. این امر، برایش جای‌گاه مهم رزم آریانه و استراتژیک در درازای تاریخ بخشیده است. این‌جا را می‌توان گذرگاه راه‌های تجارتی باستان و مهاجرت‌های انسانی خواند. مهم‌ترین راه‌های بازرگانی و تجارت از جلگه‌های شمال و جنوبش، کوتل‌های دشوارگذار و شامخش، پیش از آن که راه‌های آبی کشف گردد، میان اروپا و شرق دور می‌گذشتند.

چنین به نظر می‌آید که انسانان دوران کهن‌سنگی، در مغاره‌های این کشور نزدیک به پنجاه‌هزار سال پیش، می‌زیستند. در شمال افغانستان، ابزار سنگی‌ای که در درهٔ دادیل، دره چکمک و جای‌های دیگر به دست آمده‌اند، نمایش‌گر حضور کار فنی و صنعتی در دوران کهن‌سنگی میان می‌باشد. شمال افغانستان هم‌چنان در دایرهٔ جایی قرار دارد که در آن اولین هم‌بودهای زراعتی و کشاورزی، شکل گرفته‌اند، در این‌جا نشانه‌هایی از اهلی‌سازی گندم / جو، گوسپند / بز و گله‌ها که راه انقلاب نوسنگی را میان ده‌هزار و هفت‌هزار سال پیش فراهم ساخت، دیده می‌شود. پس‌تر، این کار، تکیه‌گاهی را برای شکل‌گیری تمدن‌های اولی در عصر برنز در آسیای مرکزی، در ساختارهای به شدت پیچیدهٔ باستان‌شناسی باکتریا - مرغاب در چارهاروسه‌صد و سه‌هزار و هفت‌صد سال پیش، در تمدن وادی سند در پنج‌هزار و سه‌صد سال تا سه‌هزار و هشت‌صد سال پیش، به میان آورد. چنین گمانی وجود دارد که فروپاشی این تمدن‌های اولی، ممکن با گسترش نفوس از جلگه‌های خشک و سرد اروشیا، که راه‌شان را به سوی نیم‌قارهٔ هند باز نمودند، هم‌راه بوده باشد. این درست زمانی بود که تمدن هاراپه، زمان پایانیش را از سر می‌گذراند.

هزاره‌های دوم و اول پیش از عیسا، نشانه‌هایی از یورش قبیله‌های ایرانی را بیان می‌دارد. اینان، بعدها بر افغانستان به حیث بخشی از شاهنشاهی هخامنشی، که به وسیله کوروش

کبیر، (۵۵۰ پ.ع.) اساس گذاشته شد بود، فرمان رانند. قدرت جنگی هخامنشیان که به وسیله اسکندر بزرگ، در هم کوبیده شد؛ نفوذ زبان و فرهنگ هلنی را به منطقه وارد نمود. در دوران سده‌های پسی، برای دستیابی بر افغانستان رقابت تند و شدیدی میان سلکوییان، باکتریان، پارتیان و خانواده مورپای هند، جریان داشت. سده اول عیسایی، شاهد هجوم تازه قبیله‌های ایرانی زیر فرمان قبیله‌های **کوشان که دین بودایی** را پذیرفتند و برای گسترش تلاش ورزیدند، می‌گردد. پس از آن که اینان بخش زیاد فارس را به دست آوردند، لشکر عربان بر افغانستان یورش برده و با خویش اسلام را به همراه آوردند. پس‌تر یورش‌های ترکی - مغولی سبب ویرانی منطقه شده و دوران بی‌ثباتی را برای شاهراه ابریشم، به میان آورد. بعدها با شکل‌گیری نظام بازرگانی آبی به وسیله اروپاییان، این **شاهراه به خاک‌راه** بدل شد.

مردم کنونی افغانستان در بر گیرنده بسیاری از این عنصرهای به شدت متفاوت، می‌باشند. این‌ها بازماندگان مهاجرت‌های گسترده و یورش‌هایی می‌باشند که بر چهره فرهنگی و نفوس کشور، اثر ژرفی را وارد نموده است. در افغانستان پشتونان بزرگ‌ترین گروه قومی‌اند که ۴۲ درصد نفوس را، تاجیکان ۲۷ درصد، هزارگان ۹ درصد، ازبکان ۹ درصد، ایماق ۳ درصد، بلوچان ۲ درصد و دیگر گروه‌های قومی ۴ درصد باقی‌مانده را می‌سازند. در بررسی کنونی هشت گروه قومی مورد آزمایش قرار گرفته‌اند. البته توجه بیش‌تر بر چار گروه قومی مانند: پشتونان، که شیوه زندگی‌شان به صورت سنتی نیمه‌کوچی می‌باشد و در جنوب و شرق افغانستان و در غرب پاکستان به سر می‌برند. آنان به زبان پشتو که شاخه‌ای از زبان ایرانی شرقی می‌باشد، گپ می‌زنند. تاجیکان یک گروه قومی‌اند که به زبان پارسی سخن می‌زنند و بیش‌تر پیوند با زبان پارسی در ایران دارند. در افغانستان آنان بزرگ‌ترین گروه نفوس تاجیک‌اند که در بیرون از تاجیکستان واقع در شمال افغانستان به سر می‌برند. هزارگان به زبان پارسی که در آن واژگان مغولی نیز وجود دارند، گپ می‌زنند. آنان به این باورند که بازماندگان اردوی چنگیز خان اند که در سده دوازدهم، بر این‌جا یورش برد. ازبکان گروهی‌اند که به زبان ترکی گپ می‌زنند و شیوه زندگی‌شان نیمه‌زراعتی بوده در شمال کشور به سر می‌برند.

در حالی که دیدگاه‌هایی در مورد چگونگی گذشته افغانان بر سنت‌های شفاهی، تا آگاهی‌های تاریخی استوار است (جدول شماره یک)، بررسی‌های کم‌تری در مورد ساختار دانش نسبی، شجرگی یا ژنی از مردم افغان صورت گرفته است. اگر کاری هم انجام شده، بسیار کم بوده است. این بررسی‌ها یا در چارچوب محدود سیاهه‌سازی کروموزوم‌های غیر جنسیتی دوچرخه کوتاه‌مدت با تکرار متناوب STRs بوده و یا تنها به بررسی کروموزوم

وای در یک گروه قومی ویژه، در بند مانده است. در این بررسی، ما دست به تحلیل همه‌جانبه و گسترده کروموزوم‌های گونه‌گون در گروه‌های مهم قومی افغانستان، زده‌ایم. ما، برای بار اول دست به تهیه آگاهی ژرف گونه‌گونی جنسیتی یا ژنی در راستای تکامل تدریجی در میان عضوهای یک گروه قومی افغان که به جدهای مشترک پیوند دارند، زده‌ایم. ما هم‌چنان ۱۹ کروموزوم وای را که در دسته‌بندی کروموزوم‌های غیرجنسیتی دو چرخه کوتاه‌مدت با تکرار متناوب، قرار دارند زیر پژوهش گرفتیم. این امر ما را یاری می‌دهد تا به مقایسه دقیق در میان گروه‌های گونه‌گون قومی دست بزنیم. ما با بهره‌برداری از این آگاهی‌ها تلاش نمودیم تا به این امر دست بیابیم که آیا گروه‌های قومی در افغانستان، بیان‌گر و بازتاب‌دهنده نظام‌های اجتماعی که در میان نفوس مشترک سر بلند می‌نماید، می‌باشند و یا تفاوت‌های فرهنگی در گونه‌گونی نسبی یا ژنیتک کنونی وجود دارد. ما هم‌چنان در جست‌وجوی این امر برآمدیم تا به چگونگی ترکیب نسبی افغانان مدرن (واژه مدرن در دانش باستان‌شناسی و نسب‌شناسی به انسانان خرددار یا هموموساپین به کار می‌رود. آن را نباید با واژه مدرن که بار نظام سیاسی-اقتصادی سرمایه‌داری را به دوش می‌کشد، و از سده شانزده به این سو در اروپا پای گرفت، و اکنون در سراسر جهان گسترش می‌یابد، اشتباه نمود. (طرزی) در چارچوب نفوس و مردمی که در دورادور کشور، قرار دارند آگاهی بیابیم. البته این امر را نباید در همین تنگنا قرار داد. باید در نظر داشت که به سرچشمه‌های دیگر نفوس که در جریان جابه‌جایی تاریخی بر هویت گروه‌های گونه‌گون قومی، اثر وارد کرده‌اند، نیز توجه صورت گرفته است. در این راستا، بررسی اولین تمدن‌هایی که در منطقه شکل گرفتند و بر گونه‌گونی نسبی یا ژنی افغانان اثر نیرومند وارد نمودند، از اهمیت والایی برخوردار است.

شیوه‌های کار و مواد مورد بررسی بیان قومی

تمام کسانی که در این بررسی شرکت کرده‌اند و بر این اساس خط نسبی‌شان ردیابی شده است، کم از کم سه نسل در زادگاه خویش به جد پدری‌شان می‌رسند. اینان هم‌چنان آگاهی همه‌جانبه از وضع جغرافیایی، روی کاغذ ثبت نموده‌اند. این آگاهی‌ها را کارشناسان و دانش‌مندان دانشگاه امریکایی در لبنان، تأیید کردند.

محتواها، موضوع‌ها و رقم‌ها یا داده‌های نسبی

از میان نفوس کنونی که برای بررسی به آنان توجه شده است، به جای‌ها و منطقه‌هایی مربوط اند که از دید تاریخی اهمیت باستانی دارند. اینان یا به وسیله یورش‌ها و یا مهاجرت‌ها، وارد این بخش شده‌اند. اینان شامل: ایرانیان، یونانیان، هندوستانیان

می‌گردند. در کنار اینان به مردمی که تازه وارد این‌جا شده‌اند، نیز پرداخته شده است. به گونه نمونه **عربانی** که در سده هفت عیسایی به این‌جا یورش بردند. هم‌چنان هجوم‌های متعدد مردمان **آسیای شرقی** که در سده‌های سیزده و چارده عیسایی، به این‌جا صورت دادند، در نظر گرفته شده است. از سوی دیگر نباید **مردمانی را که در جلگه‌های گسترده دوردور بحیره کاسپین، زیست می‌نمایند، فراموش نمود.** هم‌چنان ساکنان غرب **روسیه و شرق اروپا** را که ممکن در مهاجرت مربوط به هند و اروپاییان که بعدها به این‌جا و شمال هند رسیدند، را بایست در نظر گرفت.

در این بررسی از ۸۷۰۶ نمونه، به شمول ۲۰۴ تا نمونه که به تازگی در خط تقسیم‌بندی نَسَبی یا ژنی از افغانستان گنج‌انیده شده‌اند، کار گرفته شده است. برای درک بهتر، این گونه تقسیم‌بندی شده است: دسته‌بندی نَسَبی، ولایت پدري یا شهر یا ده و یا اگر امکان داشته است، محل اصلی. هم‌چنان از رقم‌ها و یا داده‌های مردمان شرق میانه —۲۷۲۰ نمونه آسیای مرکزی/ جنوبی —۱۳۳۵ نمونه آسیای شرقی —۱۰۲۰۹ نمونه قفقاز —۱۵۲۵ نمونه روسیه شرقی —۵۴۵ نمونه اروپاییان —۱۱۲۳ نمونه و افریقاییان —۲۲۲ نمونه—.

رده‌بندی نَسَبی یا ژنی

دان.ا. را از خون و یا از راه برداشتن آب دهان به وسیله چوب پنبه‌دار که به صورت ویژه‌ای برای این کار آماده شده است، به دست آورده شده‌اند. برای این کار از روش معیاری تعقیم ماده بیهوشی یا Phenol-chloroform بهره گرفته شده است. بعد این نمونه‌ها بر اساس شیوه ویژه‌ای رده‌بندی گردید. برای هر نمونه ۱۹ کروموزوم وای با شیوه دقیق دانش نَسَب‌شناسی مورد بررسی قرار گرفت. بعد کروموزوم‌های غیر نسیتی دو چرخه کوتاه‌مدت با تکرار متناوب STRs نام‌گذاری شدند.

تحلیل‌های احصایه‌ای

در این مورد از شیوه سدسازی (بر اساس این روش وسیله‌ای را به کار می‌برند که اسپرم یا آب منی مرد نتواند به تخمه یا اووم زن برسد. ط.) بهره‌برداری شد. در این راستا اول از همه نفوش کشور بر اساس جای زیست یا جغرافیا به شکل زیر دسته‌بندی شد:

- ۱- افغانستان: پشتون، تاجیک، هزاره. ۲- شرق اروپا: روسیه سپید، روسیه غربی. ۳-
- قفقاز: آوار، دارگین، لیژگی، ابخاز، چرکسی. ۴- شرق میانه و اروپا: یونان، ترکیه، لبنان،

سوریه. ۵- ایران: آذربایجان شرقی، مرکزی، مازندران، قزوین، سیستان و بلوچستان. هند: شمال، غرب و جنوب.

دوم، نفوس بر اساس هویت دسته‌بندی شدند: ۱- پشتون، تاجیک، شمال هند و غرب هند. ۲- هزاره و ازبک، ۳- قفقازی: آوار، دارگین، لیژگی. ۴- قفقاز: چرکس، آبخازی. ۵- ایران: آذربایجان شرقی، مرکزی، مازندران، قزوین، سیستان و بلوچستان. ۶- روسیه سپید، روسیه غربی. ۷- شرق میانه و اروپا: یونان، ترکیه، لبنان و سوریه.

نتیجه‌ها

کاوش‌گران این برنامه دانشی، پس از بررسی‌های مقایسه‌ای به این امر دست یافتند که پشتونان و تاجیکان از دید دانش نسب‌شناسی یا ژنی، به هندوستانیانی که در شمال و غرب این کشور زندگی می‌نمایند، با مقایسه دیگر قومان مانند: هزارگان و ازبکان، نزدیک‌ترند. این دسته و گروه که در میان گروه‌های شرق اروپا و ایرانیان قرار دارند، نزدیک‌تر به ایرانیان، به ویژه آنانی که در آذربایجان شرقی زندگی می‌نمایند، می‌باشند. نشانه‌های مرزی در دانش نسبی یا ژنی، هزارگان و ازبکان را از پشتونان، تاجیکان و هندوستانیان، جدا می‌سازد.

برای دریافت ژرفای زمانی که ساختار یاد شده شکل گرفتند، از شیوه مقایسه‌ای بهره گرفته شده است. بخش زیاد این کاوش‌ها نشان می‌دهد که جدایی منطقه‌ای ده‌هزار سال پیش، در میان ۷۱۰۰ تا ۱۵۸۲۵ سال پیش صورت گرفته است. این درست زمانی است که پس از جابه‌جایی هم، انقلاب نوسنگی در بخش کشت و زراعت، به میان آمد. در این زمان، افغانان، ایرانیان، هندوستانیان و اروپاییان شرق به حیث مردمان مشخص و روشن، بیرون از ساختار، پای در میان گذاردند. این کاوش‌ها نشان می‌دهد که جدایی بعدی در داخل ساختارهای نفوس، صورت گرفته است. این جدایی دومی برای افغانان ۷۰۴ هزار سال پیش در میان ۲۷۲۵ تا ۷۲۲۵ سال پیش رخ داده است. این را می‌توان آغاز دوران بنیادگذاری تمدن و بی‌جایی خواند. این جدایی تا نزدیک به زمان کنونی ادامه یافته است.

گفت‌وگو

این بررسی و کاوش برای بار اول تنوع کروموزوم وای، را در میان گروه‌های مهم قومی در افغانستان، نشان داد. ما به کاوش ترکیب افغانان مدرن پرداخته و این تنوع نسبی یا ژنی را با رخدادهای ثبت‌شده تاریخی و مهاجرت مردمان هم‌سایه، دارای پیوند تنگاتنگ یافتیم. رقم‌ها و داده‌های بررسی‌شده به روشنی هر چه تمام‌تر نشان می‌دهند که هجرت همیشگی و جابه‌جایی از راه آسیای مرکزی در دوران هلوسن Holocene (این دوران در حدود ۱۰ هزار سال پیش تا امروز را در بر می‌گیرد. این درست زمانی است که یخچال‌ها پس از آخرین

دوران یخبندان، آرام‌آرام آب می‌شوند. ط.) صورت گرفته است. در همین زمان است که ساختار نفوس کنونی شکل می‌گیرند. این امر پیوند تنگاتنگ با وضع قومی در افغانستان امروز دارد.

بررسی پیشین که در پاکستان صورت گرفته بود و در بر گیرنده گروه‌های قومی اند که در افغانستان نیز زندگی می‌نمایند، مانند: بلوچان، هزارگان و پشتونان. این امر نشان می‌دهد که تنوع کروموزومی در نتیجه حال و وضع جغرافیایی به میان آمده است، نه پیوند قومی. به جز هزارگان، همه گروه‌های قومی در پاکستان در بر گیرنده تنوع کروموزوم وای اند. اینان در ساختار گروه مردمان آسیای جنوبی شامل اند و به مردان شرق میانه پیوند نزدیک دارند. بررسی کروموزوم وای که در میان مردمان **ترکم‌نستان، ازبکستان، قزاقستان و تاجیکستان** صورت گرفت، نمایش‌گر این واقعیت است که در این جای‌ها تنوع بیش‌تر در میان مردمی که در همان گروه قومی پیوند دارند، دیده می‌شود تا در میان گروه قومی خودشان. از داده‌های یاد شده به این نتیجه دست می‌یابیم که آنان ریشه در نیاکان نَسَبی یا ژنی، صرف نظر از پیوند قومی‌شان، یگانه‌ای دارند. هم‌چنان ما به گونه‌گونی روشنی در میان گروه‌های متعدد افغانستان، دست یافته‌ایم. در این‌جا نمی‌توان از مقایسه درون‌قومی، حرف زد، برای این‌که آگاهی در مورد پیوند طایفه‌گی و قبیله‌گی در دست‌رس نبوده است. تنوع شدید نَسَبی و ژنی که در میان گروه‌های قومی افغانستان به مشاهده رسیده است، در میان گروه‌های قومی آسیای مرکزی نیز دیده شده است. این امر ناشی از موقعیت رزم آریانه و استراتژیک این منطقه همراه با کوه‌های سر به فلک کشیده، دشت‌های سوزان و جلگه‌های گسترده می‌باشد. این‌ها همه دست به دست هم داده و زمینه را برای شکل‌گیری سازمان‌های اجتماعی در میان نفوس رو به تزاید، فراهم ساخته است. این کار هم‌چنان مرزهای نَسَبی و ژنی را در میان گروه‌هایی که در جریان روند زمان رشد یافته‌اند، شکل داده‌اند.

رقم‌ها و داده‌های دیگر نمایش‌گر این واقعیت اند که جریان خط نَسَبی پدری در میان گروه‌های متعدد قومی بسیار محدود است. این امر رابطه نزدیک با **ازدواج درون طایفه‌گی، قبیله‌گی و قومی** دارد که در میان این گروه‌ها به شدت مروج بوده است. ما به نتیجه‌های همانندی در خط کروموزوم وای، در میان گروه‌های قومی آسیای مرکزی، دست یافته‌ایم. جالب است که این امر در بخش جریان خط نَسَبی مادری بسیار کم می‌باشد. دلیلش این است ازدواج با زنان بیگانه در این بخش تحمل می‌شده است.

همان تنوع خط قومی کروموزوم وای که در میان پشتونان و تاجیکان دیده شده است، به همان سطح در میان مردمانی که در وادی سیند زندگی می‌کردند، به مشاهده رسیده است. این تنوع، هر قدری که به سوی جلگه‌های اطراف بحیره کاسپین، که در آن‌جا خط میان **دوران هلوسن، مسلط است**، برویم، کاهش می‌یابد. از این داده‌ها چنان برمی‌آید که دید دیروزی که به این باور بودند که مردمان هند و اروپایی از جلگه‌های دُورادور بحیره کاسپین، به آسیای مرکزی و هند، گسترش یافته‌اند، نادرست نشان می‌دهد.

رقم‌های به دست آمده در این بررسی رابطه تنگاتنگ و نزدیک را میان پشتونان، تاجیکان، مردمان شمال هند و غرب هند را نشان می‌دهد. در نتیجه می‌توان گفت که این امر ساختار افغان - هند را به میان آورده است. هزارگان، ازبکان و کسانی که در جنوب هند به زبان دراویدی گپ می‌زنند، بیرون این ساختار قرار دارند. هم‌چنان جریان رشته‌های نسبی یا ژنی که از هند به افغانستان سیر نموده است و ما آن را در خط نسبی و ژنی هندوستانیان دیده‌ایم، در بر گیرنده پشتونان و تاجیکان می‌باشد. این پیوند نسبی و ژنی و هم‌چنان جریان رشته‌های نسبی و ژنی، این امر را نشان می‌دهد که این رابطه بر هم اثر گذارنده، کم از کم از دورانی وجود داشته است که سنگ بنای اولین تمدن‌ها در وادی سند و جای‌گاه سترگ باستان‌شناسی باکتريا - مرگیانا (وادی مرغاب، ط.) بر زمین گذاشته شده است.

از سوی دیگر این یافته‌ها نشان می‌دهد نفوس افغانان از ایرانیان، هندوستانیان و اروپاییان در ۱۰،۶ هزار سال پیش میان ۷۱۰۰ تا ۱۵۸۲۵ سال پیش که آغاز **انقلاب نوسنگی** را همراه با شکل‌گیری هم‌بودهای زراعتی، نشانی می‌نماید، جدا شده‌اند. از سوی دیگر، پشتونان از دیگر گروه‌های قومی کشور در حدود ۷،۴ هزار سال پیش میان ۲۷۷۵ تا ۷۷۲۵ سال پیش جدا شده‌اند. این درست زمانی است که تمدن‌های **عصر برونز** در منطقه شکل می‌گیرند. این رقم‌ها نشان می‌دهد که تفاوت و دگرگونی در نظام‌های اجتماعی در افغانستان، ممکن به وسیله اولین تمدن‌های شهری شکل داده شده‌اند. اما، با این رقم‌ها باید با دقت برخورد نمود، زیرا این امر جریان مدل رشته‌های نسبی یا ژنی را شکل نمی‌دهد و از ورود و جذب مهاجران سخن نمی‌زند. این امر از جدایی‌های بعدی سخنی به میان نمی‌آورد. اما، این امر روشن است که دو موج جدایی مهم را می‌توان با دقت نشانی نمود. این امر نمایش‌گر واقعیت روشن است که این امر ۲۷۷۵ تا ۷۷۲۵ هزار سال پیش صورت گرفته است.

گسترش نفوس پس‌تر در منطقه، ممکن نفوس نیایی را جذب نموده و به این شکل، به رشته‌های نسبی و ژنی افغانان تنوع بیش‌تر بخشیده است. این امر در مورد هزارگان و ازبکان در افغانستان که همیشه با یورش و مهاجرت مغولان و ترکان-مغولان، همراه بوده است، به

شدت صدق می‌نماید. با آن‌که ما دریافته‌ایم که کم از کم سوم حصه نیم کروموزوم‌های‌شان به شرق آسیا تعلق دارد، با آن هم بررسی دیگر، آنان را در **میان گروه‌های شرق آسیا و قفقاز/ شرق میانه / اروپا قرار می‌دهد.**

چنین به نظر می‌آید که جابه‌جایی‌های تاریخی و یورش‌ها، نقش مهمی را در خط شکل‌گیری تفاوت‌ها در جریان به میان آمدن ساختارهای کنونی نفوس، به دوش کشیده‌اند. ما شاهد‌های کم‌تری از رشته‌های نسبی و ژنی را در مورد سر و صدای‌های زیادی که پیش‌ترها درباره جابه‌جایی، به راه انداخته شده بود، دریافتیم. پیش‌تر به این باور بودند که این امر اثر نیرومندی بر نفوس کنونی وارد کرده است.

در بررسی‌ای که در مورد پشتونان پاکستانی پیش‌تر صورت گرفت، ما نشانه‌هایی از رشته‌های نسبی یا ژنی یونانی را که یورش اسکندر بزرگ به همراه آورده بود، مشاهده کردیم. اما، در **مورد افغانان چنین آگاهی به دست آمد که آنان با مردمان شرق میانه و ایرانیان، بیش‌تر پیوند دارند تا مردم بالکان.**

یورش عربان در سده هفتم عیسایی از خویش اثر نیرومند فرهنگی در منطقه گذاشت. در این راستا گزارش‌هایی وجود دارند که عربان در افغانستان جای‌گزین شدند و با مردمان محلی درهم آمیختند. اما هیچ نشانه‌ای از رشته‌های نسبی و ژنی عربان در این زمینه به مشاهده نرسیده است. برخی رشته‌های نسبی در این کشور دیده شده است، اما، نشانه روشن تنها در مورد یک افغان دیده شده است. جالب است سه تا افغان که ادعا نموده بودند دارای هویت عربی اند، رشته‌های نسبی و ژنی‌شان سر به هند زدند.

ما هم‌چنان مشاهده نمودیم که میان سه نفر هزاره، نشانه‌هایی دیده شده‌اند که به ندرت به خارج از آفریقا دیده می‌شود. این امر نشان می‌دهد که اینان به تازگی نیاکانی را پی گرفتند که به آفریقای شرقی متعلق بوده‌اند. این امر ممکن نتیجه تجارت بردگان بوده باشد. این امر نشان می‌دهد که مرزهای رشته‌های نسبی و ژنی به شدت درهم تنیده شده است. اما، تا کنون تاریخ قاعده‌های این جذب و حل در منطقه را که با گذشت زمان صورت گرفته است، روشن نگردیده است.

چنین به نظر می‌آید که جذب زبان و گسترش در افغانستان از یک روند به شدت پیچیده گذر نموده است. ساختار رشته‌های نسبی و ژنی در افغانستان چنین میلانی دارد که پیوند میان هزاره و ازبک، با آن‌که به دو خانواده زبانی متفاوت تعلق دارند، بسیار نزدیک است. **هزارگان مانند پشتونان و تاجیکان به گروه زبانی هند و ایرانی که شاخه‌ای از خانواده زبان‌های هند و اروپایی می‌باشد، تعلق دارند در حالی که زبان ازبکی به**

خانواده ترکی پیوند دارد. چنین به نظر می‌آید شکل زبان ترکی‌ای که ازبکان به آن گپ می‌زنند، بازمانده کدام زبان ترکی مرده است که در سدهٔ پانزدهم عیسایی به میان آمده بود. چنین باور می‌تواند وجود داشته باشد که تفاوت‌های زبانی در افغانستان کنونی یک پدیده به شدت تازه فرهنگی می‌باشد.

در پایان به این نتیجه دست می‌یابیم که تنوع کروموزوم وای در افغانستان در میان گروه‌های قومی گونه‌گونی زیادی را بیان می‌دارد. با آن هم، ما چنین دریافتیم که همه افغانان به صورت عموم سهم مشترکی به نیایی که در دوران انقلاب نوسنگی می‌زیستند، تعلق دارند. این امر در ۷،۴ هزار سال پیش، میان ۲۷۷۵ تا ۷۷۲۵ سال پیش دست‌نخورده باقی ماند. اولین دگرگونی در ساختارهای اجتماعی در دوران برونز، با شکل‌گیری اولین تمدن‌ها در منطقه همراه می‌باشد. مهاجرت‌ها و یورش‌های بعدی در منطقه به وسیله گروه‌های قومی به شکل گونه‌گونه‌ای جذب شده و در نتیجه تنوع شگفت‌انگیز رشته‌های نَسَبی و ژنی رامیان مردم به میان آورده است و این کار برای این کشور جای‌گاه ویژه و خاص تنوع نسبی و ژنی را در چارچوب در آسیای مرکزی، بخشیده است.^۱

گروه‌های قومی	جای در افغانستان	تاریخ شفایی	بررسی نَسَبی یا ژنی
پشتونان	جنوب، جنوب غرب و شرق	کم از کم باور به این سه اصل: یهودی: قبیله‌هایی اسرائیلی که به وسیله امپراتوری آسوریان در ۲۷۰۰ سال پیش، تبعید شدند. یونانیان: بازماندگان اردوی الکساندر. راجپوت: در بخش شمال هند حضور داشتند.	نمایش گر این امر است که اینان پیوند نَسَبی یا ژنی به شمال و غرب هند دارند. پشتونان از بخش دیگر افغانان ۷،۴ هزار سال پیش، هنگام شکل گیری اولین تمدن‌ها در وادی سند و باختر مرغاب، جدا شدند. اساسی‌ترین خط میان پشتونان قدامت ۱۴ هزار سال پیش را در وادی سند، در بر دارد.
تاجیکان	شمال شرقی، مرکز و غرب	چنین باور وجود داشت که ایرانی‌اند. واژه تاجیک، ترکی بوده، ناتُرک یا غیر ترک معنا دارد.	پیش‌تر رشته نَسَبی، هزاره را تا ۳۰ درصد به چنگیزخان و اردوی مغولی‌اش تثبیت کرده بود؛ اما، در رشته‌های نَسَبی یا ژن هزارگان عنصرهای دیده شده است که سر به مردمانی می‌زند که در این‌جا پیش از یورش چنگیز خان ساکن شده بودند. این رشته‌های نَسَبی یا ژنی نشان می‌دهند که اینان تفاوت روشنی از خود مغولان دارند.
هزاره	مرکز	به این باور بوده‌اند که بازماندگان اردوی چنگیز خان می‌باشند. سربازان مغولی در گروه هزار نفری از او باقی ماندند. برگردان این واژه به زبان پارسی، هزار می‌باشد.	پیش‌تر رشته نَسَبی، هزاره را تا ۳۰ درصد به چنگیزخان و اردوی مغولی‌اش تثبیت کرده بود، اما، در رشته‌های نَسَبی یا ژن هزارگان عنصرهای دیده شده است که سر به مردمانی می‌زند که در این‌جا پیش از یورش چنگیز خان ساکن شده بودند. این رشته‌های نَسَبی یا ژنی نشان می‌دهند که اینان تفاوت روشنی از خود مغولان دارند.
ازبک	شمال	اینان به کوچیان رمه‌داری می‌رسند که هنگام یورش ترک‌مغول بر آسیای مرکزی، وارد این‌جا گردیدند.	پیش‌تر چل درصد رشته‌های نَسَبی یا ژنی‌شان، پیوند آنان را با چنگیز خان و اردوی مغولی‌اش نشان می‌داد. اما، ازبکان، مانند هزارگان ممکن به دلیل یک‌جا شدن با مردمان محلی، تفاوت ویژه‌ای با مغولان دارند.

کتاب‌شناسی

- Dupree L (1964) Prehistoric Archeological Surveys and Excavations in Afghanistan: 1959–1960 and 1961–1963. *Science* 146: 638–640. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Dupree L (1980) Afghanistan. Princeton, NJ: Princeton University Press. 778 p.
- Gimbutas M (1970) Proto-Indo-European Culture: The Kurgan Culture during the Fifth, Fourth, and Third Millennia B.C. In: Cardona G, Hoenigswald M, Senn A, editors. Indo-European and Indo-Europeans: Papers Presented at the Third Indo-European Conference at the University of Pennsylvania. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press. pp. 155–197.
- Wilber D (1962) Afghanistan: Its people, its society, its culture. New Haven, CT: Hraf Press.
- Elizabeth E, Sarkhosh CV (2007) From Persepolis to the Punjab : exploring ancient Iran, Afghanistan and Pakistan. London: British Museum Press.
- Library of Congress. Federal Research Division (2001) Afghanistan : a country study. Baton Rouge, LA: Claitor's Pub. Division.
- Berti A, Barni F, Virgili A, Iacovacci G, Franchi C, et al. (2005) Autosomal STR frequencies in Afghanistan population. *J Forensic Sci* 50: 1494–1496. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Di Cristofaro J, Buhler S, Temori SA, Chiaroni J (2012) Genetic data of 15 STR loci in five populations from Afghanistan. *Forensic Sci Int Genet* 6(1): e44–45. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Lacau H, Bukhari A, Gayden T, La Salvia J, Regueiro M, et al. (2011) Y-STR profiling in two Afghanistan populations. *Leg Med (Tokyo)* 13: 103–108. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Alakoc YD, Gokcumen O, Tug A, Gultekin T, Gulec E, et al. (2010) Y-chromosome and autosomal STR diversity in four proximate settlements in Central Anatolia. *Forensic Sci Int Genet* 4: e135–137. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Cinnioglu C, King R, Kivisild T, Kalfoglu E, Atasoy S, et al. (2004) Excavating Y-chromosome haplotype strata in Anatolia. *Hum Genet* 114: 127–148. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- El-Sibai M, Platt DE, Haber M, Xue Y, Youhanna SC, et al. (2009) Geographical structure of the Y-chromosomal genetic landscape of the Levant: a coastal-inland contrast. *Ann Hum Genet* 73: 568–581. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Haber M, Platt DE, Badro DA, Xue Y, El-Sibai M, et al. (2011) Influences of history, geography, and religion on genetic structure: the Maronites in Lebanon. *Eur J Hum Genet* 19: 334–340. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Zalloua PA, Platt DE, El Sibai M, Khalife J, Makhoul N, et al. (2008) Identifying genetic traces of historical expansions: Phoenician footprints in the Mediterranean. *Am J Hum Genet* 83: 633–642. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Sengupta S, Zhivotovsky LA, King R, Mehdi SQ, Edmonds CA, et al. (2006) Polarity and temporality of high-resolution y-chromosome distributions in India identify both indigenous and exogenous expansions and reveal minor genetic influence of Central Asian pastoralists. *Am J Hum Genet* 78: 202–221. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Yadav B, Raina A, Dogra TD (2011) Haplotype diversity of 17 Y-chromosomal STRs in Saraswat Brahmin Community of North India. *Forensic Sci Int Genet* 5: e63–70. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Balamurugan K, Suhasini G, Vijaya M, Kanthimathi S, Mullins N, et al. (2010) Y chromosome STR allelic and haplotype diversity in five ethnic Tamil populations from Tamil Nadu, India. *Leg Med (Tokyo)* 12: 265–269. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Thangaraj K, Naidu BP, Crivellaro F, Tamang R, Upadhyay S, et al. (2010) The influence of natural barriers in shaping the genetic structure of Maharashtra populations. *PLoS One* 5: e15283. FIND THIS ARTICLE ONLINE

- Xue Y, Zerjal T, Bao W, Zhu S, Shu Q, et al. (2006) Male demography in East Asia: a north-south contrast in human population expansion times. *Genetics* 172: 2431–2439. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Balanovsky O, Dibirova K, Dybo A, Mudrak O, Frolova S, et al. (2011) Parallel Evolution of Genes and Languages in the Caucasus Region. *Mol Biol Evol.* doi:10.1093/molbev/msr126.
- Roewer L, Willuweit S, Kruger C, Nagy M, Rychkov S, et al. (2008) Analysis of Y chromosome STR haplotypes in the European part of Russia reveals high diversities but non-significant genetic distances between populations. *Int J Legal Med* 122: 219–223. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Bosch E, Calafell F, Gonzalez-Neira A, Flaiz C, Mateu E, et al. (2006) Paternal and maternal lineages in the Balkans show a homogeneous landscape over linguistic barriers, except for the isolated Aromuns. *Ann Hum Genet* 70: 459–487. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Rebala K, Tsybovsky IS, Bogacheva AV, Kotova SA, Mikulich AI, et al. (2011) Forensic analysis of polymorphism and regional stratification of Y-chromosomal microsatellites in Belarus. *Forensic Sci Int Genet* 5: e17–20. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Volgyi A, Zalan A, Szvetnik E, Pamjav H (2009) Hungarian population data for 11 Y-STR and 49 Y-SNP markers. *Forensic Sci Int Genet* 3: e27–28. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Kovatsi L, Saunier JL, Irwin JA (2009) Population genetics of Y-chromosome STRs in a population of Northern Greeks. *Forensic Sci Int Genet* 4: e21–22. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Batini C, Ferri G, Destro-Bisol G, Brisighelli F, Luiselli D, et al. (2011) Signatures of the pre-agricultural peopling processes in sub-Saharan Africa as revealed by the phylogeography of early Y chromosome lineages. *Mol Biol Evol.* doi:10.1093/molbev/msr089.
- Gomes V, Sanchez-Diz P, Amorim A, Carracedo A, Gusmao L (2010) Digging deeper into East African human Y chromosome lineages. *Hum Genet* 127: 603–613. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Gusmao L, Butler JM, Carracedo A, Gill P, Kayser M, et al. (2006) DNA Commission of the International Society of Forensic Genetics (ISFG): an update of the recommendations on the use of Y-STRs in forensic analysis. *Forensic Sci Int* 157: 187–197. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Jolliffe I (1986) *Principal Coponents Analysis*, Second Edition. New York, NY: Springer.
- Kruskal JB (1964) Multidimensional scaling by optimizing goodness of fit to a nonmetric hypothesis. *Psychometrika* 29: 1–27. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Excoffier L, Laval G, Schneider S (2005) Arlequin (version 3.0): An integrated software package for population genetics data analysis. *Evol Bioinform Online* 1: 47–50. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Monmonier M (1973) Maximum-difference barriers: An alternative numerical regionalization method. *Geographical Analysis* 245–261. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Manni F, Guerard E, Heyer E (2004) Geographic patterns of (genetic, morphologic, linguistic) variation: How barriers can be detected by using Monmonier's algorithm. *Human Biology* 76: 173–190. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Excoffier L, Smouse PE, Quattro JM (1992) Analysis of molecular variance inferred from metric distances among DNA haplotypes: application to human mitochondrial DNA restriction data. *Genetics* 131: 479–491. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Bandelt HJ, Forster P, Sykes BC, Richards MB (1995) Mitochondrial portraits of human populations using median networks. *Genetics* 141: 743–753. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Wilson IJ, Weale ME, Balding DJ (2003) Inferences from DNA data: population histories, evolutionary processes and forensic match probabilities. *Journal of the Royal Statistical Society A* 166, part 2: 155–201. FIND THIS ARTICLE ONLINE

- Zhivotovsky LA, Underhill PA, Cinnioglu C, Kayser M, Morar B, et al. (2004) The effective mutation rate at Y chromosome short tandem repeats, with application to human population-divergence time. *Am J Hum Genet* 74: 50–61. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Zhivotovsky LA, Underhill PA, Feldman MW (2006) Difference between evolutionarily effective and germ line mutation rate due to stochastically varying haplogroup size. *Mol Biol Evol* 23: 2268–2270. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Qamar R, Ayub Q, Mohyuddin A, Helgason A, Mazhar K, et al. (2002) Y-chromosomal DNA variation in Pakistan. *Am J Hum Genet* 70: 1107–1124. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Heyer E, Balaesque P, Jobling MA, Quintana-Murci L, Chaix R, et al. (2009) Genetic diversity and the emergence of ethnic groups in Central Asia. *BMC Genet* 10: 49. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Zerjal T, Wells RS, Yuldasheva N, Ruzibakiev R, Tyler-Smith C (2002) A genetic landscape reshaped by recent events: Y-chromosomal insights into central Asia. *Am J Hum Genet* 71: 466–482. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Wells RS, Yuldasheva N, Ruzibakiev R, Underhill PA, Evseeva I, et al. (2001) The Eurasian heartland: a continental perspective on Y-chromosome diversity. *Proc Natl Acad Sci U S A* 98: 10244–10249. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Chaix R, Austerlitz F, Kheday T, Jacquesson S, Hammer MF, et al. (2004) The genetic or mythical ancestry of descent groups: lessons from the Y chromosome. *Am J Hum Genet* 75: 1113–1116. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Perez-Lezaun A, Calafell F, Comas D, Mateu E, Bosch E, et al. (1999) Sex-specific migration patterns in Central Asian populations, revealed by analysis of Y-chromosome short tandem repeats and mtDNA. *Am J Hum Genet* 65: 208–219. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Martinez-Cruz B, Vitalis R, Segurel L, Austerlitz F, Georges M, et al. (2011) In the heartland of Eurasia: the multilocus genetic landscape of Central Asian populations. *Eur J Hum Genet* 19: 216–223. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Underhill PA, Myres NM, Rootsi S, Metspalu M, Zhivotovsky LA, et al. (2010) Separating the post-Glacial coancestry of European and Asian Y chromosomes within haplogroup R1a. *Eur J Hum Genet* 18: 479–484. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Semino O, Passarino G, Oefner PJ, Lin AA, Arbuzova S, et al. (2000) The genetic legacy of Paleolithic Homo sapiens sapiens in extant Europeans: a Y chromosome perspective. *Science* 290: 1155–1159. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Firasat S, Khaliq S, Mohyuddin A, Papaioannou M, Tyler-Smith C, et al. (2007) Y-chromosomal evidence for a limited Greek contribution to the Pathan population of Pakistan. *Eur J Hum Genet* 15: 121–126. FIND THIS ARTICLE ONLINE
- Emadi H (2005) Culture and customs of Afghanistan. Santa Barbara, CA: Greenwood. 284 p.
- Johanson L (1998) A History of Turkic. In: Johanson L, Csato E, editors. *The Turkic Languages*. London: Routledge.

سیاست‌ها و تاریخ معاصر هزاره‌ها

ظاهر دقیق / پژوهش‌گر تاریخ

اصلیت هزاره‌ها

تاریخ حکایت طولانی انسان‌ها و داستان گذر بشریت از مرزهای حیوانیت به تمدن‌های بزرگ است. انسان‌ها طی نسل‌های پی‌درپی، حاصل دست‌رنج گذشتگان خود را توسعه دادند و به پیش رفتند. هر قومی بر ویرانه‌های اقوام پیشین مستقر شدند و هر یک گمان بردند که عالی‌ترین محصول همه تاریخ شده‌اند، ولی پس از چندی غفلت‌ها و غرور آن‌ها را هم در خود گرفت.

اما آن‌چه بر جای ماند، دست‌آوردهای تمام بشریت بود که خواه ناخواه، از هر قومی به قومی دیگر منتقل می‌شد. تمدن‌ها از پی هم ظاهر شدند و به مرور و در طی قرن‌ها، هنر و معماری و علوم و دیگر دست‌آوردهای انسانی را گسترش دادند.

انسان این موجود پیچیده، گاهی فجایع فراوانی به بار آورده و گاه عالی‌ترین نمونه‌های انسانیت را به پیش‌گاه تاریخ معرفی نموده است. اما به هر حال باید دانست که هر چه شده است، حاصل دست‌رنج خود انسان است. لذا هر چه هستیم و هر آن‌چه می‌خواهیم باشیم یا آرزویش را داریم، محصولی است که زمینه‌ها و نیازهایش را می‌توان مهیا نمود و می‌توان از نو ساخت و پدید آورد.

بررسی تاریخ در واقع، به معنای برخورد با سرگذشت تلخ و شیرین مردم یک سرزمین است. سنت تاریخی چنان می‌شود که گاهی قهرمانان یک سرزمین، در آن سوی دیگر دشمنان فراموش‌ناپذیر مردم اند. به طور نمونه مردم ما نام سلطان محمود و احمد شاه درانی را فاتحان کبیر می‌خوانند. در حالی که هر دو برای مردم هندوستان، غارت‌گران کبیر هستند.

تاریخ ملی هر قومی، یادنامه و حافظهٔ سرزمین آن‌ها است. اهمیت تاریخ، در حقیقت‌یابی آن نهفته است. پیش از تاریخ‌نگاری، به اندیشه‌های حقیقت‌بین، انصاف‌محور و تاریخ‌نگاراحتیاج است. تاریخ‌نگار باید بستر تاریخ (جامعه)، محور تاریخ (مردم)، رفت و گذر تاریخ (عنصر زمان) و باور تاریخ (تمدن و فرهنگ ملی اقوام) را با دید انصاف‌نگری ببیند. تشخیص اصلی هویت بومی و تاریخی هزاره، مستلزم تبیین واقعیت‌های تاریخی و برداشت شواهد و قرائن از عمق جامعه هزاره با در نظر داشت شیوه‌های معین تحریف هویت تاریخی اقوام تحت استبداد به خصوص هزاره‌ها از طرف حاکمان سرکوب‌گر و استبدادی دوره‌های مختلف افغانستان است.

دکتر سید عسکر موسوی، دیدگاه خود را در مورد قدیمی بودن هزاره‌ها درین سرزمین با تذکار معلومات ارائه شده در مورد کوشانی‌ها و یفتلی‌ها در تاریخ مرحوم غبار، چنین جمع‌بندی می‌کند: «برای این منظور ما نیازمند بررسی تاریخ گذشته بامیان — مرکز هزاره‌جات — و تندیس‌های قدیمی بودا هستیم...»

از نظر تاریخی، آیین بودایی حداقل ۱۵۰۰ سال قبل از حمله مغول‌ها به خراسان «افغانستان امروز» به طور وسیع در جنوب هندوکش حاکم بود، به گونه‌ای که این آیین، سالانه هزاران زائر چینی را به بامیان می‌کشانید. مهم آن‌که این ناحیه برای چند قرن جای‌گاه دائمی برای گسترش نژاد زرد شد. دره بامیان طی قرن اول میلادی یکی از مراکز گسترش بودیسم بود.

بامیان در آن زمان بخشی از امپراتوری کوشانی «۴۰-۲۲۰» و تحت تأثیر فرهنگ و مذهب بودائی بود. کوشانی‌ها اصولاً جزو قبایل «ستی» بودند و در منطقه‌ای به امتداد کاشغر تا شمال «دریای بلخ» به سر می‌بردند. شرقی‌ترین قبایل ستی «یوچی» نامیده می‌شدند.

کوشانی‌ها از میان یوچی‌ها برخاسته بودند و به دنبال جنگ‌های قبیله‌ای به سرزمین‌های جنوب آمودریا کشانده شدند. اگر چه امپراتوری کوشانی‌ها در ۲۲۰ میلادی در شمال هندوکش از هم پاشید؛ اما کوشانیان تا سال ۴۲۵ میلادی در جنوب هندوکش به فرمان‌روایی خود ادامه دادند.

بودیسم در قرن سوم پیش از میلاد توسط راهبان بودایی به نواحی جنوب کوه‌های هندوکش عرضه شده بود. با توجه به سکه‌های قدیمی پیدا شده در بامیان، نقاشی‌های روی دیوارهای معبد و اطراف تندیس‌های بودا، نقاشی‌های به جا مانده از زمان آخرین شاهان کوشانی و همچنین شکل فیزیکی تندیس‌ها، می‌توان چنین نتیجه گرفت که ساکنان این منطقه تا حدود ۲۳۰۰ سال پیش دارای همان ترکیب فیزیکی صورت بوده‌اند که هزاره‌های امروز هستند. بدین ترتیب چهره مغولی ساکنان هزاره افغانستان شمالی را مدت‌ها پیش از

حمله چنگیز خان و امیر تیمور که ظهور آن‌ها در صحنه تاریخی نسبتاً جدید است، جست‌وجو کرد.

یفتلی‌ها «۴۲۵-۵۶۶»، جانشینان امپراتوری کوشانی نیز به قبایل سنی با همان ترکیب فیزیکی و چهره تعلق داشتند. تأثیر یفتلی‌ها را تا زمان پیدایش کلمات ترکی در هزارگی می‌توان دنبال کرد. البیرونی رد پای یفتلی‌ها را تا ترک‌های تبت باز می‌گرداند و اولین فرمان‌روای این سلسله — که بیش از شصت فرمان‌روا داشته است — را «برها تاگین» یا «بره تاگین» می‌شناسد. آخرین حاکمان تاگین «تگین»، غزنوی‌ها بودند که در حدود هزار سال پیش در غزنی حکومت کردند.

پس از یفتلی‌ها، نواحی جنوبی آمودریا تحت فرمان سلسله‌های ترک آسیای مرکزی و شرقی درآمد که بیش از هزار سال بر آن‌جا حکومت کردند. مسلماً طی این دوره، هزاره‌جات امروز تا حد زیادی ازین مردمان فاتح نیز تأثیر پذیرفت.

بنابراین، مدت‌ها پیش از ظهور مغول‌ها، ساکنان هزاره‌جات امروز در معرض تأثیرات اقوام قدیمی‌تر و ترک‌زبان با ویژگی‌های فیزیکی شبیه مغول‌ها قرار گرفتند.

آیا هزاره‌ها شاخه‌ای از کوشانی‌ها و یفتلی‌ها اند؟

از اظهارات فوق می‌توان استنباط کرد که هزاره‌ها بخشی از کوشانی‌ها و یفتلی‌ها بوده و یا هزاره‌ها مربوط کوشانی‌ها و یفتلی‌ها می‌باشند و هم‌چنان که ساکنین هزاره‌جات هزاره‌های ترکی و یا ترک‌های هزاره بودند.

دکتر موسوی بعد از تحقیقات در زمینه منشأ بومی هزاره‌ها و یا هویت تاریخی هزاره‌ها، به این نتیجه می‌رسد که هزاره‌ها یکی از قدیمی‌ترین ساکنان منطقه هستند و نیاکان هزاره‌ها به ساکنان ترک آسیای مرکزی و شرقی که بیش از ۲۳۰۰ سال پیش از شمال و جنوب هندوکش به نواحی موسوم به هزاره‌جات کنونی مهاجرت کرده بودند، بازمی‌گردد.

گفته‌های آقای دکتر موسوی بیان‌گر آن است که ورود ساکنان ترک‌های آسیای مرکزی از شمال و جنوب هندوکش به هزاره‌جات امروزی سه‌صد سال قبل از میلاد بوده است که اخلاف سلسله نژادی آن برای امروز به نام «هزاره» مسمی است. بنابراین، مسکن‌گزین شدن ترک‌های آسیای مرکزی در شمال و جنوب هندوکش که از آن‌جا به هزاره‌جات امروز آمده‌اند، به مراتب قدیم‌تر از آن‌ست که تصور می‌شود. در این زمینه می‌تواند دلایل متعددی وجود داشته باشد که اهم آن‌ها را نظر به شواهد تاریخی به صورت زیر تفسیر کرد:

اولاً- نظر به اسناد، شواهد تاریخی، آسیای مرکزی که وطن اصلی ترکان یا توران بوده و «بخدی» مرکز آن را تشکیل می‌داده است که اطراف هندوکش مربوط آن می‌گردد. لهذا

پیش از آن که کوشانی‌ها و یفتلی‌ها در سال چهلّم میلادی به شمال و جنوب هندوکش بیایند و دولت بر پا کنند، هم‌تبارهای‌شان درین مناطق زیست داشته‌اند.

پروفسور عنایت‌الله شهرانی در یکی از آثار خود به نام «تاریخچه نژادها و اقوام در افغانستان» می‌گوید: «ترک‌ها در افغانستان یک قسمت اعظم ملیت‌ها را تشکیل می‌دهند و موجودیت ترک در افغانستان بدو قسمت شناخته می‌شود:

اول - ترک‌هایی که از آغاز در صفحات مختلف مخصوصاً در شمال کشور زیست داشتند.
دوم - ترکانی که پیش از میلاد مسیح و قبل از اسکندر در افغانستان کنونی حیات به سر می‌بردند و ترکان مرکزی دست کم صدها سال پیش از میلاد از ترکستان شرقی و ختانیستان آمده‌اند. چنان‌چه قاطبه مورخین به ویژه مرحوم میرمحمد صدیق فرهنگ همین دیدگاه را تأیید می‌نمایند.

جواهر لعل نهرو در صفحه ۱۷۱ جلد اول کتاب مشهور خود به نام «نگاهی به تاریخ جهان» می‌گوید: «مردمان آسیای مرکزی به نام‌های باکتریایی‌ها» سکاها، هون‌ها، اسکوت‌ها، ترک‌ها، کوشانی‌ها و یفتلی‌ها» نامیده می‌شدند که قبل از میلاد بارها به اروپا و سراسر آسیا پراکنده شده‌اند و هجوم‌ها برده‌اند و این به خاطر تاراج نبوده، بلکه برای به دست آوردن زمین‌های قابل سکونت و اقامت بوده است. قبایل آسیای مرکزی در آن زمان زراعت‌پیشه و دارای حیوانات اهلی بودند. زراعت پیشه‌ها متوطن و مال‌دارها متحرک بودند.»

در مورد تاریخ تقریبی هجوم‌های توران «ترکان» آسیای مرکزی، جواهر لعل نهرو در جای دیگر کتاب خود می‌گوید که پنج‌هزار سال قبل از میلاد و حتی پیش از آن قبایل مهاجم آسیای مرکزی «توران» بر چین هجوم آوردند. همه آن‌ها به زراعت و مال‌داری بلد بودند. گله‌ها و رمه‌های بزرگی را نگهداری می‌کردند. آن‌ها برای خود خانه‌های خوب می‌ساختند. جامعه منظم و مرتبی داشتند. بیش‌تر آن‌ها نزدیک رود «هوانگ‌هو» که رود دوازدهم نیز گفته می‌شد، مسکن‌گزین شده بودند و حکومت برای خود تشکیل داده بودند. قسمی که دیده می‌شود جواهر لعل نهرو از هجوم توران در اروپا و سرتاسر آسیا سخن گفته و قدامت هجوم در چین را پنج‌هزار سال قبل از میلاد رقم زده است. بنابراین، ورود توران آسیای مرکزی را در جنوب هندوکش می‌توان حداقل پیش از حمله اسکندر مقدونی تصور برد.

از این رو، قدامت تاریخی بخشی از هزاره‌های افغانستان و پاکستان در این سرزمین‌ها به حیث بازماندگان توران آسیای مرکزی از همان زمان پیش از هجوم اسکندر مقدونی یعنی قرن‌ها قبل از میلاد منشأ می‌گیرد که عمر آن احتمالاً با مهاجرت سومری‌ها از آسیای

مرکزی به عراق امروزی قابل مقایسه است، آن‌چنانی که محقق فرانسوی «جی. پی. فریر» نیز تأیید می‌نماید که هزاره‌ها پیش از اسکندر مقدونی در مناطق جنوب هندوکش ساکن بودند.

پروفسور عنایت‌الله شهرانی در مورد بومی بودن هزاره‌ها چنین می‌نویسد: «اگر به تاریخ بنگریم هزاره‌ها کم از کم بعد از دوره امیر سبکتگین «سیویک تگین» تا این دم در سرزمین‌ها و کوهستان‌ها دور از شهرهای متمدن حیات به سر می‌برند، در حالی که این قوم از باشندگان سابقه‌دار مرکز افغانستان و دوردست آن می‌باشند. هزاره‌ها از طایفه هون‌های سفیدند «شاهنشاهی آتیل‌ها که اصلاً هون یعنی بدون شک ترک بود.» ص ۱۵۴ امپراتوری... و یا «هون‌های اروپا که قطعاً از نژاد ترک بودند.» (ص ۱۵۷ امپراتوری ۲).

آقای دکتر سید مخدوم رهین در کتاب اشک خراسان چنین می‌خوانیم: «بنا بر نوشته جهان‌گرد چینی هیوان تسنگ که در دوره کوشانی از آریانا عبور کرده، قوم هزاره قرن‌ها پیش از ورود اسلام به سرزمین ما در این کشور می‌زیستند و در ادبیات و تواریخ دوره اسلامی قرن سوم و چهارم هجری ترک غرچه به قوم هزاره اطلاق شده است.»

در کتاب پژوهشی در تاریخ هزاره‌ها به قلم کاظم یزدانی موضوع چنگیزی بودن ترک‌های هزاره با دلایل زیاد رد شده، ولی نظر یک تعداد را که در کتاب خویش گنج‌انیده‌اند، خالی از مفاد نخواهد بود که با تبصره‌های کوچک آن‌ها را از نظر بگذرانیم:

آقای «بلیو» گفته که هزاره‌ها از دیگر اقوام افغانستان مجزا می‌باشند، موضوع قابل تردید است، آن‌ها اولاً به ترک‌ها می‌پیوندند و ثانیاً با دیگر اقوام اختلاط نسبی دارند: «همان قسمی که هر قوم دیگر افغانستان با هم دیگر اختلاط بومی دارند.»

یک تهمت تاریخی

اما این موضوع که هزاره‌ها از بقایای لشکر تیموچین یعنی چنگیز خان می‌باشند، عاری از حقیقت می‌باشد. آن‌ها با آن‌که بنی اعمام بسیار دور مغول‌ها می‌باشند، مستقیماً با ترک ارتباط خونی دارند و بدان سبب اصلیت آن‌ها خاصتاً و رأساً به ترک منتهی می‌گردد.

تئوری منگول بودن هزاره‌ها بر اساس تصورات و خیالات اساس‌گزاری شده است. این یک واقعیت است تاریخی است. منگول‌ها داخل خاک ایران و افغانستان شده است و هزاره‌ها مشابهت فیزیکی به منگول‌ها دارند در آن شک و تردید وجود ندارند؛ ولی واقعاً دلایل و زمینه‌هایی قناعت‌بخش برای تقسیم و مسما کردن هزاره‌ها به حیث منگول‌ها نیستند. از نگاه فیزیکی نیم جهان با یک دگر مشابهت دارند.

بر علاوه هواداران این تئوری به کتگوری‌هایی مختلف تقسیم می‌شوند. گروه عقیده دارند که هزاره‌ها از سربازان چنگیز ریشه می‌گیرند و این خودش قابل جر و بحث بوده و حتی قابل قبول نیست و هیچ نوع اسناد وجود ندارند و این حرف‌ها یک تخیل است (باکون، ۱۹۵۱: ۲۴۱).

دوم عده‌ای نظر دارند که هزاره‌ها از سربازان نیکودری سرچشمه می‌گیرند و نه از سربازان چنگیز خان. این‌ها تئوری‌هایی بی‌اساس می‌باشد. نیکودری برای اولین بار بعد از اشغال چنگیز خان بعد از سال‌هایی زیاد جابه‌جا گردید و او توسط سربازان تیمور لنگ شکست داده شد. این فقط در سال ۱۳۸۳ بعد از اشغال سیستان بود و ادامه‌دهندگان تیمور قوماندان میران شاه و امیر محمد حمله کردند و نیکودری و سربازان آن‌ها در سرزمین قندهار بودند، شکست دادند. (تیمور خانوف، ۱۹۸۰، ۲۱).

ما هزاره‌ها هیچ گونه روابط و علامتی مشترک با منگول‌ها نداریم. اگر این روابط و ریشه را می‌داشتیم، ما از آن ننگ و عار نمی‌کردیم؛ ولی واقعیت طوری دیگری است. علما و دانش‌مندان مسئله‌ای تشکل یک ملیت و یا ملت را از داشتن زبان و کلتور و مذهب مشترک و سرزمین واحد و عوامل تاریخی و جغرافیایی و بیولوژیکی مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهند. درین‌جا به جا است که به تاریخ برگردیم و مسئله را از نگاهی علمی، تاریخی و صادقانه مورد بررسی قرار داده و ذهنی‌گرایی و تعصب و تنگ‌نظری‌ها و بدبینی‌ها را به کنار بگذاریم و نظریات خودساخته‌ای حکومت پتان‌ها را به گودال تاریخ بسپاریم.

کوشش حاکمان ستم‌گر برای تحریف هویت هزاره‌ها

برای تحریف و سردرگم ساختن هویت هزاره‌ها آن قدر کارهای بی‌انصافانه و خائنانه در طول تاریخ صورت گرفته است که این قوم را نه تنها از هویت ترکی آن جدا ساختند؛ بلکه تا سال‌ها قبل بعضی از مردم هزاره به نسبت شدت استبداد، مجبور به انکار از هویت قومی خود شده بودند، قسمی که چنین استبداد را ازبک‌ها و ترکمن‌ها نیز به گوشت و پوست خود احساس می‌نمودند. درین مورد پروفیسور عنایت‌الله شهرانی در مقاله خود به نام «هزاره کیست» می‌گوید: «در زمان امیر عبدالرحمن خان بسیاری مردم هزاره از ترس کشتار و قتل عام‌ها نام و نسب خود را تغییر دادند و از آن‌ست که در مرکز بامیان هنوز مردم به نام‌های ساختگی حیات به سر می‌برند».

بصیر احمد حسین‌زاده، نویسنده و پژوهش‌گر افغان در مورد کتاب «مردم هزاره و خراسان بزرگ» که توسط محمدتقی خاوری نویسنده و شاعر بزرگ ایرانی نوشته شده، می‌نویسد.

طبق آنچه در مقدمه کتاب آمده، این کار حاصل سال‌ها تلاش و پژوهش نویسنده، در مورد مردم نژاد هزاره در ایران و افغانستان است.

در بخش اول نویسنده نگاهی دارد به وضعیت جغرافیایی منطقه هزاره‌جات و در قسمت دیگری از کتاب به شناخت منشأ قوم هزاره اشاره شده و این موضوع نسبتاً به طور مفصل مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.

ظهور دین اسلام و وضعیت هزاره‌ها در این دوران و این‌که چرا به این مردم هزاره می‌گفتند، بخش دیگری از کتاب را شامل می‌شود که نویسنده نقل قول‌های متعددی را هم از قول مردم هزاره و هم از دایرةالمعارف‌های گوناگون آورده است.

پیدایش

به قول حبیبی یک تاریخ‌دان دگر به نام ساینٹ مارتین (نوسی‌نا) را به غزنی فعلی و (نوسالارا) با هزاره ربط داده است. حبیبی هم‌چنان به ادامه از عالم دگری به نام پتولیمی نقل قول می‌کند که یک محلی در شمال غربی اوزولا به نام آرکوزیا نامیده می‌شد که حبیبی فکر می‌کند که همین اوسالا و اوزالا به مروری زمان به هزاره تبدیل شده است. حبیبی استدلال خویش را از نگاه علمی زبان‌شناسی توجیه می‌کند که کلماتی مانند هو به او و ایس به ذایت و آی به ایر تغیر شکل نموده و تلفظ آن تغیر کرده است. او مثال داده است که مثلاً تغیر لغت دیوار به دیوال تبدیل شده است.

حبیبی قبول دارد که مفکوره و مفهومی کلمه هزاره ممکن است از لغت منگول منگ و یا مینگن که معنی‌اش یک‌هزار در اصطلاح نظامی منگولیایی است، سرچشمه گرفته است. مگر او اصرار می‌ورزد که ترجمه درست کلمه فارسی هزار در لغت منگولیایی مینگ و یا مینگن است و او به ادامه استدلال می‌نماید که نام هزاره در آریایی قدیم به معنی «خوش‌حال» و «مشهور» معنی می‌دهد.

او به خاطر ادعا و استدلال خویش به لسان شناسانی مشهور فوشر، سینت مارتین و مایکل ویرس زبان‌شناس آلمانی مراجعه می‌کند.

او می‌گوید برای من درک مناسبات بین لغت هزاره و منگ منگولیایی هیچ گونه درک و معنی را نمی‌دهد و هم‌چنان من حیث یک فارسی‌زبان من می‌توانم استدلال کنم که کلمه هزاره معنی هزار را نمی‌دهد. پس این‌جا یک فرق واضح و آشکار بین هزار که معنایش هزار و هزاره که واقعاً معنایش نمی‌تواند به مثابه هزار باشد.

هزاره‌ها به مثابهٔ اتنیکی منگول‌ها (بقایای منگول‌ها)

در قرن نوزدهم ۱۹ زمانی که اروپایی‌ها به افغانستان آمده بود، در بین قیافه قفقازی‌ها همچنان قیافه‌ای منگولی‌ها نیز به مشاهده رسیده بود. این مفکوره که هزاره‌ها از بقای چنگیز خان است، از همین دوران سرچشمه می‌گیرد. در حقیقت این نظریه در میان نویسندگانی غربی مانند «مونت ستوآرت ایلفینیستون»، «ارمینیوس وامبیری»، «فراسیر تایتلیر» و «هاتچبرو برنز» مشهور است. یک تن از آن‌ها به نام بلیو زیاده‌تر اصرار می‌ورزد که هزاره‌ها از بقایایی لشکری چاگهاتای که توسط مانگوکا به خاطر پشتیبانی از هلاکوخان اعزام شده بود. او می‌گوید این گروپ لشکر توسط نواسه او نیکودر آیوکلن به ساحه فعلی که هزاره‌ها در آن‌جا مسکن‌گزین شده است، فرستاده شده بود. این نظر بعدها از طرف پیتر و چیفسکی نیز مورد تأیید قرار گرفت. او می‌گوید که هزاره‌ها از بقایای نیکودری منگول‌ها است. او به ادامهٔ نظر خویش می‌افزاید، بسیار آسان است به اثبات رسانده شود که هزاره‌هایی که در ایران و ساحه‌هایی هم‌سایگی آن زندگی دارند، از بقایای سربازانی است که بعد از هر پیروزی برای‌شان مشکل بود که آن‌جا را ترک کرده باشند.

از جمله یکی از آن‌ها به نام بیلی در عقاید و نظریات خویش پیوسته تأکید دارند که هزاره‌ها بقایای لشکر چنگیز است که توسط خان بزرگ یعنی چنگیز خان این جابه‌جایی نفوس انجام یافته است. طبق نظریه او به تعداد ۹ گروپ سربازان چنگیز خان در کابل و گروپ دگر (گروپ دهم) سربازان در پکلی در شرق دریای آمو مساکن و جابه‌جا شده بود. ابوالفضل یکی از وزرای پادشاهی منگول به نام اکبر در هندوستان نوشته است که هزاره‌ها بقایای گروپی نظامی چنهاتای که او توسط مانگوکا به خاطر پشتیبانی از هلاکو خان فرستاده شده بود. او می‌گوید که گروپ نظامی توسط نواسه‌ای او نیکودر آیوکلن به این ساحه یعنی افغانستان فعلی، جایی که هزاره‌ها مساکن شده است، فرستاده شده بود.

این تاریخ‌دان‌ها در عمل نتوانستند نظریاتی خود را به طوری مدلل و با سوابق تاریخی و باثبات برسانند و بدین‌گونه به شکست مواجه گردیدند.

هزاره‌ها به مثابهٔ اتنیکی مشترک ترک‌ها و منگول‌ها

بعضی تئوری‌هایی دیگر از اختلاط هزاره‌ها با ترک‌ها و منگول‌ها صحبت می‌کنند. بیرن هارد دورن استدلال می‌کند که هزاره‌ها اتنیکی منگول و ترک است که در اثر تناقض و تصادم بین سلطنت منگو خان و منگوکان بین سال‌های ۱۲۸۴-۱۲۹۱ در ساحه‌ای هزاره‌های فعلی افغانستان به وجود آمده است. ای. باکون همچنان با این تئوری موافق است که هزاره‌ها اتنیکی مختلط از ترکان و منگول‌ها می‌باشند. او ترجیع می‌دهد که اختلاط ترک و منگول منطقی‌تر و درست‌تر به نظر می‌آید.

خود شما خوانندگان گرامی قضاوت کنید که چه یاوه‌سرایی‌هایی درباره تاریخ ما مردم هزاره صورت گرفته است.

هزاره‌ها به مثابه اختلاط از نژادهای مختلف

این تئوری اولین بار از طرف ایس چورمان به پیش کشیده شده است. او عقیده دارد که هزاره‌ها نه تنها اختلاط از نسل منگول و ترک است؛ بلکه از ترکیب گوناگون نژادهایی مختلف مانند تاجیک‌ها و ترک‌ها و غیره است. او نوشته می‌کند که قیافه منگول‌ها و دو گروه مختلف دگر هزاره‌ها و ایماق با هم فرق دارند. همه این گروه‌ها در لحظه‌ای حاضر از نگاه اتنیک‌ی، کلتوری با هم فرق دارند.

تیمور خان هم‌چنان عقیده دارد که هزاره‌ها ترکیب از عسکران منگول و ترکمن و اجتماع تاجیکان محلی است. طبق نظر او سربازان منگول با خانم‌های تاجیک عروسی کردند که در نتیجه این عروسی انترناسیونال، اتنیک‌ی امروزی به مثابه درک هزاره پا به وجود گذاشت.

بعضی نویسندگان دیگر،مانندی سنی ساریو و کاکر در اثر خود «آرامش هزاره‌ها در افغانستان» (۱۹۷۳) هم‌چنان این تئوری را حمایت کردند. ولی این تئوری هم‌چنان از طرف بسیار تاریخ‌دانان دگر مورد حمایت و پذیرش قرار نگرفت؛ چون در عمل هیچ گونه اسناد و شواهد تاریخی ثبت‌شده‌ای که این ادعا را تثبیت کند، وجود نداشتند که شکل و قواره‌های یک ملیت و گروه اتنیک‌ی را آشکار نمایند. آقای عسکر موسوی این ادعاها را در کتاب خویش (هزاره‌های افغانستان) رد می‌نماید.

دیدگاه‌های دکتر عسکر موسوی

دکتر عسکر موسوی که تحقیقات ارزش‌مندی را درمورد منشأ بومی هزاره‌ها انجام داده است، می‌تواند ره‌گشایی به سوی تثبیت عینی هویت تاریخی مردم هزاره باشد. آقای موسوی در کتاب خود به نام «هزاره‌های افغانستان»، نظریاتی که توسط محققین ارائه گردیده است، دلایل، قرائن و شواهدی که وجود دارد، آنها را به سه دسته تقسیم نموده و روی آن بحث می‌نماید؛ یعنی بومی بودن هزاره، غیر بومی بودن و مختلط بودن نژاد هزاره. به نظر دکتر موسوی، نظریه بومی بودن هزاره‌ها، ابتدا توسط محقق فرانسوی به نام «جی. پی. فریر» در قرن نوزدهم ارائه شد. به نظر فریر، هزاره‌ها از زمان اسکندر کبیر در افغانستان می‌زیستند. عبدالحی حبیبی نظریه بومی بودن هزاره‌ها را با استناد به اطلاعات فراهم آمده در «تمدن ایرانی» اثر «فوشر» تأیید می‌کند، اما در عین حال تلاش می‌ورزد تا

ترک بودن هزاره را منتفی و روی هندی و آریایی بودن هزاره‌ها تأکید نماید؛ اما برای تثبیت ادعای خود هیچ گونه مدرک و شواهدی ارائه نمی‌کند.

البته در مورد بی‌طرف بودن اطلاعات فراهم آمده در «تمدن ایرانی» اثر «فوشر» و نظر آقای حبیبی با استناد ازین منبع می‌تواند شک و تردیدهایی وجود داشته باشد؛ زیرا که نظر به قرائن نحوه تحلیل و اظهارنظر، احتمالاً هر دو صاحب‌نظر به نحوی با قدرت حاکمه دو کشور افغانستان و ایران پیوست بوده و می‌تواند نماینده و عنصرهای خط فکری حکومت‌های بر سر اقتدار دوران خود باشد که تثبیت هویت واقعی هزاره از لحاظ سیاسی به نفع ایشان نبوده است.

بعد از نقد و نتیجه‌گیری نظریات ارائه شده، دیدگاه خود را در مورد قدیمی بودن هزاره‌ها درین سرزمین با تذکار معلومات ارائه شده، در مورد کوشانی‌ها و یفتلی‌ها در تاریخ مرحوم غبار، چنین جمع‌بندی می‌نماید که ما در بالا به طور مفصل آن را ذکر کردیم.

زیست‌گاه اصلی قوم هزاره

مسکن اصلی هزاره‌های ترک‌تبار، مراکز عمده غزنی، زابل و کابل و تگین‌آباد بود و آن‌ها نه به واسطه سامانیان، بلکه توسط شخص امیر سبک‌تگین «سیویک‌تگین» به روایت‌های مختلف از مرکز اصلی ترک‌ها یا غزنی باستان منتقل شده‌اند.

آقای حاج کاظم یزدانی نظر استاد جاوید را این طور می‌آورد: «این طایفه (هزاره) از اقوام اصیل و بومی این سرزمین اند که قبل از مغول (چنگیز) به نام غوزه یعنی غرجستانی معروف بوده‌اند و سلسله شاهان غور و شارهای بامیان از میان همین اقوام بوده‌اند.»

آغاز تحقیقات درباره هزاره‌شناسی

گفته می‌شود که تحقیقات در مورد هویت هزاره قبل از قرن نوزدهم شروع شده است، اما بخشی از نظریاتی که توسط علاقه‌مندان داخلی و خارجی در این باب ارائه گردیده است حامل بار سطحی‌نگری، برخورد سیاسی، مشکل‌سازی در تحقیقات بوده و حتی گاهی نمایان‌گر ناشیانه بودن نظریات است.

به طور مثال عبدالحی حبیبی در حالی که نظر محقق فرانسوی «جی. پی. فریر» را در مورد بومی بودن هزاره‌ها تأیید می‌کند؛ اما با بر پا نمودن قیل و قال و بازی الفاظ مشکل ساز کوشیده است که ریشه گویا پشتون بودن هزاره را ثابت کند. به این ترتیب به نظر آقای حبیبی کلمه هزاره، یک کلمه قدیمی آریایی به مفهوم «خوش‌دل» است و ترجمه فارسی کلمه مغولی مینگ «هزار» نیست. مرحوم عبدالحی حبیبی برای اثبات سخنان خود کدام دلیلی ارائه نمی‌کند و پیش از آن‌که چنین نظر را ارائه نماید، حداقل از مردم ترک‌تبار

افغانستان هم معلومات خود را تکمیل نکرده و نپرسیده است که آیا مینگ معنی «هزار» را دارد یاخیر؟

تأسف وقتی عمیق‌تر می‌گردد که «میخائیل وایرز» زبان‌شناس آلمانی با این نظریه ناشیانه هم‌نوا می‌گردد و می‌گوید: «اطلاعات به دست آمده از مغول‌های افغانستان که امروزه در آبادی‌های هرات و نزدیکی آن‌ها به سر می‌برند، نشان می‌دهد که چنین روابط آماری وجود ندارد» یعنی ساده‌تر گفته شود معنی مینگ «هزار» نیست.

نظر مرحوم عبدالحی حبیبی و تأیید آن توسط زبان‌شناس آلمانی، یکی از شیوه‌های معلوم تحریف هویت‌ها است؛ زیرا «مینگ» ترکی «ازبکی، ترکمنی، مغولی، تاتاری، باشقری، قزاقی، قرقیزی، آذربایجانی...» در هر حالت معنی «هزار» فارسی را دارد. این چیزی نیست که آن را با بازی کلمات، سیلاب‌ها، پس‌وند و پیش‌وند به بحث گرفت.

هدف ازین بیان، تثبیت نادرست بودن بعضی از نظرات ارائه‌شده می‌باشد. هم‌چنان که مرحوم حبیبی در یکی از آثار خود یفتلی‌های ترک را «هیبتلی‌ها» نوشته کرده است تا این نام به کلمه «ابدالی» نزدیک‌تر شود و بعداً کوششی بی‌ثمر به خرج داده است تا به اثبات برساند که یفتلی‌ها همان ابدالی‌ها است. محققین خارجی که در مورد واقعیت‌های اجتماعی، فرهنگی افغانستان اعم از ساختار بومی جامعه، زبان، مذهب، تعداد نفوس هر قوم و غیره معلومات به دست آورده‌اند، منشأ آن حکومت قبایلی بوده و این نوع تحقیقات اغلب فاقد اعتبار عینی می‌باشد.

ویژگی‌های این قوم

هزاره‌ها مردمی اند صادق، درست‌کار، آرام و صلح‌جو و در عین حال شجاع پُرکار و زحمت‌کش. مشاغل طاقت‌فرسا دارند، ولی کم درآمدند. هم‌چنین اغلب کارهای تولیدی و سازندگی کشور بدوش این مردم می‌باشد.

آنان از قتل عام‌های فجیع و توطئه‌های بسیار توانسته‌اند جان سالم به در برند؛ تحمل این قوم در برابر تهاجم ناملایمات روزگار سرمای شدید محیط گرسنگی و تشنگی فوق‌العاده زیاد است و با تمام فشارهایی که علیه آنان اعمال شده باز توانسته‌اند پرچم تشیع را در قلب کشور برافراشته نگه دارند به قسمی که در اذهان عامه مردم از ذکر اسم هزاره، تشیع نیز تبادر می‌کند. تقریباً ۹۰٪ هزاره‌ها پیرو مکتب تشیع بوده و در اعتقاد به مبانی اسلام و انجام فرایض راسخ و استوار می‌باشند. یکی از نویسندگان خارجی می‌نویسند: «اگر سراسر جهان را کفر فرا بگیرد، اسلام در داخل دره‌های جبال هندوکش و بابا برای ابد خواهد ماند.»

جامعه هزاره از بعضی مفاسد تباه‌کننده مانند فحشا، بچه‌بازی، قمار، شراب، اعتیاد به مواد مخدر و دريوزگی بر کنار مانده‌اند. این یک ادعا نیست؛ جهان‌گردانی که درباره هزاره تحقیق نموده؛ به این حقیقت اذعان دارند بعضی از آن‌ها تحت تأثیر قرار گرفته، از روی تعجب نوشته‌اند: «با این که این مردم در اوج فقر به سر می‌برند، اما تن به گدایی و دريوزگی نمی‌دهند.»

یادداشت‌هایی در مورد ملیت هزاره

هزاره‌جات مناطق کوهی است و در افغانستان مرکزی واقع شده و خانه مردم هزاره است. این ساحه از نگاهی تاریخی هزاره‌جات نامیده شده و بعضی‌ها آرزو دارند که به نام سابقه آن مراجعه کنند.

بامیان پای‌تخت هزاره‌جات بوده و منبع کلتوری هزاره‌ها است. هزاره‌جات تقریباً ۳۰٪ خاک افغانستان را احتوا می‌کند. قسمت بزرگ هزاره‌جات به ولایات مختلف مانند ارزگان، غزنی، غور و مزار تقسیم گردیده است. قسمت‌هایی زیادی هزاره‌جات مانند دای‌چوپان، شاه‌جوی، دایا و قسمت‌هایی زیادی هرات توسط پشتون‌ها تحت حمایت دولت‌های حاکمه‌شان تغییر نفوس داده شده است.

چه گونه و چه وقت هزاره‌ها مسلمان شدند؟

چرا هزاره‌ها شیعه را انتخاب کرده‌اند؟

اکثریت هزاره‌ها مسلمان شیعه می‌باشند و در قلب افغانستان مسکن‌گزین هستند و توسط مسلمانان سنی احاطه گردیده است. سؤال ازین‌جا مطرح می‌شود چگونه و چه وقت هزاره‌ها مسلمان شده‌اند؟ چرا آن‌ها شیعه را انتخاب کرده است؟

بر اساس نظر ارسطو (۱۸۹۵:۲۸۶) هزاره‌ها اسلام را از مردمان محلی و بومی این سرزمین یعنی تاجیکان قبول کرده و گفته می‌شدند، آن‌ها شیعه بودند. واقعاً درست بودن این فرضیه مورد سؤال و جر و بحث است.

در قدم اول ارسطو نتوانسته هیچ نوع اسناد در مورد حقانیت تئوری‌اش ارائه نماید. ثانیاً سنیزیم دین خدایی خراسان (نام اصلی افغانستان) قرن‌ها پیش از آمدن شیعه به مذهب دین رسمی ایران سابقه اسلام سنی بود. سنیزیم مذهب حکم‌فرما و رسمی در تمام منطقه بود.

تئوری دوم فرضیه می‌دهد که هزاره‌ها مذهب شیعه را در زمان شاه عباس صفوی (۱۵۸۹-۱۶۲۹) قبول کرده است. این تئوری برای اولین بار توسط وام بیری ۱۸۹۵ ارائه شد و این تئوری بر این عقیده است که شاه عباس هزاره‌ها را جبراً به قبولی مذهب شیعه مجبور ساخته است. (۱۸۶۴:۱۳۲)

بعد از مدت و زمان واضح گردید که ایسخورمان بدون معرفت با نکات اساسی تئوری وامبیری تئوری معادلی را ایجاد کرد: «شیعه‌ایزم فقط در هزارستان از طرف غرب فارس که یگانه فورم و یا شکل اساسی ملت شیعه در دنیایی اسلام بود، می‌توانست وارد شود. شیعه‌ایزم هزاره مانند شیعه‌ایزم سرزمین پارس (ایران کنونی) Isna-Ashari، اثنی عشری (twalver) دوازده‌گانه‌ای است. شیعه‌ایزم در تاریخ به همان اندازه عمر دارد که خود اسلام دارد. شیعه فقط با پیدایش صفوی‌ها (قرن ۱۶) بود که به مثابهٔ فرم و یا شکل مکمل از مذهب پا به وجود گذاشت و مردم فارس به طور مکمل شیعه شدند. اما پیش از قرن ۱۶ شیعه‌ایزم به مثابهٔ بخشی از مذهب وجود داشت و از مناسبات کم و یا زیادی و دشوار با سنیزم مسلط لذت می‌بردند. پس مردم می‌تواند به این نتیجه برسد که شیعه‌ایزم در بین هزاره‌ها چند وقت بعد از آمدن صفوی‌ها و یا بعد از قرن ۱۶ وارد شده باشد.» (۱۹۶۲:۱۲۰). این تئوری که هزاره‌ها در دوران شاه عباس به شیعه‌ایزم پیوسته است، توسط خود هزاره‌ها نیز تصدیق گردیده است. من این نظریه را در میان هزاره‌ها در هنگامی ملاقات با علمای معتبری مانند محمد اسماعیل مبلغ و محمدعلی مدرس دریافت نمودم؛ ولی این تئوری هم‌چنان واقعاً بدون داشتن نقاط ضعیف نیست.

اسکندر بیگ ترکمنی به ادامه یکی از تکست‌های بسیار با اعتبار تاریخی دوران شاه عباس و تاریخ امیر عباسیدیان می‌نویسد:

«هزاره‌ها در دوران شاه عباس حالا دیگر شیعه بودند، سه‌هزار سربازان هزاره تحت فرماندهی دین محمد خان ازبک در مقابل اردوی شاه عباس قیام کردند.» (۱۹۱۶:۵۶۷-۹). یک تئوری سوم فرضیه می‌دهد که هزاره‌ها شیعه‌ایزم را به مجردی که آن‌ها خود را به طرف اسلام بازسازی می‌کردند، پذیرفته بودند و این تئوری برای اولین بار توسط تیمور خانوف ارائه شده است. بر اساس نظر او هزاره‌ها، خدایان دروغین داشتند؛ یعنی بت‌پرست بودند و این سی سال بعد از مرگ هلاکو خان بود که پیروان او تغییر سیستم به اسلام کردند. (۱۹۸۰:۳۱، ۳۲) طبق نظر رشیدالدین فضل‌الله، غازان خان از همان ابتدا تغییر عقیده به اسلام تمایل به شیعه‌ایزم نشان داده بود. غازان خان اکثراً به زیارت مولا علی (ع) و فرزاندانش سفر می‌کردند. غازان خان همیشه تمایل و علاقه‌ای زیاد به سادات و شیعه‌های معتبر داشت و به طور متواتر هزینه، پول و سرمایه برای مساجد هدیه می‌کرد. بعد از غازان خان پسر او ابو سعید عنعنات پدري خود را دوام دادند. (رشید، ۱۹۵۹:۹۸۴، ۹۸۵-۹۹۷).

پس طبق فرضیه‌ای این تئوری شیعه‌ایزم برای اولین بار درافغانستان توسط غازان خان و پسر او ابو سعید استقرار و تشویق گردیده است.

درین‌جا به‌جا است که اضافه نماییم، تئوری‌هایی اسخورمان (schurman) و تیمورخانوف (Temorkhanov) هر دویی‌شان درست می‌باشند. باید علاوه کرد که گمان آن می‌رود عده‌ای از هزاره‌ها توسط گازا خان و ابوسعید به مذهب شیعه کشانیده شده باشند. بنابراین، می‌توان بیان کرد که شیعه در میان هزاره‌ها از همان دوران گازان خان شروع شده، اما این پروسه تا به مرحله صفوی که در آن شیعه‌ایزم به حیث مذهب رسمی ایران بود، تکمیل نگردیده بودند. البته شیعه در افغانستان و کشورهای دیگر اسلامی پیش ازین زمان به مثابه یک اپوزیسیون تاریخی در مقابل سنی‌ها وجود داشتند. (ارزگانی ۱۹۱۳:۶۹:۷۲ و یزدانی ۱۹۸۹:۳۸-۵۶).

مگر صفوی‌ها قدرت و توانایی آن را داشتند که این اپوزیسیون را به یک قدرت سازمان‌یافته، رسمی و سیاسی تبدیل نمایند.

شیعه‌هایی اصلی و اساسی در ایران و افغانستان از شاخه حضرت علی (ع) بوده که آن‌ها به نام سادات و علوی‌ها مشهور می‌باشند. قسمت اعظم آن‌ها در فرار و یا در حالت تبعید سیاسی از دست اموی‌ها و بعداً عباسی‌ها به سر می‌بردند. (حبیبی ۱۹۸۸:۸۶۸ و یزدانی ۱۹۸۹ ۳۹-۴۴). پس پیروان اصلی شیعه‌ایزم در افغانستان بسیار قبل از مغول‌ها، احتمالاً در دوران امام رضا (امام هشتم شیعه‌ها) داخل شده بودند، تغییر هزاره‌ها به شیعه‌ایزم در یک مرحله مشخص صورت نگرفته و این غیرممکن است که ادعا شود که هزاره‌ها در یک مرحله‌ای مشخص تاریخ به شیعه‌ایزم درآمده است. البته تحلیل میکانیکی هم‌چو پدیده‌ای تاریخی و اجتماعی نادرست است، هر تغییر در زندگی مشترک انسانی در جریان مرحله معین رشد خود انجام می‌پذیرد. شیعه شدن هزاره‌ها مانند دیگر پدیده‌هایی اجتماعی در جریانی مراحل طولانی صورت گرفته است. پس می‌توان این فرضیه را پیش‌نهاد کرد که هزاره‌ها در آغاز به شیعه‌ایزم در دوران گازان خان و هم‌چنان در دوران حکومت فرزند او ابوسعید و بعدها رشد داده شد... و رشد و شکوفه کامل آن در دوران شاه عباسی صفوی صورت گرفت. اکثریت هزاره‌ها شیعه بوده، در صورتی که بعضی‌ها مانند هزاره‌های شیخ‌علی و فیروزکوهی سنی باقی ماندند. شیعه‌ایزم خودش به شاخه‌هایی خردتر تقسیم گردیده است. اکثریت شیعه‌ها دوازده‌امامی می‌باشند. در حالی که اسماعیلیه‌ها اقلیت را تشکیل می‌دهد؛ در اصل در هند و پاکستان زندگی می‌نمایند. اسماعیلیه‌ها خودشان نیز به شاخه‌هایی کوچک تقسیم گردیده و این انشعاب نیز در افغانستان و خاصت در بین هزاره‌ها یافت گردیده است. (طبق نظر کانفیلد canfield)^۱

۱ با سیاس از م. روزبه. س. مشعل.

معنی و اصل نام قوم‌های افغانستان

جواد مفرد کهلان / پژوهش‌گر فرهنگ و تاریخ

توت‌های تخاران و هپتالان و سکاویان زابلستان و اعقاب کنونی آن‌ها

نقش توت‌گراز هپتالان

هپتالان دارای توت‌ و سمبل گراز بوده‌اند. در تبریزین بلخ، هپتالان با نقش گراز و تخاران (یوئه‌جی‌ها) با نقش کرکس دو سر‌مرد و سکاویان زابلستان و بلوچستان با نقش ببر بال‌دار (سیمرغ) نشان داده شده‌اند. گروه خیون (منسوبین به گراز) در درون اتحادیهٔ قبایل هپتالان، نیاکان خُلج‌ها به نظر می‌رسند:

आखु m. Akhu (khu, khi) hog

कोल m. kola hog

घृष्वि m. ghRSvi (ghlzai) hog

معنی یوئه‌جی، یوئه‌جژی و تایوئه‌جی

یوئه‌جی به معنی زوج قوم و یوئه‌جژی (زوج قوم کوچک) و تایوئه‌جی به معنی (زوج قوم بزرگ، تخار، کوشان، نیاکان هندواروپایی غرج‌ها، نیاکان هندوایرانی هزاره‌ها) است که با مهاجرین مغول ترکیب شده و هزاره‌ها را تشکیل داده‌اند، تخاران نیز از همان سمت ترکستان چین آمده و از لحاظ نژادی آمیخته بوده‌اند:

तायते{ताय्} verb 1 tAyate[tAy] spread

युज m. yuja connectors

गृध्र m. gRdhra (garja) vulture

or

गृह n. gRha home

आज m. Aja vulture

hazara: mongol

जटायु m. jaTAyu bearded vulture

در تبریزین بلخ نام یوئه‌جی با توت‌م کرکس دو سر ایشان ربط داده شده است:

युङ्क्ते{युज्} verb yunkte[yuj] unite

आज m. Aja vulture

مطابقت سکایان آسیانی با بلوچان

مطابق علی‌اکبر مظاهری در جلد اول کتاب جاده ابریشم، سکایانی که به سمت توران سمت غربی دره سند یعنی بلوچستان رفتند، پرستنده سگ‌بال‌دار آسمانی (بلوچ، بهلوچ، بلوچ) بوده‌اند. بارتولد نام گروه ایشان را که پیشاپیش تخاران (مه‌یوئه‌چی‌ها)، به این ناحیه رسیدند، آسیانی ذکر کرده است. این نام به صورت آس-سئنی معنی منسوبین به سیمرغ را می‌دهد. لابد همین توت‌م قومی این مردم بوده است که در شاهنامه به صورت سیمرغ سمت سیستان و زابلستان معرفی شده است:

As (अस्): to belong to, be in the possession of

श्येन m. syena eagle

معنی تات و تاجیک

سرزمین اساطیری تِتالیا در منابع کهن ارامنه می‌تواند به معنی سرزمین تات‌ها باشد: گفته می‌شود مورخین ارمنی از تِتالیا (سرزمین شراب هوم) کشور باختر (بلخ، در سرزمین دریکان/دری‌ها) و حوالی آن را در نظر داشته‌اند، ولی در خبر موسی خورنی آن جزء متصرفات واقارشاک پادشاه ارمنستان در سمت آذربایجان و بحر خزر یاد شده است. این می‌رساند که منظور از این تِتالیان، تات‌های دروپیک/دربیک/دری‌تبار (گرامی دارندگان شراب هوم، سکایان برگ هئومه) بوده است. منابع یونانی و رومی از وجود دریکان در سمت مصب رود قیزیل اوزن و گیلان خبر داده‌اند که مطابق تات‌ها هستند:

तत्त्व n. tatt[va] essence or substance of any thing.

आलय m. Alaya place

نام‌های سکا و درپیک (دروپیک) آن‌ها را هم می‌توان به معنی گیاه هوم و شراب هوم گرفت:

शाक m. n. sAka vegetable

द्रव m. drava liquid

هرودوت دروپیکیان را از شمار قبایل پارسی و داریوش نام آن‌ها را سکاییان برگ هئومه آورده است. نظر به خاستگاه شمالی پارسیان خود پارسی‌ها مهاجرینی از سمت ایشان بوده‌اند. بر این اساس نام تاجیک نیز به معنی دارندگان شراب هوم است:

तत्त्व n. tatt[va] essence

तेजस् n. teja[s] essence

نام دیگر آن‌ها (یا گروهی از آن‌ها) یعنی سارت (سارها) نیز به همین معنی است:

सार m. n. sAra[t] essence[sə]

مطابقت ابدالی‌ها (مردان خَیَر و بخشنده) با مردم باستانی دادیک (بخشندگان): یونانی‌ها در سمت آراخوزیا (رخج) از مردمی به نام‌های اِورگِت (خَیَر) و دادیک (بخشنده، عادل) یاد کرده‌اند که بر خلاف ظاهر آن ربطی با نام تاجیکان ندارد، بلکه مطابق نام عربی ابدالی‌ها (مردم خَیَر و بخشنده) است که از ترجمه نام دادیک عاید شده است و این نام ابدالی به نوبه خود بر خلاف ظاهرش ربطی با نام هپتالیان ندارد:

حسن پیرنیا در جلد دوم تاریخ ایران باستان، زیر عنوان اسکندر در آگریاسپ، رُخج، پارپامیزاد و باختر، در صفحات ۱۶۸۳ و ۱۶۸۴ از روی منابع یونانی نام مردم دادیک (عادل و بخشنده و خَیَر) را تحت نام یونانی اِورگِت (خَیَر) و نام ایرانی آگریاسپ (نگه‌دارنده اسبان برتر) را در سمت رُخج (قندهار) و شمال گدروسیا (بلوچستان) چنین معرفی می‌کند:

«اسکندر پادشاه مقدونی پس از آن که به کارهای زرنگ (سیستان بعدی) تمشیتی داد و یک نفر والی برای هرات معین کرد، به طرف مردمی راند که موافق نوشته‌های مورخین یونانی اِورگِت (خَیَر-دادیک) نام داشت. دیودور گوید (کتاب ۱۷، بند ۸۱): «این مردم وقتی معروف به آریماسپ (آرام‌کننده اسبان، یا دارای اسبان رام) بودند و حالا ایشان را به نام یونانی اورگت (خَیَر) نامند.» وجه تسمیه از این جاست که کورش در موقع لشکرکشی در صحرائی بی‌آب و علف دُچار قحطی شد. به طوری که سربازان او یک‌دیگر را می‌خوردند. در این وقت این طایفه با سه‌هزار ارابه که مملو از آذوقه بود، به کمک کورش شتافت و در ازای این همراهی غیر مترقب، کورش این مردم را از دادن مالیات معفو (معاف) داشت و هدایای زیاد به آن‌ها داده، اسم طایفه را به اورگت (دادیک) تبدیل کرد. اسکندر هم که بدین محل

رسید، مردم با آغوش باز او را پذیرفتند و او هدایای زیاد به آن‌ها داد. اهالی گدروسیا (بلوچستان پاکستان و ایران) نیز — که در هم‌سایگی مردم آریماسپ سکنی دارند — اسکندر را خوب پذیرفتند. این روایت گفته‌های هرودوت را راجع به لشکرکشی کورش به مشرق ایران، تأیید می‌کند، ولی زمان این کشورگشایی‌ها محققاً معلوم نیست.

کنت کورث در این باب چنین گوید (کتاب ۷، بند ۳): «این مردم را در ابتدا آگریاسپ (نگه‌دارنده اسبان برتر) می‌نامیدند. ولی، چون کورش در این‌جا به واسطه وفور آذوقه و سخاوت مردم از خطرات قحطی و سرما برست. از این زمان آن‌ها را *اِورِگِت* نامیدند...».

روایت آریان هم نوشته‌های دیودور و کنت کورث را تأیید می‌کند. او گوید (کتاب ۳، فصل ۹، بند ۳) که اسم این مردم در ابتدا آگریاسپ (نگه‌دارنده اسبان برتر) بود و چون در سفر جنگی کورش بر ضد سکاها به او کمک کردند، از آن زمان به *اِورِگِت* (منظور دادیک — بخشنده و عادل) معروف گشتند. بعد مورخ مزبور از این مردم تمجید کرده، گوید که این‌ها به سایر خارجی‌ها شبیه نیستند، مانند یونانی‌ها متمدن زندگانی می‌کنند و با عدالت آشنا هستند. اسکندر به آن‌ها آزادی داد هر قدر زمین می‌خواهید، انتخاب کنید، ولی آن‌ها زمین کمی انتخاب کردند.

ژوستن هم از مردم *اِورِگِت* ذکری کرده است. مطابق تروگ پمپه اسم سابق این مردم آداسپ (بخشنده اسبان) بوده است.

معنی نام پشتون‌ها و نام‌های کهن ایشان

معنی نام پشتون به معنی مردم کناری و پشتی است. چون نام‌های کهن ایشان یعنی مردم پارادان، آپاریتی، پتان، پسپانی و اوگانه (افغان) نیز به همین معنی هستند:

ava (अव).—ind S A preposition and prefix to words; corresponding to from, down from, away.

गण m. gaNa gang

عنوان پتان افغان‌ها در نزد هندوان را هم می‌توان از پئیتی اوستایی (پت، پشت) به همان معنی مردم پشتی یا از کلمهٔ پتن سنسکریت به معنی بیرون‌افتاده و کناری گرفت. آپاریتی نیز به همین معنی است:

patana, (nt. adj.) (fr. patati) falling, falling out

अपार m. apAra beside

इत adj. ita going and comig (living)

اسنادِ ترکی دربارهٔ مناسباتِ مشترک میانِ ترکی و گرجی

سرژی اس. جیکیا / پژوهش‌گر تاریخ

ترجمه راستین عالمی

نسخه‌های اصلی متونی که در پایین آمده در بخش‌های سیریل (Cyrill) و متودیوس (Methodius) کتاب‌خانه ملی صوفیه HBKM، بخش یک، آرشیو شماره ۳۷۹۲، برگه اول (جمهوری خلق بلغارستان) نگهداری می‌شود. متن ترکی پیش رو و ترجمه آن به انضمام رونوشت و حواشی، شامل اسناد جالبی است از شاخصه‌های تاریخی دولت‌های گرجی و ترکی در نیمه دوم قرن هجدهم و هم‌چنین جغرافیای هر دو کشور طی مناسبات مشترک تاریخی میان عثمانی‌ها و گرجی‌ها. همان‌طور که در عنوان مختصر متن ذکر شده، آنچه پیش روی شماست چکیده‌ها یا همان hulasa که ظاهراً برآمده از گزارش‌های رسمی است که دولت مرکزی عثمانی از والی شمال حسن پاشا دریافت کرده است. متن پیش‌رو علی‌رغم اختصار و کوتاهی شامل اسناد جالبی است که شامل تحقیق و روشن‌سازی پرسش‌های مشخصی است که به مناسبات مشترک میان این دو کشور پرداخته است. نویسنده حاضر به اسناد زیادی مرتبط با این موضوع دست یافته است که متأسفانه به دلیل کسالت ناچار شده نمونه‌های محدودی را منتشر کند.

متن ترکی

- i. Hala Çıldır valisi vezir Hasan hazretleri tarafından gelen tahriratın hulasaıdır, sene 177 fi gurre-i S Gürcü taifesinin kuvvetleri ne derecelerdedir ve Erzurum ve Çıldır eyaletlerinden tertip olunan asker ve mubayaası ferman olunan otuz günlük zahire kifayet eder mi keyfiyeti etrafiyle mülahaza ve hakikat-i hali Der-i Saadete ilâm eylemesi babında müşarileyhe hitaben irsal olunan tahrirat asafı ve asıl olduğunu tahrir eylediğinden maade yalnız kendüye ianet ile memuriyeti meşiiyyet-i maslahata vafı idiğini bazı tabirâtı ima ve işar eder.

- ii. Bundan mukaddemisyan eden Açıkbaş meliki Soloman'in kuvvet ve kudreti olmadığına binaen Erzurum ve Çıldır eyaletlerinden tertip olunan asakir egerçe kâfi olup ancak mesfur Soloman'ın Açıkbaş tarafında olan birkaç kulelerinin feth ve küşadına ve müceddiden nasb olunan Açıkbaş melikine kuvvet ve miknete vesile olmak için bir miktar piyade asker ve top ve cebahaneye muhtaç olduğu....
- iii. Tertip olunan askere göre otuz günlük zahire vafi olmamağla altmış günlük zahireye muhtaç olup ve Çıldır eyaletinde ol miktar zahirenin tedariki mümkün olmayıp Kars tarafında zahirenin kesreti olduğuna binaen ol miktar zahirenin bir miktarı Kars tarafından mubayaa ve arabalar ile Ahışaya nakl ve bir miktarı dahi ylı tarafından mubayaa olunmak ve Çıldır ahalisi dahî zahire-i mezbureyi Ahışa'dan Açıkbaş'a nakleylemeleri babında emr-i ali isdar buyurulur ise berveçhi sühulet zahire-i merkumenin mubayaa ve naklolunacağı.
- iv. Faş kalesinden dört beş kıta top ve humbara ihraç ve mubayaa olunacak zahire ile maa Odiş ve Guriel ülkeleri derununden kayıklar ile Kutatis Kalesine dört saat karip mahalle nakletmek için Gonia sancağı mutasarrıfı Mehmet Paşa ve Suhum beyi Süleyman Bey yalı askeri ile memur buyurulur ise menafe-i kesiresi müşahede oluna...
- v. Gürcüstan tavadlarından bundan Akdem müşarileyh tarafına meyil eden Odiş melikinin karındaşı Nikoloz nam tavadı bu defa müşarileyh tarafına celpedip elyevm yanında olduğunu ve bundan sonra vaki olacak ahval ve keyfiyatı Der-i Saadete tahrir edeceğini tastir eder.

ترجمه

آنچه می‌آید گزارش‌های مکتوبی است که در تاریخ اول ماه صفر سال ۱۷۷۷ (یازدهم آگوست ۱۷۶۳) از اعلی‌حضرت والی شمال، وزیر حسن پاشا اخذ شده است.

۱. نیروهای مسلح گرجی در چه سطحی هستند؟ و آیا نیروهای ولایت‌های شمال و إرزوروم به ارتش خواهند پیوست؟ و آیا آذوقه سی روزه که برای خریدن آن فرمان صادر شده، کافی خواهد بود؟ در نظر گرفتن جامع تمامی این مسائل به منظور گزارش به دولت مرکزی و بخش امورات مربوطه، حسن پاشا دولت را مخاطب قرار می‌دهد و می‌نویسد که گزارش‌های دریافتی صحیح و موثق هستند. اگرچه سوای این مسئله، در برخی جاها تأملی می‌کند و پیش‌نهاد می‌دهد که اگر کمک برسد جای‌گاه او در پیش‌رفت امورات یاری‌رسان خواهد بود.

۲. نظر به این حقیقت که سلطان سلیمان^۱ شاه آچیکباش^۲ که به تازگی شورشی را به راه انداخته است، از کمبود نیرو رنج می‌برد. اگرچه نیروهای رهسپار شده از ولایات شمال و ازوروم کافی به‌نظر می‌رسد؛ اما هم‌چنان به تعدادی نیروی نظامی، اسلحه و مهمات نیاز است تا در چندین جبهه^۳ حاضر در آچیکباش پیروزی حاصل شود و هم‌آوردی باشد علیه شاه جدیدی که در آن منطقه منصوب گشته است.
۳. بنابراین، با در نظر گرفتن سپاهی که رهسپار شده است، آذوقه^۴ ۳۰ روزه کافی نخواهد بود و لازم است آذوقه‌ای ۶۰ روزه مهیا شود. اما، نظر به این‌که آذوقه^۵ مورد نیاز را نمی‌توان از ولایت شمالی فراهم ساخت، و چون آذوقه در منطقه کارس (Kars) به فراوانی موجود است، مقدار معینی باید از این منطقه تهیه کرد و سپس با گاری حمل و به منطقه آخال‌تسیخ^۶ رساند. لازم است مقدار معینی (آذوقه) از مناطق ساحلی خریداری شود تا ساکنان مناطق شمال آذوقه^۷ فوق‌الذکر را از آخال‌تسیخ به آچیکباش منتقل کنند. اگر فرمانی ملوکانه مرتبط با این مسئله صادر شود، فرآیند خریداری و انتقال آذوقه^۸ مذکور تسهیل خواهد شد.
۴. طبیعتاً باید شاهد اتفاقات مؤثر و (فوق‌العاده) زیادی باشیم، اگر به محمد پاشا فرمان‌روای گونیو^۹ (Gonio) و فرمان‌ده سلیمان بی (Suleiman Bey) فرمان داده شود تا به علاوه نیروهای ساحلی و آذوقه‌های خریداری شده، چهار یا پنج اسلحه و فشنگ‌ها را هم از قلعه فاش^{۱۰} (Fash) بیاورند و با قایق تمام این‌ها را به مناطق آدیش^{۱۱} (Odish) و گوریل^{۱۲} (Guriel) به جایی که چهار ساعت با قلعه کوتاتیس^{۱۳} (Kutatish) فاصله دارد، منتقل کنند.
۵. یکی از شاه‌زادگان گرجستان^{۱۴} که برادر شاه آدیشی^{۱۵} است و نیکولوس^{۱۶} نام دارد و اخیراً هم علاقه وافری به محل فوق‌الذکر (گرجستان) نشان داده، از جانب آن‌چه

۱ شاه ایمرتی.

۲ نام ترکی برای ایمرتی، کشوری در غرب گرجستان.

۳ این‌جا باید قلعه ترجمه شود.

۴ به ترکی آهیشا یا آکیسکا خوانده می‌شود. به معنای قلعه جدید، شهری در جنوب گرجستان.

۵ منطقه‌ای در آزاریا، در غرب باتومی.

۶ نام ترکی پُتی.

۷ نام تاریخی مگرلیای مدرن (یا همان مینگرلیا).

۸ گوریا، فرمان‌روایی پیشین در غرب گرجستان.

۹ شهر مدرن کوتایسی در غرب گرجستان.

۱۰ عبارت دقیق‌تر آن‌ست که بگوییم: «یکی از شاه‌زادگان مگرلیا»، زیرا که مگرلیا آن زمان کشوری مستقل بود.

۱۱ آدیشی (مگرلیا یک پادشاهی نبود بلکه فرمان‌روایی بود).

۱۲ شاه‌زادهٔ مگرلیایی نیکو دادیانی.

پیش‌تر گرجستان نامیده شده، حمایتش جلب شده و در حال حاضر هم در همان جا مستقر است. دولت مرکزی دربارهٔ پیش‌روی‌ها و شرایط به صورت مکتوب مطلع خواهد شد.

گروه زبان‌های پامیری

عوض خان «پیمان»

استاد راهنما پوهنمل صالح محمد «دوراندیش»

ویراستار: نوروز علی ثابتی

سخن ویراستار^۱

زبان‌های پامیری از جمله زبان‌های هندو-ایرانی متعلق به شاخه جنوب شرقی زبان‌های ایرانی شرقی هستند. در حال حاضر (۷) زبان زنده^۲ شامل کتگوری زبان‌های پامیری می‌گردند که عبارتند از: زبان شغنایی، زبان اشکاشمی-سنکلیچی، زبان واخی، زبان یزغلامی، زبان منجانی، زبان سریقولی و زبان ییدغه می‌باشند.^۳ این زبان‌ها را به نام زبان‌های غلچه‌ای به معنای روستایی و یا کوهی هم یاد می‌کنند.^۴ زبان شغنایی در دو کرانه رود پنج در ولسوالی شغنای افغانستان و ناحیه‌های روشن، شغن، برتنگ، غند، شاخ‌دره و شهر خاروغ در جمهوری تاجیکستان تکلم می‌گردد. زبان اشکاشمی در دو کرانه رود پنج در ولسوالی اشکاشم بدخشان افغانستان و ناحیه اشکاشم تاجیکستان تکلم می‌گردد. زبان یزغلامی در ناحیه یزغلام تاجیکستان تکلم می‌گردد. زبان منجانی در دره منجان ولسوالی

۱ هر نوشته باید از جهات گوناگون محتوا، بیان صحت و اعتبار، دقت نظم، آراستگی علائم نگارشی و... مورد بررسی و بازبینی قرار گیرد به این عمل «ویرایش» یا «ویراستاری» می‌گویند. ویراستار موظف است که ضمن رعایت سبک صاحب نوشته یا مترجم خطاهای دستوری، حشو، تکرار گزافه‌گویی و عبارت‌های بی‌شیرازه و پریشان را سامان دهد. صادق کیا که استاد دانشگاه تهران و رئیس فرهنگستان زبان ایران بوده است، واژه «ویراستن» را از فارسی میانه به فارسی نو آورده است و بر پایه قواعد این زبان از این واژه صفت مفعولی «ویراسته»، صفت فاعلی «ویراستار» و اسم مصدر «ویرایش» را ساخته است. (ویکی پدیا، دانشنامه آزاد آنلین)

۲ زبان سریقولی از جمله لهجه‌های گروه زبان‌های شغنی-روشنی است.

۳ لوئیس م. پاول، انتولاگ M. Paul, Lewis, Ethnologue.

۴ کهزاد، احمدعلی، تاریخ زبان و ادبیات، ریاست دارالتألیف وزارت معارف، کابل، ۱۳۲۹-۱۳۳۰، ص. ۹.

جغرافیه صنف ۱۲، کابل، ۱۳۹۰، ص ۴۹ مؤلفین نجیب‌الله امین، افغان محمد رفیق مهمند، محمد رازق بهیر.

کران و منجان ولایت بدخشان افغانستان تکلم می‌گردد. زبان واخی در دو کرانه رود پنج در ولسوالی واخان، ناحیه واخان تاجیکستان در سرحدات شمالی پاکستان در هونزا و در سرحدات چین با افغانستان تکلم می‌گردد. زبان سریقولی همان زبان شغنایی است که بعد از رسیدن به ناحیه سریقول به این نام مسمی گردیده است و در ناحیه سریقول و تاشقرغان ولایت سین‌کیانگ چین تکلم می‌گردد.^{۱، ۲}

زبان سنگلیچی در منطقه سنگلیچ ولسوالی زیباک افغانستان تکلم می‌گردد و زبان ییدغه در شمال پاکستان نزدیک منطقه چترال تکلم می‌گردد.

بر علاوه این بعضی نویسندگان زبان‌های دیگر جزء خانواده زبان‌های پامیری شمار نموده‌اند. مانند زبان ونجی، زبان سرغیلانی و زبان وردوجی.^۳ اما فعلاً در افغانستان گویشوران زبان‌های سرغیلانی و وردوجی وجود ندارند و این زبان‌ها منقرض گردیده‌اند. زبان سرغیلانی که در دره سرغیلان ولسوالی شهدا ولایت بدخشان تکلم شده، طی ۵۰ الی ۱۰۰ سال اخیر منقرض گردیده است و گویندگان این زبان فعلاً به زبان دری تکلم می‌کنند. بررسی‌های دانش‌مندان نشان می‌دهد که دره وردوج (ولسوالی وردوج) زبانی به نام وردوجی موجود بوده، ولی شاید بسیار سال‌های پیش منقرض گردیده است. فعلاً باشندگان دره سرغیلان و دره وردوج به زبان دری تکلم می‌کنند، ولی گویش و لهجه خاص خود را دارند. زمانی که شخصی از ولسوالی‌های یمگان، جرم، وردوج (شهدا) در مرکز شهر ولسوالی بهارک بیایند، بعد از این‌که شروع به سخن گفتن نماید، شنوندگان فوراً حدس می‌زنند که آن شخص باشند کجا است. با همان لهجه و گویش خاص دفعه‌تاً شناخته می‌شود که یمگی، جرمی، وردوجی و یا سرغیلانی است.

زبان ونجی هم به یکی از گویش‌های زبان تاجیکی تبدیل شده است. اما واژه‌هایی وجود دارند که بعضی از آن‌ها اصالت خود را هنوز در این مناطق حفظ نموده‌اند؛ مثلاً سرغیلانی‌ها هنوز «پدر کلان، بابا» را «قا» و «مادر کلان» را «قی» و «ماما» را «تغه، تغایی» می‌گویند و چندین واژه دیگر. دانش‌مدان روس در عرصه پامیرشناسی و معرفی زبان‌های پامیری

۱ کهزاد، احمدعلی، همان، ص ۹.

۲ به نقل شفاهی از بزرگسالان، شغن اهای سریقول اصلاً باشندگان محلی به نام «لهبنک» (Laxk) در شغن بوده‌اند که در سطح مرتفع بین کوه‌های قریه‌های ده شهر و شدوج قرار دارد. باشندگان «لهبنک» بعد از کشتن افراد شاه شغن (دقیقاً معلوم نیست که در کدام سال و یا دوره) شب‌هنگام کوچ کرده و از راه خاروغ و شاخ‌دره سفر نموده و خود را به سریقول می‌رسانند و در آن‌جا سکنه‌گزین می‌شوند. به نقل از خانم پاملاس آزلوند (تژس دوکتورا)، زبان سریقولی نسبت به زبان شغنایی، به زبان روشانی نزدیک‌تر است. [ویراستار ثابتی].

۳ پیکار، نصرالدین شاه، رساله دکتر، ۲۰۰۹، ص ۴۹.

پیش‌تاز بوده‌اند که از آن میان ا.ا. زاروبین، ت.ن، پاخالینه، ف.س. ساکال اوه. گ. ماگنسترن و دیگران را نام برد.^۱

اثری که استاد عوض خان «پیمان» در مورد گروه زبان‌های پامیری نوشته کرده، منابع و مأخذ آن از کتاب «زبان‌های پامیری» اثر خانم ت.ن. پاخالینه است که در سال ۱۹۶۹ میلادی (۱۳۴۸ هجری خورشیدی) آن را در مسکو به زیور چاپ آراسته و این اثر در سال ۱۹۸۷ میلادی (۱۳۶۶ هجری خورشیدی) در افغانستان توسط استاد ماه‌گل سلیمان‌دوست به دري برگردان و از طرف مرکز زبان‌ها و ادبیات انستیتوت ملیت‌های برادر اکادمی علوم افغانستان به نشر رسید.

چاپ و نشر اثر پاخالینه در افغانستان سبب جلب توجه قشر تحصیل‌کرده افغانستان (خصوصاً دانش‌جویان خطه پامیرزمین) گردید و بعضی از دانش‌جویان در دانشگاه‌های مختلف کشور، پایان‌نامه‌های تحصیلی (مؤنوگراف‌های) خود را در مورد پژوهش و مطالعه زبان‌های پامیری اختصاص داده‌اند.

از میان این دانش‌جویان یکی عوض خان پیمان است که در دوره تحصیل در دانشکده زبان و ادبیات دانشگاه بلخ مقاله تحقیقاتی‌اش را پیرامون زبان‌های پامیری در کنفرانس علمی ارائه داشته است.

اگرچه از نقطه‌نظر محتوا تماس سطحی روی زبان‌های پامیری گرفته، ولی در ذات خود راه‌گشای تحقیق و پژوهش برای دانش‌جویان و نویسندگان دیگر است.

نقطه عطفی که در این رساله ملاحظه گردید بازگشای معمای الفبای زبان شغنانی است. آقای پیمان بعضی از واژه‌های زبان شغنانی را در رساله‌اش برای مثال آورده و تذکر داده است که نویسندگان و شاعران شغنانی این حروف (نویسه‌ها) را چنین وضع نموده‌اند؛ ولی وی نام کدام شاعر و نویسنده را در رساله‌اش ذکر نمی‌کند. اما احتمالاتی وجود دارد که عوض خان این نویسه‌ها را از لابه‌لای نوشته‌های مذهب شاه ظهوری اقتباس نموده است. این همان نویسه‌هایی هستند که فعلاً در میان قشر تحصیل‌کرده و روشن‌فکر شغنانی‌ها مورد بحث و فحص قرار دارند.

آقای پیمان، چهار نویسه را که مربوط زبان شغنانی است، چنین معرفی کرده است:

ش، د، ف، و

مثلاً در واژه‌های «غوږ» = گوش، و هډ (آن‌ها)، قهر (بیار، وجه امری فعل آوردن «فیداو»، موقت (شیرین‌بویه، یک نوع گیاه) در این‌جا چون نویسه (ش) و یا (ښ) در میان

۱ پاملا، آرونلند ترس، دکترا، ۲۰۰۶، ص. ۷. و پیکار، نصرالدین شاه رساله دکترا، ۲۰۰۹.

سمبل نوشتاری کامپیوتر من موجود نبودند، به ناچار، به جای این‌ها از نویسه «ت» کار گرفتم.

استاد عوض خان پیمان در سیستم نوشتاری خود برای آواهای کشیده زبان شغنانی از ترکیب واکه‌های کوتاه و نویسه (ه) که این آوا در زبان شغنانی وجود ندارد کار گرفته است. مانند:

خرهنگ (چه‌طور)، سندهل (چپلی)، وهژ (آن‌ها)، قهر، بیار) بهر تهنگ (برتنگ، یک قریه در روشان تاجیکستان).

و همچنان از نویسه «ؤ» در دو مورد کار گرفته است. مانند خؤفی (لهجه خوفی در روشان تاجیکستان) و «غؤر = گوش».

مطمئناً عوض خان پیمان، رساله‌اش را با استاد پوهنمل صالح محمد دوراندیش که استاد ره‌نما در قسمت ترتیب و تنظیم رساله دست داشته‌اش بوده و موضوعات آوایی زبان شغنانی را با وی در میان گذاشته است و قناعت او را فراهم نموده است. در غیر آن استاد صالح محمد می‌توانست املای واژگانی زبان شغنانی را که عوض خان در رساله‌اش آورده، تعویض کند.

به هر حال من این رساله را که توسط استاد عوض خان پیمان در سال ۱۳۷۴ نوشته شده، برای دیگران معرفی می‌نمایم که دیگران در قبال زبان شغنانی چه کارهای سودمندی را انجام داده‌اند.^۱

۱ نوت در متن نوشته استاد عوض خان پیمان بعضی تغییرات وارد نمودم و آن‌ها را در داخل علامه قوس کلان (Brackets) و یا کروشه [...] نوشتم. علامت‌های کاربردی دیگر مانند قوس کوچک و یا گیومه (Quotation Mark) و یا قوس متوسط و یا پرانتز (Parentheses) را خود نویسنده به کار برده است. زمانی که خواننده متن داخل کروشه را مرور کند این متن تصحیحی مربوط به ویراستار (ثابتی) است. همچنین، بعضی از نظریات را در پاورقی نوشتم و در آخر آن تذکر دادم که (ویراستار) ولی تا حدی کوشیدم که اصالت متن اصلی را حفظ نمایم؛ ولی به حیث یک ویراستار (Editor)، بعضی از املای واژه‌ها و یا جملات را تصحیح و توشیح نمایم.

با عرض حرمت: نوروز علی ثابتی (سنبله ۱۳۹۱، فیض‌آباد - بدخشان)

لیسانسیه زبان و ادبیات دانشگاه تعلیم و تربیت کابل ۱۳۸۴/۲۰۰۴

در حال حاضر دانش‌جوی آنلاین دوره مستری در رشته مدیریت پروژه در دانشگاه لیورپول، انگلستان.

گروه زبان‌های پامیری

زبان‌های پامیری به زبان‌های ساحات پامیر بدخشان افغانستان و پامیر مربوط ولایت خودمختار سواحل دریای پنج (آمو) اطلاق می‌گردد. این زبان‌ها به دسته آریانی هندو-اروپایی مربوط بوده و عبارتند از: زبان شغنی و لهجه روشانی، واخی، اشکاشمی، سریقولی، منجی، ونجی، یزغلامی [یزغلامی]، سنگلیچی و غیره.

چون در افغانستان درباره زبان‌های پامیری هنوز تحقیقات و پژوهش صورت نگرفته و صرف در سال (۱۳۷۰) زبان‌شناس تاجیکستانی و استاد دانشگاه دولتی خاروغ داد خداکرم شایف و خیرمحمد معاون سرمحقق در بخش زبان‌شناسی اکادمی علوم افغانستان تعدادی از حروف مورد استعمال این زبان‌ها را با در نظر داشت چگونگی آهنگ و تلفظ در کلمات و جملات وضع نموده و عنقریب به دست نشر سپرده می‌شد. اما متأسفانه در اثر انقلابات و تحولات اخیر باز هم به باد فنا سپرده شد؛ مگر یک عده زبان‌شناسان خارجی راجع به زبان‌های پامیری در نواحی پامیر تحقیقات مفید انجام داده و آثار گران‌بهایی به علاقه‌مندان پیش‌کش کرده‌اند.

مثلاً عبدالرحیم دانش‌مند سده نوزدهم هندوستان، فرهنگ زبان واخی را تدوین کرده است.^۱ بیدلوف هم به نوبه خود اثری تحت عنوان «قبایل هندوکش» به نشر رسانیده است. هم‌چنان تحقیقات کایگر آلمانی درباره زبان‌های پامیری قابل یادآوری است. هم‌چنان زبان‌شناس معروف و مشهور ناروی، مارگینسترن و ده‌ها دانش‌مند و زبان‌شناس دیگر آثار غنی درباره مضافات پامیر از خود باقی گذاشتند. بر اساس عقیده گ. گریسون و گ. مارگینسترن به تعداد بیش‌تر از (۳۰) واژه یک زبان دیگر پامیری به نام «ونجی» در میان لهجه‌های مختلف زبان‌های پامیری دیده شده است. زبان‌های پامیری از جمله زبان‌های اقوام و قبایل کوچک به شمار می‌روند که از آن جمله گویندگان زبان شغنی-روشانی و زبان واخی بیش‌ترند. متکلمین لهجه‌های شغنی-روشانی به گونه تخمینی به پنجاه‌هزار الی شصت‌هزار نفر، واخی به پانزده الی بیست‌هزار نفر می‌رسند و تقریباً بیش‌تر از شش‌هزار نفر به سایر زبان‌های پامیری سخن می‌رانند.

زبان‌های پامیری رسم‌الخط مشخص ندارند؛ در سال ۱۹۳۰ میلادی [مصادف با ۱۳۰۸ هجری خورشیدی] کوشش برای ایجاد رسم‌الخط زبان شغنی در تاجیکستان صورت گرفت مگر به نتیجه نرسید. هم‌چنین اکنون مردم پامیر^۲ در ساحه امور مطبوعات و مکاتب از این

۱ پاخالینه مترجم ماه‌گل سلیمان‌دوست؛ گروه زبان‌های پامیری، ۱۳۶۴، ص. الف.

۲ در این‌جا، پامیر هدف ما در افغانستان شغنان، روشان، اشکاشم، واخان، سنگلیچ، زیباک و منجان است و در آن طرف دریای آمو (تاجیکستان، شغنان، روشان، یزغلام، خوف، بجو، وارچین، اویغور و سریقول چین است).

زبان‌ها استفاده به عمل نمی‌آورند، اما مردمان پامیر اتحاد شوروی به زبان تاجیکی [و روسی] و سریقولی‌های جمهوریت توده‌ای چین از زبان اویغوری استفاده می‌کنند. زبان‌های پامیری بین خود آن قدر متفاوت‌اند که گویندگان آن‌ها سخن یک‌دیگر را فهمیده نمی‌توانند. به استثنای زبان شغنایی و روشانی که متکلمین این زبان‌ها هشتاد فی صد زبان یک‌دیگر را درک کرده، بین آن‌ها افهام و تفهیم به آسانی صورت می‌گیرد. پامیری‌های شوروی [تاجیکستان] در مجموع برای تفاهم همگانی از زبان تاجیکی در افغانستان از زبان دری و در جمهوریت مردم چین از زبان اویغوری استفاده به عمل می‌آورند. این زبان‌ها ویژگی‌های عمومی‌ای که دارند، در یک ردیف به زبان‌های آریایی شرقی و عمدتاً آریانی قرار دارند.

گروه زبان‌های شغنی-روشانی

گروه زبان‌های شغنی-روشانی، زبان شغنی به شمول لهجه «بجویی» و روشانی به شمول لهجه «خوفی»، برتنگی (بهر تهنک) اروشوری و سریقولی را در بر می‌گیرد. این زبان‌ها به استثنای زبان سریقولی در ولایت خودمختار بدخشان کوهی تاجیکستان، سواحل دریای پنج، گونتا [گونت = غند]، شاه‌دره [شاخ‌دره] و بار تنگ روشانی در روشن مروج است و در بدخشان افغانستان، در شغنان، شیوه، خنج، دولت‌شاهی روشن و تنشیو [تنگی شیوه] بدین زبان تکلم صورت می‌گیرد.^۱ زبان سریقولی در نواحی جمهوری [ولایت] خودمختار سیزیان [سین‌کیانگ] و اویغور چین هم معمول است. نزدیکی این زبان‌ها (گروه شغنی-روشانی) و لهجه‌ها با هم به اندازه‌ای است که گویندگان آن‌ها سخن یک‌دیگر را خوب می‌فهمند.

تحقیق و مطالعه علمی درباره زبان‌های گروه شغنی-روشانی نخستین بار توسط اکادمیسن ک.گ. زالیمن در اواخر سده نوزدهم میلادی صورت گرفت. در سال ۱۸۹۵ میلادی [برابر با ۱۲۷۴ هجری خورشیدی] اثر او تحت نام زبان «شغنی» چاپ گردید. د.ل. ایوانف که نتایج تحلیل و مطالعه مواد جمع‌آوری شده، توسط ایوانف سیاح را در بر گرفت، تنظیم و آن را چاپ نمود.

در سال ۱۹۰۸ میلادی [برابر با ۱۲۸۷ خورشیدی] و.ب. نومانویچ با نوشتن گرامر تطبیقی و محاوره‌ای زبان شغنی تحقیقات در زمینه این زبان را غنا بخشید. مطالعات و تحقیقات سیستماتیک گروه زبان‌های شغنی-روشانی مانند دیگر زبان‌های پامیری توسط ا.ا. زاروبین صورت پذیرفت. وی از سال ۱۹۱۴ میلادی [۱۲۹۳ هجری خورشیدی] به بعد

۱ شیوه، خنج، دولت‌شاهی، روشن، تنگی شیوه از جمله علاقه‌های دور از مرکز ولسوالی شغنان بدخشان افغانستان هستند به مسافت ۳-۴ روز پیاده‌روی از مرکز ولسوالی از مرکز ولسوالی دور افتاده‌اند.

چندین مرتبه به پامیر سفر نمود و موادی که جمع‌آوری کرد، از نگاه درست بودن خود نهایت قابل اعتبار است. زاروبین از جمله اولین آریانا شناسانی است که دقت و توجه فراوانی به مطالعه صوتی این زبان‌ها با در نظر داشت، روش صوت‌شناسی [آواشناسی] داشت.

در بین سال‌های ۱۹۲۸ و ۱۹۴۲ میلادی [مصادف با سال‌های ۱۳۰۷ و ۱۳۲۱ هجری خورشیدی] دو مقاله راجع به تاریخچه زبان شغنی توسط مارگینسترن به نشر رسید در سال ۱۹۶۷ میلادی [۱۳۴۶ هجری خورشیدی] اثر دیگری از ساکال اوه تحت عنوان «رابطه انتیکی زبان یزغلامی با زبان‌های گروه شغنایی» انتشار یافت.

در سال ۱۹۶۴ میلادی [۱۳۴۳ هجری خورشیدی]، ر.خ. داد خدایف در چهارمین کنفرانس سرتاسری زبان آریایی در تاشکند مقاله‌ای تحت عنوان «انعکاس بعضی از واول‌های [واکه‌های] زبان کهن آریایی در شغنی (تزس = Thesis)، پیش‌کش نمود.^۱

در بین سال‌های ۱۹۲۸ و ۱۹۴۲ میلادی [۱۳۰۷ و ۱۳۲۱ هجری خورشیدی]، دو مقاله راجع به تاریخچه زبان شغنی توسط مارگینسترن به نشر رسید. مگر مطالعه و تحقیق گروه زبان‌های شغنی-روشانی (به خصوص ساختمان آوایی آن‌ها) به گونه اساسی توسط ساکال اوه آغاز شده است. وی برای نخستین‌بار در تحقیقات آوایی این زبان‌ها از روش تجربی آواشناسی (Experimental Phonetics) استفاده نمود. در این اواخر، کرمشایف کار تهیه «فرهنگ زبان شغنایی» فیضوف، «فرهنگ روشانی»، و کرم خدایف «فرهنگ بارتنگی» را روی دست گرفته‌اند.^۲

مناسبت زبان‌های شغنی-روشانی با زبان‌های دیگر

الف: هم‌گونی‌های زبان شغنی و پشتو

از مطالعات دقیق میان این دو زبان (پشتو و شغنایی) چنین استنباط می‌گردد که هم از نگاه حروف الفبایی و هم از نگاه کلمات و نیز از نگاه تلفظ اعداد حسابی [شمارشی] یک‌رنگی‌های فراوانی در این زبان‌ها موجود بوده و از نگاه معنای خود نیز در بعضی کلمات عین چیز را افاده می‌کنند. مثلاً: حروف «خ، ح، ژ، ر، نب، پ»^۳ در زبان پشتو (که یکی از السنه کهن نژاد آریا است) در زبان شغنی نیز این چنین حروف^۴ مورد استعمال زیاد دارند. مانند:

۱ پاخالینه، گروه زبان‌های پامیری، مترجم ماه‌گل سلیمان‌دوست، ۱۳۶۴، صص. ۴-۶.

۲ به نظر من اگر مؤلف به جای فرهنگ از واژه «قاموس» استفاده می‌کرد، خوب‌تر می‌بود. مثلاً «قاموس زبان شغنایی» و اگر کلمه فرهنگ را به کار برده، باید، آن را با عبارت «فرهنگ واژگانی زبان شغنایی» می‌نوشت، خوب‌تر می‌بود. سوپرستار (ثابتی)

۳ آوای «ر» در زبان شغنایی وجود ندارد. این همان آوای «ر» برگشتی و یا (Retroflex) است و نویسنده به طور اشتباهی این نویسه در این‌جا درج نموده است.

۴ در این‌جا به جای واژه «حروف» ما از واژه «آوا» و یا «اصوات» کار می‌گیریم.

پشتو	شغنی	دری
غوړ	غوړ	گوش
خرنگه	خرهنگ	چه‌طور
وزه	قز	بز
غونډی	گوښت	گوشت

هم‌گونی‌های عددی (شمارشی)، چون:

پشتو	شغنی	دری
یوه	یو	یک
دری	أری	سه
خلور	حقار	چهار
پنځه	پینځ	پنج

و یا از حرف (آوای) «نب» در پشتو «وانبه» به معنای «علف» در شغنی «وانن» به عین معنی. و یا از حرف (آوای) «ژ» در پشتو «ژاله» (یک نوع باریدن برف) در شغنی «ژنج» به معنای «برف» (در پارسی ژاله را تگرگ می‌گویند. در لهجه دری بدخشانی «جاله». (ویراستار)

ب: هم‌گونی‌های زبان شغنی و روسی

روسی	شغنی	دری
سیندهل	سیندهل	پای‌پوش (چپلی، در زبان انگلیسی هم sandal می‌گویند).
نویرس	نوبنځ	عروس
دقییر	دقه (دقی)	در، دروازه
کرتاشکه	کرتشکه	کچالو
تروسک	تروسک	نیکر، زیر تنبانی
گرندهش	کرندهش	پنسل ^۱

و یا در زبان شغنایی، نویسندگان و شاعران^۲ با این زبان حروفی مانند «ث»، «ت»، و «ف» را برای نوشتن متون زبان شغنایی قرارداد کرده‌اند. [وضع نموده‌اند — ویراستار] که این زبان با در نظرداشت این حروف و صورت استعمال آوایی‌شان با زبان انگلیسی نیز در تشابه

۱ پنسل هم واژه انگلیسی است. معادل این واژه در پارسی «مِداد» است. خاروغی‌ها پنسل را «قلم» و قلم خودکار را «روچکه» می‌گویند در شغان افغانستان واژه «کرندهش»، معمول نیست و هم در دری و هم شغنی «پنسل» گفته می‌شود.

۲ اما نویسنده از کدام نویسنده و شاعری در این‌جا نام نمی‌برد. به احتمال زیاد شاید مذهب شاه‌ظهوری و دیگر نویسندگان و شاعران همان دوره باشد. — ویراستار (ثابتی).

قرار می‌گیرد. مانند: از حرف وضع شده «ډ» در زبان انگلیسی (That) به معنای (آن)، یا از حرف وضع شده «ځ»، در واژه «ځهر» (قهره) (Vare) به معنای «بیار، وجه امر فعل آوردن که در شغنی ریشه آن «ځیداو» است که مشابه این واژه در زبان انگلیسی Vary است که معنای تغییر دادن و عوض کردن را افاده می‌کند. و از حرف «ت» در زبان شغنی «موتق» به معنای «شیرین بویه، یک نوع گیاه» و در انگلیسی (smooth) به معنی «صاف» و یا «نرم» یا (teeth) به معنای دندان‌ها و یا (mouth) به معنای «دهن» که در شغنایی در برابر این آوا «مات» (به معنای عصا، چوب‌دست و یا تیاق به لهجه دری بدخشانی) است.^۱ از این قبیل کلمات زیاد وجود دارند که هم از نگاه ساخت واژگانی و هم از نگاه ساخت معنایی یکسان می‌باشند. ولی اکثراً کلمات از نگاه ساخت واژگانی مشابه بوده، ولی از نگاه معنی با هم متفاوت می‌باشند.^۲

زبان واخی

به زبان واخی ساکنین سرحدات تاجیکستان و افغانستان در کنار سواحل دریای پنج (در ولسوالی واخان) و در سرحدات شمالی پاکستان و هند تکلم می‌کنند. یک قسمتی از مردمان واخی زبان در سبزیان [سین‌کیانگ] در سرحد بین چین، هند و تاجیکستان زندگی می‌نمایند. تعداد نفوس واخی‌ها که در ناحیه اشکاشم [واخان] تاجیکستان زیست دارند به شش الی هفت هزار نفر می‌رسد.^۳ واخی‌های خارج از تاجیکستان از نظر کثرت نفوس نهایت اندک‌اند. زبان واخی اگر چه رسم‌الخط ندارد، اما دارای اهمیت زیاد است. واخی‌ها بین خودشان به زبان واخی تکلم می‌کنند. اما زبان کاری رسمی و اداری آن‌ها زبان تاجیکی [تاجیکی در تاجیکستان، دری در افغانستان و اردو در پاکستان] می‌باشد که اکثراً به قدر کافی به آن [آن‌ها] دسترسی دارند. زبان واخی [محل زیست واخی‌ها در افغانستان که به نام واخان یاد می‌گردد، به دو قسمت تقسیم شده که یکی را به نام «پامیر کلان» و دیگری را به نام «پامیر خُرد» یاد می‌کنند.^۴ زبان واخی در افغانستان دارای شش الی

۱ در انگلیسی عین واژه «مات» وجود دارد مانند: (moth) به معنای «پروانه» است. -ویراستار (ثابتی).

۲ مثلاً واژه شغنایی «لک» به معنای «قفل» و یا «بستن و بسته کردن» است که در زبان انگلیسی واژه (lock) عین معنی را افاده می‌کند. ولی هستند واژه‌هایی که از نقطه نظر تلفظ شبیه هم بوده، ولی دارای معانی مختلف باشند؛ مانند واژه شغنایی (مات = عصا) و واژه انگلیسی (mooth) «پروانه». -ویراستار (ثابتی).

۳ پاخالینه، زبان اشکاشمی، ص ۵، نصرالدین «پیکار»، مقاله تحت عنوان «گروه زبان‌های واخی و اشکاشمی»، سال ۱۳۷۰، ص. ۴.

۴ ولسوالی واخان از قریه «پتور» که نزدیک ولسوالی اشکاشم قرار دارد، شروع شده و تا سرحد بروغیل به شکل باریکه تا سرحد کشور چین امتداد دارد. ولسوالی واخان با کشورهای پاکستان چین و تاجیکستان هم‌مرز بوده و باشندگان هم‌مرز این ولسوالی در هر سه کشور به زبان واخی تکلم می‌کنند. -ویراستار (ثابتی)

هفت‌هزار متکلمین بوده و تعداد زیادی از زنان و کودکانی که در خارج از آن ولسوالی سفر نکرده باشند، با زبان دری آشنایی ندارند. نخستین معلومات در مورد زبان واخی مربوط قرن گذشته [قرن نوزده] بوده و آن وقتی بود که بیرنس یک تعداد واژه‌های واخی را نشر کرد. بعداً فرهنگ زبان واخی ابتدا توسط عبدالرحیم، و به ترتیب توسط ایوارد، و. بیللو و بیدولف مکمل‌تر شد. معلومات تقریباً مکمل‌تر راجع به زبان واخی توسط ر. شاو ترتیب و طبع شد.^۱ در سال ۱۹۶۰ میلادی [۱۳۳۹ هجری خورشیدی]، فرهنگ زبان‌های پامیری به شمول زبان واخی به گونه بهتر توسط محقق افغانی، شاه عبدالله بدخشی تدقیق و ترتیب شده است. موصوف برخی از واژه‌های زبان واخی و دیگر زبان‌های آریانی مروج در افغانستان از قبیل پشتو، دری منجی، اشکاشمی، و سنگلیچی را به صورت مقیاسی تحلیل کرده است. با در نظر داشت توضیحات فوق در مورد زبان واخی و تحلیل فاکت‌های [واقعیت‌های] زبانی این زبان و مناسبت اتنیکی [اقومی] محیطی، و جغرافیای زبانی آن می‌توان لهجه‌های ذیل را در زبان واخی دریافت؛ چون لهجه‌های غربی، شرقی، مرکزی که هر کدام دارای خصوصیات نسبی متفاوت آوایی می‌باشند. ولی لهجه‌های شرقی و مرکزی هر کدام با یک‌دیگر بیش‌تر در تشابه بوده و خصوصیت زبان واخی را حفظ نموده‌اند. در زبان واخی نیز حروف [آواهای] «ځ»، «ف»، و «ت» قابلیت استعمال دارند. مانند کلماتی چون:

«ځیت» به معنای (دود) حرف (آوای) «ف» مانند «فراک» به معنای (پس‌فردا)، و «تُډک» به معنای (سوخت).^۲

هم‌چنان مناسبت این زبان با زبان پشتو در حروف آواهای «ښ» و «ر» چون این در این جملات به نظر می‌خورد: ای کهښ، یوږک مه رهند (ترجمه: ای بچه آب برایم بده) و یا ای کهښ چای پُئی؟ (ای بچه، چای می‌خوری؟)

۱ پاخالینه، گروه زبان‌های پامیری، مترجم ماه‌گل سلیمان‌دوست، ۱۳۶۴، صص ۸۲-۸۳.
۲ در بین واژه‌های شغنی و واخی قرابت وجود دارد. مثلاً واژه «ځیت» = ɕi:t در واخی و «دُد» = dūd در شغنی هر دو به معنای «دود» هستند. یا واژه‌های «تدک» = ɕudk و واخی و واژه «تندج» = ɕudj شغنی هر دو به معنای (سوخته است) دارای تشابه هستند. واژه «قروُت» و واخی و واژه «فردا» شغنی هر دو به معنای (برادر) هستند. واژه واخی «ځس» و واژه شغنی «ځیس» هر دو به معنای (ده، شماره ده) هستند. واژه واخی «قروُو»، واژه سریقولی «قروُو» و واژه شغنی «قروُو»، هر سه به معنای (ابرو) هستند. در این واژه دیده می‌شود که زبان سریقولی و زبان واخی با هم مشابهت دارند که تنها تفاوت میان آن‌ها در واکه وسطی است؛ اما بعضی واژه‌ها از نگاه ساختار آوایی مشابه بوده، ولی دارای معانی متفاوت هستند. مثلاً واژه واخی «ځیر» به معنای (دوغ) و واژه «ځهر» شغنی به معنای (دله، دله خفک) است. —سویراستار (ثابتی)

زبان اشکاشمی

زبان اشکاشمی، زبان ساکنین قسمت شمالی ولایت بدخشان افغانستان است که نفوس آن‌ها در حدود دوهزار الی سه‌هزار نفر می‌رسد.^۱ و در تاجیکستان تنها در ناحیه اشکاشم در شهرکی به نام (رین Rin=) وجود دارد که زبان آن اشکاشمی است و بعضی از خانواده‌های اشکاشمی به صورت پراکنده در برخی از روستاهای تاجیکستان زندگی دارند.^۲

زبان نوشتاری اشکاشمی‌ها، مانند دیگر پامیری‌ها، تاجیکی و دری است. در ولسوالی اشکاشم افغانستان این زبان آهسته‌آهسته تحت تأثیر زبان دری قرار گرفته، تنها کهن‌سالان می‌توانند بدین زبان تکلم نمایند. اما نسل نوری با تأثیرپذیری از زبان دری با این زبان آشنایی و بلدیت کم‌تر دارند.

در سال ۱۹۵۹ میلادی ۱۳۳۸ هجری خورشیدی اثر تن پاخالینه تحت عنوان «زبان اشکاشمی» نشر شد که برای نوشتن آثار دیگران از آن استفاده به عمل آوردند. در این اثر به ویژه از خصوصیات کانسوننت‌های (هم‌خوان)‌های زبان اشکاشمی یادآوری گردیده و دستور زبان متون اشکاشمی و سیستم واژه‌ها تشریحات مفصل ارائه گردیده است. در سال ۱۹۶۰ میلادی (۱۳۳۹ هجری خورشیدی)، لغت‌نامه زبان اشکاشمی و زبان سنگلیچی توسط محقق افغانی شاه عبدالله بدخشی، اقبال چاپ یافته است. در ولسوالی اشکاشم علاوه از زبان دری و اشکاشمی زبان دیگری نیز در بعضی از قصبات این ولسوالی مورد استعمال می‌باشد که به نام زبان زرگری یاد می‌شود. این زبان [لهجه] در نواحی قریه جاتی مانند، زرگران داروند، کنکات بیش‌تر مروج است. در این‌جا چند واژه‌ای به طور مثال از این زبان می‌آوریم، مانند: بزله‌هشک (bezlaavuk) به معنای (خواندن)؛ افزوک (avzruk) به معنای (قلب، دل)؛ رموزد (remu:zd) به معنای (آفتاب). و جمله‌ای مانند قیروک فیک دادے؟ veruk vik dode، یعنی برای اسپ آب دادی؟ اسپ را آب دادی؟

زبان سریقولی

زبان سریقولی یکی از شاخه‌های زبان‌های پامیری می‌باشد که به نوبه خود شامل زبان‌های ایرانی می‌گردد و مربوط به خانواده زبان‌های هندو-اروپایی می‌باشد.^۳ این زبان در

۱ عبد القیوم «پروا» در سال ۲۰۰۹ در مورد زبان اشکاشمی پژوهشی انجام داده و نوشته است که تعداد گویندگان زبان اشکاشمی در ولسوالی اشکاشم ولایت بدخشان افغانستان به ۵۰۰ نفر تقلیل یافته‌اند و این زبان در افغانستان در شرف انقراض می‌باشد. سوپرستار (ثابتی)

۲ این زبان را (اشکاشمی را) در تاجیکستان به نام زبان رینی هم می‌گویند. سوپرستار (ثابتی)

۳ زبان سریقولی از جمله لهجه‌های گروه زبان‌های شغنی-روشانی است. خانم ساکال اوه، لهجه‌های گروه شغنی را (۷) لهجه شمرده و آن را نظر به نزدیکی که با یک‌دیگر دارند، در چهار گروه آن‌ها را دسته‌بندی کرده است: ←

میان زبان‌های پامیری به گروه زبان‌های شغنی-روشانی نزدیکی بیش‌تر داشته و به علت موقعیت جغرافیایی در طول سده‌ها، طرز زندگی و شرایط اجتماعی با ویژگی‌های متعددی از هم تفکیک می‌شود. در دهه ۱۹۶۰، بسیار چک، چند رساله را دربارهٔ زبان سریقولی نوشته و شامل صوت‌شناسی (آوا)شناسی دستور زبان و متن با ترجمه آن می‌باشد.

یادداشت ویراستار

برگه‌های آخری نوشته استاد عوض خان که شاید حاوی بحث در مورد زبان‌های منجانی و سنگلیچی بوده، مفقود گردیده‌اند. هم‌چنان برگه ذکر منابع و مأخذ هم مفقود گردیده است. در این‌جا، منابع مورد استفاده مؤلف که در پاورقی‌ها ذکر گردیده‌اند، در این‌جا نوشته می‌شوند.

منابع و مأخذ مؤلف

پاخالینه ت. ن؛ *زبان‌های پامیری*، چاپ مسکو، سال ۱۹۶۹، ترجمه به دری توسط ماه‌گل سلیمان‌دوست؛ چاپ و نشر اکادمی علوم افغانستان سال ۱۳۶۴، صص الف، ۶۰۴، ۸۲-۸۳. پیکار، نصرالدین؛ «مقاله‌ای تحت عنوان گروه زبان‌های واخی و اشکاشمی»، سال ۱۳۷۰، ص. ۴، برگرفته از کتاب *زبان/اشکاشمی* اثر پاخالینه، ت. ن؛ ص. ۵.

منابع و مأخذ ویراستار

پیکار نصرالدین شاه، *زبان‌ها و لهجه‌های شرقی ایرانی در قلمرو افغانستان*، تز دکترا، شهر دوشنبه، تاجیکستان ۲۰۰۹، ص ۴۹. موجود در سایت اینترنتی: <http://www.shughnan.com>
کهنزاد، احمدعلی؛ *تاریخ ادبیات افغانستان از قدیمی‌ترین زمانه تا ظهور دین اسلام*، ریاست دارالتألیف وزارت معارف، ۱۳۲۹-۱۳۳۰، صص ۸-۹.
نجیب‌الله امین؛ *افغان محمد رفیق؛ مهمند و محمد رازق بهیر؛ جغرافیه صنف ۱۲*، کابل، ۱۳۹۰، ص. ۴۹.

Arlund, S. Pamela, An Acoustic, "Historical, and Developmental Analysis of Sarikoli Diphthongs", PhD Thesis, Y.,
Lewis, M. Paul (ed.), -2009. "Ethnologue: Languages of the World, Sixteenth edition, Dallas, Tex.: SIL International. Online version: <http://www.ethnologue.com/>.
Wikipedia, Free Online Encyclopedia [Online], Available from: www.wikipedia.com

→ دسته اول: سریقولی؛ دسته دوم: آروشوری و برتنگی؛ دسته سوم: روشانی و خوفی؛ دسته چهارم: بجویی و شغنایی. ایشان ادعا دارند که لهجه سریقولی به لهجه روشانی نسبت به سایر لهجه‌ها نزدیک‌تر است. پاملا، تز دکترا، ص ۲۰۴- ویراستار (ثابتی)

پیرامون نام واژه «خُراسُن رَجَه» خرم‌آبادِ تنکابن و خُراسان (باکتریان قدیم)

عزیز عیساپور / پژوهش‌گر فرهنگ مازندران

در منطقهٔ جغرافیایی دهستان بلده (= بالاده) و قلعه گردن^۱، از بخش خرم‌آباد شهرستان تنکابن، به مکان و نام‌واژه‌ای برخورد می‌کنیم که در نقطهٔ مشرق نخستین ارتفاعات این منطقه است. از نام آن پیداست که نیمی از آن، تداعی‌کنندهٔ استانی پهناور در شرق کشور ماست، و هم از نظر محتوایی سر بر آوردن آفتاب از آن جاست برای ساکنینی که در نقطهٔ غرب آن هستند (توضیح بیش‌تر خواهد آمد).

در این نخستین ارتفاعات جنوبی بخش خرم‌آباد، یال و خط‌الرأسِ آغازینِ ارتفاعی است جنگلی، که ارتفاع و برجستگی آن دیواری است سبز و خرم، که از مشرق روستاهای «کَرچِه کِلِه»^۲ (karçe kale) نعمت‌آباد امروز و مازوَبُن^۳ (mâzubon) سفلی و علیا، مغربِ آن به رودخانه «چشمه کیله»^۴ و روستاهای «آغوز کله»^۵، شیروان محله و سنگرمال^۶، و در آن سوی غربِ رودخانه به روستای «کشکوه»^۷ ختم می‌شود.

۱ جزو دهستان بلده از بخش خرم‌آباد تنکابن، در آغاز ارتفاعات جنوبی شهر واقع است. این روستا به قلاگردن و قلعه گردن شهرت دارد؛ چون بر فراز آن قلعه باستانی «تنکا» و بر سرِ راهِ دوهزار، سه‌هزار و داکو است.

۲ karçe kale. بعد از انقلاب ۵۷ به نام نعمت‌آباد شد. مرکز دهستان از بخش خرم‌آباد و در نقطه جنوبی ولی‌آباد، که بر سر جاده اصلی قبل از شهر تنکابن واقع است.

۳ Mâzu ben: روستایی در شرق نعمت‌آباد.

۴ çeşmeh kile: همان رودخانه دوهزار و سه‌هزار است؛ اما وقتی نزدیک شهر می‌رسد، یعنی از لات سنگرمال و کبودکلايه به بعد، به چشمه کیله شهرت پیدا می‌کند. به دلیل چشمه‌هایی که سابقاً در پیرامون آن جریان داشت. برای اطلاعات بیش‌تر به اثر نگاهی همه سویه به تنکابن ر.ک.

۵ Aquz kale: روستایی از دهستان بلده واقع در شرق رودخانه چشمه کیله یا سه‌هزار.

۶ Sangar māl: روستایی از بخش خرم‌آباد واقع در مشرق رودخانه سه‌هزار.

۷ روستایی در غرب رودخانه سه‌هزار مقابل آغوز کله.

جُلگه پیش روی این دیواره عظیم، همان است که به بخش آخر نام‌واژه «تُنکائِن» ارتباط داشته، به این علت که قلعه باستانی «تُنکا»^۱ بر یالِ میانی این دیواره، و بر فرازِ جنوبی روستای «قلعه گردن» واقع است. مزارع و باغات و آبادی‌ها و شهرهای پایین‌دست این قلعه، به خرم‌آباد و «تُنکائِن» (تُنکا + بُن = تُنک + آب + بُن یا بُن) بر سرِ زبان‌ها افتاد و نام‌بردار شد.

هم‌اکنون در دامنه شمالی این دیواره عظیم و طولانی، باغات چای مخروبه و رها شده، مزارع کیوی و مرکبات و جنگل و خانه‌های ویلایی، آپارتمانی و طرف شمالی جاده رستوران‌ها و کافه‌های رفاهی و یک بُرج! هم چون قارچی سفید روییده، که فضای سبز جنگلی را بدمنظر و چشم‌ها را می‌آزارد، دیده می‌شود.

چنان‌چه اراده کنیم و از غرب و از نقطه غربی یال و از بستر رودخانه به سوی نقطه شرقی و تا منتهی‌الیه خراسون رجه، و از طریق یال و خط‌الرأس و دامنه شیب‌دار شمالی گام برداریم و پستی و بلندی‌ها را پشت سر بگذاریم، به نام‌واژه‌های جغرافیایی-تاریخی بسیاری برخورد می‌کنیم؛ مانند: آغوزکله‌لات^۲ (âqoz kale lâ), مزرلات^۳، بند، باغات مرکبات و مزارع چای رها شده از سال‌ها پیش به این سوی، و جنگل، دولتی باغ، قلعه باستانی و مخروبه «تُنکا»؛ (که بر یال ارتفاع و خط‌الرأس واقع شده)، خروجی آب از کانال زیرزمینی و آبشار فرهادجو^۴، دام‌گردن^۵ (همان راه قدیمی مال‌رو و سنگ‌فرش، که نشانی از راه شاه‌عباسی است و هنوز هم آثار و خرابه‌های آن باقی‌مانده و راه ارتباطی قلعه گردن به آبادی‌ها و دهستان‌های کوهستانی و بیلاقی دوهزار و سه‌هزار است)، تب‌بس‌داری^۶، تُوکَت^۷،

۱ تنکا: نام قلعه‌ای تاریخی در ارتفاع جنوبی قلعه گردن. برای اولین بار نام آن در تاریخ طبرستان ابن اسفندیار در قرن هفتم برده شده است. آثار تخریب آن هنوز به جا مانده است.

۲ آغوزکله‌لات: چون این روستا در شرق رودخانه قرار دارد، آب‌رفت جنب رودخانه را لات گویند؛ نظیر درازلات، تول‌لات، کل‌لات و...

۳ رودخانه مزر: mazer همان رودخانه چشمه‌کیله یا سه‌هزار هست.

۴ فرهادجو: نهری است که آب رودخانه ولم‌رود را از پشت ارتفاعات جنوبی قلعه گردن توسط کانل و تونل زیرزمینی به سمت شمال هدایت شده و مقابل کارخانه چای و جلو منزل فرهادی خارج شده تا به مزارع و دهکده‌های بلده پایین و بالا، سیاورز، میان سیرا، تلوسرک، تشکون تا کشکستان و شاغوزکتنی را مشروب می‌کند.

۵ دام‌گردن: (= دبین) dabın، بریدگی بین کوه و دیواره برای باز کردن راه و جاده. دو روایت بدان نام شهرت دارد: (۱) در گذشته شکارچیان با نصب دام بین دو دیواره، پرندگان را شکار می‌کردند. (۲) دام‌های محلی از جمله گاو و گوسفند را زمانی که جاده ماشین‌رو نبود، از این مسیر به سوی جنگل و کوهستان عبور می‌دادند.

۶ tab bas dārey: درختی که برای قطع نوبه یا تب، در گذشته مردم به آن دخیل بسته و نذر می‌کردند. به خصوص افرادی که تب داشتند کسی از نزدیکان‌شان نخ‌ری را به درخت آقادر می‌بست و سر دیگر نخ را به درختی دیگر. باورداشتند هرگاه آن نخ پاره شود، تب آن فرد هم قطع خواهد شد. نوع درخت انجیری یا «توو» بود و به رأی مردم این درخت نظر کرده بود. امروز آثاری از آن درخت بر جای نیست، اما به همین نام مکان آن از اذهان فراموش نشده است.

۷ tow kot Y: در مشرق دام گردن و در جهت شمالی یال قرار دارد.

وَرِهین^۱، مخزن و تأسیسات آب مصرفی روستاهای پایین‌دست، که از چشمه آب روستای سوای^۲، تأمین می‌شود، جیرسرای^۳ و دکل مخابراتی و سپس به ارتفاع نقطه شرقی خُراسون رَجَه (نام سابق آن بازارکوتی^۴) و در شیب پایین به جُوگیت^۵ غریب خاک گردن^۶، ختم می‌شود.

آن سوی این ارتفاع یعنی در شیب جنوبی این دیواره، و از غرب به شرق، که رودخانه «ولیم‌رو^۷» (= ولیم‌رود) جریان دارد و در جایی به نام «دهنه» به رودخانه «مَزر» که شامل دو رودخانه دوهزار و سه‌هزار است، می‌پیوندد.

پس از آن آبادی جِجلان^۸ و کمی پایین‌تر، یعنی بین دو روستای کشکو و آغوزکله، «لوکاجو» است و پس از آن، این رودخانه تا دریا به «چشمه‌کیله» شهرت دارد به این دلیل که پیرامون آن، چشمه‌هایی جریان داشت. دیگر نام‌های و باغات مرکبات و جنگل با نام سیائله‌کین^۹، پس‌لات^{۱۰}، بند گه‌ای‌سر^{۱۱}، لات قلع‌گردن، قلع‌گردن رجه، شی‌شار دره^{۱۲} (پایین توگت)، بلده رجه، سیاورز رجه^{۱۳}، کوچ گنه‌ای^{۱۴}، تُشکون رجه^{۱۵}، گتِه گنه‌ای^{۱۶}، زرد سیل گردن^{۱۷}، پس پُشته^{۱۸} (گاو سیراست)، وَرُبِنه^۱، خوره‌کای^۲، وَل پشته رجه^۳، کُل‌لات^۴،

۱ vareh bon: واقع در جنوب غربی نعمت‌آباد و دسترسی به آن از راه مال‌رو و جنگل امکان‌پذیر است.

۲ sehay: نام آبادی است بر سر راه روستای لیره‌سر و آب چشمه آن مشهور است.

۳ jir seray: محلی است با سه - چهار خانوار بومی و دکل مخابراتی.

۴ bāzār kuti: نام مکانی است. کوتی جایی که تپه باشد.

۵ jow git: پس از گاوسرای، جیرسرای قرار داشته و این واژه ترکیبی از «جو» تشبیه به دانه جو و «گیت» از مصدر گیتن (گرفتن) و به معنی جوانه زدن درخت است. جوانه یا «ازگه» (ezgeh)، آماده برای باز شدن برگ یا گل درخت ممرز (کرزل - korzel) که بین ماه‌های دی و اسفند، نوک شاخه‌ها جوانه زده می‌شود که بعدها با برگ‌دار شده شاخه‌ها، گالش‌ها یا مال‌داران، سرشاخه‌های برگ‌دار را با داس بُریده به خوراک گاو، گوساله، گوسفند و بُز می‌رسانند.

۶ qarib xāke garden: نام مرتعی در جنگل است.

۷ valem ru: ولیم‌رود. از کوه‌های داکو و چشمه‌سارهای مجاور آن تشکیل شده و در شمال روستای امام زمین با شاخه پُراب رودخانه سه‌هزار و دوهزار می‌پیوندد.

۸ jejelān: در پایین‌دست دو آب قرار گرفته و نام آبادی کم‌جمعیتی است.

۹ seyātale kin: نام صخره است به معنی زیر یا بُن صخره سیاه.

۱۰ پس‌لات: پشت یال جنگلی قلع‌گردن و آب‌رفتی در کنار رودخانه ولیم‌رود است.

۱۱ bande gaye sar: سر بندگاه یا سر سد جلوی آب را بستن و هدایت به سمتی که نیاز هست.

۱۲ šī šār darreh: نام دره‌ای که از درخت شمشاد انبوه است. (شی‌شار = شمشاد)، سال‌ها پیش در این منطقه و سایر مناطق جنگلی دیگر در حوزه جغرافیایی تنکابن، آفتی به جان تمام درخت‌های شمشاد فراگیر شد و همه را از بین برد، دیگر درخت شمشادی نمانده است.

۱۳ seyāvaraze raje: یال و ارتفاعی که در جهت جنوبی آبادی سیاورز است.

۱۴ kuče gane,ei: گودال آب کوچک.

۱۵ Toškune raje.

۱۶ Gate gane: گودال آب بزرگ در مسیر ولیم‌رود.

۱۷ Zarde sile garden.

۱۸ Pase pošte.

کُلوم‌گاه^۵ و... آبادی، مکان، جنگل و روستاهایی چون گرماپشته^۶، قاشق‌تراش محلّه^۷، تلیکان محلّه^۸، سلیمان محلّه^۹، تقی مهدی سیرا^{۱۰}، امام زمین^{۱۱} و جنگلِ قَریش^{۱۲} در شیب جنوبی دیواره است. و روستاهایی که در دامنه شمالی و بعضاً در جلگه واقع شده‌اند، به ترتیب از شرق به غرب عبارتند از: مازوبن علیا و سفلی، نعمت‌آباد (= کرچه‌کله سابق) امیرآباد، کِشکِلِستان^{۱۳}، توساکله^{۱۴}، تُشکون^{۱۵}، میان سیرا^{۱۶}، تلوسری، سیاورز، بلده پایین و بالا، کراجوب کنار^{۱۷}، قلعه‌گردن، آغوزکله، شیروان‌محله، سنگرمال و لاتِ سنگرمال که به رودخانه چشمه کیله منتهی می‌شود.

مکان‌ها و نام‌واژه‌های مشرق خراسون رَجِه، از جهت ارتفاع و شیب آن که در حدّ تقریبی روستای کرچه‌کله «نعمت‌آباد» به نقطه صفر می‌رسد، و در واقع خورشید بر پیشانی آن می‌تابد، عبارتند از: راشِ کَلام^{۱۸} لِجِ نی^{۱۹}، جوگیت، غریب خاکِ گردن و مازی قلعه.

۱ Var bone

۲ Xoreh kāy: خوره = خورشید. دشت‌گونه‌ای که کنار رودخانه‌ای به همین نام، در باختر خراسون رجه است و از چشمه‌سارهای درون جنگل سرچشمه گرفته تا رودخانه «پسِ رو» (pase ru) در روستای «کُل لات» یا (کُهَل لات یا سراوگند) یعنی جای برخورد آب‌ها، به هم می‌رسند.

۳ Vale pošte raje

۴ Kole lāt

۵ Kolom gāh

۶ Garmā pošte: نام روستای پُر جمعیتی است و خود شامل چند محله در بدو تشکیل است.

۷ Qāsoq terāš mohalleh: نام محله‌ای است در گرماپشته.

۸ Talikān mohalleh: نام محله‌ای است در گرماپشته. چون اکثریت ساکنان این محل که نام خانوادگی تلیکانی دارند، از روستای تلیکان اشکور پایین، بخش رحیم‌آباد رودسر مهاجرت کرده‌اند.

۹ Seleymān mohalleh: نام محله‌ای است در گرماپشته.

۱۰ Taqi mehdi serā: نام محله‌ای است در گرماپشته.

۱۱ Emāme zamin: نام روستایی است در جنوب قلعه گردن و پشت ارتفاعات آن.

۱۲ Qeriš: نام جنگلی است بعد از گرماپشته در جنوب شرقی آن.

۱۳ Keškelestān: نام آبادی است که به عزیزآباد تغییر یافته.

۱۴ Tusā kaleh

۱۵ Toākon

۱۶ meyān, serā

۱۷ Kerejubkenār: این روستا در طرفین جاده و قبل از قلعه گردن قرار دارد.

۱۸ Rāše kolām

۱۹ Leje boney: نام مکانی در جنگل و درخت‌های توسکا آن را احاطه کرده و چشمه‌هایی در آن‌جا جاری اند که به یکی از سرچشمه‌های «دنگ‌چال»: (dange cāl) مازوبن می‌رسد. مردم می‌گویند بین دوبرارون (Doberāron) و لِجِ بنی قلعه‌ای وجود داشت که در سال‌های پیش از انقلاب اسلامی تخریب شده است. در مشرق لِجِ بنی، چراگاه «تمشکت» (tameškot) است که در گذشته محل اقامت‌گاه موقتی گاوها بود. اگر همین مسیر را به سوی شرق ادامه دهیم، به گاوسرای «جیرسرای» می‌رسیم و ادامه آن به «جوگیت» و همین‌طور به خراسون رجه، و راه مال‌رو به سوی جنوب ما را به ارتفاعات و ییلاق داکو خواهد رساند.

ساکنان آبادی‌هایی که در دامنه شمالی و حتی جنوبی این دیواره و بعضاً در دامنه و جلگه واقع شده‌اند، چنان‌چه صبح‌گاهان با آسمانی صاف و بدون غبار و ابر و مه مواجه شوند، از ستیغ «خُراسون رَجَه» اولین شعاع خورشید به این روستاها و مراتع و باغات و مزارع سر خواهد زد. به معنای دیگر، خُراسون رَجَه، یال و ستیغ کوهی است که به سمت آفتاب درآمد و در جهت مشرق ایران و خراسان رضوی واقع شده است.

«رَجَه» (raje) در زبان و گویش تنکابنی، یال و خط‌الرأس هر ارتفاع و کوهی (نه قلّه یا ستیغ آن) اطلاق می‌گردد، که نخستین فروغ بامدادی و پرتو خورشید، بر چکادِ آن، سپس بر یال و دیگر جوانبِ آن می‌تابد. شاید این مَثَل رایج و بومی تنکابنی که افاده معنای «رَجَه» را دارد برساند: «آدمی که پیر بابو، یا کولی گیرن یا سر رَجَه» یعنی: آدمی که پیر شود، به بیماری کولی^۱ دچار می‌شود. در نتیجه، ساکنان روستاهایی که در غرب «خُراسون رَجَه» نظاره‌گر آن هستند، چنان‌چه بخواهند از هواشناسی منطقه و احتمال بارندگی آگاه شوند، به آن می‌نگرند. در این رابطه زبان زدی هم رایج است که گویای مصداق آن است: «هر وختی خُراسون رَجَی ابر بی تَه، هوا وارونه!» (هرگاه خراسان رَجَه را ابر گرفته باشد، هوا بارانی است). یا این که هوا بسیار سرد و بارانی بشود و پشت سرش، اولین نشست بارش برف روی خُراسون رَجَه را، می‌گویند: خُراسون رَجَه اگه ورف بَزَه، هوا استن. (هرگاه خُراسون رَجَه را برف زد، هوا خوب یا صاف خواهد شد). شاید امروز برای برخی‌ها این مسئله کاربرد نداشته باشد، زیرا با مشاهده سیستم هواشناسی در گوشی‌های همراه دقیق‌تر باشد. اما برای عامّه ساکنان هنوز هم قابل اعتناست.

آبادی‌ها و ساکنان کوهستان در گذشته و حال، چنین هواشناسی را تجربه کرده و می‌کنند. برخی از روستاها نشانه‌ها و علائمی چون مه یا ابرگرفتگی قلّه‌ها و صخره‌ها را نشان از هوای نامناسب نزد خویش فرض می‌کنند. بنا به نوشته زنده‌یاد دکتر منوچهر ستوده: «بر قلّه «کِشکرت‌کوه» در چپ‌سر^۲ تنکابن چاهی است که هرگاه بخاری غلیظ از آن بیرون آید، بارندگی و انقلاب هوا در شمال قطعی است. حرکت این بخار به طرف شرق نشان از زودتر خراب شدن هواست.» (ستوده، ۱۳۷۴، ۳۴) البته علائم و تغییرات جوّی دیگری هم دارند که آن نشان از هوای صاف و آفتابی دارد.

«خُراسان» در زبان پهلوی «خور آسان» (xor âsân) ترکیبی از دو جزء، یا از دو واژه ساخته شده است: «خور» و «آسان»، یعنی جای بر آمدن خورشید. خوران در پهلوی به جای مشرق و یا آن‌جایی که خورشید درآید.

۱ Kuli: نوعی بیماری دامی است.

۲ çapar sar: نام روستایی است در مسیر جاده اصلی بین رامسر و تنکابن و در غرب شیرود.

مراد از «خراسان»، «خورآسان» که در نوشته‌های قدیم به کار می‌رفته است و هم‌چون از پیشینیان نجم‌الدین ابوبکر محمدبن‌علی‌بن‌سلیمان راوندی از دانش‌مندان و هنرمندان و خطاطان به‌نام قرن ششم، در راحت‌الصدور آورده است: «سلطان سلیمان چون از همدان بگریخت، سوی مازندران شد و از آن‌جا به خوراسان شد.» (کریمان، ۱۳۷۵، ۲۰۰)

در محاوره و در گویش مردمان شمال ایران، به خصوص در غرب مازندران و تنکابن متداول و مشاهده شده که برخی مکان‌ها و جای‌گاهی که آفتاب‌گیر و یا رو به آفتاب باشد: خورددیم، و «خراسون» یا «آفتاب‌رس» هم گفته می‌شود.

«خراسان» از منظر معنایی، بخشی از سرگذشت خویش است. اما، اگر به مدخل «بلخ» و به جهان اسطوره‌ای بازگردیم، به این سرزمین پهناور «باکتریا»، «باکتریان قدیم» (= بلخ) می‌گفته‌اند؛ زیرا: «سرزمین بلخ در عهد باستان، پای‌تخت کیانی بود و به زبان یونانی رفته و باکتریان شده، همان شهر بلخ است.» (قرشی، ۱۳۸۰، ۱۸۰) چنان‌چه رأی حکیم توس را در نظر آوریم، واژه خاور نه به معنی جای‌گاه طلوع خورشید، بلکه فروهشتن و غروب خورشید و باختر است. در فرهنگ شاهنامه آمده است: «فریدون جهان را به سه بهره کرد و هر بهره را به یکی از فرزندان داد. روم و خاور از آن سلم می‌شود. (سلم) خاور به معنی مغرب در برابر خراسان یا خورآیان به معنی مشرق است. خاور در پهلوی خور وران یا خوربران است که به معنی مغرب یا جایی که خورشید در آن فرو رود است. پس از اسلام اندک‌اندک معنی آن دیگرگون گشت و به معنی مشرق به کار برده شد. در شاهنامه فردوسی نیز این دگرگونی به چشم می‌خورد.» (کریمان، ۱۳۷۵، ۱۹۹)

در لغت‌نامه دهخدا ذیل واژه «خاور» به معنی باختر و باختر مشرق و مغرب آمده است: «باختر به معنی مشرق و مغرب است، یعنی محل برآمدن خورشید (لغت‌نامه، ج ۲۰، ص ۲۱۷). نویسنده در پانویست آورده: در حاشیه برهان قاطع آمده است: خاور بازمانده کلمه پهلوی «خوربران» یا «خوروران» به معنی مغرب است و مشرق را «خوراسان» می‌گفتند. و در همان‌جا صاحب غیاث‌اللغات در مورد خاور گوید: «خاور» یا «خار» به معنی ماه شب چهاردهم است که به عربی «بدر» خوانند؛ چون ظهور بدر از مشرق است، لهذا «راء» مهمله اول را جهت تخفیف حذف کردند. (لغت‌نامه، ج ۲۰، ۲۱۷)

در تخت جمشید، در اوستا = uxan / asan / azan (= روشن، از ریشه - as (= طلوع کردن خورشید، برآمدن آفتاب) بسیار به کار رفته است، از جمله در نام خورآسان < خراسان (= مشرق، جایگاه برآمدن خورشید). در توضیح مضافاً آمده است: نام خورآسان (= مشرق) < خراسان، در زمان انوشیروان ابداع شد که کشور را مخصوصاً از نظر نظامی به چهار

کوست (جهت و سمت) تقسیم کرد. کوست خورآسان در آن زمان مهم و بسیار بزرگ‌تر از امروز بود و در مقابل ترکان ایستادگی می‌کرد. (قرشی، ۱۳۸۰، ۱۹۸ - ۱۸۰)

کشور ایران را در عهد باستان ایران‌شهر می‌گفتند، که مرکز سیاسی و علمی آن را هم دل ایران‌شهر خوانده‌اند. ابن رسته دربارهٔ جهت این نام‌گذاری چنین نوشته است: «ایران‌شهر به چند بخش تقسیم می‌شد؛ آن بخش را که در فاصلهٔ بین دو محل برآمدن آفتاب در بلندترین روز و کوتاه‌ترین روز سال قرار داشت به نام خراسان (= شرق) می‌خواندند. و آن بخش را که در فاصلهٔ بین دو محل فرو رفتن خورشید در بلندترین روز و کوتاه‌ترین روز سال قرار داشت، خُبران می‌گفتند که به معنی مغرب است.» (محمّدی ملایری، ۱۳۷۵، ۵۱)

و بدین سبب است که همهٔ این سرزمین‌ها چون در جهت برآمدن خورشید واقع‌اند و کلمهٔ خورآسان (= خراسان) از جهت لفظ، به همین معنی است. به علاوه خراسان، از نام‌جای‌ها و تعبیرهایی است که در جغرافیا، تاریخ و ادبیات ایران و جهان اسلام شناخته شده و نام‌بردار است.

زنده‌یاد عبدالرحمن عمادی محقق صاحب‌نام گیلانی ایران‌پژوه می‌نویسد: «خُراسَن = kvrasan جاهای رو به آفتاب و خورتاب [تابش خورشید] را گویند. از این رو خوراسان = خراسان از واژه‌های (خور + آس + آن) به معانی خورشید و روشنایی، فرّ و فرّه و خور ره آس‌ها و آسیان می‌شود که دریای فرّ و آبان فرّه آن دانسته می‌شد.» (عمادی، ۱۳۹۰، ۲۲۱)

استاد پورداود از ویس و رامین ابیاتی را نقل می‌کند و در استشهد از این واژه می‌آورد که اصل آن پهلوی است. می‌نویسد: «شبهه نیست که «آسان» در کلمهٔ خراسان به معنی برآینده و سرزنده است، از مصدر «آسدن» یا «اسدن» اوستایی و از ریشهٔ «آس: as» به معنی رسیدن، برخاستن و محل برآمدن و طلوع خورشید. به همین معنی است «آسغ» (as - ag) در لهجهٔ بلوچی و آسین در لهجهٔ استرآبادی (گرگانی) که به معنی آمدن است.». (کریمان، ۲۵۳۶، ۳۹) در نتیجه، واژهٔ خُراسان (xwarānsān) برگرفته از واژهٔ پهلوی خُور xwar به معنای خورشید و «آسان» از فعل «آسیدن» (= برآمدن) و برخاستن است، یعنی محلّ برآمدن خورشید (= مشرق). چنان‌که فخرالدین اسعد گرگانی که در حدود ۴۴۶ هجری داستان ویس و رامین را که از ماجراهای افسانه‌آمیز دورهٔ اشکانی و در اصل به زبان پهلوی بوده است به بهترین وجه به نظم فارسی، در معنی خراسان سروده است:

زبان پهلوی هر کو شناسد	خراسان آن بود کز آن خور آسد
خورآسد پهلوی باشد خور آید	عراق و پارس را خور زو برآید
خورآسان را بود معنی خورآبان	کجا از وی خور آید سوی ایران

نام‌واژه «خراسان» در اساطیر قدیم پارسی به معنی خاورزمین است. این اسم در اوایل قرون وسطی به طور کلی بر تمام سرزمین‌های اسلامی که در سمت خاور ایران و کویر لوت تا کوه‌های هندوکش و رود جیحون واقع بودند، اطلاق می‌شد. ولی بعدها این حدود کوچک‌تر گردید تا آن‌جا می‌توان گفت خراسان یکی از ایالات ایران در قرون وسطی و پس از آن شد. نظیر این واژه در برخی از جای‌ها و آبادی‌ها آمده است چون: خراسان پشته: دهی است جزء بلوک طارش دهستان اشکور بخش رحیم‌آباد رودسر. به معنی تپه‌ای است که خورشید از آن سر برمی‌آورد. خراسانه: دهی از دهستان آختاچی بخش حومه شهرستان مهاباد. خراسان‌لو: دهی است جزء بخش ابهررود شهرستان زنجان. خراسان‌لو: دهی است از دهستان سراسکند شهرستان تبریز.

اما «آسان» در «لواسان» که صفت فاعلی از «آسدن» است، همان است که در «خراسان» نیز وجود دارد، و الف و نون در آخر دو کلمه «لواسان» و «خراسان» علامت صفت فاعلی است، نه پس‌وند مکان. (کریمان، ۲۵۳۶، ۳۸)^۱

کتاب‌شناسی

ستوده، منوچهر، *از آستارا تا استریاد* (ج ۳)، تهران، نشر آگه، ۱۳۷۴.
لغت‌نامه دهخدا (ج ۲۰)، زیر نظر دکتر معین، ناشر دانشگاه تهران، ۱۳۳۴.
 کریمان، حسین، *پژوهشی در شاهنامه*، به کوشش علی میرانصاری، تهران، ناشر سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۵.

_____ *قصران* (بخش نخست)، تهران، انجمن آثار ملی، ۲۵۳۶.
 محمدی ملایری، محمد، *تاریخ فرهنگ ایران* (ج ۲، بخش اول)، تهران، توس، ۱۳۷۵.
 عمادی، عبدالرحمان، *چند صد نام دریای خزر*، تهران، نشر آمو، ۱۳۹۰.
 قرشی، امان‌الله، *آب و کوه در اساطیر ایرانی*، تهران، هرمس، ۱۳۸۰.

۱ جا دارد در اینجا از هم‌کاران گرامی آقایان مهدی قلی بهمنی و رمضانعلی سامخانیان و دیگر دوستان، جهت تکمیل و صحت نام‌واژه‌ها سپاس‌گزاری کنم.

جای گاه واژه «لم» (lam) در فرهنگ واژگان و زبان مردم شمال

طیار یزدان پناه لموکی / محقق تاریخ و فرهنگ

از جمله معانی بسیار رایج «لم» بدون هیچ پیشوندی یا پسوندی در مازندران، گیلان و گلستان، چه در دشت و دمن تا لب دریا به معنای گیاه تمشک دارای شاخه‌های تیغ‌دار است. میوه‌اش سیاه و شیرین به اندازه تقریبی فندق در دشت، و به اندازه توت در دامنه‌های مرطوب و جنگلی کوه که در فرهنگ معین آمده است: «درختچه‌ایست از تیره گل‌سرخیان که دسته مستقلی را به نام تمشک‌ها تشکیل می‌دهد و به حالت وحشی در نقاط ساحلی و گرم و رطوبی خصوصاً در مازندران و گیلان فراوان است با ساقه‌های تیغ‌دار که در کنار جاده‌ها، مزارع و جنگل‌ها به صورت انبوه می‌روید برگ‌هایش متناوب و گوشوارک و شامل ۳ تا ۵ برگچه است.» در فرهنگ دهخدا ضمن نقل قول از فرهنگ معین، از دکتر «گنوب» (؟) آورده است: «که تقریباً شش قسم آن در جنگل‌های خزر است.» در فرهنگ «واژگان تبری» به طور دقیق به چهار نوع لم مازندرانی در بخش حرف «ل» به نام‌های زیر اشاره شده است: ۱- تمشک، گیاه خاردار وحشی ۲- برکه عمیق، ژرف و گود ۳- شوخ، چرک ۴- حصار طبیعی پوشیده از شاخه‌های سبز تمشک».

در «فرهنگ لغت مازندرانی» که تفاوتی بسیار نامحسوس با فرهنگ واژگان طبری دارد، به نحوی که می‌توان گفت با تغییر نام به «فرهنگ لغت مازندرانی» در اینترنت منتشر شده، علاوه بر موردهای یاد شده، عیناً از مأخذ اول به دو نوع لم دیگر اشاره کرده است: ۱- لمن: lemen، چرکین؛ ۲- لم هاگردن: lam hākerden، چرک از تن برگرفتن. هم‌چنین واژه لم تلی lam tali، به معنای تمشک‌زار یا بوته تمشک را به آن افزوده‌اند. ضمن آن که در هر دو فرهنگ به لم و لمه مربوط به انواع «نمد» پرداختند که بحث آن در این گفتار نمی‌گنجد.

در فرهنگ سخن نیز در این باره آمده است: «میوه خوراکی نرم و آب‌دار شبیه توت و از آن کوچک‌تر که قرمز و ترش‌مزه است و برگ‌های آن مصرف دارویی دارد.».

دانسته است «لم» در منطقه، دارای نام‌های مختلفی است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- لم، بدون هیچ پیش‌وند یا پس‌وندی به معنای تمشک است. میوه‌اش سیاه و شیرین به اندازه فندق در دشت و به اندازه توت در دامنه‌های مرطوب و جنگلی منتهی به کوه.

۲- شنگل لم šengle lam، که به آن شال ولیک šal valik نیز می‌گویند. گفتنی‌ست ولیک از خانواده گل سرخ است، با تیغی قوی گاه تا اندازه ۵ سانتی‌متر. به نظر می‌رسد ولیک را که در برخی فرهنگ‌های مازندرانی به زالزالک وحشی معنا کرده‌اند؛ آن‌طور که باید رسایی لازم را ندارد، زیرا نه به رنگ و نه به اندازه و نه حتی به مزه شبیه زالزالک نیست. میوه‌اش به اندازه نخود به رنگ سرخ روشن است که مزه ندارد.

۳- ورگ لم verge lam، بسیار پُرتیغ، طوری که گرگ نمی‌تواند از آن گذر کند. به همین خاطر نامش را ورگ لم گذاشتند. دارای تنه یا «بازیره» bāzire قوی، با قدی کوتاه، گل‌اش مخملین با میوه‌ای بیضوی به رنگ سرخ روشن است.

۴- لم غسل ما (اسل ما، کتوس‌لو) lam aselmā، katuslu دو نوع است: نوع نخست آن در شاهی‌شهر (از اول گدوگ تا لب دریا): گیاهی درختی (پیچک یا پیچنده پیچ) مانند شنگل لم، نوک‌تیز، میوه‌اش سوزناک است. نوع دوم لم غسل ما lam-aselma، نوع دوم آن آبی که در بهشهر به پیچکی اطلاق می‌شود که داخل آب از سطح تا عمق خود را می‌تند. اگر کسی در چنین آبی ببرد در میان پیچک‌ها گرفتار می‌شود که رهایی از آن آسان نیست. به طور کلی «لم» گیاهی رونده است.

نام‌های دیگر آن در شاهی‌شهر عبارت است از:

۵- کل لم، kel-lam کوتاه‌قد، رونده روی زمین، میوه گرد و سیاه و شیرین به اندازه فندق دارد که مخصوص مناطق سردسیر است.

۶- گرنا لم gernā lam، لم انبوه و گشن که گذر از آن بسیار دشوار است.

۷- بن لم bene lam، میوه‌اش چهاردانه‌ای است. منتها دانه‌هایش درشت و کم‌حاصل است، ضمن آن‌که تیغ ضعیفی دارد.

۸- یلاقی لم، yelāqi lam دارای میوه درشت و بیضوی‌ست در گیلان.

۹- تولم lam tu.

۱۰- تکل لم teke lam، تکی، تنها، فرد.

۱۱- اسالم esālam.

۱۲- و حتی در رودبار گیلان بوته تمشک را لرگ می‌گویند larg.

۱۳- ضمن آن که لمب و لمبه lumb lumbe نام دیگر آن است که به بوته‌های متراکم تیغ کوهی و تمشک نام‌بردارست.

۱۴- در تنکابن به جای ژرف رودخانه لم می‌گویند که جریان آب در آن کند است. در زبان تاتی «لم» به آبرفت کنار رودخانه اطلاق می‌شود.

۱۵- اژده لم ažde lam.

۱۶- لم تر lam tar. انبوه.

۱۷- گته لم gate lam. گیاهی که خود را می‌تند یا رونده است (یعنی پیچک).

از دیگر نام‌های لم در تنکابن است.

۱۸- روشن است گیاهی که خود را می‌تند، یا رونده است لم نامیده می‌شود؛ مانند تمام

گیاهان جالیزی از خربزه، هندوانه، کدو که به آن‌ها مل mal هم می‌گویند.

۱۹- لازم به ذکر است «لملم»، «ململ» lam lam, mal mal به معنای لم و یا مل

نیست؛ بلکه نوعی بازی کودکانه است که در دو فرهنگ واژگان تبری و فرهنگ لغات مازندرانی، «لملم، مرمر» lam lam, mar mar آمده است.

۲۰- ممینه لم mamine lam: پیچک درختی‌ست. [نام دیگر پیچک، «ککی ماریم یا

ککی مار kaki mār, kaki mārim رونده و صحرایی» است.]

۲۱- لم چال lam čal، به زبان تاتی، گویش طالقانی چشمه‌ای در روستای میر طالقان است.

۲۲- لم لس lam las، به معنای سست، بی‌حال، لم به زبان تاتی گویش طالقانی است.

دکتر فاطمه شفیعی از گرگان در شرح «لم» آورده‌اند: «لم در گویش استرآبادی به

معنای دراز کشیدن و خود را ولو کردن است. پس‌وند «اوک» uk در این گویش، وند

دارندگی صفت است مثل قهروک qaruk، گریندوک gerinduk، بادوک bāduk... بنابراین،

«لموک» lamuk به معنای گیاهی است خودرو که بر روی گیاهان دیگر می‌رود و پایه‌های

بلند را برای رویش برمی‌گزیند.» ایشان در ادامه افزودند: «بنا به اظهار آقای حبیب فغانی

که مدت ۴۰ سال در امر تهیه نقشه‌های رویشی جنگل‌های هیرکانی گلستان و مازندران کار

کرده‌اند، انواع گیاهان لموک منطقه گلستان را به شرح ذیل آورده‌اند:

۲۳- تمشک که در اصطلاح به آن «لب لبو» lab labu می‌گویند و دارای انواع کوهی

(ترش، بیضی‌شکل)، جنگلی (درشت) و وحشی (گرد و شیرین) است.

۲۴- لم دار دوست: نوعی گیاه رونده با برگ‌های سبز تیره که روی درختان می‌رود.

۲۵- لم نسترن وحشی با گل‌هایی دارای ترکیب رنگ صورتی، سفید و زرد است. «آن‌چه

در ادامه سیاهه بالا از حبیب فغانی، به نقل از «فرهنگ واژه‌نامه مازندرانی» به نام تمشدون

(گیاه تمشک) می‌توان افزود.

۲۶- تمیش دونه و بورتیکان tamisdune-burtikān- telāš است که گونه بی‌خار آن به نام تلاس یا تلاش در رامیان می‌روید که مؤلف به نقل از درختان جنگلی ایران از حبیب الله ثابتی آورده است.

گفتنی‌ست با توجه به واژه «لم چال» lamčāl که چشمه‌ای در طالقان است، به طور کلی در مناطق ساحلی تا دشت و دمن «لم» بدون داشتن پیشوند و یا پسوند همان‌طور که آمد یکی از معانی آن آبرفت رودخانه و یا جای ژرف رود عمیق را افاده می‌کند؛ مانند واژه «اولم» oolam که به معنای گرداب و یا جایی که آب در آن جمع شده باشد و نیز «او + لم + آک» oo+lam+āk به معنای آب‌دار، یا بیش از حد آب‌دار معنا می‌دهد. ممکن است نمونه‌های آمده بیان‌گر آن باشد که «لم» به معنای قلزم و یا آبروفت رود به احتمالی پیشوند و یا پسوندی داشته که به علل نامعلوم نام آن‌ها حذف شده باشد. این‌که در شرق، غرب و میانه مازندران یکی از معانی «لم» به زبان‌های مازندرانی، گیلانی و تاتی گرداب یا آبرفت رودخانه، نهر، برکه و چشمه است در آن تردیدی نیست.

تاکنون لم را، علاوه بر تک‌واژه به معنای آب، و با پسوند مانند «لم چال» چشمه‌ای در طالقان، و نیز با پیشوند «اولم» یعنی گرداب و یا به صورت میان‌وند مانند «او + لم + آک» که به نحوی معنای آب از آن تلقی می‌شود، در این گفتار آمده است. ضمن آن‌که به گیاهی مانند «کل لم» که رویش آن در جای سردسیر است، هم اشاره شده و بنابراین، ممکن است. «لم + اوک» را به جای نم‌ناک، پُرنم و آب‌دار بتوان تعریف کرد که بنا به شرحی که در ذیل اشاره می‌شود، اگر به طور صریح بیان شود، جای تأمل دارد.

«اوک» واژه‌ای است چه در پیش‌وند مانند: «اوک‌سر» uk sar چشمه‌ای در حوالی آلاشت و «بار + اوک + سر» bar+uk+sar نام آبادی در جنوب ساری و «لم + اوک» lamuk آبادی در قائم‌شهر به صورت جای‌نام آمده‌اند. هر سه محل، به آب چه رود و نهر و یا چشمه نزدیک‌اند. ضمن آن‌که اوک به صورت پس‌وند در واژه‌های «چائوک: čauk یعنی «سرمایی» و نیز «لرزندوک» larzenduk بسیار لرزان به ویژه از سرما، متداول است.

شایسته یادآوری‌ست «اوک» به صورت پس‌وند در واژه‌هایی مانند: «گدوک» (فرازی پُریچ و خم یا گردنه) gaduk، «تل‌اوک» (احتمالاً جای بلند یا فرازمند و یا منطقه‌ای تلخ)، taluk، «پخوک» (جمع شدن بدن از درد و بیماری، مچاله گشتن از سرما و یا تحقیر) pexuk، «پادوک» (خالی‌بند) paduk، «پتوک» یا «پرتوک» patuk، petuk که به آن «علم بزوئن» alem bazuen نیز می‌گویند، به معنی پراندن جیش کودکان... که با تفاوت معانی در پس‌وند به کار گرفته شده است.

بنا به شرح آمده در کل کرانه جنوبی دریای کاسپین، به طور معمول بیش از چهار نوع لم قابل تشخیص است:

- ۱- لم درختی مانند توسکا لم، ممینه لم، لم داردوست؛
- ۲- لم زمینی مانند گیاه تمشک، شنگل لم، عسل ما / اسل ما زمینی، کل لم، گرنا لم، بن لم و لم‌های جالیزی...؛
- ۳- لم آبی: اسل ما آبی؛

۴- اولم، ولم: به معنای گرداب، جای عمیق آب، نهر، رسوب کنار آب رودخانه است. نکته قابل توجه آن که در کتاب فرهنگ جغرافیایی/یران، که کل آبادی‌های سه استان مازندران، گلستان و سمنان در آن آمده، تنها یک آبادی به نام «لموک» در آن ذکر شده است. با توجه به مشابهت فراوان طبیعت شمال با یک‌دیگر به ویژه رویش گیاهان آمده در این گفتار، آبادی‌ای چنین «تک‌نام» به نگاه می‌آید، جای اندیشه دارد از آن روی که ممکن است در هیچ یک از معانی آمده واژه «لموک» نگنجد. از آن جمله که شاید دو جز نباشد که به نظر، مورد مهمی‌ست که باید زبان‌شناسان به لحاظ علمی به آن بپردازند. نکته آخر آن که در فرهنگ فولکلوریک مازندران واژه «لم زمینی» (تأکید از ماست، جهت تمیز با دیگر لم‌ها)، چه در مثل‌ها و چه در اصطلاح، جای‌گاه ویژه‌ای دارد که سه نمونه آن به شرح ذیل است:

- ۱- نام دیگر «لم»، «گله» gəle است؛ مانند:
«این گله دله ره شال داینه» ein gəle dele the šal dayne
برگردان فارسی آن، این است: «این تمشک‌زار شغال دارد.»
در کنایه به معنای: «کاسه‌ای زیر نیم‌کاسه است».
- ۲- «لم سر میچکا» lam-e sar-e mičkā:
معنای فارسی‌اش: «گنجشگ نشسته رو گیاه تمشک» است.
در اصطلاح، کنایه به: «آدم‌هایی که یک‌جا بند نمی‌شوند» دارد. هر لحظه از شاخه‌ای به شاخه دیگر می‌پزند. به کلی کسانی را گویند که ثبات عقیده ندارند و مصمم نیستند. لرزان و مترصدند و ذهنی شناور دارند.
- ۳- «لم کتک بزنی خی درانه» lame katek bazeni xi dar enne: برگردان به فارسی:
«اگر به تمشک‌زار کلوخ بندازی، خوک [برای دریدنت] از جا به در خواهد شد.»
در تعبیر، کنایه به «جامعه استبدادی خاموشی دارد که اگر به اندازه انداختن کلوخ آن را بشورانی، گرمکان درنده‌خوی تاریک‌اندیش، مانند خوک شکمت را خواهند درید.» می‌توان

آن را بیان‌گر «فرهنگ وحشت» جامعه زمین‌داری و یا پیش از آن تعبیر کرد که امروزه آن را «سکوت قبرستانی» می‌نامند که حاکی از شدت ستم اجتماعی و هراس هول‌انگیز در جوامعی با مناسبات نابرابر است.

کتاب‌شناسی

- انوری، حسن؛ فرهنگ سخن، ناشر: انتشارات علمی، ۱۳۹۰.
- دهخدا، علی‌اکبر؛ لغت‌نامه دهخدا، ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- رها، بهروز؛ فرهنگ لغت مازندرانی، مأخوذ از فرهنگ واژگان طبری، اینترنتی ۱۳۹۲.
- سرتیپ رزم آرا، حسینعلی؛ فرهنگ جغرافیای ایران (آبادی‌ها) جلد سوم، ناشر: سازمان جغرافیایی کشور، ۱۳۲۹.
- سورتیجی، فخرالدین؛ «تک‌واژه‌های وابسته گویش مازندرانی»، فصل‌نامه فرهنگ، زبان‌شناسی، ش ۱۷، ناشر: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- دکتر منوچهری، محمدعلی؛ داودی، محمد؛ فرهنگ واژگان تاتی به گویش طالقانی، نشر رسانش، ۱۳۹۰.
- دکتر معین، محمد، فرهنگ معین، ناشر امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- نجف‌زاده بار فروش، محمدباقر، واژه‌نامه مازندرانی، ناشر بنیاد نیشابور، ۱۳۶۸.
- نصرالله پور املشی، غلام‌حسین؛ فرهنگ واژگان تاتی، نشر: رسانش، ۱۳۹۱.
- نصری اشرفی، جهانگیر؛ فرهنگ واژگان تبری، ناشر: احیای کتاب، ۱۳۸۱.
- یزدان‌پناه لموکی، طیار؛ فرهنگ مثل‌های مازندرانی، با هم‌کاری دو ماه‌نامه چیستا به سردبیری استاد پرویز شهرباری، ناشر: فرزین، ۱۳۷۶.

سپاس از:

- دکتر علی‌علیزاده جوبنی، محقق زبان‌شناس و شاعر.
- مسعود پورهادی، پژوهش‌گر زبان‌شناسی و شاعر گیلک...
- میثم نوایان، باستان‌شناس.
- عبدالله قلی‌نژاد، گویشور.
- هادی صداقت، گویشور.
- ذکریا فرازمند، گویشور.
- دکتر فاطمه شفیعی، پژوهش‌گر فرهنگ و ادبیات.
- مهندس آرمان سلیمانی دشتکی.

دری و تاجیکی زبان‌های شرق ایران کهن

غلام جیلانی داوری / خاورشناس افغان مقیم آلمان

از متون سغدی یافته‌شده در تورفان چین

دو مقاله از خامه آذر کیانی و دادخدا سیم‌الدین‌اف، خیلی جالب بود و من آن‌ها را با علاقه زیاد مطالعه کردم. سعی من این‌ست تا افزون بر آن‌چه هر دو نویسنده ابراز داشته‌اند مطالب تازه‌ای را اضافه کنم. به نظر من دو نکته اساسی درین‌جا مورد بحث است:

۱. زبان‌های ایرانی به معنای عام آن چه نوع سیر تاریخی را پیموده‌اند و چه طور می‌توان آن‌ها را از نگاه علم زبان‌شناسی طبقه‌بندی کرد.
۲. اصطلاح زبان تاجیکی را چه‌طور می‌توان تعبیر کرد.

زبان‌های ما و زبان‌های هندوایرانی

زبان‌های ما مربوط به شاخه زبان‌هایی است که دانش‌مندان اروپایی آن‌ها را زبان‌های هند و ژرمن و یا به اصطلاح تازه‌ای که بعد از جنگ دوم جهانی معمول شده است؛ زبان‌های هندواروپایی می‌نامند که از شبه‌قاره هند تا غرب اروپا گسترش دارند.

بر اساس پژوهش‌های نوین، اقوام آریایی تا اواخر هزاره سوم قبل از میلاد در سرزمین مشترک اولیه خویش که مناطق وسیع را در جنوب سیریا، در کنار دریاچه آرال، شمال دریاچه خزر و قفقاز را در بر می‌گرفت، می‌زیستند. بعد از آن این حوزه را ترک کرده و به نقاط دیگر مهاجرت کردند.

تازیک یا تاجیک

یک عده از افراد بومی سرزمین آریانای باستان که از فرهنگ کهنه خویش به فرهنگ نوین اسلام گرویدند و در انکشاف و گسترش آن جان‌فشانی‌ها کردند. چنان که دولت‌های

بومی اسلامی (سامانیان، طاهریان، سامانیان و غیره) در نخستین دوره اسلامی ثمره این تحول است. در مقابل آن‌ها مردمی هم بودند که به فرهنگ آبایی خویش (دین زرتشتی، بودایی و هندی) وفادار ماندند. آن‌ها **گروندگان** به دین تازه را تازیگ نامیدند، یعنی مثل عرب؛ ولو که آریایی‌نژاد بودند.

پژوهش‌گران آلمانی

مسیر حرکت ایشان که طولانی بوده و سالیان دراز را در بر گرفته است متوجه ماوراءالنهر (ترانساکسانیا)، سرزمین باختر و اروپا بوده است. یک شاخه آن بعد از مستقر شدن در سرزمین افغانستان امروز به سوی هند مهاجرت کرده؛ در حالی که شاخه دیگر آن از شمال قفقاز وارد سرزمین امروز ایران می‌شود.

مقایسه زبان‌شناسی کهن‌ترین متنهای زبان‌های هندی و ایرانی نشان می‌دهد که این دو دسته از زبان‌ها بیش‌تر از زبان‌های دیگر با هم قرابت دارند، مثل این‌که هر دو لهجه یک زبان باشند. استعمال واژه‌های مشترک نشان می‌دهد که **گویندگان زبان‌های هند و ایرانی** باستان در گذشته‌ها یک قوم واحد را تشکیل می‌دادند و خود را با آن نام مشترک خطاب می‌کردند.

در دوره‌های بعدی یعنی بعد از آن‌که این اقوام از هم‌دیگر جدا و به سرزمین‌های مختلفی مسکن‌گزین شدند؛ این نام را به عنوان نام خاص قبایل خویش به میراث برده جاویدان نگه داشتند. این نام باستانی «آریا» است که به معنای «**مهمان‌نواز**» است. این مهاجرت‌ها که تدریجی صورت گرفته پیوسته در تلاطم و جابه‌جایی بوده و باعث پراکندگی آن‌ها شده و این به ذات خود دلیل دگرگونی و گوناگونی شدن زبان مادری ایشان در سرزمین‌هایی است که در آن‌جا بعد از مهاجرت جای‌گزین شدند. آن عده قبایل که در ماوراءالنهر و افغانستان امروز ساکن شدند، حدود سرزمین خویش را آریانا نامیده و فرهنگ خویش را پرورش دادند که عبارت باشد از دیانت زرتشتی و زبان اوستا.

شرق ایران و ترکان

به طور کلی از نقطه‌نظر فرهنگی مردم شرق ایران با اقوام مختلف چون ترکان (به معنای عام آن)، چینیان، تبتیان و هندی‌ها بیش‌تر آمیزش داشتند تا با ساکنان داخل سرزمین ایران. این امر به ذات خود، خواهی‌نخواهی روی زبان‌های ما تأثیر داشته است. اقوام ایشان (یعنی ایرانیان به معنای امروزی) به مهاجرت ادامه دادند و از شمال قفقاز وارد غرب ایران شدند بعد از مدتی دولت مادها و بعداً دولت هخامنشیان را بنیاد نهادند. به

مرور زمان ديگر احساس نزديكي وجود نداشت، صرف تصور ايشان در مورد خدای بزرگ به نام اهورامزدا باقي مانده بود که اين در واقع پديده قبل از زمان زرتشت است.

