

گل سئویندیر اوبانی
اویناماقدان یورولمور
هر قیزاندا دابانی
(۱۱) لای لای ارکین قالاسی
آذربایجان بالاسی
خزرین دریاسی نین
سنسن قیزیل آلاسی
(۱۲) لای لای مرجان جانیما
دورومه، مرجانیما
دونیا دا هئچ بیر لذت
سنسبز سینماز جانیما
(۱۳) لای لای مرزه توخومی
آلمیسان وار - یوخومو
یوخویا گئدمه میسن
آپارمیسان، یوخومو
(۱) لای لای باغین یئمیشی
یئمیشین قوش یئمیشی
اوشاق حیات گولودور
آتا - بابا دئمیشی
(۲) یوخسا قوراییه سن
توتوب سنی ییه سن
هرچور لای لای دئییرم
یوخلامیرسان نییه سن؟
(۳) لای لای شیرین دیل بالام
گولورسن بیر تیل بالام
دیلیمیز بال شانی دیر
بالین دادین بیل بالام
(۴) گۆزلرین یوم اوشاغیم
آل لری یوموشاغیم
آییم گونوم اولدوزوم

یات منیم گوی قورشاغیم
 (۵) لای لای اولدوزوم آییم
 لای لای شاماما پاییم
 سن گئت شیرین یوخویا
 منده نفسین ساییم
 (۶) لای لای نارین چیچگی!
 نارین، نارین، چیچگی!
 ایل باشا باش گولورسن
 یوخلا قارین چیچگی
 (۷) لای لای گولاب آلماسی
 لای لای یاپراق دولماسی
 سنین بیر ناز باخشین
 اوجوزلادار، آلماسی
 (۸) بالام آیاق آچاندا
 آیاق توتوب آچاندا
 قوزو قوربان کسه رم
 ناز بالام دیل آچاندا
 (۹) لای لای دئدیم یاتاسان
 چتین یاتما، یات، آسان
 آرزیم بودور اوجالیب
 گونه، آیا چاتاسان
 (۱۰) لای لای قوزو چوبانی
 گل سئویندیر اوبانی
 اویناماقدان یورولمور
 هر قیزاندا دابانی
 (۱۱) لای لای ارکین قالاسی
 آذربایجان بالاسی
 خزرین دریاسی نین
 سنسن قیزیل آلاسی
 (۱۲) لای لای مرجان جانیمما

دورومه، مرجانيما
دونيا دا هئچ بير لذت
سنسيز سينماز جانيما
(۱۳) لاي لاي مرزه توخومي

۱۵۰۴ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

لالایی محلی مازندرانی

لالا لالا کوه کوتر، برمه نَکن، اِمبه تِه وَر
(لالا لالا کبوتر کوهستان، گریه نکن، می آیم کنارت)
اِمبه گرِه رِه تو دِمِبِه، تِه غَم رِه دریا او دِمِبِه
(می آیم و گهوارهات را تکان می دهم، غمت را به آب دریا می زنم)
پَسِر لالا، دِیَر لالا
(پسر لالا، دختر لالا)
مِنِ اَرمون دِل لالا، نَینی مار خَوَر لالا
(آرام دل من لالا، خبری از مادرت نمی گیری لالا)
مِه دِل شیشه، دِنیا سنگه؛ مِنه دِل تَوَسِه تَنگه
(دل من شیشه و دنیا سنگ است، دل من برایت تنگ است)
لالا لالا مِنه اَرمون دِل لالا
(لالا لالا آرام دل من لالا)
لالا لالا، لالا لالا، لالا لالا

آخ ته دسه هیمه و رسن بورده لالا لالا، آخ ته قد نشاء و خرمن بورده لالا لالا؛ اتا دم
راحت دنیا نکردی، ته عمر صحرا بتتن بورده
(لالا لالا دستت را هیزم و ریسمان برده است، لالا جوانی تو را نشاء و دروی شالی برده
است. یک لحظه در این دنیا آسوده نبود، تمام عمرت را تلاش و کار صحرا برده است.)