ايرانيان فرهنگ خويش را در ايران پرورش دادند که عبارت باشد از زبان مادی و فارسي باستان. در یک مدت طولانی تا زمانی که داريوش به قدرت رسيد و به فتوحات خويش به سوی شرق آغاز کرد و آريانی باستان را شامل قلمرو خويش ساخت. اين دو قوم با هم ارتباط مستقيم نداشته و از هم‌ديگر چنان که بايد اطلاع دقيق نداشتند.

ازين به بعد است که هخامنشيان ملتفت می‌شوند که اقوام ايشان در شرق تمدن قابل ملاحظه‌ای را به وجود آورده‌اند که از آن جمله دين زرتشتی و زبان اوستاست. هخامنشيان کتاب مقدس را با خود به استخر می‌آورند و ديانت زرتشتی را در ايران پرورش می‌دهند.

پارسيان در شرق ايران تأثیری نداشته‌اند

از دوره ساسانيان به جز از گنجينه سکه‌های تپه مرنجان در کابل که از دوره کوشانی و ساسانی است و آتش‌دان زرتشتی در سمنگان آثار قابل ملاحظه ديگر وجود ندارد. نقش و نگارهای ديواری دره‌رویی، باميان و سرپل جوزجان بيش‌تر به سبک هنر ساسانی نقاشی شده، نه اين که آثار ساسانی باشند.

هر دو امپراتوری عظيم هخامنشيان و ساسانيان که در جهان باستانی نقش بزرگ تاريخی خويش را ایفا کردند با وجود عظمت خويش سرانجام به دست سپاهيان مقدونی و اعراب متلاشی شدند؛ اما هر دو فاتح در مرزهای شرق ايران با مقاومت سرسخت مواجه شدند که ساليان دراز را در بر گرفت.

به طور کلی از نقطه نظر فرهنگی مردم شرق ايران با اقوام مختلف چون ترکان (به معنای عام آن)، چينيان، تبتيان و هندی‌ها بيش‌تر آميزش داشتند تا با ساکنان داخل سرزمين ايران. اين امر به ذات خود خواهی‌خواهی روی زبان‌های ما تأثیر داشته است.

دانش‌مندان غربی برای همه اين زبان‌ها واژه «ايرانی» را برگزيدند که از سال ۱۸۴۰ (از طرف اوگست فریدريش پوت و کریستيان لسن) به بعد برای همه دوره‌ها به شمول دوران پارت‌ها، ساسانيان و دوره اسلامی تا امروز معمول است.

زبان‌های ايرانی یا آريانی

برای فهم بهتر لازم ديده شده بود تا زبان‌های هندواروپایی را به دسته‌های مختلف تقسيم کرد. بدین دلیل شاخه زبان‌های ما را «ايرانی» ناميدند. اما از آن مدت تا امروز زبان‌های ديگری کشف شده (زبان باختری، متون سغدی، مانوی و پارتی در افغانستان و ماوراءالنهر، سنگ‌نبشته‌های باختری و گندهاری در ماورای دریای سند و غيره) و

پژوهش‌های مهمی در ساحه‌های مختلف فرهنگی و تاریخی صورت گرفته و طوری ساحه دید ما را وسعت داده که این دسته‌بندی‌ها دیگر ناقص بوده و نمی‌توان روی آن پای‌داری کرد.

زبان آریانی

ضرورت این که بایستی روی اصطلاحات تازه کار کرد، بنده را وا داشت تا در تدوین «لغت‌نامه زبان باختری» (زبان مردم باخترزمین در دوره کوشانیان و یفتلیان) که در سال ۱۹۸۲ به زبان آلمانی به چاپ رسید، اصطلاح تازه آریانی را به جای ایرانی در موارد ریشه‌شناسی این زبان پیش‌نهاد و استفاده کنم.

صرف نظر ازین که استعمال واژه «ایران» به عنوان نام رسمی دولت ایران مسئله را بغرنج‌تر ساخته است. به همین دلیل است که هند و ژرمن‌شناس آلمانی رودیگر شمیت، یکی از برجسته‌ترین دانش‌مندان در مطالعات زبان فارسی باستان، در رساله جالبی تحت عنوان «زبان‌های ایرانی در گذشته و حال» (چاپ ۲۰۰۰ میلادی) می‌نویسد: «اصطلاح زبان‌های ایرانی به هیچ وجه برای زبان‌های کشور ایران — یعنی جمهوری فعلی اسلامی ایران — به کار نمی‌رود؛ بلکه منظور آن عده زبان‌هایی است که از نقطه‌نظر ژنتیک با هم قرابت داشته و از مرزهای کنونی ایران فراتر بوده، کشورهای افغانستان، پاکستان و جمهوری‌های آسیای میانه را هم در بر می‌گیرد.»

سعی من این است تا بر اساس معیارهای علمی یک دسته‌بندی تازه داشته باشیم. با اجازه خوانندگان می‌خواهم آن را به صورت خیلی ساده به شرح زیر ارائه کنم:

خانواده زبان‌های هندواروپایی

الف: زبان‌های آریایی شرقی؛

ب: زبان‌های آریایی غربی یا اروپایی؛

زبان‌های آریایی شرقی نیز این گونه تقسیم می‌شود:

الف: هندی کهن: ریک ودا — سانسکریت، پالی — پراکریت؛

ب: آریانی کهن: اوستا، زبان‌های آریانی میانه (باختری، سغدی، خوارزمی، ختنی،

سکایی)؛

پ: ایرانی کهن: سکایی، فارسی باستان، مادی، زبان‌های ایرانی میانه (پارتی، فارسی

میانه کتیبه‌ها، پهلوی، مانوی)؛

البته پیش‌نهاد «آریانی» جر و بحث‌هایی را در حلقات علمی غرب به وجود آورد و

پیش‌نهادهایی هم صورت گرفت. جالب‌تر از همه پیش‌نهاد ایران‌شناس معروف فرانسوی

ژیلیر لازار است که برای زبان‌های ما از اصطلاح مرکب ایران و آریین (irano-aryen) استفاده می‌کند.

اهمیت زبان باختری (تخاری)

مسئله‌ای که طرز دید گذشته ما را بیش‌تر تغییر می‌دهد، وجود زبان باختری است. واژه باختری ابداع دانش‌مندان غربی است. نام اصلی آن به قول زائر چینی هیوان تسانگ «تخاری» بوده است، یعنی زبان که مردم تخارستان بدان سخن می‌گفتند. اما چون زبان دیگری قبل از باختری کشف و به تخاری معروف شد، برای زبان تازه نام باختری را برگزیدند که منسوب به سرزمین باختر است.

رابطه تاجیکی و باختری

طبیعی است که زبان باختری دفعه‌تاً از بین نرفته، بلکه ادامه یافته است (به شکل دیگری با الفبای عربی). پس منطقاً باید زبان دری (و تاجیکی) از آن نشئت کرده باشد که در عین زمان با زبان فارسی قرابت داشت.

بعد از به اقتدار رسیدن کوشانیان این زبان که زبان گفتاری مردم باختر بود به حیث زبان رسمی امپراتوری کوشانیان و بعداً یفتلیان تلقی شد و از همان زمان تا ظهور اسلام زبان شرق ایران بود.

آثار کشف‌شده باختری (در آسیای میانه، افغانستان و پاکستان: ماورای سند و وزیرستان) نشان می‌دهد که این زبان در یک ساحه خیلی بزرگ جغرافیایی (در کنار زبان‌های محلی مثل زبان اورمری، زبان‌های نورستان و پامیر که به نام زبان‌های هند و آریایی معروف‌اند) وجود داشته است. خوش‌بختانه درین اواخر یک عده سنگ نبشته‌ها و نسخه‌های خطی به زبان باختری در افغانستان کشف شده است که بر اهمیت موضوع می‌افزایند. یک اثر باختری که تاریخ ۵۲۷ باختری (برابر با ۷۶۰ میلادی) را دارد واضحاً نشان می‌دهد که این زبان در زمان فتوحات اسلام هنوز هم رایج بوده است.

طبیعی است که چنین زبانی دفعه‌تاً از بین نرفته، بلکه ادامه یافته است (به شکل دیگری با الفبای عربی). پس منطقاً باید زبان دری (و تاجیکی) از آن نشئت کرده باشد که در عین زمان با زبان فارسی قرابت داشت.

با ملاحظه این‌که دولت ساسانی موفق شد دولت یفتلیان را مضمحل ساخته و برای مدتی تا ظهور اسلام سرزمین ماورای هندوکش و قسمتی از ماوراءالنهر را فتح و اداره کند، پس می‌توان چنین استنباط کرد که زبان باختری با زبان زمان ساسانیان فاتح در طول همین مدت آمیزش کرده و تحت تأثیر متقابل قرار گرفته و با هم نزدیک شدند.

به همین دلیل است که حالا مفهوم بیان ابن مقفع را می‌توانیم درک کنیم (وی از فارس بود، بعداً مسلمان شد و به حیث مترجم زبان عربی در دربار حکمرانان عرب خدمت می‌کرد). وی می‌نویسد که در آن زمان اشکال مختلف زبان‌ها کنار هم‌دیگر وجود داشتند مثل: پهلوی (عربی: الفهلویه، به مفهوم علمی: پهلوانی یعنی پارتی)، دری (عربی: الدریه، یعنی زبان در و دربار) و پارسی (عربی: الفارسیه، یعنی زبان موبدان و علمای زرتشتی). این دسته‌بندی با وجود اهمیتش ناقص به نظر می‌رسد؛ اما چیزی که مهم است تأکید موجودیت چند زبان در یک دوره زمانی است. بنابراین می‌توان فرض کرد که در زمان ساسانیان و کوشانیان زبان باختری در کنار پهلوی قرار داشت و از دوره اسلام تاکنون زبان دری-تاجیکی در کنار فارسی قرار دارد.

تازی، تاجیک، منسوب به تازی

اصطلاح تاجیکی معنای خیلی وسیع دارد که حدود جغرافیایی گویندگان آن اقلأ سرزمین افغانستان و آسیای میانه را تشکیل می‌دهد. آقای دادخدا منابع زیادی را در مورد مردم تاجیک و زبان تاجیکی ذکر کردند. از آن جمله صرف پیش‌نهاد اول و آخرین می‌تواند این‌جا مورد مذاقه قرار گیرد:

دانش‌مند آلمانی ورنر سوندرمن در مقاله‌ای (یک گواهی باستانی درباره نام تاجیک، سال ۱۹۹۳) سعی کرده است یک نسخه خطی سغدی مکشوفه از تورفان را تفسیر کند و درین مورد به کشف بزرگی نایل شده است.

متن این نسخه حاکی از هدایایی است در مورد نیایش دینی. درین متن آمده است که واژه تازی در ماوراءالنهر برای مانویان به کار رفته است که نیایش‌های خویش را به پرتازیگنی آواک یعنی به زبان تاجیکی قرائت می‌کردند.

دانش‌مند آلمانی رودیگر شمیت گفتار سوندرمن را این‌طور تعبیر می‌کند که واژه تازی نام فارسی است برای اعراب که در واقع به معنای مسلمان است، یعنی افراد بومی این سرزمین‌ها که بدین اسلام گرویدند هم بدان نام منسوب شدند. این‌ها کسانی بودند که به عنوان مسلمانان تازه در فتوحات سرزمین‌های شرق نقش مهمی را ایفا کردند و از طریق سخن‌گوی زبان مسلمانان در آن‌جاها به سخن‌گوی زبان فارسی مبدل شدند که به واژه‌های دری و تاجیکی منسوب اند.

با این کشف پس گویا مسئله حل شده است؛ اما بعضی آثار کشف‌شده به زبان باختری که یک قسمت کوچک آن از طرف دانش‌مند انگلیسی سیمز ویلیامس (اسناد باختری، سال

۲۰۰۰) خوانش و منتشر شده است، این‌طور تفسیر می‌شود که گویا واژه باختری تازیگو به معنی عرب باشد.

در یک سکه از امپراتوری هان در چین به زبان باختری نیز اصطلاح تازیک به کار رفته است. ایران‌شناس بزرگ آلمانی هلموت هومباخ موفق شد تا در تازه‌ترین خوانش از این سکه لقب شاه چینی را این‌طور بخواند: قیصر روم شاه بزرگ کسی که فاتح عرب (تازیکانو) است. این دانش‌مند فکر می‌کند که اگر خوانش وی در مورد کلمه آخر درست باشد، باید تازیکانو به عرب ترجمه کرد.

از جمله نسخه‌های باختری که چند سال قبل در افغانستان کشف شد، یک تعداد کم آن را سیمز ویلیامس در یک جلد تحت عنوان «اسناد باختری، سال ۲۰۰۰» منتشر کرد. در یک سند که عبارت از فروش زمین شخصی به کس دیگری است و مربوط سال ۵۲۵ باختری مصادف با ۷۵۸ میلادی است، جمله‌ای است که خوانش آن چنین است: «امید است که مردم بامیان، ترک، تازیک و مردم محل... راضی باشند.» آقای سیمز ویلیامس کلمه تازیگو باختری را عرب ترجمه می‌کند، چرا که در همین سند ذکر شده است که فروشنده زمین خویش را به بهای ۶۰ درهم تازیگ سیمین فروخت.

به نظر من با توجه به متن یک کتیبه دیگر که سال گذشته در بامیان کشف شد و بنده خوانش آن را عنقریب منتشر خواهم کرد، واژه تازیگ نمی‌تواند به عرب یا منسوب به عرب ترجمه شود. در این کتیبه چنین آمده است: «در سال ۷۲۴ میلادی ماه سبول بود که این بنا آباد شد. این ستوپه را من الخیس پسر خراس، شاه گازان از زندگان در حضور شاه ترک و شاه تازیگ [تازیگو خرو] بنا کردم.»

از این جمله برمی‌آید که عبارت «تازیگو خرو» به معنای شاه عرب نیست. چرا که غیر ممکن به نظر می‌رسد که کسی در منطقه‌ای یک معبد بودایی بنا کند و حکمران عرب در بنا و یا در گشایش آن شرکت کند. بر عکس از منابع دوره اسلامی چنین برمی‌آید که اعراب در شرق ایران به بت‌شکن معروف بودند و در هر جا که می‌رسیدند معابد بودایی را ویران می‌کردند.

باید نتیجه‌گیری کرد که منظور از شاه ترک و شاه تازیگ، شاهان محلی ترکی و تاجیکی هستند که در آن زمان در منطقه بامیان و یا نواحی آن حکمروایی می‌کردند.

به هر صورت تا وقتی که با کشفیات تازه به نتیجه دیگر برسیم، شاید نظریه دانش‌مندان آلمانی فعلاً تا این اندازه قابل قبول باشد که: یک عده از افراد بومی سرزمین آریانای باستان که از فرهنگ کهنه خویش به فرهنگ نوین اسلام گرویدند و در انکشاف و گسترش آن

جان‌فشانی‌ها کردند. چنان که دولت‌های بومی اسلامی (سامانیان، طاهریان، سامانیان و غیره) در نخستین دوره اسلامی ثمره این تحول است. در مقابل آن‌ها مردمی هم بودند که به فرهنگ آبایی خویش (دین زرتشتی، بودایی و هندی) وفادار ماندند. آن‌ها گروندگان به دین تازه را تازیگ نامیدند، یعنی مثل عرب؛ ولو که آریایی‌نژاد بودند.

کاربرد زبان مازندرانی در شبکه استانی صدا و سیما (چالش‌ها و راه‌کارها)

فاطمه عامریان^۱ / پژوهش‌گر صدا و سیما، مازندران و مدرس دانشگاه

حفظ و ترویج فرهنگ، آداب و رسوم و گونه‌های زبانی مناطق و اقوام مختلف کشور از جمله مهم‌ترین اهداف راه‌اندازی شبکه‌های استانی صدا و سیما بوده است. با وجود این، کاربرد زبان‌ها و گویش‌های محلی در این شبکه‌ها همواره با موانعی روبه‌رو بوده که افزایش دانش برنامه‌سازان و بهره‌گیری از رهنمودهای زبان‌شناسان بی‌تردید در رفع آن‌ها بسیار مؤثر خواهد بود.

هدف کلی پژوهش حاضر، شناخت دیدگاه‌ها و راه‌کارهای پیش‌نهادی زبان‌شناسان در مورد کاربرد زبان محلی در برنامه‌های شبکه استانی مازندران است. این پژوهش، یک تحقیق کاربردی با روی‌کردی کیفی است که به روش پیمایشی (با استفاده از مصاحبه‌های عمیق) و با استفاده از نمونه‌گیری هدفمند صورت گرفته است. به موجب یافته‌های پژوهش، به طور کلی تأسیس نهادی که متولی تمام امور مربوط به فرهنگ و زبان مازندرانی از جمله برنامه‌ریزی زبانی، تعیین گونه زبانی مشترک و صورت نوشتاری مربوط به آن باشد اصلی‌ترین راه حل مشکلات موجود است.

به اعتقاد صاحب‌نظران، در سطح شبکه استانی نیز افزایش آگاهی برنامه‌سازان، استفاده هوش‌مندانه و حرفه‌ای از ظرفیت‌های کم‌نظیر زبان محلی در برنامه‌های طنز، کاربرد سطوح متعالی‌تر طنز (طنز موقعیت) و اتخاذ گونه زبانی مشترک ضمن احترام به همه تنوع‌های گویشی موجود و انعکاس آن‌ها در برنامه‌ها، تدابیر رسانه‌ای مؤثری برای حفظ زبان محلی، افزایش نگرش مثبت زبانی و رضایت مخاطبان از شبکه مازندران خواهد بود.

۱ کارشناس ارشد زبان‌شناسی همگانی از پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، fa_amerian@yahoo.com

مقدمه

حفظ و ترویج فرهنگ و آداب و رسوم مناطق و اقوام مختلف کشور از جمله اهداف راه‌اندازی شبکه‌های استانی صدا و سیما اعلام شده است. زبان‌ها و گویش‌های اقوام مختلف ایرانی، بخشی از میراث فرهنگی هر منطقه به‌شمار می‌روند و شبکه‌های استانی می‌توانند از جمله تأثیرگذارترین نهادها در اعمال سیاست‌های مربوط به حفظ و ترویج زبان محلی در منطقه تحت پوشش خود قلمداد شوند. می‌توان از این رسانه‌های محلی به عنوان ابزارهای حفظ و ترویج زبان‌های اقلیت و هم‌چنین کندتر کردن روند تغییر زبان استفاده کرد. به کارگیری رسانه‌ها برای ترویج زبان‌های در معرض خطر می‌تواند در تغییر نگرش زبانی اقشار آسیب‌پذیر و ادامه حیات آن زبان‌ها بسیار مؤثر باشد. هر چند تنوع گونه‌های مختلف زبان‌های محلی، از نظر تاریخی و فرهنگی سرمایه‌ای ارزشمند به‌شمار می‌رود، اما شناخت نحوه بازنمایی این گونه‌های زبانی در جهت نیل به اهداف راه‌اندازی شبکه‌های استانی بسیار مؤثر خواهد بود.

در همین راستا، پرداختن به ابعاد گوناگون فرهنگ مازندرانی از جمله زبان و گویش محلی استان، یکی از مهم‌ترین رسالت‌های شبکه استانی مازندران به شمار می‌رود. زبان مازندرانی به عنوان یکی از زبان‌های محلی رایج در مناطق شمالی کشور (عمدتاً مازندران) تحت تأثیر تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و هم‌چنین رسانه‌های گروهی شاهد دگرگونی‌هایی بوده و تغییرات جای‌گاه اجتماعی این زبان و حوزه‌های کاربردی آن در دهه‌های اخیر موجب تنزل جای‌گاه این زبان تحت تأثیر زبان فارسی شده است. در سال ۱۴۰۲ در مجموع، حدود ۵۰ درصد از برنامه‌های رادیو و حدود ۴۰ درصد از برنامه‌های سیمای مازندران به زبان محلی تولید و پخش شده است^۱ که در مقایسه با سال‌های گذشته به ویژه در کاربرد زبان محلی در برنامه‌های سیمای مازندران شاهد رشد ۲۰ درصدی بوده‌ایم^۲. هر چند این آمار می‌تواند نشان‌دهنده افزایش توجه مسئولان رسانه استانی به ارزش و اعتبار زبان مازندرانی باشد؛ اما به اعتقاد صاحب‌نظران، پرداختن به زبان و فرهنگ محلی به تنهایی کافی نیست، بلکه از آن مهم‌تر، نحوه پرداختن به آن است.

به موجب نتایج پژوهشی که در سال ۱۳۹۴، در مورد دیدگاه‌های برنامه‌سازان شبکه مازندران در مورد کاربرد زبان مازندرانی در این شبکه انجام شد، بخش قابل توجهی از برنامه‌سازان (۸۶/۴ درصد) نگرش مثبتی نسبت به زبان محلی داشتند و از ضرورت حفظ این زبان و نقش شبکه استانی در این خصوص آگاه بودند. هم‌چنین ۹۰/۹ درصد از آنان در

۱ آمار و اطلاعات مذکور از معاونت‌های صدا و سیمای شبکه مازندران اخذ شده است.

۲ برای مقایسه نگاه کنید به عامریان، ۱۳۹۵.

کاربرد زبان مازندرانی در شبکه استانی صدا و سیما (چالش‌ها و راه‌کارها) □ ۷۳۳

تولید برنامه‌های خود به‌نحوی از زبان محلی استفاده کرده‌اند (عامریان، ۱۳۹۴: ۶۶-۶۳). با وجود این، کاربرد زبان مازندرانی در شبکه استانی همواره با مشکلات و موانعی روبه‌رو بوده است که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

نگرش منفی گویشوران مازندرانی (به‌عنوان اصلی‌ترین مخاطبان شبکه استانی) نسبت به زبان محلی خود، حساسیت و ناراضیتی برخی از گویشوران نسبت به تمسخر زبان‌های محلی خود در صدا و سیما و به ویژه برنامه‌های طنز، تنوع نسبتاً زیاد گویش‌ها و لهجه‌های زبان مازندرانی و همچنین نبود صورت نوشتاری و رسم‌الخط معیار برای نویسندگان برنامه‌ها (همان: ۷۲). متأسفانه وجود و استمرار این مشکلات، دانش ناکافی اغلب برنامه‌سازان برای حل آن‌ها و شاید سهل‌انگاری در مشورت با اساتید زبان‌شناس، موجب بروز ناهم‌آهنگی‌هایی در استفاده از زبان محلی در رسانه استانی شده است.

پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این پرسش اصلی است که متخصصان علم زبان‌شناسی چه دیدگاهی در مورد کاربرد زبان مازندرانی در رسانه استانی دارند و چه راه‌کارهایی برای حل مشکلات زبان‌شناختی موجود در برنامه‌ها پیشنهاد می‌کنند. به‌کارگیری راه‌کارهای پیشنهادی زبان‌شناسان برای ارتقای کیفیت، کاربرد زبان محلی در برنامه‌های تولیدی از جمله مهم‌ترین گام‌ها در ارتقای جای‌گاه این زبان، کاهش نگرش منفی مخاطبان شبکه استانی نسبت به زبان محلی و افزایش رضایت آن‌ها به‌شمار می‌رود.

برنامه‌ریزی زبانی برای شبکه‌های استانی صدا و سیما موضوعی است که تاکنون چندان مورد توجه پژوهش‌گران قرار نگرفته و سیاست‌های دقیق و مشخصی در این مورد تدوین نشده است. از این رو شاید بتوان این پژوهش را نوعی آینده‌پژوهی و تلاشی علمی و راه‌بردی جهت سیاست‌گذاری‌های رسانه‌ای و برنامه‌ریزی بلندمدت زبانی برای کاربرد زبان‌های محلی در رسانه و به طور خاص شبکه‌های استانی دانست.

پرسش‌های پژوهش

- ۱- راه‌کارهای رسانه‌ای کاهش نگرش منفی مخاطبان نسبت به زبان مازندرانی کدامند؟
- ۲- چگونه می‌توان از کاربرد تمسخرآمیز زبان مازندرانی در برنامه‌های رسانه استانی جلوگیری کرد؟
- ۳- چه راه‌کارهایی برای مواجهه رسانه استانی با مسئله گونه‌های متنوع زبان مازندرانی وجود دارد؟
- ۴- چه راه‌حل‌هایی برای مشکل نبود صورت نوشتاری برای زبان مازندرانی وجود دارد؟

مبانی نظری

برنامه‌ریزی زبانی فعالیت‌های سازمان‌یافته است که با هدف حل مسائل زبانی یک جامعه، تغییرات آگاهانه‌ای در ساخت و کاربرد زبان آن جامعه ایجاد می‌کند (مدرسی، ۱۳۶۸: ۲۰۹-۲۰۶).

ماهیت برنامه‌ریزی زبانی تحت تأثیر قرار دادن رفتارهای زبانی است. بنابراین، سازمان‌ها و نهادهایی که رابطه گسترده‌ای با مردم دارند و بر آنان تأثیر می‌گذارند (رسانه‌های عمومی) می‌توانند در زمره متولیان برنامه‌ریزی زبانی قرار گیرند. از سوی دیگر مراحل انتخاب، اجرا و ارزیابی برنامه‌ریزی زبانی (مستقیم یا غیر مستقیم) نیز در زمره توانایی‌ها و قابلیت‌های رسانه‌هاست (داوری اردکانی، ۱۳۸۵: ۲۴-۲۲).

چنان‌که گفتیم شبکه‌های استانی صدا و سیما که از متولیان اصلی سیاست برنامه‌ریزی زبانی در منطقه تحت پوشش خود قلمداد می‌شوند، در مورد به‌کارگیری زبان محلی مناسب با موانعی روبه‌رو هستند.

در هر زبان معمولاً لهجه‌هایی متمایز و علاوه بر آن، گونه‌ها و گویش‌هایی هم‌خانواده در کنار هم‌دیگر وجود دارند که گاهی تفاوت‌های آوایی، واژگانی و دستوری آن‌ها به‌حدی است که برقراری ارتباط زبانی را برای گویشوران، دشوار یا غیر ممکن می‌سازد. در این حالت، اهالی یک جامعه، برای آن‌که بتوانند به نحو مطلوبی با هم‌دیگر ارتباط زبانی داشته باشند، به گونه زبانی مشترکی نیاز پیدا می‌کنند. به نوشته آشر^۱ (۱۹۹۴) پدید آمدن یا انتخاب «گونه زبانی مشترک» اغلب نتیجه نیازهای اجتماعی، سیاسی، تجاری، مهاجرت‌ها، غلبه نظامی یا نفوذ دینی و مذهبی است (نقل در سارلی، ۱۳۸۷: ۳۷) و معمولاً زبان مردمی که دارای نفوذ و قدرت فرهنگی، سیاسی و اجتماعی بیشتری هستند به عنوان زبان مشترک انتخاب می‌شود. پژوهش‌گران و زبان‌شناسان از این گونه مشترک با تعبیر گوناگونی چون زبان مشترک، لهجه معتبر، زبان سیاسی، زبان معدّل، زبان استاندارد، گویش معیار و زبان معیار، یاد کرده‌اند. از میان این تعبیر، «زبان معیار» متداول‌تر شده که از سوی زبان‌شناسان و ادبا تعاریف مختلفی از آن ارائه شده است (همان: ۳۸-۳۷). در زبان‌شناسی اجتماعی، روند تبدیل گونه‌ای از زبان به زبان معیار را معیارسازی زبان می‌نامند. معیارسازی روندی است که طی آن، یک گونه زبانی، تحت تأثیر شرایط سیاسی، فرهنگی و اجتماعی یا به شکل برنامه‌ریزی‌شده، به عنوان زبان معیار انتخاب می‌شود و از سوی اکثر افراد جامعه زبانی به عنوان الگوی معتبر پذیرفته می‌شود و به کار می‌رود (همان: ۱۶۱-۱۶۰ و ۱۵۲).

موضوع مهم دیگری که باید در اینجا به آن اشاره شود اهمیت صورت نوشتاری زبان‌ها و به‌ویژه زبان معیار است. چنان‌که می‌دانیم زبان‌ها ذاتاً شکل گفتاری دارند و صورت نوشتاری درواقع، ابزار ثانویه‌ای است که بشر برای ارتباط با افرادی که از نظر زمانی و مکانی از او دور بوده‌اند اختراع کرده است. زبان نوشتاری و زبان گفتاری به لحاظ ساختاری و نیز به لحاظ کاربرد و نقش، تفاوت‌های اساسی دارند. زبان گفتاری برای گفت‌وگو در زمانی خاص به‌کار می‌رود در حالی‌که نوشتار، نقشی ماندگارتر دارد و برحسب موضوعی که بدان می‌پردازد مورد استفاده اقشار مختلف مردم در زمان‌ها و مکان‌های مختلف قرار می‌گیرد. معمولاً در مباحث مربوط به زبان معیار، بر زبان نوشتاری تأکید بیش‌تری می‌شود. به نوشته عموزاده (۱۳۸۱: ۱۴۹ و ۱۵۶) استفاده از زبان‌های محلی در نوشتار از دو مزیت عمده برخوردار است: اول این‌که از لحاظ روان‌شناسی اجتماعی، موجب افزایش اعتبار یک زبان می‌شود. دوم این‌که نوعی کارکرد اجتماعی برای آن زبان ایجاد می‌کند و زبانی که کارکرد اجتماعی نداشته باشد محکوم به زوال است.

پیشینه پژوهش

از جمله مهم‌ترین پژوهش‌های مربوط به حوزه برنامه‌ریزی زبانی و معیارسازی می‌توان به «درآمدی بر جامعه‌شناسی زبان» (۱۳۶۸) نوشته یحیی مدرسی با موضوع جامعه‌شناسی زبان اشاره کرد که فصلی از آن به برنامه‌ریزی زبانی اختصاص دارد. مدرسی مقالاتی نیز در این باب نگاشته است. ناصرقلی سارلی در کتاب «زبان فارسی معیار» (۱۳۸۷) نیز با نگاهی نسبتاً جامع، مباحث اصلی و رویکردهای مختلف در این حوزه را ارائه و مقالاتی نیز در این زمینه تالیف کرده است.

نگار دآوری اردکانی در مقاله‌ای با عنوان «رسانه ملی متولی برنامه‌ریزی زبان» به تبیین جای‌گاه متولیان برنامه‌ریزی زبانی و نقش رسانه‌ها و به‌طور خاص، رسانه ملی ایران در این خصوص پرداخته و نقش منحصر به فرد سازمان صدا و سیما و ضرورت به‌رسمیت شناختن این نقش را مورد تأکید قرار داده است. وی هم‌چنین در آثار متعددی نظیر «صد سال برنامه‌ریزی زبانی زبان فارسی (با توجه ویژه بر جنبه‌های اجرایی آن) ۱۲۵۰-۱۳۸۶» (۱۳۸۷)، «درآمدی بر حوزه مطالعاتی برنامه‌ریزی زبان» (۱۳۹۰)، «جامعه‌شناسی زبان: برنامه‌ریزی زبان فارسی و نگرش‌های زبانی» (۱۳۹۲) موضوع برنامه‌ریزی زبانی را مورد بررسی قرار داده است.

ظاهراً کتاب «آینده زبان مازندرانی: راه‌کارها» (۱۳۹۱) به‌قلم محمدصالح ذاکری تنها کتابی است که به موضوع راه‌کارهای تضمین آینده زبان مازندرانی از طریق کاربرد آن در

حوزه‌های مختلف از جمله رسانه‌ها، پرداخته است. نویسندگان در این کتاب که به‌عنوان بخشی از مجموعه «شناخت‌نامه مازندران» منتشر شده با اشاره به درخطر بودن زبان مازندرانی، کاربرد زبان مازندرانی را در انواع رسانه‌های ارتباطی از جمله رادیو و تلویزیون به عنوان راه‌کاری مؤثر در ترویج و حفظ زبان مازندرانی معرفی کرده و با اشاره به اهمیت نحوه پرداختن به زبان مازندرانی در رسانه‌های ارتباطی، درباره احتمال ایجاد یا دامن زدن به نگرش منفی نسبت به این زبان هشدار داده است.

دو طرح پژوهشی «کاربرد زبان مازندرانی در شبکه مازندران: مطالعه دیدگاه‌ها و راه‌کارهای برنامه‌سازان» (۱۳۹۴) و «کاربرد زبان مازندرانی در شبکه مازندران: دیدگاه‌ها و راه‌کارهای کارشناسان» (۱۳۹۵) از نگارنده نیز ظاهراً تنها آثاری هستند که منحصراً به کاربرد این زبان در صدا و سیما و چالش‌های موجود در این خصوص پرداخته‌اند.

روش پژوهش

پژوهش حاضر، یک پژوهش کاربردی با رویکرد کیفی است که با استفاده از مصاحبه عمیق حضوری و همچنین بهره‌گیری از مصاحبه‌های تلفنی و پست الکترونیک صورت گرفته است. با توجه به این‌که موضوع مصاحبه‌ها در پژوهش حاضر بر مبنای نتایج پژوهش پیشین (عامریان، ۱۳۹۴) تعیین شد پرسش‌های اصلی تحقیق مذکور به‌عنوان راهنمای مصاحبه، مورد استفاده قرار گرفت.

با توجه به ویژگی‌های پژوهش حاضر، از میان انواع مصاحبه، مصاحبه نیمه‌ساختاریافته مورد استفاده قرار گرفت. در این نوع مصاحبه موضوعات، محدودتر و خاص‌تر هستند و به دلیل محاوره‌ای بودن مصاحبه، مصاحبه‌گر در تغییر سؤالات یا جابه‌جا کردن ترتیب آن‌ها آزادی عمل بیشتری دارد. از طرف دیگر با وجود این‌که از تمام مصاحبه‌شوندگان سؤالات یکسانی پرسیده می‌شود، آن‌ها در نحوه پاسخ‌گویی به سؤالات آزادند. موفقیت در این نوع مصاحبه مستلزم وجود یک مصاحبه‌گر مجرب و کاملاً آگاه به موضوع پژوهش است (دلاور، ۱۳۸۸: ۱۱۳؛ بیابان‌گرد، ۱۳۸۸: ۱۴۹ و...).

از آن‌جا که پژوهش‌گر، دانش‌آموخته رشته زبان‌شناسی، آگاه به جوانب مختلف موضوع پژوهش و از نظر صلاحیت علمی نیز تا حد زیادی برای کارشناسان مصاحبه‌شونده قابل اعتماد بود خود، به‌عنوان مصاحبه‌گر، انجام مصاحبه‌ها را برعهده گرفت. طبق روال رایج در مطالعات کیفی، مناسب‌ترین افراد برای مصاحبه با استفاده از روش‌های نمونه‌گیری هدف‌مند، انتخاب شدند. در نهایت ۲۰ نفر از کارشناسان واجد شرایط، در فضایی دوستانه و صمیمی، مورد مصاحبه قرار گرفتند.

همان‌طور که فولر و مانجین^۱ (۱۹۹۰) نوشته‌اند، مصاحبه اساساً نوعی رابطه اجتماعی است که کمیت و کیفیت اطلاعات مورد مبادله در آن به میزان هوش‌مندی و خلاقیت مصاحبه‌گر در فهم و کنترل این رابطه بستگی دارد (نقل در بیابان‌گرد، ۱۳۸۸: ۱۵۱). از این رو پژوهش‌گر با دقت و ظرافت تمام، برای جلب اعتماد و افزایش تمایل مصاحبه‌شوندگان به همکاری در پژوهش و انجام مصاحبه، نهایت تلاش خود را مبذول داشت. هم‌چنین در اجرای مصاحبه‌ها تلاش شد با پرهیز از سوگیری‌های شخصی و تأثیرگذاری بر نگرش مصاحبه‌شوندگان در مورد سؤالات، معایب متداول در روش مصاحبه به حداقل برسد. علاوه بر این، برای حصول اطمینان بیش‌تر از وضوح مفاهیم مورد بررسی در سؤالات، چند مصاحبه مقدماتی نیز انجام شد.

مدت زمان هر مصاحبه از چهل دقیقه تا یک ساعت و نیم متغیر بود و هر مصاحبه به‌طور متوسط حدود یک ساعت به طول انجامید. مصاحبه‌ها تا زمان حصول اطمینان از اشباع داده‌ها، ادامه پیدا کرد.

داده‌های کیفی پس از گردآوری، بر اساس روی‌کرد زمینه‌ای یا داده‌محور^۲ (گلاسر و اشتراوس^۳، ۱۹۶۷) مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. به این منظور داده‌ها توصیف، مقایسه، مقوله‌بندی و در نهایت مفهوم‌پردازی شد. در فرایند مفهوم‌پردازی نیز درک نحوه ارتباط مؤلفه‌های منفرد داده‌ها با یک‌دیگر و دستیابی به یک چارچوب مفهومی و تا حد امکان جامع، مد نظر قرار گرفت تا بر اساس آن بتوان علل بسیاری از مشکلات موجود را تبیین و راه‌کارهای مناسب و عملی را برای سیاست‌گذاری‌های آینده مشخص کرد.

با توجه به اهمیت مفهوم/ارزش‌مندی^۴ تحقیق در مطالعات کیفی به جای شاخص‌های پایایی و روایی (بیابان‌گرد، ۱۳۸۸: ۳۰۳)، با استفاده از روش‌های گوناگون جمع‌آوری داده، بازرسی مجدد مسیر کسب اطلاعات^۵ و چک کردن داده‌ها از طریق شرکت‌کنندگان در تحقیق^۶، اعتبار پژوهش حاضر مورد ارزیابی و تأیید کارشناسان قرار گرفت.

یافته‌های پژوهش

خوش‌بختانه اغلب کارشناسان با اشتیاق و روی گشاده با پژوهش‌گر همکاری کردند که این امر نشان‌دهنده نگرش مثبت زبان‌شناسان نسبت به کاربرد زبان محلی در برنامه‌های

1 F. Fowler & T. Mangione

2 grounded

3 B. Glaser & A. Strauss

4 trustworthiness

5 audit trail

6 member check

شبکه مازندران است. البته باید اذعان کرد برخی از آنان از ضعف شبکه استانی در مشاوره با پژوهش‌گران زبان‌شناس و عمل‌کرد گاهاً غیر حرفه‌ای برنامه‌سازان این رسانه در برخورد با مسائل زبان‌شناختی گله‌مند بودند.

توصیف داده‌های متنی

راه کارهای رسانه‌ای کاهش نگرش منفی مخاطبان نسبت به زبان مازندرانی

به عقیده زبان‌شناسان، نگرش منفی نسبت به زبان‌های محلی در مقایسه با زبان‌های رسمی یا دارای اعتبار بیش‌تر، پدیده‌ای طبیعی و متداول در بسیاری از جوامع است؛ اما مسئله مهم، ناآگاهی گویشوران از ارزش‌های زبان محلی‌شان است که موجب می‌شود تا آن را ناقص و عامل به مخاطره انداختن فراگیری زبان معیار فارسی [از سوی] فرزندان خود تصور کنند. بخشی از این امر نیز به کاربرد زبان مازندرانی در رسانه استانی مربوط می‌شود که غالباً فقط به برنامه‌های غیر رسمی و صرفاً سرگرم‌کننده محدود بوده است. در واقع باید برای مردم تبیین شود که نه تنها زبان محلی از لحاظ زبانی هیچ کم و کاستی نسبت به زبان رسمی ندارد، بلکه در بعضی حوزه‌ها از توان‌مندی‌هایی به مراتب بیش‌تر از زبان رسمی برخوردار است. هم‌چنین به گفته زبان‌شناسان، اطلاع‌رسانی در مورد اهمیت دوزبانی و «به‌کارگیری این زبان در عالی‌ترین فرم‌ها و طبقات برنامه‌سازی نظیر طبقه‌های (الف) و (ب) و هم‌چنین در قالب‌های پیش‌رفته‌تر برنامه‌سازی هم‌چون برنامه‌های مستند، نمایش‌ها، برنامه‌های ترکیبی-نمایشی» در افزایش نگرش مثبت مخاطبان رسانه استانی نسبت به زبان مازندانی بسیار مؤثر خواهد بود. «کاربرد زبان محلی از سوی افراد سرشناس، تحصیل‌کرده و متعلق به طبقات بالای اجتماعی در برنامه‌های رسانه نیز می‌تواند در ارتقای جای‌گاه این زبان و افزایش گرایش مخاطبان به آن تأثیرگذار باشد». هم‌چنین «به‌کارگیری زبان محلی در برنامه‌های مهم، جدی و رسمی صدا و سیما مانند اخبار یا میزگردهای تخصصی» و «تولید برنامه‌هایی با موضوع زبان مازندرانی و ابعاد مختلف آن نظیر ویژگی‌های تاریخی، ریشه‌شناختی، ساخت‌واژی، آواشناسی، معناشناختی و...» نیز از جمله راه‌کارهایی بود که برای افزایش آگاهی‌های عمومی و کاهش نگرش منفی نسبت به زبان محلی پیش‌نهاد شد. به گفته کارشناسان در حوزه اطلاع‌رسانی و آموزش نباید از برنامه‌سازان و دست‌اندرکاران رسانه —هم به عنوان یکی از اقشار جامعه و هم به عنوان افرادی تأثیرگذار در شکل‌دهی به ذائقه عمومی و تغییر گرایش‌های غالب در میان مخاطبان— غافل بود. هم‌چنین شناسایی، آموزش و به‌کارگیری نیروهای «مجری-کارشناس» یا «مجری-مؤلف» نیز در این زمینه بسیار کارگشا خواهد بود.

در نهایت باید توجه داشت که تغییر نگرش زبانی، هم‌چون دیگر تغییرات فرهنگی، زمان‌بر و تدریجی است و نمی‌توان انتظار داشت با اصلاح رویه کنونی و اتخاذ تدابیر پیش‌نهادی، ظرف مدت کوتاهی شاهد تغییرات شگرفی در نگرش مخاطبان و افزایش ناگهانی نگرش مثبت زبانی در میان آنان باشیم.

روش‌های جلوگیری از کاربرد تمسخرآمیز زبان مازندرانی در برنامه‌های رسانه استانی

به عقیده کارشناسان، نگرش منفی مخاطبان و حتی خود برنامه‌سازان موجب می‌شود که زبان محلی، اغلب در برنامه‌های غیررسمی و طنز مورد استفاده قرار گیرد و بیش‌تر جنبه سرگرم‌کننده یا حتی تمسخرآمیز داشته باشد. حتی به‌گفته بسیاری از صاحب‌نظران: «استفاده از زبان محلی در برنامه‌های طنز نیز بیش‌تر جنبه لودگی دارد تا جنبه طنزآمیز». زبان‌شناسان در این زمینه چند پیش‌نهاد کاربردی ارائه کردند:

- ۱- پرهیز از کاربرد زبان محلی توسط کاراکترهایی با موقعیت اجتماعی پایین؛
- ۲- استفاده نکردن بیش از حد از طنز کلامی و زبان بدن (ساده‌ترین و در دسترس‌ترین ابزارهای طنزآفرینی) و به‌کارگیری نوع پیش‌رفته‌تر و متعالی‌تر طنز (طنز موقعیت) که فرآیندی بسیار پیچیده و نیازمند به‌کارگیری نویسندگان توانمند و قوی و ارائه آموزش‌های لازم به برنامه‌سازان است. هم‌چنین باید فرصت تفکر و طراحی آیتم‌های حاوی طنز موقعیت، برای نویسندگان فراهم و از «بداهه‌نویسی» پرهیز شود.
- ۳- ارتقای سطح موضوعی برنامه‌ها: به‌گفته کارشناسان «اگر موضوع برنامه‌های طنز محلی از سطح کوچه و بازار و روستا فراتر رود و مسائل امروزی‌تر (نظیر علم و فناوری) نیز به‌نوعی در این برنامه‌ها مطرح شود خودبه‌خود اعتبار کلام حامل آن موضوع نیز افزایش خواهد یافت».

- ۴- استفاده از عوامل حرفه‌ای و توانمند در برنامه‌سازی: به‌عقیده زبان‌شناسان «عوامل برنامه‌ساز حرفه‌ای و آگاه، می‌توانند به‌گونه‌ای از زبان محلی استفاده کنند که نه تنها به‌هیچ‌وجه تمسخرآمیز نباشد، بلکه حتی در برخی موارد بسیار تأثیرگذار و ضروری نیز به‌نظر برسد». البته «پرهیز از تمسخر گویش‌ها و لهجه‌ها در برنامه‌های طنز» نیز برای حل این مشکل مؤثر خواهد بود.

راه‌کارهای مواجهه رسانه استانی با مسئله تنوع گویش‌ها و لهجه‌های مازندرانی

به‌عقیده زبان‌شناسان زبان اساساً یک پدیده همگن و یک‌نواخت نیست و تنوع لهجه‌ها و گویش‌ها در همه زبان‌ها وجود دارد. استان مازندران به‌علت کشیدگی جغرافیایی منحصربه‌فرد از شرق تا غرب، منزل‌گاه گویش‌ها و لهجه‌های مختلفی است که همگی مازندرانی هستند. با

توجه به رسالت شبکه مازندران، رسانه استانی، رسانه تمام مازندرانی‌ها به‌شمار می‌رود و طبیعی است مخاطبان این شبکه در نقاط مختلف استان انتظار انعکاس گونه زبانی خود را دست‌کم در بخشی از برنامه‌ها داشته باشند. این در حالی است که به موجب آمارها، درحال حاضر گونه‌های زبانی رایج در قائم‌شهر و سوادکوه (۳۱/۸ درصد) و ساری (۲۲/۷ درصد) به‌ترتیب پُرکاربردترین گونه‌ها در برنامه‌سازی هستند (عامریان، ۱۳۹۴: ۶۷).

کارشناسان پژوهش حاضر با اشاره بر وجود چنین پدیده‌ای در برخی استان‌های دیگر کشور، بر ضرورت برنامه‌ریزی‌های دقیق در این مورد تأکید کردند. به عقیده آن‌ها «ابتدا نیازمند نوعی معیارسازی برای زبان مازندرانی هستیم». البته معیارسازی، سطوح مختلفی دارد که از فعالیت‌های عمده نهادهایی مانند فرهنگستان‌های زبان و ادبیات به‌شمار می‌رود. «تأسیس چنین نهادی برای سامان‌دهی و هم‌آهنگی فعالیت‌های سازمان‌ها و نهادهای مختلف در این زمینه ضروری است». در نهایت «باید گونه‌ای از زبان مازندرانی تعیین شود که برای همه مازندرانی‌ها قابل فهم باشد و به عبارتی خنثی‌تر و بی‌نشان‌تر باشد تا بتواند به عنوان نوعی گونه زبانی مشترک بین تمام مازندرانی‌ها پذیرفته شود». رسانه استانی نیز باید «ضمن ایجاد نوعی تعادل در انعکاس گونه‌های مختلف زبانی استانی، گونه مشترک یا معیار را ملاک کلی برنامه‌سازی قرار دهد و با پرداختن به فرهنگ و آداب و رسوم مناطق مختلف مازندران، به گونه‌های دیگر زبانی نیز فرصت بروز و ظهور بدهد».

از طرف دیگر باید توجه داشت که «بر اساس اصول جامعه‌شناسی زبان، تمرکز بر تنوع و گوناگونی‌های زبانی، به نوبه خود ارزش‌مند و حتی ضروری است؛ زیرا در بطن خود، نوعی یک‌پارچگی گونه منطقه‌ای (فرامحلی) را تداعی و ترویج می‌کند». از طرف دیگر، مسائل برون‌زبانی نظیر بُعد مسافت می‌تواند هم بر تمایل اهالی مناطق دور از مرکز استان برای شرکت در فرایندهای برنامه‌سازی در صدا و سیما مستقر در مرکز استان اثر منفی بگذارد و هم رغبت و تمایل ساکنان آن مناطق را به این شبکه کاهش دهد. بنابراین، شاید «دعوت از اهالی مناطق مختلف استان برای همکاری در برنامه‌سازی و انعکاس انواع گونه‌های مازندرانی در برنامه‌ها» در این مورد راه‌گشا باشد.

راه‌حل مشکل صورت نوشتاری برای زبان مازندرانی

درحال حاضر نویسندگان برنامه‌های شبکه استانی از صورت‌های مختلف نوشتاری برای نگارش متون محلی استفاده می‌کنند که گاهی موجب ناهم‌آهنگی و سردرگمی سایر عوامل برنامه‌ساز مانند مجریان، گویندگان و گزارش‌گران می‌شود. تمام کارشناسان پژوهش حاضر با تأکید بر ضرورت نوعی برنامه‌ریزی زبانی به‌منظور تعیین صورت نوشتاری برای زبان

مازندرانی، این مسئله را نیز وابسته به مسائل پیشین و از مجموعه اقدامات نهاد متولی برنامه‌ریزی زبان در مازندران برشمردند. در واقع «این نهاد باید پس از تعیین گونه معیار مازندرانی، یک الگوی نوشتاری مورد پذیرش همه را تحت عنوانی نظیر «دستور خط مازندرانی» تدوین و منتشر کند تا در تمام سطوح جامعه و به‌ویژه انواع رسانه‌ها از جمله صدا و سیما، رسانه‌های مکتوب و رسانه‌های مجازی به‌کار رود و رواج پیدا کند».

برای تعیین گونه مناسب نوشتاری نیز پیشنهادی متنوعی ارائه شد: اغلب زبان‌شناسان «استفاده از همین رسم‌الخط کنونی فارسی» را پیشنهاد کردند که خود از خط عربی و آرامی منشأ گرفته است. به گفته آنان: «در مواردی که اختلاف نظر وجود دارد نیز می‌توان در نشست‌های تخصصی زبان‌شناختی، تصمیم‌گیری کرد». «آشنایی چشم افراد با خط فارسی» مزیت اصلی این راه‌حل است.

از جمله پیشنهادی دیگر «کنارگذاشتن خط فارسی و استفاده از خط لاتین و الفبای بین‌المللی آوانگاری (IPA)» بود. مزیت این شیوه نوشتاری «دقیق‌تر و عملی‌تر بودن آن» است. هم‌چنین با این روش می‌توان مشکل آواهایی نظیر واکه یا مصوت خنثای شوا [ə] را حل کرد که در زبان مازندرانی وجود دارند و با نشانه‌های خط فارسی نمی‌توان آن‌ها را نشان داد. از جمله معایب این پیشنهاد نیز «استفاده از خط لاتین به عنوان پایه الفبای بین‌المللی» است که از لحاظ فرهنگی «موجب واردشدن ایرادهایی» به این روش می‌شود. هم‌چنین استفاده از این صورت نوشتاری برای «افراد زیادی که ممکن است با خط انگلیسی یا لاتین و نشانه‌های آن آشنایی چندانی نداشته باشند، دشوار و دردسرساز خواهد بود». از دیگر معایب مهم این پیشنهاد نیز «لزوم آموزش همگانی الفبای بین‌المللی آوانگاری» است. با توجه به محدودیت‌های مذکور، این پیشنهاد به‌رغم «دقت بالا»، چندان عملی به نظر نمی‌رسد.

پیش‌نهاد دیگر «ابداع یک رسم‌الخط خاص با علائم خاص» است. طرف‌داران این پیشنهاد معتقد بودند «خط اساساً یک پدیده ابداعی است» و «تعیین مجموعه‌ای از نشانه‌های نوشتاری خاص برای زبان مازندرانی و تصویب و ترویج این نشانه‌ها، میسر است». «به عنوان پایه خط ابداعی نیز می‌توان از خط فارسی باستان یا اوستایی» استفاده کرد که به ادعای آن‌ها یکی از «کامل‌ترین رسم‌الخط‌ها به‌شمار می‌رود». این راه‌کار در واقع «احیای خط منسوخ‌شده اوستایی» و همانند اتفاقی است که در برخی کشورها روی داده است. این راه‌حل نیز مشکلاتی دارد که «پُر هزینه بودن و نیاز به امکانات و تجهیزات خاص نرم‌افزاری و سخت‌افزاری، نظیر طراحی یک صفحه کلید خاص با علائم ویژه خط ابداعی» از جمله

آن‌هاست. همچنین این شیوه، نیازمند آموزش همگانی است که اگرچه «غیرممکن نیست ولی بسیار پرهزینه و زمان‌بر خواهد بود».

علاوه بر این چهار موضوع، زبان‌شناسان، به موضوعات دیگری نظیر ضعف اطلاع‌رسانی و کمبود قابل توجه برنامه‌های آگاهی‌بخش و تخصصی زبان‌شناختی در میان تولیدات شبکه استانی، به عنوان بخشی از مشکلات موجود اشاره کردند. همچنین اکثر آنان به ضرورت توجه به کارکردهای مثبت فضای مجازی در مورد تمام موضوعات مورد نظر این پژوهش تأکید داشتند. به گفته یکی از اساتید: «از آن‌جا که امروزه بازتولید بسیاری از مباحث مرتبط با فرهنگ، در بستر فضای مجازی به‌خوبی امکان‌پذیر است باید از این فرصت نسبتاً جدید نیز در جهت حفظ و ترویج فرهنگ‌ها و زبان‌های محلی بهره گرفت».

مقوله‌بندی داده‌های پژوهش

داده‌های کیفی پس از گردآوری، به منظور تجزیه و تحلیل به شکل نسخه‌هایی مکتوب از داده‌های متنی درآمد و توصیف شد. این داده‌ها سپس مقوله‌بندی، مقایسه و در نهایت به منظور دستیابی به راه‌کارهای رسانه‌ای، مفهوم‌پردازی شد. بدین ترتیب مقوله‌های اصلی با توجه به پرسش‌های پژوهش، به صورت زیر تعیین شد:

جدول ۱. مقوله‌های اصلی

ردیف	مقوله‌های اصلی
۱	راه‌کارهای مواجهه با نگرش منفی مخاطبان نسبت به زبان محلی (سؤال ۱)
۲	راه‌کارهای مواجهه با کاربرد تمسخرآمیز زبان محلی در برنامه‌ها (سؤال ۲)
۳	راه‌کارهای مواجهه با تنوع گویش‌ها و لهجه‌های مازندرانی (سؤال ۳)
۴	راه‌کارهای مواجهه با مشکل صورت نوشتاری زبان مازندرانی (سؤال ۴)

در ادامه، دسته‌بندی یافته‌های پژوهش بر اساس مقوله‌های اصلی در قالب جدول‌هایی به نمایش درآمده است:

جدول ۲. دسته‌بندی یافته‌های پژوهش بر اساس مقوله اول

ردیف	مقوله اصلی
۱	طبیعی است و در همه زبان‌ها وجود دارد.
۲	برنامه‌ریزی زبانی برای تعیین گونه استاندارد یا معیار مازندرانی و برنامه‌سازی بر اساس آن گونه زبانی
۳	استفاده از زبان محلی در برنامه‌های مهم اجتماعی، سیاسی و آموزشی

کاربرد زبان مازندرانی در شبکه استانی صدا و سیما (چالش‌ها و راه‌کارها) □ ۷۴۳

۴	ارائه آموزش‌ها و آگاهی‌های لازم به برنامه‌سازان رسانه
۵	استفاده از تجربه سایر شبکه‌های استانی
۶	بخشی از نگرش منفی حاصل عملکرد ضعیف رسانه و دیگر متولیان فرهنگی است. در برنامه‌های صداوسیما نقش‌های مهم و کلیدی هم باید به این زبان داده شود.
۷	تولید برنامه در همه زمینه‌های مربوط به فرهنگ مازندران که در تغییر تدریجی جای‌گاه زبان محلی و نگرش زبانی و آگاه‌سازی مخاطب از ارزش زبان محلی و اهمیت دوزبانی مؤثر است.
۸	تکرار چنین برنامه‌هایی که موجب افزایش اثرگذاری می‌شود.
۹	تغییر تدریجی ذائقه و سلیقه مخاطبان با ساخت برنامه‌های باکیفیت به زبان محلی
۱۰	تأسیس نهاد مازندران‌شناسی یا فرهنگستان زبان و ادب مازندرانی به عنوان متولی برنامه‌ریزی زبانی و حامی طرح‌های پژوهشی مرتبط با فرهنگ مازندران
۱۱	توجه به آراستگی ظاهری و موقعیت اجتماعی موجّه و خوشایند افراد محلی در برنامه‌ها
۱۲	پرداختن به زبان مازندرانی در برنامه‌های شاد و مفرّح برای کودکان و به ویژه گروه‌های سنی پیش از دبستان
۱۳	پرهیز از کاربرد ناشیانه و ناخوشایند زبان محلی در برنامه‌ها
۱۴	تغییر نگرش زبانی مردم، زمان‌بر و تدریجی است.
۱۵	تغییر نگرش زبانی مردم، مستلزم هم‌کاری هم‌آهنگ و کارِ گروهی نهادهای متولی امور فرهنگی است.
۱۶	اقدام در جهت افزایش نگرش مثبت مدیران و مسؤولان استانی نسبت به زبان مازندرانی
۱۷	استفاده از زبان محلی از سوی مسؤولان استانی، تحصیل‌کردگان و افراد مهم، سرشناس و دارای شأن اجتماعی بالا
۱۸	استفاده از کارشناسان زبان‌شناس در برنامه‌هایی با موضوع زبان مازندرانی
۱۹	برگزاری همایش‌هایی با موضوع عناصر مختلف فرهنگ مازندران و راه‌اندازی رشته زبان‌شناسی در دانشگاه مازندران
۲۰	استفاده از زبان محلی در عالی‌ترین فرم‌های برنامه‌سازی مثل برنامه‌های طبقه الف و ب در شبکه استانی
۲۱	استفاده از زبان محلی در قالب‌های پیش‌رفته‌تر برنامه‌سازی مثل مستند، نمایش و ترکیبی-نمایشی در شبکه استانی
۲۲	استفاده از زبان محلی در برنامه‌های رسمی‌تر مثل اخبار یا میزگردهای تخصصی
۲۳	استفاده از نیروهای مجری-مؤلف در برنامه‌ها که دارای دانش کافی و مسلّط به زبان محلی باشند.

۷۴۴ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

جدول ۳. دسته‌بندی یافته‌های پژوهش بر اساس مقوله دوم

ردیف	مقوله اصلی
	راه کارهای مواجهه با کاربرد تفسیرآمیز زبان محلی در برنامه‌ها (سؤال ۲)
۱	استفاده از زبان محلی در برنامه‌های جدی و آموزشی
۲	تولید طنز واقعی و فاخر (با توجه ویژه به طنز موقعیت)
۳	ارتقای سطح دانش هنری و حرفه‌ای برنامه‌سازان رسانه به ویژه طنزپردازان
۴	استفاده از نیروهای مجری-کارشناس حرفه‌ای، توانمند و مطلع
۵	دعوت از اساتید زبان‌شناسی در میزگردهای علمی با موضوع تاریخچه و غنای زبان محلی
۶	کاربرد زبان محلی از سوی شخصیت‌های مهم و کلیدی برنامه‌ها
۷	استفاده از زبان محلی به صورت فصیح و خوشایند و نه مضحک و مسخره در برنامه‌ها
۸	دعوت از کارشناسان سرشناس و تحصیل کرده بومی در برنامه‌ها و استفاده آن‌ها از زبان محلی
۹	استفاده از داستان‌های کهن و محبوب مازندرانی در برنامه‌ها
۱۰	به‌کارگیری بازیگران محلی‌زبان در نقش‌های مهم و کلیدی برنامه‌های نمایشی
۱۱	بهره‌گیری از موضوعات جدید و به‌روز مربوط به علم و تکنولوژی در برنامه‌های محلی و ارتقای سطح مباحث مطرح در برنامه‌ها

جدول ۴. دسته‌بندی یافته‌های پژوهش بر اساس مقوله سوم

ردیف	مقوله اصلی
	راه کارهای مواجهه با تنوع گویش‌ها و لهجه‌های مازندرانی (سؤال ۳)
۱	برنامه‌ریزی زبانی گسترده با کار گروهی نهادهای متولی فرهنگ
۲	تعیین گونه استاندارد مازندرانی که برای همه قابل فهم باشد و بتواند نقش نوعی زبان میانجی را ایفا کند (تعیین یک گونه استاندارد با مشورت زبان‌شناسان بومی استان یا انتخاب یکی از گونه‌های زبانی موجود و قابل فهم برای همه)
۳	تأسیس نهادی برای سامان‌دهی تمام فعالیت‌های پژوهشی مربوط به فرهنگ بومی مازندران و برنامه‌ریزی زبانی برای تعیین گونه زبانی معیار و خط‌سازی، دستورنویسی و فرهنگ‌نگاری برای گونه تعیین‌شده با اختصاص زمان و بودجه متناسب
۴	احترام رسانه به تنوع گویش‌ها و پرهیز از مرکزگرایی (توجه صرف به گونه زبانی ساری و حومه)

کاربرد زبان مازندرانی در شبکه استانی صدا و سیما (چالش‌ها و راه‌کارها) □ ۷۴۵

۵	اختصاص وقت برنامه‌ها به لهجه‌های مختلف و فراهم کردن فرصت بروز و ظهور به آن‌ها
۶	به تصویر کشیدن فرهنگ و سبک زندگی مناطق مختلف استان که موجب انعکاس گونه‌های زبانی مختلف می‌شود.
۷	مشورت با زبان‌شناسان در تولید برنامه‌ها
۸	به کارگیری اهالی مناطق مختلف استان در فرآیند برنامه‌سازی (مثل مجریان، بازی‌گران و کارشناسان و ...)
۹	توجه به پژوهش در مورد تنوع و تعدد فرهنگ، آداب و رسوم و گویش‌های محلی مناطق مختلف استان

جدول ۵. دسته‌بندی یافته‌های پژوهش بر اساس مقوله چهارم

مقوله اصلی ردیف	راه کارهای مواجهه با مشکل صورت نوشتاری زبان مازندرانی (سؤال ۴)
۱	استفاده از خط فارسی و کاربرد آن برای گونه استاندارد مازندرانی
۲	برنامه‌ریزی زبانی و تدوین دستورالعمل تجویزی برای به کارگیری خط مشترک (برای گونه استاندارد) تحت عنوان «دستور خط مازندرانی» با مشورت گروهی از زبان‌شناسان
۳	آوانگاری که بهترین و دقیق‌ترین راه به نظر می‌رسد ولی بسیار وقت گیر، پرهزینه و مستلزم آموزش همگانی است.
۴	هم‌آهنگی و تعامل شفاهی عوامل مختلف برنامه‌ساز با نویسندگان، قبل از آغاز برنامه برای پیش‌گیری از بروز مشکلات احتمالی
۵	ابداع رسم‌الخط خاصی با نشانه‌های ویژه برای زبان مازندرانی با استفاده از خط فارسی باستان یا اوستا که مستلزم صرف هزینه، وقت، امکانات زیاد و آموزش همگانی است.

مفهوم‌پردازی داده‌های پژوهش و نتیجه‌گیری

با مطالعه همه‌جانبه و مقایسه دیدگاه‌ها و پیش‌نهادهای کارشناسان پژوهش می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که نه تنها رسانه استانی بلکه بسیاری از بخش‌های دیگر جامعه و سازمان‌های مرتبط با فرهنگ مازندرانی نیز در مورد استفاده از زبان محلی با مشکلاتی روبه‌رو هستند. یافته‌ها نشان می‌دهد توجه به مقوله مهم و تأثیرگذار «برنامه‌ریزی زبانی» می‌تواند اصلی‌ترین راه‌حل این مشکلات باشد. نخستین مرحله از این مسیر، تأسیس نهادی با هدف شناخت ابعاد مختلف فرهنگ مازندرانی است که زبان محلی نیز بخشی از آن به‌شمار می‌رود. نهادی که متولی تمام امور مربوط به فرهنگ و زبان محلی و حلقه رابط

نهادهای و سازمان‌های مختلفی باشد که به فعالیت‌های فرهنگی، پژوهشی و آموزشی در این زمینه می‌پردازند. این متولی که کارشناسان از آن با نام‌هایی چون «پژوهشکده یا بنیاد مازندران‌شناسی» و «فرهنگستان زبان و ادب مازندرانی» یاد کرده‌اند، می‌تواند به کانون فعالیت پژوهش‌گران در حوزه‌های گوناگون مرتبط با فرهنگ مازندرانی و مرجع اصلی تعیین سیاست‌های کلی و جزئی فرهنگی در این زمینه تبدیل شود. پشتیبانی مادی و معنوی از فعالیت‌های پژوهشی و آموزشی نظیر برگزاری همایش‌ها و کارگاه‌های مرتبط با فرهنگ و زبان مازندرانی و دعوت از اساتید سرشناس استانی، منطقه‌ای و بین‌المللی برای شرکت در سمینارهایی با هدف تقویت ارتباط دانشگاه‌ها و نهادهای دولتی و خصوصی فعال در عرصه فرهنگ و ادب استان نیز می‌تواند از دیگر فعالیت‌های این نهاد به شمار آید. بدیهی است برنامه‌ریزی زبانی از جمله اصلی‌ترین وظایف متخصصان زبان‌شناسی خواهد بود که با توجه به سوابق تحصیلی و تجربی خود در بخش مطالعات زبان‌شناختی این نهاد، به فعالیت می‌پردازند.

بنابر آن‌چه ذکر شد تصمیم‌گیری در خصوص مسائل فرهنگی استان از جمله زبان مازندرانی مستلزم احساس مسؤولیت مشترک و کار گروهی مجموعه‌ای از نهادهاست که استانداری، دانشگاه‌ها و نهادهای آموزشی و پژوهشی، اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان، اداره کل میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان و همچنین صدا و سیمای مازندران از جمله آن‌ها خواهند بود. نکته مهم‌تر این‌که برخی از کارشناسان، نقش حوزه‌های علمیه و آئمه جمعه را نیز به عنوان نهادهای تأثیرگذار بر فرهنگ و باورهای عمومی در این زمینه، بسیار پررنگ توصیف کردند.

در نهایت باید مسائل مهم دیگری هم‌چون بودجه، نیروی انسانی و زمان لازم برای هرگونه اقدام مقتضی را در نظر داشت، زیرا چنان‌که پیش‌تر اشاره شد برنامه‌های فرهنگی اساساً زمان‌بر و تدریجی هستند و نباید انتظار داشت کار گروهی سازمان‌های مختلف یا فعالیت‌های نهاد متولی خاص مسائل فرهنگی استان، در کوتاه‌مدت و بدون حمایت‌های مادی و معنوی به ثمر بنشینند.

کتاب‌شناسی

- بیابانگرد، اسماعیل. (۱۳۸۸). *روش‌های تحقیق در روان‌شناسی و علوم تربیتی*. تهران: نشر دوران.
- داوری اردکانی، نگار. (۱۳۸۵). «رسانه ملی متولی برنامه‌ریزی زبان». فصل‌نامه پژوهش و سنجش، ش ۴۷، صص ۴۳-۲۱.
- داوری اردکانی، نگار و احمدی‌پور، طاهره. (۱۳۸۷). *صد سال برنامه‌ریزی زبانی زبان فارسی (با توجه ویژه بر جنبه‌های اجرایی آن)* ۱۲۵۰-۱۳۸۶. تهران: نشر علم.

کاربرد زبان مازندرانی در شبکه استانی صدا و سیما (چالش‌ها و راه‌کارها) □ ۷۴۷

داوری اردکانی، نگار. (۱۳۹۰). *درآمدی بر حوزه مطالعاتی برنامه‌ریزی زبان*. تهران: ساقی.
داوری اردکانی، نگار. (۱۳۹۲). *جامعه‌شناسی زبان: برنامه‌ریزی زبان فارسی و نگرش‌های زبانی*. تهران: جامعه‌شناسان.

دلاور، علی. (۱۳۸۸). *روش تحقیق در روان‌شناسی و علوم تربیتی*. تهران: نشر ویرایش.
ذاکری، محمدصالح. (۱۳۹۱). *آینده زبان مازندرانی: راه‌کارها*. تهران: رسانه‌ش نوین.
سارلی، ناصرقلی. (۱۳۸۷). *زبان فارسی معیار*. تهران: هرمس.
عامریان، فاطمه. (۱۳۹۴). «کاربرد زبان مازندرانی در شبکه مازندران: مطالعه دیدگاه‌ها و راهکارهای برنامه‌سازان». ساری: واحد پژوهش صدا و سیما مازندران.
عامریان، فاطمه. (۱۳۹۵). «کاربرد زبان مازندرانی در شبکه مازندران: دیدگاه‌ها و راهکارهای اساتید و کارشناسان». ساری: واحد پژوهش صدا و سیما مازندران.
عموزاده، محمد. (۱۳۸۱). «همگرایی و دوزبان‌گونی در گویش مازندرانی». *پژوهش‌نامه علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه مازندران*، سال دوم، ش ۶ و ۷، صص ۱۶۰-۱۳۹.

مدرسی، یحیی. (۱۳۶۸). *درآمدی بر جامعه‌شناسی زبان*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
هنینک، مونیکه؛ هاتر، اینگه و بیلی، اجی. (۱۳۹۴). «روش‌های تحقیق کیفی» (ترجمه علیرضا صادقی و مهدی ابراهیمی). تهران: مرکز پژوهش و سنجش افکار صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.

Glaser, B and Strauss, A. (1967). **The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research**. New York: Aldine de Gruyter.

بوم‌شناخت زبان محلی تنکابنی

عزیز عیساپور / پژوهش‌گر فرهنگ مازندران

زبان محلی و عامیانه منطقه غرب مازندران (از چالوس تا رامسر)، همان زبان تبری (=تاپوری، تبری) و مازندرانی است، و زبان مازندرانی تابع زبان فارسی معیار است. گویش عمومی و محاوره‌ای برخاسته از زبان تبری و مازندرانی، شعبه‌ای از زبان اصلی فارسی، سند عمده فرهنگ زنده ایران است که در طول تاریخ توسط عامه مردم حفظ شده و تا به ما رسیده است و ما هم، به حفظ و ثبت و ضبط گویش‌ها و دیگر گونه‌های زبانی، باید بکوشیم و فارغ از تعصب هم عمل کنیم.

جماعت‌های انسانی، اقوام و طوایف دارای هویتی هستند. ویژگی این هویت، عادات، اخلاق و رفتاری است که فرهنگ نامیده می‌شود. هویت ملی ایرانی، دارای پیشینه تاریخی درازمدتی است که به صورت قومی، سیاسی، سرزمینی و فرهنگی از دیرباز به صورت مقطعی و پیوسته و متحول وجود داشته است. پس فرهنگ برخاسته از روابط افراد جامعه و ابزار تولید است و به همراه نمادها و نشانه‌ها در میان اجتماع مطرح شده تا به عواملی مبدل شود که افراد بتوانند با هم‌دیگر تعامل داشته و ارتباط کلامی، عاطفی برقرار نمایند. شناخت فرهنگ تنها آگاه شدن از قواعد و قوانین آن نیست. بلکه دست‌یابی به وجه تولید شده آن است.

اما آنچه که به عُرَف و عادات و رفتار و سنت‌های صحیح و به علاوه به زبان و گویش‌های بومی کمک می‌کند تا از گزند روزگار محفوظ بماند، استفاده روزمره از آن است. زنده نگه‌داشتن آیین‌ها و مراسم سنتی، حتی به شکل نمادین و در جای‌گاه خویش، ثبت و ضبط واژه‌ها و زبان‌زدها، اشعار و ابیات محلی و... بقای آن‌ها را تضمین کرده و از مرگ و نیستی و حذف خرده‌فرهنگ‌ها پیش‌گیری می‌کند.

بنا به نوشته زنده‌یاد عبدالرحمان عمادی ایران‌شناس و پژوهش‌گر گیلانی: بسیاری از این زبان‌های محلی و بومی «زبان» هستند! چون ادبیات دارند، تاریخ دارند و از هیچ زبان دیگری کم‌تر ندارند. به عنوان مثال در زبان طبری از هزار سال پیش ترجمه قرآن وجود دارد که گویا نسخه آن نزد آقای دکتر صادق کیا باشد. تمام شعرای بزرگ ما از حافظ گرفته تا ملک‌الشعرای بهار به زبان محلی شعر دارند و این نشانه علاقه شدید ادبای ما به زبان محلی است.

بنابراین، زبان‌های محلی ایران گنجینه عظیمی است که شاید ده‌ها هزار لغت و شاید بیش از ده‌هزار فعل ضبط نشده دارند که همه آن‌ها مایه عظیمی برای زبان ادبی فارسی است. (عمادی، ۱۳۸۹، ۸۸)

به علاوه، اثر مکتوب دیگری که به نظر می‌رسد اولین اثر به زبان تبری باشد، کتاب مرزبان‌نامه است که در قرن ۴ هجری قمری توسط مرزبان‌بن‌رستم شروین تألیف شده و برگردان فارسی آن موجود است. قابوس‌نامه از امیر عنصرالمعالی به زبان تبری است.^۱ زنده نگه داشتن آیین‌ها و مراسم سنتی، بقای آن را تضمین کرده و از اضمحلال خرده‌فرهنگ‌ها پیش‌گیری می‌کند. زبان فارسی خود شمار زیادی از لهجه‌ها تشکیل شده است و همین‌طور دیگر زبان‌ها، نظیر کُردی، تُرکی، عربی و... موقعی که یک نفر آذری، به زبان فارسی با شما سخنی گوید، لهجه‌اش کاملاً محسوس است، زیرا لهجه احساسی و شنیداری و لفظی است.

لازم است گفته شود که وجه دیگر زنده ماندن زبان‌های بومی، مستلزم کاربرد آن در خانواده‌هاست. نقش پدر و مادر در خانه، با داشتن علاقه به زبان مادری و آموزش به فرزندان تازه‌متولدشده، و آموزش زبان مادری و محلی در دوره ابتدایی کمک شایانی است و از مرگ تدریجی زبان‌های محلی پیش‌گیری خواهد کرد. متأسفانه در بیش‌تر خانه‌ها کودکان خُردسال و بالاتر، کم‌تر به زبان مادری خود سخن می‌گویند. اگر کودکی به زبان مادری سخن بگوید، پدر و مادر آن را کسر شأن خویش می‌شمارند. با تأسف باید اذعان کرد که بومی‌ها و اهالی شهری تنکابن و دیگر شهرهای تابعه و پیرامونی در ادارات و فروشگاه‌ها، در کوچه و بازار، حتی در منازل خویش چنان به زبان فارسی معیار سخن می‌گویند که انگار تنکابنی نیستند! در حالی که تنکابنی‌اند و در تنکابن زندگی می‌کنند. آینده زبان‌های محلی، افق تیره‌تری پیدا کرده است. این یک فاجعه فرهنگی خواهد بود اگر نتوانیم به حفظ آن اقدام کنیم. سنّ گویش‌وران، عامل مهم دیگری است در بقا و مرگ زبان

۱ عمادی، عبدالرحمان، فره‌گان، نشر گیلکان، رشت، ۱۳۸۹.

مادری. هر چه قدر میانگین سنی گویش‌وران یک زبان بومی بیش‌تر شود، نشانه خطر است که آن زبان دچار مرگ تدریجی شده است!

در حوزه جغرافیایی غرب مازندران، به ویژه در شهرستان تنکابن از منظر زبانی و گویشی، در منطقه‌ای حائل میان گیلان و مازندران قرار داریم. درست است که از جهت سیاسی جزو استان مازندران محسوب می‌شویم، اما تأثیرات فرهنگی، خلق و خو، اخلاق رفتاری، زبان و گویش سرزمین گیلان، و دیرینه‌تر که جزو دیلمان و سپس گیلان بودیم، هم‌چنان در زندگی ساکنان این منطقه هویدا و مشهود است. نکته حائز اهمیت در این باره، اسناد و شواهد مکتوب و شواهد شفاهی بسیاری از کهن‌سالان و دیرسالان این خطه، از بزرگان و اجداد خویش شنیده دارند که از سرزمین دیلم و گیلان (بیه پس و بیه پیش)، و از دیگر نقاط، بنا به دلایلی راه مهاجرت در پیش گرفته بودند. البته مسئله مهاجرت اقوام و طوایف به غرب مازندران، خود مقوله دیگری است و جای پژوهش آن خالی به نظر می‌رسد. اما بیش‌ترین مهاجرت‌ها از زمان‌های بسیار دور و در مقاطع مختلف زمانی از اقلیم فوق به غرب مازندران صورت گرفته است و آثار زبان و گویش و دیگر اخلاقیات فردی و جمعی، از رامسر تا نقطه مرزی چالوس (مرز میان تبرستان و دیلم یا دیلمان) کاملاً هویدا است. همان‌طور که فرهیخته ارج‌مند دکتر اسماعیل‌پور معتقد هستند که از نظر ریشه‌شناسی به همراه صرف و نحو و کاربرد واژگانی، گویش‌های غرب مازندران عمدتاً ویژگی‌های پهلوی ساسانی را نشان می‌دهد هر چند با گذشت زمان، خصوصیات هر دو زبان با هم آمیخته شده است.^۱

البته تعیین خط و مرز و جدا کردن زبان‌های بومی و اختلاف گویش چندان آسان به نظر نمی‌رسد. چنان‌چه بپذیریم از جهت مشرق از چالوس، که مرز و محدوده زبان تبری با زبان دیلمی-گیلانی باشد، و هر چه قدر از این حد و سامان فاصله گرفته و گام به گام، به سمت تنکابن بیاییم، از واژه‌های زبان تبری و گویش مازندرانی کاسته شده و گویش دیلمی-گیلانی خاصی با نام تنکابنی روبه‌رو خواهیم شد. و هر چه قدر از مرکزیت شهری تنکابن به جهت غرب فاصله گرفته، و به سوی رامسر گام برداریم، گویش تنکابنی به لهجه و گویش زبان شرق گیلان نزدیک خواهد شد.

طبیعی به نظر می‌آید که ما در این حوزه گسترده و طولانی، یعنی از چالوس تا رامسر (نزدیک به ۸۰ کیلومتر، جهت شرقی و غربی) با اختلاف زبان، واژگان و گویش‌ها روبه‌رو هستیم. صرف نظر از برخی طوایف گرد و لره‌های مهاجر که در ناحیه کلاردشت ساکن‌اند،

۱ مقاله بررسی تطبیقی ترانه‌های امیر پازواری و اشعار هجایی پهلوی اشکانی و ساسانی، ابوالقاسم اسماعیل‌پور، مجله ایران‌شناخت، شماره ۹ تابستان ۱۳۷۷، ص ۲۵.

در این منطقه گسترده، گاه یک واژه از دو تا چهار شکل و گویش را رقم می‌زند. از نقطه آغاز این پژوهش میدانی یعنی چالوس، تا پسندهرود و نشتارود، تأثیرات زبان تبری و مازندرانی کاملاً محسوس و این در مکالمات روزمره رایج بوده و به روشنی هویداست. اما از روستای پسند (علیا و سفلا) و سامان آن که رود شمالی و جنوبی است را مرز زبان مازندرانی می‌دانم. در حالی که از این نقطه و شهر نشتارود، زبان و گویش به تدریج تغییر کرده و به صورت زبان و گویش تنکابنی خوانده می‌شود.

شاید بتوان گفت رودخانه‌ها حد فاصل و مرز اختلاف زبانی و گویشی را به خوبی نشان می‌دهند. وقتی از این رودخانه تا رودخانه بعدی گذشتیم، زبان و گویش ساکنان تغییر کرده و ما با واژه‌ها و ترکیبات دیگری روبه‌رو خواهیم شد. آوردن واژه‌ها با ذکر مثال از فرهنگ زبان‌زدها و برخی افعال در تعامل و گفت‌وگوهای روزانه، در این مورد می‌تواند راه‌گشا باشد. افراد بومی شهر عباس‌آباد تا رودخانه و روستای پسند، از ضمیر شخص اول «من» استفاده نمی‌کنند. به جای آن گفته می‌شود «ش» *še*. به جای گفته بودم؛ می‌گویند: «ش بُوتم» *asbe piš kaši*؛ مثالی در این زبان زد: اسبِ پیش‌کشی، ش دندونِ نِشمارِ نَن *še dondone nešmārenan*. (اسبی که هدیه است، دندانش را نمی‌شمارند). در حالی که بخش نشتارود پنج کیلومتر در مغرب آن واقع است، از ضمیر شخص اول «ش» استفاده نمی‌کنند و همین زبان‌زد را این‌گونه بیان می‌کنند: اسبِ پیش‌کشی، و دندونِ نِی شِنَن *asbe piš kaši ve dandone neyšenan*. (اسب که هدیه است، دندانش را نگاه نمی‌کنند).

من در حوزه شهرستان تنکابن از منظر اختلاف زبان و گویش، این منطقه را مضافاً با بخش لنگای عباس‌آباد، به هفت ناحیه زبانی، لهجه و گویشی تقسیم کرده‌ام (در بخش فرهنگ زبان‌زدها، کنایات و اصطلاحات گویش تنکابنی، که در دست اقدام دارم، چنین رعایت شده است) (این مناطق عبارتند از: ۱) بخش مرکزی و حومه شهری تنکابن (از ولی‌آباد تا شیرود و «زنگیشا محله» *zangišā mohlle* و قبل از خرم‌آباد؛ ۲) بخش‌داری خرم‌آباد و حومه؛ ۳) دهستان کوهستانی دوهزار؛ ۴) دهستان کوهستانی سه‌هزار؛ ۵) دهستان جلگه‌ای و کوهستانی گلی‌جان؛ ۶) بخش‌داری و حومه نشتارود؛ ۷) لنگای عباس‌آباد. البته این تقسیم‌بندی نسبی است و در هر ناحیه، زبان و گویش یک دست نیست. چه بسا دو روستا و یا دو محله در جوار هم، اختلاف زبان و لهجه دارند. به عنوان نمونه روستاهای جنوبی بخش نشتا، چون پُل‌سرا، معلم‌کوه با رودگر محله و دیگر روستاها اختلاف لفظی و فونتیک واژه‌ای دارند. پُل‌سرایی‌ها می‌گویند: آمی گوو بزاسِه *ami gaw bezāse* (گاو ما زاییده)، رودگر محله و تمشکلی‌ها می‌گویند: آمِ گوو پِداسِتِه *ami gow bedāste*. در روستای تَمَشکِل *tameškel*، که با نشتارود، شهر ساحلی سه کیلومتر فاصله

دارد، به جای گفتن: این جا بیا! می‌گویند: ایْ جِه بُرو! eije boro. در ناحیه دهستان سه‌هزار، روستاهای خانیان، «هَلوآن» haluān با روستاهای مَران marān در جان darjān و شهرسان šahresān و دیگر آبادی‌ها، اختلافات فونتیکی و گویشی دارند. این مسئله در دیگر نواحی این شهرستان مشاهده می‌شود.

در دهستان دوهزار و خرم‌آباد این زبان‌زد گفته و شنیده شده است: آوِ ندیه، شِلارِ در آرنِ āve nediyaḥ, šelāre dar ārene (آب را ندیده شلوار را از تنش بیرون می‌آورد). همین مثل در نشتارود چنین شنیده شده: آوِ ندیْ ی، جومه کندنِ āve nadiya jome kandene (آب را ندیده، پیراهن بیرون می‌آورد).

از فعل گفتن به چهار صورت و گویش رایج است: در لنگا: بُوتمِ boteme (گفتم)، بی‌مام bimāme (آمدم) در نشتا: بگوتمِ bagutam و بومام bumām، و در سه‌هزار: بگوتمِ bagutom، در گلی‌جان: باگوتمِ bāgutom، در دوهزار و خرم‌آباد: باگوتمِ bāgutem. فعل خواستن با سه گویش رایج است: خَوایْ نِ xāyne، خوانِ xāne، خَنِ xane. انعکاس آن در این زبان‌زد: ماس گیج خوائِن، پنیر مایه / پیر پرستار خوانِ، وچه تایه. mās gij xāyne pani māyeh / pir parastār xāne vačeh tāyeh (ماست و پنیر مایه می‌خواهد / آدم سال‌مند پرستار می‌خواهد و بچه مادر یا دایه).

در زیر نام سه جان‌دار و دو فعل به همراه نواحی هفت‌گانه انتخابی در این مقوله جهت روشن شدن اختلاف گویش و زبان را آورده‌ام:

گنجشک: در لنگا و نشتا: میچکا، mičkā؛ در تنکابن: malije, meyje؛ سه‌هزار و خرم‌آباد: میْ جِه mey ge؛ در دوهزار: مَلِیجه malije. در گلی‌جان: ملجه malje. مارمولک: در لنگا: کل مهرک kale mahrak؛ در نشتا: ماچکول māčekul؛ در دوهزار: ماچگر māčekor؛ در تنکابن و سه‌هزار و خرم‌آباد و گلی‌جان: ماچکر māčekor. قورباغه: در تنکابن، دوهزار، سه‌هزار و لنگا: پیر بک bak؛ در نشتا: پیرمک pire mak؛ در خرم‌آباد و گلی‌جان: پیرفک pīrefak. فعل شدن: در تنکابن، خرم‌آباد و دوهزار: بَبْ baba؛ در نشتا و سه‌هزار: بَبِی babeya؛ در گلی‌جان: بونِ bune.

فعل انداختن: در تنکابن دیم بده dim bada؛ در نشتا: دیم پدا / بینگته dimbedā / bingete؛ در سه‌هزار: دُم بده dombada؛ در لنگا: دیم پدا dimbedā؛ در دوهزار: پِن‌گته bengete؛ در گلی‌جان: ان‌گته engete.

اشاره به برخی از ویژگی‌های گویشی تنکابنی

* تخفیف و تلخیص جمله‌ها و حذف پاره‌ای حروف: قاضی وَگِرسِ بَگوتِ qāzi vageresr bagute (قاضی برگشت و به او گفت)، بَشی بان گُردوگا رِ باز هَکِردِن bašibān gordugāre (چپر و سامان کوه گردگاه را رفته بودند، باز کردند)، مار (مادر)، پِیر peer، پی‌یر piyar (پدر)، آها دَ āhā da (بلی دیگر = در پایان جمله‌ها و برای تأیید). برار berār، بَرَر barar (برادر)، خا xā (خوب یا به روی چشم).

* پس‌وند تصغیر و تحبیب در کلمه‌ها: «ی» در «حسینی» haseney، براری berārey، وَچِی vačay، برارِک berārek (برادر) در این زبان زد: برارِکِ دل زَن وان، حُشْتِه گَته برارِ گَته زَن نَخایِ نِ بَری؟ berāreke del zen vāne xošte berāre gone zen noxāyne baberi؟ پس‌وند معنای نسبی و شباهت: برارِ وَری berār vari (از طرف برادری)، مار وری mār vari، پی‌یر وری piyar vari (از طرف مادری، یا: پدری).

* حذف نشانه مفعولی «را» در این زبان زد و جمله‌ها: اسبِ هَدَه خرِ هِیْتِه asbe hada xar heyteh (اسب را داد خر گرفت)، مِدادِ بیِ medāde bay (مداد را بگیر)، و آوردن «ر» به جای «را»: مِـن تِ رِ بَگوتَم men te re bagutam (من تو را گفتم).

* آوردن صفت پیش از موصوف: تابسون کوه tābesun kuoh (کوه تابستانی)، کَلِ بُز kale boz (بُز نر)، پُرام گووُ porām gow (گاؤ نازا)، تُرشِ هَلو torš e halu (گوجه سبز ترش)، وَشنا شِکَم vašnā šekam (شکم گرسنه).

* نشانه مصدری با آوردن فتحه و «ن» نظیر: خُتن xotan (خوابیدن)، گُتن gotan (گفتن)، اما گاه با حرف «ی» صدادار میانجی هم می‌آید نظیر: بَخْریِ یَن baxriyan (خریدن)، بَدِیِ یَن badiyan (دیدن).

* مثال برای یک فعل سوختن: مصدر محلی: سوتِن suten سوم شخص ماضی: بَسوته با basute bā. امری: بَسوجُ basuj.

فعل رفتن: مصدر محلی: بَشیِ یَن baši yan. سوم شخص ماضی: بَشیِ با baši bā؛ امری: بَشو bašu.

فعل گرفتن: مصدر محلی: گِیْتَن gitan. سوم شخص ماضی: بیِ تِه ba te bā. امری: بیِ bey.

فعل خوابیدن: مصدر محلی: خُتن xoten. سوم شخص ماضی: بَخْتِ بیه baxot beyh. امری: بَخُوس baxus.

در پایان چند زبان‌زد که در ارتباط با اختلاف گویش و زبان در منطقه تنکابن را بیان می‌کند، می‌آورم:

امسال میچکا پالسال میچکا ر یاد دِن. (نشتارود)

emsāle mičkā pālsāle mičkā re yād de ne.

امسال ملیجی پارسال ملیجک یاد دِن. (دوهزار):

emsāle maligay pārsāle maligake yād de ne.

امسال می جیه پارسال می جیه ر خی ن یاد بدین. (خرم‌آباد): emsāle mey geh pār

برگردان: گنجشک امسال، گنجشک پارسال را می‌خواهد یاد بدهد.

گرزه‌ش جاره ندارن، ساجه کوتلی ر ش دُم دَوَنِدِن. (لنگا)

gerzeh še jāreh nedārne, sāje kuteli re še dom davendene.

گرزه خُشت جا ر ندارن، ساجه کُتيله خُشته دِمَال کُشن. (سه‌هزار):

gerzeh xošte jāre nedārne, sājeh kotele xošte demāl kašene.

برگردان: موش جای خود را نداشت، جارو را به دُم خویشت بست یا می‌کشید.

ماچکر دَوُو تا دارِ گِرِدِن. (خرم‌آباد): māčekore dow tā dāre gerdene

ماچکول هارت و هورت تا دارِ قُرت. (نشتا): māčekule hārt o hurt tā dāre qorte.

ماچکر دَوُو تا دارِ مین کِمِرِه. māčekore dow tā dāre kamareh (سه‌هزار، تنکابن).

برگردان: رفتن یا دویدن مارمولک، تا کمر یا گردن درخت هست.

پایان بخش این گفتار آوردن ابیاتی چند از فرهنگ توده‌هاست، که گوینده این ابیات نامعلوم بوده و در میان مردم، موقع کار کشاورزی و در مزارع برنج‌کاری، خزانه برنج، کاشت، داشت و برداشت، باغات مرکبات و صیفی‌کاری، زمان آب‌پاری و هرس درختان کیوی و پرتقال و نارنج و چیدن میوه آن و... زنان، جوانان و دختران می‌خوانند:

می یارِ دیم، چو ستارِ آتشی نه مین شومه در آتش، اگه آتشِ ای نه

mi yāre dim, çu setāre ātaşi neh / mek şumeh dar ātaş, ageh ātaş einēh.

و دُندَن صدف، و لب انگبینِه چرخ و فلک، و خرمن خوشه چینِه.

ve dondon sadafe, ve lab angabineh / çarx o falak, ve xarman xuşeh çineh.

برگردان: چهره یارم چون آتشی زنده و گیراست. اگر این آتش استف من در آن می‌روم.

دندانش صدف و لبش شهاد است. چرخ و فلک خوشه‌چین خرمنش است.

هواره چرم بی تِه، نَزَن وارِش ت دِمَال آم دَرِه، یِ مَرِدِ گالِش

havāreh çerem beyte, nazene vāreş / te demālam dareh, ye marde gālēş.

سیاتولومی بَشو مین رای بی تُم اِکَر و اِجَر و سیف داره بی تُم

seyātulumey başu men rāye beynom / ekar o ejar o sif dāreh bey nom.

هوا را مه گرفته است، باران نمی‌زند. دنبال تو یک مرد چوپان است. ای مه غلیظ ! از جلوی من برو تا من راه را ببینم. کوه اکر و اجر و درخت سیب را ببینم.

ای بس صاف شوو، بدیم دی ت وارون ای بس ماده بدیم دوش ای ت پالون
 ey bas sāfe šuw, badeyam, deyte vārun / et bas mādeh badeyam, duš eyte pālun.
 ای بس جوون بمرده، پیش از پیرون ای بس بی کفن، بمرده مال دارون !
 ey bas gavun bamerdeh, piš az pirun / ey bas bi kafan, bamerdeh māl dārun.
 ای بسا شبی با آسمانی صاف دیدم، باران بارید. ای بسا ماده دیدم، پالانش را بدوش
 گرفته بود (کنایه از زن شوی مُرده). ای بسا جوان دیدم، که پیش از سال‌مندان مرده بود.
 ای بسا اغنیا دیدم، که بی کفن مُرده بود.

تنکابن، دهستان بلده (قلعه گردن)

دی ماه ۱۳۹۲ خورشیدی،

باز نویسی اردیبهشت ۱۴۰۳

بررسی مغار افتر یک پدیده ناشناخته در استان سمنان

مریم صبوری / دانش جوی کارشناسی ارشد اکوتوریسم، دانشگاه سمنان، سمنان

در ایران غارهای تاریخی شگفت‌انگیزی وجود دارد که بسیار قابل پژوهش و دیدنی اند؛ از آن جمله می‌توان به غارهای علی‌صدر همدان، کتله‌خور گرماب و سراب چهارمحال بختیاری اشاره کرد. «بیش‌تر شواهد باستان‌شناسی از اواخر دوران چهارم، از غارها و پناه‌گاه‌های صخره‌ای به دست آمده است، این پدیده‌ها مکان‌های باستانی بسیار مهمی برای مطالعات باستان‌شناسی دوران پارینه‌سنگی و هم‌چنین دیرین اقلیم‌شناسی در سرتاسر دنیا هستند. از لحاظ کارشناسی، بعضی از مناطق به طور طبیعی بیش‌تر به زمین وابسته‌اند و مستقیماً با پدیده‌های زمین‌شناسی در ارتباط هستند. (رجبی، صفی‌زاده، امیدی، ۱۳۸۹) و مطالعات این مناطق «توسط علوم ژئوتوریسم انجام می‌شود. ژئوتوریسم شاخه‌ای از اکوتوریسم است که در آن شخص بازدیدکننده به دنبال مشاهده جاذبه‌های ژئومورفولوژیکی، یافته‌های دیرینه انسان‌شناسی، غارها، جذابیت‌های معدنی» و... است. (بیاتی، شهابی، قادرزاده، ۱۳۸۹) بر اساس همین مطالعات می‌توان گفت که «غارها، جلوه‌گاه‌های دیگری از تنوع ساختاری زمین و مکان‌هایی متفاوت با محیط مأنوس سطح سیاره هستند که می‌توانند ما را به شناختی دیگرگونه از این جهان رازآمیز رهنمون شوند». (محمدی، ۲۰۱۲) چرا که غارها به خاطر «اکوسیستم‌های خاص و شرایط خاص، غالباً هوای پاک و مرطوبی دارند». (ملاحسینی، ۱۳۸۹) امروزه حفاظت زمین‌شناسی در دنیا به عنوان «نگرش نو و برای حفظ میراث زمین‌شناسی که بخشی از میراث طبیعی محسوب می‌شوند، گسترش وسیعی یافته است». (طاهری، ۱۳۸۹) و «ژئوتوریسم بر خلاف اکوتوریسم که جاذبه‌های طبیعت جان‌دار را در مرکز توجه قرار داده است؛ این صنعت به طور کلی با جاذبه‌های طبیعت بی‌جان سر و کار دارد». (رمضانی، ۱۳۹۰)

به‌طور کلی برای به وجود آمدن غارهای زیرسطحی، شرایط زمین‌شناسی خاصی لازم است. این شرایط در نواحی شمال غرب سمنان که تشکیلات آن عمدتاً گچ است در قسمت‌های مختلفی فراهم شده است. در منطقه افتر به دلیل وجود شرایط مذکور تعدادی غار طبیعی ایجاد شده است. از جمله خصوصیات بارز این غارها می‌توان به دمای فضای درون غار یا پناه‌گاه صخره‌ای نسبت به محیط بیرون اشاره کرد که متفاوت است، به این معنی که در فصل سرما گرم‌تر و در فصل گرما خنک‌تر است. مشکلات نگهداری مواد غذایی فسادپذیر در شرایط طبیعی و عدم دسترسی عشایر کوچنده موجود در این منطقه به وسایل تکنولوژی جدید از جمله یخچال و سردخانه، به ویژه در فصل تابستان که زمان تولید فراورده‌های لبنی است و همچنین عدم امکان انتقال آن به بازار مصرف باعث شده، عشایر منطقه تکنیک‌ها و شیوه‌هایی را ابداع کنند تا بتوانند محصولات لبنی را تا پایان دوره ییلاقی و حتی پس از آن سالم نگهداری کنند. آن‌ها با شناسایی این غارها به عنوان سردخانه‌های طبیعی محصولات لبنی، از آن‌ها استفاده می‌کنند. هدف از این تحقیق، معرفی یکی از جاذبه‌های طبیعی کم‌تر شناخته‌شده استان سمنان است که این جاذبه طبیعی مغار نام دارد که در حدود ۱۰۰۰ متری غرب روستای افتر واقع شده است. (عکس شماره ۱)

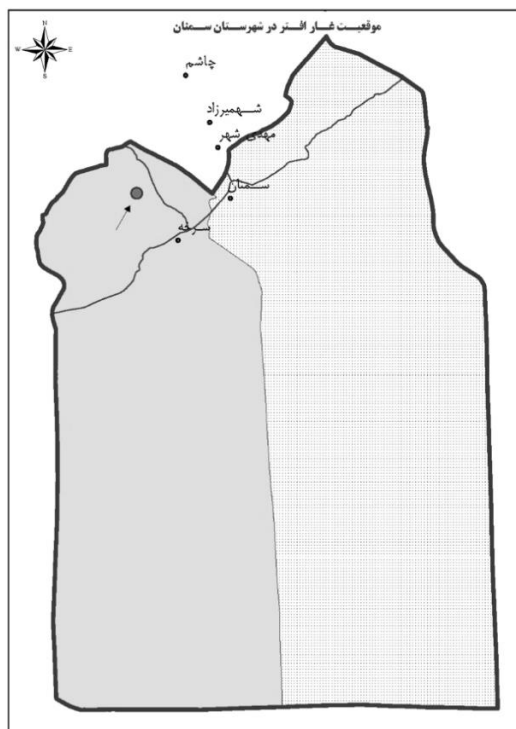


عکس شماره ۱. موقعیت غار مغار در افتر

این پدیده طبیعی را سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردش‌گری کشور در فهرست آثار طبیعی کشور به ثبت رسانده است، در این تحقیق برآنیم به معرفی بیش‌تر این اثر طبیعی بپردازیم.

معرفی منطقه مورد مطالعه

افتر، مرکز دهستان هفدر از توابع بخش شهرستان سرخه در ۳۰ کیلومتری شمال غرب شهرستان سمنان، در سمت چپ (غرب) جاده سمنان-فیروزکوه واقع شده است. ارتفاع افتر از سطح دریاهای آزاد ۱۹۲۰ متر است و مختصات جغرافیایی آن عبارت است از: ۵۳ درجه و ۶ دقیقه طول شرقی و ۳۵ درجه و ۳۶ دقیقه عرض شمالی. به استناد مصوبه شماره ۷۰۴۳ / ت / ۱۶۷۵۱ ک هیئت دولت در تاریخ اول مهر ۱۳۷۵ دهستان سرخه به بخش سرخه ارتقا یافت و دو دهستان هفدر (به مرکزیت افتر) و دهستان لاسگرد (به مرکزیت لاسگرد) شکل گرفتند. در حال حاضر، افتر مرکز دهستان هفدر^۱ و تابع شهرستان سرخه است (شاه حسینی، ۱۳۸۴: ص ۲۸-۲۷)



عکس شماره ۲. موقعیت غار افتر در شهرستان سمنان

۱ دهستان هفدر (با مرکزیت افتر) و دهستان لاسگرد (با مرکزیت لاسگرد) دو دهستان شهرستان سرخه را تشکیل می‌دهند. دهستان هفدر دارای ۱۵ آبادی و مزرعه و... دارای سکنه است که افتر مرکز، مهم‌ترین و پرجمعیت‌ترین روستای آن محسوب می‌شود. سایر روستاهای مهم این دهستان عبارتند از: مؤمن‌آباد، اروانه و امام‌زاده عبدالله.

منشأ ریزش‌های جوئی در منطقه مورد مطالعه، از یک طرف سیستم‌هایی هستند که منشأ غربی دارند و اکثر بارندگی‌ها در فلات ایران را شامل می‌شوند و از طرف دیگر توده‌های هوایی هستند که تحت فشار زیاد با سیستم‌های پُرفشار روی دریای خزر به سمت سواحل جنوبی کشانده می‌شوند. بر اساس روش دومارتن نوع اقلیم منطقه نیمه‌خشک، بر اساس روش دومارتن اصلاح شده نوع اقلیم نیمه‌خشک سرد و بر اساس روش آمبرژه خشک سرد است. میزان ریزش‌های جوئی سالانه محدوده به‌طور متوسط ۲۲۴ میلی‌متر بوده است و متوسط دمای سالانه منطقه حدود 10.8°C است. (اداره کل میراث فرهنگی استان سمنان، ۱۳۹۰: ۱۱)

زمین‌شناسی منطقه

گستره افتر در ۳۵ کیلومتری شمال غرب سمنان قرار دارد. بر اساس نقشه ۱/۱۰۰۰۰۰ نبوی، چینه‌شناسی کلی ائوسن و نیم‌رخ‌های مربوط به شمال تا شمال غرب افتر به ترتیب از پایین به بالا شامل سازندهای کرج، سمنان و گُند است.

نیم‌رخ‌های این منطقه نشان می‌دهد که بنتونیت‌ها در بالاترین بخش سازند سمنان جای گرفته و با سازند «گُند» پوشیده شده‌اند. قدر مسلم این است که شیشه‌های آتشفشانی و یا اجزای شیشه‌ای توف‌ها به همراه توالی فوق در محیط دریایی به صورت لایه‌های بسیار نازک تا بسیار ضخیم ریخته شده‌اند. بیش‌تر سنگ‌های منطقه از ریولیتی تا داسیتی تغییر می‌کنند. گستره شمال افتر از سه رخساره تبخیری، رخساره بنتونیتی و توالی بنتونیت‌دار و رخساره شیلی-زئولویتی پوشیده شده است. کوه‌های جنوبی و شرقی افتر، عموماً معادن مهم گچ را تشکیل می‌دهند. گسل‌های مهم گستره افتر عبارتند از: گسل بشم در شمال منطقه که گسلی روانده بوده و باعث شده است که مجموعه پالئوزوئیک و مزوزوئیک... در کنار سازندهای کوارترنری قرار گیرند. در جنوب افتر، گسل سمنان با امتداد شمال شرق-جنوب غرب قرار دارد. این گسل، مرز بین البرز مرکزی و ایران مرکزی را در منطقه نشان می‌دهد. در شرق منطقه افتر و در شمال سمنان، گسل درجین گستره افتر را در بر گرفته است. ارتفاع متوسط منطقه‌ای افتر از سطح دریا ۱۸۰۰ متر است. وجود تشکیلات کوارترنری و رسوبات تبخیری در ارتفاعات منطقه، باعث محدودیت رویش گیاهی شده است. (بازرگانی گیلانی، ربانی؛ ۱۳۸۳: ۱۷۴-۱۷۱)

در ارتفاعات گچی منطقه، گونه‌های افدرا، سالسولا، قیچ، درمنه بادام کوهی، برخی از گیاهان تیره شب‌بو از جمله ماتیولا که گونه‌ای است گچ‌دوست و در آبراهه‌های آن پوشش انبوهی از «پرنده» دیده می‌شود. آتری پلکس گری فی تی در ارتفاعات غربی منطقه

دیده می‌شود. هر چه به گردنه بشم نزدیک‌تر شویم، بر تنوع گونه‌ها افزوده می‌شود. در این قسمت بالشتکی‌ها و انواع‌گون و درختچه‌های همراه با گندمیان و افمرها و فرفیون می‌روید. تک‌درخت‌های اُرس و زرشک، گیاهان خوش‌خوراک مثل یونجه زرد و برخی گندمیان و علف هفت‌بند را در پناه خود گرفته‌اند. درختچه‌های زرشک در دامنه جنوبی ارتفاعات بشم توده‌هایی را تشکیل داده‌اند. در این ارتفاعات که مدتی از سال را زیر برف می‌گذرانند، انبوهی از گندمیان، پروانه‌آساها، زنبق، لاله و سریش همراه با گونه درمنه کوهی و فستوکا (festuca) دیده می‌شود. دشت چلیم، مخزن آبی منطقه محسوب می‌شود و از این محل آب آشامیدنی سرخه و روستاهای اطراف آن تأمین می‌شود. منطقه قشلاقی افتری‌ها، فاقد آب‌های سطحی از جمله رودخانه است. آب مورد نیاز این منطقه عمدتاً از طریق آب‌های زیرزمینی (قنات و چشمه‌سارها) تأمین می‌شود. عمده‌ترین منابع تأمین آب افتر را دو قنات تشکیل می‌دهند. قنات جرین کشون در شمال منطقه و تئون کشون (قنات پایین) در جنوب روستا واقع است. در منطقه ییلاقی علاوه بر چشمه‌سارها، مهم‌ترین منبع آبی، رودخانه گورسفید است که یکی از شاخه‌های اصلی رودخانه حبله‌رود محسوب می‌شود. این رود همه آبادی‌ها و مزارع دشت محل استقرار ییلاقی افتری‌ها را مشروب می‌سازد. آب شرب ییلاق‌نشینان عمدتاً از چشمه‌سارها تأمین می‌شود. برخی از چشمه‌های معروف منطقه ییلاقی عبارتند از چهل چشمه، چشمه فاطمه رعو، قُل‌قُلّی، چشمه سنگ چشمه و... (شاه‌حسینی، ۱۳۸۴: ۲۳-۲۲)

بحث و نتایج

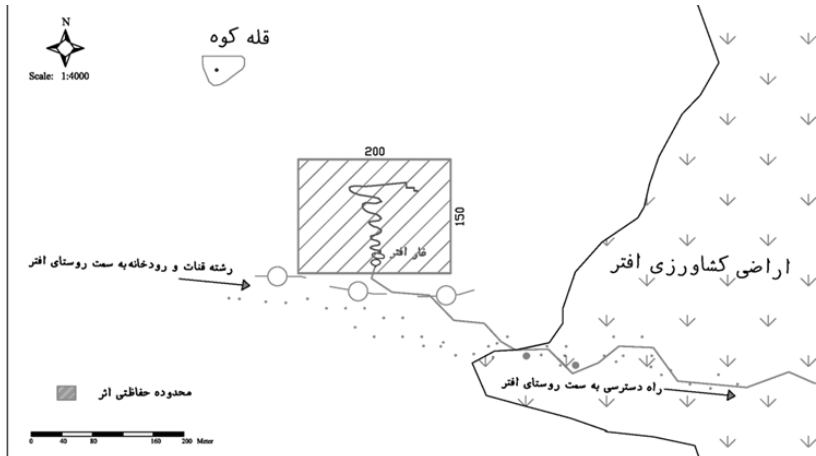
آثار و بناهای باستانی و تاریخی افتر

در منطقه افتر (به ویژه در نقاط استقرار ییلاقی آن در محدوده شهرستان فیروزکوه) آثار و بناهای باستانی تاریخی و اماکن مذهبی وجود دارد که عبارتند از: قلعه لاجورد، تپه‌های باستانی گورسفید، قلعه افتر، امام‌زاده اسماعیل طارم، تپه‌های باستانی روستای طارم، امام‌زاده قاسم، امام‌زاده طاهر و امام‌زاده علی.

مغار، سردخانه‌ای طبیعی

مغار اسم مکان است به معنای محل غار. در فرهنگ عمید ذیل کلمه مغار آمده است: مغار، مغاره: شکاف وسیع و عمیق در کوه، کهف، مغاور و مغاورات جمع آن است. (عمید، ۱۳۸۸: ۸۲۶) مغ به معنای گود، ژرف و عمیق است. مغارها در حقیقت سردخانه‌های طبیعی در دل کوه‌ها هستند که به منظور نگهداری لبنیات به ویژه پنیر مورد استفاده دام‌داران و عشایر قرار می‌گیرد. در برخی از مناطق شمالی گرمسار به مغار کُهل نیز گفته می‌شود. البته

این غارها مصنوعی ایجاد شده‌اند؛ در حالی که مغار، غار طبیعی است. مغار افتر در یک کیلومتری غرب روستای افتر، بزرگ‌ترین مغار شهرستان سرخه است (عکس شماره ۳).



عکس شماره ۳. کروکی غار (مغار)

جنس تشکیلات این مغار، شبه کارست است. در این مغار، محصولات لبنی دامداران افتری که دوره ییلاق را در گورسفید، طارم و کلارخان سپری می‌کنند، همچنین الیکایی‌هایی که در جبهه غربی افتر و امامزاده عبدالله ییلاق می‌کنند، نگهداری می‌شود. ظرفیت این مغار، حدود ۲۰۰۰ جلد محصولات لبنی است. در خشک‌سالی‌ها تعداد پوست‌های حاوی لبنیات به حداقل کاهش می‌یابد (عکس شماره ۴). (شاه‌حسینی، ۱۳۸۱: ۹). مغار افتر در تاریخ ۱۳۹۰/۱۰/۸ به شماره ۱۳۵ در فهرست آثار ملی طبیعی کشور به ثبت رسیده است.

مغار دیگری در سمت چپ جاده افتر به اروانه قرار دارد که تحت تأثیر انفجارهای انجام‌شده در معادن گچ اطراف آن تخریب شده است. دامداران امامزاده عبدالله که ییلاق را در منطقه خوش آب و هوا و زیبای خنار می‌گذرانند به «مغار»، «پنیرچال» می‌گویند؛ زیرا عمده‌ترین تولیدات لبنی را که در این غارها نگهداری می‌کنند، پنیر است (عکس شماره ۵). (شاه‌حسینی، ۱۳۸۱: همان)

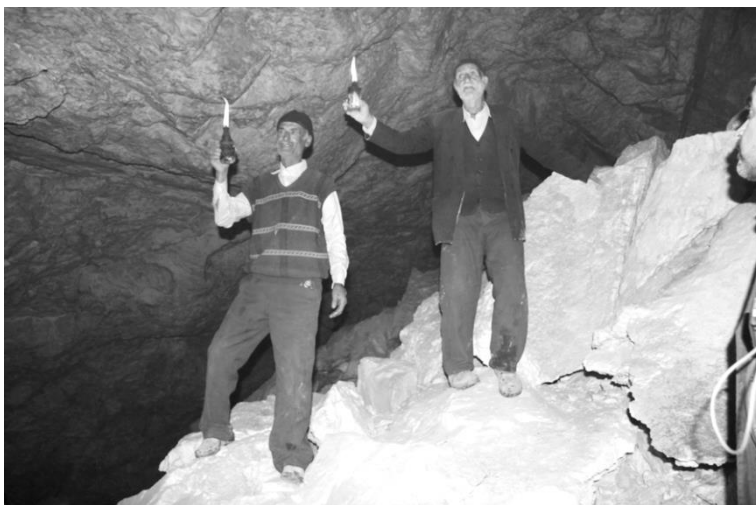
عشایر و مردم بومی با شناسایی این غارها به عنوان سردخانه‌های طبیعی، محصولات لبنی خود را در آن‌ها نگهداری می‌کنند. هر مغار نگهدارنده که مسئولیت حفاظت، نگهداری و رسیدگی به پوست‌های حاوی لبنیات را به عهده دارد و در قبال آن بابت هر پوست در طول مدت نگهداری دست‌مزدی از صاحبان آنان دریافت می‌کند. هنگام حرکت در غار به دلیل خطر ریزش خاک—باید به حالت خمیده حرکت کرد. دالان اصلی غار،

۷۶۳ □ بررسی مغار افتر یک پدیده ناشناخته در استان سمنان

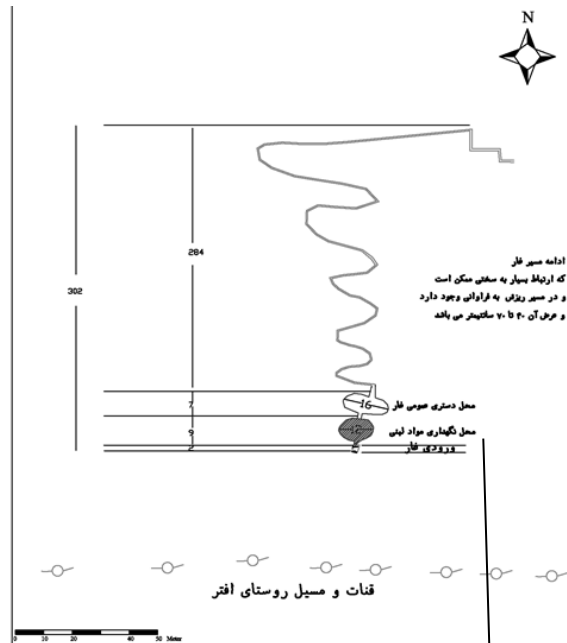
شرقی-غربی است. در طول این دالان، وجود تخته‌سنگ‌های گچ و آهک، سکوه‌های مناسبی برای قرار دادن پوست‌های لبنیات فراهم کرده است (عکس شماره ۶). (شاه‌حسینی، ۱۳۸۱: همان)



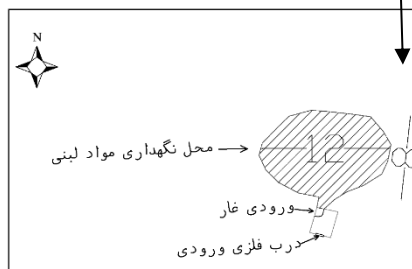
عکس شماره ۴. نگهداری محصولات لبنی در مغار (شهریور ۱۳۹۴)



عکس شماره ۵. مغارب‌انان مغار افتر



- تصویر هوایی منطقه (با استفاده از Google Earth)



عکس شماره ۶. کروکی داخل مغار

عشایر منطقه اعتقاد دارند که ادامه این دالان در نهایت به یک دریاچه کوچک آب ختم می‌شود. محصولات لبنی از اوایل تیر تا اواسط آذر در «مغارها» نگهداری می‌شوند. لیکن در حال حاضر، به دلیل ریزش‌های غار امکان دسترسی به قسمت‌های انتهایی غار امکان‌پذیر نیست. در این غار، که در ورودی آن توسط سازمان عشایری استان سمنان جهت استفاده دامداران (کاربری سردخانه غار)، با ساخت اتاقکی مسدود شده است (عکس شماره ۷).



عکس شماره ۷. ورودی غار مغار



بعد از ورود به دهانه غار و گذر از دو مکان دسترسی عمومی، به طول حدود ۱۶ متر، باید از دالانی باریک و کم ارتفاع با سختی گذر کرد که در نهایت تا طول ۳۰۲ متر، امکان دسترسی (به سختی) وجود دارد. این غار با چشم اندازی زیبا و نقوش حاصل شده با ترکیبات کارستی و نمکی، علاوه بر کاربری سردخانه و برای نگهداشت مواد با استفاده از خاصیت گندزدایی مورد توجه اهالی منطقه بوده و در دامنه کوهی به لایه های گچی قرار دارد.

زمین‌شناسی

محدوده مورد مطالعه در گستره جنوب باختری ناحیه و در شمال گسل سمنان تا گسل بشم است و به سوی باختر، هم‌چنان گسترده است و با زون قدم‌گاه-لارک پیوند می‌خورد. سنگ‌های آواری و تبخیری ائوسن، اولیگوسن بنیاد این زون هستند. بنابراین، یک حوضه رسوبی بسیار کم‌ثرفا بوده که در ائوسن میانی، از پی رخ‌داد تکتونیکی به وجود آمده و در ائوسن پسین، به علت رخ‌داد تکتونیکی دیگر، گسترش بیشتری یافته است که به سوی باختر تا ناحیه دهنمک و دورتر قابل پی‌گیری است. از ویژگی‌های ساختار آن، این است که ساختار سنگ‌های تبخیری، در همه جا به شکل چین‌های بی‌قرینه و بی‌سامان دیده می‌شود (عکس شماره ۸).

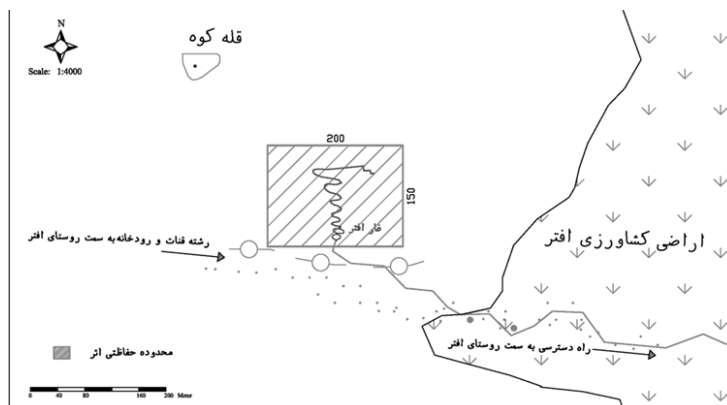


عکس شماره ۸. قسمت انتهایی غار

خواب آسه بیش‌تر چین‌ها به سوی خاور است. گسترش سنگ‌های میوسن نیز یکی دیگر از ویژگی‌های این زون است که به ویژه در بخش‌های باختری، برون‌زدهای بزرگی از آن‌ها دیده می‌شود. محدوده غار افتر در تشکیلات گچ و چند لایه مارن خاکستری سبز قرار دارد که متعلق به دوران سوم زمین‌شناسی (ائوسن) است. در گستره اطراف این غار، برون‌زدهای گچی فراوانی وجود دارد و روپیده گچ‌های فراوانی دیده می‌شود که با هم‌پری بسیار تند و ناگهانی، روی مارن‌ها و ماسه‌سنگ‌های زیرواحد گچی، جای گرفته و پهن شده‌اند که در داخل این لایه گچی، چندین دولین (غار زیرزمینی) با ابعاد مختلف، در اثر

۷۶۷ □ بررسی مغار افتر یک پدیده ناشناخته در استان سمنان

انحلال و فرسایش شیمیایی و نفوذ آب به قسمت‌های تحتانی، به وجود آمده است (عکس شماره ۹).



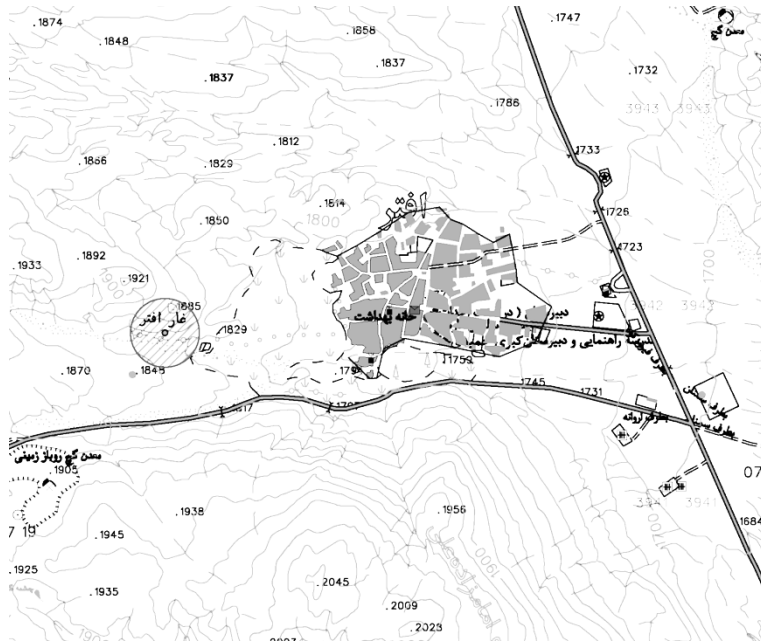
عکس شماره ۹: کروکی غار افتر (مغار)

سیمای ظاهری

به لحاظ بصری در داخل غار قندیل‌ها و لای‌ها و چینه‌های حاصل شده بسیار قابل توجه بوده و کاربری موجود برای اثر نیز بسیار جالب به نظر می‌رسد و اصولاً غارهای آهکی و نمکی معمولاً با استفاده از فرایند فرسایش و یا ترکیب شدن و ایجاد لایه‌های جدید دارای اشکال متنوع و چشم‌نواز بوده و انسان پی به عظمت خالقی خواهد برد که چنین سازندهایی را در اثر حرکات زمین‌شناسی ایجاد می‌کنند. (اداره کل میراث فرهنگی استان سمنان، ۱۳۹۰: ۱۲)

توپوگرافی

غار افتر، در پای یکی از کوه‌های افتر قرار دارد. کوه‌های افتر بخشی از ارتفاعات البرز مرکزی محسوب می‌شوند که در شمال غرب شهرستان سمنان و شرق شهرستان فیروزکوه قرار دارند. به طور کلی روستای افتر در حاشیه کوه‌های این منطقه واقع شده‌اند. شیب منطقه از دره به سمت کوه مجاور غار، ۶۰-۱۰ درصد است. موقعیت قرارگیری اثر در یک دامنه‌ای که تاحدی پُرشیب بوده، ولی امکان دسترسی آن راحت بوده و در داخل غار به علت ارتعاش‌هایی که در اثر بهره‌برداری معادن گچ در منطقه وجود دارد، به صورت مداوم، در حال ریزش بوده و امکان کاوش در کل مسیر غار را کمی سخت کرده است (عکس شماره ۱۰). (اداره کل میراث فرهنگی استان سمنان، ۱۳۹۰: همان)



عکس شماره ۱۰. نقشه توپوگرافی منطقه

قابلیت‌های اثر طبیعی

غارهای فراوانی به دلیل تشکیلات آهکی البرز و زاگرس در ایران وجود دارد؛ ولی غارهایی با ویژگی‌هایی مانند غار افتر کم‌تر وجود دارد. این پدیده یکی از پدیده‌های ژئومورفولوژیکی و زمین‌شناسی مهم است. نحوه تشکیل، محل استقرار، مدت زمان تشکیل و همچنین کاربرد آن حائز اهمیت زیادی است. سرما و خنکی موجود در این غار به حدی است که به راحتی می‌توان با قرار گرفتن در محل ورودی غار آن را حس کرد؛ لذا جاذبه وجود یک سردخانه طبیعی در محلی نزدیک یکی از مسیرهای اصلی ارتباطی (مسیر اصلی جاده سمنان-فیروزکوه) به همراه آثار و بناهای تاریخی نظیر قلعه لاجورد، تپه‌های باستانی گورسفید، قلعه افتر، تپه باستانی روستای طارم و امامزاده اسماعیل طارم در درون و اطراف روستای افتر می‌تواند نقش مؤثری در جذب گردشگر به این منطقه داشته باشد. غار افتر با خصوصیات کم‌نظیر خود، نقش یک سردخانه طبیعی را ایفا می‌کند به طوری که ساکنان بومی، با پی بردن به این ویژگی از آن در جهت نگهداری فراورده‌های لبنی خود استفاده می‌کنند. لذا حفظ و معرفی این غار، که طی میلیون‌ها سال تشکیل شده است، علاوه بر شناسایی بهتر، موجب جذب گردشگران و معرفی یکی دیگر از جاذبه‌های طبیعی استان سمنان می‌شود.



نتیجه‌گیری

امروزه وجود غارها در هر منطقه، از جاذبه‌های زیبای طبیعی و دیدنی آن مناطق به شمار آمده و در جذب گردش‌گر نقش مهمی دارد، چرا که غارها از پدیده‌های بسیار زیبای ریخت‌شناسی بهره‌مند هستند. غار افتر که در گویش محلی به آن مَغَار می‌گویند، اگر چه از برخی پدیده‌های زیبا مانند استالاگمیت و استالاگمیت بی‌بهره است، اما از دیگر زیبایی‌های طبیعی غارها برخوردار است. به دلیل عدم برخورداری منطقه از زیبایی‌های طبیعی و نیاز شدید به نقاط تفریحی و همچنین به دلیل نزدیکی آن به مرکز استان و جاده‌های ارتباطی از جمله جاده سمنان-فیروزکوه در مقایسه با دیگر نقاط استان، می‌تواند از چنین جای‌گاهی برخوردار باشد. مسئله جالب و منحصر به فرد غار افتر که آن را از دیگر غارهای معروف ایران مستثنا می‌کند، کاربری آن است. بومیان منطقه به ویژه عشایر و دامداران فراورده‌های لبنی خود را از اوایل تابستان تا اواسط پاییز در آن نگهداری می‌کنند. بنابراین، این غار علاوه بر این که مورد توجه زمین‌شناسان است می‌تواند توجه مردم‌شناسان و محققان بومی را به خود جذب کند. به طور کلی این غار یکی از جاذبه‌های گردش‌گری منحصر به فرد استان سمنان است.

پیش‌نهادهای

- ۱- پیش‌نهاد می‌شود داخل مغار با استفاده از مصالح بومی سکوبندی شود، تا امکان بهره‌برداری بیش‌تر از فضای غار فراهم شود.

- ۲- در خصوص تأمین روشنایی داخل غار اقدامات لازم به عمل آید تا بدین طریق بازدید غار به سهولت صورت پذیرد.
- ۳- تهیه بروشور از موقعیت و مشخصات مغار تا از این طریق این اثر طبیعی بیش‌تر معرفی شود.
- ۴- نصب تابلو راهنما به سمت مغار در مسیر جاده منتهی به مغار.
- ۵- شورای اسلامی و دهیاری افتر هم‌آهنگی لازم به ویژه زمان بازدید، علائم راهنما، تسهیلات و راه‌نمای محلی را در خصوص بازدید دانش‌جویان، دانش‌آموزان و علاقه‌مندان را به عمل آورد.
- ۶- احداث سرویس بهداشتی در فاصله مناسب از مغار.
- ۷- نورپردازی داخل غار.
- ۸- احداث راه دسترسی مناسب به غار.
- ۹- نصب تابلو معرفی اثر در کنار ورودی مغار.
- ۱۰- محوطه‌سازی اطراف غار (فضای سبز، آلاچیق و...).

کتاب‌شناسی

- اداره میراث فرهنگی استان سمنان، پرونده ثبت آثار طبیعی در فهرست آثار ملی - غار افتر سمنان، ۱۳۹۰.
- افراسیابیان، ا. و رهنمایی، م. عمیق‌ترین و طولی‌ترین غارهای جهان، بولتن وضعیت منابع آب ایران، وزارت نیرو. ۱۳۷۶. سال نهم، شماره ۱۵، صفحات ۱۴۵-۱۵۲.
- بازرگانی گیلانی، کمال‌الدین؛ ربانی، محمدصادق. کانی‌شناسی، مشخصات شیمیایی و تکوینی بنتونیت تهنس‌تهای ائوسن منطقه افتر و غرب سمنان. مجله بلورشناسی ایران، سال دوازدهم، شماره ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۸۳)، صص ۱۷۴-۱۷۱.
- بیاتی، مریم؛ شهابی، هیمین؛ قادرزاده، هانا. ژئوتوریسم روی‌کردی نو در بهره‌گیری از جاذبه‌های ژئومورفولوژیکی «مطالعه مورد: غار کرفتو در استان کردستان». نشریه فضای جغرافیایی: بهار ۱۳۸۹، دوره ۱۰، شماره ۲۹، از صفحه ۲۷-۵۰.
- حفاظت از جاذبه‌های طبیعت بی‌جان در سایه ژئوتوریسم. باشگاه خبرنگاران جوان. ۸ فروردین ۱۳۹۳.
- دهیاری روستای افتر و گروهی از مردم روستا.
- رجبی، پیمان؛ صفی‌زاده، مهدیه؛ امیدی، حسین. ژئوتوریسم آبشار بیشه (قسمت اول). ۱۳۸۹. وب‌گاه تخصصی ژئوتوریسم.
- رجبی، پیمان؛ صفی‌زاده، مهدیه؛ امیدی، حسین. ژئوتوریسم آبشار بیشه (قسمت دوم). ۱۳۸۹. وب‌گاه تخصصی ژئوتوریسم.
- رضائی، بهمن. اهمیت ژئوپارک و ژئوتوریسم در گردش‌گری طبیعت‌گرا (اکوتوریسم). ۱۳۹۰. وب‌گاه تخصصی ژئوتوریسم.

۷۷۱ □ بررسی مغار افتر یک پدیده ناشناخته در استان سمنان

شاه‌حسینی، علی‌رضا؛ افتر سرزمین گل‌های زنبق. بوستان اندیشه، سمنان، ۱۳۸۴.
_____؛ مغار، سردخانه‌های طبیعی در دل کوه‌های سمنان. روزنامه ایران، (دوشنبه ۱۸ شهریورماه ۱۳۸۱)، ص ۹.
تارنمای غارهای ایران.
جزوه کارآموزی مقدماتی غارنوردی، فدراسیون کوه‌نوردی و صعودهای ورزشی.
طاهری، کمال؛ طاهری، میلاد. سیستم ارزیابی و توصیف میراث زمین‌شناسی با نگرشی یک‌پارچه در راستای توسعه زمین‌گردش‌گری در ایران. ۱۳۸۹. وب‌گاه تخصصی ژئوتوریسم.
عمید، حسن. فرهنگ عمید. تهران: نشر فرهنگ اندیش‌مندان، ۱۳۸۸.
محمدی، عباس. غار و غارنوردی. ۶ آوریل ۲۰۱۲.
ملاحسینی، محمد. مجله غارهای ایران. ۳۱ شهریور ۱۳۸۹.

بازتاب قالب‌های شعر فارسی در اشعار روسی

دکتر زینب صادقی سهل‌آباد / دانش‌یار گروه زبان روسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهرا^(س)، تهران

ادیبان روسی در سده بیست، سنت‌های شعری ادبیات فارسی و جهان ظریف هنرمندان شاعران آن را به سان یک پدیده نظام‌مند ادبی، کاملاً پذیرفته بودند و شرق‌گرایی و شرق‌دوستی یکی از پدیده‌های غیر قابل نفی در ادبیات روسیه محسوب می‌شد. مواجهه با «دیگری» (شرق) و بازتاب آن در ادبیات روسیه، در این سده سیمای شگفت‌انگیزی به خود گرفت. استفاده از بن‌مایه‌های شرقی-ایرانی در آثار نویسندگان روس، بیان‌گر آشنایی آن‌ها با ارزش‌های ادبی و عرفانی ایرانی است. ادیبان روسی با هدف غنی ساختن ادبیات روسیه، به قالب‌های اشعار ایرانی نیز توجه نشان دادند.

از سوی دیگر در سده هجدهم و نوزدهم، ناسیونالیسم در اروپا به وجود آمد. یکی از اصول بنیادین ناسیونالیسم اروپایی این بود که همه آن‌ها به یک نژاد تعلق دارند و باید اجداد خود را بهتر بشناسند و به همین دلیل به طور وسیع مطالعه درباره ایران و زبان فارسی را آغاز کردند. به طوری که ادوارد سعید از این گرایش به عنوان «آرینتالیزم» یا «شرق‌گرایی» یاد می‌کند. آرینتالیزم در روسیه اندکی متفاوت‌تر بود. از آن‌جا که روسیه هم‌سایه ایران و تعداد مسلمانان آن قابل توجه بود، این شناخت و مطالعه، زمینه‌های مناسب‌تری یافت. بسیاری از آثار الکساندر پوشکین (Пушкин)، میخائیل لرمانتوف (Лермонтов)، لف تالستوی (Толстой)، ایوان بونین (Бунин) و... بازنمایی همین جریان آرینتالیزم در روسیه هستند. روس‌ها همواره در ادبیات خود با عشق و احترام از ایران یاد کرده‌اند. کوخلبر (Кюхельбекер) منتقد مشهور روسی در مقاله «درباره خط مشی اشعار ما، به ویژه اشعار غنایی دهه اخیر»؛ به منظور گسترش ادبیات روسیه لزوم فراگیری نظم شرقی را کم‌تر از غرب نمی‌داند و می‌نویسد که «فردوسی، حافظ، سعدی و جامی منتظر خوانندگان روسی هستند» (کوخلبر، ۱۹۷۹: ۴۵۸).

علاقه و گرایش روس‌ها به شرق چنان بوده است که برخی پژوهش‌گران، روسیه را جزئی از سرزمین‌های شرقی تلقی کرده‌اند و آن را «اروپا در شرق» نام نهاده‌اند (براگینسکی، ۱۹۷۴: ۲۴۶). براگینسکی ایران‌شناس مشهور در کتاب معروف خود با نام «مسائل شرق‌شناسی» می‌نویسد: «در میان خوانندگان معاصر، یافتن افرادی که با نام‌های سعدی، فردوسی و حافظ آشنا نباشند، کار دشواری است. اشعار آن‌ها ادیبان بزرگ جهان را به شوق آورده است.» (براگینسکی، ۱۹۷۴: ۱۸۲).

مسئله پژوهش

اگر بخواهیم پیروی شاعران روس از اشعار فارسی را به عنوان یکی از جریان‌های شعری قابل توجه در ادبیات روسیه بررسی کنیم، باید آن را در دو وجه قابل توجه پیروی از بن‌مایه‌ها و پیروی از قالب‌های شعری تحلیل کرد. به عبارتی دیگر برخی اشعار روسی از حیث مضمون و برخی از منظر ساختار و قالب، پیوندهای ناگسستنی با اشعار ایرانی دارند. مضامین، مفاهیم و بن‌مایه‌های شعری برخی از شاعران روسی، از اشعار و آثار گوناگون فارسی اقتباس شده‌اند و برخی دیگر سعی در اخذ قالب‌های شعری فارسی دارند و در این وجه، قریحه خویش را آزموده‌اند. البته ناگفته پیداست بسیاری از اشعار که سعی در پیروی از قالب‌های شعری ایرانی داشته‌اند، به لحاظ مضمون نیز به اشعار فارسی بسیار نزدیک شده‌اند. در این پژوهش نیز سعی شده است اشعاری به عنوان نمونه ذکر شوند که در آن‌ها شاعران روسی سعی در پیروی از قالب‌ها و ساختار اشعار ایرانی داشته‌اند، هرچند که ناگزیر این اشعار از لحاظ مضمون و بن‌مایه‌ها نیز با اشعار شاعران ایرانی قرابت فراوان دارند، اما در هر صورت، بستر تحقیق حاضر، بر قالب‌های شعری است، نه بن‌مایه‌های شعری، چرا که بررسی و تحلیل قالب‌های شعری در اشعار روسی در تحقیقات پژوهش‌گران ایرانی در مقایسه با بن‌مایه‌ها مهجور مانده است. بنابراین در پژوهش حاضر، به قالب‌های شعری متداول که از طریق تقلید و پیروی از اشعار کلاسیک ایران به ادبیات روسیه راه یافته‌اند؛ مانند رباعی، غزل و اشعار مردف، قصیده و سرانجام ترجیع‌بند خواهیم پرداخت و شیفتگی و گرایش شاعران روس را به قالب‌های اشعار فارسی نشان خواهیم داد. البته این امر بدان معنا نیست که ادیبان روسیه با دیگر قالب‌های شعر فارسی آشنا نبوده‌اند، بلکه در نوشتار حاضر به قالب‌هایی توجه شده است که شاعران روس در آن‌ها به طبع آزمایی پرداخته‌اند.

بحث و بررسی

هر چند ادبیات کشور روسیه در سراسر جهان شناخته شده است و نام نویسندگان بزرگی در آسمان ادب این سرزمین می‌درخشد، اما این شهرت در حوزه نثر بوده و ادبیات

فارسی از لحاظ شعر، نقش بسیار سازنده‌تر و شناخته‌شده‌تری دارد. شعر مهم‌ترین بخش ادبیات فارسی است و ادبیات فارسی در نظم چنان پیش رفته است که بسیاری از شاعران و اندیش‌مندان بزرگ روسیه از سنت‌های نظم ادبیات ایران زمین الهام پذیرفته‌اند و در آرزوی رسیدن به جای‌گاه و مرتبت شاعران بزرگ آن بوده‌اند.

شاید به سختی بتوان شاعر یا نویسنده‌ای در روسیه پیدا کرد که در آثار خود هیچ نگاهی به مشرق زمین نداشته باشد. شرق در اشعار ادیبان روس، سرزمین آزادی‌خواهی و آزاداندیشی (برای مثال در اشعار لرمانتف)، شکوه، جلال و عجایب (برای مثال در اشعار گومیلیوف) و برای عده‌ای دیگر سرزمین شعر و ادب (برای مثال در اشعار بونین) است.

«گسترش انجمن‌ها و محافل ادبی، کمک شایانی به گسترش ادبیات فارسی در روسیه کرده است. اوایل سده بیستم، یکی از شاعران مشهور روسیه به‌نام ویچیسلاف ایوانف در پیتربورگ، گروهی را با عنوان «انجمن مریدان حافظ» تشکیل داد که نقش به سزایی در شناساندن شعر فارسی داشته است.» (یحیی‌پور، کریمی‌مطهر ۱۳۹۶: ۱۶۵).

ملک‌الشعرا بهار هیچ زبانی را مصون از آمیختگی با زبان دیگر نمی‌داند (بهار، ۱۳۸۵: ۱۱۳)، و نتیجه این آمیزش و پذیرش را ثروت زبان و برومندی کلام و وسعت فکر و توانایی گوینده و نویسنده در ادای مقاصد مختلف و اغراض گوناگون قلمداد می‌کند و اختلاط زبان‌ها را بسیار مفید برمی‌شمرد (بهار، ۱۳۸۵: ۱۱۴). این آمیختگی زبانی، شامل ادبیات و آثار ادبی نیز می‌شود و بسیاری از آثار ادبی، تحت تأثیر ادبیات سرزمین دیگر خلق شده‌اند.

همه انواع ادبی نیز در نزد همه اقوام وجود ندارد (شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۶) چنان‌که نظم روسی نیز قالب‌ها و انواع ادبی خاص خود را داراست که متمایز از نظم فارسی است.

«تقسیم‌بندی غربیان مبتنی بر آرای ارسطو (و هوراس) در کتاب فن شعر است، بیش‌تر جنبه معنایی دارد و از این‌رو جهانی است، یعنی در همه‌جا کم و بیش صدق می‌کند؛ مثلاً حماسه با همان مختصات که در ادب یونان دیده می‌شود (ایلیاد و اودیسه) در ادب ما هم هست (شاهنامه). اما تقسیم‌بندی ما در ایران بیش‌تر صوری بوده است و مثلاً شعر را با توجه به تعداد ابیات و وضع قافیه‌ها و به اصطلاح رنه و لک از روی شکل بیرونی به غزل، قصیده و قطعه و رباعی تقسیم کرده‌ایم.» (شمیسا، ۱۳۸۳: ۵۲).

بنابراین، در اشعار غربی، از جمله اشعار روسی به طبقه‌بندی اشعار بر حسب صورت و ساختار ظاهری چنان‌که در ادبیات فارسی رایج است، کم‌تر توجه شده است، بلکه در اشعار روسی طبقه‌بندی بیش‌تر بر حسب معناست. اما علاقه و شیفتگی نسبت به نظم کلاسیک فارسی، شاعران روسی را بر آن داشت تا قریحه خویش را در آفرینش اشعاری با قالب‌های شعری فارسی نیز بیازمایند که این امر اوج علاقه ادیبان روسی را به ادبیات فارسی نشان

می‌دهد و موجب غنای ادبیات آنان نیز می‌گردد که از سوی دیگر خود نشان‌دهنده نظریه اقتباس و پذیرش نیز است.

در این پژوهش برآنیم تا انواع قالب‌های شعر فارسی در شعر روسی و تأثیرپذیری شاعران روسی از ادیبان ایرانی و ادبیات فارسی را بررسی کنیم. این بررسی بر اساس یافته‌های تجربی بازخوانی اشعار شاعران روس سده بیست و مشاهده بسامد استفاده و شناخت شاعران روسی از برخی قالب‌های شعر فارسی است. بنابراین، به ترتیب قالب‌های شعری رباعی، غزل و اشعار مردف، قصیده و ترجیع‌بند که توجه شاعران روس را برانگیخته‌اند، هم‌راه یک یا دو مثال ذکر شده‌اند.

رباعی

«رباعی در لغت به معنای چهارگان است و هر چیزی را که دارای چهار جزء باشد، می‌توان رباع گفت.» (شمیسا، ۱۳۶۳: ۱۳). «ادبای ایرانی در این‌که رباعی منشأ ایرانی دارد و آفریده طبع ایرانی است، هیچ شک و شبهه‌ای به خود راه نداده‌اند.» (شمیسا، ۱۳۶۳: ۲۲). رباعی در ایران با نام خیام پیوندی ناگسستنی دارد. آثار خیام به عنوان اعجوبه شرق، بخش وسیعی از فرهنگ و علم جهانی را در خود انعکاس داده است و به همین دلیل حکیم عمر خیام در میان شاعران مشهور شرق، اولین جای‌گاه را به خود اختصاص داده است. به جرئت می‌توان گفت که هیچ شاعری هم‌چون خیام مقبول اروپاییان و من‌جمله روس‌ها نیست. در حال حاضر بی‌تردید، حکیم عمر خیام مشهورترین شاعر ایرانی در سراسر دنیاست. نامی که حتی بر نام و آوازه دیگر شاعران بزرگی چون حافظ و سعدی سایه افکنده است. شرق‌شناس مشهور روس سیمیوناف (Семёнов) تأکید می‌کند که در امریکا تمام آثار شاعران دیگر دنیا، همگی با هم، فقط در مقایسه با خیام در نسخه‌های کم‌تری منتشر شده‌اند (مالکاوچ، ۲۰۰۹: ۶). اشعار او بارها به زبان‌های روسی و تمام زبان‌های اروپایی و شرقی ترجمه شده است. اولین ترجمه‌های روسی رباعیات خیام در اواخر قرن ۱۹ انجام شد. از آن زمان ترجمه‌های آن به بیش از ۸۰ نسخه رسید. ترجمه فیتز جرال در از رباعیات خیام اولین بار در سال ۱۹۱۴ به زبان روسی ترجمه شد.

رباعیات خیام درباره زندگی، جبر انسان در مقابل تقدیر و سرنوشت، گذرا بودن زندگی و لحظات شادی و لذت... دست‌آوردهای معنوی مشترکی هستند که هر ذهن جویایی را به خود مشغول می‌دارد و به علت سازگاری اندیشه‌های او با ادب اروپایی، بیش‌ترین تأثیرپذیری از وی صورت گرفته است.

توصیفی که کریمسکی (Кримский) نقل کرده، بی‌گمان تا به امروز به اعتبار خود باقی است: «رباعی‌هایش از نظر صورت بی‌مانند است، دارای اندیشه‌های ژرف، گاه فلسفی، گاه لذت‌باورانه و سپس باز غم‌انگیز و بدبینانه است که فیلسوفی شک‌آور و عرفان‌اندیش است غرقه در رازهای سرنوشت.» (یان ریپکا، ۱۳۸۳: ۳۵۶).

پلیستسکی (Плисецкий) مترجم رباعیات خیام درباره‌ی وی چنین می‌نویسد: «برای بسیاری، سیمای او پیرمردی شاد با قدحی دائمی در دست است که حقیقت را به زبان می‌آورد... با خداوند به گفت‌وگو می‌نشیند، با اندیشه‌ای بی‌هراس، خیالات واهی غریب، دانش‌مندی که در شعر به یک فرمول دقیق دست یافته به کلمات قصار [رباعی].» (زیارا، ۲۰۱۰: ۲۸).

وقتی سخن از رباعی به میان می‌آید، اروپاییان هیچ کس دیگری غیر از خیام را به خاطر نمی‌آورند، در واقع او در این امر یکتا است: «هر رباعی خیام مانند منظومه‌ی کوچکی است. خیام فرم و قوانین رباعی را تثبیت کرد و در این زمینه برای او همتایی نیست.» (واروژیکینا، ۱۹۷۷: ۱۵۲).

ایران از دیرباز گاهواره‌ی تمدن‌های آریایی و اسلاوی بوده و مردم روسیه پس از تحمل جنگ‌های متعدد و گذراندن لحظات سخت در سرزمین خود، در پی رهایی از قوانین و سنن پیشین، در پی کام‌جویی از لحظات خوش زندگی برآمده و به همین دلیل به رباعیات خیام روی آوردند. اولین بار در سال ۱۸۹۱ در مجله «پیک اروپا»^۱ ۱۶ رباعی حکیم عمر خیام با عنوان «از عمر خیام، از زبان فارسی» به چاپ رسید. مترجم این رباعیات، ویلیچکا (Величко) بود که بعدها نتیجه‌ی تجربیات خود را در زمینه‌ی ترجمه‌ی رباعیات خیام، در مجموعه‌ی کوچکی به چاپ رساند. اولین کسی که در شناساندن خیام به روس‌ها کوشید و او را در میان روس‌زبانان مشهور ساخت، همو بود. در سال ۱۹۰۱ مازورین (Мазурин) شاعر و منتقد روس کتابچه‌ای را به چاپ می‌رساند. مترجم در مقدمه کتاب می‌نویسد که آنچه در اختیار خواننده گذاشته است، ترجمه اشعاری است از یک نسخه دست‌نویس متعلق به یک شاعر ایرانی اهل خراسان که به هنگام سفر به شرق به طور اتفاقی به آن دست یافته است، اما نام شاعر را ذکر نمی‌نماید، با این وجود، کتاب، خوانندگان زیادی می‌یابد. بعدها مشخص می‌شود که این اشعار از آن حکیم عمر خیام بوده‌اند.

انتشارات «ناوکا / علم» در سال ۱۹۷۲ مسابقه‌ی بهترین ترجمه از رباعیات خیام را برگزار کرد که پلیستسکی برنده آن شناخته شد (پلیستسکی علاوه بر رباعیات خیام، برخی از

اشعار شاعران کلاسیک ایران مانند حافظ، سعدی و کمال‌الدین اصفهانی را نیز ترجمه کرده است). نتیجه این مسابقه به صورت کتابی که شامل ۴۵۰ رباعی بود، به طبع رسید که اکثر آن‌ها پیش از آن به زبان روسی ترجمه نشده بودند. سلوتسکی (Слутский) در نقد ترجمه پلیستسکی می‌نویسد:

«ترجمه پلیستسکی بسیار خوب است. اشعار روسی او کاملاً طبیعی، اغلب بسیار کوتاه و ضرب‌المثل‌وار هستند. زبان ترجمه پلیستسکی زبان عصر ماست، زبان نظم روسی نوین از پوشکین تا یسنین (Есенин) و تواردوفسکی (Твардовский). خیام یک فیلسوف است که اندیشه او دقیق و متناقض است، بسیاری از رباعی‌ها یک‌دیگر را نفی و ابطال می‌کنند. اما همه رباعیات در تناقض دیالکتیکی خود بسیار هدفمند هستند. تمام این‌ها از پلیستسکی اختصار، وضوح و دقت می‌طلبیدند...» (پلیستسکی ۲۰۰۸: ۲۴۷).

ژوکوفسکی^۱ در سال ۱۸۹۷ مقاله‌ای درباره رباعیات خیام نوشت و با تطابق اشعار او با ۳۹ دیوان دیگر به این نتیجه رسید که یک‌پنجم رباعیاتی که به خیام نسبت می‌دهند در دیوان دیگر شاعران نیز یافت می‌شود و به این نتیجه رسید که این مسئله ضد و نقیض بودن نظریات خیام را توجیه می‌کند.

ترجمه‌های بسیاری از رباعیات خیام به زبان روسی صورت گرفته است که شرح تمام آن‌ها در این مقال نمی‌گنجد؛ بنابراین، سابقه آشنایی روس‌ها با رباعیات خیام از قدمت طولانی برخوردار است و رباعیات فارسی یکی از قالب‌هایی است که شاعران روس را به خود مشغول کرده است. برای مثال والرئ بریوسف بارها قریحه خویش را در این سبک آزمود. بریوسف (Брюсов) مجموعه دوبیتی‌های خود را در نسخه نخستین و دست‌نویس آن «تأسی از رباعیات خیام» نام نهاد که وزن آن‌ها aaba بود. یکی از رباعی‌های او را از نظر می‌گذرانیم (البته این ترجمه وزن رباعی او را مشخص نمی‌سازد، اما آوانگاری آن به خواننده ناآشنا به زبان روسی کمک می‌کند تا وضعیت قافیه‌ها را بهتر درک نماید):

Не мудрецов ли прахом земля везде полна?
Так пусть меня поглотит земная глубина.
И прах певца, что славит вино, смешавшись с глиной,
Предстанет вам кувшином для пьяного вина.

آوانگاری این رباعی:

Ne mudrecov li prakhom zemlja vezde polna?
Tak pust' menja poglotit zemnaja glubina.

۱ والتین ژوکوفسکی (۱۸۵۸-۱۹۱۸) بیش از سی سال استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پتربورگ بوده و آثار بسیاری درباره ایران نوشته است. تز دکترای وی نیز درباره انوری شاعر سده دوازده ایران بود. این اثر اولین اثر تحقیقی درباره دیوان انوری است.

I prakh pevca, čto slavit vino, smešavšis' s glinoj,

Predstanet vam kuvšinom dlja p'janovo vina.

آیا همه جای زمین پر از خاکستر فرزندگان نیست؟
پس بگذار تا ژرفای زمین مرا ببلعد
که با گِل و خاکستر آن که می خواند از می یکی شوم
تا برای شما به ارمغان آورد کوزه برای مستی شراب (بریوسف، ۱۹۷۵: ۳۳۲).

اما در همین ترجمه نیز بن مایه های رباعیات خیام مانند گذران بودن عمر و خاک شدن دوباره جسم، لذت بردن از زندگی و... کاملاً قابل مشاهده است. به رباعیات زیر از خیام توجه کرده و آن را با رباعی بریوسف مقایسه کنید:

«این اهل قبور خاک گشتند و غبار
هر ذره ز هر ذره گرفتند کنار
آه این چه شراب است که تا روز شمار
بی خود شده و بی خبرند از همه کار» (۱۱۰)

و رباعی ذیل:
«از کوزه گری کوزه خریدم باری
آن کوزه سخن گفت ز هر اسراری
شاهی بودم که جام زرینم بود
اکنون شده ام کوزه هر خماری» (۱۶۵)

یا این رباعی:
«از تن چو برفت جان پاک من و تو
خشتی دو نهند بر مفاک من و تو
و آن گاه برای خشت گور دگران
در کالبدی کشند خاک من و تو» (۱۵۷)

بنابراین، چنان که پیداست گزینش عنوان «تأسی از رباعیات خیام» از سوی بریوسف، عبث نبوده و شاعر روس تلاش کرده است تا سروده اش رنگ و بوی رباعیات خیام را داشته باشد.

غزل

غزل به قالبی از شعر سنتی فارسی گفته می‌شود که معمولاً بین ۵ تا ۱۰ بیت دارد، مطلع آن مُصرَع و طرح قافیه‌ای آن مانند قصیده است: الف، الف/ب، الف/ج، الف/د، الف. موضوعات اصلی آن بیان احساسات و عواطف و ذکر جمال و کمال معشوق و شکایت از بخت و روزگار است (شمیسا، ۱۳۸۳: ۳۰۲). شاعران روسی به تبعیت از ادبیات کلاسیک ایران، در این سبک به موضوعاتی چون عشق گل و بلبل، عشق یک‌جانبه، وصف زیبایی معشوق و... پرداختند.

شاعران روس قالب غزل را که برای نظم روسی بیگانه بود، در اشعار خود رعایت کردند. برای مثال چنین سبکی را می‌توان در اشعار و. ایوانوف (Иванов) شاعر مشاهده کرد.

«شاعران سده نقره‌ای روسیه» ایران را به عنوان سرزمین عرفان و شعر شناخته بودند، چنین برداشتی درباره زبان فارسی نیز در کشور روسیه وجود داشته است که پیشینه آن به سده دوازدهم بازمی‌گردد. در آن زمان در روسیه، زبان‌های شرقی هر کدام سمبل و نماد چیزی بودند؛ برای مثال زبان عربی نماد مذهب و علم، زبان ترکی نماد جنگ و حکومت و زبان فارسی نماد شعر، فصاحت و بلاغت بوده است. بزرگان روسیه، ایران را سرزمین ستارگان تاب‌ناک ادبیات مانند حافظ، سعدی، جامی، مولانا، انوری، فردوسی، نظامی و خیام می‌دانستند.» (یحیی‌پور، صادقی سهل‌آباد و کریمی‌مطهر ۱۳۹۱: ۹۷).

روس‌ها قالب غزل را بیش از همه با حافظ شیرازی می‌شناسند. حافظ نماد الهام شاعرانه و غزل برای شاعران روس در سده نقره‌ای ادبیات روسیه بود. براگینسکی ایران‌شناس مشهور روسی شعر حافظ را نقطه اوج غزل می‌داند و درباره این قالب شعری چنین می‌نویسد:

«ژانرهای غزل و رباعی اشعار کلاسیک بسیار با آثار شفاهی ملی مرتبطاند، بیش‌تر از آن جهت که آن‌ها قطعاً از ترانه‌های ملی سرچشمه گرفته‌اند. غزل از آن جهت جذاب است که احساسات عاطفی انسان و ترجیحاً موتیوهای عشق را منتقل می‌کند، غزل آهنگین است، زیرا مانند ترانه ساخته می‌شود و می‌تواند کامل‌تر از رباعی تأثرات انسانی را بیان کند.» (براگینسکی ۱۹۸۴: ۲۵۳) «او معتقد است که موسیقایی بودن اشعار حافظ سبب شده تا این سبک شعری، توجه افراد گوناگون را جلب کند و به قلب‌ها، به هر برزنی، به هر مکتب و می‌خانه‌ای، به هر خانقاه و کلبه مسکینان راه یابد. علت تأثیرگذاری غزل حافظ به دلیل فرم تکامل‌یافته آن است و هر کلمه غزلش، تأثیر مستقیم بر جان انسان می‌گذارد.» (یحیی‌پور، کریمی‌مطهر ۱۳۹۶: ۱۶۸-۱۶۹).

«بنا به کهن‌ترین سروده‌های شعر فارسی می‌توان گفت که شکل غزل کمی پس از قطعه و رباعی صورت اولیه یافته است.» (عبادیان ۱۳۸۴: ۳۰).

پتروف (Петров) شاعر و مترجم روس که خود برخی غزلیات حافظ را به زبان روسی ترجمه کرده بود، اطلاعات کاملی دربارهٔ نظم فارسی داشت و به اشعار حافظ عشق می‌ورزید. وی در یکی از نامه‌هایش به بلینسکی (Блинский) نوشته است: «من مانند حافظ با غزل آغاز کردم و تخلص فارسی «عاشق» را انتخاب کردم که بر اساس اصول این نوع شعر، در بیت آخر می‌آید.» (بلینسکی، ۱۹۴۸: ۲۲۷). وی در نامهٔ خود تأکید می‌کند که «بر خودم الزام کرده‌ام که بهترین آن‌ها (اشعار حافظ) را به نظم روسی ترجمه کنم که در حال انجام آن هستم» (بلینسکی، ۱۹۴۸: ۲۲۷). پتروف این اشعار را به‌طور مستقیم از زبان فارسی با حفظ سبک و روح شرقی آن‌ها ترجمه کرده است.

«اوایل سدهٔ بیست، یکی از شاعران مشهور روسیه به نام ویاجسلاف ایوانوف، در بگدادی-پتربورگ گروه حافظ‌شناسان را تشکیل داد. افراد مشهوری مانند ل.س. باکست، ن.آ. بردیایف، س.م. گارادتسکی، ل.د. زیناویووا - آنیبال، م.آ. کوزمین، و.ف. نوول، و ک. ساموف در این گروه شرکت داشتند. اولین جلسهٔ این گروه در می سال ۱۹۰۶ در پتربورگ تشکیل شد.» (یحیی‌پور و دیگران ۱۳۹۱: ۹۸).

هر کدام از این شاعران برای خود نامی نهاده بودند؛ برای مثال ایوانوف خود را رومی و ساموف (Самов) خود را علاءالدین می‌نامید که حاکی از علاقهٔ آن‌ها به فرهنگ و تمدن مشرق‌زمین است. برنامهٔ این انجمن ایجاد آثاری با سبک شرقی و مضامین شعر کلاسیک ایران بود.

بریوسف نیز در سال ۱۹۱۳ رباعیات و غزلیات خود را به پیروی از اشعار ایرانی سرود. اشعار شرقی وی نمونه‌هایی ظریف از نفوذ شاعر در دنیای شرق و بیان‌گر قریحهٔ شاعر در بازگویی و بازتاب بن‌مایه و سبک شعری ملتی «دیگر» در ادبیات «خود» هستند و مواجههٔ شاعری بیگانه را با ادبیات «دیگری» (شرق) می‌نمایاند. او دربارهٔ نقش‌مایه‌های غزل فارسی چنین می‌نویسد: «مورخان ادبیات از دیرباز سیمای عندلیب و عاشق گل سرخ را برخاسته از نظم شرقی می‌دانند. ما غالباً آن را در غزل‌های فارسی به خصوص جلال‌الدین (ق ۱۳)، سعدی (ق ۱۳)، حافظ (ق ۱۴) و بسیاری دیگر و هم‌چنین بعدها در نزد عرب‌ها و ترک‌ها یافتیم.» (بریوسف ۱۹۷۳: ۲۲۶).

ایگور سوریانین، شاعر روس، در یکی از شعرهای خود سبک غزل را می‌ستاید، وی «در حسرت است که چرا شاعران روسی، غزل اندک سرودند. او از میان شاعران غزل‌سرای روسی به کوزمین که با شجاعت و شکوه در این سبک شعر گفته است، اشاره می‌کند. او از شاعران روس دعوت می‌کند تا آن‌ها هم به سبک غزل فارسی همان‌طور که در وطن سعدی سروده می‌شود، غزل بگویند. ایدهٔ اصلی شاعر در این اثر که به شکل گفت‌وگو دربارهٔ غزل

فارسی با دیگر شاعران هم‌عصر خود که علاقه‌مند به غزل فارسی کهن هستند، بیان شده است <...>

آیا تو آرایه‌های ادبی غزلیات فارسی را دوست می‌داری — ظرافت سبک سعدی را؟
 تو می‌خواستی به او آهنگین پاسخ دهی — به ظرافت سبک سعدی.
 آیا تو می‌دانی در غزل فارسی درون قافیه‌ها چه آهنگی وجود دارد؟
 تو در ظرافت سبک سعدی در مصرع‌های فرد آهنگ بل را دریافتی.
 تو را نترساند وزن یک آهنگ در سبک غزل؟
 توانستی موسیقی شعر را در ظرافت سبک سعدی آشکار سازی و دریابی.
 آیا از این روست که شاعران در روسیه غزل اندک سرودند؟
 آخر با ظرافت سبک سعدی، فقط کوزمین با وجد از خود رشادت نشان داد.
 غزل‌ها را به صدا درآرید — چشمان غزالان را! و آواز بخوانید، چنان‌که خواندند
 در سرزمین شما، جایی که سعدی دستور داد با ظرافت سبکش، غزل بسرایید.»
 (یحیی‌پور، کریمی‌مطهر، ۱۳۹۶: ۱۳۹-۱۴۰)

بسیاری از غزل‌های شاعران روس، دارای ابیات ردیف‌دار هستند و آن‌ها در چنین غزل‌هایی موفق‌تر عمل کرده‌اند. از جمله شاعران روس که در اشعار خود به این سبک پرداخته است، گ. و. ایوانوف (Иванов) بود. بدین ترتیب که وی کلماتی را به صورت تکراری در هر بیت پس از قافیه استفاده کرده است. شاعر چندین شعر با عنوان «غزل» یا «غزلیات» دارد که در آن‌ها علاوه بر رعایت قالب غزل، تلاش کرده است تا از بن‌مایه‌های غزل فارسی نیز بهره‌برد.

سبک غزل با ابیات مردف در مجموعه «تاج گل بهاران» (۱۹۰۸) م. کوزمین (Кузмин) نیز بسیار قابل توجه است. «این مجموعه از سی غزل تشکیل شده است. غزلیاتی به شرق از جمله ایران تعلق دارند. در این غزلیات از دین و فرهنگ شرقی یاد می‌کند و واژه‌های مختص اشعار فارسی در اشعار وی به کرات مشاهده می‌شود. تعدادی از غزل‌های این مجموعه به تأسی از حافظ و با شور و حال غزل شاعر فارس سروده شده و عناصر غزل حافظ در آن‌ها محسوس است.» (یحیی‌پور، کریمی‌مطهر ۱۳۹۶: ۱۶۹).

در ذیل اولین غزل از این مجموعه ۳۰ تایی به‌همراه آوانگاری و ترجمه آن آمده است:

Че-то имя мы услышим в пути весеннем?
 В книжку сердца что напишем в пути весеннем?
 Мы не вазы с народом сладким в подвале темном.
 Не пристало спать по нишам в пути весеннем.
 Бег реки, ручьев стремление кружит быстрее!

Будто стало все дервишем в пути весеннем.
 Опьянен я светлой рощей, горами, долом
 И травой по плоским крышам в пути весеннем!
 Звонче голос, бег быстрее, любовной пляски
 Не утишим, не утишим в пути весеннем!
 Поводырь слепой слепого, любовь слепая,
 Лишь тобою мы и дышим в пути весеннем!

آوانگاری این غزل:

Č'e-to imja my uslyšim v puti vesennem?
 V knížku serdca čto napišem v puti vesennem?
 My ne vazy s nardom sladkim v podvale temnom:
 Ne pristalo spat' po nišam v puti vesennem.
 Beg reki, ruč'ev stremlen'e kružit bystree,
 Budto stalo vse dervišem v puti vesennem.
 Op'janen ja svetloj rošej, gorami, dolom
 I travoj po ploskim kryšam v puti vesennem!
 Zvonče golos, beg bystree, ljubovnoj pljaski
 Ne utišim, ne utišim v puti vesennem!
 Povodyr' slepoj slepovo, ljubov' slepaja,
 Liš' toboju my i dyšim v puti vesennem!

ترجمهٔ این غزل:

نام که را می‌شنویم در مسیر بهار؟
 بر کتاب جان چه می‌نویسیم در مسیر بهار؟
 ما نه گل‌دانیم و ناز سنبل در پستوی تار:
 شأن ما خواب نیست بر سر طاقچه در مسیر بهار
 گریز رودها، کوشش نهرها که رقصند هر چه تندتر
 گویا همه درویشند در مسیر بهار.
 مست از بیشهٔ پُر نور و دره‌ها،
 سبزه‌ها به بام‌های مسطح در مسیر بهار!
 آوای رساتر، گریز سریع‌تر ز رقص عاشقانه
 هیچ رام‌مان نکرد، نکرد، در مسیر بهار
 کور رهنمای کور گشته، عشق کور
 فقط با تو نفس می‌کشیم در مسیر بهار!

بونین نیز قریحه خود را در این قالب آزموده است. عنوان شعر او با نام «غزل» (Газелла) خود گویای این امر است. در پایان هر بیت کلمه «منزاله»^۱ تکرار می‌شود:

«Газелла»
Холодный ветер дуэт с Мензалэ,
Огненным морем блещет Мензалэ,
От двери бедной хижины моей
Смотрю в мираж зеркальный Мензалэ,
На пальмы за чертой его зыбей,
Туда, где с небом слито Мензалэ.
Ах, сколько стран неведомых за ней,
За пламенною гладью Мензалэ!
Сижу один, тоскуя, у дверей,
В зеркально-красном свете Мензалэ.

آوانگاری این غزل:

Kholodnyj veter duet s Menzalè,
Ognistym morem blešet Menzalè,
Ot dveri bednoj khižiny moej
Smotrju v miraž zerkal'nyj Menzalè,
Na pal'my za čertoj evo zybej,
Tuda, gde s nebom slito Menzalè.
Akh, skol'ko stran nevedomykh za nej,
Za plammennoju glad'ju Menzalè!
Sižu odin, toskuja, u dverej,
V zerkal'no-krasnom svete Menzalè.

باد سرد می‌وزد از منزله / می‌درخشد از دریای آتشین، منزله
از درب کلبه حقیرم / چشم می‌دوزم به سراب آینه‌وار منزله
به نخل‌ها پشت خط امواج آرام آب / آن‌جا که با آسمان یکی شده منزله
آه، چه سرزمین‌های ناشناخته‌ای در پس آن است / در پس سطح آب فروزان منزله
تنها می‌نشینم، دل‌تنگ، کنار درب / در نور قرمز آینه‌وار منزله (۱۹۲۰)

قصیده

«قصیده یعنی قصد کرده شده و مقصود خاص، یعنی شعری که در آن قصد خاصی باشد و آن قصد در اصل مدح است. قصد در عربی به معنی توجه کردن و روی آوردن به کسی یا چیزی است و این توجه و قصد در قصیده، روی آوردن شاعر به ممدوح و مدح اوست. قصیده قالب رایج و مسلط شعر فارسی از آغاز آن (اوایل قرن چهارم) تا پایان قرن ششم است.» (شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۸۹). «قصیده معمولاً از حدود ۱۵ تا پنجاه، شصت بیت است.

۱ Мензалэ: نام شهری در استان صعده واقع در یمن.

بیت اول آن مصرع است و مصراع‌های زوج یا سمت چپ یک قافیه (و ردیف) دارند. بدین نحو: الف، الف/ب، الف/ج، الف/د، الف.» (شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۹۱).

قصیده قالبی ناآشنا برای ادبیات روسیه نیست. آن چه که در ادبیات روسیه «ода / ادا» نامیده می‌شود؛ از لحاظ معنایی تقریباً از همان ویژگی‌های قصیده در ادبیات فارسی برخوردار است و در ادبیات روسی، این نام‌گذاری از لحاظ مضمون بوده است و معمولاً محتوای مدحی دارند. قصیده خود از شعر عرب وارد ادبیات ایران شده است، اما در ادبیات روسیه اشعاری وجود دارد که شاعران روس به تبعیت از قصاید ایرانی دقیقاً نام «قصیده (касыда)» را به زبان فارسی (با خط سیریلیک) بر آن‌ها نهاده‌اند و تلاش کرده‌اند همان بن‌مایه‌های قصاید ایرانی را در آن به کار برند. روس‌ها قصیده را بیش‌تر با انوری^۱ و ناصر خسرو می‌شناسند. البته این سبک نسبت به رباعی و غزل در اشعار روسی کم‌تر به کار رفته است، اما در خور توجه هستند. این قالب شعری توجه بسیاری از ایران‌شناسان، از جمله برتلس را به خود معطوف داشته است. وی دربارهٔ این قالب شعری در آثار نظامی، جامی و ناصر خسرو تحقیقات قابل توجهی دارد (برتلس، ۱۹۶۲: ۳۴۹-۴۳۲، ۱۹۶۵: ۲۴۹، ۱۹۸۸: ۳۱۴-۳۳۲).

قصیده شعری است که مصراع اول و مصراع‌های زوج آن هم‌قافیه‌اند و تعداد ابیات آن از ۱۵ بیت بیش‌تر است. ترجمهٔ بخشی از قصیدهٔ آگ لادیژنسکی (Ладыженский) شاعر معاصر روس، با مضمون ایرانی برای نمونه ذکر می‌شود:

«Касыда о путях в Мазандеран»

Где вода, как кровь из раны, там пути к Мазандерану;
где задумчиво и странно - там пути к Мазандерану,
<...>

Где, печатью Сулаймана властно взяты под охрану,
плачут джинны непрерывно - там пути к Мазандерану,
<...>

и взлетит петля аркана, и ударит рог тарана,
и взорвется поле брани... Встретимся в Мазандеране!

آوانگاری این قصیده:

Gde voda, kak krov' iz rany, tam puti k Mazanderanu;
gde zadumčivo i stranno - tam puti k Mazanderanu,
<...>

^۱ این شناخت بیشتر مرهون تحقیقات ژوکوفسکی و رسالهٔ او دربارهٔ انوری است.

Gde, pečat'ju Sulajmana vlastno vzjaty pod okhranu,
plačut džinny neprestanno - tam puti k Mazanderanu,
<...>

i vzletit petlja arkana, i udarit rog tarana,
i vzorvetsja pole brani... Vstretimsja v Mazanderane!

«قصیده در باب راه‌های مازندران»

آن‌جا که جاری‌ست آب چون خون ز زخم، آن‌جا راهی است به سوی مازندران؛
آن‌جا که اندیش‌ناک است و عجیب — آن‌جا راهی است به سوی مازندران،
<...>

آن‌جا که با مهر سلیمان مقتدرانه گرفته تحت حفاظ،
جنیان گریند بی‌وقفه — آن‌جا راهی است به سوی مازندران،
<...>

و طناب دار از مهار پرواز خواهد کرد و شاخ را خواهد گرفت
و میدان جنگ را منفجر خواهد کرد... دیدار با من در مازندران!

جالب است که شاعر برای قصیده‌خویش از ردیف استفاده کرده است و در مصرع اول و مصراع‌های زوج عبارت «آن‌جا راهی است به سوی مازندران» تکرار می‌شود.
«قصیده قالب مضامین حماسی است و در آن با قهرمانی مواجهیم که به سفرهای مخاطره‌آمیز پای در می‌نهد و یک تنه، خیل عظیمی را تار و مار می‌کند. جنگ‌های او جنبه ملی و مذهبی دارد و مخالفان او کفار و ملاحده یا دشمنان کشور هستند. اعمال محیرالعقول انجام می‌دهد، مثلاً با اسب از دریایی ژرف عبور می‌کند.» (شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۹۴).

در شعر لادیژنسکی هم، چنان‌که پیداست از دلاوری‌های شگفت قهرمان سخن به میان آمده است. شاعر، خود این سروده را قصیده نامیده، البته تعداد ابیات آن کم‌تر از ۱۵ بیت است، اما لحن و موضوع قصیده‌وی به تبعیت از قصاید سنتی، حماسی است. ساختمان آن متمایز از قصاید سنتی است، زیرا قصاید سنتی از چهار بخش؛ ۱. مقدمه (تشبیب یا نسیب یا تغزل)، ۲. تخلص (به معنای رهایی و گریزگاه)، ۳. تنه اصلی (یا قسمت اصلی که مدح است) و ۴. پایان شعر یا شریطه (که دعای تأبید است)، تشکیل شده است. تمایز بخش آغازین یا مقدمه از سایر قسمت‌ها در شعر مذکور ساده است، اما به‌نظر می‌رسد سایر بخش‌ها در آن چندان نمود ندارند. مؤذنی شریطه را یکی از بخش‌های مهم و سازنده قصیده دانسته و آن

را جزئی از ترفندهای شاعرانه «حسن مقطع» به‌شمار آورده است: «شریطة آن است که شاعر برای ممدوح خود عمر جاودانی طلب کند و یا متضمن دعا برای ممدوح و نفرین برای دشمن او باشد. این دعا را چون غالباً به اموری جاودانی و اصولی تغییرناپذیر مشروط و وابسته می‌کنند، بدین جهت آن را شریطة نامیده‌اند» (مؤذنی ۱۳۷۴: ۱۲۷). بنابراین، قسمت پایانی و یا شریطة نیز در شعر فوق چندان قابل تمایز نیست، جز آن‌که راوی حریف را به مبارزه می‌طلبد.

بنابراین، شاعر روس، با وجود اهتمام بر پیروی از قالب و ساختار شعری قصیده، تحت تأثیر آموخته‌های پیشین از ادبیات سرزمین خود که بر اساس معنا و مضمون، طبقه‌بندی‌های شعری را پذیرفته است، به مضمونی حماسی پرداخته، اما در پذیرش ساختمان قصیده، چندان موفق عمل نکرده است.

ترجیع‌بند

ترجیع‌بند «مجموعه ابیاتی است (حدود پنج تا بیست بیت) یا می‌توان گفت غزل‌هایی است که به‌وسیله یک بیت ثابت مُصَرَّع (بیت ترجیع) به‌هم وصل شده باشند» (شمیسا، ۱۳۸۳: ۳۲۰). ترجیع‌بند خاص ادب فارسی است و در زبان عربی وجود ندارد. چنان که در تاریخ ادبیات آمده است؛ آفریننده اولین ترجیع‌بند مشخص نیست، اما قدیمی‌ترین ترجیع‌بند، در دیوان فرخی سیستانی آمده است (شمیسا، ۱۳۸۳: ۳۲۲). زیباترین و معروف‌ترین ترجیع‌بندها در دیوان سعدی شیرازی و هاتف اصفهانی است. ترجیع‌بند از چند غزل تشکیل می‌شود که یک بیت تکراری در پایان هر غزل که خود دارای قافیه‌ای جدا از قافیه غزل است، آنها را به هم وصل می‌کند. هر غزل را «خانه یا رشته» گویند و هر بیت تکراری را نیز «ترجیع یا برگردان» گویند. والناتین ژوکوفسکی (Валентин Жуковский) سه ترجیع‌بند به زبان روسی ترجمه کرده است که یکی متعلق به ناصر بخارایی است، و دو دیگر به شیخ فریدالدین عطار نیشابوری و بابا کوهی شیرازی تعلق دارند. ترجمه ترجیع‌بند ناصر بخارایی، که ژوکوفسکی به اشتباه آن را به ناصر خسرو قبادیانی نسبت داده است، انگیزه‌ای شد برای سرایش ترجیع‌بند دیگری با نام «درویش مست» که نیکالای گومیلیوف (Николай Гумилев) آن را با تکرار همان ابیات برگردان ترجیع‌بند ناصر بخارایی سرود: «که جهان پرتویست از رخ دوست / جمله کاینات سایه اوست»^۱. ترجمه سه خانه نخستین ترجیع‌بند گومیلیوف در ذیل ذکر شده است:

۱. برای اطلاعات بیش‌تر، رجوع کنید به کتاب گومیلیوف و مشرق‌زمین (یحیی پور، صادقی سهل آباد، کریمی مطهر، ۱۳۹۱: ۷۷-۹۸).

«Пьяный дервиш»

Соловьи на кипарисах и над озером луна,
Камень черный, камень белый, много выпил я вина,
Мне сейчас бутылка пела громче сердца моего:
Мир лишь луч от лика друга, все иное тень его!

Виночерпия взлюбил я не сегодня, не вчера,
Не вчера и не сегодня пьяный с самого утра.
И хожу и похваляюсь, что узнал я торжество:
Мир лишь луч от лика друга, все иное тень его!

Я бродяга и трущобник, непутевый человек,
Все, чему я научился, все забыл теперь навек,
Ради розовой усмешки и напева одного:
Мир лишь луч от лика друга, все иное тень его!

آوانگاری این ترجیع‌بند:

Solov'i na kiparisah i nad ozerom luna,
Kamen' černyj, kamen' belyj, mnogo vypil ja vina,
Mne sejčas butylka pela gromče serdca moevo:
Mir liš' luč ot lika druga, vse inoe ten' evo!

Vinočerpija vzljubil ja ne segodnja, ne včera,
Ne včera i ne segodnja p'janyj s samago utra.
I hožu i pakhvaljajus', čto uznał ja toržestvo:
Mir liš' luč ot lika druga, vse inoe ten' evo!

Ja brodjaga i trušobnik, neputevyj čelovek,
Vse, čemu ja naučilsja, vse zabyl teper' navek,
Radi rozovoj usmeški i napeva odnovo:
Mir liš' luč ot lika druga, vse inoe ten' evo!

«درویش مست»

«عندلیبان بر سرو، ماه بر فراز دریاچه

لعل سپید، لعل سیاه، می فراوان نوشیده‌ام

قدح به‌دست، کنون می‌سراید رساتر ز دل:

«جهان پرتوی‌ست از رخ دوست، باقی همه سایه اوست»

ساقی، من مست می‌عشقم

مستم نی ز امروز، نی ز دیروز، نی ز دیروز، نی ز امروز، بل ز ازل.

من روم و سرخوش لاف زدم که دانستم شوکت را:

«جهان پرتوی‌ست از رخ دوست، باقی همه سایه اوست»

تا ابد گشت فراموشم آن‌چه آموختم

کنون من آواره و فقیر، رند
از بهر یکی لبخند گل رز و ترانه کسی:
«جهان پرتوی ست از رخ دوست، باقی همه سایه اوست»
<...> (یحیی پور و دیگران ۱۳۹۱: ۹۲).

بنابراین، والناتین ژوکوفسکی که خود استاد کرسی ادبیات فارسی در پتربورگ بود، نقش به‌سزایی در معرفی این قالب شعری خاص به ادیبان روسی داشته است. هر چند که برای این نوع قالب شعری مثال دیگری مشاهده نشد، اما ادیبان روس به آن توجه نشان داده‌اند.

نتیجه‌گیری

روابط ادبی ایران و روسیه بسیار ریشه‌دار بوده است. آثار هر دو کشور به وسیله ترجمه مستقیم و یا از زبان‌های دیگر به خوانندگان معرفی شده و علاقه آن‌ها را برانگیخته است. این امر سبب تقلید از قالب‌ها و استفاده از برخی سوژه‌های ادبی شده است، به طوری که برخی موضوعات و قالب‌های شعر فارسی در آثار نویسندگان روس جلوه می‌کند. شاعران و ادیبان روسی همواره ایران زمین را گاهواره تمدن و شعر قلمداد کرده‌اند. شرق‌گرایی در روسیه با پیروی از قالب‌های اشعار فارسی به اوج خود رسید. از مشهورترین قالب‌های شعری که شاعران روس قریحه خویش را در آن‌ها آزموده‌اند، می‌توان به رباعی، غزل و اشعار مردف، قصیده و ترجیع‌بند اشاره کرد. شاعرانی چون ایوان بونین، بریوسف، کوزمین، ایوانف و... از مشهورترین شاعران روسی بودند که علاقه و گرایش عاشقانه خود را به شعر فارسی با سرودن اشعاری به سبک اشعار فارسی به اثبات رسانده‌اند. شاعران روسیه جهت غنی ساختن آثار خود به ادبیات ایران و شاعران شهیر آن توجه نشان داده‌اند. پیروی و تقلید از شاعران ایران زمین برای شاعران روس، مایه مباهات و افتخار بوده است و یکی از باشکوه‌ترین وجوه تأثیری‌پذیری ادبیات روسی از ادبیات فارسی را می‌نمایاند.

کتاب‌شناسی

- بهار، محمدتقی (ملک الشعرا)، (۱۳۸۵)، سبک‌شناسی (تاریخ تطور نثر فارسی) به کوشش میرعابدینی، تهران: انتشارات توس.
- شمیسا، سیروس، (۱۳۶۳)، سیر رباعی در شعر فارسی، تهران: آشتیانی.
- _____ (۱۳۸۱)، انواع ادبی، چاپ دهم، تهران: فردوس.
- خیام نیشابوری، حکیم عمر، مجموعه رباعیات، تهران: چاپ مینیاتوری.
- عبادیان، محمود، (۱۳۸۴)، تکوین غزل و نقش سعدی، تهران: نشر اختران.
- معلوف، لوئیس، (۱۳۸۶)، المنجد: فی اللغة والأعلام، تهران: بلاغت.

مؤذنی، علی محمد، (۱۳۷۴)، «هنرپردازی در شریطه»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره‌های ۱-۴ سال ۳۳، ۱۲۸-۱۳۶.

یان، ریپکا، (۱۳۸۳)، *تاریخ ادبیات ایران*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات سخن.
یحیی‌پور م.، صادقی سهل‌آباد ز.، کریمی‌مطهر ج. (۱۳۹۱)، *نیکالای گومیلیوف و مشرق زمین*، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

یحیی‌پور م.، کریمی‌مطهر ج. (۱۳۹۶)، «الهام‌بخشی شاعران شیراز (سعدی و حافظ) به اشعار روسی»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش ۴۷، ۱۶۳-۱۸۴.

Белинский В. Г. и его корреспонденты (1948), стр. 227. *Письмо от 4 июня 1834 года*. М. Ворожейкина З. (1977), *К вопросу о «странствующих» четверостишиях*. Писменные памятники и проблема. М.: ИД.

Бертельс Е.Э. (1962), *Низами/Избр. труды. Низами и Фузули*. М.

Бертельс Е.Э. (1965), *Избр. труды. Навои и Джами*. М.

Бертельс Е.Э. (1988), *Насир-и Хусрау и его взгляд на поэзию* / Избр. труды. История литературы и культуры Ирана. М.

Брагинский И.С. (1974), *Проблемы востоковедения. Актуальные вопросы восточного литературоведения*. М.: «Наука».

Брюсов В. (1973), «Поэзия Армении» и ее единство на протяжении веков // Брюсов В. Собр.соч.: В 7 т. / Общ.ред. П.Г. Антокольского, А.С. Мясникова, С.С. Наровчатова, Н.С. Тихонова. М., Т. VII.

Брюсов В. (1975), *Собр.соч.*: В 7 т. Т. II. М.: Худож. лит.

Зияра Б. (2010), «К вопросу о сложности переводов Омара Хайяма на русский язык», *Вестник БДУ.*, Сер 4, № 1.

Малкович Р. Ш. (2009), *Рубайят Омара Хайяма*, Санкт-Петербург: «Русские переводы».

Кюхельбекер В.К. (1979), *Путешествие; Дневник; Статьи*. Л.

Плисецкий Г. Плисецкий Д. (2008), *Омар Хайям, Да пребудет со мною любовь и вино!*, М.: «Хранитель».

<http://bunin-lit.ru/bunin/stihi/stih-763.htm>

https://45parallel.net/mikhail_kuzmin/venok_vesen.html

https://www.e-reading.club/chapter.php/32549/9/Ladyzhenskii_-_Most_nad_okeanom.html

بررسی تصاویر شب در ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی

طاهره سیاه‌وشی / کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی

شعر قرن چهارم آغاز مهم‌ترین دوره ادبی است. در طلیعه این دوره که سرآغاز شکوفایی ادب فارسی دری است، رودکی، استاد شاعران و پس از وی فردوسی، بزرگ حماسه‌سرای ایران، فخرالدین اسعد و عنصری حکیم از استادان مسلم شعر فارسی زیسته‌اند. این دوره ضمن سادگی شعر و ادبیات، از دوره‌های آغازین وجهه یافتن شعر فارسی و مدح است؛ دوره‌ای که بهترین نمونه‌های شعر وصفی را با مضامین گوناگون می‌توان مشاهده کرد. وصف میدان‌های رزم و رویارویی پهلوانان، توصیف شاعرانه از مناظری چون باغ، صحرا، گل، سبزه، بهار، پاییز، طلوع، غروب و دیگر چشم‌اندازهای طبیعت که غالباً در قصاید همراه با تغزل به رشته نظم درآمده است. سرایندگان توانای این دوره به مدد ذوق سرشار، ضمن بیان تجربه‌های ساده دل‌دادگی‌های خود هر آن‌چه را از اشخاص، صحنه‌های زندگی و طبیعت احساس می‌کردند با کمک نیروی تخیل بازآفرینی کرده‌اند و از این ره‌گذر صور خیال را آفریده‌اند، که زاییده احساس لطیف شاعر و محسوسات طبیعی است.

ویژگی‌های شعر فارسی در قرن چهارم و نیمه اول قرن پنجم شامل موارد زیر است: مهم‌ترین ویژگی شعر این دوره سادگی فکر و کلام است. بدون در نظر گرفتن کلمات متروک فارسی که برای مردم مشرق در آن زمان قابل فهم بوده، آثار سادگی کلام در شعر این دوره آشکار است. تازه بودن افکار و مضامین شعری یکی دیگر از ویژگی‌های شعر این دوره است.

در این دوره شاعران با مضامین تازه‌ای روبه‌رو بودند که پیش از آن ساخته نشده بود، غیر از آن مضامین شعری که از ادب عرب گرفته می‌شد و در چنین حال شاعر، به جای تقلید از پیشینیان به ابتکار دست زده است. بنابراین، قوهی ابتکار شاعر تقویت می‌شود و او را برای وارد شدن در موضوعات گوناگون آماده می‌کند. در پایان این دوره شاعران معانی

دقیق و ترکیبات تازه را در شعر وارد کردند و در سبک شعر آن‌ها نسبت به سبک اوایل دوره سامانی تغییراتی به وجود آمد و کسانی مانند عنصری افکار علمی را برای ساختن مضامین شعری به کار بردند.

«همین تازگی مطالب و مضامین است که شاعران این عصر را قادر به آوردن تشبیهات تازه بدیع کرد و اصولاً در قرن چهارم و آغاز قرن پنجم، مهارت شاعران در انواع تشبیهات اعم از محسوس، معقول، خیالی، وهمی و نظایر آن بسیار است. منتهی شاعران کوشیده‌اند که مواد تشبیه خود را از عالم خارج بگیرند و در نتیجه تشبیهات آنان محسوس یا تشبیهات مرکب شده است که اساس آن‌ها بر محسوسات است. استفاده از موارد جزئی موجود در عالم خارج یا در عرف عادت نیز برای قرار دادن آن‌ها در یکی از طرفین تشبیه علی‌الخصوص در طرف مشبیه بسیار معمول بوده است و همین امور است که به تشبیهات بیش‌تر جنبه‌ی وصف بخشیده است و آن‌ها را توأم با وصف کرده است.» (صفا، ۱۳۶۹: ۳۶۳-۳۶۴)

«جست‌وجوی عناصر طبیعی در شعر گویندگان این دوره، نشان می‌دهد که دید آن‌ها بیش‌تر دید طبیعی است و نه تنها در وصف‌های طبیعت، بلکه در زمینه‌های دیگر نیز توجه شاعران به طبیعت نوعی تشخیص و امتیاز دارد و در هر زمینه‌ای از زمینه‌های معنوی شعر، در تصویرهای شعر، عنصر طبیعت بیش‌ترین سهم را داراست.» (شمیسا، ۱۳۸۳: ۳۲۱)

طبیعت‌گرایی از ویژگی‌های بارز شعر این دوره است و شب به عنوان یکی از پدیده‌های عینی و ملموس طبیعت، بخشی از زندگی بشر را تشکیل می‌دهد. همه این شب‌ها، شب‌های خیال‌انگیزی است. این تصویرها و تصویرهای زیباتری از این نوع، بخشی از ادبیات شاعران قرن چهارم را تشکیل می‌دهد و این مقاله فرصتی را فرا روی خواننده قرار می‌دهد تا دریچه چشم ایشان را بر پنجره تصاویر شب‌های شعر فارسی از زاویه دید فخرالدین اسعد گرگانی بگشاید و یک جنبه دیگر از ارزش‌های هنری شعر شاعر خلاق و توانای این دوره ادبی را نمایان‌تر سازد. فخرالدین اسعد، توصیفات خود را با استفاده از تشبیه، که مهم‌ترین ابزار خیال در شعر این دوره است و هم‌چنین استعاره، کنایه و مجاز ترسیم می‌کند.

زبان شعر معمولاً مجازی است. شاعر با نگاه ویژه خاص خود به اشیا و پدیده‌ها می‌نگرد و با زبان مخیل و تصویری، جهان را توصیف می‌کند. وصف او با تصاویری بدیع و متفاوت همراه است که به مدد قوه خیال شاعر می‌رویند و او با رسوخ دادن شعور معنوی خود در اشیا، جهان اطراف خود را کشف می‌کند. این تفاوت نوع نگاه به جهان است که شاعر را از دیگران متمایز می‌کند. نگاه خاص شاعر از شهودی ناشی می‌شود که دیگران به آن نرسیده‌اند و یا بی‌اعتنا از کنار آن گذشته‌اند. شاعر به مدد تخیل، جهانی نو خلق می‌کند و پدیده‌ها و محیط پیرامون خود را مجدد به تصویر می‌کشد. شعر را گونه‌ای از پیکرنگاری دانسته‌اند. شاعر با کمک تشبیه

و استعاره و سایر ابزار ادبی به روایت و نمایش و نقاشی می‌پردازد. «نقاشی شعر بی‌زبان است و شعر در حکم نقاشی زبان‌دار». (زرین‌کوب، ۱۳۴۷: ۴۳)

به گفته شفیعی کدکنی «منتقدان ادبی عرب واژه صورت و تصویر را معادل ایماژ به کار برده‌اند. آن‌چه ناقدان اروپایی ایماژ می‌خوانند، در حقیقت مجموعه امکانات بیان هنری است که در شعر مطرح است و زمینه اصلی آن را انواع تشبیه، استعاره، اسناد مجازی، رمز و گونه‌های مختلف ارائه تصاویر ذهنی می‌سازد و از این رو ما دو اصطلاح تصویر و خیال را در مجموع، برابر کلمه ایماژ فرنگی برگزیده‌ایم تا شامل همه انواع آن باشد». (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۱۰)

«دی لوئیس در کتاب مشهور خود که در باب تصویر در شعر نگاشته است ایماژ را عکسی می‌داند که از کلمات ساخته می‌شود، چنان که یک تشبیه یا استعاره و حتی یک صفت می‌تواند تصویر بیافریند.» (فتوحی، ۱۳۸۹: ۴۱)

«شاعران بزرگ حرف نمی‌زنند، نشان می‌دهند. واژه‌ها و عبارات را در مقام ابزار نمایشی و نقاشی به کار می‌برند.» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۲۲)

رنگ در تصویر

«در شعر کنایی یا تصویری که در آن شاعر بیش‌تر از این که حرف بزند، نقاشی می‌کند رنگ می‌تواند به عنوان عنصری مهم مورد بررسی قرار بگیرد.» (شمیسا، ۱۳۷۴: ۳۶۶)

«در روزگار گذشته رنگ‌ها ثابت بوده‌اند، یعنی چون رنگ تازه، کم‌تر در زندگی و مواد موجود در زندگی ظاهر می‌شده است، اهل زبان نیازی به توسعه دایره لغوی خود در مورد رنگ‌ها، احساس نمی‌کرده‌اند. سال‌ها و قرن‌ها می‌گذشته تا ماده‌ای یا ترکیبی خاص به وجود آید و رنگی به رنگ‌های موجود در زبان افزوده شود. از این روی مسئله رنگ در ادب فارسی تحولات بسیاری ندیده و در دوره‌های مختلف دایره لغوی زبان شاعران در حوزه رنگ‌ها دگرگونی بسیار ندیده است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۲۶۸)

به نظر دکتر شفیعی کدکنی «هیچ راهی، برای حسی کردن تصویرها، بهتر از کمک گرفتن از عنصر رنگ یا دیگر خصایص مبصرات نیست.» (همان: ۲۸۶)

«رنگ گذشته از دلالت بر معنای اصلی، در بیش‌تر زبان‌های دنیا، مفاهیمی نمادین یافته و برای نمودن چیزی جز خود به کار گرفته می‌شود. در کاربردهای نمادین رنگ، تجربه فردی، محیط طبیعی، شرایط اجتماعی، سهم مهمی دارند. تأثیر رنگ سبز بر مردمی که در حواشی جنگل زندگی می‌کنند و مستقیماً از آن اثر می‌پذیرند، با مردم بادیه‌نشین یک‌سان نیست. اما نمادهای مشترکی که از ورای واژه‌های رنگین برمی‌آید، در سراسر جهان کم

نیست... نگاهی گذرا به تصویرهای رنگین شعر فارسی، نشان می‌دهد که بهره‌گیری از رنگ در آغاز به موجب طبیعت‌گرایی شاعران، بسیار طبیعی است. در شعر قرن‌های چهارم و پنجم رنگ جنبه عینی دارد و با حواس بیرونی قابل دریافت است؛ ولی هر چه از عمر شعر فارسی می‌گذرد و شعر به شعر بودن نزدیک‌تر می‌شود شاعر برای بیان مفاهیمی که از اعماق روح او نشئت گرفته است به وسایل دقیق‌تری نیازمند می‌شود. همان‌طور که استعاره‌ها عمق و ژرفا می‌یابند، رنگ‌ها نیز به مثابه ابزار بیان دریافت‌های شهودی، به مفاهیم مجازی می‌گرایند و وسیله بیان خود و چیزی جز خود می‌شوند. شاعران در بهره‌گیری از رنگ، در ساخت تصویرهای ذهنی هنری، به دو طریق عمل می‌کنند. یا از رنگ‌ها به طور طبیعی استفاده می‌کنند، بدین درجه که آبی را برای آسمان و سبز را برای جنگل به کار می‌برند، یا به طور آگاهانه از آن استفاده می‌کنند، مثل نشان دادن دردهای وحشتناک انسان با رنگ قرمز و سبز در تابلوی قهوه‌خانه‌ها، غروب اثر ونگوگ و بیان غم و اندوه و اضطراب با رنگ‌های سیاه در شعر نیما». (عقدایی، ۱۳۷۵: ۳۷-۳۸)

در مقاله نمادپردازی از کتاب اسطوره و رمز آمده است: «رنگ‌ها بسیار به اصوات نزدیک و همانندند، اما تحلیل معنای رمزی و کنایی‌شان آسان‌تر است. بدین‌گونه، رنگ قرمز برای حیوان و انسان اولیه، فقط با خون و کشتار و تهاجم، یعنی صفت نرینگی متداعی می‌شود و چون تصور، به عمل ناظر است و بدان می‌گراید. روشنایی قرمز آن‌چنان که در کارگاه‌های عکاسی مشاهده کرده‌اند، خلق را به پرخاش‌گری و ستیزه‌جویی وا می‌دارد، چشم کسی را خون گرفتن، کنایه از غضب شدید است. بر عکس رنگ آبی، پیش از هر چیز آسمان صاف و هوای آفتابی را به یاد می‌آورد، نشانه صلح است و فرح‌ناکی و رنگ بی‌گناهی و علامت زنانه متضاد با قرمزی، زیرا بر گیسوان دختران جوان، نوار آبی رنگ می‌بندند که رنگ مخصوص باکره مقدس در آیین کاتولیکی است، نور آبی کسانی را که بی‌قرارند، آرام می‌کند. رنگ سبز نیز برای ما رنگ گیاهان و نشانه باروری و رنگ آب است که با تصوراتش متداعی می‌شود. علامت زهره (ونوس) است. رنگ زرد، نور تابان، و روشنی بخش و رمز فهم و هوش‌مندی. سیاه، رنگ ظلمات و مرگ است، دست کم برای کسانی که در مرگ به دیده نیستی یا ورطه نابودی می‌نگرند». (ستاری، ۱۳۷۴: ۲۳-۲۴)

در بعضی موارد نیز واژه‌ها و تصاویر به طور غیر مستقیم رنگ را به ذهن منتقل می‌کنند. مانند: شب، غروب، هوای ابری، دود، خون و خونین.

«سیاه، تیره‌ترین رنگ و در واقع به خودی خود نفی هر گونه رنگ است، رنگ سیاه نمایان‌گر مرزهای مطلق است که در پشت آن‌ها رنگی متوقف می‌شود، رنگ سیاه، انهدام،

نیستی، و پوچی است و به معنای «نه» در مقابل «آری» سفید است.». (ماکس لوچر، ۱۳۷۳: ۹۷)

در تصاویر شب، شاعران برای بیان تیرگی و ظلمت شب از مفاهیمی مانند: دیو، دود، دریا، پردهٔ آبنوس، پردهٔ لاجورد و ادهم استفاده کرده‌اند.

اکنون به ذکر شواهد و نقل اشعار می‌پردازیم:

فخرالدین اسعد، در شعر زیر با به کارگیری صور فلکی در خلق تصویرهای استعاری و تشبیهی آسمان شبان‌گاهی را توصیف می‌کند.

سیاه و سهم‌گین چون روز هجران	شبی تاریک و آلوده به قطران
به روی خاک بر چون رای بر پیل	به روی چرخ بر چون توده نیل
فرو هشته چو پرده پیش خورشید	سیه چون انده و نازان چو امید
شب آسوده به سان کام خسر	سپاه آسمان اندر روارو
نگاریده همه چترش به گوهر	به سان چرخ ازرق چترش از بر
طناب خیمه را بر کوه بسته	درنگی کرده و ایمن نشسته
به سان عاشق و معشوق خفته	مه و خورشید هر دو رخ نهفته
چو مروارید در مینا نشانده	ستاره هر یکی بر جای مانده
ستاره از روش بیزار گشته	فلک چون آهنین دیوار گشته
کمان کردار دم بر سر نهاده	اسد در پیش خرچنگ ایستاده
زفر بگشاده چون نار کفیده	چو عاشق کرده خونین هر دو دیده
چو بچه پیش او از خرس که‌تر	غنوده از پس او خرس مه‌تر
به پیشش مرد بر زانو نشسته	زنی دیگر به زنجیری بسته
دو پای خویش بر تیری نهاده	برابر کرکسی پر بر گشاده
به دست اندرش زرین‌طشت و خوانی	جوان‌مردی به سان پاس‌بانی
یکی بط گردنش چون سرو آزاد	دو ماهی راست چون خیک پر باد
ز بس پیچ و شکن چون جعد	نمود اندر جنوبش تیره‌جویی
مرو را کرده از یاقوت لنگر	یکی کشتی پر از رخننده گوهر
کلاغی در میان مرغ‌زاری	چو شاخ خیزران باریک‌ماری
به جای می درو افکنده ژاله	نهاده پیش او زرین پیاله
پر از گوهر یکی شاهانه افسر	پر از اخگر یکی سیمینه مجمر

یکی پیکر به سان ماهی شیم
ز مشرق برکشیده طالع بد
به هم گرد آمده خورشید با ماه
بشیزه برتنش چون کوکب سیم
بدان تا بد بود پیوند موبد
چو دستوری که راز گوید با شاه
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۹۱-۸۷)

در توصیف‌های حسب حالی زیر، با بهره‌گیری از تصاویر استعاره و تشبیهی، آسمان شب را به تصویر می‌کشد.

چو یک نیمه سپاه شب درآمد
چو سیمین زورقی در ژرف دریا
هوا را دوده از چهره فرو شست
مه تابنده از خاور برآمد
چو دست ابرنجی در دست حورا
چنان چون ویس را از جان و رو شست
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۲۸۸-۲۷۸)

شبی تاریک هم‌چون جان مهجور
سراپرده کشیده ابر دی‌ماه
هوا چون چشم رامین گشته گریان
ز مشکین ابر او بارنده کافور
چو روی ویس گشته پردگی ماه
به درد آن که زو شد ماه پنهان
چو روی ویس بانو در شبستان
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۲۲۵)

چو دود شب بماند از آتش روز
بشد بر پشت اشقر آفتابش
فلک بنوشت خیری مفرش روز
چو باز آمد بر ادهم ماه تابش
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۵۰۷)

شبی تاریک بود و ماه با مهر
جهان چون چاه سی‌صد بازگشته
به شب چون زهره شب‌گیران برآمد
ز بیننده نهفته اختران چهر
هوا با تیرگی انباز گشته
به بانگ مطرب از خواب اندر آمد
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۲۰۸-۲۰۷)

شب‌های توصیفی فخرالدین اسعد در ویس و رامین، توصیفاتی است که با هجران و درد و ناله عاشق گره خورده است. شبی تاریک و آلوده به قطران که چون روز هجران سیاه و سهم‌گین است. ماه و خورشید رخ نهفته‌اند و به سان عاشق و معشوق خفته هستند و چشمان اسد مانند عاشق خونین است.

فخرالدین، شب را به محسوساتی نظیر پرده، دود، دریا و معقولاتی مانند امید، انده، جان مهجور تشبیه می‌کند. گاه معقولاتی مثل بخت بداندیش، خشم، اندوه و سختی به شب

تشبیه می‌شوند. در این تشبیهات، گاه شب به موجودات ماورایی مانند دیو تشبیه می‌شود و تشبیه وهمی می‌سازد.

در ویس و رامین مفاهیمی مانند دریای منکر و ادهم مشبه‌به برای شب هستند و این مفاهیم استعاره مصرحه را می‌آفرینند. این شاعر از تشخیص در اشعار خود استفاده می‌کند و به شب جنبه انسانی می‌دهد. شب انسانی است که آستن می‌شود؛ شب میانجی است؛ شب چاه می‌کند؛ راه رهایی می‌نماید و بر روی گردون سایه می‌گسترده. گاهی نیز شب را مخاطب قرار می‌دهد و با شب سخن می‌گوید.

ترکیبات کنایی به کار رفته در ویس و رامین، عموماً در دو مفهوم خوش‌بخت شدن یا بدبخت شدن به کار رفته است و تنها در موارد معدودی به ترکیباتی مانند به شب خورشید جستن برمی‌خوریم که معنایی جز مفهوم قبلی دارد.

بعضی از تصاویر به ویژه کنایات، تصاویر ترکیبی هستند. در زیر چند نمونه ارائه می‌شود:

ترکیب تشبیه و کنایه

شب تاریک و بختم نیز تاریک زمن تا دل‌رُبایم راه نزدیک
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۲۸۴)

تشبیه بخت به شب و ترکیب «بخت مثل شب تاریک بودن» کنایه از بدبخت بودن است.
به پاسخ گفت رامین دل‌افروز شب خشم تو ما را شب کند روز
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۴۵۰)

تشبیه خشم به شب و ترکیب «روز ما را شب کردن» کنایه از بدبخت کردن است.

ترکیب تشخیص و کنایه

شبا بس خرمی بس دل‌فروزی همه کس را شبی ما را چو روزی
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۲۳۰)

تشخیص بخشیدن به شب با مخاطب قرار دادن شب و ترکیب «شب مانند روز بودن» کنایه از خوشایند بودن است.

ترکیب تشبیه و تشخیص

شب تاریک بودی غم‌گسارش ز مشکین موی رامین یادگارش
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۱۸۷)

تشبیه موی رامین به شب و تشخیص بخشیدن به شب با آوردن صفت «غم‌گسار بودن». تشبیه در مصرع دوم تشبیه مخفی است که بدون نشانه به کار رفته و با دقت در ژرف ساخت جمله می‌توان تشبیه آن را دریافت.

ترکیب کنایه و اغراق

ز روی هر دوشان شب روز گشته ز شادی روزشان نوروز گشته
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۲۸۸)

شاعر نورانی بودن چهره را در تاریکی شب به صورت اغراق بیان می‌کند و ترکیب «شب مثل روز شدن» کنایه از روشن شدن است.

شب تاریک بر من روز گردان کنار تو مرا جان بوز گردان
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۲۲۹)

ز مهر برف او را گل‌افشان شب تاریک او را روز رخشان
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۲۲۵)

تشبیه

از آن‌جا که در بررسی تشبیه از زاویه صور خیال، بیش‌تر در جست‌وجوی یافتن پیوندهای شباهتی هستیم که شاعر میان اشیا برقرار کرده است، تشبیهات را به دو دسته «تشبیهات فشرده» و «تشبیهات گسترده» می‌توان طبقه‌بندی کرد.

تشبیه فشرده، تشبیهی است که مشبه و مشبه‌به به صورت ترکیب اضافی باشند که عموماً در این ترکیب مضاف مشبه به و مضاف‌الیه مشبه است. به این تشبیه، تشبیه بلیغ نیز می‌گویند. اما منظور از تشبیهات گسترده، تشبیهاتی هستند که حالت اضافی ندارند، خواه در آن‌ها ادات تشبیه یا وجه شبه، ذکر یا حذف شده باشد.

تشبیهات فشرده محسوس به محسوس

چو دود شب بماند از آتش روز فلک بنوشت خیری مفرش روز
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۵۰۷)

شب به دود تشبیه شده است. با توجه به سیاهی مبهمی که در اوج تاریکی شب وجود دارد می‌توان وجه شبه این تشبیه را دریافت.

چو یک نیمه سپاه شب درآمد مه تابنده از خاور برآمد
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹، ۲۷۸)

شاعر برای بیان قدرت‌مندی شب و غلبه شب بر روز، شب را به سپاه تشبیه می‌کند، سپاهی که با لشکرکشی آن، ماه از مشرق پدیدار می‌شود. شایان ذکر است پیش از فخرالدین اسعد، فردوسی، حماسه‌سرای بزرگ ایران، از سپاه شب سخن گفته است و می‌توان گفت فخرالدین اسعد در این توصیف خود یا با فردوسی هم‌داستان بوده و یا از او تأثیر پذیرفته است.

تشبیهات فشرده معقول به محسوس

بر آمد آفتاب نیک‌بختی ببرد از ما شب اندوه و سختی
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۲۴۹)
شاعر شب را به اندوه و سختی تشبیه کرده است. با توجه به تیرگی شب به شدت تیرگی اندوه و سختی پی می‌بریم.

به پاسخ گفت رامین دل‌افروز شب خشم تو ما را شب کند روز
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۴۵۰)
خشم به شب تشبیه شده است. با توجه به خشونت و تیرگی نهفته در شب، می‌توان رابطه این تشبیه را دریافت.

خداوندا شب رنجم سرآمد کنون صبح رضای تو بر آمد
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۵۴۱)
شب به رنج تشبیه شده است. با توجه به اوج تیرگی موجود در شب می‌توانیم به شدت تیرگی رنج پی ببریم.

تشبیهات گسترده محسوس به محسوس

شبی تاریک و آلوده به قطران سیاه و سهم‌گین چون روز هجران
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۸۷)
در این بیت، شب تاریک به روز هجران مانند شده است که وجه شبه‌دردناکی و ترس‌ناکی است.

به سان چتر ازرق چترش از بر نگاریده همه چترش به گوهر
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۸۸)
شب: چتر؛ چتر: چتر شب: چتر ازرق (آسمان)
شاعر، آسمان را در گستردگی به چتر مانند کرده و فراگیری تاریکی شب را به سان چتری تصور کرده که بر آسمان سایه افکنده است و ستارگان مانند گوهرهای درخشان، تاریکی پهن‌آور شب را می‌آرایند.

سیه چون آنده و نازان چو امید فرو هشته چو پرده پیش خورشید
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۸۷)
در مصرع دوم شب به پرده تشبیه شده است. با فرا رسیدن شب، تاریکی هم‌چون
پرده‌ای در مقابل خورشید گسترده شده است.

شب تاریک پنداری که دریاست کنار و قعر او هر دو نه پیداست
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۲۸۴-۲۸۱)
شب تاریک به دریا تشبیه شده است. گستردگی و ناپیدا بودن آغاز و عمق شب و
سیاهی آن مانند دریا وسیع و بی‌انتها به نظر می‌رسد.

شبی تاریک هم‌چون جان مهجور ز مشکین ابر او بارنده کافور
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۲۲۵)
شب تاریک به جان عاشق دردمند در گدازندگی فراق یار تشبیه شده است. شبی که
ابرهای بارآور و معطر کافور گونه آن با بارش خود، فضا را عطرآگین می‌کند.

چو شب تاریک بدبخت بداندیش بشد شب‌گیر با دل‌های پُر نیش
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۵۱۳)
سپاه آسمان اندر روارو شب آسوده به سان کام خسرو
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۸۸)

شب به کام خسرو تشبیه شده است. شاعر برای توصیف آرامش شب، کام‌روایی و
آرزومندی خسرو را مشبه به قرار داده است.

تشبیهات فشرده و همی

چو گردون دیو شب را بند بگشاد پس آن‌گه ماه تابان را بدو داد
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۸۷)
شاعر برای بیان زشتی، ترس‌ناکی و سیاهی شب، دیو را مشبه به خوانده است.

استعاره

«استعاره را بنیاد شعر دانسته‌اند و در اهمیت آن بسیار سخن گفته‌اند. مهم‌ترین نوع
مجاز، مجاز به علاقه شباهت است. «استعاره گونه‌ای مجاز است که در آن واژه یا جمله‌ای
که بیان حالی، شخصی، چیزی یا کنش است بر حالت، شخصی، چیزی یا کنش دیگر دلالت
کند تا میان آن‌ها همانندی یا قیاس برقرار شود...» (احمدی، ۱۳۸۰: ۸۲)

از طرفی می‌توان استعاره را حاصل و نتیجه تشبیه دانست. هنگامی که از ارکان تشبیه، مشبه، وجه شبه و ادات تشبیه حذف شوند و مشبه‌به، به تنهایی به کار رود. پس سرانجام هر تشبیه زیبا استعاره است. «می‌توان مدعی شد که استعاره فشرده‌ترین نوع تشبیه است، هر چند تفاوتی ظریف میان تشبیه و استعاره وجود دارد. در تشبیه بلیغ که مخیل‌ترین تشبیه به شمار می‌رود، مشبه و مشبه‌به، بر روی محور هم‌نشینی در «ترکیب» با یک‌دیگرند. همین «ترکیب» به نوعی «نشان‌داری هم‌نشینی» منجر می‌شود و به خواننده نشان می‌دهد که این نشانه بر حسب «تشابه» در ترکیب با یک‌دیگر قرار گرفته‌اند، در حالی که در استعاره این نشان‌داری هم‌نشینی از میان می‌رود و مشبه به دیگر شبیه به مشبه نیست، بلکه خود مشبه است.» (صفوی، ۱۳۸۳: ۱۳۰-۱۳۱).

استعاره همواره بیش‌ترین فاصله را میان مدلول و مصداق به وجود می‌آورد و در نتیجه مخیل‌ترین نوع کلام است. ارسطو چنین باور داشت که آن‌چه در اکثر متون بلاغی مایه لذت و مسرت است، از استعاره نشئت گرفته است.

رابطه اصلی تخیل و استعاره در این نکته نهفته است که شاعر به مدد ترکیبات جدید و استعاره‌های درخشان آن‌چه را در ذهن پرورده است، اظهار می‌دارد. شیء را می‌بیند، در ذهن نام جدیدی بر آن می‌نهد و آن را ابراز می‌کند. «عمل وحدت بخشیدن، الف و جا انداختن شباهت و یکی بودن، که لازمه کار استعاره است هم تخیل را برمی‌انگیزد و هم آن را برملا می‌کند.» (هاوکس، ۱۳۸۶: ۹۰).

تشخیص

گاهی شاعر با کمک نیروی تخیل و پندار شاعرانه، به اشیا و عناصر بی‌جان طبیعت، حرکت و جنبش می‌بخشد و به این ترتیب در شعر خود جنبش و تحرک به وجود می‌آورد. در حقیقت اشیا در ذهن او جان می‌گیرند و شاعر به آن‌ها شخصیت می‌بخشد.

در کتب بلاغت غربی به این نوع تصرف شاعر در اشياء، personification می‌گویند. اما در کتب بلاغت فارسی نشانی از آن وجود ندارد. ناقدان معاصر عرب به جای واژه فوق از اصطلاح «تشخیص» استفاده کرده‌اند.

گویا برای اولین بار یوسف اعتصام‌الملک در مقاله‌ای درباره شعر دخترش پروین اعتصامی، واژه تشخیص را در معنای امروزی به کار برده است. «تشخیص چنین است که گوینده برای تصویر معنای مجرد، اشخاصی تصور کرده، کردار و گفتار زندگان را به آنان منسوب دارد.» (شمیسا، ۱۳۷۲: ۱۸۶).

در استعاره مکنیه، مشبّه به در اکثر موارد انسان است. البته گاهی مشبّه به محذوف حیوان است و می‌توان استعاره را جان‌دارمدارانه خواند نظیر ترکیب: چنگال مرگ. در این صورت باز هم مشبّه به جان‌دار است و شاعر به مشبّه جان بخشیده است. از ره‌گذر تشخیص فضای شعر شاعر به جنبش درمی‌آید. تخیل شاعر اگر چه عناصر فضای شعر خویش را از پدیده‌ها و اشیای عالم اخذ کرده است، اما حیاتی آفریده که در عالم خارج وجود ندارد.

استعاره مصرحه

چو دود شب بماند از آتش روز فلک بنوشت خیری مفرش روز
 بشد بر پشت اشقر آفتابش چو باز آمد بر ادهم ماه‌تابش
 (فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۵۰۷)

در این بیت ماه‌تاب قرینه‌ای است که ما را راه‌نمایی می‌کند که واژه ادهم در مفهوم استعاری به کار رفته است. با توجه به معنی واژه ادهم به عنوان اسب سیاه، از سیاهی اسب، وجه شبی با شب در نظر گرفته شده است که این استعاره را محقق می‌سازد. شاعر برای بیان سیاهی، گستردگی و بی‌انتهایی شب، دریا را مشبّه به برای شب خوانده است.

شب تاریک پنداری که دریاست کنار و قعر او هر دو نه پیداست
 منم غرقه درین دریای منکر بدو در اشک من مرجان و گوهر
 (فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۲۸۴-۲۸۱)

تشخیص‌ها به دو شکل به کار رفته‌اند:
 — نسبت دادن افعال و ویژگی‌های انسان به شب.
 — خطاب.

شنیدستم که شب آبستن آید نداند کس که فردا زو چه زاید
 (فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۴۵۴)

آبستن بودن شب، کاری است که از مشبّه شب سر می‌زند. شب انسانی است که آبستن می‌شود و ذهن و شب آسوده بود.

سپاه آسمان اندر روارو شب آسوده به سان کام خسرو
 (فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۱۸۸)

تو گفתי شب به مغرب کنده بد چاه به چاه افتاد ماه از چرخ ناگاه
 کندن چاه که فعلی انسانی است، به شب نسبت داده شده است.

بررسی تصاویر شب در ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی □ ۸۰۳

درنگی گشته و ایمن نشسته طناب خیمه را بر کوه بسته
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۱۸۸)

شب درنگی گشته و ایمن نشسته. اختصاص دادن قید حالتی انسانی برای شب.
نمودش تیره‌شب راه‌رهای ز تاریکی بد او را روشنایی
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۱۸۸)

شب به عنوان پیر و رهبر، راه‌رهای را نشان‌گر است.
شب تاریک بودی غم‌گسارش ز مشکین‌موی رامین یادگارش
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۱۸۷)

شب مانند یک دایه‌مهربان غم‌گسار ویس بود.
میانجی‌گر نه شب بودی در آن جنگ نرستی جان شاهنشاه از آن ننگ
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۷۲)

میانجی‌گری، صفتی انسانی است که به شب نسبت داده شده است.
در بیت زیر شب مورد خطاب قرار گرفته و در حالت تشخیص است.
شبا بس خرمی، بس دل‌فروزی همه کس را شبی ما را چو روزی
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۲۳۰)

کنایه

کنایه، جمله یا ترکیبی است که مقصود گوینده معنی اصلی آن نباشد، در واقع شاعر با آوردن کنایه در کلام خود از صریح سر باز می‌زند و در لفافه و پوشیده منظور خود را بیان می‌دارد. «از نظر ابو عبیده صاحب مجاز القرآن، هر نوع عدم تصریحی از مقوله کنایه است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۱۴۱).

در سنت فن بیان، انواع کنایه را بر حسب وضوح به موارد زیر تقسیم کرده‌اند:

۱- **تلویح**: وسایط میان لازم و ملزوم متعدد باشد، این موضوع سبب می‌شود فهم کنایه دشوار شود. نظیر فقح‌گشادن، در معنای تکبر کردن و سر کیسه به برگ‌گندنا بستن، در معنای سخاوت‌مند بودن.

۲- **ایماء**: کنایه‌ای است که وسایط میان لازم و ملزوم در آن اندک است و مقصود شاعر به آسانی دریافت می‌شود. ترکیبات نظیر رخت‌بر بستن، سپر افکندن از گونه ایماء هستند.

۳- رمز: وسائط در آن خفی است به طوری که می‌توان گفت اصلاً نمی‌توانیم وسائط را دریابیم و در نتیجه انتقال از معنی ظاهر به باطن دشوار و گاهی غیر ممکن است و فهم کنایه دیریاب است. نظیر: ناخن‌خشک به معنی خسیس.

۴- تعریض: جمله‌ای است اخباری که مفهوم آن هشدار به کسی یا نکوهش و به سخره گرفتن باشد. از این رو مخاطب را آزاده می‌کند و در عرف می‌گویند فلانی به فلانی گوشه زد. (شمیسا، ۱۳۷۲: ۲۴۱-۲۴۳)

در بحث کنایه، به الفاظ و معانی ظاهری مکنی‌به و به معنای مقصود مکنی‌عنه می‌گویند. انواع کنایه به لحاظ مکنی‌عنه به شرح زیر است:

۱- کنایه از موصوف (اسم): صفت یا مجموعه چند صفت و عبارت وصفی که باید از آن متوجه مفهوم دیگری شد.

۲- کنایه از صفت: مکنی به صفتی است که باید از آن متوجه صفت دیگری شد. مانند سیاه‌گلیم، که کنایه از بدبخت است.

۳- کنایه از فعل یا مصدر: فعلی یا مصدری یا جمله‌ای در معنای فعل یا مصدر دیگری به کار رفته باشد که رایج‌ترین کنایه است. مانند به صحرا افکندن که کنایه از آشکار کردن است. (همان: ۲۳۸-۲۳۶)

حال به مواردی از انواع کنایه در ویس و رامین می‌پردازیم:

همان بهتر که بیهوده نپویم به شب خورشید تابان را نجویم
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۲۸۵)

به شب خورشید را جستن: کنایه از کار بیهوده کردن.

اگر با روی تو باشم شب و روز شب من روز باشد روز نوروز
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۳۹)

شب مانند روز بودن: کنایه از خوشبخت بودن.

شب تاریک بر من روز گردان کنار تو مرا جان بوز گردان
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۲۲۹-۲۲۷)

شب تاریک بر کسی روز کردن: کنایه از خوشبخت کردن و رفع سختی کردن.

ز مهر برف او را گل‌افشان شب تاریک او را روز رخشان
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۲۲۵)

شب تاریک برای کسی مثل روز بودن: کنایه از خوشایند بودن زندگی.

چو شب تاریک بدبخت بداندیش بشد شب‌گیر با دل‌های پرنیش
(فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹: ۵۱۳)

بخت مانند شب تاریک بودن: کنایه از بدبخت بودن.

انواع امور و عناصری که تصاویر را می‌سازند:

۱- بیش‌ترین عنصری که تصاویر را در بر گرفته‌اند، طبیعت و عناصر آن هستند: ابر، دریا، خاک، خورشید، ماه، آفتاب، اختران، آسمان، ستاره و... بخشی از عناصر طبیعت را می‌سازند.

۲- پس از عناصر طبیعت، انسان و اعضای بدن و عواطف انسانی قرار می‌گیرند مثل: عاشق، معشوق، جوان‌مرد، پاسبان، زن، مرد، کمردار، مست، چابک‌دست، کمان‌ور، کله‌دار، دستور، شاه و...

صفات و حالات و عواطف انسانی مثل اندوه، سختی، رنج، امید و... مشبه به واقع شده‌اند. ۳- اشیای مربوط به زندگی، سومین مرتبه را به خود اختصاص داده‌اند، مثل: پرده، کافور، طناب، زورق، دست‌پنجه، کشتی، لنگر، مجمر، افسر و...

۴- در آخر می‌توان از حیوانات نام برد مثل: ادهم، اشقر، ستور، شیر، ماهی، طاووس، کلاغ، بط، مار و...

دیگر مواردی که در تصاویر به ندرت به کار رفته‌اند، عبارتند از: نباتات مثل سرو آزاد، سبزه، شاخ خیزران و... عناصر رزمی مثل سپاه، موجودات وهمی و خیالی مثل: دیو، ابلیس؛ عناصر قیمتی و اشرافی مثل: گوهر، یاقوت؛ خوراکی مثل: نار؛ مفاهیم دینی مثل: حورا و مفاهیم مربوط به زندگی انسان مثل بخت.

نتیجه‌گیری

بسامد کاربرد تصاویر در ویس و رامین از بیش‌ترین به کم‌ترین چنین است: بررسی تصاویر نشان می‌دهد که تشبیه غالب است. تشبیه شب به دود، اندوه، سختی، رنج، روز هجران، چتر، جان مهجور و کام خسرو در آثار دیگر مورد مطالعه به کار نرفته است. پس از تشبیه استعاره‌ها مورد بررسی قرار گرفت و در مقایسه با تشخیص، نگارنده به این نتیجه رسید که تشخیص بالاترین بسامد را پس از تشبیه دارد. در کل دیوان فقط یک مورد از تشخیص‌ها، به صورت خطاب به کار رفته است. بقیه موارد، نسبت دادن افعال و ویژگی‌های انسانی به شب است. تشخیص‌هایی نظیر: آسوده بودن شب، کندن چاه، ایمن نشستن شب، راه‌رهای نمودن، سایه‌گستر، غم‌گسار و میانجی بودن تصاویر ابتکاری هستند که ساخته ذهن شاعر است. پس شاعر با استفاده از تشخیص به عناصر طبیعت حرکت و حیات می‌دهد و تصویر زیبایی می‌آفریند. بررسی کنایه‌ها نشان می‌دهد که تصاویر کنایی نسبت به دیگر تصاویر شعری کم‌تر به کار رفته‌اند. هم‌چنین تصویر کنایی «به شب خورشید

را جستن» در آثار دیگران دیده نشده و کلامی تقلیدگونه و تکراری نیست. تصویری است ابداع‌شده با ذهن خلاق شاعری عاشقانه‌سرا و خوش‌فکر.

کتاب‌شناسی

- احمدی، بابک، ۱۳۸۴، *از نشانه‌های تصویری تا متن*، چاپ پنجم، تهران، مرکز.
- _____، ۱۳۸۰، *ساختار و تأویل متن*، چاپ یازدهم، نشر مرکز.
- اسدی طوسی، ابونصر علی‌بن‌احمد، ۱۳۵۴، *گرشاسب‌نامه*، به اهتمام حبیب یغمایی، چاپ دوم، تهران، طهوری.
- امامی، نصرالله، منوچهری دامغانی، ۱۳۷۱، *ادوار زندگی و آفرینش‌های هنری*، چاپ دوم، دانشگاه شهید چمران اهواز.
- پلوتارک، ۱۳۷۹، *حیات مردان نامی*، ترجمه رضا شیخی، جلد ۴، تهران، ققنوس.
- ثروتیان، بهروز، ۱۳۶۹، *بیان در شعر فارسی*، تهران، برگ.
- حزین، جهان‌گیر، ۱۳۷۵، *شب هزارساله شاعران*، چاپ اول، تهران، نشر دنیای نو.
- دانش‌نامه زبان و ادب فارسی*، ج ۱، ۱۳۸۴، به سرپرستی اسمعیل سعادت، تهران، فرهنگستان.
- دانش‌نامه زبان و ادب فارسی*، ج ۲، ۱۳۸۶، به سرپرستی اسمعیل سعادت، تهران، فرهنگستان.
- دانش‌نامه زبان و ادب فارسی*، ج ۳، ۱۳۸۸، به سرپرستی اسمعیل سعادت، تهران، فرهنگستان.
- دبیرسیاقی، محمد، ۱۳۵۱، *پیش‌آهنگان شعر پارسی*، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با هم‌کاری مؤسسه انتشارات فرانکلین.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه*، تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.
- رازی، شمس‌الدین محمد بن قیس*، ۱۳۳۸، به تصحیح محمد قزوینی و مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۴۶، *شعر بی‌دروغ، شعر بی‌نقاب*، تهران، علمی.
- ستاری، جلال، ۱۳۷۴، *مجموعه مقالات*، تهران، سروش.
- سلمان لاهوری، مسعود بن سعد بن سلمان، ۱۳۶۸، *دیوان*، به اهتمام مهدی نوریان، جلد اول و دوم، چاپ اصفهان، انتشارات کمال.
- _____، ۱۳۴۱، *دیوان سنایی غزنوی*، با مقدمه و حواشی مدرس رضوی، تهران، ابن سینا.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۳، *صور خیال در شعر فارسی*، چاپ نهم، تهران، نیل.
- شمیسا، سیروس، ۱۳۷۲، *بیان، چاپ سوم*، تهران، تابش.
- _____، ۱۳۷۴، *سبک‌شناسی شعر*، چاپ اول، رامین.
- _____، ۱۳۷۴، *بیان و معانی*، چاپ اول، تهران، میترا.
- _____، ۱۳۸۳، *انواع ادبی*، چاپ دهم، ویرایش دوم، تهران، فردوس.
- _____، ۱۳۷۳، *کلیات سبک‌شناسی*، چاپ دوم، تهران، انتشارات ققنوس.
- صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۶۹، *تاریخ ادبیات در ایران از میانه قرن پنجم تا آغاز قرن هفتم*، ج ۲، چاپ دهم، تهران، کیهانک.

بررسی تصاویر شب در ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی □ ۸۰۷

- _____ ۱۳۵۱، *تاریخ ادبیات در ایران از آغاز عهد اسلامی تا دوره سلجوقی*، ج ۱، تهران، ابن سینا.
- _____ ۱۳۸۳، *حماسه سرایی در ایران*، چاپ سوم، تهران، فردوس.
- سفوی، کوروش، ۱۳۸۳، *از زبان شناسی به ادبیات*، جلد دوم، تهران، سوره (حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی).
- عقدایی، تورج، ۱۳۸۰، *بدیع در شعر فارسی*، چاپ اول، زنجان، نیکان.
- غلام رضایی، محمد، ۱۳۸۱، *سبک شناسی شعر فارسی از رودکی تا شاملو*، چاپ اول، تهران، جامی.
- فتوحی، محمود، ۱۳۸۵، *بلاغت تصویر*، تهران، سخن.
- _____ ۱۳۶۳، *درباره ادبیات و نقد ادبی*، جلد دوم، چاپ اول، تهران، امیرکبیر.
- قبادیانی، ابومعین ناصر بن خسرو بن حارث، ۱۳۸۴، *دیوان*، تصحیح مجتبی مینوی، مهدی محقق، چاپ ششم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- کزازی، میرجلال الدین، ۱۳۷۳، *زیبایی شناسی سخن پارسی*، چاپ چهارم، تهران، نشر مرکز، کتاب ماد.
- گرگانی، فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹، *ویس و رامین*، تصحیح ماگالی تودوا، الکساندر گوا خاریا، تهران، انتشارات فرهنگ ایران.
- لازار، ژیلبر، *اشعار پراکنده قدیم ترین شعرای فارسی زبان*، از حنظله بادغیسی تا دقیقی، ۱۹۸۲/۱۳۶۲، تهران، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.
- ماکس لوچر، ۱۳۷۳، *روان شناسی رنگ ها*، ترجمه منیرو روانی پور، آفرینش.
- محبوب، محمدجعفر، ۱۳۵۰، *سبک خراسانی*، بررسی مختصات سبکی شعر فارسی از آغاز ظهور تا پایان قرن پنجم هجری، تهران، دانش سرای عالی.
- معین، محمد، ۱۳۷۸، *فرهنگ معین*، تهران، امیرکبیر.
- میرصادقی (ذوالقدر)، میمنت، ۱۳۷۳، *واژه نامه هنر شاعری*، تهران، کتاب مهناز.
- نفیسی، سعید، ۱۳۴۱، *محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی*، چاپ سوم، تهران: مؤسسه امیرکبیر.
- وطواط، رشیدالدین سعدالملک محمدبن محمدبن عبدالجلیل، ۱۳۳۹، *دیوان با کتاب حدائق السحر*، تصحیح سعید نفیسی، از روی چاپ عباس آشتیانی، تهران.
- هاوکس، ترانس، ۱۳۸۶، *استعاره*، ترجمه فرزانه طاهری، چاپ سوم، تهران، مرکز.
- همایی، جلال الدین، ۱۳۷۳، *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، چاپ دهم، قم، ستاره.
- یوسفی، غلام حسین، ۱۳۷۹، *چشمه روشن (دیداری با اهل قلم)*، چاپ نهم، تهران، علمی.

بررسی نقش نمادین جانوران در ضرب‌المثل‌های رودباری

دکتر علی‌علیزاده جوئنی^۱ / دکترای زبان و ادبیات فارسی

ضرب‌المثل‌ها بخش مهمی از ادبیات شفاهی زبان‌ها و گویش‌ها به شمار می‌روند که معمولاً کم‌تر از زبان‌های مهاجم تأثیر پذیرفته‌اند و ویژگی‌های بومی را بهتر حفظ کرده‌اند. با تحلیل محتوایی ضرب‌المثل‌ها می‌توان به اطلاعات با ارزشی از شیوه زندگی، مناسبات فرهنگی و اجتماعی، جهان‌بینی، نظام ارزشی و دغدغه‌ها و آرمان‌های جامعه انسانی دست یافت. در این نوشتار نقش نمادین جانوران در ضرب‌المثل‌های رودبار گیلان بررسی شده است. بدین منظور افزون بر ۵۰۰۰ ضرب‌المثل و اصطلاح که از آبادی‌های مختلف در جغرافیای رودبار توسط پژوهش‌گران بومی و غیر بومی به زبان‌های تاتی، گیلکی یا گالشی نگاشته شده‌اند مطالعه شده، مواردی که در آن‌ها حیوانات نقش نمادین دارند جدا شده و شواهد با هم سنجیده و دسته‌بندی شده‌اند. این مقاله نشان می‌دهد برخی جانوران اهلی و وحشی در فرهنگ رودبار نقش برجسته‌تری دارند و خصایص متعدد انسانی را نمایندگی می‌کنند. از میان ۴۳ حیوان که در زبان‌زدهای رودباری دارای نقش نمادین هستند، آن‌ها که بیش‌ترین نقش را دارند سگ، گربه، خرس، بز، گاو و شغال هستند که عمدتاً در پوشش جانوری منطقه و به ویژه در زیست روستایی حضور پررنگ‌تری دارند. نگاه به معدودی از جانوران از جمله اسب، شیر، بلبل و قرقاول همراه با خوش‌بینی و مهرآمیز است؛ اما در بیش‌تر موارد، جانوران، ویژگی‌ها و رفتارهای بد انسانی را نمایندگی می‌کنند. هرچند این پژوهش تنها در گستره شهرستان رودبار انجام گرفته است اما به دلیل مشترکات زبانی و فرهنگی، نتایج آن تا اندازه بسیار به جغرافیای گویش‌های گیلکی، تاتی و تالشی هم قابل تعمیم است.

مقدمه

نماد یا سمبل (symbol) چیزی است که از طریق مشابهت، اتحاد یا قرارداد از چیزی که نادیدنی است، حکایت کند و با موضوع خود از طریق هم‌بستگی، با ایده‌های کلی وابسته باشد. (هادسون، ۱۹۹۷: ۱۹۱) نماد که گاه آن را رمز یا مظهر هم می‌گویند گاه ممکن است ساده باشد مانند علائم راه‌نمایی و رانندگی، ولی عمده نمادها پیچیده‌تر هستند و محتوی پیامی هستند که درک آن نیاز به اطلاعات زمینه‌ای دارد. نماد ممکن است زنده یا غیر زنده باشد. نماد غیر زنده ممکن است به صورت نقش و تصویر، تندیس و پیکره، متن گفتاری یا نوشتاری و جز آن ظهور یابد. در نمادهای ادبی، یک نشانه گفتاری یا نوشتاری، یک مفهوم، احساس یا یک باور انتزاعی را نمایندگی می‌کند. کادن نمادها را بر پایه گستره کاربرد آن‌ها به سه دسته شخصی، منطقه‌ای و جهانی طبقه‌بندی می‌کند. (۸۸۵: ۱۹۹۹) شمیسا آورده است که سمبل یا نماد در علم بیان، واژه‌ای است که هم به معنای اصلی خود و هم به سلسله‌ای از معانی مرتبط و نزدیک به یک‌دیگر دلالت کند. نماد در سطح کلمه، کنایه در سطح جمله و تمثیل در سطح کلام است. (۲۹: ۱۳۸۵) نماد را به اعتبار مسبوق بودن آن می‌توان به دو نوع تقسیم کرد. نخست نمادهای قراردادی یا عمومی که به سبب تکرار، دلالت آن‌ها صریح و روشن است. مثلاً در ادبیات عرفانی، سگ، فراوان به عنوان نماد برای امیال نفسانی و آینه به عنوان نماد برای دل به کار رفته است. دوم نمادهای خصوصی یا شخصی که شاعران و نویسندگان آن‌ها را به اعتبار ذوق هنری خود برای نخستین بار به کار می‌برند و مسبوق به سابقه نیست. (داد، ۵۰۱: ۱۳۸۵) نمادهای قراردادی یا عمومی چنان که گفتیم لزوماً جهانی نیستند و ممکن است از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر و از یک زبان به زبان دیگر متفاوت باشند. مثلاً در برخی ملل، غاز نماد حماقت است، ولی در ادبیات عامه فارسی، غاز چنین کارکردی ندارد و عمدتاً گاو، خر و... به عنوان نماد حماقت به کار می‌روند.

نمادهای جانوری در ادبیات کلاسیک فارسی چه در نثر و چه در شعر از سده‌های دور مورد توجه بوده‌اند. سرآمد داستان‌های نمادگرایانه فارسی، داستان‌های کلیله و دمنه و *مرزبان‌نامه* هستند. در این متون، اندیشه‌های اجتماعی و اخلاقی از زبان حیوانات روایت شده‌اند. اساساً در در افسانه‌های تمثیلی یا فابل‌ها (fable) استفاده گسترده از نمادهای عمومی، بسیار معمول است. «حکایت‌های حیوانات همیشه برای مردمان هر نسل و هر روزگاری از کشش و جذابیت خاصی برخوردار بوده است. معمولاً حیوانات با ویژگی‌های انسان‌ها مقایسه می‌شوند. برخی خیراندیش و نیکوکردارند و گروهی خوی اهریمنی و شراندیشی دارند.» (میرصادقی، ۱۳۷۹: ۸۴) جدا از وجوه زیباشناختی، گاه فقدان آزادی هم

یکی از عوامل گرایش سمبولیسم ادبی است، چرا که در یک ساختار مستبد، راه بر انتقاد صریح و آشکار بسته است. در چنین شرایطی گرایش به انواع ابزارهای پوشیده‌گویی هم‌چون ابهام، ایهام، کنایه و نماد شدت می‌گیرد.

در ادبیات شفاهی گویشی به ویژه در زبان‌زدها نیز با استفاده گسترده از نمادها روبه‌رو هستیم. گویش‌های نو ایرانی، در سنجش با زبان فارسی، جغرافیای محدودتری دارند. از این رو در گویش‌ها، نمادها معدودتر هستند. نمادها اساساً مکان‌مند هستند و از جغرافیا به جغرافیای دیگر و از گفتمانی به گفتمان دیگر تغییر می‌کنند. برای مثال زاغ یا کشرک در فرهنگ فارسی پرنده‌محبوبی نیست، ولی در جغرافیای گیلان، آن را نشانه آمدن مهمان می‌انگارند و دوست می‌دارند. نمادها در فرهنگ شفاهی هر گویش طبعاً با جغرافیای طبیعی، بافت جانوری و گیاهی، شیوه زیست مردم و انگاره‌های اجتماعی مرتبط هستند. از این رو بدیهی است که گاه تفاوت‌هایی در نوع جانوران و هم نقش نمادین آن‌ها در گویش‌ها در سنجش با یک‌دیگر و در سنجش با زبان فارسی وجود دارد. هم از این رو در زبان‌زدهای رودباری، جانورانی مانند طاووس، مرغابی، تمساح و... دیده نمی‌شوند.

روستاییان به ویژه در گذشته ارتباط تنگاتنگی با طبیعت و عناصر گیاهی و جانوری آن داشتند. بخش بزرگی از خوراک، پوشاک و ابزار آن‌ها بی‌واسطه از طبیعت فراهم می‌شد. این ارتباط تنگاتنگ موجب شده دانش و اطلاعات و نیز انگاره‌هایی در ارتباط با گیاهان و جانوران پیدا کنند که این انگاره‌ها به صورت باور یا آموزه و اندرز در طول زمان در ذهن آنان استوار شده است. جانوران در داستان‌ها، ضرب‌المثل‌ها و ترانه‌های رودباری نقش پُرنرنگی دارند و هر یک از آن‌ها یک یا چند شخصیت یا رفتار انسانی را نمایندگی می‌کنند. گاه این ارتباط یعنی ارتباط میان انواع جانوران با خصایص انسانی به ویژگی‌های ظاهری جانوران مانند رنگ، خردی یا بزرگی جثه و... یا به ویژگی‌های رفتاری آن‌ها برمی‌گردد. گاه هم ارتباط منطقی میان یک جانور و انگاره اجتماعی‌ای که درباره آن وجود دارد نمی‌توان یافت. برای مثال باور به خوش‌اُغر بودن شغال در رودبار با نگاه نفرت‌آمیز روستاییان به این جانور هم‌خوانی ندارد. چنین انگاره‌هایی شاید برخاسته از تجارب فردی باشند که در گذر زمان وسعت یافته، به باورهای اجتماعی استواری تحول یافته باشند.

به لحاظ ارزش‌های زبان‌شناسیک، دست کم در جغرافیای این پژوهش، ضرب‌المثل‌ها و چیستان‌ها بهتر شاخص‌های گویشی را در خود حفظ کرده‌اند و گرایش به یک‌سان‌سازی و فارسی‌سازی در آن‌ها کم‌تر دیده می‌شود، زیرا شکل دستوری و ترکیب واژگانی ضرب‌المثل‌ها و چیستان‌ها معمولاً در طول زمان کم‌تر دست‌خوش تغییر می‌شود و گویشوران اصرار دارند آن‌ها را عیناً چنان که از پیشینیان شنیده‌اند به کار ببرند. این نکته را

هم باید در نظر داشت که ضرب‌المثل‌ها و چیستان‌ها، جغرافیای محدودتری دارند و از این رو در هر آبادی عمدتاً بر پایهٔ واژگان و قواعد صرف و نحو همان آبادی به کار می‌روند و دقیقاً به همین دلیل در مقابلهٔ ضرب‌المثل‌ها و چیستان‌ها در آبادی‌های مختلف، تفاوت‌های آشکاری میان آن‌ها دیده می‌شود.

در این نوشتار، نقش نمادین جانوران در ضرب‌المثل‌های شهرستان رودبار مورد بررسی قرار گرفته است. رودبار زیتون در جنوب استان گیلان قرار دارد. مردم رودبار به گویش‌ها و زبان‌های متنوع شامل ترکی، لری، لکی، کردی، تالشی، تاتی، گالشی و گیلکی سخن می‌گویند. جدای از تفاوت‌های گویشی که در شواهد ارائه شده قابل تشخیص است، تنوع آب و هوا، تفاوت در پوشش گیاهی و شرایط محیطی میان آبادی‌های رودبار بزرگ موجب شده پوشش جانوری مناطق مختلف شهرستان و در نتیجه شکل زندگی روستایی و نقش جانوران در زندگی روستایی متنوع باشد. هم از این رو در مناطق مختلف رودبار، اهمیت جانوران و انگاره‌هایی که دربارهٔ آن‌ها وجود دارد، یکسان نیست. برای مثال، نقش سگ در برخی روستاهای ییلاقی که شغل غالب مردم آن گله‌داری است در سنجش با روستاهای فرودست و حاشیهٔ رودها که پیشهٔ بیشتر مردم آن برنج‌کاری است متفاوت است و این تفاوت‌ها در ادبیات فولکلور هم نمود دارد.

در این پژوهش در مرحلهٔ نخست، تقریباً تمامی کتاب‌هایی که محتوی بر ضرب‌المثل‌ها و اصطلاحاتی از گویش‌های تاتی، گیلکی و گالشی در حوزهٔ شهرستان رودبار بوده‌اند، مطالعه شده‌اند. از میان تقریباً ۵۰۰۰ ضرب‌المثل که در منابع رودباری آورده شده‌اند، موارد تکراری جدا شده، ضرب‌المثل‌هایی که در آن‌ها جانوران نقش نمادین یافته‌اند تفکیک، دسته‌بندی و به اختصار تحلیل شده‌اند. تأکید می‌شود هدف این مقاله، بررسی نقش و جای‌گاه حیوانات در زندگی روستایی نیست، بلکه این مقاله در میان زبان‌زدهای رودباری به دنبال شواهدی می‌گردد که در آن‌ها حیوانات، یک خوی انسانی یا طبقه خاصی از اجتماع انسانی را نمایندگی می‌کنند. نتیجهٔ این پژوهش مشخص می‌کند کدامیک از حیوانات بیش‌تر توجه مردم رودبار را به خود جلب کرده‌اند و در اذهان آنان مهم‌تر نشسته‌اند؟ هر جانور کدام ویژگی انسانی را نمایندگی می‌کند و اساساً چه ارتباطی میان ویژگی‌های ظاهری یا رفتاری جانوران با ویژگی انسانی منسوب به آن می‌توان یافت؟ نگاه اجتماعی به کدامیک از حیوانات مهرآمیز و همراه با احترام و نگاه به کدامیک قهرآمیز و همراه با بیزاری است؟ چه تفاوتی میان نقش نمادین حیوانات در فرهنگ شفاهی رودبار و نقش نمادین آن‌ها در ادبیات کلاسیک فارسی وجود دارد؟

در این‌جا ذکر چند نکته ضروری به نظر می‌رسد:

پُر آشکار است که این نوشتار را مجال آن نیست که به همه جانورانی که در ضرب‌المثل‌های رودباری نقش‌های نمادین دارند بپردازد. از این رو تنها ۴۳ جانور که نقش نمادین پررنگ‌تری داشته‌اند، آورده شده‌اند و در خصوص هر جانور نیز به ذکر مهم‌ترین کارکردهای نمادین بسنده شده است.

از آن‌جا که در برخی از منابع بومی مورد استفاده در این مقاله، ضرب‌المثل‌ها فاقد آوانگاری بوده‌اند، برای یک‌دست شدن داده‌ها و برای حفظ اختصار، به نقل متن گویشی ضرب‌المثل‌ها و برگردان فارسی آن‌ها اکتفا شده و به طور کلی از آوانگاری استفاده نشده است.

ضرب‌المثل‌هایی که فاقد ارجاع هستند حاصل پژوهش میدانی هستند و نام آبادی‌ای که ضرب‌المثل در آن‌جا شنیده شده است، پس از ضرب‌المثل ذکر شده است. در پایان مقاله، نام گویشور یا گویشوران آبادی مزبور که ضرب‌المثل از زبان آنان شنیده شده، آورده شده است. در زیر به معرفی جانوران و نقش نمادین آن‌ها در زبان‌زدهای رودباری می‌پردازیم. نام هر جانور به زبان فارسی و به چینش الفبایی آمده است و در مقابل آن شماری از نام‌های بومی جانور از جمله نام‌هایی که در شواهد به کار رفته‌اند، ارائه شده است.

۱. آبدزدک (کاپیش، کاپوش، وریون برین و...)

نماد مرموز و آب زیر کاه بودن

آبدزدک حشره‌ای است که باغ‌داران آن را به خوبی می‌شناسند. این حشره که شبیه به ملخ و به نگاه انسانی حشره‌ای زشت و چندان‌آور است، جوه‌ای آب را که کشاورزان با گل می‌بندند باز می‌کند و جهت آب را تغییر می‌دهد. از این رو این حشره نماد برای اشخاص مزاحم، مرموز و پنهان کار است.

گلِ بِن کاپوش: آبدزدکِ زیرِ گل. کنایه از آدم مرموز و خطرناک. (میرزایی، ۱۴۰۰: ۸۰)

۲. آهو

نماد چالاک‌ی و تیزرویی

آهو در ادبیات کلاسیک فارسی بیش‌تر نماد زیبایی و ظرافت است و معمولاً چشمان معشوق را به چشمان آهو مانند می‌کنند. اما در رودبار، کمینه در دهه‌های اخیر، آهو در طبیعت جانوری منطقه چندان دیده نشده است، از این رو در فرهنگ شفاهی منطقه هم نام این حیوان چندان به چشم نمی‌خورد. خدا اونِ نونا آهوی شاغِ تِک دبسته: خدا نان او را به نوک شاخ آهو ببندد. نفرینی است به این معنا که خداوند او را همیشه گرسنه و محتاج نگه دارد. (جعفری، ۱۴۰۰: ۱۱۶)

۳. اردک (اُردی، بیلی و...)

۱.۳. نماد اندرزن‌پذیری، حرف‌ناشنوی، تربیت‌ناپذیری و به تبع آن بی‌عاری و

بی‌غیرتی

از آن‌جا که پرهای اردک چرب است، هر اندازه آب روی اردک بپاشند، آب روی پرهای جانور نمی‌ماند و پرها خیس نمی‌شوند. این نفوذناپذیری موجب شده اردک را نماد اندرزن‌پذیری بینگارند. از این رو هر کس را که سخن و اندرز دیگران در او کارگر نیفتد به اردک مانند می‌کنند.

عینه اردک پشته آب فوکونی: انگار پشت اردک آب بریزی. (رحمن‌نیا، ۱۴۰۱: ۸۴)

اردک: کنایه از انسان بی‌غیرت و بی‌تعصب. (محمودی، ۱۴۰۲: ۴۵)

۲.۳. نماد پُر‌خواری و سیری‌ناپذیری

از آن‌جا که اردک پیوسته در حال خوردن و دفع کردن است این انگارهٔ عمومی وجود دارد که رودهٔ اردک راست است و از این رو هر کسی را که از خوردن سیر نمی‌شود و پیوسته در جست‌وجوی غذا است به اردک مانند می‌کنند.

اوردکِ راستِ روده: اردکی که روده‌اش راست است. (محمودی، ۱۴۰۲: ۴۵)

۴. اسب (اسپ، اَسَم و...)

۱.۴. نماد قدرت و فعالیت و چالاکی

پیرِ خونهٔ اسبِ میدون، شیرِ خونهٔ چالِ زندون: در توصیف زنی به کار می‌برند که تا وقتی شوهر نکرده در خانه پدر، زیر و زرنک و کاری است، ولی در خانه شوهر در انجام کارهای خانه کوتاهی می‌کند. (جعفری، ۱۳۸۸: ۶۰)

۲.۴. نماد نجابت، اصالت خانوادگی، بزرگ‌منشی

اسب در میان حیوانات بارکش، جای‌گاه متعالی دارد و از این رو در تقابل با الاغ یا قاطر در فرهنگ شفاهی رودبار، در جای‌گاه برتر می‌نشیند. اسب، نژاده و بااصالت است و الاغ فاقد اصالت، هم از این رو، قاطر که از جفت‌گیری الاغ نر با اسب ماده (مادیان) به وجود می‌آید به مادرش افتخار می‌کند و به خاطر پدرش سرافکننده است. اسب بر خلاف الاغ هرگز به عنوان نماد نادانی و بلاهت به کار نمی‌رود. الاغ و یابو به عنوان نماد برای کار طاقت‌فرسا و بی‌فایده مورد توجه هستند، اما این انگاره دربارهٔ اسب دیده نمی‌شود. در قدیم در جلگه گیلان به دلیل گل‌آلود بودن شالی‌زارها از اسب برای حمل بار استفاده می‌شد؛ ولی در رودبار حمل بار بیش‌تر با الاغ و قاطر انجام می‌گرفت و مردم به ویژه بزرگان، از اسب بیش‌تر برای سواری استفاده می‌کردند.

اسبِ پامچاله بیمیر، کُلِ الاغا سوار آماش: در جای پای اسب بمیر اما سوار خر لنگ نشو. بلندهمت باش و با افراد دون همت و نادان هم‌نشینی مکن. (حیدری، ۱۳۹۸: ۴۴)
 قاطرا آپرسین ته پیر کیّه؟ بگوت مه مار اسبه. از قاطر پرسیدند پدرت کیست؟ گفت مادرم اسب است. در مورد افرادی به کار می‌رود که نقاط ضعف خود را نادیده می‌گیرند و نقاط مثبت خود را بزرگ‌نمایی می‌کنند. (حیدری، ۱۳۹۸: ۴۴)
 الاغ گره خو ننه پیش پیش شوهو، اسب گره خو ننه دمبال: بچه خر جلوی مادرش حرکت می‌کند و بچه اسب دنبال مادرش راه می‌رود. کنایه از نجابت و شخصیت. (آقاجانی، ۱۳۹۳: ۴۵۱)

۵. الاغ / خر

۱.۵. نماد نادانی

الاغ در فرهنگ رودبار نماد نادانی است و در این زمینه نقش آن با گاو سنجیدنی است. این دو حیوان در فاری هم نماد حماقت هستند.
 خر بومیه گاوم خا بشو: خر به دنیا آمده، می‌خواهد گاو از دنیا برود. چیزی در عمرش نفهمیده است. (جعفری، ۱۴۰۰: ۱۱۷)
 خری بومه خری بشه: خر آمد و خر رفت. هیچ چیزی در عمر خود نفهمید. (جعفری، ۱۴۰۰: ۱۱۸)
 خر و یاسین خونه: برای خر یاسین می‌خواند. اندرز کردن به کسی که هیچ نمی‌فهمد. (عبداللهی، ۱۳۹۶: ۱۷۳)
 خر چه دُنه خرما؟ خر قیمت خرما را چه می‌داند؟ (عبداللهی، ۱۳۹۶: ۱۷۹)
 خر چمُدنه قیمت زعفران چینّه؟ خر چه می‌فهمد که قیمت زعفران چه قدر است؟ تعریض به کسی که غذایی را نمی‌خورد یا چیز پُر بهایی را بی‌ارزش می‌داند. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۱۳)
 خر اگه شاغ داشت اول خو پالونا اوشکاته: خر اگر شاخ داشت اول از همه پالان خود را پاره می‌کرد. خوب است این شخص نادان قدرتی ندارد و گرنه قبل از همه خودش را بی‌چاره می‌کرد. (جعفری، ۱۴۰۰: ۱۱۷)

۲.۵. نماد کار طاقت فرسا به ویژه کار بدون فکر و اندیشه و بی‌حاصل

خر اگرچه زحمت فراوان می‌کشد اما از کار بی‌اندیشه خود بهره‌ای نمی‌برد، از این رو کسانی را که کار طاقت‌فرسا می‌کنند؛ اما راه به جایی نمی‌برند و پیش‌رفتی در زندگی‌شان

حاصل نمی‌شود با آن مقایسه می‌کنند. اگرچه کار و تلاش ستودنی است، اما کار کردنی که در این جا مورد مذمت است، کار بیش از اندازه و بی‌وقفه است که موجب فرسودگی آدمی می‌شود و به هیچ گشایشی در زندگی نمی‌انجامد و بهره آن تنها به دیگران می‌رسد.

خر مونستن کار کونه: مانند خر کار می‌کند. (ضیایی، ۱۴۰۱: ۹۶)

کردنِ خر و خُردنِ یابو: کار خر و خوردنِ یابو. (علیزاده، ۱۳۸۹: ۳۰۱)

خران بُگْدِن، اسبان بُخارْدِن: خرها کار کردند، اسب‌ها خوردند. (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۱۲)
روز اولاغِه شو سولاغِه: اشاره‌ای گلایه‌میز به زندگی زن روستایی دارد. (شوقی، ۱۳۹۶: ۹۶)

مردمی کاری و اولاغِه، خُشی کاری و چولاغِه: الاغ است در انجام کار مردم و چُلاغ است در انجام کار خود. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۳۰)

۳,۵. نماد دون طبعی، دون‌مایگی و دون‌پایگی، پستی نژاد

چون در این کارکرد، خر معمولاً با اسب یا قاطر سنجیده می‌شود به مواردی ذیل اسب اشاره شد. نمونه‌هایی دیگر در زیر می‌آید:

خانِ الاغییه دِیه، خانِ قاطری کی نییه: خان الاغی است، نه خان قاطری. کنایه از خانی است که هیبت چندانی ندارد. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۱۱)

خاناشان دِ خُرن، مردمی طویلِه دِ اسبُن: در خانه خود خر هستند و در خانه مردم اسب. تعریض به عروسی که در خانه پدر از ارزش چندانی برخوردار نبوده، ولی در خانه شوهر ادعای ریاست بر همگان را دارد. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۱۱)

مردمی خرانا میاوریم خانامان، اسب بیرون میان: خرهای مردم در طویلِه ما اسب می‌شوند. زبان طعن مادرشوهر است به عروس خود گویای آن که تا زمانی که در خانه پدری بود، چیزی نمی‌فهمید و الان در خانه ما زرنگ شده است. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۳۰)

خُدْمانی اَسْمانا دُمکنیم مردمی خانه، خر بیرون میان: اسب‌های خودمان را وارد خانه مردم می‌کنیم، خر می‌شوند. یعنی این که دختر خوب و دانایان را عروس خانه مردم کردیم، خرفت و نادان شد. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۱۴)

۴,۵. نماد مقاومت و جان‌سختی

در این معنا در زبان فارسی بیش‌تر سگ را به کار می‌برند.
خر بگنه دندن اشکته: خر بیفتد دندان‌ش می‌شکند. در توصیف زمین سفت می‌گویند. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۸۰)

۶. باشه (واشی)

نماد فرزی و چالاکي

واشکا مونه: شبیه باشه (پرنده شکاری) است. کنایه از آدم زرنگ، فرز و چابک. (جعفری، ۱۳۹۰: ۱۴۰۰)

۷. بز

۱.۷. نماد بازیگوشی، شیطنت و خراب‌کاری

بز و به ویژه بزغاله بسیار بیش فعال و پُرجنب و جوش هستند. در فارسی شخص پُرجنب و جوش را تیزبُز می‌گویند. برخلاف گوسفند که بی‌سر و صدا در چراگاه‌ها می‌چرد، بز و بزغاله به دار و درخت آویزان می‌شوند، از هر بلندی بالا می‌روند و مهار کردن آن‌ها بسیار دشوار است. از این رو هر گونه خبط و خطا که پیش آید، آن را به بز نسبت می‌دهند.

بُزکُتا بسته مبین سر آدی رقصُشا بیبین: بُزک را در حالت بسته بودن، نگاه نکن که آرام است، ره‌ایش کن تا ببینی چه رقص و شیطنتی دارد. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۰۴)

بِز باغ: باغی که در آن بزها باشند، کنایه از جای هرج و مرج و بی‌قانون. (محمودی، ۱۴۰۲: ۶۳)

بِز جون خارش کنه، خورا چوپون دس چویا اوسینه: بز تنش می‌خارد خود را به چوب دستی چوپان می‌مالد. (حیدری، ۱۳۹۸: ۳۷)

داغ کُنا که کِلِه دَگین، کَلِ بز خو کُلِ لِنِگا راست آکنه: وقتی سیخ داغ‌کن را درون اجاق می‌گذارند بز نر پای شکسته‌اش را بلند می‌کند. کنایه این زبان‌زد به کسانی است که خلاف‌کارند و وقتی صحبتی می‌شود رنگ و رو می‌بازند. (خوشدل، ۱۳۹۶: ۵۴) نیز نک: (شوقی ۱۳۹۶: ۲۲۱ و عزیزاده و قربانی، ۱۳۹۸: ۵۹)

بِزدار و قِزدار و انگره‌دار، هرگز نیابند سرِ کار: بَزدار و دختردار و زنبوردار هرگز سر کار نمی‌آیند: بَزدار باید همیشه مراقب بزهایش باشد، چون بز بسیار بازیگوش است... (علی‌زاده و قربانی، ۱۳۹۸: ۷۳)

مه بَزُن ته پلِیام کوله بگندان؟ آیا بزهای من پیش تو هم بچه مرده به دنیا آورده‌اند؟ آیا من پیش تو هم بد شده‌ام؟ (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۲۳۰)

بز گفتن: اشتباه کردن، چرند گفتن. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۹)

۲,۷. نماد کله‌شقی، یک‌دندگی، لجاجت، سماجت، تعصب، اخم و آژنگ و

بدخلقی

بر خلاف گوسفند که همواره سربه‌زیر است، بز همیشه سرش را بالا می‌گیرد. از این رو این بالا گرفتن چانه را به غرور و اخم تعبیر کرده‌اند. اساساً در ادبیات شفاهی رودبار بالا گرفتن چانه به معنای غرور و اخم و آژنگ است. وقتی کسی خشم‌گین باشد می‌گویند بزهای او آمده‌اند و وقتی خشمش فرو نشست می‌گویند بزهایش به صخره زار رفته‌اند.

بز شیر بُخُرده: شیر بز خورده: کله‌شَق، یک‌دنده و متعصب است. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۵۳)

بز شیر بخوردای: فردی ناآرام و مردم‌آزار است. (حیدری، ۱۳۹۸: ۳۷)

بِزَن مِچّه بکرده: مانند بزها پوزه‌اش پایین است و اخم دارد. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۵۳)
کَلِ بَز مِچّه بکرده: مانند بز نر، چانه‌اش پایین است و عصبانی نشان می‌دهد. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۲۱۶)

اَن بَزَن بُمیان: بزهای او آمده‌اند. بار دیگر رفتار دیوانه‌ها را پیدا کرده است. اشاره به کسی که هر چند وقت عصبانی می‌شود و با رفتار پرخاش‌گرانه، با دیگران یا خانواده به فحاشی و کتک‌کاری می‌پردازد. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۴۳)

بِزُون بشیان کر: بزها به دامان صخره رفته‌اند: کیفش کوک است. (حیدری، ۱۳۹۸: ۳۷)
خو بَزْنا را اَکُرده: بزهایش را برای چرا به صحرا برده است. رفتار عصبانی و پرخاش‌گرانه قبلی خود را کنار گذاشته است. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۸۳)

این ویژگی منفی در بزها چنان قوی است که در برخی گونه‌ها به جای بز، اجنه را به کار می‌برند:

اجندِ آن بیشین لَم: اجنه به بوته‌زارها رفته‌اند. خوی بد از او دور شده است. (محمودی، ۱۴۰۲: ۲۸)

جا جنه کر بشند: جن‌هایش به کوه رفته‌اند: به سر عقل آمده است. (جعفری، زبینه و ساعی، ۱۳۹۲: ۶۱)

۳,۷. نماد ناز و عشوه و اغواگری، هرزگی و بی‌حیایی

این ویژگی طبعاً به بز ماده نسبت داده می‌شود. از آن‌جا که بُز دُم خود را بالا می‌گیرد و آن‌چه را نباید پیوسته آشکار می‌کند به عنوان نماد بی‌حیایی انگاشته می‌شود، اما گوسفند چون دنبه دارد عورتش پوشیده است. البته این ویژگی عشوه‌گری و تحریک جنس نر در فرهنگ رودبار به ماچه یا مَلّی (سگ ماده) هم نسبت داده می‌شود و زنانی را که بیش از اندازه برای جلب توجه مردان به خود می‌رسند در جای‌گاه سرزنش به آن مانند می‌کنند.

تا بز نکنه بازی، کل بز نمکنه دس‌درازی: اگر بز (ماده) میل به بازی نداشته باشد، کل دست‌درازی نمی‌کند. کنایه از این‌که عامل اصلی در ارتباطات جنسی، زن است. (شوقی، ۲۰۶:۱۳۹۶)

بز ناز: ناز کردن به روش بز، با دست پس زدن و با پا پیش کشیدن. راه رفتن بز به این صورت است که قدری راه می‌رود سپس برمی‌گردد و به پشت سر نگاه می‌کند و دوباره به راه می‌افتد. (محمودی، ۶۵:۱۴۰۲)

کل بیگیته بز: بز ماده‌ای که با بز نر برای جفت‌گیری به صحرا برود. بز ماده بزغاله‌اش را رها می‌کند و همراه بز نر برای جفت‌گیری به صحرا می‌رود. کنایه از زنی که بچه خود را رها کند و به کارهای متفرقه بپردازد. (محمودی، ۱۷۶:۱۴۰۲)

۴.۷. نماد کثیف بودن و بی توجهی به بهداشت

بز هشتن بن مرویه: بز زیر خود را جارو می‌کند. (جعفری، زبینه و ساعی، ۵۵:۱۳۹۲)
البته این ویژگی در رودبار بیش‌تر به سگ نسبت داده شده است و برای این رفتار، سگ نماد شناخته‌شده‌تر و همه‌پذیرتری است.

۵.۷. نماد استقامت و قدرت

چون بزها استاد صخره‌نوردی و گذر از راه‌های صعب‌العبور هستند، به عنوان نماد قدرت و استقامت شناخته می‌شوند. از این رو مسیرهای ناهموار و شیب‌های تند و صخره‌های خطرناک را با توانمندی بز می‌سنجند.

بز بند آنبو: بز این‌جا بند نمی‌شود: راه صعب‌العبوری است چندان که بز هم چنین جایی توقف نمی‌کند. (حیدری، ۳۷:۱۳۹۸)

۶.۷. نماد شیون و گریه و زاری

ناله کردن بز مورد توجه روستاییان است و وقتی کسی از درد ناله بسیار و فریاد رقت‌انگیز می‌کند، او را به بز مانند می‌کنند. در جیرنده نماد ناله خفیف و سبک است:
بز داد: داد و فریاد و گریه انسان که شبیه صدای بز باشد، مثلاً آن زُنک پنه بز داد مکنه مَزای یعنی آن زن فقط داد و بیدادی کوچک مثل بز می‌کند و می‌زاید و زایمانش راحت است. (شوقی، ۲۹:۱۳۹۶)

اون چو بز داد کنه: از چوب فلانی فریاد بز بلند می‌شود. در تمجید از کسی که بز بن بهادر و چالاک بود می‌گفتند. (آقاجانیور، ۱۷۸:۱۳۹۶)

۸. بلبل

بلبل به عنوان پرنده زیبا و خوش‌آواز در آبادی‌ها و جنگل‌های رودبار در فصل بهار فراوان دیده می‌شود. در ادبیات فولکلور منطقه، معمولاً بلبل را با کلکافیس (چرخ‌ریسک) می‌سنجند که آن هم پرنده‌ای خوش‌آواز است؛ اما برخلاف بلبل، نگاه مردم به کلکافیس ستایش‌آمیز نیست. باور عمومی بر این است که بلبل و کلکافیس از یک نسل هستند. بلبل هر سال چهار، به قولی پنج، به قولی هفت و به قولی ده تخم می‌گذارد که همگی آن‌ها کلکافیس می‌شوند و تنها یکی بلبل می‌شود. هدایتی آورده است که فرزند موفق خانواده را به بلبل و فرزند ناموفق را به کلکافیس مانند می‌کنند. (۱۴۸:۱۳۹۹)

۱.۸. نماد فرزند موفق

بلبلی وچان همه کلکویس موبون یه دناش بلبل موبوی: بچه‌های بلبل همگی کلکویس می‌شوند و فقط یکی از آن‌ها تبدیل می‌شود به بلبل. منظور این است که همه فرزندان ممکن است به لحاظ ویژگی‌های شخصیتی و رفتاری شبیه پدر و مادر خود نشوند. (شوقی، ۲۰۵:۱۳۹۶)

۲.۸. نماد عجله و شتاب‌زدگی در کارها

گرم کینِ بلبله: بلبلی است که کونش گرم شده است: کنایه از آدمی که یک جا بند نمی‌شود. گفته می‌شود بلبل چون جایش گرم شود می‌پرد و می‌رود. (حیدری، ۵۲: ۱۳۹۸)

۳.۸. نماد سخنوری

بلبل بار چچی زنه: مانند بلبل چه‌چه می‌زند. در توصیف کسی گویند که روان و بدون تیق سخن گوید یا سخن‌رانی کند. (جوبن)

۴.۸. نماد سبک‌خوابی

بلبلِ خاو کردن: مکرراً چند دقیقه خوابیدن و دوباره بیدار شدن. (جوبن)
در گیلکی شرقی نیز بلبل به عنوان نماد سبک‌خوابی به کار می‌رود و بلبلِ خاو به معنای خواب سبک است. نک: (خیرخواه، ۱۰۹:۱۳۹۹)

۹. پلنگ

پلنگ در قدیم در جنگل‌ها و کوهستان‌های رودبار فراوان بود. چون این جانور به گله‌های گوسفند و گاو حمله می‌کرد و گاه خود گله‌داران را مورد حمله قرار می‌داد، همیشه مورد وحشت و نفرت روستاییان بود و اگر یک شکارچی، پلنگی را شکار می‌کرد، دست‌ها و پاهای جانور را به چوبی بسته در بازار می‌چرخاند و از مردم دست‌خوش می‌گرفت. امروزه روستاییان هم به خطر انقراض پلنگ پی برده و از شکار این جانور زیبا و باشکوه خودداری

می‌کنند. نام پلنگ در جای‌نام‌های رودبار متعدد دیده می‌شود از جمله پلنگ‌دره، پلنگ‌دشت، پلنگ‌کول، پلنگ‌کمر، پلنگ‌سی، پلنگ‌ایون، پلنگ‌سولاغ و... که نشانه اهمیت این جانور در منطقه است.

۱.۹. نماد قدرت و چالاکی.

پلنگ مونه: به پلنگ می‌ماند. قوی و بسیار چابک است. (ضیایی، ۱۴۰۱: ۹۵)

۲.۹. نماد قدرت و خطر

نون، پیشونی پلنگ آجه: نان به پیشانی پلنگ چسبیده است. نان درآوردن، کاری سخت و دشوار است. (حیدری، ۱۳۹۸: ۷۲)

۱۰. جغد (کوروی، قوقو، کور قوقو و...)

در برخی داستان‌های رودباری جغد به عنوان نماد دانایی و خرد به کار رفته است؛ اما ضرب‌المثلی که در آن جغد چنین نقشی ایفا کند، یافت نیامد. در متون کلاسیک فارسی این ویژگی را بیش‌تر به هدهد یا شانه به سر نسبت داده‌اند و جغد را بیش‌تر ویرانه‌نشینی منزوی شناسانده‌اند که بانگش شوم است، حال آن‌که در آیین زرتشتی، جغد پرنده‌ای باشگون بوده است. هدایتی آورده است که برخی از گالش‌ها فریاد جغد را شوم می‌دانند و معتقدند که اگر جغد بر بام خانه‌ای فریاد کند، مصیبتی بر آن خانه وارد خواهد شد. (۱۴۸: ۱۳۹۹)

۱.۱۰. نماد وقت‌شناسی و فعالیت نابه‌هنگام

جغد چون روزکور است، شب‌ها به شکار می‌رود. از این رو هر شخص وقت‌شناسی را که بی‌موقع به کار و فعالیت بپردازد، به جغد مانند می‌کنند. همه روزا کار کُنن کوریوی شوا. همه مردم روز کار می‌کنند و جغد شب. به کسی می‌گویند که کارش را در زمانی غیر معمول و بی‌موقع انجام دهد. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۲۴۱)

۲.۱۰. نماد بی‌ارزشی و نفرت یا زشتی

کوریوی لره آن ره شیرنه: بچه جغد برای مادرش عزیز است. هر بچه‌ای برای مادرش عزیز است هرچند مثل بچه جغد بدریخت باشد. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۲۲۰) البته جوجه همه پرندگان چون فاقد پر است در چشم آدمی زشت جلوه می‌کند؛ ولی این‌که در این میان، جوجه جغد مورد توجه قرار گرفته شایسته درنگ است.

۳.۱۰. نماد نوحه‌گری و ناله کردن

مشهور است که جغد در ویرانه‌ها و خرابه‌ها لانه می‌سازد و بر مرگ و فناپذیری انسان نوحه می‌خواند. آواز حزن‌انگیز جغد در شب هم این انگاره را تقویت می‌کند.

کورِ غوغوا مونه: مانند جغد است. آن که از اندوه کسی یا در سوگ کسی شب‌ها مانند جغد ناله می‌کند. (حیدری، ۱۳۹۸: ۵۲)

۴،۱۰. نماد کور بودن

جغد پرنده‌ای شب شکار است و مشهور است که در روشنایی روز، دید خوبی ندارد. از این رو آن را نماد کور بودن می‌دانند. در گویش رودباری و نیز در گیلکی (مرعشی، ۱۳۸۲: ۳۵۳)

جغد را «کورِ قوقو» هم می‌گویند. جزء نخست کورِ قوقو به همین انگارهٔ روزکور بودن جغد مربوط است و جزء دوم آن ظاهراً به آواز قوقو مانند جغد مربوط می‌شود. کورویا مونه: مانند جغد است. به کسی می‌گویند که ناخواسته پای کسی را لگد کند یا به او تنه بزند. (جوین)

۱۱. چرخ‌ریسک (کلکافیس، کلکاپیس، کلکاویز)

در فرهنگ گیلان معمولاً چرخ‌ریسک را با بلبل می‌سنجند. در بحث از نقش نمادین بلبل، به جای‌گاه چرخ ریسک در فرهنگ عمومی گیلان اشاره شد. با این که کلکافیس خوانش زیبایی دارد؛ اما در ادبیات عامه به سکوت، خاموشی و انزوا مشهور است. نوزاد در توصیف رفتار این پرنده آورده است که کولکاپیس در خودش فرو می‌رود، انگار به چیزی می‌اندیشد. (۱۳۸۱: ۳۸۱) برخی بر این باورند که کلکافیس بلبلی است که چون لالِ دونه یعنی دانهٔ گیاه شوند یا شنیشک (پلهام، آقطنی) را خورده لال شده و از خواندن ناتوان شده است.

۱،۱۱. نماد انزوا، مردم‌گریزی و خانه‌نشینی

کلکافیس مونه: در توصیف اشخاص خانه‌نشین و منزوی گویند که از دیگران کناره می‌گیرند. به شخص بی‌عرضه و ناکارآمده هم می‌گویند. (جوین)

۲،۱۱. نماد ناکارآمدی و بی‌عرضه بودن، ناموفق بودن

به شواهد آن ذیل بلبل اشاره شد.

۳،۱۱. نماد لاغر بودن

کلکاویزا منّه: کنایه از شخص لاغر و ضعیف. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۲۱۶)

۱۲. خرس

خرس در مناطق جنگلی رودبار فراوان دیده شده است. در قدیم برخی نمایش‌گران، خرس را با زنجیر و پوزبند مهار کرده در آبادی‌ها می‌چرخاندند و با آن به اجرای نمایش می‌پرداختند و این فرصتی بود تا کسانی که خرس را ندیده بودند، از نزدیک این جانور را

۸۲۳ □ بررسی نقش نمادین جانوران در ضرب‌المثل‌های رودباری

ببینند. حیدری آورده است که خرس‌گردانی در قدیم به ویژه پیش از عید نوروز برگزار می‌شد و مردم برای تماشا جمع می‌شدند. (۴۳:۱۳۹۸) در قدیم، گاه خرس را به دلیل کارکرد درمانی پیه آن شکار می‌کردند. در طب سنتی رودبار، پیه خرس را به ترک‌ها و شکاف‌های عمیق جراحات می‌مالیدند و باور داشتند که بافت شکاف‌خورده خیلی زود بازسازی می‌شود و بهبود می‌یابد.

۱.۱۲. نماد اندرز‌ناپذیری و تربیت‌ناپذیری

خرس ره یاسین خوندن: برای خرس یاسین خواندن. نصیحت کردن و پند و اندرز دادن به کسی که نمی‌فهمد یا گوش نمی‌دهد. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱:۱۸۱) ایضاً خرس ره تنبورک زنی: انگار برای خرس تنبور می‌نوازی. هر گاه فردی را برای ساعت‌های طولانی اندرز دهند و هیچ‌گونه اثری از اصلاح‌پذیری در او رؤیت نشود، این مثال را می‌آورند. (محمودی، ۱۴۰۲:۴۱)

۲.۱۲. نماد نادانی و بی‌خردی

خرس بی‌کار آبو خو زخما چز آزنه: خرس که بی‌کار می‌شود، خزه روی درختان را در زخمش فرو می‌کند. بی‌کاری گاه موجب خودآزاری می‌شود. (حیدری، ۱۳۹۸:۴۲) خدا آدم خرس بکنه اسیر خرس مکنه: خدا آدم را خرس بکند، اما اسیر خرس نکند. وقتی با شخص بی‌فکر و بدذات مواجه شوند و از مصاحبت با او به ستوه آیند این عبارت را می‌گویند. (محمودی، ۱۴۰۲:۱۱۰)

خرس طبیبی: طبابت به سبک خرس. هر گاه کسی در درمان و استفاده از دارو بی‌مبالاتی کند، این مثل را برای او می‌آورند. (محمودی، ۱۴۰۲:۱۱۳) این مثل مشخصاً به داستانی تمثیلی از مثنوی مولوی اشاره دارد که خرس نادان برای راندن مگس از مردی که به دوستی گرفته است، سنگ بزرگی را بر سر او می‌کوبد و او را هلاک می‌کند.

۳.۱۲. نماد درشت‌اندازی و قُربهی

خرس در سنجش با آدمی بسیار تنومندتر و فربه‌تر است. از این رو افراد چاق و تنومند و سخت‌جان را به ویژه اگر منفور باشند، به او مانند می‌کنند. در گویش جیرنده صفت خرسل و هم‌چنین خُرسِ خمسه به معنای فرد خیلی تنومند و چاق به کار می‌رود. (شوقی، ۷۴:۱۳۹۶) در جوبن خرسِ کندیلَه دقیقاً به همین معنا به کار می‌رود. خرس دکته گوال میان: خرس در کیسه افتاده است. این مثل برای انسان چاقی که لباسی گشاد و بدترکیب بر تن کند، گفته می‌شود. (محمودی، ۱۴۰۲:۱۱۲)

پامبلی خرسا منه: به خرس گنده می‌ماند. کنایه از شخص چاق و تنبل. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۵۶)

۴.۱۲. نماد قدرت بدنی و توان‌گری مالی

خرس جانور بسیار زورمندی است، از این رو هر شخص قدرت‌مند یا توان‌گر و مال‌داری را که در عین حال منفور باشد به خرس تشبیه می‌کنند.

خرسا منه: به خرس می‌ماند. زور و قدرت بدنی بالایی دارد. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۸۰)
خرسکا بووا ببه: آسیب کوچکی به خرس وارد شده است. درباره افراد نازک نارنجی و نتر به کار می‌رود که از زخمی کوچک می‌نالند. (حیدری، ۱۳۹۸: ۴۲)

و نیز خرسکا بووا ببه: بهانه‌جویی برای از زیر کار در رفتن. (عبدالهی، ۱۳۹۶: ۱۷۰)
اووا یا بووا معادل لفظ کودکانه بوو buv و جیز jiz در فارسی است که برای گزارش یا هشدار برای درد داشتن و خطر داشتن به کار می‌رود. تقابل این واژه با خرس که نماد قدرت و تنومندی و فربهی است، طنز تقابل و تضاد ایجاد می‌کند. در شرق گیلان زودرنجی را با همین لفظ بووا به گنجشک نسبت می‌دهند که در آن خردی و صعف گنجشک برجسته است: جیجاگه کون بووا بوبوی. (خیرخواه، ۱۳۹۹: ۱۶۶)

زنجیلا تُکام مُدی یه خُرسا مُترسانه: زنجیر را تکان می‌دهد که خرس را بترساند. فلانی بداند که از تهدید وی نمی‌ترسم. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۱۸)

خرس که پیر ابو اون جغلان، اون خایه امرا وازی کنن: خرس که پیر می‌شود، بچه‌هایش با بیضه‌هایش بازی می‌کنند. هرگاه جوان‌ها انسان کلان‌سالی را مورد بی‌حرمتی یا آزار و اذیت قرار دهند، این مثل را می‌گویند. (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۱۳)

۵.۱۲. نماد بی‌ادبی، بی‌تربیتی و بی‌نزاکتی

خرس چون جانوری جنگلی است و رفتار وحشیانه‌ای دارد، به عنوان نماد بی‌فرهنگی و نافرهیختگی به کار می‌رود و هر که را که آداب نداند به خرس تشبیه می‌کنند. چنان که خواهیم دید خوک را هم به عنوان نماد بی‌نزاکتی کار می‌برند.
خرسا مانسته دَرّه می‌کشه: مانند خرس می‌خوابد و رعایت احترام را در جمع نمی‌کند. (شوقی، ۱۳۹۶: ۷۵)

خرس و خیا منن: به خرس و خوک می‌مانند. رفتاری دور از آداب و هنجارهای معمول اجتماعی داشتن. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۸۱)

۶.۱۲. نماد پرخوری

یه دَفه خرسی یه دَفه لَواسی: یک‌بار خرسک و یک‌بار روباهک. افراط و تفریط کردن در امور اقتصادی و دخل و خرج زندگی. گاهی مانند خرس عمل کردن و همه موجودی خود را

خوردن و بلعیدن و گاه مثل روباه درمانده شدن و چیزی برای خوردن نداشتن. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۲۴۶)

۱۳. خرگوش

خرگوش در ادبیات عامه فارسی بیش‌تر به عنوان نماد غفلت به کار می‌رود. در یک افسانه مشهور، خرگوش با لاک‌پشت مسابقه دو می‌گذارد. چون به برتری خود ایمان دارد لختی می‌خواهد و وقتی بیدار می‌شود که لاک‌پشت از او پیشی گرفته و مسابقه را برده است. در رودبار دیدن خرگوش را خوش اُغر می‌دانند. انگاره‌های مختلفی درباره خرگوش در رودبار وجود دارد که کارکردهای نمادین متفاوتی به این جانور داده است.

۱،۱۳. نماد سبک‌خوابی

خروشِ خاو کردن: خواب سبک کردن (جوبن)

۲،۱۳. نماد چالاکی و فرزی

خروشِ پیشا یو اونا: جلوی خرگوش یوغ نهاده است. گذاشتن مانعی بی‌تأثیر بر راه کسی. (عبداللهی، ۱۳۹۶: ۱۸۰)

خروشِ پیشا یو نائان: کاری بیهوده و غیرعقلانی. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۸۲)

۳،۱۳. نماد خُرداندami

خروشِ وار: در مقابل کَلِ وار یا گرون وار به معنای بخش کوچکی از زمین زراعتی است که میان بزرگران در هنگام درو تقسیم می‌شود و دروی هر بخش بنا به کوچکی و بزرگی، متناسب با توان و تجربه دروگران به آن‌ها واگذار می‌شود. (جوبن)

۱۴. خروس

۱،۱۴. نماد هوس‌بازی

خروس مَسَب: کسی که مذهب خروس دارد. کسی که حتی به محارم خودش چشم دارد. (حیدری، ۱۳۹۸: ۳۰)

۲،۱۴. نماد بی‌عاری، مسؤولیت‌گریزی و بی‌غیرتی

خروس اگه کارگر به، کرکِ کینا شلار دبه: خروس اگر کارکن بود، مرغ شلوار به پا داشت. (جوبن)

۱۵. خوک

خوک جانوری است که در جنگل‌های رودبار فراوان دیده می‌شود. گله‌های خوک در رودبار شباهنگام به کوهی که کشاورزان از انباشتن خوسه‌های گندم، جو و شالی فراهم

می‌کنند، حمله می‌برند. روستاییان برای حفاظت از دست‌رنج خود با ابزارهایی تولید صدا کرده، خوک‌ها را می‌رمانند یا آن‌ها را با تیر می‌زنند یا سگ‌ها را به جان آن‌ها می‌اندازند. طبیعی است که در سایه این رویارویی و تضاد منافع، انگاره‌های مربوط به خوک در ذهن روستاییان مثبت نباشد.

۱.۱۵. نماد اخم و آژنگ، غرور، بی‌تربیتی، بی‌ادبی و بی‌نزاکتی

به لحاظ فیزیولوژیک، ساختار سر و گردن خوک به گونه‌ای است که گردنش چندان به راست و چپ نمی‌چرخد. این ویژگی فیزیکی خوک در ادبیات شفاهی رودبار به غرور، اخم و آژنگ تعبیر شده است. به ویژه کسی را که در رویارویی با دیگران سر خم نمی‌کند، سرش را بالا می‌گیرد، سلام و احوال‌پرسی و خوش و بش نمی‌کند و به سرعت از کنار دیگران عبور می‌کند، به خوک تشبیه می‌کنند.

خیِ ماتوره بکرده: سر و چانه اش را همانند پوزه خوک به پایین انداخته است. خیلی ناراحت و عصبانی است. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۸۶)

خیا مونه، اُنِ گردن آنگرده: به خوک می‌ماند، گردنش به طرفین بر نمی‌گردد. درشت‌هیکل و گردن کلفت و در عین حال نادان و مغرور است. (حیدری، ۱۳۹۸: ۴۳)
خوک کوله: توله خوک، کنایه از آدم بداخلاق، کسی که اهل معاشرت نباشد. (شوقی، ۱۳۹۶: ۷۸)

خرس و خیا منن: به خرس و خوک می‌مانند. رفتاری دور از آداب و هنجارهای معمول اجتماعی داشتن. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۸۱)
کَلِ خوکِ مانه: به خوک نر می‌ماند. کنایه از شخص بی‌نزاکت و بدرفتار. (آقاجانی، ۱۳۹۳: ۴۷۹)

۲.۱۵. نماد قدرت، استقامت و سخت‌جانی همراه با نفرت

خی و سِمِبِ درد؟ خوک و دردِ سُم؟ در توصیف ادعای غیرقابل باور به کار می‌رود. (حیدری، ۱۳۹۸: ۴۲)

خی و واگنش؟: خوک و تبخال؟ خوک که تبخال نمی‌زند. یعنی بدن او مقاوم است و او را چیزی نمی‌شود. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۸۶)
خوی، گوذر نکنه: خوک از آن‌جا گذر نمی‌کند. در توصیف راه صعب‌العبور گویند. (جوین)

خی حریف نیه، خی کوله حریفه: حریف خرس نمی‌شود، حریف توله خوک می‌شود. حالا که زورش به قدرت‌مندان نمی‌رسد به ضعف زور می‌گوید. (جعفری، ۱۳۸۸: ۶۰)

۱۶. روباه (لواس)

۱،۱۶. نماد دلگی و ویار خوردن داشتن

آقا روباه دُل شوریده داره: آقا روباه دل هوس‌بازی دارد. کنایه از کودکی است که از مادر قاقالی لی طلب می‌کند. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۰۳)

۲،۱۶. نماد نداری و گرسنگی

روباه در این انگاره در مقابل خرس به کار می‌رود. چنان که ذیل نماد خرس آوردیم یکی از کارکردهای نمادین خرس، توانایی و تمکن مالی است. برای شواهد آن به بخش خرس مراجعه شود.

۳،۱۶. نماد مکر و حيله

در این انگاره روباه و شغال به موازات هم به کار می‌روند. به بخش شغال مراجعه شود.

۱۷. زنبور (بیزینگ، بیرزینگ و..)

نماد مردم‌آزاری

زرد بیزینگ: کنایه از شخص مردم‌آزار، آب زیرکاه و مرموز (جوبنی)

۱۸. سگ (سک، سپه)

از آن‌جا که سگ در اسلام ناپاک اعلام شده، در فرهنگ ایران پس‌اسلام هم عمدتاً منفور است و به عنوان نماد، وجوه منفی رفتار انسانی را نمایندگی می‌کند. در ادبیات عرفانی، سگ فراوان به عنوان نماد برای نفس‌امّاره به کار رفته است. اما سگ در ایران باستان نه تنها ناپاک نبوده که مورد احترام، بلکه مقدس بوده است. به ویژه احکامی که در نسک وندیداد اوستا آمده است بازتابنده‌ی جای‌گاه بلند سگ در فرهنگ ایرانی است.

۱،۱۸. نماد پُرگویی

سگ چون پیوسته واق‌واق می‌کند به عنوان نماد پُرگویی و پُرچانگی به کار می‌رود. گفتنی است که گنجشک هم که پیوسته جیک‌جیک می‌کند به عنوان نماد پُرگویی در رودبار به کار می‌رود. در آبادی درفک این ویژگی را به گاو هم نسبت می‌دهند. (آقاجانی، ۱۳۹۳: ۴۸۳)

سک کله گاز آگیتَه: کله سگ به دندان گرفته است. کنایه از آدم پُر حرف و وِراج است.

(حیدری، ۱۳۹۸: ۱۹)

سک کله دُئن آگیتَه: کله سگ به دهان گرفته است. کنایه از کسی که خیلی حرف

می‌زند. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۲۰۰)

سکِ کَلَه بخارده: کَلَه سگ خورده است. کنایه از پُرچانگی. (آقاجانی، ۱۳۹۳: ۴۷۴)
 سکِ رودای: مثل سگ روده‌دراز است. آدم حرافّی است. (حیدری، ۱۳۹۸: ۱۸)
 سکِ چونه: سگ چانه، کنایه از کسی که بسیار حرف می‌زند. (دارستان)
 سک با لاو بکنه، بیزینگ وز وز، زَنی وِر وِر: سگ باید پارس کند، زنبور ویز ویز، زن نیز باید وِر بزند. قدما این عبارت را درباره زنان پُرحرف و غُرغرو به کار می‌بردند. (جعفری، ۱۴۰۰: ۱۲۵)

۲، ۱۸. نماد تندخویی، جنگ و دعوا و شرارت، پاچه‌گیری، آزار و مزاحمت
 سَکِ ترسینِ عیب نیه: ترسیدن از سگ عیب نیست. هشداری است به پرهیز از افراد بی‌آبرو و گستاخ. (علی‌زاده، ۱۳۹۸: ۲۹۸)
 بِرِ سَرا سک دَوَسته: جلوی درِ خانه، سگ بسته است. یکی از افراد شرّ خانواده یا دربان خشن و پرخاش‌گری را جلوی در گمارده است. (حیدری، ۱۳۹۸: ۱۷)
 سَکِ آدما بگیریه بختره تا خلق: سگ، آدم را بگیرد بهتر است تا خلق. (جوبن)
 سَکِ تِرا بگیت تو سکا مگیر: اگر سگ تو را گرفت تو سگ را گاز نگیر. (حیدری، ۱۳۹۸: ۱۶)

هر تا سکِ ره یه تا پایه جکشی، جنگلِ چو تمین آبو: اگر بخواهی برای مقابله با هر سگ، چوبی برداری چوب جنگل تمام می‌شود. با هر شرور و یاهوگویی درگیر نشو. (حیدری، ۱۳۹۸: ۱۸)

سَگی گوشا گاز آگیتن: گوش سگ را گاز گرفتن، کنایه از بداخلاق و عصبانی بودن. (شوقی، ۱۳۹۶: ۱۱۱)
 سَکِ لنگِ گاز بیگیته: پای سگ را گاز گرفته است. کنایه از انسان بداخلاق و عصبی. (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۴۴)

سَکِ شیر بخارده: شیر سگ را خورده است. در توصیف انسان بسیار عصبانی و بداخلاق به کار می‌رود. (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۴۳)
 سَگِنا بیبِن، فلانیا مبین: سگ را ببین و فلانی را نبین. کنایه از این‌که فلانی مانند سگ بداخلاق است. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۲۰)
 شیمی اخلاق، امی خانه سکِ اخلاقِ مانه: اخلاق شما به اخلاق سگ خانه ما شبیه است. (آقاجانی، ۱۳۹۳: ۴۴۶)

۳، ۱۸. نماد سماجت و یک دندگی

باور عمومی بر این است که وقتی سگ، پاچه کسی را گرفت به راحتی آن را رها نمی‌کند. این ویژگی رفتاری موجب شده است هر کس را که در تحمیل خود به دیگران یا

در طلبیدن چیزی از دیگران سماجت داشته باشد، به سگ مانند کنند. در گیلکی گیاه چاهِر را سَکِ واش (بشرا، ۱۴۰۰: ۲۲۳) یا سَکِ علف (مرعشی، ۱۳۸۲: ۲۵۸) می‌گویند. این گیاه هرز خرنده سمج و جان سخت است و خیلی زود تکثیر و پراکنده می‌شود و همه جا را فرا می‌گیرد. در این نام‌گذاری هم مشخصاً وجه سماجت یا سخت‌جانی مورد توجه قرار گرفته است.

سَکِ جیجِه: کنایه از شخص سمج. (جوبن)

سَکِ ونیجه: سَقَزِ سَگی. کنایه از شخص سمجی که مزاحم آدم می‌شود و او را رها نمی‌کند. (جوبن)

۴.۱۸. نماد نفرت، دون‌مایگی و بی‌ارزش بودن

سگ چون در فرهنگ اسلامی ناپاک اعلام شده است، در بسیاری از ترکیبات برای بیان نفرت و انزجار به کار می‌رود. در گویش رودباری برای بسیاری از پدیده‌های منفور و رفتارهای ناخوشایند، سگ را به عنوان صفت یا قید می‌آورند. هم از این رو در نفرین و ناسزا هم سگ نقش پُرننگی دارد و برای بیان بی‌زاری از آن‌چه و آن‌کس که خوش نمی‌دارند، می‌گویند سگ آن را بخورد یا سگ روی آن پلیدی کند.

سَکِ تُرش: هر خوراکی را گویند که مزه آن بسیار ترش و زننده باشد. (جوبن)

سَکِ بی بی، کوچی خاخوری مبی: سگ باشی، اما خواهر کوچک نباشی. پست‌ترین موجود روی زمین باشی، اما خواهر کوچک نباشی. (محمودی، ۱۴۰۱: ۱۴۱)

مَثِ این گی سَکِ، اوی میان دِ بوگوزه: مانند این است که سَگی میان آب بگوزد. کنایه از این‌که این هیاهو و داد و بیداد تو هیچ‌گونه تأثیری ندارد. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۲۹)

تی دوستی، سیا سَگی مستی: دوستی تو به مستی سَکِ سیاه می‌ماند. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۰۸) سَکِ البته در دوستی وفادار است، ولی در این‌جا سَکِ متضمن معنای نفرت است و صفت «سیاه» این نفرت را تشدید کرده است.

سَبَه مخور: پُل سَکِ نخور. (جعفری، زبینه و ساعی، ۱۳۹۲: ۵۷)

شته پلا بدن سَبَه بهتره: غذایت را به سَکِ بدهم بخورد بهتر است. حیفِ نون. (جعفری، زبینه و ساعی، ۱۳۹۲: ۶۰)

سَکِ میرایی دینیکتی گیِ فلانی یانی بیمیره: مرگ و میر سگان شایع نشده که فلانی هم بمیرد. مرگ فردی که دوستش نمی‌دارند. (میرزایی، ۱۴۰۰: ۱۱۱)

دترا سَکِا بدی سَکِ سرا کُلا بنیی: دختر را اگر به سَکِ بدهی، هم سرِ سَکِ کلاه گذاشته‌ای. (جوبن) این عبارت نامهربانانه البته به برتری جنسیتی مرد در فرهنگ کهن منطقه نظر دارد و امروزه این نگاه تا اندازه بسیار تعدیل شده است.

۵.۱۸. نماد کثیف بودن

سگ نماد کثیف بودن است و این انگاره هم بی‌گمان به ناپاکی و نجاست شرعی او مربوط است. از این رو معمولاً جای کثیف، بی‌نظم و شلوغ و درهم و برهم را با لانهٔ سگ می‌سنجند.

سگ هر جا خوسه خو بنا تمیز آکنه: سگ هر کجا که می‌خوابد، زیر خودش را تمیز می‌کند. هشدار به کسی که نظافت را رعایت نمی‌کند. (حیدری، ۱۳۹۸: ۱۸)

سگ یه جا نیشینهٔ خو دمِ امرا خو بنِ پاک آکنه: سگ وقتی یک جا می‌نشیند، با دُمش زیر خود را تمیز می‌کند. این عبارت به کسانی که نظافت خانه را رعایت نمی‌کنند، گفته می‌شود. (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۴۶)

سگ آنه خانه جور نشو: آدم کثیفی است. (رحمن‌نیا، ۱۴۰۱: ۸۳)

سگ سرا نداره: سگ در آن‌جا سرا ندارد و به آن مکان نمی‌رود. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۹۷)

سگِ سرا آکشی درین نای: سرِ سگ را بکشی وارد نمی‌شود. در توصیف جای کثیف و به‌هم‌ریخته به کار می‌رود. (حیدری، ۱۳۹۸: ۱۶)

سگ زندگیا داره، شای گذرنا: زندگی سگی دارد، اما مثل شاه روزگار می‌گذراند. کنایه از آدمی که زندگی او پُر از ریخت و پاش و کثیف اما خوراک و پوشاکش به جا و حساب‌شده است. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۹۹)

۶.۱۸. نماد آبادی

سگ آبادیه: سگ نشانهٔ آبادی است. (شوقی، ۱۳۹۶: ۱۱۱) این از محدود انگاره‌های مثبت است که دربارهٔ سگ در رودبار وجود دارد.

۷.۱۸. نماد صبور، شکیبایی و سخت‌جانی

سگ بند آمنبو: وضعیت آن‌قدر بد است که حتی سگ طاقت ماندن در آن‌جا را ندارد. (عبداللهی، ۱۳۹۶: ۱۷۸)

سگ ای هوا برین بند آنبو: در این هوا سگ هم طاقت بیرون ماندن ندارد. (جوبن)

سگِ سرا بزنی آجه منیشه: گردن سگ را بزنی هم آن‌جا نمی‌ماند. در توصیف جای خیلی سرد یا خیلی گرم گویند. (عبداللهی، ۱۳۹۶: ۱۷۹)

سگِ جُن: سخت‌جان، شخص پُرطاقت یا آن‌که به آسانی نمیرد. (جوبن)

۸.۱۸. نماد مفت‌خوری

سگ روستا برای غذا به خانوار روستایی وابسته است و از ته‌ماندهٔ خوراک آنان می‌خورد. سگ چوپان هم توسط چوپان تغذیه می‌شود. این وابستگی موجب شده سگ را به مفت‌خوری توصیف کنند.

سبّه و آتش خدا چمنِ هفت صبح بده: سگ گفت خدا به من هفت صاحب بدهد. (جعفری، زبینه و ساعی، ۱۳۹۲: ۵۸)

گدا سگ: سگِ گدا. در توصیف شخص گدامنش یا بسیار خسیس گویند. (جوبن)

۹.۱۸. نماد وفاداری، سپاس‌گزاری و قدرشناسی

مَثِ سگ بُنِ مَثِ پیشیک مَثُن: مانند سگ باش و مانند گربه نباش. سگ به وفاداری شهره است و گربه به بی‌وفایی. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۲۹)

سکا یه پوچو نون آده یه عمر ته ره دمبِ لاشه کنه: یک لقمه نان به سگ بده، عمری برایت دم تکان می‌دهد. در تأکید بر اهمیت قدرشناسی به کار می‌رود. (حیدری، ۱۳۹۸: ۱۵)

۱۰.۱۸. نماد ناسپاسی

مهم‌ترین نماد ناسپاسی در رودبار، گربه است که به آن خواهیم پرداخت، اما به ندرت سگ هم این کارکرد را دارد. جالب است که سگ را هم به عنوان نماد قدرشناسی و هم ناسپاسی به کار می‌برند.

بُرداری سگنکا، می‌گیره لنگکا: سگ را هر قدر هم که مورد محبت قرار دهی و نگهداری کنی، باز هم پاچهٔ آدم را گاز می‌گیرد. در تعریض به فرزند ناخلف گفته می‌شود که باعث اذیت و آزار پدر و مادر است. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۰۴)

۱۱.۱۸. نماد شب‌زنده‌داری و بی‌خوابی

سک بخت مو نختم: حتی سگ خوابید، ولی من نخوابیدم. این عبارت را کسی می‌گوید که شب‌ها از نگرانی یا اندوه خوابش نمی‌برد. (جوبن) این عبارت را از آن رو می‌گویند که در روستا سگ‌های خانگی رها هستند و به نوعی نگهبان خانه هستند و در برابر زوزهٔ شغال و... واکنش نشان می‌دهند و تا صبح صدای واق‌واق آن‌ها شنیده می‌شود.

۱۲.۱۸. نماد پُرویی، گستاخی، وقاحت و بی‌شرمی

مه روئا سک رو بکردم: رویم را مانند روی سگ کردم. وقتی کسی از گفتن سخن یا انجام کاری امتناع دارد و آن را خلاف ادب می‌داند، اما به خود جسارت می‌دهد و آن حرف را می‌زند یا آن کار را انجام می‌دهد، این عبارت را می‌گویند. (جوبن)

۸۳۲ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

سکِ روئا داشتن: رفتاری بی‌محابا و بی‌اعتنا هم‌چون سگ داشتن. کنایه از آدم پُرو. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۹۹)

سگی شیرا بخردن: شیر سگ خوردن. کنایه از بی‌ادب و بی‌شرم و گستاخ بودن. (شوقی، ۱۳۹۶: ۱۱۱)

سگی شاشی مرا رو بوشوردن: به شاش سگ، دست و رو شستن، کنایه از گستاخ و بی‌شرم بودن. (شوقی، ۱۳۹۶: ۱۱۱)

۱۳، ۱۸. نماد عشوه‌گری

هر جا که زنی به ناروا عشوه‌گری کند تا توجه مردان بیگانه را به خود جلب کند، او را با مَلّی یا ماچه‌سگ (سگ ماده) می‌سنجند. این ویژگی چنان که دیدیم در رودبار به بز ماده هم نسبت داده می‌شود.

تا مَلّی دُم زننه، نَرّی پیش نوموشوی: تا سگ ماده دم خودش را تکان ندهد، سگ نر جلو نمی‌رود. کنایه از این‌که عامل اصلی در برقراری ارتباط جنسی، زن است. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۰۷)

۱۴، ۱۸. نماد روشنایی و سپیدی

در ادبیات کلاسیک فارسی، تقابل روز و شب را با استعاره‌های سنجاب و قاقم، سمور و قاقم، گرگ و میش و... بیان کرده‌اند. در برخی زبان‌زدهای رودباری، سگ نماد روشنایی و شغال (شغال سیاه) نماد سیاهی انگاشته شده است.

سک و شالا نشای فرق کردن: سگ و شغال را نمی‌توان فرق گذاشت. در توصیف هوای گرگ و میش گویند که روشنایی کافی وجود ندارد. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۹۸)

۱۵، ۱۸. نماد ول‌گردی، سرگردانی و بی‌هدف چرخیدن

عین سک لیلی ببیه ای طرف اُ طرف دوه: مانند سگ لیلی شده است، این طرف و آن طرف می‌دود. (خدابنده، ۱۴۰۰: ۱۴۱)

سک لیلیا منه، ایجه یشه اُجه بشه. کنایه از کسی که برای انجام کارها به دفعات این‌جا و آن‌جا می‌رود. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۲۰۰)

۱۶، ۱۸. نماد دروغ‌گویی

انگاره دروغ‌گویی سگ در زبان فارسی هم دیده می‌شود، چنان که می‌گویند فلانی مثل سگ دروغ می‌گوید. برهانی‌نیا آورده است که نسبت دادن دروغ به سگ از آن رو است که سگ‌ها بیش‌تر وقت‌ها بی‌هوده واق‌واق می‌کنند، در حالی که نه از گرگ خبری هست و نه از دزد. (۱۴۰۱: ۱۹۸) اما به باور من شاید انتساب دروغ به سگ برای تقویت انزجار باشد.

۸۳۳ □ بررسی نقش نمادین جانوران در ضرب‌المثل‌های رودباری

دام‌داران معتقدند واق‌واق سگ در موقعیت‌های مختلف فرق می‌کند. چوپان‌ها از نوع واق‌واق سگ درمی‌یابند آیا گرگ به گله زده است، یا غریبه‌ای به سمت گله می‌آید یا گوسفندی از گله جا مانده است یا... از این رو نسبت دادن دروغ به سگ شاید منطقی نباشد. چون سگ ناپاک و منفور انگاشته شده، آن را به عنوان صفت یا قید یا جزئی از ترکیب در واژگان مرکب به کار می‌برند تا معنای انزجار را تقویت کنند. مثلاً در گویش رودباری و نیز در فارسی، فعل‌های دیگر از جمله پشیمان شدن را هم به سگ نسبت می‌دهند.

دوروگو سک: سگ دروغ‌گو. (جوبنی)

سکا منسته دورو گوئه: مثل سگ دروغ می‌گوید. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۹۸)

۱۷، ۱۸. نماد زاد و ولد بسیار

سگ در هر بار زایمان تولدهای متعدد می‌زاید. این ویژگی در خوک هم دیده می‌شود، اما شاید از آن جهت که سگ در دست‌رس‌تر است آن را گاه به عنوان نماد فرزندآوری به کار می‌برند.

سک مانستن کوتله کنه: مثل سگ بچه می‌زاید. کنایه از زنی که پایپی بچه به دنیا می‌آورد. (آقاجانی، ۱۳۹۳: ۴۷۴)

۱۹. سینه‌سرخ (زیزه)

ورزا یا گاو نر اخته شده، که در کار کشاورزی از آن استفاده می‌شود، در فرهنگ رودبار نماد قدرت است. در زبان‌زدهای رودباری معمولاً در مقابل ورزا، زیزه / زیزا (سینه‌سرخ) را به کار می‌برند که خردآندام و نماد ضعف و ناتوانی است. احتمالاً قرابت آوایی ورزا و زیزه / زیزا هم در این تقابل، در نظر گرفته شده است. شیون فومنی تقابل ورزا و زیزه را در یک شعر آورده است: مردی خایه میدان، حله تی ورزا زیزایه. تو پالوده پچی، قناد دس پنجه سوايه. واژه زیزه در گویش رودباری چندان شناخته‌شده نیست و از این رو برخی پژوهش‌گران در برگردان کردن زیزه به نام این پرنده اشاره نکرده‌اند. واژه زیزه در چند ضرب‌المثل رودباری یا در چند جای‌نام مانند زیزه خونی که در مرز رودبار و تالش قرار دارند، دیده می‌شود و شاید هم این واژه از تالشی جنوبی یا گیلکی بیه پس به گویش رودباری راه یافته باشد. به هر حال زیزه در گویش تالشی و گیلکی به معنای سینه‌سرخ به کار می‌رود.

۱، ۱۹. نماد خردی و ریزاندami

میگنن زیزان پا می ایشیتین ورزان: هنگامی که می‌افتند، ریز هستند اما هنگامی که برمی‌خیزند ورزا می‌شوند. کنایه از افرادی که به هنگام فقر و ناداری عاجز و زبونند و به هنگام دارمندی سرکش و مغرور. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۳۲)

آنه زیزه ورزای. یک چیز کوچک را مثل یک گاو نر بزرگ نشان می‌دهد، آدم شرووری است و مشکل کوچک را بزرگ می‌کند. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۴۷)

۲۰. شتر

شتر در رودبار وجود ندارد و در زندگی روستایی هم نقشی برای آن نمی‌توان در نظر گرفت، اما کاروان‌هایی که در گذشته‌ها از رودبار می‌گذشته‌اند از شتر هم برای حمل بار استفاده می‌کرده‌اند. شاید از این ره‌گذر شناخت‌هایی از خلق و خوی این حیوان به فرهنگ بومی منطقه راه یافته باشد؛ اما احتمال قوی‌تر این است که این انگاره‌ها از زبان فارسی به فرهنگ منطقه راه یافته باشد.

۱،۲۰. نماد حماقت و نادانی

امه ره شترِی چاکرد: ما را شتر فرض کرد. ما را فریب داد. (جوین)

۲،۲۰. نماد کجی، ناراستی

شتر ا بگوتون ته مل درازه بگوت خو کا راسته: شتر را گفتند گردنت کج است، گفت کجای من راست است؟ (جوین)

۳،۲۰. نماد بلندی اندام و پا

اوشتورِ لنگ: کنایه از شخص لنگ‌دراز. (میرزایی، ۱۴۰۰: ۸۰)

۴،۲۰. نماد قدرت و توان‌گری و اصالت

شتر چون درشت‌اندام است به عنوان نماد قدرت و تمکن در نظر گرفته می‌شود. در این کارکرد معمولاً شتر با خر سنجیده می‌شود، چرا که شتر بلندتر و تنومندتر است. شتر بمیره آن پوست، خر باره: شتر بمیرد، پوستش به اندازه بار خر است. درباره افراد ثروتمندی به کار می‌رود که بی‌چیز می‌شوند، اما باز هم به اندازه چند فرد معمولی دارایی دارند. (حیدری، ۱۳۹۸: ۴۴) نیز نک: (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۲۰۳)

۵،۲۰. نماد اصالت

برای اصالت و نژاده بودن، اسب در فرهنگ رودبار نماد شناخته‌شده‌تر و فراگیرتری است که پیش‌تر به آن پرداختیم. به ویژه اصالت اسب را در سنجش با الاغ برجسته می‌کنند. اما در مواردی شتر هم در تقابل با شغال این کارکرد را دارد و شاید وجه موسیقایی این تقابل که هر دو واژه با واج ش آغاز می‌شوند (هم‌حرفی) هم در نظر گرفته شده باشد. قدر مسلم این‌که موسیقی‌واژگان در تقابل نمادها مهم انگاشته می‌شود و این ویژگی را در تقابل شیر و شال، ورزا و زیزا و... هم می‌بینیم.

آدمِ شترِ دست و پیِ بنِ بیمیرهٔ بَیتره تا شاهالِ دست و پیِ بن: آدم زیر دست و پای شتر بمیرد، بهتر است تا زیر دست و پای شغال بمیرد. شتر و اسب نماد برای انسان‌های اصیل و بزرگ و شغال و الاغ نماد برای انسان‌های حقیر و نوکیسه است. (محمودی، ۱۴۰۲: ۲۳)

۲۱. شغال (شال، شغال، شاهال و...)

شغال در زندگی روستایی منفور است، چرا که به مرغ و ماکیان حمله می‌برد و زیان‌های بسیار به روستاییان وارد می‌کند. روستاییان برای رویارویی با حملات شغال و برای حفاظت از ماکیان معمولاً یک یا چند سگ نگهداری می‌کنند و اگر هم سگ نداشته باشند همواره هشیار هستند که به محض جیغ و داد ماکیان سر و صدای بسیار راه بیندازند و شغال را فراری دهند. به ویژه در گذشته، در بسیاری از روستاها مرز آشکاری میان خانه‌ها نبود و حریم خانه‌ها با دیوارکشی و حتی با پرچین‌بندی از هم جدا نشده بود و شغال و روباه در چنین شرایطی آسان‌تر و بیش‌تر به ماکیان حمله می‌بردند. گونه‌ای شغال به نام سیا شال یا شغال سیاه در منطقه مشهور است که زوزهٔ آن را شوم و نشان مرگ آدمی می‌انگارند. با این همه در برخی آبادی‌ها دیدن شغال در آغاز روز، به خوش‌اُغری و فرخندگی تفسیر می‌شود.

۱.۲۱. نماد شب و تاریکی و سیاهی

گاه شغال (شغال سیاه یا سیا شال) در تقابل با سگ که سپید و نماد روز انگاشته شده، در جای‌گاه نماد شب به کار می‌رود. مثال آن ذیل سگ آورده شد. در فرهنگ فارسی، شغال، با رنگ زرد تصویر می‌شود. زبان‌زد سگ زرد برادر شغال است، به این انگاره اشاره دارد.

۲.۲۱. نماد ترس

شغال بسیار ترسو است و با کوچک‌ترین سر و صدایی پا به فرار می‌گذارد. مهم‌ترین نماد برای ترسو بودن در فرهنگ رودبار همانا شغال است. گاه این ویژگی شغال در تقابل با شجاعت شیر تقریر می‌شود.

شال ترس مَمَد: محمدمامی که از شغال می‌ترسد. کنایه از انسان ترسو. (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۵۴)

شال ترس ممد به عنوان یک شخصیت نمادین تقریباً در سراسر گیلان شناخته شده است و این تعبیر را تات‌ها، گیلک‌ها، گالش‌ها و تالش‌ها همگی به کار می‌برند. بسیاری از منابع فرهنگ فولکلور رودبار هم شال ترس ممد را آورده‌اند. البته در لاکهٔ رودبار این

شخصیت نمادین را «شال‌ترسی» گویند. (برهانی‌نیا، ۲۰۳:۱۴۰۱) شغال خود نماد ترس است و از آدمی وحشت دارد و تعبیر شال‌ترس، تعبیر بسیار اغراق‌آمیز و خنده‌آوری است. شالون تره مخورون: شغال‌ها تو را نخورند! به طعنه کسی را می‌گویند که از خانه بیرون نمی‌رود. (جوین)

شاهال چاکدن آدم‌خوار: از شغال، موجودی آدم‌خوار درست کرده‌اند. آدم ضعیف و ترسو را مهم جلوه داده‌اند. (محمودی، ۱۵۲:۱۴۰۲)

۳،۲۱. نماد نماد ضعف و زبونی، تنبلی و کاهلی، بی‌عرضه بودن و بی‌مسئولیتی، باخت و شکست، حقارت و دون‌مایگی

در این کارکرد نیز معمولاً شغال را با شیر می‌سنجند.

شیری یا شال: شیری یا شغال؟ موفق شدی یا نه؟ (برهانی‌نیا، ۲۰۵:۱۴۰۱)

شیر با توجه به شجاعت، نماد برنده شدن و شغال به دلیل ترسو بودن نماد باخت انگاشته می‌شود. از این رو هر کسی که در آزمون یا نبردی برنده باشد، با شیر و کسی که بازنده باشد با شغال سنجیده می‌شود. این انگاره در زبان‌زدهای فارسی هم هست، اما در فارسی به جای شغال معمولاً روباه را به کار می‌برند.

شاهال ماهارم تانه: مادر شغال هم می‌تواند. شغال در این‌جا نماد ضعف و ناتوانی است. این عبارت در توصیف کارهای ساده و آسانی به کار می‌رود که از عهده هر کسی برمی‌آید. (محمودی، ۱۵۲:۱۴۰۲)

پیرِ خونه شیر، شیرِ خونه شال: در خانه پدر هم‌چون شیر است و در خانه شوهر هم‌چون شغال. در توصیف عروسی به کار می‌برند که در خانه شوهر چندان تن به کار نمی‌دهد و تمارض می‌کند. (حیدری، ۴۰:۱۳۹۸)

جای شیرونا شالون بگیتان: جای شیرها را شغالان گرفته‌اند. تعبیری است از نشان دادن ناخشنودی از زمانه که افراد ضعیف و ناتوان جای افراد قوی و کارآمد را گرفته‌اند. (علیزاده و قربانی، ۷۰:۱۳۹۸)

دسما شغالی کتونی پس د گرم آن مکنم. دستم را پشت کون شغال گرم نمی‌کنم. کنایه از این‌که به حمایت افراد پست و حقیر نیاز ندارم. (شوقی، ۲۱۶:۱۳۹۶) نیز نک: (جعفری، ۱۱۸:۱۴۰۰، برهانی‌نیا، ۱۸۴:۱۴۰۱ و محمدی، ۲۰۷:۱۴۰۲)

شاهال، چی ببه که خو دُم جی نازه: شغال خودش چیست که حالا به دُمش می‌نازد. این مثل برای تحقیر انسان ضعیفی به کار می‌رود که به خانواده‌اش تفاخر کند و غرور داشته باشد. (محمودی، ۱۵۲:۱۴۰۲)

آدم شتر دست و پی بن بیمیره بیره تا شاهال دست و پی بن: آدم زیر دست و پای شتر بمیرد بهتر است تا زیر دست و پای شغال بمیرد. منت انسان‌های اصیل و بزرگ را بکشی بهتر است تا این که غرورت را در مقابل انسان‌های بی‌ارزش بشکنی. در روایت دیگری از این ضرب‌المثل، به جای تقابل شتر و شغال، تقابل اسب و الاغ مطرح می‌شود. (محمودی، ۱۴۰۲: ۲۳)

شال ره شی شیر دیچارا بکن: وقتی برای شکار شغال می‌روی، تجهیزات شکار شیر را ببر. محکم کاری کن. (حیدری، ۱۳۹۸: ۴۱) شیر در این جا نماد شجاعت و خطر و شغال، نماد ضعف و زبونی است.

۴.۲۱. نماد نادانی

هنا که شاهال مار نه دَنه: این را که مادر شغال هم می‌داند. (عبداللهی، ۱۳۹۶: ۱۷۱) در این جا شغال نماد نادانی و ساده‌دلی است و این نادانی با واژه «مادر» تقویت شده است. امروزه هم در فارسی می‌گویند این را ننه من یا عمه من هم می‌داند و این نگاه ریشه در انگاره برتری جنسیتی مرد به زن از نظر دانش و آگاهی دارد. پُر آشکار است که انگاره منزوی و مستور بودن زن در فرهنگ سنتی، خود زمینه‌ساز ناآگاهی اجتماعی زنان بوده است.

۵.۲۱. نماد نیرنگ

در فرهنگ عامه فارسی، روباه به عنوان نماد نیرنگ به کار می‌رود. در فرهنگ رودبار اما شغال نماد نیرنگ است. یکی از ویژگی‌های رفتاری شغال آن است که وقتی در مهلکه‌ای می‌افتد که نمی‌تواند خود را از آن برهاند، خود را به مردن می‌زند. این رفتار در موش هم دیده می‌شود که آن را در فارسی، موش‌مردگی می‌گویند. در فرهنگ رودبار این رفتار را به نام شال میری کردن یعنی خود را مانند شغال به مردن زدن یا شال چم یا شال چم به معنای شگرد شغال می‌گویند.

چم یا چم در اصل به معنای خَم و انحنا و مجازاً به معنا فند و شگرد و حيله است. شال چم، توسع معنایی پیدا کرده و از معنای «خود را به مردن زدن»، به معنای «به کار بردن هر نوع شگرد دور از انتظار برای رهایی از هر نوع گرفتاری و مخمصه» به کار می‌رود.

گفتنی است که در جغرافیای منطقه، قدری درآمیختگی شخصیت رفتاری میان شغال و روباه دیده می‌شود و در برخی مناطق، این رفتار را به روباه نسبت می‌دهند و روباه را هم به عنوان نماد مکر و حيله به کار می‌برند. البته به دلیل شباهت ظاهری شغال و روباه گاه تشخیص آن‌ها از یک‌دیگر دشوار است و یک دلیل شباهت میان انگاره‌هایی که درباره دو جانور وجود دارد، همین شباهت ظاهری و رفتاری آن دو است. به دلیل ویژگی حيله‌گری شغال، در گیلان، شغال را به عنوان صفت برای گیاهانی که شبیه یک گیاه خوراکی هستند،

ولی قابل خوردن نیستند و یا برای درختانی که شبیه درختان مثمر هستند ولی بارآور نیستند، در مقابل نوع اصیل آن‌ها و در معنای جعلی و تقلبی (fake) به کار می‌برند. مثلاً شال زه به معنای نوعی درخت زیتون است که محصول آن خوراکی نیست و در جلگه گیلان دیده می‌شود، یا شال هندوئه به معنای هندوانهٔ ابوجهل و شال خربزه به معنای نوعی خربزهٔ غیرخوراکی و شال خیاری به معنای نوعی خیار غیرخوراکی به کار می‌روند. در تمام این ترکیبات می‌توان به جای شال، واژه جعلی یا تقلبی را به کار برد.

شالِ چَم بزه: حیلۀ شغال را به کار برده است. خود را به موش‌مردگی زده است. (حیدری، ۱۳۹۸: ۳۹)

شاهال چَم بزه: شگرد شغال را به کار برد. وقتی کسی به صورت پنهانی، کار زیرکانه‌ای را انجام دهد، این مثل گفته می‌شود. (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۵۲). نیز نک: (ضیایی، ۱۴۰۱: ۹۰) شالِ چَم زین: شگرد و حیلۀ شغال را به کار بردن. از بی‌راهه فرار کردن، راه خود را کج کردن و دررفتن. (جعفری، ۱۴۰۰: ۱۲۸)

خوا شالِ میری بزیه: خودش را به موش‌مردگی زده. (عبداللهی، ۱۳۹۶: ۱۶۹). نیز نک: (رحمن‌نیا، ۱۴۰۱: ۸۳)

۶.۲۱. نماد شومی و نامبارکی

چنان که پیش‌تر گفتیم در رودبار، شغال سیاه را بد می‌دارند و باور دارند هر گاه شغال زوزه بکشد، کسی خواهد مرد. (نک: حیدری، ۱۳۹۸: ۱۰۸ و جعفری، ۱۴۰۰: ۵۷) اما چنان که پیش‌تر گفتیم خود شغال را خوش‌اُغر می‌دانند. سیا شاهال: شغال سیاه. کنایه از انسانی که بدیمن باشد و مدام دیگران را نفرین کند. (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۴۹)

۷.۲۱. نماد خبط، خطا و رسوایی

هر گاه کسی کار نادرستی انجام دهد و افتضاحی به بار بیاورد و احیاناً آرام‌آرام از جمع کناره بگیرد و دور شود او را با شغال یا سگی که بویی انداخته و جمع را ترک کرده است، می‌سنجند. گفته می‌شود این انتساب از آن رو است که شغال، فراوان باد شکم خود را خالی می‌کند و بوی بد از خود صادر می‌کند. در رودبار، کسی را که به افراد بی‌مسئولیت و ناتوان امید بیهوده دارد سرزنش می‌کنند و در مقام تشبیه می‌گویند که انگار دستِ خود را برای گرم شدن، زیر مقعد شغال گرفته است یعنی می‌خواهد دستِ خود را با باد شکم شغال گرم کند. فیس کنِ شال: شغالِ چُسو. کنایه از کسی که خبطی کرده و دسته‌گلی به آب داده است. (جوبن)

اما شاید این انگاره درست نباشد، چون در برخی ضرب‌المثل‌ها به جای شغال، سگ را به کار می‌برند.

فیس کن سکون مونسسته خو دُمبا خو کول آنای بشه: مانند سگ‌هایی که بوی بد صادر کنند، دُمش را روی کولش گذاشت و رفت. (جوین)

از این رو به نظر می‌رسد باد خالی کردن شاید کنایه از خبط و خطا کردن باشد و نسبت دادن آن به شغال شاید با ترسو و زبون بودن شغال پیوند داشته باشد. به ویژه که در جوین به کسی که مرتکب خطایی شده باشد، می‌گویند ته بویا بدی: یعنی بوی بد خودت را منتشر کردی و در زبان فارسی به شخص خطاکار می‌گویند: گوزیدی!

۸.۲۱. نماد نفرت و گوشت تلخی

امی گوشت، شاهال گوشته: گوشت ما مانند گوشتِ شغال تلخ است. کسی که از دیگران احترام و محبت نمی‌بیند، در وصف خود این گونه می‌گوید. (محمودی، ۱۴۰۱: ۳۷)

۹.۲۱. نماد فرصت‌طلبی و سوء استفاده کردن

شال ره به کیز درینجیه: برای شغال، به قاچ کرده است. فرصت مناسبی برای سوء استفاده فرصت‌طلبان فراهم کرده است. گوشت را جلوی گربه گذاشته است. (حیدری، ۱۳۹۸: ۴۰)

شاید این ویژگی از آن جهت به شغال نسبت داده می‌شود که این حیوان، گاه به جای آن که خودش شکار کند، ریزه‌خور جانوران شکارچی بزرگ مانند شیر و پلنگ است، پس از آن که شکارچیان بزرگ گوشت شکار را خوردند و کنار رفتند، بر سفره آن‌ها می‌نشیند و از باقی‌مانده لاشه شکار تغذیه می‌کند و گاه با حفظ فاصله از جانوران شکارچی، هر جا که فرصتی پیدا کند به شکار آن‌ها دست‌درازی می‌کند.

۲۲. شیر

در دهه‌های اخیر در رودبار شیری دیده نشده است و گفته می‌شود نسل این جانور وحشی شکوه‌مند در رودبار، بلکه در ایران منقرض شده است. اما نام شیر در جای‌نام‌های رودبار مانند شیرکو، شیرکده و... نشان می‌دهد که احتمالاً رودبار در گذشته یکی از زیست‌گاه‌های این جانور بوده است.

شیر در فرهنگ مردمی شهرستان رودبار در پاره‌ای زبان‌زدها به ویژه در تقابل با شغال به عنوان نماد شجاعت و غلبه دیده می‌شود. شواهد در همان بخش قابل مشاهده است.

۲۳. قرقاول (تورینگ، جنگلِ خروس و جنگلِ کرک و...)

نماد فعالیت و جنب و جوش

تورینگِ مانه: مانند قرقاول است. در توصیف شخص پُرکار به کار می‌رود که از نظر بنیه هم قوی باشد. قرقاول به محض احساس خطر سریع فرار می‌کند. از این رو انسان زرنک و چابک به آن تشبیه می‌شود. (محمودی، ۸۷:۱۴۰۲) گفتنی است که این ویژگی چالاکی و پُرتحرکی به پرچین بروری (الیکایی) هم نسبت داده می‌شود. نک: (حیدری، ۵۱:۱۳۹۸)

۲۴. قورباغه (بغزاز، بزغاز و...)

نماد خردی، ریزاندami و ضعف

اسبونا که نال کنن بَغزائُن خوشین لنگا راست آکنن: اسب‌ها را که نعل می‌کنند، قورباغه‌ها پاهای خود را بلند می‌کنند. (عبداللهی، ۱۳۹۶:۱۷۲)

قورباغه که ریز و ضعیف است، اعتماد به نفس کاذب دارد و خود را با اسب می‌سنجد. در این زبان‌زد، خردی قورباغه با درشتی و تنومندی اسب سنجیده شده است. همین زبان‌زد مبتنی بر سنجش اسب و قورباغه در گیلکی غربی هم هست. نک: (همتایی و مرتضوی، ۸۶:۱۳۹۵)

۲۵. کبک (زرچ)

چند دهه پیش، دسته‌های کبک در ارتفاعات رودبار فراوان دیده می‌شد، اما امروزه به دلیل شکار بی‌رویه، نسل آن در رودبار رو به نابودی گذاشته است. کبک در ادبیات فارسی بیش‌تر نماد خرامش و با ناز راه رفتن و نیز غفلت و بی‌خبری است.

۱،۲۵. نماد زرنگی و چالاکی

هتره زرچ کرات: تند و تیز است. (عبداللهی، ۱۳۹۶:۱۷۷)

۲،۲۵. نماد شادمانی

زرچجا مانسته قاقری قاقری مکنه: مانند کبک کوهی می‌خواند. خیلی خوش‌حال است. کبک او خروس می‌خواند. (شوقی، ۲۱۸:۱۳۹۶)

۳،۲۵. نماد غفلت

زرچ شور شته سر ور دله فرو آکردی. مانند کبک سر خود را در برف فرو کرده است. (جعفری، ۵۳:۱۳۹۲)

زرچ خو سرا ور بن آنیه خو دمب خبرا نداره: کبک سرش را داخل برف فرو می‌کند، از دمش خبر ندارد که بیرون است. کنایه از کسی که دست به کار زشتی می‌زند و گمان

می‌کند کسی متوجه نخواهد شد، غافل از این‌که روزی رسوا می‌شود. (برهانی‌نیا، ۱۳۴۰: ۱۹۱)

۲۶. کک (سول، سَوَال)

کک حشره بسیار ریزی است که طول بدنش کم‌تر از چهار میلی‌متر است و به سختی دیده می‌شود، اما با همه ریزاندami در سنجش با جثه‌اش رکورددار پرش در میان همه گونه‌های جانوری است و می‌تواند ده‌ها سانتی‌متر جهش کند. گرفتن کک با دست بسیار دشوار است و این حشره چالاک به محض آن‌که احساس خطر کند با جهش‌های پیاپی خود را از مهلکه می‌رهاند. در خانه‌های روستایی چون طویله یا لانه مرغ‌ها نزدیک به زیست‌گاه آدمیان است، معمولاً کک هم در خانه‌ها یافت می‌شود. کک‌ها به تن جانوران یا انسان‌ها می‌چسبند و از خون آن‌ها تغذیه می‌کنند و ناقل بیماری‌های متعدد هستند. کک در فرهنگ روستایی رودبار نماد سرعت و چالاکي است و البته به اعتبار ریز بودنش نماد خردی و بی‌ارزشی هم در نظر گرفته شده است.

نماد سرعت و چالاکي، زبر و زرنگی

فلونی سوئول فسکه: فلانی خیلی زبر و زرنگ است. (جوبن)
سوالِ مانستان واز کنه: مانند کک می‌جهد. کنایه از انسان فرز و چابک. (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۴۹)

۲۷. فیل

فیل طبعاً در رودبار وجود ندارد، ولی در معدودی زبان‌زد به عنوان نماد قدرت و درشت‌اندami به کار رفته است.

نماد قدرت

فیل اطاعتِ نکنه: از فیل اطاعت نمی‌کند. کنایه از انسان کله‌شق و یک‌دنده. فیل مظهر قدرت و بزرگی است. (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۶۸)

۲۸. قاطر

قاطر در باربری کارآمدتر از الاغ است. از این رو قاطر وقتی با الاغ سنجیده شود، نماد بزرگی و اصالت و هیبت است؛ ولی وقتی با اسب سنجیده شود، نماد بی‌اصالتی و بی‌نژادگی است. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، قاطر که از جفت‌گیری الاغ نر با اسب ماده (مادیان) به وجود می‌آید، به مادرش افتخار می‌کند و به خاطر پدرش سرافکنده است.

۱،۲۸. نماد بی‌اصلتی

قاطرا آپرسین ته پیر کیّه؟ بگوت مه مار اسبه. از قاطر پرسیدند پدرت کیست؟ گفت مادرم اسب است. در مورد افرادی به کار می‌رود که نقاط ضعف خود را نادیده می‌گیرند و نقاط مثبت خود را بزرگ‌نمایی می‌کنند. (حیدری، ۱۳۹۸: ۴۴)

۲،۲۸. نماد هیبت و قدرت و اصالت

خانِ الاغیّه دیّه، خانِ قاطری کی نییّه: خانِ الاغی است، نه خانِ قاطری. کنایه از خانی است که هیبت چندانی ندارد. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۱۱)

قاطردارن هوا دارن، الاغ دارن خدا دارن: صاحبان قاطر، مغرور هستند ولی صاحبان الاغ به خدا توکل دارند. (خوشدل، ۱۳۹۶: ۴۶)

۲۹. گفتار (کتال)

گفتار کمینه در سال‌های اخیر در رودبار دیده نشده است؛ ولی نام این حیوان در جای‌نام‌های رودبار مانند کتال‌لک (سوراخ گفتار، لانه گفتار) دیده می‌شود که نشان می‌دهد احتمالاً کوه‌ها و مناطق جنگلی رودبار در گذشته از زیست‌گاه‌های این جانور درنده بوده است.

نماد نفرت

ارثِ خرس بنیشت به گفتار: ارث خرس به گفتار رسید. وقتی مالی از شخصی بد و منفور به شخص منفور دیگری می‌رسد، این عبارت را می‌گویند. (جوبن)

۳۰. کلاغ (کلاچ، دال، دالِ غراب)

در رودبار کلاغ را کلاچ گویند. در برخی گونه‌ها دال هم می‌گویند، اما در غالب گونه‌ها دال به معنای عقاب است. گفتنی است که در برخی منابع، غراب / غراو را که به معنای دروغ است؛ همان غراب عربی به معنای کلاغ دانسته‌اند و کلاغ را نماد دروغ‌گویی خوانده‌اند که به نظر نادرست است. به باور نگارنده این واژه احتمالاً شکل دگرگون‌شده غلو: اغراق تازی است که به شکل غراب درآمده و این معنا با دروغ نیز هم‌خوانی دارد.

۱،۳۰. نماد بی‌ارزش بودن

کور کلاچ آستمون کت: کلاغ کوری که از آسمان افتاده است، کنایه از شخص ضعیف و بدبخت که مثل او در زمین پیدا نمی‌شود. (جعفری، ۱۴۰۰: ۱۳۱)

دال و کلاچ ره پیغوم آدای: به عقاب و کلاغ پیغام داده است، خبری را میان هر کس و ناکس پخش کرده است. (جوبن)

بررسی نقش نمادین جانوران در ضرب‌المثل‌های رودباری □ ۸۴۳

سیا کلاچون مه برار: کلاغ‌های سیاه در حکم برادر من. خواهری که گمان می‌کند برادرانش در حق او برادری نکرده‌اند، این عبارت را می‌گوید؛ یعنی که مرا برادری نیست. (علیزاده، ۱۳۸۹: ۲۹۹)

۲،۳۰. نماد لاغر و نحیف بودن

پیچ کلاچ: کلاچ پوچ و سبک‌وزن، کنایه از شخص بسیار لاغر. (جوبن) این تشبیه از آن جهت است که می‌گویند کلاغ اگر چه درشت باشد، بسیار سبک‌وزن است. دال مُل: کسی که گردنش مانند گردن کلاغ است. کنایه از افراد درازگردن و نحیف. (شوقی، ۱۳۹۶: ۸۰)

۳،۳۰. نماد حرص در خوردن

دال غُرابا مُمانه: مانند کلاغ است. تعریضی است به فردی که به صورت تهاجمی و وحشیانه به غذا حمله می‌برد. (شوقی، ۱۳۹۶: ۸۰)

۳۱. کرم ابریشم (کج)

عظیمی آورده است که کمینه از هزار سال پیش در گیلان و تبرستان پرورش کرم ابریشم مرسوم بوده است. (۱۳۹۵: ۳۳۴-۳۳۳) در گذشته نوغان‌داری یا پرورش کرم ابریشم در رودبار هم رواج داشت. امروزه تنها در برخی شهرهای گیلان کرم ابریشم پرورش می‌دهند و این پیشه در رودبار تقریباً به فراموشی سپرده شده است.

نماد پُرخوری

کج ره ولگ آکردی؟ آیا برای کرم ابریشم برگ ریخته‌ای؟ وقتی غذای بسیار پیش روی کسی نهند به شوخی چنین می‌گویند. (علیزاده، ۱۳۸۹: ۳۰۰)

توضیح این که کرم ابریشم یا نوغان تا زمان پيله‌سازی پیوسته در حال خوردن برگ توت است، چرا که پس از تشکیل پيله، دسترسی به غذا ندارد و باید از انرژی ذخیره شده استفاده کند.

۳۲. کنه (مج)

نماد گیر دادن، سماجت در آزار دیگران

مِثَل مِج چمن بچسبسته: مِثَل کنه به من چسبیده است. کنایه از آدم سمج. (جعفری، زببند و ساعی، ۱۳۹۲: ۵۷)

۳.۳. گاو (مُنده، لیشه، کَل، کَلو، گودر، کراموج، گاو، ورزا و...)

در زندگی روستایی رودبار برای گاو واژگان بسیاری وجود دارد. این واژگان با توجه به تنوع گویشی در آبادی‌های مختلف گاه متفاوت هستند. به اجمال و با صرف نظر از برخی تفاوت‌ها می‌توان گفت گوساله را در دوران شیرخوارگی، خال مُنده می‌گویند. پس از آن که از شیرخوارگی به در آمد و علف‌خوار شد، آن را مُنده می‌گویند. سپس گوساله‌ای را که شاخ نداشته باشد یا شاخ کوچکی داشته باشد، کَلو یا کولی می‌گویند. گاو ماده جوان را تا پیش از زایمان لیشه و گاو نر جوان را گودر می‌گویند. گاو ماده‌ای را که زایمان کند گاو و گاو نری را که به عنوان کارآموز نزد یک ورزای مجرب، کار کشاورزی را آغاز می‌کند، کراموج می‌گویند. گاو نر اخته شده‌ای را که برای شخم زدن یا خرمن کردن محصول از آن استفاده می‌کنند، ورزا می‌گویند. واژه کَل هم به طور کلی برای گاو نر، گوزن نر، خوک نر، بز کوهی نر و... بالغ به کار می‌رود. چنان که خواهیم دید، گاو ذیل هر یک از نام‌های فوق ویژگی‌ها و خلق و خوی متفاوتی دارد و در فرهنگ عامه یک منش و طبیعت انسانی را نمایندگی می‌کند.

۱.۳.۳. کرامُج: نماد نادانی و گندذهنی

فلانی کرامُجه: کنایه از این که بسیار گندذهن و نادان است. (جوبن)

۲.۳.۳. کَل: نماد نیرومندی

کَلِ گِرَا کُنه: مانند گاو نر نعره می‌کشد: نیرومند است. در توصیف توان بدنی مردان به کار می‌رود. (حیدری، ۱۳۹۸: ۲۲)

کَل گودر مونه: جوان و پُر قدرت است. (ضیایی، ۱۴۰۱: ۱۰۰)

کَل، خو کولِ وینه شوهو ورزاجنگ: گاو نر نگاه به دوش خود می‌کند و به اعتبار آن به نبرد با سایر گاوها می‌پردازد. (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۷۶)

گالِش کَل مانه: به گاو نر اخته‌نشده گالش می‌ماند. کنایه از فرد قوی و خوش‌هیکل که توانایی جنسی‌اش فوق‌العاده است. (آقاجانی، ۱۳۹۳: ۴۸۲)

۳.۳.۳. کَلو: نماد نادانی

فلونکس کَلوئا مونه: فلانی به کَلو می‌ماند. کنایه از این که نادان است. (جوبن)
جعفری هم آورده است که کَلو کنایه از جوان بی‌فرهنگ، بی‌تربیت و نتراشیده است.
(۲۱۲: ۱۴۰۰)

۴.۳.۳. گاو: نماد نادانی و بی‌منطقی

گاوِ خدا، ایشکِ مصطفی: گاو خدا، خرِ پیامبر. کنایه از شخص نادان. (جوبن)
گاوِ عباس‌آباد: کنایه از شخص نادان. (جوبن)

گاؤ مانه: کنایه از شخص نادان. (رحمن‌نیا، ۱۴۰۱: ۸۴)
 منا گاؤ شاغ آمگن: مرا به شاخ گاؤ میاویز. مرا با آدم بی‌منطق و زورگو درگیر نکن.
 (حیدری، ۱۳۹۸: ۲۱)

گاؤ هُشتین مُنده پا اومِنَه: گاؤ گوساله‌اش را زیر پا نمی‌گذارد. کنایه از این‌که بچه‌ها همیشه عزیز هستند، حتی بچه گاؤ برایش عزیز است. (جعفری، زبینه و ساعی، ۱۳۹۲: ۵۵)

۲،۴،۳۳. نماد درشتی و فربهی و قدرت و نیرومندی

در رودبار، گاؤ در بسیاری ترکیبات به عنوان نماد درشتی، بزرگی و فربهی به کار می‌رود. از جمله گاؤ آلو به معنای آلوی درشت (علیزاده، ۱۳۸۹: ۲۲۷) و گاوچم به معنای شخص چشم‌درشت (همان) است.

گاب خو شاخ وینَه شوهو شوچر: گاؤ شاخ خود را می‌بندد شب به چرا می‌رود. گاؤ به پشتوانه شاخ خود شب به چرا می‌رود و نمی‌ترسد. (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۸۲)

۵،۳۳. مُنده

۱،۵،۳۳. نماد جست و خیز و بازی‌گوشی

گوساله به ویژه خالِ مونده یا گوساله شیرخوار بسیار پُر جست و خیز است. از این رو کودکان بیش‌فعال را به آن مانند می‌کنند.

گوساله به هوای میخِ مُجّای: گوساله به اتکا و پشتیبانی میخی که بدان بسته شده است بالا و پایین می‌پرد. کنایه از رفتاری که زن با اعتماد به حمایت از طرف شوهر یا کودک با اتکا به حمایت از سوی پدر انجام می‌دهد. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۲۸)

۲،۵،۳۳. نماد پُرخوری

گوساله چون در سن رشد است و بیش‌فعال است، پیوسته گرسنه است. از این رو خانواده‌های عیال‌وار روستایی که مخارج زندگی‌شان بالا است، کودکان را که هزینه‌های خورد و خوراک بالایی را به خانواده تحمیل می‌کنند به گوساله مانند می‌کنند.

خُنا خورده خُرَه، امبارا مُنده: خانه را بچه از خوردنی‌ها خالی می‌کند و انبار کاه را گوساله. کنایه از خوردن و آشامیدن مدام بچه‌ها. (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۸۲)

۶،۳۳. ورزا: نماد قدرت و نیرومندی و درشت‌اندami

هفت جفت ورزه قوّتِ ذره: به اندازه هفت جفت ورزا قوّت دارد. (عبدالهی، ۱۳۹۶: ۱۷۷)

اون زیزَه ورزای: شپش او ورزا است. (حیدری، ۱۳۹۸: ۲۱)

درباره معنای زیزه، ذیل سینه‌سرخ اشاره شد. زیزه (سینه‌سرخ) نماد خُردی و بی‌ارزشی و ورزا نماد درشتی و ارزش‌مندی است. در جوبن در این ضرب‌المثل به جای زیزه، اسبیج:

شیش را به کار می‌برند که آن هم نماد خُردی و بی‌ارزشی است. در برخی آبادی‌ها موش را در تقابل با ورزا به عنوان نماد خُردی و زیونی کار می‌برند که ذیل موش به آن اشاره خواهد شد. ورُ ورزای: بره ورزا است. چیز بی‌ارزشی که به نظر صاحبش خیلی ارزش دارد. (عبداللهی، ۱۳۹۶: ۱۸۰)

ورزا در رودبار به عنوان کنایه از ابزار جنسی مرد هم به کار می‌رود که در این‌جا هم به نیرومندی گاو نر توجه شده است.

ته ورزا کار آشو؟: ابزارت کار می‌کند؟ (جوبن)

در گیلکی نیز این معنا برای ورزا وجود دارد. از جمله کنش جنسی را با شخم زدن ورزا می‌سنجند و می‌گویند: تی ورزا کیل شئه: ورزای تو شخم می‌زند؟ (خیرخواه، ۱۳۹۹: ۱۵۰)

۳۴. گاومیش (گامیش)

پرورش گاومیش در رودبار چندان مرسوم نیست. از آن‌جا که گاومیش علاقه فراوان به آب دارد و ساعات زیادی از روز را در میان آب می‌گذرانند، در جلگه گیلان به ویژه در آبادی‌های مجاور رودها از دیرباز بسیاری به پرورش گاومیش مشغول بوده‌اند و از شیر و گوشت آن بهره برده‌اند.

نماد درشت‌اندami و قدرت

نافمِ عگتال چهل تا گامیشی زورا داره: زور و توان بچه نادان به اندازه چهل گاومیش است. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۳۲) این مثل با این زبان‌زد گیلکی سنجیدنی است: آدم دیوانه، قوت چل گامیش. (همتایی و مرتضوی، ۱۳۹۵: ۷۰)

۳۵. گربه (پیشی، پیسی، پیشیک، کالی و...)

۱،۳۵. نماد ناسپاسی و بی‌وفایی

در این معنا معمولاً گربه با سگ سنجیده می‌شود.

کورپیسی: گربه کور: کنایه از کسی که خوبی‌ها را نمی‌بیند و نسبت به محبت‌های دیگران ناسپاس است. (جوبن)

گربه مرتضی‌علی: کنایه از شخص ناسپاس. (جوبن) امام اول شیعیان نماد محبت و سخاوت در نظر گرفته شده و چنین انگاشته‌اند که گربه‌ای که از سفره او لقمه می‌خورده به او بی‌مهری کرده است. سفره‌داری را در منابع روایی بیش‌تر به امام حسن نسبت می‌دهند ولی در باورهای مردم رودبار این ویژگی بیش‌تر به امام علی نسبت داده می‌شود. معتقدند که سفره در دست مرتضی علی است و برای آن‌که حضرت خسته نشود، باید زود غذا را خورد و سفره را جمع کرد.

پیشیا موئه ته نونا خوره ته چما چنغر زنه: به گربه می‌ماند. نانت را می‌خورد و به چشم‌ت پنچول می‌کشد. آدم نمک‌کور و ناسپاسی است. (حیدری، ۱۳۹۶: ۳۳)
مُث سگ بُن مَث پیشیک مَبُن: مانند سگ باش، ولی مانند گربه نباش. سگ به وفاداری شهره است و گربه به بی‌وفایی. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۲۹)

۲،۳۵. بی‌خیر بودن

پیشیا بگوتن ته می درمونه اُن خو گیا گل اُکرد: به گربه گفتند موی تو درمان است، او مدفوع خود را زیر خاک پنهان کرد. کنایه از کسانی که حسودند و خیرشان به کسی نمی‌رسد. (خوشدل، ۱۳۹۶: ۵۱) نیز نک: (حیدری، ۱۳۹۸: ۳۲)
پیشیکا موگن تی گو درمانه اُنی سرا خاک دُمکنه: به گربه می‌گویند که مدفوع تو خاصیت درمانی دارد، فوراً روی آن را با خاک می‌پوشاند. تعریضی است به آدم خسیس که آن‌چه دارد، پنهان می‌نماید و خیری به کسی نمی‌رساند. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۰۷)
کالیشون وات شَ گی درمونه بشه کندولا پشْتُن: به گربه گفتند مدفوعت درمان است، او پشت انبار گندم رفت. (جعفری، زیننده و ساعی، ۱۳۹۲: ۶۲)
پیچه پیچه بیگیته کُس ره: از افراد خسیس چیز زیاد خواستن. (آقاجانی، ۱۳۹۳: ۴۷۶)

۳،۳۵. نماد بی‌اهمیت و بی‌ارزش بودن

آدم گربه ای دنیا بُو مرده اُ دنیا مَبو: آدم گربه این دنیا باشد، ولی مرده آن دنیا نباشد. در اهمیت موهبت زندگی و زنده بودن است. (حیدری، ۱۳۹۸: ۳۲)
اُشون پیسی امه پرچینا آمیشه: گربه آن‌ها بر پرچین دور باغ ما شاشیده است: کنایه از این‌که قوم و خویشی و نسبتی با هم نداریم. (علیزاده، ۱۳۸۹: ۲۸۷)
سک و پیسی فلان کارا بکرده: هر سگ و گربه‌ای فلان کار را کرده است، معادل هر کس و ناکس، حتی بی‌ارزش‌ترین آدم‌ها. (جوبن)

۴،۳۵. نماد بدشگونی

امرِ پیچا آمیشه: گربه روی ما ادرار کرده است. کنایه از این‌که دچار نحوست و گرفتاری هستیم. باور دارند ادرار گربه نحسی و شومی به هم‌راه دارد. (محمودی، ۱۴۰۲: ۳۵)
امرِ که پیچا میز بکده: ما را که گربه شاشیده است. کنایه از بدبوی و کم‌شانسی. (آقاجانی، ۱۳۹۳: ۴۴۹)
پیچا صبر بیارد: گربه عطسه زد. برای کاری که بی‌جهت به تعویق بیفتد گفته می‌شود. باور بر این است که اگر در ابتدای انجام کاری، کسی عطسه کند آن کار به سختی انجام می‌شود. حال اگر گربه که نماد شومی و بدجنسی است، عطسه کند آن کار با مشکلات بیش‌تری مواجه می‌شود. (محمودی، ۱۴۰۲: ۷۶)

۵،۳۵. نماد پُرویی و بی‌شرمی

لوسِ پیچا: کنایه از آدم پُرو. (میرزایی، ۱۴۰۰: ۸۱)

۶،۳۵. نماد دزدی

هرچه صرفه مکنه گربه مُبره. هر قدر صرفه‌جویی و پس‌انداز می‌کند، گربه از او می‌قاپد. کنایه از این که دزد خانگی دارد. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۳۵)

۷،۳۵. نماد دِلگی

دَلِ پیسی: گربه دله. کسی را می‌گویند که در برابر هیچ خوراکی نمی‌تواند خویشتن‌داری کند. (جوین)

۸،۳۵. نماد نظافت سرسری

گربه معمولاً پنجه دستانش را با زبانش خیس می‌کند و آن را به سر و صورتش می‌مالد. این رفتار گربه را به حمام کردن شتاب‌زده و سرسری تفسیر کرده‌اند و از این رو گربه‌شور کردن در همین معنا به کار می‌رود.

پیسی، مردال آکردن: مانند گربه سرسری شستن ظرف‌ها، لباس‌ها و... (جوین)

۹،۳۵. نماد کمین کردن و فرصت‌جویی

مَثِ پیشی گوشتا بپاسته: مثل گربه، گوشت را پاییده است. کسی که دور و برِ نفعی پرسه می‌زند تا در موقع مناسب آن را به چنگ آورد. (حیدری، ۱۳۹۸: ۳۳)

۳۶. گرگ (وَرگ)

امروزه گرگ در آبادی‌های رودبار به ندرت دیده می‌شود، اما کوه و جنگل‌های رودبار از زیست‌گاه‌های دیرین گرگ بوده است. گرگ و پلنگ مهم‌ترین تهدید برای گله‌های بز و گوسفند در رودبار بوده‌اند. گاه گرگ‌ها به صورت گروهی به گله حمله می‌برند. هر گله را چندین سگ بزرگ و جنگ‌آور همراهی می‌کنند که در هنگام خطر بتوانند همراه با چوپان از گله محافظت کنند. با این همه در گله‌های بزرگ به ویژه وقتی هوا بسیار مه‌آلود می‌شد یا کولاک پیش می‌آمد، گاه شماری از بزها و گوسفندها از گله جدا می‌مانند که طعمه خوبی برای گرگ‌ها بودند. در قدیم وقتی گاو، اسب، الاغ یا قاطر گم می‌شد، مهم‌ترین نگرانی صاحب این بود که خوراک گرگ و پلنگ شود. مرسوم بود وقتی دست آن‌ها از همه‌جا کوتاه می‌شد، سراغ دعانویس می‌رفتند. دعانویس دعایی می‌خواند و دو تیغه قیچی را می‌بست به نشانه این که من با خواندن این دعا دهان گرگ را بستم و مزدی از صاحب دام می‌گرفت. پُر

آشکار است که مهم‌ترین ویژگی گرگ در فرهنگ رودبار درندگی باشد و طبیعی است که چندان انگاره مثبتی درباره گرگ در فرهنگ شفاهی رودبار وجود نداشته باشد.

۱.۳۶. نماد گوشت تلخی، نفرت، شرارت و دشمنی

چنان که دیدیم برای گوشت تلخی و منفور بودن در رودبار، شغال و خرس هم نمادهای شناخته‌شده‌ای هستند.

مگه ترا گرگِ پی اوسیان؟ مگر به تو پیه گرگ مالیده‌اند؟ به اشخاص گوشت‌تلخ و ناسازگار می‌گویند. (کلورز)

گرگِ دُم: دُمِ گرگ. کنایه از انسان دوبه‌هم‌زَن. باور بر این است که اگر دُم یا چربی گرگ به تن دو نفر مالیده شود یا میان آن‌ها قرار گیرد، میان آن‌ها دشمنی ایجاد می‌شود. (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۸۵)

شیمی مینِ گرگِ پی آکته؟ بین شما پیه گرگ قرار گرفته است؟ وقتی میان دو یا چند نفر جدال و درگیری پیاپی اتفاق افتد، دیگران این عبارت را می‌گویند. از باورهای قدیمی ایرانیان است که برای گسستن دوستی میان دو نفر، پیه گرگ را به بدن آن‌ها می‌مالیدند یا در خانه آن‌ها پنهان می‌کردند. (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۵۹)

۲.۳۶. نماد قدرت، خطر و درندگی

گرگِ جه وره آگیره: در توصیف شخص توان‌مند گویند. (رحمن‌نیا، ۱۴۰۱: ۸۵)
گرگ دَهَن شوهو بیرون آهه: به دهان گرگ می‌رود و بیرون می‌آید. آدم شجاع و نترسی است. (میرزایی، ۱۴۰۰: ۸۱) در جوبن به جای گرگ، مار را هم به کار می‌برند.
ته جونا گرگ دره: در بدنت گرگ زندگی می‌کند؟ به کسی می‌گویند که لباس‌هایش را خیلی زود پاره می‌کند. (حیدری، ۱۳۹۸: ۴۰) نیز نک: (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۱۴۴)
مار مَره گنه، گرگ زله: مار در آن‌جا مَهره می‌اندازد و گرگ زهره‌اش می‌افتد. در توصیف جای مخوف و ترس‌ناک هم چون جنگل به کار می‌برند. (حیدری، ۱۳۹۸: ۴۰)
گرگِ کَلَه بیدیین؟ کَلَه گرگ را دیده‌اید؟ وقتی از کسی دوری کنند، او در اعتراض این عبارت را می‌گوید. یعنی مگر بر سر من کَلَه گرگ دیده‌اید و از من می‌ترسید که از من دوری می‌کنید؟ (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۸۶)

۳.۳۶. نماد چالاکي و زرنګي و سخت‌جانی

گرگِ کَلَه: کَلَه گرگ. به طنز به انسان کهن‌سالی که سرحال و قَبْرَاق باشد می‌گویند. (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۸۶)

ورگِ روزی مَوَانه: برای گرگ، روزی فراوان است. کنایه از خوش‌شانس بودن آدم‌های زرنگ. (جعفری، زبینه و ساعی، ۱۳۹۲: ۵۲)
گرگِ روزی به رایه: روزی گرگ به راه و قطعی است. (کلورز)

۳۷. گنجشک

۱،۳۷. نماد پُرگویی

ملیحه کله بخوردی؟ کَلَه گنجشک خورده‌ای؟ گنجشک از آن رو که بسیار جیک‌جیک می‌کند، کنایه رمز از شخص پُر حرف است. به کنایه یعنی سکوت کن. (علیزاده، ۱۳۸۹: ۳۰۳) نیز نک: (میرزایی، ۱۴۰۰: ۸۲)
گلچین گیلانی در شعر باز باران، تعبیر «گنجشک پُرگو» را به کار برده است. چنان که پیش‌تر گفتیم پُرگویی در رودبار به سگ هم نسبت داده می‌شود.

۲،۳۷. نماد جنب و جوش و چالاکی

زَل ملیحه: گنجشک زبل. به شخص زرنگی که بسیار کار کند یا خیلی پُر جنب و جوش و تندکار باشد، گفته می‌شود. (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۳۶)

۳۸. گوسفند

در حالی که در مناطق فرودست و جلگه‌ای رودبار در مجاورت رودها و رودخانه‌ها، برنج کشت می‌شود. در بلندی‌ها اقتصاد روستایی به ویژه به کاشت گندم و جو، باغداری و دام‌داری وابسته است. ارتفاعات رودبار به دلیل برخورداری از مراتع و چراگاه‌های بسیار، جای درخوری برای دام‌داری است. گله‌داران برای گوسفند و بز در سنین مختلف نام‌های بسیار دارند. برای گوسفند، نقش نمادین بارزی در زبان‌زدهای رودباری به چشم نیامد، اما نقش نمادین بره مورد توجه است.

۱،۳۸. بره (وره)

۱،۱،۳۸. نماد سادگی، معصومیت، ظلم‌پذیری، کم‌حرفی

وره مانه: ساده است، زرنگ نیست. (رحمن‌نیا، ۱۴۰۱: ۸۶)
لال وَرَه: برهٔ لال، شخص ساکت و بی‌آزار (جعفری، ۱۳۸۸: ۵۱) هم‌چنین نک: (جعفری، زبینه و ساعی، ۱۳۹۲: ۶۰ و محمودی، ۱۴۰۲: ۱۹۲)

۲،۱،۳۸. نماد پُرخواری

بره چون همواره گرسنه است و حرص شیر خوردن دارد، نماد پُرخواری است. از این رو به عنوان استعاره یا کنایه رمز از کودکان خوش‌خوراک به کار می‌رود. پیش‌تر گفتیم که

۸۵۱ □ بررسی نقش نمادین جانوران در ضرب‌المثل‌های رودباری

این انگاره دربارهٔ گوساله هم وجود دارد. این ضرب‌المثل‌ها مشخصاً به نگرانی از معیشت در زندگی روستایی نظر دارد.

لاکی نونا مُخا عَکْئال بَخْره، وُلْگا وره کولی: نان داخل لاک را باید کودکان بخورند و برگ درخت و علف داخل انبار را بره و بزغاله. نیاز به غذا در کودکان بسی بیش‌تر از بزرگ‌سالان است. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۲۸)

۳،۱،۳۸. نماد دختر و زن زیبا و سرحال

شیرمستِ وره آ مننه: مثل بره‌ای است که از بس شیر مادر خورده سرحال و تپل است. کنایه از دختر و زن زیبارو و سالم و تپل (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۲۰۵)

۳۹. لاک‌پشت (کرسو، تُسباغه)

لاک‌پشت در مناطق جلگه‌ای رودبار به ویژه در کنارهٔ رودها و در شالی‌زارها فراوان است، اما در بافت کوهستانی رودبار کم‌تر دیده می‌شود. از این رو طبیعی است که لاک‌پشت در فرهنگ فولکلور بافت جلگه‌ای گیلان، نقش پُررنگ‌تری داشته باشد.

۱،۳۹. نماد شخص ریزاندام، خُرد و بی‌اهمیت

تُسباغه: کوچک و حقیر. اصطلاحی که برای کوچک شمردن و به حساب نیاوردن کسی به کار می‌رود. (عبداللهی، ۱۳۹۶: ۱۷۰)

۲،۳۹. نماد شخص تپل و کوتاه‌قد

تُس باغا: کنایه از شخص کوتاه و تپل. برای تحقیر به کار می‌رود. (جوبن)

۴۰. مادیان (مادیون)

مادیان (اسب ماده) هم‌چون قاطر و الاغ از حیوانات بارکش در رودبار به شمار می‌رود. مادیان کم‌تر از الاغ و قاطر در زبان‌زدهای رودباری دیده می‌شود.

نماد کار و زحمت

کارا مادیان مکنه گوزا کرّه: مادیان کار می‌کند، کرّه می‌گوزد. طعنه به فرزندی که از درد کار اندکی که انجام داده است، شکایت می‌کند و نمی‌بیند فشار کار سنگین بر روی دوش پدر و مادر را. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۲۵)

۴۱. مار

یکی از مارهای غیر سمّی مشهور در جلگه گیلان، کرلوف یا مار شیشه‌ای است که در حقیقت مارمولک است. این مار در رودبار هم به فراوانی دیده می‌شود و آن را لوک‌مار می‌گویند. مار غیر سمّی دیگر، ماری سیاه و باریک و کوچک است که در شالی‌زارها و کنار

رودها و رودخانه‌های رودبار هم دیده می‌شود؛ ولی در جلگه گیلان فراوان‌تر است و آن را آوی‌مار یا مار آبی می‌گویند. اما مارهای سمی بسیاری در رودبار زیست می‌کنند که اساساً در جلگه گیلان دیده نمی‌شوند. این مارها با گزش دام‌ها به روستاییان رودبار آسیب‌هایی وارد می‌کنند و گاه هم افراد را نیش می‌زنند و حتی موجب مرگ آن‌ها می‌شوند. از جمله مارهای رودبار می‌توان آتشی‌مار، جافری‌مار، آفی‌مار و... را نام برد. مار در فرهنگ مسیحی عامل اغوای حوّا و نماد فریب است. گویا این انگاره به فرهنگ گیلان هم سرایت کرده که مار را لانتی (لغنتی) می‌گویند.

۱.۴۱. نماد زرنگی، فعالیت و چالاکی

مارا مونه: به مار می‌ماند. کنایه از این‌که شخص پُرتلاش و زرنگی است. (جوبن) ماربخورده افی یا مانه: قوی، زرنگ و توان‌مند است. (رحمن‌نیا، ۱۴۰۱: ۸۶) در فارسی می‌گویند از بس مار خورده، افعی شده است.

۲.۴۱. نماد خطر و وحشت‌آفرینی

افی مار دون بشو برای: حتی اگر به دهان مار افعی برود، بیرون می‌آید. کنایه از این‌که شخص زرنگی است. (جوبن) پسا ماره پیشا باهاره. پشت سر مار (زمستان) است و پیش روی ما بهار. یعنی سختی‌ها را پشت سر نهاده‌ایم و رو به آسانی آورده‌ایم. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۰۶) مار، مَره گنه، گرگ زله: مار در آن‌جا مهره می‌اندازد و گرگ زهره‌اش می‌افتد. در توصیف جای مخوف و ترس‌ناک هم‌چون جنگل به کار می‌برند. (حیدری، ۱۳۹۸: ۴۰) مار اويا مُرغونه گنه: مار در آن‌جا از وحشت تخم می‌گذارد. در توصیف جای پُر درخت و گشن یا جنگل انبوه گویند که آدمیان از ورود به آن‌جا وحشت دارند. (جوبن)

۳.۴۱. نماد مردم‌آزاری

مار تی آستین مین دره: در آستین تو مار هست. کنایه از دوستی با شخص خیانت‌کار. (ضیایی، ۱۴۰۱: ۱۰۱) آدمِ تلیفِ مینِ مار، آدمِ زنه: مار میان آستین آدم، آدم را می‌زند. من از بیگانگان هرگز ننالم. که با من هر چه کرد این آشنا کرد. (آقاجانی، ۱۳۹۳: ۴۴۲)

۴۲. مرغ (کرک)

نماد زودخوابی

کرکِ مانه: به مرغ خانگی می‌ماند. سرشب به خانه می‌رود و زود می‌خوابد. (آقاجانی، ۱۳۹۳: ۴۷۸)

۴۳. موش (گرزه، مَره و...)

موش چون از آفات مهم محصولات زراعی است و در انبار غلّه کشاورزان هم فراوان می‌افتد، چندان در روستا محبوب نیست. روستاییان معمولاً گربه را به شکار موش‌های خانگی می‌گمارند و از تله‌موش یا موشِ دَوا (مرگ‌موش) هم برای مهار موش‌ها استفاده می‌کنند. با این همه معمولاً موش در انبار گندم و جو و شالی راه پیدا می‌کند.

۱.۴۳. نماد ترس، ضعف و ناتوانی، زبونی و شکست

موشا مائسّه بازک آبه بشّه. مانند موش خودش را جمع کرد و رفت. کنایه از این‌که میدان بحث و جدل و درگیری را رها کرد و صحنه را ترک کرد. (شوقی، ۱۳۹۶: ۲۳۱)
کَهِ بوهو گرزه، اوریشته بوهو ورزا: وقتی که می‌افتد، موش می‌شود؛ وقتی که بلند می‌شود، گاو نر می‌شود. توصیفی از انسان است که هر گاه بیمار می‌شود، قدرتش به اندازه یک موشِ ضعیف می‌شود و هرگاه حالش خوب باشد، هم‌پای گاو نر قدرت دارد. (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۸۱)

۲.۴۳. نماد تیزگوشی

گرزه‌گوش: آن‌که گوش‌های تیزی هم‌چون موش دارد. کنایه از کسی که گوش‌هایش ضعیف‌ترین صدا را هم بشنود. (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۸۴)
با توجه به مباحث مطرح شده، در زیر، فراگیرترین نمادهای جانوری که ویژگی‌ها و منش‌های انسانی را در زبان‌زدهای رودباری نمایندگی می‌کنند، به اختصار آورده شده است.

ویژگی انسانی	نماد جانوری	ویژگی انسانی	نماد جانوری
آب‌زیرکاه	آب‌دزدک، مار، زنبور	شادمان	کبک
اخمو	خوک، بز	شجاع	شیر
اصیل و با نژاد	اسب	شوم	گربه، شغال
اندرز ناپذیر	خرس، اردک	عشوه‌گر	بز، سگ ماده
بی‌تربیت	خوک، خرس	غافل	کبک
پُرگو	گنجشک، سگ	فرصت طلب	گربه، شغال
پُرخور	کرم ابریشم، بره، گوساله، کلاغ، روباه، خرس، اردک	قدرتمند، درشت‌اندام	شیر، ورزا، فیل، شتر، خوک، گاو، گاومیش
ترسو، شکست‌خورده	موش، شغال	قدبلند	شتر
تیزگوش	موش	قدکوتاه	لاک‌پشت
خطرناک و درنده	مار، گرگ، سگ، پلنگ	کثیف	گربه، سگ
دزد	گربه	مردم‌آزار، سمج	کنه، مار، زنبور، سگ
ریزاندام، لاغر و سبک	گنجشک، چرخ‌ریسک، کلاغ، سینه سرخ، قورباغه، خرگوش	منزوی	جغد، چرخ‌ریسک

ویژگی انسانی	نماد جانوری	ویژگی انسانی	نماد جانوری
زحمت‌کش	مادیان، خر	منفور	گرگ، خرس، کفتار، شغال، سگ، جغد
زرنگ، چالاک	آهو، مار، باشه، گنجشک، گرگ، کک، کبک، خرگوش، قرقاول، پلنگ، بز، اسب، گرگ	نادان	گاو (گاو، کلو، کراموج)، شغال، شتر، خرس
زودخواب	مرغ	ناسپاس و بی‌شرم	گره، سگ
زیبا	بره	وقت‌نشناس	جغد
سبک‌خواب	خرگوش، بلبل	هوس‌باز (زن)	سگ ماده، بز ماده
سخت‌جان و مقاوم	سگ، بز، خر، خرس، خوک، گرگ، الاغ	هوس‌باز (مرد)	خروس

نتیجه

از بررسی ضرب‌المثل‌های رودباری می‌توان نتیجه گرفت که پستان‌داران در فرهنگ شفاهی رودبار نقش پُررنگ‌تری نسبت به حشرات و حتی پرندگان دارند. به ویژه حشرات کم‌تر در ضرب‌المثل‌ها مورد توجه قرار گرفته‌اند. در هیچ ضرب‌المثل رودباری نامی از ببر گیلان که گفته می‌شود در حدود ۷۰ سال پیش در رودبار هم می‌زیسته، یافت نیامد. با قدری اغماض می‌توان گفت جانورانی که نقش پُررنگ‌تری در زندگی روستایی دارند، در زبان‌زدهای رودباری بیش‌تر مورد توجه قرار گرفته‌اند و به عنوان نماد هم بیش‌تر به کار رفته‌اند. جدا از شاخص‌های واجی نام حیوانات که در سجع و موسیقی درونی زبان‌زدها مورد توجه است، بی‌تردید ویژگی‌های ظاهری یا رفتار جانوران در قابلیت تعمیم آن‌ها به منش‌های انسانی و کاربرد آن‌ها به عنوان نماد تأثیرگذار است. انگاره‌ها دربارهٔ بیش‌تر جانوران منفی است، یعنی جانوران در زبان‌زدها عمدتاً نمایندهٔ خوی‌های بد انسانی یا افراد بدجنس و نابه‌کار هستند؛ اما در مواردی انگاره‌های خوب و نیک‌بینانه هم دربارهٔ حیوانات در زبان‌زدهای رودباری دیده می‌شود. مشخصاً جانوری که بیش‌ترین نقش نمادین را در زبان‌زدهای رودباری دارد سگ است. شاید دلیل آن غلبهٔ وجوه منفی جانوران در گزینش آن‌ها به عنوان نماد با توجه به روی‌کرد اندرزی-آموزشی زبان‌زدها باشد. نقش نمادین جانوران در زبان‌زدهای رودباری در بسیاری موارد با نقش نمادین آن‌ها در ادبیات منظوم و منثور کلاسیک فارسی هم‌خوانی ندارد. نام جانورانی که در جغرافیای منطقه وجود ندارند، احتمالاً از طریق زبان فارسی به گویش‌های بومی رودبار راه یافته است و از این رو معمولاً

نقش نمادینی که این جانوران در فرهنگ شفاهی رودبار ایفا می‌کنند، با نقش نمادین آن‌ها در زبان فارسی یکسان است.

منابع شفاهی

نجم‌الله مهرپور (دارستان)، هادی توحیدی (کلورز)، محبوبه سالاری، کیهان سمیع‌پور، اکبر اکبری، سیروس قدیمی، فردین مهربان، رضا ملاحسینی، مازیار حاجی‌زاده، عادل حاجی‌زاده، مهران حاجی‌زاده (جوبن).

کتاب‌شناسی

- آقاجانی‌پور گزافرویدی، آرش (۱۳۹۶)، *خورگام‌نامه*، رشت: حرف نو.
- آقاجانی لیاولی، علی‌دوست (۱۳۹۳)، *فرهنگ و گویش تاتی در بخش خورگام (دهستان درفک)*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی تاکستان.
- برهانی‌نیا، کورش (۱۴۰۱)، *لاکه*، رشت: ایلپا.
- جعفری دوا‌بسی (۱۳۸۸)، *فرهنگ عامه رودبار*، رشت: گیلکان.
- جعفری دوا‌بسی، محمدعلی، زینده کبته، صفدر و ساعی کبته، احمد (۱۳۹۲)، *کبته*، نام ناشر ندارد.
- جعفری دوا‌بسی، محمدعلی (۱۴۰۰)، *گذری و نظری به دیار زیتون*، رشت: ایلپا.
- حیدری، رمضان (۱۳۹۸)، *روبار لغزخونی*، رشت: ایلپا.
- خدابنده، حمیرا (۱۴۰۰)، *سیدر (پژوهشی در آیین‌ها و باورداشت‌های مردم رودبار، دوگاه و لاکه)*، رشت: سپیدرود.
- خوشدل، نصرت‌الله (۱۳۹۶)، *خوشه‌ای از زبان و فرهنگ رودبار*، رشت: بلور.
- خیرخواه، محمدرضا (۱۳۹۹)، *بتاشته گبن*، رشت: ایلپا.
- داد، سیما (۱۳۸۵)، *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، تهران: مروارید.
- دادخواه، محمدرضا (۱۴۰۰)، *بتاشته گبن*، رشت: ایلپا.
- رحمن‌نیا، ناصر (۱۴۰۱)، *سیمای اسکلك*، رشت: گیلکان.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۵)، *بیان*، تهران: میترا.
- شوقی، صمد (۱۳۹۶)، *گیلانات، ج دوم*، رشت: ایلپا.
- ضیایی دفرازی، خشنود (۱۴۰۱)، *سرزمین من دفراز*، رشت: سپیدرود.
- عبداللهی علی‌آبادی، نباتعلی (۱۳۹۶)، *لغت‌نامه علی‌آباد*، قزوین: طه.
- عظیمی، ناصر (۱۳۹۵)، *تاریخ گیلان (از آغاز تا حکومت‌های محلی خان‌سالار)*، رشت: ایلپا.
- علیزاده جوبنی، علی (۱۳۸۹)، *نخستین فرهنگ گویش تاتی رودبار*، رشت: ایلپا.
- علیزاده جوبنی، قربانی لاله (۱۳۹۸)، *ادبیات شفاهی رودبار*، رشت: ایلپا.
- محمودی، فاطمه (۱۴۰۲)، *تلیف دلی گبان (مثل‌های مردم رحمت‌آباد رودبار)*، رشت: ایلپا.
- میرزایی راجعونی، محمد (۱۴۰۰)، *راجعون بزرگ*، رشت: سپیدرود.
- میرصادقی، جمال (۱۳۸۱)، *ادبیات داستانی*، تهران: سخن.
- نوزاد، فریدون (۱۳۸۱)، *گیله‌گب*، رشت: انتشارات دانشگاه گیلان.

هدایتی شهیدانی، ایرج (۱۳۹۹)، سرزمین کیمیا (مجموعه مقالات پژوهشی در گستره شمال ایران)، رشت: سپیدرود.

همتایی، فرزاد و مرتضوی کسمایی، آمنه (۱۳۹۵)، برسته گوان (فرهنگ مثل‌ها، کنایات و اصطلاحات گیلکی گویش کسمایی (فومنات)، رشت: سپیدرود.

Edin j. Barton and Glenda A. Hudson (1997) *A Contemporary Gide to literary Terms*; Houghton mfflin.

Cuddon, J, A., (1999), *Dictionary of Litterary Terms and Literary Theory*, penguin books, England

نام و نشان دامی

مهندس محمدرضا گودرزی / پژوهش‌گر فرهنگ فولکلور

پیشینه تحقیق

در کتاب‌های فرهنگ واژگان گویش الیکایی (شاه‌حسینی؛ ۱۳۹۷) و ایل سنگسری (شاه‌حسینی؛ ۱۳۹۰) به علائم و نشانه‌های دام و نام‌گذاری گوسفند و بز در گفتار کوچندگان دامدار سنگسری و الیکایی پرداخته شده است. اله‌دادی دستجردی و دولت‌آبادی (۱۳۹۵) شرحی از اصطلاحات دام‌داری و را در میان مردمان شبانکاره شهرستان سبزوار (روستای دولت‌آباد) آورده‌اند اما نام‌گذاری و دسته‌بندی دام‌ها بر مبنای رنگ و نشان دیده نمی‌شود. عامری و طباطبایی (۱۳۹۶) نیز در مقاله‌ای واژه‌ها و سخواره‌هایی از شتر و شترداری را در گونه زبانی «طرود» را گردآوری و بررسی کرده‌اند. اما مراد ما در این اثر جمع‌آوری و گردآوری کلیه اصطلاحات دام‌داری و دام‌پروری نیست و صرفاً بحث درباره نام‌گذاری و نام بر اساس صفات ویژه است.

علائم و نشانه‌های دام‌های کوچک (میش و بز)

از گذشته‌های دور و از آن زمان که نیاکان ما عمده‌تاً ایلات شبان‌کاره بودند—مرغزاران اوراسیا را درنوردیدند و از آمودریا گذشتند و به فلات ایران رسیدند، دام‌داری و کوچ نقش مهمی در اقتصاد و معیشت مردمان ایران داشته است. شناسایی گوسفند و بز یکی از مسائل مهم در پرورش آن‌ها است. یک دامدار باید بتواند گله خود را به طور دقیق شناسایی و ارزیابی کند. امروزه از شیوه‌های موقت و دائم همانند شماره‌زنی (پلاک گردن، پلاک گوش)، اسپری کردن، خال‌کوبی روی بدن دام، ایجاد شکاف در گوش دام، علامت‌گذاری با خمیر سوزاننده قلیایی، تشخیص هویت به کمک امواج رادیویی، اثر بینی و اسکن شبکه چشم

برای شناسایی دام و هویت‌گذاری دام استفاده می‌شود؛ اما دام‌داران و شبان‌کارگان سنتی حوزه البرز برای شناسایی دام، علائم و نشانه‌هایی به نام داغ و درشم^۱ (deršem) را به کار می‌برند. هر دام‌دار علائم ویژه خود را دارد که به مثابه سندی، نشان‌گر مالکیت وی است، چراکه داغ و درشم علائمی دائمی هستند و تا پایان عمر دام باقی می‌ماند. نوع داغ و درشم مانند توتمی است که از پدر به پسر و نوادگان به ارث می‌رسد. در گذشته گم شدن داغ دام‌دار به معنای پایان تلخ حشم‌داری و گله‌داری وی تلقی می‌شد. زبان‌زدهای بومی نیز ناظر به همین معنا و نشان‌دهنده اهمیت داغ میان ایل است.^۲

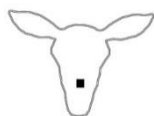
داغ زدن

زمانی که دام و دام‌دار از کویر و گرمسیر به مناطق ییلاقی (خیل) می‌رسند و بره‌ها و بزغاله‌ها سه یا چهارماهه می‌شوند، دام‌دار با یک میله فلزی گداخته به گونه آنان داغ می‌زند، به‌طوری که موها بسوزد. بعد از داغ‌کردن، تکه‌ای نم‌د را در آب نمک غوطه‌ور می‌کنند و روی گونه حیوان می‌مالند و آن را رها می‌کنند. علامت داغ که به منزله شناسنامه دام است، هیچ‌گاه پاک نمی‌شود. میله مخصوص داغ‌کردن را «داغی» می‌گویند.

انواع داغ

لکو داغ (lakku dâq)

دقیقاً میان گونه دام یک داغ به شکل لکه یا نقطه نهاده می‌شود. دِکُتو، سه‌لکو هم وجود دارد. که شامل دوتقطه یا سه‌نقطه بر روی گونه دام با کمی فاصله هستند. دِداغ یا سه‌داغ نیز گفته می‌شود. به «لکو داغ»، «سگ داغ» نیز می‌گویند.



اُسار داغ (osar dâq)

به‌صورت افساری بالای بینی دام خط می‌کشند. اسار داغ دو نوع است. (شکل روبه‌رو)

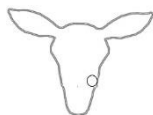


آلم داغ (alem dâq)

به‌صورت خط عمودی وسط گونه دام است.

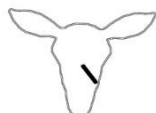


۱ درشم برگرفته از واژه پهلوی دروشوم (drušom) و به معنای نشانه، علامت یا داغ است. (فره‌وشی، ۱۳۹۱)
۲ پسر نپیل آم داغ گام تووئه (فرزند نگذار داغ رمه ما ناپدید شود). (روای: حسن احمدیان)



حلقه داغ (halqe dâq)

به صورت دایره‌ای روی یک طرف گونه دام است.



وَرْدِیم داغ (vardim dâq)

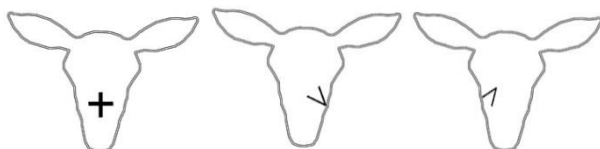
داغی را یک طرف گونه دام می‌کشند. اگر این داغ سمت راست

باشد، «راست وَرْدِیم» و



اگر سمت چپ باشد «چپ وَرْدِیم» گویند.

داغ‌های دیگری به اشکال یازده، هفت، هشت و+ وجود دارند.



درشَم (deršëm)

گاهی داغ‌های مشابه می‌تواند موجب سردرگمی دام‌داران شود. بنابراین، صاحبان گله درشَم را برای تمییز و تشخیص دام‌هایی که داغ مشابه دارند، به کار می‌برند. زمانی که بره‌ها و بزغال‌ها هنوز نوزاد (خالک^۱) هستند، قسمتی از گوش‌شان را به اشکال مختلف می‌برند که به آن درشَم می‌گویند. از آن جا که داغ برای دام‌های نوزاد (خالک) زیان‌آور و غیرقابل تحمل است، آن را چندین ماه بعد انجام می‌دهند که دام به استخوان‌بندی و سن رشد مناسبی رسیده است. در ماه‌های اولیه درشَم آسان‌تر صورت می‌پذیرد، چون خون کم‌تری از دام می‌ریزد. در دام‌های بالغ، اولاً خون زیادی از دام خارج می‌شود و ثانیاً، به علت تحرک زیاد دام و عدم کنترل دام، شکل مناسب روی گوش پدید نمی‌آید و حتی امکان دارد گوش و گونه دام یا دست انسان آسیب ببینند.

انواع درشَم



کال گوش (kâl guš)

نوک یکی از گوش‌ها بریده می‌شود اگر بریدگی مربوط به گوش راست

باشد، «راست کال گوش» و اگر چپ باشد، «چپ کال گوش» می‌گویند.

پیش تسمه (piš tasme)

نوار باریکی از سمت جلویی گوش دام می‌برند، به‌طوری که این نوار آویزان شود.



په تسمه (pê tesme)

نوار باریکی از بخش عقبی گوش دام را می‌برند، به‌طوری که این سمت آویزان شود.



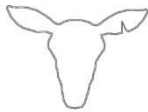
په کارد (pê kârd)

سمت عقبی گوش را به‌صورت عرضی برش می‌دهند.



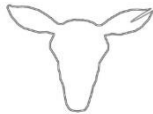
پیش کارد (piš kârd)

سمت جلویی گوش را به‌صورت عرضی برش می‌دهند.



سر چاک (sar čâk)

گوش را به‌صورت طولی از نوک آن برش می‌دهند. این برش از نوک شروع شده و تا یک سوم طول گوش را در بر می‌گیرد.



داغ گوش (dâq guš)

روی گوش را به‌صورت نقطه کوچکی داغ می‌کنند. گاهی نیز روی گوش را به‌صورت دگمه‌ای می‌برند.



نام‌گذاری گوسفند و بز

از جمله برماندهای (میراث‌های) ناملموس دام‌داران حوزه البرز و به ویژه پرور، نام‌گذاری دام بر مبنای رنگ بدن و سر، رنگ دم و نوع شاخ، سن، جنس (نر یا ماده) و نشانه‌های ویژه برای شناسایی، شناساندن و تفکیک دام انجام می‌گیرد. شناسایی دام به ویژه در دوره سونا (فصل زایش دام) و شیردهی بره‌ها و یا هنگام شراکت‌های تابستانه و زمستانه و در آمیختن دام چند دام‌دار اهمیتی دوچندان می‌یابد. شگفت آن‌که در بیش‌تر موارد رنگ دام با نام‌ها و واژگان مرسوم در فارسی (یا گویش‌های کومشی یا تبری) و گویش بومی مردمان، تفاوت دارد و به نظر تاریخی کهن‌تر دارند. به عنوان مثال بز سفید «باهاک» و گوسفند سیاه «بور» نامیده می‌شود، در حالی که در گویش پروری سفید را «اسبه» و سیاه را «سا» فراگو می‌کنند. افزون بر این نام‌گذاری رنگ بز و گوسفند نیز در بسیاری از موارد تفاوت دارد به عنوان مثال برای بز پیشانی سفید پس‌وند «چار» و میش پیشانی سفید «ساری» در انتهای نام‌واژه می‌آید. از منظر دانش بومی، اقلیم، باورهای عامه، هر رنگ و نشانه معنای خاصی برای دام‌دار دارد و طبیعی است که دام‌داران برخی رنگ‌ها و نشانه‌ها را بیش‌تر می‌پسندند. جهت نام‌گذاری ابتدا شکل گوش، سپس رنگ اصلی اندام و پس از آن به ترتیب نشانه پیشانی، مشخصه ویژه و نهایت جنس و سن بیان می‌شود.

جدول ۱. نام‌گذاری بر اساس جنس و سن جدول پایه

سن	گوسفند		بز	
	ماده	نر	ماده	نر
نوزاد	خَالِک ^۱ وَرَه ^۲	خَالک وَرَه	خَالِکِ بَچَه ^۳	خَالکِ بَچَه (مخفف بزچه)
تا شش‌ماه	ما وَرَه	نَر وَرَه	ما بَچَه	نر بَچَه
شش‌ماه تا یک‌سال	تُقَلی	شیشِک	کولار	چپش
یک‌سال تا دو‌سال	کاوی	کاوه ^۴	کاهار	کل کاهار
دو تا سه‌سال	یک زَه ^۵ مِش (زایش اول)	یک رَمه نر	یک زَه بز (زایش اول)	کَل که در این سال اخته شده و تبدیل به پاچنگ می‌شود.

1 xâlek

2 vare

3 bečče

4 kâvê

5 zê

سن		گوسفند		بز	
		ماده	نر	ماده	نر
چهار تا پنج سال	سیه زه میش	سه رمه نر	سه زه بز	چهار ساله پاجنگ	
پنج تا شش سال	چار زه میش	چار رمه نر	چهار زه بز	پنج ساله پاجنگ	
بیش از شش سال (کهن سال)	پیر میش	کاهنه نر	پیر نر	پیر پاجنگ	

جدول ۲. نام‌گذاری بز از روی رنگ

پیش‌وند (شکل گوشت)	استک: (estek): دارای گوش بزرگ لوله‌ای. کار (kâr): دارای گوش کوچک لوله‌ای. کری (kari): دارای گوش‌های ریز چسبیده.
مشخصه عمومی (رنگ اندام دام)	اسبه خال گردن (esbê xâl garden): سفیدی که گردن آن سیاه است. آسکور (âskur): بز سیاه‌رنگ که قسمت جلویی صورت و سینه و شکم سفید است، یا دو خط موازی سفید روی صورت دارد و سینه و شکم نیز سفید است. باهاک (bâhâk): سفید یا نخودی. برنجی (berenji): رنگی بین کبود و حنایی. رَش (raš): بز سیاه‌رنگ که قسمت جلویی صورت و سینه و شکم قهوه‌ای است، یا دو خط موازی قهوه‌ای روی صورت دارد و سینه و شکم نیز قهوه‌ای است. سا (sâ): سیاه سیس (sis): سیاهی که طرفین صورت قهوه‌ای است. شه (šê): حنایی، سرخ. کنو (kau): کبود
پس‌وند (رنگ پیشانی)	چار (čâr): پیشانی سفید.
مشخصه فرعی (نشانه‌های ویژه)	چیر (čir): دارای خال‌های سیاه و سفید روی صورت. دَغ (daq): بدون شاخ. دودشاخ (dudšâx): بزی با شاخ‌های بلند و عمود و نزدیک به هم. زرپا (zar pâ): یک یا هر دو پا سفید. زرجی (zarji): دارای گوش‌های خال خالی ریز سیاه و سفید. طلا دم (telâ dem): دارای دم سفید. کال (kâl): لنگ، لنگان، دارای دست و پای ناقص.

نام و نشان دامی □ ۸۶۳

کمری (kamri): دو رنگ کمر آن دارای رنگ دیگر است، غالباً سفید است. گالالی (gâlâli): دارای گالال^۱ یا گالالیک زیر گلو. گال دست (gâldast): یک یا هر دو دست سفید. گوش گالالی (guš gâlâli): دارای گالال زیر گوش. لب گوش (lab guš): دارای گوش پهن (گوش دار یا لبلب گوش نیز نامیده می شود). مغز (maqez): دارای صورت و سر رنگارنگ. ول (vel): پیشانی، صورت و کل سر یک پارچه سفید.	

قاعده نام گذاری

نام شناسایی =
پیشوند + مشخصه اصلی + پسوند + مشخصه فرعی + نام اصلی بر اساس جنس و سن جدول پایه

مثال:

استک شه چار کمری، ما بچه = بزغاله ماده به رنگ حنایی با کمر سفید و پیشانی سفید و گوش لوله ای بزرگ.

البته همیشه نیاز نیست تمامی آیتم های فرمول بالا بیان شود.
مانند:

کار آسکور = آسکوری که گوش کوچک دارد.

از ترکیب نام واژگان مربوط به بز، از جدول شماره ۲ و جدول شماره ۱، به لحاظ ریاضی
۵۶۰۰ نام واژه ترکیبی حاصل می شود: $۵۶۰۰ = ۹ \times ۹ \times ۱۳ \times ۲ \times ۹ \times ۳$.

جدول ۳. نام گذاری گوسفند از روی رنگ

پیشوند (شکل گوش)	کار (kâr): دارای گوش کوچک و نوک تیز. کر (kar): گوش های بسیار کوچک جمع شده و چسبیده.
مشخصه عمومی (رنگ اندام دام)	اسپه (espê): سفید. بنوش (banuš): رنگی بین نخودی و بنفش. بور (bur): سیاه. تلخ (talx): قهوه ای تیره. خروا (xarvâ): نخودی متمایل به قهوه ای روشن. سور (sur): نخودی روشن به رنگ میش کوهی. شکاری (šekâri): هم گفته می شود. شهوا (šêvâ): نخودی رنگ غالب گوسفندان پروری. کئو (kau): کبود.

۱ گالال یا گالالیک به منگوله های طبیعی (زائده های گوشتی) زیر گلو یا گوش دام گفته می شود که معمولاً دوددد و به ندرت یک عدد است. به گالال زیر گوش، گوش وار هم می گویند. میش ها گوشوار ندارند، اما روی گوش آنها منگوله های کوچکی به نام دگمه وجود دارد.

پس‌وند (رنگ پیشانی)	ساری (sari): پیشانی سفید
مشخصه فرعی (نشانه‌های ویژه)	برجی (barji): دارای دو خط سیاه به موازات هم روی صورت مخصوص میش‌های شیوا. تاج‌دار (tâjdâr): دارای پشم روی کله. دگمه‌دار (dogme dâr): دارای دو منگوله کوچک روی گوش. زرپا (zar pâ): یک یا هر دو پا سفید. شاخو (šâxu): شاخ‌دار شیلند (šelend) یا ماشره (mâšare): دارای دنبهٔ بزرگ و آویزان. کالتاب (kaltâb): دارای دنبهٔ کوتاه. گالالی (gâlâli): دارای گالال یا گالالک زیر گلو. گال‌دست (gâldast): یک یا هر دو دست سفید. گوش‌دار^۱ (gušdâr): دارای گوش‌های بزرگ. لوک (luk): دورنگ، ابلق.

قاعده نام‌گذاری

نام شناسایی =
پیش‌وند + مشخصه اصلی + پس‌وند + مشخصه فرعی + نام اصلی بر اساس جنس و سن جدول پایه

مثال:

کار شی‌واساری زرپا نر وره = برّه نر نخودی با پیشانی سفید و پاهای سفید و گوش‌های کوچک.

البته همواره نیازی نیست همه آیتم‌ها ذکر شود.

مانند: کار بور = سیاه با گوش‌های کوچک.

از ترکیب نام‌واژگان مربوط به گوسفند، از جدول شماره ۳ و جدول شماره ۱، به لحاظ ریاضی ۵۶۰۰ نام‌واژهٔ ترکیبی حاصل می‌شود: $۳ \times ۸ \times ۲ \times ۱۱ \times ۹ \times ۹ = ۴۲۰۰$.

نام‌گذاری دام بر بنیان صفات دام

اخته (axte): بز نر اخته شده.

أرس (ors): آبستن.

افشاری (afšâri): گوسفند از نژاد افشاری.

۱. میش با گوش‌های بزرگ را گوش‌دار می‌گویند که به علت کثرت و عمومیت ذکر نمی‌کنند و چنان‌چه نوع گوش بیان نشد؛ منظور میش‌های از نوع گوش بزرگ است.

بخته (baxte): برۀ نر یا قوچ اخته شده.
 پلوار (pelvâr): دام‌هایی که جهت کشتار فربه می‌شوند.
 جلوکش (jelokaš): بز نری که پیش‌آهنگ گله است.
 جمقول (jamqul): دوقلو.
 خورد (xurd): بره یا بزغاله.
 داشتی (dâšti): دام جهت نگهداری درازمدت و بره‌آوری.
 دستی (dasti): بره یا بزغاله‌ای که اهلی شده است.
 دل (dal): بز یا بره آمخته شده به نان یا خوراک چوپان.
 دوشا (dušâ): دام شیرده.
 رموک (ramuk): دامی که پیوسته رم می‌کند.
 زا (zâ): دام پس از زایش، دام زاینده.
 زنا (zanâ): گوسفند یا بزی که به انسان و سایر دام‌ها حمله می‌کند.
 سوت‌بخارده (sut-baxârde): دامی که شیر کافی در نوزادی نخورده و بسیار نحیف است و رشد نمی‌کند.
 سوتال (sutâl): گوسفندی که پشم کمی دارد.
 شاخ‌زن (šâxzan): گوسفند یا بزی که به انسان و سایر دام‌ها شاخ می‌زند.
 شاه‌دال (šâh-dâl): بز با پستان‌های بلند و پرشیر.
 شیرسوت (šîr-sut): بره یا بزغاله که شیر کافی در نوزادی نخورد و بسیار نحیف است و رشد نمی‌کند.
 شیروار (šîrvâr): دام شیری.
 غَسِر (qaser): گوسفند یا بزی که نژایید و یا نوزادش را سقط کرد.
 فش (faš): گوسفند یا بز وحشی، که با انسان خو نمی‌گیرد.
 کال (kâl): لنگ، لنگان، دارای دست و پای ناقص.
 کال‌گوش (kâl-guš): گوسفند یا بزی که گوش آن را بریده‌اند.
 کورگن (kur-gon): گوسفند با پستان کوچک و سفت که دوشیدنش سخت است.
 کل‌خوار (kalxâr): بزی که به صورت مکرر جفت‌گیری می‌کند، اما عقیم و نازا است.
 (باور عامه بر این است که این بز در آرزوی بزغاله است).
 گوشتی (gušti): گوسفند یا بز جهت پروار کردن نگهداری می‌شود.
 ماهاگر (mâhâger): گوسفند یا بزی که هر بره یا بزغاله‌ای شیر می‌دهد.
 چنگ (jeng): دامی که در اثر بیماری قادر به حرکت دست و پایش نیست.

گرنند (garend): بز گر گرفته (= گروک).

گروک (garuk): بز گر گرفته (= گرنند).

کرمجن (kermejen): بز یا میشی که به بز یا میشی که کرمکی شده‌اند، یعنی جایی از دام زخم شده، در محل زخم مگس‌های سبزرنگی تخم‌ریزی می‌کنند و این تخم‌ها رشد می‌کنند و تبدیل به کرم می‌شوند.

محل زخم‌ها و تخم‌ریزی تخم کرم و لارو‌ها معمولاً زیر دم است
پشمن (pašmen): گوسفندی پشم زیادی دارد.

گج (gêj): گوسفند یا بز دیوانه.

بادوکن (bâduken): گوسفند یا بز که نوعی بیماری به نام «باد» مبتلا است.

مِغنی (mêqoni): گوسفند نژاد مغانی.

مَلیل (malil): بیمار.

نر (ner): نازا.

نرخوار (narxâr): گوسفندی که مدام جفت‌گیری می‌کند، اما عقیم و نازا است. (باور بر این است که این میش در آرزوی بره است.)

نیرِم (neyrem): گوسفند و بز که به بره یا بزغاله‌اش شیر نمی‌دهد.

ول‌چنه (val-čane): کج‌چانه.

ول‌شاخ (val-šâx): کج‌شاخ.

ول‌گوش (val-guš): کج‌گوش.

ولاتی (velâti): گوسفند یا بز نژاد بومی البرز شرقی.

نام‌گذاری سگ‌ها

دلوک (daluk): سگ بی‌خاصیت که در موقع خطر پارس نمی‌کند و به مزاحم حمله‌ور نمی‌شود. سگی که پیوسته دنبال خوراک است، سگ ول‌گرد، سگ دله.

رمه‌یار (rame yâr): به سگی گفته می‌شود که همیشه کنار گله است و از آن‌ها محافظت می‌کند.

سگ کاته (sag kâte): توله‌سگ.

قردم (qerdem): اسم عامی که برای سگ‌های با دم کلاف‌شده به کار برده می‌شود.

قر (qer) یعنی پیچ و کلاف.

کالدم (kâldem): سگ دم‌کوتاه سگی که دمش را بریده باشند. کنایه از انسان مرموز و آب‌زیرکاه.

نام و نشان دامی □ ۸۶۷

کلاج (kelâj): اسم عامی است که برای سگ‌های با رنگ سیاه و سفید به کار برده می‌شود.

گیرا (girâ): سگی که در هنگام خطر پارس می‌کند و به حیوان و انسان مزاحم حمله‌ور می‌شود.

ماچه‌سگ (mâ çe sag): سگ ماده.

مَرز (marez): سگی که تازه بالغ شده است.

نوواز (nuvâz): سگ نر جوان و یک‌ساله.

ورگه‌میش (verge mêš): سگی که کمین کرده و گوسفندان یا بره و بزغاله را می‌درد.

برخی از اسامی که چوپانان روی سگ می‌گذارند، عبارتند از:

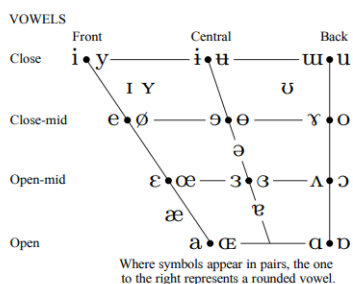
ببری (babri)، ببراز (babrâz)، الماس (elmâs)، خرواش (xervâš)، پلنگ (paleng)، نهنگ (neheng)، کهو (kahu)، خیبر (xeyber)، قرواش (qervâš)، ظالم (zâlem)، بیدار (beydâr)، ایژدر (ižder)، سوار (sevâr)، بالن (bâlon)، قَلَر (qollar).

برآیند

در دام‌داری سنتی، نام‌گذاری دام هم برای صاحبان دام و هم برای شبانان به لحاظ شناسایی، تفکیک، هویت‌یابی، معرفی و اطمینان از حضورشان در گله حائز اهمیت است. این مسئله سبب آسان‌تر شدن کارهای مربوط به دام‌داری و مدیریت بهتر دام و امور مربوط خواهد شد. در مورد گوسفند هشت رنگ اصلی و دوازده مشخصه فرعی شناسایی شد که با توجه به نوع گوش، نشان پیشانی، سن و جنسیت روی هم رفته ۴۲۰۰ نام‌واژه ترکیبی حاصل می‌شود. در مورد بز نیز نه رنگ اصلی و چهارده مشخصه فرعی دسته‌بندی شد که با در نظر داشت سن و جنسیت و سایر نشانه‌ها ۵۶۰۰ نام‌واژه در گویش بومی مردم پرور قابل ذکر است. در خصوص انواع رنگ‌های گوسفندان در پرور، رنگ «شه‌وا» و «بور» بیش‌تر به چشم می‌خورند و از این رو بسامد نام‌های مرتبط با این سه رنگ بیش‌تر هستند و در مورد بز، رنگ‌های «آسکور»، «رَش» و «شه» فراوانی بیش‌تری دارند. با توجه به شرایط اقلیمی منطقه، روشن است که از دید دام‌داران رنگ‌های تیره‌تر سبب دلیل مقاوم بودن در مقابل سرما—مقبول‌تر است. گستره واژگانی مربوط به دام به ویژه گوسفند و بز نشان‌دهنده اهمیت گله‌داری و دام‌داری در اقتصاد سنتی است که البته از دانش بومی آن می‌توان در جامعه امروز بهره برد. تولید و فرآوری انواع متنوع لبنیات در دیمه‌ها و دامنه‌های البرز به ویژه در پرور، آیین‌های ویژه دام‌داری، شیوه‌های کارآمد پرورش دام از جمله این دانش‌های بومی است. گردآوری نام‌واژه‌ها و مطالعه درباره شیوه و قواعد نام‌گذاری، افزون بر وجوه

مردم‌شناسانه، کمک شایانی است به غنای زبان فارسی و شناخت بیش‌تر قواعد زبان فارسی و گویش‌های بومی استان. بهره‌گیری از این واژگان در مراکز آکادمیک دام‌پزشکی و دام‌پروری یا سایر حوزه‌ها مانند فرهنگستان، ما را از کاربرد از واژگان بیگانه و وارداتی بی‌نیاز می‌کند.

پی‌نوشت



آوانگاری به کار رفته در متن همان الفبای آوانگاری بین‌المللی (IPA) است. تمامی هم‌خوان‌ها و واکه کمابیش همانند فارسی معیار است تنها واکه کسره کشیده (در متون قدیمی: یای مجهول) با فارسی امروزی تفاوت دارد که در نوشتار حاضر با حرف ê نشان داده شده است. این واکه مستقل چیزی شبیه حرف i انگلیسی در واژگانی چون is و this است. در نمودار IPA که در ذیل درج شده است این واکه صدایی بین «بسته‌میانی پیشین» e و «بسته پیشین» i است.

مصاحبه شفاهی

زنده‌یاد اسماعیل گودرزی فرزند بابا؛ صبح‌نسا گودرزی فرزند محمدقاسم؛ اسدالله جمشیدی فرزند رحمت؛ مهندس حسن احمدیان فرزند محمد.