لالالالا خسه تن بلاره، شه مار بوی پیرن بلاره

(لالالا؛ قربان تن خسته‌ات شوم، قربان بوی پیراهن مادرم بروم)

آخ ته مه گره دایی توئه بلاره، آخ ته شو مسه نشی خوئه بلاره؛ مسه لالا خوندسی تا
صواحی لالا، مسه داشتی آرزوئه بلاره
(فدایت شوم آن هنگام که گهواره مرا تکان می‌دادی، شب‌ها به خاطر من به خواب
نمی‌رفتی. برای من تا صبح لالایی می‌خواندی، برای من آروزها داشتی بمیرم)

لالا دل دارنه ارمونه بلاره، بی ته دنیا مه زندونه بلاره
(لالا برای آرام دلم بمیرم، بی تو دنیا برایم زندان است بمیرم)

ته دوش مشته هیمه من ته بلاره، ته دس پره پینه من ته بلاره یا نشاء کردی یا مال په
دئی، ته سر و تن خسه، من ته بلاره.
(بر روی شانه‌هایت هیزم، برایت بمیرم، فدای دست پر از پینه‌هایت یا در صحرا نشاء
می‌کردی یا دنبال گاو و گوسفند بودی، قربان تن خسته‌ات بشوم)

لالا چش مشته اسری بلاره، ته مه دنیای خشیه بلاره

آخ لالا لالا لالا لالایی، آخ لالا لالا لالا لالایی
آخ آفتاب ته دل گوشه نوونه، آخ بهار ته دسه ونوشه نوونه؛ اگه دنیای خشی مه بووشه،
جان مار گرم کشه نوونه.
(آفتاب گوشه‌ای از دلت نمی‌شود، بهار بوی بنفشه دستانت نمی‌شود؛ اگر تمام
خوشی‌های دنیا برای من شود، آغوش گرم جان مادرم نمی‌شود)

لالا لالا شه غم‌خواره بلاره، اسا ونه تن نخاره بلاره
(لالا لالا برای غم‌خوار خود بمیرم، برای تن ناخوش امروزش بمیرم)

لالایی‌های محلی دامغان: گدا آمد در خانه...

در روزگار قدیم دختری بود که در خانه پدرش با زن‌بابای خود (خوردومار) زندگی می‌کرد، روزی از روزها که زن‌بابای دختر برای انجام کاری از خانه خارج شده بود، گدایی به پشت در خانه آن‌ها آمده و دختر در غیاب زن پدر مقداری برنج به آن گدا داد، وقتی زن‌بابا به خانه برگشت و از موضوع مطلع شد، دختر را با چوب کتک زیادی زد و از خانه بیرونش کرد. دختر که پناه‌گاهی جز خانه پدر نداشت، ناچار به طرف قبرستان رفت و در آن‌جا روی قبر مادرش نشست و از روی بی‌چارگی و ناراحتی گریه می‌کرد و خاک‌های قبر مادر را به سر و صورت خود می‌پاشید. دو اسب سوار که از کردستان به ترکستان می‌رفتند او را دیده و از احوالش جویا شدند و دختر سیر تا پیاز را برای‌شان تعریف کرد. آن دو که مردمانی نوع‌پرور و ضعیف‌نواز بودند. دختر را با خودشان به ترکستان بردند و جهیزیه زیادی برایش خریده و به مرد پاک‌دل و ثروتمندی شوهر دادند.

از آن طرف وقتی پدر دختر به خانه آمد و دید که دخترش در خانه نیست، خیلی ناراحت شد و پس از فهمیدن موضوع، زنش را طلاق داد و شهر به شهر به دنبال دخترش حرکت کرد و سرانجام پس از چندین سال او را در شهر ترکستان یافت. در حالی که دخترش شوهر کرده و دارای سه فرزند شده بود.

او در این مدت برای یافتن دخترش خود را به صورت گدایی درمی‌آورد و خانه به خانه می‌گشت و در پشت در یک خانه بود که شنید زنی برای فرزندش لالایی می‌خواند. مرد ایستاد و لالایی را تا آخر گوش کرد و از روی لالایی فهمید که آن زن دخترش است. پدر بی‌نوا خیلی خوش‌حال شد و بی‌اختیار خود را به درون خانه انداخت و از شدت خوش‌حالی به گریه افتاد. دختر هم وقتی پدر خودش را دید، خود را در آغوش او انداخت و چون ابر بهار گریست. سپس هر یک داستان زندگی خود را در این چند ساله تعریف کردند و دختر

پاک‌دل وقتی شنید پدرش، زنش را طلاق داده از پدر خواست که او را ببخشد و دوباره عقد کند و با خودش به این شهر بیاورد؛ زیرا در عفو لذتی است که در انتقام نیست. پدر هم بعد از چند روز با اصرار دختر و شوهر دخترش، به شهر خود بازگشت و زن خود را که از کارش بسیار پشیمان شده بود، عقد کرده و به اتفاق هم به خانه دخترش برگشتند و سال‌های سال با خوبی و خوشی در کنار هم زندگی کردند.