کتاب‌شناسی

- پاپی، نادر، فاطمه، وجیه‌سادات، اهمیت و روش‌های هویت‌گذاری گوسفند و بز، سازمان تحقیقات، آموزش و ترویج کشاورزی، کرج، ۱۳۹۶.
- شاه‌حسینی، علی‌رضا، ایل سنگسری، حبله‌رود، سمنان، ۱۳۹۰.
- شاه‌حسینی، علی‌رضا؛ گیلوری، حمزه، فرهنگ واژگان ایل الیکایی، حبله‌رود، سمنان، ۱۳۹۷.
- عامری، جواد؛ طباطبایی سیدحسین، واژگان و اصطلاحات شترداری در گونه زبانی «طرود»، دوماه‌نامه فرهنگ و ادبیات عامه، سال ۵، شماره ۱۶، مهر و آبان ۱۳۹۶.
- فره‌وشی، بهرام، فرهنگ زبان پهلوی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۱.
- گودرزی پروری، محمدرضا، آخرین نشانه‌های باستان از قومس تا تبرستان، حبله‌رود، سمنان، ۱۳۹۶.
- _____ پرور دیار فراموش‌شده، حبله‌رود، سمنان، ۱۳۹۲.
- الله‌دادی دستجردی، زهره؛ دولت‌آبادی، مرتضی، اصطلاحات دام‌داری در شهرستان سبزوار (روستای دولت‌آباد)، فصل‌نامه ادبیات و زبان‌های محلی ایران زمین، شماره ۱۲، تابستان، ۱۳۹۵.

کوچباری در کرانه جنوبی دریای کاسپین

سید رضی موسوی فولادی / نویسنده و پژوهش‌گر فرهنگ عامه

کوچباری شیوه‌ای از زندگی کوچ‌نشینان است که قدمت آن به تاریخ اهلی کردن دام و کاشت اولین بذر در دل خاک بازمی‌گردد. کوچباری در شمال ایران به دو گروه «دام‌داران کوچ‌رو» و «کشاورزان کوچ‌رو» تقسیم می‌شود. کوچ‌بارها از گذشته‌های بسیار دور برای بهره‌برداری بهتر و بیش‌تر از محصولات دامی و همچنین بهره‌بردن از زمین‌های کشاورزی اقدام به کوچ، ما بین دو اقلیم متفاوت کوهستانی و مرطوب خزری در حوزه جغرافیایی رشته‌کوه البرز و کرانه دریای کاسپین می‌کردند. این دو گروه که شیوه‌ای نزدیک به هم در گذراندن زندگی دارند، در زمستان‌های سرد به جلگه و سواحل دریای کاسپین و در گرمای تابستان به ارتفاعات البرز میانی کوچ می‌کنند. گاو و گوسفند تنها دام‌های دام‌داران کوچ‌رو رشته‌کوه البرز است که در فرهنگ کوچ‌باری تبرستان به «کوچ گالشی» و «کوچ چوپانی» معروف است. به حرکت دام ما بین نقاط پست و مرتفع «کوچ مال» و افرادی که همراه دام کوچ می‌کنند و افرادی که برای کشت پاییزه و کشت بهاره در دو اقلیم جغرافیایی جابه‌جا می‌شوند «کوچ کر» می‌گویند. در نیم‌قرن اخیر با گذر از زندگی سنتی به زندگی مدرن شاهد کم‌رنگ شدن شیوه زندگی سنتی کوچ‌باری هستیم و بیم آن می‌رود که با سرعت تکنولوژی و مدرنیزه شدن جامعه همین مقدار یادگار گذشته‌های بسیار دور در تلاطم زندگی مدرن کاملاً به فراموشی سپرده شود.

در این مقاله با پژوهش‌هایی که در حوزه تبرستان صورت گرفته است، شیوه زندگی کوچ‌باری در دو بخش دام‌داران کوچ‌رو با نام‌های «کرد کوچ‌بار» و «گالش کوچ‌بار» و کشاورزان کوچ‌رو با نام «کشت کوچ‌بار» به رشته تحریر درآمده است تا مورد استفاده فرهنگ دوستان کرانه دریای کاسپین به ویژه مردم نیکونام سرزمین تبرستان و مازندران قرار بگیرد.

مقدمه

علی‌رغم تحقیق و پژوهش‌های بسیار نمی‌توان تاریخ دقیقی از پیدایش کوچ و کوچ‌نشینی ارائه داد، ولی بر اساس مستندات تاریخی می‌شود گفت زندگی شبانی به عصر حجر و ماقبل تاریخ برمی‌گردد و با نظر به این که سرزمین بین‌النهرین اولین تمدن شهرنشین به حساب می‌آید، قدر مسلم پیش از شهرنشینی زندگی ده‌نشینی و کوچ‌نشینی وجود داشته است و آن را با تشکیل اولین اجتماع بشری مرتبط دانست. این نوع زندگی با سابقه طولانی که در ایران و جهان دارد متأثر از نوعی سازگاری با شرایط آب و هوایی برای دسترسی به منابع تولید بوده است.^۱

کوچ در فرهنگ فارسی تعبیر گوناگونی دارد که مهم‌ترین آن عبارتند از جابه‌جایی، نقل مکان، مهاجرت و حرکت متناوب و سالیانه از سرزمینی به سرزمین دیگر. در فرهنگ مازندران و تبرستان یعنی حرکت طایفه و خانواده از یک مقر معلوم به مقر معلوم دیگر. واژه کوچ (کوچ kuj) در کتاب فرهنگ واژگان تبری پولاً^۲ به عنوان خانواده و جابه‌جایی و در کتاب فرهنگ واژگان مازندرانی ونداد^۳، حرکت کردن و روانه شدن معنا شده است.

در تعریف دیگر، کوچ‌نشینی حرکت متناوب و سالیانه گروه‌های انسانی است که برای تهیه وسیله ارتزاق خود بسته به نوع زندگی و تمدن‌شان از جایی به جای دیگر کوچ می‌کنند^۴ در جدیدترین تعریف جغرافیای انسانی، کوچ‌نشینی شیوه‌ای از زندگی شبانی و کشاورزی است که در آن گروهی از دام‌داران و کشاورزان برای بقای خود بین دو محیط جغرافیایی متفاوت از هم کوچ می‌کنند.^۵ با توجه به تعریف جدید از کوچ باید گفت شیوه زندگی کوچ‌نشینی به اشکال مختلف از دیرباز در جهان برقرار بوده است و در کشور ایران خاصه سرزمین تبرستان به دو شکل کوچ شبانی با وابستگی به دام و چراگاه و کوچ کشاورزی با وابستگی به مزرعه و کاشت و برداشت وجود دارد.

علل کوچ

۱- حفظ میراث ابا اجدادی؛

۲- دوگانگی اقلیم جلگه و دشت با تابستان بسیار گرم و اقلیم کوهستان با زمستان

فراسرده؛

۱ ارسال بر خوردار، کوچ‌نشینی/ ایران، تهران: انتشارات دستان، ۱۳۸۴، ص ۲۶۰.

۲ سیدرضی موسوی فولادی، فرهنگ واژگان تبری پولاً، سمنان: انتشارات حبله‌رود، ۱۴۰۰، ص ۴۰۰.

۳ حسین وندادی، فرهنگ واژگان مازندرانی ونداد، ساری: هاوژین، ص ۱۷۹۸.

۴ علی‌اکبر نیک‌خلق، عسگری نوری، جامعه‌شناسی عشایر/ ایران، تهران: انتشارات چاپخش، ۱۳۸۸، ص ۱۲.

۵ سیدرضی موسوی فولادی، دیم به دریا، سمنان: انتشارات حبله‌رود، ۱۴۰۱، ص ۷۲.

- ۳- بهره‌برداری از جنگل و مراتع؛
- ۴- بالا بردن میزان محصولات دامی و لبنی؛
- ۵- اشتغال مستمر سالانه در کاشت و برداشت محصولات کشاورزی؛
- ۶- ارتزاق بیش‌تر با بهره‌گیری از زمین‌های قابل کشت در دو نقطه اقلیمی متفاوت؛

انواع کوچ

همان‌گونه که در تعاریف اشاره شد کوچ حرکتی است بین دو محیط جغرافیایی با اقلیم متفاوت از هم صورت می‌پذیرد. این نوع کوچ صرفاً برای یافتن چرای دام‌ها نیست، بلکه می‌تواند هرگونه جابه‌جایی به صورت گروهی و یا انفرادی برای یافتن رزق و روزی و تأمین معیشت باشد. تقسیم‌بندی کوچ وابسته به زمان، مکان و روش کوچ بوده و به اشکال مختلف مانند کوچ بهاره و پاییزه، کوچ افقی و عمودی، کوچ محض و نیمه‌کوچنده، کوچ بلند و کوتاه، کوچ جنگلی و مرتع و کوچ سنتی و ماشینی تقسیم می‌شود. تمامی این اشکال در ذیل دو نوع اصلی کوچ نشینی با عنوان «دام‌داران کوچ‌رو» و «کشاورزان کوچ‌رو» شناخته می‌شوند که سابقه طولانی و مستمر در جغرافیای فرهنگی و تاریخی سرزمین تبرستان دارند و با نام «کوچ‌بار» که موضوع این مقاله است تعریف می‌شوند.

کوچباری

کوچباری شیوه‌ای از زندگی گروهی دام‌داران و کشاورزان است که از قدیم‌الایام به صورت خانوادگی مابین مناطق سردسیر و گرم‌سیر برای یافتن علوفه مفید دام و یا به دست آوردن عائدات مطلوب کشاورزی کوچ می‌کردند. کوچباری برای دام‌داران کوچ‌رو به دو بخش «کوچ بار» و «کوچ مال» و برای کشاورزان کوچ‌رو فقط «کوچ بار» تقسیم می‌شود. به کوچ‌روهایی که از یک نقطه به نقطه دیگر جابه‌جا می‌شوند «کوچ کر» می‌گویند.^۱

تعریف کوچ بار

کوچ بار به اعضای خانواده کوچندگان و وسایل مختصر زندگی‌شان می‌گویند که به وسیله اسب و قاطر از بیلاق به قشلاق و بالعکس جابه‌جا می‌شود. این جابه‌جایی در سال‌های اخیر با وسایل نقلیه ماشینی انجام می‌گیرد.

۱ در فرهنگ کوچباری اصطلاحات دیگری هم از جمله کوچ سری (به غذاهایی که کوچنده‌ها قبل از حرکت با کمک و یاری یک‌دیگر برای مسیر کوچ آماده می‌کنند؛ مانند پخت نان که به رانون معروف است. کوچ نشیر (مکانی که کوچ‌نشین‌ها در آن مکان اقامت فصلی و موقت دارند) وجود دارد که تلفظ آن رو به فراموشی می‌رود.

تعریف کوچ مال

در زندگی کوچ‌نشینی به گاو، گوسفند و چهارپایان «مال» و به صاحبان مال «مال‌دار» می‌گویند، کوچ مال به جابه‌جایی دام سبک (گوسفند و بز) و دام سنگین (گاو) میان ییلاق و قشلاق گفته می‌شود. این جابه‌جایی هم‌گام با کوچ بار انجام می‌شود.

تعریف کوچ کر^۱

کوچ کر به گروهی از دام‌داران و کشاورزان کوچ‌رو گفته می‌شوند که از متفاوت بودن اقلیم بهره می‌گیرند و برای بهره‌مندی از عائدات سرزمینی دو منطقه آب و هوایی متفاوت جهت گذران زندگی به صورت خانوادگی در میان مناطق ییلاقی و قشلاقی جابه‌جا می‌شوند.

تعریف کوهی

کوهی واژه‌ای است که جلگه‌نشینان مازندران به کوه‌نشینان البرز میانی تبرستان می‌گویند، کوهی‌ها به دو دسته یک‌جانشین و کوچ‌رو تقسیم می‌شوند. یک‌جانشین‌ها روستاییانی هستند که تمام طول سال را در روستاهای واقع در کوهستان‌ها به شغل دام‌داری و کشاورزی مشغولند و دسته دوم کارگران فصلی، دام‌داران و کشاورزان کوچ‌رو هستند که همه‌ساله با شروع سرمای پاییزی به اتفاق خانواده برای اشتغال، جابه‌جایی دام و برداشت محصولات کشاورزی به جلگه مازندران کوچ می‌کنند. این گروه از کوهی‌ها در فصل بهار با گرم شدن هوای جلگه خزری از قشلاق به سمت ییلاق بازمی‌گردند و فعالیت‌های خود را در ییلاق خود ادامه می‌دهند.

فرهنگ کوچباری

مقوله فرهنگ در سلسله مباحث علوم اجتماعی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. فرهنگ شامل همه دست‌آوردهای بشری اعم از آداب و سنن، ابزار و ادوات، باورها و اعتقادات و ساخته‌ها و مصنوعات می‌شود که مبین عمق تفکرات و روح اندیشه بشری است.^۲ طبیعی است نوع زندگی تأثیر مستقیم در پیدایش فرهنگ مرتبط با آن دارد. زندگی کوچ‌رویی به دلیل شرایط و دشواری‌های کار، افراد را در برابر سختی‌ها نارسایی‌ها مقاوم بار می‌آورد. سیره زندگی کوچبار شجاعت، شهامت، قناعت، بخشش، جوان‌مردی و مقاومت

1 kučekar.

۲ ارسالن برخوردار، کوچ‌نشینان/یران، تهران، انتشارات دستان، ۱۳۸۴، ص ۹۴.

است. اندیشه آنان تعاون و با هم زیستن و هم‌دل بودن و فرهنگ آنان فرهنگ کار و تلاش و اُخت گرفتن با طبیعت و ننگ دانستن بی‌کاری است.

شیوه زندگی کوچبارها سرشار از مقام‌ها و پیام‌هاست. کار گروهی، انسجام و تجانس در کارها، زندگی توأم با یاری رسانی و بذل مهر و محبت سرلوحه زندگانی‌شان است. آنان هر روز صبح جمله «الهی به امید تو» را به زبان می‌آورند و به اتفاق اعضای خانواده تا شبان‌گاهان دست به کار می‌شوند و جسم و روان خود را به دام‌گاه و کشتزار پیوند می‌دهند. شب که فرا می‌رسد دست از کار کشیده و در داخل تلار یا چفت یا کومه و یا خانه‌های گلی ییلاقی در زیر نور گردسوز یا نور آتش هیزم حلقه می‌زنند. از شنیده‌ها و دیده‌های روزگار سخن گفته و قصه‌های (آسنی) حماسی و عاشقانه می‌گویند و گه‌گاهی نی چوپانی (ل‌له) و یا گالشی را به صدا درمی‌آورند و ترانه‌های عشق و عاشقی کتولی و یا مدح امیری را سر می‌دهند و با خیالی آسوده و به دور از هرگونه تجملات سر در رخت‌خوابی ساده از جنس کوب^۱ و یا نمدچوقا^۲ می‌گذارند و شب را به صبح می‌رسانند.

بانوان فداکار کوچبار علاوه بر مسؤولیت زندگی و تربیت بچه‌ها، افرادی سخت‌کوش، مقاوم و پاک‌دامن هستند که هم‌پای مردان خانواده خود بخش عمده‌ای از کارهای کوچ و زندگی کوچبازی را به دوش می‌کشند. آن‌ها در کنار کار و تلاش و خودکفا نگه داشتن کوچ، اغلب آیین‌ها و سنت‌ها نظیر گره‌سری، دترسری، پسرسری، عروسی، چیک‌ورینی، خانه‌سری، کومه بندوستن، هفت‌سین، رونما هدائن و ده‌ها مراسم شادی‌بخش دیگر و سوگواری و موری را به اجرا درمی‌آورند.

گروه‌های کوچبازی

تا چند سال اخیر تنها کوچ شناخته شده در ایران کوچ شبانی بوده است و تألیف‌های کوچ‌نشینی تنها در حوزه دامداران عشایر صورت می‌گرفت. از ابتدای سال هزار و چهارصد برای اولین بار با تحقیق و پژوهش‌هایی که در فولادمحله واقع در جنوب تبرستان و زاغمرز در کرانه جنوبی دریای کاسپین صورت گرفت، در کتابی به نام «دیم به دریا» به معرفی شیوه زندگی گروهی از کشاورزان کوچ‌رو پرداخته شد که کوچ بهاره و کوچ پاییزه دارند و نیمی از سال را در ییلاق البرز و نیمی از سال را در قشلاق کرانه دریای کاسپین زندگی می‌کنند. شیوه زندگی آنان در برخی موارد مشابه دامداران عشایر و برخی موارد متفاوت از

۱ کوب، فرشی است بافته‌شده از علف‌های مردابی که در داخل کومه به عنوان عایق در زیر رخت‌خواب و نمد قرار می‌گرفت. عمر مفید کوب یک‌سال بیش‌تر نبود و در اثر رطوبت می‌پوسید.

۲ نمدچوقا (لمه چوقا lame çoqa) پوششی ضخیم از پشم گوسفند که چوپان‌ها و گالش‌ها در مواقع بارش برف و باران به دوش می‌گیرند و از آن به عنوان رخت‌خواب هم استفاده می‌کنند.

آنان است. در مجموع کوچباری در جغرافیای شمال کشور به دو گروه اصلی: دامداران کوچ‌رو به نام‌های «کرد کوچبار» و «گالش کوچبار» و کشاورزان کوچ‌رو به نام «کشت کوچبار» تقسیم می‌شود.

پراکندگی کوچبار

زندگی و معیشت جوامع بشری همواره به زندگی روستایی و وابستگی آن به زمین‌های کشاورزی، زندگی شهری و وابستگی آن به تجارت و تولید کالا و زندگی عشایری و وابستگی آن به دام و کوچ استوار بوده است.^۱ این وابستگی به طبیعت گروه‌هایی از انسان را در طول تاریخ به سمت کوچباری سوق داده است. در تبرستان سرزمینی را نمی‌یابی که قدم‌گاه کوچبار نباشد؛ اگر بخواهیم نمونه‌هایی از آن را در شمال کشور نام ببریم می‌توانیم به عشایر نیمه‌کوچ‌رو زنگت هزارجریب، عشایر نرم‌آب‌دوسر ساری، ایل دراسله سوادکوه، کوچ‌روهای بندپی، بابل ایل پلور آمل، کوچ‌روهای لاریج چمستان، کوچ‌روهای فولادمحله و... اشاره کرد. از لحاظ نوع دام، کوچ‌روها به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول عشایری که دام‌های‌شان صرفاً گوسفند است. این نوع عشایر بیش‌تر در عرض جغرافیایی مرکز و شرق تبرستان سکونت دارند، مانند عشایر واوسر و بالاده ساری و زنگت نکا. دسته دوم عشایری که دام‌های‌شان صرفاً گاو است. این نوع عشایر بیش‌تر در عرض جغرافیایی مرکز و غرب مازندران سکونت دارند؛ مانند: عشایر لاریج چمستان، عشایر بندپی بابل، عشایر رودبارک و عشایر کلکنار ساری. پراکندگی کشاورزان کوچ‌رو مانند کوچ‌بارهای فولادمحله، دودانگه و چهاردانگه ساری که به «کشت کوچبار» معروفند، بیش‌تر در عرض جغرافیایی مرکز و شرق تبرستان ما بین جلگه خزری و ارتفاعات البرز پراکنده هستند.

دامداران کوچ‌رو (کوچبار شبانی)

در زندگی کوچ مال‌داری یا کوچبار شبانی شمال کشور برای دام‌های سبک کوچ کردی یا «کرد کوچبار» و برای دام‌های سنگین کوچ گالشی یا «گالش کوچبار» تعریف می‌شود.

کردی، کاردی (کرد کوچبار)

کارد یا چوپان به کسی گفته می‌شود که علاوه بر نگهداری و پرورش دام مسئولیت حفظ و هدایت دام‌ها به مراتع و جنگل، تعلیف شبانه‌روزی گله، زاد و ولد دام‌ها و بهره‌برداری از پشم، شیر و گوشت را بر عهده دارد.

۱ یزدان‌پناه، اسماعیل؛ کولی‌ها، قائم‌شهر، نشر امیر مازندرانی، ۱۳۸۴، ص ۹.

انواع کردی

در جلگه خزری و دامنه‌های شمالی و میانی رشته‌کوه البرز کردی یا چوپانی به دو گروه «کتول چر» و کوچبار تقسیم می‌شود. گروه اول که به گروه یک‌جانشین شناخته می‌شوند، تعلیف دام‌های‌شان در مراتع و مزارع و ارتفاعات پیرامون روستا انجام می‌پذیرد، چفت^۱ محل نگهداری گوسفند و بز بوده و کالم^۲ اغلب محل نگهداری گاو است. گروه دوم که به «کرد کوچبار» معروفند، نیمی از سال را در قشلاق و نیم دیگر از سال را در ییلاق به سر می‌برند. اسکان آنان در قشلاق بیش‌تر در کومه و منزل سر و در ییلاق مَنگِل و منزل‌های روستایی است.

الف) کردهای یک‌جانشین (غیرکوچ‌رو)

دام‌دارانی هستند که در روستاهای مناطق کوهستانی از غرب تا شرق تبرستان سکونت دائم داشته و در کنار شغل اصلی دامداری، مالکیت زمین کشاورزی جهت تأمین غلات مصرفی خودشان و علوفه زمستانی مورد نیاز دام‌های‌شان را دارند. گوسفندان یک‌جانشین‌ها اغلب از نوع دنبَل^۳ هستند. دامداری در نوع یک‌جانشینی به دو صورت «چوکرد»^۴ با تشکیل رمه‌های حداقل چهارصد رأسی و استخدام دو نفر چوپان است و یا «مال کرد» که صاحب گله خود چوپان دام‌های خود است. در هر دو حالت چوپان‌ها دام‌ها را در فصول برفی و سرد سال به آغل‌های نزدیک روستا معروف به چفت و کالم‌های مجاور منزل هدایت می‌کنند و در فصول گرم سال دام‌ها را از چفت و کالم خارج و تعلیف دام‌ها را در املاک بایر، جنگل‌ها و مراتع بالادست و مرتفع پیرامون روستا انجام می‌دهند. بهره‌برداری از محصولات دامی در بهار و تابستان با شراکت چندین گله‌دار در خیل^۵ انجام می‌گیرد. قوانین حاکم در دامداری یک‌جانشینی همانند کوچباری است با این تفاوت که کوچ اتفاق نمی‌افتد.

۱ چفت cāft: بنایی مسقف با مصالح سنگ، گل و چوب است پوشش سقف چفت کود حیوانی است و در فصل سرد سال یک گله پانصد رأسی در داخل آن نگهداری می‌شوند. قسمت‌های چفت شامل مَرْدُون خَینه (محل اسکان چوپانان)، چفت دِلَه (محل نگهداری گوسفندان زا)، قَسِرْجَا (محل نگهداری گوسفندان نازا)، کِرْس و گِرَو (محل نگهداری بره‌ها و بزغاله‌های تازه‌زاییده)، هیمه شَنُون (انبار سوخت هیزم)، زورشنون (محل دپوی کود حیوانی)، بَرَه و دُمبَرَه (فضای باز و محصور برای شیر دادن بره‌ها و دوشیدن گوسفندان)، خَر کَالَم (محل نگهداری شبانه اسب و الاغ) و نِپَار که علوفه‌های زمستانی برای حفاظت روی آن قرار می‌گیرد.

۲ کَالَم یا کِلوم kalom: به آغل گاو گفته می‌شود که در مجاور منزل بنا می‌شود. در کنار کالم بنایی به نام کنجون kanjin جهت انبار جو و علوفه زمستانی و باربند barband فضای باز برای تغذیه دستی قرار می‌گیرد.

۳ دنبَل denbel به گوسفندانی گفته می‌شود که دنبه دارند.

۴ چوکرد به چوپانی گفته می‌شود که خود دام در گله ندارند و و مزدش را نقدی از صاحب مال می‌گیرد.

۵ خیل xēl بنایی مسقف با سنگ، گل و چوب در ییلاق است که گله‌داران گوسفندان خود را برای دوشیدن شیر بدان‌جا هدایت می‌کنند. خیل محل تبدیل شیر به محصولات لبنی نظیر سرماست، کره، دوغ، کشک و قره‌قروت است. قسمت‌های خیل شامل، دَرِیم خَنه (محل اسکان شبانه مال‌دار)، تَش کِلَه مال (محل پخت و پزغذا)، دُمبَرَه (فضای محصور ←

ب) کردهای کوچبار (کوچرو)

کرد کوچبار به گروهی از دامداران کوچرو در شمال کشوری گویند که معیشت آنان وابسته به دام می باشد. این گروه از کوچبارها به نام کوهی شناخته می شوند. حوزه فعالیت این گروه از عشایر در فصول گرم سال در جنگل های بالادست و ارتفاعات البرز میانی معروف به کوه و فصول سرد سال در جنگل های پایین دست و کرانه جلگه خزری است. نژاد گوسفندان اغلب از نوع زل (بدون دنبه) بوده و با طبیعت بارانی شمال کشور کاملاً سازگاری دارند. اسب، الاغ و قاطر نقش مهمی در حمل بار و بنه کوچبار دارند و جزء مال ارزشمند کوچ محسوب می شوند .

شرح کوچ کرد کوچبار

معمول است کوچبارها پس از اتمام زایش بهاره و توانایی بره‌ها برای کوچ چندروزه، دام‌های خود را از اواسط بهار از مراتع و مزارع جلگه‌ای به سمت جنگل و مراتع کوهستانی حرکت می‌دهند. در مسیر کوچ چوپان‌ها با ساخت «منگل» از سرشاخه‌های درختان، دام‌ها را برای حفاظت از درندگی محافظت می‌کنند. در طول مسیر خانواده‌های کوچبارها برخی همراه با کوچ دام و برخی هم زودتر خود و اسباب و اثاثیه زندگی‌شان را که به همراه دارند، به منازل بیلاقی‌شان می‌رسانند و منازل سکونت تابستانه و تاوستن سره آماده می‌کنند. در برخی از مناطق بیلاقی تبرستان مال‌داران برای سرپناه از «گولا»^۱ استفاده می‌کنند.

با پایان یافتن مسیر کوچ بهاره و استقرار دام‌ها در بیلاق، اولین اقدام دامداران آماده‌سازی تاوستن سره (خیل) و تشکیل تعاونی سنتی توسط گله‌داران است. در این تعاونی‌ها دام‌ها را که هر یک جداگانه به بیلاق آورده بودند، شمارش و قاطی کرده و به سه قسمت شیرده، قصر مال (غیرشیرده) و بره و بزغاله تقسیم و کار شراکتی را جهت بهره‌برداری از محصولات دامی آغاز می‌کنند، ابتدا برای حفظ و نگهداری، چوپان‌هایی از بین خودشان انتخاب و گوسفندان و بزها را تحویل آنان می‌کنند. چوپان‌ها در اولین فرصت برای نگهداری شبانه اقدام به ساخت دیوارهایی محصور از تنه و سرشاخه‌های درختان به نام «پَل» (مَنگِل) در داخل جنگل یا حاشیه جنگل و با دریافت وجه، گوسفند و یا لبنیات از گوسفندان نگهداری می‌کنند. دوشیدن گوسفندان شیرده از مهم‌ترین فعالیت‌های دوره

→ جهت هدایت دام به محل دوشیدن، تَره (محل دوشیدن گوسفندان)، بَرگَر خنه (محل جوش آوردن شیر و دوغ)، بَوم‌پشت (محل خشک کردن کشک) و دِلَه خَل که محل نگهداری ماست و کره و دیگر محصولات لبنی است.

۱ گولا، چادرهای ضخیم به ابعاد حداقل ۱۵ مترمربع بافته شده از موی بز با گره‌های پشمی و روزنه‌های عبور نور است که آب باران را از خود عبور نمی‌دهد و از بخش‌های مختلفی نظیر نشیمن، پذیرایی، نگهداری لبنیات و قسمت خواب تشکیل شده است. (چرات میراث‌دار کوه سواد، ابراهیم غفاری چراتی، رسانش، ۱۳۹۰، ص ۹۱).

تابستانه دامداری در ییلاق است که در تاوستن سره (خیل) اتفاق می‌افتد. چوپان مخصوص دام‌های شیرده می‌بایست روزی یک‌بار و در برخی مواقع دوبار دام‌ها را برای دوشیدن به تاوستن سره (خیل) بیاورد. شیردوشی، جوشاندن شیر، تبدیل شیر به ماست، تهیه سرماست، تهیه سرشیر و تبدیل آن به وارغون، کره‌گیری با تلم، تبدیل سزمه به کشک، تبدیل سجو به قره قروت، تبدیل آب پنیر به لور و تبدیل لور به آرشه و تهیه گارماست از کارهای هنرمندانه کوچبارهاست که روزانه با مهارت و تجارب مال‌دارها زیر نظر مختابادها انجام می‌گیرد. با پایان رسیدن تابستان سنت تقسیم محصولات لبنی «حاصل خانه» با حضور تمامی گله‌داران تاوستن سره (خیل) برگزار می‌شود. در این روز مختاباد گوسفندی را ذبح و ناهار مفصلی از گوشت گوسفند را تدارک می‌بیند. قبل از ناهار کره‌های داخل خمره چال‌شده و پوست‌های نمک‌خورده پنیر، ماست و سرماست را از ته چاه خارج می‌کنند و به همراه کیسه‌های کشک به مجلس حاصل خانه می‌آورند. پس از جدا کردن مزد چوپانان و کرایه لوازم خیل از محصولات لبنی، مابقی را بر اساس مقدار شیر تراز گرفته در «داوش روز»^۱ محصولات لبنی را بین دام‌داران توزیع می‌کند با توزیع لبنیات قانون تعاون تاوستن سره (خیل) از بین رفته و هر یک از دام‌داران تا قبل از زایش پاییزه شیرهای دوشیده‌شده را تبدیل به پنیر می‌کند. با ورود پاییز و سرد شدن هوا کوچبارها با خداحافظی از یک‌جانشین‌ها، درهای خانه‌های ییلاقی خود را با گل و خشت می‌بندند و مختصر اسباب و اثاثیه زندگی‌شان را بار چهارپایان قرار می‌دهند. خردسالان را سوار بر بار اسب‌ها و قاطر‌ها می‌کنند و نوزادان را مادران به دوش گرفته و با آهنگ کوچ مختاباد به سمت جلگه به راه می‌افتند. کوچبارها پس از چند روز حرکت، خود را به ایستگاه قشلاقی که منزل سر یا کومه نام دارند، می‌رسانند و آماده برای زایش پاییزه دام و شروع زندگی قشلاقی می‌شوند.

گالشی (گالش کوچبار)

گالش یا گاوبان به کسی گفته می‌شود که چند گاو تا گله‌های چند صد رأسی را نگه‌داری و پرورش می‌دهد. گستره جغرافیایی گالشی در جای جای سرزمین تبرستان پراکنده است؛ اما کوچ گالشی در عرض جغرافیایی غرب تبرستان و استان گیلان رونق بیش‌تری نسبت به مرکز و شرق دارد.

۱ داوش روز، نخستین روز شیردوشی و آغاز به کار تاوستن سره است. در این روز مقدار شیر هر یک از شرکا معین می‌شود تا بر اساس نسبت شیر محصولات لبنی بین دام‌داران تقسیم شود. (جهانگیر نصری اشرفی، دانش‌نامه تبرستان و مازندران، تهران، نشر نی، ۱۳۹۸، ص ۴۷۴).

انواع گالشی

گالش‌ها به مانند کردها به دو دسته «یک‌جانشین» و «کوچبار» تقسیم می‌شوند. یک‌جانشین‌ها بیش‌تر در مناطق کوهستانی سکونت دارند و از تعداد دام‌های کمی برخوردار هستند. گالش کوچبارها جلگه خیزی را اسکان قشلاقی و کوه‌های مرتفع جنگلی را اسکان ییلاقی خود قرار می‌دهند، کوچبارها از تعداد دام‌های زیاد و چندصد رأسی برخوردارند.

الف) گالش‌های یک‌جانشین (غیرکوچرو)

در بلندی‌های البرز و حاشیه جنگل‌ها روستاهایی هستند که از قدیم‌الایام ساکنان آن برای کار کاشت بذر و تهیه مایحتاج لبنی یک گاو نر (ورزا) و چند گاو ماده (منگو) را در کالئم و باریند مجاور منزل‌شان نگاه‌داری می‌کنند. ساکنان روستا برای چراندن گاوها، افرادی که مهارت و فنون گالشی را می‌دانند، با پرداخت وجه نقد و یا محصولات کشاورزی و لبنی استخدام می‌کنند. هر یک از خانواده‌ها هر روز صبح زود پس از دوشیدن، گاوهای خود را در داخل میدان گاهی تحویل گالش‌ها می‌دهند. گالش‌ها گاوهای روستاییان را برای چرا به سمت حاشیه جنگل‌ها و مراتع پیرامونی حرکت داده و غروب آن‌ها را به روستا بازمی‌گردانند، موقع بازگشت هر گاو بر حسب عادت به باربند و طویله صاحب خود بازمی‌گردد. نقش گالش در مناطق غیر کوچرو فقط چراندن گاوهاست، دوشیدن گاو، شیر دادن به گوساله و تولید ماست و پنیر توسط بانوی خانه در منزل انجام می‌گیرد. در بسیاری از مناطق جنگلی اغلب گالش‌ها خودشان صاحب ده‌ها گاو هستند. هر یک از گالش‌ها گاوهایشان را در گاوسرا که به تلار معروف است، نگاه‌داری می‌کنند. در فصل سرما نگاه‌داری این گاوها با مردان است و در صورت کمبود علوفه به صورت دستی به گاوها خوراک می‌دهند. در فصول گرم سال خانواده‌هایشان در تلار حاضر می‌شوند و در کار نگاه‌داری و چرا گاو و گوساله، دوشیدن شیر، ماست‌بندی، تلم زدن و سزمه‌گیری و فروش محصولات لبنی کمک‌کار مردان می‌شوند.

ب) گالش‌های کوچبار

گالش‌های کوچرو افرادی هستند که مالکیت گله‌های حداقل صد رأسی گاو معروف به «جنگلی گو» را دارند این افراد، گاوهای خود را در فصول سرد سال داخل ایستگاه‌های دامی (گاوسرا) مستقر در مراتع و جنگل‌های جلگه‌ای نگاه‌داری می‌کنند و با شروع گرما و غیر قابل تحمل شدن نگاه‌داری گاوها در جلگه، آن‌ها را با عبور از جنگل به سمت ارتفاعات برای تغذیه از علوفه‌های جنگلی و سرشاخه‌های درختان کوچ می‌دهند. با اتمام مسیر کوچ بهار گالش‌ها برای نگاه‌داری گوساله‌ها و تبدیل شیر به محصولات لبنی در ایستگاه‌های

گالشی به نام تِلار^۱ مستقر می‌شوند و زندگی گالشی‌شان را در دوره گرم سال در تِلار (گاوسرا) ییلاق ادامه می‌دهند. با شروع فصل پاییز و سرد شدن هوا گالش‌ها گله گاوها را از همان راهی که به ییلاق آورده بودند، به سمت قشلاق برمی‌گردانند. در تِلار مسؤولیت نگه‌داری و بهره‌برداری از شیر گاوها و تبدیل آن به محصولات لبنی نظیر کره، دوغ، پنیر، سزمه، کشک و... با خانواده گالش است. در برخی موارد که تعداد گاوها کم است، دو یا سه گالش دام‌های خود را قاطی کرده و امور تِلار را با رعایت مراتب سازمانی^۲ پیش می‌برند و محصولات لبنی به دست آمده را به نسبت شیر گاوه‌های‌شان تقسیم می‌کنند.

شرح کوچ گالش کوچبار

گرمای جلگه و شرایط مناسب چرا در جنگل و کوهستان البرز برای گاوها دو عامل اصلی برای کوچ گالش‌ها به شمار می‌رود. گالش‌ها در اواسط بهار که گرمای مناطق پست جلگه‌ای شدت می‌یابد، بانگ کوچ را به صدا درمی‌آورند و به همراه خانواده‌های خود گله‌های گاوها را به سمت کوه کوچ می‌دهند. در غرب تبرستان که طول مسیر کوچ کوتاه و به یک یا دو روز ختم می‌شود. برخی بار و بنه را چاربیدارها به نوبت می‌برند^۳، ولی در مرکز و شرق تبرستان که مسیر کوچ طولانی و به یک هفته می‌انجامد، خانواده‌شان همراه گله بار را هم به همراه دارند. گالش‌ها پس از جدا شدن از اسکان قشلاقی با عبور از آیش‌های منتهی به جنگل خود را به اولین دامنه جنگلی که «شِما» نام دارد، می‌رسانند و با چرانیدن علوفه‌های جنگل و نگه‌داری شبانه گاوها در منگل‌های مسیر خود را به مراتع یا املاک خود در انتهای جنگل و کوه‌های مرتفع و برف‌گیر و تِلارهای خود برسانند. نیاز گاوها به علوفه باعث می‌شود که محدوده یک مرتع جواب‌گوی چرا در طول مدت تابستان نباشد و گالش‌ها در ییلاق با جابه‌جایی ایستگاه دامی (تِلار) از چند مرتع بهره بگیرند. استقرار در تِلار به دو صورت خانوادگی تحت مدیریت پدر خانواده و دیگری به شکل فعالیت مشترک با قاطی کردن گاوها توسط چند گاودار بدون حضور خانواده با استخدام چند گالش صورت می‌پذیرد. با مستقر شدن گالش‌ها در تِلار عمده فعالیت گالش‌ها در تِلار زیر نظر مختاباد که فردی با تجربه‌تر و آگاه‌تر است، انجام می‌پذیرد. تقسیم کار بین گالش‌ها،

۱ تِلار telar: گاو سرا و سرپناه گاوها بوده و اغلب در جنگل و جلگه با تنه و سرشاخه درختان بنا می‌شود. تِلارها دارای قسمت‌های مختلف شامل: پیش‌پره (محل زندگی گالش‌ها)، کریکه (محل نگه‌داری فرآورده‌های دامی)، گوگ تِلار (محل نگه‌داری شبانه گوساله‌ها)، وَر پره (سایبان و یا باران‌گیر جلوی تِلار)، په تِلار (سرپناه گاو و اسب متصل به تِلار)، من تِلار (حداصل بین پیش‌پره و ورپره)، کرس خال (محل نگه‌داری گوساله‌های تازه زاییده)، پِل (محل نگه‌داری معدود گوسفند). (یوسف الهی و شهرام قلی‌پور گودرزی، بندپی سرزمین تاریخ و فرهنگ، تهران نشر رسانش نوین، ۱۳۹۳، ص ۳۶).

۲ مراتب سازمانی گالشی: مختاباد، گالش، دمس‌په، فرام‌وون یا قصروون، خال‌په، آشپز، هیمه‌کر.

۳ معصومه قربان‌پور، بررسی ساختار کوچ‌نشینی در منطقه سخت‌سر، همایش ملی باستان‌شناسی ایران، دانشکده هنر بیرجند، ۱۳۹۲، ص ۱۱.

دوشیدن گاوها، تعیین سهم شیر هر یک از گالش‌ها، تبدیل شیر به ماست، تلم زدن، دوغ‌گیری، درست کردن کشک، شیر دادن گوساله‌ها، چرده دادن گوساله‌ها، آوردن هیزم به تلار، از وظایف نظارتی و مدیریتی مختاباد است. فعالیت گاوسرا قبل از طلوع آفتاب با حضور همه افراد حاضر در تلار شروع می‌شود. گالش‌ها گاوها را تا قبل از طلوع به تلار بازمی‌گردانند و با گفتن «مار مار» آن‌ها را می‌دوشند و شیرها را برای جوشاندن داخل برکر می‌ریزند.

دِمس^۱ په^۱ گوساله‌ها را نزد مادرشان می‌برد تا از پستان گاوها شیر بمکند. پس از اتمام شیردوشی و صرف صبحانه، یک یا دو گالش با گرفتن تبر و داس گاوها را به سمت جنگل و مراتع اطراف حرکت می‌دهند و هم‌زمان دمس‌په‌ها خلاف جهت حرکت گالش‌ها گوساله‌ها را به چرا می‌برند. مختاباد و دیگر افراد که در تلار مانده‌اند، پس از تعیین مقدار شیر هر یک از گاودار و ثبت آن در دفتر شیر را برای جوشاندن روی اجاق قرار می‌دهند. در فاصله جوش آمدن شیر، ماست‌ها را از دیگ و یا از تغارها خارج کرده و داخل تلم می‌ریزند و شروع به تلم‌زنی می‌کنند. پس از کره‌گیری شیر را از برکر خارج کرده و در داخل دیک و تغار مایه ماست‌بندی می‌زنند و دوغ حاصل از تلم‌زنی را داخل برکر ریخته و می‌جوشانند و سپس آن را داخل گوال یا پرزو می‌ریزند تا آب (سیج او) از کیسه خارج و سزمه برای درست کردن کشک باقی بماند. با پایان یافتن کار تلم‌زنی و کشک‌زنی یک نفر برای پخت ناهار به داخل تلار و یک نفر هم برای تهیه هیزم به جنگل می‌رود. ناهار گالش و دمس‌په توسط یک نفر برده می‌شود.

هنگام غروب ابتدا دمس‌په که مقداری چرده (سرشاخه‌های نازک و پُربُرج درختان) برای غذای شب گوساله‌ها بر دوش گرفته است، گوساله‌ها را به سمت تلار می‌آورد و آن‌ها را داخل کرس (محل نگهداری گوساله‌ها) هدایت می‌کند. پس از آن گالش، گاوها را به محوطه تلار آورده و به همان ترتیب صبح گاوها را دوشیده و شیر را می‌جوشانند و مایه می‌زنند تا پس از ماست‌بندی در صبح فردا برای جداسازی کره از ماست تِلِم بزنند. پس از صرف شام یک یا دو نفر از گالش‌ها برای حفاظت گاوها از درندگان و دزدان در کنار گاوها و یک نفر دمس‌په در کرس‌خال و بقیه در داخل تلار می‌خوابند این رویه هر روز ادامه می‌یابد. چنان‌چه علوفه‌های پیرامون تلار پاسخ‌گوی چرای گاوها نباشد، ایست‌گاه و وسایل تلار به یک محدوده جنگلی و تلار دیگر انتقال داده می‌شود. با ورود پاییز و سرد شدن هوا در کوهستان و خنک شدن هوا در جلگه، مختاباد و گالش‌ها بار و بنه را سوار بر اسب و قاطر کرده و از همان مسیری که به کوه کوچ کرده بودند، به سمت جلگه برمی‌گردند و ادامه فعالیت‌ها را در تلار جلگه تا اواسط بهار ادامه می‌دهند.

^۱ دِمس په، افراد کم سن و سال هستند و در تلار مسؤول نگهداری و چرای گوساله‌ها هستند.

کشاورزان کوچ‌رو (کشت کوچبار)

کشت کوچبار به گروه‌هایی از کشاورزان کوچ‌رو گفته می‌شود که شیوه و الگوی کوچ‌نشینی آنان برای نخستین‌بار با تألیف کتاب «دیم به دریا»^۱ در جغرافیای انسانی کشور مطرح شده است. قلمرو این نوع کوچ‌نشینی با قدمتی بسیار دیرینه در شمال کشور حد فاصل البرز میانی و جلگه خزری است. الگوی کوچ‌نشینی در برخی موارد مانند انگیزه کوچ، شکل کوچ و مدت کوچ، همانند کوچ شبانی و در برخی موارد مانند ساختار کوچ، الگوی زیست و زمینه فعالیت متفاوت از آن است. این گروه از کوچبارها نزدیک شش ماه از سال را در مناطق ییلاقی واقع در کوهستان‌های البرز میانی و نزدیک شش ماه از سال را در مناطق قشلاقی واقع در جلگه مازندران به کشاورزی می‌پردازند. کوچبارها در کوچ بهار و کوچ پاییزه همراه با وسایل زندگی و اعضای خانواده جابه‌جا می‌شوند. آن‌ها پس از کاشت بذر پاییزه گندم در ییلاق در اواسط پاییز برای برداشت پنبه به سمت قشلاق خزری کوچ می‌کنند و تا اواخر زمستان به برداشت و فروش پنبه مشغول می‌شوند. با شروع بهار کوچبارها به کشت بذر پنبه و وجین می‌پردازند و از نیمه بهار دوباره به همراه خانواده به ییلاق برمی‌گردند و آبیاری، برداشت، خرمن‌کوبی و کاشت پاییزه خوشه‌های گندم را تا اواسط پاییز انجام می‌دهند. محل سکونت این گروه از کوچنده‌ها در ییلاق، خانه‌های گلی است، ولی در قشلاق کومه‌های چوبی است. بر خلاف دام‌داران کوچنده که دام مهم‌ترین رکن کوچ به حساب می‌آید، برای کشاورزان کوچنده ابزار کشاورزی از جمله بیل، هوکا^۲، تبر، داس و ورزا و اسب^۳ از ارکان کوچ محسوب می‌شود. فعالیت این گروه از مردم در چند دهه گذشته بر پایه کوچ سنتی و کشت ابتدایی استوار بود، در حال حاضر وسایل نقلیه کشاورزی جای روش‌های سنتی کاشت و برداشت را گرفته و کوچ چندین روزه از حالت پیاده‌روی منسوخ و با وسایل نقلیه انجام می‌گیرد.

۱ کتاب دیم به دریا تألیف سیدرضی موسوی فولادی، در پانزده فصل در محدوده جغرافیایی شمال کشور شامل استان‌های مازندران، گلستان، گیلان و سمنان با موضوع کوچ‌نشینی کشاورزان کوچنده به نگارش درآمده است. این کتاب موضوعاتی نظیر جغرافیای تاریخی و فرهنگی، اوضاع طبیعی، مهاجرت‌ها، شیوه چاربیداری، شیوه و الگوی زندگی کشاورزان کوچ‌رو، ییلاق و قشلاق کشاورزان کوچ‌رو جنوب دریای کاسپین و در پایان شرح حال کوچ‌نشینی کشاورزان کوچنده فولادمحله به بندرگز و زاغ‌مرز در دهه‌های هزاروسی صد هجری شمسی را به زبان تبری (مازنی) با ترجمه فارسی و آوانگاری لاتین در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌دهد. دیم به دریا (dim be derya): واژه‌ای مازندرانی به معنی «حرکت به سمت دریا» است.

۲ هوکا ابزاری است به مانند کج‌بیل که در شمال کشور برای وجین استفاده می‌شود.

۳ در گذشته ورزا (گاو نر) از ارکان بسیار مهم کشاورزی در کاشت و هموار کردن زمین و اسب برای خرمن‌کوبی خوشه‌ها و حمل محصولات کشاورزی به حساب می‌آمد که در دهه‌های اخیر تراکتور و کمباین جای‌گزین آن شده است.

اشکال کشاورزی

الف) کشاورزان یک‌جا نشین (غیرکوچرو)

کشاورزان غیرکوچرو به البرزنشینان با سکونت دائم گفته می‌شود که مالک زمین‌های کشاورزی نسبتاً وسیع در ییلاق بوده و محصولات زمین‌های کشاورزی‌شان کفاف مخارج سالانه زندگی‌شان را می‌دهد. آن‌ها علاوه بر مالکیت زمین‌های کشاورزی دارای گاو و گوسفند و مرتع چرا دام هستند و بقایای محصولات کشاورزی را برای تغذیه زمستانی دام‌های‌شان ذخیره می‌کنند. این گروه از کشاورزان در اوقات بی‌کاری پاییز و زمستان خودشان از دام‌های‌شان نگهداری می‌کنند و در فصل بهار و تابستان دام‌ها را با استخدام چوپان‌هایی که به خدمت می‌گیرند به آن‌ها واگذار و خود به کار کشاورزی مشغول می‌شوند.

ب) کشاورزان کوچرو (کوچبار)

این گروه از کشاورزان که در زبان تبری به «کوچ کر kučekar» معروفند، دارای اراضی کشاورزی در دو منطقه اقلیمی فراسرد در دشت‌های کوهستانی و گرم و مرطوب در جلگه خزری هستند و برای بهره‌گیری از تفاوت اقلیمی و بهره‌مندی از عائدات کشاورزی هر دو اقلیم در فصل پاییز از کوهستان به جلگه خزری و در بهار از جلگه به کوهستان کوچ می‌کنند.

انواع کشاورزان کوچرو (کوچبار)

الف) کوچبارهای کشاورز

اقلیم سرد کوهستان و گرم و مرطوب خزری و امکان بهره‌برداری اراضی کشاورزی ییلاقی در تابستان و بهره‌برداری اراضی کشاورزی قشلاقی در زمستان از قدیم‌الایام زمینه را برای جابه‌جایی از ییلاق به قشلاق و بالعکس گروه‌های کشت کوچبار را ممکن کرده است. در دهه‌های گذشته کشاورزان کوچرو در ییلاق‌های البرز به کشت گندم و در قشلاق کرانه کاسپین به کشت پنبه می‌پرداختند. کشت کوچبارها با ورود به قشلاق از چوب درختان و گاله در داخل زمین کشاورزی کومه^۱ برپا می‌کردند و مدت زمانی که در قشلاق سکونت

۱ ساختار کومه kume: کشاورزان کوچنده با ورود به قشلاق در اولین فرصت، محدوده‌ای از زمین را برای برپا کردن کومه در نظر می‌گرفتند. مردان درختان جنگل که فاصله چندانی با مزرعه نداشت را قطع و در اندازه‌های مناسب درمی‌آوردند و بانوان آن‌ها را به مزرعه حمل می‌کردند. هر خانواده با روی هم قرار دادن تنه‌های درختان و اتکای آنان به ستون‌های چوبی، دیوار محصور به ارتفاع دو متر با تعبیه پنجره و درب ورودی برپا می‌کردند. و سقف آن را با چوب و تخته به صورت شیروانی درمی‌آوردند. بانوان دو طرف دیوار چوبی را با گل پوشش می‌دادند. برای مقابله با نفوذ آب به داخل کومه، روی سقف را با گاله که نوعی گیاه مردابی است، می‌پوشانند. داخل کومه متشکل از اجاق هیزمی برای گرم کردن کومه و پخت و پز روزهای بارانی بود که در وسط کومه واقع می‌شد. وسط سقف روزنه‌ای برای خروج دود تعبیه می‌کردند. برای مقابله با رطوبت زمین داخل کومه چندین تخت چوبی خود ساخته برای استراحت و گذاشتن وسایل قرار می‌دادند.

داشتند در کومه زندگی می‌کردند. این گروه از کشاورزان دام‌پروری را پیشه کار خود نمی‌کردند، ولی گه‌گاهی در کنار کشاورزی به کار پر رونق فروش پنبه می‌پرداختند.

ب) کوچبارهای نیمه کشاورز

به گروه‌های خانوادگی گفته می‌شود که در ییلاق دارای زمین کشاورزی هستند و فعالیت‌های آن‌ها در ییلاق تولید محصول گندم و در قشلاق فعالیت‌هایی غیر کشاورزی و یا مرتبط با کشاورزی از قبیل تولید و فروش ذغال و چاربیداری پنبه بوده است. کوچ پاییزه و بهار این نوع از کوچبارها از ییلاق‌های البرز میانی هزارجریب نظیر چهارده کلاته، فولادمحله، رودبارک، دودانگه و چهاردانگه به مناطق قشلاقی جلگه شرق مازندران از ساری تا بندرگز صورت می‌گرفت. با جای‌گزین شدن نفت و گاز به جای ذغال و از رونق افتادن کارخانه‌جات پنبه‌پاک‌کنی عمر این نوع کوچباری به پایان رسید. اغلب این کوچبارها شیوه زندگی خود در قشلاق را تغییر و به کشاورزی مشغول و به کوچ روهای کشاورز تبدیل شدند و با اجاره و یا تصاحب زمین به کشت پنبه پرداختند.

تقسیم کار در زندگی کشت کوچبارها

نوع فعالیت کشت کوچبارها در ییلاق چه برای کشاورزان کوچ‌رو و چه برای نیمه‌کشاورزان کوچ‌رو مانند هم، ولی در قشلاق متفاوت از هم بوده است. مردان کوچ به آبیاری زمین‌ها، شخم و بذرپاشی، حمل محصول به منزل، فروش محصولات، رسیدگی به چهارپایان و ساخت و سازها پرداخته و بانوان هر خانواده از پیر و جوان، علاوه بر وظایف کدبانویی مسؤولیت درو، به کارگیری دروگر^۱، بوجاری کردن گندم و بذر، هم‌راهی با همسران خود در کاشت و خرمن‌کوبی خوشه‌ها را برعهده دارند. فرزندان کوچبار کمک کار مادران در نگهداری از خردسالان و نوزادان بوده و کارهای سبک مانند دسته بستن خوشه‌ها و هدایت چهارپایان را انجام می‌دهند.

تقسیم کار در قشلاق برای نیمه‌کشاورزان کوچ‌رو کمی متفاوت‌تر از کشاورزان کوچ‌رو بوده است. مردان وظیفه برپا کردن کومه از تنه و شاخه درختان جنگلی، حمل کیسه‌های پنبه، فروش پنبه، آماده‌سازی زمین و کاشت بذر پنبه و بانوان کشاورزان کوچ‌رو وظیفه چیدن پنبه، جدا کردن پنبه از غوزه^۲ و وجین پنبه جار را برعهده داشتند، فرزندان کوچبار علاوه بر کمک کار مادران بودن، کیسه زدن پنبه‌ها و بستن سر کیسه را انجام می‌دادند. اما

۱ (deroger): دروگر به کسی که خوشه گندم و جو را درو می‌کند، می‌گویند.

۲ غوزه سرگیری از آداب کار به حساب می‌آید. بانوان در پایان پنبه‌چینی غوزه‌هایی که سر باز نکردند را چیده و به منزل می‌آورند و در شب‌نشینی‌ها دور آن می‌نشینند و پنبه‌ها را از غوزه خارج می‌کنند.

شیوه کار نیمه‌کشاورزان کوچ‌رو بر پایه کشت در قشلاق نبود، بلکه مردان وظیفه برپا کردن کومه از تنه و شاخه‌های درختان جنگلی، ساختن کوره ذغال، قطع درختان، تولید و فروش ذغال و خرید مایحتاج زندگی را برعهده داشتند و بانوان وظیفه حمل چوب‌های جنگلی به پای کوره ذغال و خارج کردن ذغال‌ها از کوره را برعهده داشتند و فرزندان کمک کار بانوان بوده‌اند.

شرح کوچ کشاورزان کوچ‌رو (کشت کوچبار)

در گذشته نه چندان دور که کوچ با اسب و قاطر جابه‌جا می‌شدند. با نزدیک شدن فصل پاییز کوچ‌بارها زمین‌های ییلاقی خود را گندم می‌کاشتند و با یک یا دو دوره آبیاری خود را آماده کوچ به سمت کرانه کاسپین می‌کردند. در نیمه اول پاییز با قول و قرار قبلی روز حرکت کوچ را به کوچ‌بارها اعلام می‌کرد. چند روز قبل از کوچ، بانوان چند تنور نان برای مسیر چند روزه پخت می‌کردند، مختصر وسایل زندگی‌شان را جمع و جور می‌کردند، درهای خانه‌های گلی خود را با خشت و گل می‌بستند، سحرگاه وسایل را بار اسب‌ها می‌کردند بچه‌های خردسال را بر بالای بار می‌بستند، نوزادان را مادران به دوش می‌گرفتند و با صدای هلهله و اشتلم ییلاق را به سمت قشلاق ترک می‌گفتند. چنانچه روزهای کوچ هم‌راه با بارش باران نبوده، حداقل چهار روز راه را می‌پیمودند تا به مزرعه قشلاقی برسند. با رسیدن به مزرعه ابتدا به ساخت کومه از تنه درختان و گاله و یا مرمت کومه‌های ساخته‌شده می‌پرداختند تا به عنوان سرپناه قشلاقی برای شروع زندگی پُر رمز و راز و مهرآفرین از آن استفاده کنند. نیمه دوم پاییز تا اسفند زمان چیدن پنبه بود که بذر آن را در بهار کاشته بودند. هر خانواده در طول سه ماه پنبه‌های زمین خود را برداشت و برای فروش به خریداران پنبه یا به چاربیدارها می‌سپردند. با پایان یافتن چیدن پنبه و غوزه آن از اواخر زمستان زمین‌ها را برای کاشت بذر پنبه آماده و در اوایل بهار بذر را زیر خاک می‌کردند و تا نیمه بهار یک یا دوبار وجین می‌کردند. از نیمه بهار با قول و قرار قبلی روز حرکت را اعلام و کلیه کوچ‌بارها اسباب و اثاثیه را بار اسب‌ها کرده و قبل از طلوع آفتاب به سمت کوه حرکت می‌کنند و خود را حداقل چهار روز پیاده‌روی با عبور از راه‌های مال‌رو به ییلاق می‌رسانند. با رسیدن به ییلاق ابتدا منازل ییلاقی خود را آماده می‌کنند و آبیاری گندم‌زارهای خود که بذر آن را در پاییز سال گذشته کاشته بودند، شروع می‌کنند. عمده فعالیت کوچ‌بارها در ییلاق درو زمین‌ها و خرمن‌کوبی خوشه‌های گندم است که توسط خانواده و در بسیاری مواقع با کایری و هم‌یاری کوچ‌بارها و یک‌جانشین‌ها صورت می‌گیرد. در مدت زمانی که کوچ‌بارها در ییلاق هستند به مانند یک‌جانشین‌ها آداب و رسوم و سنن

تبری را برگزار می‌کنند. با نزدیک شدن پاییز مازاد گندم‌ها را به فروش می‌رسانند و یا با چاربیدارها معامله پایاپای انجام می‌دهند. نیمه اول پاییز بذره‌های گندم را زیر خاک کرده و یک یا دو دوره آبیاری می‌کنند و نیمه پاییز برای برداشت پنبه به سمت قشلاق کوچ می‌کنند. در سال‌های اخیر با وجود جاده و وسایل نقلیه کوچ پیاده همراه با چهارپایان منسوخ و با وسیله نقلیه انجام می‌شود. کشت پنبه و زندگی کومه‌ای از رونق افتاده و اغلب کوچبارها زمین‌های کشاورزی را تبدیل به باغ مرکبات و سکونت کومه‌ای خود را تبدیل به منازل مسکونی کردند. علی‌رغم تغییر در سبک و سیاق کاری و مدرن شدن کشاورزی هم‌چنان کوچ کوچبارها در فصول گرم سال به بیلاق برای برداشت گندم و فصول سرد سال به قشلاق کرانه کاسپین برای برداشت مرکبات ادامه دارد.

مسیرهای کوچ کشت کوچبارها

در حال حاضر کلیه مسیرهای کوچبارها از جاده‌های احداث‌شده چند دهه اخیر است؛ اما در گذشته هر منطقه یک راه مال‌رو برای رفت و آمد از بیلاق به قشلاق داشته است؛ به طور مثال: کشاورزان کوچنده فولادمحله و روستاهای جنوب هزارجریب غربی از دو راه ارتباطی برای رسیدن به قشلاق استفاده می‌کردند: الف) کوچ‌روهای کشاورز در کوچ پاییزه پس از کشت گندم با عبور از شاه‌دژ، لنگر، کیاسر، کلاج‌خاسه، دیسله، تاکام، هولار، ساری^۱ و نکا به قشلاق زاغمرز، زینوند، ماکرون، دنگسرک و طبقده جهت برداشت پنبه می‌رفتند.^۲ و در کوچ بهار پس از کشت پنبه دوباره از همین مسیر به بیلاق فولادمحله جهت برداشت گندم بازمی‌گشتند. ب) کوچ‌روهای نیمه‌کشاورز فولادمحله با اتفاق رودبارکی‌ها و پروری‌ها در اوایل پاییز پس از کشت گندم با عبور از پشرت، هلی‌چال، باداب‌سر، استارم، غلامی، ویوا، کال‌کت و ناهارخوران به جنگل‌های وطن‌گاز و بندرگز می‌رفتند.^۳ این گروه نیمه‌کشاورز برای سکونت شش‌ماهه خود از چوب درختان کومه بنا می‌کردند و در اولین فرصت کوره ذغال را می‌ساختند و ذغال تولید می‌کردند و در شهر بندرگز می‌فروختند و در کوچ بهار از همین مسیر به بیلاق فولادمحله بازمی‌گشتند و برای مدت شش ماه به کار کشاورزی زمین‌های بیلاقی مشغول می‌شدند.

۱ این گروه در کیاسر، شویلاشت، پل خرچنگ (تاکام) و ساری شب‌خوابی داشتند و شب پنجم به زاغمرز و یا حومه آن می‌رسیدند. پل خرچنگ یا تاکام فعلی به دلیل تلاقی دو رودخانه چهاردانگه و دودانگه به دأ معروف بود.

۲ گروهی هم چاربیدار بودند که از ساری به سمت نکا، بهشهر، آل‌تپه و کردکوی می‌رفتند و در جنگل‌های بهشهر، کردکوی به تولید و فروش ذغال در فصول سرد سال می‌پرداختند.

۳ این گروه در پشرت، باداب‌سر، غلامی و کال‌کت شب‌خوابی داشتند و شب پنجم در جنگل‌های وطن‌ا و گز مستقر می‌شدند.

کشاورزان کوچنده دودانگه و فریم در اواسط پاییز از پریم صحرا و روستاهای جنوبی پریم با عبور از راه مال رو سرمه تنگه به تاکام و با عبور از هولار به سمت ساری حرکت می‌کردند و در روستاهای جلگه‌ای و ساحلی ساری، نکا و بهشهر نزدیک به شش ماه به فعالیت‌های کشاورزی و مرتبط با کشت و کار مشغول می‌شدند و در اوایل بهار از همین راه به دودانگه بازمی‌گشتند. از ابتدای دهه ۱۳۲۰ گروه‌هایی که فاقد چهارپا بودند از دودانگه به پل سفید رفته و به وسیله قطار به شهرها و روستاهای جلگه‌ای می‌رفتند. با باز شدن راه شوشه سلیمان‌تنگه در سال ۱۳۷۵ مسیر رفت و آمد با وسیله نقلیه از مسیر سرمه‌تنگه به تاکام، ساری و جلگه خزری آغاز شد. کوچ مردم چاشم، هیکوه، شلی، ملاده، تم، تلاجیم، فینسک، کاورد، کلیم و پرور هم اغلب از راه دودانگه صورت می‌گرفت. کوچندگان از راه اُپرت با عبور از گذرگاه گوگلی به پاچی میانا و از دودانگه از راه سرمه‌تنگه و تاکام به ساری می‌رفتند.

کشاورزان کوچنده چهاردانگه از روستاهای اراء، ولویه، تلمادره و رودبار، برد، اگره^۱، سرخده، سیاپره، پشرت، کوات، قلعه‌سر، اروست، مال‌خواست، کردمیر، کلکنار، ایول، صنور، عالی‌کلا و لنگر و کشاورزان و دامداران کوچنده نرم‌آب‌دوسر در اواسط پاییز با عبور از کیاسر، دسله، تاکام، ساری به روستاهای جلگه‌ای ساری، نکا و بهشهر نزدیک به شش ماه به فعالیت‌های کشاورزی و مرتبط با کشت و کار مشغول می‌شدند و در اوایل بهار از همین مسیر به ییلاق خود برای کشت گندم بهار برمی‌گشتند.

کوچ‌روهای نیمه‌کشاورز چهارده کلاته و روستاهای جنوب هزارجریب شرقی از مسیر سرخه‌گریه، پیتنه‌نو، سفیدچاه، نیالا و توسکا چشمه به گلوگاه و حومه بهشهر کوچ می‌کردند. در مسیر دیگری کوچ‌روهای کلاته، تویه، نمکه و بادله با گذر از روستاهای هزارجریب نکا نظیر بندبن، تجرخیل، باداب‌سر، زنگت، چناربن، لایی، پوروا و ملاخیل، چلمردی و زرن‌دین به نکا کوچ می‌کردند و نزدیک به شش ماه به فعالیت‌های مرتبط با کشاورزی و تولید ذغال می‌پرداختند و در اوایل بهار برای کشت گندم، سیب‌زمینی و چغندر به ییلاق خود برمی‌گشتند.

۱ روستاهای اگره، سرخده و سیاپره از روستاهای بخش چهاردانگه ساری بوده‌اند که در سال ۱۳۶۷ در حوزه استحفاظی شهرستان دامغان قرار گرفت.

مشخصات کلی الگوهای کوچ (شبابی-کشاورزی)

کشاورزان کوچ‌رو	دام‌داران کوچ‌رو		
گروه‌های کومه‌نشین، یک‌جانشین	عشایر صحرانشین، عشایر یک‌جانشین عشایر نیمه‌صحرانشین	الگوی زیست	۱
گروهی	قبیله‌ای	ساختار کوچ	۲
زراعت	دام‌داری	زمینه اصلی فعالیت	۳
مزرعه، جنگل	عمدتاً مرتع، مرتع و تعلیف دستی، عمدتاً تعلیف دستی	منبع استفاده	۴
به دست آوردن زمین برای کشت و کار	عمدتاً تعلیف دام و یافتن چراگاه	انگیزه کوچ	۵
سنتی، ماشینی و نیمه‌سنتی، عمدتاً ماشینی	سنتی، سنتی و نیمه‌ماشینی، عمدتاً ماشینی (انتقال دام)	شیوه کوچ	۶
کوچ‌های کوتاه	کوچ‌های بلند، کوچ‌های کوتاه، رَمه‌گردانی	شکل کوچ	۷
کم‌تر از ده روز	بیش از ده روز	مدت کوچ	۸
اسباب و اثاثیه زندگی و ابزار کشاورزی	اسباب و اثاثیه زندگی و ابزار دام‌پروری	وسایل کوچ	۹
کومه، اتاق	چادر، اتاق، تَلار، چفت	سرپناه	۱۰

کتاب‌شناسی

- برخوردار ارسلان (۱۳۸۴)، *کوچ‌نشینان ایران*، تهران: انتشارات داستان.
- غفاری چراتی، ابراهیم (۱۳۹۰)، *چرات میراث‌دار کوه سواد*، تهران: انتشارات رسانش.
- قربان‌پور، معصومه (۱۳۹۲)، *بررسی ساختار کوچ‌نشینی در منطقه سخت‌سر*، همایش ملی باستان‌شناسی ایران.
- موسوی فولادی سیدرضی (۱۴۰۰)، *فرهنگ واژگان تبری پولا*، سمنان: انتشارات حبله‌رود.
- _____ (۱۴۰۱)، *دیهم به دریا*، (کوچ‌نشینی کشاورزان کوچنده)، سمنان: انتشارات حبله‌رود.
- نصری اشرفی، جهانگیر و گروه نویسندگان (۱۳۹۸)، *دانش‌نامه تبرستان و مازندران*، تهران: نشر نی.
- نیک‌خلق، علی‌اکبر، نوری عسگری (۱۳۸۸)، *جامعه‌شناسی عشایر ایران*، تهران: انتشارات چاپخش.
- وندادی حسین (۱۳۹۸)، *فرهنگ واژگان مازندرانی و نداد*، ساری: انتشارات هاوژین.
- یزدان‌پناه اسماعیل (۱۳۸۴)، *کولی‌ها*، قائم‌شهر: نشر امیر مازندرانی.

جشنی به سرخی انار در فصل پاییز گذری بر آیین انارچینی در روستای انبوه

الهام کیانپور^۱ / پژوهش‌گر و کارشناس ارشد ایران‌شناسی

آیین‌ها، نمادی از اعتقادات ریشه‌داری بوده که از پیشینیان به یادگار مانده است. این آیین‌ها، گویای قدمت و پیشینه باستانی و هویت فرهنگی اقوام بوده و بازتابنده مختصات جغرافیایی، اقلیمی، زندگی و مناسبات و روابط خانوادگی و اجتماعی اند. مفاهیم و شکل برگزاری آیین‌ها تکیه بر کار، تلاش و گذران زندگی اقوام دارد. آیین‌های ایرانی، اعم از آیین‌های دینی و مذهبی یا ملی و اساطیری، بخشی از فرهنگ عامه و جزو جدانشدنی از ادبیات غنی مردمی است. جشن‌ها که از مظاهر تمدن و ویژگی‌های فرهنگی نزد هر ملتی است، در حفظ هویت و ایجاد هم‌بستگی فرهنگی و اجتماعی نقش به سزایی دارد و بازتابنده مختصات جغرافیایی، اقلیمی، زندگی و مناسبات و روابط خانوادگی و اجتماعی است. نحوه برگزاری این جشن‌ها و فلسفه آن‌ها، جلوه اعتقادات و باورها و فرهنگ مردمان یک سرزمین است. برخی جشن‌ها به مدد مردمان آن اقلیم حفظ شده و زنده مانده و نسل به نسل هدایت شده است. یکی از این آیین‌ها، جشن انار در روستای «انبوه» گیلان است که هم‌چنان پُرشور برگزار می‌شود. روستایی که این روزها زمزمه ثبت جهانی شدنش در راستای دهکده جهانی گردش‌گری مطرح شده است.

موقعیت جغرافیایی روستای انبوه

روستای انبوه از توابع بخش عمارلوی شهرستان رودبار، در ۳۵ کیلومتری جنوب غربی جیرنده (عمارلو) و ۱۵۰ کیلومتری رشت و هشتاد کیلومتری قزوین، در امتداد استان گیلان و هم‌مرز با استان قزوین قرار دارد.

روستای کوهستانی زیبایی که در ارتفاع ۱۳۰۰ متر از سطح دریا قرار دارد و اطراف آن را کوه‌های البرز فرا گرفته‌اند. این روستا از قدیمی‌ترین روستاهای شهرستان رودبار است. روستای انبوه، در مسیر ارتباطی قزوین به گیلان، یا دیلمان و لاهیجان قرار داشته که امروزه از اهمیت این راه ارتباطی، کاسته شده است؛ ولی مردم روستای انبوه و روستاهای هم‌جوار هم‌چنان، از این مسیر ارتباطی با استان قزوین استفاده می‌کنند.

ویژگی‌های طبیعی، فرهنگی و تاریخی روستای انبوه

روستای انبوه از دو محله «بالا و پایین محله» تشکیل شده است. بافت معماری این روستا بسیار زیبا و دل‌نشین و چیزی شبیه به روستای تاریخی ماسوله است، که سبب شده، با لقب «ماسوله دوم» نیز معروف شود.

انبوه، آب و هوای معتدل کوهستانی دارد و ییلاقات سر سبز و زیبایی چون: ییلاقات نیاوک، گل‌گل، سولس، ویسی، کوه ابن، کلام‌بر، ساکوه و هم‌چنین چشمه‌سارها و نواحی زیبایی مانند: برزمرز، پوستاکند، گرچل، لالوا، گرماج، گرمچال، بره دشت، میرسین (مرساوا)، کرپی، چشمه ساکوه در آن خودنمایی می‌کند.

رودخانه پُرب آب شاه‌رود در روستای انبوه یکی از شاخه‌های سفیدرود است که در میان دره، کنار روستا جریان دارد. ارتفاعات پیرکوه که روستا را در بر گرفته است با پوشش گیاه کم‌پشت، در بهار و تابستان، محل رویش انواع گیاهان دارویی است و مورد استفاده مردم آن منطقه قرار می‌گیرد. این ارتفاعات در تمام طول سال، میزبان کوه‌نوردان، گردش‌گران و علاقه‌مندان به طبیعت کوهستان است.

پوشاک مردان روستا، کت و شلوار است، ولی تعدادی از آن‌ها از کلاه و نیم‌تنه نیز استفاده می‌کنند. لباس زنان روستا نیز، دامن‌های پرچین، پیراهن‌های بلند، جلیقه و روسری با ترکیبی از پارچه‌های گل‌دار و زیباست که به وسیله نوارها و پولک‌های رنگی تزیین شده‌اند. قالی، نمد، جاجیم، گلیم، شال و جوراب از رایج‌ترین محصولات صنایع دستی روستای انبوه است.

مردم این روستا به زبان تاتی صحبت می‌کنند. زبانی که یکی از گویش‌های باستانی ایران است و ریشه در زبان پهلوی دارد. روستای کوه‌پایه‌ای انبوه با بافت مسکونی متراکم، در شیب ملایمی به صورت پلکانی استقرار یافته و کوچه‌های پیچ‌درپیچی دارد. استقرار پلکانی، پشت‌بام هر خانه‌ای را به حیاط خانه بالایی تبدیل کرده است. خانه‌ها عموماً سقف مسطح و دیوارهای گل‌اندود دارند. روستای تاریخی انبوه، دارای چند اثر تاریخی مهم است. قلعه چیمارود که مربوط به دوری اسماعیلیه است، از دیدنی‌های تاریخی این روستاست که

جشنی به سرخی انار در فصل پاییز □ ۸۹۱

در فاصله ۲۵۰۰ متری شمال روستای انبوه و در ناحیه‌ای به نام شاه‌نشین قرار گرفته است. این قلعه تاریخی در سال ۱۳۸۲ خورشیدی، به عنوان یکی از آثار ملی ایران به ثبت رسیده است. «مسجد جامع» این روستا نیز قدمتی طولانی دارد و بر اساس سنگ قبرهای به دست آمده به یک‌هزار و دویست سال می‌رسد.

اثر تاریخی دیگر، پلی تاریخی‌ست با عنوان «پل خشتی طاقی» که در زمان حکومت عباسیان ساخته شده است، این پل که به پل «شاهزاده تی‌تی‌خانم» نیز معروف است، در فاصله ۳ کیلومتری روستای انبوه، بر روی رودخانه شاه‌رود بنا شده است. مصالح اصلی این پل، آجر و گچ سرندی است و پایه‌های اصلی پل نیز از سنگ و ملاط ساروج ساخته شده و دارای جان‌پناه‌هایی نیز است.



روستای انبوه

جشن انارچینی در انبوه

جشن‌های آیینی چون: جشن‌های شکرانه محصول در مهرماه، یکی از جاذبه‌های این روستا است. یکی از این جشن‌هایی که هم‌زمان با شروع برداشت محصول در انبوه برگزار می‌شود، آیین انارچینی است. این جشن یکی از آیین‌های سنتی است که از سال‌های گذشته در انتهای‌ترین روستای گیلان برگزار می‌شود. جشنی که یکی از مهم‌ترین و

قدیمی‌ترین مراسم محلی این روستا به شمار می‌رود و در کنار زیبایی‌های طبیعی منطقه، آیین و مراسم برداشت و شیوه‌های فرآوری انار را به نمایش می‌گذارد.

این جشن، هنگام طلوع خورشید صبح روز آخرین جمعه مهرماه هر سال، با صدای پاکارکری —کسی که به مدت یک سال از طرف باغ‌داران، برای نگهبانی از باغ‌های انار انتخاب شده است— برگزار می‌شود. مردم روستای انبوه بر این باورند که قبل از چیدن این میوه، هیچ کس نباید وارد باغ‌های انار شود.

یکی از رسم‌های محلی که مردم از دوران کهن اقدام به انجام آن می‌کردند، مشخص کردن فردی از اهالی محل بود که وی می‌بایست در طول یک سال به همراه خانواده‌اش به کُری (باغ انار) می‌رفت و از تمامی باغ‌های انار محل به خوبی نگهداری می‌کرد. برای این منظور، هرساله تمامی افرادی که باغ انار دارند، گرد هم می‌آیند تا «پاکار» یا «پاکور» یا همان باغبان را مشخص کنند. صاحبان باغ، حقوق و دست‌مزد پاکار را نیز در زمان برداشت محصول، پرداخت می‌کنند.

از دیگر وظایف مهم پاکار آن است که نگذارد تا زمان واقعی برداشت محصول که اغلب سومین و یا آخرین جمعه مهرماه هر سال است، انارها چیده شود. برای این منظور، هر ساله پاکار در ابتدای سحر، به ابتدای باغ‌ها رفته، آتشی برپا می‌کند و منتظر رسیدن اهالی می‌شود. با رسیدن تمام اهالی روستا به باغ، پاکارکری بانگ می‌زند: «یا الله». یعنی به نام خداوند و با نیت پاک، کار را شروع کنید. پس از شنیدن این واژه، هر خانواده، وارد باغ خود شده و اقدام به چیدن، جمع‌آوری و فروش انار می‌کند.

این مراسم باید تا پایان همان روز (جمعه) تمام شود. این جشن، با موسیقی‌های سنتی (نواختن دایره، سُرنا و دُهل)، بازی‌ها و مسابقات محلی و پخت نان و شیرینی محلی برای پذیرایی شروع شده و همواره با شادی و هم‌بستگی همراه است.

انارچینی، آیینی مملو از نماد

انار میوه‌ای مقدس شمرده شده است. پُردانه بودنش، نشان برکت و نماد باروری اسطوره‌ی آناهیتا است. آیین انارچینی مملو از نماد و نشانه است. دعا و نیایش یکی از مهم‌ترین نمادهای جشن انار است. آیینی که با نام خدا و تکیه بر برکت او آغاز می‌شود. آن‌جا که در تمامی آیین‌های مقدس، هیچ فردی حق ورود به مکانی را قبل از دیگران ندارد. در جشن انار نیز این نظم و ترتیب مورد توجه قرار گرفته است.

دیگر نماد این آیین، برگزاری آن در مهرماه است. مهر برای ایرانیان ماهی مینوی و مقدس است. از وظایف مقدس مهرماه، باران‌آوری و یاری به کشاورزان و باغ‌داران است.

همچنین آدینه‌روز، نیز خود نمادی از ارزش‌گذاری ایرانیان باستان بر این روز دارد. اما مهم‌ترین نماد این آیین، برافروختن آتش توسط پاکارکری است. آتش از دیرباز نزد ایرانیان مقدس بوده است. چرا که آتش، نماد روشنایی، نور و انرژی زندگانی است. آتش خویشاوند و همراه بشر بوده و همواره در پندار ایرانیان باستان مورد احترام فراوان واقع شده است. در برخی از روایت‌های ایرانی، آفرینش آتش وابسته به پیدایش گیاهان و رویدادهای است. شاید اعتقاد به سرچشمه گیاهی و نباتی آتش در اقوام کهن ایرانی از این‌جا ریشه گرفته باشد که چون این اقوام آتش را از سایش دو تکه چوب به یک‌دیگر ایجاد می‌کردند و شعله‌اش را از این مالش و سایش برمی‌افروختند، این باور در آنان ریشه دوانید که سرچشمه آتش، چوب درختان است، پس آتش منشأ نباتی دارد و روح درخت و گیاه است.



هم‌بستگی اجتماعی در آیین انارچینی

در این روز، تمام مردم روستا، حتی کسانی که بیرون از این روستا زندگی می‌کنند، برای کمک و چیدن انار به روستا آمده و با وسیله نقلیه به سمت باغ‌های انار حرکت می‌کنند. اشخاصی که از این روستا مهاجرت کرده‌اند، هنگام مراسم انارچینی به زادگاه خویش بازمی‌گردند و در کنار دیگر روستاییان، به برداشت محصول می‌پردازند. زنان و دختران روستا نیز با لباس‌های محلی بر تن، همراه مردان، مشغول چیدن انار از انارستان روستا

می‌شوند. از مهم‌ترین عناصر جشن انار، گردهمایی و اجتماع مردم است که موجبات نزدیکی را فراهم می‌آورد.

در روز جشن انار، این روستا مملو از گردش‌گران و مردم مشتاقی‌ست که از شهرهای اطراف برای دیدن این جشن و خرید انار به روستا آمده‌اند. مقداری از این انارها توسط مردم و گردش‌گران خریداری می‌شود، ولی بیش‌تر محصول برای فروش به شهر فرستاده می‌شود. در این روز، تعدادی از زنان و دختران روستا در لباس‌های محلی رنگارنگ، به پخت رب انار مشغول‌اند و این رب‌های طبیعی خوش‌مزه، در کنار انارهای این روستا توسط گردش‌گران خریداری می‌شود.

فرهنگ و آداب و رسوم مردم روستای انبوه دست‌نخورده، باقی مانده است، جوانان تحصیل‌کرده و یا مهاجرت‌کرده از انبوه، زمانی که به روستا برمی‌گردند، لباس محلی خود را می‌پوشند و به سنت‌های خود با افتخار پای‌بندند. روستای انبوه در پایان جشن انارچینی، شاهد گردش‌گرانی‌ست که با دست‌های پُر، عکس‌های خاطره‌انگیز و دلی مالا مال از شادی به شهر خود بازمی‌گردند.

سخن آخر

برگزاری آیین‌ها، همراه با به کارگیری نیایش‌ها، ترانه‌ها، نماها و یا کردارهای ویژه‌ای است که هر کدام با مفاهیم ضمنی، هدف و محتوای آن مراسم را معنا می‌کند. آیین انار نیز نشان از هم‌بستگی انسان و طبیعت دارد که در قالب الگوهای مشخصی در راستای برکت‌جویی شکل گرفته است. برگزاری جشن‌های آیینی به ویژه جشن‌هایی که به محصول مرتبط است، با باورهای منطبق با روابط انسانی آمیخته است. چنان‌که باورها و کنش‌های آیینی در سنت انارچینی روستای انبوه، سرشار از عناصری است که هم‌بستگی، مهر و دوستی را نمایه می‌کند.

رسم دیرینه انارچینی در ماه مهر و فصل پاییز، فرصت مناسبی برای رونق گردش‌گری در این منطقه زیبای طبیعی و تاریخی است. روستای تاریخی انبوه توانسته با برپایی و زنده نگه‌داشتن این سنت برای جذب و توسعه صنعت گردش‌گری، کار مهمی در راستای رونق گردش‌گری انجام دهد، به ویژه آیینی چنین با اصالت که اهالی روستا، با حفظ فرهنگ، آداب و رسوم سنتی خود و عشق به هویت خود، آن را دگرگونه به دیگران نیز معرفی کرده‌اند.

عکس‌های ارسالی برای این مقاله: فرزاد فخرایی



کتاب‌شناسی

جعفری، عباس (۱۳۷۹)، *گیتاشناسی ایران*، تهران: مؤسسه جغرافیایی و کارتوگرافی گیتاشناسی.
کیان‌پور، الهام (۱۳۹۴)، «نگاهی به روستای انبوه از انار»، *مجله دادگر*، شماره ۳۶، پاییز ۱۳۹۴.
مشاهدات میدانی نگارنده.

درباره اصطلاح «مزنګ» در آسیای میانه

دکتر ای.ام. اُرانسکی / آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی، انجمن جغرافیایی کمیسیون خاور؛
انتشارات «علوم»، اداره کل ادبیات خاور، مسکو ۱۹۷۱
ترجمه: رحیم کاکایی

یکی از دشواریهایی که پژوهشگران گروه‌های قوم‌نگاری کوچک آسیای میانه به ناگزیر با آن روبه‌رو می‌شوند، بی‌شماری اصطلاحاتی است که برای تعیین و نام‌گذاری این گروه‌ها و ناهم‌آهنگی‌های غیرعادی و بی‌مانند در کاربرد مورد استفاده قرار می‌گیرند. از یک سو یک گروه قوم‌نگاری می‌تواند اقشار مختلف مردم را در مناطق مختلف (و گاهی اوقات در یک منطقه) با اصطلاحات مختلف مشخص کند.^۱

از سوی دیگر، همین اصطلاح اغلب توسط گروه‌های قوم‌نگاری بر اساس ریشه‌ها و زبان‌های بسیار متفاوت به کار برده می‌شوند^۲ این اختلاف بازتاب خود را هم در ادبیات و هم در مطالب آماری پیدا می‌کند که گاهی برای چندین دهه ادامه دارد. نمونه این اصطلاح چند معنایی می‌تواند اصطلاح «مزنګ»^۳ باشد. در ادبیات روسی و خارجی دهه‌های ۷۰-۸۰

۱ به نحوی که، برای نمونه، نسبت به گروه کوچک قوم‌نگاری پریا (دره حصار)، مردم پیرامونی از اصطلاحات زیر استفاده می‌کنند: «افغونو» (افغان‌ها)، «افغونو سیه‌روی (سیاه‌پوست)» (سیاه‌چهره، افغان‌های سیاه‌چهره)، «افغان‌های ناس فروش» (افغان‌های فروشنده ناس. ناس (نسوار) نوعی تنباکوی محلی و اعتیادآور است)، «چنگر»، «چشگرک»، «چاچگرک» «موسالی»، «هندوستانی یا» (هندوستانی‌ها) و غیره. در این بین اصطلاحات اشاره شده هیچ هم‌خوانی با گروه خودخوانده «پریا» و نه هم‌چنین با نام بخش‌های جداگانه آن ندارد [۱۵، ص ۱۵].

۲ تحت اصطلاح تمایزناپذیر «افغون» در بخش جنوبی آسیای مرکزی برای نمونه حداقل پنج گروه مردمی کاملاً ناهم‌گن درک می‌شود. خود افغان‌ها (پشتون‌ها)، هزاره‌ها، پریا، کاوُل (شهممدی)، چیستونی، و احتمالاً برخی از گروه‌های دیگری که مربوط به مردم محلی با منشأ افغانستان است. [۱۵، ص. ۶۳-۶۴؛ ۱۷، ص. ۲۴۳-۲۴۵؛ ۱۸، ۱۲۸، ۱۶].

۳ مزنګ: اصطلاح مورد استفاده برای «کولی‌های» «لولی» (جوگی، مغات) آسیای مرکزی و برای تعیین و نام‌گذاری گروه اتنیک «پریا»، (زبان «پریا» یک زبان هندوآریایی مرکزی است که در بخش‌هایی از افغانستان، ازبکستان و تاجیکستان و به ویژه در شهر دوشنبه گفت‌وگو می‌شود. «تاجیکی ازبکی» نام دیگر آن است. یا زبان هندوآریایی، جای گاهی میانی بین زبان‌های هندی و کولی‌های معاصر را اشغال می‌کند. بیش‌تر پژوهش‌ها و مستندسازی‌های این ←

سده گذشته، در یادداشت‌های سیاحان، دانش‌مندان، تاریخ‌نگاران محلی و دیگر افرادی که به مردم منطقه ترکستان که به تازگی به روسیه ضمیمه شده‌اند؛ علاقه‌مند شده‌اند، اصطلاح «مزنک» اغلب به اندازه کافی مشاهده می‌شود.^۱ (۳). معمولاً «مزنک‌ها را در این بین با دیگر گروه‌های قوم‌نگاری کوچک آسیای مرکزی (لولی‌ها و جوگی‌ها) مرتبط می‌کنند و تحت اصطلاح کلی «کولی‌های آسیای میانه» به هم پیوند می‌دهند. [۶؛ ۲۸؛ ۳۱؛ ۳۳]. در شمار دیگری از گروه‌های قوم‌نگاری که تحت اصطلاح تمایزناپذیر «کولی‌های آسیای مرکزی» متحد شده‌اند، در آثار متأخر و تا به امروز نیز از «مزنک»‌ها یاد می‌شوند. [۳، ص. ۴۶۳-۴۶۴؛ ۵، ص. ۲۰۸؛ ۷، ص. ۹؛ ۱۳، ص. ۵۹۷-۶۰۹؛ ۱۴، ص. ۱۲؛ ۲۵، ص. ۱۳]. در واقع، در کاربردهای رایج، اصطلاح «مزنک» می‌تواند (در هر حال حداقل در برخی مناطق) با اصطلاحاتی که تعیین‌کننده گروه‌های دیگری از به اصطلاح «کولی‌های آسیای مرکزی» (جوگی‌ها، لولی‌ها) است، یکی شمرده شوند. برای نمونه، «مزنک»‌ها (مزنچی) در سرشماری جمعیت روستایی منطقه فرغانه در سال ۱۹۱۷ با «لولی» و «کولی» یکی شدند [۱۰، ص. ۵۷]. در گویش ریشستانی (رشتانی-تاجیکی) زبان تاجیکی (فرغانه جنوبی) واژه‌های «مزنک» و «لولی» قید شده توسط «و.س. راستورگوف» در هر دو مورد به عنوان «کولی» ترجمه شده‌اند. [۲۱، ص. ۱۳۱، ۱۳۰].^۲

«پریا»‌های حصار (حصار منطقه‌ای در تاجیکستان و در ۳۰ کیلومتری باختر شهر دوشنبه قرار دارد. — مترجم) هم‌چنین از اصطلاح «مزنک» به عنوان نام یک گروه قوم‌نگاری کولی‌مانند استفاده می‌کنند که در میان مردم محلی با نام‌های «جوگی» و «لولی» شناخته می‌شوند. و هرچند این نام‌های اخیر نزد «پریا»‌ها هم شناخته شده است، در واقع اصطلاح آن‌ها برای تعیین و نام‌گذاری گروه نام‌برده — بر این مورد تأکید شده — اصطلاح «مزنک» است.^۳ از سوی دیگر، نخستین نویسندگانی که از «مزنک»‌ها نام برده‌اند، به تفاوت‌های اساسی

→ زبان منزوی هندوآریایی توسط یوسف میخائیلوویچ آرانسکی، زبان‌شناس اهل شوروی، انجام گرفته‌است. «لولی»‌ها ادعا می‌کنند که «مزنک»‌ها تیره‌پوست هستند. «پریا» را نیز به نوبه خود با این واژه می‌نامند. (— مترجم)

۱ به این دوره تعلق دارند نخستین (و به نظر می‌رسد منحصر هستند) سنجش انسان‌شناختی «مزنک»‌ها (اویفالوی، ویلکینس) [۴۳۶-۴۶۱] و نخستین، احتمالاً ثبت تصویری از ظاهر بیرونی مردان و زنان گروه «مزنک» (آ.ل. کون. طبیعت‌شناس. مترجم) [۹، ص. ۹۸]. عکس‌های «کولی‌های قبیله مزنک» نیز در نمایش‌گاه مردم‌شناسی ۱۸۷۹ در مسکو ارائه شدند.

۲ با توجه به پیام محبت‌آمیز «و.س. راستورگویی» (نامه مورخ ۷- ۱۹۶۷X) هر دو این واژه‌ها، بر اساس خاطرات او، به عنوان مترادف‌ها به کار برده می‌شوند. واژه «مزنک» را گزارش‌گر او در رابطه با زنی که التماس صدقه می‌کرد، استفاده کرده بود.

۳ یادداشت‌های میدانی ۱۹۵۸-۱۹۵۹، ۱۹۶۱ و ۱۹۶۴. نواحی حصار، ۶ شهرنو و رگار اتحاد جماهیر شوروی تاجیکستان). به گفته گزارش‌گران من «پریا» واژه‌های «جوگی، لولی، مزنک» همین معنا را دارند (یک گپ).

این گروه‌ها از دیگر «کولی‌های آسیای میانه» اشاره کرده‌اند. «آ.د. گربنکین» [۶. ص. ۱۱۶]، «ل.ن. سوپولف» [۲۳. ص. ۳۱۰]، «آ.ای. ویلکین» [۴. ص. ۴۳۶]، «ا. شیلر» [۳۳. ص. ۱۱۱]، «گ. لانسدل» [۳۱. ص. ۵۴۳-۵۴۴] گزارش می‌دهند که «مزنگ»‌ها یک‌جانشین هستند (یا به یک‌جانشینی روی می‌آورند) و به کشاورزی اشتغال دارند. به ویژه اشارات معینی برای یک‌جانشینی پای‌دار و فعالیت‌های کشاورزی «مزنگ»‌ها وجود دارند.^۱ در منطقه زرافشان (روستاهای داغ بیت و خلوایی) [۶. ص. ۱۱۶؛ ۲۳. ص. ۳۱۰؛ ۳۱. ص. ۵۴۳]. هم‌چنین گزارش می‌شود که بسیاری از «مزنگ»‌ها به دست‌فروشی‌های کوچک مشغول هستند [۴. ص. ۴۳۶؛ ۲۳. ص. ۳۱۰]، در این بین برخی از نویسندگان فعالیت‌های تجاری را فقط به زنان «مزنگ» نسبت می‌دهند [۶. ص. ۱۱۶؛ ۳۳. اول، ص. ۱۱۱]، و دیگران تجارت کوچک در بازارها را «شغل انحصاری این مردم اعم از زن و مرد» می‌دانند [۲۸. ص. ۳۲۳-۳۲۴]. «آ.ای. ویلکینز» [۴. ص. ۴۴۸-۴۴۹] در این بین اضافه می‌کند که «مزنگ»‌ها خود را «عطار» می‌نامند^۲ و او هرگز «مزنگ» پیشه‌ور را ندیده است. «لانسدل» گزارش می‌دهد که زنان گروه «مزنگ» هم‌چنین به معالجه‌گری و درمان‌گری می‌پردازند [۳۱. اول، ص. ۵۴۳-۵۴۴]. «مزنگ»‌ها با توجه به وابستگی مذهبی خود مسلمان هستند [۲۸. ص. ۳۲۳-۳۲۴؛ ۳۱. اول، ص. ۵۴۳-۵۴۴]، زبان مادری آن‌ها تاجیکی است^۳ و خود را اهل بخارا می‌دانستند. [۴. ص. ۴۳۶؛ ۶. ص. ۱۱۶]؛ در این بین، «گربنکین» اضافه می‌کند که اسکان آن‌ها از بخارا به ناحیه زرافشان تنها ۲۵ سال پیش (یعنی در اواسط قرن نوزدهم) رخ داده است.

«آ.ای. ویلکینس» گزارش می‌دهد که «مزنگ»‌ها از نظر انسان‌شناسی به شدت با «لولی»‌ها متفاوت و از نظر نوع فیزیکی بیش‌تر شبیه تاجیک‌ها هستند [۴. ص. ۴۴۸-۴۴۹]. «آ.د. گربنکین» به تفاوت «مزنگ»‌های ناحیه زرافشان از «کولی»‌ها هم از نظر طرح چهره و هم در شغل اشاره می‌کند [۶. ص. ۱۱۶]. «لانسدل» هم‌چنین به اندام مناسب «مزنگ»‌ها و رنگ پوست روشن‌تر آن‌ها (در مقایسه با کولی‌های اروپایی) توجه داشته است [۳۱. I، ص. ۵۴۳-۵۴۴]. «آ.د. گربنکین»، «آ. خوروشین»، «آ.ای. ویلکینس»، «گ. لانسدل»، همه اشاره می‌کنند که زنان گروه «مزنگ» صورت خود را نمی‌پوشانند، به زیبایی و قد و قامت

۱ نمی‌توان حق ملاحظه کاری علمی «آ.ای. ویلکینس» محفوظ نداشت که در دهه ۷۰ سده گذشته از به کار بردن اصطلاح «کولی» در رابطه با گروه‌های مختلف آسیای مرکزی که اسکان دائمی نداشتند، خودداری کرد، ضمن ترجیح بیش‌تر بی‌طرفی. (البته به روح زمان خود) اصطلاح «بوهمین (کولی‌وار) آسیای مرکزی» [۴].

۲ تاجیکی؛ «عطار». عطر فروش، دارو فروش، فروشنده ادویه جات و سایر کالاهای کوچک.

۳ لانسدل اشاره می‌کند که مزنگ‌ها به «فارسی و ترکی» یعنی به تاجیکی و ازبکی صحبت می‌کنند.

۴ نویسندگان سده گذشته نیز با این ادعا مواجه می‌شدند که مزنگ‌ها از استان‌بول آمده‌اند [۲۸. ص. ۳۲۳-۳۲۴؛ ۳۱. اول، ص. ۵۴۳-۵۴۴].

متمایز می‌شوند [۴؛ ۶، ص ۱۱۶؛ ۳۱، اول، ص. ۵۴۳-۵۴۴].^۱ بر این اساس هم‌چنین اشاره می‌شود که «مزنک»‌ها درون همسر (اندوگاموس) هستند و هرگز خارج از گروه خود وارد روابط زناشویی نمی‌شوند [۶، ص ۱۱۶؛ ۲۳، ص ۳۱۰]. این شاید تمامی اطلاعات درباره «مزنک»‌ها در ادبیات پیش از انقلاب باشد و در دهه سده ما، پروفیسور. «ای.ای. زاروبین» اشاره کرده که «گروه‌های آواره و دوره گرد کوچک، که به طور جداگانه با نام‌های «لولی»، «مزنک»، «جوگی» معروف هستند.» و تحت اصطلاح مشروط «کولی‌های آسیای مرکزی» یکی شده‌اند، کمتر مورد مطالعه قرار گرفته‌اند [۲۵، ص ۱۳] و ارائه اطلاع مشخص‌تر درباره این واحدها دشوار است. [۷، ص ۹].^۲ فقط اشاره می‌شود که «مزنک»‌ها و «جوگی»‌ها به فال‌گیری و گدایی مشغول هستند و زبان‌شان «تاجیکی یا ازبکی با ویژگی‌های واژگانی است و سنی‌مذهب هستند.» [۲۵، ص ۱۳]. در کتاب راهنمای مختصر «مردم اتحاد جماهیر شوروی»، منتشر شده توسط مؤسسه قوم‌شناسی آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی (۱۹۵۸، ص ۱۲)، از «مزنک»‌ها در میان سایر گروه‌های کولی نام برده شده است، اما اطلاعات گزارش شده در این‌جا در مورد «مزنک»‌ها (و هم‌چنین در مورد سایر «کولی‌های آسیای مرکزی») نیاز به اصلاح است. به ویژه، این ادعا که زبان «مزنکی»، «جوگی» و «لولی»، زبان کولی‌ها است، که کاملاً بی‌اساس است.^۳

اطلاعات جدید درباره «مزنک»‌ها تنها در سال‌های دهه ۶۰ سده ما در ادبیات ظاهر می‌شود [۱۳؛ ۲۲]. «آ.آل. تروتسکایا» و «گ.پ. سنساریف» که مطالبی را در مورد «کولی‌های آسیای مرکزی» در اتحاد جماهیر شوروی ازبکستان جمع‌آوری کرده بودند، گزارش می‌دهند که «کولی‌های گروه «مزنک» که در سراسر آسیای مرکزی پراکنده‌اند، از نظر انسان‌شناسی و هم‌چنین در زمینه خصلت مشاغل بومی و زندگی روزمره با سایر «کولی‌ها» تفاوت دارند؛ آن‌ها با «لولی»‌ها و «جوگی»‌ها وارد روابط زناشویی نمی‌شوند و از آن‌ها دوری می‌کنند. «مزنک»‌ها (بر خلاف «لولی»‌ها و «جوگی»‌ها) به گدایی نمی‌پرداختند، بلکه چوب‌تراش و نجار بودند و از درخت بید دف، الک، نرده و ظروف چوبی می‌ساختند. آن‌ها را «تاواق تراش» [نجار] نیز می‌نامند؛^۴ زنان در کار به مردان کمک

۱ خروشین و لانسدل به این اضافه می‌کنند که زنان مزنک از شهرت خوبی برخوردار نیستند.

۲ در جای دیگر، «ای.ای. زاروبین» به فقدان کامل یادداشت‌ها در مورد زبان «کولی» تاجیکستان اشاره می‌کند [۸].

۳ بر این اساس، مزنک‌ها، جوگی‌ها و لولی‌ها در کتاب راهنمای مختصر اشاره شده به گروه هندی (بر اساس طبقه‌بندی زبانی) نسبت داده می‌شوند که البته نیاز به اصلاح دارد: آن‌طور که اشاره شد زبان مادری همه این گروه‌ها تاجیکی است و بر این اساس همه آن‌ها باید بر اساس علائم و ویژگی زبانی به گروه زبان‌شناسی ایرانی منسوب شوند، آن‌طور که «ای.ای. زاروبین» این را انجام داد.

۴ تاجیکی. تابتس تراش، در اصل «تراش‌گر، کسی که قاب، دوری، ظروف می‌سازد».

می‌کردند و مانند مردان به تجارت خُرد مشغول بودند. «مزنګ»ها در ماهیت امر خانه‌های‌شان نیز با هم تفاوت داشتند. «جوگی»ها و «لولی»ها، به جای چادر (چودیر) معمولی کومه یا کلبه —چایلا— می‌ساختند [۱۳، II، ص ۶۰۳]. آن‌طور که پیداست، توصیف «مزنګ»ها در این آثار اخیر به شدت با تمامی اطلاعات قبلی در مورد این گروه متفاوت است و اساساً با توصیف گروه‌های مختلف قوم‌نگاری کوچک آسیای مرکزی که به کار مهارت‌های چوب‌تراشی و نجاری مشغول هستند و در مناطق مختلف با نام‌های مختلف «سوگوتراش» (کسی که ظروف چوبی به شکل خاص درست می‌کند). [۱۸، ص ۱۲۸]؛ «کاسه‌تراش»، تاووق‌تراش [خراطا]، «قاشوق‌تراش» و غیره شناخته می‌شوند، منطبق است.^۱

با بررسی دقیق‌تر مشخص شد که در آثار اشاره‌شده در سال‌های دهه ۶۰، تحت اصطلاح «مزنګ»، گروهی از «تاووتسترش» (کسی که ظروف چوبی به شکل خاص درست می‌کند) توصیف شده و حتی عکسی در جلد «مردم آسیای مرکزی» II، (۱۹۶۳ قرار داده شده است.، ص ۶۰۱) با عنوان «کولی مزنګ در دستگاه نجاری حلاجی». شهر سمرقند در واقع به هیچ وجه یک «مزنګ کولی» را به نشان نمی‌دهد.^۲ بنا به گزارش محبت‌آمیز یکی از خبرنگاران سمرقندی من، «خ.خ. نظروف»^۳ [نامه‌های مورخ ۲۵ مارس ۱۹۶۵، ۲۰ نوامبر ۱۹۶۶]، گروه‌های کوچکی از «مزنګ»ها (معمولاً ۵-۱۰ خانوار) در منطقه سمرقند، «کتا کورگان» لنین‌آباد، نو، داغ‌بیت و سایر مناطق روستایی، معمولاً در نزدیکی بازارها زندگی می‌کنند. این «مزنګ»ها واقعاً از دیگر گروه‌های قوم‌نگاری کوچک آسیای مرکزی که تحت عنوان «کولی‌های آسیای مرکزی» متحد شده‌اند، جدا هستند. آن‌ها زندگی یک‌جانشینی داشتند، به گدایی، فال‌گیری، یا جواهرسازی یا نجاری مشغول نبودند. شغل اصلی آن‌ها دست‌فروشی در مقیاس کوچک (منسوجات، رنگ، عطر، ظروف) بود، در حالی که اجناس به صورت عمده خریداری می‌شد و زنان این کالاها را به روستاها می‌بردند و در آن‌جا آن‌ها را می‌فروختند یا با غذا معاوضه می‌کردند.^۴ بسیاری از خانواده‌ها قطعه‌زمین خود را داشتند و اکثر مردان به کار کشاورزی مشغول بودند و فقط تا حدی در تجارت شرکت می‌کردند. «مزنګ»ها از نظر پوشش، مسکن و شکل ظاهری با مردمان تاجیک، ازبک و عرب پیرامون

۱ به معنای واقعی کلمه، «ساخت، ظروف، جعبه، فنجان (کاسه)، ظرف، بشقاب، قاشق».

۲ درعکس یک نجار (تاووق‌تراش) به نام ماووناکا را نشان می‌دهد که در سمرقند در خیابان گیجوان در خانه خ. خ. نظروف زندگی می‌کرد و در اوایل دهه ۶۰ درگذشت. (گزارش‌شده توسط خ. خ. نظروف)؛ نامه مورخ ۲۰ نوامبر ۱۹۶۶.

۳ «خ.خ. نظروف» استاد مؤسسه پزشکی سمرقند، یک لولی معمولی سمرقند، صاحب نظر عالی در زندگی و نوع زندگی «کولی‌های آسیای مرکزی» است که در حال حاضر در حال آماده‌سازی پایان‌نامه‌ای در مورد این گروه (گروه‌های) از مردم آسیا میانه است.

۴ در این بین خاطر‌نشان می‌شود که به عنوان یک قاعده، فقط زنان مسن‌تر به تجارت مشغول بودند. زنان جوان صورت خود را پوشانده و خانه را اداره می‌کردند.

تفاوت دارند و آن‌ها این جماعت را (از جمله لولی‌ها) «مزنک-لولی»، «مزنک-جوگی» می‌نامند. اما خود «مزنک»‌ها به شدت خود را از گروه‌های کولی آسیای میانه (از جمله گروه تاوق تراش. [خرط]) جدا می‌کنند و با آن‌ها وارد رابطه زناشویی نمی‌شوند. «مزنک»‌ها با مردمان تاجیک و ازبک اطراف ازدواج نمی‌کنند. بر خلاف اشاره به این که «لولی»‌ها، «جوگی»‌ها و «مزنک»‌ها از قومیت «مُغات» (جمع عربی مُغ) به عنوان نام خود استفاده می‌کنند [۱۳، II، ص ۵۹۷]، «مزنک»‌ها از این نام برای خود استفاده نمی‌کنند، بلکه خود را ازبک یا عرب می‌نامند. بر خلاف «جوگی»‌ها و «لولی»‌ها، «مزنک»‌ها نیز زبان مشترک رمزگونه و پنهان (آرگوت) این گروه‌ها را نمی‌دانند.^۱

از مطالب بالا معلوم می‌شود که گروهی که در منطقه سمرقند و در دره زرافشان با اصطلاح «مزنک» مشخص شده‌اند را نمی‌توان با آن گروه «جوگی»‌های منطقه حصار (مهاجران هندی‌زبان از افغانستان) که در رابطه با آن «پریا» را برای این اصطلاح «مزنک» به کار می‌برند، یکی شمرد. ولی این کافی نیست. اصطلاح «مزنک» (مزنگی، مزنگلار) به یکی از ده واحد قبیله‌ای «قارلوق»‌های آسیای میانه اطلاق می‌شود [۲۹، ص. ۳۰].^۲ خارج از قبیله «مزنک» آسیای میانه (متأسفانه به زبان اشاره‌ای نشده است) بین اقوام بلوچ کرمان [۲۴، ص ۶۳۹] اشاره می‌شود و محله‌ای به نام «ده مزنگ» در کابل وجود دارد.^۳ جالب است که «جوگی»‌های منطقه حصار، که آن‌ها برای «پریا»‌ها اصطلاح «مزنک» را به کار می‌برند، خودشان به این اصطلاح «پریا» می‌نامند.^۴ این آخری، آن‌طور که به نظر من می‌رسد، با کلمه گویش تاجیکی «مزنک» که در معنای «سیاه، تیره‌پوست، سیه‌چهره، با صورت زشت، زشت (بدشکل)»، هم‌چنین «سیاه» و بزرگ (سالِم) استفاده شده، مرتبط است.^۵ (در واقع، مردم اطراف رنگ پوست تیره را از ویژگی‌های بارز گروه «پریا» می‌دانند).^۱

۱ درباره زبان پنهان و رمزگونه مردمان فرغانه و تاشکند نگاه. به آثار «آ.ای. ویلکینس» [۴] و «آ.ال. ترویتسکایا»، [۲۶، ص ۲۵۶-۲۵۷]، در مورد زبان پنهان و رمزگونه جوگی‌های حصار آثار ای.ام. آرانسکی [۱۹:۱۶].

۲ این گزارش را مدیون «ک. شانیاژوف» هستم.

۳ گزارش شده توسط «ک. نیازوف».

۴ یادداشت‌های میدانی سال ۱۹۵۸ (منطقه اورجونیکدیزه) و سال ۱۹۶۴ (۶. منطقه شهرنو حصار).

۵ یادداشت‌های میدانی ۱۹۵۸ (منطقه‌های حصار و ارجونیکدیزآباد تاجیکستان شوروی، منطقه اوزون ازبکستان شوروی). دانش‌جوی سابق من و نامزد دکتر «م. داولیاتوف» (از اهالی روستای «اوغالیک» در نزدیکی سمرقند) واژه «مازانگ» را به همین معنی به کار برده است: «مازانگ» آدم بسیار سیاه و تیره‌چهره (باید در نظر داشت که جمعیت قشلاق اوغالیک به هر حال در بخش‌های قابل توجه خود، از نوادگان مهاجران غاراتگین هستند). یکی دیگر از شاگردان من «ش. رشیدوف» (بومی منطقه اوزون ازبکستان شوروی) همین معنی را در این کلمه آورده است و می‌افزاید که چنین اصطلاحی را می‌توان در مورد اتیوپی‌ها (حبشی) به کار برد. بر اساس اشاره «م. مخمدوف»، در گویش حصاری زبان تاجیکی، واژه «مزنک» در رابطه با افراد چاق و تیره پوست به کار می‌رود (به شخصی فربه و سیاه نسبت داده می‌شود). [۱۱، ص ۸۲].

ممکن است که دقیقاً همین معنای کلمه گویش تاجیکی (که در بسیاری از جاها فراموش شده است) باشد که اساس اصطلاح «مزنگ» را تشکیل می‌دهد که در کاربرد کلمه رایج و عامیانه (و به طور غیر مستقیم در ادبیات) در رابطه با متنوع‌ترین گروه‌های قوم‌نگاری به کار برده شده است. از سوی دیگر، با در نظر گرفتن تبدیل صوتی /د/ به /ل/ [بدخشان / بلخشان در اصطخری و غیره) و /د/ به /ز/ [۲۰] در گروه خاصی از گویش‌های ایرانی پراکنده در قلمرو جنوب تاجیکستان و افغانستان و تطبیق و مقایسه اصطلاح «مزنگ» تاجیکی (شفاهی) بسیار فریبنده و جذاب بوده باشد. ملنگ «زاهد، گوشه‌نشین»، فارسی، «ملنگ»، «۱. برهنه، سرمست، پابرنه، سر برهنه، در سماع و وجد؛ ۲. بی‌چاره، تهی‌دست» [۱۲]؛ «۳۰. به زبان افغان. «ملنگ» «درویش، فقیر، زاهد، آدم بی‌خیال و بی‌مبالات، عاشق و شیفته» [۲]. هند. «ملنگ» «درویش، قوی، انسان سالم» [۳۲]. با وجود این، مسئله مستلزم پژوهش‌های زبانی اضافی است.

آن‌طور که «خ.خ. نظروف» در مقاله اخیر خود که به تازگی منتشر شده، گزارش می‌دهد، او اخیراً یک گروه نسبتاً بزرگ متراکم (حدود ۵۰۰ نفر) از «مزنگ» ها را در منطقه نمندگان نواحی اندیجان پیدا کرده است. این «مزنگ» ها همان نام خود را در رابطه با خود به نام «جوگی» (مُعات، غربت) به کار می‌برند و به زبان رمزگونه و پنهان رایج در «کولی‌های آسیای میانه» احاطه دارند. این شرایط و همچنین گویش تاجیکی «مزنگ» ها، پوشش، مسکن و ویژگی‌های مردم‌شناختی آن‌ها به نظر «خ.خ. نظروف»، نشان می‌دهند که این گروه «مزنگ» در اصل یکی از واحدهای «کولی‌های اعراب میانه» است؛ واحدی که مدت‌هاست به قلمرو آسیای مرکزی آمده است، از دیرباز سبک زندگی یک‌جانشینی داشته و روابط خود را با گروه‌های دیگر «کولی‌های آسیای مرکزی» قطع کرده است (نگاه. خ.خ. نظروف)، گروه‌های مختلف کولی‌های آسیای میانه، در کتاب: «مطالب همایش علمی و نظری دانش‌مندان جوان و دوره نامزدی دکترا، مختص پنجاهمین سال‌گرد انقلاب سوسیالیستی انقلاب کبیر اکتبر»، سمرقند، ۱۹۶۸، صص. ۵۴-۵۵).

کتاب‌شناسی

نمایش‌گاه مردم‌شناسی ۱۸۷۹، جلد III، بخش دوم، ۱۸۸۰-۱۸۷۹ (مجموعه مقالات وارداتی دوست‌داران علوم طبیعی، مردم‌شناسی و قوم‌شناسی در دانشگاه مسکو، جلد ۳۵، بخش ۲).
اصلا توف. ام. گ، فرهنگ لغت افغانی-روسی (پشتو). ۵۰۰۰۰ لغت. ۱۹۶۶.
بارانی‌کوف آ. پ. درباره مطالعه کولی‌های اتحاد جماهیر شوروی؛ بخش علوم انسانی، ۱۹۲۹، صص. ۳۶۹-۳۹۸ و ۴۵۷-۴۷۸.

- ویلیکینس. آ.ای. بوهمین آسیای مرکزی، Izvestia Imi. انجمن دوست‌داران علوم طبیعی، مردم‌شناسی و مردم‌نگاری در دانشگاه مسکو، ج. ۳۵، ۱۸۸۰. بخش نخست، ص ۴۳۴-۴۶۱.
- ولادکین و. ا. گولی؛ «پرسش‌های تاریخ» ۱۹۶۹. شماره یک. ص. ۲۰۴-۲۱۰.
- گربنکین آ.د. ملت‌های کوچک ناحیه زرافشان، «ترکستان روسیه». مجموعه منتشر شده در مورد نمایش‌گاه پلی‌تکنیک، چاپ دوم. ۱۸۷۲، ص. ۱۱۹.
- زاروبین. ای.ای. فهرست ملیت‌های منطقه ترکستان، ۱۹۲۵.
- _____ مسائل اتنیک‌ی مأموریت به تاجیکستان، اتحاد شوروی. سرس ۶. ۱۹۲۶. ج. ۲۰. ۱۸۴۹-۱۸۵۲.
- ارخ. پ.ای. درباره آلبوم عکس ترکستان. ۱۸۷۴. ۱۰. بخش دوم. ص. ۹۷-۹۹.
- مطالب سرشماری سراسر روسیه. سرشماری نفوس در جمهوری ترکستان. چاپ چهارم. جمعیت روستایی منطقه فرغانه بر اساس سرشماری ۱۹۱۷، تاشکند، ۱۹۲۴.
- محمودوف. ام. بعضی نمونه‌ها. از لغات گویش تاجیکان حصار، تاجیکستان شوروی. بخش علوم اجتماعی، ۱۹۶۴، ۲ (۳۷)، ص. ۷۴-۸۴.
- میللر. ب. و. فرهنگ لغت فارسی به روسی. ۱۹۵۰.
- مردمان آسیای میانه و قزاقستان، ج. ۱-۲، ۱۹۶۲-۱۹۶۳ (ج. دوم، ص. ۵۹۷-۶۰۹. کولی‌های آسیای میانه).
- خلق‌های شوروی. کتاب راه‌نمای مختصر. ۱۹۵۸.
- آرانسکی. ای. ام. گویش هندی گروه «پریا» (دره حصار). مطالب و پژوهش‌ها. چاپ یکم. متون (فولکلور) ۱۹۶۳.
- _____ گویش‌های هندی-ایرانی دره حصار. مطالب و پژوهش‌ها. ۱۹۶۷ (چکیده پایان‌نامه برای دریافت درجه دکتری علوم فیلولوژی).
- _____ مأموریت علمی در دره حصار. ۱۹۲۶، شماره ۴. ص. ۲۴۳-۲۴۵.
- _____ مأموریت علمی در دره حصار و شرخان دریا. ۱۹۶۶، ص. ۱۲۷-۱۲۹. ۱۹۶۶.
- _____ اطلاعات جدید در مورد زبان‌های رمزگونه و پنهان (آرگوت) آسیای مرکزی ۲. مطالبی برای مطالعه زبان‌های رمزگونه گروه قوم‌نگاری جوگی‌ها (دره حصار) در کتاب. «فیلولوژی ایرانی. مجموعه مقالات کنفرانس علمی فیلولوژی ایران، لنین‌گرا، ۱۹۶۴.
- _____ در مورد تبدیل /د/ به /ز/ در برخی از گویش‌های فارسی-تاجیکی، «آثار مکتوب و مسائل تاریخ فرهنگی مردمان شرق. تزه‌های گزارش‌های چهارمین نشست علمی سالانه. مه، ۱۹۶۸، ص ۱۱۸-۱۱۹.
- راستورگوف. و.س. مقالاتی در مورد گویش‌شناسی تاجیکی. چاپ. پنجم. فرهنگ لغت گویش تاجیکی. ۱۹۶۳.
- سنساریف. گ.پ. کولی‌های آسیای میانه. ۱۹۶۰. ص. ۲۴-۲۹.
- سوبولف. ال. ان. اطلاعات جغرافیایی و آماری در مورد ناحیه زرافشان، «یادداشت‌های انجمن جغرافیایی روسیه برای بخش آمار»، سن پترزبورگ، ۱۸۷۴، چهار.
- ایران معاصر. کتاب راه‌نما. ۱۹۵۷.

درباره اصطلاح «مزنګ» در آسیای میانه □ ۹۰۵

فهرست ملیت‌های اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، گردآوری شده به سردبیری ای.ای. زاروبین. ۱۹۲۷.

ترویتسکایا. آ.آل، ابدال (عربی) تیلی-آرگوت انجمن هنرمندان و موسیقی‌دانان آسیای مرکزی، «مطالعات شرقی شوروی»، ۱۹۴۸، ج. ۵.

_____ اقلیت‌های ملی آسیای مرکزی پیش از انتخابات و شورای عالی اتحاد جماهیر شوروی، «انقلاب و ملیت‌ها»، ۱۹۳۷، شماره ۱۲، ص ۶۰-۶۶.

خوروشنکو. آ. مردمان آسیای میانه؛ در کتاب. «مطالبی مربوط به آمار منطقه ترکستان». III. ۱۸۷۴. شانیاژوف. ک. بهره‌برداری از زمین اشتراکی در روستای کالیک. گزارش مختصری از مؤسسه قوم‌نگاری، ۱۹۶۰.

یونکر. ج. اف. ج. و علوی. فرهنگ لغت فارسی آلمانی. لایپزیک ۱۹۶۵.

لانسدل. ج. آسیای مرکزی روسیه. جلد. ۱-۲، لندن ۱۸۸۵.

پلال. اس. جی. تی، فرهنگ لغت اردو، هندی کلاسیک و انگلیسی، آکسفورد، ۱۹۳۰.

شویپر ای، ترکستان. یادداشت‌های سفر در ترکستان روسیه، خوکند، بخارا و قولجا، ج I-II. لندن، ۱۸۷۶.

زندگی‌نامه کوتاهی از اُرانسکی



اُرانسکی جوزف میخائیلوویچ [۱۹۲۳/۰۵/۰۳، پتروگراد - ۱۹۷۷/۰۵/۱۶، لنین‌گراد]، ایران‌شناس، فیلولوژیست، مورخ علوم.

در سال ۱۹۴۰ وارد دانشکده فیلولوژی دانشگاه دولتی لنین‌گراد شد. در سال‌های ۱۹۴۱-۱۹۴۵ در جنگ جهانی دوم شرکت کرد. در سال ۱۹۴۸ از دانشکده شرق‌شناسی دانشگاه دولتی لنین‌گراد فارغ التحصیل شد. استاد دانشکده شرق‌شناسی دانشگاه دولتی لنین‌گراد، (۱۹۴۸-۱۹۵۱)، دانشگاه دولتی تاجیکستان (۱۹۵۱-۱۹۵۵)، استالین‌آباد PI. (۱۹۵۵-۱۹۵۹)؛ (کارمند مؤسسه شرق‌شناسی لنین‌گراد آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی (۱۹۵۹/۰۶/۰۱-۱۹۷۷/۰۵/۱۶): کارمند علمی جوان. (از ۱۹۵۹/۰۶/۰۱)، پژوهش‌گر ارشد (از ۱۹۶۲/۲۶/۰۱). نامزد علوم زبان (۲۹ اکتبر ۱۹۵۱)، موضوع پایان‌نامه «مقولات دستوری جنبه و ایجاز در نظام کلامی زبان امروزی افغانستان (پشتو)»؛ دکترای فیلولوژی علوم (۱۹۶۷/۱۰/۰۷)، موضوع پایان‌نامه «گویش‌های هند و ایرانی دره حصار» است. اُرانسکی از روزهای اول جنگ در ساخت استحکامات دفاعی در نزدیکی لنین‌گراد کار کرد و در سپتامبر ۱۹۴۱ داوطلبانه به جبهه رفت. او به عنوان یک سرباز معمولی در یک گردان مهندسی در جبهه‌های لنین‌گراد و ولخوف جنگید و پس از شوک انفجار به عنوان اپراتور تلفن در یک مرکز تخلیه میدانی خدمت کرد. در سال‌های ۱۹۴۳-۱۹۴۴ او فرمان‌دهی پرواز آمبولانس نظامی راه آهن را بر عهده داشت و مجروحان را از خط مقدم جبهه به پشت

جبهه منتقل می‌کرد. وی پس از مرخصی از خدمت نظام در ماه مه ۱۹۴۵، به دانشگاه دولتی لنین‌گرا و به دانشکده شرق‌شناسی که به تازگی در سال ۱۹۴۴ تشکیل شده بود، بازگشت. در سال ۱۹۴۸ دیپلم خاورشناسی-زبان‌شناسی را در رشته زبان‌شناسی ایرانی گرفت و وارد مقطع کارشناسی ارشد در رشته زبان افغانی شد. هم‌زمان با کار بر روی پایان‌نامه. دروس «درآمدی بر زبان‌شناسی ایران»، «تاریخ زبان فارسی» را در دانشکده شرق‌شناسی تدریس و کلاس‌های زبان فارسی را برگزار کرد.

در دوران کار در تاجیکستان، به کشف بزرگی در زبان‌شناسی هند و ایرانی دست یافت و در دره حصار در نزدیکی دوشنبه، زبان هند و آریایی پریا را که قبلاً ناشناخته بود، کشف کرد. وی بر اساس مطالب گردآوری شده، پژوهشی با عنوان «گویش‌های هند و ایرانی دره حصار» به رشته تحریر درآورد که در سال ۱۹۶۷ به عنوان رساله دکتری از آن دفاع کرد. تک‌نگاری اورانسکی با نام «درآمدی بر زبان‌شناسی ایران» (۱۹۶۰م.) نتایج همه فعالیت‌های مدارس داخلی ایرانی است که توسط «ک.گ. زالمان» و «آ.آ. فریمن» خلاصه شده بود. این پژوهش اولین اثر از این دست در ایران‌شناسی داخلی و خارجی بود و به مرجع رومیزی و اولین کتاب درسی برای هر ایران‌پژوه تبدیل شد. در سال ۱۹۶۳ اثر او به نام «زبان‌های ایرانی» منتشر شد که به ایتالیایی ترجمه و در سال ۱۹۷۳ در ناپل منتشر شد. مقاله او درباره پیدایش خط میخی پارسی باستان (۱۹۶۶) نیز از اهمیت بالایی برخوردار است. او بیش از بیست مقاله و یادداشت به مسائل مختلف ریشه‌شناسی ایران اختصاص داد، ریشه ایرانی تعدادی از واژه‌ها را در زبان‌های فینو-اوگریک (از تیره زبان‌های اورالیک که شامل زبان‌های فنلاندی و مجارستانی و استونی و غیره می‌شود. مترجم) سامی، ترکی و اسلاوی را توضیح داد و همچنین تعدادی واژه با منشأ هند و ایرانی در تاجیکی را کشف کرد. آثار اصلی وی: درآمدی بر زبان‌شناسی ایران ۱۹۶۰ چاپ دوم، ۱۹۸۸؛ زبان‌های ایرانی، ۱۹۶۳ (به ایتالیایی ۱۹۷۳؛ به فرانسوی، ۱۹۷۷ به زبان فارسی. زبان‌های ایرانی / ترجمه علی‌رضا صادقی، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۷۸؛ نظراتی درباره دوران برقراری خط میخی پارسی باستان. خاطرات «وو. استروه، ۱۹۶۶، شماره ۲. ص ۱۰۷-۱۱۶؛ گویش‌های هند و ایرانی دره حصار (گویش هندی پریا، لهجه‌ها و آرگوت گروه‌های قوم نگاری تاجیکی زبان). مطالب و تحقیقات. در ۳ جلد ۱۹۶۷، فولکلور و زبان پریا حصار (آسیای مرکزی). مقدمه، متون، فرهنگ لغت ۱۹۷۷، گروه‌های قوم‌نگاری تاجیکی زبان حصار (آسیای مرکزی). تحقیق قومی زبانی ۱۹۸۳، پاریس: موتون، ۱۹۷۵.^۱

۱ مأخذ: آکادمی علوم روسیه، بنیاد نسخ خطی شرقی، سن‌پترزبورگ.

کولی‌های گیلان

هوشنگ عباسی / محقق فرهنگ، گیلان‌شناس و دانش‌نامه‌نویس

کولی‌ها، مردمی مهاجر، چادرنشین و آواره‌اند که در حاشیه شهرها چادر می‌زنند و زاغه‌هایی برپا می‌دارند و به مشاغل مختلف و پایین از جمله: گدایی، فال‌گیری، فروشندگی، مطربی و... اشتغال می‌ورزند. با این‌که در میان آن‌ها آدم‌های هنرمندی نیز برمی‌خیزند، اما زندگی سخت و آلوده‌ای دارند.

کولی‌ها در مناطق مختلف کشور و در آبادی‌های کوچک و بزرگ پراکنده‌اند، برخی از کولی‌ها به تولید صنایع دستی از جمله آهن‌گری و خراطی اشتغال دارند و برخی دیگر به کارهای هنری از جمله: رقص و آواز و موسیقی سرگرم بوده و در محافل و مجالس، عیدها و عروسی‌ها و جشن‌ها به ساز و آواز اشتغال دارند.

فرهنگ دهخدا در یک تعریف موجز درباره کولی‌ها می‌نویسد:

کولی. [کَ یا کُ] (ا) (ا) کاولی = کابلی؟ (فرهنگ فارسی دکتر معین)

لولی. (آنندراج)، لولی، لوری، غربال بند، قره‌چی، غرچی، غربتی، چینگانه، زط، زرگر، کرمانی، سوزمانی، زنگاری، فیوج، فیج (یادداشت به خط مرحوم دهخدا). نام گروهی صحرانشین. (ناظم‌الاطباء)، طایفه معروفی هستند چادرنشین «ناظم‌الاطباء، طایفه معروفی هستند، چادرنشین که در تمام عالم پراکنده‌اند و در ایران کارشان فروختن سبد و فال‌گیری و احیاناً دزدی است. (فرهنگ لغات عامیانه جمال‌زاده) رجوع به لوری و لولی و لولیان شود.» (دهخدا، ۱۳۵۱: ۳۸۰)

کولی‌ها در ضرب‌المثل‌ها و فرهنگ عامه مردم نیز بازتاب یافته‌اند. نام کولی، معمولاً برای کوچک شمردن و تحقیر به کار می‌رود.

«امثال:

— کولی غربال به رو گرفته، از رفیقش پرسید: مرا چگونه بینی. گفت: بدان سان که تو مرا بینی. (امثال و حکم، ج ۳، ص ۱۲۴۷) و رجوع به مثل بعد شود.

— کولی، کولی را می‌بیند، چوبش را زمین می‌اندازد. (امثال و حکم، ج ۳، ص ۱۲۴۸) رجوع به مثل قبل شود.

— مثل کوچ کولی، با انبوهی و جمعیت به جایی رفتن. همه با هم با آواز بلند سخن گفتن. (امثال و حکم، ج ۳، ص ۱۴۷۴).

— مثل کولی‌ها، زنی بسیار سخن و دشنام‌گویی (امثال و حکم، ج ۳، ص ۱۴۷۴) و رجوع به معنی بعد و ترکیبات و امثال ذیل ماده کوچ شود.

«(ص) به مجاز زن یا دختری که بسیار فریاد کند. زن بی‌شرم بسیار فریاد. زنی سخت آواز درشت و بی‌شرم.

زنی که عاده داد و فریاد بسیار کند، زنی پُر داد و فریاد، سلیطه (یادداشت‌به خط مرحوم دهخدا).

به مجاز کودکان پُر سر و صدا و جیغ و زنان دزد و بد زبان را گویند. (از فرهنگ لغات عامیانه جمال‌زاده)

ترکیب:

— کولی غربیل بند، مراد همان کولی است، منتهی بدین صورت بیش‌تر به مجاز به کار رود و به زنان سلیطه و آپاردی و بچه‌های پُر سر و صدا اطلاق می‌شود. (از فرهنگ لغات عامیانه جمال‌زاده)، مردم صحرانشین بی‌شرم (ناظم‌الاطباء) (دهخدا، (ک) ۱۳۵۱: ۳۸۰)

کولی‌های گیلان

کولی‌های گیلان از اقوام مهاجر و غیر بومی و خانه به دوش هستند، مکان دائمی ندارند، در اطراف شهرها یا آبادی‌ها پراکنده‌اند، آمار دقیقی از جمعیت آن‌ها در دست نیست و سکونت‌گاه ثابتی ندارند، بنا به ضرورت دوران و شرایط آب و هوا، نقل مکان می‌کنند، مثل پرستوها، قوم آزادی هستند، وابسته به جا و مکانی نیستند. برخی از آنان از خانه به‌دوشی خارج شده و در برخی شهرها سکونت کرده و با مردم محلی در هم آمیخته‌اند، در مجموع پایگاه اجتماعی و شغلی ثابتی ندارند.

در منابع تاریخی و محلی کم‌تر از آنان سخن رفته است، رابینو کنسول‌یار انگلیسی در رشت، آنان را در گروه مردم چادرنشین می‌آورد و یادآوری می‌کند:

«یکی از اختصاصات مهم این چادرنشینی‌ها آن است که گاهی با قبایل چادرنشین دیگری که بی‌اراده در دهکده‌ها جای‌گیر شده‌اند، مخلوط می‌شوند، ولی شدت گرما، آن‌ها را

وامی دارد تا از این عده جدا بشوند، دسته‌های کولی در گیلان کم نیستند.» (رابینو، ۱۳۵۷: ۱۲)

وی در فرازی دیگر از مطالعات خود می‌نویسد:

«سابقاً دسته‌های بزرگی از کولی‌ها یا چگینی‌ها در گیلان بودند که به نام فویوج fuyuj خوانده می‌شدند. امروزه تعداد آن‌ها کم شده است، ولی مانند کولی‌های سایر نقاط خصوصیات نژادی خود را حفظ کرده‌اند. زنان آن‌ها فال‌گیر هستند و پیش‌گویی می‌کنند. کولی‌ها در قرارگاه‌های کوچکی که از خیمه‌های محقر تشکیل شده است، زندگی می‌کنند و بنا به مقتضیات فصل، مساکن خود را تغییر می‌دهند.

آنان آهن‌گرانی دوره‌گرد هستند، و نی‌قلیان و قاشق‌های چوبی از چوب شمشاد، گلابی و غیره درست می‌کنند، از نظر رفتار و عادات، کمی با برادران غربی خود اختلاف دارند، ولی مانند آن‌ها در زبان خود، ریشهٔ زبان هندی را حفظ کرده‌اند.» (رابینو، ۱۳۵۷: ۲۳)

کولی‌های شهر رشت به صورت گروهی زندگی می‌کردند، زمین‌هایی که در اطراف چهارراه میکایل و یا اطراف بیمارستان پورسینا، یا پشت پستی قرار داشت، چادر می‌زدند، یا زاغه‌هایی کارتونی درست می‌کردند و در آن‌جا زندگی می‌کردند. مردان‌شان در چادر می‌ماندند، صنایع‌دستی از جمله: چاقو، قندشکن، کارد و... یا وسایل خراطی شده را می‌ساختند و زنان در خیابان‌ها و میدان‌های شهر بساط پهن می‌کردند و وسایل می‌فروختند و در عین حال فال‌گیری یا پیش‌گویی هم می‌کردند. برخی از آن‌ها به عنوان باجی به روستاهای اطراف می‌رفتند، فال می‌گرفتند و یا گدایی می‌کردند و از خانواده‌های روستایی، برنج، تخم‌مرغ، حبوبات، لباس و یا پول دریافت می‌کردند. ده ویژگی برای کولی‌های گیلان و برادران دیگر آن‌ها در آبادی‌های دیگر کشور می‌توان برشمرد، و قائل بود:

۱. کولی‌ها، مردم کوچ‌نشین هستند.
۲. به کولی‌های گیلان، چگینی و فویوج Fuyuj نیز می‌گویند.
۳. کولی‌ها اغلب در چادرها و زاغه‌ها زندگی می‌کنند.
۴. بنا به مقتضیات فصل، جابه‌جا می‌شوند.
۵. رفتار و عادات خاص خود را دارند.
۶. ریشهٔ زبان آن‌ها هندی است.
۷. از نظر رفتار و عادات با برادران غربی خود اندکی اختلاف دارند.
۸. زنان آنان به فال‌گیری و پیش‌گویی اشتغال دارند و مردان آن‌ها به آهن‌گری، خراطی، سبده‌بافی و... مشغول هستند.

۹. زنان هم‌راه با کودکان در میدان‌ها و خیابان‌ها بساط پهن می‌کنند و فروشندگی و گاه گدایی و... می‌کنند.
۱۰. رامش‌گری، رقص، نوازندگی و... از اموری است که به آن اشتغال دارند و به کولی‌ها نسبت داده می‌شود.

نقش کولی‌ها در تاریخ گیلان

جنبش اجتماعی کولی‌ها به رهبری درویش زینل و در میان مردم با عنوان قلندرخان، یکی از روی‌داذهای تاریخ گیلان است که در حدود سال ۱۱۴۵ هجری (۱۷۳۰ میلادی) در لاهیجان اتفاق افتاد. وی خود را فرزند شاه سلطان حسین نامید و گروهی از مردم ناراضی را دور خود جمع کرد و پرچم مبارزه برافراشت.

رایینو در این‌باره می‌نویسد: «در دره نادره آمده است که در حدود سال ۱۱۴۵ هجری (۱۷۳۰م)، درویش زینل نامی از اهل لاهیجان فرزند ابراهیم از طایفه کولی‌ها، طرف‌دارانی از مردم ناحیه تنکابن و دیلمان دور خود جمع کرد و ادعای فرزندی شاه سلطان حسین را کرده، بر خود نام اسمعیل میرزا نهاد و با به دست آوردن تکیه‌گاهی در میان صوفی‌های دشتوند Daštband و دیلمان حکومت نواحی کوهستانی دیلمان را بر عهده گرفت. محمدرضا خان عبدالله قورچی‌باشی سپه‌سالار و حاکم گیلان که در لاهیجان به سر می‌برد، بر علیه این مرد شیاد لشکر کشید، ولی مغلوب شد و به تنکابن عقب نشست.

درویش توانست لاهیجان و تنیجان را به متصرفات خود ضمیمه کند. محمدرضا خان با گردآوری سپاهی جدید او را در پیران کوه شکست داد، اسمعیل به کهدم گریخت و ماسوله را اشغال کرد و در حالی که به نام قلندرخان شناخته شده بود، به خلخال برگشت و حاکم این ناحیه را مغلوب ساخت و به سمت اورومیه اردبیل پیش راند.

این مرد در مغان به وسیله علی قلی‌خان شاهسون که با روس‌ها متحد شده بود، مغلوب شد. قلندرخان به طرف ماسوله عقب نشست و در آن‌جا به دست جوانان ارومیه که مورد شکنجه او قرار گرفته بودند، در حمام به قتل رسید، سر او را برای افسران روس فرستادند.» (رایینو، ۱۳۵۷: ۵۳۷)

افشین پرتو مورخ تاریخ گیلان درباره قیام زینل خان می‌نویسد:

«درگیری‌های چندگانه میان ایران و عثمانی و روسیه در دهه‌های چهارم و پنجم سده دوازدهم هجری بهره‌وری شکوفای اقتصادی گیلان را از روند شتاب‌آلود خود باز ایستادند و این سبب کم توان گشتن توان‌مندان اقتصادی پدیدار گشته، در روزگار شکوفایی اقتصادی پیشین شد.

فروپاشی ساختمان شکوه‌مند توان اقتصادی گیلان که بر ویرانه‌های توان فئودالی گیلان برپا گشته بود و پدیدآیی دگرگونی‌هایی در سیاست روسیه دگرپاره زمزمه خیزشی بومی را در گوش به خواب رفتگان چندگاهه گیلان و دیلمان آواز داد. خیزشیان را تنها سر خیزش بود، بی هیچ هدفی، نخستین فریاد خیزش را درویش قلندر به نام «زینل» پسر ابراهیم از مردم لاهیجان سر داد.

زینل دلی پُر درد داشت و آنانی که به او پیوستند، چون او بودند. زینل خود را «اسماعیل میرزا» یکی از پسران شاه سلطان حسین نامیده و از مردم خواست تا پیرامون او گرد آمده و ایران را از دست بیگانگان برهانند.

فریاد زینل یک بار دیگر دلاوران دیلمی را از کنام خود بیرون کشید، برپا خاستگان نخست به ستیزه‌با روس‌ها پرداخته و چند گاهی آرامش آنان در گیلان را بر هم ریختند. ولی پس از چندی از روس‌ها شکست خورده و به ناچار از راه کوهستانی برای پیوستن به برپاخاستگان شاهسون و شقاقی که در پهنه‌های زیر فرمان ترک‌های عثمانی دست به خیزشی بزرگ زده و با عثمانی‌ها درافتاده بودند، گیلان را رها کرده و به آذربایجان رفتند. پس از سده‌هایی دیلمیان پا بر آذربایجان نهاده بودند، به هم پیوستگان دلاور در آذربایجان آتشی بزرگ بر پا داشتند و توانستند در تابستان سال ۱۷۲۸ میلادی / ۱۱۴۱ هجری دو هفته پادگان ترک‌های عثمانی را در اردبیل در میان گرفته و هراسی سخت در آنان پدید آوردند، ولی در پایان شکست خورده و زینل در بند افتاده و کشته شد. (پرتو، ۱۳۷۹:۴۶۰) البته روایت افشین پرتو با رابینو درباره شکست و مرگ زینل خان تفاوت دارد، پرتو می‌نویسد به دست عثمانی‌ها دست‌گیر و به قتل رسیده، اما رابینو یادآوری می‌کند، گروهی از جوانان ترک، او را در حمام به قتل رساندند. با مرگ زینل، جنبش کولی‌ها و طبقات پایین جامعه به پایان رسید و برآمدگان بار دیگر در لایه‌های پایین جامعه پنهان ماندند.

فریدون نوزاد پژوهنده فرهنگ مردم درباره کولی‌های رشت می‌نویسد:

«ko:li (ص) آوارگان سیه‌چرده و دائم‌السفر که لهجه و رسومی ویژه خود دارند. خانه‌هایی از نی و چوب می‌سازند و یا چادرنشین هستند. طرز پوشش آن‌ها با دیگر مردم فرق دارد. این گروه در گذشته به دزدی و بچه‌ربایی و خیلی معایب دیگر متهم و نامور بوده‌اند که درست و منطقی به نظر نمی‌آید. امروزه کولی‌های گیلان از خانه‌به‌دوشی بیرون آمده و اسکان دائم اختیار کرده‌اند.

ولی این شهروندی موجب تفرق و تحلیل آن‌ها نشده و جمیعاً در یک کوی سکنا دارند. زنان کولی اکثراً به فروش ظروف گلی و فال‌گیری اشتغال دارند و مردان نیز به مطربی با ساز و نقاره و کمانچه می‌پرداختند. بررسی تاریخی کولی‌های گیلان به سبب عامی بودن

اکثریت نزدیک به اتفاق آنان مشکل و حتی غیر مقدور است. بارها با کهن‌سالان آن‌ها در مسئله قومیت و مهاجرت‌های کولی‌ها به بحث نشستیم، ولی نتیجه‌ای عاید نشد و شاید نمی‌خواهند چیزی بگویند و مدارکی هم که گره‌گشا باشد، پیدا نیست.» (نوزاد، ۱۳۸۱: ۳۸۳)

نقش کولی‌های گیلان در موسیقی

رامش‌گری و خنیاگری و رقص و پای‌کوبی و شادزی‌ای از ویژگی‌های کولی‌ها است. کولی‌ها رفتار پُر رمز و رازی دارند، بیگانگان نتوانستند، در زندگی آنان راه پیدا کرده یا رسوخ کنند. آیین، رسوم و عادات آنان تاکنون پوشیده مانده است. یکی از وجوه کار و اشتغال کولی‌ها، موسیقی است. ساز و نقاره، دف و تنبک، اکاردئون و... از جمله سازهایی است، که مورد استفاده کولی‌ها واقع شده است. حسن کریمی سابقه فعالیت خنیاگری کولی‌ها را به دوره ساسانی می‌رساند.

«کولی kowli غربال‌بند، غربتی، طایفه معروفی هستند چادرنشین، که در تمام عالم پراکنده‌اند. در ایران سبذبافی، آهن‌گری، فال‌گیری، مطربی و گاهی دزدی و در پیری گدایی می‌کنند. به آدم شارلاتان و داد فریادی می‌گویند. از بقایای هندیان رامش‌گرند. (گویند شاپور هنگام بستن بند شوستر، صدهزار از این طایفه را از کابل احضار کرده به خوزستان و شوستر آورد. روزها مردان‌شان عملگی می‌کردند، شب‌ها زنان‌شان به کنار آب به رقاصی و هم‌بستری مردان به سر می‌بردند و چنگ و نای می‌زدند. در تاریخ ایران نام لوریان نخست در داستان مربوط به روزگار ساسانیان آمده است. گویند روزی شام‌گاهان بهرام از شکار باز می‌گشت، گروهی از مردم بازاری را دید که در زردی آفتاب غروب، بر سبزه‌چمن نشسته و شراب همی‌خوردند، آنان را از آن‌رو که خویشتن را از لذت سماع محروم داشته‌اند، سرزنش کرد، گفتند: ای ملک، امروز رامش‌گری به صد درهم طلب کردیم و نیافتیم، بهرام گفت: «در کار شما خواهم نگریست»، پس بفرمود، تا به شنگل پادشاه همد، نامه نویسند، تا ۴۰۰۰ تن از خنیاگران آزموده و رامش‌گران کاردیده به دربار وی بفرستد، بهرام آنان را در سراسر کشور خویشتن بپراکند و فرمان داد تا مردم آنان را به کار گیرند و مزدی شایسته به آن‌ها بدهند، از آن زمان تاکنون زندگی‌شان، دور از هیاهو و خالی از ماجرا گذشته، همواره در میان طوفان حوادث، هیچ‌گاه دست‌خوش امواج طوفان نگشته‌اند، پیوسته از کنار توده‌ها و فرهنگ‌های بشری گذشته‌اند. لیکن هرگز خود را به قبول آن گرفتار ندیده‌اند. شادخواری، کام‌جویی، خنیاگری، سرگردانی، بی‌سر و سامانی آن‌ها مورد توجه شاعران و نویسندگان

واقع شده است، در تاریخ زندگی آن‌ها هیچ جنایتی ضبط نشده است.» (کریمی تمیجانی، ۱۴۰۲: ۵۲۳)

جهانگیر سرتیپ‌پور، پژوهش‌گر و مورخ رشتی می‌نویسد: «با این‌که به موزیک رغبتی تمام داشتم و هرگاه صدای ساز و نقاره‌ای را که در آن زمان در کوچه و برزن به‌وسیله کولی‌ها نواخته می‌شد می‌شنیدم، به شتاب به نوازندگان نزدیک می‌شدم و از فرط ذوق پول جیب روزانه خود را هدیه می‌کردم...» (سرتیپ‌پور، ۱۴۰۲: ۲۱)

جهانشاه خان کولی نوازنده سرنا، یکی از هنرمندانی است که در موسیقی گیلان تأثیرگذار بوده، بعدها به وسیله استاد فریدون پوررضا خواننده و پژوهش‌گر موسیقی فولکلور جذب رادیو شد، جهانشاه خان لاشایی بود. جهانشاه خان از کولی‌های مهاجر بود، چندین پشت او، نوازنده سرنا و مطرب بودند، و در نواختن سرنا بسیار توانا و بر دستگاه‌ها و گونه‌های موسیقی ایرانی بسیار مسلط بود. او ساکن روستای لاشه لشت‌نشا شد و در همان‌جا ازدواج کرد و صاحب فرزندی شد. شهرت داشت، سه زن دارد و معمولاً در عروسی‌ها و اعیاد خودش می‌نواخت، زنانش می‌رقصیدند. یک خانواده هنری بود. گاهی اوقات هم زنان شالی‌کار که یاور داشتند، او را دعوت می‌کردند تا سر شالی‌زار برای آنان سرنا بنوازد. استاد فریدون پوررضا درباره جهانشاه خان لاشایی می‌نویسد: «من غالب هنرمندان گیلان را چه از نزدیک و چه از طریق کارشان می‌شناسم. تاکنون در گیلان، بلکه در کل کشور پهناور ما هنوز سرنانوازی به مهارت و چیرگی جهانشاه خان نوازنده و سرنایی قدیمی‌تر از سرنای او ندیدم. در برخی از ترانه‌هایم هنر او منعکس است. متأسفانه در سال ۱۳۵۸ جهان را بدرود گفت. قبل از مرگش، پسرش را طلبید و دستگاه ضبطی خواست، آن وقت نشست و یک ساعت تمام همه آن‌چه را که از آواهای بومی می‌دانست، زد و ضبط کرد. گاهی اتفاق می‌افتاد که فراموش می‌کرد، فلان گوشه را بنوازد. همین‌که با زمزمه‌ای او را متوجه آن گوشه می‌کردم، به یادش می‌آمد و تمامی آن قطعه را به خوبی می‌نواخت.

جهانشاه خان نوازنده، یک گیلانی کولی‌تبار بود، نه خود بلکه با چهار پشت خود. سرنای او به پنجمین پشت پدری او تعلق داشت و می‌گفت، در خانواده ما حفظ این ساز و انتقال آن به ورثه‌ای که در نواختن سرنا مهارت داشته باشد، اکیداً سفارش شده است. جهانشاه فرصت نیافت، پسرش را بپروراند و حالا این سرنا در خانه جهانشاه در اختیار پسر اوست که یا خود در صورت فراگیری و یافتن تخصص، حق تصاحب آن را دارد و یا باید به یکی از اقوام خود بدهد که شرایط احراز و مالکیت آن را بنا بر وصایا و رسوم خانواده پیدا می‌کند. جهانشاه خان واقعاً در نواختن مسلط بود. هنوز کسی به آن مرحله نرسیده است که سرنا را چون او خوش بنوازد، البته وجود ساز او نیز در این میان بی‌تأثیر نبود.

یادم می‌آید، سال ۱۳۴۱ بود، بنا به دعوت رادیو ایران برای اجرای یک ترانه گیلکی به تهران رفته بودم، جهانشاه خان را انتخاب کرده بودم تا با نواختن یک رنگ بومی اصیل در اجرای برنامه یاری‌ام کند. تنظیم به عنوان مقدمه یا اورتور شکل عوض کرد. مشیر همایون شهردار، رئیس شورای موسیقی، جهانشاه را در جمع ارکستر شما و رادیو شرکت داد، اما برایش یک قطعه (سلو) برگزید، قبل از اجرا دستور داد، جهانشاه قطعه «زرد ملیجه» را بنوازد، ما هم‌راه با ارکستر شما و رادیو در جمع حاضران در مجلس بودیم و مشیر همایون شهردار در اتاق ضبط به گوش مانده بود! صدای ساز جهانشاه خان بلند پیچید. صاف و پُر قدرت و با تسلطی که گویی در جمع یارانش می‌نوازد. یک‌دفعه دیدم در اجرای قطعه «زرد ملیجه» چشمان شهردار به اشک نشسته است. یاد زحمات استاد صبا افتاد و گفتم، این مرد زرد ملیجه را تمام کمال نواخته است.» (پوررضا، ۱۳۶۹: ۷۵)

کولی‌ها در ضرب‌المثل‌های گیلکی

- در ضرب‌المثل‌های گیلکی هم نام کولی‌ها بسیار آمده:
- سگ سگه گیره، کولی ره راه وابه (sag. sagə. gire. kuli rə rā vabə):
- سگ با سگ می‌جنگد، راه برای کولی باز می‌شود.
- کنایه از شلوغی استفاده کردن.
- کولی‌زای (koli zay):
- کودک و بچه کولی.
- کنایه به کودکان شلوغ و داد و فریادی.
- کولی زنای (koli zanay):
- زن کولی.
- کنایه به زن داد و فریادی.
- کوسه کولی فادا، جریمیه شفتی (kusə kuli fada jərimiya šəfti):
- کوس را کولی داد، جریمه را شفتی.
- گناه کرد در بلخ آهن‌گری، به شوشتر زدند گردن مسگری.
- برنج برنجه دینه رنگ اوسانه، کولی کولی دینه فند اوسانه
- (Bəranj bəranjə dinə rang uwsanə. Koli koliya dinə fand uwsanə)
- برنج از برنج رنگ می‌گیرد، کولی از کولی فن یاد می‌گیرد.

کتاب‌شناسی

- پرتو، افشین (۱۳۷۹)؛ *تاریخ گیلان*، رشت، انتشارات حرف نو.
- پوررضا، فریدون (۱۳۷۹)؛ *موسیقی فولکلوریک گیلان*، گیلان‌نامه (مجموعه مقالات)، به کوشش: م.پ. جکتاجی، رشت، انتشارات طاعتی.
- جمال‌زاده، محمدعلی؛ *فرهنگ لغات عوامانه*.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۸۰)؛ *لغت‌نامه (کف-کلمه)*، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۹۱)؛ *امثال و حکم (جلد سوم)*، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- رابینو، ه. ل. (۱۳۵۷)؛ *ولایت دارالمرزایران (گیلان)*، ترجمه جعفر خمami‌زاده، رشت، انتشارات طاعتی.
- سرتیپ‌پور، جهانگیر (۱۴۰۲)؛ *تاریخ معاصر گیلان*، رشت، انتشارات گیلکان.
- کریمی تمیجانی، حسن (۱۴۰۲)؛ *فرهنگ گیلکی تمیجانی*، رشت.
- نوزاد، فریدون (۱۳۸۱)؛ *گیله‌گب*، رشت، انتشارات دانشگاه گیلان.

گودارها در مازندران

محمدابراهیم عالمی

ایران، سرزمین رنگ‌های گوناگون قومی است. این تنوع در موسیقی نیز خود را نشان داده است که مازندران یکی از رنگ‌های این رنگین‌کمان موسیقی اقوام ایرانی است. به مازندران، قوم‌های گوناگونی به خاطر طبیعت رنگارنگ و خاک حاصل‌خیزش کوچ کردند. علاوه بر قوم‌های باستانی مانند آریایی‌ها، سکاها و... اقوامی چون کردها، بلوچ‌ها، ترک‌ها، گودارها و... در دوره‌های گوناگون از دیگر مناطق یا به اجبار و یا به اختیار به این سرزمین آمدند. هم‌اکنون، همه این مهاجران، خود را مازندرانی می‌دانند. اگرچه چهار قلعه عبدالملکی (منطقه بهشهر: روستاهای حسین‌آباد، زینوند، امیرآباد و زاغمرز) هم‌چنان تا حدودی زبان خود را حفظ کرده‌اند و آذری‌ها نیز با زبان خودشان گفت‌وگو می‌کنند. طبیعی است که موسیقی این قوم‌ها بر موسیقی مازندران تأثیر گذاشته، اما آن‌چنان نبوده که موسیقی بومی منطقه را مسخ کند و تحت تأثیر خود، شاخصه‌های آن را تغییر دهد. یکی از این اقوام، گودارها بوده‌اند که قومی اساساً مهاجر بوده و بر اساس گفته‌های این طایفه و گواه تاریخ، از زمان‌های دور، از هند، برای اجرای موسیقی به ایران آورده شدند. بر مبنای گفته عشقعلی شکارچیان^۱ گودارها از شهر گودال‌خان هند به ایران کوچانده شدند. از این‌رو به آنان گودار می‌گویند. در منطقه ساری و نکا، به خاطر این که شغل اکثر آنان شکار بوده و به عنوان «میرشکار» در پاس‌داری و نگه‌داری گندم‌زار و شالی‌زار مشغول به کار بوده‌اند، نام‌خانوادگی آن‌ها معمولاً شکارچیان است. این طایفه دارای گوش قوی موسیقی هستند که در حال حاضر، ارتزاق آنان عموماً به وسیله موسیقی صورت می‌پذیرد و در هر منطقه‌ای که سکونت می‌کنند، سریعاً جذب موسیقی منطقه می‌شوند که هم تأثیر می‌گیرند و هم تأثیر می‌گذارند.

۱ نوازنده دوتار و خواننده و از همین طایفه بوده است که در روستای «ولوجا» از توابع ساری می‌زیست و در همان روستا دفن شد.

مردم بومی به باور این که گودارها گوشت خوک مصرف می‌کنند و پای‌بند به آیین اسلام نیستند، شوربختانه آن‌ها را نجس می‌پنداشتند. از این‌رو، به هیچ‌وجه در درون آبادی‌ها سکونت نداشته‌اند و هم‌چنان در کنار روستاها و شهرها اسکان دارند. این در حالی است که در گذشته، در جشن عروسی فرزندان اهالی، حضوری پُررنگ داشته‌اند و حتی، هم‌اکنون همگی مسلمان شده و به مکه سفر می‌کنند. مصطفی علیزاده از نوازندگان برجسته‌کمانچه، پس از سفر مکه، ساز را رها کرده و تا هنگام حیاتش، کمانچه به دست نگرفت. اما هم‌چنان مردم بومی، آنان را به خانه‌شان پذیرا نیستند. کیفیت نغمه‌ها و نواهای آنان قدری متفاوت بوده و تحریرهای ویژه خودشان را دارند. در ضمن گویش و لهجه آنان با مردم منطقه کمی متفاوت است.

گودارها، پیش از فراگیر شدن ویولن، دوتار و کمانچه می‌نواختند که در این میان، نظام شکارچیان نوازنده دوتار و خواننده، قدر کتولی (اتولی) و مصطفی علیزاده (جوگی) نوازندگان کمانچه و یارمحمد شکارچیان^۱ نوازنده دوتار، ضمن این که از برجسته‌ترین نمایندگان موسیقی گوداری هستند، ساز اصلی خویش را رها نکرده و به ویولن روی نیاوردند. به دلایلی که پیش‌تر گفته شد مردم مازندران با طایفه گودارها، هیچ‌گونه رفت و آمدی نداشته و آن را زشت می‌پنداشتند. شوربختانه این رفتار، شامل روشن‌فکران و اهالی موسیقی نیز می‌شد. تنها کسی که در پیش از انقلاب ۱۳۵۷ به موسیقی آنان اهمیت داد، ابراهیم روشن از اهالی ساری بود.

ابراهیم روشن، در سال ۱۳۵۰ یا ۱۳۵۱ استودیوی کوچکی در ساری راه‌اندازی کرده بود و حسین علی طالبی ماهروری را مأموریت داده بود تا با خودروی شخصی (ژیان) ابراهیم روشن به روستاها برود، خوانندگان و نوازندگان را شناسایی کرده و به استودیوی صداپردازی بیاورد تا آواها و نواهای آنان را ضبط کنند.

یکی از این هنرمندان، نظام شکارچیان بوده است. دو نوار کاستی که از نظام در دست‌رس هست از خدمات شایسته و ارزنده ابراهیم روشن است. تنها دلیلی که از یارمحمد شکارچیان هیچ اثر شنیداری نداریم این است که او خواننده نبوده و فقط دوتار نواز قوی‌ای بوده است. چگونگی آشنایی نصیر شیردل با یارمحمد و خاطره دل‌دادگی یک عروس به نظام شکارچیان، زیبا و خواندنی است:

نصیر شیردل، در سن ده یا یازده‌سالگی، روزی با پدرش از زمین زراعی به سوی منزل می‌رفت که صدایی او را به خود جلب کرد. با شنیدن این صدای ملکوتی، ناخودآگاه

۱ شوربختانه، از یارمحمد شکارچیان، هیچ اثر شنیداری وجود ندارد. نصیر شیردل از نوازندگان پیش‌کسوت دوتار، شاگرد او بوده که به شیوه وی نوازندگی می‌کند.

میخ‌کوب شد و از پدرش پرسید: «این صدای چیست و از کجا می‌آید؟» (از کجا می‌آید این آوای دوست). پدرش پاسخ داد: «این صدای دوتارِ یارمحمد شکارچیان، از طایفهٔ گودار است.» نصیر، از پدرش می‌خواهد که او را نزد شکارچیان ببرد تا از نزدیک این ساز و نوازنده را ببیند.

بنا به دلایل گفته شده، پدرش ممانعت کرد اما، نصیر با سماجتش، پدر را مجاب می‌کند تا او را نزد یارمحمد ببرد. یارمحمد، وقتی نصیر و پدرش را دید که به منزلش وارد شدند، بسیار تعجب کرد. اما، بسیار هم خوش حال شد. منزل مسکونی شکارچیان کلبه‌ای کوچک با یک اتاق ساده بود که برای گرمایشِ آن، وسط اتاق به جای بخاری، اجاقِ آتش به‌نام «کله kələ» وجود داشت. مُسلم (پدر نصیر) به یارمحمد گفت: «پسرم، وقتی صدای سازِ شما را شنیدم، از من خواست تا او را نزد شما بیاورم تا از نزدیک شما را ببیند و صدای سازتان را بشنود. لذا، برایش سازی بزن.»

او، دوتارش را کوک کرد و دو قطعه به نام‌های هرای و دنبالهٔ هرای را برای‌شان نواخت. البته، در آن زمان نصیر، نامِ این آهنگ‌ها را نمی‌دانست. بعدها که نزدش شاگردی کرد، قطعات را شناخت. نصیر، هم‌چنان غرق در سازِ یارمحمد بود که پدرش گفت: «پسرم، برویم و طوری باید حرکت کنیم که اهالی ما را نبینند که در منزل طایفهٔ گودار بوده‌ایم.» این نخستین آشنایی شیردل با دوتار و استادِ نوازندهٔ آن بوده است که در واقع، گم‌گشتهٔ خود را یافت.

از آن روز به بعد، نصیر در هر فرصت مناسب —شاید هفته‌ای یک و یا دوبار— به منزل شکارچیان می‌رفت. از آن‌جا که وضع مالی استاد خوب نبود، نصیر هر بار که برای فراگیری دوتار نزد استادش می‌رفت، مقداری برنج به هم‌راه خود می‌برد. یارمحمد، نصیر را به‌خاطر حُسنِ نیت و علاقهٔ او به دوتار، بسیار دوست می‌داشت، تا آن‌جا که روزی برایش دوتار ساخت. شیردل به‌منظور پرداختِ اجرت و هزینهٔ ساختِ دوتار، قُلَکِ خود را شکست و همهٔ پولی را که جمع کرده بود، پیش‌کشِ استادش کرد. او در پاسخ به عمل شاگردش گفت: «پسرم، جیبت را بیاور» و تمامِ پول را به درونِ جیبِ نصیر ریخت. و گفت: «این یادگاری من به شماست.»

نظام شکارچیان، پس‌زمینِ یارمحمد شکارچیان بود و به منزل یارمحمد رفت و آمد می‌کرد. نصیر، بر اثر این معاشرت، با نظام آشنا شد. البته، یارمحمد قوی‌تر از نظام، دوتار می‌نواخت. اما به دلیل این‌که خواننده نبود، در بین مردم شهرت نداشت. خوانندگی نظام، سبب شهرت او شد. در ضمن، متأسفانه از صدای سازِ یارمحمد و شیوهٔ نوازندگی‌اش هیچ نواری در دسترس نیست.

یارمحمد شکارچیان به سبب بیماری عفونت روده در سال ۱۳۵۶ دیده از جهان فرو بست. او در هنگام مرگ به پسرش، جان‌محمد گفت: «برو نصیر شیردل را بیاور». نصیر زمانی که به بالینش رسید، دستانش را در دست خود فشرد و ایشان جان به جان‌آفرین تسلیم کرد.

دوتاری که یارمحمد برای نصیر ساخت و به او هدیه داد، کاسه‌اش از درخت توت، دسته‌اش از گیل و صفحه‌اش از بلوط بوده است.

به دلیل شکستگی استخوان دست چپ، نظام، پنجه‌ای مانند یارمحمد نداشت، اما صدایش پُر حجم و در اجرای قطعات موسیقی گوداری مانند هرایی و... استاد بود. نظام، برعکس گودارها، زیبا و خوش‌اندام بوده است. خاطره‌ای از دوره جوانی نظام به شرح زیر بیان می‌کنند:

نظام، در هنگام جوانی (پیش از ازدواج) روزی در عروسی، در یکی از روستاهای منطقه مشغول نواختن و خواندن بود که عروس، عاشقِ صدای او می‌شود. به‌طوری که عروس، دامادش را رها کرده و درخواست ازدواج با نظام را می‌کند. همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، چون نظام از طایفه گودار بوده و زندگی و معاشرت با این طایفه برای اهالی ننگ و عیب به‌شمار می‌رفت، خانواده عروس، دختر را به شدت مورد ضرب و شتم قرار دادند. عروس در برابر این شکنجه راهی جز خودکشی پیشه نکرد. از این‌رو، به عشقِ وصالش دست به خودکشی زد و درگذشت. نظام شکارچیان، به پاس احترام به معشوقه‌اش، تا دم مرگ، همواره دوتار در بغلش و به صورت نشسته می‌خوابید و به یاد معشوق وفادارش سر به بالین نهاد. شنیده‌های ناروشن حکایت از آن دارد که نام عروس، «تارا» بوده است.

طایفه جوگی چون مهاجر هستند، مردم بومی را «تویی» (= درونی، داخلی، اهلِ مازندران، غیرمهاجر) و خودشان را «غربت» (غریب، مهاجر) می‌نامند.

آقاجان فیوج‌زاده، از قوم جوگی، نوازنده برجسته و توانای سورنای مازندرانی است که قطعات، شیوه نوازندگی و صدادهی ساز او، مرجع و مأخذ سورن‌نوازان کنونی مازندران است. او در ششم تیرماه ۱۳۱۲ در روستای «مرمت» ساری به دنیا آمد و در شام‌گاه بیست‌ویکم خرداد ۱۳۹۷ خورشیدی در ساری درگذشت.

هم‌اکنون، نوازندگان دوتار، برپایه نواخته‌های شنیداری نظام شکارچیان نوازندگی می‌کنند؛ کمانچه‌نوازی قدر کتولی و مصطفی علیزاده (بیش‌تر قدر و کم‌تر علیزاده) مورد وثوق و مأخذ نوازندگان کمانچه، و شیوه نقره‌نوازی محسن و علی علیزاده مرجع نوازندگان «ده‌سرکوتن» *dəsarkutən* هنرمندان مازندرانی است. همه این نوازندگان توانا از طایفه

گودارها و جوگی هستند که راوی و حافظ بخشی از موسیقی مازندران بوده‌اند. اما از نظر موقعیت اجتماعی جایگاهی نداشته و ندارند.

مازندرانی‌ها، گودار و جوگی را دو طایفه جدا از هم می‌دانند و حتی بر این باورند که سفره گودار و استخوان جوگی نجس است، اما به نظر می‌رسد «جوگی، جوگی، جی گی و گودار» همگی از یک طایفه بوده و از هند آمده‌اند. به گمان نگارنده، مردم هر منطقه بر پایه شغل آن‌ها، نام‌گذاری کرده و صدا می‌زنند. «جوگی‌مله» یا «جوگی‌خل»، به روستا یا محله‌ای از شهر گفته می‌شود که آن‌ها در آن‌جا سکونت دارند. حتی زبان‌زدی درباره این طایفه بدین شرح در مازندران وجود دارد: «جوگی بازی در نییار: شلوغ‌کاری نکن، جار و جنجال نکن.

در گلوگاه به محل سکونت گودارها «گودارمله» و در روستای طبقه ساری «گودار منزل» گفته می‌شود. چون در اوایل سال ۱۳۵۲ توسط شیخ جبار فقیه به آیین اسلام گرویدند، به آن‌ها «تازه مسلمان» نیز می‌گویند. شاید طبقه تنها روستایی باشد که برای گودارها به واسطه موسیقی و زندگی مشقت‌بارشان، احترام ویژه‌ای قائل هستند، چرا که آنان را در همه کارهای کشاورزی به کمک می‌طلبند تا چیزی عایدشان شود و دوم این‌که مُرده‌های آن‌ها را در گورستان خود دفن می‌کنند.

جالب است که برای نظام شکارچیان سنگ قبری درخور درست کردند و پس از درگذشت رمضان شکارچیان معروف به ارزمون— آیین چهلیم و سال‌گرد شایسته‌ای با هزینه خود برایش برگزار کردند.

حسین وندادی در کتاب «فرهنگ واژگان ونداد» درباره تاریخچه کوچ جوگی یا گودارها چنین می‌نویسد:

«جوکی jukki [سن ← yoga ف ← جوگی] کولی، غربتی، طایفه‌ای بیابان‌گرد که در سراسر آسیا و اروپا پراکنده‌اند و عادت‌ها و رسم‌ها و زبان خاص خود را دارند. زادگاه اصلی آن‌ها شمال هند است و در زمان ساسانیان به ایران آمده و یا آورده شده‌اند. شغل اغلب آن‌ها آهن‌گری و یا کارهای خرد صنعتی است، اندکی هم کشاورزی و دامداری انجام می‌دهند. در گذشته بیش‌تر به صورت چادرنشینی زندگی می‌کردند و یک‌جانشین نبودند ولی امروز اکثراً یک‌جانشین شده‌اند. بعضی از آن‌ها به کارهای هنری و نوازندگی و رقص هم می‌پردازند. به آداب و رسوم خاصی پای‌بند نیستند و در عین حال آداب و رسوم خود را دارند. در سراسر ایران و آسیا و شمال آفریقا و اروپا پراکنده‌اند و کارهای مختلفی هم انجام می‌دهند. محمدحسن خان اعتمادالسلطنه مهاجرت آن‌ها را به ایران و کشورهای حوزه خلیج فارس و شمال آفریقا و اروپا در سه مرحله می‌داند. مرحله اول حدود هفت‌هزار سال قبل از

ساحل سیحون به ایران و هند مهاجرت کردند. مرحله دوم هم در دوهزار تا هزاروپانصد سال قبل دسته‌ای دیگر از آن‌ها بر اثر قحطی به ایران و کناره‌های پنجاب مهاجرت کردند و مرحله سوم در زمان حمله تیمور لنگ بود که تا استانبول رفته و از آن‌جا تا اروپا پیش رفتند.^۱

محمد مختاری در کتاب «حماسه در رمز و راز ملی» درباره کوسان‌ها که به نظر می‌رسد همان گودارها باشند، چنین گفته است:

«در مجمع‌التواریخ و القصص آمده است: بهرام گور همواره از احوال جهان خبر و کس را هیچ رنج و ستوه نیافت جز آنک بی‌رامش‌گر شراب خوردندی. پس بفرمود تا به ملک هندوان نامه نوشتند، و از وی کوسان خواستند، و کوسان به زبان پهلوی خنیاگر بود، پس از هندوان دوازده‌هزار مطرب بیامد زن و مرد، و لوریان که هنوز بجایند از نژاد ایشانند، و ایشان را ساز و چهارپا داد تا رایگان پیش اندک مردم رامشی کنند».^۲

نگارنده با گفت‌وگوهایی که با شماری از اهالی گوناگون مازندران درباره تفاوت گودار و جوگی انجام داده است، شوربختانه به پاسخ روشنی دست نیافت. اما، بیش‌تر آن‌ها بر این باور بودند که شغل گودارها میرشکاری و نگهبانی از مزارع بوده و بیش‌تر آن‌ها در فراگیری، ساختن و نواختن ساز، اجرای خیابانی و به طور کلی موسیقی، مهارت داشته و دارند. از همین رو در مازندران، موسیقی آن‌ها به موسیقی گوداری شهرت یافت. ولی جوگی‌ها، به طور معمول، چلنگر بوده‌اند و در کار ساخت ادواتی چون تبر، داس، فوکا و در کل صنایع خُرد این‌چنینی فعالیت دارند. گرچه شمار اندکی از میان آن‌ها، نوازندهٔ چیره‌دستی چون آقاجان فیوج‌زاده، نوازندهٔ سورنا، محسن و علی علیزاده از نوازندگان توانای نقاره، پدید آمده‌اند. این هنرمندان، در جنوب شهر ساری، بلوار کشاورز در منطقه‌ای به نام «جوگی‌مله» زندگی می‌کنند.

در برخی از مناطق مازندران به جوگی، ایللیات و الات elāt نیز می‌گویند و حضور گودارها از شهرستان ساری تا علی‌آباد کتول است که قُرمی از موسیقی مازندرانی را با دوتار و کمانچه با همراهی کَش دَمبک (تنبک) اجرا می‌کردند.

از دوست هنرمندم آقای مهدی محمودی گلین بابت نگارش نت سپاس گزارم.

۱ وندادی، حسین، فرهنگ واژگان ونداد، نشر هاوژین، ۱۳۹۸، ص ۷۳۳.

۲ مختاری، محمد، حماسه در رمز و راز ملی، نشر قطره، ص ۴۳.

هرایی

راوی: نظام شکارچیان

em ru z chand ru ze men la la yar ne da_r me dad

7
ne da_r me kha ber az ma le ye ba la yar ne da_r

14
me te be la_r em she ma bu rin ba rin ba la yar

21
ki ja re dad ki ja re khaber az ma le ye

28
ba la yar ne da_r me te be la_r em te pi ran ke

هرایی

راوی: نظام شکارچیان

da me dar va ze bu si dam la ba_a_a net

6
sha ni dam bu ye mi khak dar da ha net

10
hay na ze nin he_y jan gha sem khor di ke yar ay mi khek

12
na khor de_e mi a ma ma no mikhek be ghor ba nela banet

16
hay na ze nin he_y jan hey

طایفه جوگی افغانستان

دکتر کریم پوپل

از هزاران سال به این طرف یک تعداد از اقوام هندی خانه‌به‌دوش غریب سرگردان به کشورها هستند. فعلاً تعداد این اقوام زیاد شده‌اند. اکثر این‌ها مردمان زرنګ تیزهوش در کارهای منفی مهارت خاص دارند. این اقوام عبارت‌اند از جت‌ها، جوگی، کولی، لولی، کاولی، قوال جولاچنگر و غیره هستند. از جمله طایفه جت در سراسر جهان پخش شده‌اند که همه تقریباً شغل مشابه دارند.

جوگی‌ها

جوگی‌ها فرقه‌ای از مرتاضان هند بوده، پیرو طریقهٔ جوکیان هستند. جوگی‌ها از طایفه جت‌ها فرق کم دارند؛ زیرا زبان اصلی جت‌های افغانستان شاخه از زبان بلوچی اند؛ ولی زبان اصلی جوگی‌ها زبان نزدیک به دراویدی است.

جوگی‌ها قبایل سیاری اند که به صورت چادرنشینی زندگی می‌کنند و به تناسب فصل به قرا دهات دشت‌ها و قشلاقی می‌روند و در خارج از آبادی خیمه می‌زنند.

این قوم معمولاً دارای پوست سیاه هندی هستند. عده‌ای که طی سال‌ها در شمال افغانستان زندگی داشتند، چهره خیلی زیبا را به خود کسب کرده‌اند. شغل این قوم، فال‌بینی، چاقو تیز کردن، گدایی، چوری‌فروشی، دلالی، رقص، موسیقی، جادوگری، خون‌گیری با شاخ گاو و جوگ و غیره است. بر خلاف جوگی‌های که در جنوب زندگی دارند علاوه بر شغل عادی، شغل‌های منفی را نیز پیش می‌برند. طفل ربودن و دخترفروشی یکی از شغل‌های قدیم این مردم بود. جوگی‌ها کم‌تر به شغل مال‌داری و زراعت می‌پردازند. این طایفه علاقه شدید به آوردن طفل داشته تا که توان دارند طفل به دنیا می‌آورند. معمولاً در کابل مزارشریف قندهار پکتیا جلال آباد زیست می‌کنند. «مردان این قوم عمدتاً مصروف

(بودنه) بازی و تربیت و نگهداری آن هستند. جوگی‌ها یک قبیله به نام سگ‌باز دارند که این قبیله در تربیت سگ جنگی و شکاری مهارت دارند. خوب‌ترین سگ برای‌شان سگی به نام مخمل (بنجر) است که از مزارشریف می‌آورند و توسط آن بودند شکار می‌کنند. در جنگ انداختن سگ و بودن بین‌شان هیچ نوع شرط و تبادل پولی رواج ندارد. عده‌ای از جوگی‌های شمال افغانستان به بُزکشی و چاپاندازی علاقه‌مند هستند که به گفته خودشان در حدود بیست نفر چاپانداز دارند و مشهورترین آن‌ها پهلوان شرین است.

به طور معمول مردان این طایفه به نگهداری اطفال پرداخته، زنان آن‌ها در فصل بهار و تابستان به تمام ولایات افغانستان سفر کرده، لقمه نان برای فامیل خود دریافت می‌کنند. جوگی‌ها اکثراً بی‌سواد بوده به نوشتن و خواندن علاقه ندارند. معمولاً آن عده جوگی‌های که با پاکستان و هند در رفت و آمد هستند به زبان پشتو و اردو صحبت می‌کنند، قوال می‌گویند.

جوگی‌ها در کشورهای آسیای میانه نیز زیست دارند. این طایفه احتمالاً در زمان امپراتوری بین هند و آسیای میانه احتمالاً مغولان بابری به کشورهای آسیای میانه سرازیر شده به گروه‌های قومی مختلف تقسیم شده‌اند. طبق اظهارات موی‌سفیدان، جوگی‌های آسیای میانه حدود بیش‌تر از دو قرن قبل به اثر تهاجم لقی‌ها یکی پی دیگر، از بخارا به افغانستان متواری شده‌اند و جای اصلی اکثریت‌شان از کولاب تاجکستان است.

شهر کولاب زادگاه امام علی رحمانف بوده، هم سرحد با ولسوالی‌خواهان بدخشان است. مردم کولاب یکی از سلحشورترین مردمان تاجیکستان هستند.

پیشه اصلی جوگی‌های آسیای میانه مال‌داری بود. در زمان جنگ آن‌ها با بخشی از رمله‌ها و گله‌های خویش به افغانستان مهاجرت کرده‌اند، به مرور زمان شغل مال‌داری را از دست داده‌اند.

جوگی‌ها در مجموع مسلمان سنی‌مذهب هستند. زبان مادری‌شان تاجیکی بوده و به لسان دری با لهجه تاجیکی صحبت می‌کنند. بر علاوه سایر لسان‌ها را نیز نظر به منطقه آن تکلم می‌کنند.

جوگی‌ها متشکل از پنج قبیله هستند:

۱. لولی‌ها، (بلخی) که کارشان رقص و موسیقی است، متشکل از ۴۰۰ فامیل هستند.
۲. کولی‌ها شغل فال‌بینی است و هم دست‌بند، چوری و گوشواره می‌فروشند.
۳. کولابی (قطغنی)، متشکل از ۴۵۰ فامیل (۳۰۰ کندزو و ۱۵۰ فامیل در تخار).
۴. سگ‌باز ۵۰۰ فامیل.
۵. حلواخور ۱۲۰ فامیل.

علاوه بر این یک گروه کوچک جوگی را به نام غلبیل باف می‌نامند. جت و قوال با جوگی‌ها در تحت یک طایفه مطالعه می‌شود.

نفوس مجموعی جوگی‌ها به طور تخمین بالغ بر ۱۰،۰۰۰ نفر می‌شود. جوگی‌ها تذکره افغانی ندارند. رنگین شاه دنبوره‌چی شهر شبرغان اولین جوگی است که تذکره افغانی اخذ کرده است.

امیر حبیب‌الله شهید برای اولین بار لولی‌ها را در کوشه کابل که به نام حواجه گوگردک می‌گفتند، جای داد که کارشان موسیقی و رقص بود. این منطقه بعداً به نام خرابات مشهور شد.

مراسم تدفین

جوگی‌ها کلاً قبرستان مخصوص ندارند. در هر جای که مردند، همان‌جا دفن می‌کنند. قبلاً غرض عزاداری مصارف زیادی را می‌کردند. از مدت دو سال می‌شود که این مشکل را از بین برده‌اند.

قوال

گروهی از طایفه جوگی‌های هند است که از سالیان دراز بین هند و افغانستان در رفت و آمد هستند. قوال‌ها پدر در پدر شغل موسیقی‌نوازی و سلمانی دارند. تا اکنون تعداد زیادی آن‌ها این شغل را پیش می‌برند. بعضی از قوال‌ها معمولاً دارای مسکن ثابت هستند. قوال‌ها معمولاً به زبان پشتو و هندی صحبت می‌کنند. زنان قوال چوری‌فروشی، دوره‌گردی، تکه‌فروشی، دریه‌فروشی می‌کنند.

خصوصیات اجتماعی

از این‌که جوگی‌ها مردم خیلی غریب‌پیشه‌اند، آن‌ها به نسبت نداشتن تذکره تابعیت افغانی، در سیاست دخیل نبوده و هم در سطح اجتماع نماینده ندارند. در چند دوره انتخابات، کمیسون انتخابات به آن‌ها کارت‌هایی داده، در انتخابات سهیم شدند.

نامزدی و نکاح

معمولاً ازدواج این طایفه بین سنین ۱۴ الی ۲۰ صورت می‌گیرد و در هر حالت سن ازدواج، مخصوصاً برای دختران نباید از بیست‌سالگی گذشته باشد. در مورد انتخاب همسر، این مردم نسبت به سایر ساکنین افغانستان روشن‌تر هستند و ایجاب و قبول توسط خود زوجین صورت می‌گیرد. در صورتی که دختر به صلاحیت والدین به شوهر داده شود، مهر توسط ایشان اخذ می‌شود و در صورتی که دختر خودش جوانی را انتخاب کند، عیبه نیست، با این تفاوت که مهر توسط والدین اخذ نمی‌شود. خواستگاری از طرف پسر صورت

می‌گیرد و اکثراً دختران حق دارند جوان مورد نظر خود را، خود انتخاب کنند. ازین که اقتصاد این مردم در سطح بسیار پایین قرار دارد، مهر هم آن قدر بالا نبوده و در حدود ده الی بیست هزار افغانی است. مراسم نکاح توسط ملاهای خودشان عقد می‌شود و اگر وی حاضر نباشد، توسط ملای محلی که در آن جا خیمه زده‌اند، عقد صورت می‌گیرد. میعاد نامزدی از شش ماه الی یک سال است و بیش‌تر از آن دوام نمی‌کند. نوع دیگر نامزدی که آن قدر معمول نیست، به نام (دامن‌چاک) یاد می‌شود که وقتی هم‌زمان در دو خانواده یک پسر و یک دختر متولد می‌شود، آنها را با هم نامزد می‌کنند؛ اما بعد از جوانی این پیوند به اساس رضایت بوده و هر یک از طرفین حق دارند آن را فسخ کنند. اکثریت ازدواج‌ها طور آتش (بدل) است که آن هم مطلقاً متکی به رضای فامیل‌ها و طرفین است.

کتاب‌شناسی

«جوگی‌ها: هیچ پادشاه از ما احوال نمی‌گیرد» نوشته وب‌سایت دوچ‌ویله:

<http://www.dw.com/fa-af>

جوگی‌ها: نوشته محمد ظاهر (ظفری)؛ شهر کندز؛ چهارم جوزای ۱۳۸۶؛ در وب‌سایت فردا.

http://www.farda.org/articles/07_updates/070810/Jogee%20Ha.pdf

زندگی‌نامه جوگی‌ها به خصوص حاجی رنگین جوگی. استاد دمبوره نوشته فاریاب باستان در وب‌سایت فیس‌بوک.

https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=172052732994414&id=171515126381508&substory_index=0

ویدئو از شغل جوگی‌ها

کولی‌های کرانه جنوبی دریای کاسپین

هوشنگ جاوید

موسیقی کولیان ایران در حقیقت نیمی از موسیقی سازی و ترانه‌ای ایران را در مناطق گوناگون کشور تشکیل می‌دهد. تأثیرات موسیقی این قوم بر موسیقی ایران کنونی هنوز پوشیده مانده است؛ اما آن‌چه که در پژوهش‌هایم به دست آمد این‌که در هر کجا که اینان هنوز به عنوان موسیقی‌ورز بومی فعالیت دارند. نام این مقام یا آهنگ‌ها را می‌شنوید: «کابلی»، «هندی»، «دورانی»، «کولی مقام» (کولیا نه). کولیان در هیچ کجای ایران چندان خوش‌نام نیستند. اما موسیقی قابل بررسی و ژرفی را اجرا می‌کنند که تاکنون روی آن پژوهش کامل صورت نیافته است و تا جایی که می‌دانم مرحوم یحیی ذکاء و ایرج افشار سیستمی در موسیقی کولیان پژوهش کرده‌اند. پیدایش این قوم در ایران پیش‌تر از حضورشان در اروپا صورت پذیرفته، حمزه‌بن حسن اصفهانی (۳۵۰ ه.ق) نگارنده کتاب «تاریخ پیامبران و شاهان»، مسئله چگونگی آمدن این قوم به ایران را این‌گونه بیان کرده:

فرمان داد [منظور بهرام گور] تا دوات و قلم و صحیفه آوردند و به پادشاه هند نامه نوشت و از وی مطربان خواست وی دوازده‌هزار تن مطرب فرستاد، بهرام آنان را به شهرها و نواحی کشور خود بپراکند و شماره آنان به سبب تناسل بیش‌تر شد و گروهی اندک از فرزندان‌شان هم اکنون باقی هستند و آنان را رُط خوانند [در خراسان به این‌گونه نوازندگان دوره گرد قِرْشمار می‌گفتند و یا لُتی رت] به معنای فقیر بی‌چیز.^۱

اما ورود این تعداد نفر به ایران در لابه‌لای اسناد تاریخی به جا مانده هنوز هم مورد سؤال است و تعداد آنان مشخص نیست چرا که مؤلف «تاریخ ثعالبی»، «عبدالملک بن محمد بن اسماعیل ثعالبی نیشابوری» می‌نویسد:

^۱ تاریخ پیامبران و شاهان.

دستور داد تا به شنگل هندی‌نامه نگاشته آمد که «چهارهزار تن» از نام‌داران و چیره‌دستان در موسیقی را به حضور او گسیل دارد که چنان کرد.^۱ فردوسی در شاهنامه (۴۰۰ ه.ق) تعداد افراد را «دههزار تن» می‌داند و معتقد است که بهرام به شنگل دستور فرستادن «دههزار تن» را داده است.

به نزدیک شنگل فرستاد کس	چنین گفت کای شاه فریادرس
گزین ده‌هزار از آن لوریان	نر و ماده بر زخم بریط سوار
که استاد بر زخم دستان بُود	وز آواز او رامش جان بود
فرستی بر من، مگر کام من	برآید از آن نام‌دار انجمن

ولی نظامی در بهرام‌نامه در مورد تعداد افراد حرف دیگری را می‌زند:

شش‌هزار اوستاد دستان‌ساز	مطرب و پای‌کوب و لعبت‌باز
گرد کرد از سواد هر شهری	داد هر بقعه را از آن بهری

تا به هر جا که رختکش باشند، خلق را خوش کنند و خوش باشند. در مجمل‌التواریخ و القصص (۵۲۰ ه.ق) تاریخ‌نگار معتقد است که همان دوازده‌هزار نفر بوده‌اند و می‌نویسد: «پس از هندوان دوازده‌هزار مطرب بیامدند زن و مرد و لوریان که هنوز بجایند.»^۲

به هر شکل این قوم به ایران آمده و کار خویش را که همانا اجرای ترانه‌های شاد و بهجت‌آور بود، آغاز کردند؛ اما با شکست دولت ساسانی و ورود سپاه اسلام به ایران سرنوشت این قوم راه دیگری یافت. آن‌طور که اسناد می‌گویند هم معاویه و هم ولیدبن‌عبدالملک، آنان را به کوچ اجباری واداشته‌اند.^۳ معاویه آنان را به انطاکیه و ولیدبن‌عبدالملک آنان را به سوی فرات و اخراج از مناطق تحت خلافت رانده بود آنان نمی‌دانستند که با این تصمیم، کولیان به راه‌زنی و چپاول روی می‌آورند. این تصمیم به حدی مسئله‌آفرین شد که در زمان المعتصم‌بالله کولیان کرمان، فارس، اهواز و بصره از این سرزمین‌ها رانده و سرکوب شدند^۴ تا این‌که در زمان اقتدار قراقویونلوها در عهد مظفرالدین جهان‌شاه کولی‌ها در نواحی مرکزی ایران چون «یزد» می‌زیستند و نگارنده تاریخ جدید یزد (اواخر سده نه هجری) به آنان

۱ تاریخ ثعلبی، ص ۳۶۴.

۲ مجمل‌التواریخ والقصص، ص ۶۹.

۳ فتوح‌البلدان، ص ۱۲۷.

۴ التنبيه والاشراف، ص ۲۳۸.

اشاراتی دارد. نگارنده کتاب «احیاءالملوک» درباره وضعیت کولیان در زمان شاه عباس اول صفوی توضیحات جالبی داده و اشاره به فردی دارد بهنام «آقا ماه» که از جماعت کولیان بوده و او می‌نویسد که: «آقا ماه معشوق میرزا محمد حکیم‌بن‌همایون پادشاه بود.»

او نوع موسیقی کولیان در دربار صفوی را این‌گونه توضیح داده: «جمعی از لولیان نمکین که نمک با شکر آمیخته داشتند و همه وقت حاضر بودند و لولیان کابلی که در شیوه رقص و حرکات سرآمد اهل اصول اند، خالصه و زبده ایشان آقا ماه کابلی بود با چند لولی شیرین‌کار شورانگیز.»^۱

کولیان در عهد کریم خان دارای محله مخصوصی به نام «خیل» شدند و از مهم‌ترین وقایعی که در این عهد با حضور لولیان صورت گرفت، استقبال کولیان از زکی خان پس از شکست مفتضحانه‌اش از شیخ عبدالله بود که به دستور کریم خان زند صورت یافت. ابوالحسن محمد ابن امین گلستانه می‌نویسد: «خبر شکست او به وکیل‌الدوله رسید، فرقه لولیان و جماعت الواط را به استقبال زکی خان فرستاد. او را در کمال خواری به شیراز داخل و او را غضب نمود.»^۲

در عهد زندیه کریم خان از جماعت کولیان به عنوان همراه سپاه خود در جهت تشفی شهوات و سرگرمی استفاده می‌کرده و منظور از این کار از طرف او آن بوده که چون سپاه به ولایت دیگری می‌رسد گزندگی به اهل و عیال ایرانیان نرسد. نگارنده رستم/تواریخ (۱۲۴۷ه.ق) به این مسئله مفصل اشاره کرده است.

در عهد قاجاریه رئیس‌ان ایل کولیان مورد تشویق قرار می‌گرفتند تا خدای نخواستہ شورش و بلوایی نکنند. یکی از این رؤسا «فضل‌الله خان بشیرالملک» بوده که مظفرالدین شاه او را مورد مهربانی خود قرار می‌داده. میرزا غلام حسین خان افضل‌الملک می‌نویسد: «فضل‌الله خان بشیرالملک امیرتومان پیش‌خدمت خاصه حضور همایون، رئیس ایل فیوج و غربال‌بند و کولی و غریب‌زاده و لولیان ایران که در هر مملکتی از ایران به اسمی خوانده می‌شوند به اعطای یک ثوب خرقة ترمه از ملایس فاخره مخلع و سربلند گردیدند.»^۳

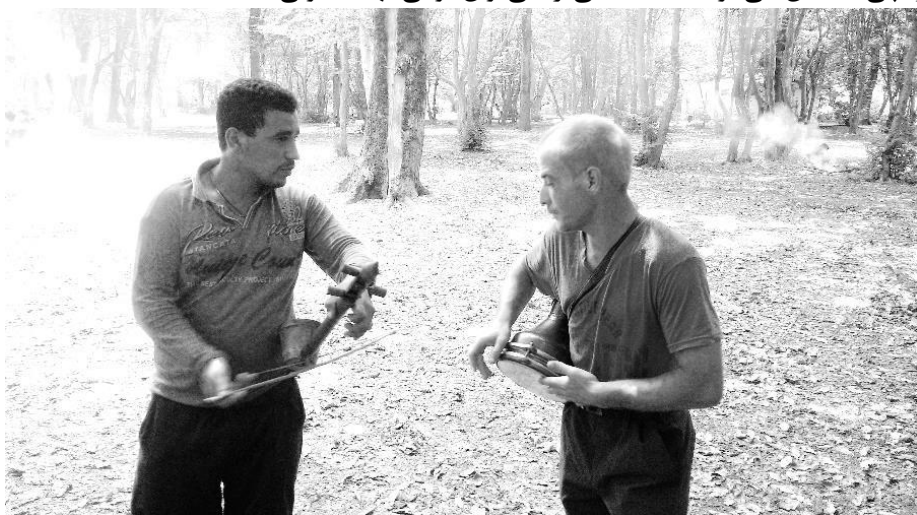
شیوه زندگی کولیان، صحراگردی یا نیمه‌صحراگردی بوده، که طی سالیان پیش‌تر به یک‌جانشینی مجبور شده‌اند. در خاورمیانه آنان را «دوم» و در سرزمین‌های عربی «جت» و در ایران بنا به گویش‌های نواحی مختلف نام‌های گوناگون دارند. در آذربایجان «رت»، «قره‌چی»، در کردستان «دوم» در میان لرها «غربتی» در خراسان «قرشمار»، در خوزستان

۱/ احیاءالملوک.

۲/ مجمل‌التواریخ، ص ۳۲۷.

۳/ افضل‌الملک، ص ۹۸.

«زُط، جَت»، کولی، در سیستان و بلوچستان «چلی» و لوری و کمچنی در فارس «غربتی» در کرمان «لولی» در کرمانشاه و ایلام «سوزمانی» در گیلان و مازندران «گودار، جوگی، فیوج» در سواحل جنوب «شرشن» و در همدان «خطیران» نام داشته و دارند، اینان به هنرهای نوازندگی، خوانندگی، رقص، حیوان‌بازی، شامورتی‌بازی، آهن‌گری، چوب‌تراشی، ساخت‌وساز، دالکی، چله‌کشی فرش، مطربی، روی‌گری، حصیربافی، غربال‌بندی، سبببافی و انجام خرده‌نمایش‌های آهنگین می‌پرداخته‌اند و کماکان به آن می‌پردازند. از مشاغل جدید ایشان کارگری فصلی برای شرکت‌ها، عملگی در کارهای ساختمانی و دست بالا در اجناس فروشی و دست‌فروشی است. کولیان ایران با آن‌که پایه زبانی‌شان رومانو و لوترا است، امروزه بیش‌تر به دلیل هم‌زیستی مسالمت‌آمیز مداوم به زبان پارسی رایج سخن می‌گویند. شماری، اما هنوز در میان خود با گویش‌های خاصی چون «رومانو، غربتی، جوگی، لوری، قره‌چی» سخن می‌گویند که همگی را می‌توان نوعی لهجه کولی دانست.



دوتن از کولیان هنرمند از تیره شکارچی، منطقه قُرُق، گلستان، ۱۳۹۰

شاخه «موسیقی شادی‌ها»ی مازندرانی و گلستانی به عهده موسیقی‌ورزان گودار بوده که بیش‌تر آنان «فیوج» هستند و سابقه کهن در تاریخ ایران و منطقه دارند. در گذشته‌ای نه‌چندان دور، طایفه بزرگی از کولی‌ها در دهنة کتول زندگی می‌کرده‌اند که هنوز نام رئیس طایفه آن‌ها که یاغی و موسیقی‌ورز بوده بر کوهی در آن حوالی بازمانده (کوه عوض گودار). ضمن آن‌که در ترانه «نقدعلی خان» که مادرش پس از قتل وی سروده نیز از این کوه نام برده شده، این اتفاق در ۱۲۵۰ هجری، قمری رخ داده است:

نقدعلی خان بکوشتین عوض گودار چئی و توکا د بی ین سردار
مگه ته نقدعلی نداشتی مار که پتوتنها کردن کمر غار

آقا شیخ محمدعلی بیّنات، شاعر، ادیب، موسیقی‌شناس و روحانی سرشناس که «میرپنج‌نامه» او بر وزن شاهنامه بسیار خواندنی است به موسیقی «گوداری» در زمان خود اشاره دارد و از آنان به عنوان «قوال» یاد می‌کند و کارشان را شورانگیز وصف می‌کند و چون در بزم حسین خان آنان را توصیف می‌کند، پس حرفش می‌تواند ملاک باشد که خوانندگان گودار در این ناحیه قوالی می‌کرده‌اند و بی‌گمان آوازهایی می‌خوانده‌اند که جنبه‌های پهلوانی و پیروزی در آن وجود داشته، ضمن آن‌که وی از سازهای تار، تنبک، سنتور، سرنا و نی در موسیقی گوداری آگاهی می‌دهد و در شعر خود ترانه را «نوا» و خوانندگان را «نواخوانان» می‌نامد.

وی حتی در جایی دیگر به چنگ و عود اشاره می‌کند:

حسین خان شد ز بس شادی احوال طلب بنمود «گوداران قوال»
سر شب تا سحر بانگ و نوا بود صدای نی بلند اندر هوا بود
ز تار و دنبک و سنتور و سرنا فکنده آتشی بر پیر و برنا
ز یک سو صوت وافور قلی بود ز یک سو هم مقام «کورقلی»^۱

استاد روان‌شاد عیسی فیوج برایم گفت که پدرش را «نظرکرده» می‌گفته‌اند، بدان سبب که روی آتش گداخته راه می‌رفته و در همان حال ساز هم می‌زده، این رسم در بین قوالان هند و پاکستان هنوز رایج است و تأییدی بر نوشته‌های محمدعلی بیّنات است.

«نعت‌گویی و نعت‌خوانی» از هنرهای این روحانی جلیل‌القدر بوده که از وزانت خوبی برخوردار است مانند نعت خواجه کائنات پیغمبر آخرالزمان (ص)، او در میرپنج‌نامه خود به موسیقی شادی در زمان خود نیز اشاره دارد و به ما می‌گوید که در ناحیه کتول «نقاره‌خانه» وجود داشته و «نقاره‌زنی» انجام می‌شده و «دهل‌زن» ویژه‌ای این کار را انجام می‌داده است:

دهل‌چی، هم‌چو مستانه شبانه فغان انداخت در نقاره‌خانه
دو صاحب جاه با هم دوش بادوش به جمعی از ییلان گشته هم آغوش
همه ره با دف و چنگ و طرب، یار که تا سُرخنکلاته^۲ شد نمودار

۱ منظورش کوراوغلی بود.

۲ ناحیه‌ای در منطقه.



استاد روان‌شاد عیسی فیوج، خواننده و نوازنده گودار استاد پیش‌کسوت حاج موسی ملک‌حسینی خواننده کتول ۱۳۷۸

اما آنچه که امروزه از آن همه نغمه و نوا بازمانده گوای عظمت موسیقی منطقه نیست چرا که هنر نقاره‌زنی به طور کلی از میان رفته، کمانچه‌نوازی با کمانچه سه سیم آن هم در حد یک نفر در منطقه باقی مانده است.

بهترین حافظ موسیقی گوداری منطقه عیسی فیوج معروف به «عیسی دایی» بود. او نوازندگی را ابتدا نزد پدرش «ولی گودار» و سپس نزد معروف‌ترین استاد کمانچه گوداری شرق مازندران قدیم، «شهینی میرشکار» آموخته بود، ابتدا تنبک می‌زده اما پس از سختی‌های فراوان کمانچه را یاد گرفته و در خدمت «ذوالفقار خان معززی» درآمده، چون در زمان یاغی‌گری «عباس گالش» سرباز بوده، تمامی جزئیات را دیده و می‌دانسته. این‌که در پشت پرده با سرهنگ‌ها چه ساخت و پاختی داشته و چگونه مجوز تاخت و تاز و غارت گرفته و چگونه به اعدام رسیده، همه را به صورت منظومه‌ای روایتی درآورده که در تمامی منطقه مازندران، گیلان و جنوب البرز نقل محافل موسیقی شده. او روی یک ملودی که مدام تکرار می‌شود اشعار سیلابی خود را جای داده و آن را آهنگین کرده است، مانند:

عباسه بردن - میدون گرگان - گردنش انداختن - طناب اعدام - یار عباسم

گرچه نغمگی آن‌چه او ساخته بود، در اصل برداشتی از نغمگی «داوری» بوده است، که یزدان گودار، موسیقی‌ورز منطقه کردکوی آن را در مورد ستم‌گری‌های خان حاکمی به نام داوری ساخته بود.

اگرچه نوع موسیقی گوداری در گلستان و مازندران بازمانده از موسیقی لوریان هند بوده است که در زمان ساسانیان در ایران پراکنده شدند؛ اما کم‌کم در اثر نزدیکی وهم زیستی ویژه‌ای که با مردم منطقه پیدا کرده‌اند. بخش بزرگی از موسیقی کهن خود را از دست داده‌اند و با یادگیری گویش‌های گوناگون زبان تبری و پذیرش موسیقی درون منطقه، امروزه راوی مهمی برای موسیقی مازندران شده‌اند، این قوم تا سال‌های پیش از وقوع انقلاب اسلامی، رقص‌ها، آوازها، ترانه‌ها و تصنیف‌های خود را محفوظ داشته و در دو جنسیت عمل‌کننده (زن و مرد) آن را به اجرا در می‌آوردند. اما پس از گذشت سال‌های نخستین انقلاب اسلامی و برداشتن پاره‌ای از تحریم‌ها در زمینه موسیقی عده بازمانده اینان بیش‌تر کوشش بر آن دارند تا موسیقی شنیده از رسانه و نوعی که مقبول دستگاه‌های نظارتی می‌افتد را اجرا کند و از ارائه تمامی داشته‌های خود، امتناع می‌ورزند. به عنوان مثال: ارزمون (رمضان) شکارچی که راوی صحیحی برای روایت «منور طلا» است؛ از اجرای آن خودداری می‌کند و می‌گوید: «ترانه‌هایش عاشقانه است!». هر چند اینان در زمینه اجرای موسیقی قوم موفق اند اما چند نکته درباره کارشان و ارائه آثارشان وجود دارد:

به دلیل کم‌سواد و یا بی‌سوادی راویان نوازنده، اغلب شعرها به لحاظ کلامی، یا غلط ادا می‌شود و یا جمله‌ها به طور کلی تغییر یافته است، در تمپوی درونی پاره‌ای از نغمه‌های بومی بر اساس داشته‌های موسیقی خود، با تأثیر از موسیقی رسانه‌ای ایجاد سرعت کرده‌اند.



روان‌شاد استاد نظام شکارچیان، خنیاگر گودار، طبقه ده، ساری، ۱۳۶۸

چون جوشش بداهه در اجرا در میان گودارها به دلیل تمرین و تکرار مداوم بیش‌تر است، در پاره‌ای از نغمات بومی نیز تزئیناتی را به وجود می‌آورند که به گوش شنونده ناآشنا، روایت جدید و خوبی به نظر می‌آید.

آن‌چه که می‌تواند به عنوان نغمات صحیح مازندرانی در میان گودارها به حساب آید، موسیقی گوسانی است که بیش‌تر جنبه‌های حماسی، سیاسی، ستایشی دارد و گونه‌ای از موسیقی نژادی در ایران است که «هادی سعیدی کیاسری» بر آن تقریرات خوبی را به نگارش در آورده است و دوم ترانه‌خوانی‌های شاد مازندرانی.



روان‌شاد استاد رمضان شکارچی و همسرش (ارزمون)، منطقه طبق‌ده، ساری، ۱۳۷۹

برخی از پژوهش‌گران، هرایبی‌ها را به عنوان گوداری در نوشته‌های خود ذکر کرده‌اند، در حالی که این دسته گسترده در اصل در قاموس باطنی و ریشه‌ای این قوم نمی‌گنجد چرا که هم حزین است و هم این‌که گاه به سوگ ناله مددخواهی تبدیل می‌شود. شاید این موسیقی منطقه تبرستان کهن بوده که در زمان شکست‌های پی‌درپی اقوام مازندرانی در طول تاریخ پدید آمده و در مواجهه با طوایف منطقه به ویژه ترک‌های وارد به منطقه به گودارها منتقل شده و چون راویان اصلی قوم مازندرانی سر به سینه خاک سپرده‌اند، اینک از زبان چند نوازنده گودار، بازمانده این نغمات شنیده می‌شود این اشتباه را بدین شکل پدید آورده که عزیزان هرایبی‌ها را که دسته گسترده و سترگی از آوازهای حزن در ایران است را، جزء موسیقی گوداری بدانند.

مشهورترین نوازندگان گودار در منطقهٔ مازندران در قرن حاضر عبارت بودند از روان‌شاد «شهینی میرشکار» در گرگان که ترانه «کیجا ته لمپا ره بکوش» از او است؛ روان‌شاد «آقاجان فیوج‌زاده» در ساری که پس از مرگش سرناوازی به مهارت او در اجرای نغمه‌های تبری نمی‌توان یافت؛ مرحوم «یزدان گودار» در کردکوی که منظومهٔ «داوری» را ایجاد کرد. روان‌شاد نظام شکارچیان در گهرباران ساری و پس از او روان‌شاد رمضان شکارچی مشهور به «آرزِ مون» در منطقه «طبق‌ده» چیره‌دست‌ترین آنان بود؛ و روان‌شاد «صغر کتول» که در بهشهر زندگی می‌کرد، ولی اصالت او از منطقه مزرعه کتول گلستان بود و روان‌شاد «نورمحمد طالبی» که پدیدآورندهٔ ترانهٔ «تِگِره‌تی آمشو بِمون بود و امروزه بی» که حق او را در پدیدآوری این ترانه رعایت کنند، آن را بدون یادکردش می‌خوانند! و خانواده علیزاده که ساکن سرپند سنگ‌تراشان ساری هستند و مهارت به سزایی در نفاذه‌نوازی دارند.

در هر صورت موسیقی گوداری مازندران از نرمی و زیبایی ویژه‌ای برخوردار است که فقط شنیدن آن می‌تواند حال درونی آن را بیان کند و شاید نسل امروز مازندران آخرین نسلی باشد که گونهٔ بازمانده از موسیقی کهن منطقه را به ویژه موسیقی گوداری را می‌شنوند.

تیره‌ای از آن‌ها که «برَسَم و حداد» هستند، بهار و تابستان را در مازندران به سر می‌برند و زمستان‌ها در بم، کرمان و جیرفت پیدایشان می‌شود، گرچه مرکزیت اسکان‌شان بیش‌تر بندرعباس در هرمزگان است. کولی‌های ایل «غربا» در بردسیر و سَغَرک مکانیت دارند و دستهٔ دیگر آنان در رودبار، بم، کهنوج، کرمان، سیرجان، جیرفت و گل‌بافت زندگی می‌کنند. محل سکونت این تیره منطقه «کوچم» از توابع ساردویه است. اینان در دوره صفوی به هنگام مشکلات به یاری دولت می‌رفته‌اند. هنرشان در دربار صفوی و حاکمان آنان رایج بوده، به گونه‌ای که حتی در سفرنامه‌های نوشته‌شده خارجی‌ان به گونه‌های موسیقی و رقص‌های آنان که گاه نقشی از ناشایستی‌ها را هم دارد اشاره شده و آثار آنان ثبت شده است و چون همواره در مظان اتهام بوده‌اند درمیان خود آیین‌هایی برای رفع اتهام به عنوان قسم خوردن دارند که نشانه‌هایی از وردهای کهن را می‌شود، شاهد بود. چونان: بردن دست در روغن داغ به تاپاله گاو و یا با چشم بسته انگشتی از سبدي که افعی در آن خوابیده است که بیش‌تر برای اثبات بی‌گناهی بوده است.

کتاب‌شناسی

عکس‌ها: هوشنگ جاوید

- حمزه ابن اصفهانی؛ *تاریخ پیامبران و شاهان*، جعفر شعار، امیرکبیر، ۱۳۸۰.
- سعیدی، علی‌اصغر؛ *سفرنامه اوژن اوبن (ایران/امروز)*، زوار، ۱۳۶۲.
- آصف، محمدهاشم، علیزاده، عزیزالله؛ *رستم/تواریخ*، فردوس، ۱۳۸۰.
- ملک‌الشعراى بهار؛ *مجم‌التواریخ والقصص*، محمد رمضانى فر، کلاله خاور، ۱۳۱۸.
- پاینده، ابوالقاسم؛ *التنبیه والاشراف*، ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶.
- میردیلمی، سید محمود؛ *تاریخ کتول*، مؤلف، گرگان، ۱۳۷۰.
- عبدالحسین میرزا فرمان‌فرما؛ *مسافرت‌نامه کرمان و بلوچستان*، ایرج افشار، اساطیر، ۱۳۸۲.
- حمیدالدین احمد ابن حامد کرمانی؛ *المضاف‌الی‌بدایع‌الازمان فى وقایع کرمان*، عباس اقبال، چاپ‌خانه مجلس، ۱۳۳۱.
- سرلشکر علی رزم‌آرا؛ *جغرافیای نظامی کرمان*، نشر ارتش، ۱۳۲۳.

نگاهی به رقص ترکمن

چ. اسنف / پژوهش گر فرهنگ

ترجمه: رحیم کاکایی



یکی از جالب‌ترین و چالش‌برانگیزترین مسئله در پژوهش و مطالعه میراث رقص یادگاری ترکمن، تلاش برای روشن کردن پایه‌های اساطیری رقص ترکمنی به منظور نگاهی بیش‌تر به گذشته جهت بازسازی معنایی انجام حرکات رقص است. این امر به نوبه خود اجازه تعیین و شناسایی نه تنها ریشه‌های بازی‌ها و رقص‌های باستانی، بلکه توضیح محتوا، نقش و جای‌گاه آن‌ها در فرهنگ معنوی ترکمن را به ما می‌دهد. ترکمن‌ها ضمن داشتن سنتز ذخایر فرهنگی پیشینیان ترکی-ایرانی زبان، در شکل گسترده‌ای رقص را به لحاظ بازمانده‌های باستانی اسطوره‌شناسی و آثار فرآیندهای سحرآمیز گذشته دور حفظ کردند.

همانا به همین دلیل است که آن‌ها مواد بسیار فراوانی برای پژوهش و مطالعه دارند. باستان‌شناسی به مثابه علم که به مطالعه و پژوهش گذشته بر پایه بقایای فعالیت‌های مادی انسان است، توانا به تعیین زمان، نوع و سطح توسعه فرهنگ‌های مورد مطالعه است. با این حال حتی ضمن در دست داشتن، به لحاظ مادی شواهد محکم و استوار از هنر باستانی رقص در کنده‌کاری‌های روی سنگ، مهرهای سلیندري (حک سنگ کوچک سلیندري — م) هم‌راه با صحنه رقص‌های جادویی و سحرآمیز، باستان‌شناسی در تلاش برای روشن کردن درون‌مایه ایدئولوژیکی و معناشناختی حرکت در فعالیت‌های مذهبی، بازی‌ها و رقص‌های آیینی ناتوان می‌ماند. حل این پدیده متناقض در آن نهفته است که جوهر اصلی رقص در حکم کاراکتر خاص مکانی-زمانی حرکت است و تنها در لحظه اجرای مستقیم آن زنده است و همین که به صورت یک رقص درآید، بلافاصله هم رقص و هم جذابیت جادویی آن از بین می‌رود. از این رو بازتاب حرکت رقص به عنوان مثال در نقاشی‌های غارها، در دیوارهای مصر و غیره تنها حرکت‌های رسمی پارامترهای مکانی، یعنی حالت‌ها و ژست‌ها است. در عین حال مهم‌ترین عنصر رقص خود زمان، فرایند حرکت بدن در مکان و زمان از بین می‌رود. در ارتباط با این امر، بازسازی معنایی حرکات بازی‌ها و رقص‌های کهن که نمونه رقص‌ها و بازی‌های فولکلور ترکمن از آن‌ها است، تنها از طریق پردازش و سنتز بعدی دیدگاه‌های اساطیری و محرک‌های اساسی حرکت‌های به جای مانده و موجود برای ما امکان‌پذیر است. در عین حال مطالب اساطیری، قوم‌نگاری، باستان‌شناسی و زبان نقش کمکی را، با دادن امکان در مجموع بازسازی حداکثر چهره راستین فرهنگ باستانی، پیدا می‌کنند.

در این جا لازم به ذکر است که فرایند پژوهش پایه‌های اساطیری رقص ترکمن تا حدود زیادی توسط بسیاری فاکتورهای تاریخی، که عبارت از موارد زیر هستند، دشوار است. نخستین، و شاید علت اصلی مشکلات (تا همین اواخر) ابهام و عدم انجام مطالعه کامل این رقص به عنوان یکی از کهن‌ترین عناصر فرهنگ سنتی ترکمن است. مورد دوم که به همان دلیل کم‌اهمیت هم نیست، فقدان حتی از لحاظ مفهومی تحقیقات علمی در زمینه اساطیر ترکمن‌ها است. حتی در چنان اثر بنیادینی مانند دانش‌نامه دو جلدی «افسانه‌های خلق‌های جهان»، درباره اسطوره‌های ترکمنی تنها یک قطعه در بررسی کلی مقاله که به دیدگاه و نظریات اساطیری خلق‌های ترک‌زبان اختصاص یافته، قناعت می‌شود. در این میان در فولکلور ترکمن‌ها، داستان‌های شاعرانه، افسانه‌ها و هم‌چنین در اشعار مندرج شاعران قرون وسطی، شیدایی، یونسِ اِمره و دیرتر در اشعار آزادی، مختوم‌قلی فراغی هم سیدی و هم دیگر شاعران ترکمن قرن‌های هجده و نوزده، ما به شمار زیادی از عناصر اساطیری با شواهدی به طور کاملاً مشخص از وجود سیستم‌های جامع نظریات و دیدگاه‌های اساطیری

بین ترکمن‌ها برخورد می‌کنیم که اصالت و هویت و آگاهی آن‌ها از طبیعت پیرامون و پدیده‌های آن را مشخص می‌کنند. گزارش کنونی به تلاش در جهت «بازسازی جهان معنوی مردم دیگر دوره‌ها و فرهنگ‌ها» با متد کشف و روشن کردن محتوی اساطیری و فعالیت حرکات بازی‌ها و رقص‌های ترکمنی اختصاص یافته است. در مطالب بازی و رقص ترکمنی پردازش مشابهی برای نخستین‌بار، با توجه به این‌که کاراکتر فرهنگ باقی‌مانده بدون شک مورد علاقه زیاد علمی است، انجام می‌شود. مشخص است که در نتیجه تکامل فرگشت تاریخی طولانی بدن انسان در مقیاس سیاره‌ای به لحاظ آناتومی، یکسانی کامل پدیدار شده و بدون هیچ تمایزی، بدین ترتیب پایه هم‌بودی همه بازی‌ها و رقص‌های جهان به وجود آمد. تفاوت حرکات ریتمیک بدن در مراحل ابتدایی فرم دشوار اولیه کار و هم زمان پیش‌روی در درک اساطیری از طبیعت به وجود می‌آیند. این حرکات در ترکیب ریتمیک و انعطاف‌پذیر بخش‌هایی از بدن مجسم می‌شوند که بازتاب‌دهنده تصاویری از جهان پیرامون هستند. محتوای اصلی اطلاعاتی در عین حال از آن بخش‌های پُر تحرک بدن، دست‌ها و پاها است که تکمیل‌کننده هرگونه عمل حرکات سر و بدن است.

بنابراین، اساس شکل‌گیری بارز حرکات ریتمیک بدن را در ابتدا شرایط متفاوت طبیعی تشکیل می‌دهند که دشواری‌های این یا آن فرایندهای کار را، که مواد ریتمیک بازی و دیرتر خود رقص را ارائه می‌دهند، تعیین و دیکته می‌کنند. این علل پایه شکل‌گیری بسیاری اسطوره‌شناسی‌ها را تشکیل می‌دهند که هم‌چنین بسته به مجموعه پیش‌شرط‌های طبیعی آب و هوایی و جغرافیایی این یا آن نیروهای طبیعت را که بازتاب خاص خود را در حرکات نمادین بدن پیدا می‌کنند، مجسم می‌کند. کم و بیش حرکات معنایی بدن در رقص ترکمن‌ها را که در آن هفت عنصر ریتمیک بسیار روشن، فراگیری و دست‌یابی مادی-اساطیری آن‌ها از طبیعت پیرامون بازتاب یافته‌اند، می‌توان مشاهده کرد. این هفت عنصر عبارت از ضربات به کف دست، ضربات پا بر زمین، خم شدن بدن، گردش سر، خیز و جهش‌ها، چمباته زدن و چرخش هستند.

نخستین عنصر که یکی از کهن‌ترین فرایندهای کار را در خود ترکیب کرده، ضربه دست و بعدها مسلحانه است. ریتمیک معادل این عمل، هم‌زمان با ترسیم صوتی آن، کف زدن دست است. در رقص‌ها کف زدن دست دارای چندین اهمیت است. کف زدن در حکم ترسیم عنصر مشخصه توتم پرنده و بال زدن پرنده‌ها است؛ علاوه بر این، در کف زدن دست عمل حفاظتی جادویی ناشی از تجربه فعالیت عملی انسان بدوی، هنگامی که او دریافته بود که صدای برآمده از ضربه کف دست مانند صدای ضربه ابزارهای کار باستانی سنگ و چوب پرندگان و حیوانات را ترسانده و دور می‌کند، وجود دارد. کاربرد کف زدن دست به مثابه

وسیله جادویی طرد ارواح از این‌جا است. حقیقت وجود کیش پرندگان در گذشته ترک‌ها و مرتبط با این امر شناخت «از روح، که دارای سیمای پرنده و پرندگان را نیز به خود می‌گیرد»، مفهوم عمیق رقص‌های مراسم تشیع جنازه ترکمن‌های مناطق آمودریا، موتیف‌های اصلی ریتمیکی که کف زدن هم‌آهنگ دست‌ها در موقعیت‌های مکانی مختلف به همراه ضربات طبل‌ها و ترانه‌های آیین‌ها و مراسم است را به ما آشکار می‌کند. همچنین لازم است به رابطه رقص‌های مراسم تشیع جنازه با رقص عروسی اشاره کرد که با مقایسه مطالب شخصی مربوط به صحرا و توصیف و داده‌های س. آغاجانف، شباهت‌های معینی دارند که بازتاب‌دهنده «شناخت از تداوم زندگی در آگاهی و درک سنتی موجود، چرخه جهان در مرگ و میر و زاینده‌گی‌های نوین بی‌پایان» است.

مؤلف همین‌طور ضمن سخن درباره رقص‌های عروسی ترکمن‌ها-اوغوزها در قرون وسطی (سده یازده)، می‌نویسد: «موسیقی و آواز با رقص به همراهی ساز زهی و ضربه‌های طبل همراه بود. رقصندگانی که می‌چرخیدند، به زانو درمی‌آمدند، با توجه به ریتم موسیقی دست می‌زدند. گاهی اوقات عروس را مجبور می‌کردند که برقصد، رقص‌هایی که توأم با دست زدن‌ها همراه بود. بدیهی است که نویسنده نتیجه‌گیری کرده، که این رقص‌ها دارای نوعی ارزش و اهمیت جادویی هستند: «ممکن است، این رقص‌ها برای مصون داشتن تازه‌ازدواج کرده‌ها از چشم بد و ارواح خبیث و شیطانی در نظر گرفته شده باشند». چند معنایی کف زدن دست‌ها به عنوان یکی از عناصر بسیار خاص چه عروسی‌ها و چه رقص‌های مراسم تشیع جنازه ترکمن‌ها و نیاکان آن‌ها، کاملاً با موضوع کارکردهای جادویی‌ای که به صورت ضربات کف دست درآمده، قابل فهم است. ضربات کف دست گذشته از طرد و راندن ارواح شیطانی که ممکن است به جوانان (ناباروری، اختلالات عصبی و غیره) صدمه بزند و طرد ارواح مردگان، باز از نمادهای جنسی (اروتیک) برخوردار بودند و با موتیف‌های باروری، اشارات رمزی در رویارویی و مقابله دست راست و چپ که کف دست راست نماد خورشید-مرد، و کف دست چپ نماد ماه-زن است، مرتبط بود. در اساطیر ترک این مفاهیم در سطح الگوهای کیهان‌شناسی از جهان قابل درک و فهم بودند.

جهان بالا، جهان میانی و جهان پایین

بدین ترتیب تماس کف دست راست و چپ در لحظه کف زدن از آمیزش و اتصال دو آغاز: عمل کرد لقاح و فرایند جنسی مردانه (جهان فوقانی، خورشید) و عمل کرد زنانه (جهان پایین، ماه) که مساوی تولد است، تقلید می‌کرد. کف دست‌های وصل‌شده نمادی از جهان میانی و به مثابه نتیجه عمل جادویی مقدس از زندگی بودند. با توجه به این که کف زدن

معنی بال زدن پرندگان را داشت، چنان که در بالا گفته شد، لازم است به تذکرات و. موشکوها توجه کرد که نوشت: «تصویر و نقش مشروط پرندگان، آن هم به صورت جفت، در کاخ‌های عروسی، که در گذشته دور بی‌شک از اهمیت آیینی برخوردار بودند، کاملاً قانون‌مند است، زیرا تصویر پرندگان نماد نیک‌بختی بود و به عنوان یک طلسم به کار می‌رفت». احتمالاً این موتیف اساطیری در موقعیت دوگانه زنان رقصنده (در برابر یک‌دیگر) در رقص «چاپاق» بازتاب یافته است. از همه این گفته‌ها چنین برمی‌آید که در رقص‌های عروسی بر خلاف مراسم تشیع جنازه، کف‌زدن‌ها از کارکردهای جادویی برخوردار بوده و نماد تداوم زایش و تولیدمثل شده است؛ یعنی «ایده باروری، رشد و بازسازی که تعیین‌کننده موتیف‌های اساسی مراسم عروسی هستند، بر سنت‌های ترکی غالب بودند». دومین عنصر رقص ترکمنی ضربه پا بر روی زمین است که در حکم هم‌چنین یکی از کهن‌ترین عمل بارآور و تولیدی بود و به جهان حیوانات، پرندگان و محیط غیر از شکار اشاره داشت و متعلق به محیط دام‌داران و کشاورزان باستانی است. این اندیشه را پژوهش‌های! سوورتیان مورد تأیید قرار می‌دهند که به ریشه تعدد معنایی «دپ»، که اساس فعل «دپمیک» (کوبیدن، لگد زدن، جفتک زدن و...) را تشکیل می‌داد، اشاره دارد. مؤلف ضمن تأکید بر منشأ حیوانی-پرنده آن، به فعل «دپمیک» (کوبش پا بر زمین، لگد زدن، پا کوبیدن، سُم زدن) و هم‌چنین «بیرون آوردن غذا از زیر برف توسط پا» اشاره می‌کند. به این حرکت و عمل هم‌چنین ابن فضلان که گزارشی درباره اوغوزهای دام‌دار نوشته، اشاره کرده است: «من (شماری) از اوغوزها را دیدم به گونه‌ای که مالک ده‌هزار اسب و ده‌هزار رأس گوسفند بودند. غالباً گوسفندان در برف می‌چریدند و ضمن کوبیدن با سُم خود بر زمین علف را پیدا می‌کردند».

«! سوورتیان» به این حرکت در معنی «ضربه زدن، زدن، هل دادن»، «چنگ زدن، پنجه گرفتن» اشاره می‌کند، که مجدداً نمایان‌گر منشأ حیوانی-پرنده بودن آن است و اوج‌گیری حرکت جنگی پرندگان شکاری مثلاً شاهین را که آبلایف آن را به عنوان پرنده‌ای که می‌کوبد و با پا لگد می‌زند، می‌شناسد.

برای موضوعات ما این واقعیت از اهمیت زیادی برخوردار است، کیش و پرستش پرندگان در میان ترکان نه تنها در رقص‌های مراسم عروسی‌ها و تشیع جنازه‌ها، بلکه در رقص‌های جنگی نیز بازتاب یافته است.

حرکت «ضربه پا»، که در حکم حرکت خاص موضوع «مبارزات» شد، در رقص «همیل»، جایی که زنان ضمن توصیف پرندگان شکاری یا رقص جفت‌گیری دُرنا، با گریه و فریاد شدید، با یک‌دیگر با گذاشتن یک پا به جلو با آغوش باز برخورد می‌کنند، حفظ شده

است. این عنصر در باقی‌مانده مراسم انجام «ذکر» (ذیکیر - ترکمنی)، که دیرتر پس از فروپاشی شوروی، به نام رقص «کوشت دپدی» خوانده شد، آشکار شد. این حرکت را ما در موتیف‌های هنر ترک‌های آلتایی سده‌های چهارم و پنجم پیش از میلاد به عنوان مثال تکه‌دوزی‌ها و صنایع دستی، مهرهای نقش بسته شده، در هنر تصاویر گوزن‌های شمالی (موس یا گوزن اوروآسیایی) و هم‌چنین در تصاویر شاهین، مظهر و تجلی نیروهای کیهانی در اطلس (یا صورت فلکی - مترجم) الصوفی قرن دهم میلادی می‌بینیم. در هر دو مورد، پرنده شکاری در لحظه حمله با بال‌های باز در طرفین با تکیه بر یک پا، دیگری با چنگ‌های باز و پنجه‌دار به جلو تصویر شده است. بدون شک همانا این حرکت در حکم نمونه اولیه حالت شناخته‌شده رقص کلاسیک «حالت قرار گرفتن بدن به جلو» با داستانی در حالت «به جلو کشیده شده»، هنگامی که پنجه‌های دست‌ها بازند و کف دست به سمت پایین نشانه رفته‌اند، است. البته در رقص کلاسیک حرکت مفهوم و اهمیت اولیه خود را از دست داده و در سبک تصفیه شده و کلاسیک ارائه شده است. اعتقادات و باورهای وحدت وجودی ترکان باستان که طبق آن، آن‌ها خود را بخشی از طبیعتی که می‌میرد و زنده می‌شود، احساس می‌کردند؛ با تقسیم زمان سال به دو دوره بهار، زمان بیداری و شکوفایی طبیعت، که به تولد انسان و پاییز به پیری تشبیه شده و خاموشی طبیعت را آن‌ها به عنوان مرگ درک می‌کردند، مراسم تشیع جنازه‌ها و عروسی‌ها را درگرددش بی‌پایان زندگی به یک‌دیگر نزدیک می‌کرد.

آثار و رد پاهایی که به این پیوند و ارتباط رهنمود می‌کنند، هنوز در زبان ترکمنی زنده هستند. بنابراین، واژه «دپمک» هم‌زمان معنی «زمین را بیل زدن و نرم کردن آن، بیل زدن زمین»، «کندن، بیل زدن» را می‌دهد، و بیان «دپین اتمک»، که از ریشه «دپ» مشتق شده، به معنی «از میان بردن، به خاک سپردن، دفن کردن» است. از این اصول است که نام رقص «کوشت دپتی» ایجاد شد. در پیوند رقص «کوشت دپتی» با مراسم تشیع جنازه، محتوی غزل‌ها نشان می‌دهند که در آن‌ها ترانه‌ای درباره ناپایداری زندگی، به آن‌که زمین سیاه بمانند، آشدارخا (آژدرها-ژدها) به یک‌باره دهان باز می‌کند و انسان را می‌بلعد و هستی انسان به گلی شبیه است که زمان پژمرده شدن آن می‌آید، خوانده می‌شود. در این‌جا، همانند رقص «چاپاق»، انعکاس باقی‌مانده‌های افسانه‌های باستانی دیده می‌شوند، که بر اساس آن جهان پایین (دنیای اموات، جهان مردگان - مترجم) جای‌گاه مردمان، «مهلت زندگانی» است که در جهان میانی به پایان می‌رسد و با سیمایی از زمین و نمادی از مرگ مرتبط است. از آن‌جایی که توصیف رنگ اصلی جهان پایین سیاه است، در غزل درباره «زمین سیاهی»، خواننده می‌شود که مرده را به خود می‌کشد.

عنصر سوم رقص چرخاندن سرها است که ذاتی هر حرکت بدن است و به کل اندام درایت، هوشمندی و کامل بودن گویایی حالت را می‌بخشد. بالا بودن سر به لحاظ اساطیری، نقش معناشناختی اصلی را در ایجاد و ساخت حالات دارد. در زمینه مشارکت طبیعی هم‌آهنگ‌شده سرها در همه حرکات رقص گونه بدن در رقص ترکمنی حرکات خاص سر وجود دارند، که در اصل با هنر باغشی‌ها و در گذشته شامان‌ها، از جمله آن‌ها چرخش‌های سریع مکرر، تکانه‌ها، «سیلکمیک»، جنبش سر از سمتی به سمت دیگر، بالا انداختن تند چانه به جلو، به راست و به چپ، ضمن پرتاب سر به عقب هم‌آهنگ با موزیک و بسیاری دیگر، مرتبط هستند. هنر باغشی‌ها ضمن داشتن ابزار بارز و گویا، این حرکات را هم‌زمان با دیگر حرکات باغشی‌ها به عنوان عنصر سنتی حرکات رقص ترکمنی هنرنمایی می‌کنند. اهمیت حرکات و جنبش سرها بر خلاف فرایندهای کار حرکتی است، که اساس موتیف‌های اساطیری را تشکیل می‌دهند و لازم است گفته شود که منابع بیان حرکت «سیلکمیک» به شامانیسم، هنگامی که شامان با مراسم آیینی «وزش باد برمی‌انگیخت»، یعنی به لحاظ جادویی با به اهتزاز در آوردن حاشیه‌های لباس و با پوشش سر خود بر هوا تأثیر می‌گذاشت، برمی‌گردند. از سوی دیگر حرکات گویا و پُرمعنی سر به تقلید از پرندگان و حیوانات توتمی نیز برمی‌گردند.

چهارمین عنصر بیان گر بودن خمیدگی‌های بدن است که خود ضمن برجسته‌ترین عنصر بیان انعطاف‌پذیر بودن بدن انسان، حالت کلی فیزیکی و روحی موضوع تصویر را نشان می‌دهند و به تقلید انسان از حرکت جانوران مربوط است، که درباره آن نه‌تنها مواد و مطالب مربوط به صحرا، بلکه کهن‌ترین نمونه‌های کنده‌کاری‌های روی دیواره‌های سنگی، هم‌چنین هیروگلیف‌ها و تصویرنگاری‌های مصر و چین باستان گواهی می‌دهند. جهش یا پرش پنجمین عنصر رقص است که در ابتدا حرکت آب را ترسیم می‌کرد، یعنی نوسان آن، بعدها در سیمای نگه‌بانان توت‌ها، از جمله «قورباغه‌ها نماد باروری»، سیمایی که به طلسم جادویی و زیورآلات نقره‌ای زنان ترکمن و موتیف‌ها و گل‌های اصلی فرش ترکمنی اختصاص داده شده، تجسم یافت. عنصر ششم رقص چمباته زدن و یا به زانو نشستن است؛ نیم‌خیز ایستادن و یا زانو زدن آشکارا با پرش مخالف، فرو رفتن و غرقه شدن شامان در بیرون از جهان، جهان پایین، جهان هرج و مرج و مرگ اهمیت پیدا می‌کنند. گذشته از کارکردهای منطقی، شامانیستی لازم است به منشأ فعالیت قدیمی حرکت مورد نظر که از عرصه نظامی به حوزه بازی منتقل شده است، اشاره کرد. در سنت‌های فولکلوری مردمان باستانی قهرمانان سبیری «ماهرانه از تیر پیکان‌ها، به سرعت با چمباته زدن یا پرش بلند خود را کنار می‌کشیدند» و شامان‌ها ضمن تقلید مبارزه با ارواح، در «ارائه رقص‌های» خود

حرکت‌های واقعی بدن از هنر رزمی را به کار می‌گرفتند. عنصر هفتم رقص چرخش یا حرکت دورانی به معنی احاطه به لحاظ اساطیری به همه جهات فهمیده شده و معین مکان و فضا، «سیر» شامان، پرواز فیزیکی او به آسمان به کمک ارواح بود. این مفهوم اساس گردباد، پدیده واقعی طبیعت را، که خاص مناطق گرم بیابانی، جایی که آفتاب سوزان است، ضمن چرخ دایره‌وار خود، اشیا را گرفته و آن‌ها را به هوا می‌برد، تشکیل می‌دهد.

در دنباله لازم است اشاره کرد که همه مطالب مربوط به حرکات بازی‌ها و رقص‌های ترکمنی نتیجه فراگیری و بهره‌برداری بسیار طولانی عملی و اساطیری از طبیعت و پدیده‌های آن توسط مردم بومی باستانی آسیا هست. بخشی از خود ویژگی مطالب حرکات ریتیمیک توسط فرایندهای کار در حال رشد به مثابه تقلیدی از گذشته، زاده شده‌اند. از جمله به عنوان مثال بازی‌های در حال شکار «آشیق» یا رقص‌های دسته‌جمعی کشاورزی و رقص‌های همراه با آوازا و ترانه‌های «ییلان‌آینی»، «آیاق ل له [دیزل ل له]»، «اچچه ل له»، «هیشله» و رقص‌های «چیرتمه»، «ایشیمه» هستند که پایه فرایندهای ریسندگی و سحر و جادوی چرخش دوک‌های نخ‌ریسی را تشکیل می‌دهند.

سرچشمه بخش‌های دیگر حرکات ریتیمیک به تقلید از طبیعت زنده خزندگان، پرندگان و جان‌داران، عادت‌های آن‌ها، حالات و حرکات‌های خاص برمی‌گردند. در این جا می‌توان رقص‌های «هیکور»، «هیم - میل» را به حساب آورد که اساس برداشت از حرکات لاک‌پشت، درنا، لک‌لک، حواصیل و هم‌چنین رقص مارمولک، نمایش عادات مارمولک‌های بزرگ خاکستری را تشکیل می‌دهند. محرک و انگیزه تقلید در هر دو مورد اعتقادات اساطیری و هدف تأثیر جادویی بر طبیعت و کارایی فرایندهای کار و فعالیت ابتدایی هستند. حتی در بازی‌ها و رقص‌های دسته‌جمعی به تدریج همه اجزای پایه‌ای ریتیمیک و بیان ترکیبی رقص در حال ظهور، گزینه‌های مختلف حالات حرکات بدن، ایجاد حس ریتم سازهای کوبه‌ای هم‌آوازی، و هم دیرتر به هم‌راهی موسیقایی، پدید می‌آیند. تحت تأثیر فرایندهای کار و تصورات و بازنمایی‌های اساطیری اصول تنظیم و ترتیب بازی‌گران، دیرتر رقصندگان، نوازندگان و خوانندگان در فضای مراسم بازی‌ها و سپس رقص‌ها: رویارویی دوگانه بازی‌گران (در برابر هم)، ساخت خطی و دایره‌ای و بسیاری دیگر که دیرتر در رقص وارد شدند، به وجود می‌آیند. ضمن به پایان رساندن این گزارش سخنان مردم‌شناس و جامعه‌شناس فرانسوی کلود لوی استروس را نقل می‌کنم که نوشت: «کلیت آداب و رسوم یک ملت همواره در نوعی سبک و روش که آن‌ها سیستم‌ها را تشکیل می‌دهند، مشخص شده‌اند.

نویسنده ادامه می‌دهد، من معتقدم که شمار این سیستم‌ها محدود نیست و آن‌چه جامعه بشری خلق می‌کند هرگز در مفهوم مطلق آن نیست؛ بلکه به گزینش درآمیزی‌های معین در پذیرش برخی ایده‌ها که می‌توان آن‌ها را دوباره ایجاد کرد، قناعت می‌کند. در این اثر که تجربه بازسازی معناساختی به منظور نگاهی به گذشته جهان معنوی پیشینیان ملت ترکمن ارائه شده، با وضوح تمام گواهی می‌دهد که هنر سنتی ترکمن حکم سیستم غنی از ایده‌های اساطیری، «تلاش برای خودمختاری معنوی» خود ویژه و «شکل خودآگاهی» از جامعه را دارد، شناختی که می‌تواند به ما کلید باز کردن بسیاری پدیده‌های هنوز مورد پژوهش قرار نگرفته فرهنگ باستانی ترکمن را بدهد.

کتاب‌شناسی

- س. آغاجانف (۱۹۸۰)؛ ازدواج و مراسم عروسی اوغوزهای آسیای میانه و قزاقستان در سده‌های نهم تا سیزدهم. دوره بیست و دوم.
- ی. آنتونوا. (۱۹۸۷)؛ درباره مسئله اهمیت و معنای حالت تصاویر شبه‌انسانی دوران عصر حجر. || مردمان دوران باستان و قرون وسطی آسیای میانه.
- م. آرتمانف. (۱۹۷۳)؛ گنجینه ساکی‌ها.
- ان. مار. (۱۹۳۶)؛ آثار منتخب.
- ای. مالیکوف. (۱۹۸۸)؛ درباره مبدأ آسیای مرکزی تصوف آناتولی || ترک‌شناسی شوروی. باکو. شماره ۵. و. موشکوا. فرش‌های مردمان آسیای مرکزی / اواخر قرن نوزده و آغاز قرن بیست. تاشکند.
- ل. پتروف. (۱۹۸۶)؛ از تاریخ نام‌های پرندگان شکاری چوواشی || ترک‌شناسی شوروی. باکو. شماره ۶.
- ل. رمپل. (۱۹۸۷)؛ زنجیر زمان. تاشکند.
- ی. سوورتیان. (۱۹۸۷)؛ فرهنگ لغت ریشه‌شناختی زبان‌های ترکی.
- مطالبی در زمینه تاریخ ترکمن و ترکمنستان، ۱۹۳۹.
- جهان‌بینی سنتی ترک‌های جنوب سیبری. مکان و زمان. وشنی می. نووسیبسک. ۱۹۸۸.
- فرهنگ ترکمنی-روسی. ۱۹۶۸.
- مطالبی درباره صحرا اثر مؤلف در زمینه مناطق بالقان، غیزیل آربات، غیزیل اترک و نواحی چلکن.
- مطالبی درباره صحرا اثر مؤلف در زمینه مناطق بالقان، ناحیه چلکن و روستای غاراگل.

آداب و رسوم عروسی داغستان

مویا بولشایا / پژوهش گر فرهنگ عامه

عروسی در داغستان مقدس است. در همان ورودی، بی‌سر و صدا و نامحسوس، شاید مهم‌ترین اقدام اتفاق می‌افتد. بر سر میز تنظیم شده، با پهن کردن یک دفترچه یادداشت مدرسه بین بشقاب‌ها و لیوان‌ها، اقوام عروس پول جمع می‌کنند، آن را در یک کیسه پلاستیکی بزرگ می‌گذارند و داده‌های دریافتی را با خطی منظم وارد می‌کنند؛ فلان و فلان به جوانان ۶۰۰ روبل می‌دهد، خداوند آن‌ها را برکت دهد. سال‌ها و برای‌شان بفرست که به اندازه موی ریش پیامبر پسر دارند. همان دفترچه، اما در جعبه، بعداً در عروسی داماد ظاهر می‌شود. عروسی داغستانی پول گرفتن صادقانه از مردم است. اعتقاد بر این است که حداقل مبلغی که برای دادن مناسب است ۵۰۰ روبل است. اما اکثر مهمانان ۱۰۰۰ یا بیش‌تر می‌دهند. ضمناً اگر در هر دو عروسی، عروس و داماد، مهمان دعوت شود، هم آن‌جا و هم آن‌جا پول نقد می‌برد. اگر خانواده‌ها خیلی ثروت‌مند نباشند، پول جمع‌آوری شده در عروسی عروس نزد پدر و مادر عروس و پول جمع‌آوری شده در عروسی داماد نزد پدر و مادر داماد باقی می‌ماند. کسانی که به وفور زندگی می‌کنند همه چیز را به جوان می‌دهند. با توجه به این که یک عروسی متوسط حداقل ۷۰۰-۸۰۰ مهمان دارد، جوانان هرگز مجبور نیستند خانه را از صفر شروع کنند. علاوه بر این، تمام پولی که میهمانان هنگام رقص عروس با داماد و عروس با مهمانان مرد می‌اندازند، نیز برای تازه‌عروس‌ها باقی می‌ماند. در نتیجه معمولاً ۱۵۰-۲۰۰ هزار نفر دیگر جذب می‌شوند.

شاهین‌ها در آسمان آبی خیره‌کننده اوج می‌گیرند. باد بوی خزر می‌دهد. کوه‌های کم‌ارتفاع، پوشیده از گل‌های کوچک فرسوده، در چین‌های بزرگ، و بعد از تولد بچه‌ها برای عروسی آماده می‌شوند. سه ساعت قبل از آن، ۳۵۰ نفر در سالن ضیافت و نیز در مرکز ماخاچکالا تجمع کرده بودند. در میزهای فشرده، مردان و زنان به طور جداگانه می‌نشینند و

مانند نخود در غلاف روی هم می‌نشینند. پیرزنان ملی‌پوش و روسری خینکال می‌خورند و به جوانان نگاه می‌کنند. جوانی چشم به پهلوها شلیک می‌کند. بیش‌تر دخترها با وجود ۴۳ درجه در سایه، دراز و تاریک هستند. از هر طرف می‌آید: «دیدنی چه‌طور به من نگاه کرد؟ این از بستگان کیست؟ روی میزها آب معدنی، میوه‌ها، پاکت دلمه‌ای که روغن می‌جوشند و سالادهایی که از نظر ظاهر و طعم تقریباً خانگی هستند، دیده می‌شود. الکل دیده نمی‌شود، اما اگر دختران درخواست شامپاین کنند، بلافاصله آن را می‌آورند و می‌ریزند. و دخترها، با نوشیدن چند جرعه، در یک گله به رقصیدن می‌روند. سر میز وسط تالار، تازه‌عروسان عمر و آیدا قرار دارند. اینم عروسی عروس پدر و مادر و اقوام او، دوست دختر و هم‌سایه‌ها این‌جا هستند. از این‌جا داماد او را به عروسی خود می‌برد، به بویناسکس، مهمانان و خانواده‌اش. در همین حین، ارکستر لزگینکا می‌نوازد و نان تست می‌زند و شماره بعدی را اعلام می‌کند — رقص زیبای شرقی لیل — و دختری حدوداً ۱۰ ساله در راهروی بین میزها ظاهر می‌شود که معروف است باسن خود را حرکت می‌دهد. و جینگ‌جینگ مونیست‌هایش. اما اکنون عروس و داماد از روی میز بلند می‌شوند، زمان رفتن به عروسی دوم است. و به زودی گروه، با بوق‌های کرکننده‌ای در خیابان‌های ماخاچ‌کالا هجوم می‌آورد. بیلبوردهای تبلیغاتی گذشته، که گروه بوتیرکا (بهترین موفقیت‌های ۱۰ سال اخیر را ارائه می‌کند)، از کنار مرغ کبابی فونیکس، رستوران مجیک دونالد و فروشگاه لباس اسلامی عرفات، از کنار ساختمان‌های پنج طبقه خروشیچف، کاشی‌کاری شده به سبک عربی، و گاوهایی که در کنار جاده چرا می‌کنند، شرق شرق است. و هنگامی که یک ساعت بعد، خود را در سالن ضیافت دیگری با میزهای جابه‌جا شده، خینکال، نوشابه پینوکیو، اما اکنون الکل گران قیمت می‌بینیم، همه‌چیز تکرار می‌شود: نان تست، لزگینکا و پول در حال پرواز. آیدا با لباسی به رنگ لاتِه با آستین‌های پف کرده وارد مرکز دایره می‌شود. صورت او، سفید با پودر، تقریباً بی‌حرکت است، فرهای قرمز روی شانه‌های برهنه — برای آخرین بار — می‌افتند. بدون این‌که به کسی نگاه کند، بین مردانی که در رقص از جلوی او می‌پرند، حرکت می‌کند. اسکناس‌های صد روبلی‌مچاله شده زیر پا می‌افتند و بچه‌ها به دنبال آن‌ها هجوم می‌آورند، انگار دنبال توپ‌های ویمبلدون هستند.

روز دوم. مردان و زنان: آیدا در ابتدا قرار نبود با عمر ازدواج کند. آن‌ها یک سال پیش با هم آشنا شدند. هم‌سایه آیدا با یکی از دوستان عمر ازدواج کرد. و سپس شروع به مراقبت از او کرد و او متوجه شد: «او مرد من است. این تصمیم من بود.» در داغستان، جایی که ازدواج‌های منظم هنوز وجود دارد، این مهم است. او حقیقت را می‌گوید یا سنت را رعایت می‌کند، نمی‌فهمد. دختران محلی با این ایده بزرگ می‌شوند که مردان باید به آن‌ها دست

یابند. دوست آیدا به من توضیح می‌دهد: «اگر آن مرد بخواهد، او چگونه مرا پیدا کند.» چنین اعتمادی فقط در شهری می‌تواند وجود داشته باشد که همه با یک‌دیگر برادر، کوناک و هم‌سایه باشند. قراره از شوهرت بترسی؟ از آیدا می‌پرسم: «می‌ترسی؟»

او گیج شده است. نه، باید احترام گذاشت. خانواده احساس امنیت می‌دهد. از کودکی به ما آموخته‌اند که ازدواج نیاز به صبر و تواضع دارد. هر دختری می‌داند که بزرگ می‌شود، ازدواج می‌کند و از شوهرش مراقبت می‌کند. من هم‌چنین مطمئن هستم که هر دختری می‌داند که شوهرش تنها مرد زندگی او خواهد بود. زنان محلی به همان اندازه که مردان روغن خود را نگه می‌دارند، بر بی‌گناهی خود چنگ می‌زنند. منطقی است: هر دو خصوصی‌سازی منابع معدنی، بحثی غیرقابل انکار در آینده‌سازی هستند.

بابا بده! بحث مهریه و قیمت عروس در زمان خواستگاری مطرح می‌شود. والدین داماد باید برای جوانان مسکن فراهم کنند، یک آپارتمان جداگانه یا اتاق‌های خود در خانه. برای عروس جواهرات و یک چمدان کامل هم می‌خرند. آن‌ها به من یک کت راسو لاما سیاه دادند. —تا زانو، با کلاه، بسیار زیبا، و هم‌چنین طلا— یک زنجیر، دست‌بند، یک انگشتر و گوشواره با الماس، چکمه، کفش و کیف، لباس زیر، به طور کلی، همه‌چیز لباس —زمستانی و تابستانی— لیست آیدا.

لباس پوشیده بودم و بنابراین، حتی از خانه پدر و مادرم چیزی نگرفتم. «با گذشت زمان، البته، من به آنجا خواهم رفت، چیزی برمی‌دارم، چیزی توزیع می‌کنم، اما تا کنون به چیزی نیاز ندارم.» والدین عروس اثاثیه آشپزخانه، اتاق خواب، اتاق نشیمن و هر آنچه در خانه مورد نیاز است می‌خرند: از ملحفه تا برس توال. شروع به پس‌انداز پول از تولد فرزندان کنید. مادران پسران کوچک با افتخار می‌گویند که از قبل تمام طلاها را برای همسران آینده آماده کرده‌اند. من سعی خواهم کرد با جزئیات بیش‌تر بگویم تا کل طعم را منتقل کنم.

مرحله اول جست‌وجوی عروس است. عروس در داغستان به روش‌های مختلف انتخاب می‌شود. به عنوان مثال می‌توانید فقط با یک دختر در پارک / مینی‌بوس / حیاط هم‌سایه ملاقات کنید، با او صحبت کنید، عشق بورزید، او را بهتر بشناسید، عاشق شوید و در نهایت پدر و مادرش را بفرستید تا موافقت والدینش را جلب کنند. این گزینه مطلوب‌ترین برای دختران، متأسفانه، بسیار رایج است. بیش‌تر اوقات، والدین داماد که مشتاق ازدواج پسرشان هستند، یک دختر زیبا از یک خانواده خوب در منطقه پیدا می‌کنند، او را به پسرشان نشان می‌دهند، آن دو باهم ملاقات می‌کنند، سپس رضایت می‌دهد (یا نمی‌دهد؛ پدرم، برای به عنوان مثال، ۶ دختر را که به او پیش‌نهاد شده بود را

«رد» کرد. هفتمین مادر من بود). بعد نوبت عروس است. یا موافقت می‌کند و سپس همه برای عروسی آماده می‌شوند، یا او امتناع می‌کند و داماد و والدینش را محکوم به جست‌وجوی جدید می‌کند (اگرچه ممکن است داماد پافشاری کند و چندین تلاش دیگر انجام دهد). اما همه چیز به این سادگی نیست، ممکن است نوبت عروس فرا نرسد: یا داماد شیفته به سادگی او را می‌دزد و چاره‌ای برای او / والدینش باقی نمی‌گذارد. یا والدین سخت‌گیر خواهند گفت که لازم است (بسیاری از هم‌کلاسی‌های من به دستور والدین خود ازدواج کردند)؛ یعنی برای خیلی از عروس‌ها و برای دامادها انتخاب همسر قرعه‌کشی است. شما یک شخص را از بیرون می‌بینید، می‌توانید مدتی با او ارتباط برقرار کنید، اما واقعاً فقط در ازدواج می‌توانید او را بشناسید.

رفتن به بخش سرگرم‌کننده‌تر، خواستگاری در داغستان: این یک روی‌داد جشن بزرگی است. اقوام داماد به خانه عروس می‌آیند، می‌خورند، می‌نوشند، ارتباط برقرار می‌کنند، عروس را صدا می‌زنند، حلقه او را می‌زنند. از آن لحظه به بعد او متأهل به حساب می‌آید. او می‌تواند یک هفته یا ده سال در این وضعیت باشد — توجه به شرایط (هم‌سایه من در ۱۶ سالگی نامزد کرد و در ۲۳ سالگی ازدواج کرد — داماد در راه بود).

عروس و داماد چه تعهداتی دارند؟ عروس باید بیاورد جهیزیه و داماد مهریه. هر چه خانواده ثروتمندتر باشد، جهیزیه / مهریه بیش‌تر است. بنابراین، احتمالاً، موضوع ثروت خانواده داماد / عروس همیشه در این‌جا با شدت مورد بحث قرار می‌گیرد. من با چیز دل‌پذیرتر شروع می‌کنم... به عنوان کلیم، داماد باید برای عروس جواهرات طلا و لباس‌های زیادی بیاورد، از لباس زیر گرفته تا لباس بیرونی. اعتقاد بر این است که عروس، وقتی ازدواج می‌کند، باید همه چیز را ترک کند. وسایلش در خانه پدر و مادرش در این‌جا یک تغییر کامل کمد لباس است. به عنوان یک قاعده، چند هفته قبل از عروسی، بستگان داماد، عروس را به یک فروشگاه (یا بازار) می‌برند، جایی که او هر چیزی را که دوست دارد، انتخاب می‌کند. عروس نیز باید جهیزیه خود را بیاورد: اثاثیه، ظرف، فرش، لوازم خانگی... او باید خانه داماد را که می‌تواند یک اتاق و یک خانه سه طبقه باشد — به عنوان عروس خوش‌شانس است.

برویم سراغ جشن! عروسی در دو روز برگزار می‌شود: شنبه در خانه عروس با مهمانانش، یک‌شنبه در خانه داماد با مهمانانش. عروسی‌های این‌جا بزرگ است. به طور متوسط حدود ۳۰۰-۴۰۰ مهمان به عروسی می‌آیند. همه اقوام (عمو، برادر، خواهر)، هم‌سایه، هم‌کار، دوست، آشنا. بنابراین، عروسی ۷۰۰-۱۰۰۰ نفر می‌تواند عادی باشد.

در عروسی چه می‌کنند؟ و طبق معمول: آن‌ها می‌خورند، می‌نوشند، به «نان تست» گوش می‌دهند، به تازه ازدواج کرده‌ها تبریک می‌گویند، می‌رقصند (موسیقی همیشه ملی است — لزگینکا، آکوشینکا...). در عین حال، تازه‌ازدواج کرده‌ها بسیار آرام و متواضعانه رفتار می‌کنند (یادم می‌آید که یکی از بستگانش در مراسم عروسی، به دوستم گفت که او اغلب می‌خندد!). آن‌ها در یک میز جداگانه روبه‌روی مهمانان می‌نشینند، به «نان تست گوش می‌دهند»، تبریک می‌پذیرند، چندبار برای رقص بیرون می‌روند، با پول دوش می‌گیرند (!) و پس از آن دوباره به مکان‌های خود می‌روند.

درباره پول: اگر به طور ناگهانی به یک عروسی داغستانی رفتید، وقتی دیدید مردان در رقص به زنان پول می‌دهند، تعجب نکنید. این رسم ماست. بسته به مردم و آداب و رسوم آن‌ها، یک زن می‌تواند پول را در خانه نگه دارد (یادم می‌آید که چگونه در کودکی از عروسی یکی از هم‌سایه‌ها راضی آمده بودم، از رقص برافروخته بودم، اسکناس‌هایی در دستانم گرفته بودم). یا آن‌ها را داخل یک سبد مشترک برای تازه عروس نگه می‌دارند.

چیزی در مورد غذا نگفتم! ما غذای لذیذ درست می‌کنیم، مخصوصاً در عروسی‌ها! روی سفره عقد حتماً پلو، دلمه، رول کلم، کباب بره / مرغ / ماهی خاویاری، خاویار سیاه، انواع میوه و تنقلات وجود خواهد داشت. (در مورد غذاهای داغستانی باید به نحوی جداگانه بنویسند). خوب، عروسی برای تازه‌عروسان در شب عروسی تمام می‌شود و برای عروس، این باید اولین شب او با یک مرد باشد. و این‌که چگونه زندگی برای این تازه‌دامادها بیش‌تر خواهد شد، به خودشان و به خیلی چیزهای دیگر بستگی دارد.

امیدوارم چیزی را از دست نداده باشم، اگر چنین است، سؤال بپرسید!

مانند گذشته، امروز نیز عروسی داغستانی با رعایت تمام سنت‌ها، آیین‌ها و آیین‌های ملی برگزار می‌شود. در هر ملیتی از جهان سنت‌ها و آیین‌هایی وجود دارد که در طول قرن‌ها توسعه یافته است. البته، عروسی‌ها به عنوان درخشان‌ترین، رنگارنگ‌ترین و جالب‌ترین شناخته می‌شوند. آداب و رسوم عروسی داغستان عروسی در داغستان با «مقیاس» آن متمایز می‌شود. تعداد زیادی مهمان، سر و صدا، موسیقی، سرگرمی، غذاهای مختلف. در داغستان دو عروسی به طور سنتی برگزار می‌شود. عروسی اول در خانه عروس و عروسی دوم در خانه داماد برگزار می‌شود. تعداد کل مهمانان در جشن عروسی، به طور معمول، می‌تواند به یک‌ونیم‌هزار نفر برسد.

آماده شدن برای عروسی در داغستان: نکته مهم در برگزاری این جشن در داغستان، رعایت تمامی آداب و رسوم ملی است. طبق آداب و رسوم داغستان، آمادگی برای

روز عروسی تقریباً بلافاصله پس از تولد کودک آغاز می‌شود. والدین از قبل شروع به جمع‌آوری جهیزیه و جمع‌آوری بودجه برای عروسی آینده می‌کنند. به همین دلیل است که پس از گذشت چند سال، جشنی واقعاً مجلل برای تازه‌عروسان ترتیب داده می‌شود. نامزدی قبل از عروسی تازه‌دامادهای داغستانی در میان داغستانی‌ها، مانند هر قوم دیگری، به روش اعلام عروس و داماد جوان، نامزدی می‌گویند. خواستگاران را به خانه عروس می‌فرستند و در آن‌جا مراسم خواستگاری برگزار می‌شود و در آن‌جا هدایای مختلفی به او تقدیم می‌شود. بلافاصله والدین عروس و داماد روز عروسی را تعیین می‌کنند که نباید با روز تولد جوان یا پدر و مادرشان، اعیاد مسلمانان و نباید در ایام اورازا باشد. عروسی داغستانی بدون ثبت رسمی جوان در اداره ثبت احوال برگزار نمی‌شود. در پایان مراسم نامزدی به اداره ثبت احوال مراجعه می‌کنند و درخواست ازدواج می‌دهند. طبق آداب و رسوم داغستان، عروس و داماد فقط گاهی قبل از عروسی می‌توانند ملاقات کنند و به هیچ وجه نباید شب‌ها را با هم بگذرانند. در مرحله بعد، آماده‌سازی برای خود جشن آغاز می‌شود. انتخاب لباس عروس، محل برگزاری خود عروسی، انتخاب رستوران و منو، دعوت از مهمان، تزیین سالن، مسائل مختلف سازمانی و...

ویژگی‌های لباس عروس در داغستان: این روزها برای لباس عروس داغستانی شرایط سختی وجود ندارد. نکته اصلی این است که باید گران، ظریف و باشکوه باشد. دختران داغستانی مدرن دو لباس برای عروسی آماده می‌کنند: یکی لباس عروس سفید، دومی یک لباس ملی. هر رستوران، تالار ضیافت یا حتی یک خانه نیز می‌تواند به عنوان محل برگزاری عروسی انتخاب شود. سفره‌های عروسی بر اساس تمام سنت‌های آشپزی داغستانی چیده می‌شود: پلو، دلمه، خینکالی، شیشلیک، سبزیجات، سبزی و خیلی چیزهای دیگر. از وظایف عروس قبل از عروسی می‌توان به انتخاب اثاثیه خانه یا آپارتمانی که با همسر جوانش در آن زندگی خواهد کرد، اشاره کرد.

سنت‌های جشن اولین روز عروسی در داغستان. عروسی داغستانی بدون صدای بلند موسیقی از پشت بام خانه غیر ممکن است. روز اول طبق سنت در خانه عروس برگزار می‌شود. به عنوان یک قاعده، فقط زنان در این‌جا جمع می‌شوند. ساق‌دوش‌ها، اقوام، هم‌سایه‌ها و فقط آشنایان. در این روز نوعی خداحافظی دختر با خانه والدینش و زندگی سابقش اتفاق می‌افتد. در بحبوحه جشن، داماد نزد عروس می‌آید و هدایای گران‌قیمت زیادی به او می‌دهد: صندوقی با لباس و کفش، جواهرات طلا و سایر اشیای قیمتی. تعداد هدایا بستگی به وضعیت مالی داماد دارد.

سنت‌های جشن گرفتن دومین روز عروسی در داغستان: جشن عروسی در داغستان در روز ازدواج رسمی برگزار می‌شود. معمولاً یک هفته پس از اولین روز عروسی در خانه داماد برگزار می‌شود. هم زن و هم مرد در این‌جا جمع می‌شوند، اما آن‌ها جداگانه پشت میز می‌نشینند. زن‌ها سر یک میز و مردها سر یک میز می‌نشینند. در طول جشن، عمدتاً موسیقی ملی پخش می‌شود، اما ممکن است آهنگ‌های مدرن خارجی نیز وجود داشته باشد. داماد در عروسی خود حق دارد با سایر نمایندگان جنس منصف برقصد. عروس چنین مزیتی ندارد. در این روز، بعد از ظهر، پدر داماد در حالی که شمع و آینه در دست دارند به خانه عروس می‌روند و به سراغ عروس می‌روند. آتش یک شمع و یک آینه باید محافظت و حفظ شود، زیرا آن‌ها نماد شادی برای یک خانواده جوان هستند. پدر داماد با خروج از خانه، باج (معمولاً یک پرداخت نمادین) به اقوام نزدیک عروس می‌پردازد. بعد عروس به خانه دامادش می‌رسد. قبل از راه، صورتش را با شل مخصوص می‌پوشانند و دختر با همراهی پدر داماد و اقوام به محل جشن عروسی می‌رود. قبل از ورود به خانه، خون قوچ تازه ذبح شده زیر پای عروس ریخته می‌شود. طبق باور عمومی، این آیین به عنوان یک طلسم قدرت‌مند در برابر چشم بد عمل می‌کند. در این مورد، دختر نباید لباس خود را لکه‌دار کند. سپس با غسل پذیرایی می‌شود تا زندگی خانوادگی آینده شیرین شود.

با وجود بلند بودن جشن عروسی، عروس را به اتفاقی جداگانه می‌برند و در آن‌جا منتظر معشوقش می‌ماند و برای شب عروسی خود آماده می‌شود. ملاقات جوان باید دقیقاً در نیمه شب برگزار شود. در این شب اقوام داماد همیشه درب اتاق خواب جوان می‌مانند که وظیفه آن‌ها بیرون آوردن از اتاق خواب و نشان دادن اثبات بی‌گناهی عروس به همه است. این واقعیت با تبریک‌های شاد، تعجب‌ها، شلیک‌ها همراه است. عروسی در داغستان البته به همین‌جا ختم نمی‌شود. این جشن بسته به توانایی مالی جوان و والدین آن‌ها ممکن است چند روز دیگر ادامه یابد. تنها یک هفته پس از روز دوم عروسی، اقوام عروس می‌توانند با تبریک به خانه تازه‌دامادها بیایند. هر روز عروسی داغستان عمدتاً با موسیقی ملی، رقص، بازی، سرگرمی برای مهمانان دعوت شده، تفریح عمومی همراه است. اعتقاد بر این است که هر چه عروسی مجلل‌تر و سرگرم‌کننده‌تر باشد، جوان بهتر زندگی می‌کند. عروسی داغستان جشن زیبایی است که چندین روز در مقیاس وسیع برگزار می‌شود. این تعطیلات با آداب و رسوم و سنت‌های ملی همراه است که شبیه به سنت‌های مردمان دیگر نیست. شرکت در عروسی داغستانی به معنای دیدن کل فرهنگ مردم است. از این گذشته، در عروسی آن‌ها نه تنها آداب و رسوم را رعایت می‌کنند، بلکه نان تست ملی را نیز تلفظ می‌کنند، رقص‌های داغستانی می‌رقصند، لباس‌های محلی می‌پوشند.

ویژگی عروسی داغستانی زیبا چیست؟ ویژگی‌های جشن عامیانه عروسی‌های داغستان را به سختی می‌توان با عروسی‌های دیگر اشتباه گرفت و همه به لطف ویژگی‌های ملی است. عروسی سنتی داغستان به مدت دو روز برگزار می‌شود. اما بین آن‌ها دقیقاً ۷ روز می‌گذرد. تعداد زیادی از مهمانان در عروسی حضور دارند، از ۳۰۰ تا ۱۵۰۰. این‌ها لزوماً اقوام نزدیک و دور، دوستان، هم‌کاران هستند. افرادی که به طور رسمی دعوت نشده‌اند نیز می‌توانند به جشن بیایند: هم‌سایگان، آشنایان یا فقط ساکنان یک شهر یا روستا. آخرین‌ها مجبور نیستند در جشن بمانند، اما موظفند به جوان تبریک بگویند و نان تست بزنند. بنا به درخواست والدین و تازه‌عروسان، عروسی می‌تواند از یکی از دو گزینه برگزار شود: مسلمان مذهبی بدون الکل، موسیقی با صدای بلند و رقص، یا کلاسیک با الکل، یک میز سرسبز، جشن‌های پُر سر و صدا. والدین از بدو تولد کودک شروع به جمع‌آوری پول برای عروسی می‌کنند. مهمانان برای عروسی آینده، برای جهیزیه عروس، برای باج، پول زیادی می‌دهند. این واقعیت منجر به این واقعیت می‌شود که پول برای سازمان‌دهی عروسی بدون حساب می‌رود. یک ویژگی ملی که اکنون به ندرت مشاهده می‌شود، این بود که والدین خود داماد را برای عروس انتخاب می‌کردند. تازه‌عروس‌ها درست در عروسی با هم آشنا شدند. اکنون این رسم بسیار کم رعایت می‌شود. قبلاً عروس‌ربایی اغلب انجام می‌شد. این یک رسم ملی زیبا بود. حالا وقتی پدر و مادر عروس و داماد برای ازدواج رضایت نمی‌دهند، به آن متوسل می‌شوند. وقتی داماد معشوقش را می‌دزدد، او را به خانه‌اش می‌آورد. و دختر مجردی که شب را در خانه مردی گذرانده باشد، رسوا محسوب می‌شود. والدین برای شستن این شرم از خانواده چاره‌ای جز موافقت با عروسی ندارند. تاریخ عروسی نباید در روز تولد تازه‌عروسان، تولد والدین، اعیاد مذهبی مسلمانان باشد.

ازدواج چگونه پیش می‌رود؟ آداب و رسوم عروسی داغستان با خواستگاری آغاز می‌شود. تباری نیز نامیده می‌شود. این روش برای انعقاد توافق و بحث در مورد تمام تفاوت‌های ظریف است. نمایندگان داماد: والدین، اقوام، دوستان به خانه همسر آینده می‌آیند، به رفاه خانواده نگاه می‌کنند، به جهیزیه عروس علاقه‌مند هستند، در مورد اندازه کلیم — باج برای عروس — صحبت می‌کنند. هیچ اندازه ثابتی در این سؤال وجود ندارد. ازدواج به دو صورت انجام می‌شود: زمانی که عروس و داماد هنوز بچه هستند، قرارداد بین والدین منعقد می‌شود. به چنین تباری «لالایی» می‌گویند. وقتی برگزار می‌شود نظر و خواسته عروس و داماد پرسیده نمی‌شود. اگر همه کنوانسیون‌ها مذاکره می‌شد، پدر عروس چیز ارزش‌مندی را که نماد انعقاد قرارداد بود، به پدر داماد تحویل می‌داد و از این پس بچه‌ها عروس و داماد می‌شدند. اغلب چنین تباری را می‌توان در بین لرگین‌ها یافت. این

توطئه زمانی انجام می‌شود که عروس و داماد بالقوه در حال حاضر بالغ هستند. این دیدگاه مربوط به عروسی داغستانی مدرن است. هدایای ارزشمندی به عروس اهدا می‌شود که در برخی مناطق به همراه جهیزیه او را در نزدیک خانه به طناب آویزان می‌کنند و به دیگران نشان می‌دهند. اگر همه چیز مناسب همه باشد، نامزدی انجام می‌شود. بعد از او، داماد و پدر و مادر به خانه عروس می‌روند و سپس ملاقات برگشتی انجام می‌شود. تدارکات عروسی شما می‌توانید جشن را در سالن رستوران، سالن ضیافت و همچنین در خانه جشن بگیرید. نکته اصلی این است که اتاق به اندازه کافی جادار است، زیرا تعداد مهمانان از چندصد تا دوهزار متغیر است. چنین مقیاسی مستلزم مبالغ هنگفت پول است. آن‌ها شروع به جمع‌آوری پول از تولد فرزندان می‌کنند، اما بعد از نامزدی شروع به آماده‌سازی مستقیم برای جشن می‌کنند. آن‌ها هم از طرف عروس و هم از طرف داماد شروع به آماده‌سازی می‌کنند. روز اول تعطیلات توسط عروس برگزار می‌شود، روز دوم توسط داماد. اگر شرایط زندگی اجازه پذیرش تعداد زیادی مهمان را نمی‌دهد، امکان برگزاری یک روی‌داد در یک رستوران وجود دارد. ثبت‌نام رسمی فقط در روز دوم انجام می‌شود. به هر حال، کشش عروسی به مدت دو روز با یک رسم ملی همراه است: والدین حق شرکت در چنین روی‌دادی با دختر خود را ندارند، زیرا او تحت حمایت خانواده داماد قرار گرفته است. عروس با همراهی خواهران مجرد به خانه داماد رفت. اما پدر و مادر دوست داشتند عروسی دخترشان را ببینند و خود عروس هم دوست داشت پدر و مادرش از روز مهم زندگی او دور نمانند. برای این‌که به کسی توهین نکنند و همچنین خلاف عرف عمل نکنند، شروع به برگزاری مینی‌عروسی در خانه عروس کردند.

در داغستان مدرن، گردهمایی در خانه عروس به یک روز عروسی تمام عیار تبدیل شده است که به طور گسترده‌ای جشن گرفته می‌شود. بعد از نامزدی، مقدمات عمدتاً توسط والدین تازه‌عروس انجام می‌شود. اما عروس هم کنار نمی‌ایستد. مسؤولیت‌های او شامل آماده‌سازی «لانه» خانواده آینده است: انتخاب میلمان، چیدمان آن در خانه، تزیین داخلی. لباس‌های جشن در عروسی داغستانی مدرن، (عروس‌ها) در انتخاب لباس محدودیتی ندارند. تنها شرط این است که باید بلند، ظریف، گران‌قیمت و تصفیه‌شده باشد: ساخته‌شده از پارچه‌های گران‌قیمت با افزودن جواهرات گران‌قیمت. روسری یا مقنعه استفاده نمی‌شود. با این حال، هیچ کس تزیین سنتی عروس را فراموش نمی‌کند. به عنوان لباس دوم برای عروسی آماده شده است. با داماد، همه چیز با لباس بسیار ساده‌تر است، هر کت و شلوار کلاسیک. اما اگر از سنت‌ها عدول نکنید، داماد باید کت و شلوار دوم عروسی را نیز داشته باشد که در آن رقصی رسمی اجرا کند. ویژگی اصلی این لباس کلاه است. روز اول عروسی

برگزاری تعطیلات در دو روز نیز با این واقعیت توضیح داده می‌شود که به طور معمول، عروسی داغستان فقط یک‌بار جشن گرفته می‌شود. طلاق یک اتفاق بسیار نادر در میان مردم داغستان است. قدرت اتحادیه با دین‌داری مردم پیوند خورده است. اولین روز عروسی — در خانه عروس — با اجرای موسیقی آیینی آغاز می‌شود. نوازندگان دعوت شده در پشت بام خانه عروس مستقر هستند و آهنگ‌های محلی را که یادآور موتیف دعا است، اجرا می‌کنند. در این زمان، عروس به طور فعال در خانه برای عروسی داغستان آماده می‌شود. در ساعت ۱۲ ظهر، صفوف جشن از خانه داماد خارج می‌شود که فقط از زنان بستگان داماد تشکیل شده است. خود داماد و همراهانش صفوف را دنبال می‌کنند و در همان زمان معمولی برای عروسی داغستان اجرا می‌کنند.

آهنگ‌ها: کسانی که راه‌پیمایی می‌کنند، هدایایی به شکل شیرینی، جواهرات و فرش حمل می‌کنند. به محض ورود مهمانان به خانه عروس، تمام خوراکی‌ها و هدایایی که آورده‌اند، در صندوقچه گذاشته می‌شود و عروس با خود به خانه فعلی خود می‌برد. مادر عروس با همراهی دیگر اقوام زن، دخترش را به خانواده داماد می‌دهد. تمام این جریان با گریه و زاری همراه است که در غم خروج دختر از خانه والدین است. گرچه آن شب عروس هنوز در خانه پدر و مادرش می‌ماند. روز دوم عروسی روز دوم در خانه داماد می‌گذرد. به خانه همسرش می‌آید و او را زیر نظر می‌گیرد. اما، قبل از برداشتن عروس، داماد با خواهرش ملاقات می‌کند و قبل از عروسی یک رقص جشن ملی را اجرا می‌کند. بعد از این که مادر دختر از کاسه یک نوشیدنی عسل به تازه‌زدواج کرده می‌دهد. این نماد یک زندگی خانوادگی شاد است. در روز دوم است که بسیاری از روی‌دادهای پُر سر و صدا و سرگرم‌کننده برگزار می‌شود. تیراندازی در هوا، آهنگ و رقص، مسابقات برای مهمانان.

در روز دوم عروسی داغستان، لزگینکا محبوب‌ترین سرگرمی مورد علاقه است. جشن بعد از ۱۲ روز شروع می‌شود که داماد عروس را به خانه می‌آورد. این تعطیلات با رقص همراه است، در حالی که مردان جدا از زنان می‌رقصند. تازه‌عروس‌ها اولین رقص خود را نیز اجرا می‌کنند. اما قبل از این روی‌داد رسم دیگری وجود دارد: عروس باید با هر مرد حاضر در عروسی برقصد. اما، رقص به این شکل است: دختر در حال رقصیدن است و مرد دور او می‌چرخد و پول را نزدیک او می‌اندازد. کل مراسم عروسی توسط یک توست مستر، یکی از بستگان از پیش انتخاب شده میزبانی می‌شود. او مسابقات برگزار می‌کند، نان تست درست می‌کند، بر رعایت سنت‌ها نظارت می‌کند.

در روز سوم چه اتفاقی می‌افتد؟ پس از ازدواج یک دختر داغستانی، اجازه برداشتن روسری از سر خود را دارد. این روز بعد از روز دوم عروسی اتفاق می‌افتد. میهمانان به خانه

همسران جوان می‌آیند تا یک‌بار دیگر تشکیل خانواده را به آن‌ها تبریک بگویند و در عین حال از پذیرایی از عروس لذت ببرند. در پایان جشن‌های مجلل، اقوام عروس و اقوام داماد هدایای گران‌قیمتی را مبادله می‌کنند. بدین ترتیب زندگی خانوادگی همسران جوان آغاز می‌شود. عروسی مدرن در داغستان عروسی‌های مدرن در میان داغستانی‌ها به طور فزاینده‌ای یادآور جشن‌های اروپایی است. برخی از آداب و رسوم منسوخ شده و برخی هم‌چنان رعایت می‌شوند. داماد باید لزگینکا را با لباس ملی برقصد. غذاهای ملی همیشه سر سفره‌ها وجود دارد: کباب، خینکالی، دلمه، پلو و.... مهریه قیمت عروس و عروس از داماد باید اخذ شود. داماد لزوماً برای عروس در رأس صفوف رسمی می‌آید. عروسی‌های داغستان در حال حاضر یک تست‌مستر استخدام می‌کنند، یک میزبان حرفه‌ای نه یک خویشاوند. بیش‌تر اوقات، رستوران‌ها و سالن‌های ضیافت برای این مراسم اجاره داده می‌شود که به شیوه‌ای مدرن تزیین شده‌اند. موسیقی محبوب در حال پخش است.

ورود عروس به خانه داماد: رسم ملی این رسم زیبا — ورود عروس به خانه همسر آینده — قبلاً چند هفته قبل از عروسی توسط اقوام عروس و داماد با یک‌دیگر ملاقات می‌کردند. اکنون این کار فقط پس از ازدواج انجام می‌شود. ورود عروس به خانه شوهر با پاشیدن آجیل و سکه و شیرینی بر روی او همراه است، به عنوان نمادی از این‌که دختر در این خانه نه غم و نه نیاز می‌شناسد. در برخی از مناطق داغستان، عروس را آرد می‌پاشند. به محض این‌که زن جوان از آستانه عبور کرد، مادر داماد فنجانی عسل به او داد که قرار است عروس آن را بنوشد. پس از پایان عروسی، مربی (همسر فعلی) به او گفت که چگونه شب عروسی را بگذراند: چگونه رفتار کند و چه کار کند. شوهر جوان تنها پس از این‌که از دختر در مورد تمایل واقعی او برای همسر شدن سؤال کرد و پاسخ مثبت دریافت کرد، شروع به انجام وظیفه زناشویی خود می‌کند.

نان تست: نان تست عروسی داغستانی داستان‌های طولانی و زیبا با معنی دارد. معمولاً تست‌مستر به آن‌ها می‌گوید. در پایان نان تست، برای جوانان، برای والدین، برای دوستان، لیوان‌ها بلند می‌شود. مهمانان هم‌چنین می‌توانند نان تست کوتاه درست کنند یا یک تبریک ملی زیبا بگویند. رقص‌های ملی در عروسی داغستان، لزگینکا یک رقص اجباری و سنتی است که همه آن را دوست دارند و می‌دانند چگونه آن را اجرا کنند: زن و مرد. در این رقص است که تمام شخصیت و پتانسیل داغستانی‌ها آشکار می‌شود. آن‌ها «روح» خود را در این رقص گذاشتند. به طور کلی، در عروسی داغستان، رقص‌ها توسط آراوول (رقصنده اصلی در جشن) باز می‌شود. آغاز رقص‌هایی که او گذاشته است «دم» نامیده می‌شود. پس از آن، مهمانان مرد به رقصنده می‌پیوندند. در ابتدای رقص به مردان گل داده می‌شود،

نمادی از دعوت به رقص. به محض این‌که مردی احساس خستگی کرد، می‌تواند گل‌ها را به دیگری بدهد که حق رد دعوت را ندارد. چنین روی‌دادهای رقص تا پایان تعطیلات ادامه دارد. رقصیدن در عروسی داغستانی برای دختران و زنان با دعوت خواهر داماد آغاز می‌شود. این اوست که حق دارد اولین کسی باشد که رقصیدن را شروع می‌کند. زنان هم‌چنین می‌توانند لزبینکا را در عروسی داغستانی برقصند.

آیا ازدواج داغستانی‌ها با مردم دیگر امکان‌پذیر است؟ عروسی روسیه و داغستان بدون توجه به تفاوت این دو قوم در دوران مدرن برگزار می‌شود. تدارک چنین عروسی، اول از همه، بحث دو طرف (عروس و داماد) از تمام نکات ظریف در مورد رعایت سنت‌های روسیه و داغستان است. آن‌چه در عروسی روسی انتظار می‌رود و در داغستان پذیرفته نمی‌شود و بالعکس. بسیاری از زوجها سازش می‌کنند و تنها جالب‌ترین آداب و رسوم و مسابقاتی را که برای هر ملتی معمول است، در جشن خود برگزار می‌کنند. مردم داغستان سنت‌ها و آداب و رسوم منحصر به فرد خود را دارند که با جشن عروسی مرتبط است، که نه تنها یک روی‌داد مهم برای تازه‌عروسان و خانواده‌های آن‌ها است، بلکه یک روی‌داد باشکوه است که در مقیاس بزرگ برگزار می‌شود!

جالب است بدانید عروسی در داغستان دقیقاً به چه چیزی معروف است؟ سپس پورتال Wedding.ws از شما دعوت می‌کند تا در دنیای شگفت‌انگیز عروسی‌های داغستان با سنت‌ها و آداب و رسوم منحصر به فرد خود غوطه‌ور شوید! ویژگی‌های عروسی در داغستان جشن عروسی در داغستان ویژگی‌های خاص خود را دارد که ذاتی این ملت خاص است.

سناریوی عروسی داغستان: مراحل اصلی عروسی داغستان شامل چندین مرحله مهم است که هر یک سنت‌ها، آداب و رسوم و آیین‌های منحصر به فرد خود را دارند. نامزدی عروسی در داغستان با نامزدی آغاز می‌شود که برای بسیاری از مردم به روشی استاندارد برگزار می‌شود: خواستگاران از طرف داماد به خانه عروس می‌آیند و به دختر هدیه می‌دهند. والدین عروس و داماد تاریخ عروسی را انتخاب می‌کنند، به استثنای روز تولد تازه‌عروسان و والدین، اعیاد مسلمانان، به ویژه عید قربان. یکی از ویژگی‌های بارز نامزدی در داغستان این است که تقریباً مخفیانه، در عصر و در یک حلقه باریک از اقوام برگزار می‌شود. هنگامی که تاریخ انتخاب می‌شود، جوانان برای درخواست به اداره ثبت احوال مراجعه می‌کنند. آماده‌سازی فشرده برای یک عروسی زیبای داغستانی آغاز می‌شود: انتخاب لباس عروس و سالن ضیافت، هم‌آهنگی منو و غیره. اولین روز عروسی در خانه عروس طبق سنت‌های عروسی داغستان، جشن خود را در خانه عروس آغاز می‌کند، جایی که معمولاً نمایندگان زن در آن‌جا جمع می‌شوند. آن‌ها آوازهای عروسی می‌خوانند، «سوگ» رفتن

عروس را به خانه داماد می‌خوانند (همین را می‌توان در بین آیین‌های عروسی قزاقستان یافت). عروس در این روز از خانه والدین و زندگی قبلی خداحافظی می‌کند. در اوج تعطیلات، داماد با هدایای گران‌قیمت به خانه عروس می‌رسد: جواهرات، منسوجات، فرش و غیره. تعداد زیادی از اقوام او را همراهی می‌کنند که آوازهای آیینی اجرا می‌کنند و هدایایی برای عروس می‌آورند که بعداً در صندوق مخصوص عروسی می‌گذارند.

روز دوم عروسی در خانه داماد باشکوه‌ترین جشن، یک هفته پس از اولین روز عروسی در خانه داماد برگزار می‌شود. با رفتن پدر داماد برای ناهار به خانه عروس شروع می‌شود و با خود شمع و آینه می‌برد. او آن‌ها را به عنوان نماد شادی برای خانواده تازه‌ساخته شده به عروس می‌دهد و به بستگان او باج نمادین می‌دهد. عروس لباس جشنی به تن می‌کند که زیبایی خود را مجذوب خود می‌کند، زیرا لباس عروس‌های داغستانی به دلیل جواهراتی که برای تزیین آن‌ها استفاده می‌شود، معمولاً گران‌ترین لباس‌های عروس در جهان هستند. قبلاً موهای عروس زیر روسری پنهان می‌شد، اما اکنون این کار به ندرت انجام می‌شود. مدل موی عروسی داغستانی مدرن با اشکال پیچیده و بافت‌های مختلف متمایز می‌شود که آن‌ها را شبیه به آثار واقعی هنر آرایش‌گری می‌کند. مادر و ساق‌دوش‌ها، عروس را در حالی که قبلاً صورتش را با شل مخصوصی پوشانده بودند، به داخل حیاط می‌برند و پس از آن، به همراه پدر داماد و بستگانش به خانه جدیدش می‌روند. مراسم عروسی با آهنگ و موسیقی ملی همراه است. در طول مسیر، ممکن است توسط آشنایان و اطرافیان مسدود شوند و خواستار هدایا باشند. در آستانه خانه داماد از عروس با عسل پذیرایی می‌شود تا زندگی تازه‌دامادها شیرین شود. یک سنت غیر معمول عروسی در عروسی داغستان تیراندازی به دوستان داماد است که باید شادی را به خانه جوان بیاورد و ارواح شیطانی را از بین ببرد. جشن پر سر و صدایی در خانه داماد آغاز می‌شود! یکی از ویژگی‌های عروسی داغستان این است که مردان و زنان بر سر سفره‌های مختلف می‌نشینند. دومی‌ها به سادگی از تعداد زیادی غذاهای ملی پُر می‌شوند. روی‌داد اصلی شب عروسی رقص تازه‌عروسان است. قبل از او، عروس باید با مردان حاضر در جشن برقصد: او دور هر یک از آن‌ها حلقه می‌زند و مردها لژگینکا را اجرا می‌کنند و پولی را که ساق‌دوش عروس جمع می‌کند، به زن جوان می‌دهند.

رقص هونگه (بخش اول)

تامیرلان کازبکویچ صلبی یف / پژوهش گر ارشد، دکتر زبان شناس مرکز مطالعات سکایی-آلانی، مرکز علمی قفقاز آکادمی علوم روسیه
ترجمه: مسعود حقانی پاشاکی



مقاله‌ای که در پیش رو دارید و در چند شماره قبل این مجموعه آمده است، بر گرفته از کتاب «ازدواج مقدس: اساطیر و هنررقص سنتی آستیاپی» نوشته ت.ک. صلبی یف منتشر شده در انتشارات دولوخانف در سال ۲۰۱۵م در مسکو است. در این کتاب محتوای رقص سنتی آستیاپی که نویسنده مطالعه آن را در چارچوب روی کرد اساطیری با تکیه بر ساختارهای فولکلوریک، داده‌های باستان‌شناسی، معنانشناسی زبانی و بازسازی مهم‌ترین اسطوره هندواروپایی ازدواج مقدس (هیروگامی) آیین‌های سنتی و... بیان می‌دارد.

ملاحظات عمومی

رقص هونگه *Hongæ* ظاهراً یکی از محبوب‌ترین رقص‌های سنتی زوجی در آستیا است. با متوسل شدن به منابع ادبی نشان می‌دهد که مستقیم با آیینی مربوط می‌شود. این توسل به منابع به ما امکان می‌دهد با اطمینان فرض بداریم که در زمان ضبط آن، توجهی به

ماهیت آیینی این رقص نشده بود. برای درک جای‌گاه آن در فرهنگ عامیانه، نامی که معمولاً به عنوان «رقص دعوت» ترجمه می‌شود و با تفسیر رفتار جوان رقصنده‌ای که دختری را دعوت می‌کند، بسیار اهمیت دارد. تفسیر بالا بر این اساس است که تعریف آستیاپی hongæ / هونگه به عنوان رقص، از فعل hoyn / هوین «دعوت کردن» مشتق شده است. بنابراین، رقصی بزمی و پیش‌پاافتاده‌ای تعبیر می‌شود، هنگامی که رقصندگان فرصت ابراز احساسات عاشقانه و هم‌دردی متقابل خود را با یک‌دیگر پیدا می‌کنند.

با این حال، هنگام روی آوردن به آداب رقص سنتی، مشخص می‌شود که در هیچ شرایطی مرد جوان نمی‌توانست به طور مستقل یک دختر را به رقص دعوت کند. و. س. اوئارزیاتی مراسم رقص‌های عمومی آستیاپی را این‌گونه توصیف می‌کند: «رقص‌ها توسط یکی از مردان حاضر که از این مراسم آگاهی داشت، رهبری می‌شد. این برگزارکننده و مرشد مراسم چگیره / کگیره Chegyre / kegyre نام داشت. نماد قدرت او در حلقه رقص عصای چوبی زیبایی بود که مزین به کنده‌کاری بود. به دستور مرشد رقص، نوازندگان شروع به نواختن می‌کنند و او رقص‌ها را افتتاح می‌کند. افتخار شروع آن‌ها به وسیله بهترین رقصندگان ارائه می‌شود. مرشد پسری را با «عصای» خود دعوت می‌کند تا به وسط دایره برود و سپس با همه نشان‌های دل‌داری مناسب، دختر را بیرون آورد. مدتی دختر بی‌حرکت ایستاده و طرز رقص جوان را مشاهده می‌کند. سپس جوان با یک حرکت تند نوک دست راست و خم شدن هم‌زمان سر او را دعوت می‌کند. <...> متولی توقف رقص زوجی همیشه متعلق به دختر است. پس از پایان رقص، او [دختر] را تا محل خود بدرقه می‌کنند و با متانت آزاد می‌دارند.» [اوئارزیاتی ۱۳۸۶: ۱۸۲].

توضیحات بالا به وضوح نشان می‌دهد که فقط مرشد رقص، چگیره / کگیره Chegyre/kegyre، حق دعوت یک دختر به رقص را داشت. در عین حال، فعل hoyn / هوین، علاوه بر معنای دعوت کردن، معنای دیگری نیز دارد که می‌تواند معنای رقص را روشن کند. واسیلی ایوانوویچ آبایف به طور ویژه بر معنای «به همسری آوردن» برای این فعل تأکید می‌کند. به عنوان مثال، او تعدادی مثال از گویش دیگوری^۱ می‌آورد که به ویژه به نام ساق‌دوشان عروسی داماد که با نام kindzhontæ / کیندژنته نامیده می‌شوند، اشاره

۱ گویشی از زبان آسی متعلق به زبان‌های ایرانی شمال شرقی، همراه با گویش ایرونی (به زبان آسی: ایروناو)، در منطقه خودمختار آستیا رواج دارد. گویشوران آن عمدتاً در بخش‌های غربی آستیاپی شمالی زندگی می‌کنند. تفاوت دو گویش ایرون و دیگوری چشم‌گیر است، به طوری که گویشوران دو زبان، سخن هم را به دشواری می‌فهمند. دیگوری در گستره محدودتری شنیده می‌شود، اما تحولی قدیم‌تر از ایرونی را نشان می‌دهد. آسی زبانی ایرانی است که در قفقاز صحبت می‌شود. اختلاف میان دو گویش اصلی آسی چنان است که برخی آن‌ها را دو زبان جدا می‌دانند از جمله فرهنگ دیگوری به روسی جدید تألیف فِدور تاکازوف آن را زبان دیگوری می‌نامد و نه گویش.

می‌کند که به معنای واقعی کلمه «دعوت (فراخوانی) عروس» است. در عین حال به استعمال مستقل این فعل اشاره می‌کند:

«Etsi ræsugdi kæmæn fækhonuntsæ, omæ næ hitæ kænis?»

«آیا به کسی که با این زیبایی ازدواج می‌کند، حسادت نمی‌کنی؟» [فرهنگ واژگان ریشه‌شناسی تاریخی زبان آستی، جلد چهارم: ۲۱۴].

این و نمونه‌های دیگر ارائه‌شده کاملاً قانع‌کننده به نظر می‌رسد.

بنابراین، می‌توان فرض کرد که نام این رقص به طور غیرمستقیم نشان می‌دهد، ریشه‌ای تاریخی دارد، اما به مرور زمان [از اذهان] پاک شده و به همین دلیل در پس‌زمینه ارتباط رقص هونگه گفتم با مراسم عروسی محو شده است. این پیش‌فرض تا چه اندازه از دیدگاه قوم‌نگاری پشتیبانی می‌شود؟ احتمالاً برای این کار قبل از هر چیز باید به اشاره پژوهش‌گر رقص عامیانه آستایی ک.گ. ظهوربایوا توجه کرد که طبق ضابطه موجود پس از رقص آرام و روان هونگه، رقص دایره‌ای سریع و پُر انرژی لژگی معمولاً اجرا می‌شد. او می‌نویسد: «قابل توجه است که هر دو این رقص‌ها یکی پس از دیگری در بین مردم اجرا می‌شوند و نوعی اجرای دو قسمتی را تشکیل می‌دهند. در این می‌توان ویژگی‌های سوئیت بودن را در اجرای این رقص‌ها مشاهده کرد. فقط در موارد نادری آن‌ها به طور جداگانه رقصیده می‌شوند.» [ظهوربایوا ۱۹۶۱: ۴].

این یک‌پارچگی ترکیب‌مند دو رقص نام‌برده با یک‌دیگر اهمیت دارد، زیرا برای دومی آن‌ها رقص لژگی — پیوند با آیین عروسی به یقین متداول شده است. ل.ن. گریکوروا می‌نویسد: «این رقص چندین گزینه دارد. در یکی از آن‌ها، مرد جوانی در حال رقصیدن، بی‌کلام از دختری خواستگاری می‌کند که او نیز بی‌کلام جواب او را می‌دهد. در حین رقصیدن، مرد جوان سعی می‌کند به چشمان دختر نگاه کند، اما او برعکس، به گوشه‌ای می‌نگرد. سپس مرد جوان سریع خنجر را از غلافش می‌رباید و جلوی پای دختر می‌اندازد. اگر از رقصیدن دست کشید، به این معنی است که دختر خواستگاری را نمی‌پذیرد؛ اگر به رقصیدن ادامه دهد، به این معنی است که خواستگاری پذیرفته شده است» [گریکوروا ۱۹۶۱: ۲۵].

به نظر می‌رسد که توصیف‌های موجود از رقص لژگی روشن می‌کند که چرا مرد جوان خنجر را به زیر پای شریک زندگی‌اش شلیک می‌کند. پژوهش‌گران قبلاً توجه خود را به موضوع شکار و طعمه در این رقص جلب کرده‌اند.



شلیک با تپانچه هنگام رقص (به نقل از م.ص. توگائف)

شکار کبوتر

م.ص. توگائف رقص لزگی را این‌گونه توصیف می‌کند: «ایده این رقص این بود که یک شاهین کبوتری را می‌گیرد. کبوتر (دخترک) با چرخش‌های ماهرانه از کنار شاهین (جوانکی) می‌گذرد، که با چرخش‌های غیرمنتظره و تند با دختری روبه‌رو می‌شود، راهش را برای حرکت بیش‌تر مسدود می‌کند، گویا او مستقیم به چنگال‌هایش می‌افتد. رقصنده ناتوان چاره‌ای جز بازگشت به صف دوستانش ندارد. اما رقصنده ماهر و چابک، مانند کبوتری وحشی، کوچک‌ترین حرکت شریک خود را پیش‌بینی می‌کند و در خطرناک‌ترین لحظات از پیش او گذشته و او را کامل خسته می‌کند.» [توگائف ۱۹۷۷: ۸۶].

در صفحه بعد م.ص. توگائف شِمایی از این موضوع ارائه می‌دهد با اشاره به موقعیت دست‌های رقصنده، که در سطح شانه‌ها هستند، در حالی که بازوی راست در آرنج خم شده است، و مشت بسته در مقابل قفسه سینه است؛ در عین حال که بازوی چپ به سمت جلو کشیده شده است [توگائف ۱۹۷۷: ۸۶]. این موقعیت دست‌ها به وضوح نشان‌دهنده این‌ست که یک شاهین نیست، بلکه یک کمان‌دار است که زه کمان را می‌کشد و طعمه را هدف قرار می‌دهد.

این موضوع شکار در توصیف ب.آ. آلبرُف تأیید شده است: «در رقص دوار آستیایی، ابتکار عمل دسته کاملاً در حرکات دستان مرد است. یک زن فقط حرکاتی را انجام می‌دهد که مرد به او دیکته می‌کند و فقط دستان زن با دست‌های پایین، حرکات بی‌نظیر مقرر و

صافی را انجام می‌دهند. سپس با هم بالا و پایین می‌پرند، دوباره به تناوب بالا و پایین می‌پرند، بعد به طرف صورت یک‌دیگر خم شده، و سپس [دختر] از او دوری می‌جوید. این بازی دستی شبیه به اوج گرفتن پرنده‌ای با بال‌های دراز است، به خصوص زمانی که آستین‌های لباس بیرونی به طور مصنوعی بلند شده باشد (به طور ضمنی اوئلرتّه (yællærttæ)) دیگر رقصندگان زبردست به خود اجازه می‌دهند، برای ایجاد روحیه بالا و به رخ کشیدن توانایی‌های تیراندازی خود، از جلوی دختر بپرند و در حالی که می‌روند در مقابل پای رقصنده تیراندازی کنند.» [آلبرف، ۲۰۰۵: ۳۶۸].

معمولاً این اقدامات در زمینه رقص‌ها به عنوان عمل کرد طلسم شرح داده می‌شود که به عنوان وسیله‌ای برای ارباب صدا از نیروهای اهریمنی عمل می‌کند [اوئارزیاتی، ۲۰۰۷: ۱۸۱]. با این حال، هیچ مانعی برای در نظر گرفتن تیراندازی از تپانچه، که به عنوان جای‌گزینی برای کمان عمل می‌کند، به عنوان پایان شکار کبوتر وجود ندارد. خنجر پرتاب‌شده‌ای که در بالا ذکر شد ممکن است مربوط به تیر یا گلوله تپانچه باشد و رفتار دختر به عنوان نشانه‌ای است که آیا آن [تیر] به هدف برخورد کرده یا از کنار او عبور کرده است. در عین حال، خنجر و تپانچه در رابطه با کمان هم‌چون سلاح اصلی شکارچی بازی از نظر تاریخی اهمیت درجه دومی دارند.

گریکوروا این وضعیت رقصنده را در رقص هونگه این‌گونه توصیف می‌کند: «بازوی راست در جلوی سینه خم شده است، آرنج به سمت راست به سمت بالا کشیده می‌شود. دستی که انگشتان به صورت مشت جمع شده‌اند، پایین آمده و سمت راست قفسه سینه را لمس می‌کند. بازوی چپ در سطح شانه به سمت چپ کشیده شده است. دست با انگشتان جمع‌شده در یک مشت به پایین پایین می‌آید. سر به سمت راست چرخانده شده است» [گریکوروا، ۱۹۶۱: ۱۹]. دو حالت (به گفته ل. ن. گریکوروا) که در آن یک کمان‌دار شناخته می‌شود.



موقعیت دیگری که در آن یک کمان‌دار شناخته می‌شود. «دست راست بلند شده و با کف دست به سمت پشت سر خم شده است. آرنج کمی جلوتر است. بازوی چپ در آرنج خم شده و در پشت کمر قرار می‌گیرد و پشت آن به سمت بدن است.» [گریکوروا، ۱۹۶۱: ۲۱].



ژست‌های رقصندگان (به گفته ل.ن. گریکوروا)، مربوط به مرحله اولیه شکار، «بازی پنهان»

اگر رقص لزگی را به عنوان شکار کمان‌دار برای کبوتر بشناسیم، رقص هونگه قبلی را می‌توان به عنوان مرحله اولیه شکار تعبیر کرد، زمانی که کمان‌دار آرام به سمت طعمه می‌رود و کبوتر سعی می‌کند از او پنهان شود، [از شکارچی] مغفول باقی بماند. در زبان شکارچیان به این مرحله «پنهان کردن بازی» می‌گویند. در واقع، رقص دعوت با حرکات مورب رقصندگان نسبت به یک‌دیگر و در عین حال حفظ فاصله بین آن‌ها مشخص می‌شود. نوعی اجتناب رقصندگان از هم‌دیگر در توصیف رقص جفتی دیتاگوی کافت، که نسخه باستانی هونگه کافت است، آمده است: «مرد و زن پس از ایجاد یک دایره با چمباتمه، در مقابل یک‌دیگر قرار گرفتند. علاوه بر این، هنگامی که دختر به سمت چپ چرخید، مرد به سمت راست چرخید و هر دو همیشه به چمباتمه زدن ادامه دادند» [توگائف، ۱۹۷۷: ۸۱].

این‌گونه است که گفته ل.ن. گریکوروا موقعیت رقصنده را در مرحله اولیه توصیف می‌کند: «بازوها کمی در جلوی بدن پایین آمده و کمی به طرفین باز می‌شوند. آرنج‌ها کمی خم شده‌اند. دست‌ها با انگشتان آزاد به آرامی پایین می‌آیند. بدن صاف است، سر به مرکز دایره چرخیده است» [گریکوروا، ۱۹۶۱: ۱۲].

تمایل به تسلیم نکردن وجود خود نیز ممکن است با یک نرمی حرکتی تأکید شده همراه باشد، که برای رسیدن به آن، دختران، همان‌طور که شناخته شده است، پاهای خود را مخصوصاً با دستمالی بالای زانو محکم می‌بندند [توگائف، ۱۹۷۷: ۸۲].



حالت بدن دختر (به گفته ل.ن گریکوروا) منعکس کننده تلاش های کبوتر قمری برای نادیده گرفتن شکارچی

شاید از این طریق یک «گام پرنده‌ای» خاصی ارائه شده است. هم‌چنین متذکر می‌شوم که روش مشابهی برای بانداژ کردن پاهای دختران در مراسم تشییع جنازه آلان^۱ آستایی‌ها نیز یافت شده است. در دو خاک‌سپاری، حلقه‌های فلزی مدفون بین زانوها و لگن پیدا شده است. در سومی، سگکی با بقایای چرم و نوک بند چرمی بین حلقه‌ها یافته‌اند. در عین حال هم‌زمان، زانوها به شدت به یک‌دیگر فشار داده می‌شدند [تمنف، هجرتی، ۱۹۸۸: ۱۷۴].

رقص لزگی نشان‌دهنده خود شکار است. معمولاً متشکل از سه بخش بوده است. بخش اول با ضرب‌آهنگی متوسط اجرا می‌شد. بخش دوم رقص انفرادی یک مرد جوان است که با ضرب آهنگ تندی دست‌افشانی کرده، درحالی که دختری بی‌حرکت کنارش می‌ماند. در بخش سوم با ضرب آهنگ سریعی با هم می‌رقصند [گریکوروا، ۱۹۶۱: ۲۶-۲۹].

این ساختار ترکیبی چندگانه با تغییر ضرب‌آهنگ و رفتار رقصندگان کاملاً با طرح کلی توصیف‌شده شکار مطابقت دارد. در بخش اول، موضوع تعقیب و گزند رخ می‌نماید: «مرد جوان به سرعت در یک دایره، ابتدا به یک جهت، سپس در جهت دیگر می‌شتابد، و دختر باید حرکات مشابهی انجام دهد، بدون این که صورت خود را به طرف مرد بچرخاند. اگر مرد جوانی با پاهایش به سمت عقب حرکت کند، دختر باید حرکتی مشابه انجام دهد؛ اگر در

۱ آلان‌ها یا آلان‌ها یکی از اقوام ایرانی‌تبار شمالی ساکن اروپا در عهد باستان بودند. نام الان صورتی از واژه آریا است. بازمانده این قوم که در آستیا در مرز روسیه و گرجستان زندگی می‌کنند و خود را «آس» و «یرته» و سرزمین‌شان را «ایرستان» می‌نامند. تعداد آن‌ها حدود چهارصد هزار نفر تخمین زده می‌شود. شاخه شرقی این گروه خود را «ایر / Ir» می‌نامد و شاخه غربی خود را «دیگور / Digor». نام آلان به صورت «آلون / Allon» هنوز در ادبیات فولکلور آن‌ها باقی مانده است.

بحبوحه رقص به جلو ببرد و راه دختر را مسدود کند، دختر بدون این‌که جلوی رقصش را بگیرد، با خجالت صورت خود را با یک دست می‌پوشاند، با بلند کردن [دست] دیگر، به سرعت به عقب برمی‌گردد و به آرامی در دایره‌ای مانند یک طاووس ماده راه می‌رود. [الْبُرْف، ۲۰۰۵: ۳۶۸].



قسمتی از رقص لزگی (به گفته ل.ن. گریکورو)، که در آن می‌توان تعقیب کبوتر توسط کمان‌دار را تشخیص داد.

همان‌طور که طراحی موزون با اطمینان به ما اجازه می‌دهد تا کمان‌دار را در حرکات و وضعیت رقصنده ببینیم، نژاد پرنده‌ای که او شکار می‌کند بسیار نامشخص است. با وجود این، اصلاً تصادفی نیست که هم م.ص. توگائف و هم ب.آ. الْبُرْف بدون توافق با یک‌دیگر این پرنده را کبوتر قُمری می‌نامند. حدس می‌زنم که هر دو ناخواسته از داستان حماسی معروف درخت سیب نارت^۱ اقتباس کرده باشند.

آخسار تاگ و دزراسا

قُمری و کمان‌دار شخصیت‌های اصلی داستان معروف درخت سیب نارت هستند که در سنت شفاهی به چندین نوع ارائه شده است. در این جا وای. آبایف محتوای این موضوع را بیان می‌کند و آن را به عنوان «آغاز نارت‌ها» تعریف می‌کند:

«طبق نسخه‌های ضبط‌شده از بهترین داستان‌نویسان، آغازگر (جد) نارت‌ها واره‌اگ بود. او دو پسر دوقلو به نام‌های آخسار و آخسار تاگ داشت. یک روز، برادران در حالی که یک پرنده شگفت‌انگیز را تعقیب می‌کردند، خود را در یک پادشاهی زیر آب یافتند. پرنده به

۱ یا حماسه نرت، نام رزم‌نامه میهنی مردم ایرانی‌تبار آستیا است. نگاشته‌های گوناگونی از رزم‌نامه نارت در میان تبارهای قفقاز شمالی در دست است. نام نرت از ریشه ایرانی نر به معنی مرد و پهلوان است. نسخه آستیایی این حماسه توسط مریم شفقی و سامان اصفهانی در ایران ترجمه و چاپ شده است.

دزراسای زیبا، دختر ارباب آب‌ها، دونیتر تبدیل شد. آخسارتاگ با دزراسا ازدواج می‌کند. آخسارتاگ در راه خانه به طور تصادفی (یا از روی حسادت) برادرش را می‌کشد و سپس خودکشی می‌کند. دزراسا برادر نزد پدرش به پادشاهی زیر آب بازگشت و در زمان مقرر دوقلو به نام‌های اوروزماگ و خمیتس به دنیا آورد. وقتی برادران بزرگ شدند، پدربزرگشان واره‌اگ را پیدا کردند و او را با مادرشان دزراسا مزدوج کردند. این آغاز قبیله قدرت‌مند نارت از آخسارتاگاها (Ækhsærtæggatæ) بود.» [آبایف، ۱۵۳: ۱۹۹۰].

در توضیحات بالا، مهم است که در واقع طرح داستان، از نخستین ازدواج شناخته‌شده حماسه‌ای می‌گوید. به نظر می‌رسد که این داستان حماسی حاوی جزئیات مهمی از ازدواج آخسارتاگ با دزراسا است که هم بر رقص و هم آیین عروسی بازتابیده می‌شود. اولاً متذکر می‌شوم که ازدواج آخسارتاگ با دزراسا در حماسه دقیقاً به عنوان یک شکار توصیف شده است. در این‌جا داستانی است که در یکی از نسخه‌های معروف می‌یابیم: «زندگی نارت‌ها به یک درخت بستگی داشت. و این درخت چنین بود: تا نیمه‌شب شکوفه داده و از نیمه‌شب تا طلوع فجر میوه. این درخت نزد نارت‌ها بسیار عزیز بود و به عنوان گنجی بزرگ از آن محافظت می‌کردند. اما شخصی عادت کرده به این درخت [رفتن را] و گل‌ها را پراکنده کند و میوه‌ها را بخورد.

[نارت‌ها] به نوبت از درخت محافظت می‌کردند، اما نتوانستند از آن محافظت کنند. از نام خانوادگی آخسارتاگات دو پسر کوچک به نام‌های آخسار و آخسارتاگ بزرگ شدند. نوبت آن‌ها رسید. غیر ممکن بود که به نوبت خود نروند و از درخت محافظت کنند. >...> وقتی نیمه‌شب گذشت، چیزی در بالای درخت جنبید، دو برادر مشکوک شدند که اشتباهی رخ داده است، گنج پدرشان را به سمت درخت کشیدند و به جایی که چیزی در حال جنبیدن بود، تیر افکندند. برادران شب سختی داشتند، تا سحر نتوانستند بخوابند. و چون خورشید طلوع کرد، بال طلایی خونین را در نزدیکی خود درخت دیدند. بال را برافراشتند و پنهان کردند و خودشان دنبال بال‌های خونین رفتند و خداوند آنان را به ساحل رساند.» [نارت: ۷].

صحنه‌های عروسی دیگری در حماسه وجود دارد، اما هیچ یک از آن‌ها قابل مقایسه با «درخت سیب نارت‌ها» نیستند. به نظر می‌رسد که این طرح خاص نشان‌دهنده سابقه‌ای بود که هم در رقص هونگه (Hongæ kaft) و لزگی (Zilgae Kaft) را گرد هم می‌آورد و هم در مراسم عروسی بازتولید می‌شده است. اتفاقات البته به همین‌جا ختم نمی‌شود. یکی از برادران (یا هر دو با هم) به قعر دریا فرو می‌روند، در آن‌جا با زنی غم‌گین روبه‌رو می‌شود که از سه دخترش، کبوترهای طلایی، که عادت کرده‌اند به سمت درخت نارت‌ها پرواز کنند و میوه‌های آن را بچینند، می‌گوید. یکی از آن‌ها توسط برادران مجروح شد. و چیزی که

می‌تواند او را نجات دهد همان بال خونینی است که از درخت برداشتند و با خود بردند. در نتیجه یکی از برادران با دختری که نجات داده، ازدواج می‌کند [نارت: ۷].

در واقع همان‌طور که در بالا ذکر شد، این اولین مورد ازدواج در حماسه است. با این حال، موضوع به همین‌جا ختم نمی‌شود. سپس دزاسا برای بار دوم، با پدرشوهرش ازدواج می‌کند و پس از مرگ همسر اوئاستیرجی آسمانی می‌شود. این سه ازدواج بعداً به تفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت.

انواع رقص مازندرانی، ویژگی‌ها و دیگر مؤلفه‌های آن

نادعلی فلاح / پژوهش‌گر فرهنگ عامه

مقدمه

رقص یکی از کنش‌های طبیعی موجودات، به خصوص انسان‌ها در برابر صدای طبیعت و موسیقی آن است و از جمله هنرهای نمایشی و هنر هفتم محسوب می‌شود که با موسیقی به اوج می‌رسد. رقصنده با حرکات موزون خویش همگان را به وجد می‌آورد. این واژه برای دیگر موجودات و گیاهان و طبیعت هم به کار می‌رود؛ مانند: رقص باد، رقص برگ، رقص ابر و حتی در ادبیات رقص مرگ و امثالهم. رقص نوعی فعالیت بدنی و فیزیکی انسان به شمار می‌آید. هر چه بدن و جسم ورزیده‌تر و آماده‌تر باشد، موزونی جسم و بدن بیش‌تر خود را نشان می‌دهد. به هر صورت رقص «هنر حرکات موزون اندام‌های بدن به صورت گروهی یا انفرادی، که گاه با اشیایی مانند چوب، دستمال و جز این‌ها همراه است.» (ثابت زاده، ۱۳۹۵: ج ۴/۵۳۲).

بایستی گفت رقص یا حرکات موزن بدن اولین واکنش انسان در برابر موسیقی و صدای طبیعت بود. این در دیگر حیوانات مانند اسب، گاو و گوسفند و.... هم قابل مشاهده است. پرندگان و دیگر حیوانات جای خود دارد. پرندگان برای جلب توجه جنس مخالف دست به حرکات موزون می‌زنند. بره و گوساله زمانی که شاداب و سرحال باشند، می‌رقصند، اسب یورتمه می‌رود. در حقیقت رقص از بدو تولد طبیعت و بشر با آن‌ها بوده و هست، منتها انسان‌های بدوی رقصی ساده و ابتدایی داشتند، اما به مرور زمان و با تولید ادوات موسیقی و آهنگ‌های گوناگون و متنوع رقص هم رشد کرد و نوع رقصی پیش‌رفته با توجه به موقعیت و زمان و مکان پدید آمد. هر چند بعضی از حرکات موزون زن و مرد تفاوت داشت، اما به

مرور زمان این محدودیت کم‌رنگ شد و امروزه رقص جنسیت نمی‌شناسد و همه گروه سنی و جنسی یک‌سان و متحدالشکل اجرا می‌کنند.

در فرهنگ بزرگ سخن به مجموعه حرکات موزون و هم‌آهنگ بدنی که معمولاً هم‌راه با آوای موسیقی صورت می‌گیرد، رقص گویند. هم‌چنین دست زدن و پای کوبیدن به زمین به طور هم‌آهنگ به منظور شادمانی است و در تصوف سما گویند (انوری، ۱۳۸۱: ج ۴/ ۳۶۵۹). در فرهنگ معین به معنی جنبیدن و حرکاتی موزون هم‌راه آهنگ موسیقی اجرا کردن، پای کوفتن، پای کوبی، حرکات و اطوار مخصوص و متوالی سر، گردن، سینه، دست‌ها، پاها، توأم با آهنگ موسیقی، هنر ایجاد زیبایی یا بیان احساسات به وسیله حرکات توأم با موسیقی و هم‌چنین حرکات موزون در سما (معین، ۱۳۷۱: ج ۲/ ۱۶۶۷) است و نام دیگر آن را وشت (vašt) می‌گویند (همان: ج ۴/ ۵۰۳۰).

واژه عربی رقص عنوانی است که پس از اسلام برای نامیدن این هنر استفاده می‌کردند تا پیش از رواج اسلام در تبرستان، مازندران و در حوزه زبان تبری واژه‌های پهلوی چرخ و بازی به جای رقص به کار می‌رفت. پس از آن عنوان عارفانه سما جای‌گزین این واژه‌ها شد. در مازندران کنونی هنوز هم در محاوره از سما و بازی به جای رقص استفاده می‌کنند. هم‌اکنون نیز در مناطق مرکزی مازندران شکلی از رقص آیینی-مذهبی را با عنوان چرخ اجرا می‌کنند. در جامعه سنتی مازندران رقص از سرگرمی‌های سرورآمیز برای زنان و دختران بوده است. طی سال‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۶۰ ش. رفته‌رفته این گونه رقص‌ها منسوخ شدند (اشرفی و هم‌کار، ۱۳۹۸: ج ۴/ ۳۵۶).

در بخشی از مازندران از جمله نور تا کجور به جای رقص از واژه دروم و اصطلاحاتی چون دروم بخردن سود می‌برند. اکثر قریب به اتفاق جامعه از واژه رقص به جای دیگر واژه‌ها استفاده می‌کنند و سما در حقیقت نوعی رقص خاص است که با سماکر شلوار انجام می‌دهند. حرکات سما هم ویژه است. «رقص، دست کم تا نیمه سده کنونی (چهاردهم ش.) در مازندران، گلستان، کوه‌پایه‌های شمالی سمنان و بخش شرقی گیلان و دیلمان، شمیرانات و قصران سما نامیده می‌شد. این نام‌گذاری، پس از اسلام تحت تأثیر مناهای و عوامل بازدارنده و نانوشته تاریخی-مذهبی صورت پذیرفت» (همان: ج ۵/ ۳۷۰). به هر صورت بسیاری از مردم بین رقص و سما تفاوت قائل اند و رقصنده‌هایی بودند که فقط سما می‌کردند و هرگز نمی‌رقصیدند. به مرور زمان و با تغییر ذائقه افراد و ورود تکنولوژی رقص دور و شکل تازه‌ای گرفت و چهره سما مخدوش شد. بسیاری از جوانان با موسیقی و نوای زبان فارسی می‌رقصند، در حقیقت این دسته‌افراد سعی دارند به تقلید از رقص فارسی حرکات موزن انجام بدهند. این عمل در جشن‌ها و عروسی‌ها بیش‌تر خود را نشان می‌دهد و

امروز سما را بیش‌تر در فستیوال‌ها و جشن‌های مناسبتی که بعضی از نهادها و ارگان‌ها خصوصی و غیر خصوصی برگزار می‌کنند، قابل مشاهده است. اما رقص دروم در مناطق نام‌برده حتی اخیراً در شهرهای آمل از رونق به سزایی برخوردار شده، مشاهده می‌شود جوانان مناطق دیگر هم رقص دروم یا دروم بخردن را انجام می‌دهند. به هر صورت در بسیاری از جشن‌ها و مجالس سرور و پای‌کوبی آهنگ و موسیقی مجلس تغییر کرده و جوانان دسته‌جمعی شروع می‌کنند به دروم خوردن و رقصیدن.

بین عامه مردم به خصوص پا به سن گذاشته، رقص را مخصوص زنان می‌دانستند و مردی که برقصد به دیده دیگر می‌نگرند و صفات زنانه را به او منتسب می‌کنند. البته بسیاری از افراد با تعصب رقص زنان در ملأ عام را نکوهیده و بسیار زشت می‌دانند.

«رقص را به صورت دسته‌جمعی و در مراسمی هم‌چون عروسی انجام می‌دادند. در این مراسم لوطی ساز می‌نوازد، گاهی هم به جای لوطی خودشان برای رقصیدن روی تشت‌هایی از جنس روی می‌زدند که به این کار «تشت تمک / تشت تنبکی»^۱ می‌گفتند. البته افرادی که مذهبی‌تر بودند به جای لوطی، درویش می‌آوردند.» (هاشمی مقدم، ۱۳۹۲: ۶۶).

بیش‌تر رقص‌ها و مراسم مناسبتی و قدیمی در ارتباط با آن‌ها منسوخ شدند. تنها یک رقص مشهور و قدیمی و انواع واریاسیون‌های آن را، با نام سما هنوز هم در عروسی‌ها به صورت پراکنده و تفننی اجرا می‌کنند. سما در مازندران با برخی واژگان پیش‌وندی و پس‌وندی به انواع این رقص یا معدودی از لحن‌های موسیقی بومی می‌گویند. لاک‌سر سما، چگه سما، یک‌وری سما، دوری سما و سما حال از جمله این عناوین است. سما حال هم‌چنین نام یکی از لحن‌های مربوط به رپرتوار سرنا و نقاره است که در کارگان نی چوپانی شنیده می‌شود. شماری از خنیاگران کولی (گدار) و نوازندگان سرنا و کمانچه به این لحن، رقصی نیز می‌گویند (نصری اشرفی، ۱۳۹۸: ج ۵/ ۳۷۰).

پیشینه پژوهش

پژوهش‌گران درباره رقص، سما و دروم مازندرانی پژوهش مستقلی انجام ندادند؛ اما نصری اشرفی در بعضی از آثارش از جمله *واژیکا، دانش‌نامه مازندران و تبرستان* به انواع رقص پرداخته است. امیر هاشمی مقدم در کتاب *مردم‌نگاری روستای کالج مختصری* به رقص به ویژه دروم بخردن پرداخته است. البته در فضای مجازی و بعضی از سایت‌ها مانند سایت گردش‌گری، ویکی‌پدیا و... به این موضوع پرداختند.

ویژگی‌های رقص و سما

رقص مازندرانی دارای چند ویژگی است که بعضی از این ویژگی‌ها با رقص‌های دیگر نواحی ایران مشترک است، با وجود این دارای بعضی مؤلفه‌هاست که آن را از دیگر مناطق متمایز می‌کند. به خصوص سما و دروم را می‌توان از این منظر ویژه شمرد.

۱. زمینی بودن یا غیر آسمانی بودن

مهم‌ترین ویژگی رقص مازندرانی غیر آسمانی بودن و جسمانی بودن آن است. حتی سما که بعضی‌ها آن با سماع عرفانی مقایسه می‌کنند و آن را از منظر موزونی تن شبیه هم می‌دانند، این‌گونه نیست. این نوع سما کاملاً زنانه است و هیچ ارتباطی چه از نظر جنسیت و زمان دیگر مؤلفه‌های زمان اجرا با سمای عرفانی ندارد. دروم هم مانند دیگر رقص‌ها زمینی است و فقط در جشن و سرور اجرا می‌شود. درحقیقت هیچ کدام از این رقص‌ها جنبه عبادت و پرستش ندارند و در مکان‌های مقدس اجرا نمی‌شوند. لازم به توضیح است که بیش‌تر جشن‌های ایرانی و بومی-محلی جنبه ستایش و سپاس‌گزاری از آفریننده دارد، رقص هرگز از این ویژگی بهره نمی‌برد.

۲. گروهی و تک‌نفره بودن

به طور کلی رقص مازندرانی را می‌توان به دو دسته انفرادی و گروهی تقسیم کرد. چرا که سما در درجه اول تک‌نفره است و به ندرت به دو یا سه نفر می‌رسد، بر عکس دروم که ابتدا یک نفر با پرش وارد میدان رقص می‌شود و بعد تعداد زیادی از افراد با او همراه می‌شود.

۳. مردانه و زنانه بودن و مختلط بودن

رقص مازندرانی از منظر مردانه است، مانند دروم و از طرفی زنانه است مانند سما. اما همیشه این پارامترها رعایت نمی‌شود و گاهی وقت خانم‌های نوجوان و جوان رقص دروم را اجرا می‌کنند. همان‌گونه هم سما را بعضی از آقایان با پوشیدن شلوار سما اجرا می‌کنند، به خصوص در فستیوال‌ها که ممنوعیت زنانه دارد، آقایان زحمت نمایش آن را به دوش می‌کشند.

در جشن‌های خصوصی معمولاً رقص مختلط است و امروزه عروسی و جشن‌هایی که در تالارها انجام می‌گیرد، وقتی مهمانان عمومی رفتند و بیش‌تر مهمانان از قوم و خویشان عروس و داماد هستند، جشن و پای‌کوبی مختلط انجام می‌دهند.

۴. دایره بودن

تمام رقص‌ها را در یک دایره محصور شده، اجرا می‌کنند. وقتی رقصنده وارد میدان می‌شود، تماشاگران دور او حلقه زده، با دست زدن و هلهله و شادی او را همراه می‌کنند.

۵. در فضای باز و بسته انجام گرفتن

رقص‌ها را معمولاً هم در فضای باز و هم در فضای بسته انجام می‌دهند، البته بایستی توجه کرد که فضای بسته بیش‌تر برای خانم‌ها بود، به خصوص زمانی که عروسی و جشن از حالت خصوصی به عمومی تبدیل می‌شد، زنان در چنین فضایی نمی‌رقصیدند، اما آقایان به راحتی در چنین فضایی بیش‌تر وارد صحنه می‌شدند و رقصنده‌ها بیش‌تر خودنمایی می‌کردند. زمانی که مجلس خصوصی می‌شد، فضای عروسی چه محصور و بسته چه باز فرقی نمی‌کرد و در حقیقت در هر دو فضا رقصنده‌ها آزاد بودند.

۶. لباس مخصوص داشتن

در رقص‌ها غیر از سما رقصنده‌ها با لباس دل‌خواه می‌رقصند. اما در سما رقصنده‌ها معمولاً با لباس مخصوص که به آن سماکر شلوار / شلیته / شل‌شله شلوار می‌گویند، می‌رقصند. افرادی که در جشن‌ها سما می‌کردند، همیشه با خود لباس مخصوص داشتند و زمان اجرای برنامه آن لباس را می‌پوشیدند. هر چند «در رقص سما زنان رقصنده، شلیته کوتاه و پُرچینی موسوم به شله‌شلوار بر تن دارند. اما این شلیته کوتاه و پُرچین تا حدود ۱۳۴۲ش، نزد تمام دختران و زنان روستایی مازندران پوششی عمومی و همیشگی بود.» (همان: ۳۷۱).

۷. رنگ شاد داشتن لباس

لباس‌هایی که مخصوص رقص بود، علاوه بر این که چین‌ها و لایه‌های زیادی داشت، رنگارنگ و بسیار زیبا و چشم‌نواز بود. امروزه هم در جشن‌ها خانم‌ها لباس رنگ روشن و شاد می‌پوشند.

۸. ساز و آهنگ مخصوص در سما داشتن

مهم‌ترین و در عین حال ساده‌ترین ابزار رقصیدن لاک یا تشلاک بود. زمانی که تشلاک دم دست نبود از دبه استفاده می‌کردند. اما در کنار این ابزار ساده به ویژه اخیراً از آلات موسیقی مانند، د سر کتن^۱، پسپسی^۲ و... استفاده می‌کردند.

1 də sar kətən

2 pəspəsi

۹. سن رقص kni

هر چند از منظری، رقص سن نمی‌شناسد و همه گروه سنی در همه شرایط می‌رقصند. اما همیشه این‌گونه نیست و در بعضی از رقص‌ها سن بازی‌کنان بسیار مهم است. معمولاً سما را زنان پا به سن گذاشته اجرا می‌کردند و جوانان به رقص‌های دیگر روی می‌آوردند و دروم را نوجوان و جوان انجام می‌دادند، زیرا این نوع رقص به گونه‌ای است که به انرژی زیادی نیاز دارد.

مضامین رقص

رقص مازندرانی دارای مضامین مختلف به شرح زیر است:

برخی از آن‌ها مضامین شادی و سرور دارند، مانند: چکه سما، بشکن سما، استکان سما، چراغ سما، لاک‌سر سما. گیشه سما، زابلی سما، کردی سما، پتی کا، رقص دهل، هل پرکه، چو سما، خاله سما. برخی از آن‌ها مانند دروم مضامین حماسی و پهلوانی دارد. اما بعضی از این رقص‌ها مضامین اقتصادی دارند که به تقلید از کار و کشاورزی مانند نشا کردن و دروی شالی و... انجام می‌دهند. مانند: رقص خرمن، بینج سما، شاطری سما.

ابزار رقص

در رقص مازندرانی هم‌راه رقص ابزارهای ساده زیر قابل مشاهده است که دسته‌ای از آن را رقصنده هنگام رقص در دست گرفته و سعی می‌کند به کمک آن ابزار، رقص را چشم‌نوازتر کند. مانند: چوب، کترا، دستمال، استکان، سماکر شلوار، چراغ و امثالهم. بعضی از ابزار مانند آلات موسیقی عمل می‌کند. مانند، لاک یا تشلاک، دبه و...

بازتاب رقص در ادبیات شفاهی

از آن‌جایی که ادبیات مازندرانی بیش‌تر شفاهی بوده و هست و کتاب‌های زیادی از گذشتگان درباره زبان و ادبیات و هنر مازندرانی وجود ندارد، در نتیجه از گذشته هنر رقص و شادی اطلاعاتی در دست نیست؛ اما رقص و سما در ادبیات شفاهی مازندران بسامد بالایی ندارد، شاید مهم‌ترین دلیل آن ممنوع و تابو بودن آن باشد و بین عامه مردم هم به خصوص آن‌هایی که تفکر مذهبی متعصبانه دارند یا پا به سن گذاشته‌ها رقص چندان پسندیده و متعارف نیست. به خصوص اگر رقصنده مرد باشد. با وجود این اصطلاحاتی چون رخص هاگردن raxs hākērdan؛ رقصیدن، رقااص raqqās؛ کسی که زیاد می‌رقصد یا به عبارتی خوب رقصیدن را بلد است، رخص دنیه raxs daniyā؛ حوصله رقصیدن ندارد، آهنگ وره نینه âhang vərə nyan؛ آهنگ به گونه‌ای است که نمی‌تواند با آن برقصد. یا از ریتم

آهنگ خوشش نمی‌آید تا بتواند برقصد، سما هاگردن *səmə hākərdan*؛ سما کردن، سماکر شلوار *səmə šəlvər hākərdan*؛ لباس مخصوص سما کردن، امه سماکر بمو *ame səmə*؛ *kar bemu*؛ سماکننده ما آمد؛ او بین خانواده از همه بهتر سما می‌کند، دروم *dərum*؛ رقص، نوعی رقص، به رقص نوری هم معروف است، دروم بخردن *dərum baxərdan* دروم خوردن، رقص دروم را انجام دادن، بز کله رخص هادائن: *bəz kələ raxs hādāʔan*؛ بزغاله را به رقص درآوردن؛ با ادا و اطوار دیگران را شاد کردن، بز کله رخص دنه *bəz kələ raxs denə*؛ بزغاله را به رقص درمی‌آورد، بامبول درمی‌آورد، آدم شادی است، ته کدیم ساز جا رخص هاکنیم: *te kədim sāze jâ raxs hākənəm*؛ با کدام سازت باید رقصید. هر گاه یک نفر در یک موضوعی زیاد پافشاری کند و هیچ راه حلی را قبول نکند، ته کدیم ساز جا ونه رخص هاگردن: *te kədim sāze jâ venə raxs hākərdan*؛ با کدام سازت باید رقصید، کسی که زیاد بهانه‌گیر است، هر کاری برایش انجام بدهی باز ایراد می‌گیرد، هر سازی بزویی رخص هاگردمه *har sâzi bazuʔi raxs hākərdəmə*؛ هر سازی زدی رقصیدم، به میل تو رفتار کردم، تمام خواسته‌هایت را برآورده کردم.

ضرب‌المثل: عروس سما هاگردن بلد نیه گنه زمین تپه چاله داینه

arus səmə hākərdan bəlad niyə gənə zamin tappə çālə dāynə

عروس رقص سما بلد نیست می‌گوید: زمین ناهموار است (محمدی، ۱۴۰۱: ۱۹۵).

تره عرب خیل سما دره *tərə ʔərabə xeyle samā darə* تو رقص منطقه عرب خیل

کردی؛ در حال بی‌حوصلگی مسخره بازی درآوردن (دیوسالار، ۱۳۸۲: ۹۴-۹۳).

رقص در افسانه زیاد بازتاب ندارد اما عامه مردم معتقدند جن‌ها در حمام می‌رقصند و شادی می‌کنند. به همین دلیل در داستان امثال «قوز بالای قوز» جن‌ها وارد حمام می‌شوند، شادی می‌کنند، مرد قوزپشتی وارد حمام می‌شود و نادانسته در رقص و شادی آن‌ها شرکت می‌کند و آن‌ها خوش‌شان می‌آید و قوزش را برمی‌دارند. قوزپشت دیگر با پرس و جو از او متوجه موضوع شده، حمام می‌رود و جن‌ها در حال عزاداری بودند، اما ایشان می‌رقصد، جن‌ها ناراحت شدند، قوز فرد اولی را که برداشته بودند، به قوز او اضافه می‌کنند، در نتیجه قوز بالای قوز می‌شود (فلاح، ۱۳۹۶: ج ۳۰/۵). در افسانه حاج محمد مهدی زن نون‌نخر راه‌زنان زمانی که حاج محمد مهدی زن نون‌نخر و زنش را دست‌گیر می‌کنند، مشروب می‌خورند و می‌رقصند و شادی می‌کنند، زن حاجی هم با رامن‌ها درآمیخته و به حاجی خیانت می‌کند که در این قسمت هدف اصلی افسانه خیانت و شراب خوردن را تقبیح می‌کند. در حقیقت به نوعی تقبیح رقص و شادی هم در آن نهفته است، زیرا حاجی و همسرش عازم زیارت کربلا هستند (فلاح، ۱۳۹۶: ج ۱۶۷/۳-۱۶۲). در افسانه کل‌عباس،

قهرمان افسانه از این‌که سر دیگران کلاه گذاشته به رقص و پای‌کوبی می‌پردازد (فلاح، ۱۳۹۶: ج ۴/۱۳۲). در افسانهٔ ملک ابراهیم به بزن و برقص اشاره دارد (فلاح، ۱۳۹۶: ج ۲/۱۷۹). در افسانه هاجر غرغری به رقص اشاره دارد (همان: ۲۵۴). در افسانه گل و عزت به دس چکه —یک نوع رقص مازندرانی است— اشاره دارد (همان: ۱۳۳).
ترانه: بهار نرم‌نرم وارث تره بنه / ابر نم‌نم خورش تره بنه / اون گدر که سما سر گینه
ویشه / گل ونوشه خش تره بنه^۱

تبری tabri:

گته: پیغم چی خشه که لاله وا بیاره / گته: ککی چی خشه بهار صدا بیاره / بلبل چی
خشه دلّه سما بیاره / زبون چی خشه نوم خدا بیاره^۲ (فلاح، ۱۳۹۸: ۱۳۲).
خجیره کیجا هیرا بوریم کو / گنم به درو بنج بنشا بوریم کو / پینو (پیلوی)^۳ گردن
دسمال سما بوریم کو / د دس به گردن دیم خش هادا بوریم کو^۴ (همان: ۱۱۴).
در مجموع رقص یا سما به کار رفته در ادبیات شفاهی جهت بیان احساسات و
شادی‌هاست و بسیار اندک به رقص یا سمای خاصی اشاره دارد.

انواع رقص و سما

با توجه گستردگی فرهنگی و پراکندگی قومی و زبانی در مازندران رقص را در دو رده
بومی و غیربومی می‌توان دسته‌بندی کرد:

۱. رقص‌هایی غیربومی-محلی

منظور از رقص‌های غیربومی-محلی رقص‌های است که از دیگر نقاط ایران وارد فرهنگ
مازندران شد. در حقیقت این نوع رقص ارمغان اقوام مهاجری است که از دیگر نقاط ایران به
مازندران کوچ کردند. مانند:

۱ باران نرم بهاری نوازش کند / آواز نرم نرم ابر نوازش کند / آن‌گاه که بیشه، سما آغاز می‌کند / بوسه گل ونوشه
نوازش کند.

bəhāre narm narmə vārəš tərə banne/ ?abre nam namə xunnəš tərə banne/ ?un gəder ke sēmā sar ginə višə/
gəle vanušəye xəš tərə banne

۲ می‌گفت: پیامی خوب است که لاله‌وا (نی) را به صدا درآورد (لاله‌وا بیاورد) / می‌گفت: صدای کبک دری زمان بهار
زیباست / بلبل زمانی زیباست که دل را به وجد بیاورد / زبانی خوب است که ذکر خدا کند.

gətə peyqəm çi xəšə ke lələ və biyāre/ gətə kakki çi xəšə bəhār sādā biyāre/ bəlbəl çi xəšə dəllə sēmā biyāre/
zəbun çi xəšə nume xədə biyāre

۳ مرتعی در منطقه چمستان نور.

۴ دختر زیبا، با هم‌دیگر ییلاق برویم / گندم درو و شالی را نشا کرده به ییلاق برویم / در گردنهٔ «پی نو (پیلو)»
رقص کنان به ییلاق برویم / دو دست در گردن هم و بوسه‌زنان بر صورت یک‌دیگر به ییلاق برویم.

xəjirə kijā hirā hirā burim ku/ gannəm bə dərū bənj bənəšā burim ku/pinu (pilu)ye gərdan dasmāl sēmā burim
ku/ də das bə gərdan dim xəš hādā burim ku/.

الف: زابلی سما zāboli sāmā رقص زابلی

این نوع رقص را بیش‌تر افراد سال‌مند اجرا می‌کنند. دو نفر روبه‌روی یک‌دیگر ایستاده، دست‌های خود را به هم می‌زنند و با حرکت موزون پا پیوسته جای خود را با یک‌دیگر عوض می‌کنند (نصری اشرفی و هم‌کار، ۱۳۹۸: ج ۳۵۸/۴). همان‌گونه که از نامش برمی‌آید، زابلی‌های مهاجر در مازندران اجرا می‌کنند.

ب: کردی سما kordi sāmā رقص کردی

نام دیگر این رقص خواجهوند سما است. این رقص ره‌آورد کردهای خواجه‌وند در مناطقی موسوم به محال ثلاث در مازندران است. برای اجرای این رقص مردان در کنار هم دایره‌وار ایستاده، دست‌های یک‌دیگر را می‌گیرند و با حرکاتی موزون به جلو و عقب گام برمی‌دارند. نفرات اول و آخر ردیف هر یک دستمالی در دست دارند و هنگام اجرای رقص آن را در بالای سر می‌چرخانند. فیگورهای این رقص بیش‌تر، از طریق پای رقصندگان ظاهر می‌شود (همان: ج ۳۵۸/۴). این نوع رقص به رقص کردی هم موسوم است.

پ: هل پرکه hal parkə

رقص پُرجنب جوشی است که نمونهٔ استحاله شدهٔ هل پرکهٔ کردی است. کردان مهاجر غرب مازندران این رقص را آورده و هنوز هم در عروسی‌های قومی و طایفه‌ای آن‌ها مرسوم است. سرنا و دهل این رقص را همراهی می‌کنند (نصری اشرفی و هم‌کاران، ۱۳۹۱: ج ۵/۳۸۷۹-۳۸۷۸).

ت: چو سما çu sāmā رقص با چوب

در این نوع رقص، زنان و مردان هر کدام با یک چوب در دست در یک دایره می‌ایستند و هم‌گام با نوای موسیقی می‌چرخند و با هر چرخش، بر چوب یک‌دیگر ضربه می‌زنند. این رقص بومی نیست و از هنرمندان جنوب البرز وام گرفته شده است (نصری اشرفی و هم‌کار، ۱۳۹۸: ج ۳۵۷/۴). چو سما یا رقص چوب یکی از رقص‌های رایج در غرب مازندران است که در منطقه کجور (نور و کجور) و کلارستاق (چالوس و کلاردشت) انجام می‌دهند و رقصنده با استفاده از چوب به انجام حرکات نمایشی موزون می‌پردازد.

۲. رقص‌های بومی-محلی

منظور از رقص بومی-محلی با توجه به ساختار و فرهنگ مازندران دارای ویژگی‌های بومی-محلی است که با تسامح می‌شود به دو قسمت سما و رقص تقسیم کرد.

رقص مازندرانی دارای انواع مختلفی است. مانند: دروم یا دروم بخردن (تک‌دست)، چکه سما، رقص خرمن، رقص دهل، بینج سما، رقص لوچو، چو سما و نظایر آن.

سما sāmā

سما یک نوع حرکات موزن خاص تن است که در بسیاری از جاهای مازندران در گویش و گفتار آن را با دیگر رقص متمایز می‌کند.

«در فرهنگ مردم تبری زبان، واژه سما گذشته از اطلاق به نوعی رقص، نامی کلی برای انواع رقص است. در عین حال رایج‌ترین و عمومی‌ترین رقص قومی در همه مناطق تبری زبان سما نامیده می‌شود. این رقص را معمولاً به صورت فردی و گاه به صورت جمعی اجرا می‌کنند. سما رقصی زنانه است، اما گاه مردان نیز در اجرای آن شرکت می‌کنند. سما رقصی تند و پُر شتاب است که با لرزش‌های موج و عمودی اعضای بدن همراه است. این رقص عاری از فیگورهای گوناگون است و در اجرای دسته‌جمعی آن، مجریان تنها و بدون ارتباط با یکدیگر عمل می‌کنند. سما رقصی متعلق به شمال البرز است اما در بیش‌تر آبادی‌های کوهستانی و کوه‌پایه‌ای جنوب البرز نیز اجرا می‌کنند. این رقص با اندکی تفاوت و گاه با واریاسیون‌های گوناگون به نام‌های «لاک سر سما» و «چکه سما» نیز آوازه دارد (همان: ج ۳۵۸/۴). رقص مازندرانی با نام‌هایی نظیر سِما، لاک سَری سِما یا چَکه سِما، یکی از رقص‌های بومی-محلی رایج در شمال ایران و استان مازندران است که همراه با ساز و آواز، با ریتمی تند، پُر شور و نشاط اجرا می‌کردند و در حال حاضر تقریباً تنها رقصی است که در همه مناطق تبری (مازندرانی) اجرا می‌کنند. (سایت وزارت میراث فرهنگی، گردشگری، صنایع دستی) در این رقص هر رقصنده به آرامی گرد محوری فرضی و به دور خود می‌چرخد. رقصندگان در رویارویی‌هایی اتفاقی، توجهی به یکدیگر ندارند و بیش‌تر روی اجرای حرکات و لرزش‌های فردی خود متمرکز هستند (نصری اشرفی، ۱۳۹۸: ۳۷۱).

نام دیگر آن «سما مقوم» است که بیش‌تر مخصوص خانم‌ها است (هاشمی مقدم، ۱۳۹۲: ۶۶).

چکه سما çakkə sāmā رقصیدن به همراه دست زدن / لاک سر سما lāk sar sāmā

چکه سما یا لاک‌سری سما گونه‌ای از رقص‌های محلی است که خاستگاه آن بیش‌تر استان مازندران است. این گونه از رقص رایج‌ترین گونه در مازندران است که اغلب آن را در مراسم محلی و جشن‌ها برگزار می‌کنند. سازی که در این گونه از رقص نواخته می‌شود، بیش‌تر لوازمی مانند: دیگ، ماهی‌تابه و لگن است. چکه سما را بیش‌تر رقصی زنانه می‌دانند اما بین مردان نیز به صورت پراکنده رواج دارد.

چکه سما از دو بخش چکه که در زبان مازندرانی به معنی دست زدن است (به عمل دست زدن یا کف زدن، چکه بزوئن می‌گویند) و از خصوصیات متمایز این رقص است و نیز سیما تشکیل شده است، رقصی است بیان‌گر شادی‌ها، امیال و آرزوهای عاشقانه مردم است. این رقص را عموماً به صورت فردی یا با حضور دو نفر و در بعضی مواقع دسته‌جمعی و گاه مردان اجرا می‌کنند. رقصندگان با بر تن کردن دامن محلی پُرچینی که تا بالای زانو می‌رسد و شلیته شلوار یا چرخ شلوار نام دارد و بازمانده لباس محلی زنان مازندرانی است و با گرفتن حالتی ویژه و تکان دادن شلیته با اجرای حرکات موزون و ظریف دست و پا و لرزاندن شانه‌ها و دیگر اعضای بدن، به ویژه در نیم تنه پایین، به طور مستقل و نامنظم می‌رقصند. اغلب حرکات این رقص، توأم با دست زدن رقصنده در حین اجرای حرکات مختلف و دست زدن هم‌راهانی است که دایره‌وار در اطراف ایستاده‌اند. گونه دیگری از چکه سما با دستمالی در دست با نام «دستمال سما» اجرا می‌کردند. برای ایجاد موسیقی رقص لاک سری سما، فردی با ضربات هم‌آهنگ دو دست روی لوازمی هم‌چون تشت، لگن یا وسایل دیگر می‌کوبد و خود یا شخص دیگری برای ایجاد شور بیش‌تر آوازهای شاد می‌خوانند. قبل از لگن رویی و مسی، مردم مازندران از لاک (ظرف چوبی) برای نواختن ساز استفاده می‌کردند. امروزه علاوه بر این ابزار از آلات موسیقی روز نیز در مراسم مختلف استفاده می‌کنند. در گذشته، لاک سری سما را به شیوه‌ای اصیل و با حرکاتی بسیار زیبا اجرا می‌کردند. اکنون در عین حال که این رقص را با تحریف‌هایی اجرا می‌کنند، در روستاها و مناطق مختلف مازندران می‌توان شاهد اجرای سال‌خوردگان از بعضی حرکات اصیل بومی بود (سایت وزرات میراث فرهنگی، گردش‌گری، صنایع دستی).

چکه سما یا لاک سری سما با مضمونی غنایی (عاشقانه) رقصی زنانه و دارای حرکات محدود است که تمامی حرکات آن، به تبعیت از مضمون، مبین حالات و احساسات مردم منطقه است. آن چه که اصالت برخی از حرکات این رقص را روشن می‌کند، اجراهای شبیه به هم و هم‌سان بودن حرکات و حالاتی است که مردم این منطقه از شرقی‌ترین تا غربی‌ترین نقطه این استان، با تفاوت‌های جزئی در اجرای آن اتفاق نظر دارند.

لاک سری سما به طور معمول در مجالس شادمانی زنانه، اعیاد و جشن‌های محلی، جشن‌های عروسی (از جمله مراسم تحفه بردن خانواده داماد برای خانواده عروس، بله‌برون، جشن‌های عقد، حنابندان)، ختنه‌سوران و دیگر مناسبت‌های شاد اجرا می‌کردند.

لاک (لاوک) نوعی ظرف یا تشت چوبی است که در آشپزخانه و منزل کاربردهای گوناگونی دارد. با عمومیت یافتن مجمعه‌ها و سینی‌های بزرگ مسی و جای‌گزینی آن‌ها با لاک به دلیل صدای رسا و پُر طنین— در نام این رقص تغییری پدید نیامد. در عروسی‌ها

معمولاً چند زن به تناوب با نواختن تشت، شور و حال مجلس می‌افزایند زنان و دختران حاضر در مراسم نیز به صورت فردی یا دو سه نفره وارد میدان رقص شده، هم‌آهنگ با بر ریتم تشت می‌رقصند.

گاه دو نفر هم زمان تشت را می‌نوازند، در این صورت یک نفر، دو تشتک مسی یا برنجی موسوم به «ورزن» را در قسمتی از تشت قرار داده، ضمن کنترل تشت متقارن با ریتم ضرباتی بر آن‌ها وارد می‌کند. این عمل، علاوه بر حجم زیاد صدا، نوعی هارمونی و رنگ صوتی دل‌پذیر ایجاد می‌کند. گاه به جای تشتک از چند نعلیکی سکه یا زنگوله و در مناطق غربی مازندران از دو استکان استفاده می‌کنند (نصری اشرفی، ۱۳۹۸: ج ۳۷۱/۵-۳۷۰).

زنان و مردان میان سال این رقص را به شکل یک یا دو نفره در جشن‌های عروسی و ختنه‌سوران اجرا می‌کنند. زنان در حالی که دامن‌های کوتاه پُرچین به تن دارند، هم‌راه با دست زدن و هم‌آهنگ با ریتم تشت — که یکی از زنان می‌نوازد — می‌رقصند. در فرمی از این نوع رقص دو نفر در برابر یک‌دیگر، در حالی که نگاه‌شان به صورت هم است، با حرکات موزون، پای‌های خود را به جلو و عقب و دست‌ها را به چپ راست جلو و عقب می‌برند (نصری اشرفی و هم‌کار، ۱۳۹۸: ج ۳۵۷/۴).

به هر صورت رقصی تند محسوب می‌شود که با حرکات شدید در بدن و لرزش اندام که با دست زدن هم‌راه شده، انجام می‌دهند. این رقص بیش‌تر به تنهایی یا با حضور دو نفر انجام می‌گیرد، ولی در بعضی مواقع دسته‌جمعی آن را انجام می‌دهند. در حالت رقص جمعی حرکات رقصنده‌ها با هم ارتباطی نداشته و منظم نخواهد بود.

گونه‌ای دیگر از چکه سما که با نام دستمال سما شناخته می‌شود، نیز وجود دارد. تفاوت آن در این است که این رقص با دستمالی در دست انجام می‌دادند (ویکی‌پدیا). دستمال سما مخصوص مردانی بود که شغل چوپانی و گالشی داشتند و در مناطق کوهستانی زندگی می‌کردند (هاشمی مقدم، ۱۳۹۲: ۶۶).

استکان سما *astākān sāmā*? رقص با استکان

استکان سما از جمله رقص‌هایی است که مجری آن به فراخور موقعیت و مراسم جشن گاه مردان و گاه زنان بودند. در این رقص رقصندگان در هر دست خود دو یا سه استکان جای داده و با پوشیدن نوعی دامن پُر چین موسوم به چرخ شلوار، متوازن با ریتم تشت یا لگن می‌رقصند. آن‌ها هنگام رقصیدن و متقارن با ضرب‌های ریتم استکان‌ها را به هم می‌زنند. صدای حاصل از برخورد استکان‌ها، ضمن آمیزش با صدای تشت، صوتی ویژه‌ای ایجاد می‌کنند (نصری اشرفی و هم‌کار، ۱۳۹۸: ج ۳۵۷/۴).

بشکن سما başkan sēmâ رقص با بشکن

این نوع رقص بیش‌تر در عروسی‌ها و زنان و مردان میان‌سال اجرا می‌کنند. رقصندگان با آهنگ موزونی که در اثر نواختن تشت حاصل می‌شود، دست‌ها را به طرف چپ، راست، جلو و بالا می‌برند و بشکن می‌زنند. این نوع رقص را هم به صورت گروهی و و هم فردی اجرا می‌کنند (همان: ج ۳۵۷/۴).

چراغ سما çarâq sēmâ رقص با چراغ

چراغ سما از جمله رقص‌های نمایشی و سرگرم‌کننده در عروسی‌ها است. وسایل رقص شامل سه چراغ گردسوز فلزی است که دوتای آن‌ها در دست‌های مجری و سومی را با دندانش مهار می‌کند. لبه نازک پایه چراغ موجب سهولت این کار برای فرد ماهر می‌شود. روشن بودن چراغ‌ها و مهار آن‌ها ضمن اجرای حرکات پی‌درپی نمایشی مستلزم توجه و دقت ویژه‌ای است. نوازندگان با نوای ضرب و کمانچه رقصنده را همراهی می‌کنند. مجری در حین اجرای رقص به آرامی زانو می‌زند و روی زمین دراز می‌کشد. سپس به آهستگی و همراه با ریتم موسیقی به وضعیت اول بازمی‌گردد. او در همه این موقعیت‌ها ضمن توجه به اجرای رقص می‌بایست از واژگونی چراغ‌های روشن جلوگیری کند. این مراسم را بیش‌تر هنگام شب اجرا می‌کنند. رقص یاد شده در حال حاضر منسوخ شده است (همان: ج ۳۵۷/۴).

رقصنده در حال رقصیدن به آرامی زانو زده و بر زمین دراز می‌کشید و طوری جابه‌جا می‌شد که از واژگونی چراغ‌های روشن جلوگیری کند. رقصنده به آرامی با نوای موسیقی به وضعیت ایستاده بازمی‌گشت. این مراسم عموماً در عروسی‌ها انجام می‌گرفت. از مشهورترین مجریان این رقص در مازندران مرکزی می‌توان به «قربان صادقی» و «مراد الیاسی» اشاره کرد (نصری‌اشرفی و هم‌کاران، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۳۰۸).

خاله سما xâlâ sēmâ رقص خاله

از انواع رقص‌های زنانه است که با وجود اختلاف در برخی فیگورها و وضعیت‌های نمایشی از انواع سمای مازندرانی به شمار می‌آید. در این رقص مجری در نقش پیرزنی کارهای روزانه‌اش را به نمایش می‌گذارد (نصری‌اشرفی و هم‌کار، ۱۳۹۸: ج ۳۵۷/۴).

رقص مجسمه raqse majasēmâ

رقص مجسمه از جمله رقص‌هایی بود که گروهی بین مردان و زنان در عروسی‌ها اجرا می‌شد.

انجام حرکات رقص هم‌زمان با صدای ساز و نقاره ادامه داشت. در لحظه قطع نواختن، تمامی افراد به همان حالت پیش از توقف صدای ساز و در حالت سکون باقی مانده و با شروع نوازندگی ساز مجدداً به ادامه فیگورهای پیشین می‌پرداختند. توقف و سکون رقصندگان حالتی هم‌چون ایستاده، نشسته، چمباتمه زده و قائم روی یک پا را شامل می‌شد (نصری‌اشرفی و هم‌کاران، ۱۳۹۱، ج ۳: ۱۹۵۰). نام‌های دیگر این نوع رقص: راسه سما *rāsse sēmā*، مجسمه سما و سنگی سما *sangi sēmā* است.

در این فرم از رقص چند نفر با نواختن موسیقی آغاز به رقصیدن می‌کنند. نوازنده هرازگاه، به صورت ناگهانی و آگاهانه صدای ساز و موسیقی را قطع می‌کند. مجریان در همان حالت هم‌چون مجسمه، بدون حرکت می‌مانند تا این که نوازنده دوباره شروع به نواختن کند (نصری‌اشرفی و هم‌کار، ۱۳۹۸، ج ۳۵۸/۴).

شاطری سما *šāteri sēmā* رقص شاطری

از جمله رقص‌های مرسوم در میان مردان است که گاه با همراهی زنان اجرا می‌کنند. افراد حاضر با نوای سرنا و نقاره به نمایش حرکات نانوایان خمیرگیری نهادن نان در تنور، جابه‌جا کردن و بیرون آوردن نان از تنور می‌پردازند تا چند دهه پیش بسیاری از زنان در اجرای این رقص تبحر داشتند (همان: ج ۳۵۸/۴). نام دیگر آن رقص شاطری *raqse šāteri* است. اجرای این رقص بین مجریان و افراد حاضر در عروسی‌ها مشترک بود و چندان تخصصی محسوب نمی‌شد (نصری‌اشرفی و هم‌کاران، ۱۳۹۱، ج ۳: ۱۹۴۷).

کترا گیشه *hota gila*

کترا گیشه از انواع رقص‌های متداول در شرق مازندران است. برخی از حرکات و فیگورهای این رقص متأثر از رقص مشهور به سما است؛ با این تفاوت که مجری در طول رقص دو کفگیر چوبی را در دست داشته، متقارن با ریتم سرنا و نقاره، در سر ضرب‌ها و آکسان‌های ریتم، دو کفگیر چوبی را به هم می‌گوبد. این رقص که در مراسم جشن و سرور و عروسی‌ها به صورت انفرادی اجرا می‌کنند، پاره جدا شده از مراسم آیینی کترا گیشه است و از مراسمی به همین نام وام گرفته شده است (نصری‌اشرفی و هم‌کار، ۱۳۹۸، ج ۳۵۸/۴).

رقص کابلی *raqse kâboli*

شرح مراسم: از جمله رقص‌های مرسوم در مازندران که با سرنا و نقاره همراه می‌شد (نصری‌اشرفی و هم‌کاران، ۱۳۹۱، ج ۳: ۱۹۴۸). نام دیگر این رقص «نقره‌خانه» نام دارد (همان، ج ۵: ۳۶۷۲).

پتی کا pati kâ

نوعی رقص با حرکات شبیه پانتومیم است که در آن رقاصه‌ها با حرکات ویژه و یک‌نواخت و با لرزش‌های حیرت‌انگیز، بدون این‌که به لباس خود دست بزنند، یک‌یک آن‌ها را به غیر از شلوارک از تن به درمی‌آورند. برنده رقص کسی است که با سرعت بیش‌تر و سریع‌تر لباس‌هایش را درآورد (نصری‌اشرفی و هم‌کاران، ۱۳۹۱، ج ۱: ۷۳۴).

رقص خرمن

جشن خرمن یکی از جشن‌های سنتی مازندران است که مردان شرکت‌کننده در آن به اجرای برنامه‌های آیینی چون سرناوازی، خرمن‌کوبی (جینگا)، شکرگزاری و نیایش و رقص خرمن می‌پردازند. در جشن خرمن افراد و شالی‌کاران با پوشش و لباس‌های محلی در کنار خرمن‌کوبی، به خواندن آواهای محلی با موسیقی مرتبط با جشن می‌پردازند.

بینج سما

رقص محلی بینج سما (رقص برنج) که برگرفته از رسوم شالی‌کاری است.

رقص دُهل

رقص دُهل زایشی تلفیقی از حرکات نمایشی بومی با محوریت موسیقی مازندرانی با دُهل است.

دروم یا درون dərūm یا dərūn

دروم یا درون در زبان تبری به معنی چرخش، دور زدن / دور گرفتن و چرخ زدن / چرخیدن است. چنان‌چه بخواهند به کسی بگویند: رقص دروم کن! می‌گویند «دروم بخر dərūm baxər» این نوع رقص، ویژه غرب استان مازندران؛ منطقه کجور، نور، نوشهر (کلارستاق)، چالوس، کلاردشت است که به نحو شورانگیز و پُر هیجان و پُر تحرک، با حرکات موزون حماسی‌گونه جوانان، دسته‌جمعی در عروسی و جشن‌ها، با سازهای سرنا و دسرکتن و غَرنه (امروزه بیش‌تر به همراه آرگ) اجرا می‌کنند. امروزه این رقص فراگیر شد و بسیاری از شهرهای مازندران انجام می‌دهند. حتی مشاهده شده است، در تیم‌های ملی چون والیبال، فوتبال و... که ورزش‌کاران مازندرانی هستند، بعد از پیروزی دروم می‌خورند. دروم خوردن نوعی رقص پهلوانی محسوب می‌شود. معمولاً قبل و بعد از مسابقات کشتی لوچو، کشتی‌گیران و تماشاگران انجام می‌دادند «این رقص تنها ویژه منطقه نور است، موسیقی تند و شادی دارد، به آهنگ نوری مشهور است (هاشمی مقدم، ۱۳۹۲: ۶۶). در بعضی مناطق آمل به رقص نوری شهره است.

رقص دروم به «دروم مقوم» معروف است، در واقع مقدمه و مؤخره‌ای بر کشتی لوچو بود؛ اما در بسیاری از مواقع به تنهایی و بدون کشتی اجرا می‌کردند / می‌کنند. نوازندگان در «کشتی مقوم» و «دروم مقوم» با نواختن سازهای نی / لاله‌وا^۱، سُرنا به زبان محلی «پس‌پسی»^۲ و «طبل / دِسَرِکَتَن»^۳ لوطی‌ها را همراهی می‌کردند. پیش از کشتی گرفتن و پس از آن حتماً کشتی‌گیران رقص دروم می‌کردند که به آن «دروم بخردن»^۴ / دروم خوردن می‌گفتند. دروم خوردن به دلیل تحرک بسیار بالایی که دارد، نوعی گرم کردن و آماده شدن جهت انجام کشتی بود. البته پیش از دروم خوردن، چند بار به شدت بالا و پایین می‌پریدند و بعد خم شده و دست‌شان را روی زمین گذاشته و سپس به احترام و ادب دست‌شان را به نیابت از زمین می‌بوسیدند. اگر مجلس عروسی بود و کشتی‌گیران روبه‌روی تخت عروس و داماد بودند، زمین روبه‌روی تخت عروس و داماد را به نشانه ادب می‌بوسیدند. آن‌گاه دسته‌جمعی رقص دروم را اجرا می‌کردند. پس از چند دور رقصیدن، دو کشتی‌گیر در میدان باقی می‌ماندند» (همان: ۶۴-۶۵).

رقص دروم معمولاً در مزارع و پس از برداشت محصول برگزار می‌کنند و مردم دور هم جمع می‌شوند و جوانان و پهلوانان روستا برای شادی و مبارزه و زورآزمایی و گرفتن هدایا در این مراسم شرکت می‌کنند. در رقص دروم به صورت دسته‌جمعی و چرخشی انجام می‌دهند، دست‌ها و پاها را به نماد شکرگزاری از خداوند و برداشت محصول به آسمان بلند می‌کنند. جوانان برای زورآزمایی کشتی بومی-محلی لوچو رقص دروم را برگزار می‌کنند. جمعیت به همراه ساز دست می‌زنند. در عروس‌بران (سوار کردن عروس بر اسب) رقص دروم اجرا می‌کردند که حالتی نمادین داشت و مردم برای همه جوانان و نوعروسان آرزوی خوش‌بختی می‌کردند. در این رقص احساسات مردانه موج می‌زند. ریتم خاص آن دارای نظم و حرکات آن کاملاً هدف‌مند و کنترل شده است.

به هر صورت در مراسم جشن و سرور و زمانی که مردم از کار روزمره فارغ شده و هم‌چنین روزهای تعطیل، در جنگل و چمن‌زار گرد هم می‌آیند و این رقص را انجام می‌دهند. رقصنده بایستی بدنی ورزیده و آماده داشته باشد تا از عهده‌اش برآید. این در حالی است که رقصنده نمی‌تواند دقایق زیادی برقصد. حرکات این رقص نمادین و اسطوره‌ای است در وهلهٔ اول رقصنده با پریدن و به همراه موسیقی و حرکات موزون و هم‌آهنگ دست و پا رقص را

1 lalə vā

2 pəspəsi

3 də sar kətən

4 dərūm baxərdan

شروع می‌کند. این پریدن‌ها و حرکات موزون با سفت کردن عضلات همراه است، به گونه‌ای که تا پایان رقص عضلات رقصنده سفت و سخت باقی می‌ماند. همین حرکات سخت دروم خوردن را دشوار می‌کند. به هر صورت هر بیننده‌ای با دیدن دروم متوجه می‌شود که حرکاتش چه‌قدر شبیه به حرکات ورزشی و حتی سخت‌تر از آن است.

دلیل ایجاد رقص دروم

در گذشته اقوام مهاجم، مازندران را مورد حمله قرار می‌دادند، برای این‌که مردم از آمادگی کامل برخوردار باشند، به کشتی پهلوانی روی می‌آوردند. در تبرستان کشتی‌های پهلوانی مانند لوچو^۱ و چک چیش^۲... به شدت طرفدار دارد و اجرا می‌کنند. قبل از مراسم کشتی ورزش‌کاران حرکات نمایشی همراه با موسیقی اجرا می‌کنند. در حقیقت این حرکات نمایشی هم در جهت جلب توجه تماشاگران است و هم جهت تمرین و آماده‌سازی کشتی‌گیران و به رخ کشیدن قدرت زور و بازو نسبت به رقیب یا رقیبان. بعد از پایان کشتی هم بازی‌کن برنده، با موسیقی خاص و حرکات نمایشی جشن پیروزی می‌گیرد. او می‌رقصد تا قدرت خود را به دیگران ثابت کند. در ادامه جمعیت دور او جمع شده، می‌رقصند. در این رقص و پای‌کوبی نوعی وحدت در پیروزی را نشان می‌دهد که نوعی تمرین است برای مقابله با دشمن فرضی تا آمادگی و قهرایی خویش را برای حفظ مرز و بوم به رخ بکشند.

در مراسم همسرگزینی دروم خوردن را بر پا می‌کردند با این تفاوت که دو فرد کشتی‌گیرنده پدر و پسر بودند. معمولاً به گونه‌ای کشتی می‌گیرند که پسر پدر را مغلوب کند. بعد از مغلوب شدن مصلحتی پدر، پسر شادی و پای‌کوبی می‌کرد. دختران نظاره‌گر این رقص بودند تا مرد مورد نظر خود را بیابند و با انداختن گلی به طرف فرد پیروز که پهلوان آن معرکه بود، تمایل ازدواج خویش را به پسر نشان می‌دادند. اگر پسر حرکات نمایشی خویش را ادامه می‌داد؛ یعنی این‌که او به دختر تمایل دارد و این گونه ابراز عشق می‌کند. بعد از مراسم رقص پهلوانی خانوادهٔ پسر به خواستگاری دختر می‌رفتند، در حقیقت دروم که در مراسم عروسی انجام می‌دادند، خود مقدمه‌ای برای عروسی دیگری بود. دروم در موقعیت و وضعیت مختلف معنای خاص همان موقعیت و وضعیت را می‌گیرد. مثلاً در مراسم عزای جوان ناکام بر سر قبر او با موسیقی محزون رقص را اجرا می‌کنند. هر چند نوعی تضاد در رقص و عزا نهفته است، اما یادآور روزهای شادی است که آن جوان سپری کرده است (ویکی‌پدیا).

1 luču

2 čak čišt

رقص دروم به طور کلی شش حالت دارد:
حالت اول: دست راست و پای راست بالا، دست و پای چپ پایین و برعکس.
حالت دوم دست راست و پای چپ بالا و دست چپ و پای راست پایین. (دست و پای مخالف).

حالت سوم دو دست بالا و بعد به زیر بغل پای چپ و راست مثل نمونه‌های قبل بالا و پایین می‌کنند. بعضی اوقات مستقیم و بعضی اوقات شکسته به سمت داخل.
حالت چهارم هر دو دست را باز و بسته می‌کنند و همراه با آن مشت‌ها را هم باز و بسته می‌کنند. حرکت پا در این حالت همانند حالت‌های قبل است.
حالت پنجم دو دست بالا همراه با چرخش به دور هم و پاها مانند حالت قبل.
حالت ششم دو دست بالا و با پا بازی می‌کنند؛ بالا پایین، چپ و راست.
در همه حالت‌های یاد شده و به طور کلی در رقص دروم مقوم نقش دست‌ها و هم‌آهنگی آن‌ها با ساز و موسیقی اهمیت بسیاری دارد. این رقص بسیار سهل و ممتنع است؛ یعنی در نظر بیننده ناآشنا بسیار ساده به نظر می‌آید و هر کسی گمان می‌کند به راحتی قادر به انجام آن است، اما برخلاف چنین تصور، هم‌آهنگی بین دست‌ها و پاها آن‌چنان مهم و ظریف است که چنان‌چه شخصی تسلط کامل بر آن نداشته باشد، آماتور بودن و بی‌تجربگی‌اش به سادگی قابل تشخیص است» (هاشمی مقدم، ۱۳۹۲: ۶۶-۶۵).

کتاب‌شناسی

- انوری، حسن (۱۳۸۱)؛ فرهنگ بزرگ سخن، جلد ۴، تهران: انتشارات سخن.
ثابت‌زاده، منصوره (۱۳۹۵)؛ رقص، دانش‌نامه فرهنگ مردم/ایران، ج ۴، تهران: مرکز دایرةالمعارف اسلامی.
دیوسالار، سکینه (۱۳۸۲)؛ ضرب‌المثل‌های مازندرانی، آمل: وارث‌وا.
محمدی، رشید (۱۴۰۱)؛ فرهنگ عروضی مردم آمل و لاریجان، کرج: انتشارات ملارد.
معین، محمد (۱۳۷۱)؛ فرهنگ فارسی معین، ج ۲، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
_____؛ فرهنگ فارسی معین، ج ۴، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
فلاح، نادعلی (۱۳۹۶)؛ داستان‌های شفاهی مازندران (افسانه‌های سحرآمیز)، آمل: وارث‌وا.
_____ (۱۳۹۶)؛ داستان‌های شفاهی مازندران (افسانه‌های واقع‌گرا)، آمل: وارث‌وا.
_____ (۱۳۹۶)؛ داستان‌های شفاهی مازندران (افسانه‌های طنزآمیز و تمثیلی)، آمل: وارث‌وا.
_____ (۱۳۹۶)؛ داستان‌های شفاهی مازندران (اسطوره، جن، قصه و لطیفه)، آمل: وارث‌وا.
_____ (۱۳۹۸)؛ دیوان اشعار رضا خرد (سرودهای منسوب)، تهران: میرما.
نصری‌اشرفی، جهانگیر (۱۳۹۸). رقص / سما، دانش‌نامه تبرستان و مازندران، ج ۴، تهران: نشر نی.
_____ و حدیث رحمانی (۱۳۹۸)؛ رقص‌ها، دانش‌نامه تبرستان و مازندران، ج ۴، تهران: نشر نی.

انواع رقص مازندرانی، ویژگی‌ها و دیگر مؤلفه‌های آن □ ۹۹۳

_____ و جمعی از مؤلفان (۱۳۹۱)؛ وازیکا، فرهنگ آیین، بازی، نمایش و سرگرمی‌های مردم ایران، ج ۱ تهران: آرون.

_____ (۱۳۹۱)؛ وازیکا، فرهنگ آیین، بازی، نمایش و سرگرمی‌های مردم ایران، ج ۲، تهران: آرون.

_____ (۱۳۹۱)؛ وازیکا، فرهنگ آیین، بازی، نمایش و سرگرمی‌های مردم ایران، ج ۳، تهران: آرون.

_____ (۱۳۹۱)؛ وازیکا، فرهنگ آیین، بازی، نمایش و سرگرمی‌های مردم ایران، ج ۵، تهران: آرون.

هاشمی مقدم، امیر (۱۳۹۲)؛ مردم‌نگاری روستای کالج، تهران: دریاچه نو.

تارنمای ویکی‌پدیا.

تارنمای وزارت میراث فرهنگی، گردشگری، صنایع دستی.

رقص‌های بومی شهرستان رودبار گیلان

فاطمه محمودی / کارشناس ارشد ایران‌شناسی

مقدمه

در متون و منابع پیش از اسلام هم‌چنین در زبان شفاهی مردم نواحی مختلف ایران، واژگانی چون بازی، وازی، وازیک، بازیک، باژیک و باچیک رایج است. واز در زبان پهلوی به معنی پرواز، جنبش و جهش است. بدین‌گونه بازی یا واچیک کاری است که در آن بدن به حرکت درمی‌آید و دست‌ها حالت پرواز و افشاندن به خود می‌گیرد و چون حرکت افشاندن دست‌ها در انواع رقص‌ها وجود دارد، رقص را دست‌افشانی و پای‌کوبی هم می‌گویند. (محموظ، ۱۳۸۸: ۱۸۰). اوج احساس یک انسان می‌تواند رقص باشد که به واسطهٔ توالی حرکات بدن ابراز می‌شود و هر چند ارتباط مستقیم با فعالیت‌های روزانهٔ بشر دارد؛ اما تفاوت آن با سایر کنش‌های روزانه، نظام‌مند بودن این حرکات است که به آن جلوه‌های زیبایی‌شناسی بخشیده است و مبین زیرساخت‌های فرهنگی و تکامل فرهنگ فیزیکی بشر است.

رقص یکی از مهم‌ترین نموده‌های فرهنگی است که مرجع بودن یک جنس را در جامعهٔ خود باز می‌تاباند. در عین حال گفتمان رقص ریشه در تفاوت‌های طبیعی دو جنس دارد و معمولاً حرکات زنان و مردان رقصنده حرکات ایده‌آل مناسب هر جنس را به تصویر می‌کشد (دوبوار، ۱۳۶۰، ج ۱: ۲۸۹).

بررسی آثار موزه‌ای به ویژه در پیش از تاریخ که هنوز پرتو نوشتار بر دانسته‌های ما از زندگی نیاکانمان نتابیده، و نیز در دورانی که نوشته‌ها سکوت کرده‌اند، بسیار سودمند خواهد بود. بر روی بسیاری از آثار باستانی یافت شده در فلات ایران نگاره‌هایی از گونه‌ای حرکت نمایشی به چشم می‌خورد که می‌توان آن را تجسم یک آیین، بازی، رقص یا نمایش دانست (طاهری، ۱۳۹۰: ۱).

سفالینه‌های نقش‌دار پیش از تاریخ، نخستین کتاب تاریخ بشر به شمار می‌آیند، زیرا طرح و نقش این طرف‌ها برای سازندگان و کاربران‌شان بسیار بیش از تزئین اهمیت داشت. این نقش‌ها بیان بیم‌ها و امیدها و نشانه‌هایی برای یاری خواستن از نیروهای طبیعی در مبارزه دائم حیات است (پوپ، ۱۳۸۰: ۱۵).

رقص، دست‌افشانی، پای‌کوبی و بازی امتداد حرکات آیینی است که از روزگاران دور تا به امروز مجال حیات یافته است و در مراسم شادی اعمال می‌شود. آن‌چه به عنوان نمادهای آیینی در گذشته اعمال می‌شده است، حرکاتی اکتسابی متأثر از ترس‌ها، نیازها، تسلیم و گاهی خواسته‌مندی بشر از محیط طبیعی پیرامون خود بوده است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت علی‌رغم آن‌چه به چشم می‌آید، رقص وجوه گوناگون و لایه‌های زیرین شکل‌دهنده دارد.

تا حدودی نوع رقص علاوه بر شرایط فرهنگی و اجتماعی جامعه، تحت تأثیر محیط طبیعی افراد گروه نیز قرار دارد. مقایسه زندگی و رقص خوشه‌چینان، صحرانشینان، کشاورزان و صنعت‌گران به خوبی این نکته را نشان می‌دهد محیط زیست بر جهان‌بینی افراد و آرزوها، پنداشت‌ها و دریافت‌های آنان تأثیر می‌گذارد و در رقص منعکس می‌شود. (قبادی، ۱۳۸۰: ۶۷).

جهل و علم اندک انسان کهن، احساس عدم امنیت وی در طبیعت و درگیری‌های قومی، او را بر آن داشته تا آدابی خرافی و اغراق‌آمیز را برای یافتن اندک آرامشی در هنگام زندگی بر پا دارد و ترس‌های خویش را التیام بخشد. شدت و قدرت این حرکات وابسته به میزان احساس امنیت و رضایت انسان در محیط زندگی او بوده است. در بررسی‌های انجام شده در مناطقی چون افریقا و جزایر ملانزیای شرق استرالیا که خطر حملات اقوام هم‌سایه و هم‌چنین حیوانات وحشی وجود داشته و به دست آوردن خوراک برای انسان تبدیل به یک دغدغه بزرگ شده بوده، رقص بومیان با حرکات تند و تولید سر و صدای زیاد همراه است. و در واقع رقص را می‌توان استمداد از نیروی جادوگری برای بقا در طبیعت دانست. بر طبق نظریه فریزر وقتی چیرگی بر طبیعت و اقوام مهاجم به بزرگ‌ترین چالش بشر تبدیل می‌شده، انسان سعی می‌کرده با رقصیدن و کنش‌های نمادین جادوگری آرزوی محال خود را تحقق دهد. در مقابل در مناطقی که طبیعت آرام و حاصل‌خیزتر داشته و از اختلافات قومی مصون‌تر بوده، از شدت حرکات و کنش‌ها کاسته می‌شود. این مسئله در ایران و فرهنگ‌های ایرانی نیز دیده می‌شود. رقص مردمانی که در رشته‌کوه‌های پُرخطر زاگرس و کوه‌پایه‌های ایران زندگی می‌کنند، بسیار متفاوت‌تر از آن چیزی است که از مردم فلات و جلگه‌نشین شاهد هستیم. هر قدر هم زندگی انسان فلات ایران رو به رفاه و آرامش رفته است و تمدن شکل گرفته، رقص‌ها نیز جلوه‌های اغراق‌آمیز خود را از دست داده‌اند و

حرکات کنش‌گران لطیف‌تر شده است. مگر در برخی فرقه‌ها که همچنان بر شدت کنش‌های کهن خود پای می‌فشارند و بدعت در حرکات را بر نمی‌تابند. رقصی که دیرینگی به بلندای تاریخ دارد، می‌تواند مبین هویت یک قوم باشد که به صورت نماد در حرکات تجلی یافته است. مقاله پیش رو به بررسی رقص مردم رودبار که متشکل از اقوام تات و «گیلتات»^۱، گالش، لر، کورد، تُرک، لک، کورمانج می‌پردازد و تأثیرپذیری رقص بومیان رودبار از سایر اقوام را مورد بررسی قرار می‌دهد.

رقص، وِشْتُم و یا وازی در شهرستان رودبار بیش‌تر فعلی زنانه تعریف شده است و مردها کم‌تر به این هنر فیزیکی اشراف دارند. مخصوصاً در زمان گذشته مردها غالباً تماشاگران رقص بوده‌اند تا بازی‌گران میدان. در رودبار رقص زنان به دلیل بیلاق‌های مشترک با مردم سیاهکل و تالش و وصلت‌های متعدد صورت گرفته، بسیار متأثر از رقص قاسم‌آبادی و تالشی است و اصالت اولیه خود را تا حدودی از دست داده است. شایان ذکر است رقص قاسم‌آبادی خود برگرفته از فعالیت‌های اقتصادی زنان در بطن زندگی ست و در رودبار علاوه بر اشتراکات جغرافیایی می‌توان دلیل تأثیرپذیری از رقص قاسم‌آبادی را فعالیت‌های هم‌گون و نمادهای مشترک در بین زنان کمر بسته کار و تلاش مطرح کرد. در عروسی‌های رودبار که در گذشته معمولاً پاییز پس از برداشت محصول زیتون و برنج برگزار می‌شده است، زن‌ها با ثُمان و شِلارهای (دامن‌های پُرچین) رنگارنگ و شوی‌های (پیراهن) سفید و رنگی گل‌دار، جلیقه‌های پول‌دوزی‌شده، منديل، و روسری بزرگ سفید رنگ و زینت‌های زنانه اعم از گوشواره، گردن‌بند، سنجاق سینه و... می‌رقصیدند. جنس دامن باید به گونه‌ای می‌بوده که همراه با حرکات بدن رقصنده به زیبایی تکان بخورد و به گفته مردم بومی «رقص بیاورد». از این رو از جنس پارچه‌هایی که دارای ریزش هستند استفاده می‌کردند و از دامن‌های ساتن که اخیراً به خاطر نواردوزی‌های زیبا باب شده است و متأثر از فرهنگ گیلکی و قاسم‌آبادی است، استقبال نمی‌کردند. زنان تأثیر لباس بر جلوه‌گری کنش‌گری را به خوبی دریافته‌اند و نیک می‌دانند شکوه رقص با لباسی در خور دوچندان می‌شود، از این جهت از گذشته تاکنون در عروسی‌ها حتماً به تهیه لباس‌های بومی منطقه همت می‌گماشتند و مجالس بزم را با رنگ لباس‌های زیبای محلی می‌آراستند.

زبان رقص در سطح واژگانی به عناصر تشکیل دهنده رقصندگان نیز برمی‌گردد. لباس‌ها با انواع مختلف و متنوع رقص‌های مردمی منطبق هستند. نوع و رنگ لباس‌ها بسته به این که رقص حال و هوای شادی دارد یا در غم سوگی اجرا می‌شود، متغیر است. علاوه بر

۱ این نام اخیراً از سوی دکتر صمد شوقی پژوهش‌گر شهرستان رودبار برای زبان مردم ساکن عمارلو که مرکب از دو واژه گیلکی و تاتی است اطلاق شده است و کتابی نیز با این عنوان به طبع رسانده‌اند.

انطباق نوع و رنگ لباس‌ها با جنسیت رقصندگان خود لباس‌ها بدون داشتن هیچ فعالیتی روایتی هستند از نوع و وضعیت شیوه زیست مردمانی که آن رقص را اجرا می‌کنند. ترکیب اجزای لباس‌ها (پیراهن، شلوار، کلاه، کمر بند و...) نحوه استفاده آن‌ها با هم، جنس، رنگ و... همه وضعیت ویژه‌ای از زندگی را حکایت می‌کنند (ایزدی جیران، ۱۳۸۷: ۳۲).

حرکات نمایشی رقص‌ها علاوه بر ویژگی‌های شخصیتی افراد و هویتی ایشان به میزان صمیمیت و خویشاوندی افراد با یکدیگر بستگی دارد. خاصیت خلاقانه بودن و ساده بودن رقص همه اقوام اعم از پیر و جوان را بر آن می‌دارد تا در شادی یکدیگر به راحتی کنش‌گری کنند. در مجالس با رابطه‌های دور معمولاً نمی‌رقصند و اگر با اجبار وارد میدان رقص شوند، به حرکات ساده مانند دست زدن و اندکی روی پنجه پا بلند شدن بسنده می‌کنند. اقوام دور بیش‌تر برای بیان شادی، رضایت و حسن نیت خود از وصلت صورت گرفته در جمع، لحظه‌ای به میدان رقص آمده و با شرم بشکن و دست می‌زنند و مکرر روی پنجه پا بلند می‌شوند و از میدان خارج می‌شوند. رقص مردم رودبار بیش‌تر حالت پرش دارد از این رو واژه و شتم که به رقص گفته می‌شود را با واز به معنای پریدن می‌نواند یک ریشه دانست. ظرافت‌هایی که اخیراً به حرکات رقص رودباری اضافه شده از رقص مردم تالش و گیلک وام گرفته شده است. اقوام نزدیک معمولاً در میان جمع‌های زنانه و مردانه، بی‌پروا و با شور بیش‌تری می‌رقصند و در رقص از حرکات متنوع‌تری بهره می‌گیرند. هم‌چنین مدت زمان بیش‌تری در میدان رقص می‌مانند. ابتدای ورود به میدان رقص این‌گونه است که سر را پایین می‌آورند که بیان‌گر شرم و خجالت است، پشت یک دست روی پیشانی در حال بشکن زدن و دست دیگر را که در امتداد شانه باز کرده‌اند خم و راست می‌کنند. با حرکات آرام دست‌ها را تا کنار سر آورده و به حالت بشکن زدن در همان دو سوی سر عقب و جلو می‌کنند. کم‌کم دست‌ها بازتر شده و از سر، فاصله می‌گیرد و لرزش شانه‌ها را می‌آغازند. رقص ملایم دیگری باب است که دست‌ها را از قسمت مچ به صورت ضرب‌دری روی هم گذاشته و به سمت چپ و راست حرکت می‌دهند و هم‌زمان شانه‌ها را تکان داده و روی پنجه پا بلند می‌شوند. آرنج را به کمر چسبانده، انگشت‌ها را به حالت بشکن قرار داده و دست‌ها را از قسمت مچ می‌چرخانند. کف دست‌ها را به بیرون گرفته و دست‌ها را از قسمت آرنج تکان می‌دهند. گاهی دست را به پیشانی در حالتی که کف دست به بیرون باشد، دست دیگر را به کمر زده یا پشت کمر می‌گذارند و کمر را تکان می‌دهند و در یک مسیر مشخص به صورت نیم‌رخ ایستاده و با نیم پرش‌های مکرر به جلو می‌روند و یا دور خود می‌چرخند تا چین‌های دامن باز شده و زیبایی وصف‌ناشدنی به رقص‌شان داده شود. در میان همه‌هم این رقص‌ها مطرب نیز در وصف چهره رقصندگان و لباس‌های ایشان بداهه‌هایی می‌خواند. ترانه

لِیلی لِیلی لِیلی جُن (لِیلی جان) ترانه‌ای بلند با دو روایت در پس‌زمینه است و یکی از ترانه‌هایی است که در رودبار شادی بخش محافل بزم بوده است. یک نفر آن را می‌خوانده و بقیه زن‌ها آن را تکرار می‌کردند و بر تشت می‌کوفتند.

لِیلی لِیلی مگو لِیلی می‌یاره، لِیلی لِیلی لِیلی جون / شبِ تاری مره قلیون بیاره، لِیلی لِیلی لِیلی جون / سیاچشم و بلندبالا رو می‌خوام، لِیلی لِیلی لِیلی جون / سیاچشم و بلندبالا می‌یاره، لِیلی لِیلی لِیلی جون... (علیزاده، قربانی، ۱۳۹۸: ۲۹).

در منطقه رحمت‌آباد رودبار ترانه سیفی ثمانی، مین تی قُربانی، بیّه دَکّه میدانی (صاحب دامن سفید، قربانت شوم، به میدان رقص بیا) از مرحوم تراب که هم‌راه با نواختن ویولن آن را می‌خوانده، معروف است. برخی از ترانه‌ها مانند عروسِ گُلی، رعنا، کندسِ کله و... از مناطق دیگر گیلان وام گرفته شده است و در عروسی‌ها خوانده می‌شده است.





رقص‌های زنانه در برنج‌زار و زیتونستان

در باورهای ایران باستان زن نماد زایش است و زمین هم‌چون زن، مادری ست زاینده که روزی بشر در گرو باروری اوست. حال این زن است که دست‌هایش را در خاک و گل غرق کرده و از ایزدبانوی زایش و ایزد بارش طلب روزی می‌کند. در مناطقی از شهرستان رودبار که قابلیت کشت برنج را دارد، زن‌ها پس از اتمام هر قسمت تعیین شده و در پی فراخوان صاحب برنج‌زار به قصد تازه کردن نفس و نوشیدن چای، به قسمت خشک زمین (لات) آمده و دست‌های گِل‌اندود خود را می‌شویند، بر تشت‌های تخم شالی‌کشی می‌کوبند، دست می‌زنند و شروع به خواندن آوازهای محلی عروسی می‌کنند و بقیه زن‌ها اصوات مقطعه‌ای از گلوئی خود خارج می‌کنند و کنش‌گران را تهییج می‌کنند. در این میان چند تن به رقص می‌پردازند و یک‌نواختی و خسته‌کنندگی کار برنج‌زار را مفرح می‌سازند. در باغ‌های زیتون نیز پس از دعا‌های خیر و طلب برکت برای صاحب باغ، آوازهای بومی می‌خوانند و می‌رقصند. هم‌چنین پاییز و بهار که فصل رویش سبزی‌های بومی است به دامان طبیعت رفته و تره می‌چینند. هرگاه کنار چشمه‌ای برای استراحت می‌نشینند، آن‌که صدایش از سایرین زیباتر است، شروع به خواندن آواز کرده و دیگران دست می‌زنند و می‌رقصند. زن‌ها در گرده‌مایی‌های منحصر به خودشان رقص‌هایی داشته‌اند با پس‌زمینه‌های داستانی که خود نویسنده آن بودند و شرح سرگذشت و تجربیات یک زن بوده است. این حرکات نمایشی به این‌گونه بوده که زنی با پارچه، برای خود شکم برجسته‌ای می‌گذاشته و

رقص‌های بومی شهرستان رودبار گیلان □ ۱۰۰۱

دردهای زایمان را به تصویر می‌کشیده و با رقص این نمایش را اجرا می‌کرده است. سایر زنان از دیدن این نمایش می‌خندیدند و ساعتی را فارغ از حقایق مشابه نمایش در شادی می‌گذراندند. به دلیل پرده‌داری‌های اعمال شده، دخترها اجازه حضور در این نمایش را نداشتند.

در روزهای پایانی سال سه نفر از جوانان، یکی لباس زنانه می‌پوشید و به شکل عروس ظاهر می‌شد، یکی لباس خشن می‌پوشید و به شکل غول ظاهر می‌شد و یکی هم به شکل پیرمردی درمی‌آمد که یک کیسه کاه به دوش گرفته بود. این سه نفر (عروس، غول و پیرمرد) به در خانه‌ها می‌رفتند. زنگوله‌هایی را که در دست داشتند به صدا در می‌آوردند و با ادا و اطوار ترانه‌های شاد می‌خواندند و می‌رقصیدند. (جعفری، ۱۳۸۸: ۶۴).

این نمایش که مختص آغاز بهار بوده است و در میان مردم گیلان مرسوم بوده به نمایش عروس گلی معروف است و کودکان با دیدن این کنش‌گران فریاد شادی سر می‌دادند و یک‌صدا می‌خواندند: عروس گلی بامیه، جان دلی بامیه؛ عروس گلی آمده، شکر خدا عزیز دل آمده است.

استفاده از ابزارها در رقص

از آن جایی که رقص توالی حرکات غیرکلامی است و هم‌چنین ریشه در نمادها و نشانه‌ها دارد، در آن از ابزار برای بیان روزمرگی‌ها و فعالیت‌های روزانه خود بهره می‌برند تا هنر نمایش خود را رساتر نمایند. در رقص زنان رودبار مانند رقص‌های گیلکی و قاسم‌آبادی از ظرف‌هایی مانند استکان، سینی، تَبِجِه^۱، بشقاب و جارو استفاده می‌شود. رقص دسی سِنج^۲ که نامی گیلکی نیز دارد و مختص اقوام نزدیک عروس یا داماد است، از زمره این رقص‌هاست. به این گونه که دو، سه و یا چهار استکان را با انگشتان شست، سبابه و اشاره گرفته و همراه با تکان دادن کمر و شانه‌ها و نیم‌پرش بر پنجه یک پا و از پای دیگر به عنوان اهرم هُل‌دهنده استفاده می‌کنند و استکان را هم‌نوا با صدای تشت بر هم زده و در یک مسیر به صورت نیم‌رخ حرکت می‌کنند.

سینی یا تَبِجِه را با دو دست گرفته و در حالی که نیم‌پرسی روی پنجه دارند، به حالت طبق زدن برنج، سینی و بشقاب را بالا و پایین می‌کنند. بعد سینی را بلند کرده در حالی که می‌چرخند آن را روی سر می‌گذارند، با یک دست سینی را گرفته، با دست دیگر گوشه دامن پُرچین را باز می‌کنند و دامن را به عقب و جلو تا می‌زنند.

۱ سینی چوبی بسیار سبک.

۲ ابزاری برای تولید صدا در دست.

رقص جارو (گیزی، ایشکر) به صورتی‌ست که جارو را در دست می‌گیرند و دست دیگر را بر کمر زده در یک مسیر حرکت کرده و نمایش جارو کشیدن را همراه با ظرافت‌های رقص اجرا می‌کنند.

رقص کُترَه ملاقه توسط مادر داماد برای لحظاتی دیده‌ها را به خود می‌دوخت و شور و هلهله و شادی را بیش‌تر می‌ساخت. مادر داماد روی سر فرزند و عروس خود نقل و نبات و شیرینی و شمع و شکلات و نخود و کشمش و یول خرد می‌ریخت و سپس می‌رقصید و کفگیر و ملاقه به هم می‌کوفت و می‌شکست و شکسته آن را از بالای سر داماد پرتاب می‌کرد و روی فرزند. (شوقی جیرنده، ۱۳۹۶: ۱۷۶)



رقص‌های بومی شهرستان رودبار گیلان □ ۱۰۰۳

بشکن زدن در رقص‌ها بسیار رایج است. بدین گونه که حتماً نباید صدایی تولید کند؛ زیرا صدای بشکن‌ها لابه‌لای آوای تشت و چپ‌چپ زدن‌ها گم می‌شود. از این رو تنها شست و سبابه به آرامی و به حالت شُل روی هم سُر می‌خورند و مکرر و پشت سر هم بشکن زده می‌شود. نوع دیگر بشکن که در رقص‌های مطربی و باباکرم بسیار معروف است، به این صورت است که انگشتان دو دست در هم تنیده می‌شود و با دو شست دست‌ها قفل می‌شوند. انگشت‌های اشاره روی هم قرار می‌گیرد، انگشت اشاره بالایی بر روی انگشت اشاره زیرین سُر داده شده و با برخورد به سبابه تولید صدا می‌کند. در این نوع رقص دو دست قفل شده و آمادهٔ بشکن زدن را به صورت نمادین بر لب می‌گذارند و وانمود می‌کنند انگشت را با آب دهان تر کرده‌اند تا صدای بیش‌تری تولید کند. دست‌ها را بالای سر می‌برند و مکرراً بشکن می‌زنند و با حرکات پرشی روی پنجهٔ پا و پس و پیش کردن دست‌ها در یک مسیر حرکت می‌کنند و گاهی حریفان هم‌رقص، پایین‌تنه‌های‌شان را به هم می‌کوبند و آن‌که قوی‌تر باشد حریف را از میدان بیرون می‌کند و موجبات خنده و شادی تماشاگران را فراهم می‌کند. البته این حرکت را که منافای عفت برای زنان است، زن‌ها در جمع‌های زنانه و مردها در جمع‌های مختلط اما صمیمی انجام می‌دهند.

انگشت شست و اشاره را به هم می‌چسبانند و با ضرب‌آهنگ موسیقی به حالت نشاکردن برنج دست‌ها را با ارتفاع ۲۰ سانتی‌متر بالا و پایین می‌کنند. به حالت دست زدن دو دست را روی هم می‌آورند و کف دست‌ها را بر هم می‌کوبند تا پخت نان را به ذهن متبادر کنند. دست‌ها را مشت کرده و مچ دست‌ها را از داخل به هم می‌کوبند و روی هم می‌سایند. گویا شستن لباس را به یاد می‌آورند. چرخ زده تا چین‌های دامن باز شده بر زمین می‌نشینند و مجدد حرکات قید شده را به حالت نشسته انجام می‌دهند و در پایان پشت دست را به نشانهٔ خستگی از کار روزمره و زدودن عرق از جبین بر پیشانی می‌کشند و از روی زمین بلند می‌شوند و حرکات دیگر را پی می‌گیرند.

بخش شاد و جذاب عروسی‌ها، ساز و نقارهٔ مطرب بود که امروزه منسوخ است و گروه‌های موسیقی نوین جای‌گزین آن شده‌اند. پیش‌تر اعلان عروسی در داماد سُرَا یعنی سرای داماد با ساز و نقارهٔ مطرب انجام می‌شد و آهنگ در گوش همگان آشنای دریاکناری. هنگام ورود هر میهمان سازندهٔ ساز می‌زد و انعامی از او دریافت می‌کرد. به سازی که هنگام صبح عروسی می‌نواختند، خانهٔ بدان می‌گفتند که مفهوم روشنی و آبادانی خانه از آن دریافت می‌شد. (شوقی جیرنده، ۱۳۹۶: ۱۷۷).

در رودبار نوعی سازدهنی وجود داشت که اصطلاحاً به آن سنتور می‌گفتند. در مراسم جشن رقصنده‌های محلی هم‌زمان با دمیدن در این ساز می‌رقصیدند. مهارت نفس‌گیری و نواختن سازدهنی و رقصیدن هم‌زمان، خود از مسائل در خور توجه است. در [شب حنابندان] مجمعه‌ای از خانه داماد با رقص و پای‌کوبی به خانه عروس فرستاده می‌شود تا بر دست و پای عروس حنا بگذارند (برهانی‌نیا، ۱۳۹۶: ۲۰۰). دیدن دختران و زنانی که نیمه شب در حالی که لباس‌های رنگارنگ بر تن داشتند و در سازدهنی خود می‌دمیدند و کف‌زنان و رقص‌کنان به خانه عروس می‌آمدند، زیبایی خاص خود را داشت. آنان در بین راه یک‌صدا می‌خواندند:

حنا حنا می‌بندیم / غرق حنا می‌بندیم / رو دست و پا می‌بندیم / حنا حنا می‌بندیم (خدابنده، ۱۴۰۰: ۱۸۲).



تشت بُزَین: آهنگی است که با فرود آوردن دست بانوان بر پشت تشت ساخته می‌شود. برای اجرای این آهنگ محلی دو نفر از بانوان روبه‌روی هم می‌نشینند و تشت (رویین) در میان می‌گیرند. یکی از آن‌ها شروع به نواختن ضرب‌آهنگ ویژه‌ای می‌کند و نفر دوم با فواصل زمانی مرتب، اوگو می‌دهد یعنی آن‌که تک‌ضربه وارد می‌کند جهت حفظ ریتم. (شوقی جیرنده، ۱۳۹۶: ۱۸۰)

تشت زدن در همه جای رودبار اعمال می‌شده است. تشت‌های رویین بارها مراسم عروسی را شادی بخشیده است. گاهی اوقات برای زنگ‌دار کردن ریتم و یا دریافت صدای زیورآلات نداشته از در کتری، قاشق، ملعقه یا هر جسم فلزی استفاده می‌کردند؛ به این ترتیب که یک زن بر تشت می‌کوفته و زنی دیگر رو در روی او و هم‌نوا با او به جای دست کوفتن بر تشت اجسام فلزی را بر تشت می‌کوبیده است.

در مورد رقص مردان در گذشته شهرستان رودبار حرکات قاعده‌مندی ذکر نشده است و رقص مردان رودبار خارج از چهارچوب حرکات مشترک نبوده است و تقریباً همه به یک شکل می‌رقصیدند و پیرو حرکات یک‌دیگر بوده‌اند و این رفتار فیزیکی ساده را به راحتی در همان میدان از یک‌دیگر می‌آموختند. بعضی دستمال کوتاهی دور گردن خود می‌گرفتند و پره‌های دستمال را می‌کشیدند و دست‌ها را با آن عقب و جلو می‌کردند که گویا برگرفته از رقص‌های هنرمندان فیلم‌های فارسی بوده است. و در واقع، نهایت هنر رقص مردانه در گذشته بوده است. گاهی لباس بومی زنانه بر تن کرده و به شکل کاملاً زنانه می‌رقصیدند که بیش‌تر جای‌گاه طنز داشته است. اما گاهی کسی از بیرون از شهرستان می‌آمده و حرکات جدیدی تحت تأثیر محل زندگی خود و دست‌رسی به فیلم‌های کنش‌گران انجام می‌داده مورد تمسخر مردم واقع می‌شده و به حرکاتش تور رقص (رقص دیوانه‌وار) می‌گفتند. گاهی در جشن‌ها، فردی را که حرکات رقص را بلد نبوده با اصرار زیاد به میدان رقص می‌آوردند و مجبورش می‌کردند برقصد و طبیعتاً راحت‌ترین حرکت برای چنین فردی بالا و پایین پریدن بوده و حرکات بی‌هدف دست و پا، که موجبات خنده اطرافیان را فراهم می‌آورده است. به این شکل رقص مکئی و شتم می‌گفتند، که هنوز هم این اصطلاح رایج است. پامبیلوسکی وازی (رقص الاکلنگی)، خرس رقص یا خرس وازی نیز اصطلاح دیگری است که به رقص‌های غیر حرفه‌ای و خنده‌آور مردانه گفته می‌شود.

غصّه رقص

رقص رفتاری ارتباطی و ابزاری فیزیکی برای بیان احساسات و یا افکار است؛ ابزاری که از طریق حرکات بدنی و جسمانی احساسات را به بیرون می‌افکند. حرکات بدن وقتی با انگیزه دینی و در مناسک آیینی انجام می‌شوند، سودای ارتباط برقرار کردن با قوای فوق طبیعی برای به دست آوردن نتیجه نهایی خاصی را در سر می‌پرورانند. این در حالی‌ست که همان توالی حرکات چنان‌چه در فضای غیر مذهبی و غیر آیینی به نمایش درآیند، در نظام ارتباطی خود معانی متفاوتی را به مخاطب القا می‌کنند (قبادی، ۱۳۸۰: ۷۰).

غصه رقص تظاهر به شادی کردن، اما در دل غم داشتن (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۶۳). رقصی که گویا در گذشته اعمال می‌شده و در رودبار از آن نامی بر جای مانده است و دوباره در حال زنده شدن است. هرگاه کسی با ازدواجی مخالف بوده و علی‌رغم میل باطنی خود در مراسم جشن مجبور به رقص می‌شده است و یا پسر یا دختری را به اجبار به همسری شخصی برمی‌گزیدند و او را با چشمانی گریان مجبور به رقص می‌کردند، می‌گفتند غصه رقص کرده است. امروزه در مراسم تدفین جوانان نقل می‌پاشند و مجمعه دامادی یا عروسی درست می‌کنند و هلهله می‌کنند و دست می‌زنند و برخی از دوستان و خانواده متوفی می‌رقصند. اما از خیلی پیش‌تر این‌گونه رفتارها در برخی از اقوام کورد و لر به همراه چمری خوانی در غرب ایران رایج بوده. به این‌گونه که پیشاپیش تابوت جوانان ناکام به گونه‌ای بسیار ساده و تنها با دست‌افشانی و بدون حرکات پا همراه با چشمانی اشک‌بار می‌رقصند و رفتن جوان در گذشته به گور را با رفتن به خانه بخت مقایسه می‌کنند. گویا از گذشته‌های بسیار دور این مراسم در فرهنگ مردم رودبار هم رعایت می‌شده است که با فشارهای مذهبی و سیطره فرهنگ عربی کم‌کم به دست فراموشی سپرده شده است و با به عرصه رسیدن جوانان و کم‌رنگ‌تر شدن باورهای مذهبی دوباره در حال احیا است.

رقص در فرهنگ اقوام مهاجر رودبار

شهرستان رودبار با شهر لوشان که مهاجران لر، کُرد و ترک را در خود جای داده است، آغاز می‌شود. زیبایی موسیقی و رقص‌های لری و کُردی بسیار جذاب است. آشنایی با فرهنگ کُردی و لری در شهرستان رودبار به گونه‌ای است که در عروسی‌های غیر کُردها و لرها موسیقی این فرهنگ نواخته می‌شود و رقص‌های دسته‌جمعی ایشان زینت‌بخش مجالس است. ساز مخصوص رقص لرها و کُردها، سُرنا، دهل، نقاره و تنبک است. برای مردم لوشان آوردن عاشق و نوازنده سُرنا و دهل بسیار دل‌نشین و خوشایند است. نواختن موسیقی فولکلور برانگیزاننده و شورآفرین است. هرگاه عاشق، شعرهای قدیم را که بیان‌کننده ملجأ این اقوام مهاجر است می‌نوازد، آن‌چنان شوقی در دل ایشان زنده می‌کند که دست در جیب سخاوت کرده و بر سر وی شادباش می‌افشانند. ابتدای مجالس رقص معمولاً این‌گونه است که عاشق در حیاط خانه عروس یا داماد شروع به نواختن می‌کند و یک یا چند نفر محدود برای گرم کردن مجلس به پای‌کوبی می‌پردازند تا کم‌کم مهمان‌ها جمع شده و دسته‌های رقصندگان به صورت رسمی‌تر تشکیل و پای می‌گیرد.

سنگین سماع یا سنی سما

در این رقص که نوعی رقص آرام و مشهور لری است و بیش‌تر کلان‌سالان در آن هنرنمایی می‌کنند، رقصندگان انگشت‌های کوچک دست را در هم قلاب کرده، دست‌ها از آرنج به موازات شانه‌ها قرار می‌گیرد، سپس پنجه و برخی پاشنه پای چپ را جلوتر از پای راست می‌گذارند و متناسب با ریتم، پای چپ به جای قبل بازمی‌گردد و نوک پای راست به صورت ضرب‌دری در کنار پای چپ به زمین نهاده و برداشته می‌شود. در ادامه گروه دو گام به سمت راست خود در خلاف جهت عقربه‌های ساعت برمی‌دارند و پاها مانند ابتدای رقص در کنار هم قرار می‌گیرند (ماسوری، ۱۳۹۴: ۱۰۲).

این نوع رقص را سال‌مندان به احترام خاندان عروس و داماد اجرا می‌کنند. در رقص سنگین سماع گاهی دست‌ها به جلو برده می‌شود که نوعی نیایش پیشینیان را تداعی می‌کند (ایزدپناه، ۱۳۷۶: ۳۴۴).