در این لالایی پس از هر مصراع (وچم لالا ننه لالا) باید خوانده شود.

گدا آمد در خانه، به او دادم کمی دانه
خورد و مار بیگانه، مرا در کردی از خانه
تو کافر دل به چوب بستی، درم کردی دره بستی
منم رفتم به قبرستان، بنا کردم به خاک‌پاشان
دو ترک آمد ز کردستان، مرا بردند به ترکستان
به صد مجموعه دیوانی، به صد قالی کرمانی
جهاز دادند مرا آنان، عروسم کرده چون شاهان
خدا دادم سه‌تا سلطان، یکی زان سه حسن سلطان
یکی دیگر حسین سلطان، تو هم هستی قمر سلطان
حسن سلطان به صحرايه، حسین سلطان به ملایه
قمر سلطان چو مه‌پاره، لالا کرده تو گهواره
که گهوارش طلاکاره، که روپوشش قلم‌کاره
بیا دایه مکن لابه، بیاور تش و آفتابه
بزار پهلوی گهواره، بشویم روی مه‌پاره
زن‌بابا خوشت باشه، نصیب دخترت باشه
بخواب ای دختر زیبا، ننه لالا ننه لالا
میان مخمل دیبا، ننه لالا ننه لالا
دو چشمانت ببند امشب، به روی من مخند امشب

لالایی محلی ترکی

لای لای لار
لالایی‌ها

لای لایینام یات بالام
گۆن ایله چیخ بات بالام
من آرزوما چاتمادیم سن آرزووا چات بالام
لالایی تو هستم بخواب، فرزندم
به هم‌راه آفتاب طلوع و غروب کن، فرزندم
من به آرزوی خودم نرسیدم تو به آرزویت برس، فرزندم

لای لای آهو گۆز بالام
لای لای شیرین سۆز بالام
گۆزل لیکده دونیادا تكدی منیم اؤز بالام
لالایی فرزند چشم آهوی من
لالایی فرزند شیرین سخنم
در زیبایی در دنیا فرزند من تک است

لالایینام اؤز بالام
قاشی قارا گۆز بالام
دیلین بالدان شیرین دیر دوداغیند سۆز بالام

لالایی تو هستم فرزندم
 فرزند چشم و ابرو سیاه من
 زبانت از عسل شیرین‌تر است حرف روی لب‌ت فرزندم
 (حرف که از لب تو جاری می‌شود، زبانی که به آن تکلم می‌کنی از عسل شیرین‌تر است،
 ای فرزند من)
 {لالایی تو هستم اصلاحی است (که برای تو لالایی می‌خوانم معنی می‌دهد)}

لای لای دیلین دوز بالام
 دیل آچ گینان تئز بالام
 من اوتوروم سن دانیش شیرین شیرین سؤز بالام
 لالایی، زبانت نمک است فرزندم
 زود زبان باز کن فرزندم
 من بنشینم تو حرف بزن حرف‌های شیرین فرزندم

لای لای بالام گول بالام
 من سنه قوربان بالام
 قان ائيله مه کونلومو گل منه بیر گول بالام
 لالایی فرزند گل من
 من به قربان تو فرزندم
 دل مرا خون نکن بیا برای من بخند فرزندم

لای لایینام گول بالام
 تئل لری سونبول بالام
 کپنک دن سرچه دن یوخوسو یونگول بالام
 لالایی تو هستم فرزند گل من
 مو هایت مثل سنبل، فرزندم
 از پروانه از گنجشک فرزند من خوابش سبک‌تر است

لالایی‌های کودکان ترکمن برگردان به فارسی

رشید و زیبا اسب ترکمن می‌چرخد آرام
تو دشت و دمن توی آلاچیق در دل صحرا
من و تو تنها فرزند رعنا قصه می‌گویم
می‌دهم ثابت می‌خندی تو می‌برت خوابت
قصه می‌گویم از یه روز شاد می‌دوی در دشت
می‌دوی چون باد برهٔ سفید می‌دود با تو از بلندی‌ها می‌پرد با تو
می‌غلتي آرام روی سبزه‌ها مثل جویباری جاری و رها
لالالایی لالایی لالا