سه پا

رقص مشهور لری است. آن را به خاطر لرزش شانه‌ها شونه‌شکی (تکان دادن شانه) نیز می‌گویند. سه پا به گونه‌ی مرسوم پس از سنگین سماع اجرا می‌شود. ساز این رقص تنبک یا دهل است و در طول این رقص سرنا یا کمانچه هم نواخته می‌شود. گروه رقصنده متناسب با سربض دهل یا سرنا، سه قدم به جلو و یک قدم به عقب برمی‌دارند. اجراکنندگان پس از این‌که سه قدم برداشته‌اند، ابتدا پای راست سپس پای چپ را خم می‌کنند. دست‌های رقصندگان در این رقص در پنجه هم گره خورده است و شانه‌هایشان تکیه‌گاه یک‌دیگر است. این رقص بیش‌تر ویژه‌ی جوانان است (ماسوری، ۱۳۹۴: ۱۰۲).

در این رقص، رقصندگان پنجه در پنجه، همراه با حرکات موزون شانه‌ها و جهش و پرشی آهنگین، رقص زیبا و پُر تحرک‌تر از سنگین سماع را به نمایش می‌گذارند. سرچوبی با حرکات متنوع بر زیبایی و شکوه رقص می‌افزاید (شکارچی، ۱۳۸۷: ۸۳).

چوبی

رقص مشهور مردم لوشان است و برای بیان رقص، منحصرأ از ترکیب چوبی گرفتن استفاده می‌کنند. دسته‌های بزرگ یا کوچکی تشکیل می‌دهند و انگشت‌های کوچک دست را در هم قلاب می‌کنند. پاها را به صورت سه قدم به جلو و یک قدم به عقب برمی‌دارند. فردی به نام سرچوبی، سردسته می‌ایستد و با یک یا دو دستمال حرکات زیبایی را به نمایش می‌گذارد. معمولاً بزرگان خاندان و یا زنان و مردان کهن‌سال سرچوبی می‌ایستند. کسی به خود اجازه نمی‌دهد دستمال را از چنین سرچوبی‌هایی بگیرد؛ زیرا نوعی

بی‌احترامی تلقی می‌شود. مگر این‌که سرچویی با حرکت سر یا نگاه، فرد دیگری را به این منظور برگزیند و جای خود را به دیگری که از نظر مقام و مرتبه هم‌تراز خودش است، بدهد. در تمام طول رقص یک نفر وظیفه دارد مقابل سرچویی بایستد و برای او دست بزند و یا دستمالی در مقابلش بگرداند و در واقع در رقص او را همراهی کند. صاحبان مجالس و اقوام نزدیک عروسی‌ها معمولاً چند اسکناس را دانه‌دانه طوری که حضار ببینند و مقدار آن را تخمین بزنند، در جیب سرچویی می‌گذارند و یا روی سر بازی گر (bāzikar)^۱ می‌ریزند و به قول خودشان شاوزکیشی (šāvāzkiši)^۲ می‌کنند.

امروزه جوانان لوشان حرکات ابداعی زیادی برای تنوع و زیباتر شدن رقص گروهی انجام می‌دهند که هرچند گونه‌ای شالوده‌شکنی در اصل رقص است، اما خیره‌کننده و چشم‌نواز است. در دسته جوانان، کسی منتظر اجازه سرچویی نمی‌ایستد، آن‌چنان که میان کهن‌سالان مرسوم است و هر فردی می‌تواند به تمنای گرفتن دستمال بشتابد و به نیت خوندنمای و دل بردن از دخترانی که به تماشای رقص آمده‌اند، سردسته قرار گیرد. در این مواقع سرچویی نباید مقاومت کند و باید دستمال را به سایر رقصندگان بدهد و این‌گونه احترام مهمان‌ها را حفظ کند و همچنین از مهارت‌های رقص سایرین در مجلس بهره برده شود.



۱ بازی گر و کنش گر.

۲ شادباش کشی.

چوبازی یا چوجنگی

در این بازی دو نفر شرکت می‌کنند که یکی چوب بزرگی برای دفاع و یکی ترکه‌ای به دست دارد. این بازی را معمولاً در مراسم عروسی انجام می‌دهند و پس از شنیدن آهنگ ساز و دهل بازی شروع می‌شود. کسی که چوب بزرگی برای دفاع از خود در دست دارد، جلوتر از کسی که ترکه به دست گرفته حرکت می‌کند. البته حرکت این دو نفر توأم با یک نوع رقص محلی است، که در هنگام حرکت و رقص هر کدام چوب‌های خود را به پشت گردن قرار داده و با هر دو دست اطراف چوب را گرفته‌اند. بعد از چند گردش دَوَرانی کسی که ترکه در دست دارد به نفر جلو می‌گوید: هاو (hāw) به منظور آماده‌باش و هشدار دادن است. کسی که جلوتر حرکت می‌کند، سریع جهت دفاع کردن از خود برمی‌گردد و یک سر چوب را نزدیک پای خود و سر دیگر چوب را نزدیک یکی از شانه‌های خود نگاه می‌دارد و عقب‌عقب راه می‌رود و آماده برای دفاع می‌شود. دیگری با بلند کردن ترکه دو سر آن را با دست‌هایش گرفته، به دنبال او می‌رود و بی‌درنگ ترکه را به وسیله دست چپ یا راست طرف دفاع‌کننده فرود می‌آورد. دفاع در این بازی چنین است که آن که چوب بزرگ را بر زمین نهاده با سرعت تمام پشت آن جابه‌جا می‌شود. چنان که ترکه به جای آن که به پای او بخورد، بر چوب بزرگ فرود می‌آید. اگر ترکه به زیر زانوی دفاع‌کننده برخورد کرد، بازی همین‌طور ادامه دارد. اما اگر به چوب بزرگ طرف مقابل برخورد کرد، می‌بایست چوب‌ها و جای‌شان را با هم تعویض کنند (محرر، ۱۳۶۵: ۸۸).

امروزه در شهر لوشان پیرترها چوب جنگ را با طمأنینه و به آرامی انجام می‌دهند و ضربات را به صورت نمادین و به یاد روزگاران جوانی بر چوب‌ها فرود می‌آورند و سعی در گرم کردن مجلس میزبان دارند. با هر ضربه‌ای که بر چوب‌ها فرود می‌آورند، فریادی می‌زنند و موجبات شادی و خنده حضار را فراهم می‌آورند. جوانان با بدعت‌ای منحصر به خود، چوجنگی را انجام می‌دهند. حلقه بزرگی تشکیل می‌دهند و آهنگ‌های گردی با ضرب‌آهنگ تند می‌گذارند و شانه‌های‌شان را می‌لرزانند و دور بازی‌گران چوجنگی می‌چرخند و بازی‌گران هم با چوب‌های بزرگ هم‌اندازه ضرباتی را به سمت هم فرود می‌آورند. هم‌زمان با فرود آمدن ضربات بر چوب‌ها و صدای آن، اطرافیان هلهله می‌کنند و بازی‌گران را تهییج می‌کنند. این رقص نبردهای تن‌به‌تن در میان اقوام کهن را به ذهن متبادر می‌کند؛ زیرا رقص در واقع یاری‌گری‌ست برای بیان مفهوم و نماد آن‌جا که کلام درمانده می‌شود و در این بین اعضای بدن کنش‌گران مهم‌ترین بخش برای انتقال نمادها و معانی هستند.

در شهر منجیل که ساکنان آن ترکان مهاجر هستند، از گذشته تا اکنون زن‌ها و مردها مراسم رقص جداگانه برگزار می‌کنند. رقص اصیل آذری در این منطقه اجرا نمی‌شود؛ تنها

شمه‌هایی از حالات آن بیش‌تر هم در حرکات پا توسط پسران جوان صورت می‌گیرد. به صورتی که پای چپ به صورت ضرب‌دري جلوی پای راست آورده می‌شود و پای راست از زانو به پشت خم می‌شود، سپس جای پاها عوض شده و همین حرکات را با پای چپ ادامه می‌دهند. دست راست باز شده در امتداد شانه‌ها کشیده می‌شود و دست چپ از قسمت آرنج خم شده به کف دست باز شده رو به پایین به آرامی در مقابل سینه قرار می‌گیرد.

مردهای سال‌خورده که قادر به حرکات پا نیستند، به آرامی دست‌ها را باز کرده، یک دست در امتداد شانه‌ها کشیده می‌شود و دستی دیگر را از قسمت آرنج خم کرده، پشت گوش و سر می‌برند. زن‌های سال‌خورده نیز با پیراهن‌های بلند تا زانو، شلوارکی که بلندی آن تا انتهای پیراهن می‌رسیده و جوراب بلندی که روی شلوارک کشیده می‌شده است، دستمال سه‌گوش گل‌داری را به کمر بسته، کتی نیز روی آن می‌پوشیدند، هم‌راه روسری‌های سفید ترکی و یاشماق گرفته، با دست و موی حنا شده و پُر از طلاهای سنگین در مجالس حاضر می‌شده‌اند. یک دست را به حالت باز در امتداد شانه می‌کشیدند و دست دیگر از آرنج خم شده بر روی سینه قرار می‌دادند و بر پنجه پا بلند می‌شدند. هم‌چنین با یک دست مچ دست دیگر را گرفته و پایین‌تنه خود را تکان می‌دادند، یک پا حرکت کرده و پای دیگر را برای حرکت اهرم می‌کردند.

رقص کرمانج‌های مهاجر رودبار به اعتبار بشکن‌های (اشترُقه) تند و پشت سر هم، رنگ و بوی رقص قوچانی‌ها را دارد. مردها با پرش‌های بلند می‌رقصیده‌اند و زن‌های درپه^۱ پوش (derpe) مکرر بشکن زده و بدن خود را تکان می‌دادند. اما امروزه رقص ایشان نیز دست‌خوش تغییراتی شده است و شبیه به رقص تغییر یافته رودباری‌ها کنش‌گری می‌کنند.

نگرش جامعه‌رودبار درباره رقص

آثار به جا مانده از مراسم و شیوه‌های مختلف رقص در دوران باستان تا قبل از امپراتوری‌های بزرگ به اندازه‌ای‌ست که در اثبات وجود همه‌جانبه این هنر در فلات ایران جای تردید باقی نمی‌گذارد. این آثار، رقصندگان منفرد یا گروهی را شامل می‌شوند. ایراد اساسی این است که کنده‌کاری‌ها، مجسمه‌ها و نقوش سفال‌ها و ظروف فقط برشی از یک لحظه رقص هستند که از زاویه دید کنده‌کار، مجسمه‌ساز و یا سفال‌گر عینیت یافته‌اند (نصری‌اشرفی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۴-۲۵).

هم‌چنین بیرونی در آثار الباقیه به شرح مراسم سده، نوروز، آبریزگان می‌پردازد و به پای‌کوبی دسته‌جمعی در کنار آتش اشاره دارد (بیرونی، ۱۳۵۲: ۲۲۶).

۱ دامن پُرچین زنان بومی رودبار که کرمانج‌ها به آن درپه می‌گویند.

اما پس از استیلای اسلام بر ایران و اعمال محدودیت‌های دینی، این هنر فیزیکی جای‌گاه اصلی و واقعی خود را از دست داد و علی‌رغم این‌که آیه‌ای واضح علیه آن در قرآن نیامده است، دین‌داران تندرو به نبرد با آن برخاستند. رقص را فعلی شیطنانی برای زن و مرد دانسته و آن را تحریم کردند و در گستره‌ای که اسلام در آن ریشه دوانده بود، رقص را ممنوع کردند. در دوره محدودی با پُر رنگ شدن باورهای دینی و قدرت گرفتن تندروهای مذهبی نمادهای فرهنگی کم‌رنگ‌تر شد و انسان‌ها مجبور بودند تنها در مراسمی خاص و محدود به تهمانده‌های فرهنگی نیاکان خود بازگردند.

ویل دورانت معتقد است این تحریم‌ها دو قرن بیش‌تر دوام نیاورد و رقص‌ها از مجاری مختلفی سر برآوردند (دورانت ۱۳۷۲: ۳۵۶-۳۵۷). رقص‌ها و بازی‌هایی که در دوران اموی و عباسی رایج بوده و هم‌چنین اطلاعاتی که در تاریخ بیهقی و مسعودی از خراسان برمی‌آید ادعای دورانت را محکم می‌نماید. در ایران تنوع رقص‌ها در دوره صفویه به بیست نوع رقص می‌رسید و مستشرقانی چون دیولافوا و شاردن از رقص‌های درباری و مادام کارلاسرنا از رقص‌های زنانه‌ای سخن به میان آورده‌اند که در مجالس زنانه و در گرمابه‌ها اعمال می‌شده است.

نظر به محدودیت‌ها و نگرش‌های دینی شکل گرفته در طول تاریخ و نمو انسان‌ها با این تفکرات در گذشته‌های نه‌چندان دور و باور به این حقیقت که جلوه‌های مذهبی معمولاً برای قشر عامی و فقیر جامعه به جد گرفته می‌شده هر گاه کنشی، در غیر زمان جشن‌هایی از قبیل عروسی، حنابندان، رخت‌بری برای عروس و داماد، شش شب نوزاد، ختنه‌سوران و... صورت می‌گرفته آن را امری نامطلوب می‌دانسته‌اند و تأیید نمی‌کردند. کسانی که در غیر این زمان‌ها می‌رقصیدند را تور و دیوانه و پوچ (نادان) خطاب می‌کردند.

در گذشته عروس و داماد در عروسی خود نمی‌رقصیدند، اما امروزه به سبب دریافت شادباش می‌رقصند حتی در چند سال گذشته فقط پیرزن‌ها لباس‌های محلی پوشیده و می‌رقصیدند و جوانان نمی‌رقصیدند و این را عیب می‌دانستند (آقاجانی‌پور، ۱۳۹۶: ۱۶۹). مخصوصاً رقصیدن برای زنان امری ناپسند بوده است. گواه این مدعا اصطلاح «خو إسپچ بتکانی» شپش‌های خود را تکان داد است (محمودی، ۱۴۰۲: ۱۱۴). وقتی زنی در جمعی می‌رقصیده، سایر زنان در ذم کار وی این جمله را به او می‌گفتند و با این اصطلاح او را شرم‌نده می‌کردند.

هر چند که امروزه با از بین رفتن تابوهای فرهنگی-دینی این اصطلاح جای‌گاه طنز یافته است و مردم رودبار نیز چون سایر ایرانیان این هنر بدون مرز را به رسمیت شناخته، در دورهمی‌های خانوادگی و روزهایی که به دامان طبیعت می‌روند و در سفرها بی‌پروای

قضاوت شدن در انواع مختلف رقص‌های ایرانی و غیر ایرانی هم‌چون گیلکی، ترکی، کردی، مازنی، لری، تکنو، عربی، سامبا، هیپ‌هاپ و... هنرنمایی می‌کنند.

منابع شفاهی

پریسا اهرامی قزوینی، حامد بشارتی کلایه، محمدهادی توحیدی، فاطمه چگینی، الهام عبدالهی دارستانی، نسترن عباسی، محمد علی‌زاده، ملینا گودرزوند چگینی، رویا نظامیوند چگینی.

کتاب‌شناسی

- آقاجانپور گزافرودی، آرش (۱۳۹۶)، *خورگام‌نامه*، حرف نو: رشت.
- اپهام پوپ، آرتور (۱۳۸۰)، *شاه‌کارهای هنر ایران*، پرویز ناتل خانلری، علمی و فرهنگی: تهران.
- ایازی، سوری؛ گزاونی، هنگامه و الهه عسگری، مرضیه (۱۳۸۳)، *نگرشی بر پیشینه موسیقی در ایران به روایت آثار پیش از اسلام*، انتشارات سازمان میراث فرهنگی: تهران.
- ایزدینه، حمید (۱۳۷۶)، *تاریخ جغرافیا و اجتماعی لرستان*، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی: تهران.
- ایزدی جیران، اصغر (۱۳۸۷)، *بازنمود فرهنگ در هنرهای مردمی*، انسان‌شناسی رقص‌های مردمی آذربایجان، پایان‌نامه؛ استاد راهنما دکتر ابراهیم فیاض، دانشگاه تهران.
- برهانی‌نیا، کوروش (۱۳۹۶)، *فرهنگ تاتی رودبار*، رشت: فرهنگ ایلیا.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۵۲)، *آثارالباقیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، ابن سینا: تهران.
- پهلوان‌نژاد، محمدرضا (۱۳۸۶)، *ارتباطات غیرکلامی و نشانه‌شناسی حرکات بدنی*، فصل‌نامه زبان و زبان‌شناسی، شماره ۶: تهران.
- جعفری دوآب‌سری، محمدعلی (۱۳۸۸)، *فرهنگ عامه رودبار*، رشت: گیلکان.
- خدابنده، حمیرا (۱۴۰۰)، سی‌در (پژوهشی در آیین‌ها و باورداشت‌های مردم رودبار)، رشت، ایلیا.
- دوبوار، سیمون (۱۳۶۰)، *جنس دوم*، ترجمه قاسم صنعوی، خرمی: تهران.
- دورانت، ویل (۱۳۷۲)، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام، ع پاشایی، امیرحسین آریان‌پور، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی: تهران.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه*، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران: تهران.
- ذکاء یحیی (۱۳۵۸)، *تاریخ رقص در ایران*، مجله هنر و مردم شماره ۱۹۳.
- راوندی، مرتضی (۱۳۶۹)، *تاریخ اجتماعی ایران*، ج ۷، نگاه: تهران.
- سیف‌زاده، محمد (۱۳۷۷)، *پیشینه تاریخی موسیقی لرستان*، افلاک: خرم‌آباد.
- شکارچی، علی‌اکبر (۱۳۸۷)، *بیست ترانه کهن لری*، انتشارات هنر و فرهنگ: تهران.
- شوقی جیرنده، صمد (۱۳۹۶)، *گیلتات*، فرهنگ ایلیا: رشت.
- طاهری، صدرالدین (۱۳۹۰)، *مقاله رقص*، بازی، نمایش: اصفهان.
- علیزاده جوئی، علی و قربانی لاله (۱۳۹۸)، *ادبیات شفاهی رودبار (جنوب گیلان)*، فرهنگ ایلیا: رشت.
- قبادی، علی‌رضا (۱۳۸۰)، *رقص کرشمه‌ای و فولکلوریک*، کتاب ماه هنر، شماره ۳۹ و ۴۰.
- ماسوری، امین (۱۳۹۴)، *فرهنگ واژه موسیقی لرستان*، انتشارات سوره مهر: تهران.
- محرر، ایرج (۱۳۶۵)، *آیین‌ها و افسانه‌های لرستان*، بنیاد نیشابور: تهران.

رقص‌های بومی شهرستان رودبار گیلان □ ۱۰۱۳

محفوظ، فروزنده (۱۳۸۸)، پژوهشی در رقص‌های ایرانی از روزگاران باستان تا امروز، فرهنگ و مردم شماره ۲۹ و ۳۰.

محمودی، فاطمه (۱۴۰۲)، تلیف ذلی گبان، فرهنگ ایللیا: رشت.
نصری اشرفی، جهانگیر (۱۳۸۳)، نمایش و موسیقی در ایران، آرون: تهران.

رقص قاسم‌آبادی

هوشنگ عباسی / محقق فرهنگ، گیلان‌شناس و دانش‌نامه‌نویس

رقص قاسم‌آبادی یکی از انواع و گونه‌های رقص در گیلان است که به نام «قاسم‌آبادی راخصی qâsam.âbâdi.râxsi» معروف است، نه تنها در گیلان بلکه در گستره ایران و حتی خارج از ایران مشتاقان زیادی دارد.

رقص قاسم‌آبادی با نمادهای فرهنگی و بومی همراه است که از دیدگاه تاریخی و مردم‌شناسی قابل بررسی است. نام‌گذاری این رقص به دلیل خاستگاه آن، آبادی قاسم‌آباد و نوع پوشاک و تنوع رنگ لباس و گسترش آن با لباس محلی زنان قاسم‌آباد در نقاط دیگر است، گفتنی است که نوع پوشاک زنان مناطق جلگه‌ای گیلان و ساکنان کناره‌های دریای کاسپین با زنان قاسم‌آباد و مناطق کوهستانی تفاوت چشم‌گیر دارد و این امر به دلیل هوای سرد کوهستانی و معتدل کناره‌های ساحل دریای کاسپین است.

قاسم‌آباد

روستای قاسم‌آباد qâsam.âbâd که در ساحل دریای کاسپین و به فاصله ده کیلومتری جنوب شرقی شهرستان رودسر و در مغرب چابک‌سر Čâboksar و کلاچای kalâčây در پای دامنه شمالی سلسله جبال البرز قرار دارد و یکی از روستاهای کوه‌پایه‌ای به حساب می‌آید، «شامل دو محل mahal به نام‌های «قاسم‌آباد علیا» و «قاسم‌آباد سفلی» است که در مجموع یازده روستا را در بر می‌گیرد.» (عسکری خانقاه، ۱۳۷۲: ۱۰).

اهالی قاسم‌آباد از دو تیره گالش و گیلک تشکیل یافته‌اند و به زبان گیلکی تکلم می‌کنند و با دام‌داری و کشاورزی (کشت برنج، چای، مرکبات) و نوغان‌داری (تولید ابریشم) امرار معاش می‌کنند، صنایع دستی (ریسندگی و بافندگی) و تولید انواع بافتنی‌ها از پشم و ابریشم به ویژه چادر شب و انواع پارچه‌های رنگی و زنبیل‌بافی در اقتصاد آبادی نقش مهمی دارد.

اجرای رقص قاسم‌آبادی

«رقص به عنوان بیان و نمود زیبایی در جوامع مختلف مورد توجه بوده است.» (ذکاء، مجله مردم، ش ۱۸۸) اجرا و برگزاری رقص قاسم‌آبادی نیاز به ابزار و وسایلی دارد که بدون تهیه آن، انجام رقص زیبا نمی‌شود. در رقص قاسم‌آبادی چهار مسئله باعث زیبایی و جذابیت آن می‌گردد که در ذیل به هر یک از آن‌ها اشاره‌ای خواهیم کرد: ۱- پوشاک و لباس زنان قاسم‌آبادی، ۲- زیورآلات، ۳- ابزارها و وسایل، ۴- حرکات موزون و دل‌چسب.

لباس و پوشاک در رقص قاسم‌آبادی

لباس در رقص قاسم‌آبادی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. استفاده از انواع پیراهن، روسری، تومان، چادرشب و زیورآلات و ابزار و وسایل کار به آن جلوه‌ای خوش می‌بخشد. پارچه‌هایی که برای دوخت این لباس به کار می‌رود، رنگ گرم و شاد دارند و عبارتند از: روسری (تور دسمال Tor.dasmâl): نوعی روسری بافته‌شده از ابریشم سفید با قلاب است و روی آن دارای نقوشی به نام فکری Fekri (گل‌های ۱۲ پر) و حلوا بُرشی halva buraši (نقوش لوزی‌شکل) که زنان در پخت نوعی حلوا محلی که به شکل لوزی درمی‌آورند و در عروسی‌ها از آن استفاده می‌کنند. همچنین طرح‌هایی به نام قورباغه‌ای یا شودانه Šodâna که دختران در هنگام رقص قاسم‌آبادی از آن استفاده می‌کنند و در زیر دستمال از روسری چهارگوش مشکی که به شکل سه‌گوش تا می‌خورد، به عنوان پیشانی‌بند به کار می‌گیرند که روی موها را بپوشاند و به آن پیشانی‌دبד Pišani.dabad می‌گویند. اما اگر به جای تور دسمال از روسری موسوم به «نیل بزر دسمال Nil bazar dismal» استفاده کنند، هنگامی که پیشانی‌بند را روی سر گره می‌کنند، موها را که به صورت دو گیس بافته‌شده، به صورت نیم‌دایره روی گره پیشانی‌بند قرار می‌دهند و روی پیشانی‌بند را زنجیری از طلا یا نقره که به شکل سکه‌های به هم چسبیده است، درمی‌آورند و به عنوان یک نوع موبند تزئینی می‌پوشانند و به آن چنگک Ćangak می‌گویند.

پیرهن pirhan

پیراهن بر روی دامن بلند پوشیده می‌شود و انواع مختلف دارد که عبارتند از:

- ۱- پر بزر پیرهن par bazar.pirhan: بلوزی که دارای تکه‌های تزئینی انواع پارچه‌های رنگارنگ است.
- ۲- پول بزر پیرهن pul bazar.pirhan: پیراهنی که سکه‌هایی در حاشیه دور کمر آن دوخته شده است.

۳- چین بزر پیرهن Ćin.bazar.pirhan: پیراهنی که چین‌های به دور حاشیه کمر آن از حد معمول بیش‌تر است.

۴- مغز بزر پیرهن maqz.bazer.pirhan: پیراهنی که نوع پارچه مورد استفاده آن با خط افقی از ۳ یا ۴ نوع پارچه بافته شده است.

گاهی پیراهن‌ها در رقص قاسم‌آبادی بر اساس نوع پارچه معروفیت می‌یابند و عبارتند از:

۱- زری پیرهن zari.pirhan: پیراهنی که نوع پارچه آن به رنگ طلایی و زرد است.

۲- مخمل پیرهن maxmal.pirhan: پیراهنی که نوع پارچه آن از جنس مخمل‌های گل‌دار و رنگی دوخته شده است. از دو نوع پارچه فوق چهار طرح پیراهن برای مجالس عروسی دوخته می‌شود و بر روی پیراهن، جلیقه‌های کوتاه زنانه از جنس مخمل سیاه پوشیده می‌شود و بر روی جلیقه‌ها با سکه‌های قدیمی تزیین می‌کنند که به پول بزر جلیقه پوشیده می‌شود. در فصول سرد سال کت زنانه‌ای از پارچه سیاه یا مخمل سیاه بر روی پیراهن پوشیده می‌شود، اما در فصول گرم، جلیقه و کت سیاه موسوم به نیم‌تنه Nim.tana حذف می‌شود.

پافزار: در دوران گذشته از انواع چموش، رزین گولوش razin.coluš و در سال‌های اخیر از انواع کفش‌های لنج‌دار و چرمی استفاده می‌شود.

تومان Tumân (تومبان Tumbân)

در رقص قاسم‌آبادی از انواع تومان شامل: دامن چین‌دار بلندی که در دوخت آن ۱۵، ۲۰، ۲۵، و گاه ۳۰ متر پارچه به کار می‌رود، استفاده می‌شود و انواع آن بر حسب نوع پارچه عبارتند از:

۱- هشدار تومان hašedâr.tumân: که از نوع پارچه‌های گران‌قیمت دوخته می‌شود و در عروسی کاربرد دارد و ویژه طبقات بالای جامعه است.

۲- پیرلام تومان pirlâm.tumân: که از نوع پارچه معمولی‌تر است و طبقات پایین جامعه از آن استفاده می‌کنند.

۳- معمولی تومان mamuli.tumân: که از پارچه‌هایی موسوم به سُرخ کودری sorx.kodari، سفید کودری، سیاه کودری، سفید موهیر sifid.muhr، سیاه موهیر، سرخ موهیر، زمزم zam.zam استفاده می‌شود.

نام محلی انواع تومان‌ها بر حسب نوع دوخت عبارتند از:

۱- پَرِه بزر تومان par.bazar.tumân: تکه‌هایی از پارچه‌های رنگارنگ به شکل نوار مورد استفاده قرار می‌گیرد. این نوارهای رنگارنگ گاه به بیش از ۱۰ نوع روی دامن جای می‌گیرند.

۲- مغزِ بزر تومان maqza.bazar.tumân: دامن چین‌دار که در دوخت آن بیش از ۲۵ متر پارچه به کار می‌رود و تکه‌های نوارمانند پارچه به بیش از ۲۰ ردیف می‌رسد.

۳- شو پرای تومان Šuparâi.tumân: در دوخت این تومان علاوه بر پارچه زمینه، سه تکه پارچهٔ رنگی در پایین‌ترین قسمت تومان دوخته می‌شود که معمولاً قطر آن‌ها ۴ برابر نوارهای معمول تومان است.

۴- یه پرای تومان ya.parây.tumân: دامنی با یک لایهٔ پارچهٔ تزیینی.

۵- پَر بزر تازونی par.bazar.tazuni: دامنی که تا زانو است و دارای تزیینات رنگارنگ با پارچه‌های نواری شکل است.

۶- اولو تومان olo.tumân: به ساده‌ترین و نوع کم‌هزینه‌ترین تومان‌ها اطلاق می‌شود.

چاشب čašob (چادرشب čador.šab = لاوند lâvand)

چاشب بافته‌ای از نخ ابریشم یا پنبه به عرض ۳۳ سانتی‌متر و طول ۲ متر است که به وسیلهٔ دستگاهی به نام «پاچال pâčal» بافته می‌شود و از ۶ تکه تشکیل می‌شود و به هر تکه «یک‌تخته yâk.taxta» می‌گویند.

از به هم متصل کردن ۶ تخته چاشب، پارچهٔ مربع شکلی به ابعاد ۲×۲ به وجود می‌آید که اولین کاربرد آن بستن به دور کمر برای گرم داشتن بدن و عضلات در هنگام کار در شالی‌زار توسط زنان است. چاشب بنا به نوع کاربرد، شکل و رنگ به انواع زیر تقسیم می‌شود:

۱- دسمال دیله dismal.dele: ساده‌ترین نوع چادرشب است که قدیمی‌ترین جنس این بافته محسوب می‌شود و از نظر کاربرد برای بستن به دور کمر زنان شالی‌کار به این نام معروف است.

۲- لتکی lataki: در بافت این چادرشب از ابزاری به نام لِتاک که چوب مستطیل شکلی است که در بین دو لایهٔ پود قرار می‌گیرد تا در ایجاد نقوشی مربع‌شکل بافنده را یاری رساند. لتکی چاشب با طرح‌هایی بر اساس کنترل لِتاک و خلاقیت هنرمند به وجود می‌آید که عبارتند از: پنج پلیسی panj.palesi، تکر دانه Takar.dâna، کنار دانه kanâr.dana که این نوع چادرشب را معمولاً دختران جوان به کمر بسته یا در درست کردن هالونه hâluna (نانو) برای خواب نوزاد به کار می‌رود.

۳- یرنگ yarang: در بافت این نوع چادرشب از چند لتاک استفاده می‌شود، تا طرح‌ها و نقوش متنوع‌تری بر روی بافته شکل بگیرد و به دلیل وجود نقشی به نام ماه mah به ماه بزر چاشب mah.bazer.čāšab نیز معروف است و در بافت آن از زیباترین نقوش سمبلیک بهره گرفته می‌شود و به عنوان گران‌قیمت‌ترین چادرشب با کاربردهای تزیینی در مجالس مختلف شادی و عروسی یا بر روی رخت‌خواب منزل مورد استفاده قرار می‌گیرد.

نقش زیورآلات در رقص قاسم آبادی

زیورآلات و جواهرات به عنوان یک وسیله تزیینی برای هر زن قاسم آبادی و گیلانی، امری مهم و ضروری بوده و نشان از قدرت و ارزش اجتماعی زن است.

در رقص قاسم آبادی جواهراتی مثل: النگو، گوشوار، گردنبندها و سینه‌ریزها موسوم به «دَ منتی da.manati» از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. جواهراتی که در عروسی‌ها و هنگام رقصیدن به دست و گردن زنان خودنمایی می‌نماید، عبارتند از:

۱- گردنبندهایی موسوم به «یه‌اشرفی ya.ašrafi» شامل گردنبندهایی با زنجیره بلند طلایی که تا پایین سینه می‌رسد و گردن آویز آن به اندازه یک نیم سکه طلا دارای تزئیناتی اسلیمی است.

۲- دَ منتی da.manati: به گردنبندهایی گفته می‌شود که دارای چندین اشرفی ašrafi بر روی زنجیر بوده و یک گردن آویز بزرگ‌تر در پایین‌ترین قسمت روی شکم زیر سینه قرار می‌گیرد.

۳- بیس منتی bis.manati: شامل گردن آویز بزرگی با زنجیر قطور طلایی که وزنی معادل دو برابر دَ منتی دارد و در قسمت خط افقی تزیینی بر روی پیراهن قرار می‌گیرد.

۴- دِلو وزه delo.vaza: گردنبندی که با ترکیب طلایی عقیق و شیشه‌های رنگارنگ تزیین شده و مانند دَ منتی تا زیر سینه می‌رسد.

۵- تابتایی گوشوار Tâbtâhi gušvâr: که از چند تکه طلای متصل به هم تشکیل شده و انواع مختلف دارد.

۶- النگوها: تعداد زیادی النگو در دست و انگشترها در انگشتان نیز مورد توجه رقصنده‌ها بوده و بر دست کردن آن‌ها امری ضروری بوده است.

ابزارها و وسایل مورد استفاده در رقص قاسم آبادی

۱- طبجه Tabja (سینی چوبی): که از چوب ساخته شده و در کارهای خانه برای تمیز کردن برنج و حبوبات و امور کشاورزی کاربرد دارد، اما گاهی به دلیل رایج شدن سینی‌های فلزی و پلاستیکی از این نوع سینی‌ها برای رقص نیز استفاده می‌شود.

۲- زمارو zamaru (جارو): که برای نشان دادن نظافت و تمیز کردن خانه و خاک‌روبی منزل در رقص استفاده می‌شود.

۳- دست سنج (استکان چای‌خوری): دست سنج یا یک جفت استکان در انگشتان قرار گرفته و در حالت رقص، استکان‌ها را به صدا درمی‌آورد، گاهی استکان‌ها در دست رقصنده ریز ریز می‌شود.

۴- زیبیل zibil (زنبیل): که از گیاه مردابی بافته می‌شود و در کارهای روزمره و در هنگام چیدن چای از زنبیل استفاده می‌شود.

۵- مرسی طشت mersi tašt (طشت مسی): که در هنگام کار در شالی‌زار برای حمل توم Tum (بوته سبز برنج) و یا شستن لباس از آن استفاده می‌شود.

مفاهیم و معانی سمبلیک حرکت در رقص قاسم‌آبادی

حرکات موزون رقصنده در رقص قاسم‌آبادی دارای نمادها و سمبل‌هایی است که ریشه در زندگی روستاییان و نشئت گرفته، از نوع زندگی و جهان‌بینی مردم منطقه است. هر حرکت رقص بیان‌گر یک حالت کار یا فعالیت اقتصادی و اجتماعی است. آغاز حیات و جنبش و کوشش برای زندگی بهتر و سپاس از یزدان برای آینده‌ای بهتر، از ویژگی رقص قاسم‌آبادی است.

آغاز و شروع رقص به وسیله دختران و زنان گیلان با حرکت دایره‌وار به دور خود آغاز می‌شود، در حالی که حضار و تماشاگران دور میدان حلقه زده‌اند، رقصنده تابی به خود می‌دهد و دایره‌ای به وجود می‌آورد. با این حرکت مدور، دایره‌ای رنگین و زیبا شکل می‌گیرد و رنگ‌های به کار رفته در دامن‌ها و پوشاک چین‌دار، نشاط‌آور و گرم بوده و احساس شور و وجد و عشق را در انسان تقویت می‌کند.

حرکات دایره‌وار با پوشاک قاسم‌آبادی که چین‌های دامن بلند آن در هوا پهن می‌شود، حرکت وضعی کره زمین و تنوع و رنگارنگی زندگی و راز و رمزهای حیات را به یاد می‌آورد. پس از حرکت دایره‌وار، دست‌ها که به موازی شانه‌ها قرار گرفته‌اند، در داخل انگشت‌ها، دست سنج‌ها به صدا درمی‌آید و به هم کوبیده می‌شوند، ریتم رقص اوج می‌گیرد و به انواع حرکات ادامه می‌دهد.

رقاص گاه جارو در دست با حرکات موزون، نمایش سمبلیک از نظافت را تداعی می‌کند و گاه طبقچه در دست با حالت رقص، تمیز و پاک کردن برنج را نشان می‌دهد و گاه طشت را روی سر می‌گذارد و رفتن به طرف شالی‌زار و کار نشا را در شالی‌زار نشان می‌دهد و طشت را روی زمین قرار می‌دهد و حالت‌های مختلف کار در شالی‌زار را به تصویر می‌آورد و

رقص قاسم آبادی □ ۱۰۲۱

گاهی زنبیل در دست به حالت رقص، چای چیدن در باغ چای را نشان می‌دهد و گاه حالت خستگی و نشستن روی زمین و عرق چهره و صورت و پیشانی را پاک می‌کند و یا پس از آن با دست راست، دست چپش را به حالت ریتمیک پاک می‌کند و برعکس عمل می‌کند و با این عمل شست‌وشوی دست را پس از کار و تلاش نشان می‌دهد.

رقصنده قاسم آبادی در همان حالت نشسته با مشت‌های گره‌کرده، حرکت چرخ زندگی را با دو دست خود انجام می‌دهد و در همان حالت آرام به پشت خود حرکت می‌کند تا موقعی که سرش به زمین برخورد کند و بعد در همان حالت به حال اولیه برگشته و از روی زمین برخاسته و به حرکات موزون و رقص خود ادامه می‌دهد.

رقص قاسم آبادی برعکس رقص‌های بسیاری از مناطق دنیا که رقص برای نشان دادن جاذبه‌های زنانه و عشوه‌گری از حرکات سکس و نمایان ساختن بدن زنان برای جلب توجه مردان استفاده می‌کنند، در رقص قاسم آبادی بیان عشق و دلبری و زیبایی زنانه با حرکات نمادی و سمبلیک به انجام می‌رسد و مفاهیم و معانی آن با یاری از تنوع رنگ‌های گرم و شاد و زیبا، جلوه دادن حرکات دست و پا انجام می‌گیرد. هدف و منظور از حرکات موزون در رقص قاسم آبادی به هیچ‌وجه نشان دادن زیبایی زنانه و جلب توجه به اندام زنانه برای دیگران نیست، بلکه رقصان قاسم آبادی با حرکات سمبلیک و معنی‌دار در پوشش کامل و لباس‌های رنگارنگ جلوه‌گری می‌نمایند تا عواطف و احساسات انسانی را برانگیزانند و به زندگی عمق و معنی بیش‌تری ببخشند. مثلاً دست‌سنج و استکان‌های چای‌خوری منزل که معمولاً جفتی از آن در دو انگشت هر دست جا می‌گیرد و در حرکات رقص به هم کوبیده می‌شود و صدای ریتمیک از خود درمی‌آورد، اگر در حالت رقص شکسته شود، زنان گیلان، آن را به فال نیک می‌گیرند و باور دارند، برای آوردن عروس باید رنج زیادی کشید و شکسته شدن پی‌درپی استکان‌ها، نشانه این امر است.

برای اجرای رقص قاسم آبادی علاوه بر یک زن یا دختر به‌عنوان رقصنده اصلی، چند زن و یا یک زن و یا دختر و مرد نیز او را همراهی کرده و با هم‌دیگر می‌رقصند. هم‌راهان رقص اصلی نیز از سینی، جارو، زنبیل و طبقچه برای همراهی با رقص اصلی استفاده می‌کنند. رقصنده گاهی با پافزار محلی و گاهی نیز با پای برهنه یا با جوراب مشغول رقص می‌شود. رقص قاسم آبادی در بعضی مواقع هم با لباس معمولی زنان گیلان اجرا می‌شود و از نمادها مثل: جارو برای نظافت، طشت توم Tašt.tum برای نشا و زنبیل برای چای چیدن بهره می‌گیرند، اما آن ظرافت و طراوت پوشاک قاسم آبادی را ندارد. از سینی‌ای که رقصنده و یا همراه آن برای رقص استفاده می‌کند، زنان تماشاگر به عنوان شادباش در داخل آن پول می‌ریزند.

گاهی مردان به ویژه پسران جوان، لباس قاسم‌آبادی زنان را می‌پوشند و رقص قاسم‌آبادی را اجرا می‌کنند و عکس آن نیز دیده شده است، به این معنی که زنان گیل، لباس مردان را پوشیده و با زغال و مداد برای خود سبیل گذاشته و با زنان رقصنده، حرکات موزون انجام می‌دهند. با این حرکات تضاد جنسیت را به فراموشی می‌سپارند و همه آنان به یگانگی می‌رسند.

کاربرد و نقش موسیقی در رقص قاسم‌آبادی

موسیقی و ملودی‌های شاد در رقص قاسم‌آبادی جایگاه خاصی دارد. در دهه‌های گذشته برای اجرای رقص قاسم‌آبادی در جشن‌ها و عروسی‌ها از سُرنا، نقاره و دیاره استفاده می‌کردند، ولی ساده‌ترین و در دسترس‌ترین وسیله برای همراهی با رقص طشت بوده است. یکی از گوشه‌ها و آواهای شاد در موسیقی فولکلوریک گیلان، گوشه قاسم‌آبادی است که در ترانه‌های محلی اجرا می‌شود.

تحولات زندگی اجتماعی در سه دهه اخیر و دگرگونی در اندیشه‌ها و افکار مردم گرچه موجب افول هنرهای بومی به ویژه رقص شده، اما رقص قاسم‌آبادی به دلیل ریشه‌دار بودن در زندگی و نماد اجتماعی گیلان زمین، به عنوان جزئی تفکیک‌ناپذیر از زندگی مردم باقی مانده است.

«به عنوان نمونه، حرکات سمبلیک رقص قاسم‌آبادی که در ۱۱ طرح به تصویر درآمده، ذکر می‌شود. البته صدها طرح نمادین از این رقص را می‌توان به تصویر درآورد.» (محمدی و اجارگاه، مجله گیله‌وا، ش ۹۷).



تصویر ۱:

حرکت مستقیم و درجا زدن پا به صورت
نیم‌رخ رو به پایین.
— نمادی از لگد کردن گل سفید برای
تزئین دیوار در اعیاد.

تصویر ۲:

حرکت ایستاده، نگاه به طرف دو دست و بالا و پایین آوردن دست‌ها.

— حرکت ایستاده طبقه زن Tabaja.zean (طبقه زدن)، جدا کردن خاک از دانهٔ برنج در طشتی موسوم به موجما mujmâ (مجمعه)



تصویر ۳:

نمادی از نشاء کردن.

— نشستن به روی زمین و پخش کردن دامن بلند به دور رقصنده به شکل دایره و اشاره کردن با مشت به زمین، از دست راست به دست چپ.



تصویر ۴:

نماد درو کردن.

— نشستن به روی زمین و باز کردن دامن در حالی که کف دست‌ها از کنار هم به سرعت می‌گذرند.

دست راست نماد داس و دست چپ نماد جمع کردن خوشهٔ برنج.





تصویر ۵:

نماد چای چیدن با دست.
— حرکت نشسته با دامن باز و بالا و
پایین کردن انگشتان دست.



تصویر ۶:

نماد نمایش قدرت بعد از چند مرحله کار
سمبلیک.
— چرخیدن به دور یک محور و به حرکت
درآوردن دامن که از ۲۰ الی ۲۵ متر پارچه
تهیه شده.



تصویر ۷:

حرکات خمیده دانه‌پاشی.
— نماد پاشیدن تخم جو در توم بیجار
Tum.bijâr (خزانه شالی‌زار) که با حرکت
پا به جلو، دست چپ ثابت مانده و دست
راست به حرکت درمی‌آید.

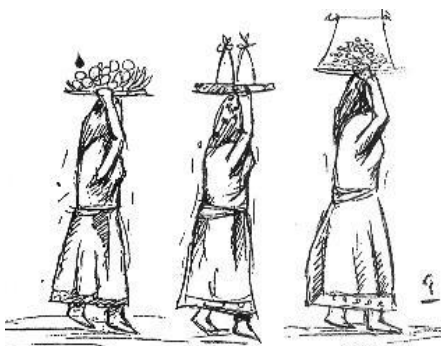
تصویر ۸:

نماد بافندگی و چادرشب بافی که شانه چادرشب جلو می‌آید و دوک از لای تارها رد می‌شود و درجا زدن پا، نشانه به حرکت درآوردن پدال «پاچال» *pāchal* (دستگاه بافندگی).



تصویر ۹:

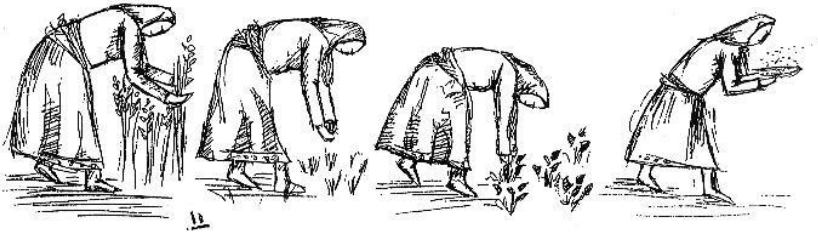
نماد عروسی اولین هدایا. — حرکت به جلو در حالی که مجموعه‌ای از قند و میوه و شیرینی بالای سر زنان قرار دارد، بعد از این که سینی‌ها به عروس و داماد تحویل داده شده و شاباش به زن‌ها پرداخت شد، بعد از کمی رقص‌های سمبلیک، از همان مسیر هم برمی‌گردند.



تصویر ۱۰:

نماد زندگی و خانه‌داری. — زنی در وسط، دو استکان را توسط انگشتان هر دست به هم می‌ساید، و زنان دیگر به دور او حلقه زده و انتظار دارند که شاباش‌ها به داخل مجموعه توسط حاضران گذاشته شود. اولین شاباش یا دوران به وسیله عروس و داماد داده می‌شود.





تصویر ۱۱:

۴ حرکت اصلی رقص قاسم‌آبادی که مراحل مختلف کشت و درو برنج را به نمایش می‌گذارد. دیگر حرکات سمبلیک که از هنر ریسندگی، صنایع‌دستی و خانه‌داری نشئت می‌گیرند، نیز مورد توجه هستند.

کتاب‌شناسی

- عسکری خانقاه، دکتر صفر-شیراز، نوید، ۱۳۷۲.
ذکاء، یحیی، مجله هنر و مردم، ش ۱۸۸.
محمدی واجارگاه، رقیه، «ریشه‌یابی نمادهای فرهنگ بومی در رقص قاسم‌آبادی» مجله گیله‌وا (ش ۹۶، مهر و آبان ۱۳۸۶ و ش ۹۷، آذر و دی ۱۳۸۶).
مطالعه و پژوهش میدانی نگارنده.

رقص تاجیکی و هنر تلفیقی از غفار ولمت‌زاده، هنرمندی که رقص تاجیکی را با رقص مدرن پیوند زد

اسفندیار آدینه / پژوهش‌گر، منتقد و تاریخ‌نگار

فستیوال رقص

اهالی فرهنگ تاجیکستان امسال از یک‌صدمین سال‌گرد تولد غفار ولمت‌زاده، استاد رقص این کشور، تجلیل می‌کنند. جشن سال‌گرد این هنرمند تاجیک یک سال پیش به فهرست جشن‌های یونسکو برای سال ۲۰۱۶ اضافه شد.

به این مناسبت جشنواره بین‌المللی با عنوان «رقص ما را متحد می‌کند» در دوشنبه، پای‌تخت تاجیکستان برگزار شد که گروه‌های رقص از مناطق مختلف روسیه و چین حضور داشتند.

هم‌چنین یک همایش علمی در تالار فرهنگستان علوم تاجیکستان برگزار شد که در آن پژوهش‌گران فرهنگ و هنر درباره جای‌گاه غفار ولمت‌زاده در پیش‌برد هنر و فرهنگ این کشور سخن‌رانی کردند. در این همایش کتاب‌هایی هم که درباره این هنرمند سرشناس تاجیک منتشر شده‌اند، معرفی شدند.

غفار ولمت‌زاده نقش بزرگی در تحقیق و ثبت رقص‌های مردمی محلات مختلف تاجیکستان و تهیه رقص برای تئاتر، اپرا و باله و هم‌چنین تأسیس نخستین گروه رقص ملی داشته و به عنوان نخستین استاد رقص حرفه‌ای در این کشور شناخته شده است.

این هنرمند معروف متولد سال ۱۹۱۶ میلادی در شهر خجند، در شمال تاجیکستان است. دوران کودکی و نوجوانی او با زمان استقرار دولت شوروی در آسیای میانه و تأسیس جمهوری تاجیکستان مصادف بود. در ده‌سالگی وارد دوره‌ای چهارساله و در سال ۱۹۳۰ وارد آموزش‌گاه موسیقی و تئاتر شهر خجند شد.

غفار ولمت‌زاده از سال ۱۹۵۶ تا ۱۹۶۳ رهبر تئاتر اپرا و باله تاجیکستان بود و بعد از آن پنج سال رهبری ارکستر فیلارمونیک دولتی این کشور را به عهده داشت. بعد از دو سال تحصیل در این آموزش‌گاه با وجود مخالفت پدر و مادرش با پیشه‌ای که انتخاب کرده بود، آن گونه که پژوهش‌گران می‌گویند «از خانه فرار کرد» و به شهر تاشکند رفت و دو سال در تئاتر موسیقی ازبکستان به عنوان هنرپیشه باله کار کرد. سال ۱۹۳۴ اولین تئاتر موسیقی تاجیکستان به نام لاهوتی تأسیس شد و او به این تئاتر دعوت شد. پنج سال در این تئاتر کار کرد. در این دوره بود که همراه با هنرپیشه‌های دیگر برای پژوهش و ثبت رقص‌های مردمی به گوشه و کنار تاجیکستان رفت و بعد بسیاری از این رقص‌ها در صحنه‌های مختلف اجرا شدند. آن زمان در مناطق کوهستانی تاجیکستان هنوز راه ماشین‌رو نبود و او با اسب به دروازه بدخشان رفت تا رقص‌های محلی را بیاموزد. شریف کامل‌زاده، پژوهش‌گر هنر، در این باره می‌گوید: «آن‌ها با به نمایش گذاشتن برنامه‌های هنری، ملاقات با سال‌مندان در روستا و آموزش فعالیت گروه‌های هنری محلی توانستند مواد جالبی را برای تهیه نمایش‌نامه‌های نو رقص و موسیقی جمع کنند. این مواد به عنوان منابع نادر در تهیه سلسله‌ای از رقص‌های تاجیکی برای نمایش‌نامه‌های «واسع» (۱۹۳۷)، «لاله» و «شورش واسع» (۱۹۳۹) استفاده شد.»

هنرمند باله

غفار ولمت‌زاده از سال ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۵، که با دوران جنگ جهانی دوم مصادف بود، در تئاتر اپرا و باله تاجیکستان استاد و تهیه‌کننده صحنه‌های رقص بود. او در تهیه رقص و نمایش برای دهه فرهنگ تاجیکستان در مسکو که سال ۱۹۴۰ زیر نظر مستقیم جوزف استالین، رهبر وقت شوروی، برگزار شد، نقش مؤثری داشت.

گفته می‌شود در این روی‌داد بسیار مهم فرهنگی بیش از ۷۵ هنرمند تاجیک، شامل آوازخوان و رقصنده و نوازنده، ۱۰۰ اثر هنری اجرا کردند. در این موقع بود که استالین سخنانی غرا درباره تاجیکان و فرهنگ آنان ایراد کرد، سخنانی که طرف‌دارانش در دو دهه اخیر بارها در مطبوعات منتشر کرده‌اند.

ابوبکر زبیدف، استاد دانشکده هنرهای زیبای تاجیکستان، می‌گوید: «یکی از آثاری که در دهه فرهنگ تاجیکستان در مسکو اجرا شد، اپرای «شورش واسع» بود که برای تهیه آن استاد ولمت‌زاده همراه با آهنگ‌ساز سرگی بالاسانیان، شاعر معروف میرزا تورسون‌زاده و نویسنده سرشناس عبدالسلام دهاتی، به منطقه بلجوان رفته و با عرف و عادات و رقص‌های مردم محلی آشنا شده بودند.»

او می‌گوید: «استالین همه آثار اجرا شده را تماشا می‌کرد، ولی زمانی که این اپرا آغاز شد، او در تالار نبود. پانزده دقیقه منتظر شدند، نیامد و اپرا را آغاز کردند. بعد از ۴۰ دقیقه استالین پیدا شد و مجبور شدند نمایش را نگاه دارند و از نو شروع کنند. این کار بسیار دشواری بود و این مشکل را فقط هنرمندان درک می‌کنند».

در زمان جنگ جهانی دوم نویسندگان و شاعران و هنرمندان بیش‌تر آثار وطن دوستانه خلق می‌کردند و منظورشان از وطن همان اتحاد شوروی و «دولت کارگر و دهقان» بود. در این دوره غفار ولمتزاده به عنوان استاد رقص باله در تهیه و روی صحنه آوردن نمایش‌نامه‌های رقصی «دو گل»، «راضیه» و «طاهر و زهره» نقش مؤثری داشت.

سفر به ایران

آن‌گونه که شریف کامل‌زاد می‌گوید، در دوران جنگ جهانی دوم هنرمندان گاهی گروه‌گروه به جبهه می‌رفتند و نزد سربازان شوروی هنرنمایی می‌کردند. به این گروه‌ها بریگادها (تیپ‌ها) یا «تئاترهای جنگی» می‌گفتند.

با توجه به نفوذی که شوروی در ایران داشت و حضور شماری از یگان‌های ارتش شوروی در ایران، این گروه‌های هنری دو بار در سال‌های ۱۹۴۱ و ۱۹۴۲ (هر دو بار هم در فصل پاییز) به ایران سفر کردند.

آقای کامل‌زاد از قول عبدالسلام رحیمف، هنرمند آن روزگار، می‌گوید: «همه جا ما را با یک حس مخصوص مهمان‌نوازی پیش‌واز می‌گرفتند... از آهنگ‌های قدیمی «خوش آن زمان»، «گل‌پری»، «تشنیز» و رقص‌های دل‌فریب غفار ولمتزاده، آفتاب حسام‌وا، عشوره ناصر‌وا، ضرب‌های دایره کیمسن محکمف با دست زدن‌های زیاد استقبال می‌کردند».

ولی سفرهای هنری غفار ولمتزاده به ایران به این ختم نمی‌شود. او در سال ۱۹۷۲ هم، زمانی که رهبر بدیعی، استاد و کارگردان رقص در گروه رقص ملی «لاله» بود، به ایران سفر کرد. این گروه رقص در سال ۱۹۶۵ با سعی و تلاش خود او تأسیس شده بود و یازده سال (۱۹۶۸-۱۹۷۹) رهبری آن را به عهده داشت.

به گفته عسکرعلی رجبف، فرهنگ‌شناس تاجیک، گروه رقص «لاله» اولین گروه رقص حرفه‌ای بود که در تاجیکستان تأسیس شد. در این دوره غفار ولمتزاده هم‌راه با این گروه که از پُرآوازه‌ترین گروه‌های رقص شوروی سابق محسوب می‌شد، به افغانستان هم سفر کرد. بعد از پایان جنگ جهانی دوم غفار ولمتزاده فرصت یافت که به آموزش عمیق هنرهای غربی و یا مدرن، یعنی اپرا و باله بپردازد. او در سال ۱۹۴۵ یک سال در تئاتر «بالشوی»

مسکو به عنوان کارآموز فعالیت داشت. یک سال بعد وارد دانشکده هنرهای تئاتری لوناچارسکی مسکو شد و سال ۱۹۵۱ از آن فارغ شد.

به گفته پژوهش‌گران، نخستین اثر تئاتری که غفار ولمتزاده در این دوره به طور مستقل به روی صحنه آورد، باله «لیلی و مجنون» سرگی بالاسانیان بوده است. او در این مدت در تهیه رقص‌هایی برای نمایش‌نامه‌های تئاتری، به ویژه اپرا و باله، همراه با آهنگ‌سازان و هنرمندان دیگر شوروی نقش بارزی داشت.

نظام نورجائف، فرهنگ‌شناس، در یکی از کتاب‌های خود در این باره نوشته: «اولین نمایش‌نامه آفریده ولمتزاده باله «لیلی و مجنون» بود که سال ۱۹۴۷ برای تئاتر، مرحله‌ای (تازه) گردید. در این نمایش‌نامه بار اول در باله تاجیک از رقص کلاسیک (اروپایی) فراوان استفاده شد و بار اول به آن عناصر رقص ملی تاجیکی افزوده شد.»

این نمایش‌نامه دو سال پس جایزه دولتی اتحاد شوروی را گرفت که آن زمان از مهم‌ترین جوایز هنری در شوروی محسوب می‌شد. یک دهه بعد این نمایش‌نامه در تحریر تازه به روی صحنه رفت و در سال ۱۹۶۰ فیلمی هم از آن با کارگردانی خود ولمتزاده تهیه شد. به گفته آقای رجیف، این اولین «فیلم باله» در تاریخ هنر تاجیکستان بود. بعد از این او در تهیه چند فیلم دیگر پیرامون کنسرت و رقص و موسیقی نیز سهم گذاشته است.

غفار ولمتزاده از سال ۱۹۵۶ تا ۱۹۶۳ رهبر تئاتر اپرا و باله تاجیکستان بود و بعد از آن پنج سال رهبری ارکستر فیلارمونیک دولتی این کشور را به عهده داشت. از سال ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۹ رهبر و استاد رقص گروه «لاله» بود.

از مهم‌ترین کارهایی که او انجام داد، تأسیس همین گروه رقص در سال ۱۹۶۵ بود. او بیش از ۹۰ نفر از استعداد‌های جوان را که بعداً به رقصنده‌های مشهوری تبدیل شدند، مانند **ملکه قلندروا، گوهر میرجمعه‌یوا، حلیمه ایرکه‌یوا، شرافت رشیدووا، به این گروه برد و آن‌ها رقص‌های ملی قوم‌ها و مردمان مختلفی را اجرا کردند.**

برخی از رقص‌هایی که غفار ولمتزاده به روی صحنه آورد، «سیر لاله‌ها»، «سینه خروش»، «رومال»، «مار پیچان»، «رقص با دایره»، «نقاره بزم»، «جیگرپاره»، «چهارضرب»، «کاردبازی»، «کلک‌بازی»، «پنج گل»، «دوگانه‌ها»، «چرخ دوزانو»، «قمچین»، «رقص با طبلک»، «چلمه»، «جُم جَهْلَه»، «دشنآبادی» نام داشتند.

خود او در مقاله‌ای نوشته است: «چرا مردمان دیگر از رقص‌های تاجیکی خوش‌شان می‌آید؟ برای آن‌ها چون شعر تاجیک از معانی و تابش‌های معنایی حرکت و اشاره‌ها سرشارند. رقص از نسل به نسل، از استاد به شاگرد منتقل می‌شود. هر کس موافق ذوق خود به آن چیزی زم کرده یا چیزی از آن کاسته است.»

رقص تاجیکی و هنر تلفیقی از غفار ولمتزاده □ ۱۰۳۱

آقای طبرف می‌گوید: «وقتی درباره هنر سال‌های ۳۰ و ۴۰ و حتی ۵۰ صحبت می‌کنیم، یک نکته را نباید فراموش کنیم که آن سال‌ها مبارزه سختی بین کهنه و نو جریان داشت.»

هنر تلفیقی

هنرشناس منظوره حسنها می‌گوید از غفار ولمتزاده می‌توان به عنوان سرسلسله فن رقص حرفه‌ای (کورئوگرافی) تاجیک، استاد باله که توانست عناصر رقص تاجیکی را با باله اروپایی ماهرانه بیامیزد، نام برد.

او می‌گوید: «افزون بر این، او با داشتن استعدادی بی‌نظیر نه تنها به عنوان یک هنرمند باله، رقصنده، رقص‌آرا و رقص‌شناس، بلکه به عنوان یک کارگردان اپرا، یک آموزگار، یک تهیه‌کننده صحنه‌های رقص در اپرا، یک خالق قالب‌های جدید رقص ملی و مدرن و هم‌چنین نویسنده اشعار اپرایی شناخته شده است.»

غفار ولمتزاده قلم تیزی هم داشته و از او بیش از ۸۰ اثر و مقالات و مصاحبه و یادداشت از او باقی مانده است. او در سال ۱۹۴۱ عنوان هنرمند خلق تاجیکستان و سه سال بعد عنوان «هنرمند خلق اتحاد شوروی» را دریافت کرد. برنده جوایزی مانند جایزه دولتی اتحاد شوروی و جایزه رودکی تاجیکستان و ده‌ها نشان افتخاری است.

تیمور ولمتزاده، پسر غفار ولمتزاده، می‌گوید به هنر پدرش افتخار می‌کند: «هستند کسانی که در یک نوع هنر کام‌یاب شده‌اند، اما تاریخ چنین شخصیتی را که بتواند هم‌زمان در چند نوع هنر، هم در باله، هم در اپرا، هم در سینما و هم در رقص ملی سهم گذاشته و در همه این هنرها موفق شده باشد، یاد ندارد.»

غفار ولمت یک هنرمند صرف شوروی بود، بیش‌تر عمرش را در آن دوران سپری کرد و بیش‌تر کار و آثارش را هم در همان دوران به وجود آورد. او در دسامبر سال ۱۹۹۳ میلادی، زمانی که درگیری‌های داخلی در تاجیکستان ادامه داشت و این کشور دچار یک بحران عمیق فرهنگی شده بود، در سن ۷۷ سالگی درگذشت.

در پایان همایش علمی «رقص پدیده‌ای مؤثر در تاریخ تمدن مردمان آسیای میانه: دیروز و امروز» که در تالار فرهنگستان علوم تاجیکستان برگزار شد، پیشنهاد شد که در پای‌تخت تاجیکستان یک مرکز و موزه رقص تاجیک به نام غفار ولمتزاده تأسیس شود، تا آثار هنر رقص تاجیک حفظ و ترویج شود.^۱

معرفی رقص آذری و انواع آن

صمد اوغلی / پژوهشگر هنر آذری

همه موجودات دنیا در حال رقصند. حالا هر کدام به گونه‌ای و به شکلی متفاوت. شمس تبریزی (مولانا) موسیقی، رقص و شعر را سه شکل از ظهور حالات روحی انسان‌ها می‌داند و معتقد است که رقص دریچه‌ای است به روی پذیرش تمامی علوم و دانستنی‌ها. رقص آذری از آن نوع رقص‌هایی است که در تنوع و زیبایی بی‌همتاست.

منشأ رقص کجاست؟

کلمه رقص واژه‌ای لاتین به معنای عکس‌العمل است. رقص یعنی عکس‌العمل انسان در برابر نیروهای خارق‌العاده طبیعت که برای نشان دادن افکار و احساسات انجام می‌شده است. رقص آذری نیز حاصل وراثت نسل‌هاست. بخشی از این رقص‌ها جزئی از مناسک دینی و بخشی دیگر جزئی از آمادگی‌های جنگی و دفاعی بوده است. در واقع از دیرباز رقص نشانه‌ای از پرستش و نیایش بوده است.

این نوع رقص از نوع رقص‌های فولکوریک است که حاصل انتقال بین نسل‌هاست. حرکات و انواع این نوع رقص دارای قوانین، ریتم و معانی خاص خود است که در این مطلب به آن خواهیم پرداخت.

رقص آذری

انسان‌ها از دیرباز به دنبال رقص و موسیقی بودند تا بتوانند حالات روحی خود را به طریقی متفاوت به نمایش بگذارند. هر منطقه رقص و آواز مربوط به خود را دارد و بیش‌تر رقص‌های کهن و باستانی با وجود گذشت سال‌های طولانی، هنوز هم اجرا می‌شوند. در این مطلب قصد داریم درباره یکی از این رقص‌های پُر تنوع و زیبا، یعنی رقص آذری صحبت کنیم. این رقص انواع بسیاری دارد که هر کدام در مناسبتی خاص مانند جشن و پای‌کوبی،

اعیاد، همایش‌ها، سوگواری و... انجام می‌شوند. اگر شما هم قصد سفر به منطقه آذربایجان شرقی و غربی، اردبیل و ارومیه را دارید، بهتر است پیش از سفر درباره رقص این منطقه تحقیق کنید و در صورت امکان در مراسم‌های محلی شرکت کنید تا از نزدیک مهارت رقصنده‌های ماهر این منطقه تماشا کنید.

تاریخچه رقص آذری

رقص آذربایجانی مجموعه‌ای است از رقص‌های فولکلوریک که از زمان گذشته به صورت نسل به نسل به زمان حال حاضر منتقل شده‌اند. در حقیقت این نوع رقص‌ها بیش‌تر جزو آیین مذهبی و آمادگی برای جنگ بوده‌اند و هم اکنون در منطقه آذربایجان ایران و کشور جمهوری آذربایجان، در مجالس شادی، برنامه‌های ورزشی و گردهمایی‌ها، جشنواره‌های محلی ویژه و... این رقص‌ها اجرا می‌شوند. رقص و انجام حرکات موزون همیشه برای مردم آذربایجان مهم بوده و برای مناسبت‌های زیادی همچون شکار، جنگ، فرا رسیدن بهار، سوگواری و غیره رقص‌های ویژه‌ای انجام می‌شود که دیدن آن برای بسیاری جذاب و فرح بخش است، چرا که رقصنده‌ها در این میان با پرش و جهش‌های سریع، ریتم تند، صدای بلند طبل و پای کوبی سعی می‌کردند راوی داستانی باشند تا حس غرور، ناراحتی و شادی خود را به نمایش بگذارند.

رقص آذری که به صورت دسته‌جمعی یا به شکل انفرادی صورت می‌گیرد، نوعی طراوت و حس تازگی را در مردم این منطقه پدیدار می‌کند. بر اساس بررسی نقوش حکاکی شده در صخره‌های قوبوستان در شهر باکو، گفته می‌شود که قدمت رقص آذری به حدود ۸ هزار سال پیش بازمی‌گردد. حالا پس از گذشت سالیان طولانی همچنان این رقص‌های زیبا و با مفهوم اجرا می‌شوند و طرفداران خود را دارند.

انواع رقص آذری

فهرستی که در زیر آورده می‌شود تقریباً فهرست کاملی از این رقص‌هاست که برخی در ایران و برخی در جمهوری آذربایجان رواج دارد. برخی از این رقص‌ها هنوز به قوت خود پابرجاست و برخی به جز در مناطقی خاص، به سمت فراموشی رفته است. و برخی دیگر با انواع دیگر رقص‌ها ترکیب شده است و نوع جدیدی از رقص را پدید آورده است و برخی از رقص‌ها نیز شاید در این مطلب به آن‌ها اشاره‌ای نشده باشد. در ادامه برخی از رقص‌های آذری را مرور خواهیم کرد.

لزگی

رقص لزگی توسط مردان صورت می‌گیرد که به شکل پُر تحرک، ریتمیک، با وقار و حماسی اجرا می‌شود و ویژگی‌های جنگ‌آوری مردم تُرک را به خوبی نشان می‌دهد. افراد به طور گروهی و با حرکاتی آکروباتیک، با پرش و چرخش روی زانوهای هنرنمایی می‌کنند. البته این نوع رقص به شکل دو نفری توسط زنان هم صورت می‌گیرد.

یاللی

یکی از مهم‌ترین رقص‌های دسته‌جمعی آذری، رقص یاللی نام دارد که علاوه بر آذربایجانی‌ها، در بین گرجی‌ها، ارمنه و مردم آسیای مرکزی هم رایج است. پژوهش‌گران با مشاهده تصاویر حکاکی شده بر روی صخره‌های قو بوستان و با بررسی منظومه خسرو و شیرین، اثر نظامی گنجوی دریافتند که این رقص از سال‌های بسیار دور انجام می‌شود.

رقص شاخسی

این رقص که با نام شاه حسین هم شناخته می‌شود از جمله رقص‌هایی است که در مراسم عزاداری و ایام محرم، برای سوگ امام حسین (ع) اجرا می‌شود. هر ساله در شهرهای آذری‌زبان و در زمان ایام محرم مردان چوب‌هایی را به دست می‌گیرند و به نشانه غم و اندوه آن را بالا پایین می‌برند. در گذشته هم این رقص به صورت رژه نظامی و با ریتمی سنگین اجرا می‌شده است.

رقص ساری گلین

طبق برخی افسانه‌ها مردم معتقدند که در گذشته عروسی زیبا و موطلایی توسط یکی از سرداران عثمانی دزدیده شده است. طبق همین اعتقاد رقص ساری گلین توسط زنان و با سرودن شعر و به همراه آهنگی سوزناک برای حسرت عروس دیده شده انجام می‌شود.

قایتاقی

این نوع رقص از مشهورترین، زیباترین و یکی از رقص‌های پُر از شادی آذربایجان به شمار می‌رود. درباره منشأ این رقص به یقین نمی‌توان گفت که با قایتاق‌ها در ارتباط است. حسن‌اف (محقق درباره رقص آذربایجانی) با تکیه بر اثر «گلستان ارم» عباس قولو آغا می‌نویسد: «قایتاق کی از سه ایالت داغستان است و سپس به این نکته قناعت می‌کند که یکی از قبایل داغستان، قایتاق، آفریننده این رقص هستند. انواع مختلف قایتاقی دارای حرکات مشابهی هستند. قایتاق یک کلمه تُرکی است. این رقص در آذربایجان با عناوین اوچ دوست، یئددی قارداش و اوغلانلار رقصی اجرا می‌شود. از قایتاقی در آثاری از گلینکا،

روینشتین، برودین، نیازی، قلی‌اف، حاجی‌اف، رستم‌اف و برخی دیگر از آهنگ‌سازان استفاده شده است.».

کوراوغلو

از رقص‌های قدیمی است که توسط سورنا و دهل اجرا می‌شود. کوراوغلو پُر صلابت، حماسی، رزمی و پهلوانی است که در ابتدا به صورتی آرام شروع شده و تدریجاً تند می‌شود که به یادبود قهرمان افسانه‌های دوران فئودالی، کوراوغلو نامیده می‌شود. کوراوغلو از قدیم در انواع مختلف و با نام‌های گوناگونی مانند: کوراوغلونون قایتارماسی، میصری، کوراوغلونون باغیرتسی و... هم‌چنین در ورزش‌های باستانی و زورخانه توأم با حرکات موزون رایج بوده است.

رقص شالاخو

این رقص یکی از مورد علاقه‌ترین رقص‌های مردان آذربایجان است و اجراکنندگان سعی می‌کنند که آن را در نهایت مهارت و استادی اجرا کنند. شالاخو یکی از قدیمی‌ترین رقص‌های آذربایجان است. و نحوه تاریخی به وجود آمدن آن هم جالب است.

کولی قاوال به دست که آن را می‌نواخت و حیوانات خود مثل خرس (یا میمون) را وادار به پریدن و پشتک زدن و رقصیدن می‌کرد. کولی حرفه‌ای تکه چوبی را بر پشت میمون قرار می‌داد و اشاره می‌کرد که تماشاگران از جلوی رد شوند و خودش هم‌چنین ماهنی‌هایی می‌خواند:

آی یئری، میمون یئری.
داغلاری دولان یئری.
چوبان قویونا گئده ر
باهار بویونا گئده ر

چوبانین آج توخلوغو
نیشان قویونا گئدر
آی شله کوم، مایالاکوم

و...

اسم این رقص هم از یک واژه اشاره شده در ماهنی —شله— گرفته شده است. البته بسیاری هم به خاطر این واژه به جای «شالاخو» از واژه «شه له خو» برای این رقص استفاده می‌کنند.

معرفی رقص آذری و انواع آن □ ۱۰۳۷

با توجه به تکنیک‌های مختلف موجود برای ایفای این رقص و وجود گستره زیادی برای حرکات، این رقص را در حالات و تکنیک‌های مختلفی اجرا می‌کنند. این رقص را بسیاری از آذربایجانی‌ها با علاقه زیادی اجرا می‌کنند و مشابه این رقص را با تغییراتی کمی در ظواهر آن در گرجستان هم شاهد هستیم. موسیقی‌دان‌ها روی ملودی این رقص کارهای زیادی انجام داده و می‌دهند. افراسیاب بدل بیگلی در اثر «قیز قالاسی» خود از این ملودی استفاده کرده و هم‌چنین آرام خاچاطوریان هم در اثر «قایانی» از این ملودی استفاده کرده است.

رقص خان چوبانی

یکی از رقص‌های فولکلوریک آذربایجان است. این رقص متعلق به طایفه‌ای به نام خان چوبانی است که در قرن ۱۷-۱۸ میلادی در منطقه شیروان سکنا یافته‌اند و مردان جسور و نیرومند طایفه این رقص را اجرا می‌کردند. اکنون هم حرکات این رقص، دلاوری و بزرگ‌مردی افراد این طایفه را یادآور می‌شود.

رقص خان چوبانی اساساً با تمب تند و جلد ایفا می‌شود و در اجرای تند آن تکنیک رقص به نمایش درمی‌آید.

رقص خان چوبانی در مقام چهارگاه تألیف شده و در آلات موسیقی مختلف از جمله: نی، بالابان، کلارینت، زورنا نواخته می‌شود.

این رقص علی‌رغم این‌که برای گروه‌های مختلف در نظر گرفته شده و تنظیم شده، لذا این رقص جزو رقص‌های سولو بوده و فقط از سوی مردان اجرا می‌شود. به علت زیبایی خاص رقص این رقص علاوه بر شیروان در بسیاری از مناطق آذربایجان پخش شده است.

رقص آواری

این رقص ابتدا با آهنگی آرام آغاز می‌شود و با پیش‌روی به سمت پایان، حرکات سریع‌تر می‌شوند. در واقع همین حرکات پای موزون افراد به رقص زیبایی و نشاط داده‌اند. بیش‌تر ما این رقص را دیده‌ایم و آن را به نام رقص آذری معروفی که توسط مردان صورت می‌گیرد، می‌شناسیم.

رقص عنابی

از دیگر رقص‌های آذری رقص عنابی نام دارد که هنگام اجرای آن رقصنده‌ها با روسری و چادری تزئین‌شده صورت خود را می‌پوشانند. می‌گویند این رقص در منزل ثروت‌مندان اجرا می‌شد و فرد طوری رفتار می‌کرد که انگار از روی خجالت صورتش را پوشانده است.

رقص آسما کسمه

این رقص به همراه موسیقی آسما کسمه، در شب عروسی اجرا می‌شود. هنگامی که عروس به خانه داماد می‌رود، زنان دیگر مقابل او می‌رقصند و همراهیش می‌کنند. همچنین در مراسم عروسی هم این رقص به وسیله زنان آذری، با شور و نشاط و تحرکی زیاد اجرا می‌شود.

رقص سمنی

این رقص جزو گروه رقص‌های کهن و باستانی به حساب می‌آید، زیرا از قدیم رقص سمنی در زمان فرا رسیدن نوروز برگزار می‌شد. زنان به صورت دسته‌جمعی به دور سفره هفت‌سین جمع می‌شوند و این رقص مناسبتی را اجرا می‌کنند.

رقص پهلوانان

از دیگر رقص‌های زیبای آذری، رقص پهلوانان نام دارد. این رقص مخصوص مردان جنگ‌جو بوده و نشان‌دهنده مهارت بالای رقصنده‌ها است، زیرا رقص پهلوانان به قدری سریع انجام می‌گیرد که مردم عادی قادر به اجرای آن نیستند.

رقص توراج

نام این رقص ملایم و زیبا از اسم پرنده‌ای شکاری انتخاب شده که در سیلان بسیار دیده می‌شود. نمایش این رقص روایت‌گر زخمی شدن پرنده به وسیله شکارچی است که در اثر جراحت ضعیف می‌شود و در آخر از پا درمی‌آید. رقص توراج با موسیقی سوزناک اجرا می‌شود؛ ولی پس از افتادن پرنده بر روی زمین و کمی استراحت، بلند می‌شود و دوباره با هیجان به رقص می‌پردازد.

رقص ازون دره

این رقص هم جزو رقص‌های مراسم عروسی به حساب می‌آید که با لطافت و زیبایی خاص بر روی نوک پاها صورت می‌گیرد. در گذشته در پایان عروسی هنگامی که خانم‌ها ساز قوال می‌نواختند، عروس هم رقص ازون دره را اجرا می‌کرد و در زمان حال این رقص می‌تواند به صورت دو نفره توسط عروس و داماد انجام شود.

رقص آی بری باخ

«آی بری باخ» یکی از معروف‌ترین رقص‌های آذری است که ملودی آهنگ آن را هم احتمالاً بسیاری از شما شنیده باشید. این رقص از گذشته در منطقه آغدام انجام می‌شد و از گذشته تا به کنون همیشه طرفداران زیادی داشته است.

رقص نانازی

این رقص زیبا به ظرافت هرچه تمام‌تر توسط زنان جوان اجرا می‌شود، به طوری که رقصنده‌ها لباس محلی به تن می‌کنند و گویی پیراهن‌شان در جریان باد قرار می‌گیرد و جلوه‌ای خاص به نمایش آن‌ها می‌دهد. همان‌طور که از اسم نانازی پیداست، رقصنده‌ها باید طنازی و ریزه‌کاری‌های زیادی را به رقص‌شان اضافه کنند.

رقص واغزالی

در زمان‌های گذشته برخی از مردم عروس را به وسیله قطار راهی خانه بخت می‌کردند، فامیل عروس روی ریل قطار قرار می‌گرفتند و برای خوش‌بختی وی دعا می‌کردند. معنای این رقص هم ایستگاه راه آهن است و با ملودی و حرکاتی موزون اجرا می‌شود.

رقص آبایی

در منطقه زاقاتالا به افراد میان‌سال آبای می‌گویند و این رقص مخصوص آن‌هاست. سرعت این رقص کند است و می‌تواند دسته‌جمعی و یا تکی اجرا شود. در واقع فلسفه این رقص احترام به اجداد است و نام رقص نیز به معنای بزرگان و اجداد است. این رقص معمولاً در ابتدای مراسم انجام می‌شود و پس از این رقص جوان‌ترها شروع به رقصیدن می‌کنند.

رقص آستا قاراباگی و آغیر قاراداغی

این دو نوع رقص شامل حرکاتی تکرارشونده و ثابت با سرعتی آرام هستند و بیش‌تر در منطقه قره‌باغ اجرا می‌شوند. این نوع رقص در ایران مرسوم نیست و به نوعی رقصی منطقه‌ای به حساب می‌آید.

رقص توی

یعنی رقص عروسی که در آن اقوام عروس و داماد در مقابل درشکه (در حال حاضر خودرو) حامل عروس می‌رقصند. در این نوع رقص که دسته‌جمعی است همه گام‌ها به یک‌سو و با سرعت برداشته می‌شود و معمولاً در دست گروه رقص مشعل وجود داشته است.

البته اکنون کم‌تر اجرا می‌شود و اجرای این نوع رقص تنها در کشور آذربایجان رواج دارد و در ایران به جای این نوع رقص ترکیبی از رقص‌های آرام و لزگی اجرا می‌شود.

رقص جهری بی یم

یعنی نخ‌ریسی از پشم و رقصی است گروهی که توسط زنان اجرا می‌شود. این رقص را گروه رقصنده در دو صف پشت سر هم اجرا می‌کنند و ویژگی خاص آن هم‌صدایی گروه رقصنده در انتهای هر بند آواز است. در مراسم عروس و داماد و ساق‌دوش‌ها با هم در این رقص شرکت می‌کنند.

رقص ساری باش

حرکات ساده و سریع این رقص امکان اجرای آن به تمامی رقصندگان چه زن و چه مرد و هم‌چنین افراد مسن را نیز فراهم می‌کند. ریتم رقص با تمپو اجرا می‌شود و بسیار قدیمی است. و دست رقصنده در طراحی حرکات و ترتیبات آن‌ها کاملاً باز است.

رقص شکی

ملودی این رقص به همین نام نوعی موسیقی خاص در مناطق آذری‌زبان است و با سرعتی آهسته مردان ایفایش می‌کنند. به نوعی این رقص شما را به یاد اجرای پانتومیم البته با سرعتی بیش‌تر می‌اندازد.

رقص قیتقیلدا

این نوع رقص در واقع یک اپرا نمایش است که در آن زنان به توصیف زندگی روزمره خود با حالتی طنز می‌پردازند و در آن نقش‌هایی مثل عروس، مادر شوهر و... به خوبی عیان است. در این رقص حرکات آهسته و تند را همراه با اشارات چشم و ابرو به وضوح می‌بینید. این رقص که در باکو بسیار متداول است، ریتم خود را همیشه با صدای کف زدن همراه می‌کند.

رقص کچی ممه سی

این رقص یک نوع رقص رقابتی است. رقابتی برای نشان دادن انعطاف‌پذیری مردان که در روستاهای باکو اجرا می‌شود. معنای لغوی این رقص «تمی‌گذرد» و در معنای دیگر پستان بز است. این رقص با فراز و نشیب است و به صورت ترکیبی از رقص آهسته و تند اجرا می‌شود.

رقص کوراغلونون قایتارماسی

موسیقی دهل و سرنا از این رقص، رقصی حماسی ساخته است که با سرعتی بالا اجرا می‌شود. اجرای رقص به صورت پهلوانی است و با حرکات آهسته شروع و در آخر به اوج سرعت و هیجان می‌رسد. این رقص در ورزش‌های باستانی و زورخانه‌ها هنوز هم رایج است.

انواع رقص محلی گرجی

اونیکاشویلی / پژوهش گر گرجی

گرجستان دارای رقص‌های آیینی و سنتی فراوانی است که ریشه بسیاری از آن‌ها به دوران باستان و فرهنگ و تمدن کهن این منطقه برمی‌گردد.

رقص گرجی

رقص گرجی (به گرجی: ქართული ცეკვა) رقص فولکلوریک مردم گرجی است و جزو رقص‌های سنتی منطقه قفقاز محسوب می‌شود.

ویژگی اصلی رقص گرجی این است که هر رقص نوع زندگی هر منطقه را که برخاسته از آن است مجسم می‌کند. رقص کوهستانی مانند خوسورولی، قازبگوری و یا متیولوری به شدت از رقص‌های به اصطلاح دره‌ای مثل آچارولی و دورولی متمایز می‌شوند. لباس‌ها و پوشش‌ها برای هر رقص متفاوت است و نشان‌گر لباس‌های سنتی و تاریخی است.

گریگول روباکیدزه نویسنده و شاعر گرجی در وصف رقص گرجی گفته است که کسی دیگر نمی‌تواند مانند ما برقصد! البته منظورش از لحاظ نژادی است که توان رقصیدن نخواهد داشت.

انواع رقص‌های محلی گرجی

۱- رقص کارتولی	۲- رقص جیرانی
۳- رقص خورومی	۴- رقص آچارولی
۵- رقص پارتسا	۶- رقص قازبگوری
۷- رقص خنجلوری	۸- رقص خوسورولی
۹- رقص متیولوری	۱۰- رقص خونگا

۱۱- رقص سیمدی	۱۲- رقص کینتوری
۱۳- رقص سامایا	۱۴- رقص دولوری
۱۵- رقص سوانوری	۱۶- رقص مخدرولی
۱۷- رقص پاریکوبا	۱۸- رقص باغدادوری
۱۹- رقص گانداگانا	۲۰- رقص موخه اوری
۲۱- رقص نارناری	

رقص کارتولی

رقص کارتولی از جمله رقص‌های فولکلوریک اهالی گرجستان است. این رقص یکی از رقص‌های اصلی گرجی و در ذهن بیننده یادآور مراسم عروسی است. این رقص نه بر پایه حالت‌های رقص بنا شده است؛ بلکه نشان‌دهنده قاعده رابطه زن و مرد است.

رقص کارتولی از پنج قسمت تشکیل شده است:

۱- ابتدا درخواست همراهی مرد از زن؛

۲- رقص با هم؛

۳- رقص انفرادی مرد؛

۴- رقص انفرادی زن؛

۵- در پایان حرکت‌های با هم زن و مرد.

رقص بیان‌گر دلیری، جوان‌مردی، تعارف بین مرد و زن گرجی است. این رقص تشکیل شده است از در هم آمیختن لطافت و فریبندگی زن و وقار و عشق یک مرد. چشمان مرد در همه حال بر روی شریک رقص زن به عنوان یگانه موجود برای وی متمرکز شده است. مرد رفتار بسیار محترمانه‌ای را نسبت به زن نشان می‌دهد. و این رفتار با ثابت ماندن بالا تنه مرد نسبت به زن و حرکات ریز و نامحسوس پاها بیان شده است. هم‌چنین در همه حال اندام بالایی مرد بدون حرکت است. در مقابل چشمان زن همیشه رو به پایین است.

اجرای رقص کارتولی بیش‌ترین مهارت را با تمرین‌های بسیار زیاد می‌طلبد. به دلیل سختی اجرای این رقص فقط تعداد انگشت‌شماری از زوجها می‌توانند به خوبی آن را اجرا کنند؛ از این جمله‌اند دوئت‌های افسانه‌ای نینو رمی‌شویلی - ایللیکو سوخیشویلی و ایامزه دل‌ابریدزه - پریدون سولابریدزه.

یکی از قوانین مهم این رقص این است که مرد به هیچ وجه نباید با شریک رقص زن خود، حتی با لباس تماس داشته باشد.

رقص جیرانی

رقص جیرانی (به گرجی: ჯირანი) از جمله رقص‌های فولکلوریک اهالی گرجستان است. جیرانی رقصی است که بر اساس اپیزودهای شکار گوزن جادویی ساخته شده است.

رقص خورومی

رقص خورومی (به گرجی: ხორუმი) (تلفظ: khorumi) از جمله رقص‌های جنگی اهالی گرجستان است.

خاستگاه این رقص از ناحیه آجارا واقع در قسمت جنوب غربی گرجستان است. در ابتدا این رقص با تعداد کمی از مردان اجرا می‌شد. گرچه امروزه تعداد آن‌ها افزایش یافته و با سی تا چهل نفر اجرا می‌شود. با وجود تغییر در تعداد، نوع و نحوه اجرای آن تغییر نکرده است. این رقص زندگی اردوگاه جنگی را به تصویر می‌کشد. پیش‌درآمد رقص با تصویر کشیدن اردوگاه دشمن و جست‌وجوی مردان گرجی برای اردو زدن است. سپس فراخواندن دیگر افراد به میدان جنگ است. خروج مردان جنگی از صحنه کاملاً نفس‌گیر است. نیرو و توانایی آن ساده است؛ ولی حرکات مشخص و دقت در یک خط قرار گرفتن شما را متحیر می‌سازد. این رقص در درون خود موضوع‌های مختلفی چون جست‌وجو، جنگ و جشن پیروزی را در جنگ‌جویان گرجی در هم می‌آمیزد.

رقص خورومی از چهار بخش تشکیل شده است:

۱- تعداد کمی از مردان که در حال تحقیق و جست‌وجو برای پیدا کردن اردوگاهی مناسب هستند؛

۲- به تصویر کشیدن اردوگاه دشمن؛

۳- فراخوان به اردوگاه و آماده شدن؛

۴- جنگ و پیروزی مردان گرجی.

رقص آچارولی

رقص آچارولی (به گرجی: აჭარული) از جمله رقص‌های فولکلوریک اهالی منطقه آچارا در گرجستان است.

خاستگاه این رقص از ناحیه آچارا واقع در قسمت جنوب غربی گرجستان است. این رقص با رنگ لباس متنوع و خلق و خوی بازی‌گوشانه مردان و زنان رقص متمایز می‌شود. دل‌پذیری نرمی و بازی‌گوشی و حرکت تند و سریع مردان و زنان مشخصه این رقص است. برخلاف رقص کارتولی، ارتباط میان زن و مرد در این رقص کاملاً غیر رسمی و با نشاط است.

رقص آچارولی در مراسم‌ها و جشن‌ها با حضور زنان و مردان اجرا می‌شده است. گانداگانا نیز رقص دوتایی شاداب و سریعی همراه با رقص آچارولی است.

رقص پارتسا

رقص پارتسا (به گرجی: ფარსა) (تلفظ: partsa) از جمله رقص‌های فولکلوریک اهالی گرجستان است. خاستگاه این رقص در ناحیه گوریا است. ویژگی آن گام‌های تند و ریتم سریع، خلق و خوی بزمی و تنوع رنگ است. پارتسا گروهی از رقص‌ها است که تصویر لحظه‌ای از تاریخ و روحیه گرجی‌ها را نشان می‌دهد. رقص پارتسا یکی از رقص‌های قدیمی است که در بزم‌های روستایی بسیار اجرا می‌شده است.

رقص قازبگوری

رقص قازبگوری (به گرجی: ყაზბეგური) (تلفظ: ghazbeguri) از جمله رقص‌های فولکلوریک اهالی گرجستان است. نام قازبگوری مربوط به کوهستان‌های شمالی گرجستان است. این رقص فقط توسط مردان اجرا می‌شود و نشان‌گر استقامت و تحمل مردان کوهستان است.

رقص خنجلوری

رقص خنجلوری (به گرجی: ხანჯლოური) از جمله رقص‌های فولکلوریک اهالی گرجستان است. از آنجایی که بسیاری از رقص‌های گرجی بر پایه رقابت نهاده شده، رقص خنجلوری نیز یکی از این رقص‌ها است. در این رقص چوپان‌ها، چوخه‌های قرمز (لباس مردانه محلی) پوشیده، با استفاده از خنجر، در اجرای حرکات خود رقابت می‌کنند. چوپان‌ها یکی پس از دیگری توانایی‌های خود را به نمایش می‌گذارند. این رقص به دلیل استفاده هم‌زمان از خنجر و حرکات تند و سریع به مهارت بالایی نیاز دارد.

رقص خوسورولی

رقص خوسورولی (به گرجی: ხოსორული) از جمله رقص‌های فولکلوریک اهالی منطقه خوسورتی در گرجستان است. رقص با یک جفت رقصنده شروع می‌شود. به صورت غیر منتظره مردی جوان نمایان می‌شود که از زن تقاضای رقص می‌کند. برخوردی میان دو مرد صورت گرفته و سریعاً به جنگی میان آن‌ها و دیگر یاران‌شان شروع می‌شود. این رودرویی با انداختن دستمال سر یک زن میان دو مرد تمام می‌شود. به صورت سنتی وقتی یک زن دستمال سر خود را میان نزاع دو مرد می‌اندازد، اختلاف و مشاجره پایان خواهد

انواع رقص محلی گرجی □ ۱۰۴۷

یافت. اگرچه با خارج شدن زن از صحنه دوباره نزاع از سر می‌گیرد. مردان از دو گروه مقابل با خنجر و سپرهای خود با هم می‌جنگند. در بعضی مراسم هر مرد با سه تن دیگر می‌جنگند. پایان این رقص باز است یعنی بیننده پایان آن را نخواهد دانست.

رقص متیولوری

رقص متیولوری (به گرجی: მთიულური) (تلفظ: mtiuluri) از جمله رقص‌های فولکلوریک و کوهستانی اهالی گرجستان است. همانند رقص خوسورولی، رقص متیولوری نیز بر پایه رقابت نهاده شده است. اگرچه این رقص اساساً رقابت میان دو گروه از مردان جوان است. گرچه این رقص بیش‌تر شبیه بزم رقابتی ورزیدگی و هنر است. در ابتدا گروه‌ها در حرکات خود به رقابت می‌پردازند؛ سپس رقص گروهی دختران و بعد از آن رقص‌های انفرادی با حرکات زانوها و پنجه‌های پا است. این رقص یادآور جشن و پای‌کوبی در کوهستان است.

رقص خونگا

رقص خونگا از جمله رقص‌های فولکلوریک اهالی گرجستان است. ریشه این رقص در اوستیا، منطقه‌ای در شمال گرجستان است. لباس رقص با آستین‌های بلند، کلاه و سرپوش‌های بلند است. خونگا اغلب در مراسم عروسی اجرا می‌شود. این رقص تشابه زیادی به رقص سیمدی دارد.

رقص سیمدی

رقص سیمدی از جمله رقص‌های فولکلوریک اهالی گرجستان است. ریشه این رقص در اوستیا، منطقه‌ای در شمال گرجستان است. لباس رقص با آستین‌های بلند، کلاه و سرپوش‌های بلند است. سیمدی رقصی برای مردان و زنان با حرکات ظریف است. زیبایی سیمدی در اجرای صفوف منظم و یک‌دست، کنتراست رنگ‌های سیاه و سفید لباس رقص، نرمی حرکت و هارمونی است. این رقص تشابه زیادی به رقص خونگا دارد، ولی در عین حال تفاوت جزئی نیز دارد.

رقص کینتوری

رقص کینتوری (به گرجی: კინტორი) از جمله رقص‌های فولکلوریک اهالی گرجستان است و یکی از رقص‌های شهری یادآور تفلیس قدیم است. نام این رقص از کینتوس‌ها تاجرهای خرده‌پای تفلیس قدیم است. آن‌ها لباسی سیاه‌رنگ با شلواری گشاد به تن می‌کردند و اغلب در شهر کالای خود را که مواد غذایی بود را روی سر حمل می‌کردند.

وقتی مشتری کالای خود را انتخاب می‌کرد، کینتوس‌ها از کمر خود شالی ابریشمی در آورده و با آن توزین می‌کردند. کینتوس‌ها به حيله‌گری و شوخ بودن، چابکی و بی‌تشریفات بودن مشهور بودند. این ویژگی‌ها در رقص کینتوری نیز مشهود است.

رقص سامایا

رقص سامایا (به گرجی: სამაია) از جمله رقص‌های فولکلوریک اهالی گرجستان است. این رقص توسط سه زن اجرا می‌شود که قدمت آن به دوران پیش از مسیحیت برمی‌گردد (دوران پاگان). گرچه امروزه سامایا نشان‌گر و نماد ملکه تامار است. گرچه پادشاه تمارا در بسیاری از منابع به عنوان ملکه یاد شده است. ملکه تامار به عنوان شاه گرجستان یک‌پارچه در قرن دوازده و سیزده میلادی به عنوان اولین زن سلطنت می‌کرد. نوع لباس این سه زن از نقاشی‌های آب‌رنگ به جا مانده از پادشاه تمارا برگرفته شده است. جیرانی این رقص بر اساس اپیزودهای شکار گوزن جادویی ساخته شده است.

رقص دولوری

رقص دولوری (به گرجی: დოლორი) از جمله رقص‌های فولکلوریک اهالی گرجستان است. این رقص نیز مانند رقص کینتوری و رقص قاراچوخلی نمایش‌دهنده رقص شهری است؛ ولی برخلاف این دو نشان‌گر آریستوکراسی شهری است. شاید اجرای این رقص، رقص کارتولی را به شما یادآوری کند، گرچه حرکات در رقص دولوری از پیچیدگی کم‌تری برای زن و مرد داراست.

رقص سوانوری

رقص سوانوری (به گرجی: სვანური) (تلفظ: svanuri) از جمله رقص‌های فولکلوریک اهالی منطقه سوانتی در گرجستان است. منطقه کوهستانی سوانتی دارای زبان محلی و فرهنگ مخصوص به خود است و از دیگر مناطق شرقی گرجستان متمایز می‌شود. رقص معمول این منطقه کوهستانی نیز با نمایش قدرت و توان بالا و حرکات پیچیده در پنجه‌های پا است.

انواع رقص ترکی و قفقازی

غلام حسین دده / پژوهش‌گر ادبیات فولکلوریک آذری

رقص‌های ترکی بازتاب جغرافیا، آب و هوا، موسیقی، نحوه زندگی، باورها، و تاریخ مردم است. ریتم رقص‌های ترکی بستگی به خصوصیات و شرایط منطقه‌ای دارد. برای مثال: آب و هوا عامل بسیار مهمی است. معمولاً، رقص‌های مناطق سرد سیر شامل حرکات سریع و قوی، حرکات نیرومند و عمل‌کرد تند هستند. رقص‌های مناطقی با آب هوای بسیار گرم دارای حرکات روان و نرم بوده و بیش‌تر سلیس و آهسته هستند. در مناطق گرم به نظر می‌رسد که رقص‌ها توازنی از حرکات نیرومند و آهسته است. ساکنین مناطق کوهستانی نسبت به کسانی که در مناطق هموار زندگی می‌کنند، بیش‌تر گرایش به حرکات انفرادی با جابه‌جایی کم هستند و رقص‌های آنان متمایل به حرکات در جا است در حالی که رقص مردمان مناطق هموار شامل حرکاتی از این‌سو به آن‌سو است و مانند این است که آنان سوار کارانی بودند که در منطقه‌ای وسیع می‌تاختند.

نماد بعضی از حرکات رقص ترکان

در حرکتی روی پنجه پا می‌ایستیم، سپس قدرت را از نوک پا گرفته و به طرف سینه می‌کشیم و آن را داخل سینه حبس می‌کنیم. شکم را داخل کشیده و سینه را جلو نگه می‌داریم. دست‌ها را باز و سر را بالا نگه‌داشته به طرف جلو نگاه می‌کنیم. علت ایستادن روی پنجه داشتن قامتی کشیده و سرعت عمل بالا است. جلو بودن سینه نشان‌گر سپر برای دفاع از خاک و ناموس است. دست‌های باز نشان‌گر آزادی و تمایل به پرواز است. سر را بالا نگه می‌داریم تا نشان دهیم ملتی همیشه سربلند هستیم.

طریقه باز نگه داشتن دست‌ها بدین صورت است که در سه زاویه مختلف حتماً باید ۹۰ درجه باشد. رقص ترکان الهام گرفته از تاریخ، ریاضی (هندسه)، ادبیات، هنر (نقاشی) و فولکلور است. (نقل از تارنمای رقص آذربایجان)

رقص ساری گلین که تصور می‌شود از داستان دختر عاشقی گرفته شده است. در اصل مربوط به دختری بوده که در راه آزادی ملتش مبارزه می‌کرده و تمامی حرکات این رقص مثل تمام فیگورهای رقص‌های دیگر آذربایجان معنا و مفهوم خاصی دارد.

ساری گلین با چشمه و خورشید درد دل می‌کرده است و این در حرکات رقص مشهود است. و یا مثلاً فیگور در آوردن گل از شانه و کمر و بلند کردن آن به طرف آسمان نشان از شکرگزاری به خاطر زیبایی‌های بدن انسان است و یا سیندیرما علامت هیزم شکستن است. (دکتر سید علی سلامت)

رقص‌های فولکلوریک ترکی

رقص‌های فولکلوریک ترکان بسیار اجتماعی بوده و ذاتاً برای تفریح هستند. هر ایفاگر رقص عضوی از گروه بزرگی است، و ایفاگران در بسیاری از رقص‌ها الگوی حرکتی خود را تغییر می‌دهد و ارتباط را بین افرادی که توانایی دارند ارتقا می‌دهد مگر این‌که خجول و کم‌رو باشند.

این رقص‌های فولکلوریک به افزایش حرکات ریتمیک، هم‌آهنگی عصبی-عضلانی، تعادل، و وقار کمک می‌کنند. رقص‌ها چالشی برای یادگیری مهارت‌های جدید هستند و بدون توجه به سن، به شرکت‌کنندگان خرسندی ناشی از موفقیت و مقبولیت را می‌بخشند. حرکات بیان‌گر بازو و قدم‌های ظریف از دیگر رقص‌ها تمیز داده می‌شود. قدم‌های ظریف ایفاگر رقص توسط دامن‌های بلند پوشیده شده و چنین می‌نماید که ایفاگر رقص به حالت شناور بر روی زمین جاری است. رقص‌ها گاهی غم‌گین، گاهی آتشین و بیش‌تر تغزلی است و بیان‌گر سرشت فاخر بانوان ترک است. رقص‌های سولو و گروهی در عروسی و سایر مناسبت‌ها اساساً ساده است.

رقص فولکلوریک لزگی

لزگی (به ترکی آذربایجانی: Ləzgi) (به انگلیسی: Lezgi)، رقص فولکلوریک رزمی-بزمی اهالی آذربایجان و از جمله مشهورترین و قدیمی‌ترین آن‌هاست که تحت تأثیر نام مردم لزگی به رقص لزگینکا و بعدها به رقص لزگی شهرت یافته است.

لزگی‌ها مردمانی مسلمان و ساکن جمهوری خودمختار داغستان روسیه در منطقه قفقاز هستند. این رقص که بین جوانان ترک ایران نیز رو به گسترش است، دارای حرکاتی جالب توجه است از جمله:

- ۱- علت ایستادن روی پنجه در رقص ترکی داشتن قامتی کشیده و سرعت عمل بالا است.
- ۲- جلو بودن سینه نشان‌گر سپر برای دفاع از خاک و ناموس است.
- ۳- دست‌های باز نشان‌گر آزادی و تمایل به پرواز است.
- ۴- در این رقص سر را بالا نگه می‌داریم تا نشان دهیم ملتی همیشه سربلند هستیم.

رقص یاللی

رقص یاللی (به ترکی: Yalı) (به انگلیسی: Yally) رقص مردمی بسیار قدیمی و بسیار مرسوم اهالی آذربایجان است.

منشأ واژه «یاللی» دقیقاً معلوم نیست. اولین معلومات در مورد این رقص در تصاویر موجود بر روی صخره‌های قبرستان (آذربایجان)، دومین معلومات هم در اثر «خسرو و شیرین» نظامی به دست آمده است.

در آذربایجان صدها نوع یاللی وجود دارد. رقص یاللی با سرعت آرام و سنگین شروع شده و با قدم‌های سریع که به شکل دویدن است، با سرعت سریع پایان می‌یابد.

یاللی در ابتدا در ریتم سنگین اجرا می‌شود و رفته‌رفته سرعت به خود می‌گیرد. اجراکنندگان با حرکات موزون به صورت حلقه‌وار می‌رقصند. هنگام اجرای رقص یاللی یک دسته‌ای از مردان و یا مختلط از زن و مرد که دست به دست هم داده‌اند، تشکیل می‌شود (تعداد دسته‌جات یک، سه، و حتی بیش‌تر هم می‌تواند باشد). نفری که در اول دسته و صف یاللی قرار می‌گیرد (یاللی‌باشی) نامیده می‌شود (در دستش یک دستمال و یا چوبوق (چپق) دارد)، و شخص را که در آخر دسته قرار دارد (آیاچچی) نامیده می‌شود.

بر حسب عادت یاللی را در انتهای عروسی‌ها می‌رقصند. بله، یاللی دوست‌داشتنی‌ترین رقص آذربایجان است. به خاطر شرف این رقص، شعرهای زیبایی برای آن‌ها گفته شده است.

هنرمندان زیادی یاللی را در آثار خود وارد کرده‌اند: اثر «کوراوغلو»ی اوزئییر حاجی بی‌اوف، «هرگز» مسلم ماقوماپئو، اوپراهای «آزاد» جهانگیر جهانگیرو و «گولشن» سلطان حاجی‌بی‌اوف از مشهورترین این آثار هستند.

تا زمان‌های اخیر بیش از صد نوع یاللی با نام‌های متفاوت وجود داشته است. تعدادی از این‌ها را افراد مسن به خاطر می‌آورند. تعدادی از آن‌ها عبارتند از: «دونه»، «جینق-جینق»،

«گوپو»، «کوردون آغیری»، «قازقازی»، «هاغیشدا»، «کؤچری»، «اوج آیاق» یاللی سی، «ایکی آیاق» یاللی سی، «قالادان قالایا»، «تن زره»، «عرفانی»، «قالئی»، «لئیلی-خانی»، «هویناره»، «گولئی ناره»، «هانوکئی»، «چوپ-چوپو»، «جیران-جیران»، «اوزون دره» (ماهنی لی)، «شرانی»، «شروری» و...

توضیح درباره فرم و نحوه اجرای تمامی آن چه ذکر شد در این مقاله نمی‌گنجد و تنها به اشارتی کوتاه و به تفکیک از هر کدام بسنده می‌شود.

یاللی از رقص ریشه‌دار و باستانی است که در فرهنگ‌های آذربایجانی، کردی، ارمنی گرجی، و برخی دیگر از فرهنگ‌های آسیای مرکزی به طور گسترده‌ای رواج دارد. ظاهراً اشعار حکیم نظامی گنجوی در منظومه خسرو و شیرین، در توصیف حرکت‌های پا ایفاگر سبه مانند گردش زخمه بر چنگ- به یاللی است:

یاللی با مشایعت نوازندگان سورنا و دهل در صفی طولانی، دست در دست، با دستمال یا چوبی در دست رهبر صف، به صورت جمعی اجرا می‌شده است. تحول یاللی و گستردگی نحوه اجرای آن به صدها گونه آهنگ و طرح انجامیده که از آن می‌توان به انواع زیر اشاره کرد: چولاغی، اوج آددیم، دونه یاللی، قازقازی، کوچه ری، ائلیاللی، ایکی آیاق، قالادان قالایا، شهرانی، قالئی، چوپ چوپو، و...

یاللی در دو نوع به صورت رقص مستقل و حرکات موضوعی به صورت تئاتر و نمایش‌های در حین رقص، موتیف‌های قهرمانی و روحيات ایل، جوانی و چابکی خود را می‌یابد، اجرا می‌شود که دوزیاللی، سییاقوقو، ته زهره و عرفانی از این قسم است.

از یاللی در قسمتی از اپرای کوراوغلو ساخته نوزیر حاجی بیگوف در قسمتی از اپرای نرگس ساخته مسلم ماقامایف در قسمتی از باله گلشن ساخته سلطان حاجی بیگوف در اثری به نام یاللی ساخته جهانگیر جهانگیروف، در قسمتی از باله قوبوستان کولگه لری ساخته قاراقاریف و آهنگ‌سازان روسی و بعضاً اروپایی استفاده شده است.

لزگی

رقص‌های قفقاز و ماورای آن به شمار می‌رود که به شکل گسترده‌ای در آذربایجان متداول است. لزگی، حماسی، با وقار، پُر تحرک و ریتمیک است که توسط مردان به صورت جمعی و با هنرنمایی تک‌تک ایفاگران با حرکات پا، پنجه پا، به صورت سریع با تمثیلی از حالت تاخت و سوار بر اسب و غالباً با خنجر در دست یا دست‌های مشت کرده، با حرکاتی بدیع و گاه اکروباتیک، چرخش روی زانو، پرش‌ها اجرا می‌شود.

قایتاغی

قایتاغی (به ترکی آذربایجانی: Qaytağı) (به انگلیسی: Gaitaghi) از جمله رقص‌های فولکلوریک و قدیمی اهالی آذربایجان است. رقص قایتاغی رقصی است نزدیک به لزگینکا با گستردگی وسیع در منطقه آذربایجان. نوع دیگری از رقص است که در آذربایجان با عناوین اوج دوست، یئددی قارداش، اوغلانلار رقصی اجرا می‌شود. از قایتاغی در آثاری از گلینکا، روبنشتین، برودین، نیازی، قلی‌یف، حاجی‌یف، رستم‌اوف و برخی دیگر از آهنگ‌سازان استفاده شده است. حرکات این رقص عبارت است از چرخش‌ها و دور زدن‌های فراوان، ترتیبات بی‌اندازه متنوع، از جمله پرش‌های فراوان در حال ایستاده بر روی انگشتان پا، حرکات روان بدون حرکت شانه‌ها، گرفتن دست‌ها به حالت مشت نیمه‌بسته، باز کردن یک بازو در حالی که بازوی دیگر نیمه بسته نگه داشته شده و در نهایت شباهت لباس‌ها.

کور اوغلو

از رقص‌های قدیمی است که توسط سورنا و دهل اجرا می‌شود. کور اوغلو، پُر صلابت، حماسی، رزمی و پهلوانی است که در ابتدا با سرعتی آرام شروع شده و تدریجاً تند می‌شود که به یادبود قهرمان افسانه‌های دوران فئودالی یعنی کور اوغلو نامیده می‌شود. کور اوغلو از قدیم در انواع مختلف و با نام‌های گوناگونی مانند: کور اوغلونون قایتارماسی، میصری، کور اوغلونون باغیرتسی و... هم‌چنین در ورزش‌های باستانی و زورخانه توأم با حرکات موزون رایج بوده است. در زورخانه گاه در میان رقص‌های ورزش‌کاران نمایشی از کشتی و حرکتهایی با دست و بدن و مانند زنجیره توتماق و بالاخره به مانند دوست، یاللی را از نوع زوتی-زوتی با حرکتهای پهلوانی خاصی اجرا می‌کنند.

میصری

شمشیر عربی منسوب به کور اوغلو غالباً توسط عاشیق‌ها، با ریتمی شبیه به مارش و با انجام حرکات مشکل و سنگین و غالباً با شمشیر توسط ایفاگران اجرا می‌شود. رقص ترکی نیست. رقص لزگی و قفقازی است که رقص آذری مدلی از آن است. در همه جا به نام لزگی و یا قفقازی شناخته می‌شود. هم‌چنین مشخص است که رحیم شهریاری سر رشته و شناختی از رقص‌های ایرانی ندارد و فکر می‌کند رقص ایرانی یعنی همان قر دادن در عروسی‌هاست.

کارآواهای کتولی (شهرستان علی‌آباد کتول / استان گلستان)

محمد رضا برزگر / پژوهش‌گر و مدرس موسیقی منطقه کتول

موسیقی کار یا آواترانه‌ها بخش مهمی از موسیقی ملی ما را تشکیل می‌دهد. موسیقی ریتم جامعه را برای کارهای طاقت‌فرسای فردی و گروهی، سازندگی و تلاش آماده می‌کند. از این رو در تمام فعالیت‌ها به ویژه در مناطق روستایی و عشایری که سنت‌ها هنوز حضوری فعال دارند، موسیقی هم‌چنان نقش مهمی در زندگی آن‌ها ایفا می‌کند.

موسیقی ایرانی پیوسته با زندگی مردم کشورمان پیوند قوی داشته است. الحان موسیقی ایرانی در ترکیبی زیبا و ساده، سریع‌تر از هر هنر در ذهن و جسم مخاطب تأثیر می‌گذارد و عواطف و احساسات خاصی را در وی برمی‌انگیزد که موجب نشاط و حرکت و انجام فعالیت‌های اوست.

«ریتم»، یکی از عناصر اساسی و سازنده زندگی است و رفتارهای اجتماعی انسان را موزون و هم‌آهنگ می‌کند و در نتیجه روحیه ما را برای شرکت فعال در کارهای جمعی تقویت می‌کند. موسیقی مناسب و مطلوب، سختی کار را از یاد می‌برد، از این رو در جوامع روستایی و عشایری که هنرها با تمام شوون زندگی رابطه مستقیم و فعال دارند نقش ارزنده‌ای ایفا می‌کند.

موسیقی هم‌راه تمام فعالیت‌های طاقت‌فرسای کاشت و برداشت، نشاکاری، درو، خرمن‌کوبی، برنج‌پاک‌کنی، اندازه‌گیری و سنجش محصولات زراعی، صید و شکار، شیردوشی، مشک‌زنی، جشن خرمن، کارهای سخت بنایی مانند بام اندودکردن خانه‌ها و سایر کارهای سخت که نیاز به روحیه تعاون و توان جسمی دارند همواره کاربرد و کارایی داشته است.

این نوع موسیقی همانند سایر هنرهای عامیانه، زاده اندیشه یک فرد نیست، بلکه از حوادث مشترک زندگی جمعی انسان‌ها ناشی می‌شود و سینه به سینه از نسلی به نسل

دیگر انتقال می‌یابد و در هنگام انتقال، مطابق با مقتضیات هر نسل، دگرگونی می‌پذیرد. یکی دیگر از ویژگی‌های این‌گونه هنرها سادگی بیان و محتوای آن است و همین امر باعث می‌شود که در حافظه جمعی مردم به راحتی بنشینند و به زبان جاری شود.

بخش مهمی از موسیقی نواحی ایران، نغماتی است که به هنگام کار و تلاش خوانده می‌شود و زنان و مردان در سالیان دراز از این هنر بهره برده‌اند. استفاده از نغمه‌ها را به گونه‌ای هوش‌مندانه برای ایجاد بستری تسکین‌دهنده و مسالمت‌جو و برای ایجاد تفاهات درونی و بیرونی انسان با خویش‌ن خویش انجام داده‌اند. وجود نغمات فراوان آوازی و ترانه‌ها و تصنیف‌های مختلف در نواحی ایران، نشان‌دهنده این موضوع است که آن‌ها ناخواسته، به نوعی وحدت احساسی با یک‌دیگر داشته‌اند و اگر با دقت به موضوعاتی که در این نغمه‌ها بیان می‌دارند، گوش فرا دهیم، پی می‌بریم که آن‌ها به دنبال یک هدف مهم بوده‌اند: ایجاد محبت، تفاهم و ارتباط. با این نغمه‌ها زنان پا به پای مردان، به نوعی در تقویت وحدت روحی با یک‌دیگر نقش خود را ایفا می‌کرده‌اند.

در منطقه کتول نیز، بخشی از ترانه‌ها، به «ترانه‌های کار» اختصاص دارد. هم‌بستگی، احساس روحیه هم‌کاری و کمک در کار و فعالیت اجتماعی در بین مردم کتول، ویژگی خاص قومی این منطقه است. این ترانه‌ها در دو گروه کار زنان و مردان قابل مطالعه و بررسی است. ترانه‌های کار و تلاش زنان، حکایت از نیرو گرفتن از قدرتی ورای اندیشه دارد. نیرویی که در افزایش بازدهی و به انجام رساندن کار او مؤثر است، نیرویی که گاه از صمیمانه‌ترین احساسات او و گاه از بلندپروازی‌ها و آرزوهای دوردستش با زمینه‌های ایمانی‌اش سرچشمه می‌گیرد و این هنری است که به سادگی نمی‌توان از آن گذشت. زنان در مزارع و انجام کارهایی نظیر بافندگی، ریسندگی و رسیدگی به کارهای خانه هم‌پای مردان خود هستند و همراه با انجام این فعالیت‌ها، نغمه‌هایی را با خود زمزمه می‌کنند. مردان نیز در هنگام انجام کارهای مختلف، مثلاً کشاورزی و دام‌داری و یا سایر کارهای خارج از منزل، با خود نغمه‌هایی زمزمه می‌کنند که نشان از اهمیت و جای‌گاه شعر و موسیقی در زندگی مردم کتول دارد. در زندگی مردم و اشعار این منطقه، خصایص اقلیمی و طبیعی به وضوح دیده می‌شود. عناصر زنده و ملموس طبیعت، ناهمواری‌ها، کوه و جنگل و کار دام‌داری و کشاورزی به گونه‌ای در تصاویر هنری آن راه دارد. به غیر از موارد مذکور، این نغمه‌ها در موزون کردن حرکات جمعی کار، کاهش احساس خستگی در حین انجام کار، تقویت روحیه تلاش در کارگران و سعی در انجام مطلوب کار نیز نقش به سزایی دارند. «کارآواها» را می‌توان جزو اصلی‌ترین آوازهای موسیقی منطقه کتول برشمرد که بر اساس نوع و جنس کارها ساخته و پرداخته شده‌اند و مفهوم خاصی دارند؛ به طوری که از لحاظ

«احساس»، حس نشاط‌آوری را در شنونده ایجاد می‌کند و از نظر لحن، ریتم، وزن و نوای موسیقی متناسب با طبیعت و شیوه‌های کار در موسیقی کتول، هم‌آهنگی و ارتباط مستقیم دارند. از نمونه این آوازها می‌توان به مقام‌های «شخم»، «پل‌گیری: مرزبندی»، «نشاء»، «وِجین»، «بذرپاشی»، «درو»، «چرای دام»، «کوچ دام»، «شیردوشی»، «جمع‌آوری میوه‌های جنگلی» و بسیاری دیگر اشاره کرد که هنگام کار با اشعار کتولی و در مقام خاص خود خوانده می‌شود و هم‌خوانی موسیقی و تأثیر آن را در کار نشان می‌دهد. در ادامه، نمونه‌هایی از ترانه‌های کار که در منطقه کتول رایج بوده و هم‌چنان رایج اند، معرفی می‌شود.

«شالی‌نیشا / sāli nišā»

باهر بیامبو فصل کار / دیقان هابی‌یه بی‌قرار / شالی‌نیشا قِشَنگِه
 bāhār biyambo fasle kār / diqān hābiye bi qerār / sāliniṣā qeṣange
 اَدَوْنِه باز تُخْمِه‌زار / شالی بَرِیزِه یک کنار / شالی‌نیشا قِشَنگِه
 o dāvene bāz toxmezār / sāli barize yak kenār / sāliniṣā qeṣange
 چارگوشه^۱ با ناهار بیار / بسترِ مردِ کار بیار / شالی‌نیشا قِشَنگِه
 cārguṣe bā nāhār biyār / bestare marde kār biyār / sāliniṣā qeṣange
 بی‌کار به خانه عاجزه / تَمَبَل نَکَنده مُعْجَزه / شالی‌نیشا قِشَنگِه
 bikār be xāne ājeze / tambal nakoe nde mojeze / sāliniṣā qeṣange
 شالی‌نیشا قِشَنگِه / با سَیدِ نِسا قِشَنگِه
 sāliniṣā qeṣange / bā sayyed nesā qeṣange



۱ چارگوشه (cārguṣe): نوعی سفره.

باهار بیامبو فصلِ کار / دیقان^۱ بیا سوار سوار / شالی‌نیشا قِشَنگِه
 bāhār biyāmbō fasle kār / diqān biyā suār suār / sālīnīsā qešānge
 اُ دُونیم به تُخمِه‌زار / شالی بَرِیزیم یِه کِنار / شالی‌نیشا قِشَنگِه
 o davenim be toxmezār / sālī barizim ya kenār / sālīnīsā qešānge
 زَنّا بیان قِطار قِطار / نیشا هاگنّین شالی‌زار / شالی‌نیشا قِشَنگِه
 zanā biyān qetār qetār / nisā hākoe nin sālīzār / sālīnīsā qešānge
 بُقَبَنَدِ^۲ دُونین کِمَر / عاروس زَنّا بی دَرَدِ سَر / شالی‌نیشا قِشَنگِه
 boeqbande davenin kemar / ārus zanā bi darde sar / sālīnīsā qešānge
 شالی‌نیشا قِشَنگِه / با سَیّد نِسّا قِشَنگِه
 sālīnīsā qešānge / bā sayyed nesā qešānge



باهار بیامبو فصلِ کار / بیا بِریم به شالی‌زار / شالی‌نیشا قِشَنگِه
 bāhār biyāmbō fasle kār / biyā berim be sālīzār / sālīnīsā qešānge
 مَردا شونَدِن به سَرِ کار / ماش‌پلو و تَچین بیار / شالی‌نیشا قِشَنگِه
 mardā sūnden be sare kār / mās pelo -o- tačīn biyār / sālīnīsā qešānge
 روزا بِرو تِه سَرِ کار / شوآ بِرو بالا تَلار / شالی‌نیشا قِشَنگِه
 ruzā bero te sare kār / soā bero bālā telār / sālīnīsā qešānge
 خو^۳ نَزَنه به شالی‌زار / توفَنگِ سَرِ پَرِ بیار / شالی‌نیشا قِشَنگِه
 xu nazene be sālīzār / tufange sarpere biyār / sālīnīsā qešānge
 شالی‌نیشا قِشَنگِه / با سَیّد نِسّا قِشَنگِه
 sālīnīsā qešānge / bā sayyed nesā qešānge

۱ دیقان (diqān): دهقان.

۲ بُقَبَنَد (boeqband): چادرشب.

۳ خو (xu): خوک.

کارآواهای کتولی □ ۱۰۵۹

$\text{♩} = 85$

6

11

17

23

28

توتون‌کاری

های عاروس حِنَاتِه قُرْبَانِم / خالِ رو لَبَاتِه قُرْبَانِم
 hāy ārus henāte qoe rbānem / xāle ru labāte qoe rbānem
 های عاروس حِنَاتِه قُرْبَانِم / کارگریَاتِه قُرْبَانِم
 hāy ārus henāte qoe rbānem / kārgariyāte qoe rbānem
 های عاروس حِنَاتِه قُرْبَانِم / وَلَگِهٔ زَدَنَاتِه قُرْبَانِم
 hāy ārus henāte qoe rbānem / valge zedanāte qoe rbānem
 های عاروس حِنَاتِه قُرْبَانِم / وَجینِ کَرَدَنَاتِه قُرْبَانِم
 hāy ārus henāte qoe rbānem / vegin kardanāte qoe rbānem
 های عاروس حِنَاتِه قُرْبَانِم / بُقْچِهٔ کَرَدَنَاتِه قُرْبَانِم
 hāy ārus henāte qoe rbānem / boqc̄e kardanāte qoe rbānem

♩. = 85



نشاء توتون



کندن بذر توتون

شَالَامِ بَمِیرِهٔ باغِبَانِ / sālām bamire bāqebān

شَالَامِ بَمِیرِهٔ باغِبَانِ / دیگِهٔ نِکارِهٔ باقِلِی
 sālām bamire bāqebān / dige nekāre bāqeli

روفاکِ یَارِمِ گُمِ هابی / میانِ باغِ باقِلِی
 rufāke yārem goe m hābi / miyāne bāqe bāqeli

۱ وَلَگِهٔ (valge): چیدن برگ های توتون.

۲ بُقْچِهٔ (boqc̄e): درجه بندی کیفیت توتون خشک.

۳ شَالَامِ (sālām): اِنْ شَاءَ اللهُ.

شالام بَمیره باغبان / دیگه نکاره باقلی
sāllām bamire bāqebān / dige nekāre bāqeli

پیرن یارم گم هابی / میانِ باغِ باقلی
pirane yārem goe m hābi / miyāne bāqe bāqeli

شالام بَمیره باغبان / دیگه نکاره باقلی
sāllām bamire bāqebān / dige nekāre bāqeli

دامنِ یارم گم هابی / میانِ باغِ باقلی
dāmene yārem goe m hābi / miyāne bāqe bāqeli



✱

انگوشتم و انگوشتم / anguṣtem-o-anguṣtem

dineṣo boa rdem dele bāq دینشو بوئردم دله باغ

rufāke yāre badim روافک یار بدیم

a huṣ bihuṣ bagerdim آ هوش بیهوش بگردیم

anguṣtem-o- anguṣtem انگوشتم و انگوشتم

anguṣtar bālā anguṣtem انگوشتر بالا انگوشتم

a bālāye yāre jāni آ بالای یار جانی

dineṣo xoe deme bakoe ṣtem دینشو خودمه بگشتم

dineṣo boa rdem dele bāq دینشو بوئردم دله باغ

dāmene yāre badim دامن یار بدیم

a huṣ bihuṣ bagerdim آ هوش بیهوش بگردیم

✱ این آهنگ به روایت از زنده‌یاد استاد حاج علی حسین قنبری تالویری است.

۲ دینشو (dineṣo): دیشب.

۳ دله (dele): داخل.

۴ انگوشتم (anguṣtem): انگشت من.

anguštem-o- anguštem انگوشتیم و انگوشتیم
anguštar bālā anguštem انگوشتَر بالا آنگوشتیم
a bālāye yāre jāni اَ بالایِ یارِ جانی
dinešo xoedeme bakoeštem دینِشو خُودِمِه بَکُشتیم



گل دَارِه باغِم / goel dāre bāqem

غریب‌آباد^۱ نِرو نبونده مِدَار^۲ / گل دَارِه باغِم، بِلِیل دَارِه باغِم
qaribābād nero nabunde medār / goel dāre bāqem, belbel dāre bāqem
غریب‌آباد نِرو بوندی گرفتار / گل دَارِه باغِم، بِلِیل دَارِه باغِم
qaribābād nero bundi gereftār / goel dāre bāqem, belbel dāre bāqem
بِرَاتِم بَئیرِم چیتِ قَلَمکار^۳ / گل دَارِه باغِم، بِلِیل دَارِه باغِم
berātem bairem cīte qelamkār / goel dāre bāqem, belbel dāre bāqem
سَرَدستاتِم دَرِیزِم شاخه چنار / گل دَارِه باغِم، بِلِیل دَارِه باغِم
sardastātem darizem šaxe cēnār / goel dāre bāqem, belbel dāre bāqem
ها گل دَارِه باغِم، بِلِیل دَارِه باغِم
hā goe l dāre bāqem, belbel dāre bāqem



۱ غریب‌آباد (qaribābād): روستایی کوهستانی در ۲۴ کیلومتری جنوب علی‌آبادکتول واقع در دهنه محمدآباد.

۲ نبونده مِدَار (nabunde medār): اوضاع بر وفق مراد نخواهد بود.

۳ چیتِ قَلَمکار (cīte qelamkār): پارچه‌ای که با آلات چوبی دستی روی آن نقش و نگار چاپ کرده باشند.

باغِ اِنار ^۱ bāqe enār

delbarem sūnde amruzā sare kār
kar kond ta nemašān dar bāq enār
sāllam -a- enār cīndan zud vagerde
delam -a- durieš nairne qerar
āhuye nār vade nādi man embe
bāqe enār vade nādi man embe
moqeye kār vade nādi man embe
dame telār vade nādi man embe

دلبرم شونده امروزا سرکار
کار کند تا نماشان در باغِ اِنار
شالام - آ - اِنار چیندن زود وگرده
دلیم - آ - دوری ایش نئیرنه قرار
آهوئی نار وَّعه ندی من اِمبه
باغِ اِنار وَّعه ندی من اِمبه
موقی کار وَّعه ندی من اِمبه
دمِ تلار وَّعه ندی من اِمبه

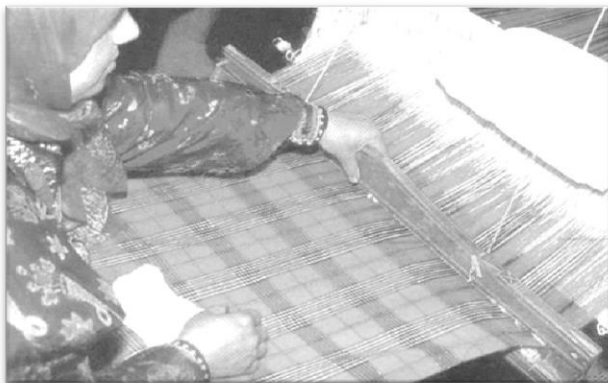


تصاویر مربوط به کار در منطقه کتول



گله‌داری

۱ این ترانه به روایت از خانم زبیده دیلم، فرزند علی‌بخش، متولد ۱۳۳۶، از روستای مایان است.
* دوبیتی مورد استفاده در این ترانه، از سروده‌های استاد اسماعیل مزیدی است.



چادرشب بافی



کار با چرخ‌پیچ (دستگاه ریسندگی سنتی)

سازهای موسیقی مازندرانی

محمد ابراهیم عالمی / خواننده نام‌دار و پژوهش‌گر موسیقی مازندرانی

در کتاب‌های تاریخی از طنبور (تنبور) تبری فراوان نام می‌برند. ابن خردادبه، موسیقی‌دان و جغرافیانویس و از شاگردان اسحاق موصلی، می‌نویسد: «در ری و طبرستان و دیلم، نواختنِ طنبور، بیش از سایر مناطق متداول بوده و اغلب همراه با آواز نواخته می‌شده است.»^۱

مسعودی در مروج‌الذهب که از سازهای مورد استفاده‌ی روزگارِ ساسانی در میانِ ایرانیان — از جمله تبرستان — نام می‌برد، بر این واقعیت تأکید دارد که: «مردم طبرستان و ری و دیلم، طنبور را دوست‌تر داشتند و این آلت نزد همه فُرس، مقدم بر سایر آلات بوده است.»^۲

از نوشته مسعودی چنین نتیجه می‌گیریم که جز طنبور سازهای دیگری نیز در روزگارِ ساسانی وجود داشته است که از میان آنان طنبور بیش‌تر مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت.

«در کتابِ مرزبان‌نامه، نوشته مرزبان بن‌رستم شروین پریمی، از شاه‌زادگانِ خاندانِ باوند که در سده چهارم هجری در پیریم می‌زیست، به نام سازهایی چون تنبور، چنگ، شاخ‌شانه، موسیقار، نای رویین، کوس و طبلک اشاره شده است.»^۳ در سروده‌های منسوب به امیر پازواری به سازهایی چون: چنگ، کمانچه، تار، تنبور، کوس، رباب، ساز، نا، کرنا و نقاره برمی‌خوریم که نمونه‌ای از این شعرها به شرح زیر آورده شده است:

• کنزالاسرار، جلد اول:

نَماشَوْنَه سَر وَکَ بَزَوءَ نَقَّارَه تیلِ بَخَوَرْدَه لینگِ هَسْتِکَا دِیَاَرَه

۱. عالمی، محمد ابراهیم. راز آواها، نشر نَت، ۱۴۰۱، ص ۵۲.

۲. همان.

۳. عمادی، اسدالله. تاریخ و فرهنگ دودانگه و شهریارکوه، نشر هاوژین، ۱۴۰۱، ص ۱۶۴.

دَه جا عِشَرَت بُو چَنگ و صدای نائی مَشْرِق تا مَغْرِب تِه کوس^۱ و کَرَنائی^۲

• شرح و تفسیر دیوان امیر پازواری، به اهتمام و پژوهش محسن مجیدزاده «م.م. روجا»
چنگیزشاه تنه چَنگ ره ساز هاکنه ساز نوازنده، تِه، هَر دم بیاره آواز...
برگردان:

اگر شاه‌چنگیز، چنگ تو را ساز کند (کوک کند) و نوازنده تو هر دم به آواز درآید

سَنگ وُ چَنگ وُ وَنگ ره نییه هچی آهنگ وَنگ دارمه به تِه وَر سَنگ نَوُو، وَنگ ره تنگ
برگردان:

سنگ و چنگ و بانگ (آواز) را هیچ بانگ دارم به آستانه تو که سنگ آن را به
آهنگی نیست. تنگ نتواند آورد.

حوض کوثر اُوی زلال خجیره ساز، کُمونچه و آهنگِ هال (حال) خجیره
تار و تنبور و زلفِ دَمال خجیره خوبون ره همین، دولت، کمال خجیره
برگردان:

آب زلال حوض کوثر (بهشت) نیکوست از سازها، کمانچه و آهنگ آرام‌بخش نیکوست
تار و تنبور و دنباله گیسو (زلف) یار نیکوست خوبان را همین کمال دولت، نیکوست

• دیوان اشعار امیر پازواری از بامداد جویباری

صُحبت وَرَف روز خوشه صدای چَنگ وُنا اسبابِ کار آراسته بو به یکی جا
برگردان:

قصه در روز برفی دل‌چسب است خصوصاً به ویژه که اسباب کار یک‌جا فراهم و
با آوای چنگ و نی.

۱ کوس: kus. نقاره بزرگ که عبارت است از یک پارچه پوست که بر روی دهانه بدنه‌ای به شکل کاسه‌ای بزرگ کشیده؛
طبل کلان؛ کوست، کوشت، (فرهنگ معین)
۲ کرنا: kar re- nā [= کرنا = کره‌نای = خرنا = کارنای].
الف) نوعی نفیر دراز که در قدیم در رزم به کار می‌رفت و اینک در ولایات شمال ایران (مخصوصاً گیلان) به هنگام اقامه
مراسم عزاداری (عاشورا) به‌ندرت به کار برده می‌شود.
ب) آلتی است بادی و بلند که صدای آن بم است و چون سوراخ ندارد، با انگشتان نواخته نمی‌شود و از این رو فقط
برای دم دادن به کار می‌رود. (فرهنگ معین)

عُود و چَنگ و چینی و پیالهُ ساج کَنّه پَری اَوُنّه کِه سَر هُونیا تاج
برگردان:

عود و چنگ و چینی و پیالهُ بلورین می‌گویند فرشته آن‌ست که تاجی بر سر نهاده است

چَنگی کِه خوش نَنوازه و نَوا نده چَنگ از شرم زُهره شِه سَر بَزَنه هزار چَنگ
برگردان:

چنگ‌نوازی که آهنگ دل‌انگیز نوازَد و سازش نیز صدایی دل‌نشین برنیآورد.
پیش زهره، چنگی فلک بر سر و روی خود از شرم چنگ خواهد انداخت.

خُوبُون به شَراب مَسَنه مُطَرِبُون به چَنگ اَوُنْتی کِه رُومی بَه تُرکَسُون گَرْدَبُ چَنگ
برگردان:

آن‌چنان که خوبان به شراب و مطربان با چنگ سرخوشند، و آن‌گونه که رومیان به
چنگ و غارت مردم ترکمنستان رغبت داشتند!

لُو رَنگه و دَهُون تنگ و آوازَه تِه چَنگ دیم خُورَه سُوآل مُونگَه چَش تِه، شو آهَنگ
برگردان:

لبت رنگین، دهانت تنگ و غنچه‌ای، و صدایت چون آوای چنگ زیباست!
رویت خورشید، پیشانی‌ات قرص ماه و چشمانت چون شب سیاه است!

چَنگ چِی چَنه زَنی شِه تار رَه زیل و بَم بِل خُمار چَشَم یار رَه سَرْمه دَکَشَم
برگردان:

ای چنگی (چنگ‌زن) تا کی زخمه بر زیر و بم ساز خود می‌زنی؟!
بگذار تا برچشمان خمارآلود یار سرمه کشم!

شِمر ره دیمه سُوچَن و فِرْعُون وُریچَن دَف ره دیمه با چَنگ و تَنبُور کَمیچَن
برگردان:

شمر را دیدم که می‌سوخت و فرعون را دیدم که فرار می‌کرد!
دَف را دیدم که با نوای چنگ و تنبور هم‌نوازی می‌کرد!

دَه و دَه هزار کُوسِ شو و روز به ساز بو دَه و دَه هزار شیرِ نَر تِه هَم‌راز بُو
برگردان:

هرشب و روز دوازده‌هزار طبل در جشن شادی‌ات به آوای رسا باد!
و دوازده‌هزار پهلوان نام‌آور تو را هم‌دم باد!

• یوسف الهی و شهرام قلی‌پور گودرزی در کتابِ کهن‌ترین امیری‌های مازندران، چنین آورده‌اند:

چرخ و فلک و گاو و گردون و ماهی سَنج و طَمَّک و طَمَّوره و صراحی
تنی چنگ و چنی و رباب و شاهی هر پنج به تنی چَم بگردی الهی
برگردان:

چرخ و فلک و گاو و گردون و ماهی سَنج و تنبک و تنبوره و صراحی
چنگ و [ساز] چینی و رباب و شاهی هر پنج [تا] به دل‌خواه تو بگردد الهی

فصل و می و ساقی و چنگ و ربابه امروز بکن شاهی که وقت شبانه
برگردان:

زمانه می [نوشیدن] و ساقی و چنگ و رباب است.
امروز پادشاهی کن که هنگام جوانی است.

با چنگ و طنبور می بخوری ارزانی یا رب به همین سون تو سی سال بمانی
برگردان:

با چنگ و تنبور به سزاواری می نوش. می خوردن با چنگ و تنبور ارزانی تو باد!
پروردگارا، به همین‌سان تو سی سال باقی بمانی.

• امیر مازندرانی (امیر تیمور قاجار ساروی) در کتابِ نصابِ خود، چنین آورده است:
کنف دان کَنب، نی‌لله، دوک دیک بَتُس دان تو تابیده، نخ هست تا

• در بخش روجای مجموعه کامل اشعار نیما یوشیج — تبری — آمده است:
نی‌زن بخون طبری نیمای وِسِر بُورِیت یار دَرِتی م جِگر

دُهَل بایتن و بزونین ناقوس دُریو بجمُس بوی اُونوس

آتا سیوک تو هادا دس دال شیون بیمو دهل کاروون دمال

مردم ور آتا عذاب مونی م ور رسانی ناله رباب مونی

بشنوسم، ش یار دس طشت آتا شیرار تلم، کوتی ور گشت

«پس از این که از فیروزکوه بیرون رفتیم ایالت عراق (عجم) به انتها رسید و به مازندران رسیدیم... یک ساعت بعد به سرخرباط رسیدیم... یکشنبه، کوه و دره به پایان رسید و زمین مسطح آغاز شد در این جا وارد جنگل شدیم... قبل از این که از جنگل بگذریم شب شد... در نتیجه مجبور شدیم در همان جنگل میان درختان به سر آوریم... چند نفری را به دهکده‌ای که در جنگل پنهان بود فرستادیم... کدخدای آن جا به اتفاق چند تن از ریش‌سفیدان نزد ما آمدند و با خود گوشت و آذوقه فراوانی همراه آوردند و همان جا ماندند و با آوازهای مازندرانی و کمانچه... سرگرمی ما را فراهم آوردند.»^۱

از میان این نوشته‌ها، تنها، امیر مازندرانی —امیر تیمور قاجار ساروی— در کتاب «نصاب» از «لله» به معنی «نی» نام برده است و در بقیه نوشته‌ها، «لله» یا «لله‌وا» به عنوان سازِ رایج و مطرح مازندران دیده نمی‌شود. این در حالی است که هم‌اکنون موسیقی‌دانان، «لله» را اصلی‌ترین و اصیل‌ترین سازِ مازندران می‌دانند.

به هر روی، هم‌اکنون سازهایی که به عنوان سازِ بومی مازندران شناخته شده هستند و کاربرد دارند به ترتیب اصالت بدین قرار است: «لله / لله‌وا، سورنا (سُرنا)، دِه سَرکوتن dəsarkutən یا نقاره، تَشْت لاک، دوتار (به گویش مازندرانی: دِه تار dā tār)، کمانچه، دست دایره و از سال ۱۳۶۹ هـ. خ غرنه qərnə».

۱ سفرنامه پیترو دل‌اوله، ترجمه دکتر شعاع‌الدین شفا، ناشر: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۶۱ تا ۱۶۷، ۱۳۷۰.

لله / لَلَّهوا^۱ \ lalə \ lələvā

لله / لَلَّهوا از سازهای بادی و شبیه «نی» است که مردم جنوبِ مازندران مانند دودانگه، چهاردانگه و سوادکوه به آن «لله» و در دشتِ استان «لله‌وا» می‌گویند. امیر تیمور قاجارِ ساروی (امیر مازندرانی)، در کتاب «نصاب»، از «لله» نام برد نه از «لله‌وا».

تفاوت‌های الله با نی: نوع صدادهی، قطعاتی که می‌نوازند و برای این‌که الله به راحتی بر روی لب (معمولاً در گوشهٔ سمت راست) قرار گیرد، سرِ الله‌وا را از بیرون می‌تراشند، در صورتی که سرِ نی را از داخل تراش می‌دهند که لای دندان قرار گیرد. افزون بر این، تولیدِ نواها با الله، پیوسته و به شیوهٔ نفس برگردان انجام می‌پذیرد که در این‌باره ساگر کمی دقت شود—صدای نفس‌گیری نوازنده در هنگام اجرای نواها به خوبی قابل شنیدن است.

لله، به گواه موسیقی‌دان‌ها و بر پایهٔ شاخص‌های موسیقی، اصلی‌ترین ساز و شناس‌نامهٔ موسیقی مازندران است. این ساز بکرترین و اصیل‌ترین نواها و ملودی‌های بومی مازندرانی را —که بازتاب دهندهٔ شیوهٔ تولید و نوع زندگی در این سرزمین است— به زیبایی بازگو می‌کند؛ لهجه و رنگِ صدای آن آشکارا گویای نواهای مازندران است.

بیش‌ترین کاربرد این ساز به ترتیب در کار چوپانی، گالشی و کشاورزان بوده است. البته امروزه نواختن این ساز فراگیر شد و همهٔ لایه‌های جامعه با این ساز خو گرفته‌اند.

جنس این ساز، هم‌اکنون از نوعی نی است که در گویش مازندرانی به آن کَرَفُون یا چق می‌گویند و از هفت بند و شش گره تشکیل شده است. البته، استاد حسین طیبی، «الله‌ای» با ده بند و نه گره نیز ساخته است. ناگفته نماند در گذشته الله / الله‌واهایی از جنس برنج و آهن نیز وجود داشته که شبانان از آنان بهره می‌بردند. دلیل استفاده از الله‌های فلزی، شاید ماندگاری آن بوده است. این ساز با جنس کرفون / چق بر اثر کوچک‌ترین ضربه در هنگام کوچ، می‌شکست و حمل و نگهداری آن کمی دشوار بود. از سویی، شبانان نیازی به الله‌ای با کوکِ خاصی نداشته‌اند؛ اما، امروزه چون در گروه‌نوازی از آن استفاده می‌شود، سازندگان آن —که خود از نوازندگان برجستهٔ آن هستند— الله‌هایی با کوک‌های گوناگون در طول و قطرهای مختلف می‌سازند تا در گروه‌نوازی‌ها به کار گرفته شود. از سویی، ساختِ الله با آهن یا برنج در کوک‌های مختلف بسیار سخت و حتی غیرممکن است.

برای تهیهٔ الله‌ای خوب و خوش‌صدا، باوری در بین نیاکان مان وجود داشت که درستی یا نادرستی آن دقیقاً مشخص نیست. آن باور این بود که باید شب‌ها، هنگام وزش باد به «الله‌جار» (نی‌زار) رفت و با دقت گوش کرد. از میان آنان، برخی در اثر وزش باد، صدا

۱ — و ه نمادِ مصوتِ بین — و — یا واکهٔ میان خنثی.

می‌دهند این لله را پیدا کنید که سازی بسیار خوب و خوش صدا از آن به دست می‌آید. در گویش مازندرانی، به این لله، «لله‌مار» (مادر الله‌ها) یا «لله‌ماه» (نی‌ماده) می‌گفتند. هم اکنون سازندگان این ساز، بهترین هنگام برای تهیه لله / اللهوا را اول دی تا هفته اول بهمن می‌دانند.

واگوی واژه «لله» ویژه مازندران نیست، که تا تالش گیلان نیز به همین نام رواج دارد. با مراجعه به کتاب‌ها و منابع گوناگون درباره معنا و مفهوم «لله»، هیچ سندی یافت نشد. در این میان تنها دیدگاه استاد حسین طیبی با گویش مردم گیلان مطابقت دارد. نظر استاد طیبی درباره مفهوم «لله» چنین بوده است: «شاید به شکل لوله بوده و میان تهی است به آن «لله» می‌گفتند.».

محمود فرضی‌نژاد از خوانندگان گیلان و از بازی‌گران تئاتر به نگارنده گفته است: «مردم گیلان به هر چیزی که به شکل لوله باشد «لله» می‌گویند.».

بهمن‌یار شریفی و محمدابراهیم عالمی در مقاله سازهای متداول در موسیقی مازندران نوشته‌اند: «در حال حاضر، «اللهوا» با طول و قطرهای گوناگون ساخته می‌شود؛ به گونه‌ای که پنج سوراخ با نسبت‌های معین بر روی آن و یک سوراخ برای انگشت شست در پشت آن درست می‌شود؛ هرچند نمونه‌هایی از این ساز به دست آمده که چهار سوراخ در روی ساز تعبیه شده است. فرقی این اللهوا (چهار سوراخ) و اللهوای نوع اول این است که سوراخ چهارم را — که یک فاصله نیم‌پرده‌ای است — اللهوای چهار سوراخ ندارد. به همین خاطر است که در دستگاه همایون — به استثنای کرچال که به نظر نو است — و چهارگاه قطعه‌ای ویژه این ساز وجود ندارد.

بر این پایه، حسین طیبی^۱ معتقد هستند که کرچال را قبلاً شنیده است و صدای مورد نظر باید حتماً همان صدای اصلی این ساز از نت «دو»ی پایین حامل تا نت «لا»ی میان حامل باشد که دارای دو صدای بم و اوج است. هم‌چنین دارای صدای غیث^۲ که به ابتکار حسین طیبی، صدای پس‌غیث نیز به آن اضافه شده است.»^۲

پس، ابتکار حسین طیبی، سبب شد تا در این سال‌ها اللهوا تکامل پیدا کند و هم‌اکنون اللهوا توانایی نواختن قطعات شور، همایون، چهارگاه و سه‌گاه را دارد.

۱ حسین طیبی، برجسته‌ترین نوازنده «اللهوا» و راوی قطعات مختص این ساز است که همه نوازندگان کنونی تحت تأثیر وی هستند. نت «فادیز» از ابتکارات اوست که بر روی لله اضافه کرده است.

۲ شریفی، بهمن‌یار و محمدابراهیم عالمی، جستاری در موسیقی و ترانه‌های مازندران، انتشارات هاوژین، چاپ دوم، ص ۱۰۱، ۱۳۹۷.

یکی از ابتکارات حسین طیبی در ساختِ لله این است که نی‌هایی که جنسِ خوبی دارند، اما توازنِ بندهای آن درست نیستند و فاصلهٔ بندهایش زیاد است، آن نی‌ها را کوتاه کرده، نر و مادگی ایجاد می‌کند و سپس آنان را در داخل هم قرار می‌دهد و با چسبِ چوب به هم وصل و محکم می‌کند. بدین‌وسیله آن را در اندازه‌ها و کوک‌های گوناگون تنظیم می‌کند.

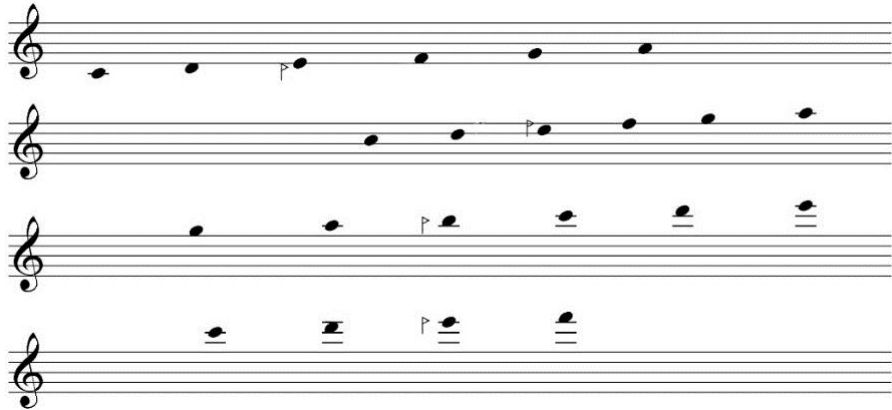
«لله‌وا، دارای چهار منطقهٔ صوتی زیر است:

محدودهٔ صدای بم از «دو» تا «لا»

محدودهٔ صدای اوج (یک اکتاو بالاتر)، از «دو» تا «لا»

محدودهٔ صدای غیث از «سل» تا «می»

محدودهٔ صدای پس غیث از «دو» تا «فا»



انتقالِ صوتی این چهار منطقه با مهارت و شدت دمیدن به دست می‌آید. در اجرای «کوک‌داری» و «کمرسری» از همهٔ مناطق صوتی استفاده می‌شود. تولیدِ نغمات به کمک این ساز، پیوسته و به شیوهٔ نفس برگردان انجام می‌پذیرد که اگر کمی دقت شود، صدای نفس‌گیری نوازنده در هنگامِ اجرای نغمات به خوبی قابل شنیدن است.

برای تولید چهار محدودهٔ صوتی بالا، لب نوازنده به چهار حالتِ گوناگون شکل می‌گیرد. به گونه‌ای که برای بیننده قابل تشخیص نیست. فقط نوازندهٔ لله، با مهارت، لبش را طوری تنظیم می‌کند که بتواند صداهای مورد دل‌خواه را — که به گوییش مازندرانی، مول صدا، جر صدا و زیل صدا می‌گویند — به اجرا درآورد.

با این همه، قطعاتی را که هم‌اکنون نوازندگانِ لَله‌وا می‌نوازند و آموزگاران به هنرجویان این ساز آموزش می‌دهند — که جزو رپرتوارِ (قطعاتِ ویژه) آن محسوب می‌شود — بدین قرار است:

• **زاری‌حال:** دو برادر در منطقهٔ کوهستانی مشغول گله‌داری بودند که یکی از آن‌ها از صخره پرت می‌شود و می‌میرد. برادرش در فراق او، این قطعه را می‌نواخت. این قطعه تا سال ۱۳۶۴ خ، نام مشخصی نداشت. در هنگام ضبطِ قطعاتِ ویژهٔ «لَله» و انتشارِ آلبومِ «لله‌وا» در سال ۱۳۶۵، توسط حسین طیبی و احمد محسن‌پور، بر پایهٔ داستانِ آن، نامِ «زاری‌حال» را انتخاب و زین‌پس این نام فراگیر شد.

• **مِشِ حال:** هنگامی که برف همه‌جا را سفیدپوش می‌کرد و علفی پیدا نبود، چوپان با نواختنِ مِشِ حال، گوسفندان را به وجد می‌آورد تا آنان با «دست‌کن» برف را کنار زده و علف را پیدا و چرا کنند. مِشِ حال یعنی حالتِ مِش.

• **دنبالهٔ مِشِ حال یا بُورِ سَری:** این قطعه، هنگامِ غروب برای هدایتِ گوسفندان به سوی آغل یا به گویشِ چوپانان «چفت» نواخته می‌شد.

• **کُرچال:** کُرچال از دو واژهٔ «کُر» که مخفف کار است و «چال» به معنی گودی است، تشکیل شده که به دارِ بافندگیِ جاجیم، گلیم و... گفته می‌شود.

چوپانی که روبه‌روی روستا مشغولِ گله‌داری بود، عاشقِ دختری می‌شود که دارِ بافندگی داشته و در کُرچال به جاجیم‌بافی و... مشغول بوده است. چوپانِ عاشق، در وصفِ بافته‌هایش و هنرِ بافندگی او، این قطعه را می‌نواخت.

• **غریبی‌حال:** از آن‌جا که بیش‌تر دام‌داران برای تهیهٔ چراگاه و تأمینِ علوفه، ییلاق و قشلاق می‌کردند، از این‌رو از خانواده و زادگاه دور بوده‌اند. دام‌دار برای آرام‌بخشیِ اندوه و دوری از خانه‌اش، غریبی‌حال می‌نواخت. لحنِ غریبی برای بازگو کردنِ دردِ غربت است.

• **عباس‌خوانی:** نوازندگانِ لَله، این قطعه را از تعزیهٔ حضرت عباس برگرفته‌اند که حسین طیبی آن را کامل کرده، هم‌اکنون جزو نغمه‌های ویژهٔ لَله‌وا به‌شمار می‌رود. به گفتهٔ طیبی، این قطعه را نخستین‌بار از فردی به نام «مسیح» از اهالی روستای «شله» (جزو روستاهای بخش دودانگهٔ گذشته) شنیده است.

• **چپونِ حال یا کُرْدِ حال:** چپونِ حال را حسین طیبی در پایانِ جلوداری می‌نواخت. اما، ارسلان طیبی، آن را از جلوداری جدا و کامل‌تر کرده و به کمک احمد محسن‌پور به شکلِ امروزی تنظیم کرده‌اند. این لحن بازتاب‌دهندهٔ زندگیِ چوپانی است.

• **کَمَرَسری:** «کَمَرَسَر» یا نام مکان است و «ی» پس‌وند نسبت است و یا به خاطر این که چوپان در کمرکش کوه بر بالای صخره‌ای یا تخته‌سنگی می‌نشست و قطعه‌ای با این حال و هوا و توصیف زندگی می‌نواخت، به کمرسری آوازه یافت. حسین طیبی درباره کمرسری می‌گوید: به نظر می‌رسد که برای ساخت کمرسری — در گذشته — از حرکت و صدای پرواز کبک دری الهام گرفته شد.

• **کوک‌داری:** این لحن ساخته‌شده حسین طیبی است که بر پایه پرواز و فرود کبک دری تنظیم شده است. کوک‌داری و کمرسری از لحن‌هایی هستند که از همه گستره صوتی آله‌وا استفاده می‌شود.

• **گله ره بُردن:** موضوع داستان این قطعه از این قرار است: روزی یایان به گله‌ای حمله می‌کنند و گوسفندان پراکنده می‌شوند. کوشش یایان برای جمع کردن گله بی‌نتیجه می‌ماند. از این‌رو، از چوپان می‌خواهند تا گوسفندان را در یک‌جا جمع کند. چوپان با اجازه آن‌ها به بهانه جمع کردن گوسفندان به بالای تپه رفته و به جای جمع کردن گوسفندان خطاب به دخترعمویش با آله، بدین‌گونه می‌نوازد: آمی دُتر جان، گله ره بُردن، همه ره بُردن، همه ره بردن... (دخترعمو جان، گله را بردند، همه را بردند). دخترعموی چوپان که در آبادی بوده، صدای آله‌وای پسرعمویش را شنید و از حمله یایان به گله، آگاه می‌شود. در این هنگام، دخترعمو اهالی آبادی را برای کمک و نجات چوپان بسیج می‌کند.

• **جلوداری:** از نغمات ویژه سرنا است که برای بردن عروس و داماد به حمام نواخته می‌شود؛ اما، هم‌اکنون آله‌نوازان با اقتباس از سرنا، آن را به زیبایی می‌نوازند. از این‌رو اکنون جلوداری به قطعات آله افزوده شده است.

• **آروس‌یار:** این لحن، از رپرتوار سرنا است. اما اکنون، آموزگاران آله، جلوداری و آروس‌یار را به هنرجویان آموزش می‌دهند؛ این قطعه نیز اکنون به رپرتوار آله افزوده شد. کاربرد این لحن، در گذشته این بوده است که هنگامی که عروس را به سوی خانه داماد حرکت می‌دادند با سرنا و نقاره نواخته می‌شد.

• **کتولی، امیری، طالبا، نجما^۱**

• **پرجایی حال^۲**

۱. این نغمه‌ها جزو رپرتوار آله‌وا نیستند؛ اما هم‌اکنون مدرسین برای ارتقای کیفیت آموزش، افزایش مهارت هنرجویان و فراگیری آنان از آوازهای مازندرانی، این قطعات را تدریس می‌کنند.

۲. روای این قطعه خلیل طهماسبی عمران، متولد ۱۳۳۲، از دامداران (گالشان) منطقه سنگ‌چال (چلاو آمل) است. ریتم آن ۸ و آن چه از نامش پیداست می‌باید ویژه رقص منطقه پریجای بندپی بابل باشد.

• سما حال

بر پایه گفته‌های رضا دیوسالار، از نوازندگان لله‌وا در باختر مازندران، (منطقه نور و کجور) قطعاتی ویژه لله (نه ne) به نام‌های: وچاک‌وچاک، کشتی مقوم، خناسری، خموم‌سری، گلنج‌زر و ولگه‌سری وجود دارد که متأسفانه مهجور مانده است. البته به جز ولگه‌سری دیگر قطعه‌ها جزو قطعات سرنا نیز هستند.

برابر اظهارات میثم زاهدی‌راد، نوازنده تار، سه‌تار و دوتار و از اهالی کردکوی، «کرس‌سری kares sari» و «نمک‌سری» نام قطعات ویژه لله / لله‌وا در آن منطقه هستند.

سرناي مازندرانی

بعد از ساز لله / لله‌وا lalə/laləvā، سرنا دومین ساز مهم مازندران است. به دلیل حجم صدادهی سرنا، معمولاً در مراسم عروسی و ورزشی مانند کشتی لوچو به همراهی «د سر کوتن dəsar kutən» (نقاره) استفاده می‌شود. در گذشته، معمولاً همراه سرنا، چهار نوازنده نقاره، همراهی می‌کردند.

سرنا در اغلب نقاط ایران و جهان، در اندازه‌های مختلف، با قطعات ویژه منطقه و با تعداد سوراخ‌های مشخص بر روی آن وجود دارد. بر روی قنداق سرناي مازندرانی، شش سوراخ با فاصله‌های معین و یک سوراخ در پشت آن تعبیه شده است.

فرق بین سرناي کردی، لری، گیلانی و مازندرانی در این است که بر روی سرناي مازندرانی، شش سوراخ، اما بر روی دیگر سرناهای نام‌برده، هفت سوراخ تعبیه شده است. نوازندگان این ساز در مازندران، هم مردم بومی و هم از طایفه کولی بوده و هستند.

سرناي مازندرانی، حدود یک اکتاو وسعت دارد. از آن‌جا که در گذشته، معمولاً شغل کولی‌ها، آهن‌گری (چلنگر) بوده، ساختن و نواختن سرنا، بیش‌تر در اختیار صنعت‌گران این طایفه بوده است. گرچه هم اکنون، به دلیل گسترش صنعت درودگری، ساخت سرنا، به وسیله سازسازان بومی انجام می‌گیرد. مردم مازندران، به کولی‌ها «جوگی» (البته در گلوگاه «جی‌گی») می‌گویند. در گذشته، شغل اکثر آنان، در ساخت ادوات کشاورزی، دام‌داری و خانگی مانند: تبر، داس، هوکا (کج بیل)، کارد، دیزندون (سه پایه فلزی برای آشپزی) و... بوده است. این طایفه چون مهاجر هستند، مردم بومی را «تویی» (اهل مازندران، غیر مهاجر) و خودشان را «غربت» (غریب، مهاجر) می‌نامند.

این ساز از قسمت‌های مختلفی تشکیل شده که ساخت آن به نجاری، خراطی و کمی آهن‌گری نیاز دارد.

ساختمان سرنا

۱. قمیش که از سه قسمت زیر تشکیل می‌شود:

الف) پسی pəsi یا فسی fəsi از ساقه نازک و نرم و خشک «نی» که به گویش مازندرانی «آکس ākəs» گفته می‌شود، تهیه شده و یک سر آن را از دو پهلوی برش کوچکی می‌دهند. سپس آن را در آب خیس کرده و با فشار لب به صورت دو زبانه درمی‌آورند. یک سر آن میان دو لب نوازنده قرار می‌گیرد و سر دیگر آن به «سرنا میل» وصل می‌شود. ب) سرنا میل: لوله‌ای مخروطی‌شکل و از جنس برنج است. سر باریک آن به فسی و سر دیگرش به «سرنا ماشه» وصل می‌شود.

پ) زیرلی تکه فلزی است مدور و در وسط آن سوراخی ایجاد شده که فسی از آن می‌گذرد و به وسیله زنجیر به قنناق وصل است.

۲. انبرک یا سرنا ماشه: جنس آن از چوب و دارای شکاری است که این شیار دو شاخه‌ای، شبیه انبر است. برای ساخت آن نیاز به خراطی است و در درون ساز قرار می‌گیرد. ۳. قنناق: لوله‌ای مخروطی شکل که شش سوراخ بر رو و یک سوراخ در پشت آن ایجاد شده است. قسمت دوشاخه‌ای انبرک باید طوری در داخل قنناق جاسازی شود که انتهای دو شاخه در برابر سومین سوراخ و ابتدای شیار در مقابل پشت سوراخ ساز قرار بگیرد.

گستره صوتی



نت سی پایین حامل، در چهارگاه استفاده می‌شود و نت‌های داخل پرانتز با فشار دمیدن به دست می‌آید.

بر اساس آثار شنیداری (صوتی) موجود، شیوه نوازندگی و قطعاتی که آقاجان فیوجزاده و رمضان کریمی، نواخته‌اند، هم اکنون مرجع سرنانوازی مازندرانی است.

قطعات ویژه (رپرتوار) سرنا به روایت آقاجان فیوجزاده و رمضان کریمی:

پیش‌نوازی، یک چوبه، ریز و واریز (ترک‌مونی)، دو چوبه، ریز مقوم، گرم رنگ (روونی تند)، سه چوبه (مشقی) — برگردون، جلوداری، روونی، شر و شور.

نیاز به یادآوری است که اگر نوازندگان سرنا، در جشن عروسی، فقط به قطعات ویژه سرنا اکتفا می‌کردند، هم، زمان سریع می‌گذشت و هم آن شور و هیجانی که باید ایجاد می‌شد، انجام نمی‌شد. از این‌رو، نوازندگان سرنا، گاهی در آغاز و گاهی در اواسط نوازندگی،

برخی از آوازهای مازندرانی، مانند کتولی، طیه جان و... و یا شماری از ترانک‌ها مثل بلبل دار سر، ته مله سنگ تراشون و... را چاشنی کار خود می‌کردند.

اندازهٔ سرنا

(از سازِ دومِ آقاجان فیوج‌زاده اندازه‌گیری شد که هم‌اکنون به وسیلهٔ آقای نورالله یوسفی، ساہلِ روستای رسکت دودانگه— نوازندگی و نگه‌داری می‌شود).

طولِ کل سرنا (طول بیرونی ماشه + قنDAQ): $31/5$ سانتی‌متر.

طولِ قنDAQ (بدون ماشه): $27/5$ سانتی‌متر.

طولِ کلِ ماشه (انبرک): $14/5$ سانتی‌متر.

طولِ بیرونی ماشه: 4 سانتی‌متر.

طولِ درونی ماشه: $10/5$ سانتی‌متر.

قطرِ سرِ قنDAQ: $2/5$ سانتی‌متر.

قطرِ تهِ قنDAQ (دهنهٔ شیپوری): $6/5$ سانتی‌متر.

از سرِ قنDAQ تا سوراخ پشت (جای شست) (آکس): $2/5$ سانتی‌متر.

از سرِ قنDAQ تا اولین سوراخ در رو (آکس): $3/7$ سانتی‌متر (از سمت قمیش به سمت شیپوری).

از سرِ قنDAQ تا دومین سوراخ در رو (آکس): $6/2$ سانتی‌متر.

از سرِ قنDAQ تا سومین سوراخ در رو (آکس): $8/7$ سانتی‌متر.

از سرِ قنDAQ تا چهارمین سوراخ در رو (آکس): $11/2$ سانتی‌متر.

از سرِ قنDAQ تا پنجمین سوراخ در رو (آکس): $12/6$ سانتی‌متر.

از سرِ قنDAQ تا ششمین سوراخ در رو (آکس): $16/1$ سانتی‌متر.

طولِ کلِ سرِ فسی تا انتهای میل که به قنDAQ وصل می‌شود: $8/3$ سانتی‌متر.

طولِ فسی که وصل به میل می‌شود: $1/4$ سانتی‌متر.

عرضِ لبهٔ فسی: 1 سانتی‌متر.

جنس سرنا در مازندران معمولاً از شمشاد بوده و از چوب سرخ‌دار نیز استفاده می‌شد.

شایان یادآوری است که ماشه (انبرک) آن بیش‌تر از ازگیل وحشی بوده است.

نت قطعات ویژهٔ سرنا که به روایت آقاجان فیوج‌زاده در این مقاله آمده، از کتاب «موسیقی مازندران (میانہ)» نوشتهٔ بهمنیار شریفی برداشت شده است. این کتاب در سال ۱۳۹۵ به وسیلهٔ نشر شلفین ساری انتشار یافت.

پیش‌نمازی، پیش‌نوازی یا سرنوازی - سرنا - فیوج‌زاده



*عنوان قطعات سرنا معروف به پنج‌ضربی است بعد از این قطعه کتولی اجرا می‌شود.
** قطعات فوق در ساری رایج است.

قطعه یک چوبه - سرنا - فیوج‌زاده



* ادامه قطعه فوق تکرار قسمت‌های نوشته شده است. لازم به ذکر است این تکرارها به همراه تزییناتی متفاوت‌تر اجرا شدند، سرعت قطعه فوق به تدریج افزایش یافته و به قطعه بعدی وصل می‌شود.
** ترکمونی: فیگوری است در شش میزان که در ادامه به قطعه دو چوبه وصل می‌شود.

قطعه دو چوبه وصل از ترکمونی - سرنا



قطعه فوق پس از تکرار فیگورها با سرعت تدریجی تندشونده، به قطعه لیلا وصل می‌شود.

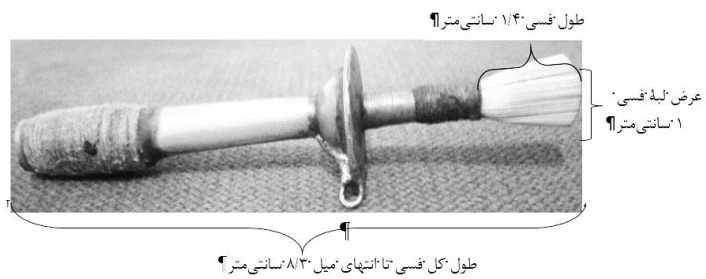
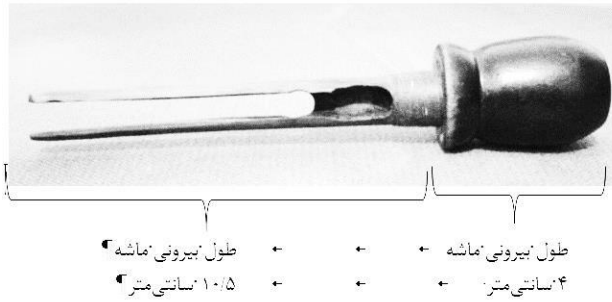
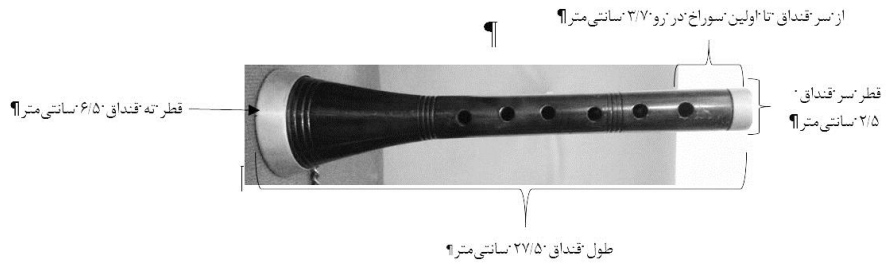
قطعه لیلا - سرنا



سرنا - قطعه گرم رنگ



۱۰۸۰ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین



طول کل سرنا ۳/۵ سانتی متر

دَهر کوْتَن^۱ dāsar kutān (نقاره)

ساز کوبه‌ای است که به همراه سرنا نواخته می‌شود. این ساز، قادر به اجرای تمام اشکال ریتمیک متریک مازندران است. نقاره، از پوستِ گاو، کاسهٔ سفالی و نقاره چوب (مضرب) تشکیل شده است. پوستِ نقاره معمولاً از زیر غیغب اما از بدنهٔ گاو هم مورد استفاده قرار می‌گیرد.

نقاره، دو کاسهٔ سفالی با دو اندازهٔ متفاوت درست می‌شود. به طوری که کاسهٔ بزرگ‌تر دارای صدای بم‌تر و در سمت راستِ نوازنده و کاسهٔ کوچک‌تر دارای صدای زیرتر و در سمتِ چپ نوازنده قرار می‌گیرد. روی هر کاسه از پوستِ گاو پوشیده می‌شود. دور تا دور پوست را با فاصله‌ای منظم سوراخ کرده و با پوستی که به شکل طناب درآمده، از سوراخ‌ها عبور می‌دهند. مضربِ نقاره را معمولاً از چوب از گیل انتخاب می‌کنند. چون سنگین و محکم است. اندازهٔ مضرب‌ها با هم برابر نیست. قطرِ سرِ دو مضرب حدود دوازده میلی‌متر و ته آن‌ها هفده میلی‌متر است. اما، طولِ آن مضربی که در دست راست قرار می‌گیرد حدود سی سانتی‌متر و یکی دیگر که در دست چپ قرار می‌گیرد، نیم سانتی‌متر کوتاه‌تر است. چون نقاره، معمولاً با سرنا نواخته می‌شود، از این رو، رپرتوار هر دو یکی است.

کمانچه

قطعات ویژهٔ کمانچه که جزو رپرتوار آن به حساب آید، در مازندران وجود ندارد. منابع صوتی‌ای که از کمانچه در مازندران وجود دارد، نوازندگیِ قدر کتولی (اتولی)، حسن دیان و مصطفی علیزاده است.

نوازندگان کمانچه، بیش‌تر از طایفهٔ گودارها، فیوج‌ها و جوکی‌ها بوده‌اند و در شرق مازندران رواجِ بیش‌تری داشته است. این ساز در جشن‌ها همراه با تنبک (کَش دَمَبَک kaš dambək) کاربرد زیادی دارد. قدر اُتولی یا کُتولی که ساکن گرجی محلهٔ بهشهر بوده، با کمانچه سه سیم، نوازندگی می‌کرد، اما، امروزه در مازندران، این ساز با چهار سیم و به شیوهٔ کمانچهٔ موسیقی ردیف دستگاهی ایران (فارسی) نواخته می‌شود.

تَشْتِ لاک یا تَشْتِ لَگَن

تشتی از جنس مس است که بر روی آن دو پیش‌دستی برنجی می‌گذارند و اختصاصاً در مراسم شادی، ریتمِ رقصِ مازندرانی به نام «سما sēmā» را با آن اجرا می‌کنند. دو نفر زن، روبه‌روی هم می‌نشینند، یک نفر با دو دوستِ خود، ریتم اصلی را روی تشت می‌نوازند و نفر

۱. معنی تحت‌اللفظی نام این ساز: ده dā = دو، سر = رُو، سر. کُوتَن kutān = کوبیدن. دَهر کوْتَن = بر سرِ دو چیز کوبیدن.

روبه‌رو، هم‌آهنگ و منظم، سر ضرب‌ها را بر پیش دست‌ها، می‌کوبد. تقریباً در تمام مازندران به ویژه در منطقه مرکزی استفاده می‌شود.

دست دایره

«در مازندران به دایره، دست دایره می‌گویند. «طبل طوقه‌ای» (the frame drum) و یا طبلی که در دست نگاه داشته می‌شود؛ (handheld drum) در ایران با نام‌های بسیار متفاوتی چون غریال، دایره، عربونه، دایره، دیره، دف، دپ و... در مازندران دست دایره وجود دارد.^۱ در مازندران به خاطر وجود رطوبت، و شل شدن پوست دایره، استفاده آن نسبت به استان‌های خشک، کم‌تر بوده است، از این رو، تشت لاک یا تشک لگن، کاربرد بیش‌تری داشت. البته، فعلاً در مازندران، به جای پوست، از طلق استفاده می‌کنند که در برابر رطوبت مقاوم است.

دوتار

خاستگاه اصلی دوتار شرق مازندران بوده و بیش‌تر نوازندگان آن در گذشته از طایفه گودارها بوده‌اند، اما هم‌اکنون فراگیر شده و در کل مازندران نواخته می‌شود. این ساز معمولاً همراهی‌کننده خواننده به کار می‌رود. همان‌گونه که از نامش پیداست، از دو سیم یا تار تشکیل شده که بر پایه دوتار نظام شکارچیان، جنس سیم، فولادی و نمره آن بیست بوده است. البته، در گذشته، سیم‌های آن از ابریشم نیز بوده است.

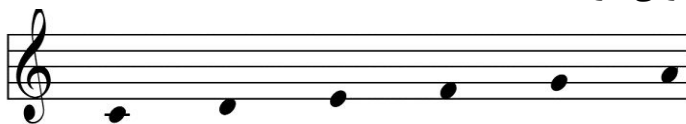
دوتار نظام و یارمحمد شکارچیان، دارای پنج پرده بوده که بر اساس نت‌نویسی امروزی، اگر صدای دست‌باز سیم اول را «دو» فرض کنیم، نت‌های بعدی به ترتیب: «ر کرن»، «می‌بمل»، «فا» و «سل» می‌شود. و صدای سیم دوم یا واخوان را، «سل» در نظر بگیریم، نت‌های بعدی آن به ترتیب زیر است: «لا کرن»، «سی بمل»، «دو» و «ر». معمولاً کاسه دوتار را از درخت توت‌نر، صفحه آن را از بلوط و دسته‌اش را از ازگیل درست می‌کردند.

غرنه

در پژوهش‌های میدانی که از کوه‌های هزارجریب و گرگان تا نور و چالوس جهت ضبط موسیقی صورت گرفته، اثری از این ساز دیده نشد. این ساز، نخستین‌بار در نوار کاست مازرونی حال، اثر گروه موسیقی شواش استفاده شد و پس از آن در اجراها و ضبط‌های موسیقی عمومیت یافت. غرنه را در سال ۱۳۶۹ در آمل از دست چوپانی پیدا کرده‌اند که بسیار ساده و وحشی بوده است. اما، توسط هنرمندان مازندران — لطف‌الله سیفی و پرویز عبداللهی — تکمیل شد.

۱. کیوان پهلون، موسیقی مازندران، ص ۵۳۷

گستره صوتی غرنه



ساختمان

غرنه از سه قسمت تشکیل شده است:

۱- سری یا قمیش؛

۲- بدنه؛

۳- شاخِ گاو.

قمیش و بدنه از نی (بدون بند) درست می‌شود که بر حسبِ کوک‌های مختلف (مانند نی و لَله‌وا)، اندازهٔ ساز تغییر می‌کند به طوری که غرنهٔ کوتاهِ «ر» و «دو» کوک، چهار سوراخ در جلو و یک سوراخ در پشت دارد و طول آن دوازده سانتی‌متر است و در ضمن، قمیش آن خیلی نازک و کوتاه، و طول آن سه الی چهار سانتی‌متر است.

اما، غرنه‌ای که بیش‌تر در موسیقی مازندرانی، معمول است، غرنهٔ «سل» کوک است. از این رو، قسمت‌های مختلف آن بر اساسِ سازِ «سل» کوک، اندازه‌گیری و تشریح می‌شود: (ساز، متعلق به آقای پرویز عبداللهی ولیک چالی است).

طولِ قمیش: ۵ سانتی‌متر

قطرِ قمیش: ۷ میلی‌متر

طولِ بدنهٔ اصلی: ۱۶ سانتی‌متر

قطرِ بدنهٔ اصلی: ۱ سانتی‌متر

از سرِ بدنه تا اولین سوراخ (آکس): ۷/۵ سانتی‌متر

از سرِ بدنه تا دومین سوراخ (آکس): ۹/۵ سانتی‌متر

از سرِ بدنه تا سومین سوراخ (آکس): ۱۰/۵ سانتی‌متر

از سرِ بدنه تا چهارمین سوراخ (آکس): ۱۲/۵ سانتی‌متر

از سرِ بدنه تا پنجمین سوراخ (آکس): ۱۵/۵ سانتی‌متر

از سرِ بدنه تا سوراخِ پشت (آکس): ۴/۵ سانتی‌متر

طولِ شاخ: ۱۰ سانتی‌متر

دهنهٔ شیپوری: ۴ سانتی‌متر

ریشه دستگاه‌های موسیقایی در ترکستان شرقی

دویا شیونگ / پژوهش‌گر موسیقی

ترجمه: دکتر محسن جعفری‌مذهب

با آن‌که اکثریت ساکنان ترکستان شرقی (استان شین‌جیان چین) از نژاد اورال-آلتایی (و بیش‌تر ترک) هستند، اما دستگاه موسیقایی اکثریت ساکنان آن ایرانی است. دویا شیونگ پژوهش‌گر چینی، با استفاده از دانش نوین «موسیقی‌شناسی قومی Ethnomusicology» تلاش کرده است به این سؤال پاسخ دهد که چرا دستگاه غالب موسیقایی اکثریت مردم ترکستان شرقی، دستگاه ایرانی است. نتیجه‌گیری او چنین است:

- ۱- بین دستگاه موسیقایی و نژاد ساکنان ارتباط مستقیمی نیست.
- ۲- بین دستگاه موسیقایی و زبان ساکنان ارتباط مستقیمی نیست.
- ۳- بین دستگاه موسیقایی و دین ساکنان ارتباط مستقیمی نیست.
- ۴- بین دستگاه موسیقایی و پراکندگی جغرافیایی ساکنان ارتباط مستقیمی نیست.
- ۵- علت انتخاب دستگاه موسیقایی ایرانی از سوی اکثریت ساکنان آن است که پیش از مهاجرت همه اقوام کنونی ترکستان شرقی، اقوام آریایی در آن ساکن بوده‌اند. با آن‌که اقوام آریایی به دلایل گوناگون (هم‌چون مهاجرت، اخراج، انهدام، ادغام نژادی، پاک‌سازی قومی) از ترکستان شرقی خارج شده‌اند؛ اما دستگاه موسیقایی خود را به ساکنان جدید وام داده‌اند.

مقدمه

ناحیه خودمختار شین‌جیان-اویغور، غربی‌ترین استان چین است. وسعت آن بیش از ۱,۷۰۹,۴۰۰ کیلومتر مربع و تقریباً برابر یک‌سوم وسعت چین، و بزرگ‌ترین نواحی و استان‌های آن است.

رشته‌کوه تیان‌شان، شین‌جیان را به دو بخش شمالی و جنوبی تقسیم می‌کند که از نظر آب و هوا و وضعیت جغرافیایی تفاوت‌های عمده‌ای با یک‌دیگر دارند. شین‌جیان جنوبی شامل حوضهٔ تاریم و صحرای تکلا مکان، و شین‌جیان شمالی شامل حوضهٔ جونگاری و درهٔ رود ییلی yili است. بیش‌تر مناطق جنوبی کشاورزی و نیز واحدهایی چند در اطراف رود تاریم و صحرای گوبی است. در شمال به جز مزارع و شهرهای محدود، مراتع زیادی وجود دارد و اکثریت مردم به صورت شبانی می‌زیند.

تاریخ شین‌جیان به دو دوره پیش از ترکان و پس از ترکان تقسیم می‌شود. در سده‌های هشتم و نهم میلادی / دوم و سوم هجری گروه بزرگی از اویگوران Ouigur ترک‌زبان (که نیاکان اویغوران کنونی بودند) به شین‌جیان جنوبی راه یافتند و پس از حدود سی‌صدسال (حدود سده ۵/۱۱ هـ) هم در شمال و هم در جنوب، گویش‌های ترکی جانشین گویش‌های بومی شد.

در شین‌جیان ۵ قومیت ترک‌زبان وجود دارند که عبارتند از: اویغور، ازبک، کازاخ = قزاق، قرقیز و تاتار.

به عقیده همگان، آوازهای عامیانه، پایه موسیقی عامیانه است. آوازهای عامیانه از دو بخش شکل می‌گیرد: ترانه و رنگ (ملودی)، و رنگ باید با متن هم‌آهنگ شود. از آن‌جا که بین ترانه و رنگ آوازهای عامیانه ارتباط روشنی است و از آن‌جا که آوازهای بومی پایه موسیقی عامیانه شمرده می‌شوند، بسیاری از موسیقی‌دانان بر این باورند که موسیقی عامیانه هر قومی با زبان آن پیوند خورده است. این نظریه توسط موسیقی‌دان نام‌آور مجاری زولتان کدالی Zoltan Kodaly تشریح شده است که می‌نویسد: «هرچند توسعه موسیقی مجاری تفاوت مهمی با توسعه زبان مجاری ندارد، با این حال توانایی زبان به توانایی هر چه بیش‌تر موسیقی انجامیده است». و بیش‌تر موسیقی‌دانان گمان دارند که اگر بعضی زبان‌های قومی از خاستگاه زبانی خاصی برخوردار باشند، سبک‌های موسیقی آنان نیز باید شبیه‌تر باشد.

البته وضعیت به این سادگی هم نیست. گرچه در شین‌جیان به گویش‌های گوناگون ترکی سخن گفته می‌شود و آنان به راحتی حرف یک‌دیگر را می‌فهمند (مثلاً ازبکان جنوبی با اویغوران، و کازاخان با تاتاران سخن می‌گویند) اما در آن‌جا دستگاه‌های گوناگون موسیقایی وجود دارد که اختلاف کاملاً آشکاری با یک‌دیگر دارند.

چرا موسیقی ترک‌زبانان در شین‌جیان تا این اندازه با یک‌دیگر اختلاف دارد؟ این معمای بزرگی است و هدف این پژوهش، موفقیت در پاسخ و تشریح ممکن آن است. کاوشی در تاریخ و ریشه‌های این مردم، می‌تواند ما را در کشف محدودیت‌های ارتباط بین زبان و موسیقی در شین‌جیان یاری دهد.

دستگاه‌های موسیقایی گوناگون

دستگاه‌های موسیقایی از چهار بخش شکل می‌گیرد:

- ۱- بافت آهنگی؛
- ۲- شکل ترکیبی آهنگ‌ها؛
- ۳- کارکرد وزن و هم‌آهنگی؛
- ۴- کارکرد ویژه بافت موسیقی.

بنابر تجزیه و تحلیل نوانویسی موسیقی چینی، موسیقی قومیت‌های موجود در چین در سه دستگاه موسیقایی کار می‌کنند: دستگاه مغولی، دستگاه ایرانی-عربی، دستگاه اروپایی (که می‌تواند به دوگونه شرقی و غربی تقسیم شود). بگذارید ویژگی‌های این دستگاه‌های موسیقی را بررسی کنیم:

الف: مهم‌ترین ویژگی دستگاه مغولی، بهره‌گیری از صداهای آزادست. زیر و بمی این صداها در رقص و آواز تغییر می‌کند. دیگر ویژگی مهم آن، بهره‌گیری از دستگاه پنج نتی بدون نیم صداست.

ب: ویژگی‌های دستگاه ایرانی-عربی، بهره‌گیری از ریز صداهاست از قبیل ربع صداها، و انواع ریتم‌های مختلط.

ج: دستگاه اروپایی تفاوت آشکاری با دستگاه‌های مغولی و ایرانی-عربی دارد. این دستگاه از صداهای مختلط و گام‌های هفت تونی، زمان‌های ساده و مرکب، و سه بافت اصلی موسیقایی یعنی تک‌صدایی، چندصدایی و هم‌صدایی بهره می‌برد. گرچه دستگاه اروپایی شرقی از گام‌های هفت تونی بهره می‌برند؛ اما اندازه‌های آن‌ها با دستگاه اروپایی غربی تفاوت دارند. مثلاً در گام اروپایی غربی: دو do و Re، می mi، فا fa، سُل sol، لا la، تی ti است و در گام اروپایی شرقی: دو do و Re، می mi، فا fa، سُل sol، لا la، تی پهن ti flat.

در دستگاه شرقی از میزان‌های مختلط بهره می‌برد و چندصدایی و هم‌صدایی ندارد و مهم‌ترین بافت آن تک‌صدایی است. این سه دستگاه تفاوت‌های آشکاری با یک‌دیگر دارند و هرکس به راحتی آن را تشخیص می‌دهد. دوگونه موسیقی اروپایی نیز به راحتی قابل تمایز است.

در چین به جز ۵ قومیت ترک، گویش‌وران هند و اروپایی روس و تاجیک در شین‌جیان می‌زیند. موسیقی همه قومیت‌های دیگر (شامل ترک‌زبانان یوگور و سالار که در استان‌های گانسو و چینگ‌های می‌زیند) تابع دستگاه مغولی است. روس‌ها از دستگاه شرق اروپایی بهره می‌برند. تاجیک‌ها از دستگاه ایرانی-عربی بیش از دستگاه مغولی بهره می‌برند. البته موسیقی گروه‌های ترکی در شین‌جیان، از هر سه دستگاه بهره می‌برد.

جدول زیر دستگاه‌های موسیقایی استفاده شده توسط قومیت‌های ترک‌زبان شین‌جیان را نشان می‌دهد:

جدول ۱

قومیت	جای اصلی اقامت	دستگاه اصلی	دین
اویغور	جنوب و شمال شین‌جیان	ای. م. اش	اسلام
ازبک	جنوب و شمال شین‌جیان	ای	//
کازاخ	شمال شین‌جیان	اش. م	//
قرقیز	جنوب و شمال شین‌جیان	اش. ای	//
تاتار	جنوب شین‌جیان	م. اغ	//

(اش = شرق اروپایی اغ = غرب اروپایی ای = ایرانی-عربی م = مغولی)

جدول دو، درصد بهره بردن هریک از آوازهای عامیانه قومیت‌ها را براساس آمار گزیده آوازهای عامیانه شین‌جیان (۱۹۸۳) نشان می‌دهد:

جدول ۲

قومیت	مغولی	ایرانی-عربی	شرق اروپایی	غرب اروپایی
اویغور	٪۵	٪۸۸	٪۷	٪۰
ازبک	٪۰	٪۱۰۰	٪۰	٪۰
کازاخ	٪۱۵	٪۰	٪۸۵	٪۰
قرقیز	٪۰	٪۹/۹	٪۹۰/۱	٪۰
تاتار	٪۹۳	٪۰	٪۰	٪۷

از مقایسه جدول ۱ و ۲ درمی‌یابیم که:

- ۱- به جز ازبک‌ها، سایر قومیت‌ها از دو یا سه دستگاه موسیقی بهره می‌برند.
 - ۲- هر قومیت چند دستگاهی، یک دستگاه عمده دارند: دستگاه ایرانی-عربی برای اویغوران، دستگاه مغولی برای تاتاران، دستگاه شرق اروپایی برای کازاخان و قرقیزان.
 - ۳- دستگاه غرب اروپایی فقط مورد بهره‌گیری تاتاران است.
- به نظر می‌رسد بین مذهب و دستگاه ایرانی-عربی ارتباطی وجود ندارد و فقط ۲ قومیت از دستگاه ایرانی-عربی بهره می‌برند در حالی که همه آنان مسلمان هستند.
- به نظر می‌رسد بین منطقه سکونت و دستگاه موسیقی ارتباطی وجود ندارد. دستگاه ایرانی-عربی و دو دستگاه گونه‌گون اروپایی، هم در شمال و هم در جنوب به کار می‌روند.

این پرسش مطرح می‌شود که: علت وجود سه دستگاه متفاوت موسیقایی در میان ترک‌زبانان شین‌جیان چیست؟ در پاسخ به این پرسش، ما تاریخ قومیت‌های ترک‌زبان شین‌جیان را بررسی می‌کنیم.

نگاه کوتاه تاریخی

همه قومیت‌های ترک‌زبان، تاریخ ویژه خود را دارند و شین‌جیان سرزمین مادری هیچ کدام از آنان نیست. بر اساس اسناد تاریخی، ریشه اویغوران به اقوام باستانی اویگور Ouigur می‌رسد که از میانه سده ۸م/۲ه تا میانه سده ۹م/۳ه در دره رود اورخون orchon می‌زیستند. نیاکان اویگوران، دینگ‌لینگ Ding ling نام داشته و در دوره دودمان‌هان (۲۰۶پ م - ۲۲۰م) در جنوب دریاچه بایکال می‌زیستند. چینیان هان، در دوره دودمان‌های شمالی و جنوبی (۴۲۰-۵۸۹م) دینگ‌لینگ‌ها را به صورت تیه‌له Tiele، چیه‌له chile و یا گائوچه Gaoche (به معنی «ارابه بلند») می‌نامیدند. اویگوران مهم‌ترین شاخه گائوچه بودند. در میانه سده هشتم م / دوم ه اویگوران به خانات ترک (۵۲۲-۷۴۱م) یورش برده و خانات اویگور را در سرزمین مغولستان بنا نهادند. در میانه سده نهم م / سوم ه اویگوران پس از نبرد با قرقیزان، آن سرزمین را واگذاشته و در گروه‌های گوناگون به غرب کوچیدند. گروهی به شین‌جیان کنونی و گروه‌های دیگر به دالان هه‌شی Hexi رفتند. مردمی که به شین‌جیان جنوبی کوچیدند نیاکان اویغوران کنونی هستند و آنانی که به دالان هه‌شی کوچیدند نیاکان یوگوران yugur کنونی هستند. اویغوران ساکن شین‌جیان شمالی در سده ۱۸م / ۱۲ه بدان‌جا کوچیدند.

پیش از کوچیدن اویگوران به جنوب شین‌جیان، گروه‌های قومی گوناگون در آن‌جا می‌زیسته و به زبان‌های گونه‌گون سخن می‌گفتند. بنابر پژوهش‌های گنگ‌شی‌مین Geng shimin در سرزمین‌های اطراف ختن و مارال باشی (و شاید هم کاشغر) یکی از شاخه‌های شرقی زبان ایرانی استفاده می‌شد. در شمال تاریخ، در حدود کوچا، کاشغر، و تورفان مردم به زبان تخاری سخن می‌گفتند. از نیا Niya تا دریاچه لوپ نور به زبان پراکیت Prakit و در مناطق شرق ختن به یک یا چند گویش تبتی و شبه‌تبتی سخن گفته می‌شد. در ناحیه تورفان از حدود سده‌های پنجم و ششم میلادی و به دلیل ورود چینیان بدان‌جا، زبان چینی استفاده می‌شد. هرچند اویگوران ناحیه را اشغال کردند، اما ساکنان بومی ناحیه غربی با اویگوران کهن آمیخته شدند.

نیاکان کازاخان، ووسون Wusun نام داشته و در سال ۱۶۱ پ م در دالان هه‌شی می‌زیستند. بین سال‌های ۱۶۱ و ۱۶۰ پ م، ووسونان از دالان هه‌شی به دره رود ییلی و

اطراف دریاچه ایسیک کول کوچیدند. بنابر اسناد تاریخی، ساکنان بومی این مناطق سکاها بودند و در پایان سده سوم پ م روژی‌ها Roozhi (دیگر ساکنان دالان هه‌شی) به منطقه کوچیدند. اقوام ووسون، سکا، و روژی با یک‌دیگر درآمیختند و عناصر سکایی و روژی در ووسونان باقی ماند. در میانه سده هشتم میلادی، ترکان خانات ترک را در کوهستان‌های آلتایی به پا کردند و به مردم ووسون درآمیختند. پس از آن نیاکان کازاخان با اقوام کوچ‌رو و نیمه‌کوچ‌روی اویغور، ختایی، کلی Keli، نایمان، مغولان قپچاق و خانات جغتای آمیخته شدند. این واقعیت که هنوز بعضی قبایل کازاخ نام‌های ووسون، کلی، و نایمان را نگه داشته‌اند، نشان می‌دهد که قومیت کازاخ، گروه قومی کهنی است.

نیاکان قرقیزان از پیش از تاریخ تا سده ۱۳ م / ۷ ه در بخش بالایی رود ینی‌سئی می‌زیستند. چینیان این قوم را جیاکون Jiakun می‌نامیدند. از دوره دودمان یوان (۱۲۷۱-۱۳۶۸ م / ۶۶۹-۷۶۹ ه) تا دوره مینگ (۱۳۶۹-۱۶۴۴ م / ۷۶۹-۱۰۵۴ ه) قرقیزان از ینی‌سئی بالا به کوهستان تیان‌شان کوچیدند و پس از سده ۱۵ م / ۹ ه اقوام قرقیز ساکن تیان‌شان وحدت یافتند.

سرزمین مادری ازبکان، ازبکستان کنونی است. در سده ۱۶ و ۱۷ م / ۱۰ و ۱۱ ق کاروان‌های بازرگانی ازبک از بخارا و سمرقند، یارکند در استان شین‌جیان را بارانداز تجارت ابریشم، چای، خز، ریواس و دیگر کالاها ساختند. در خلال این دوره، ازبکان آسیای میانه در نواحی شمال و جنوب شین‌جیان اقامت گزیدند.

نیاکان تاتاران در دره رود ولگا می‌زیستند و در سده گذشته [۱۹م] و در آغاز سده بیستم میلادی به شین‌جیان کوچیدند. تاتاران ساکن دره ولگا روابط نزدیکی با مغولان خانات اردوی زرین داشتند. بنابر داده‌های تاریخی، جدول زیر سرزمین مادری، زیست‌گاه کنونی هر قومیت، و دستگاه موسیقی آنان را نشان می‌دهد:

جدول ۳

قومیت	سرزمین مادری	زیست‌گاه کنونی	دستگاه موسیقی
اویغور	جنوب دریاچه بایکال	شین‌جیان جنوبی	ای. م. اش
ازبک	آسیای میانه	آسیای میانه	ای
کازاخ	دالان هه‌شی	دره رود ایل (شین‌جیان غربی)	اش. م
قرقیز تاتار	بالای رود ینی‌سئی مغولستان	شین‌جیان غربی دره رود ولگا	اش. ای م. اغ

از جدول بالا درمی‌یابیم که:

- ۱- آن قومیت‌هایی که دستگاه مغولی دارند از سرزمین‌های شرقی شین‌جیان، مغولستان، دریاچه بایکال و دالان هه‌شی آمده‌اند.
 - ۲- دستگاه ایرانی-عربی تنها از سوی قومیت‌هایی به کار گرفته می‌شود که امروزه در شین‌جیان جنوبی و آسیای میانه می‌زیند، بدون آن که سرزمین مادری‌شان یکی باشد.
 - ۳- دستگاه شرق اروپایی تنها در میان قومیت‌های شین‌جیان شمالی (کازاخ) یا آنان که از سرزمین‌های دورتر چون بالای رود ینی‌سئی (قرقیز) به منطقه آمده‌اند به کار می‌رود.
 - ۴- دستگاه غرب اروپایی از سوی تاتارانی که در سده گذشته به شین‌جیان آمده‌اند، به کار گرفته می‌شود. از تاریخ هر کدام از قومیت‌های ترک‌زبان درمی‌یابیم که هر قومیتی که پس از سده دوم پیش از میلاد به شین‌جیان کوچیدند پس از ورود با اقوام بومی پیش از خود درآمیختند. برای مثال اویگوران کهن با اقوام جنوب شین‌جیان که به زبان‌های گوناگون سخن می‌گفتند، درآمیختند در حالی که ووسونان با سکاها و روژی‌ها.
- از آن جا که **موسیقی به دست مردم** و نه وضعیت جغرافیایی ساخته می‌شود، در ادامه پژوهش نگاهی به مردم شین‌جیان پیش از آمدن ترکان می‌اندازیم.

شین‌جیان پیش از ترکان

گروهی از انسان‌شناسان می‌پندارند که شین‌جیان نمی‌تواند سرزمین مادری انسان هوموساپینس باشد و هیچ زیست‌گاه و ابزار پارینه‌سنگی در آن یافت نشده است. اما شین‌جیان در عصر نوسنگی در وضعیت معیشتی شبانی و شکار بود. باستان‌شناسان گورهای زیادی در شین‌جیان یافته‌اند و پژوهش‌های فیزیکی انسان‌شناسی بر اساس بازمانده‌های انسانی، داده‌های بیش‌تری به پژوهش‌های ما می‌دهد. بنابر نتایج این پژوهش‌ها، ظاهراً ۴ گونه عمده در شین‌جیان پیش از دوره مسیحی وجود دارد: سه گونه هند و اروپایی و یک گونه مونگولی.

نخستین گونه هند و اروپایی (۱۸۸-۱۰۰۰ پ م) پیش اروپایی Proto-European نام دارد و در شمال ظاهر می‌شود. زیست‌گاه اینان به سوی شمال دریاچه لوپ نور، هامی، اروم‌چی، و ژائوسو Zhaosu واقع در دره رود ایلی است. ترکیب جسمانی آنان بسیار شبیه مردم کهن آسیای میانه (کازاخستان)، سیبری جنوبی، و دره رود ولگا است. ریشه انسانی آنان روشن، و رابطه آشکاری با نیاکان انسان کرومانیون (هوموساپینس) و از نوع عصرسنگی اروپای شرقی دارند. دیگرگونه هندواروپایی شبیه مردم اندرو نوو Andro novo در سیبری جنوبی است.

در حدود ۶۰۰ پ.م گونه دوم هندواروپایی به شکل شرق مدیترانه‌ای (هند و ایرانی) آشکار می‌شود. اینان در جنوب شین‌جیان نزدیک کاشغر، ختن، و جنوب لوپ نور ظاهر می‌شوند. ویژگی‌های جسمانی این مردم شبیه گروه‌های کنونی ساکن آسیای میانه شوروی سابق است. حرکت آنان از غرب به شرق بود. به زبانی دیگر این باور وجود دارد که گروهی از آنان به آهستگی در حاشیه جنوبی جلگه تاریم حرکت کرده و در ناحیه لوپ نور با ساکنان ناحیه آمیخته شدند.

سومین گونه هندواروپایی، گونه پامیرفرغانه‌ای است و در همان زمان در شمال ظاهر شد. برخی دانش‌مندان گمان دارند که این گونه، از گونه پیش اروپایی جدا شده‌اند و بعضی جهش‌های تکاملی جمجمه‌ای، و بعضی ویژگی‌های مونگولی به خود گرفتند. اما آشکار نیست که کدام یک از ویژگی‌های مونگولی را در بر دارند. از نظر برخی دانش‌مندان، این گونه، نتیجه آمیختگی گونه‌های پیش اروپایی و شرق مدیترانه‌ای است.

برخی گورستان‌های ووسون و سکایی در ژائو سو واقع در بالای رود ایلی یافته شده‌اند. این گورستان‌ها که بین ۴۰ پ.م تا ۲۰۰ م. تاریخ‌گذاری شده‌اند و شامل ۱۳ اسکلت (۷ مرد و ۶ زن) است. در این میان دو اسکلت ویژگی‌های آشکار مونگولی دارند و دیگران ویژگی‌های گونه پامیرفرغانه‌ای را دارند. این‌ها ویژگی‌های یکسانی با اسکلت‌های هم‌زمان سکایی و ووسون که در دیگر بخش‌های آسیای میانه هم‌چون کازاخستان یافته شده‌اند، دارند.

آخرین گونه مردم کهن شین‌جیان، گونه مونگولی Mongoloid است. این گونه باید از شرق آمده باشد و در حدود ۱۰۰۰ پ. م یا کمی زودتر، گروهی از آنان در شرق شین‌جیان اقامت گزیدند. به نظر می‌رسد کوچ گسترده اقوام مونگولی به غرب در دوره دودمان‌ها شکل گرفته باشد. و این با گزارش‌های مکتوب درباره یورش شیونگ‌نو Xiong-nu (هون‌های آسیایی) به غرب هم‌خوانی دارد.

نقشه یک اماکن و پراکندگی جمعیت هندواروپایی و مونگولی در شین‌جیان کهن (۱۸۰۰ پ.م- ۲۰۰ م) را نشان می‌دهد. ما به روشنی پراکندگی گونه‌های گونه‌گون در شین‌جیان را در دوره پیش از ترکان می‌بینیم:

گونه پیش‌اروپایی (دولیکوسفال: ۷۴-۷۷ س م دور سر) ۱۸۰۰ پ.م؛

گونه هند و افغانی یا شرق مدیترانه‌ای (دولیکوسفال ۷۰-۷۲ س م دور سر) ۷۰۰

پ.م-۰ م؛

گونه تبتی-مونگولی (براکی سفال) ۱۰۰۰ پ.م.

نام‌ها و تاریخ‌های زیستگاه‌ها

- ۱- گوموگو Gumogu، ۱۸۰۰ پ.م؛
- ۲- یامبولاق yambulak، ۱۱۰۰ تا ۵۰۰ پ.م؛
- ۳- آلاگو Alagu، ۷۰۰ تا ۲۰۰ پ.م؛
- ۴- شیانگ بائوبائو Xiangbaobao، ۸۰۰ تا ۵۰۰ پ.م؛
- ۵- ژائوسو Zhaosu، ۴۰۰ پ.م؛
- ۶- لوپ‌شوپلا (لوپوشنپولا)، ۲۰۰ پ.م؛
- ۷- لولان Loulan، ۲۰۰ م.

نقشه دو پراکندگی دستگاه موسیقایی در شین‌جیان کنونی را بر اساس داده‌های دست اول نشان می‌دهد: مغولی، شرق اروپایی، غرب اروپایی.

بر اساس آگاهی‌های به دست آمده می‌توانیم بگوییم که:

- ۱- دستگاه موسیقایی مغولی در شرق و شمال رواج دارد که در دوره پیش از ترکان گونه مونگولی در آن‌جا یافت می‌شد.
- ۲- دستگاه موسیقایی شرق اروپایی در شمال رواج دارد که از زمان کهن عناصر پیش اروپایی و پامیرفرغانه‌ای در آن‌جا بودند.
- ۳- دستگاه موسیقایی ایرانی-عربی در جنوب شین‌جیان رواج دارد که گونه شرقی مدیترانه‌ای در آن‌جا ساکن بودند.
- ۴- دستگاه موسیقایی غرب اروپایی فقط در میان مردم تاتار اما با درصد کم دیده می‌شود.

ریشه دستگاه‌های گونه‌گون موسیقایی

با مقایسه نقشه‌های ۱ و ۲ می‌توانیم نتیجه بگیریم که در شین‌جیان و مناطق هم‌سایه‌اش پیش از دوره ترکان، رابطه‌ای بین دستگاه موسیقی و گونه‌های نژادی وجود دارد. دستگاه مغولی با گونه مونگولی، دستگاه شرق اروپایی با گونه پیش اروپایی و پامیرفرغانه‌ای، و دستگاه ایرانی-عربی با گونه شرق مدیترانه‌ای تطابق دارد. به زبان دیگر، گروه‌های اصلی نژادی که در دوره پیش از ترکان در ناحیه‌ای مستقر بودند، می‌توانند با دستگاه اصلی موسیقایی امروزی منطبق شوند.

امروزه می‌توانیم پاسخ دهیم که چرا مردم ترک‌زبان شین‌جیان از سه دستگاه موسیقایی گونه‌گون بهره می‌برند. هر قومیتی علت ویژه‌ای برای استفاده از دستگاه ویژه خود را دارد.

۱- اویغور

هم اویغوران و هم یوگوران از بازماندگان اویگوران کهن هستند. بنابر پژوهش‌های من، یوگوران هنوز سنت موسیقایی اویگور کهن را حفظ کرده‌اند. همه قطعات موسیقی عامیانه یوگور از دستگاه مغولی پیروی می‌کنند. البته درصد قطعات به کار گرفته‌شده از دستگاه مغولی در موسیقی عامیانه اویغوری بسیار کم (۵٪) است که درست بر عکس موسیقی عامیانه یوگوران است. بر این اساس به نظر می‌رسد که سنت موسیقایی اویگور باستانی، هنگامی که اویگوران پس از کوچیدن به منطقه با ساکنان شمال شین‌جیان آمیخته شدند، به فراموشی سپرده شد و آنان میراث موسیقی آن مردم را پذیرفتند. امروزه دستگاه اصلی موسیقایی اویغوران دستگاه ایرانی-عربی است که ساکنان نخستین شین‌جیان جنوبی پیش از ورود اویگوران از گونه شرق مدیترانه‌ای بودند.

دومین دستگاه موسیقی اویغوران، دستگاه شرق اروپایی است؛ زیرا دیگر ساکنان نخستین از گونه پیش اروپایی بودند. بهره‌گیری اویغوران از این دستگاه‌ها ثابت می‌کند که دستگاه موسیقی با ترکیب نژادی ساکنان پیش از ترکان مطابق است.

۲- کازاخ

آوازهای عامیانه بر اساس دستگاه موسیقایی مغولی حدود ۱۵٪ در برابر ۸۵٪ دستگاه شرق اروپایی است. این نسبت (۱۵ به ۸۵) با نسبت ویژگی‌های مونگولی به ویژگی‌های پامیرفرغانه‌ای گورستان‌های ووسون کهن و سکاها در ژائوسو هم‌آهنگی دارد. به نظر می‌رسد که گونه موسیقی با گونه نژاد نیاکان هم‌خوانی دارد.

۳- قرقیز

آثار انسانی گونه‌های پیش‌اروپایی در بخش بالایی رودهای اوب ob، ایرتیش Irtysh و ینی‌سئی یافته شده‌اند. این نواحی سرزمین مادری مردم قرقیز است. به گزارش اسناد تاریخی دوره تانگ «مردم جیان‌کون بلندقد و دارای موهای سفید، پوست سفید و چشم‌های سبز هستند». از این گزارش درمی‌یابیم که ویژگی‌های اصلی نیاکان قرقیزان، اروپایی بود و مایه شگفتی نیست که دستگاه موسیقایی شرق اروپایی در موسیقی آنان برتری دارد. و اگر امروزه دستگاه ایرانی-عربی در موسیقی آنان وجود دارد در نتیجه تماس با ایغوران پس از آمدن قرقیزان به جنوب شین‌جیان است.

۴- ازبک

تا آن‌جا که می‌دانیم عناصر شرق اروپایی از آسیای میانه وارد جنوب شین‌جیان شده‌اند. پژوهش‌های انسان‌شناختی نشان می‌دهد که نیاکان ازبکان کنونی این عناصر نژادی را داشتند و امروزه آنان هنوز از دستگاه موسیقایی ایرانی-عربی بهره می‌برند.

۵- تاتار

هر چند نیاکان این **تاتاران** که امروزه در شین‌جیان می‌زیند از اروپا آمده‌اند، اما آنان خود از نژاد **مونگولی** بوده‌اند. در دوره دودمان تانگ، **تاتاران یکی از اقوام بیابان‌گرد زیرنفوذ خانات ترک در شمال چین بودند**. هنگامی که در سده دوازدهم میلادی، مغولان به غرب رفتند، بسیاری از اقوام آسیای میانه و اروپا آنان را تاتار نامیدند. در سده پانزدهم میلادی حاکمان مغول خانات قازان قوای تاتار را به خدمت گرفته و آنان را «تاتاران، پسران مغولان» نامیدند و نام تاتار به تدریج نام ساکنان خانات قازان شد. **گروه نژادی امروزی تاتاری ترکیبی از بلغاران، قپچاقان، و مغولان است** که در طول زمان شکل گرفته‌اند. امروزه دستگاه اصلی موسیقایی تاتاران دستگاه مغولی است و دستگاه شرق اروپایی از روس‌ها به عاریت گرفته شده است.

نتیجه‌گیری

از آن‌چه گذشت درمی‌یابیم که دستگاه موسیقایی استفاده شده توسط مردم ترک‌زبان امروزه شین‌جیان، با گونه نژادی باستانی شین‌جیان و تاریخ مردم آن هم‌خوانی دارد. موسیقی‌شناسی نژادی Ethnomusicology شاخه‌ای از موسیقی‌شناسی و انسان‌شناسی است که یکی از کارکردهای آن، بررسی جنبه‌های مرتبط انسان‌شناسی و موسیقی است. و این شامل نه تنها جنبه‌های فرهنگی بلکه شامل جنبه‌های انسان‌شناسی جسمانی نیز می‌شود.

شین‌جیان یکی از مناطق اصلی برخوردها و حرکتهای بین گروه‌های شرقی و غربی اوراسیاست. هم‌چنین ناحیه‌ای مهم بر سر راه مهم ابریشم است که از آسیای میانه می‌گذشت. از این‌رو پژوهش انسان‌شناسی موسیقایی Music Anthropology منطقه در طرح رابطه بین موسیقی و دیگر جنبه‌های انسان‌شناسی کاری اساسی است. ما می‌توانیم از این پژوهش دریابیم که به رغم انتظار ما از تناسب موسیقی ترک‌زبانان شین‌جیان با زبان آنان، هیچ رابطه درست و روشنی بین زبان و موسیقی وجود ندارد. بلکه این آگاهی‌ها ما را ناگزیر می‌کند که نتیجه‌گیری مهمی را مطرح کنیم:

موسیقی همانند دیگر دستگاه‌های ارتباطی انسانی، هم‌سویی استواری با ویژگی‌های جسمانی انسان دارد. در شین‌جیان، سبک‌های موسیقی گونه‌گون، هم‌خوانی نزدیکی با گروه‌های نژادی گونه‌گون دارد. بهره‌گیری از توانایی‌های این نظریه، می‌تواند بین انسان‌شناسی فرهنگی و انسان‌شناسی جسمانی ارتباطی ضروری ایجاد کند.^۱

با سپاس از: م. روزبه. س. مشعل

درباره فرهنگ غذای مردم ماسوله

رحیم نیک‌مرام ماسوله / پژوهش‌گر فرهنگ مردم

از کودکی شکمو بودم و به غذاهای چرب و چیلی علاقه‌مند. مادر بی‌چاره هنگام آشپزی از دست من به‌تنگ می‌آمد. از همان سال‌های کودکی دور و بر مادر می‌پلکیدم و به آشپزی او نگاه می‌کردم و درست کردن خورشت‌ها را به ذهن می‌سپردم. بزرگ‌تر که می‌شدم، دقتم را بیش‌تر می‌کردم.

اولین آموزگارم در آشپزی زنی مسن و مهربان به نام هانی ماجان (مادر جان) بود. خانه ما پُر رفت و آمد بود و اکثراً مهمان داشتیم. پدر بسیار مهمان‌دوست بود و گاهی دوستانش را نیز دعوت می‌گرفت. زمانی که تعداد مهمان‌ها زیاد بود، مادر دنبال هانی ماجان می‌فرستاد. او در پخت خورشت‌های سنتی ماسوله دستی توانا داشت. هانی ماجان یک هنرمند واقعی بود، یک آشپز بی‌نظیر.

من خورشت‌های خرو و خرما xaru xarma، نحه‌قورمه

naha qurma، سیاه گوشت siyagušt، آلومسمّا âlumosmma و شامی šami را در نوجوانی از او یاد گرفتم.

زمانی که برای تحصیل دوره دوم دبیرستان (که در ماسوله وجود نداشت) به شهرستان صومعه‌سرا رفتم، مجبور بودم غذای خود را خودم درست کنم. این بود که در پختن غذاهای ماسوله‌ای ممارست بیش‌تری پیدا کردم. همان‌جا دو نوع خورشت صومعه‌سرای از صاحب‌خانه‌های خود یاد گرفتم. پس از گرفتن دیپلم، برای پیدا کردن کار در رشت ساکن شدم. بعد از ازدواج، بسیاری از خورشت‌های رشتی را (که در ایران و جهان بی‌نظیر است)، از همسر (که رشتی بود) یاد گرفتم. امروز سی سال است که تنها زندگی می‌کنم و نیاز و علاقه‌ام به غذا باعث شده در آشپزی ماهر شوم. با وجودی که پیر شده‌ام، هم‌چنان از غذا

(درست کردن و خوردن) لذت می‌برم. اگر حمل بر خودستایی نشود، «اوستا» شده‌ام. پس تصمیم گرفتم در پیرانه‌سری از تجربیات آشپزی خود در این سال‌های طولانی بنویسم. اما چون از تجربیات خود نوشته‌ام، در مقدمه از پرداختن به شرایط تاریخی، اجتماعی، تولیدی، اقتصادی، فرهنگی و... که در شکل دادن به تنوع غذایی ماسوله نقش داشته‌اند، منصرف شده و بررسی و تحلیل آن را به اهل فن و افراد متخصص واگذار کرده‌ام. امیدوارم کتاب آشپزی در ماسوله برای مردم زادگاهم (ماسوله) و علاقه‌مندان به آشپزی در گیلان و ایران مفید باشد.

نحه قورمه Nahaqurma

مواد لازم: گوشت گوسفند پُرچرب نیم‌کیلو، پیاز نیم کیلو، لپه ۲۵۰ گرم، نمک، زردچوبه، فلفل، دارچین به مقدار لازم.

طرز تهیه: گوشت صاف را قطعه‌قطعه کرده، با آب لازم و زردچوبه و نمک در قابلمه بریزید و روی شعله ملایم گاز قرار دهید تا پخته شود. پس از پخته شدن، گوشت را از قابلمه درآورده و روی تخته، ساطوری کنید تا به تکه‌های کوچک‌تری تبدیل شود. لپه را شسته، با آب در قابلمه بپزید و آب لپه را دور بریزید. پیاز را خرد و سرخ کنید و پس از سرخ شدن، با گوشت خرد شده و لپه در تابه بریزید و تفت دهید. سپس به مواد تهیه شده، فلفل و نمک و دارچین اضافه کنید و روی شعله ملایم گاز قرار دهید تا پخته شده و جا بیفتد و بیش‌تر آبش تبخیر شود.

نحه قورمه با برنج مصرف می‌شود.

برای آماده کردن نحه قورمه در گذشته، از گوشت پُرچرب، روغن و لپه و پیاز استفاده می‌شد. مزه این خورشت، در پُرچرب بودن آن بوده است. امروزه نیز بسیاری معتقدند که این خورشت باید پُرچرب باشد و مزه‌اش را در پُرچربی آن می‌دانند.

خرو و خرما xaru – xorma (آلو و خرما)

مواد لازم: گوشت گوسفند نیم کیلو، پیاز نیم کیلو، آلوی بخارا ۲۰۰ گرم، خرمای زرد ۲۰۰ گرم، نمک و زردچوبه و دارچین به مقدار لازم.

طرز تهیه: گوشت را قطعه‌قطعه کرده، تفت داده، در قابلمه بریزید. پیاز را سرخ کرده، به آن زردچوبه و نمک و آب به مقدار لازم اضافه کنید. قابلمه را روی شعله ملایم گاز بگذارید تا مواد آن پخته شود. آلو و خرما را سرخ کرده، همراه دارچین در قابلمه بریزید و بگذارید تا جا بیفتد. این خورشت با برنج مصرف می‌شود.

آلومسمّا mosmmâ âlu

مواد لازم: گوشت گوسفند یا گوساله، آلو بخارا، پیاز سرخ شده، زردچوبه، فلفل، دارچین، نمک به مقدار لازم.

طرز تهیه: گوشت را قطعه‌قطعه کرده در قابلمه ریخته و روی شعله ملایم گاز قرار دهید تا آب خود را پس دهد. آن گاه آلوی شسته شده را در آن ریخته و با هم تفت دهید و به آن پیاز سرخ شده، زردچوبه، فلفل و دارچین و نمک و آب به مقدار لازم اضافه کنید تا پخته شده و جا بیفتد.

این خورشت پس از خنک شدن، با برنج مصرف می‌شود. آلو بخارا به آلو برقون معروف است. برقون، از روستاهای کرج است که دارای باغستان‌های وسیع آلو بخارا بود و به همین دلیل به آلو برقون هم معروف شده است. امروزه این باغستان‌ها به ویلا تبدیل شده‌اند.

بولبوا گوشت bulbuagušt (خورشت سبزی - سبزی قورمه)

مواد لازم: انواع گوشت نیم کیلو، مرغ یک عدد یا نصف مرغ، مورم murum (لوبیای چشم‌بلبلی) ۲۵۰ گرم، سبزی سرخ کرده ۲۵۰ تا ۳۰۰ گرم، رب انار یا آلوچه ترش یک قاشق غذاخوری، زردچوبه، فلفل، دارچین، نمک به مقدار لازم.

طرز تهیه: گوشت یا مرغ را قطعه‌قطعه کرده در قابلمه بریزید. به آن لوبیای چشم‌بلبلی، نمک و زردچوبه اضافه کنید. قابلمه را روی شعله ملایم گاز قرار دهید. پس از نیمه‌پخت شدن گوشت، سبزی سرخ کرده را به همراه یک قاشق رب انار یا آلوچه ترش، و مقداری فلفل و دارچین به آن اضافه کنید.

امروزه به جای رب از آب لیمو یا دو عدد لیموی خشک یا آب غوره و یا آب نارنج استفاده می‌کنند. ولی بعضی‌ها به دلیل مزه رب انار یا آلوچه ترش، هم‌چنان یکی از آن‌ها را استفاده می‌کنند. بولبوا گوشت، با برنج مصرفی می‌شود.

ویوزه گوشت viyuza gušt (فسنجان)

مواد لازم: انتخاب یکی از گوشت‌های گاو، گوساله، گوسفند، مرغ، اردک یا مرغابی، مغزگردوی آسیاب شده ۴۰۰ گرم برای نیم کیلو گوشت یا یک عدد مرغ، رب انار ترش یا آلوچه ترش، زردچوبه، فلفل، دارچین، نمک به مقدار لازم. بعضی‌ها از گلپر هم استفاده می‌کنند، چون به فسنجان عطر و بوی خوبی می‌دهد.

طرز تهیه: گوشت، مرغ، اردک یا مرغابی را قطعه‌قطعه کرده، به همراه آب به مقدار لازم در قابلمه سفالی به نام دِزه (به گیلکی گَمَج gamaj) می‌ریزند. آن‌گاه به دِزه، مغزگردوی آسیاب شده، فلفل، زردچوبه، دارچین، نمک، گلپر، رب انار ترش یا آلوچه ترش اضافه می‌کنند.

خورشت ویوزه گوشت، روی شعله ملایم گاز آماده شده و با برنج مصرف می‌شود. در گذشته، خورشت را کاملاً ترش و به رنگ سیاه درست می‌کردند. برای این کار، قطعه‌ای آهن یا نعل شکسته و کهنه را در دِزه می‌گذاشتند. امروزه بسیاری از مردم ماسوله و به ویژه رشت، برای کاستن از ترشی خورشت، یکی دو قاشق رب گوجه‌فرنگی به آن اضافه می‌کنند. در نتیجه، هم از ترشی زیادی کاسته می‌شود و هم رنگ خورشت به قهوه‌ای مایل به سرخی می‌زند. مازندرانی‌ها و به خصوص مردم ساری، فسنجان را با مزه شیرین درست می‌کنند.

ویوزه گوشت و پلا با فسنجان، علاقه‌مندان زیادی در گیلان دارد.

قنسی پوان qensi puana (قیسی نعناع)

مواد لازم: گوشت گوسفند نیم کیلو، پیاز نیم کیلو، قیسی ۲۵۰ گرم، نعناع خشک به اندازه یک تا دو قاشق غذاخوری، نمک، زردچوبه، فلفل، دارچین به مقدار لازم.

طرز تهیه: گوشت را قطعه‌قطعه کرده، همراه نمک و آب به مقدار لازم در قابلمه ریخته، روی شعله ملایم گاز قرار می‌دهیم تا بپزد. هنگامی که گوشت به پخت تقریبی رسید، پیاز سرخ کرده، قیسی، نعناع، فلفل و دارچین را به آن اضافه می‌کنیم.

خورشت که پخته شد و جا افتاد، با برنج مصرف می‌شود.

سیر و شفیر sir-o-šefir (سیر و شفید)

مواد لازم: گوشت گوسفند نیم کیلو، سیر ۲۰۰ گرم، شفید تازه ۲۰۰ گرم (اگر شفید تازه موجود نبود از شفید خشک شده استفاده شود)، زردچوبه، نمک به مقدار لازم.

طرز تهیه: گوشت را قطعه‌قطعه کرده تفت می‌دهیم. شفید تازه را خرد کرده، همراه آب و زردچوبه و نمک در قابلمه ریخته، روی شعله ملایم گاز قرار می‌دهیم تا بپزد. قبل از این‌که خورشت کامل پخته شود، سیر را پوست کنده و در قابلمه می‌ریزیم.

این خورشت نیز پس از طبخ با برنج مصرف می‌شود.

شامی amiš (کباب تابه‌ای)

مواد لازم: گوشت چرخ‌کرده نیم کیلو، پیاز بزرگ یک عدد، تخم‌مرغ یک عدد، نمک، زردچوبه، دارچین، فلفل به مقدار لازم.

طرز تهیه: گوشت را فقط یک بار، آن هم با دنده درشت چرخ کنید، زیرا با دنده ریز شامی خمیر می‌شود و خوب در نمی‌آید. پیاز را هم با دنده درشت رنده می‌کنیم. گوشت چرخ‌کرده را به همراه پیاز رنده‌شده در ظرفی می‌ریزیم و سپس تخم‌مرغ، نمک، زردچوبه، فلفل و دارچین را به آن اضافه می‌کنیم. بعد گوشت را چنگ می‌زنیم تا کاملاً ورز بیاید و جا بیفتد. تابه را روی شعله ملایم گاز گذاشته و در آن روغن می‌ریزیم تا داغ شود. مقداری از گوشت را در کف دست و به اندازه آن پهن می‌کنیم و در تابه می‌گذاریم تا سرخ شود. بقیه گوشت را به همین شکل تا آخر سرخ می‌کنیم.

گوجه‌فرنگی را قطعه‌قطعه کرده یا از گوجه‌های تازه محلی که کوچک هستند، به‌طور کامل استفاده می‌کنیم و آب گوجه را هنگام سرخ شدن با قاشق روی شامی می‌ریزیم و گوجه‌ها را پس از سرخ شدن کنار شامی‌ها چیده و روی سفره می‌آوریم. شامی با گوجه سرخ شده و برنج مصرف می‌شود.

دوشاو و کلم dušāv-o-kalam (دوشاب و کلم)

مواد لازم: گوشت گوسفند یا گاو یا گوساله نیم کیلو، برگ کلم ۲۵۰ گرم، پیاز یک عدد بزرگ، دوشاب نصف لیوان، زردچوبه و نمک به مقدار لازم.

طرز تهیه: گوشت را قطعه‌قطعه کرده، کلم و پیاز را خرد کرده، هر سه را به همراه آب و زردچوبه و نمک در قابلمه ریخته و روی شعله ملایم گاز قرار دهید تا پخته شود. هنگامی که مواد قابلمه به پخت تقریبی رسید، دوشاب را به آن اضافه کنید و بگذارید تا به قوام رسد و جا بیفتد. دوشاو و کلم با برنج مصرف می‌شود.

ایسبیه گوشت isbiya gust (گوشت سفید)

مواد لازم: گوشت گوسفند نیم کیلو، پیاز ۲۰۰ گرم، لپه ۲۰۰ گرم، آلوچه برقون که به آلوی کوهی مشهور است ۲۰۰ گرم.

طرز تهیه: گوشت را قطعه‌قطعه کرده، همراه لپه، آلو، پیاز خردشده، نمک و زردچوبه و آب در قابلمه ریخته، روی شعله ملایم گاز قرار می‌دهیم تا بپزد. پس از مدتی که جوشید، فلفل و دارچین به آن اضافه می‌شود. این خورش نیز با برنج مصرف می‌شود.

شوروا Šurava

مواد لازم: گوشت گوسفند نیم کیلو، پیاز ۲۵۰ گرم، نمک، زردچوبه و فلفل به مقدار لازم.

طرز تهیه: بهتر است گوشت گوسفند را از دنده انتخاب کنید و از قصاب بخواهید گوشت را همراه دنده قطعه‌قطعه کند. گوشت و دنده و پیاز خردشده را با آب و زردچوبه و نمک و فلفل در قابلمه ریخته و روی شعله گاز قرار داده تا پخته شود. شوروا با برنج مصرف می‌شود.

کباب Kabâb

مواد لازم: یکی از گوشت‌های گوسفند، بز، گاو، گوساله، مرغ، شترمرغ، گوشت شکار (بز کوهی، آهو یا گوزن).

طرز تهیه: گوشت را قطعه‌قطعه کرده، به سیخ می‌کشند. گوجه‌فرنگی را از وسط قاچ کرده و به سیخ می‌کشند. گوشت و گوجه به سیخ کشیده را روی آتش ذغال یا آتش چوب کباب می‌کنند. کباب با برنج یا نان مصرف می‌شود.

بزه‌گیر Bəzagir (کباب کوبیده)

مواد لازم: گوشت گوسفند چرخ‌کرده، پیاز، دمه، گوجه‌فرنگی، نمک، فلفل به مقدار لازم.

طرز تهیه: گوشت چرخ‌کرده را در ظرفی می‌ریزیم. اگر گوشت کم‌چرب باشد، دمه را چرخ کرده به آن اضافه می‌کنیم. پیاز را رنده کرده و آبش را گرفته با نمک و فلفل در ظرف ریخته، چنگ می‌زنیم تا کاملاً مخلوط شده و ورز بیاید. سپس مواد آماده شده را به سیخ می‌کشیم و روی آتش ذغال یا چوب کباب می‌کنیم. گوجه‌فرنگی را هم به سیخ کشیده و کباب می‌کنیم. بزه‌گیر با نان یا برنج مصرف می‌شود.

واویجیگا Vâvijikâ (به گیلکی واویشکا = واویچکا vâvičkâ=vâviškâ)

مواد لازم: یربن yarbən (جگر بند) یک‌دست: دل و جگر و قلوه و جگر سقید حیواناتی که در کباب نام بردیم به غیر از مرغ، پیاز دویست گرم، دمه دویست گرم، زردچوبه، فلفل، نمک به مقدار لازم.

طرز تهیه: پیاز و دمه را خرد کرده در تابه ریخته روی شعله ملایم گاز تفت می‌دهیم. سپس جگر بند را خرد کرده با کمی آب و زردچوبه و فلفل و نمک در تابه ریخته و مرتب هم می‌زنیم تا پخته و سرخ شود. واویجیگا با نان و برنج مصرف می‌شود.

تاوه بوریون Tāvaburyun (تابه بریان)

مواد لازم: گوشت ماهیچه و قلم دست یا پای گاو و گوساله.

معمولاً در گذشته دست گاو را انتخاب می کردند و معتقد بودند که گوشت دست نرم تر و لذیذتر است. استخوان دست که فقط گوشت ماهیچه اش باقی مانده بود خریداری می شد.

طرز تهیه: اول قلم استخوان را جدا کرده و شکسته و در قابلمه می ریزند. آن گاه ماهیچه را از استخوان جدا می کنند و سعی بر این است که ماهیچه به طور کامل و بدون زخمی شدن درآورده شود. پوست نازک و محکمی که روی ماهیچه کشیده شده، مانع از وا رفتن گوشت در موقع پخت می شود و در سالم در آوردن ورقه ها کمک می کند. ماهیچه را هم در قابلمه ریخته تا پخته شود و پس از پخت، ماهیچه را به صورت ورقه ورقه در آورده در تابه قرار داده تا سرخ شود. سپس قلم ها را برداشته و مغز قلم را بیرون آورده و در قابلمه می ریزند و دوباره روی اجاق می گذارند تا آب قابلمه تبخیر شد. آب کم به جا مانده که همراه چربی مغز قلم مخلوط شده بسیار پرچرب است و چربی آن به حد اشباع می رسد.

مقداری رب انار ترش یا آلوچه را در ظرفی ریخته و با آب هم زده، سس درست می کنند و به ورقه های سرخ شده گوشت ماهیچه می زنند. آب و روغن مغز قلم را روی برنج بشقاب غذا ریخته و ورقه های سرخ شده گوشت دارای سس را روی برنج می گذارند.

تاوه بوریون با برنج مصرف می شود.

توضیح این که، امروزه طرز کار قصابی ها مثل سابق نیست و فرق می کند و کسی نمی تواند این خورش را درست کند. مگر این که قصاب سفارش مشتری را قبول کرده و گوشت ماهیچه و قلم را به طور اختصاصی از دست یا ران گاو جدا کند.

پتی Patti (تاس کباب)

مواد لازم: گوشت گوسفند بدون استخوان نیم کیلو، دمبه ۲۰۰ گرم، لوبیا سفید و نخود خام ۳۰۰ گرم، سیبزمینی دو یا سه عدد بزرگ، پیاز دو یا سه بوته بزرگ، به یک عدد بزرگ، نمک، زردچوبه، فلفل، دارچین، آب به مقدار لازم.

طرز تهیه: نانوائی های ماسوله در گذشته کوزه های سفالی بزرگی داشتند. معمولاً هر نانوائی یک کوزه داشت. کسی که می خواست پتی درست کند، کوزه را از نانوائی می گرفت و به خانه می برد و کوزه را شسته و آماده می کرد.

نخود و لوبیا را شسته در ته کوزه می ریختند. سیبزمینی را کاملاً شسته و با پوست روی نخود و لوبیا می گذاشتند و پیاز را هم پوست کنده و می شستند و در کوزه می ریختند. آن گاه گوشت و دمبه و به را به قطعات بزرگ بریده و در کوزه طبقه طبقه می چیدند و به آن

نمک و زردچوبه و فلفل و دارچین و آب اضافه می‌کردند و درپوش کوزه را رویش می‌گذاشتند.

کوزه را هنگام غروب به نانواپی می‌بردند و به نانوا تحویل می‌دادند. نانوا پس از پخت نان شب و پایان کار روزانه، زمانی که شعله‌های هیزم خاموش می‌شد، در کوزه را با قطعه‌ای خمیر اندود کرده و کوزه را روی خاک گرم تنور می‌گذاشتند و در آهنی تنور را می‌بستند. پتی تا صبح روی خاک گرم تنور مغزپخت می‌شد. صبح که نانوا برای پخت نان به نانواپی می‌آمد، پیش از روشن کردن تنور کوزه را از تنور خارج می‌کرد. پس از روشن کردن تنور نیز کوزه را بر لبه تنور می‌گذاشت تا گرم بماند. صاحب پتی از خانه‌اش به نانواپی می‌آمد و پیش از پرداخت مزد و کرایه کوزه، کوزه را می‌گرفت و همراه نان تازه به خانه برمی‌گشت. کوزه را پس از صرف پتی شسته، به نانواپی برمی‌گرداندند. پتی مانند کله و پاچه، غذای صبحانه بود.

امروزه پتی را در خانه و روی شعله بسیار کم اجاق گاز یا در فر گاز با شعله بسیار کم می‌پزند.

اشکمه āškama (شکمه شیردان)

مواد لازم: شکمه، پیاز، زردچوبه، پودر آویشن و آب به مقدار لازم. شکمه گاو، بز، گوسفند و دیگر حیوانات حلال گوشت که شکار شده‌اند؛ مثل گوزن، بز کوهی، آهو و...

طرز تهیه: شکمه را که از قصابی خریداری شده، پس از تمیز کردن و شستن، قطعه‌قطعه کرده داخل قابلمه می‌گذاریم. زردچوبه، آب و امروزه پودر آویشن را به قابلمه اضافه کرده، روی گاز قرار می‌دهیم تا بجوشد. پس از مدتی که جوشید آب آن را کاملاً خالی کرده و دوباره در قابلمه آب ریخته و چند بوته پیاز کوچک پوست کنده یا یک عدد پیاز بزرگ خرد شده، همراه زردچوبه، فلفل، پودر آویشن به قابلمه اضافه کرده و روی گاز می‌گذاریم تا بپزد. این خورشت با برنج یا نان مصرف می‌شود.

قلیه روئن qalya ruan

مواد لازم: یک گوسفند کامل یا قوچ چاق.

طرز تهیه: گوسفند یا قوچ را سر بریده، پوستش را کنده و گوشت و دمه و تمام چربی‌های آن را خرد کرده، داخل دیگ یا تشت قرار می‌دهند و رویش نمک می‌پاشند. در گذشته نمک بیش‌تر از حد معمول به آن اضافه می‌کردند چون باید به مدت طولانی‌تری بدون یخچال و فریزر نگهداری می‌شد. نمک جلوی فاسد شدن زودهنگام گوشت را

می گرفت. امروزه نمک کمتری به قلیه می زنند چون امکان نگهداری آن در فریزر وجود دارد. در گذشته دیگ یا تشت مسی را روی آتش ذغال یا چوب می گذاشتند. گوشت، آب انداخته و دمه و چربی ها کم کم آب شده همراه گوشت، پخته و سرخ می شدند و سپس از روی اجاق برداشته و کنار می گذاشتند تا سرد شود. شکمبه گوسفند را قبلاً خالی کرده، شسته و تمیز و خشک می کردند. پس از سرد شدن قلیه، آن را با تمام روغنش در شکمبه می ریختند و در شکمبه را بسته آن را در جای خنکی آویزان می کردند. از قلیه روغن به مرور استفاده می شد، قبل از این که فاسد شود و کپک بزند. گاهی هم در زیر خاک چال می کردند و مدتی از آن استفاده نمی کردند. این کار باعث می شد تا قلیه مدت زیادی دوام بیاورد.

امروزه به دلیل گرانی قوچ حتی ثروتمندان نیز این کار را نمی کنند. ممکن است قورمه در مهمانی ها و مراسم عروسی فرزندان رهمداران در ییلاقات پخته شود چون جشن عروسی در شهرها در تالارها برگزار می شود.

ورقه Varaqqa

مواد لازم: بادمجان، ماست، نمک به مقدار لازم.

طرز تهیه: بادمجان را پوست کنده، روی آن نمک می پاشیم تا آب بیندازد و تلخی اش گرفته شود. سپس آن را به شکل دایره های کوچک بریده و در تابه سرخ می کنیم. قطعات ورقه را پس از سرخ شدن در ظرفی چیده و روی آن ماست می ریزیم. در زمان های گذشته که در زمستان بادمجان پیدا نمی شد، از سیب زمینی به جای بادمجان استفاده می شد. ورقه با برنج یا نان مصرف می شود.

مرجواً قلیه marjua qalya (قلیه عدس)

مواد لازم: عدس یک لیوان، پیاز ۲۰۰ گرم، مغز گردو ۳۰۰ گرم، رب آلوچه ترش یا انار ترش یکی دو قاشق سوپ خوری، نمک، زردچوبه، فلفل به مقدار لازم.

طرز تهیه: عدس را به همراه پیاز خرد شده، نمک، زردچوبه و فلفل در قابلمه بریزید و با آب لازم روی شعله متوسط گاز قرار دهید تا نیم پخت شود. پس از نیم پخت شدن، مغز گردوی آسیاب شده و رب را به آن اضافه کنید تا کاملاً پخته شود. مرجواً قلیه با برنج مصرف می شود.

مرجوا پته = عدس پخته، عدسی

طرز تهیه: عدس را شسته و در قابلمه بریزید و به آن آب و نمک اضافه کنید و روی شعله گاز بپزید.

میرزا قاسمی merzâ qâsami (میرزا قاسمی)

در ماسوله دو نوع میرزاقاسمی درست می‌شود.

۱- با برنجوم = بادمجان؛

۲- با پامادور = گوجه‌فرنگی.

۱- میرزا قاسمی بادمجان

مواد لازم: یک کیلو بادمجان، چند پر سیر، روغن یا کره ۲۰۰ گرم، تخم‌مرغ یک یا دو عدد، زردچوبه و نمک به مقدار لازم.

طرز تهیه: بادمجان را روی شعله گاز یا آتش ذغال کبابی می‌کنند. پس از کبابی کردن، پوست آن را کنده و در ظرفی تکه‌تکه و خرد کرده و در تابه می‌ریزند و به آن نمک و زردچوبه و مقداری کره یا روغن اضافه می‌کنند. تابه را روی شعله گاز می‌گذارند تا بادمجان پخته شود. آن‌گاه سیرداغ و مقداری دیگر کره یا روغن به همراه دو عدد تخم‌مرغ به آن اضافه می‌کنند. محتویات تابه را هم می‌زنند و می‌گذارند تا کاملاً پخته و آماده شود. میرزاقاسمی با برنج مصرف می‌شود.

۲- میرزا قاسمی گوجه‌فرنگی

مواد لازم: گوجه‌فرنگی یک کیلو، پیاز ۲۵۰ گرم، تخم‌مرغ دو عدد، کره یا روغن ۲۰۰ گرم، نمک و زردچوبه به مقدار لازم.

طرز تهیه: گوجه‌فرنگی را خرد کرده، به همراه زردچوبه و نمک و مقداری روغن یا کره در تابه می‌ریزند و روی شعله ملایم گاز می‌گذارند تا پخته شود. سپس پیاز را خرد و سرخ کرده و به همراه یکی دو عدد تخم‌مرغ و مقداری دیگر کره یا روغن به تابه اضافه می‌کنند و می‌گذارند تا کاملاً پخته شود.

در خورشت‌های میرزا قاسمی، تره و باقلا قاتق از روغن به مقدار زیادتر استفاده می‌کنند، چون روغن زیاد باعث خوش‌مزه‌تر شدن خورشت می‌شود.

باقلا قاتوق، خورشت گیلک‌هاست. البته در ماسوله هم درست می‌کنند. میرزاقاسمی گوجه‌فرنگی نیز با برنج مصرف می‌شود.

مویی Muiy (ماهی)

ماهی، به علت دوری دریا از ماسوله، در ماسوله موجود نبود و نیست و از طریق فومن و رشت به ماسوله وارد می‌شود. ماهی‌هایی که در ماسوله شناخته می‌شد، عبارت بود از: ایسبیه‌مویی isbiya muiy (ماهی سفید)، سوره‌مویی sura muiy (ماهی شور)، لوائیه‌مویی lavâiya muiy (ماهی دودی)، ایسبیه‌کولی isbia kuli (کولی سفید)، سوره‌کولی sura kuli (کولی شور)، ماهی کوچک قزل لهله qezal lala (قزل‌آلا). قزل‌آلا در رودخانه‌های ماسوله وجود دارد و در گذشته بیش‌تر بود و نسل این ماهی به دلیل شکار بی‌رویه و متأسفانه با مواد منفجره از بین می‌رود.

ماهی سفید، نر و ماده دارد. ماهی نر غیر از روده اصلی روده‌ای خاص به نام شیرینه رؤا sirina rua، روده شیرین دارد که سرخ‌کرده‌اش بسیار خوش‌مزه است و با برنج مصرف می‌شود. ماهی ماده در شکمش خاویار (تخم ماهی که اشپل ašpel نامیده می‌شود) دارد و سرخ‌کرده‌اش در کوکو استفاده و با برنج مصرف می‌شود.

از ماهی سفید، خورشتی به نام قورابیج qurâbij درست می‌کنند. از کولی هم به دو شکل استفاده می‌شود. یک نوعش این است که کولی را پس از شستن بر روی آتش کباب کرده، پوستش را درآورده و بر آن نمک پاشیده و سرخ می‌کنند. یا این‌که به همان شکل سرخ کرده، با پلو مصرف می‌شود. روده اصلی ماهی و کولی را که زهره به آن چسبیده در می‌آورند. زهره پوست نازکی دارد و مایع داخلش بسیار تلخ است و اگر موقع در آوردن روده احتیاط لازم انجام نگیرد، مایع ترکیده، و خاویار و روده شیرین و داخل کولی را تلخ می‌کند.

آورشته‌مویی âvraštamuiy، ماهی سرخ‌شده

یک عدد ماهی را پس از شستن قطعه‌قطعه کرده و به آن نمک و گلپر پاشیده و به تعداد افراد خانواده قطعاتی را سرخ کرده و با برنج پخته شده مصرف می‌کنند. چند کولی را به دلیل کوچک بودن مثل ماهی سرخ کرده و با پلو مصرف می‌کنند. هم‌چنین روده شیرین نیز به دلیل کافی نبودن به همراه ماهی سرخ و مصرف می‌شود. خاویار را هم سرخ می‌کنند و اگر کافی نبود به همراه ماهی سرخ می‌شود.

اشبله کوکو (کوکوی خاویار)

به اشبله کوکو مراجعه شود.

مویی قورابیج *muyya qurabij*

کله و دم ماهی را که هر کدام قطعه‌ای از گوشت ماهی هم داشته باشند، روی آتش ذغال برشته می‌کنند. سپس پوست آن را کنده و تمام تیغ‌های گوشت کله و دم و استخوان‌های اضافی کله را در آورده و دور می‌ریزند. آن‌گاه گوشت را خرد و ریزریز می‌کنند تا تیغی در آن جا نماند. گوشت جدا شده و آن قسمت کله که مغز در آن هست را در قابلمه ریخته، به همراه ۳۰۰ گرم مغز گردوی آسیاب شده، نیم کیلو سبزی معطر سرخ شده و یک قاشق غذاخوری رب انار ترش یا آلوچه ترش روی شعله گاز می‌گذارند تا بجوشد و قوام بیاید.

مویی قورابیج، خورشتی بسیار عالی و خوش‌مزه است که با برنج مصرف می‌شود. ماهی دودی و ماهی شور را در یخچال نگه‌داری می‌کنند. برای مصرف، قطعه‌ای از هر یک از آن‌ها را روی آتش ذغال برشته کرده یا در کاسه‌ای گلی یا چینی روی برنج در حال دم کشیدن می‌گذارند تا پخته شود. ماهی دودی و ماهی شور، به همراه خورشت‌های ترش‌مزه مصرف می‌شود. در پختن کولی‌شور و دودی نیز به همین شکل عمل می‌شود.

اشبله کوکو *Ešbelakuku* (کوکوی خاویار ماهی سفید)

مواد لازم: اشبل یک عدد کامل، برگ سیر تازه ۲۰۰ گرم، پیاز متوسط یک بوته، تخم‌مرغ سه عدد یا بیش‌تر، اگر سبزی تازه خنش (به گیلکی خرنش) نعنای آبی ۵۰ تا ۱۰۰ گرم (اگر سبزی خنش در دست‌رس نبود از سبزی معطر استفاده شود)، شمبلیله خشک یک قاشق سوپ‌خوری (برای این‌که شمبلیله خشک معطر است و کوکوی شما را خوش‌عطر می‌کند)، زردچوبه، نمک به مقدار لازم.

طرز تهیه: اشبل را خرد کرده در ظرفی بریزید. به آن برگ سیر تازه خرد شده، پیاز رنده شده با آبش، سبزی خنش خرد شده و اگر نبود شمبلیله خشک و تخم‌مرغ و زردچوبه و نمک اضافه کنید و هم بزنید تا کاملاً مخلوط شود. آن‌گاه تابه را روی شعله گاز گذاشته و در آن روغن ریخته تا داغ شود. پس از آن مخلوط را در تابه بریزید و مثل سایر کوکوها سرخ کنید. اشبله کوکو را با برنج مصرف می‌کنند.

لوبیا *lubiya* (خوراک لوبیا)

مواد لازم: لوبیای چیتی خشک یا تازه (که در اواخر فصل‌های بهار و تابستان در بازارهای شمال به وفور موجود است)، ۳۰۰ تا ۵۰۰ گرم، سیب‌زمینی ۲۰۰ گرم، روغن زیتون، آب لیمو یا آب نارنج، نمک و فلفل به مقدار لازم.

طرز تهیه: لوبیا را شسته در قابلمه ریخته با آب لازم روی شعله گاز قرار دهید. پس از نیم‌پخت شدن، سیب‌زمینی را پوست کنده و به قطعات ریز بریده و شسته و در آن بریزید. پس از آماده شدن در کاسه ریخته و به آن فلفل، نمک، یک قاشق سوپ‌خوری روغن زیتون، آب لیمو یا آب نارنج اضافه کنید. لوبیا با نان به عنوان عصرانه یا شام مصرف می‌شود.

تارّه tarra

از سبزی‌های خورشتی به گیلکی تره گفته می‌شود.

مواد لازم: سبزی تره (پاک‌کرده و شسته‌شده) یک کیلو، تخم‌مرغ دو تا سه عدد، سیرداغ (پنج تا شش پر سیر)، آرد برنج دو قاشق غذاخوری، زردچوبه، نمک به مقدار لازم.

طرز تهیه: تره از گیاهان کوهی است. گیاهانی که خورشت تره از آن استفاده می‌شود عبارتند از: مژک mažgə (به گیلکی آب تره âbetara می‌گویند). سیفی sifi، (اسفناج کوهی). سیفی چهار نوع است: تله‌سیفی tellasifi، که قابل استفاده نیست. لوله سیفی lula sifi، روئنه سیفی ruana sifi (سیفی روغنی)، ترشه سیفی tarša sifi (سیفی ترش)، گوسنه‌پا gusanna pâ (پای گوسفند)، کرگه‌لینگ kargaling، پای مرغ هم نامیده می‌شود. کوچبوندن kūčabuder (چغندر کوهی)، زرده تارّه zarda tarra (تره زرد)، پنیرک panirak، عسله‌بن asalelebən (گیاه و گل، گل‌گاوزبان)، کوسیر kusir (سیر کوهی)، کوپپاز kupiyâz (پیاز کوهی)، چیزه izač (زعفران کوهی)، کاکوتی kâkuti، کروجک kurujak، خاکه لوه xâkaleva، پوچوآچنگ pučaçang (پنجه گربه)، اسبه سم asbasamm (سم اسب)، کوشویر kušivir (شفید کوهی)، شنگ šang، کوکنار kukunar (کوکنار کوهی)، شقایق‌هایی که در فصل بهار کوه‌ها را سرخ‌پوش می‌کند، سره‌شولا sərašavlâ (گلیم قرمز)، کوپوآن əkupuen (نعناع کوهی)، گوشته‌گولانه guštagulâna، په‌په‌چال papačâl (گیاه و گل پامچال)، گزنه gazna (گزنه اول بهار که تر و تازه است).

تره کوهی ماسوله دو نوع است: شیرینه تارّه irina târraš (تره شیرین)، و ترشه تارّه (تره ترش). تره ترش و شیرین را با سبزی‌های کوهی که نام بردیم درست می‌کنند. در تره ترش، اسفناج ترش بیش‌تری می‌ریزند تا تره ترش شود.

گیلک‌ها از سبزی همه‌جور (که سبزی کوهی نیست) تره درست می‌کنند. آن‌ها پس از این‌که در تابه سیرداغ و تخم‌مرغ ریختند به آن آب غوره یا آب لیمو یا آب نارنج اضافه می‌کنند تا ترش شود که به ترشه‌تره معروف است. قبل از این‌که آب ترشه‌تره کاملاً خشک شود، به اصطلاح ترشه‌تره را کمی آب‌دار، از روی گاز برمی‌دارند.

ترهٔ رشتی یا ترشه‌تره، معروف است و در رستوران‌های شمال و برخی از رستوران‌های تهران سرو می‌شود.

سبزی تره را خرد کرده در قابلمه ریخته دو قاشق غذاخوری آرد برنج یا یک تا دو قاشق برنج و کمی آب روی سبزی خردشده می‌ریزیم و روی شعلهٔ ملایم گاز قرار می‌دهیم تا بپزد. پس از پختن در تابه ریخته و مقداری کره یا روغن به آن اضافه می‌کنیم تا جوش بخورد. وقتی که آب تره بخار شد سیر را خرد کرده و تره را در دورتادور تابه کنار می‌کشیم و وسط تابه را خالی می‌کنیم و مقداری روغن در وسط آن می‌ریزیم و سیر خرد شده و زردچوبه را به آن اضافه می‌کنیم تا سرخ شود. پس از سرخ شدن، تخم‌مرغ‌ها را شکسته روی سیر می‌ریزیم تا آن هم سرخ شود. سپس سیر و تخم‌مرغ و تره را هم می‌زنیم تا مخلوط شود و باز مقداری کره یا روغن به آن اضافه می‌کنیم.

خرفه تارّه Xurfe tarra (ترهٔ خرفه)

مواد لازم: سبزی پاک‌کرده و شسته شدهٔ خرفه یک‌ونیم کیلو، آرد برنج یک تا دو قاشق سوپ‌خوری، تخم‌مرغ دو تا سه عدد، سیرداغ، نمک و زردچوبه به مقدار لازم.

طرز تهیه: خرفه گیاهی است با برگ‌های ریز گوشتی در ساقه‌های متعدد گیاه که در ماسوله و تمامی گیلان و مازندران وجود دارد. نگارنده در استان‌های البرز و تهران نیز به آن برخورد کرده‌ام که به همین نام نامیده می‌شد. اعتقاد در ماسوله بر این است که خرفه پخته‌شده برای کسانی که سرفه‌های خشک می‌کنند و سوزش و درد در سینه دارند مفید است. همچنین به ازدیاد شیر مادر و سلامتی مادر و کودک کمک می‌کند.

ترهٔ خرفه از هر نظر خوش‌مزه و عالی است. سبزی خرفه را خرد می‌کنند و در قابلمه ریخته و آرد و آب و زردچوبه و نمک به آن اضافه می‌کنند و روی شعلهٔ متوسط گاز قرار می‌دهند تا پخته شود. پس از پختن، سیرداغ و تخم‌مرغ و روغن، به همان نحوی که در پختن تره کوهی آمد، به آن اضافه می‌کنند. خرفه تاره با برنج مصرف می‌شود.

چل گیا Čelgiyâ (چهل گیاه، معجون چهل گیاه)

از صد سنبله و گل و برگ و شکوفه و گیاه، که چیدن آن‌ها نباید از سه هشت بهار یعنی روز ۲۴ فروردین نگذرد، درست می‌شود. همچنین برای درست کردن چهل گیاه، از گیاهانی که برای تره استفاده می‌شود و سبزی خوردن کوهی مثل الاف alâf، گیاه رازونه râzuna = رازیانه (گیاهی که برگ‌هایش دقیقاً مثل شفیق است) زیاد استفاده می‌شود.

گیاهان و برگ و گل و سنبله و شکوفه را تمیز کرده و شسته و در قابلمه می‌ریزیم. پس از اندکی پخت، عسل به آن اضافه می‌کنیم و هم می‌زنیم تا پخته شود. شیره انگور یا

دوشاب را در آن ریخته و می‌جوشانیم تا غلیظ شد. قبل از این که کاملاً غلیظ شود مقداری برنج برشته و کنجد برشته و مغز گردو را آسیاب کرده و در آن می‌ریزیم و باز هم می‌زنیم تا کاملاً غلیظ و سرخ شود. این غذای مقوی و پُرانرژی در صبحانه صرف می‌شود و برای سلامت مفید است.

قلیه qalya

مواد لازم: آرد برنج، دوشاب، آب انار ترش یا دانه انار ترش، باقلا مقیمی (که به مازندرانی هم معروف است)، پیاز، گوشت یا یک عدد اردک.

طرز تهیه: ۱- گوشت را همراه آب و نمک و زردچوبه و فلفل و دارچین در قابلمه ریخته و می‌پزند و کنار می‌گذارند. ۲- باقلای مقیمی را همراه تعدادی پیاز پوست‌کنده در قابلمه‌ای دیگر ریخته همراه آب می‌پزند و کنار می‌گذارند. ۳- آرد برنج را تفت داده، همراه دوشاب و آب انار ترش یا دانه انار ترش و آب لازم در قابلمه‌ای دیگر ریخته روی شعله ملایم گاز می‌گذارند و هم می‌زنند تا گوله نیافتد. پس از به جوش آمدن به آن نمک و زردچوبه اضافه می‌کنند.

برای سرو غذا در هر کاسه مقداری گوشت و باقلا و چند عدد پیاز می‌گذارند و روی آن قلیه می‌ریزند و می‌گذارند سرد شود و ببندد. این خورش خوش‌مزه با برنج به عنوان نهار یا شام مصرف می‌شود.

گزر آش gazar âş (آش هویج)

مواد لازم: آرد برنج، شیر و هویج.

طرز تهیه: آرد برنج را تفت داده با آب لازم در قابلمه ریخته و روی شعله ملایم گاز می‌گذارند و هم می‌زنند تا گوله نیافتد. پس از این که جوش آمد شیر و هویج حلقه‌حلقه کرده را به آن اضافه می‌کنند و می‌گذارند تا پخته شود. گزر آش با برنج مصرف می‌شود.

پلا pelâ (پلو، کته)

مواد لازم: برنج، نمک و آب به مقدار لازم.

طرز تهیه: به تعداد اعضای خانواده برای هر فرد یک لیوان متوسط برنج در قابلمه می‌ریزیم و پس از شستن، به آن آب و نمک به مقدار لازم اضافه کرده و روی شعله گاز می‌گذاریم تا پخته شود. پیش از پخت کامل و تبخیر شدن آب پلو، برنج را هم می‌زنیم تا با کیفیت بهتری پخته شود.

انواع پلو

آو کشه پلا âv kaša pelâ (پلوی آبکش)، ژیره پلا žira pelâ (ژیره پلو)، شیغیره پلا šifira pelâ (شفید پلو)، زعفرونه پلا zafaruna pelâ (پلو با زعفران).

آو کشه پلا: پلوی آبکش

برنج را شسته با آب فراوان روی گاز می‌گذاریم. برنج را پس از نیم‌پخت شدن در آبکش ریخته تا آبش گرفته شود. قابلمه را روی گاز قرار داده و مقداری روغن در آن ریخته تا داغ شود. سپس روی روغن، در کف قابلمه نان لواش یا سیب‌زمینی ورقه‌ورقه شده می‌چینیم و بعد مقداری زعفران را در لیوانی که تا نصفش آب جوش دارد ریخته و روی لواش یا سیب‌زمینی می‌ریزیم. برنج آبکش را که آبش کاملاً گرفته شده روی آن می‌ریزیم و روی قابلمه دمکش گذاشته و روی شعله متوسط گاز می‌گذاریم تا دم بکشد. مواظب باشیم که ته‌دیگ نسوزد و قابلمه را به موقع از روی گاز برداریم تا ته‌دیگی زعفرانی، نرم، معطر و خوش‌مزه داشته باشیم.

برای زیره پلو، شفیدپلو و سبزی پلو نیز، پس از این‌که آب برنج آبکش گرفته شد، با مقداری زیره، شفید یا سبزی مخلوط کرده، مثل پختن پلوی آبکش عمل می‌کنیم. اما در مورد زعفران پلو. خیلی‌ها برنج آبکش را در قابلمه‌ای که پیش‌تر با روغن داغ شده می‌ریزند تا ته‌دیگ پلو خیلی خشک و سفت شود. بعد از پختن برنج، مقداری از برنج را در ظرفی ریخته و زعفران را که با آب حل کرده‌اند، روی آن می‌ریزند و برنجی را که در دیس ریخته‌اند با برنج زعفرانی تزیین می‌کنند.

پلو را به سه شکل و با دو نوع لبنیات مصرفی می‌کنند:

۱- **شت و پلا (پلو با شیر)**. پلو را در کاسه‌ای ریخته، روی آن شیر می‌ریزند. سپس با اضافه کردن عسل یا شکر یا نمک به آن میل می‌کنند.

۲- **پنیر و پلا (پلو با پنیر شور ماسوله، پنیر سیاه‌مزی)**. برنج گرم با پنیر شور یکی از غذاهای مورد علاقه ماسوله‌ای‌هاست. در این مورد ضرب‌المثلی نیز وجود دارد: «پنیر و پلا مزعفره / هر کس نییره کافره».

Panir o – pelâmozafara – har kas niyara kâfara

ترجمه: پلو با پنیر مثل پلوی زعفرانی است / هر کس نخورد کافر است.

۳- **آورشته پنیر âvrašta panir (پنیر سرخ‌شده)**.

مواد لازم: پنیر تازه کم‌شور یا نیم‌شور، روغن.

طرز تهیه: روغن را در تابه ریخته تا داغ شود. پنیر را ورقه‌ورقه کرده و در تابه روی شعله کم گاز گذاشته تا سرخ شود. برای این‌که پنیر نسوزد، هنگامی که به رنگ قرمز و

سرخ در آمد، آن را برگردانده تا طرف دیگرش سرخ شود. آورشته پنیر با برنج مصرف می‌شود.

نون nun (نان)

در گذشته در ماسوله نان در عصرانه یا چاشت مصرف می‌شد. قوت اصلی مردم ماسوله، برنج (کته) بود که در سه نوبت: صبحانه، نهار، شام استفاده می‌شد. فقط مردم کم‌درآمد نان می‌خوردند آن هم اکثراً پنهانی. طوری نان می‌خریدند که دیگران آن‌ها را نبینند و آبروی‌شان حفظ شود. امروزه نهار برنج مصرف می‌شود و صبحانه و شام نان.

در گذشته، آرد خالص گندم را از خلخال و تارم به ماسوله می‌آوردند. بهترین آرد، آرد هیشین hešein بود. هشجین یکی از شهرهای خلخال است که آردش سفید و مناسب بود. آردش طوری بود که نه تنها نان تازه‌اش بلکه نان بیاتش نیز نرم و ترد بود و با فشار دست خرد می‌شد.

آرد را چند ساعت قبل از پخت با مایه خمیر، که از خمیر پخت‌های قبلی نگه داشته بودند و ترشیده بود و به آن خمیر آس xamir âs می‌گفتند، خمیر می‌گرفتند. مایه خمیر باعث ورز آمدن خمیر و آماده شدن آن برای پخت نان می‌شد.

آش âš

انواع آش‌ها عبارتند از:

۱- آش فاطمه، شله قلمکار ۲- ایسبیه آش isbiya âš، آش سفید ۳- مرجو آش marjua âš، آش عدس ۴- موقشره آش muqššara âš، آش لپه ۵- ترشه آش təršâš، آش ترش.

۱- آش فاطمه

آش شله قلمکار را در سال‌گرد وفات حضرت فاطمه که در ماسوله وفاتیه می‌خوانند می‌پزند. آش نذری است و بین خانواده‌ها پخش می‌شود.

مواد لازم: گندم نیم کیلو، سبزی نیم کیلو، پیاز نیم کیلو، گوشت بی‌استخوان نیم کیلو، قلم گاو، روغن حیوانی یا کره صد گرم، برنج یک لیوان، هر یک از حبوبات زیر نصف لیوان: لوبیا چیتی، لوبیا قرمز، لوبیا سفید، لوبیای چشم بلبلی، نخود، عدس، ماش، برنج، گندم.

طرز تهیه: حبوبات را یک روز پیش از پختن در آب خیسانده و روز بعد می‌پزند. در دیگی آب می‌ریزیم و می‌گذاریم روی گاز تا جوش بیاید. سبزی را خرد کرده به همراه زردچوبه در آب جوش می‌ریزیم. پس از پخته شدن، به آن برنج اضافه می‌کنیم. برنج که پخت، گندم را که قبلاً پخته و پیاز را سرخ کرده بودیم، در دیگ می‌ریزیم و تمامی مواد

دیگر را هم زده تا مخلوط شده و پخته شود. گوشت را به همان صورت تکه‌ای می‌پزیم و پس از پختن ریش‌ریش می‌کنیم و با حبوباتی که قبلاً پخته بودیم غیر از ماش، در دیگ می‌ریزیم و سپس روغن و فلفل و نمک به آن اضافه می‌کنیم. در آخر ماش پخته شده را می‌ریزیم. این به این دلیل است که ماش نرم و چسبنده است و ممکن است آش ته بگیرد. آش را پیش از ته گرفتن از روی گاز برمی‌داریم.

۲- ایسبیه آش isbiya âš آش سفید

مواد لازم: برنج نصف تا یک لیوان، پیاز یک بوته بزرگ، سبزی گشنیز خرد شده ۲۵۰ گرم، آلوی بخارا ۲۰۰ گرم، کره ۵۰ گرم، زردچوبه و نمک به مقدار لازم.

طرز تهیه: برنج و پیاز و سبزی خرد شده را همراه آب لازم و زردچوبه و نمک در قابلمه ریخته و روی شعله ملایم گاز می‌گذاریم. مقداری که جوشید آلوی شسته شده برقان را در آن می‌ریزیم و آن‌گاه کره و نمک به آن اضافه می‌کنیم تا کاملاً پخته شده و جا بیفتد.

۳- مرجوآ آش marjua âš آش عدس

مواد لازم: عدس ۲۰۰ گرم، برنج ۲۰۰ گرم، پیاز یک بوته بزرگ، کره ۵۰ گرم.

طرز تهیه: برنج و عدس را شسته و پیاز را خرد می‌کنیم و هر سه را همراه آب لازم در قابلمه ریخته و روی شعله گاز می‌گذاریم تا بپزد. پیش از پخت کامل کره و نمک و زردچوبه به آن اضافه می‌کنیم.

۴- موقشّره آش muqaššara âš آش لپه

مراحل پختن این آش درست مثل آش عدس است، فقط به جای عدس از لپه استفاده می‌شود.

۵- ترشه آش tarša aš آش ترش

مواد لازم: برنج یک لیوان، نخود و لوبیا و باقلا هر کدام ۲۵۰ گرم، دوشاب نصف لیوان، کره ۵۰ گرم، رب آلوچه یا انار ترش یک قاشق غذاخوری، نعنای خشک یک قاشق غذاخوری.

طرز تهیه: برنج و نخود و لوبیا و باقلا را قبلاً خیسانده و پس از خیس خوردن، نخود و باقلی را همراه آب لازم و زردچوبه در قابلمه ریخته و روی شعله گاز می‌گذاریم و پس از نیم‌پز شدن، برنج و نمک را به آن اضافه می‌کنیم و پیش از پخت کامل به آن رب آلوچه ترش یا انار ترش، دوشاب و نعنای می‌زنیم تا تمام مواد با هم مخلوط و پخته شوند.

قیماق qeymâq

مواد لازم: آرد گندم یک لیوان، شکر، کره صد گرم، ادویه مخصوص، نمک کم، زردچوبه و گلاب به مقدار لازم. (ادویه مخصوص از گیاه دارویی تهیه شود).

طرز تهیه: آرد را همراه آب لازم در قابلمه ریخته و روی شعله ملایم گاز قرار دهید و هم بزنید تا آرد در آب حل شود. سپس ادویه مخصوص، شکر، گلاب و کره را به آن اضافه کنید و بگذارید پخته شود.

در گذشته قیماق را برای زنان زائو که پس از زایمان خونریزی و ضعف بدنی داشتند می‌پختند. امروزه به دلیل امکانات و مراقبت‌های پزشکی و بهداشتی پس از زایمان، قیماق مصرف نمی‌شود.

آلو آرده âluârda (پالوده)، به گیلکی پالده pâlda

مواد لازم: آرد گندم ۲۰۰ تا ۲۵۰ گرم، شکر به اندازه‌ای که آلو آرده را شیرین کند، گلاب به اندازه کم، زردچوبه، دارچین، زنجبیل به مقدار لازم.

طرز تهیه: آرد را در تابه ریخته و روی شعله ملایم گاز تفت دهید و پس از تفت دادن در قابلمه ریخته و آب ولرم به آن اضافه کنید و با قاشق هم بزنید تا گوله نیافتد. آن‌گاه زردچوبه و شکر در آن بریزید. در آخر کمی گلاب، دارچین و زنجبیل به آن اضافه کنید. گلاب بوی خوشی به آلو آرده می‌دهد. آلو آرده با نان برای صبحانه، عصرانه یا شام مصرف می‌شود.

فیرنی Firini (فرنی)

مواد لازم: آرد برنج ۲۵۰ گرم، شکر به اندازه‌ای که فرنی را شیرین کند، گلاب، دارچین به مقدار لازم.

طرز تهیه: در گذشته برنج را در آب خیسانده و پس از خیس خوردن با هاون چوبی که دسته‌ای آهنی داشت به آرد تبدیل می‌کردند و از آن (که نشاسته خالص) بود، فرنی درست می‌کردند. معتقد بودند فرنی‌ای که با این آرد درست می‌شود، با کیفیت‌تر و خوش‌مزه‌تر می‌شود. امروزه به دلیل راحتی کار از آرد برنج موجود در خواربارفروشی‌ها استفاده می‌شود. آرد را همراه آب ولرم در قابلمه بریزید و هم بزنید تا در آب حل شود و گوله نیندازد. پس از حل شدن روی شعله ملایم گاز بگذارید تا پخته شود. قبل از پخت کامل شکر و دارچین و گلاب به آن اضافه کنید.

فرنی بیش‌تر در روزهای ماه رمضان پخته و مصرف می‌شود. در غیر ماه رمضان، در صبحانه، عصرانه یا شام با نان مصرف می‌شود.

شیروا širvâ (شیر برنج)

مواد لازم: یک لیوان برنج، یک لیوان شیر، یک لیوان شکر، نمک کم، دارچین و گلاب به مقدار لازم.

طرز تهیه: برنج را شسته همراه آب لازم در قابلمه ریخته و روی شعله ملایم گاز بگذارید تا بپزد. قبل از پخت کامل، به آن شیر، دارچین و گلاب اضافه کنید. شیروا در صبحانه، عصرانه یا شام با نان مصرف می‌شود.

کوکوها

سبزییه کوکو sabziya kuku (کوکو سبزی)

مواد لازم: سبزی یک کیلو که عبارت است از: جعفری، گشنیز، تره، شفید، شمبليله. اندازه سبزی‌ها غیر از شمبليله که به دلیل تلخی‌اش کم‌تر استفاده می‌شود، برابر است. عطر خوش شمبليله کوکو را معطر می‌کند.

سبزی را خرد کرده در ظرفی می‌ریزیم و دو یا سه عدد تخم‌مرغ به آن اضافه می‌کنیم. بعضی‌ها ممکن است از تخم‌مرغ بیش‌تری در سبزی استفاده کنند، چون کوکو خوش‌مزه‌تر می‌شود. نمک و یکی دو قاشق غذاخوری آرد برنج هم در آن می‌ریزیم و هم می‌زنیم تا کاملاً مخلوط شود. آن‌گاه تابه را با روغن روی شعله ملایم گاز قرار می‌دهیم تا داغ شود. مخلوط را در تابه ریخته و پهن می‌کنیم تا از دو طرف سرخ شود.

پس از سرخ و خنک شدن همراه برنج یا نان مصرفی می‌شود.

در گذشته در فصل‌های بهار و تابستان از سبزی باغ‌های ماسوله، سبزییه کوکو درست می‌شد. سبزی این باغ‌ها به دلیل کوهستانی بودن، بسیار معطر و خوش‌بوست. به همین دلیل، کوکو سبزی و سبزی‌قورمه بسیار معطر و لذیذ می‌شود.

در فصل زمستان از سبزی خنش xanaš (نعناع آبی) و انگلش angalaš (سبزی معطر) کوکو درست می‌کنند. این دو سبزی کوهی خیلی معطر هستند و در ارتفاعات نزدیک به دشت موجود. یک بوته پیاز کوچک در کوکوها می‌ریزند. امروزه به دلیل ارتباطات گسترده همیشه سبزی وجود دارد. به خنش و انگلش در گیلکی، خرش و چوچاق گفته می‌شود.

په‌په‌چاله کوکو papačâla kuku (کوکوی پامچال)

مواد لازم: سبزی خنش و انگلش نیم کیلو، گل پامچال ۲۰۰ گرم، تخم‌مرغ دو عدد یا بیش‌تر، پیاز متوسط یک بوته، آرد برنج دو قاشق سوپ‌خوری، نمک و زردچوبه به مقدار لازم.

طرز تهیه: گل پامچال را که در ماه‌های بهمن و اسفند در تمام ارتفاعات پایین ماسوله در می‌آید چیده و شسته و با سبزی در ظرفی ریخته و مخلوط و خرد کنید. سپس پیاز رنده‌شده و تخم‌مرغ‌ها و آرد برنج و نمک و زردچوبه را به آن اضافه کرده و هم زده تا مخلوط و آماده شود. سپس در تابه روغن ریخته و روی شعله گاز قرار دهید تا داغ شود. په‌په‌چاله کوکو را مانند کوکو سبزی و خنش و انگلش سرخ کنید.

سوزمینیه کوکو sevizaminiya kuku (کوکوی سیب‌زمینی)

مواد لازم: سیب‌زمینی ۳۰۰ گرم، پیاز یک بوته کوچک، آرد برنج دو قاشق غذاخوری، تخم‌مرغ دو عدد یا بیش‌تر، شنبلیله خشک (در صورت موجود بودن) یک قاشق غذاخوری، زردچوبه و نمک به مقدار لازم.

طرز تهیه: سیب‌زمینی را پخته و خمیر کنید یا این‌که سیب‌زمینی و پیاز را رنده‌کرده و آب پیاز را گرفته و دور بریزید. آرد برنج و زردچوبه و نمک و شنبلیله را در ظرفی بریزید و تخم‌مرغ‌ها را شکسته به آن اضافه کنید. محتویات ظرف را هم زده تا کاملاً مخلوط شود. آن‌گاه در تابه روغن ریخته و روی شعله گاز قرار دهید تا تابه داغ شود. سپس مخلوط را در تابه بریزید و از دو طرف سرخ کنید. سوزمینیه کوکو با برنج یا نان صرف می‌شود.

کوکوی دل و جگر و سنگ‌دان

مواد لازم: سنگ‌دان و دل و جگر مرغ، دو عدد تخم‌مرغ، نمک و زردچوبه و فلفل و دارچین به مقدار لازم.

طرز تهیه: سنگ‌دان را می‌پزند تا آب آن گرفته شود. سپس جگر و دل و سنگ‌دان را با هم می‌پزند و پس از پختن با یک بوته پیاز کوچک خرد شده چرخ می‌کنند. آن‌گاه تخم‌مرغ، نمک، زردچوبه، فلفل و دارچین به آن اضافه کرده، هم می‌زنند تا مخلوط شود. مخلوط را در تابه ریخته و روی شعله گاز قرار داده تا کوکو از دو طرف سرخ شود. این کوکو بیش‌تر مزه شامی دارد و با نان یا برنج مصرف می‌شود.

پنیره کوکو panira kuku (کوکوی پنیر)

مواد لازم: پنیر شور ۳۰۰ گرم، سیب‌زمینی ۳۰۰ گرم، پیاز متوسط یک بوته، آرد برنج یک تا دو قاشق سوپ‌خوری، زردچوبه، اگر شمبلیله خشک شده موجود بود یک قاشق سوپ‌خوری، تخم‌مرغ دو عدد یا بیش‌تر.

طرز تهیه: پنیر، سیب‌زمینی و پیاز را رنده‌کرده در ظرفی بریزید. آرد برنج، زردچوبه، شمبلیله و تخم‌مرغ‌ها را در ظرف بریزید و کاملاً هم بزنید تا با هم مخلوط شده و آماده شود. سپس تابه را روی شعله‌ گاز بگذارید و پس از داغ‌شدن، روغن و مخلوط را به آن اضافه کرده و کوکو را از دو طرف سرخ کنید. پنیره کوکو با برنج یا نان مصرف می‌شود.

سوره کوکو sura kuku (کوکوی سوره)

مواد لازم: سوره ۳۰۰ گرم، سیب‌زمینی ۳۰۰ گرم، آرد برنج دو قاشق سوپ‌خوری، شمبلیله خشک‌شده در صورت موجود بودن یک قاشق سوپ‌خوری، تخم‌مرغ دو یا چند عدد، زردچوبه به مقدار لازم.

طرز تهیه: سوره را در ظرفی ریخته، سیب‌زمینی رنده‌شده، آرد برنج، شمبلیله خشک و تخم‌مرغ‌ها را به آن اضافه کنید. تمامی مواد را هم بزنید تا مخلوط شود و آن را در تابه‌ای که با روغن داغ شده بریزید و مانند سایر کوکوها سرخ کنید. سوره کوکو با برنج یا نان مصرف می‌شود.

ویوزه کوکو viyuza kuku (کوکوی گردو)

مواد لازم: مغز گردو ۳۰۰ گرم، پیاز متوسط یک بوته، تخم‌مرغ دو یا چند عدد، آرد برنج دو قاشق سوپ‌خوری، پنیر شور تالش، نمک و زردچوبه به مقدار لازم.

طرز تهیه: مغز گردو را آسیاب کرده در ظرفی بریزید و به آن آرد برنج، پیاز رنده‌شده، پنیر شور تالش، دو یا چند عدد تخم‌مرغ، و نمک و زردچوبه اضافه کنید. سپس مواد را هم زده تا مخلوط شده و آماده شود. ویوزه کوکو را مانند سایر کوکوها سرخ کنید. بعضی‌ها از گردوی کم‌تری استفاده می‌کنند و مقداری پنیر رنده شده به آن اضافه می‌کنند. ویوزه کوکو با برنج یا نان مصرف می‌شود.

ویوزه گولانه کوکو viyuza gulâna kuku (کوکوی گل گردو)

مواد لازم: گل درخت گردو ۳۰۰ گرم، پیاز متوسط یک بوته، تخم‌مرغ دو عدد، آرد برنج دو قاشق سوپ‌خوری، نمک و زردچوبه به مقدار لازم.

طرز تهیه: گل درخت گردو، در فصل بهار موجود است. گل درخت گردو را خرد کرده و با پیاز رنده شده در ظرفی بریزید. تخم‌مرغ‌ها را شکسته، به همراه آرد برنج، نمک و زردچوبه به آن اضافه کنید. مخلوط را هم زده، مانند سایر کوکوها سرخ کنید. طعم و مزه این کوکو به طعم و مزه کوکوی مغز گردو می‌زند و ویوزه گولانه کوکو خاصیت زیادی دارد.

الافه کوکو *alâfa kuku* (کوکوی الاف)

مواد لازم: سبزی پاک‌کرده و شسته‌شده نیم تا یک کیلو، تخم‌مرغ دو عدد، آرد برنج دو قاشق سوپ‌خوری، زردچوبه و نمک به مقدار لازم.

طرز تهیه: الاف از سبزی‌های کوهی خوردنی که در میان‌بند تمامی کوه‌های تالش و گیلان و مازندران وجود دارد. ریشه‌ای پیازی دارد و برگ‌های آن شبیه سیر است و مزه‌ای نزدیک به پیاز دارد و اندکی می‌سوزاند. همراه غذا به عنوان سبزی خوردن استفاده می‌شود. سبزی الاف را خرد کرده و در ظرفی بریزید و آرد و زردچوبه و نمک و تخم‌مرغ را به آن اضافه کنید. مواد را هم بزنید تا کاملاً مخلوط شود. مخلوط را در تابه دارای روغن داغ بریزید و با شعله متوسط گاز از دو طرف سرخ کنید. الافه کوکو با برنج یا نان مصرف می‌شود.

وارنگه کوکو *vâranga kuku* (کوکوی سبزی بادرنگ‌بویه (بادرنگ‌بویه))، به گیلکی

واران‌بو

مواد لازم: سبزی بادرنگ‌بویه ۳۰۰ گرم، پیاز متوسط یک بوته، تخم‌مرغ دو عدد، آرد برنج دو قاشق سوپ‌خوری، نمک و زردچوبه به مقدار لازم.

این سبزی در کوه‌های اطراف ماسوله روپیده و در فصل بهار موجود است. اعتقاد بر این است که کوکوی این سبزی برای دردهای کمر، مفاصل و پا مفید است.

طرز تهیه: سبزی را خرد کرده با پیاز رنده‌شده در ظرفی بریزید. تخم‌مرغ‌ها را شکسته به همراه آرد برنج، نمک و زردچوبه به آن اضافه کنید. تابه را روی شعله گاز گذاشته و در آن روغن بریزید پس از داغ شدن مخلوط هم‌زده را به آن اضافه کنید تا سرخ شود. این کوکو هم مثل سایر کوکوها سرخ می‌شود.

رازونه کوکو *râzuna kuku* (کوکوی سبزی رازیانه)

مواد لازم: سبزی ۳۰۰ گرم، پیاز متوسط یک بوته، تخم‌مرغ دو عدد، آرد برنج دو قاشق سوپ‌خوری، نمک و زردچوبه به مقدار لازم.

طرز تهیه: سبزی رازونه (که شبیه شفید است) را خرد کرده و در ظرفی بریزید. پیاز را رنده کرده، به همراه آرد و نمک و زردچوبه به آن اضافه کنید. محتویات ظرف را هم زده تا مخلوط شود. تابه را روی گاز قرار دهید و در آن روغن بریزید تا داغ شود. مخلوط را در تابه بریزید و از دو طرف سرخ کنید. اگر چه این کوکو مخصوص زن زائوست، اما تمام اعضای خانواده از آن استفاده می‌کنند.

ژیره کوکو žira kuku (کوکوی زیره)

مواد لازم: زیره ۲۰۰ گرم، تخم‌مرغ یک یا دو عدد، زردچوبه و نمک به مقدار لازم.

طرز تهیه: زیره را پس از پاک کردن و شستن و خشک کردن، در هاون بکوبید و در ظرفی بریزید و یک یا دو تخم‌مرغ را شکسته به آن اضافه کنید و به آن زردچوبه بزنید. محتویات ظرف را هم زده تا مخلوط شود. تابه را روی شعله گاز بگذارید و در آن روغن بریزید تا داغ شود. مخلوط را در تابه ریخته و مثل کوکوهای دیگر که شرح‌شان رفت سرخ کنید. این کوکو هم مخصوص زن زائوست، اما سایر اعضای خانواده نیز از آن استفاده می‌کنند.

ایسبیه مروه کوکو isbiya marva kuku (کوکوی سبزی بابونه)

مواد لازم: سبزی بابونه ۳۰۰ گرم، پیاز یک بوته متوسط، آرد برنج دو قاشق سوپ‌خوری، تخم‌مرغ دو عدد، نمک و زردچوبه به مقدار لازم.

طرز تهیه: سبزی خردشده و پیاز رنده‌کرده را در ظرفی بریزید. تخم‌مرغ‌ها را شکسته، به همراه آرد برنج، نمک و زردچوبه به آن اضافه کنید.

تابه را روی شعله گاز گذاشته و در آن روغن بریزید. پس از داغ شدن تابه، مخلوط را هم زده و به آن اضافه کنید. این کوکو نیز مانند کوکوهای دیگر از دو طرف سرخ و مصرف می‌شود. ایسبیه مروه کوکو نیز برای زنان زائو که هنوز دچار ضعف جسمانی هستند، درست می‌شود و همه اعضای خانواده از آن استفاده می‌کنند.

ترشی tərši (ترشی‌ها)

ترشی‌های ماسوله عبارتند از: ۱- سیر سرکه sire sərka ۲- هفته بجار haftabəjār ۳- خروا ترشی xaruatərši ۴- اناره ترشی anāratərši (رب انار ترش) ۵- آودگرده‌سر âvdakardasər (آب انداختن از گیل) ۶- آودکرده خج âvdakardaxəj (آب انداختن یک نوع گلابی محلی گیلان به نام خج در گیلکی خوج xuj).

۱- سیر سرکه

طرز تهیه: بوته‌های سیر تازه را که نیمه‌خشک شده، تمیز کرده و پوست اضافی آن را گرفته و در ظرفی شیشه‌ای چیده و روی آن سرکه می‌ریزند و به مدت یک تا دو ماه در آفتاب می‌گذارند. درب شیشه را رویش می‌گذارند ولی نمی‌بندند، برای این‌که سرکه مرتب جوش آمده و از شیشه سرریز می‌کند، باید به مقدار سرکه‌ای که از شیشه بیرون می‌ریزد، سرکه به ظرف اضافه کرده، تا جوشش سیر و سرکه به پایان برسد. خانواده‌هایی هستند که سیر سرکه چند ساله دارند و این برای خانم‌ها هنر محسوب می‌شود. گاهی کسانی سیر سرکه بیست‌ساله نیز دارند!

۲- هفته بجار *hata bojâr*

مواد لازم: سیر خشک نیم کیلو (برای دو عدد ظرف شیشه‌ای اصطلاحاً نقلدان *noqoldân*، فلفل سبز نیم کیلو، بادمجان ۱/۵ کیلو، سرکه، سبزی خنث *xənəš*، انگلش *angələš* و نعناع (خشک‌شده یا تر و تازه) و نمک به اندازه لازم.

طرز تهیه: سبزی‌ها را ساطوری کرده و با هم مخلوط کنید و در شیشه‌ها بریزید. نصف قاشق نمک و به مقدار لازم سرکه در شیشه‌ها ریخته و به آن نعناع یا پونه کوهی و در صورت امکان و برای معطر شدن چند قاشق غذاخوری شمبلیله خشک اضافه کنید. پس از گذشت ۲۴ ساعت، هفته بیجار آماده مصرف می‌شود.

۳- خرواً ترشی *xarua tərši*

رب آلوچه ترش را در تشتی که سفید کرده باشند، می‌ریزند و با کمی آب روی شعله آتش ذغال یا هیزم یا شعله گاز می‌گذارند تا بپزد. پس از سرد شدن با فشار دست آلوچه‌های پخته را چنگ زده و هسته‌ها را جدا کرده و دور می‌ریزند و دوباره تشت آلوچه را روی آتش می‌گذارند تا کاملاً پخته و غلیظ و آماده شود.

۴- اناره ترشی *enâra tərši*، رب انار ترش

انار ترش را دون کرده و با کمی آب در تشت می‌ریزند و مانند رب آلوچه روی شعله گاز می‌پزند. پس از پختن و سرد شدن، دانه‌های انار را با دست فشار داده و رب آن را می‌گیرند و تفاله‌اش را دور می‌ریزند. دوباره رب آن را می‌جوشانند تا کاملاً غلیظ و آماده شود.

۵- آودکرده سر âvdakardasər آب انداختن ازگیل

ازگیل کوهی نارسیده اما سالم را در ظرفی شیشه‌ای می‌ریزند و ظرف را با آب پُر می‌سازند و به آن کمی نمک می‌زنند. ازگیل به مدت چند ماه ترد و ترش شده و قابل خوردن می‌شود.

۶- آودکرده خج âvdakardaxəj آب انداختن خج

برای آب انداختن خج (گلایی محلی گیلان)، به همان روشی که در مورد آب انداختن ازگیل گفته شد عمل می‌شود. خج در ماسوله وجود ندارد و میوه‌ای مخصوص دشت گیلان است.

زیتون پرورده zeytun parvarda

مواد لازم: زیتون، مغزگردو، سبزی‌های خنش، انگلش و نعناع، آب انار ترش یا رب آلوجه ترش یا رب انار ترش.

طرز تهیه: ابتدا هسته زیتون را خارج کرده و سپس مغزگردو را به همراه مقدار کمی از سبزی‌های خنش و انگلش و نعناع (کم به خاطر طعم تلخ آن‌ها) آسیاب کرده و به آن اضافه می‌کنند. به مخلوط زیتون پرورده، آب انار ترش یا رب آلوجه ترش یا رب انار ترش می‌زنند و مخلوط را هم می‌زنند تا آماده مصرف شود. ماسوله زیتون ندارد و زیتون را از رودبار برای فروش به ماسوله می‌آورند.

حلواها

حلوا Halvâ - اگر دک agardak

در گذشته حلوا و اگر دک را در مناسبت‌های نوروز، جشن‌های عروسی و ختنه‌سوران و جشن شب ششم تولد کودکان در خانه ثروتمندان (ششه شو šašašav) استفاده می‌کردند. هم‌چنین از مهمانانی که از راه دور برای دیدار اقوام و گردش به ماسوله سفر می‌کردند، پذیرایی می‌شد. اگر دک یکی از سوغاتی‌های ماسوله به شهرهای دیگر بوده است. در نوروز بدون استثنا تمامی خانواده‌ها حلوا و اگر دک درست می‌کردند. خانواده‌هایی که وسع مالی‌شان نمی‌رسید با دوشاب (شیره خرمالوی وحشی) حلوا درست می‌کردند.

مواد لازم: آرد برنج، گندم، عسل صاف‌کرده، کره روئن kara ruan (روغنی که از آب کردن کره به دست می‌آید؛ به روغن زرد و روغن کرمانشاهی هم معروف است)، خاکه‌قند (قند را در هاون خرد و کوبیده به صورت خاکه قند در می‌آوردند، امروزه در سوپرمارکت‌ها پودر قند موجود است)، پودر هل برای حلوا، بعضی‌ها زیره هم می‌ریزند و پودر هل و میخک

و زنجبیل برای اگر دک. مقدار آرد برای حلوا، آرد گندم و آرد برنج است و برای اگر دک بر عکس آن. آرد برنج را تفت داده تا بوی خامش گرفته شود. آرد را قبل و بعد از تفت دادن الک می‌کنند. مقدار آرد و روغن و عسل و خاکه قند را نمی‌شود تعیین کرد. خانم‌هایی که در درست کردن حلوا و اگر دک استاد بودند و هستند، زمانی که مشخص کردند چند تشت حلوا و چند عدد اگر دک درست کنند، مقدار آرد و روغن و عسل و خاکه قند را تعیین می‌کنند.

در گذشته، آرد لازم، روغن، عسل، پودر هل و زیره را (بعضی‌ها زیره نمی‌ریختند) در تشت می‌ریختند و شروع به چنگ زدن و ورز دادن می‌کردند. سپس آن را در تشت پهن کرده با یک قاشق چوبی صاف می‌کردند و با چنگال یا شانه کوچک چوبی که مخصوص این کار بود روی حلوا نقش می‌انداختند. پس از آن مقداری زعفران یا زردچوبه را با آب گرم حل کرده و زرده تخم‌مرغی به آن اضافه می‌کردند و هم می‌زدند تا به رنگ قرمز خوش‌رنگی در آید. با یک تکه چوب که مقداری پنبه بر سرش بسته بودند در آن معجون مخلوط فرو کرده و روی حلوا کلمات و جملات مبارک باد نوروز یا تبریک به عروس و داماد می‌نوشتند. هم‌چنین اسامی عروس و داماد یا الله، محمد، علی و غیره را.

سپس حلوا را با چاقو به شکل لوزی بریده و از تشت خارج کرده و در ظرفی برای پذیرایی می‌چیدند.

اگر دک agardak

آرد لازم را در تشت ریخته، روغن را گرم کرده و پودر قند را به آن اضافه می‌کنند تا پودر قند در روغن حل شود. آن را همراه پودر حل و میخک و زنجبیل در تشت ریخته و چنگ زده و ورز می‌دهند. پس از آماده شدن خمیر، آن را به اندازه چونه در کف دست پهن کرده و در داخل تشت می‌چینند و تشت را پُر می‌کنند. بعد با چنگال یا شانه چوبی مخصوص روی اگر دک نقش می‌اندازند.

در گذشته تشت را روی سه‌پایه‌ای که روی آتش ذغال بود قرار می‌دادند و در سینی لبه‌داری که به اندازه تشت بود، آتش ذغال می‌چیدند و روی تشت قرار می‌دادند تا اگر دک از دو طرف برشته شود. پس از برشته شدن آن را از روی آتش برداشته می‌گذاشتند تا سرد شود و با معجونی که قبلاً در حلوا نام برده شد، روی اگر دک‌ها کلمات و جملات مربوط به تبریک نوروز یا مبارک‌باد به عروس و داماد و نوشتن اسامی آن‌ها یا الله و محمد و... می‌نوشتند و پس از خشک شدن، اگر دک را از تشت در آورده و در ظرف می‌چیدند.

امروزه اگر دک را در فرگاز برشته می‌کنند که مزه اگر دک قدیم را ندارد. به خصوص اگر با روغن نباتی درست شده باشد.

شیرینی

کاکا kâkâ (نوعی شیرینی خانگی)

مواد لازم: آرد برنج (بسته به تعداد قطعات کاکا)، خاکه قند، مغز گردو، کشمش، پودر هل، دارچین.

طرز تهیه: آرد را که سه‌چهارم آن آرد برنج و یک‌چهارم آن آرد گندم است، پس از تفت دادن و الک کردن در قابلمه ریخته و با آب لازم خمیر می‌گیریم. بعد چونه‌هایی از خمیر را جدا می‌کنیم و هر چونه خمیر را به اندازه یک نان کوچک (به اندازه یک پیش‌دستی) درست کرده و معجونی از خاکه قند، مغز گردو، کشمش و پودر هل را روی آن می‌پاشیم و نانی دیگر را روی آن گذاشته و به هم می‌چسبانیم و آن را در تابه با روغن از دو طرف سرخ می‌کنیم. پس از سرخ شدن، کاکا را در بشقاب چیده و روی آن پودر خاکه قند و دارچین می‌پاشیم و می‌گذاریم تا خنک شود.

خرکاره xarkara darij

مواد لازم: آرد گندم، آرد برنج، شیر، شکر، مغز گردو، کشمش، پودر هل، دارچین، زعفران، بکینگ پودر.

دریج این‌جا به معنی فوق‌العاده است. (البته در جاهای دیگر هم با معناهای مختلف کاربرد دارد). بسیاری از هم‌شهریان برای این‌که کلمه خر را در «خرکاره» (تابه) تلفظ نکنند، به آن «خیکاره» می‌گویند؛ که تلفظ درست آن، همان «خرکاره» است. خرکاره یا همان تابه، از نظر کارکرد در سرخ کردن سبزی، پیاز، انواع ککوها، شامی و... واقعاً خرکار است و کمک‌کننده در بسیاری از خورشت‌هایی که در قابلمه پخته می‌شوند و شاید نصف کار به عهده آن باشد.

طرز تهیه: آرد را که سه‌چهارم آن آرد گندم و یک‌چهارم آن آرد برنج است، تفت داده و الک می‌کنیم و در قابلمه می‌ریزیم و به آن شیر اضافه می‌کنیم. بعضی‌ها به جای شیر از آب استفاده می‌کنند. پس از ریختن شیر، آن را هم می‌زنیم تا شیر و آرد با هم حل شوند. سپس شکر و مغز گردو (تکه‌های کوچک) و کشمش شسته شده و پودر هل و دارچین و زعفران و یک قاشق چای‌خوری بکینگ پودر را به آن اضافه می‌کنیم و هم می‌زنیم تا کاملاً مخلوط شده و آماده شود. (در گذشته که بکینگ پودر وجود نداشت در آن جوش شیرین

می‌ریختند). سپس در تابه روغن ریخته و روی شعله ملایم گاز قرار می‌دهیم تا داغ شود. پس از آن مقداری از ملاط را در تابع ریخته و از دو طرف سرخ می‌کنیم. خرکاره دریچ از شیرینی‌های خانگی عالی و خوش‌مزه است.

لبنیات

انواع لبنیات ماسوله به شرح زیر است:

۱- شت šət (شیر) ۲- ماس mās (ماست) ۳- دو du (دوغ) ۴- کره kara (کره) ۵- کره روئن kara ruan (روغنی که از کره آب کرده گرفته می‌شود و به زرده روئن = zarda ruan روغن زرد و «کرمانشاهی روئن» = kermunšāhia ruan روغن کرمانشاهی هم معروف است). ۶- پنیر panir (پنیر) ۷- لور lur (از مشتقات پنیر) ۸- سوره sura (لور شور شده و خیکی).

در گذشته، خانواده‌های ماسوله‌ای در ماسوله رودخان و آلیان با بسیاری از کشاورزان و گالیشان، «مال شریک» یعنی یک یا دو گاو شریک بودند. بعد از اتمام نشای برنج در برنج‌کاری در دشت گیلان، گاوها را برای استفاده از شیرشان به ماسوله آورده و معمولاً پس از برداشت محصول برنج در پایان مرداد یا نیمه شهریور دوباره آنها را به دشت گیلان برگردانده و به شریک خود تحویل می‌دادند.

امروزه به دلیل مهاجرت و تغییر شرایط زندگی، رغبتی به این کار از خود نشان نمی‌دهند و تنها دوسه خانواده در حاشیه ماسوله (اطراف و بیرون از شهر) گاوداری می‌کنند. دام‌دارها و گالیش‌ها که گاو و بز دارند، محصولات خود از قبیل پنیر و کره و ماست و دوغ چکیده را از ییلاقات به ماسوله می‌آورند. اگرچه لبنیات پاستوریزه از هر نوع آن نیز در فروش‌گاه‌های ماسوله عرضه می‌شود.

سوره sura و پنیر سیاه‌مزگی siamazgi

برخی از تاجرهای پنیر، شیر دام‌دارها را از روستاهای تارم خریداری کرده و با استخدام کارگران پنیرساز و به کمک دستگاه‌های پنیرسازی، به ساختن پنیر سیاه‌مزگی و سوره اقدام می‌کنند. پنیر و سوره در گیلان و به خصوص در فومنات و منطقه تالش‌نشین آن، علاقه‌مندان زیادی دارد.

دیگر این‌که در خانه‌ها نیز، از ماست و دوغ چکیده، دوغ و ماست آبکی درست کرده و مصرف می‌کنند.

آجیل

مواد لازم: برز *bərz* (برنج)، گنم *gannəm* (گندم)، مرجو *marju* (عدس)، کینجیل *kinjil* (کنجد)، بزرگ *bazarag* (شاهدانه)، ویوزه مغز *viyuza maqz* (مغز گردو)، میوی *mevi* (کشمش)، خشکه توت *xəskatut* (توت خشک).

طرز تهیه: ۱- برنج را خیسانده و پس از خیس خوردن در تابه گلی روی آتش هیزم یا آتش ذغال برشته می‌کنند. امروزه برنج خیسانده را روی گاز برشته می‌کنند که مزه برنج برشته‌شده روی آتش هیزم یا ذغال را ندارد.

۲- عدس را خیسانده و پس از خیس خوردن برشته می‌کنند.

۳- گندم را برشته می‌کنند.

۴- کنجد را برشته می‌کنند.

۵- شاهدانه را برشته می‌کنند.

این مواد را مخلوط کرده و کشمش شسته و خشک‌شده، مغز گردو و توت خشک را به آن اضافه می‌کنند. این آجیل بسیار خوش‌مزه و عالی است.

برزچکره *bərzačəkəra*

از موادی که در بالا نام بردیم غیر از کشمش و توت خشک، مقداری در ظرفی ریخته و روی آن دوشاو *dušāv* (دوشاب = شیرۀ خرمالوی وحشی = اربا *arbā*) می‌ریزند. این هم نوعی آجیل شیرین و خوش‌مزه است.

کوتوآ دونه *kutuadana*

دانه کدو را برشته می‌کنند.

دانه هندوانه و خربزه را برشته می‌کنند.

موچۀ *mučča* (ذرت، باباگندم): ذرت تازه چیده را برشته کرده و با محلول آب و نمک مصرف می‌کنند. خشک شده آن را دون کرده و در تابه، برشته و مصرف می‌کنند.

بادام زمینی، با غلاف (پوست) یا از غلاف جدا شده، در ماسوله مصرف می‌شود.

نحه *naha* (نخود): نخود برشته با نمک و بی‌نمک در ماسوله موجود است و مصرف می‌شود.

ویوز *viyuz* (گردو): گردو در ماسوله و جنگل‌های اطراف آن به وفور وجود دارد و از مغز آن استفاده می‌شود.

fannq (فندق): فندق در غرب و شرق و جنوب ماسوله به صورت سه جنگل وجود دارد.

سانجه sanja (سنجد): سنجد از خلخال و تارم به ماسوله آورده می‌شود. پوست سنجد را در آورده و هسته آن را جدا کرده و با روغن مخلوط کرده و چنگ زده و ورز می‌دهند. با مخلوط به دست آمده حلوا می‌سازند که بسیار خوش‌مزه است.
میوی mevi (کشمش): انواع کشمش در ماسوله موجود است.

مرّوّا mərəvvâ (مرّبا)

انواع مرّبا:

- ۱- مرّوای اربا دوشاو mərəvvaye arbâ dušâv
- ۲- مرّوای زرشک mərəvvaye zerešk
- ۳- مرّوای سر mərəvvaye sər معروف به سر آو sərâv (آب ازگیل).
- ۴- مرّوای سییا گله mərəvvaye siyâgela (دانه سیاه، قره‌قات).
- ۵- عسل asal

۱- مرّوای اربا دوشاو mərəvvaye arbâ dušâv (مرّبای دوشاب)

خرمالوی جنگلی کوهی را در دشت فومنات چیده و در دستگاه مخصوصی به نام «لار» lâr (که از چوب تنه درختان ساخته شده) با پا لهیده می‌کردند و آبش را در دیگ‌ها ریخته و روی آتش هیزم می‌پختند و به صورت مرّبا در آورده و به ماسوله می‌آوردند. در گذشته، در تمام خانه‌های ماسوله، دوشاب موجود بود. از دوشاب در صبحانه یا برای درست کردن حلوا و بعضی از شیرینی‌های خانگی یا پختن آش و... استفاده می‌شد.
پیش از اصلاحات ارضی سال ۱۳۴۱، دوشاب جزو سئروساتی بود که کشاورز می‌بایست به مالک بپردازد. امروزه عرضه دوشاب کم‌تر شده و در بازارهای روز موجود است. در ماسال حرف اول را می‌زند و اعلام می‌شود که دوشاب دارای آنتی‌اکسیدان فراوان است.

۲- مرّوای زرشک mərəvvaye zerešk (مرّبای زرشک)

زرشک در بیلاقات ماسوله و بیلاقات گیلان و مازندران در میان‌بند کوه‌ها موجود است. اما در ماسوله چندان شناخته‌شده نیست.
امروزه انواع مرّباها را از فومن و رشت به خواربارفروشی‌های ماسوله می‌آورند. البته بعضی از کدبانوان از به و هویج و... مرّبای خانگی درست می‌کنند.

۳- مروای سییاگله *məravaye siyâgla* (سیاه‌دانه)

سییاگله در جنگل‌های میان‌بند ماسوله موجود است. نوجوان‌ها در گذشته، سییاگله را چیده و در بازار می‌فروختند. بعضی خانم‌ها هم به چیدن آن مبادرت ورزیده و مرتباً درست می‌کردند.

۴- مروای سر *məravaye sər* که به سر آو *sərvāv* (آب ازگیل) معروف است.

ازگیل در کوه‌های ماسوله فراوان است، خاصه در ییلاق لاندز *lalandez* که درخت‌های ازگیل وجود دارد. ازگیل در فصل پاییز مخصوصاً در آبان‌ماه رسیده و پخته شده و بسیار خوش‌مزه و شیرین می‌شود. در گذشته جوانان و نوجوانان و خانم‌ها از صبح زود با بردن نهار به ییلاق رفته و غروب با کوله‌باری از ازگیل رسیده به خانه برمی‌گشتند. بسیاری از خانواده‌ها ازگیل رسیده را در تشتی ریخته و روی آتش همیز می‌گذاشتند تا بپزد. آب آن را پس از سرد شدن با فشار دست گرفته و تفاله ازگیل را دور می‌ریختند. از آب ازگیل شربت‌ی غلیظ و قرمز و خوش‌رنگ (ترش و شیرین و خوش‌مزه) درست می‌کردند. سرآو همراه غذا مصرف می‌شد. البته این هم مربوط به گذشته است.

۵- عسل *asal*

عسل در ماسوله موجود است. اگرچه عمده عسل ماسوله از دیگر جاهای تالش تأمین می‌شود.

میوه

میوه‌های ماسوله که در شهر و کوه‌های اطراف آن وجود دارد به قرار زیر است:

۱- بی *bi*: به در باغ‌های کوچک شهر ماسوله و چهار باغ بزرگ آن (باغ‌های نعمت‌زاده، گلباغی، شوکتی و شیخ جبار) وجود دارد. به‌های ماسوله اکثراً ترش‌مزه هستند.

۲- ویوز *vixua*: گردو در داخل ماسوله و تمامی چهار جهت آن از کنار رودخانه تا ارتفاعات میان‌بند به صورت خودرو وجود دارد.

۳- فنق *fənnq*: فندق در شرق و غرب و جنوب ماسوله به صورت سه جنگل وجود دارد.

۴- ترشه خرو *tərša xaru*: آلوچه ترش که در همه‌جا از ارتفاعات پایین تا ارتفاعات میان‌بند موجود است.

۵- سر *sər*: ازگیل کوهی که در همه‌جا از ارتفاعات پایین تا میان‌بند به خصوص در ییلاق لاندز به وفور وجود دارد.

۶- گلاوی glâvi: گلابی ریز کوهی که در ارتفاعات بالا در ییلاق‌ها وجود دارد، ازجمله در ییلاق دوله‌چال از کهنه ماسوله به بعد.

۷- امرو emru: میوه کوچکی که در ییلاق‌ها و در ارتفاعات بالا وجود دارد. امرو در مهر و آبان می‌رسد و خوش‌مزه است.

۸- خجل‌خج xəjlexəj: خج، خوج ریز کوهی که در میان بندها وجود دارد. در مهر و آبان‌ماه می‌رسد و خوش‌مزه است.

۹- ترشه انار tərša anar: انار ترش در ارتفاعات پایین به مقدار کم موجود است.

۱۰- خندل xəndal: در ارتفاعات پایین همه‌جا موجود است. ابتدا به صورت سبز، بعد

قرمز و سپس رسیده و به رنگ سیاه و بسیار شیرین و خوش‌مزه است.

۱۱- سییاگله siyagəla: سیاه‌دانه به فارسی قره‌قات و به انگلیسی بلوبر blubar که در میان‌بند به وفور وجود دارد. خاصه در ییلاق سرابن sərabann در صحرای چکاب (حیات چکاب). سییاگله، میوه‌ای ریز و ترش‌مزه و بسیار خوش‌مزه است. در گذشته نوجوان‌ها به سرابن رفته و سییاگله چیده و در سبدهای کوچک ریخته و به ماسوله آورده و در نعلبکی ریخته می‌فروختند.

۱۲- ترشه سف tərša səf: در میان‌بندها وجود دارد. سیب ترش که به تلخی می‌زند در مهر و آبان‌ماه می‌رسد و خوش‌مزه می‌شود.

۱۳- زرشک zerešk: در ییلاق‌ها و میان جنگل‌ها موجود است، اما در ماسوله شناخته شده نیست.

۱۴- خیره xeyrə: توت‌فرنگی که در ارتفاعات میان‌بند در ییلاق‌ها همه‌جا موجود است.

۱۵- ماملی māmlei: زال‌زالک بسیار ریز کوهی که از ارتفاعات پایین تا میان‌بند به وفور موجود است. ماملی دو نوع است: سره ماملی səramāmeli و سییا ماملی siyā māmeli. ماملی سیاه که به گیلکی کوت‌کوتی kutkuti گفته می‌شود.

بولبو buulb - دجون dajun (انواع سبزی‌های خوراکی)

۱- بولبو، به سبزی‌های سرخ‌کردنی که سرخ‌کرده آن‌ها در خورش‌ها استفاده می‌شود، گفته می‌شود.

۲- دجون، سبزی خوردن، سبزی باغ و کوه که خام آن‌ها با غذا استفاده می‌شود.

۱- بولبو

جعفری jafari، گیشنی gišni (گشنیز)، شمّه‌لیله šammalila (شمبليله)، کوار kavâr، تره، اسفناج، چپوندەر çabunder (چغندر)، نعناع، پوان puenə.

۲- دجون

ترو terav (ترب)، تربچه turabče، که کی keki (شاهی)، اسبهنون əsbanun (در روستای پشتیر تالش آلیان که ساکنانش کشاورز هستند به آن ترب و کائی turb-o-kâi می‌گویند. به گیلکی اسپندیل گفته می‌شود. متأسفانه این سبزی که به شاهی شباهت دارد و کمی می‌سوزاند دارد از بین می‌رود)، نعناع، سیر تازه، لوله پیاز lulapixaz، پیازچه، پیاز و سیر. باقلا موقومی muqumi (مقمی، باقلا سبز که به باقلای مازندرانی هم معروف است و به همراه غذا خورده می‌شود). همه سبزی‌های خورشتی و خوردنی، در باغ‌های ماسوله به عمل می‌آید.

الاف - زارم elâf - zarm (سبزی‌های کوهی)

گیاه الاف در نیمه اول فروردین تا نیمه اردیبهشت در میان‌بند کوه‌ها و جنگل‌های ماسوله می‌روید. برگ‌هایی شبیه به سیر و ریشه پیاز کوچک دارد و طعم‌اش چیزی بین سیر و پیاز است.

گیاه زارم (شاهی آبی که مثل شاهی می‌سوزاند)، در مسیر جریان چشمه‌ها به سوی رودخانه‌ها می‌روید و در تمام فصل‌ها موجود است. زارم را باید به دقت تمیز کرد و شست. زیرا زالو علاقه زیادی به زارم دارد و از آن تغذیه می‌کند. برای همین لابه‌لای برگ‌ها و زیر آن‌ها پنهان می‌شود.

دارار darâr

دارار که به نمک سبز معروف است، از مخلوط نمک با سبزی‌های پوان (نعناع)، خنش (نعناع آبی)، انگلش (گیاه صحرایی) و گشنیز درست می‌شود. به دارار، نمک زیادی می‌زنند. خوردن میوه‌هایی مانند خیار یا لبنیاتی چون ماست و... با دارار لذیذتر می‌شود.

اطلاعات و خاطراتی از آشپزی در ماسوله

نانوایی‌های ماسوله

نان در تغذیه مردم ماسوله نقش به‌سزایی داشته است. از زمان کودکی‌ام تا چند سال پیش، شش نانوایی در ماسوله وجود داشت که امروزه تعطیل شده یا تغییر شغل داده‌اند. اسامی نانوایان ماسوله به قرار زیر است:

کربلایی یزدان، نصرت، موسی و هوشنگ (جملگی) پژند — حاج محمد عسکرپور — یحیی‌خان، رضا و انام‌الله (جملگی) نعمت‌زاده — نعمت‌الله اخوان — فرج حدیدی — جهانبخش صمدی و کاظم دقیقی.

شهرداری ماسوله در سال‌های گذشته، اقدام به ایجاد دو نانوايي، يکي بربري و ديگري لواشي کرد که هنوز دایر هستند.

در سال ۱۳۹۷ با پيش‌نهاد سازمان ميراث فرهنگي و موافقت شهرداری ماسوله، نانوايي جديدی به وسيله شهرداری دایر شد و به دو برادر از فرزندان مرحوم يحيی خان نعمت‌زاده اجازه پخت نان ماسوله‌ای داده شد.

در گذشته جدای از نان معمولی، نان روغنی هم به سفارش مردم ماسوله پخته می‌شد. روغن و دانۀ گشنيز خرد شده و سبزی شمبلیۀ خشک‌شده را در خمير نان مخلوط کرده و نان روغنی می‌پختند. اين نان بسيار خوش‌مزه، معطر و عالی بود. روی اين نان را با آب زعفران (که از گل زعفران به دست می‌آمد) زعفرانی می‌کردند و به آن آش و سنه‌نون *senanun – o – āš* (آش حسینه نان) می‌گفتند. آن نان هم از مالیدن آب زعفران روی نان، عطر و مزۀ بیش‌تری می‌گرفت. با اين نان و چایي شیرين در مسجد کشه سرو مسجد، مسجد بر و خانۀ آقا و منزل صدر که امروزه روضه‌خوانی در آن جا تعطيل شده، از جمعيت پذيرايی می‌کردند. اما مرحوم جهانبخش صمدی جدای از اين نان‌ها يک نان فانتزی پنجره‌ای هم می‌پخت که به آن پیچانک *pičanak* می‌گفتند. چون در آن زمان شیر خشک يا بیسکویت و کلوچه و انواع نان‌های شیرين وجود نداشت، از اين نان به عنوان غذای کمکی برای نوزادان استفاده می‌کردند. تگۀ‌ای از نان را خرد کرده و در چای شیرين هم زده و به کودک می‌دادند.

سوره

طرز تهیه: همان‌طوری که در بخش لبنیات توضیح داده شد، به دليل مهاجرت و تغيير شرایط زندگی، دام‌داری در ماسوله منسوخ می‌شود و پنير و سوره با دستگاه‌های پنيرسازی به عمل می‌آید. اما در گذشته اين کار دستی و سنتی انجام می‌شد.

دام‌داران پس از دوشیدن رمه، شیر را از صافی گذرانده و در ديگی می‌ريختند. ابتدا به آن خرشه *xarəša* (مايه پنير) می‌زدند. پس از اندک زمانی شیر می‌بست و به صورت دلمه *dalama* (که شبیه ژله و مثل آن لغزنده است) در می‌آمد. سپس آن را روی آتش اجاق هيزمی می‌گذاشتند و از دلمه بودن خارج شده و به صورت جرّ *jərr* در می‌آمد. جرّ را در ديگ هم می‌زدند تا تگۀ و خرده‌های پنير از آب آن (که به آن آب وlishاو *vališāv* می‌گفتند) جدا شود. پنير را در ظرف مخصوصی که به آن چوناق *unaqč* می‌گفتند، ريخته و با فشار دست به صورت «ساره» *sāra* (قطعۀ بزرگ بيضی شکل) درمی‌آوردند. اين پنير که تازه‌اش بی‌نمک و خیلی خوش‌مزه بود و نمک‌سود آن پنير شور ماسوله به نام پنير تالش و

سیاه‌مزیگی siyâmazgi معروف است. به آب و لیشاو (ولیشاو، آبی‌ست که در دیگ به‌جا می‌ماند) مقداری شیر اضافه می‌کردند و از آن پنیری که مثل پنیر پتیزا ست تولید می‌شد و به آن «سوره» sura می‌گفتند.

امروزه تاجرهای پنیر در استان‌های زنجان و سبلان خاصه در خلخال و طارم، شیر را از دام‌داران می‌خرند و به پنیر و سوره تبدیل می‌کنند. پنیر و سوره‌ها را جداجدا در دبه‌های بزرگ می‌ریزند و روانه بازارها در شهرهای غرب گیلان از آستارا تا شفت و فومنات می‌کنند.

شیرینی

از شیرینی‌پزی در ماسوله گفتیم، اما در ماسوله قنادی هم وجود داشت. دوران کودکی‌ام، در طبقه تحتانی خیاطی پيله‌آقا زرین‌بال (که بعد از انقلاب مغازه هدایت آذرگشبه شد) قنادی زنده‌یاد بخش‌علی دژآگاه معروف به بخشه قرار داشت. بخشه شیرینی‌های آب‌نباتی با طعم‌های مختلف می‌ساخت و در کاغذ آبچین (که به آن کاغذ پوش kâqaz pevesh می‌گفتند) می‌پیچید. شیرینی شکرپنیر هم درست می‌کرد که به آن «قنپت» qanpet می‌گفتند. شیرینی‌های دیگری هم درست می‌کرد، از جمله «ماجون» mâjun (معجون، جوهر نعناع)، مغز بریده (آب‌نبات با مغز گردو و بادام)، نقل و پشمک و بستنی... بستنی بخشه معروف بود. آن موقع یخچال برقی وجود نداشت و یخ را از یخچال‌های طبیعی که به «وَرَنّا» varanâ معروف است و در ییلاق خَلشت xellašt وجود داشت، می‌آوردند. پس از بخشه، شاگردش سید منصور، قنادی را اداره می‌کرد.

زرشک

نگارنده زرشک را در ییلاق خوادشته دیده‌ام. زنده‌یاد پدرم خانواده ما را در فصل بهار و تابستان به ییلاق دوله‌چال (که در آن‌جا کاروان‌سرا داشت) می‌برد و من یادم هست زمانی که بچه بودم مادر بزرگم به ییلاق خوادشته (که در جوار ییلاق دوله‌چال بود) رفته و یک کیسه زرشک چیده و به خانه آورد. مادر بزرگ مقدار زیادی از زرشک را خشک کرد و مقداری را هم مربّا درست کرد.

عسل

متوالی امام‌زاده هاشم که در غرب ماسوله قرار گرفته است، ظهیر هاشمی (که به او ملاّ ظهیر هم می‌گفتند) بود. او هم بنا بود و هم یک گله بز داشت و هم در قرق کنار امام‌زاده (که درختان کهن‌سالی داشت) زنبورداری می‌کرد و عسل می‌گرفت و به فروش می‌رساند. پس از مرگش فرزنداناش به تهران کوچ کردند و دو دخترش در ماسوله ماندگار شدند.

برادران تحریری در شرق ماسوله و اطراف امامزاده اشکلت (که متولیان امامزاده هم بودند) کندوهای زنبور داشتند و غسلشان را می فروختند. من از آن‌ها غسل خریده‌ام، بسیار عالی و صددرصد خالص. البته این مربوط به دههٔ چهل می‌شود. هم‌چنین ابوالمکارم روحانی (که روحانی بود و محضر و دفتر اسناد رسمی داشت) در کنار منزلش باغی داشت که در آن زنبورداری می‌کرد. دیگر این که پیرزن و پیرمردی در نزدیکی بازار و مسجد قنبرآباد زندگی می‌کردند که در باغ کوچک کنار خانه‌شان چندین کندوی زنبورعسل داشتند.

شربت

هر ساله در ماه محرم، در چهار محلهٔ ماسوله عزاداری مخصوصی برگزار می‌شود. هر روز چند نفر از اعضای انجمن مسجد هر محله، شربت زیادی با تخم ریحان درست کرده و قبل از حرکت دسته‌های سینه‌زنی به مردم شربت می‌دهند.

هم‌چنین در شب و صبح عاشورا که دسته‌های شمع‌داری بیرون می‌آیند، کسانی که نذر دارند، به مردم شربت می‌دهند. در بعضی از مساجد هم در روز عاشورا (که عزاداری برقرار است) شربت می‌دهند.

حاج عین‌اله اخوان، هر سال در روز عاشورا در مسجد صاحب‌الزمان، با لعن‌نامهٔ معروف (به یزید و آل ابوسفیان)، به کمک کسی که جامی بزرگ به اندازهٔ یک نیمچه قزان در دست داشت دور می‌زد و لعن‌نامه را می‌خواند و به عزاداران شربت می‌داد.

دیگر این‌که در صبح روز عاشور به دسته‌های عزاداری، چای دارچین می‌دهند. حدود چهار کیلو دارچین چوب را می‌خرند و آن را تمیز می‌کنند و بعد در قابلمه‌ای بزرگ ریخته و پُر از آب می‌کنند و روی شعلهٔ گاز می‌گذارند و می‌جوشانند. هر بار بعد از مدتی جوشاندن دارچین آبش را در قابلمه‌های دیگر خالی کرده و این کار را تکرار می‌کنند تا جایی که دارچین عطری نداشته باشد. برای هر یک از قابلمه‌هایی که آب دارچین را ریخته‌اند یک قوری چای گیلان دم می‌کنند و در قابلمه می‌ریزند. باید از چای گیلان استفاده شود و چای خارجی یا معطر نباشد، زیرا عطر دارچین را از او می‌گیرد. در هر قابلمه شکر می‌ریزند (نه زیاد که بیش از حد شیرین شود و نه کم)، به اندازه و ملس. پس از آماده شدن در پارچه‌ها ریخته و با لیوان یک‌بار مصرف از عزاداران پذیرایی می‌کنند. اخیراً بعضی از خانواده‌ها به جای چایی و شربت، از شیر داغ استفاده می‌کنند.

ازگیل‌چینی و سرآو

در گذشته، نوجوان‌ها، جوان‌ها و زنان ماسوله‌ای در یکی از روزهای هفته مخصوصاً جمعه‌ها، برای چیدن ازگیل به درختستان‌های اطراف ماسوله می‌رفتند و تا غروب ازگیل می‌چیدند.

پس از بازگشت به ماسوله، ازگیل‌های خیلی رسیده را چنگ زده و به صورت یک توپ کوچک به نام سرکوکه sarakuka درآورده و در سربریه sarbarya (سر پنجره، پنجره کوچکی که بالای پنجره‌های خانه تعبیه شده و جای خنکی بود) می‌گذاشتند. از شب‌چره‌هایی بود که شب‌ها استفاده می‌شد. مقداری از ازگیل رسیده را همراه کمی آب در تشتی مسی ریخته و می‌پختند. پس از پخته و سرد شدن با دست می‌فشرده و هسته‌ها را درآورده و رب رقیقی درست می‌کردند به نام «سرآو» sərāv (آب ازگیل) که ترش و خوش‌مزه بود. ازگیل‌های سالم و نپخته را هم مقداری در شیشه می‌ریختند و به آن آب و اندکی نمک اضافه می‌کردند تا به مرور ترش‌مزه و پوک شوند. «آودکرده‌سر» âvdakardasər (ازگیل آب انداخته)، به گیلکی «آب کونوس» âb kunus بسیار معروف است.

زارم (شاهی آبی) و زالو

درباره لزوم و اهمیت شستن و تمیز کردن زارم zarm (شاهی آبی)، زنده‌یاد اوستا جلیل شعبانی (آهن‌گر ماسوله)، افسانه‌ای از استادش مشهدی اسماعیل (که شاهنامه‌خوان ماهری هم بود) نقل می‌کرد:

جوانی خون بالا می‌آورد و کسانش او را پیش اطبای آن روز می‌برند. اما دارو و درمان آن‌ها در حال بیمار تأثیری نمی‌کند. خانواده مستأصل می‌شوند و او را پیش بهترین طبیب آن زمان پورسینا می‌برند. پورسینا پس از معاینه و پرسش از وضعیت بیمار، از غذایی که بیمار قبل از خون بالا آوردن خورده می‌پرسد. توضیح می‌دهند، همراه غذا سبزی زارم (شاهی آبی) خورده است. پورسینا دستور می‌دهد زارم چیده و با دقت آن را تمیز کرده و بشویند و همراه غذا به جوان بدهند و پس از مدتی ترتیبی دهند که قی بزند. این کار عملی می‌شود و بیمار تمام شاهی‌هایی را که خورده بود، بیرون می‌ریزد. همه می‌بینند که زالوهایی به شاهی‌ها چسبیده و مشغول خوردن شاهی هستند. پورسینا به آن‌ها می‌گوید: «دفعه اول که بیمار همراه غذا شاهی خورده بود، شاهی‌ها به دقت تمیز و شسته نشده بودند و زالوها به شاهی‌ها چسبیده و به معده‌اش وارد شده و از معده‌اش تغذیه می‌کردند.»

مردم‌شناسی و فرهنگ غذای آمل

نادعلی فلاح / پژوهش‌گر فرهنگ مردم

مطالعات انجام شده مردم‌شناختی نشان می‌دهد که ارتباط عمیقی بین غذا و هویت وجود دارد. این واقعیت در حوزه فرهنگی به شکل برجسته‌ای خود را نشان می‌دهد که غذا به طور عمده به خوردنی‌ها و غیرخوردنی‌ها تقسیم می‌شود و همچنین در طبقه‌بندی غذا و اعتقادات درباره آن، بیش‌تر خود را نشان می‌دهد. حتی در دل فرهنگ ملی می‌توان در کنار شباهت‌ها، تفاوت‌ها را بازشناخت و می‌توان میان مرزهای هویتی و غذا پیوندی ژرف را مشاهده کرد.

کشور ایران نیز با توجه به وسعت و گستردگی خویش و تنوع اقلیمی و فرهنگی خود، ما را در برابر فرهنگ‌های متنوعی از غذا قرار می‌دهد، فرهنگ‌هایی که کم و بیش دارای تفاوت‌هایی از یکدیگر هستند. در این‌میان، نظام فرهنگی خوراک و غذا در شمال ایران دارای تفاوت‌های بیش‌تری با فرهنگ غذا در فلات مرکزی و جنوب ایران است. شناخت فرهنگ غذا در نواحی مختلف ایران از جمله استان‌های شمالی آن از یک‌سو ما را نسبت به سنت‌های کهن و دانش بومی ریشه‌دار خویش آگاه خواهد ساخت و از سوی دیگر در پیوند با گردش‌گری غذا مسیر را برای برنامه‌ریزی آینده هموار خواهد ساخت.

مازندران یکی از استان‌های شمالی ایران است که دارای فرهنگی متفاوت از غذا و خوراک است. در این استان، شهر آمل نیز از فرهنگ غذایی خاص برخوردار است. تاکنون مطالعه عمیق و گسترده‌ای درباره فرهنگ غذا در این استان که از روش میدانی بهره‌مند باشد، انجام نشده است. فقدان این مطالعات میدانی گاه به تولید اطلاعات غلط و عامیانه (پوپولیستی) درباره فرهنگ غذا و خوراک می‌انجامد.

جنوب دریای مازندران دارای تنوع گیاهی و جانوری خاص خود است و این تنوع حتی بیش‌تر از نواحی شمالی آن به‌نظر می‌رسد. این خصوصیت بر غنای فرهنگ غذایی این منطقه می‌افزاید. هر چند مطالعاتی درخصوص بیماری (سرطان گوارش) و مواد غذایی در خطه شمالی ایران انجام شده اما این مطالعات توجهی به دانش بومی نداشته است.

از این رو مقاله پیش رو که بخشی از کتاب مردم‌شناسی غذا در آمل است، سعی دارد تا با توجه به مطالعه‌ای میدانی، فقدان منبع در خصوص فرهنگ غذا در شهرستان آمل را جبران کند که اختصاصاً به موضوعاتی چون تنوع فرهنگی، طبیعی، زیستی، و معیشتی و تأثیر آن بر نظام غذایی منطقه، هویت و غذا، طبقه‌بندی غذا پرداخته است.

با مروری بر منابع مکتوب و مطالعاتی که به موضوع غذا در آمل انجام شده، نخست می‌توان از منابعی یاد کرد که به برخی از غذاها این منطقه اشاره داشته‌اند. ابن اسفندیار در *تاریخ طبرستان* به غذای برنج و شیر و ملا شیخ علی گیلانی در *تاریخ مازندران* به چلاو و ماست و ... اشاره کرده‌اند. فرشته عباسی در کتاب *غذاها و شیرینی‌های سنتی مازندران* و هم‌چنین پگاه مختاری در کتاب *سفرهای ایرانی* در شرحی مختصر به بعضی از غذاهای منطقه لاریجان، چلاو، آمل و... پرداخته‌اند. ویژگی این کتاب‌ها شرحی مختصر از چند غذای محلی متعلق به این منطقه است و آثار یادشده تنوع غذایی آمل را دور از نظر داشته و به شرح و تبیین فرهنگی و مردم‌شناختی فرهنگ خوراک در این منطقه نپرداخته‌اند.

تنوع فرهنگی، طبیعی، زیستی، و معیشتی و تأثیر آن بر نظام غذایی منطقه و

حوزه فرهنگی مورد مطالعه

تا چند دهه پیش علاوه بر این که تبادل کالاها معمولاً پایاپای یا کالا به کالا بود، ارتباط با شهر آسان نبود و اکثر مردم کوهستان و جلگه مواد غذایی خویش را از طبیعت با کشت و کار، شکار و صید به دست می‌آوردند. استفاده از رودخانه‌های پُر آب با ماهی فراوان محلی برای صید و ارتزاق آسان بود. شکار پرندگان و حیوانات وحشی بخشی از فرهنگ غذای آمل را تشکیل می‌داد. هم‌چنین بسیاری از فراورده‌ها را از طبیعت پیرامون تدارک می‌دیدند. سبزیجات خودرو، رویدنی‌های دشت و جنگل مانند: انواع قارچ چه درختی و چه زمینی، انواع میوه‌های جنگلی مانند: گردو، انجیر، انار، انگور، مرکبات وحشی، عسل طبیعی و... فراوانی مواد غذایی را برای مردمان دشت‌ها و کوهستان آمل فراهم می‌دید.

زندگی بیلاقی و قشلاقی و کوچ‌نشینی که از گذشته‌های دور در این منطقه مرسوم بوده است، بر سبک زندگی و فرهنگ غذای مردم آمل تأثیر می‌نهاد؛ مردم آمل تابستان‌ها به مناطق بیلاقی خوش آب و هوا می‌روند و در فصل سرما به آمل و مناطق دشت کوچ

می‌کنند. به همین دلیل غذاها را باید به دو بخش منطقه کوهستانی-پیلاقی و منطقه دشت-قشلاقی در آمل تقسیم کرد. بر همین اساس غذاهای کشاورزان و چوپانان و بازاریان با هم تفاوت اساسی داشت. در این بین غذای مردمان شهر به خصوص آن‌هایی که تمکن مالی بهتری داشتند، به نسبت روستاییان از تنوع و کیفیت بهتری برخوردار بود. غیر از عناصر ثابتی چون برنج و نان، تهیه مواد غذایی چون میوه‌های فصلی تأثیر می‌پذیرفت و در هر فصل از هم متفاوت بود. در این منطقه دارای سبد غذایی متفاوتی است. با توجه به امکانات نگهداری غذا و مواد خوراکی ساکنین شهر بسیاری از غذاها را فصلی مصرف نمی‌کردند. البته میزان دسترسی به مواد غذایی و خوراکی در طول فصول را باید به دو دوره صنعتی و سنتی تقسیم کرد. وقتی برق و امکانات وسایل برقی وارد زندگی شهر و شهرنشینی شد، نه تنها تنوع غذایی بیش‌تر شد که انواع میوه و دیگر غذاها از استان‌های دیگر وارد زندگی مردم شد. وقتی برق و دیگر امکانات زندگی شهری وارد زندگی روستاییان شد، زندگی شهری و روستایی از جمله فرهنگ غذایی بسیار به هم شبیه شدند.

فرهنگ غذایی آمل به لحاظ نوع و مواد غذایی نیز قابل تقسیم به گروه‌ها و زیرگروه‌های متفاوت است. برای مثال می‌توان از غذاهای گیاهی چون انواع بشتباش، انواع قلیه، انواع دوشاب‌ها و... و غذای غیر گیاهی که به دو نوع گوشتی چون قورمه، یخینی^۱، انواع مرغ و خروس و ماهی و... و لبنی چون گرماس پلا^۲، شیر پلا^۳ و... نام برد. هر چند غذاهای گیاهی همه مصرف می‌کنند، اما قشر کم درآمد و روستایی که به سبزیجات دسترسی بیش‌تری دارند به خصوص در فصولی که درآمد آن‌ها کاهش می‌یابد، بیش‌تر مصرف می‌کنند. غذاهای گوشتی را معمولاً قشر پُر درآمد مورد استفاده و تناول است. غذاهای لبنی را هم معمولاً قشری که شغل آن‌ها دام‌داری است به نسبت دیگر اقشار بیش‌تر تناول می‌کنند. غذاهای گوشتی نیز قابل تقسیم به غذاهای دریایی چون انواع ماهی شکم‌پُر، دودی و... ماکیان چون مرغ یا اردک و غاز شکم پر و پرندگان دریایی و جنگلی و... دامی به گاو و گوسفند و بز است. مواد خوراکی مورد استفاده برای وعده غذایی صبحانه بیش‌تر از پنیر، شیر، مربا، عسل، است که در گذشته برنج را با شیر و پنیر می‌خوردند. امروزه نان جای‌گزین برنج شد. وعده غذایی ناها اغلب برنج، با انواع خورش‌های گیاهی، گوشتی و لبنی می‌شود، شام اغلب در گذشته با ناهار تفاوتی نداشت؛ اما امروز نان جای‌گزین برنج شد، مگر این‌که مهمان داشته باشند که مانند ناهار مفصل تهیه و تدارک می‌بینند. به صبحانه، میان وعده

1 yaxini یا yaxni

2 gərmās pələ

3 şir pələ

ساعت دهی «چایی بخردن»^۱ به عصرانه «پنمازین»^۲ به شام و ناهار «پلا بخردن»^۳ می‌گویند. از سوی دیگر سبک و نوع معیشت به فرهنگ غذا و خوراک آمل تأثیر نهاده است. بر این مبنا می‌توان دو گونه غذای کشاورزی و چوپانی نام برد. این غذاها در زبان محلی به «زمی سر پلا یا زمی سر غذا»^۴، «مزل سر پلا یا مزل سر غذای یا چپون سره غذا»^۵ نامیده می‌شوند. نیز به غذایی که در خانه می‌خورند «غذای خنگی»^۶ می‌گویند.

خانواده‌هایی که زندگی شبانی داشتند، در مقابل کسانی که زندگی آن‌ها بر پایه کشاورزی استوار بود، نوع تغذیه و کیفیت خوراک متفاوت‌تری داشتند و حتی زمانی در ییلاق یا قشلاق زندگی می‌کردند، نحوه زیست و غذای آن‌ها متفاوت بود. به عنوان مثال غذای خانواده‌های متمولی که از یک طرف با دام و گله سرکار داشتند و از طرفی برنج‌کاری داشتند، بیش‌تر برنج و لبنیات و گوشت بود. اما خانواده‌هایی که با کشت و کار و باغ و باغداری سر و کار داشتند و هم‌چنین برنج‌کاری داشتند نه تنها نحوه تهیه و نوع غذاهای آن‌ها متفاوت بود، بلکه می‌توان از تفاوت فرهنگ و عادت‌های غذایی آنان سخن گفت. از طرفی غذای چوپانان با خانواده آن‌ها هم تا حدودی فرق داشت. زیرا غذای چوپانان زمانی که خانه را ترک می‌کردند و همراه گله بودند، برنج و لبنیات بود و هر چند وقت شاید از گوشت آن هم به شکل بریان یا کباب شده تغذیه می‌کردند. اما خانواده آن‌ها که در روستا مستقر بودند، علاوه بر لبنیات، از گوشت قرمز، مرغ و ماهی و انواع غذای گیاهی چون بشتباش^۷، قلیه^۸، کدو و بادمجان و گوجه و... استفاده می‌کردند. این غذاهای گیاهی یا به شکل سرخ کردنی بود، مانند تخم مرغ، کدو بره، گوجه فرنگی، سیب زمینی و... یا این که از گیاهان مختلف به شیوه آب‌پز تناول می‌کردند، مانند: چغندر، اسفناج یا بعضی از سبزی‌های خودرو. از طرفی به دلیل موجود نبودن وسایل نقلیه و جاده‌های مناسب، وقتی فصل گرما به ییلاق می‌رفتند، از تنوع غذایی کم‌تری برخوردار بودند، چرا که آوردن غذا از منطقه قشلاق به ییلاق سخت بود، در نتیجه هر آن‌چه از باغات و مراتع ییلاق به دست

1 çâ'i baxêrdan

2 penəmâzin

3 pələ baxêrdan

۴ ناهار یا غذایی که سر مزرعه می‌خورند. (zami sare qəzā یا zami sare pələ).

۵ ناهار یا غذایی که در گوسفندسرا می‌خورند. (çappun sare qəzā یا məzzələ sare qəzā یا çappun sare qəzā).

۶ غذای خانه qəzāye xənəgi

7 bəştəbāš

8 qlyə

می‌آوردند مصرف می‌کردند که گاه به دلیل خشک‌سالی یا سرمازدگی محصولات بسیار اندک بود و خانواده‌ها در مضیقه قرار می‌گرفتند.

از طرفی مال‌داری از درجه اهمیت بیش‌تری نسبت به کشاورزی برخوردار بود. معمولاً افراد متمول علاوه زمین زراعی و مرتع‌دارای گاو و گوسفند و... بودند و با داشتن چوپان و «گالش»^۱ نیازهای خویش را برطرف می‌کردند.

هر چند چوپانان و کشاورزان در کنار هم زندگی می‌کردند و بعضی از افراد هم کشاورز و هم مال‌دار (دارای گاو و گوسفند) بودند، همیشه اوضاع چوپان از کشاورز بهتر بود. باید در نظر داشت اکثر کشاورزان کارگر ارباب یا نصف‌کار^۲ ارباب بودند و در فصل درو به دلیل مکانیزه نبودن کشت و کار محصول خوبی به دست نمی‌آوردند؛ در نتیجه همیشه مقروض ارباب بودند. همین خود بر کیفیت و چگونگی غذای آن‌ها تأثیر می‌گذاشت.

البته بیش‌تر اربابان از این موقعیت اجتماعی برخوردار بودند که هم زمین زراعی و هم دام داشته باشند. زمین زراعی چون درآمد خوبی نداشت در نتیجه اربابان توجه بیش‌تری به مال و مال‌داری می‌کردند. این در حالی بود که به دلیل مکانیزه نبودن کشاورزی و به کار نبردن کود و سم و... زمین‌ها به شکل دایر و بایر کشت و کار می‌شد؛ بدین صورت چند هکتار زمین که در یک سال برنج‌کاری می‌شد، سال آیند بایر می‌ماند و محل چرای گاو و گوسفند ارباب می‌شد. البته در جاهایی مانند کوهستان یا مناطق دشت که با کمبود آب مواجه بودند به کشت و کار حبوبات: جو و گندم، سیفی‌جات و... می‌پرداختند که بسیاری از این محصولات استفاده خانگی داشت و مازاد محصول را می‌فروختند.

پیش‌رفت تکنولوژیک و استفاده از ابزارهای نگه‌داری مواد غذایی و خوراکی، تفاوت غذا میان شهر و روستا را به شدت کم کرده است. در عین حال تک‌محصولی شدن کشت و زرع در روستاها آن‌ها را وابسته به شهر کرده است.

نکته حایز اهمیت در کار کشاورزی و دام‌داری و به طور کلی تولیدات مواد غذایی عدم تعادل در سطح تولید و مصرف آن است. تولید کنندگان به دلیل عدم مطالعه و هم‌چنین عدم ثبات در بازار دچار ضرر و زیان زیادی می‌شوند. مثلاً در یک سال تولید فلان میوه مانند هلو، کیوی و... بازار خوبی دارد، همگان شروع می‌کنند به تولید یک محصول خاص. همین که آن محصول به تولید انبوه می‌رسد، از رونق می‌افتد و با کساد بازار و مصرف کننده روبه‌رو می‌شود، در نتیجه دچار ضرر و زیان زیادی می‌شود، درباره دام‌داری هم وضع

۱ چوپان نگه‌بان گوسفند و گالش نگه‌بان گاو.

۲ نصف کار افرادی هستند که زمین کشاورزی دیگران کار می‌کنند، محصول به دست آمده را با صاحب زمین نصف می‌کنند که نام دیگرش «اکاره»^{akkārā} است.

به همین گونه است، به خصوص امروز با گرانی کود و سم و... برای کشاورزی و باغداری و گرانی مواد خوراکی برای دامداران بازار بسیار آشفته است و هیچ‌گونه هم‌آهنگی وجود ندارد.

هویت و غذا

الف: شهر

تا چند دهه پیش از منظر وابستگی غذایی بین شهر روستاها تعاملی دو سویه وجود داشت؛ یعنی یک بده بستان دو طرفه. این دو طرفه بودن آن قدر زیاد بود که هم زن یا مرد روستایی برای خرید به شهر می‌رفت از یک یا چند مغازه خاص خرید می‌کرد و مرد یا زن شهری هم برای خرید بعضی از محصولات روستا از یک فروشنده خاص روستایی خرید می‌کرد که اصطلاحاً «ممل^۱» می‌گفتند؛ یعنی خرید از یک جا یا مکان مشخص و هم‌چنین از افراد خاص.

گسترش و توسعه بیش از حد شهرنشینی به نسبت دهه‌های گذشته سبب شد در فرهنگ غذایی تغییر و تحولات زیادی به وجود بیاید. با ورود تکنولوژی و مدرن شدن مصرف غذا، فرهنگ شهر و شهرنشینی بر دیگر فرهنگ‌ها غلبه کرد و انواع غذاهای صنعتی و غیر بومی وارد فرهنگ غذایی شد. چند دهه پیش در سبد غذایی مردم غذاهایی چون ماکارونی، سالاد ماکرونی، سالاد اولویه، پیتزا، فلافل، ساندویچ و... وجود نداشت، بلکه غذای غالب مردم غذاهای سنتی چون گرماس پلا، کئی پلا، کشک پلا، انواع بشتباش و قلیه و... بود. به مرور زمان غذای سنتی جای‌گاهش را در خانواده‌ها از دست داد. دلیل اصلی این تغییر تحول گسترش شهرنشینی از یک طرف، مهاجرت و تحصیل جوانان از طرف دیگر و هم‌چنین ورود مسافران از اقصی نقاط ایران به این منطقه است. از طرفی استفاده از ابزارهای نگهداری مواد غذایی و خوراکی سبب شد، روش نگهداری و ذخیره غذا تغییر کند. مثلاً اگر در گذشته سردابه داشتند و بعضی از خوراکی‌ها را در آن برای مدت محدودی نگهداری می‌کردند. با ورد یخچال به منازل و مغازه‌ها نگهداری خوراکی‌ها طولانی‌تر شود و هم روش فرآوری و نگهداری بعضی از غذاها به طور کلی تغییر کند. مثلاً دیگر مجبور نیستند گوشت را «قورمه» کرده، داخل ظروف یا پوست و شکم گوسفند نگهداری کنند. در عین حال ساختار روستا به دلیل تک محصولی تغییر کرده، بیش‌تر وابسته به برنج شدند. دیگر محصولات کشاورزی مانند، سیب‌زمینی، گوجه، کدو بره، بادمجان و... تولید نشود و همین خود وابستگی روستا به شهر را بیش‌تر کرده است و از منظری وابستگی شهر به روستا کم‌تر شده است. روستاییان بیش‌تر مواد غذایی را از شهر تهیه می‌کنند.

بسیاری از غذاهای سنتی مانند «کئی پلا، گرماس پلا، انواع بشتباش خرش و انواع قلیه خرش» از بین رفته، بعضی از خانواده مصرف می‌کنند، اما بعضی از آن‌ها مانند انواع ماکیان خانگی شکم‌پُر یا آلو خورش در کنار مرغ و اردک و... بسیاری از رستوران‌ها برای مشتریان، سرو می‌کنند. در کنار این غذاهای سنتی غذاهایی چون کباب کوبیده، سالاد ماکرونی، سالاد الویه، خورش کرفس و... وارد رستوران‌ها شد. بعضی از غذاهای مازندرانی با تغییر نام سرو می‌شود. مانند «مسما خرش^۱» = خورش فسسجون، «لپه خرش^۲» = خورش قیمه، «جعفری خرش^۳» = قرمه سبزی و...

ب: روستاهای وابسته

در مناطقی که غذای اصلی برنج است با مناطقی که غذای اصلی نان است، نوع گفتار دربارهٔ وعده‌های غذایی متفاوت است. مثلاً غیر شمالی‌ها برای وعدهٔ غذایی می‌گویند: «نون بخوریم»، در حالی که شمالی‌ها می‌گویند «پلا بخوریم^۴؛ برنج بخوریم» چرا که غذای اصلی مردم شمال برنج است. حال با توجه به این که برنج عنصر اصلی فرهنگ خوراک مردم شمال ایران از جمله آمل است، آن‌ها به آش‌پز «پلا پج^۵» می‌گویند و گاه در خانواده‌های قدیمی همین عنوان برای مادر خانواده به کار می‌بردند.

به رغم تنوع غذا در شمال، برنج از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. طبقات مختلف چه کارگران و دام‌داران و طبقات دیگر نخستین و مهم‌ترین کارشان در زیست سالیانه این بود که با توجه به جمعیت خانوار برنج خود را تأمین کنند و از چهار پنج خوراک تا ده خوراک برنج برای یک سال ذخیره می‌کردند. افرادی که به عنوان کارگر فصلی یا کل سال نزد کشاورزی یا مال‌دار استخدام می‌شدند، بخش اعظم مزدشان را برنج دریافت می‌کردند. چرا که دغدغه اصلی سرپرست خانوار در طول سال تأمین برنج یک‌ساله بود، در حقیقت تأمین برنج، تأمین آذوقهٔ یک‌ساله به شمار می‌آمد. آن‌ها بخش اندکی از مزدشان را پول دریافت می‌کردند. این خود نشان از اهمیت برنج در آذوقه یک‌ساله یک کارگر چه در روستاهای ییلاق و چه افرادی که در شهر و دیگر روستاهای غیر ییلاقی به کارگری مشغول بودند، داشت.

معیار سنجش خرج یک خانوار به اندازه دیگ و مقدار برنجی که می‌پختند، بود؛ دیگ بزرگ‌تر برای پخت برنج یعنی خرج بیش‌تر، عکس آن نیز صادق بود. هم‌چنین مهمان‌نوازی

1 məsammā xərəš

2 lapə xərəš

3 jafəri xərəš

4 pələ baxərim

5 pələ paj

یک فرد را به اندازه سفره می‌سنجیدند. هر چه قدر سفره بزرگ‌تر بود، آن فرد دست و دل بازتر و مهمان‌نوازتر بود.

برابرانگاری عناصر نمادین و کلیدی در فرهنگ غذا با هویت در زبان مردم آمل و روستاهای آن قابل مشاهده است. تنها اصطلاح «پلا پچ» در زبان مردم این منطقه به کار نمی‌رود. اگر در حوزه فرهنگی گیلان (زبان گیلکی) به زن «پلا پچ» (پزنده پلو) می‌گویند. بلکه اصطلاح دیگری هم برای توصیف کدبانوی خانه به کار می‌برند؛ یعنی «کئی پچ». چرا که کدو حلوائی نماد دیگری از زندگی مردمان این منطقه است. این که چرا کدو نماد محسوب می‌شود و به آشپز «کئی پچ» می‌گویند. می‌توان دلایل متعددی برشمرد. مهم‌ترین مسئله مصرف زیاد آن است، از طرفی خاصیت دارویی دارد، چون سرشتی گرم دارد، در هر غذایی از آش گرفته تا خورش لوبیا، باقلی برنج و... از آن استفاده می‌کنند. دلیل دیگر علاقه زیاد مردم به آن بود و ارزان و در دست‌رس همگان بود. مسئله بعدی تولید آن است. نیاز به سم و کود ندارد، به مراقبت آن‌چنانی هم نیاز دارد، از طرفی نیاز به آب و وجین زیاد ندارد. آن را می‌کاشتند، چند هفته از آن مواظبت می‌کردند. وقتی کمی بزرگ می‌شد و دیگر از آفت در امان بود تا زمان محصول نیاز به مراقبت ویژه نداشت. از طرفی همه جا قابل رویش است. کنار مزارع گرفته تا باغ و... شاید به همین دلایل است که گاه به طور استعاری از مازندرانی اصطلاح «کئی» یاد می‌کنند. با توجه با این که کدو پلو هم پخت آن راحت بود، غذایی که زود آماده می‌شد، نیاز به خورش خاصی نداشت، در عین حال خوش‌مزه بود و مورد علاقه اهالی. از طرفی بیش‌تر غذای خانوادگی بود تا برای مجلس و مهمان. به هر صورت با توجه به ویژگی‌هایی که برشمردیم، به نوعی نماد است و زبان‌زدهای زیادی هم وجود دارد، از جمله به کسی که بخواهد فخرفروشی کند و میان جمع فارسی صحبت کند، به تمسخر به او می‌گویند: «مگه کئی پلا ره یاد بکردی یا فارسی نئو، کئی پلا ره یاد بکردی^۱» در کم‌ارزشی «کئی پلا» می‌گویند: «کئی پلای فاتحه شیشمه^۲؛ یعنی فاتحه کدو پلو سوت زدن است»، «عجب امام‌زاده‌ای که ونه قتل کئی کوله^۳؛ عجب امام‌زاده‌ای که قندیل آن پوست کدو است». هم‌چنین تفاوت فرهنگ غذایی اهل کوه یا ییلاق در حوزه کوهستانی فرهنگ آمل باعث می‌شود تا آن‌ها گاه به کنایه مردم دشت و قشلاق را «کئی» می‌نامند. مردم کوهستان هر چند کدو مصرف می‌کنند؛ اما به دلیل سرشت کوهستانی بودن، سرسخت و مقاوم بودن، روحیه خشن داشتن در برابر مردم اهل دشت که نرم‌خوتر و

۱ مگر خوردن «کئی پلا» را فراموش کردی؟ یعنی اصل و نسب از یاد رفت. mage ka?i palā rə yād bakārdi.

۲ ka?i pəālye fātehə šišəmə.

۳ ?əjab ?emāmzādə?i ke vənə Qandil ka?i kulə.

روحیه لطیف‌تر دارند، آن‌ها را به تمسخر می‌گیرند. چرا که مردم اهل دشت هم اصطلاح تمسخرآمیز «کوهی بودن» را برای آن‌ها به کار می‌برند. یعنی اهل آداب و معاشرت نیستید. به هر صورت با وجود بعد کنایی این اصطلاحات، این نام‌گذاری استعاری به ناراحتی نمی‌انجامد. در این ساختار استعاری منظور از «کئی» کدو حلواپی است که در میان مردم این ناحیه به «رشتی کئی»^۱ (کدوی رشتی، گیلانی) معروف است. در این‌جا با وجود تعلق مازندران و گیلان به حوزه فرهنگی شمال (دریای مازندران) تفاوت‌های موجود در فرهنگ غذای دو ناحیه به توصیف مرزهای قومی و فرهنگی به کمک سیستم غذایی و نمادهای موجود در آن منتهی شده است. این تفاوت در ناحیه کوهستانی بیش‌تر از جلگه و دشت (ناحیه قشلاقی) احساس می‌شود.

به سخن دیگر در این‌جا هم میان مرزهای قومی و توصیف «دیگری» پیوند عمیق وجود دارد. شدت این بعد فرهنگی در فرهنگ غذایی و معیشتی را می‌توان در نمونه دیگری هم سراغ یافت. با این‌که در خانه و برزن بیش‌تر کشاورزان چند مرغ و خروس و غاز و بوقلمون و... وجود داشت تا کدبانوی خانه با تدبیر خویش به نوعی برای برنج خورش آماده کند. در حقیقت ماکیان خانگی هم به مثابه بخشی از هویت خانه و منازل روستایی بودند. هم‌چنین بسیاری از خانواده‌ها چند گاو و گوسفند در خانه برای تأمین لبنیات و گوشت داشتند. هر چند در مناطق دشت و شالی‌زار تمام هست و نیست‌شان برنج بود، کیفیت و کمیت برنج بود که غذا، پوشاک، تفریح و... را تعیین می‌کرد؛ یعنی با فروش برنج اولین کاری که می‌کردند یک سفر سیاحتی-زیارتی می‌رفتند. از طرفی تمام قرار و مدار آن‌ها برای عروسی به برنج بستگی داشت و سعی می‌کردند در فصل پاییز بعد از دروی برنج عروسی بگیرند. به همین دلیل مردمان دشت بیش‌تر قرار و مدار زندگی‌شان را بر اساس کاشت و برداشت شالی می‌گذاشتند. مثلاً بعد از نشاء، بعد از درو، بعد از وجین و... و این عناصر خود یک موقعیت زمانی و ساعت طبیعی بودند.

در زمان‌های دور نگاه عمومی این بود که خوردن نان نشانه فقر و نداری است. بسیاری از خانواده‌ها، برای گریز از این برچسب، پنهانی نان مصرف می‌کردند. اما در چند دهه اخیر مصرف نان بر برنج رجحان دارد؛ زیرا گرانی برنج از یک طرف و تبلیغات اثرات منفی مصرف برنج از طرف دیگر، بسیاری از خانواده‌ها نه تنها صبحانه و عصرانه نان می‌خورند. بلکه شام و نهار هم نان مصرف می‌کنند.

با این‌که بیش‌تر کشاورزان در خانه چند گاو گوسفند برای تأمین لبنیات یا گوشت داشتند و به نوعی در تمام طول سال با گاو و گوسفند سر کار داشتند و اصطلاحاً به این نوع گاو و گوسفند «کتول»^۱ می‌گفتند. اما «دیگری» متفاوت از «خود» «گالش» و «چوپان» می‌نامیدند و برای بیان شدت این تفاوت‌ها از اصطلاحات چون «دمس په»^۲، «دمل کرد»^۳، «فرام گوی گالش»^۴ استفاده می‌کردند. گونه‌های مختلف هویت چون هویت جنسی، قومی و حتی هویت روشن‌فکرانه با توجه به خوراک نیز تعیین می‌شود. تفکیک قومی در عادات غذایی خود را آشکار می‌کند. کشاورزان غذای متنوع‌تری بهره می‌بردند، از انواع خورش گیاهی تا ماکیان خانگی و... استفاده می‌کردند. در حالی که غذای چوپانان و گالش‌ها از تنوع کم‌تری برخوردار بود. در بین چوپانان و گالش‌ها آن‌هایی که گوسفند و گاو شیرده داشتند از دیگر چوپان و گالش‌هایی چون «دمس په و فرام گوی گالش» متفاوت بود. انواع لبنیات از جمله: ماست، شیر، کره، پنیر و... در اختیار چوپانان و گالش‌هایی که حیوان شیرده داشتند، سبب می‌شد غذای بهتری در اختیار داشته باشند. اما دیگر چوپانان و گالش‌ها از این موقعیت برخوردار نبودند، در نتیجه چشم به راه ارباب بودند تا برای آن‌ها آذوقه بیاورد. هم‌چنین چوپانان به گوشت دسترسی راحت‌تری داشتند. چرا که گوسفند حیوانی کوچکی بود، کشتن و خوردن آن راحت‌تر بود. گاهی وقت‌ها گوسفندان و بزها دوقلو می‌زاییدند و چوپانان یکی از دوقلوها را ذبح می‌کردند و می‌خوردند.

پ: فرهنگ غذایی کوهستان و نیمه‌کوهستانی و سیر تحول آن

تا دهه‌های پیش، به واسطه فضای بسته و نبود مراودات مالی و کالایی گسترده با مناطق دیگر و نیز کمبود پول، فرهنگ غذایی مردم کوهستان عمدتاً به همان فراورده دامی، مواد اولیه موجود در طبیعت و زمین‌های کشاورزی محدود می‌شد که در دو حوزه دام‌داری و کشاورزی و مواد موجود در طبیعت به شکل خودرو در دسترس بود. از این منظر بخش عمده غذای این مردمان یا از لوبیا و عدس و نخود و... که خودشان کشت می‌کردند، یا از محصولات لبنی بود که از دام‌هایشان به دست می‌آوردند یا خوراکی‌هایی چون انواع سبزی‌ها و قارچ‌ها و... که در طبیعت به صورت فصلی موجود بود. ضمن آن‌که اشتغال هم‌زمان مردم به دام‌داری و نگهداری حیواناتی چون گاو و گوسفند این زمینه را فراهم می‌آورد که گوشت قرمز به عنوان غذای اصلی مردم سهم ویژه‌ای در سفره اهالی کوهستان

1 katul

2 demesə pe

3 dəmmalə kərd

4 fəramə guye gāləš

داشته باشد. به عبارت دیگر ما با یک سبد غذایی محدود اما مقوی سر و کار داریم که همگی در هم‌زیستی با طبیعت حاصل می‌شود. البته موضوع برنج متفاوت است. تقریباً همه خانواده‌ها هر سال یکی از مردان جوان خانواده را به کارگری در زمین شالی‌زار می‌فرستادند و حاصل این کار، تأمین برنج سالیانه خانواده بود. هم‌چنین نوعی از برنج نامرغوب را برای خوراک حیوانات‌شان استفاده می‌کردند و به طور مشخص «لوت^۱» برای سگ‌ها و نیم‌دانه (چپا^۲) برای جوجه‌های ماکیان از این جمله است. البته در سال‌های دشوار، حیوانات از چنین خوراکی محروم بودند. لوت از نظر ظاهر شبیه سوپ بود، در ظروف مسی، سفالی و... می‌ریختند، به گونه‌ای که ریخته نشود، سگ می‌خورد.

در زیست قدیم خانواده‌ها دو محصول استراتژیک وجود داشت، برنج و گندم. در چنین موقعیتی مردم کوهستان، به جز برنج که از دشت و عموماً با نوعی معامله پایاپای که به زبان محلی «دکش هاگردن^۳» می‌گویند؛ یعنی کار در برابر برنج تهیه می‌کردند، در دیگر غذاها خودکفا بودند. گندم را خودشان کشت می‌کردند و در آسیاب‌های روستایی به آرد تبدیل می‌کردند و در تنورهای خانگی نان‌شان را می‌پختند. تقریباً همه خانواده‌های روستایی کوه‌نشین، حیواناتی چون گاو و گوسفند را برای تأمین محصولات لبنی مانند شیر، پنیر، ماست، کره حیوانی، و... و محصولات گوشتی پرورش می‌دادند. غلاتی چون انواع لوبیا، عدس نخود و... کشت می‌کردند که عموماً همراه گوشت و گاه منفرد مصرف می‌شد.

با تغییر و تحولات تاریخی و اجتماعی به ویژه احداث جاده هراز و احداث راه‌های ماشین‌رو بین‌روستایی، و به تبع آن، ارتقای سطح زندگی مردم منطقه کوهستانی، فرهنگ غذایی‌شان نیز تغییر کرد. رفته‌رفته از دهه سی به بعد که اصلاحات اراضی اتفاق افتاد، مراودات مالی و کالا در پرتو ارتباطات گسترده‌تر شد. اگر تا پیش از آن کشاورزان لوبیا، گندم، عدس، نخود و... برای خودشان و یونجه، جو و... را برای دام کشت می‌کردند، بخشی از کالاها را برای معاوضه و بخشی را ذخیره می‌کردند. افراد فقیری که زمین نداشتند چشم‌شان به انصاف ارباب بود. هم‌چنین قدیمی‌ترین درختان در کوهستان گردو بود، که در غذاهایی چون اغودپلا و اغودخرش^۴ استفاده می‌کردند.

۱ lut یا lud غذای مخصوص سگ بود، برنج نیم‌دانه‌ای را که قابل خوردن نبود، در دیگی می‌پختند. شبیه سوپ درست می‌کردند. داخل ظروف مسی یا سفالی می‌ریختند و به سگ می‌دادند.

۲ çəpə

۳ dakaš hākərdan این اصطلاح بیش‌تر تعویض کالا در برابر کالا است. اگر کسی در مقابل کار در مزرعه برنج دریافت می‌کرد، اصطلاحاً به آن «قرار هاگردن qərar hākərdan» می‌گفتند.

۴ aqūz pəlā و aqūz xərəš

برای میوه یا شب‌چره نیز عموماً چشم مردم به طبیعت بود، تونک^۱، سیب ترش، آلوی وحشی (رز هلی^۲)، کنس (ازگیل) ولیگ^۳ و... که به شکل خودرو در طبیعت وجود داشت و علاوه بر مصرف تابستانی با خشک کردن یا تبدیل به انواع رب‌ها و ترشی‌ها و چاشنی‌هایی از این قبیل در زمستان آماده می‌کردند، این‌گونه‌ها به علاوه جالیزهای تابستانی، شب‌چره و میوه مردم بود. بخش دیگری از غذا و چاشنی‌های غذایی، معطوف به سبزی‌های معطر مانند شوال، شابشکوه، استا، پتینیک، سیرک^۴ و دیگر گیاهان خوراکی خودرو بود که در طعم و عطر غذا نقشی ویژه داشت. هم‌چنین بخش عمده‌ای از دارو و درمان به طبیعت بستگی داشت و گیاهان دارویی که به وفور در کوهستان وجود داشت، مواد اولیه داروها بود مانند باریجه، گل گاوزبان، بابونه، کاسنی، عسل سیس^۵ (شیرین بیان) و...

با گسترش باغداری و کاشت درختانی چون سیب و گردو و گیلان و گلابی و... مردم محصولاتی برای فروش داشتند. در واقع محصولاتی تولید می‌کردند که قابل ذخیره نبود و باید در بازه زمانی مشخصی به فروش می‌رسید و این امر به گردش مالی و تزریق پول به زندگی مردم منجر شد و در پی آن، مردم توانستند خوراکی‌های مناطق دیگر را خریداری کنند و این چرخه هم‌چنان ادامه یافت.

این تحول بنیادین فرهنگ غذایی را تغییر داد و تا حدود زیادی سفره مردم کوهستان و جلگه شبیه هم شد. از این دوره به بعد، تفاوت میان فرهنگ غذایی دشت و کوه به حداقل می‌رسد.

عامه مردم آمل علاقه مفرط به ییلاق و غذای آن‌جا دارند. در گذشته به هر طریقی سعی می‌کردند، چند ماهی یا چند روزی را تابستان‌ها به ییلاق کوچ کنند و از آب و هوا و غذای طبیعی آن‌جا بهره ببرند. زبان‌زد «کوی واش، مازرون لاش»^۶ یعنی سبزی ییلاق برابر است با گوشت قشلاق^۷ نشان از آن دارد که گذشتگان چه قدر به ییلاق علاقه‌مند و وابسته بودند. از غذاهای مهم ییلاقات گردو بود. همراه ناشتایی و صبحانه حتماً گردو مصرف می‌کردند و گاهی وقت مغز گردو را داخل برنج ریخته، می‌پختند. در حقیقت نوعی خورش محسوب

1 tunək

۲ آلوجه یا گوجه سبز جنگلی rez hali

3 kənəs valik

4 sšu?āl, šābāšku, ?astā, pətənīk , sirak

5 ?asəl sis

6 kuye vāš māzərune vāš

می‌شد. — به آن «اغوز پلا»^۱ می‌گفتند — در حالی که در منطقه قشلاق گردو به این اندازه دارای اهمیت نبود.

هم‌چنین «قورمه» از جمله غذاهایی بود که هم در ییلاق و هم قشلاق مصرف بالایی داشت. به نوعی باید گفت، غذای آماده هم برای خانواده و هم برای مهمان بود. در وعده غذایی ناهار و شام، کدبانوی خانواده بلافاصله مقداری از آن را داخل قابلمه ریخته، گرم می‌کرد و چند تا تخم مرغ هم کنارش نیمرو می‌کرد، به عنوان خورش برای پذیرایی می‌آورد. به دلیل عدم تنوع غذایی در ییلاق و کوهستان این موضوع بیش‌تر خود را نشان می‌داد و بیش‌تر مورد استفاده بود به گونه‌ای که باید گفت در اکثر وعده غذایی شام و ناهار «قورمه» وجود داشت.

طبقه‌بندی غذا

جامعه روستایی به خصوص آن‌هایی که کشاورز و باغ‌دار بودند تا پنج وعده غذا می‌خوردند / می‌خورند، صبح زود ناشتایی می‌خوردند، معمولاً برنج و شیر، برنج و گردو، برنج و پنیر و... با چایی بود، بعضی‌ها برنج با قلیه یا بشتباش می‌خوردند که به آن «صبانه»^۲ می‌گفتند حدود ساعت نه الی ده صبحانه می‌خوردند که به آن «چاشت سر چایی»^۳ می‌گفتند، تقریباً همان غذای صبحانه را میل می‌کردند. ناهار را برنج با خورش و ماست میل می‌کردند، یا از قلیه و بشتباش و هم‌چنین از لبنیات به شکل گرماس بهره می‌گرفتند. که معمولاً همراه با پیاز یا سیر بود. به ناهار «چاشت»^۴ می‌گفتند. حدود سه عصر عصرانه می‌خوردند که به آن «په نمازین»^۵ می‌گفتند. به شام «شوم»^۶ می‌گویند. عصرانه مانند صبحانه و ساعت دهی مفصل نبود، شاید به همراهش نان یا برنج و پنیر، شیر، مربا یا یکی از موارد نام برده. در تهیه و تدراک شام مانند ناهار عمل می‌کردند. هنوز بسیاری از افراد ناهار و شام برنج می‌خورند، اما در گذشته هر پنج وعده را برنج می‌خوردند، هنگام خوردن صبحانه برنج را روی انبر آتش گذاشته، روی زغال برشته می‌کردند، آن‌گاه با شیر یا پنیر و... می‌خوردند. در بعضی مواقع گوشت «یخینی»^۷ می‌خوردند. گوشت گاو یا گوسفند را از

1 ?aouz palā

۲ صبحانه sabāna

3 câşt sar câ?î

4 câşt

5 penemâzin

6 şum

7 yaxini

استخوان جدا می‌کردند. استخوان‌هایی را که کمی گوشت داشت، داخل دیگ گذاشته با آن پیاز و ادویه می‌زدند، روی بخاری هیزمی می‌گذاشتند تا صبح می‌ماند، حسابی پخته می‌شد، صبحانه با برنج می‌خوردند. غذاهای بالا بیش‌تر هنگام کار سخت کشاورزی بود و الا قشر کم درآمد چنین غذاهایی نداشتند، به خصوص فصل بی‌کاری از انواع دوشاب به عنوان خورش استفاده می‌کردند. طبقه مرفع و ارباب هر نوع غذایی برای خوردن داشت. برای صبحانه و ساعت دهی و عصرانه اصطلاح «چایی بخردن»^۱ برای نهار و شام اصطلاح «پلا بخردن»^۲ را به کار می‌بردند.

امروزه اکثر خانواده‌ها شام را نان و حاضری یا آب گوشت و ماکرونی و... مصرف می‌کنند. البته غذاهایی چون آب‌گوشت و ماکرونی و... هر چند وقت یک‌بار می‌خورند. البته نان هم می‌خورند، نه به اندازه برنج، چون غذای مهمی نبود، هر چند به دهه‌های اخیر نزدیک‌تر می‌شویم، نان جای‌گزین بهتری برای برنج شد. امروزه نان از وعده‌های مهم غذایی است. هر چند سال‌خوردگان اگر صبحانه و عصرانه نان نداشته باشند، برنج می‌خورند. ناگفته نماند هیچ وقت نان و برنج را با هم نمی‌خورند. اگر کسی سر سفره نان بیاورد، دال بر کمبود برنج است، به خصوص اگر مهمان باشد، مگر این که یک نفر تقاضای خوردن نان بکند و برایش سر سفره بیاورند.

این وضعیت در بین چوپانان متفاوت بود، چوپانان بیش‌تر کوچ‌نشین و دائم در حرکت بودند و از طرفی بدون زن و فرزند، دو وعده غذا می‌خوردند. به خصوص افرادی که از صبح گوسفند را به صحرا می‌بردند و غروب برمی‌گشتند. صبح برنج پخته گرماس درست می‌کردند و می‌خوردند تا غروب که گوسفند را به آغل برمی‌گشت، چیزی نمی‌خوردند که به آن «یک‌وقته»^۳ می‌گفتند. غروب دوباره برنج پخته با شیر و ماست یا کشک می‌خوردند. از زمانی که چای به غذا اضافه شد، هم‌راه بعضی از وعده غذایی از جمله صبحانه، ناشتایی و عصرانه چای می‌خوردند. البته نان بعد از برنج اهمیت داشت، به خصوص بین مردمان شهر و افرادی که توان کافی برای تهیه برنج نداشتند. بعضی از کارگرها سر مزرعه و باغ بعد از نهار چای می‌خورند، بعضی‌ها هم بعد از شام چای می‌خورند. اگر مهمان بیاید، برایش چای می‌آورند، بعضی‌ها شربت می‌آورند. البته اولویت با چای است. این وضعیت در زندگی شهری فرق می‌کند، مغازه‌دار بیش‌تر سه وعده صبحانه، نهار و شام می‌خورند، بعضی از مغازه‌دارها

1 çâ'i baxêrdan

2 pələ baxêrdan

3 yək vaxtə

وقتی عصر گرسنه می‌شوند، شاید چند لقمه نان بخورند، اگر نان نباشد، تا وعده شام گرسنگی را تحمل می‌کند.

خوردنی‌ها و نخوردنی‌ها

غذاها را از منظر گوناگون می‌توان طبقه‌بندی و بررسی کرد. بعضی از این طبقه‌بندی‌ها به اعتقادات، باورها، طبع و سرشت و... انسان‌ها برمی‌گردد، بعضی‌ها به سنت‌ها، عادات‌ها و... به هر صورت نظام باورها در نوع و چگونگی غذا تأثیر به سزایی دارد. با این وجود خوردن بعضی از غذاها به شکل تابو در بین مردم مطرح است. مانند خوردن حیوانات حرام‌گوشت از جمله خوک که بعضی از افراد آن را مصرف می‌کنند، اما عامه مردم از این گروه دوری می‌کنند؛ زیرا اعتقاد دارند نجس است و دست دادن به آن‌ها اکراه دارند. اگر مجبور به دست دادن شوند، دست‌شان را آب می‌کشند. این افراد به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه اول افرادی‌اند که به «خی زن»^۱ معروف هستند. در حقیقت از خانواده کولی‌اند که مردم برای نگه‌بانی مزرعه جهت جلوگیری از حمله گراز استخدام می‌کنند. این گروه به «خی خوار»^۲ هم شهره‌اند. به هر صورت آن‌ها پنهانی و بعضی‌ها آشکارا گوشت گراز را مصرف می‌کنند، زیرا اعتقادی به حرام بودن آن‌ها ندارند. گروه دوم جوانان یا افرادی هستند به نجس بودن خوک اعتقاد ندارند، آن را شکار کرده، پنهانی می‌خورند، زیرا معتقدند گوشتش خوش‌مزه است به خصوص گوشت بچه‌خوک که به آن «باشر»^۳ می‌گویند. در گذشته شکارچیان محلی زمان‌های خاصی شکار می‌کردند، مثلاً زمانی که حیوانات آبستن بودند یا بچه داشتند و شیر می‌دادند، شکار نمی‌کردند. اگر می‌خواستند شکار کنند، نرها را شکار می‌کردند. در مورد پرندگان، به همین شیوه عمل می‌کردند. البته آن‌ها به دلایلی چون گوشت شکار خوش‌مزه و مقوی است، شکار می‌کردند. چون شکار حیوانات سخت بوده، وقتی شکار می‌کردند، قطعه‌قطعه‌اش می‌کردند و به عنوان تبرک به در و هم‌سایه‌ها می‌دادند. اما شکارچیان امروزی هیچ آداب خاصی را رعایت نمی‌کنند، در هر زمان و موقعیتی شکار می‌کنند و این خود به نوعی باعث انقراض نسل حیوانات شکاری می‌شود.

از منظری غذاهای زنانه و مردانه نداریم مگر زمانی که زائو پسر زاییده باشد، به او بعضی از غذاهای نفاخ مانند حبوبات، هندوانه، بادمجان و... نمی‌دهند، زیرا معتقدند نوزاد دل‌درد می‌شود. آب به زائو نمی‌دهند، چون معتقدند باعث فتخ بیضه می‌شود.

۱ شکارکننده خوک xi zan.

۲ مصرف‌کننده خوک یا خورنده خوک xi xār.

گوشت بعضی از حیوانات مانند خرس و جوجه تیغی (تشی^۱) و شیر اسب مصرف دارویی دارد. پی یا چربی گراز برای درمان بعضی از بیماری‌های گوسفند مفید است، اگر گوسفندی را پی گراز خوراندند تا چهل روز گوشتش حرام است. پی خرس برای درمان بعضی از بیماری‌های انسان از جمله پا درد مفید است. شیر اسب حلال نیست و نباید خورد، اما می‌گویند برای درمان حصه مفید است.

بعضی غذاها مقدس‌اند. مانند گندم یا برنج. به عنوان مثال مازندرانی‌ها دسته کوچکی از برنج و گندم را تزئین می‌کنند و در گوشه اتاق آویزان می‌کنند یا برنج یا نان روی زمین ریخته شود، آن را می‌بوسند، در گوشه‌ای می‌گذارند تا کسی لگد نکند و حیوانات بخورند. بر این اساس غذاها به خوردنی و غیرخوردنی یا نخوردنی تقسیم می‌شوند. نباید فراموش کرد که بعضی از پرندگان به دلیل قداست و توتمی بودن هرگز شکار نمی‌شوند. مانند پرستو، یاکریم، شانه‌به‌سر، کبوتران خانگی. آن‌ها نه تنها در هر کوی برزن لانه می‌سازند، بلکه در سقف ایوان‌ها، انبارها و حتی بعضی از مغازه‌ها و محل کار که به شکل کارگاهی است و سقف و درش زیاد چفت و بست ندارد، جای خوش می‌کنند. چون نشانه خیر و برکت می‌دانند. سعی می‌کنند، مستقیم و غیر مستقیم به آن‌ها غذا بدهند. کبوتر از این وضع مستثنا است. می‌گویند: آمد نیامد دارد؛ یعنی اگر آن را در خانه‌ای نگهداری کنند، برای بعضی‌ها باعث برکت و ثروت می‌شود و برای بعضی‌ها نعمت و بدبختی. در بسیاری از امام‌زاده‌های پُر رفت و آمد مانند امام‌زاده عبدالله و امام‌زاده ابراهیم کبوترهای زیادی وجود دارد، مردم نه تنها آن‌ها را شکار نمی‌کنند، بلکه برای آن‌ها جو و گندم نذر می‌کنند. به همین دلیل کم‌تر مورد اذیت و آزار یا شکار افراد قرار می‌گیرند. در حقیقت کبوتران را متعلق به امام‌زاده می‌دانند، دارای تقدس هستند.

بعضی غذاها را به دلیل سرشت گرم یا سردشان نمی‌خورند. دو غذا که طبع سرد دارد یا دو غذایی که طبع گرم دارد با هم نمی‌خورند چون باعث سردی یا گرمی می‌شود. مانند: خربزه و عسل، شیر و ترشی (باعث انگل)، گوشت و شیر (باعث انگل)، ماست و ماهی (طبع سرد باعث سردی می‌شود)، ترشی سیاه و ترشی سفید (سیو ترشی و اسپه ترشی^۲) و... آن‌ها را با هم نمی‌خورند. بعضی از حیوانات مانند: سگ، خوک یا گراز، موش نجس‌اند، شغال گوشتش تلخ است و بعضی پرندگان مانند کلاغ، جغد، دارکوب، کرکرا و به طور کلی پرندگانی که سنگ‌دون ندارند و گوشت‌خوارند، نجس‌اند. بعضی‌ها کلاغ سیاه را می‌خورند؛

1 taši

2 siyu tərši و ?əsbe tərši

می‌گویند گوشتش حلال است و بعضی‌ها حیوانات مانند: خرس، الاغ، اسب، قاطر و... را مکروه می‌دانند. مثلاً گوشت اسب حلال است، اما یک قسمتی از بدنش مکروه است، چون آن قسمت ناشناخته است، پس نمی‌شود گوشت اسب را خورد. حیوانات نشخوارکننده حلال گوشت‌اند. بعضی گیاهان سمی‌اند و غیر خوراکی بعضی‌ها خوراکی‌اند. خرگوش بز پا (دارای سم بز) باشد، حلال گوشت است. سگ‌ماهی و مارماهی حرام‌اند.

قارچ‌ها را در مناطق مختلف آمل «گوشتک، آگله، کماوش، مرکلا»^۱ و... می‌نامند. و به دو دسته سمی و خوراکی تقسیم می‌کنند؛ مانند: «مرکلا» سمی است و بعضی قارچ‌ها مانند: چلچلا، دستین، زردکیجا^۲ و... خوراکی‌اند. برای شناخت قارچ سمی از غیر سمی راه‌های مختلف وجود دارد:

۱- محل رویش قارچ: معمولاً رویش قارچی چون «مرکلا» محل فضولات حیواناتی چون گاو و اسب می‌روید. هم‌چنین افراد مطلع مناطقی که قارچ می‌روید، می‌شناسند و با توجه تجربه و شناختی که دارند، می‌دانند فلان منطقه قارچش سمی است یا خیر.

۲- از روی ظاهر قارچ: داخل کلاهک قارچ‌های سمی سیاه یا تیره است در حالی که قارچ‌های غیرسمی داخل کلاهک قهوه‌ای خوش‌رنگ است. قارچ‌های درختی از روی رویش درختان و هم‌چنین ظاهرشان تشخیص می‌دهند سمی است یا غیر سمی. بعضی‌های خوردنی مشابه خود «وسنی»^۳ در طبیعت دارند، «وسنی»^۴ها تلخ و سمی‌اند. غذاهای نذری توتم و مقدسند، اگر کسی رژیم غذایی داشته باشد و نتواند بخورد، برای تبرک هم شده، تکه‌ای از آن را برمی‌دارد.

مغز گوسفند برای بچه حرام است، زیرا صورتش ککی‌مکی می‌شود. خوردن تخم خام کدو، برنج خام و... باعث انگل می‌شود. دانش‌آموز نباید پیاز بخورد زیرا باعث کندذهنی می‌شود؛ یعنی تأثیر منفی روی هوش و ذکاوت او می‌گذارد.

با توجه به این که بعضی از غذاها جنبه دارویی دارد، خوردن آن‌ها توصیه می‌شود، به همین دلیل اگر چه «بن سوی»^۴ گوسفند حرام است، اما خوراندن آن برای کودکی که شب ادراری دارد، مفید است. آش هفت‌ترشی آخر سال برای درمان تمام امراض مفید است.

1 gušak ?āgələ kəmə?uš amarkələ

2 çəlçələ dassin zardə kijā

^۳ مشابه، از نظر شکل ظاهری شبیه هم هستند، اما از منظر مزه و طعم فرق دارند و خوردنی نیستند. vəsni

^۴ طحال bəna su

گوشت تشی (جوجه تیغی) مکروه است، اما برای درمان بعضی از دردهای استخوانی از جمله پادرد مفید است. چل گیاه (پهن تازه گاو) برای دل‌درد نوزاد خوب است. زردچوبه و نمک برای درمان درد استخوان یا شکستگی و ضرب‌دیدگی مفید است. برای درمان شکستگی یا ضرب‌دیدگی استخوان، پهن اسب، نمک، کره و زردچوبه را تفت داده، روی آن می‌بستند. خوردن الکل، بنزین، عصاره برگ درخت شمشاد و عصاره آقطی برای از بین بردن انگل مفید است. آب غوره، شفید، کرفس و... ضد چربی خون است و...

خوراک در دارا (روستای طره)

کبری شاه‌پری طرئی / پژوهش‌گر فرهنگ

فرهنگ خوراکی‌ها در ایران، یکی از متنوع‌ترین و پُرارزش‌ترین فرهنگ‌های خوراکی در جهان است. این فرهنگ، از تنوع منابع گیاهی و حیوانی بهره می‌برد و با ترکیبات هوش‌مندانه ادویه‌ها و گیاهان، خوراک‌هایی با طعم‌ها و انواع مزه‌ها به وجود می‌آورد.

خوراک در فرهنگ ایرانی از جوانب بارزی است که نه تنها با زندگی روزمره بلکه با تاریخ، هنر، و ارزش‌های فرهنگی این سرزمین ارتباط دارد. خوراک‌های ایرانی نه تنها به عنوان منبع انرژی برای جسم به کار می‌روند، بلکه نمایان‌گر تنوع جغرافیایی و تاریخ فرهنگی کشورمان هستند.

خوراک‌ها نقش بارزی در نگه‌داری و انتقال ویژگی‌های محلی دارند، و به عنوان میراث ناملموس فرهنگی پُربار به نسل‌های آینده منتقل می‌شوند. جشن‌ها و مراسم خاصی مانند نوروز، مهرگان، شب‌چله، و عزاداری‌ها با پخت خوراک‌های سنتی و خاص همراه هستند. تأثیر متقابل خوراک‌ها بر محیط زیست و فعالیت‌های کشاورزی را هم باید در نظر داشت. استفاده از مواد اولیه محلی و فصلی در آشپزی ایرانی نقش مهمی در کشاورزی محلی و حفظ تنوع زیستی دارد.

خوراک در فرهنگ ایرانی به عنوان یک هنر و ارزش فرهنگی با تنوع و تأثیر تاریخی و اجتماعی، از اهمیت به‌سزایی برخوردار است و به عنوان یکی از ارکان هویت ملی ایرانیان شناخته می‌شود.

خوراک‌های ایرانی با توجه به تأثیرات جغرافیایی، تاریخی، فرهنگی و اجتماعی شکل گرفته است. ترکیب مواد محلی و ادویه‌های خاص، از ویژگی‌های مهم آشپزی ایرانی است.

تنوع انواع گیاهان و حیوانات، تأثیرات فرهنگ‌های مختلف مذهبی، مهاجرت‌ها، و تبادلات تجاری نقش اساسی در این فرهنگ داشته‌اند.

در روستای طره هم هم‌چون دیگر نقاط ایران بزرگ، خوراک‌های متنوع پخته و مصرف می‌شود. این جامعه روستایی هم به فراخور محل زندگی و اقلیم و با توجه به مواد اولیه‌ای که در اختیار دارد، خوراک‌هایی را می‌آفریند که نشانه‌هایی از روش زندگی در این روستا دارد. خوراک‌هایی که با توجه به اقلیم کوهستانی و فعالیت‌های خستگی‌ناپذیر کشاورزان و تأمین نیروی آن‌ها طراحی شده است. این خوراک‌ها هنوز هم طرف‌داران خود را دارند.

تعدادی از این خوراک‌ها مخصوص این روستا و یا منطقه جغرافیایی است. هرچند بسیاری از خوراک‌ها با دیگر نقاط کشور یک‌سان است، ولی شیوه ترکیب مواد و پخت متنوع است. در این نوشته کوتاه به تعدادی از این خوراک‌ها و شیوه پخت آن‌ها اشاره و آن را شرح می‌دهم.

برشتوک

یک میان‌وعده خوش‌طعم است. از آن‌جا که پُر انرژی و دارای طبع گرم است، معمولاً در زمستان یا در ماه مبارک رمضان پخته می‌شود. البته برای بانوانی که تازه مادر شده‌اند هم آن را می‌پزند تا نومادران قوه خود را بازیابند. مواد لازم: بادام [او پسته]، نبات، دارچین، هل، شکر، زعفران، و روغن محلی (یا کره).

ابتدا روغن را داغ می‌کنیم. اگر از کره حیوانی استفاده می‌کنیم، باید در هنگام آب کردن کره، کمی آرد اضافه کنیم. آرد دوغ اضافی کره را جمع می‌کند و در ته ظرف ته‌نشین می‌شود. این آرد سرخ‌شده و ته‌نشین‌شده را در اصطلاح محلی «دووج duvej» می‌گویند. بعد از ته‌نشین شدن دووج، کره آب شده را بدون دووج در ظرف دیگری می‌ریزیم و ظرف را



روی شعله قرار می‌دهیم. دووج را می‌توان با نان میل کرد (البته اگر چربی خون دارید، کمی مراقب باشید!).

اکنون بادام خرد [او چنان‌چه تمایل دارید پسته آسیاب‌شده] و آسیاب شده را به روغن اضافه می‌کنیم و اجازه می‌دهیم چند دقیقه حرارت ببیند. بعد نبات آسیاب شده را به مواد داخل ظرف اضافه می‌کنیم و هم می‌زنیم تا خوب مخلوط شود. مقداری شکر هم به آن

اضافه می‌کنیم. هم زدن را ادامه می‌دهیم. ابتدا هم زدن سخت‌تر است، ولی بعد از آب شدن نبات و شکر، قوام مواد کم‌تر می‌شود و هم‌زدن راحت‌تر. حالا به آن‌ها پودر هل و دارچین را اضافه می‌کنیم. و بعد از چند دقیقه زعفران دم‌کرده را داخل ظرف می‌ریزیم و هم می‌زنیم. دو سه دقیقه دیگر بر روی شعله زمان می‌دهیم و بعد آن را از روی حرارت برمی‌داریم. برشتوک آماده است.

قلقلی آب (قلقلی آو qelqeli av)

مواد لازم: عدس قرمز ریز، به، سیب، گلابی، پیاز درشت، سیب‌زمینی، گردو، آلو بخارا، نمک، فلفل، زردچوبه.

همه میوه‌ها را کامل خرد می‌کنیم و به همراه عدس توی ظرف می‌ریزیم. نیم‌پز که شد گردو و آلو را اضافه می‌کنیم و می‌گذاریم کامل بپزد و له بشود. این خوراک با نان خورده می‌شود.

قورمه: (qalyā قلیا)

مواد لازم: گوشت گوسفندی، پیاز، روغن، آب، نمک.

گوشت‌ها را نسبتاً ریز خرد می‌کنیم، برای از بین بردن بوی گوشت پیاز اضافه می‌کنیم. پیازهای خردشده را با روغن و آب در قابلمه‌ای نسبتاً بزرگ می‌ریزیم و روی حرارت متوسط می‌گذاریم تا آرام بپزد. وقتی که آب مواد کاملاً تبخیر شد و پیازها له شدند، نمک را به مواد اضافه می‌کنیم.

نمک باید بیش‌تر از حالت معمولی به مواد اضافه شود تا مزه گوشت بهتر شود. قورمه گوشت به‌صورت نمکی است، چون یکی از مواد اصلی

در گذشته برای جلوگیری از فساد گوشت، نمک بوده است. حالا نوبت سرخ کردن گوشت یا به اصطلاح قورمه کردن گوشت است. اگر پیه سفید گوسفند باشد، دیگر نیاز به روغن

نیست. پیه سفید را با پیاز سرخ می‌کنیم و گوشت‌ها را روی آن می‌ریزیم تا پخته شود و سرخ شود.

قدیم، بعد از آن که قورمه‌ها خوب سرخ و پخته می‌شد، بعد از سرد شدن داخل خمره سفالی می‌ریختند. روی آن می‌بایست چربی می‌بود تا گوشت فاسد نشود و در جای خنک نگهداری می‌کردند.



کاجی

مواد لازم: بلغور ذرت، قورمه، نعناداغ و کشک.

بلغور ذرت را می‌کوبیم و بعد در آب می‌پزیم. وقتی کامل پخت آن را روی سینی می‌ریزند و به طوری که میانه آن خالی باشد. در قسمت خالی کشک می‌ریزند. سپس مخلوط پیازداغ و نعناداغ و قورمه را به آن اضافه می‌کنند. این خوراک با نان خورده می‌شود.

شولی سیب‌زمینی

ابتدا سیب‌زمینی را آب‌پز می‌کنیم و سپس پوست آن را کنده و با گوشت کوب له می‌کنیم. سپس پیازداغ به همراه زردچوبه و ادویه (گاهی روغن حیوانی و کمی هم قورمه به آن اضافه می‌کنند) را به سیب‌زمینی پوره‌شده اضافه کرده و کمی حرارت می‌دهیم. برای طعم بهتر، مقداری زیره سیاه هم به آن می‌توان اضافه کرد. این خوراک را با نان می‌خورند.

دلمه برگ مو (دلمه والگ مو)

از آن‌جا که انگور در روستای طره زیاد است، طبیعتاً خوراک‌هایی با برگ مو هم در این روستا دیده می‌شود. از جمله دلمه.

مواد داخل برگ عبارتند از: گردو، نخود، لوبیا، عدس و برنج. سبزی دلمه (نعنا، جعفری، گشنیز، شوید، تره، مرزه، ترخون).

گردو را می‌کوبیم. (اگر گردو موجود نباشد، می‌توان از گوشت استفاده کرد. آن را با پیاز تفت می‌دهیم و برای مواد داخل استفاده می‌کنیم) و بعد آن را با جو و برنج و لوبیا و عدس و نخود خیس کرده مخلوط می‌کنیم. سبزی خردشده را هم به مخلوط مواد اضافه می‌کنیم. مخلوط مواد را به اندازه‌ای که از برگ بیرون نزنند، روی برگ می‌گذاریم و با دقت برگ‌ها را می‌پیچیم، طوری که مواد بیرون نریزد. برگ‌های پیچیده‌شده را در داخل قابلمه می‌چینیم و سپس به آن مخلوط آب و پیازداغ و زردچوبه و نمک را اضافه می‌کنیم به صورتی که روی دلمه‌ها را بگیرد. زمان می‌دهیم تا آب آن تمام شود. بسته به مقدار معمولاً ۳ تا ۴ ساعت طول خواهد کشید. در این زمان دلمه‌ها آماده‌اند.

در این خوراک بر خلاف آن‌چه در شهرها مرسوم است از جو و نخود و لوبیا استفاده می‌کنند و بر خلاف شهر که به عنوان پیش‌غذا استفاده می‌شود، یک خوراک کامل است.

خورشت فسنجان

تقریباً مشابه با جاهای دیگر ایران است. مواد این خورشت همه در روستای طره وجود داشته و دارد.

مواد لازم: گوشت چرخ کرده، گردوی کوبیده شده، رب انار، روغن و ادویه‌ها.

ابتدا گردو را با هاون سنگی می‌کوبیدند تا خرد شود. (امروزه چرخ گوشت کار را راحت کرده است، هر چند گردوی کوبیده شده روغن بیش‌تری را هنگام پخت از خود رها می‌کند.) گردو محصول خود روستا است. گردوی کوبیده را کمی در روغن تفت می‌دهند تا بوی خامی آن گرفته شود. بعد از اضافه کردن کمی زردچوبه، نمک و فلفل سیاه، آب را به آن اضافه می‌کنند. سپس گوشت چرخ کرده را به صورت قلقلی‌های ریز درآورده و به مخلوط آب و گردو اضافه می‌کنند. بعد از یکی دوساعت که آب مواد کم شد، رب انار محلی را به آن اضافه می‌کنند. رب انار را می‌توان از روستاهای پایین‌دست که در آن‌ها درخت انار به وفور یافت می‌شود، تهیه کرد. (ولوگرد، هنجن، کمجان و شهر بادرود).

بعد از این که کمی از پخت خورشت گذشت، به آن آلوهای پوست‌کنده خشک شده (آلو بخارا) که کمی در آب خیس کرده‌اند، اضافه می‌کنند. این آلوها هم محصول خود روستا هستند.

برای پخت فسنجان و به اصطلاح جا افتادن آن ۳ تا ۴ ساعت زمان نیاز است. برای آن‌که گردوها روغن خود را بیش‌تر رها کنند، در فواصلی از پخت می‌بایست یک یا دو قاشق آب سرد به آن اضافه کرد.

آش جو (آش یا āsh yā)

یکی از آش‌های مورد علاقه بیش‌تر طره‌ای‌هاست. قدیم ظرف آش را که صبح بار می‌کردند در تنور می‌گذاشتند تا بپزد. امروزه بر روی گاز آماده می‌شود.

مواد لازم برای این آش عبارت است از: بلغور جو (ترجیحاً جو که در پاییز کشت شده است و اصطلاحاً جو ترشه می‌گویند که رنگ آن کمی به سبزی می‌زند)، عدس، نخود، لوبیا، زردک (هویج)، پیاز، زردچوبه، فلفل و نمک.

بعد از آماده کردن پیازداغ به همراه زردچوبه و فلفل و نمک، آب را به آن اضافه می‌کنیم. سپس مخلوط جو و عدس و نخود و لوبیا را (که قبلاً خیس کرده بوده‌ایم) به آن اضافه می‌کنیم. زردک یا هویج را هم پس از آن که نگینی خرد کردیم به مخلوط مواد اضافه می‌کنیم. بعد از آن که جوش آمد، شعله را کم می‌کنیم و می‌گذاریم آرام بپزد و جا بیفتد. تقریباً سه تا چهار ساعت زمان نیاز دارد. هر از گاهی آش را هم می‌زنیم تا ته نگیرد. بعد از آن که جا افتاد، می‌توان آن را از روی حرارت برداشت و میل کرد.

گاهی در قدیم در انتهای پخت کمی به آن قورمه اضافه می‌کردند و بعد از چند دقیقه پخت، آن را می‌خوردند. می‌شود به جای آب از آب گوشتی که قبلاً تهیه شده است هم استفاده کرد که قطعاً طعم بهتری خواهد داشت!

سیرابی (gepâ)



از غذاهای سنتی روستای طره با سیرابی گوسفند است. سیرابی را در گویش طره‌ای «بُدون» bödün گویند. در این خوراک، سیرابی گوسفند را تمیز می‌کنند و داخل آن را با جو، برنج، گوشت و نخود و لوبیا و عدس، پیازداغ پُر می‌کنند. بعد آن را می‌دوزند و داخل قابلمه می‌گذارند و روی آن را آب به همراه پیازداغ می‌ریزند و می‌گذارند تا بپزد. (چنانچه تمایل داشته باشند می‌توان رب گوجه را هم به آب افزود).

کشک و^۱

مواد لازم عبارتند از: عدس، برنج، پیازداغ و نعنا داغ، برگ چغندر و چغندر. عدس و برنج را در آب می‌ریزیم به آن پیازداغ و نعنا داغ اضافه می‌کنیم. چغندر را هم به همراه برگ خرد می‌کنیم و می‌گذاریم با شعله کم بپزد و آب آن کم شود. سپس زمانی که هنوز کمی آب دارد، به آن کشک اضافه می‌کنیم. بعد از آن که کمی حرارت دید و جا افتاد (کمی غلیظ شد) آن را روی سینی می‌ریزیم. این خوراک را با نان می‌خورند. در گذشته رسم بود، روز سوم بعد از عروسی، خانواده داماد از همه دعوت می‌کردند تا برای جشن پاتختی در میدان روستا جمع شوند. در این مراسم آشنایان هدایای خود را به عروس و داماد تقدیم می‌کردند. بعد از این مراسم، هنگام شام، همه به خانه داماد می‌رفتند. برای شام کشک و^۱ را که خانواده داماد آماده کرده بودند، روی سینی‌های بزرگ ریخته و در بین مهمانان پخش می‌کردند تا میل کنند.

۱ «وا» در گویش طره‌ای عنوانی کلی برای آش است که در انتهای تعدادی از آن‌ها می‌آید. برگرفته شده از همان «با» یا «شوربا».

تُرشی

مواد تشکیل دهنده عبارتند از: سیرابی، جو، بُنشن (لوبیا، نخود، عدس)، پیازداغ، نعناداغ و آلو یا آلوچه.

سیرابی را خرد می‌کنیم و با مواد دیگر در داخل قابلمه ریخته، آب اضافه می‌کنیم. نعناداغ و پیازداغ را هم به آن اضافه می‌کنیم، می‌گذاریم تا بپزد. سپس در میانه پخت به آن آلو یا آلوچه (گوجه‌سبز وحشی) اضافه می‌کنیم و می‌گذاریم تا جا بیفتند.

جو دو [جو دوغ] (Javdu)

مواد لازم: جو، برنج، عدس، دوغ، پیازداغ، ادویه‌های لازم و نمک. جو و برنج و عدس را می‌گذاریم تا نیم‌پز شود؛ سپس به آن پیازداغ را اضافه می‌کنیم. کمی که جوش زد، دوغ را به آن اضافه می‌کنیم و دائم هم می‌زنیم تا نَبُرد. وقتی غلیظ شد از روی شعله برداشته و با نان میل می‌کنند.

کاروونی یا کال‌جوش Kårvuni

همان کال‌جوش است که همه با آن آشنایی دارند. در روستای طره برای تهیه کال‌جوش، ابتدا پیازداغ و نعناداغ را درست می‌کنند. سپس گردوی کوبیده را کمی در آن تفت می‌دهند و بعد کشک را اضافه می‌کنند. اگر کشک غلیظ باشد می‌بایست به آن آب اضافه کرد. آن را هم می‌زنند تا جوش بیاید. چنان‌چه تمایل وجود داشته باشد، می‌توان به آن قورمه هم افزود.

آش ارزن (گارس‌وا Gårsavå)

مواد لازم: ارزن پوست‌کنده، شیر، نمک، روغن، قورمه، زیره (البته زیره و قورمه را می‌توان اضافه نکرد).

آش ارزن را به دو صورت با شیر و بدون شیر می‌توان پخت. ارزن پوست‌کنده را می‌شورند و خیس می‌کنند. سپس به آن آب یا شیر اضافه کرده و می‌گذارند خوب بجوشد. روغن یا کره را هم به آن اضافه می‌کنند. حین جوشیدن هم باید هم زد که ته نگیرد. وقتی غلظت به حد مناسب رسید و دانه‌ها له شدند آماده خوردن است. می‌توان به آن مقداری زیره نیز اضافه کرد. گاهی به آن گوشت قورمه هم اضافه می‌کنند.

پلو با جو (پلو ب یا)

مواد لازم: بلغور جو، پیاز، زردک، نمک، فلفل و روغن (در صورت تمایل قورمه).

زردک‌ها را نگینی خرد می‌کنیم. پیازها را هم پس خرد کردن در روغن سرخ کرده تا طلایی شود. به آن زردچوبه، فلفل و نمک را هم اضافه می‌کنیم. بعد زردک‌ها را به آن اضافه می‌کنیم. تفت کوتاهی می‌دهیم. چنان‌چه تمایل وجود داشته باشد می‌توان از رب گوجه هم استفاده کرد. سپس بلغور جو را که قبلاً خیس خورده است، به مواد اضافه می‌کنیم و روی آن آب می‌ریزیم. تا حدی که روی مواد را بگیرد. حرارت را زیاد می‌کنیم تا آب کم شود. سپس درب آن را با پارچه می‌بندیم (شبه به دم کردن برنج یا دمی) تا دم بکشد. پس از دم کشیدن می‌توان استفاده کرد. کسانی که دوست دارند می‌توانند هنگام تفت دادن مواد از قورمه هم استفاده کنند.

این‌گونه خوراک را معمولاً در نقاط کوهستانی می‌توان دید. به نوعی یکی از قدیمی‌ترین خوراک‌ها در ایران است، قبل از آن که خوردن برنج فراگیر شود.

پخت دوشاب یا شیره سیب

در گذشته و تا حدودی می‌شود گفت امروزه، سیب در روستای طره زیاد است. امروزه به لطف حضور نامیمون معادن، درخت‌های سیب و تبریزی روبه نابودی‌اند! از قدیم مرسوم بوده است که با سیب شیره می‌پختند. البته گاهی هم آن را با گمب (نوعی گلابی وحشی در استان اصفهان) می‌پختند. اواخر تابستان، زمان آغاز پخت دوشاب در طره بود. پخت دوشاب انگور کم‌تر رایج بوده است. اگر دوشاب به درستی تهیه شود، مانند عسل، هرگز فاسد نمی‌شود و فقط کمی سفت می‌شود که با حرارت اندک به حالت اول برمی‌گردد.

ابتدا سیب را می‌کوبند (امروزه دستگاه‌های جدید به راحتی کار خردکردن و له کردن سیب را انجام می‌دهند). بعد میوه کوبیده‌شده و خردشده را داخل پارچه‌ای مخصوص می‌ریزند. در این حالت آب سیب از داخل پارچه به صورت قطره‌ای داخل ظرفی می‌ریزد. داخل ظرف خاک مخصوص (گونه‌ای خاک مخصوص معدنی (هاک دوشاو (håka dušāv)) وجود دارد که قطره‌های آب سیب روی آن می‌ریزد. آب میوه و خاک را مخلوط می‌کنند. پس از ته‌نشین شدن خاک، آب سیب را صاف می‌کنند و آن را در یک ظرف بزرگ مانند پاتیل می‌ریزند.

علت استفاده از «خاک دوشاب»: آب سیب و گمب، دارای خاصیت اسیدی است و در صورتی که این خاصیت خنثی نشود، شیره کمی ترش می‌شود. خاک شیره‌پزی چون خاصیت قلیایی دارد، باعث خنثی شدن خاصیت اسیدی آب میوه شده و از ترش شدن آن جلوگیری می‌کند. این خاک هم‌چنین باعث می‌شود مواد جامد موجود در آب میوه به طور کامل و سریع ته‌نشین شود و به علت وجود آهک، که ماده‌ای ضدعفونی‌کننده است،

باکتری‌ها و آنزیم‌های مضر از بین می‌روند. مقدار خاک دوشابی که به آب میوه اضافه می‌کنند، بسیار مهم است و نیاز به مهارت و تجربه دارد. اگر خاک دوشاب اضافه شده، کم‌تر از حد نیاز باشد، دوشاب ترش خواهد شد و در صورتی که مقدار آن بیش از حد باشد، دوشاب طعم تلخ خواهد داشت. در روستای طره و روستاهای اطراف، این خاک مخصوص را از محلی که بین روستای طره و روستای بُرُز قرار دارد، تهیه می‌کنند.

بعد از آن زیر پاتیل حاوی آب میوه را روشن می‌کنند؛ کمی پس از آن که جوشید، مقداری از تفاله میوه که در آن باقی مانده است به روی مواد می‌آید که باید این به اصطلاح کف مواد را جمع کرد. جوشیدن و حرارت دادن تا جایی ادامه پیدا می‌کند که آب میوه غلیظ شود. میزان غلظت شبیه به مربا خواهد بود و یا عسل. بعد از سرد شدن، شیر را در داخل خمره‌های سفالی لعاب‌دار نگه‌داری می‌کنند.

در گذشته، مکانی را که در آن شیر می‌پختند، کِرِشْگا «kerešgā» می‌نامیدند. چند کرشگا در طره وجود داشت. درحقیقت مکانی بود که معمولاً همه اهالی در آن جا شیر می‌پختند.

شیره یا دوشاب را با روغن حیوانی به‌عنوان صبحانه و یا میان‌وعده می‌خوردند. در گذشته خوردن «وافر و دوشاو» «väfr ö dušāv» (برف و شیر) بین مردم طره خیلی طرفدار داشت، چیزی شبیه یخ در بهشت. دوشاب را بر روی برف می‌ریختند و می‌خوردند! از دوشاب در پخت نوع خاصی از حلوا استفاده می‌کنند.

حلوا با دوشاب

معمولاً با شیر سیب حلوا درست می‌کنند. حلوا با شیر به سه شکل متفاوت پخته می‌شود.

الف) تَل حلوا:

مقدار تقریباً مساوی آرد و شیر سیب، روغن (می‌توان از روغن نباتی هم استفاده کرد) و یا کره.

ابتدا آرد را تفت می‌دهند تا بوی آن گرفته شود. سپس روغن و یا کره را به آن اضافه می‌کنند. و تفت می‌دهند تا خوب سرخ شود. سپس به آن شیر اضافه می‌کنند و آن قدر هم می‌زنند تا یک‌دست شود. پس از خنک شدن، می‌توان میل کرد.

ب) حلوای گردویی (حلوا گوهوزی)

مقدار تقریباً مساوی آرد و گردو و شیر سیب، روغن و یا کره.

گردوها را به مقدار نیاز می‌کوبند تا کاملاً ریز شود. (امروزه معمولاً چرخ می‌کنند). گردوها هرچه چرب‌تر باشند، برای پخت حلوا مناسب‌تر اند.

بعد گردوهای خُردشده و آرد را باهم مخلوط می‌کنند. نسبت مخلوط آرد و گردو باید به صورتی باشد که وقتی مخلوط آرد و گردو را در دست می‌فشرند، به یک‌دیگر بچسبد و خرد نشود و نریزد. سپس این مخلوط را بر روی حرارت تفت می‌دهند. اگر چربی گردو کم باشد، مقدار مناسب روغن یا کره به آن اضافه می‌شود؛ هر چه گردو چرب‌تر باشد، روغن بیشتری از آن خارج می‌شود و حلوا نرم‌تر خواهد شد. بنابراین، مقدار روغن و یا کره مصرفی برای تفت آرد و گردو کم‌تر می‌شود.

تفت دادن آرد و گردو را تا جایی ادامه می‌دهند که آن دو کاملاً سرخ‌شده و روغن گردو درآید. سپس شیره سیب را به آن اضافه می‌کنند و باز آن‌قدر هم می‌زنند تا مخلوطی یک‌دست شود. پس از خنک شدن می‌توان آن را میل کرد. این حلوا را می‌توان بیش از شش ماه در جای خنک نگاه داشت. این حلوای مخصوص بیش‌تر در مراسم عزا و محرم پخته می‌شود.

ج) حلوا آبی (حلوا آوی)

مقدار تقریباً مساوی از آرد، گردو، شیره و آب. (روغن یا کره زمانی استفاده می‌شود که چربی گردوی استفاده‌شده، کم باشد).

ابتدا گردوها را می‌کوبند. سپس مقدار مساوی از گردو و آرد و آب و شیره سیب را با هم‌دیگر مخلوط می‌کنند، به طوری که همه مواد به خورد هم برود. سپس این ظرف حاوی مواد را روی حرارت می‌گذارند و دائم هم می‌زنند. هم زدن باید مداوم باشد وگرنه مواد ته می‌گیرند. آن‌قدر حرارت می‌دهند و هم می‌زنند تا آب کامل تبخیر شود. از این پس می‌بایست آن‌قدر هم زد تا روغن گردو خارج شود و آرد کاملاً در چربی گردو سرخ شود و در نهایت مخلوطی یک‌نواخت به دست آید. اگر همه مراحل به درستی طی شود، حلوا به راحتی گهواره‌ای می‌شود. چنان‌چه در هنگام سرخ شدن مشاهده شود که چربی گردو کافی نیست، به مقدار مناسب کره یا روغن اضافه می‌کنند.

این حلوا هم در جای خنک، بیش از شش ماه ماندگاری دارد. البته حلوای آبی به دلیل مشقت زیاد در هنگام پخت، کم‌تر از دو حلوای دیگر پخته می‌شود.

همه این نوع حلواها معمولاً در فصول سرد و یا در ماه مبارک رمضان مصرف می‌شود. به دلیل انرژی بالا و گرمی گردو و شیره برای استفاده در تابستان چندان مناسب نیست.

خوراک در دارا (روستای طره) □ ۱۱۶۳

این‌ها تعدادی از خوراک‌های مرسوم در روستای طره بود، که جهت آشنایی ارائه شد. چنان که ملاحظه کردید، مواد این خوراک‌ها همه در خود روستا و یا در روستاهای اطراف موجود بوده است. مواد گیاهی همه محصولات کشاورزی خود روستا بود. متأسفانه امروزه با کم‌رنگ شدن کشاورزی و زندگی روستایی، می‌بایست مواد خوراکی را از شهرهای اطراف تهیه کرد.

همان‌طور که در معرفی خوراک‌ها مشاهده کردید، جو یکی از مواد غذایی بسیار پُرکاربرد در روستای طره است. در گذشته برنج چندان استفاده نمی‌شد، مگر در اعیاد و روزهای خاص و یا برای مهمانان.

در بیش‌تر خوراک‌ها از گردو هم استفاده می‌شود. درختان گردو در روستای طره زیادند و با توجه به هوای کوهستانی منطقه این گردوها طعم بسیار خوبی دارند.

در این مختصر سعی کردم تعدادی از خوراک‌ها را جهت آشنایی معرفی کنم؛ قطعاً معرفی همه خوراک‌ها در یک نوشته ممکن نیست. در روستای طره علاوه بر خوراک‌ها، انواع نان (نان زرد، کروش، قلمبه و...) هم پخت می‌شد / می‌شود. همین‌طور باید اضافه کنم که خوراک‌های آیینی هم هم‌چنان جای‌گاه خود را دارند، نظیر پخت هلیم در روز عاشورا که از سنت‌های نیکوی بازمانده از نیاکان ماست.

در پایان از جناب آقای علی‌اصغری طره که با در اختیار قراردادن تصاویر و آوانویسی واژه‌ها در نوشتن این نوشته کمک کردند، سپاس‌گزارم.

مغار، سردخانه‌های طبیعی در دل کوه‌های شمال سرخه

دکتر علیرضا شاه‌حسینی / پژوهش‌گر فرهنگ مردم و دانش بومی

مشکلات نگهداری مواد غذایی فسادپذیر در شرایط طبیعی و دسترسی نداشتن عشایر کوچنده به وسایل تکنولوژی جدید از جمله یخچال و سردخانه، به ویژه در فصل تابستان که زمان تولید فراورده‌های لبنی است و همچنین عدم امکان انتقال آن به بازار مصرف باعث شده، عشایر منطقه تکنیک‌ها و شیوه‌هایی را ابداع کنند تا بتوانند محصولات لبنی را تا پایان دوره ییلاقی و حتی پس از آن سالم نگهداری کنند.

به طور کلی عشایر از شیر دو نوع فراورده‌های لبنی تهیه می‌کنند: محصولات فسادپذیر و محصولات فسادناپذیر. محصولات اخیر را می‌توان در فضای معمولی نگهداری کرد؛ ولی برای نگهداری محصولات و فراورده‌های فسادپذیر احتیاج به فضای خنک و سردخانه است.

۱- محصولات فسادپذیر: مانند کره، پنیر، ماست چکیده، قیماق، لور و... نگهداری از این محصولات نیاز به مکانی مناسب با درجه حرارت پایین دارد. نگهداری این محصولات در شرایط معمولی منجر به فساد آنها می‌شود. این محصولات باید در فضای سردخانه نگهداری شوند.

۲- محصولات لبنی فسادناپذیر (خشک‌بار): مانند کشک، قره قوروت و آرشه و چیکو و... نگهداری این محصولات بدون دسترسی به سردخانه نیز امکان‌پذیر است.

نگهداری محصولات لبنی فسادپذیر

در دو مرحله قابل بررسی است:

مرحله اول: در دوره استقرار ییلاقی از اواسط خرداد تا اواسط شهریور

در دوره ییلاقی عشایر بخشی از فضای سیاه‌چادر یا سرپناه خود را به انبار محصولات لبنی اختصاص می‌دهند. آن‌ها فراورده‌های لبنی را پس از فراوری در پوست بزهای نر که به شکل خیکی (قلفتی) کنده شده است، نگهداری می‌کنند. آن‌ها پس از عمل‌آوری و آماده سازی این پوست‌ها، فراورده‌های لبنی را در آن جاسازی می‌کنند. سپس برای خارج ساختن آن‌ها از دسترس حشرات و حیوانات و تابش نور مستقیم خورشید، آن‌ها را در بخش اختصاصی از سیاه‌چادر قرار می‌دهند. سنگسری‌ها به این مکان «رهون چال» و الیکایی‌ها به آن «باسترق» می‌گویند.

رهون چال

عشایر سنگسری در پیش کارگه (سومین قسمت سیاه‌چادر) چاله‌ای به عمق و طول و عرض یک متر (بسته به میزان لبنیات تولیدی متغیر است) تعبیه و پوست‌های لبنیات را در آن نگهداری می‌کنند. این مکان «رهون چال» نام دارد.

باسترق

الیکایی‌ها چادر خود را با چیدن بارچین به دو قسمت تقسیم می‌کنند: بخش عقب چادر که «پی بار» نام دارد، بخشی به انبار کردن محصولات لبنی اختصاص دارد که «باسترق» نامیده می‌شود. کفِ باسترق را با سنگ‌ریزه‌های کوچک و تمیز فرش می‌کنند و پوست‌های پنیر، ماست و کره را با سلیقه خاصی روی سنگ‌فرش، کنار هم قرار می‌دهند. به دلیل گرمی نسبی هوا در طول روز، روی آن‌ها را با لحاف، جاجیم و گلیم می‌پوشانند. در هنگام غروب و خنک شدن هوا، لحاف و گلیم را از باسترق کنار می‌زنند و در اصطلاح، حاصل را «آياز» و باد می‌دهند و هر صبح‌گاه قبل از طلوع آفتاب دوباره روی آن‌ها را می‌پوشانند. در واقع بخشی از وسایل خواب را شب‌ها خود استفاده می‌کنند و در طول روز برای حفظ سرمای محصولات لبنی بر روی آن‌ها می‌کشند.

مرحله دوم: پس از کوچ پاییزه: نیمه دوم شهریور تا اواسط آذرماه

در این مرحله پوست‌های لبنیات را در «مغار» (غارهای طبیعی) یا «کُهل» (غارهای دست‌کن) نگهداری می‌کنند. یکی از جالب‌ترین شیوه‌های نگهداری لبنیات، نگهداری آن در غارهای طبیعی موسوم به مغار است. بیش‌ترین این غارها (مغارها) در شمال شهرستان سرخه قرار دارد. در گذشته‌ای نه چندان دور چند غار طبیعی با نام‌های محلی «پنیرچال»^۱

۱ دام‌داران امام‌زاده عبدالله که ییلاق را در منطقه خوش آب و هوا و زیبای خنار می‌گذرانند به «مغار»، «پنیرچال» می‌گویند؛ زیرا عمده‌ترین فراورده لبنی را که در این غارها نگهداری می‌کنند، پنیر است.

«پندیر چُلِ گرچ» و مغار در کوه‌های شمال سرخه قرار داشته‌اند که اکنون برخی از آن‌ها فعال هستند.

مهم‌ترین مغارهای شناخته‌شده شمال شهرستان سرخه

در غرب روستای امامزاده عبدالله سرخه و در دامنه شمالی کوه «سرادر» دو مغار قرار دارد. این دو مغار که در فاصله پنجاه متری از یک‌دیگر قرار گرفته‌اند، یکی بزرگ‌تر و دیگری کوچک‌تر است. در سال ۱۴۰۰ در مغار بزرگ‌تر ۹۶ پوست و در مغار کوچک‌تر تنها ده پوست نگهداری می‌شده است. در مجاورت این مغارها اتفاقی وجود دارد که محل استراحت مغاربان (چاله وون) است. به این اتاقک «میردانکه» می‌گویند. در این دو مغار محصولات لبنی دامداران کوچ‌روی عشایر الیکایی، امامزاده عبدالله، ایچ و سرخه نگهداری می‌شود.

در پنج کیلومتری روستای اروانه و در دامنه کوه «کُورتنکه» مغار روستای اروانه قرار دارد. ورود به مغار به سختی امکان‌پذیر است. دهانه مغار توسط چند میله فلزی که به هم متصل شده قرار دارد و به عنوان در استفاده می‌شود.

مدخل مغار دارای محوطه نسبتاً بزرگی است. برای وارد شدن به دالان‌های مغار به علت خطر ریزش خاک باید به حالت خمیده حرکت کرد. دالان اصلی غار، شرقی-غربی است. در طول این دالان وجود تخته‌سنگ‌های گچ و آهک سکوه‌های مناسبی برای قرار دادن پوست‌های حاوی لبنیات فراهم کرده است. دامداران اروانه بر این باورند که ادامه این دالان در نهایت به دریاچه کوچکی ختم می‌شود. در سال ۱۳۷۷ در این مغار حدود ۲۵۰ جلد انواع لبنیات متعلق به دامداران کوچ‌روی روستای اروانه، سرخه و عشایر الیکایی نگهداری می‌شده است.

در حدود ۳ کیلومتری شمال روستای عبدالآباد (عبدالله‌آباد) سرخه و در دامنه کوه گچی سر آسیاب، غاری وجود دارد که در گذشته دامداران روستا فراورده‌های لبنی خود را در آن نگهداری می‌کردند. این مغار «پندیر چُلِ گرچ» نام داشت. هم‌چنین مغار دیگری به نام پندیر چالِ گوله در جنوب ییلاق گوله و در حوالی مرتع سبز دریکان با همین کاربری وجود داشت که البته اکنون با کاهش فعالیت‌های دامداری متروکه شده است. (رهایی، ۱۳۹۷: ۸۶).

در حوالی ییلاق «هیگلک» در شمال روستای ایچ نیز مغاری وجود داشت که به «چالِ لاسگری» [لاسگردی / لاسجردی] معروف بود و دامداران لاسجردی که در این ییلاق و ییلاق‌های اطراف استقرار داشتند پنیر تولیدی خود را در این مغار نگهداری می‌کردند. این مغار اکنون متروکه است.

مغار دیگری در سمت چپ جادهٔ افتر به اروانه قرار داشت که تحت تأثیر انفجارهای انجام شده در معادن گچ اطراف آن تخریب شده است.

مغار

مغار افتر بزرگ‌ترین و مهم‌ترین مغار استان سمنان است. در این جا به معرفی آن می‌پردازیم.

توپوگرافی

غار افتر، در پای یکی از کوه‌های افتر قرار دارد. کوه‌های افتر بخشی از ارتفاعات البرز مرکزی محسوب می‌شوند که در شمال غرب شهرستان سمنان و شرق شهرستان فیروزکوه قرار دارند. به طور کلی روستای افتر در حاشیه کوه‌های این منطقه واقع شده‌اند. شیب منطقه از دره به سمت کوه مجاور غار، ۶۰-۱۰ درصد است. موقعیت قرار گیری اثر در دامنه‌ای که تاحدی پر شیب بوده، ولی امکان دسترسی آن راحت است. در داخل غار به علت ارتعاش‌هایی که در اثر بهره‌برداری معادن گچ در منطقه وجود دارد، به صورت مداوم، در حال ریزش بوده و امکان کاوش در کل مسیر غار را کمی سخت کرده است. غارهای فراوانی به دلیل تشکیلات آهکی البرز و زاگرس در ایران وجود دارد، ولی غارهایی با ویژگی‌هایی مانند غار افتر کم‌تر وجود دارد. سرما و خنکی موجود در این غار به حدی است که به راحتی می‌توان با قرار گرفتن در محل ورودی غار آن را حس کرد.

چگونگی شکل‌گیری مغار

محدوده مغار (غار) افتر در تشکیلات گچ و چند لایه مارن خاکستری سبز قرار دارد که متعلق به دوران سوم زمین‌شناسی (ائوسن) است. در گستره اطراف این غار، برون‌زدهای گچی فراوانی وجود دارد و روییده گچ‌های فراوانی دیده می‌شود که با همبری بسیار تند و ناگهانی، روی مارن‌ها و ماسه‌سنگ‌های زیرواحد گچی، جای گرفته و پهن شده‌اند که در داخل این لایه گچی، چندین دولین (غار زیرزمینی) با ابعاد مختلف، در اثر انحلال و فرسایش شیمیایی و نفوذ آب به قسمت‌های تحتانی، به وجود آمده است. به طور کلی برای به وجود آمدن غارهای زیرسطحی، شرایط زمین‌شناسی خاصی لازم است. این شرایط در نواحی شمال غرب سمنان که تشکیلات آن عمدتاً گچ است، در قسمت‌های مختلفی فراهم شده است. عمده‌ترین کانی‌های تشکیل‌دهنده سنگ‌های تبخیری، ژپیس، ایندریت، هالیت و سیلویت هستند. از آنجایی که میزان حلالیت سنگ گچ در مقایسه با کلسیت (سنگ آهک) بیش‌تر است (به طوری که، سنگ گچ تا ۲۱۰۰ قسمت درلیون حل می‌شود. در حالی

که سنگ آهک تنها ۴۰۰ قسمت در لیون حل‌شدنی است و از طرف دیگر درجه حرارت، نقش مهمی در انحلال دارد به طوری که ژیبس در ۳۷ درجه سانتی‌گراد بیش‌ترین حلالیت را دارد و این درجه حرارت بالاتر از متوسط درجه حرارت آب‌های طبیعی است). در شرایط اقلیمی منطقه تشکیل حفره‌ها و غارهای انحلالی در لایه‌های ضخیم گچ می‌تواند به مراتب سریع‌تر از سنگ آهک باشد. در مناطقی که لایه‌هایی از ژیبس در برخی از آب‌راه‌ها راه‌بند طبیعی به شکل سد تشکیل داده است، فضاها انحلالی در زمانی بسیار کوتاه مثلاً در طی چند سال ایجاد می‌شود. به دلیل ضعیف‌تر بودن ژیبس، ریزش سقف حفره‌ها و غارها در این سنگ‌ها، به مراتب رایج‌تر از غارهای آهکی است. در منطقه افتر به دلیل وجود شرایط مذکور تعدادی غار طبیعی ایجاد شده است و عشایر و مردم بومی با شناسایی این غارها به عنوان سردخانه‌های طبیعی محصولات لبنی، از آن‌ها استفاده می‌کنند.

هنگام حرکت در غار — به دلیل خطر ریزش خاک — باید به حالت خمیده حرکت کرد. دالان اصلی غار، شرقی-غربی است. در طول این دالان، وجود تخته سنگ‌های گچ و آهک، سکوه‌های مناسبی برای قرار دادن پوست‌های لبنیات فراهم کرده است. عشایر منطقه اعتقاد دارند که ادامهٔ این دالان در نهایت به یک دریاچهٔ کوچک آب ختم می‌شود. محصولات لبنی از اوایل تیر تا اواسط آذر در «مغارها» نگهداری می‌شوند. در حال حاضر، به دلیل ریزش‌های غار امکان دسترسی به قسمت‌های انتهایی غار امکان‌پذیر نیست. در این غار، که در ورودی آن توسط مدیریت امور عشایر استان سمنان جهت استفاده دام‌داران (کاربری سردخانه غار)، با ساخت اتاقکی مسدود شده، بعد از ورود به دهانه غار و گذر از دو مکان دسترسی عمومی، به طول حدود ۱۶ متر، باید از دالانی باریک و کم‌ارتفاع با سختی گذر کرد که در نهایت تا طول ۳۰۲ متر، امکان دسترسی (به سختی) وجود دارد.

عرض غار حدود ۱۲ متر و ارتفاع آن بین چهل سانتی‌متر تا ۵ متر متغیر است. این غار با چشم‌اندازی زیبا و نقوش حاصل‌شده با ترکیبات کارستی و نمکی علاوه بر کاربری سردخانه و برای نگهداشت مواد با استفاده از خاصیت گندزدایی مورد توجه اهالی منطقه بوده و در دامنه کوهی به لایه‌های گچی قرار دارد.

سیمای ظاهری داخل غار

به لحاظ بصری در داخل غار قندیل‌ها و لای‌ها و چینه‌های حاصل شده بسیار قابل توجه بوده و کاربری موجود برای اثر نیز بسیار جالب به نظر می‌رسد و اصولاً غارهای آهکی و نمکی معمولاً با استفاده از فرایند فرسایش و یا ترکیب شدن و ایجاد لایه‌های جدید دارای اشکال متنوع و چشم‌نواز است.

مغار و کاربری آن

مغار اسم مکان است به معنای محل غار. در فرهنگ دهخدا ذیل کلمه مغار آمده است: «مغار، مغاره: شکاف وسیع و عمیق در کوه، کهف، مغاور و مغاورات جمع آن است. (فرهنگ دهخدا، ش مسلسل ۲۱۴، ص ۷۸۱). مغ به معنای گود، ژرف و عمیق است. مغارها در حقیقت سردخانه‌های طبیعی در دل کوه‌ها هستند که به منظور نگهداری لبنیات به ویژه پنیر مورد استفاده دامداران و عشایر قرار می‌گیرد. در برخی از مناطق شمالی شهرستان ارادان به غارهای دست‌کن با همین کاربری کُهل^۱ نیز گفته می‌شود. البته این غارها دست‌کند ایجاد شده‌اند؛ اما مغار طبیعی است. مغار افتر در غرب روستای افتر، یکی از بزرگ‌ترین مغارهای شهرستان سرخه است. جنس تشکیلات این مغار، شبه کارست است. در این مغار، محصولات لبنی دامداران افتری که دوره ییلاق را در گورسفید، طارم و کلارخان سپری می‌کنند، هم‌چنین الیکایی‌هایی که در جبهه غربی افتر و امامزاده عبدالله ییلاق می‌کنند و دامداران مؤمن‌آباد، پیرده و دره‌ده نگهداری می‌شود. ظرفیت این مغار، حدود ۲۰۰۰ جلد محصولات لبنی است. در خشک‌سالی‌ها تعداد پوست‌های حاوی لبنیات کاهش می‌یابد. در تابستان ۱۴۰۰ حدود ۳۲۰ پوست کوچک و بزرگ در این مغار نگهداری می‌شده است. عشایر و دامداران بومی با شناسایی این غارها به عنوان سردخانه طبیعی، محصولات لبنی خود را در آن‌ها نگهداری می‌کنند. مغار افتر در تاریخ ۱۳۹۰/۱۰/۸ به شماره ۱۳۵ در فهرست آثار ملی طبیعی کشور به ثبت رسیده است.

مدت نگهداری لبنیات در مغار

دامداران بومی افتر، امامزاده عبدالله و اروانه پس از تهیه و تکمیل هر پوست لبنیات آن را به مغار آورده و تحویل مغارب‌ان می‌دهند. عشایر الیکایی چند روز قبل از کوچ پاییزه، محصولات لبنی شامل پنیر، کره و ماست چکیده خود را یک‌باره به مغار انتقال می‌دهند.

۱ در این مناطق کُهل به دو دسته قابل تقسیم‌بندی است: کُهل‌هایی که برای نگهداری پوست‌های لبنیات تعبیه شده‌اند. این نوع کهل‌ها در روستاهای مناطق کوهستانی مانند رامه، زرین‌دشت، گجه، گویج و... ایجاد شده‌اند. دوم کهل‌هایی که در مناطق میان‌بند شمال شهرستان‌های گرمسار و ارادان ایجاد شده بودند. این کهل‌ها پناه‌گاه امنی در دوره «بره‌پی» به ویژه در ایام شیشه به خصوص در سی و شیشه است. تا از گزند بارش‌های شدید بهاری، رعد و برق و توفان به آن پناه ببرند. این نوع کهل‌ها در قسمت میانی دارای روزنه‌ای است که هم به عنوان نورگیر و هم نقش تهویه را ایفا می‌کند. این روزنه «دم‌هنگ» نام دارد. این دست‌کند در برخی مناطق کشور از جمله در استان‌های غربی «زاغه» نامیده می‌شود. نک به: (وحید رشید وش و ابوالفضل اخوان. دانش بومی زاغه (مورد مطالعه: اقوام آذری روستای دورباش تکاب استان آذربایجان غربی. مطالعات اجتماعی اقوام، دوره اول، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، صص ۱۵۱-۱۲۱. در سرخه به این دست‌کندها «لو» و در زبان تبری «لی» می‌گویند. (سید علی قاسم‌زاده، علی‌اکبر فخری. بازخوانی واژه «لو» در شاهنامه فردوسی، مجله مطالعات ایرانی، س ۱۹، ش ۳۹ (بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۲۴۰).

این کار را «حاصل بُورَدَن»^۱ (بردن حاصل / فراورده‌های لبنی) می‌گویند. انتقال حاصل از ییلاق به مغار یا کُهل در گذشته با شتر و الاغ و در سال‌های اخیر با ماشین انجام می‌شود.

شناسایی پوست‌ها

جهت شناسایی پوست‌های حاوی لبنیات، مشخصات محتویات هر پوست و صاحب آن قطعه چوب تراشیده‌شده‌ای نوشته شده و توسط نخ محکمی بر گردن هر پوست می‌آویزند. جنس این چوب از درخت بید است و بسیار سفید و نرم که به راحتی می‌توان با خودکار بر روی آن نوشت. این چوب که در واقع اتیکت پوست لبنیات محسوب می‌شود را عشایر افتر «پلاک»، عشایر الیکایی «دوعا» و دام‌داران لاسجرد «لَتک» می‌نامند. بر روی این چوب‌ها مشخصات (نام و نام خانوادگی، نام پدر، نشانی و در سال‌های اخیر تلفن همراه) صاحب آن نوشته می‌شود.

وظایف مغاربان

در افتر به نگهبان مغار «مغار وون» و در روستاهای لاسجرد و عبدل‌آباد (عبدالله‌آباد) «چال بان» یا «چال وُن» گفته می‌شود.

مغاربان وظیفه حفاظت، نگهداری از پوست‌های لبنیات را بر عهده دارد. مهم‌ترین وظیفه وی علاوه بر حفظ و حراست از پوست‌ها نمک زدن پوست‌های لبنیات است. چنان‌چه در طول مدت نگهداری پوستی نشانه فسادپذیری محصول در آن مشاهده شود، موضوع را به صاحب آن خبر می‌دهد.

دستمزد مغاربان

به طور معمول مغاربان بابت نگهداری پوست‌های لبنیات دست‌مزد می‌گیرد. این دست‌مزد برای محلیان بسیار کم‌تر از غیربومیان است. با این‌که مدت نگهداری پوست‌های لبنیات بومیان بیش‌تر است، اما دست‌مزد کم‌تری دریافت می‌کنند. — پوست را وزن می‌کنند و به ازای وزن بابت هر کیلوگرم دست‌مزد دریافت می‌کنند. این مبلغ در سال ۱۴۰۰ در مغار افتر برای بومیان دوهزار و برای غیربومیان چهارهزار تومان و در مغار خنار برای غیر بومیان هر کیلوگرم هشت‌هزار تومان بوده است.

۱ بردن حاصل (فراورده‌های لبنی) به کُهل یا مغار با مال (الاغ) انجام می‌شد. فاصله برخی از ییلاق‌ها تا مغار نسبتاً طولانی و در برخی موارد تا حدود ۲۵ کیلومتر بود. بنابراین، حرکت از ییلاق در غروب که هوا نسبتاً خنک بود و تا نیمه‌های شب به کهل می‌رسیدند تا حاصل سالم به کهل برسد.

— به طور معمول پوست‌های لبنیات عشایر الیکایی بسیار بزرگ‌تر و سنگین‌تر از پوست‌های دام‌داران افتر و امام‌زاده عبدالله است.

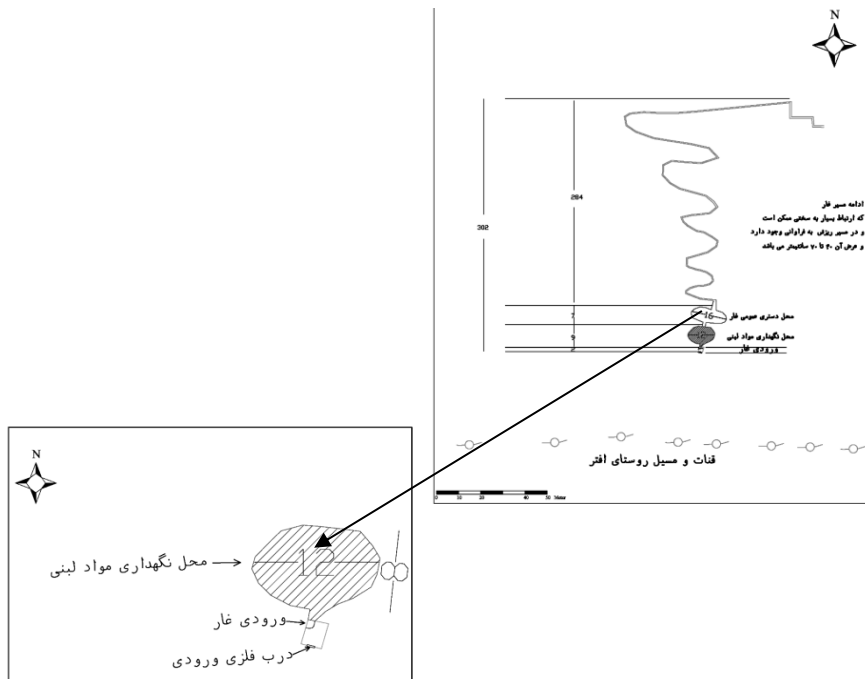
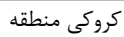
طایفه افتری یکی از طوایف عشایری مهم استان سمنان است. بر طبق سرشماری اجتماعی اقتصادی عشایر کوچنده در تیرماه ۱۳۸۷ جمعیت کوچ‌روی این طایفه ۳۴۱ نفر در قالب ۸۱ خانوار گزارش شده است (مرکز آمار ایران، ۱۳۸۸: ۴۳). بر طبق همین سرشماری عشایر این طایفه رأس گوسفند و بره و ۳۹۷۳ رأس بز و بزغاله پرورش می‌داده‌اند (همان: ۶۵۹). عشایر کوچنده افتری از اواسط خرداد تا اواخر شهریور در ییلاق‌های گورسفید، طارم و کلارخان در حوزه جغرافیایی شهرستان فیروزکوه. از توابع استان تهران استقرار می‌یابند. در دوره قشلاقی خانواده‌ها در روستای افتر و شهر سمنان سکونت دارند و گله‌ها در مراتع زمستانه اطراف روستا مسقر می‌شوند. دوره شیردوشی دام از اواسط خرداد آغاز و تا اوایل شهریور ماه ادامه دارد. مهم‌ترین فراورده شیری که عشایر افتر تولید می‌کنند، پنیر است. پنیر پس از تولید به غار طبیعی که در اصطلاح مغار نامیده می‌شود منتقل و تحویل مغارب‌ان داده می‌شود. در سال‌های اخیر دو عامل در کاهش تولید پنیر مؤثر بوده است: اول خشک‌سالی و کاهش شیر دام‌ها و دوم: فروش شیر به گردش‌گران و افتری‌هایی که از افتر به شهرها مهاجرت کرده‌اند و در فصل تابستان چند روزی را در ییلاق‌های افتر می‌گذرانند. این گروه شیر را از دام‌داران خریداری و آن را تبدیل به آرشه می‌کنند.

جشنواره پنیر البرز مرکزی در افتر

اولین جشنواره پنیر البرز مرکزی در ۱۲ آبان ۱۳۹۰ به پیشنهاد راقم این سطور و اجرای دهیاری و شورای اسلامی روستای افتر و ادارات ذی‌ربط (میراث فرهنگی و...) با هدف شناساندن ظرفیت‌های تولیدی عشایر افتر و طوایف و روستاهای پیرامون آن در روستای افتر برگزار شد. پس از آن هر ساله در اواسط پاییز این آیین برگزار می‌شود. در این آیین از تولیدکنندگان برتر پنیر در استان سمنان تجلیل شد. اجرای شاهنامه‌خوانی، ترانه‌های محلی و پذیرایی مهمانان با نان و پنیر محلی از بخش‌های مختلف جشنواره بود. جشنواره پنیر با استقبال کم‌نظیر اهالی روستای افتر و عشایر استان سمنان مواجه شد.

از سال ۱۳۹۸ هم‌زمانی برگزاری جشنواره با ایام محرم و پس از آن شیوع کرونا جشنواره برگزار نشد.

11



تصویر هوایی منطقه (با استفاده از Google Earth)

جمع‌بندی

امروزه وجود غارها در هر منطقه، از جاذبه‌های زیبای طبیعی و دیدنی آن مناطق به شمار آمده و در جذب گردش‌گر نقش مهمی دارد، چرا که غارها از پدیده‌های بسیار زیبای ریخت‌شناسی بهره‌مند هستند. غار افتر که در گویش محلی به آن مَغَار می‌گویند، اگر چه از برخی پدیده‌های زیبا مانند استالاکتیت و استالاگمیت بی‌بهره است، اما از دیگر زیبایی‌های طبیعی غارها برخوردار است. به دلیل عدم برخورداری منطقه از زیبایی‌های طبیعی و نیاز شدید به نقاط تفریحی و همچنین به دلیل نزدیکی آن به مرکز استان و جاده‌های ارتباطی از جمله جاده سمنان-فیروزکوه در مقایسه با دیگر نقاط استان، می‌تواند از چنین جای‌گاهی برخوردار باشد. مسئله جالب و منحصر به فرد غار افتر که آن را از دیگر غارهای معروف ایران مستثنی می‌کند، کاربری آن است. بومیان منطقه به ویژه عشایر و دامداران فراورده‌های لبنی خود را از اوایل تابستان تا اواسط پاییز در آن نگهداری می‌کنند. بنابراین، این غار علاوه بر این که مورد توجه زمین‌شناسان است، می‌تواند توجه مردم‌شناسان و محققان بومی را به خود جذب کند. به طور کلی این غار یکی از جاذبه‌های گردش‌گری منحصر به فرد استان سمنان است.

کتاب‌شناسی

- اداره کل میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردش‌گری استان سمنان (۱۳۹۰). پرونده ثبت آثار طبیعی در فهرست آثار ملی؛ غار افتر سمنان.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۵). فرهنگ دهخدا. تهران: سیروس.
- رشید وش، وحید؛ اخوان، ابوالفضل (پاییز و زمستان ۱۳۹۷). «دانش بومی زاغه» (مورد مطالعه: اقوام آذری روستای دورباش تکاب استان آذربایجان غربی). مطالعات اجتماعی اقوام، دوره اول، ش ۲.
- رزم‌آرا، حسینعلی (۱۳۲۹) فرهنگ جغرافیایی/ ایران، آبادی‌ها. ج یکم: استان مرکزی. تهران: سازمان جغرافیایی کشور، دایره جغرافیایی ارتش.
- رهای، ابراهیم (۱۳۹۷). عبدالله‌آباد (ادلوا) سرزمین هزار چشمه، سمنان: حبله‌رود.
- شاه‌حسینی، علیرضا. (۱۳۸۴). افتر سرزمین گل‌های زنبق. بوستان اندیشه، سمنان.
- قاسم‌زاده، سیدعلی، فخر، علی‌اکبر (بهار و تابستان ۱۴۰۰). بازخوانی واژه «لو» در شاهنامه فردوسی. مجله مطالعات ایرانی، س ۱۹، ش ۳۹.
- مرکز آمار ایران (۱۳۸۸). سرشماری اجتماعی-اقتصادی عشایر کوچنده کشور، ۱۳۸۷، نتایج تفصیلی کل کشور (۲). تهران: مرکز آمار ایران.

منابع شفاهی

- پرویز زیاری روستای افتر، بیلاق کلارخان
- محمد عینعلی، مغارب‌ان مغار خنار امام‌زاده عبدالله

مغار سردخانه‌های طبیعی در دل کوه‌های شمال سرخه □ ۱۱۷۵

- مهندس رمضانعلی قربانیان، محقق
- محمد عین‌علی، کارشناس جهاد کشاورزی استان سمنان
- آقاعلی جلالی مغاربان افتر
- محمدرضا محمودی، مغاربان افتر
- میرزا آقا محمودی مغاربان افتر
- جعفر شاه‌حسینی، بیلاق سوته زار کوه‌های گیلور
- محمدعلی شاه‌حسینی، عشایر بیلاق خاک آب (کوه‌های گیلور)
- محمود زیاری، بیلاق طارم افتر

نام‌ها و قصه‌های فولکلوریک کابل

دکتر کریم پوپل / محقق تاریخ و فرهنگ

ده افغانان

شهر کابل محوطه بود که به طرف شمالش دریای کابل، جنوبش بالاحصار شرقش چمن حضوری و غربش کوه شیر دروازه بود. از آن دورتر یعنی نوآباد، ده مزنگ، ده افغانان، شهر آرا، ده کیپک، چهاردهی و غیره به نام دهات یاد می‌گردید. در زمان امیر عبدالرحمن خان شخص به نام حبیب‌الله از مردمان کوچی متهم به قتل خواهر خود می‌شود. عبدالرحمن خان و محاکمه وقت این شخص را برای مدت ۲۵ سال حبس می‌کند. حبیب‌الله پسر یک یکی از خوانین کوچی بود. پس از محاکمه حبیب‌الله تمامی خانواده حبیب‌الله به خاطر خبرگیری و نان دادن حبیب‌الله در ده افغانان مسکن‌گزین می‌شوند. این گروه کوچی مال‌دار بودند. آن‌ها برای مردم کابل شیر پنیر گاو و گوسفند تربیت می‌کردند. بدین لحاظ مردم کابل این ده را به نام ده افغانان گذاشتند.

جوی شیر

به احتمال قوی جوی شیر در زمان یکی از این دو شخص حفر شده است. چندرا گوپتا موری پدر اشوکا (۲۵۰ ق م) و یا ظهیرالدین محمد بابر مغول ۸۹۹ هجری شمسی؛ زیرا در هر دو دوره تعداد زیاد هندوها در کابل زندگی داشتند. جوی شیر یکی از بزرگ‌ترین و طویل‌ترین جوی کابل بود. درین جوی اهل هنود مطابق به رسم خود شیر می‌ریختند. در زمان چندرا گوپتا هنوز بودیزم در کابل مروج نشده بود، هندویزم پابرجا بود. در آن زمان هندوان کابل را به نام بهشت یاد می‌کردند، زیرا کابل سرمنشع سه دریا بود. بدین لحاظ هندوان بزرگ‌ترین معبد خود را به نام آسمانی در کنار جوی شیر اعمار نموده بودند.

بابر شاه در حصه اعمار جوی‌ها و باغ‌ها خیلی تلاش نمود. زمانی که بابر به کابل حمله می‌نماید تصادفاً در همان روز در کابل یک زلزله شدید رخ می‌دهد. مردم کابل به عوض جنگ در جست‌وجوی مردگان خود می‌شوند. بابر زمانی که مردم را با اشک می‌بیند با مردم کابل هم‌دردی می‌کند. او و سربازانش در اعمار کابل کوشش زیاد نمودند. پس از آن بابر در دل مردم جای گرفت. سپس بابر، مادرش در شهر کابل بناهایی اعمار نمودند. پس از این‌که بابر پای‌تخت را از کابل به آگرا انتقال داد. شهردار کابل شخصی به نام علی‌مردان خان کار اعمار شهر را پیش می‌برد و علی‌مردان خود نیز باغی را به نام علی‌مردان اعمار نمود که نام آن تا اکنون زنده است.

سرای شهزاده

بسیاری دوستان ۳۰-۵۰ سال در کابل زندگی می‌کنند، ولی در مورد سرای شهزاده شاید چیزی ندانند. سرای شهزاده (سرای سنگ ماشه) اولین مارکیت سیاه تبادل اسعار است که در سال ۱۹۳۵ توسط شهزاده عبدالعزیز نواسه هفت پشت احمدشاه بابا به بنیاد گذاشته شد. عبدالعزیز در سال ۱۳۱۴ زمین این سرای را به مبلغ ۷۰۰ هزارافغانی از دولت خرید. در آن زمان هاشم خان کاکای ظاهرشاه صدراعظم وقت بود. شهزاده عزیز دارای شش پسر بود. پس از وفات شهزاده عبدالعزیز، تیمورشاه، احمدشاه و بابرشاه در سرای مذکور سهیم بودند. اکنون بابرشاه ابتکارعمل را به دست دارد. بر اثر جنگ‌های تنظیمی این سرای تا اکنون سه‌بار چور و یک‌بار پس از چور سوخته است. تنظیم که مسؤولیت امنیت این تعمیر را از سال ۱۹۹۲-۱۹۹۵ داشت شورای نظارت بوده است. در طول سال‌های جنگ ۲۰ صراف کشته و سرمایه ۲۰۰ صرافی سرقت شده است. پول‌های سرقت شده توسط افراد مسلح در اثنای انتقال پول، یا ربودن صراف، داخل شدن به دکان و یا خانه صراف صورت گرفته است. این سرای در اقتصاد و سرنوشت کشور رول ارنده را بازی نموده است. پس از سال ۲۰۰۲ بانک مرکزی افغانستان، بانک جهانی و صندوق وجهی با این سرای هم‌کاری اقتصادی داشته در استناد تبادل اسعار کمک بشردوستانه خود را انجام داده‌اند. قبلاً در هفته ۶۰-۵۰میلون دلار را به این بازار عرضه می‌داشت. فعلاً تا حدودی تقلیل یافته است. بالاثر این کمک نرخ اسعار در طول ده سال وضعیت نسبتاً ثابت را داشته است. قابل یادآوری می‌دانم در سال جاری مبلغ ۱۱۹میلیارد افغانی در دوران است در حالی که سال‌های گذشته ۹۰میلیارد افغانی در گردش بوده است. که ۲۵ فی‌صد افزایش را نشان می‌دهد. علت آن کاهش دلار در بازار و افزایش قیمت اجناس است.

کارته سخی

در زمان سلطنت احمدشاه بابا، پادشاه بخارا، مردم شمال را علیه حکومت ابدالی تحریک می‌نمود. پس از این‌که قشون احمدشاه بابا بلخ را تصرف نمود، شاه ولی خان بامیزی را به بدخشان فرستاد. شاه ولی خان صدراعظم خرقة مبارک را از بدخشان به مزار و از مزار شریف به کابل و قندهار انتقال داد. در محل که زیارت سخی کابل قرار دارد. قشون احمد شاه بابا برای چند شب استراحت نمودند. خرقة مبارک را در بالای سنگی گذاشتند که فعلاً در بین خود یک چاک دارد. در همین شب یکی از درباریان احمد شاه بابا فوت نمود که از اهل تشیع بود. احمد شاه بابا این شخص را در همین جا دفن نمود. چون مردم شهر سخت مذهبی بودند. محل که خرقة گذاشته شده بود، آن را زیارت شمردند و در آن‌جا مسجد اعمار نمودند. از این‌که شخص فوت‌شده یکی از بزرگان اهل تشیع بود سایر معتقدین این مذهب نیز مردگان خود را در همین محل دفن نمودند. امروز زیارت سخی یکی از مهم‌ترین محله مذهبی تاریخی و تفریحی مردم کابل شده است.

شهدای صالحین

در سال ۳۲ هـ.ش لشکر اسلام از دو سمت به کابل حمله نمودند. از راه ده‌مزنګ و از بالای کوه شیردروازه. لشکر اسلام که از راه ده‌مزنګ حمله نمودند، توانستند دیوار را شکاف و داخل کابل شوند؛ ولی لشکر که از راه کوه خواجه سفا یا شیردروازه حمله نمودند، همه کشته شدند. و این شهیدان در همین محل دفن شدند که به نام شهدای صالحین یاد می‌شود.

عاشقان عارفان

زیارت‌گاه خاص مردم کابل است که در آن‌جا غرض مراد خود می‌روند. در محل عاشقان و عارفان متنفذین، ادبا، شاعران، دانش‌مندان، شه‌زادگان و عاشقان قدیم کابل مدفون شده است. این محل به همین معنی نام گرفته است. مردم کابل همیشه با کلتور [فرهنگ] بوده، به بزرگان دین و علم که افغانی بوده‌اند، احترام داشته و به کسانی که در زندگانی نزدیک به خداوند بودند، به صفت زیارت قبول نموده‌اند. ولی هستند کسانی تا که مرده عربی نباشد آن را زیارت قبول نمی‌نمایند.

کوچه اندرابی

نام یک فامیل بزرگ است که از اندراب به کابل می‌آیند و در محوطه کنار دریای کابل بود و باش را آغاز نمودند. بدین لحاظ مردم کابل آن‌ها را اندرابی می‌گفتند. این مردم

تجارت حیوانات را می‌نمودند. حیوانات را از ولایات به کابل آورده می‌فروختند. آن‌ها در همین محل سرای را اعمار نمودند که در آن سرپرستی حیوانات را می‌نمودند. پس از آن آهسته-آهسته توسعه یافت. در زمان نادرشاه در دو طرف اندرابی سرک‌سازی نمودند و تعمیرات ساخته شد.

گذر سردار جهان خان

سنگ تهداب این کوچه را سردار جهان خان پوپلزای سپه‌سالار احمدشاه بابا گذاشته است. سردار محمد جهان خان زمانی به سمت حکمران پنجاب مقرر شد. در شورش سک‌ها وی دوباره به طرف وطن عودت نمود. در همین زمان خانه در کابل بنا می‌نماید. زمانی که تیمور شاه، پادشاه می‌شود پس از مدتی او را از وظیفه سبک‌دوش نموده، در دشت‌های فراه تبعید می‌سازد. در زمان عبدالرحمن خان یکی از اولاد او به نام مهندس برگیت عبدالغیاث خان قومندان قوای کار حربی مقرر می‌شود. برگیت عبدالغیاث در توسعه کوچه زحمات می‌کشد. او مکتب را غرض تربیت اولادهای خود به نام مکتب ابتدایه سردار جهان خان تأسیس می‌نماید. برگیت عبدالغیاث راه شبر را به ۴۰۰۰۰ طلا اشرفی و نقره نیکلای اعمار می‌نماید. و در زمان امان‌الله خان سرک غازه و پغمان را اعمار می‌نماید. پسر برگیت عبدالغیاث فرقه مشرعبالطیف خان پوپل (مشهور به عبدالطیف کمیدان) هم صنفی امان‌الله خان بود. امان‌الله خان در زمان سلطنت خود عبدالطیف خان را منحیث لوی در ستیز مقرر نمود. عبدالطیف خان یک گروه از پوپل‌زایان را از قندهار به این گذر ناقل ساخته همه را به به صفت افسر گارد شاهی مقرر نمود. که مردم آن‌ها را به نام شاهی یاد می‌نمودند. الی سال ۱۳۴۲ همه پوپلزای درین کوچه زندگی می‌نمودند. پس از ۱۳۴۲ هر کس به هر طرف کابل پراکنده شدند. امروز فقد یک فامیل به نام خلیل‌الله پسر کرنیل آصف باقی مانده است. مردم این کوچه قصه‌های دارند که دو آن را به شما در قلم می‌نویسم.

حمام سوت‌ه پای‌ها

در گذر سردار جهان حمام ژولیده وجود دارد که عمرش از ۱۰۰ سال بیش‌تر است. ولی از روز اول الی امروز در یک لوحه کج نوشته شده است «حمام عصری». بعضی از مردم این حمام را به نام چقرک نیز می‌گویند. قبلاً این حمام مانند سینما در هفته یک روز زنانه می‌شد. به یاد دارم زمانی که مادران اطفال خود را به حمام می‌برد. یک شب قبل اولادها را با واسیلین [وازلین] چرب می‌کردند تا چرک‌های‌شان نرم شود. اطفال قبل از کیسه حق استعمال صابون را نداشتند، زیرا چرک سوخته می‌شدند. مادران در شستن اولاد سوم و چهارم به نسبت ذیقی هوا خسته‌شده، پسران باقی را با لت و کوب شست‌وشو می‌نمودند.

بهترین شادی اطفال حمام رفتن با پدر بود زیرا پدر اذیت نمی‌کرد و در آخر لبلبو می‌خرید. روز از روزها مردی در تاریکی شب به حمام می‌رود. داخل حمام می‌شود. زمانی که بالای خود آب می‌پاشد، متوجه می‌شود که پاهای کسانی که نزدیک دیگ است، مانند پای عادی نبوده، بلکه گیرد و دبل است. مرد به تشویش می‌شود دوباره در جایی که اشیای خود را مانده است، می‌آید به مرد که در کنارش نشسته آهسته می‌گوید: «برادر در نزدیک دیگ پاهای مردان مانند سوت‌ه‌واری بود.» مرد پای خود را بیرون می‌کشد می‌گوید: «به نظر شما همین‌طور.» مرد یک قدم می‌پرد، می‌بیند که پای این شخص هم مانند دیگران است. به عجله بیرون برآمده، خواست لباس‌های خود را بپوشد. کسی که لنگ خشک می‌دهد آمد که لنگ بدهد مرد به لنگ‌ده گفت برادر در داخل حمام تمام کسانی که جان خود را می‌شویند پای‌شان سوت‌ه‌واری است. نفر لنگ‌ده پای خود را بیرون می‌کشد، می‌گوید همین‌طور. مرد به لرزه می‌شود. به عجله لباس خود را می‌پوشد به طرف دخل می‌رود به کسی که کنار دخل نشسته، می‌گوید: «برادر این حمام شما بی‌سر‌واری است؛ تمام کسانی که در حمام هستند پاهای‌شان سوت‌ه‌واری است.» درین زمان حمامی پای خود را بیرون می‌کشد، می‌گوید همین‌طور. مرد دیگر جای شک برایش باقی نمی‌ماند. به عجله بیرون می‌آید دوان‌دوان طرف خانه در حرکت می‌شود. در نزدیکی حمام چند مرد را می‌بیند که می‌خواهند حمام روند. می‌ایستند و برای آن‌ها می‌گوید که برادر در این حمام آدم‌های عجیب را دیدم که پاهای‌شان مانند سوت‌ه بود. درین وقت یکی از مردان پیش می‌شود؛ پای خود را از بوت می‌کشد، می‌گوید: همین‌طور. مرد موهای سرش می‌خیزد. می‌بیند که پای این‌ها هم سوت‌ه‌واری است. او دیگر از همه خوف نموده، به عجله خود را به خانه می‌رساند. تب شدید سراپای بدن او را می‌گیرد. فردا توخال می‌کشد. او تا دو ماه در بستر می‌ریزی بود. پس از دوماه شفا می‌یابد و قصه را به همه می‌کند.

میمون عبدالوهاب

عبدالوهاب در یکی از ادارات کار می‌کرد. شخصی صادق بود. دولت وقت او را به صفت ولسوال نورستان مقرر نمود. پس از چند سال دوباره در گذر سردارجهان خان به خانه خود آمد و وظیفه گرفت. یگانه تحفه که از نورستان با خود آورده بود، چوپه شادی بود. این چوپه شادی برای اطفال کوچکی‌ها در روزهای اول جالب بود. اطفال چوپه را اذیت می‌نمودند. زمانی که این چوپه کلان شد یک قوغ آتش گردید. کار این شادی فقد خرابی بود. عبدالوهاب برای این شادی قفس خرید و گاه‌گاهی او را که زیاد خرابی می‌کرد به قفس می‌انداخت. شادی شروع کرد به خراب کردن خانه هم‌سایه‌ها. هر کس که کالا می‌شست

بالای کالا یک پهره‌دار مقرر می‌نمود؛ زیرا اولین خرابی شادی پاره کردن و چتل کردن لباس‌ها بود که در تناب آویزان می‌بود. کار دیگر این شادی طوری بود که مال یک خانه را به خانه دیگر می‌انداخت. بردن آفتابه، لباس، صابون، کاسه، ستل، بوت، خمیر و غیره. اشیای خُرد را از یک خانه به خانه دیگر می‌انداخت. جالب‌ترین قصه که سراسر کابل پیچید برای شما قصه می‌کنم.

در گذر سردار جهان خان، شخصی بود که به نام کرنیل آصف خان پوپل یاد می‌گردید. او یک افسر متقاعد بود. آصف خان پول‌هایی که در تمام عمر جمع نموده بود، به هزار افغانیگی تبدیل نموده بود. گاه‌گاهی پول‌های خود را آفتاب می‌داد. روز از روزها آصف خان به بام می‌رود، گلیم را با بالشت در بام می‌برد. پول‌های خود را در روی گلیم فرش می‌کند تا آفتاب ببیند. چون آفتاب ماه میزان مزه‌دار بود، آصف خان به خواب می‌رود. در همین موقع شادی ازین بام می‌گذرد؛ متوجه می‌شود که چیزی برای خراب کردن وجود دارد. شادی نزدیک آصف خان می‌شود، می‌بیند که آصف خان خواب است. سپس می‌نشیند و هزاری‌ها را پاره‌پاره می‌کند و یک دانه هم سالم نمی‌ماند. در پاره کردن آخرین هزاری آصف خان از خواب بیدار می‌شود.

شما خود تصور کنید که بالای چنین مرد چه واقعه رخ می‌دهد.

آصف خان جیغ می‌زند و فریاد می‌کشد، می‌گوید: «بکشید این شادی، او را برای من بیاورید که توت‌توته کنم». فریادها بلند می‌شود. گاهی عبدالوهاب دعو می‌خورد و گاهی دوا می‌بد. همه مردم کوچه جمع می‌شوند و جالب‌ترین چیز را در طول عمر خود می‌بینند. قصه کوتاه! خرابی شادی از خانه‌ها به کوچه‌ها می‌کشد. مردم همه در صدد کشتن شادی می‌شوند؛ ولی گرفتن و کشتن شادی چالاک و شوخ کار آسانی نبود. شادی خانه عبدالوهاب را نیز ترک می‌گوید. تمام کوچه‌ها و خانه‌ها، خانه او می‌شود. در بالای هر خانه که می‌آمد، اطفال و زنان او را با سنگ می‌زدند تا آن که یک فامیل از مردم جاجی در یکی از کوچه‌ها تفنگ داشت و آن‌ها با تفنگ شادی را کشتند. کشتن شادی به سرعت در کوچه‌ها پیچید و همه نفس راحت کشیدند. هرکس که جاجی را می‌دید، سلام می‌انداخت. سپس خیر ببینی می‌گفت. زنان و اطفال خوش بودند که از جنجال پهره‌داری خلاص شدند.^۱

افسانه گرشاسب (متناظر و متفاوت)

طیار یزدان پناه لموکی / محقق تاریخ و فرهنگ

شایان ذکر است مطلب پیش رو، افسانه‌ای است آیینی-قومی، درباره پهلوانی ایرانی با نام گرشاسب که متأثر از فرهنگ «مانائیسیم» (فره ایزدی) در تطبیق با افسانه پهلوانی گرشاسب مازندرانی است. ماهیت هر دو افسانه یکی است، منتها در بیان، دارای دو زاویه دید متفاوتند. به نظر می‌رسد. افسانه مازندرانی به خاطر آمیخته نبودن به فرهنگ آیینی، کهن‌تر باشد. به احتمال قریب به یقین بنا به نشانه‌های آمده، افسانه ایرانی، به لحاظ زمانی قدمتش به اواخر عصر مفرغ و آغاز دوره آهن برمی‌گردد (پیدایی دین، اوج‌یابی دوجوانی شدن پس از اختراعات تازه، ساخت ابزار تولید، تسهیل در حمل و نقل و توسعه شهرنشینی را می‌توان نام برد؛ چنان که در توصیف چشم اژدها آمده است: به اندازه گردونه‌ای بود، یعنی «چرخ ارابه»).

گفتنی است در میان افسانه‌های مازندرانی، افسانه‌ای، به ظاهر منسوب به اقوام ایرانی، با نام «سام نریمان»، به چشم می‌خورد که ابن اسفندیار، مورخ «تاریخ طبرستان» در قرن هفتم هجری، در فصل «عجایب طبرستان» آن را ثبت کرده است. این افسانه، همان‌طور که یاد شد، درباره «حکایت اژدهای سام نریمان [است] که جد رستم بود و شاعر طبری گوید: «تَنَّهُ هَشْتَرَبَر بُوم / به دلیری ای سُوم» یعنی: «تنه اژدها بر زمین است [یعنی بر زمین فرو کوبیده شد] / از دلیری این سام. چنان بود که به شهریار کوه اژدهایی پدید آمده بود که پنجاه گز بود و آن نواحی تا به دریا و صحرا و کوه و وحوش از بیم او گذر نتوانستند کرد و ولایت (شهر) بازگذاشتند و او تا به ساری بیامدی، مردم طبرستان پیش سام شدند و حال عرضه داشتند. سام بیامد اژدها را از دور بدید. گفت بدین سلاح با او هیچ به دست ندارم. سلاحی بساخت و اژدها آن وقت به دیه الارس، نزدیک دریا بود. او را به جای‌گاهی که

«کاوه کلاده» می‌گویند، دریافت. اژدها سام را بدید، حمله آورد. سام، عمودی بر سر اژدها زد که فرو شد و بانگی کرد که هر کس با سام بودند از هول آن بانگ بیفتادند و [اژدها] دُم خویش گرد می‌کرد تا سام را در میان گیرد. چهل گام سام باز پس جست. اژدها تا سه روز می‌جنبید. بعد از آن هلاک شد. هنوز بدان موضع سبزه البته نمی‌روید و اثر برقرار است.^۱ پورداوود در یشت‌ها، ج ۱ درباره اژدهاکشی گرشاسب آورده است: «گرشاسب نخست اژدهایی را کشته که سرش هشتاد یاز (۸۰ ارش) و هر یک از دندان‌هایش به درازای ستونی و دو چشمش که آتش از آن‌ها می‌جهید به بزرگی گردونه‌ای بود. مردم و جانور را از یک فرسنگ با نفس خویش می‌کشیده و با دُم، عقاب را از هوا پایین می‌آورد... به اندازه‌ای بود که به شمار ناید در دشت و غار آواز او می‌توفید. گرشاسب در بامداد از دُم او تاختن آغاز نمود و در شام به سرش رسید. آن گاه با گرز گران سرش بکوبید. وقتی که آن جانور کشته شد هنوز مردم مانند دانه‌ها در لای دندان‌هایش آویخته بودند.»^۲

نکته قابل توجه در این گزارش، حمله سام است به اژدها. حال آن‌که در افسانه مازندرانی حمله اژدها به سوی سام است. در واقع سام در این رویارویی، موضع دفاعی دارد. هر چند هدف، از بین بردن این بلیه خوفناک اجتماعی ست که در نفس خود یک نماد است، زیرا در مازندران اژدها، نماد دیو سیاه است که در دیگر افسانه‌های مازندران نیز تظاهر دارد. دیگر آن‌که استناد پورداوود به یشت‌ها مؤید دیگری است که این افسانه به احتمال زیاد قدمتش به اواخر مفرغ و آغاز عصر آهن باشد.

فزون بر این مشابهت (کشتن اژدها، چه دفاعی چه تهاجمی) به لحاظ تبارشناسی «سام و گرشاسب را یک تن دانسته‌اند.»^۳ در کتاب دانش‌نامه ایران باستان آمده است که «نریمان و سام و گرشاسب یک تن بیش نیستند.»^۴ ابو ریحان بیرونی در کتاب *آثارالباقیه* آورده است که: «سام و گرشاسب هر دو یک تن هستند.»^۵ در شاهنامه فردوسی، در بیان نام سام آمده: «چو گرشاسب گردن‌کش تیغ‌زن / چو سام نریمان یل انجمن.»^۶ که مورد استناد ابن اسفندیار نیز قرار گرفته است. درباره واژه «نریمان» پورداوود بر آن است: «از صفاتی که در

۱ ابن اسفندیار، *تاریخ طبرستان* به تصحیح: عباس اقبال، ص ۸۵.

۲ پورداوود، *یشت‌ها*، ج ۱، به کوشش بهرام فره‌وشی، ص ۲۰۶.

۳ دکتر جعفر شعار، دکتر حسن انوری، *رزم‌نامه رستم و اسفندیار*، ص ۱۴۲.

۴ هاشم رضی، *دانش‌نامه ایران باستان*، ص ۱۶۲۲. گرشاسب پهلوان ایران بود و این گرشاسب جد سام نریمان بود، جد رستم. «ابوسعید عبدالحی... گردیزی، *تاریخ گردیزی*، تصحیح... عبدالحی حبیبی، ص ۴۱.

۵ ابوریحان بیرونی، *آثارالباقیه*، به کوشش اکبر داناسرشت، ۱۴۸. بیرونی روایت صحیحی را در این باب که گرشاسب و سام دو اسم از یک تن است، حفظ کرده است. آرتور کریستن سن، *کیانیان، برگردان ذبیح‌الله صفا*، ۱۸۹.

۶ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش جهانگیر افکاری، ج ۱، ص ۸۵.

/ به سام نریمان ستاره‌شمر / چنین گفت که ای گرد زین‌کمر / (افکاری، همان‌جا، ص ۱۴۰).

اوستا برای سام آمده «نرمش» است که به تدریج نریمان شد.^۱ بنابراین، نریمان صفتی از صفات سام محسوب می‌شود که در متون دینی از آن یاد شده است. برداشت کریستین سن درباره سام آن است که: «در دوران کودکی منوچهر، «فره» به سام نریمان می‌رسد که بنابراین، سام در دورانی میان فریدون و منوچهر سلطنت می‌کرد این ناهم‌آهنگی به سبب تحول در افسانه است که از سام و گرشاسب دوقهرمان ساخته [اند].^۲»

گرشاسب در بندهش پسر اترت است^۳ که در شاهنامه نیز چنین آمده است. این نگاه با نسب‌نامه آمده در کتاب «گرشاسب‌نامه» نیز هم‌خوانی دارد که: «...یکی پورش آمد به خوبی چو جم / نهادند آن زمان دلارام را نام شم / ز شم ز آن سپس اثرط آمد پدید / وزین هر دو شاهی به اثرط رسید / ...چو بختش به کار منشور داد / سپهرش یکی نامور پور داد / بدان پورش آرام بغزود و کام / گران‌مایه را کرد گرشاسب نام.»^۴ در شاهنامه نژاد رستم به گرشاسب نسبت داده شده است:

«بیارم برت گرز سام سوار / کزو دارم اندر جهان یادگار / بفرمود که آن گرز سام سوار / که کردی به مازندران کارزار / ز گرشاسب یل مانده بُد یادگار / پدر تا پدر تا به سام سوار / تهمتن چو گرز نیا را بدید / دو لب کرد خندان و شادی گزید.»^۵

نکته دیگر محل وقوع واقعه است. در افسانه مازندرانی آمده است که: «در شهریار کوه اژدهایی پدید آمده بود...» که در ادامه، محل رویارویی را کنار دریا آورده (دریای کاسپین) که برخی بر این گمان هستند نام اساطیری آن به پهلوی فراخکرت و به اوستایی وروکش به معنای فراخ کرانه است.^۶ و ابن اسفندیار حتی محل دقیق آوردگاه را «دیه الارس» نزدیک دریا، جای گاهی که کاوه کلاده می‌گویند... تعیین کرد که به طور نمادین از فراز به فرود است.

در اوستا مبدأ در کرانه دریاچه پیشینگه و مقصد «در کرانه دریای فراخکرت است» با این شرح که: «گرشاسب نریمان، در کرانه دریاچه پیشینگه، صد اسب و هزار گاو و ده‌هزار گوسفند، او را پیشکش آورد... و از او خواستار شد ای اردویسور آناهیتا، ای نیک، ای تواناترین، مرا این کام‌یابی ارزانی دار که من بر «گندرو» زرین‌پاشنه در کرانه دریای فراخکرت پیروز شوم... اردویسور آناهیتا... او را کام‌یابی بخشید.»^۷ اگر چه در افسانه ایرانی به

۱ پوردادود، همان مأخذ، ص ۱۹۹.

۲ آرتور کریستن سن، نخستین انسان نخستین شهریار، برگردان ژاله آموزگار، احمد تفضلی، ص ۳۵۳.

۳ فرنخ دادگی، بندهش، گزارنده، مهرداد بهار، ص ۱۵۱.

۴ اسدی طوسی، گرشاسب‌نامه، به کوشش حبیب یغمایی، ص ۶۸ - ۶۹.

۵ فردوسی، همان مأخذ، ص ۲۲۴.

۶ اوستا، جلیل دوست‌خواه، ص ۱۰۲۰، پوردادود همان مأخذ، ص ۱۳۵.

۷ همان مأخذ، ص ۳۰۶.

فراز و فرودی اشاره نرفته است، اما مسیر از دریاچه به سمت دریا است. پورداوود در شرح جغرافیایی دشت پیشنگه آورده است: «پیشین، دشت بسیار پهنی است بیش از پنجاه کیلومتر پهنا و هشتاد کیلومتر درازای آن است. دارای چراگاهان بسیار مرغوب است. مردم آن‌جا به پرورش گوسفند می‌پردازند گله و رمه فراوان دارند. قسمتی از رود لورا که از طرف جنوب غربی آن می‌گذرد به اسم این دشت نامیده می‌شود، در بلوچستان به دریاچه (باتلاق) آب ایستاد، می‌ریزد.»^۱

سه دیگر درباره اندازهٔ اژدر است که در افسانه مازندرانی درباره آن آمده است: «در شهریار کوه اژدهایی پدید آمده بود که پنجاه گز بود. «در افسانه ایرانی آن‌جا که گرشاسپ سعی دارد با بر شمردن قهرمانی‌هایش نظر اورمزد را نسبت به خود تلطیف کند، چنین شرح می‌دهد: «من کشتم اژدهای شاخ‌دار اسب بلعنده، مرد بلعنده را... به اندازه نصف روز بر پشت او تاختم تا سرش را به دست آوردم و گریزی برگردنش زدم و بکشتمش.»^۲ مورد چهارم تعیین به کارگیری نوع سلاحی در خور جنگ با اژدر است که در افسانه مازندرانی آمده:

«سام بیامد اژدها را از دور بدید، گفت بدین سلاح با او به هیچ به دست ندارم.» در افسانه مازندرانی اشاره‌ای به نوع سلاحی که سام به همراه داشت، نشده است. منتها قابل درک است که در خور جنگ با اژدها نبود. به این خاطر «سام سلاح [نبرد] را بساخت.» پس از این برای کشتن اژدها آماده شد. نکته قابل تأمل در افسانه مازندرانی آن است که سام گرز را ساخت، منتها در افسانه ایرانی گرشاسب گرز را داشت. ضمن آن‌که در افسانه مازندرانی به ترتیب سلاح توجه شده است، یعنی شکار خاص سلاح خاص خود را دارد که در افسانه ایرانی این سلسله مراتب نیامده است. مورد دیگر آن‌که در هر دو افسانه به جنس گرز اشاره‌ای نشده تا بتوان دقیقاً به دوره تاریخی آن پی برد. به هر ترتیب «اژدها [وقتی] سام را بدید حمله آورد. سام عمودی بر سر اژدها زد که فرو شد و بانگی کرد که هر کس با سام بوده، از هول آن بانگ بیفتاد.» در هر دو افسانه نوع سلاح یکی‌ست. تنها تفاوت، محل فرود ضربه است که در افسانه ایرانی به روایت کتاب «مینوی خرد» بر گردن است و در افسانه مازندرانی بر سر اژدهاست که با روایت «یشت‌ها» هم‌سنگ است.

نکته مهم درباره افسانه‌پردازی در مازندران آن است که به طور کلی راویان افسانه‌های مازندران غالباً در بیان موقعیت جغرافیایی افسانه‌ها، شنونده را به راه‌های دور نمی‌برند؛ بلکه مشابیه‌های مکانی را در نزدیک‌ترین محل ممکن برای شنونده بازسازی می‌کنند. حسن این

۱ پورداوود، همان مأخذ، ص ۲۰۰.

۲ مینوی خرد، برگردان: احمد تفضلی، ص ۱۳۲.

شیوه برای شنونده آن است که روی دادها برای وی قابل لمس باشد تا بیش تر به لحاظ ذهنی درگیر ماجرا شود. آن وقت لحظه به لحظه داستان برایش هیجان انگیز و قابل تعقیب است. پوشیده نیست گیرایی یک افسانه بسته به چگونگی فن بیان راوی دارد. قدرت بیان، تصویرپردازی های خیالی و حتی نقش حضور ذهنی شنونده را در افسانه تسهیل می کند. جذابیتش به گونه ای است که شنونده خود را به عنوان یکی از کاراکترها در افسانه می بیند و حتی خود راوی به طور نمونه مثال های عینی از آدم های منطقه می آورد؛ مثلاً فلان پهلوان یا بهمان «بدنام» شخصیت های شناخته شده ای که برای شنونده ملموس است. این روش حظ داستان را به اوج می رساند.

روی هم رفته، افسانه چه به روایت شفاهی — عمدتاً نقالی — و چه به صورت نوشتاری، باید گیرا، جذاب و دل نشین باشد. اسدی طوسی در این باره بر آن است که: «نهالی بود این رسته هم زان درخت / شده خشک و بی بار و پژمرده سخت / من اکنون ز طبعم بهار آورم / مر این شاخ نو را به بار آورم/». و فردوسی نیز در تدوین شاهنامه از همین روش استفاده کرده است: «به شهرم یکی مهربان دوست بود / تو گفתי که با من به یک پوست بود / چو آورد این نامه نزدیک من / برافروخت این جان تاریک من / یک نامه دیدم پُر از داستان / سخن های بر منش راستان / فسانه کهن بود و منشور بود / طبایع ز پیوند آن دور بود / من این نامه، فرخ گرفتم به فال / همی رنج بردم به بسیار سال/». اشاره به دو نمونه فوق در واقع تشخیص ضرورت، در به روز کردن زبان افسانه است. مصداقی که برای هر دوره تاریخی قابل تعمیم است.

شایسته اشاره است که گرشاسب «در اوستا و در روایات پهلوی از شاهان به شمار نرفته است، بلکه همیشه به عنوان پهلوانی معروف بوده است. پهلوانی که فرّ کیانی به او تعلق دارد.»^۱ و نیز در روایت های دینی: گیسودار، زبردست یا پهلوان و گرز بردار است. در افسانه مازندران اگر چه در این باره زبان صریح ندارد، منتها سام دارای چنین نقشی است. آن جا که گفته شده [مردم طبرستان] ولایت باز گذاشتند، پیش سام شدند و حال عرضه داشتند. سخن از درخواستی است که مردم با نهایت توقع از یک پهلوان دارند تا دفع شر کند.

مهم ترین تفاوت افسانه مازندرانی «سام پهلوان» با افسانه ایرانی «گرشاسب پهلوان»، آیینی نبودن افسانه مازندرانی است که به لحاظ قدمت، کهن تر از افسانه ایرانی به نظر می رسد. این طور به نگاه می آید که افسانه ایرانی، نام بردار به گرشاسب، پس از گسترده شدن دین زرتشت، روایت دینی به خود گرفت و صبغه آیینی یافت، به نحوی که ماهیتاً به آن آمیخته شد. در واقع گرشاسب همان سام اساتیری است که در واقع مربوط به دوره باشندگی است که

۱۱۸۸ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

با پیروزی سام بر اژدها دوره نوینی آغاز می‌شود. (رشد و پیشرفت متالوژی، دامداری و کشاورزی، به دیگر سخن بیان‌گر عصر شهرنشینی است، به قول فردوسی «که مازندران شهر ما یاد باد.»).

ارگنه قون (ارگنه کون)، افسانه ترکی

اسماعیل سالاریان / پژوهش گر تاریخ و فرهنگ مردم

ارگنه قون (ارگنه کون)، افسانه ترکی

ارگنه قون یکی از افسانه‌های گؤک ترک‌ها است. در این افسانه گؤک تورکان در سرزمین مرتفعی که دورادور آن با کوه‌های صعب‌العبوری محصور بود به مدت ۴۰۰ سال زندگی می‌کنند. آنان در آن‌جا به کشف آهن موفق می‌شوند.

ارگنه قون یکی از افسانه‌های ترک‌ان اوغوز به شمار می‌رود. اصل آن شعرگونه بوده است، طی قرون و اعصار متمادی سینه به سینه نقل می‌گشته تا این‌که در سده‌های اخیر کوتاه شدی آن در اشکال گوناگون نوشته شده است. ارگنه قون: ار (قهرمان) + گئنه (یئنی: جدید) + قون (گون: روز) گؤک ترک‌ها بخت‌شان بیدار، تیرشان رسا و نیروی‌شان چیره بود. دشمنان جمله هم‌داستان گشته به کین‌خواهی‌شان برخاستند. پس از ده روز جنگ دشوار گؤک ترک‌ها چیره شدند. سران قوم مغلوب انجمن بزرگی ساخته به چاره‌جویی نشستند و چنین گفتند: «اگر علیه گؤک ترک‌ها دست به نیرنگ نزنیم، سرانجام کارمان به خسران خواهد کشید. دیگر بار لشکر آراستند و جنگ و نیرنگ را برابر ساختند، کارگر افتاد و گؤک ترک‌ها دچار هزیمت شدند، سال‌مندان‌شان را از دم تیغ گذراندند، جوانان‌شان را به بردگی گرفتند، خانه‌های‌شان را ویران کرده، اموال‌شان را به غارت بردند.

از بزرگ‌زادگان گؤک ترک‌ها تنها یکی از پسران ایلخان که در آن سال همسر گزیده بود و دیگری خواهرزاده وی دوقغوز-اوغوز زنده مانده بودند که به بردگی دشمنان درآمدند. آنان در فرصتی مغتنم، شبانه سوار بر اسبی شده همراه همسران خویش از دست دشمنان گریخته، به زادگاه خویش برمی‌گردند. احشام فراوانی می‌یابند که آن‌ها نیز از دست دشمنان گریخته به چراگاه‌های خویش برگشته بودند. دو بزرگ‌زاده گؤک ترک چاره را در

آن دیدند که به همراه احشام خود زیست‌گاه امنی در میان کوه‌های صعب‌العبور بیابند تا از گزند کینه‌جویان‌شان در امان بمانند.

پس از جست‌وجوی زیاد سرانجام سرزمین دل‌خواه‌شان را یافتند. نخجیرگاهی بغایت زیبا، دشتی فراخ، کران تا کرانش پوشیده از گل و گیاه، آب‌های گورا از هر سو روان... پروردگار را سپاس فراوان گفته در آن‌جا سکنا گزیدند.

۴۰۰ سال بدین منوال گذشت. شمار گؤک ترکان و نیز اموال و احشام‌شان دیگر بار چنان فزون گشت که دیگر در ارگنه قون نمی‌گنجیدند. برای رهایی از این تنگنا در کنگره بزرگی به کنکاش نشستند و در چاره‌زیرین هم‌رأی شدند. «از نیاکانمان شنیدیم که در بیرون این کوه‌های سر به فلک کشیده سرزمین‌ست به غایت پهناور و دل‌گشا با شهرهایی زیبا و آبادان، موطن نیاکان‌مان نیز آن‌جا بوده است. پروردگار را سپاس می‌گوییم که ما امروز در چنان وضعی نیستیم که از بیم دشمنان‌مان خود را در این کوه‌ها محبوس نماییم، راه خروجی بسته هم‌چون سیلی خروشان بیرون آییم. با آنان که با ما سر جنگ دارند بستیزیم و با آنان که از در دوستی در آیند آشتی کنیم.

کوهی را که در ترکیب آن آهن فراوان بود یافتند و با نصب دمه و کوره‌های عظیم صخره‌های ستر را گداخته راه فراخی گشودند. با تعیین ماه، روز و ساعت مساعد چون سیلی خروشان به سوی دشت‌های بی‌کران سرازیر گشتند و از مشاهده چشم‌انداز دلگشا و لطافت هوای روح‌بخش بهاری به شور و وجد آمدند. کینه‌جویان را به زانو درآوردند و با عافیت‌جویان مدارا کردند. و بدین‌گونه دیگر بار با فرمان‌روایی بر سرزمین نیاکان خود بزرگ‌ترین ملت جهان گشتند.

از آن تاریخ بزرگ‌داشت آن روز پُرشگون و برپایی آیین‌های ویژه برای زنده نگه‌داشتن خاطره آن پیروزی بزرگ در بین گؤک ترکان مرسوم شد. در روز جشن، ابتدا آتش بزرگی برافروخته قطعه‌ای آهن در میان آن می‌گذاشتند، چون آهن سرخ می‌شد، آن را با گیره‌ای برداشته بر روی صندل می‌نهادند. ابتدا خاقان بزرگ و سپس دیگر بزرگان با چکش بر آهن می‌کوبیدند و بدین‌گونه جشن و سرور همگانی آغاز می‌شد...».

(برگرفته از: سیدکمال قارالی اوغلو. ترک ادبیاتی تاریخی. استانبول ۱۹۷۳) (به روایتی دیگر) در داستان‌های حماسی ترکان، بالاخص در بین «گوگ ترک‌ها / ترکان آسمانی».

واقعه بازگشت از ارگنه قون آغاز سال نو محسوب می‌شد و آن را با شکوه و جلال خاصی برگزار می‌کردند. این رسم باستانی هنوز نیز برگزار می‌شود. رؤسای دول مستقل ترک‌زبانان آسیای میانه، آذربایجان، ترکیه و... با کوبیدن پتک بزرگی بر آهن دمیده در آتش جشن ارگنه قون و آغاز سال نو را اعلام می‌کند.

گوک ترکان در سراسر امپراتوری خویش با عدالت حکمروانی می‌کردند. در زمان حکمرانی ایل خان، سرکرده قوم تاتار به نام «سویچ خان مغول» با هجومی غافل‌گیرانه و با حيله‌گری به سرزمین گوک ترک‌ها هجوم آورده، تمامی جنگ‌جویان و مردان را از دم تیغ گذرانده، زنان و اطفال‌شان را به اسارت گرفت. فرزند کوچک خاقان به نام «قیان» و پسرعمویش «توقوز» از این حمله وحشیانه جان سالم به در می‌برند. آن‌ها با همسران‌شان به جنگلی انبوه پناه برده، این محل پُرصفا و خوش‌منظر را «ارگنه قون» می‌نامند (کمره کوه، قون = قونماق، فرود آمدن، ارگنه وصفی برای این محل).

طی سالیان متمادی آنان در ارگنه قون به تدریج قدرت‌مند می‌شوند و بر تعداد جمعیت‌شان نیز افزوده می‌شود.

ترک‌ها برای این‌که در این جنگل وسیع دچار گرسنگی نشوند، سه ماه از سال را در تدارک آذوقه زمستانی به جمع‌آوری غذا می‌پردازند. آذوقه‌های جمع شده را در سوم (غار) می‌انباشتند. یک سال زمستان سخت و درازی پیش آمد. آذوقه ترکان نیز تمام شده بود. اوغوز نامی از ترکان به دنبال آذوقه راهی جنگل شد هرچه گشت، خوردنی نیافت. ناامید در حال بازگشت به بوزقورت (گرگ خاکستری) برخورد می‌کند و احوال خود را بیان می‌کند و در وصف برخی فصول سال می‌گوید:

«اُچی جنت یاغی دیر، (سه‌تایش مانند بهشت است)

اُچی بیزه یاغی دیر، (سه‌تایش دشمن ماست)

اُچی یغیپ گتیره ر، (سه‌تایش فراهم آورنده است)

اُچی اوروپ داغی دار.» (سه‌تایش پریشانی است)

بوزقورت (گرگ) به وی می‌گوید:

«ای فرزند اوغوز! در مسیرت یک گله گوسفند، یک دسته گندم، سنگ آسیاب و یک

دوک خواهی دید.

آن‌ها را با خودت بردار. گوشت گوسفندها را بخور، پشمش را بریس و برای ایلت لباس

بدوز، از پوستش پوستین بدوز.

بعد از فرارسیدن بهار، دانه‌های گندم را بر زمین بپاش و با عرق پیشانی‌ات آبیاری کن،

بره‌های گوسفند را در دستان‌ت پرورش بده تا زیاد شوند.»

اوغوز نصیحت بوزقورت را برجای می‌آورد. در بهار گندم را درو می‌کنند، گوسفندان

بره‌های فراوان می‌آورند. تمامی اولوس شاد می‌شوند و تانگری آسمان‌ها را دعا می‌کنند.

اوغوز باز هم به همان بوزقورت برمی‌خورد و بنا به پیش‌نهاد وی از روز سی‌ام چله بزرگ

جشن بزرگی برپا می‌کند و همگی دور آتش مقدس به شادمانی می‌پردازند. ترک‌ها چهارصد

سال در ارگنه قون می‌مانند. سرانجام تصمیم می‌گیرند که به سرزمین پدری بازگردند. ولی هر چه تلاش می‌کنند، راه بازگشت را نمی‌یابند. باز هم بوز قورت (گرگ نجات‌بخش) به سراغ آن‌ها آمده می‌گوید: «اگر در پشت این کوه آتش برافروزی، سنگ‌ها گداخته شده، راه برای شما باز خواهد شد.» ترک‌ها این کار انجام می‌دهند و راه بازگشت به وطن پدری را می‌گیرند.

این بار نیز بوزقورت آنان را تا رسیدن به سرزمین آبا و اجدادی‌شان راهنمایی می‌کند. روز بازگشت ترکان به سرزمین پدری مصادف با برابر شدن شب و روز بود، به همین سبب آن را «تأزه گون» (روز نو / نوروز) می‌خوانند که با مصادف با ۲۱ مارت می‌شود. این روز سرسبز و پُر از لاله و ریحان را «اوغوز گونی» (روز اوغوز) نیز می‌نامند. از آن تاریخ تا به امروز این روز، سرآغاز سال نو محسوب می‌شود.

جشن سال نو را خاقان با کوبیدن پتکی بزرگ بر آهن تاخته می‌گشاید. در بین ترکان تقویم ۱۲ حیوانی رایج بود. هر سال به نام حیوانی نام‌گذاری می‌شود (موش، اسب، خرگوش، گاو...). در بین ایرانیان تا رواج تقویم جلالی در عهد سلجوقیان سال‌شمار مخصوصی نبود. بنا به محاسبات دقیق دانش‌مند عهد ملک‌شاه ۲۱ مارت، برابری روز و شب به عنوان آغاز سال نو اعلان می‌شود.

در کتاب «تاریخ بخارا»ی ابوبکر نرشچی و نیز در کتاب *جغرافیای حدودالعالم*، به بزرگداشت جشن نوروز در بین ترکان اشاره می‌شود. حتی در بین ترکمن‌ها هم‌اینک جشنی به نام «چوپون نوروزی» رایج است که آن ده روز قبل از نوروز فعلی برگزار می‌شود. چهار، چهارشنبه آخر هر سال به نام‌های «سوو چهارشنبه سی» (چهارشنبه آب — به مناسبت ذوب شدن یخ‌ها و جاری شدن آب)، «یل چهارشنبه سی» (چهارشنبه باد — به مناسبت وزش باد ملایم بهاری)، «اوت چهارشنبه سی» (چهارشنبه آتش به مناسبت دمیده شدن گرما بر خاک و رویش) و «توپراق چهارشنبه سی» (چهارشنبه زمین / خاک — تقدس به برکت دادن زمین) نام‌گذاری می‌شود.

ترکان در هر یک از این چهارشنبه‌ها آتش بزرگی می‌افروزند، تمامی اولوس بر گرد آن جمع می‌شوند و به نیایش تانگری آسمان‌ها می‌پردازند. و نیز مراسمی در ایام «غیسغا چهارشنبه» (چهارشنبه کوتاه) و «اوزین چهارشنبه» (چهارشنبه طولانی) برگزار می‌کردند. در مراسم «غیسغا چهارشنبه» ترکان یال و دم اسبان را کوتاه کرده، آن را می‌آرایند. زنان نیز در این روز موی سرها را به شکلی زیبا تزیین می‌کنند.

در آخرین چهارشنبه سال، بر فراز تپه بلندی آتش بزرگی می‌افروزند و در اطراف تا صبح به شادمانی و پای‌کوبی می‌پردازند و از قمیز (شراب مخصوص از شیر مادیان) سرمست

ارگنه قون (ارگنه کون)، افسانه ترکی □ ۱۱۹۳

می‌شوند. قبل از طلوع آفتاب، از چشمه مقدس کوزه‌ها را پُر کرده، به منزل برمی‌گردند. مراسم آتش‌افروزی در این روزها به خاطر سپاس‌گزاری و شکرگزاری و یادآوری روز بازگشت به وطن پدری از ارگنه قون است.

افسانه‌های ترکمن (۱): آق پامیق

متین قزلجه / پژوهش‌گر فرهنگ خلق ترکمن

یکی بود، یکی نبود. در زمان‌های خیلی قدیم مردی بود که هفت پسر داشت که شکارچی بودند و آرزو داشتند خواهری داشته باشند، تا این‌که مادرشان باردار شد. هنگام تولد نوزاد وقتی پسرها می‌خواستند به شکار بروند، به پدرشان گفتند اگر خدا به ما خواهر داد از در خانه عروسکی آویزان کن و اگر به ما برادری داد یک تیر و کمان بیاویز.

مدتی بعد مادر یک دختر به دنیا آورد و پدر از در خانه عروسک آویزان کرد. پیرزن تنهایی که در همسایگی آن‌ها زندگی می‌کرد از روی حسودی عروسک را برداشته و به جای آن تیر و کمان آویخت، وقتی پسرها برگشتند و تیر و کمان را دیدند، حسابی ناراحت شدند و به نشانه شکایت و اعتراض برگشتند و به کوه رفتند و در غاری ساکن شدند. پدر و مادر اسم دختر را «آق پامیق» گذاشتند.

دختر روز به روز بزرگ و بزرگ‌تر می‌شد؛ اما برادرها هرگز برگشتند. او اصلاً نمی‌دانست که برادر دارد تا این‌که روزی زن همسایه مهمانی ترتیب داد. سپس به نزد مادر دختر آمد و از او خواست اجازه دهد دخترش در تهیه غذای مهمانی به او کمک کند. مادر قبول کرد، کارها انجام شد و مهمان‌ها آمدند. صاحب‌خانه از مهمان‌ها خواست که هرکس برادری دارد در بالای مجلسی بنشینند و بقیه در پایین مجلس. آق پامیق رفت و در پایین مجلس نشست. همسایه گفت پس چرا تو در پایین مجلس نشسته‌ای، دختر جواب داد چون من برادری ندارم. زن گفت اشتباه می‌کنی، تو هفت برادر داری. دختر از شنیدن حرف زن خیلی تعجب کرد، او گفت بهتر است به خانه بروی. از مادرت بخواهی برایت «قاورقا» ببزد. وقتی که او قاورقای داغ را در دست دارد، از او بخواه حقیقت را به تو بگوید.

دختر به خانه رفت و طبق گفته پیرزن خود را به گرسنگی زد و از مادر خواست برایش قاورقا بپزد و هنگامی که قاورقای داغ را در دست داشت، از او در مورد حقیقت وجود برادرانش پرسید. مادر طاقت نیاورد و گفت درست است. تو هفت برادر داری که سال‌هاست دور از خانه در غاری زندگی می‌کنند. ما دیگر خیلی پیر شده‌ایم. تو باید به دنبال آن‌ها بروی. آق پامیق یک آینه، یک شانه، یک سنجاق و کمی نان برداشت و مخفیانه از خانه خارج شد، پیرزن جادوگر که از ماجرا خبر داشت، تصمیم گرفت به دنبال او برود و نگذارد که آن‌ها به خانه برگردند، آق پامیق که از نقشه پیرزن جادو خبردار شده بود، به تندی حرکت می‌کرد تا از پیرزن دور شود، همین زمان از درون بقچه صدایی شنید که می‌گفت آینه را جلوی پای جادوگر بینداز. آق پامیق آینه را جلوی پای جادوگر انداخت، آینه تبدیل به دریای خروشان شد و جادوگر را در بر گرفت. بعد آق پامیق به دره‌ای عمیق رسید ناگهان صدایی از درون بقچه شنید که می‌گفت شانه را به درون دره بینداز. او فوراً همین کار را کرد. پلی پدید آمد و دخترک از آن گذشت اما چیزی نگذشت که پیرزن دوباره بیدار شد. دختر این بار سنجاق را جلوی پای جادوگر انداخت. سنجاق تبدیل به خارهای تیز و بلند شد و جادوگر را از بین برد.

پس از کمی راه‌پیمایی آق پامیق به غاری رسید که برادرانش در آن زندگی می‌کردند. وارد غار شد. آن‌جا را کاملاً تمیز کرد. غذا پخت و در صندوق پنهان شد. وقتی برادران به خانه برگشتند با کمال تعجب دیدند که غذای گرم بر سر اجاق است، خوش حال شدند. اما نمی‌دانستند چه کسی آن را پخته است. این ماجرا تا چند روز ادامه داشت تا این‌که آن‌ها تصمیم گرفتند به نوبت نگهبانی بدهند تا ببینند چه کسی این کار را انجام می‌دهد. اما هر بار خواب‌شان می‌برد تا این‌که برادر کوچک‌تر تصمیم گرفت انگشت خود را ببرد و بر آن نمک بریزد تا بیدار بماند و ماجرا را کشف کند؛ به این ترتیب موفق شد دختر را ببیند و رازش را از او بپرسد. دختر ماجرا را برای او تعریف کرد. وقتی برادران به خانه برگشتند، واقعیت را فهمیدند. خیلی خوش حال شدند و تصمیم گرفتند همگی به نزد پدر و مادرشان برگردند؛ اما همین‌که از غار بیرون آمدند، دیو در مقابل آن‌ها ظاهر شد. یکی از برادران را خورد. آق پامیق استخوان‌های برادر را برداشت و با خود به خانه آورد و بر روی آن‌ها شیر شتر ریخت تا برادرش دوباره زنده شد. پدر و مادر از دیدن آن‌ها خیلی خوش حال شدند و تا آخر عمر با خوش‌حالی با هم زندگی کردند.^۱

۱ راوی: بی‌بی هاجر کسلخه، ۶۳ ساله، روستای قانقرمه، شهرستان آق قلا.

افسانه‌های ترکمن (۲): توتلیق (قالیچه)

متین قزلجه / پژوهش‌گر فرهنگ خلق ترکمن

در زمان‌های قدیم شاه‌زاده‌خانمی بود که عاشق چوپانی شده بود؛ اما می‌ترسید این راز را با پدرش در میان بگذارد. بالاخره روزی دل به دریا زد از قصد ازدواج با چوپان، با پدر سخن گفت و همان‌طور که منتظر بود با مخالفت شدید پدر روبه‌رو شد. اما دختر قصد نداشت تسلیم شود و بر خواسته خود اصرار می‌ورزید. پادشاه تصمیم گرفت دخترش را در سیاه‌چال قصر زندانی کند شاید رنج بکشد و از فکر چوپان بیرون بیاید.

از آن‌سو چوپان بی‌چاره که هم از خشم پادشاه می‌ترسید و هم نگران دختر بود، برای دل‌داری دادن به شاه‌زاده‌خانم هر روز مقداری از پشم گوسفندان خود را می‌چید و به واسطه یک پرنده به زندان می‌فرستاد. دختر هم با پشم‌ها شروع به بافتن قالیچه‌ای کرد. دیگر دل‌خوشی دختر این شده بود که هر روز کنار پنجره منتظر بنشیند تا پیک دل‌دار از راه برسد و برای او پشم بیاورد. کار بافتن قالی به خوبی پیش می‌رفت و دختر امیدوار بود که با پایان یافتن کار قالیچه، اوضاع تغییر کند و نظر پدرش عوض شود؛ اما پادشاه همین که موضوع را فهمید به نگهبانان دستور داد با دیدن پرنده او را با تیر بزنند. روزی از روزها پرنده از چوپان مقداری پشم گرفت و به سوی قصر پرواز کرد. شاه‌زاده که مثل همیشه چشم به راه پرنده بود، با دیدن پرنده شوقی وصف‌ناشدنی به سراغش می‌آید. نگهبانان که منتظر فرصت بودند، درست در همان لحظه که پرنده می‌خواست پشم را به دختر بدهد، تیری رها می‌کنند. تیر از بدن پرنده عبور می‌کند و بر قلب شاه‌زاده‌خانم می‌نشیند. شاه‌زاده با قلب خونین بر روی قالیچه می‌افتد و رنگ سپیده قالیچه سرخ می‌شود. از آن روز به بعد دیگر دختران ترکمن قالیچه‌های خود را به رنگ سرخ می‌بافند.^۱

۱ روای: خدیجه بشین، ۶۴ساله، شهرستان آق‌قلا.

افسانه‌های مازندران: دختر و پسر ماکیانی / تلا و تشنی

طیار یزدان‌پناه لموکی / محقق تاریخ و فرهنگ

افسانهٔ تلا و تشنی از جمله افسانه‌های بسیار پیچیده آیینی-قومی مازندران است که قدمت آن بنا به نشانه‌های آمده در این داستان، بسیار کهن است. پیوستگی یک مجموعه از ماکیان، گیاهان، جانوران و آب و انسان از دوره کشاورزی در فضای روستایی نه شهری، احتمالاً باید در آستانه عصر مفرغ باشد. خروس که در این افسانه نماد خرد کل، آوادهنده بانگ روشنایی‌ست، به نگاه می‌آید نقش محوری و در صورت میرایی (به هر بهانه‌ای) تأثیر عمیق روی فروریزی تعادل زندگی طبیعی آن مجموعه دارد که مرگ او یعنی به هم پاشیدن نظم زندگی که در این افسانه دولایه (مادی و معنوی) توأمان مطرح می‌شود. خروس علاوه بر داشتن کسوت ایزدی، ماورایی نیست؛ بلکه مادی و میرنده است (یعنی نکته کلیدی این افسانه). مانند انسان-خداهای دوره باستان که در مازندران با عنوان «نظرکرده» آوازه دارند.

این که این نگاه را کدام یک از قوم‌های باستانی نمایندگی می‌کند، به نظر می‌رسد نمی‌توان به روشنی بیان داشت؛ حتی اگر خروس را ایزد آیین مزدیسنايي بدانیم. از رنگ خروس اشاره‌ای نرفته، منتها در مازندران خروس سفید از احترام خاصی برخوردار است.

Tela ā tashni (dokhtar u pesar mākeyani)

Attā tela biye attā tashni. tela she khakhere bate keh mere veshnā . khakher bate:” bo bom-e sar gandem-e sapus dare , dereshte nakher , narme bakher “telā shone bom-e sar, khakher harfā neshdos gine hardeta sapuse re khernā.

vene khasingene bad kende bom-e sar-e jā gendelig gine rehā bone pāein ā vene khasingene terkeneh ā mine . vene khakher attā vakt rasene keh telā bāl bāl baz hākerd biye ā ve reh bamerd badiye. bena hakerde she sar u dim re changeli bazuen.

dar ein geder kelâj sar rasene , vinde tashni she hame sar ā dim re bachangeli barekese ā buteh ā shong ā shevang kende, bâteh:” she dim re ceh changli zandi ā shong kashini?! “

tashni hamonti keh she kheder-e roshte bate: ”chti she dim re changeli nazenem keh shâh telâ daketeh bamerdeh “

kelaj ba beshdossen khver marg shâ telâ , vene par bashendi baye qeseh dar borde dâr-e sar henishte. Dâr vakhti kelaj re bipar badië sarhoshte ā bapersiye: ”the keh har geder eiyamoei par dashti esâ che bipari?!”

kelâj berme zari hakerd ā bateh: ”chti me par bashendi naveh, tashni she dim-e nojeh , vakhti keh shâh telâ bome sar-e jâ bosse daketeh bamerdeh “dar vakhti beshdoseh az qeseh venh gelam bashendi bayyeh.

eintâ re beshdo keh bez-e sar be heva , bemprikgozek hakerd ā bimo dâr pali badiye keh dâr-e gelam bashendie ā chelleh veneh beshkendieh, bate keh:” har geder eiyamomeh the pali per per gelam dashti, esâ sar chel hakerdeh mondeni!? Dâr handâ Jevon zir khak dar-e vari bate: ”cheti bishel ā gelam navem, kelâj , bipar ā bal nave, tashni dim-e nojeh, vakhti keh shâh telâ bome sar-e jâ bosse daketeh bânâ bamerde“.

bez vakhti einhâ re bshdosse ve re tash hâyte, ati pikengi burde ā, pishar hâyte ,bâ temam qedi keh dashte she sar-e bazo dar-e kashâ, shakh vene val baye, ande keh tash dâshtâ az teshnâhi vene dehon kaf hakerde, borde ô bakhre ô vakhti bez-e shakhe val badiye bate :” tâ esâ keh iyamoei ô bakhri te shakh val nayye, esâ ch einti bayye?! ”bez bate: ”ch me shakh val naveh, dâr gelam re neshede, kelâj par nashende, tashni dime noje, vakhti keh shah telâ bome sar-e jâ bosse daketeh bânâ bamerde.”ô vakhti bamerdenesh shâh telâ re beshdosse vene hal dagesse ā tilen baye. binje kare mardi, pâeinter dashte dele daye kar kerde , vere teshnâ bone, râ kafene shone ô-e kenar, vinde ô tilende ,va vere varne ,jesh qeb vene dare ne, ati pei kende, ô jâ persânâ:” har vakhat eyyame roshen bi, essâ che tilen bahi?! “ô bâte” chti tilen navem, bez shakh val naveh , dâr gelam re nashende. kelâj par bashendi nave , tashni she dime noje, vakhti keh shâ telâ bome sar-e jâ bosse daketeh bânâ bamerde. “binj-e kaâr mardi vakhti khaver marge shâh telâ re beshdosse az daq shâh telâ qa hakerde ā balo ja she attâ var re kenge bariye.

binjkar-e mardi (keshavarz) detâ kijâ dashteh keh she piyerrs sâ châsht biyârdeneh, vene chasht âsh daq biye. Vakhti kijâun she piyyer re khone khondâr badineh ,bermeh re sar hedânâ ande bermeh bakerdeneh veshon chesh baye attâ kasse khon . she piyyer jâ bapersineh :”eintâ cheh chi belâ biyye tâ sar bimo?!” piyer bate: ”men seh kenge khabeh chekenem, ô roshendi khaneh chekheneh, bez raseh shakhe khaneh chekeneh, dar gelam âchele khane chekeneh, kelaj, par khaneh chekheneh, tashni khare dim re chekeneh, vakhti shah tela bome sare ja bosse daketeh bamerdeh “kijahon ba besh dossene bamerdenesh shâh telâ , she khede bebakhtene bigemoni lave-e daq-e ash re bashendineh she dim-e sar, veshon dim einti baye mejereng. shongezele re sar hedaneh yeke do bordeneh sere.

veshon-e mar vakhti vachone dime az basoti mejereng badiye, vene qa dar bimo she pirane re chak bazo, bâl bâle vâ hakerdeh haminti ke nevazesh dâ

ru be kijahon dobyayte. she sine re mise keten kerd ā gete: "nenâ she kijâ, nenâ bemire / qad belen balâ , nenâ bemire / bayne petkâ, nenâ bemire / chæ einti baynâ, nenâ bemire" kijâhon dimbe mâr do baytene ā bâteneh:" deteron khâre dimæ khâneh chekenen, piyyer attâ,vare kenge khâneh chekeneh, ò roshendi re khâneh chekene, bez râs shâkhe khâneh chekheneh, dâr gelam ā chele re khâneh chekeneh, kelâj parre khâneh chekeneh, tashni khejir-e dime khâneh chekeneh. Vakhti vinde shâh telâ bome sare jâ bosse daketeh bænâ bamerde."kijahone mâr ba bshdossen bamerden shâh telâ attâ gate âhsad bakeshiye ā qa re sar heda, vachon sar shong bazo keh: "kârde biyârin "deteron bateteneh kârde biyârdene. mâr kârde bayte bâ tamam tendi attâ vare sine re bavriyh bayte bazo tash daei tandir tan. detâ deter re chesh dar bimo keh cheh veshon mâr einti hâkerdeh, berme gali bayne vene jâ bapersineh, mâr ke dard bavriyene sineh az daq marg shâh telâ vene teroke bosendiye bayyæ bâ berme bâteh: "mâr cheh sineh re navrinæ â tandire tan nasozendæ. kijahon she khejire dim re cheti petkâ nakenen, piyyer cheti she attâvar kenge navrine, ò roshendi re khâneh chekeneh, bez râse shakhe khâneh chekeneh, dâr, gelam ā chelle re khâneh chekeneh, kelâj par re khane chekene, tashni khâr re dim re khâneh chekene, vakhti shâh telâ bome sar re jâ bosse dakete bænâ bamerde."

ترجمه فارسی:

خروسی بود و خواهرش {تشنی}. خروس رو به خواهرش کرد و گفت: «گرسنه‌ام». خواهرش گفت: «برو پشت بام، سبوس درشت را نخور، سبوس نرم را بخور و بیا». خروس به پشت بام می‌رود، بی‌یاد از حرف خواهرش هر دو سبوس را می‌خورد. سنگین شد تا آن اندازه که به هنگام فرود آمدن در غلتید و سنگ‌دانش پاره شد و جان باخت. خواهرش وقتی رسید، خروس را تاق‌باز مرده یافت. بنا کرد سر و صورت خود را چنگیدن. کلاغ سر رسید. تشنی را با صورتی پُر خراش و آشفته دید، گفت: چرا صورت خود را چنگ می‌زنی و شیون می‌کنی؟». تشنی هم‌چنان که بال‌بال می‌زد گفت: «چگونه صورتم را نکنم که شاه خروس از بام افتاد و مرد».

کلاغ با شنیدن خبر مرگ نابه‌هنگام شاه خروس پرهایش فرو ریخت و غصه‌مند بر روی درخت رفت. درخت وقتی کلاغ را بی‌پر دید با تعجب پرسید: «تو که تاکنون پیشم می‌آمدی پَر داشتی. اکنون چرا بی‌پری؟!» کلاغ زاری کنان گفت: «کلاغ چگونه پَر نریزد و خواهرش رخ نکند، وقتی می‌بیند شاه خروس از بام افتاد و مرد». درخت به محض شنیدن این خبر در رنجی پُرسوز از آن واقعه تلخ، شاخ و برگ‌هایش فرو ریخت. از آن طرف بز بازی‌گوش جست‌وخیز کنان از راه رسید. ناگهان در نهایت ناباوری درخت را بی‌شاخ و برگ دید. رو به درخت کرد و گفت: «تاکنون وقتی به تو می‌رسیدم، انبوهی از شاخ و برگ بودی. اکنون چه شد که بی‌بار و بری؟» درخت چون

جوان مرده‌ای غم‌ناک رو به بز کرد و گفت: «من چگونه شاخ و برگ داشته باشم و کلاغ پَر، وقتی می‌بینیم که تشنی رخ می‌کند به خاطر آن که شاه خروس از بام افتاد و مرد.» بز خشم‌گین گامی چند به عقب برداشت، خیز گرفت و با تمام خشم شاخش را به تنهٔ درخت کوبید. شاخ بز خم بر داشت. بز که از فزونی غضب دهانش خشکیده بود، رفت که آبی بنوشد. آب وقتی چشمش به بز افتاد، گفت: «تاکنون به نوشیدن می‌آمدی ساخت خم نبود، اکنون چرا چنین شد که این همه به هم ریخته‌ای؟» پاسخ داد: «چرا شاخم خم نشود. درخت بی‌برگ و بر نگرده؟ کلاغ پَر نریزد؟ تشنی رخ نکند؟ وقتی شاه خروس از بام افتاد و مرد.» آب پس از شنیدن مرگ جان‌کاه خروس، رخ باخته تیره شد. مرد شالی‌کار در پایین‌دست، تشنه از شالی‌کاری آمد که آبی بنوشد. ناگاه چشمش به شگفتی وا شد؛ زیرا دید آب مثل همیشه صاف و زلال نیست. رو به آب کرد و گفت: «تاکنون که می‌نوشیدمت روشن و گوارا بودی چه شد که این چنین تیره شدی؟» آب در خود از درد موحی برداشت و گفت: «چه‌طور تیره نباشم و بز شاخ خم نکند؟ درخت بی‌برگ و بر نگرده؟ کلاغ پَر نریزد؟ تشنی رخ نکند؟ وقتی شاه خروس از بام افتاد و مُرد.» مرد در خشمی سخت نهیبی زد. آن‌گاه با تیزی کلوخ‌کوب یک‌ور کپلش را برید.

بشنوید از آن جانب که دو دختر مرد شالی‌کار می‌خواستند برای پدرشان چاشت / غذای نیم‌روز ببرند. چاشت، آش داغ بود. وقتی چاشت را بردند، دیدند پدرشان آغشته در خون خویش است و از درد و رنج به خود می‌پیچد. زاری‌کنان به سویش دویدند و در میان اشک و آه گفتند: «پدر جان تو را چه شد. چه بلایی بر سر سرینت آمد؟». گفت: «پدر، کپل جهت تکیه‌گاه برای چه بخواهد و آب چرا تیره نگردد، بز چرا شاخ خم نکند. درخت بی‌برگ و بر نگرده، کلاغ پَر نریزد، تشنی رخ نکند، وقتی می‌بینیم شاه خروس از بام افتاد و مرد.» دختران با شنیدن مرگ شاه خروس مدهوش و بی‌اختیار آش داغ را بر چهره‌شان ریختند و پُر شیون به خانه شدند.

مادر وقتی آنان را با صورت گداخته، پُرسوز و سوخته می‌بیند، جامه‌دران به سوی‌شان پَر می‌کشد و می‌گوید: «الاهی مادران بمیرد، صورت‌تان را چه شد که سوزیده و سوخته است.» گفتند: «دختران چرا چهره بخواهند و پدر کپل برای تکیه‌گاه، آب چرا تیره نگردد، و بز شاخ خم نکند، درخت بی‌برگ و بر نگرده، کلاغ پَر نریزد، تشنی رخ نکند وقتی می‌بینیم شاه خروس از بام افتاد و مرد.» مادر آهی عمیق از نهاد برکشید و رو به دخترها بانگ برآورد که: «کارد را بیاورید.» دخترها شتابان کارد را آوردند. مادر مصمم در چشم‌به‌هم‌زدنی سینه‌اش را برید و تن داغ‌تنور چسبانید. دختران متحیر و حیران

گفتند: «مادر چرا سینه‌ات را بریده‌ای و به تن تنور چسبانده‌ای؟» مادر با همان صلابت بی‌اظهار عجز و درد گفت: «مادر چرا سینه نسوزاند، دختران چه‌طور چهره را آش‌آجین نکنند، پدر سرین نبرد؟ آب چرا تیره نگردد؟ بز شاخ خم نکند؟ درخت بی‌برگ و بر نگردد، کلاغ پَرهایش را نریزد، تشنی رخ نکند وقتی که می‌بینیم شاه خروش از بام افتاد و مرد.»

واژه‌نامه

اتنا: یکی

این گدر: در این هنگام

بدیه: دید

برکسسن: خراشیدن

بوم: بام مسقف، بوم سر: یعنی پشت بام. «سر» در این جا به معنای «رو» است.

ترکنه: می‌ترکد

تشنی: مرغی که هنوز تخم‌گذار نیست.

تلا: خروس

خاخر: خواهر

خسینگنه: چینه‌دان

جا: در این متن به معنای «از» است. جا همیشه به این معنا نیست مانند: جا بدائن یعنی پنهان کردن. یا لغت «جا جینگ» یعنی ظرف و ظروف.

چنگلی: چنگ زدن

دیم: صورت. دیم همیشه به معنای صورت نیست مانند: «دیم هدائن بخردن»: روی نهادن به خوردن یا «یک دیم بخرده»: همه را یک نفس خورد.

رسنه: می‌رسد

رها بونه: در این جا یعنی: از بلندی پرت می‌شود. از فراز به فرود افتادند.

سر رسنه: به هنگام می‌رسد. سر می‌رسد.

شونه: می‌رود.

شه: خودش. شه همیشه به معنای خودش نیست، «مانن شه بيمو»: یعنی شب‌نم آمد.

کلاج: کلاغ

کنده: می‌کند

گندلیک: غلتیدن

گینه: می‌گیرد. نشتوس گینه یعنی نشنیده می‌گیرد.

میس کتن: زیر مشّت گرفتن

مینه: می‌میرد

نخر: نخور

نشتوس: نشنیده

ننا شه کیجا / ننا بمیره / قد بلند بالا / ننا بمیره / بهیه پتکا / ننا بمیره / چه اینتی بینا /

ننا بمیره:

مادر فدای دخترهاش / مادر بمیره / قد سرو و بالا / مادر بمیره / که شدن کباب / مادر

بمیره / چرا پیش آمد این حال و هوا / مادر بمیره

و: او

ونه خاخر: خواهر او. نقش و نه در جملات همیشه به معنای او نیست. مانند: و نه بوره:

باید برود.

وینده: می‌بیند

هاکرد: کرد. گاهی هاکرد با اضافه شدن «ی» به آخرش معنای کارنامه خوب داشتن.

نیکی کردن از قبل. وام‌دار کردن طرف مقابل به خود را افاده می‌کند.

هاکردن: کردن

محمد علی داعی الاسلام

تهیه و تنظیم: کبری شاه‌پری طرئی



زاده نیاک آمل ۱۲۵۴ / درگذشت ۱۳۳۰ دکن

شاعر، ادیب، روزنامه‌نگار، پژوهش‌گر، فرهنگ‌نویس ایرانی، مدرس دانشگاه عثمانیه هند و بنیان‌گذار مجله الاسلام (اولین مجله دینی ایران).

در پنج‌سالگی در آمل به مکتب رفت و به فراگیری قرآن و خوش‌نویسی پرداخت و نصاب‌الصبيان را در همان مکتب فراگرفت. سپس به تحصیل صرف و نحو عربی، فقه، اصول و حکمت روی آورد. پس از آن در مدرسه سپه‌سالار تهران، ریاضی و ادبیات فارسی خواند. در ۱۳۱۶ ق. به اصفهان رفت و در خدمت استادانی چون ملا محمد کاشانی و جهانگیر خان قشقایی به تکمیل تحصیلات خود پرداخت و در محافل ادبی رکن‌الملک شیرازی شرکت می‌کرد. در آن دیار مناظراتی با مسیحیان داشت که در مجله الاسلام که شخصاً مدیریت آن

را عهده‌دار بود، چاپ شد و مظفرالدین شاه وی را داعی‌الاسلام لقب داد. در این زمان به آموختن زبان انگلیسی و لغت عبرانی روی آورد. در ۱۲۸۳ ش. به حج رفت. در بازگشت به هند رفت و در آن‌جا زبان اردو آموخت و مجله‌ای به نام *دعوة الاسلام* در بمبئی دایر کرد. سپس برای همیشه به حیدرآباد دکن کوچ کرد و استاد زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه عثمانیه این شهر شد. در این ایام به فراگیری زبان‌های **پهلوی، اوستایی، گجراتی، بهاشا و سنسکریت** سرگرم شد، چندان که در رشته زبان‌شناسی شرق دانش گسترده به دست آورد. وی، که سال‌ها سمت استادی دانشگاه عثمانیه را به عهده داشت، در سایه حمایت مالی و معنوی حکومت نظام حیدرآباد، اثر مهم **فرهنگ نظام** را به دوست‌داران زبان و ادبیات فارسی عرضه کرد. پس از آن به درخواست دولت دکن به بررسی ریشه لغات فارسی پرداخت و واژه‌نامه‌ای فارسی به فارسی در پنج جلد به نام *فرهنگ نظام* در هند تألیف کرد و در ۱۳۰۵ ش. آن را در هند چاپ و منتشر کرد. داعی‌الاسلام در ایام جنگ جهانی دوم به ایران بازگشت. گاهی شعر می‌سرود و در شعر از سبک هندی پیروی می‌کرد.

آثار

اقبال و شعر فارسی (حیدرآباد، ۱۳۰۵ ش)؛
ترجمه تاریخ نادرشاه و ستاره، اثر مارتیمو دیوراند خاورشناس انگلیسی (حیدرآباد، ۱۲۹۱ ش)؛

خط آسان برای تعلیم عمومی؛ خط داعی (حیدرآباد، ۱۳۱۷ ش)؛

خط لاتین برای فارسی (حیدرآباد، ۱۳۰۷ ش)؛

سه مسمط (تهران، ۱۳۲۲ ش)؛

شعر و شاعری عرفی (حیدرآباد، ۱۲۹۴ ش)؛

شعر و شاعری عصر جدید ایران (حیدرآباد، ۱۳۰۵ ش)؛

جلد دوم فارسی جدید (حیدرآباد، ۱۲۹۰ ش)؛

فرهنگ نظام به نام نظام دکن در پنج جلد (حیدرآباد، ۱۳۰۶ ش)؛

داعی‌الاسلام به دلیل اقامت طولانی در هندوستان و آشنایی با زبان انگلیسی و فرهنگ‌های این زبان و نیز زبان سنسکریت و زبان‌های قدیمی ایران به خوبی پی برده بود که در زبان فارسی فرهنگ جامعی مانند آن‌چه برای زبان‌های اروپایی تألیف شده، وجود ندارد و بر آن شد که این نقص را رفع کند. به قول خود او در دیباچه فرهنگ، بنابر مأموریتی که از طرف سلطنت اسلامی دکن یافته بود، سه سال در ایران به تحقیق پرداخت و با ادبا و مقامات وزارت معارف آن زمان مشورت کرده، به هندوستان بازگشت. وی به خوبی

به این نکته پی برده بود که فرهنگ‌های قدیم فارسی بیش‌تر متضمن کلمات نامعمول و خصوصاً لغاتی بود که در اشعار شاعران به کار می‌رفت. لغت‌نویسان قدیم به متون منشور توجهی نداشتند، هم‌چنین آوردن و معنی کردن کلمات متداولی مانند خوردن و رفتن و گفتن و شنیدن و درخت و اسب و آب و امثال این‌ها را ضروری نمی‌دانستند. او لغات زبان تکلم را به قول خود از «زبان مقرر» یعنی فارسی معمول در ایران که در مدارس درس داده می‌شود و روزنامه بدان نوشته می‌شود، اتخاذ کرده‌است و تلفظ کلمات بر مبنای فارسی متداول در تهران است.

ترجمه و نداد، بخش سوم اوستا به فارسی (حیدرآباد، ۱۳۲۷ ش).

شاعری

داعی‌الاسلام گه‌گاه شعر نیز می‌سرود و در شعر از سبک هندی پیروی می‌کرد. اشعار وی شامل قصیده، غزل، مثنوی، مسمط و قطعات است، اما این اشعار گردآوری نشده است. جنبه‌های فلسفی، انتقادی و اجتماعی درون‌مایه سروده‌های وی است.

کتاب‌شناسی

دانش‌نامه ادب فارسی، مجلد چهارم.

داعی‌الاسلام، فرهنگ‌نویسی فارسی، صص ۲-۵، ۷.

نیکوهمت، «داعی‌الاسلام»، ص ۴۳۸.

تفضلی احمد، «[درباره] فرهنگ نظام»، آینده، سال ۱۲، ش ۱-۳ (فروردین-خرداد ۱۳۶۵).

فرهنگ نظام؛ تألیف: سید محمدعلی داعی‌الاسلام، تفضلی، فریدون، آینده، سال دوازدهم، فروردین و اردیبهشت و خرداد ۱۳۶۵- شماره ۱-۳.

درباره کتاب وندیداد ترجمه سید محمدعلی داعی الاسلام

دکتر احمد تفضلی / زبان‌شناس، ایران‌شناس، پژوهش‌گر، مترجم

وندیداد یکی از پنج بخش اوستای کنونی و تنها نسک^۱ باقی‌مانده از هفت نسک مربوط به قوانین است. کلمه وندیداد تصحیف واژه «ویدیوداد»^۲ پهلوی است که خود از دو کلمه اوستایی «ویدیو» و «دات»^۳ ترکیب شده است. معنی تحت‌اللفظ ویدیوداد قانون جدایی یا دوری از دیوان است و قانون ضدّ دیوان چنان که معمولاً معنی می‌کنند نیست. وی^۴ پیش‌وندی است که در اول اسما [نام‌ها] یا ریشه افعال در اوستا به کار می‌رود و معنی جدایی و دوری به کلمه می‌دهد. این پیش‌وند در فارسی به صورت گاف مضموم تحول یافته است. در گمان و گریختن و گسستن و چند واژه دیگر دیده می‌شود.

در دوره هند و ایرانی «دیو» به گروهی از خدایان اطلاق می‌شد. دیو در برابر اسور یا اهورا بود. پس از جدا شدن ایرانیان از هندیان از اعتبار دیوها در ایران کاسته شد و زرتشت دیوها را مطرود دانست. در نتیجه دیو معنی خدای مطرود یا خدای ناقابل پرستش یافت. اما در هند دیو معنی اصلی خود را که «خدایان» باشد، حفظ کرد. در اوستا ترکیب «ویدیوا»^۵ دوری‌گزیننده از دیوها به عنوان خصلتی پسندیده و مترادف «اهوراتکیشه»^۶ و «مزدیسنا»^۷ و «زرتشتی»^۸ به کار رفته است و روشن می‌سازد که هر زرتشتی اهورمزداپرست

1 Nask

2 Widewdad

3 Vidaeva-data

4 Vi

5 Vidaeva

6 Ahura-Tkaesa

7 Mazdayasna

8 Zaraoustri

دوری‌گزیننده از خدایان مطرود است. امیل بنونیست^۱ مقاله مبسوطی در این زمینه نوشت که در یادنامه والتر هنینگ چاپ شد. اما در کتاب مذهبی هندوها به نام «ودا» کلمه «وی دیوا»^۲ به معنی دوری‌گزیننده از دیوان (= خدایان) به عنوان صفت مذموم آمده است. به تدریج «دیو» از معنی «خدای مطرود» و خدای زیان‌رسان به معنی موجودات آفریده اهریمن که سبب پلیدی و آلودگی آفریدگان اورمزد می‌شوند، تحول یافت و از معنی اصلی دور شد. بنابراین، در دوره ساسانی هنگامی که بیستویک نسک اوستا مدوّن شد، آن بخش از اوستا را که موضوع اصلی آن قوانین تطهیر از آلودگی‌های ناشی از دیوان است، به نام «وی دیوداد» خواندند و در آن زمان معنی اصلی «دیو» از یاد رفته بود.

وندیداد شامل بیست‌ودو فرگرد^۳ یا فصل است و موضوع اصلی آن‌چنان که گفته شد، قوانین تطهیر و جزاست که به صورت سؤال و جواب میان زرتشت و اهورامزدا تدوین شده است. اما در این کتاب مطالبی نیز که مستقیماً با جزا ارتباط ندارد آمده است. فصل اول درباره سرزمین‌های مختلفی است که اهورامزدا آفرید و آفت‌های مختلفی که اهریمن بر هر سرزمین وارد ساخت. فصل دوم داستان جمشید و طوفانی است که در جهان روی داد و قلعه‌ای که جمشید برای نگاه‌داری آفریدگان ساخت. احتمالاً این دو فصل به سبب ارتباط با زمین که در آیین زرتشتی مقدس به شمار می‌رود و باید که از آلودگی به دور باشد، بر مطالب اصلی وندیداد افزوده شد. داستان جمشید مسلماً بسیار قدیم و متعلق به زمان‌های بسیار پیش از زرتشت است، زیرا جمشید از شخصیت‌های افسانه‌ای دوران هند و ایرانی است.

داستان دیگری که در فصل نوزده آمده است، شرح کوشش اهریمن برای فریفتن زرتشت است. این داستان نیز ارتباط مستقیم با مطالب اصلی کتاب ندارد و بر خلاف داستان جمشید از داستان‌هایی است که پس از زرتشت یا در زمان او درست شد و ذکر آن در وندیداد ظاهراً به سبب ارتباط آن با اهریمن و دیوان است. پس دیده می‌شود که مطالب وندیداد همه از نظر زمان یک‌سان نیست. بعضی مطالب بسیار قدیم و مربوط به زمان‌های پیش از زرتشت و بعضی متأخر است. عقیده عمومی اوستاشناسان بر آن است که تدوین نهایی متن اوستایی وندیداد پس از دوره هخامنشیان شد.

از نظر دستور زبان وندیداد غالباً تحریف شده است و پس از مقایسه با یشت‌ها صورت‌های دستوری آن نادرست می‌نماید. شناسه‌های^۴ اسمی و فعلی غالباً نابه‌جا به کار

1 Emil Benveniste, W. Henning Memorial Volume, London 1970, p37.

2 Vi-dava

3 Fragard

4 Endingd

رفته است. تدوین‌کنندگان نحو جمله را در نظر نگرفته، بعضی صورت‌ها را از قسمتی به قسمت دیگر نقل و تکرار کردند یا کلمات و عبارات را به تقلید از بخش‌های دیگر اوستا ساخته به متن منتقل کردند. مثلاً کلمه‌ای را که در جایی به حالت فاعلی آمده است، عیناً در جای دیگر به همان حالت نقل کردند؛ در حالی که از لحاظ نحوی کلمه بایست در مورد دوم مثلاً صورت مفعولی یا اضافه یا غیر آن داشته باشد.

وندیداد از زمره قسمت‌های اوستاست که به سبب اهمیت و کاربردی که مطالب دینی آن پیوسته در جامعه زرتشتی ساسانی داشت، به زبان پهلوی ترجمه و تفسیر شد و اکنون هر دو ترجمه و تفسیر باقی است و نسخ متعدد آن در دست است و چند بار به چاپ رسیده و به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده است. ترجمه پهلوی وندیداد نسبت به بعضی قسمت‌های دیگر اوستا دقیق و قابل اعتماد است؛ زیرا موبدان دوران ساسانی بر حسب سنت با مطالب وندیداد که قوانین دینی بود، به خوبی آشنا بودند. بسیاری از مطالب به سبب انتزاعی و مجرد بودن و نیز به سبب کهنگی زمان آن برای موبدان آن زمان نامفهوم بود. امروز ترجمه پهلوی وندیداد برای حل مشکلات لغوی و دستوری متن اوستا مدد می‌رساند.

ترجمه‌ای که اکنون به نظر خوانندگان می‌رسد نخستین بار در سال ۱۳۲۷ هجری قمری در هند چاپ شد. مترجم به سبب علاقه‌ای که به زبان فارسی داشت، آن را از اوستا به فارسی درآورد. خدمت بزرگ‌تر و مهم‌تری که به زبان فارسی کرد، تألیف فرهنگ نظام است که در پنج مجلد بزرگ در هند چاپ شد. «نظام» به معنی سپاه نیست. لقب فرمان‌روای «دکن» واقع در جنوب هند بود که به امرش فرهنگ آماده شد. در واقع نخستین فرهنگ فارسی است که در آن از اشتقاق کلمات به صورت علمی سخن رفت و واژه‌های فارسی با معادل‌های سنسکریت و اوستا و پهلوی و غیر آن‌ها مقایسه شد و نیز بسیاری از لغات متداول در میان مردم نواحی مختلف ایران که تا آن زمان ضبط نشده بود، در فرهنگ نظام آمد.

بعضی ترجمه‌هایی که از متون باستانی کرده‌اند، روان نیست. این ترجمه وندیداد لفظ به لفظ و روان و قابل فهم است و این خود مزیت اصلی آن محسوب می‌شود. بعضی مفاهیم و کلمات و اسامی خاص و نام‌های جغرافیایی محتاج توضیح است.

خوش‌بختانه اکنون در فارسی چند منبع هست که خواننده می‌تواند به آن‌ها مراجعه کند. باید دانست که تحقیق پیرامون اوستا از زمان این ترجمه تا امروز ادامه دارد و بسیاری از مشکلات لغوی وندیداد به دست دانش‌مندان غرب حل شده است.

علاقه‌مندان از منابع یاد شده در زیر استفاده کنند:

۱۳۵۱	تهران	بهار، مهرداد	اساطیر ایران
۱۳۵۴	تهران	بهار، مهرداد	واژه‌نامه بندهش
۱۳۵۱	تهران	بهار، مهرداد	واژه‌نامه زاد سپرم
۱۳۵۹	تهران	پورداوود، ابراهیم	خرده‌اوستا
۱۳۵۵	تهران	پورداوود، ابراهیم	فرهنگ ایران باستان
۱۳۵۹	تهران	پورداوود، ابراهیم	گات‌ها
۱۳۵۵	تهران	پورداوود، ابراهیم	ویسپرد
۱۳۵۹	تهران	پورداوود، ابراهیم	هرمزنامه
۱۳۵۶	تهران	پورداوود، ابراهیم	یسنا ۲ جلد
۱۳۵۵	تهران	پورداوود، ابراهیم	یادداشت‌های گات‌ها
۱۳۵۶	تهران	پورداوود، ابراهیم	یشت‌ها ۲ جلد
۱۳۵۴	تهران	تفضلی، احمد	ترجمه مینوی خرد
۱۳۴۸	تهران	تفضلی، احمد	واژه‌نامه مینوی خرد
۱۳۴۳	تهران	دارمستتر، جیمس	مجموعه قوانین زرتشت یا
		ترجمه موسی جوان	وندیداد اوستا
۱۳۴۱	تهران	مقدم، محمد	داستان جم
		تفضلی، احمد	

درباره کتاب فرهنگ نظام

«فرهنگ نظام، فرهنگی فارسی به فارسی، تألیف محمدعلی داعی‌الاسلام، استاد فارسی نظام‌کالج حیدرآباد دکن. او فرهنگ خود را به سفارش سلطنت اسلامی دکن (هند) نوشته و برای تهیه مقدمات آن سه سال به ایران سفر کرده و در باب زبان فارسی عمومی رایج در ایران و فارسی‌های محلی تحقیقات عملی و میدانی کرده و با ادبای ایران به مشورت پرداخته و با مواد فراوان به هند مراجعت کرده است.

او در تألیف فرهنگ خود علاوه بر لغات شعر و نثر ادبیات فارسی، لغات روزمره را نیز ضبط کرده و در مواردی برای آن‌ها شاهد شعری نیز آورده است. جلد اول این فرهنگ در سال ۱۳۰۶ به چاپ رسید. اطلاعات مربوط به اصل واژه، شیوه تلفظ، معنی واژه، گفتاری بودن واژه یا تعلق به نثر و نظم، شواهد واژه، بن‌های مضارع و ماضی و امر، ذکر مخفف و

مبدل کلمه، ذکر اسم فاعل‌های ترکیبی کلمات، ذکر جمع واژگان عربی، ذکر مثل، ذکر معنای مجازی کلمه در این فرهنگ مد نظر بوده است.

فرهنگ نظام در پنج جلد است و هر جلد، به استثنای جلد دوم، دارای یک مقدمه است. مقدمه جلد اول ۶۳ صفحه دارد و مؤلف در آن به اختصار از فرهنگ‌نویسی در زبان فارسی و سه‌گونه (شعبه) زبان، یعنی زبان شعر، نثر و زبان تکلم و اختصاص لغت فرس اسدی به زبان شعر، گفت‌وگو کرده است. علاوه بر این‌ها او در مقدمه از چهار زبان ایرانی (اوستا، کیانی، پهلوی، اسلامی)، فرهنگ‌های کهن، لغات عربی در زبان فارسی و خط عربی و فارسی سخن گفته است.^۱

درباره دکتر ایران کلباسی

دکتر شادی داوری / پژوهش‌گر زبان‌شناسی تاریخی و استاد دانشگاه



زبان‌شناس شایسته، کسی است که زبانی را که پیش‌تر توصیف نشده است، به طور کامل توصیف کند. این، کار آسانی نیست. این کار همواره نیازمند کار میدانی گسترده و غالباً در شرایط دشوار است. اما، همچنان که من و دیگران دریافته‌ایم از خشنودکننده‌ترین و ارزش‌مندترین کارهاست. (دیکسون، ۱۹۹۴)

یک سال پیش وقتی پس از بیش از یک دهه حضور در دنیای پزشکی، قدم به دنیای زبان‌شناسی گذاردم، تنها شخصیتی که جهان زبان‌شناسی را برایم مشعشع نمود و بذر فریبای شناخت زبان را در من به ودیعه گذارد، استاد درس گویش‌شناسی‌ام، دکتر ایران



کلباسی بود. به جرئت می‌گویم که نه تسلط بی‌حد و مرز ایشان به مفاهیم بنیادی دستور توصیفی گویش‌ها و نه حتی شیوه تدریس به غایت دوستانه و صمیمانه‌شان، بلکه شوق خارج از وصفی که در هنگام خواندن و تدریس داستانی از گویش گیلکی از وجود استاد بر ما دانش‌جویانی که هیچ از این گویش نمی‌دانستیم، پرتو می‌افکند، مرا مجذوب این گستره بی‌انتها نمود و به من آموخت که پیش از آن که علم خود را گسترش دهیم، شوق خود را برای یادگیری

پرواز دهیم. همه آنانی که در همایش‌های زبان‌شناسی، سعادت همراهی استاد را داشته‌اند، بر این حقیقت که کم‌تر کسی به اندازه ایشان عاشقانه به مسائل زبانی توجه نشان می‌دهد، معترف اند.

دکتر ایران کلباسی، عمر گران‌مایه خویش را در راه ثبت و ضبط و تحلیل واژه‌های فرهنگ ایران‌زمین سپری کرده است. او زبان‌شناسی بسیار فکور، دانشور، عالم و عمیق است. اما بدون تردید، برجسته‌ترین گویش‌شناس ایرانی است. او به تنهایی دو خلاً مهم در حوزه مطالعات گویشی را پُر کرده است: نخست آن که انبوه آثار ارزش‌مند و وزینش را می‌توان پیکره‌ای والا از زبان‌ها و گویش‌های ایرانی دانست. کتاب فرهنگ توصیفی گونه‌های زبانی ایران او به تنهایی ۲۲۱ گویش و لهجه زنده ایرانی را به صورت مدخل ارائه داده و توصیف نموده است. رساله دکتری او، که چهل‌ویک سال پیش و به راهنمایی فرهیخته‌ترین زبان‌شناس و گویش‌شناس زمان خود دکتر صادق کیا، با عنوان «گویش کردی مهاباد» به رشته تحریر درآمده است، نخستین جستار زبان‌شناسانه‌ای است که یک زبان‌شناس، به بهترین وجه، در خصوص توصیف گویشی ایرانی ارائه کرده است.

علاوه بر این رساله نفیس و نیز انبوه کتاب‌ها و مقالاتی که از ایشان در حوزه گویش‌شناسی منتشر شده است، باید به پایان‌نامه‌هایی که در این حوزه و با راهنمایی ایشان به رشته تحریر درآمده‌اند، نیز اشاره کرد. این پایان‌نامه‌ها علاوه بر آن که پیکره‌ای وسیع و دقیق از داده‌های گویشی را در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌دهند، منبع بسیار ارزش‌مندی از داده‌های جغرافیایی ایران را نیز در خود گنجانده‌اند. بسیاری از این پایان‌نامه‌ها به واکاوی گویش‌های مناطقی از ایران عزیز ما پرداخته‌اند که بسیاری از ما حتی نام آن منطقه را نشنیده‌ایم. روستاهای همه‌کسی در استان همدان، ریک و آه میلرزان در تالش، جرقویه در اصفهان و ده‌ها روستا و شهرستان دیگر از آن جمله‌اند. راهنمایی حداقل ۷ پایان‌نامه در

راستای طرح ملی گویش‌شناسی را نیز باید از جمله منابعی دانست که بخشی از این پیکره گویشی را تشکیل می‌دهند. پیکره‌هایی که ایشان در مطالعات وزین خود از گویش‌های ایرانی گردآورده است، بر اساس اصولی که در زبان‌شناسی عملی یا field linguistics بر آن‌ها تأکید می‌شود، پیکره‌هایی درست گردآوری شده‌اند. چرا که اولاً عموماً بر اساس روش کار در محل که همواره مورد تأکید دستورنویسان توصیفی و گویش‌شناسان بوده است، ضبط و گردآوری شده‌اند. دوم آن‌که بر جنبه‌های انسان‌شناختی و قوم‌نگارانه که غالب دستورنویسان توصیفی از جمله بوآس، بلومفیلد، هسپلمت و جز آن در توصیف دستور زبان‌های مورد مطالعه‌شان به آن‌ها اشاره داشتند، تأکید کرده‌اند. آن‌جا که بلومفیلد می‌گوید: «محققى که به پژوهش زبان در محل مى‌پردازد، به ناچار باید چیزهایی از انسان‌شناسی هم بداند.» از این روست که مثلاً در کتاب «فارسی ایران و تاجیکستان»، این موضوع که چرا زبان فارسی در تاجیکستان در مقایسه با فارسی در ایران، در طول مفارقتی که پس از انقلاب ۱۹۱۷ روسیه به وقوع پیوست، به صورت زبان علمی در نیامد، مورد توجه استاد قرار می‌گیرد. و سه دیگر آن‌که پیکره‌های گردآوری شده غالباً پیکره‌هایی طبیعی هستند. او به درستی می‌داند که توصیف یک گویش یا زبان، به نگارش لغت‌نامه نمی‌ماند، بلکه در این راه باید هویت نسبتاً دقیقی از اجزای کلام به دست داد تا از ره‌گذر آن بتوان، الگوهای زبانی و نیز ساخت‌های زبان ویژه را با شرحی کامل به تصویر کشید. از این رو منبع اصلی داده‌های او در کتاب «فارسی ایران و تاجیکستان» که پیش‌تر به آن اشاره شد، نه پرسش‌نامه‌هایی بر مبنای مقولات دستوری از پیش تعیین‌شده یا preestablished categories بلکه نوارهای ضبط‌شده سخن‌رانی‌های تاجیک‌ها در موضوعات مختلف سیاسی، اجتماعی، ادبی و هنری، برنامه‌های زنده رادیو و تلویزیون و نیز مصاحبه‌های حضوری طولانی با گویشوران مختلف تاجیک بوده است. به بیان دیگر توصیف‌های زبانی او بر اساس مقولات موجود یا actual categories یا به عبارتی، پیکره‌ای شامل سازه‌های طبیعی است که در ارتباط به کار رفته‌اند. مطالعه دقیق توصیفات دستوری ارائه شده در مطالعات گویشی استاد نکته بسیار مهمی را برای پژوهش‌گران گویش‌شناسی روشن می‌کند. زبان‌شناسانی چون هسپلمت بر این باورند که مقولات دستوری گویش‌های کم‌تر شناخته‌شده نباید دقیقاً بر اساس مقولات دستوری زبان‌های پُرگویشور نگاشته شوند؛ چرا که در این گویش‌های کم‌گویشور، معمولاً مقولات دستوری زبان ویژه و حیرت‌انگیزی وجود دارند که در زبان زبرین پُرگویشور دیده نمی‌شوند و از این رو به هنگام ارائه دستور گویش، نادیده گرفته می‌شوند. این دقیقاً همان روشی است که دکتر ایران کلباسی، در غالب توصیفات گویشی‌اش مد نظر داشته و به همین دلیل، یافته‌های نظری پژوهش‌های او اطلاعات

ارزش‌مندی از مقولات حیرت‌انگیز گویشی در اختیار ما قرار می‌دهد. مقاله ارزش‌مند استاد در باب ساختمان فعل در گویش جرقویه از آن دسته مقالاتی است که با دقتی مثال‌زدنی و بدون آن‌که الگوی ساختمان فعل در فارسی را به عنوان الگویی از پیش تعیین‌شده در نظر داشته باشد (آن‌گونه که در بسیاری از مقالات گویشی، از این روش و مقایسه با مقولات فارسی پیروی می‌شود)، ویژگی‌هایی حیرت‌انگیز را معرفی و تحلیل می‌کند که به قول هسپلمت، مصداق بارزی از حضور crazy categories در گویش‌های کم‌گویشور است.

ایران کلباسی متولی گویش‌شناسی ایران است. او خود زمانی به غیبت متولی در حوزه گویش‌شناسی در ایران اشاره کرده بود، اما، بی‌شک او خود متولی گویش‌شناسی در ایران است. هیچ زبان‌شناسی در ایران، به اندازه دکتر ایران کلباسی، بر مطالعات گویش‌شناسی تمرکز نداشته است. غالباً چنین است که زبان‌شناسان بر حوزه‌ای به جز گویش‌شناسی در زبان‌شناسی مسلط می‌شوند، در آن حوزه بیش از دیگر حوزه‌ها قلم می‌فرسایند و یکی دو کار گویشی نیز در این میان به انتشار می‌رسانند. اما ایران کلباسی، بیش‌ترین آثار خود را به تحلیل و توصیف گویش‌های ایرانی اختصاص داده و در کنار این مطالعات، واکاوی‌هایی نیز در حوزه‌هایی به جز گویش‌شناسی به رشته تحریر درآورده است. مطالعات وزین او در حوزه گویش‌های ایرانی را به لحاظ روش پژوهش می‌توان از دو منظر طبقه‌بندی کرد:

دسته نخست که به هدف ارائه دستور توصیفی گویش‌ها و معرفی ساختارهای زبان ویژه و خاص گویش مورد مطالعه ارائه شده‌اند و دسته دیگر که به منظور بررسی مقوله‌ای خاص در مجموعه گویش‌های ایرانی و یا تنها در یک گویش مشخص و تحلیل شباهت‌ها و تفاوت‌های آن مقوله خاص از نگاهی رده‌شناختی به رشته تحریر درآمده‌اند. در این مسیر، دستور گویش کردی مهاباد، فارسی تاجیکستان، فارسی اصفهانی، گویش کلیمیان اصفهان، گویش کلاردشت و جز آن از دسته مطالعات دستور توصیفی هستند. اما در بحث مطالعات رده‌شناختی، مقولات بی‌شماری در مجموعه گویش‌های ایرانی از سوی استاد به چالش کشیده شده‌اند که از آن جمله می‌توان از: جان‌داری و بی‌جانی در گویش‌های ایرانی، پیش‌وند فعلی «ها» و گونه‌های آن در گویش‌های ایرانی، وند زمان گذشته و گونه‌های آن در گویش‌های ایرانی، «است» و «است» در زبان‌ها و گویش‌های ایرانی، نشانه استمرار «آ» در گویش‌های ایرانی، گذشته نقلی در گویش‌های ایرانی، نشانه جمع در گویش‌های ایرانی، ارگتیو در زبان‌های ایرانی و بسیاری از مقولات دستوری دیگر که یا در گویشی خاص و یا در مجموعه گویش‌های ایرانی به لحاظ رده‌شناسی مورد واکاوی قرار گرفته‌اند.

استاد به همراه همسر فرزانه‌شان، زنده‌یاد دکتر یدالله ثمره، واژه‌واژه‌های فرهنگ غنی این سرزمین کهن را به جان پرورده و تحلیل کرده است. مطالعه فرهنگ عامه، آیین‌های

است که خصوصیات روحی و اجتماعی، سنن و آداب و رسوم و فرهنگ و تاریخ مردم یک کشور را منعکس می‌کند، این چنین است که استاد ایران کلباسی با تسلط مثال‌زدنی‌شان بر ثبت واژگان و ساختارهای دستوری گویش‌های رنگارنگ و متنوع ایران‌زمین، گنجینه‌ای غنی از واژگان و اجزای زبانی نهفته در فرهنگ عامه را ثبت و تحلیل کرده و در اختیار فرهنگ‌دوستان نهاده است.

هم‌میهنان ما در گوشه‌گوشه از این خاک پاک مقدس به زبان‌ها، گویش‌ها و لهجه‌های گوناگونی تکلم می‌کنند. این گویش‌ها و لهجه‌ها سرمایه‌های ملی هر کشور است. بر پایه اعلام رسمی کمیسیون ملی یونسکو در سال ۲۰۰۸، ۲۴۶۵ زبان در معرض خطر در دنیا شناسایی شد و اطلاعات مربوط به وضعیت آن‌ها و منابع کلیدی آن در دسترس عموم قرار گرفت. برخی از این زبان‌ها در مرز جغرافیایی ایران قرار دارند. در این میان، رسالت مهم زبان‌شناسان و گویش‌شناسان ایرانی در ثبت و حفظ این زبان‌ها و گویش‌های ارزشمند و متأسفانه در معرض نابودی بیش از پیش مشخص می‌شود و کیست که بیش از همه زبان‌شناسان دغدغه‌مند این موضوع است؟ همو که بسیاری از این گویش‌ها و زبان‌های در معرض خطر از جمله گویش به‌دینان یزد، گویش کلیمیان اصفهان، گویش سمنانی، گویش کهکی و بسیاری دیگر از گویش‌های ایرانی را با دقت و شیفتگی نه فقط یک زبان‌شناس و گویش‌شناس فاضل، بل یک ایرانی عاشق وطن ثبت و ضبط کرده است. او ایران کلباسی است. او نه تنها به ضبط و ثبت زبان‌ها و گویش‌های ایرانی اهتمام ورزیده است، بلکه در بسیاری از آثار خود به معرفی ویژگی‌هایی زبانی در زبان‌ها و گویش‌ها ایرانی پرداخته است که امروزه ویژگی‌ای منسوخ و باستانی قلمداد می‌شوند. یکی از این ویژگی‌ها ساخت کنایی در زبان‌ها و گویش‌های ایرانی است. استاد در مقاله‌ای که با عنوان «جشنی برای سال‌گرد ثبت ملی زبان سمنانی» به رشته تحریر درآورده‌اند؛ زبان در خطر سمنانی را زبانی با ویژگی کنایی معرفی می‌کنند که در آن، ضمائر پی‌بستی به جای شناسه فعلی در افعال متعدی در زمان گذشته به کار گرفته می‌شوند. یکی دیگر از خصوصیات دستوری کهن که در این زبان از گذشته حفظ شده است و امروزه دیگر جایی در دستورهای زبانی ندارد، مقوله جنس دستوری است.

آن‌چه ایران کلباسی در سال‌های پُر بار علمی‌اش انجام داده است در این کلام مختصر نمی‌گنجد. چه سعادت‌ی نصیب‌مان شد که امروز گرد هم آمدیم تا به مقام شامخ او در جهان بی‌انتهای شناخت گویش‌های سرزمین مادری‌مان ایران ادای احترام کنیم.

ایران عزیز ما...

اکنون نوشته می‌شود نوشته‌ای به‌سزا، نامه‌ای به ایران عزیز ما، نامه‌ای به استادی بزرگ‌کردار، دانشوری رای‌مند، زبان‌شناسی روشن‌نگر و ایران‌دوستی مهرگستر. به او که نسبت به هر آفرینی ارزنده است. شما را از گنج فزونی یابنده یزدان، دیرزی‌وشی با تن‌درستی، سعادت با احترام کامل، جلودان فرخی با سلامتی مانا و رامش ناگذر، آفرین بی‌کران عاجل و بزرگ‌نامی با درخشندگی همیشگی، بهر، به کمال باد.

ای بزرگ امید پُرآوازه فروغ‌مند، ای پیرایه جهان، ایزد شما را از هر تعارضی بیزار، دور و در پرهیز بدارد.

ای فراترین در دانایی، ای به گوهر، درست و به خیم، ویراسته، شما را از ایزد، همه‌گونه رای و فره و فرخی و احترام، مانا و پایا باد.

باشد که شما عمر طولانی کنید و تن‌درست زندگی کنید، خرسندی یابید و خاطر آسوده دارید. ایزد شما را برای زمانی دراز از هر اهریمنی بیاید و برترین رامش و نیکی را پیوسته بر شما بیفزاید و این تن فرخ شما تا زمان فرش‌گرد، نیک فزاینده باشد.

امید که نسبت به کژی‌های نامه برتر باشید، زیرا که نامه با دست لرزان شاگردی نوشته شده است.

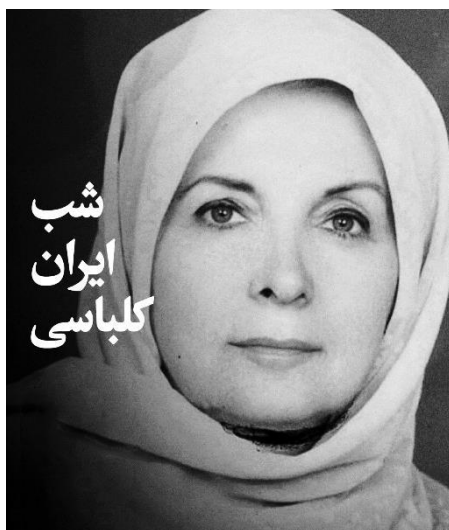






بزرگداشت دکتر ایران کلباسی

گردآوری از علی اکبر کریم تبار / مترجم و پژوهش گر فرهنگ مازندرانی



هفت صد و بیست و نهمین شب از شب‌های بخارا به تجلیل از مقام علمی «دکتر ایران کلباسی» اختصاص یافت. این نشست در ساعت پنج بعد از ظهر یکشنبه پانزدهم بهمن‌ماه ۱۴۰۲ با حضور دکتر ژاله آموزگار، دکتر آریتا افراشی، دکتر شهین نعمت‌زاده، دکتر محمدمبین ناصح، دکتر شادی داوری و علی دهباشی در تالار فردوسی خانه اندیش‌مندان علوم انسانی برگزار شد.

دکتر آموزگار^۱:



خوش‌حالم که امروز به پای‌مردی آقای پایمردی و دوستان خانم دکتر کلباسی چنین مجلسی برپا شده است. از این بابت نخست سپاس‌گزار آقای دهباشی هستیم که تندرستی ایشان آرزوی همه دوستان و دوست‌دارانش است و هم‌چنین سپاس از دیگر برگزارکنندگان این مراسم. من خیال خطابه خواندن ندارم. تنها به عنوان آغازگر این مراسم در این جای‌گاه هستم و بسیار کوتاه مصدع اوقات حضار محترم می‌شوم تا زمان را به زبان‌شناسان و متخصصان رشته تخصصی خانم دکتر کلباسی واگذار کنم.

صحبت از زبان است و گویش. برای من همیشه یکی از بزرگ‌ترین شگفتی‌های جهان هستی زبان و قواعد آن بوده است. جای آن نیست که از پیدایش زبان سخن بگویم که خود داستانی بس شیرین و جذاب است؛ ولی خود زبان و زبان‌آموزی چه مقوله‌ی اعجاب‌آوری است. بچه چگونه زبان باز می‌کند، چگونه گنجینه واژگانش را غنی می‌سازد. چگونه یاد می‌گیرد که فعل صرف کند و زبان حال و گذشته را درست در جای خود به کار ببرد. چگونه به جز اشتباهات ناچیز ماده مضارع و گذشته را در صرف افعال مراعات بکند.

۱ ژاله آموزگار یگانه، پژوهش‌گر ایرانی فرهنگ و زبان‌های باستانی است. او دکتری زبان‌های باستانی، زبان‌های ایرانی و ادبیات مزدیسنی از دانشگاه سوربن دارد و بیش از ۳۰ سال در دانشگاه تهران تدریس کرده است. وی عضو پیوسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی است. او دارنده نشان لژیون دونور از دولت فرانسه است. آموزگار هم‌چنین عضو هیئت تحریریه چند مجله ایران‌شناسی مانند مجله پرسیکا آنتیکوا و مجله پژوهش‌نامه ایران باستان است.

آثار:

اسطوره زندگی زرتشت، با همکاری احمد تفضلی، تهران: نشر چشمه، چاپ اول، ۱۳۷۰.
زبان پهلوی، ادبیات و دستور آن، با همکاری احمد تفضلی، تهران: نشر معین، چاپ اول، ۱۳۷۲.
تاریخ اساطیری ایران، تهران: انتشارات سمت، چاپ اول، ۱۳۷۴.

ترجمه:

یادگار زیربان: متنی حماسی از دوران کهن، برگردان: ژاله آموزگار، نشر معین، چاپ اول: ۱۳۹۲، چاپ سوم: ۱۳۹۹
آرتور کریستن سن، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، نشر نو، جلد اول، چاپ اول، ۱۳۶۴، جلد دوم، چاپ اول، ۱۳۶۷. (برنده کتاب سال ایران در سال ۱۳۶۸)
جان هینلز، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: نشر چشمه، چاپ اول، ۱۳۶۸.
فیلیپ ژینیو، ارداویراف‌نامه (ارداویراز‌نامه): حرف‌نویسی، آوانویسی، ترجمه متن پهلوی، واژه‌نامه، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران: نشر معین و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، چاپ اول، ۱۳۷۲.

اعجاز مهم دیگر زبان در تحول آن است. چگونه هم‌چون قواعد ریاضی در شرایطی خاص وی، گو می‌شود می‌شود. ویشتاب، گشتاسب، ونا، گناه؛ توده ناشناخته مردم هستند که این تحول را خود به خود به وجود می‌آورند. برای این کار تعلیم نمی‌بینند، ولی ناخودآگاه بسیار قانون‌مند این کار را انجام می‌دهند. ما به این گروه ناشناخته نمی‌آموزیم، از گفته‌های‌شان قانون می‌سازیم. تجزیه و تحلیل این کار تخصصی هم‌پای آناتومی پزشکی می‌خواهد.

یک زبان با همین شگفتی‌ها گونه‌های متفاوت می‌یابد و با قانون‌مندی ناملموس گویش‌های گوناگون از زبانی واحد به وجود می‌آیند. جان می‌گیرند و زندگی درازی را طی می‌کنند. گویشوران این گویش‌ها دیر یا زود در طی دوران زیر سلطه غالب زبان معیار قرار می‌گیرند. رفته‌رفته به تحلیل می‌روند و کم‌کم غزل خداحافظی می‌خوانند. پس باید تا زنده‌اند در شناسایی و جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل‌شان کوشید. و پس از خاموش شدن به آن‌ها هم‌چون داده‌های باستان‌شناسی نگریست و عزیزشان داشت.

به نظر من گویش‌ها به نوعی جزئی از فرهنگ یک ملت و میراث نامحسوس آن سرزمین به شمار می‌روند. خوش‌بختانه سال‌هاست که این موضوع در ایران با تلاش متخصصان برجسته این رشته در مسیر درست پیش می‌رود و گنجینه زبان محلی و گویش‌ها مورد توجه جامعه علمی زبان‌شناسی و مردم‌شناسی قرار گرفته است.

خانم دکتر کلباسی یکی از این کسانی است که در این زمینه گام‌های مفیدی برداشتند. خدمات ارزنده‌ای انجام داده‌اند. آثار مفیدی نگاشتند و با سال‌ها تدریس، دانش‌جویان متخصص و برجسته‌ای را تربیت کردند. و از این لحاظ شایسته تقدیر هستند. خوش‌حالم که سال‌هاست که با ایشان و همسر دانش‌مند درگذشته‌شان زنده‌یاد دکتر یداله ثمره، به جز روابط علمی و دانشگاهی، دوستی صمیمانه‌ای داشتم. خاطرات شیرین دوستی‌ها و نشست و برخاست‌ها با دوستان مشترک فراموش نشدنی است.

و جا دارد که اشاره کنم به فداکاری دل‌سوزانه خانم دکتر کلباسی در ایام ناگوار بیماری سخت همسرشان و دوستان از این نظر مدیون ایشان هستیم. باشد که این مجلس بزرگ‌داشت در شأن دکتر خانم کلباسی برگزار گردد. ما دوستان ایشان از صمیم قلب آرزو می‌کنیم که روزهای خوش در انتظار ایشان باشد.

دکتر ایران کلباسی



ایران کلباسی در کنار همسرش یدالله ثمره، ۱۳۹۱

ایران کلباسی (متولد اصفهان)، زبان‌شناس ایرانی و استاد پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است. ایشان تا سال ۱۳۹۷ مشغول به تدریس بودند و در دانشکده زبان دانشگاه آزاد تهران مرکز واحدهای تاریخچه زبان فارسی و زبان‌شناسی تاریخی تطبیقی تدریس می‌کردند. هم‌چنین تا سال ۱۳۹۸ به عنوان استاد راهنما در جلسه دفاع دانش‌جویان خود شرکت می‌کردند. وی کارشناسی دانشگاه پهلوی شیراز، رشته زبان و ادبیات فارسی،

۱۳۴۲، کارشناسی ارشد: دانشگاه تهران، رشته زبان‌شناسی همگانی، ۱۳۴۶، دکتری: دانشگاه تهران، رشته زبان‌شناسی همگانی، ۱۳۵۱ را در تحصیلات خود دارد.

آثار:

زبان فارسی و زبان‌های محلی، دانشکده مکاتبه‌ای (پیام نور)، ۱۳۵۵.
گوشش کردی مهاباد، پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول ۱۳۶۲، چاپ دوم ۱۳۸۵.

فارسی/اصفهانی، پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۰.
ساخت اشتقاقی واژه در فارسی/امروز، پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول ۱۳۷۱، چاپ دوم ۱۳۸۰، چاپ سوم ۱۳۸۷.

گوشش کلیمیان اصفهان، پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول ۱۳۷۳، چاپ دوم ۱۳۸۷.

فارسی ایران و تاجیکستان، دفتر مطالعات سیاسی وزارت امور خارجه، چاپ اول، ۱۳۷۴، چاپ دوم ۱۳۸۸.

گوشش کلاردشت (رودبارک)، پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶.
وندهای اشتقاقی فعلی در لهجه‌ها و گوشش‌های ایرانی و کاربرد آن‌ها در واژه‌سازی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۶.

فرهنگ توصیفی گونه‌های زبانی ایران، پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
دائرةالمعارف گوشش‌های ایرانی، پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

خانم دکتر ایران کلباسی:

به نام خدا

با سپاس از کلیه همکاران دوستان و عزیزانی که امشب در این جمع حضور به هم رساندند و عزیزانی که لطف فرمودند و سخنرانی کردند. و واقعاً من را شرمندۀ کردند. برای سرکار خانم دکتر آموزگار توضیح‌شان گرمابخش همه جلسات بودند. هم‌چنین از سرکار خانم دکتر افراشی به عنوان رئیس انجمن زبان‌شناسان ایران و جناب آقای دهباشی که با وجود نقاقت بعد از عمل، هم‌چون گذشته در روشن نگه داشتن چراغ علم و فرهنگ این سرزمین کوشا هستند و این شب علمی و فرهنگی را برگزار فرمودند. جا دارد از خانم‌ها سرکار دکتر شهین نعمت‌زاده و دکتر شادی داوری و نیز آقای دکتر امین ناصح یک‌بار دیگر قدردانی کنم.

واقعاً مطالبی که همگی فرمودند من را شرمندۀ کرد. اما باید به اطلاع شما برسانم که من هرگز خود را سزاوار هیچ تعریفی و تمجید و بزرگ‌داشتی نمی‌دانم. و چنان که برگزاری این شب علمی را پذیرفتم بیش‌تر به این خاطر بود که مصادف با آغاز ششمین سال درگذشت دکتر ثمره، که در دوم اسفند ۱۳۹۷ اتفاق افتاد و خواستم یک‌بار دیگر در نام و خاطره ایشان زنده بشود که چنین هم شد. و به این دلیل که به حق یا ناحق گویش‌شناس معرفی شدم، امروز لازم بود که درباره علم گویش‌شناسی مطالبی برای‌تان می‌گفتم؛ ولی خواستم موضوع را خیلی پیچیده کنم و به دنبال موضوعی ساده‌تر گشتم تا این‌که به یادم آمد در سال ۱۳۹۵ به مناسبت روز زبان مادری، که یونسکو دوم اسفند را پیش‌نهاد کرده بود، من مقاله‌ای به عنوان «مرگ زبان مادری» از زبان یک شاعر گیلکی نوشتم که در جشنواره دکتر حسن حبیبی در فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی چاپ شد.

در این مقاله من پدیده مرگ زبان مادری را مورد بحث قرار دادم. و این‌که برای جلوگیری از مرگ زبان مادری، خانواده نقش مهمی دارد. و باید از کودکی بچه‌ها را در معرض زبان مادری‌شان قرار داد. در این مقاله شاعر اظهار می‌کند که مادرش به او زبان گیلکی را آموخت، ولی متأسفانه او خودش این زبان را فراموش کرده است. این شعر که پانزده بیت است، در اصل زبان گیلکی است که من آن را به کمک هم‌کار گرامی در پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سرکار خانم نعیمی به فارسی برگرداندم. ولی هر چه کوشیدم نام شاعر آن را پیدا نکردم. در این‌جا مفهوم کلی شعر را به فارسی برای‌تان می‌خوانم و در پایان فقط دوبیت از گیلکی آن را بیان می‌کنم تا شما را خسته نکرده باشم. شعر با این مفاهیم آغاز می‌شود:

«مادر جان، قربان آن زبانت بشوم!

وقتی دستم را می‌گرفتی و به من تاتی کردن یاد می‌دادی؛
 تو گیلکی را به من یاد دادی، ولی افسوس من همه را فراموش کردم.
 زبان گیلکی پر از محبت بود، دلم برای ناز و نوازش تو به زبان گیلکی تنگ شده؛
 وقتی قربان چشمان من و یا قد و قواره من می‌رفتی؛
 کلمه مادر و پدر را به من یاد می‌دادی؛
 تو دائم قربان صدقه من می‌رفتی، می‌گفتی بلایت به جان من بیاید؛
 خود را فدای من می‌کردی، من حالا به تو می‌گویم خدا تو را بیمارزد؛
 لالایی تو هزار بار بیش‌تر تکان تکان گهواره بود برای بخواب بردنم،
 تو سال‌به‌سال پیرتر شدی؛
 من شیر تو را خوردم، روزبه‌روز شیرتر شدم، هنگام نوجوانی در شالی‌زار با زنان شالی‌کار؛
 لیلی‌لیلی‌خوانی تو به من حال خوبی می‌داد،
 من حالا دلم برای لیلی‌خوانی تو و آواز سیه‌چشمان بلند و بالای تو تنگ شده.»
 امروزه زبان گیلکی ناخوش‌احوال است و حتی در حال احتضار است. این روزها نه آن را
 می‌شنویم و نه آن را به کار می‌بریم. بچه‌ها حتی یک جمله از آن را نمی‌توانند بگویند و یا
 بفهمند.

و اما دو بیت آغاز شعر را به گیلکی برایتان می‌خوانم:
 /bemiram jan-e- mar ti ʔun zəbāne/ بیمیرم جَنِ مَرِ تی اَوَن زَبانَه
 /mi dast bigiftanu tati bedāne/ می دست درگِیفتَنو تَتی بدانَه
 /zəbane gilaki me re bedi yād/ زَبَنَه گیلکی مِه رَ بَدی یاد
 /bedam ʔafsus men hame re bād/ بدم افسوس من همه رِ بر باد

به مناسبت ۹۰ سالگی دانش‌مند ارج‌مند پروفیسور النا. ک. مالچانووا

ترجمه: حسین نیک‌نژاد

تنظیم از: کبری شاه‌پری طرئی



النا کنستانتینوونا مالچانووا در ۱۰ مارس ۱۹۳۴ در مسکو دیده به جهان گشود. او در سال ۱۹۵۷ در مؤسسه کشورهای آسیایی و آفریقایی (MSU) با گرایش «زبان‌های ایرانی» فارغ‌التحصیل شد. پایان‌نامه‌اش به ریخت‌شناسی زبان تاجیکی اختصاص داشت. ایشان تحصیلات تکمیلی تمام‌وقت را در مؤسسه زبان‌شناسی آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی به پایان برد و از رساله دکتری با موضوع «جنبه‌های اساسی نحو در زبان فارسی میانه» و سپس از پایان‌نامه دکتری خود با عنوان «مشکلات توصیف هم‌زمان و تاریخی زبان‌های شمال غربی ایران» زبان اقلیت گروه‌های ایرانی (سیوندی)، دفاع کرد.

او به مدت ۶۰ سال (از ۱۹۶۴/۰۸/۰۷) عضو پیوسته مؤسسه زبان‌شناسی آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی / RAS بود و نیز به عنوان دارنده مدال «کارمند پرسابقه» مرتبه بلندی یافت. ضمن آن‌که از سال ۲۰۰۸ تا ۲۰۲۳ (۱۵ سال) سرپرستی بخش زبان‌های ایرانی این مؤسسه را بر عهده داشت. با این افزوده که دارای دکترای فیلولوژی و پژوهش‌گر ارشد گروه زبان‌های ایرانی، کوشش‌های زبیده‌ای از خود بر جا گذاشت. او با داشتن آثار بنیادین در این بخش، نقش پرتأثیر و انکارناپذیری در زبان‌شناسی دارد و ارثیه ارزش‌مندی به جهان دانش تقدیم داشت: مجموعه چندجلدی «مبانی زبان‌شناسی ایران»؛ یک دوره سه‌جلدی «زبان‌های ایرانی» از مجموعه «زبان‌های جهان»؛ و نیز اثر دوجلدی «تجربه در پژوهش‌های تاریخی و گونه‌شناسی زبان‌های ایرانی».

وی هم‌چنین در دیگر برنامه‌ها و طرح‌های اجرایی فرهنگستان، هم‌کاری قابل توجهی از خود نشان داد که از آن جمله است: «فرهنگ واژگان دانش‌نامه زبانی»، BRE (دایرةالمعارف بزرگ روسیه)؛ در مجموعه «نشانه‌شناسی، زبان‌شناسی، شعر» جهت تقدیم به صدمین سال‌گرد تولد الکساندر ریمورماتسکی، مشارکت کرد و با مجموعه‌ای با نام «در فضای زبان و فرهنگ: صداها، نشانه‌ها و معانی»؛ که مجموعه مقالاتی‌ست به مناسبت هفتادمین سال‌گرد ویکتور وینوگرادوف، ولادیمیر آلپاتوف و والری دمیانکوف، هم‌کاری داشت. همین‌طور می‌توان به مشارکت او در تعدادی از مجموعه‌های تولیدشده در دپارتمان زبان‌های ایرانی آکادمی علوم روسیه اشاره کرد.

او نویسنده بیش از ۱۷۰ اثر از جمله آثار منتشرشده در خارج از کشور (روسیه) است. این آثار به زبان‌های مختلف انتشار یافته که غالباً درباره زبان‌های ایرانی است و هم‌چنین به گویش‌های آن‌ها اختصاص دارد. ایشان در بسیاری از کنگره‌ها و همایش‌ها در کشور روسیه و جوامع بین‌المللی شرکت کرده است. پروفسور النا. ک. مالچانووا سرپرست علمی دانش‌جویان در دوره تحصیل تکمیلی روسی و خارجی (ایران، تاجیکستان) نیز بود.

در سال ۲۰۱۵، همایش چهره‌های ماندگار در ایران، او را به عنوان «دانش‌مند برجسته غیر ایرانی» انتخاب و لوح «چهره ماندگار» را به ایشان اعطا کرد.

مالچانووا، سال‌ها عضو شورای علمی مؤسسه زبان‌شناسی و دو شورای پایان‌نامه (مؤسسه زبان‌شناسی آکادمی علوم روسیه و مؤسسه کشورهای آسیایی و آفریقایی) بوده است. او به مدت ۱۱ سال ریاست بخش تحصیلات تکمیلی مؤسسه زبان‌شناسی آکادمی علوم روسیه را بر عهده داشت و هم‌اکنون به تربیت و حمایت از سه نوه و سه نتیجه خود مشغول است.

پروفسور سرگی نیکولایویچ سوکولوف (۱۹۲۳ - ۱۹۸۵)

پروفسور النا. ک. مالچانوا / انستیتو زبان‌شناسی آکادمی علوم روسیه

ترجمه: دکتر سید حسین موسویان

سرگی نیکولایویچ سوکولوف، ایران‌شناس-فیلولوگ روسی بااستعدادی بود. وی هم‌چنین متخصص زبان‌های اوستایی، فارسی میانه و معاصر بود. کسی که در جنگ جهانی نیز مشارکت داشت و برای میهنش جنگید.

وی مؤلف تک‌نگاری‌ها، کتب درسی و تعدادی مقاله علمی بود. او در روستای آزیوروا از ناحیه تیخوین در کنار رود چاگودا دیده به جهان گشود. این ناحیه اکنون بخشی از لنینگراد است و نزدیک‌ترین ایستگاه راه‌آهن در ۴۰ کیلومتری آن‌جا قرار دارد. او پس از پایان دبیرستان مدتی را در اورال زندگی کرد و سپس در ۱۱ ژوئیه ۱۹۴۱ از شهر سیور دلوفسک به ارتش فراخوانده شد و در گردان ۱۸۷ در جبهه کارلیان به نبرد پرداخت.

او در فوریه ۱۹۴۸ از ارتش خارج و به دانشگاه دولتی ایالت لنینگراد وارد شد و در سال ۱۹۵۳ از آن‌جا فارغ‌التحصیل شد و سپس تحصیلات تکمیلی خود را آغاز کرد. وی پایان‌نامه دکترای خود را در رشته فیلولوژی با موضوع «تاریخ زبان‌های ایرانی، زبان اوستایی و فارسی میانه» دفاع کرد.

سوکولوف از سال ۱۹۵۶ به تدریس زبان فارسی و صرف و نحو آن در گروه فیلولوژی ایرانی دانشکده شرق‌شناسی دانشگاه دولتی لنینگراد مشغول شد. در سال ۱۹۵۶ به عنوان مترجم انگلیسی در سوریه و در سال ۱۹۵۸ در جمهوری متحد عربی به فعالیت پرداخت. در آن زمان هم‌کاری فعال نظامی-فنی میان اتحاد جماهیر شوروی و سوریه و مصر وجود داشت.

او در بین سال‌های ۱۹۶۴-۱۹۸۵ مدیر گروه بود. سوکولوف علاوه بر زبان اوستایی، متخصص زبان فارسی میانه (پهلوی) بود، که در دوره ساسانی زبان ادبی و رسمی تمام قلمروی آن امپراتوری بود. از قرن هفتم میلاد و پس از فتح ایران از سوی اعراب، این زبان تنها در میان جامعه زرتشتی ایران و هند باقی مانده‌است. این زبان ادامه فارسی باستان و سلف فارسی معاصر است. در سال ۱۹۶۰ اثر وی با عنوان «اسم افعال و پیدایش افعال متعدی در فارسی میانه» (پژوهش‌هایی در تاریخ اقوام شرق. ۱۹۶۰، صص ۴۴۱-۴۴۴) منتشر شد. تک‌نگاری «زبان اوستایی» در سال ۱۹۶۱ از سوی انتشارات ادبیات شرقی در مجموعه «زبان‌های خارجی شرقی و افریقایی» به چاپ رسید. زبان اوستایی، زبان کتاب مقدس زرتشتیان، متعلق به شاخه زبان‌های هندواروپایی و زیرمجموعه زبان‌های ایرانی و از قدیمی‌ترین زبان‌های هندواروپایی است.

سرگی نیکولایویچ سوکولوف در حالی که هنوز دانش‌جو بود، به عنوان کار تحقیقی دیپلم خود، مقاله‌ای بر اساس تحقیقات زاروبین در مورد زبان بلوچی نوشت. مقاله وی شامل دستور تاریخی زبان بلوچی نیز هست.

سوکولوف با ادبیات خاورمیانه و خاور نزدیک بیگانه نبود. گواه این مطلب سهم در کتاب درسی «تاریخ مختصر ادبیات ایران و افغانستان و ترکیه» است که از سوی دانشگاه لنینگراد در سال ۱۹۷۱ منتشر شد.

Введение

каждый из диалектов можно считать ветвью арийского языка. Причем некоторые арийские племена добились политического превосходства над местными племенами.

Можно считать, что язык туземцев не есть ветвь арийского языка, но следует указать, что различные этносы земель, именуемых ныне Ираном, имевшие свои языки, после того как они вошли в состав Иранской империи, утеряли свои языки и культуру и были поглощены арийскими языками и культурой.

Примечания

1. Таййар Яздан-панах Ламуки, История древнего Мазандарана, ст.22, издательства: Чешмэ, 2003.
2. Таййар Яздан-панах Ламуки, Процесс формирования человеческого общества, Исследование о берегах Каспийского моря, том 9.
3. Таййар Яздан-панах Ламуки, История, культура, искусство и язык древнего Мазандарана до прихода ариев, текст выступления в МГУ, май 2015 г., Фарвахар № 468 и 469, 49 год 2014 г.
4. Александр Шишев, происхождение и воспитание таджиков от первого Иранвия (Памира) до второго Иранвия (Иран), Исследование о берегах Каспийского моря, том 9.
5. А: Интервью Азиза Арианфара о родном языке. Б: На основании археологических сообщений [подтверждено влияние культуры Кора-Арас от запада южного берега Каспийского моря до середины Мазандарана в эпоху бронзы, но культура не была влиятельной и доминирующей, Хасан Фазли Нешели и Моджаби Сафари], Исследование о берегах Каспийского моря, том 9.
6. В этом отношении (район Персидского залива) можно объяснить следующее: археологические находки как в Шуше, так и в Джирофте заслуживают внимания. Кроме того, антропологическая книга Генри Филда о происхождении длинноголовых и круглоголовых народов считается выходящим с юго-востока Ирана. Кроме того, в этой книге говорится о существовании шумерской расы в Мазандаране.
7. Александр Шишев, тот же источник.
8. Эквивалент яркости, которая в Авесте имеет три Фарра с тремя эффектами: 1- Это Мобад, достигающий Мехра. 2- Фарра Шахи присоединяется к Ферейдуну. 3- Фарра получает Пехлевани и военные действия при Гаршасабе. Три аспекта Фарра Джамшида показывают, что он отвечает за правительство, религию и Пехлевани.
9. Александр Шишев, тот же источник.

Литература

1. Азиз Арианфар, по случаю Международного дня родного языка, Исследование о берегах Каспийского моря, том 9, 2024.
2. Мехри Бехфар, «Шахнаме», Издательство: Хирманд, 2001.
3. Александр Шишов, происхождение и воспитание таджиков от первого Аирйанэм-Вазджа (Памира) до второго Аирйанэм-Вазджа (Иран), Исследование о берегах Каспийского моря, том 9.
4. Генри Филд, Антропология Ирана, переводчик: Абдулла Фарьяр, Издательство: библиотека Ибн Сины, 1964.
5. Эльхам Гасидян, в поисках населенных пунктов в Мазандаране, Исследование о берегах Каспийского моря, том 9.
6. Таййар Яздан-панах Ламуки, История древнего Мазандарана, Издательства: Чешмэ, 2003.
7. Таййар Яздан-панах Ламуки, Процесс формирования человеческого и этнического общества в древнем Мазандаране, № 7 История орудийного искусства человека часть 4 в конце бронзового века и начале железного века.
8. Таййар Яздан-панах Ламуки, История, культура, искусство и язык древнего Мазандарана до прихода ариев, текст выступления в МГУ, май 2015 г., Фарвахар № 468 и 469, 49 год 2014 г.

Таййар Яздан-панах Ламуки

Переводчик: Сейед Хоссейн Мусавиан

Введение

В названиях растений и животных (птиц, водных животных) можно увидеть следы языков древних народов, см. восьмой том нашего сборника. Различия в названиях указывают на разнообразие этнических групп, что требует новой специализированной лингвистической обработки материал новыми методами.

После этого периода (образования Мидийской и Ахеменидской империй) южное побережье Каспийского моря политически примкнуло к иранским территориям. Однако с этнической и расовой точки зрения народы обширной территории (Персия/Иран) не были едины, они стали известны под этим именем. Этот конгломерат многообразных рас, народов, возникший в результате расовых, этнических черт и религиозных убеждений, должен оцениваться с точки зрения их совместного существования и отношений.

Этнологические исследования в Мазандеране, преимущественно на южном берегу Каспийского моря (что входит в исследования нашего сборника) сложны, иногда затруднены наличием самых разных племен и этносов.

Отсутствие среди ученых единого мнения относительно происхождения первых миграций некоренных народов, а также влияние биогеографии как фактора миграции – сформировало теории, которые за последнее столетие неоднократно менялись. Открытия в археологии и генетике дали новые перспективы, возможность провести научный анализ.

Наиболее спорным является арийский вопрос, и их кочевое состояние этих племен, о чем говорится в классификации профессора Шишова в речи «Происхождение ариев» (4), где они считаются народом,двигающимся от Северного полюса в регион Кавказа (5). Другие ученые считают источником миграции арийских народов равнины Сибири. Некоторые ученые называют первым источником миграции на Иранское плато регион Персидского залива (6), и, наконец, как первое место обитания ариев рассматривается район Памира и их миграция оттуда.

Следует сказать, что «о древнейших местах Средней Азии имеются лишь легендарные сведения. Древнейшими источниками информации в области религиозных традиций являются индийские и иранские. В этих источниках выдвигается и доказывается гипотеза, что Памирский выступ был колыбелью ариев, рассеявшихся отсюда в другие места» (5)

Основанием для выводов профессора Шишова является Зенд Авеста.

В тексте говорится, что имелаась влиятельная группа занд:

В период царства Джамшида (7) люди «образовывали общины и социальными классы, то есть объединяли отдельные роды, и кто-то становился вождем и предводителем массы». В то время царила суровая зима. До этого на этой земле было 7 жарких месяцев и 5 холодных месяцев. В эпоху Джамшида зима длилась десять месяцев, а лето — всего два месяца. Тогда Джамшид, по указанию Ахурамазды, отвел людей на светлую, т. е. более теплую, землю — на юг.

Миграция первых ираноязычных народов началась из Согды, оттуда двинулись на Мерв, Балх, Нису, Герат, Викбрит, Хитомат и Рей. Большая часть арийцев поселилась на равнинах, в русле полноводных рек. Джамшид построил жилые земли и основал города, вмещающие 1000, 600 и 300 человек. Он уложил дороги, положил начало земледелию и уходу за растениями, их культивированию, выстроил себе дворец (8). Главным моментом в этом является то, что во время миграции Джамшид и его люди видели многие земли, через которые они проходили, пустые и разрушенные. Джамшид заселил эти земли людьми и животными (появление народа занд).

Эту эпоху в эпосе «Шахнаме» называют «золотым веком» (9).

Если принять повествование периода Джамшида о разных арийских племенах и их «социальных классах» и обществах, с родным языком и разными диалектами, то

Введение

Почему язык народа, жившего на южном побережье Каспийского моря до арийских народов не есть иранский

Настоящее предисловие является продолжением предисловия к предыдущему восьмому тому. Еще раз подчеркнем, что согласно историческим сведениям и археологическим находкам, по крайней мере, периода после VI тысячелетия до нашей эры (1), народности, проживавшие на южном побережье Каспийского моря, не были едины в этническом отношении. Они представляли собой некий конгломерат оседлых коренных народов (таких как, касситы и предшествующие им группы) с кочевыми племенами.

Здесь следует упомянуть влияние кочевой культуры юго-западного Ирана и носителей джейтунской культуры из Южного Туркменистана (туркм. *Jeytun medeniyeti*) и северо-восточного Ирана в эпоху неолита (VI тысячелетие до н.э.) (2). Генетически она связана с ближневосточными (досемитскими) раннеземледельческими культурами: Джармо, Чатал-Хююк. Выделена советским исследователем В.М. Массоном на основании раскопок 1950-1960-х годов¹.

Названа в честь места Джейтун в 30 км к северо-западу от Ашхабада. Советские антропологи В.В. Гинзбург и Т.А. Трофимова, исследовавшие древние джейтунские захоронения, пришли к выводу, что антропологически древние земледельцы Джейтунской культуры Южного Туркменистана в расовом отношении принадлежали к европеоидному восточноевропейскому типу².

В бронзовом веке следует упомянуть культуру шумеров (3) и аккадцев.

При этом с начала I до III железного века, почти тысячу лет, не было сообщений о серьезной этнической миграции на территорию древнего Мазандерана.

До этого времени (начало I тысячелетия до н.э.) на протяжении тысячелетий среди племен, живших на южном побережье Каспийского моря, были гираканцы, тапуры, марды, анарианцы (хурриты), кадусии, албанцы и утианцы. Следует иметь в виду, что указанные племена, имея общий язык и культуру, известные как каспии, имели этнические особенности, как языковые, так и культурные. Они находились под контролем племени каспиев (Геродот и Страбон упоминают о некоторых самостоятельных групп мардов и тапуров в своих работах). После этого (III железный век) наиболее известными народностями, вторгшимися в древний Мазандаран, были арийцы, получившие политическое превосходство над другими местными племенами. После древних ариев на эту территорию пришла скифская волна (также арийцы), а позднее появились тюрки Центральной Азии.

1 Массон Вадим Михайлович. URL: <https://web.archive.org/web/20140226185449/>

http://www.sati.archaeology.nsc.ru/encyc_top/encyc17/term.html?act=list&term=157

2. И.Б.Шишкин. У стен великой Намазги. Москва: Наука (1981).

Preface

Tayar Yazdan Panah Lemuki, the process of the formation of human and ethnic society in ancient Mazandaran, number 7, history of human tool-making art, part 4, at the end of the Bronze Age and the beginning of the Iron Age

Tayar Yazdan Panah Lemuki, history, culture, art and language, lecture text at Moscow State University, May 2015. Forohar, year 49, numbers 468 and 469, 1394

Preface

descent, which dispersed from here to other places."¹ Professor Shishev's source in this speech is Zand-Avesta. The Zandi masses were the most influential groups:

During the period of the Jamshid Kingdom,² people "came in the form of types and formed communities, that is, he united the separate clans into a mass and became the leader and guide of the masses and herds." Before that, there were seven hot months and five cold months in this land. In the age of Jamshid, winter lasted for ten months and only two months remained for summer. Then Jamshid took people to the bright land, that is land with warmer winter, to the south...

The march started with the migration of the first inhabitants from Sogd, from there they went to Marv, Balkh, Nisa, Herat, Vikbrit, Hitomat, Ray... Most of the Aryans settled in valleys filled with water... Jamshid builds residential and establishes cities in which he accommodates 1000 people, 600 people, and 300 people. He builds roads, starts farming and cultivation, and builds a palace for himself."³ The central point in this report is that "During the migration, Jamshid himself and his people, all the lands they landed on, It was devoid of inhabitants and uninhabited [or they saw them so]. Jamshid settles these lands for the first time with people and animals [the place where is the beginning of the Zandi people]. This era is called the Golden Age in the epics"⁴.

If we accept the religious narrative of the Jamshid period that different Aryan tribes came in the form of "types" and formed societies, that is, they had a mother tongue with different dialects, then each of the dialects can be considered a branch of the language considered as Aryan. However, the various Aryan tribes who gained political supremacy in the conflict with the indigenous peoples, the language of the natives cannot be considered a branch of the Aryan language, but it should be said: the various tribes of the lands named Iran, who had their own spoken language, after the political supremacy of the Aryans, their language and culture have been absorbed by the language and culture of Aryans, not that their language is considered a branch of Aryan language, which seems worthy of consideration.

References

- Dr. Aziz Arianfar, on the occasion of International Mother Language Day, researches about the shores of the Caspian Sea, Volume 9, 1403
Dr. Mehri Behfar, Ferdowsi's Shahnameh, Hirmand Publications, 2010
Professor Alexander Shishev, the origin and upbringing of the Tajiks from the first Irianum Viche (Pamir) to the second Irianum Viche (Iran), researches about the shores of the Caspian Sea, volume 9, 1403
Henry Field, Anthropology of Iran, translator: Dr. Abdullah Faryar, Ibn Sina Library Publications, 1343
Elham Qasidian, in search of human settlements in Mazandaran
Tyarizdan Panah Lemuki, History of Ancient Mazandaran, Cheshme Publication 2012

¹ In this regard (Persian Gulf area), it can be explained that: archaeological findings both in Susa and Jiroft are worthy of consideration. In addition, Henry Field's anthropological book about the origin of the long-headed and round-headed peoples from the southeast of Iran, also mentions the existence of the Sumerian race in Mazandaran.

² Professor Alexander Shishev, the same source.

³ The equivalent of brightness, which in Avesta has three parts with three effects. 2- Fareh Shahi joins Fereydoun 3- Fareh gets a warrior and a fighter from Garshasb... the three aspects of Fareh Jamshid indicate his leadership over the government, religion and warriorship"... Far-e Kiani has one throne Made / What kind of substance did you break the inner gem / that when you wanted, you took a demon / from Hamun to the round and put it on you... Mehri Behfar, Shahnameh Ferdowsi pp. 154–155 ... and pp. 139–140 Hirmand Publications, 1380

⁴ Professor Alexander Shishev, the same source.

Preface

Albanians and Utians. Considering the fact that the above-mentioned tribes, while having a common language and culture under the name of Kasi, had special ethnic characteristics, both language and culture, as Herodotus and Strabo have mentioned some independent beliefs of Amards and Tapurs in their works. After that (Iron Age 3), the most prominent people who migrated and invaded ancient Mazandaran were the Aryans, who gained political superiority over other nomadic and resident tribes. After the Aryans, the Scythians, and the Turks of Central Asia moved to this region, in the nomenclature of plants, animals, birds, aquatic animals and trees, traces of the language of ancient peoples whose account have come in the eighth volume of Caspian researches in the form of independent speech. The differences in the names indicate the diversity of ethnic groups in the research area of this joint collection, which seems to require new specialized linguistic work with new methods.

After this period (the formation of the Median and Achaemenid empires...), the southern shore of the Caspian Sea was considered Iranian politically, not racially, and in a wide area (the land of Iran...), they were famous and listed under this name, the inhabitants of this bank were not considered native masses as before, although their native culture was permanent. Therefore, the mixture resulting from the combination of racial, ethnic and diverse religious beliefs should be evaluated from the point of view of peaceful coexistence, diversity and above all in the sense of human relations. According to this point of view, ethnological researches in the fields of finding the history of ethnic groups, language, culture and art of nomads and residents, in this common set of far and near lands, have only a scientific-research basis and not blind extreme nationalism. It is worth mentioning that ethnological research in Mazandaran and predominantly in the southern shore of the Caspian Sea and even in the research area of this joint collection is very complex and sometimes complicated due to the presence of diverse clans, tribes and ethnic groups.

On the other hand, the lack of consensus or agreement about the origin of some of the first migrations of non-native peoples among scientists, as well as the impact of biogeography as a factor in migration, are the cases that have shaped theories that have changed over the course of more than a century and recently, with archaeological findings and genetic science, new perspectives have been created in the scientific analysis of the discussed topics. It is clear that the most controversial nomadic peoples are the Aryans, which according to the classification of theories, by Professor Shishev in his paper "Origin of the Aryans¹ is very significant, which is classified as follows: "A - emerging from the regions of the North Pole b - Caucasus area² c - Some also consider the origin of the migration of Aryan tribes from the plains of Siberia, d - Some even consider the Persian Gulf area as the first origin of the migration into the Iranian plateau. e - And finally, the migration of the Pamir tribes is considered as the first habitat of Aryans (white race).

It should be noted that "about the most ancient places in Central Asia... there are only legendary statements. The oldest informative sources are information on the religious traditions of Indian and Iranian descent. In these sources, a hypothesis is proposed and explained. It should be noted that the Pamir prominence was the cradle of the Aryan

¹ Professor Alexander Shishev, the origin and upbringing of the Tajiks from the first Irianum Vicheh (Pamir) to the second Irianum Vicheh (Iran), researches about the shores of the Caspian Sea, volume 9

² A: Aziz Arianfar's interview about mother tongue. B: Based on archaeological reports [the influence of the Kora-Ars culture from the west of the southern shore of the Caspian Sea to the middle of Mazandaran during the Bronze Age is confirmed, but the culture was not influential and dominant, Dr. Hassan Fazli Nesheli and Dr. Mojtaba Safari] Researches about the coast The Caspian Sea Volume 9.

Preface

By: Tayyar Yazdanpanah Lamoki

Translated by: Hassan Bashirnezhad

Why is the language of the pre-Aryan people living on the southern shore of the Caspian Sea not considered a branch of the Iranian language?

It is necessary to remind that, the present introduction is a continuation of the introduction to the previous issue (Volume 8), therefore, it is worth mentioning that, the people of the southern shore of the Caspian Sea, ethnically and racially, according to historical reports and archaeological findings, at least after the 6th millennium¹ BC onwards, are a mixture of the interaction of indigenous peoples (Kassis and Pre-Kassis) with nomads - that is, the whole set of ancient peoples who over thousands of years with their special language and culture, came - that in terms of time, first of all, we should mention the presence of the wise human species (Homo sapiens) in the Paleolithic era², who went through their complex evolutionary process at least from the 50th to the 11th and 10th millennia BC until the formation of the new human society, and according to archaeological findings, during this process, they achieved advanced geometric thinking. After that, the influence of the nomadic culture of the southwestern tribes of Iran and the people of the Jitun culture from the south of Turkmenistan³ in the Neolithic era (6th millennium BC), and also in the Bronze Age, the culture of the Sumerians and the Prichais... should be mentioned⁴. A point that should not be overlooked is that from the beginning of the first Iron Age to almost the third Iron Age, nearly a thousand years, there was no report of an influential ethnic migration to ancient Mazandaran, except until this period (at the beginning of the first millennium BC), during thousands of years, all the tribes living on the southern shore of the Caspian Sea were the Vahrakanis, Tapurs, Amards, Anarians (Hurrians), Kadus,

¹ Tayar Yazdan Panah Lemuki, History of Ancient Mazandaran, p. 22, Cheshme publication, 1382

² Dr. Elham Qasidian, in search of human settlements in Mazandaran, researches about the shores of the Caspian Sea, volume 9

³ Tayar Yazdan Panah Lemuki, the formation process of human society, researches about the shores of the Caspian Sea, volume 9

⁴ Tayar Yazdan Panah Lemuki, history, culture, art and language of ancient Mazandaran before the arrival of Aryans, speech text at Moscow State University, May 2015, Forohar No. 468 and 469, year 49, 1394.

Оглавление

Виды танца Мазендарани, его особенности и другие составляющие.

Надали Фаллах

Родные танцы города Рудбар, Гилан

Фатима Махмуди

Танец Гасемабади

Хкшианг Аббаси

Таджикское танцевальное и фьюжн искусство Гафара Валматзаде, артист, соединивший таджикский танец с современным танцем.

Эсфандияр Адине

Знакомство с танцем Азари и его видами

Самед Оглы

Виды местных грузинских танцев.

Голам Хоссейн Дадек

Катули Кар-ава (город Алиабад-Катул / провинция Гулестан)

Мохаммад Реза Барзгар

Музыкальные инструменты Мазандарани

Мохаммад Эбрагим Алами

Происхождение музыкальных инструментов в Восточном Туркестане.

Доля Шюнг / Перевод: Мохсен Джафари Мазхаб

О культуре питания народа Масуле

Рахим Ник Марам Масуле

Антропология и пищевая культура Амола

Надали Фаллах

еда в "имеет" (село Тара)

Кобра Шахпари Тарай

Ямы и естественные холодильные склады в самом сердце гор к северу от Сурхе

Алиреза Шах Хоссейни

Имена и фольклорные сказания Кабула

Карим Попель

Легенда о Гаршасабе (сходства и различия)

Таййар Язданпане Ламуки

Аргана Гун (Аргана Кун), турецкая легенда.

Туркменские легенды (1): Аг Памик

Туркменские легенды (2): Тутилиг (ковер)

Легенды Мазандарана: дочь и сын Макиани / Тела и Тешни

Таййар Язданпанах Ламуки

Мухаммед Али Даи-уль-Ислам

О книге «Вендидад» в переводе Сейеда Мохаммада Али Даи уль-Ислама

Ахмад Тафаззоли

Об Иране Калбаси

Шади Давари

Память об Иране Калбаси в журнале «Бухара»

Составлено Али Акбаром Каримом Табаром.

К 90-летию со дня рождения уважаемого ученого профессора Елены. К. Мальчанова

Перевод: Хоссейн Никнежад

Профессор Сергей Николаевич Соколов (1923-1985).

Профессор Елена. К. Малчанова / Перевод: Сейед Хоссейн Мусавиан

Оглавление

Ханлари и Шахнаме

Али Реза Гасеми

Знание генеалогии или генетики

Седик Рахпу Тарзи

Политика и новейшая история хазарейского народа.

Захир Дагиз

Значение и происхождение названий афганских племен.

Джавад Мофард Кохлан

Турецкие документы об общих отношениях между Турцией и Грузией.

Сергей С. Джикия / перевод: Растин Алами

Памирская языковая группа

Аваз Хан «Пейман»

Относительно названия слова «Хорасон Раджа» Хоррамабад Тонекабона и Хорасана (Старая Бактрия)

Азиз Исапул

Положение слова «лам» в лексике и языке северных народов.

Таййар Язданпанах Ламуки

Дари и таджикские языки древнего восточного Ирана.

Голам Джейлани Давари

Использование языка мазандарани в провинциальной радиовещательной сети (проблемы и решения)

Фатима Амерян

Экология местного языка Тонкабана

Азиз Исапул

Исследование «пещеры после» неизвестного явления в провинции

Семнан

Марьям Сабури

Отражение форматов персидской поэзии в русских стихах.

Зайнаб Садеги Сахлабад

Обзор ночных образов у Вайса и Рамина Фахреддина Асада Горгани.

Тахере Сиахвалии

Исследование символической роли животных в пословицах Рудбари.

Али Ализаде Джобони

Название и марка животного

Мохаммад Реза Гударзи

Кучбари на южном берегу Каспийского моря.

Сейед Рази Мусави Фулади

Праздник, подобный красному гранату в осеннюю пору, отрывок о ритуале сбора гранатов в селе Анбух.

Эльхам Киантур

О термине «Мезанг» в Средней Азии

А.М. Оранский / Перевод: Рахим Какаи

Цыгане Гиляна

Хушанг Аббаси

Гудары в Мазандаране

Мохаммад Ибрагим Алами

Племя Джуги в Афганистане

Карим Попель

Цыгане южного берега Каспийского моря

Хушанг Джавид

Взгляд на туркменский танец

Ч. Эсенф / Перевод: Рахим Какаи

Дагестанские свадебные обычаи.

Танец Хунга (первая часть).

Тамерлан Казбекович Салабиев / Перевод: Масуд Хаггани Пашаки

Оглавление

Символическое прошлое: борьба за кладбища предков в Центральной Азии.

Виктор Шенир Эльман / перевод на фарси дари: Азиз Арианфар

Китайская археология и западные исследователи.

Сара Фрейзер / Перевод: Саиде Бугайри

Новейшие достижения китайской археологии о взаимодействии цивилизаций на Шелковом пути.

В поисках первых поселений человека в Мазандаране

Эльхам Касидиан

Краткое описание ревизионных исследований пещеры Камарбанд в городе Бехшахр.

Хасан Фазели Нешели / Моджтаба Сафари

Процесс формирования человеческого и этнического общества в древнем Мазандаране, № 7, История орудийного искусства человека, часть 4: В конце бронзового века и начале железного века.

Таййар Язданпанах Ламуки / научный редактор: Эльхам Касидян

Взгляд на историю древних тюрков (тюрков-ашинаев), взлет и падение великого турецкого каганата.

Азиз Арианфар

Анализ красной надписи Баглан Котел на связь общей традиции и сосуществования языков Афганистана.

Сейед хахлитулах Хашимян

Хурасан

Мир Гулам Мохаммад Габар

Словарь языка манджани

Али Шах Сабар

Возникновение матрилинейного строя в первобытном обществе

Ширин Назири

Новое генетическое исследование: турки и таджики одинаковы.

Эсфандияр Адине

Типология письма, греческий алфавит и происхождение алфавитных вариантов на христианском Востоке.

Томас В. Гамкерлиц / Перевод: Растин Алами

Историко-географическое происхождение хазарейских народов Афганистана.

Мохаммад Аваз Набизаде

Племя Асанлу

Юнус Шах Хоссейни

Размышления о персидском написании нескольких топонимов в провинции Курдистан.

Самад Калани

Первое утверждение персидского языка в Балхе

Салех Мохаммад Халик

Взгляд на древние языки в Хорасане.

Раззак Руин

Хазарейцы, имаги, монголы (об их происхождении и расселении).

В. Н. Кисляков / Перевод: Рахим Какаи

Племя сангсари

Али Реза Шах Хоссейни

Мнение профессора Мохаммада Хоссейна Ямина о происхождении персидского языка дари.

Мохаммад Якуб Иасна

Шахнаме и Осетинский эпос Нарты (план убийства дракона).

Тамерлан Казбекович Салабьев / Перевод: Хоссейн Никнежад / Редоктор: Масуд Хаггани

Оглавление

Введение

Таййар Язданпанах Ламуки

Отчет первого Евразийского лингвистического конгресса Шахнаме и жизнь

Абулкасем Эсмаилтур

Неологизмы в лексике современного таджикского языка (период независимости Республики Таджикистан)

Елена Константиновна Малчанова / Перевод: Сейед Хоссеин Мусавиан

Предложения в Тати

Владимир. Б. Иванов / Лейли Рахимовна Додыхудаева / Перевод: Масуд Хаггани Пашаки

Терминология, связанная со стрельбой, в Памирских и таджикском языках: лингвокультурный аспект

Лейли Рахимовна Додыхудаева / Перевод: Сейед Хоссеин Мусавиан

Сравнение боджнордского фарси, хурашахи (тати) и курманджского диалектов в городе Боджнурд

Иран Калбаси

Энциклопедия Ираника

Хабиб Борджян

Социо-лингвистический анализ статуса и использования мазандаранского и фарси в провинции Мазандаран.

Хасан Баширнежад

Великие массовые миграции с Востока в Среднюю Азию.

Искандар Кадир Баев / перевод на фарси дари: Азиз Арианфар

Хуносы (предки гунов) и юэджи (предки кушанов).

доктор С. г. Клайтурни / перевод на фарси дари: Азиз Арианфар

Шии, Сиюни (Хуноы), Осун и их государства в третьем веке до нашей эры ([История предков Кушаны и другие азиатские массы] на основе исторических записей китайских королевских династий)

Искандар Кадир Баев / перевод на фарси дари: Азиз Арианфар

Дии, Динлины и Хуносы.

Александр Боярев / перевод на фарси дари: Азиз Арианфар

Происхождение и воспитание таджиков от первого иранвиджа (Памира) до второго иранвиджа (Ирана)

Александр Шишиев / перевод на фарси дари: Азиз Арианфар

Основы языка вахани

Али Шах Сабар

Язык гилаки и его связь с древними языками Ирана

Масуд Пурхади

О топонимах "Ишкашим" и "Рын" (На основе народных толкований и научных источников)

Доктор Назар Назароф

По случаю Международного дня родного языка

Азиз Арианфар

Три метода хронологии и три направления синхронизации культур на маршрутах Великого шелкового пути.

Елена Ефимона Кузьмина / Перевод: Масуд Хаггани Пашаки

Танец мысли (Мои философские странствия): Религия зороастризм

Мэри Бойс / Перевод: Мустафа Фархуди

Researches on The Coasts of The Caspian Sea

Members of the Scientific Council (ninth volume)

Northern District: Pro. Elena Konstantinova Malchanova, Pro. Vladimir Borisovich Ivanov, Dr. Leila Dadikhodoyeva, Pro. Shadi Gol Omarova, Dr. Seifuddin Mirzayev, Pro. Faringis Sharif Eva, Dr.Tamberlan Salabiyev, Rahim Kakaei and Dr. Karim Poupal

Southern District: Dr. Abolghasem Esmailpour Motlagh, Dr. Jaleh Amouzgar, Dr. Katayoun Mazdapour, Dr. Zohreh Zarshenas, Dr. Iran Kalbasi, Dr. Mojtaba Monshizadeh, Dr. Habib Borjian, Giti Shokri, Dr. Ali Alizadeh Jouboni, Dr. Hashem Mousavi, Dr.Mojtaba Safari, Dr. Zeynab Sadeghi Sahlabad, Ali Zabihi and Tayyar Yazdanpanah Lamouki

Vol.9

Researches on The Coasts of The Caspian Sea

By:

Dr. Abulqasem Esmailpour Motlaq, Pro. Elena K. Malchanova, Pro. Vladimir B. Ivanov, Dr. Leila Dadikhodoyeva, Dr. Iran Kalbasi, Dr. Habib Borjian, Dr. Hassan Bashirnejad, Dr. Iskander Kaderbayev, Pro. S. g. Klashturni, Dr. Alexander Boyarov, Dr. Alexander Shishev, Ali Shah Sabbar, Masoud Pourhadi, Dr. Nazar Nazarov, Dr. Aziz Arianfar, Dr. Yelena Y. Kuzmina, Prof. Mary Boyce, Dr. Victor S. Elman, Sarah E. Frazer, Dr. Elham Qasidian, Dr. Hassan Fazeli Nashli, Dr. Mojtaba Safari, Tayar Yazdan Panah Lamuki, Dr. Seyed khalilallah Hashemiyan, Mirgholam Mohammad Ghoobar, Shirin Naziri, Esfandiyar Adine, Tamas V. Gamkerlitz, Mohammad Awaz Nabizadeh, Yunus Shah Hosseini, Samad Kalani, Saleh Mohammad Khaleeq, Dr. Razzaq Ruyin, V.N. Kisliakov, Dr. Ali Reza Shah Hosseini, Mohammad Yaqub Yasna, Dr. Tamerlan K. Salabiyev, Dr. Ali Reza Ghasemi, Sedeq Rahpu Tarzi, Zahir daqiq, Javad Mofrad Kahlan, Sergey S. Jikia, Awaz Khan "Peyman", Aziz Eisapour, Gholam Jilani Davari, Fateme Ameriyan, Maryam Sabouri, Dr. Zainab Sadeghi Sahlabad, Tahereh Siahvoshi, Dr. Ali Alizadeh Joboni, Eng. Mohammad Reza Gudarzi, Seyed Razi Mousavi Fuladi, Elham Kiyanpour, Dr. A.M. Oranski, Houshang Abbasi, Mohammad Ibrahim Alami, Dr. Karim Popel, Houshang Javid, Ch. Senf, Moya Bolshaya, Nadali Fallah, Fatemeh Mahmoudi, Samad Oghli, Onika shvili, Gholamhossein Dade, Mohammad Reza Barzegar, Rahim Nikmaram Masuleh, Kobra Shahpari Tarei, Ismaeil Salarian, Metin Qazaljev, Dr. Ahmad Tafazzoli, Dr. Shadi Davari. Ali Akbar Karim Tabar.

Tr:

Dr. Seyed Hossein Mousavian, Dr. Hassan Bashirnejad, Masoud Haqqani Pashaki, Dr. Aziz Arianfar, Mostafa Farhoudi, Saeede Bugeiri, Rastin Alami, Rahim Kakaei, Hossein Niknejad.

Supervised by:

T. Yazdanpanah Lamouki



2025