شب که می‌رسد توی آسمان می‌رسد به گوش تار ترکمان
می‌خوابی و ماه روی آلاچیق می‌تابد آرام نرم و بی‌دریغ
وقتی بخوابی من تنها می‌شم می‌دوزم برات شال ابریشم
عرقچین سبز روسری گل‌دار، گلای نخی رو شاخ انار
در پناه گل دل‌بندم جانان خواب خوش بینی خواب بی‌پایان
در این گلستان فرزندم لالا برایم بگو فردا خوابت را

۱۵۱۲ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

فرهنگ لالایی

دکتر محمدعلی محمودی کهن / مترجم و پژوهش‌گر

لالایی‌ها به عنوان بخشی از فرهنگ عامه (فولکلور) از قدیمی‌ترین بخش‌های فرهنگی انسان تلقی می‌شود؛ زیرا نخستین جلوه بروز آن ریشه در آغاز توانایی انسان برای سخن گفتن و اندیشیدن در ابتدایی‌ترین جوامع انسان اولیه دارد.

از ویژگی خاص لالایی‌ها شفاهی و روایی بودن آن است. این بخش از فرهنگ عامه (فولکلور) در کنار دیگر وجوه آن در رویارویی ناخواسته و از پیش تعیین‌نشده مورد کم‌مهری خشن پدیده‌های زندگی شهرنشینی قرار گرفت که حاصل دست‌آوردهای تکنولوژی و پیش‌رفت آن بود. به گونه‌ای که روستاییان پیر و مسن دیگر نمی‌توانند در گوش نوادگان خود لالایی بخوانند. این موضوع تبعات ناخوشایندی را در عرصه‌های مختلف زندگی جوانان امروز در روستا و شهر نشان می‌دهد.

«لالایی نخستین پیمان آهنگین و شاعرانه‌ای است که میان مادر و کودک بسته می‌شود. رشته‌ای است نامرئی که از لب‌های مادر تا گوش‌های کودک می‌پوید و تأثیر جادویی آن خواب ژرف و آرامی است که کودک را فرامی‌گیرد. رشته‌ای که حامل آرمان‌ها و آرزوهای صادقانه و بی‌وسواس مادر است و تکان‌های دمدام گاهواره بر آن رنگی از توازن و تکرار می‌زند. این آرزوها آن‌چنان بی‌تشویش و ساده بیان می‌شوند که ذهن شنونده در این‌که آن‌ها آرزو هستند یا واقعیت، بی‌تصمیم و سرگردان می‌ماند. انگار که مادر با تمامی قلبش می‌خواهد که بشود و می‌شود و حتی گاه خدا هم در برابر این شدن درمی‌ماند.

لالایی‌ها در حقیقت ادبیات شفاهی سرزمین‌ها هستند، چرا که هیچ مادری آن‌ها را از روی نوشته نمی‌خواند و همه مادران بی‌آن‌که بدانند از کجا و چگونه، آن‌ها را می‌دانند. انگار دانستن لالایی و لحن ویژه آن ساز روز نخست— برای روان زن تدارک دیده شده است.

زن اگر مادر باشد یا نباشد، لالایی و لحن زمزمه آن را بلد است و اگر زنی که مادر نیست در خواندن آن‌ها درنگ می‌کند برای این است که بهانه اصلی خواندن را فراهم نمی‌بیند اما بی‌گمان اگر همان زن بر گاهواره کودکی نشیند، بی‌داشتن تجربه قبلی، بدون این‌که از زمینه شعر و آهنگ خارج شود، آن‌ها را به کمال زمزمه می‌کند. گویی که روان مادرانه از همان آغاز کودکی به زن حکم می‌کند که گوشه‌ای از ذهنش را برای فراگیری این ترانه‌های ساده و مطبوع سفید بگذارد. شاید بتوان گفت که آن‌ها طیف‌های رنگارنگی از آرزوها، گلایه‌ها و نیایش‌های معصومانۀ مادرانه هستند که سینه به سینه و دهان به دهان از نسل‌های پیشین گذشته به امروزیان رسیده و هنوز هم که هنوز است، طراوت و تازگی خود را حفظ کرده‌اند. به گونه‌ای که تاکنون هیچ ترانه دیگری نتوانسته جای‌شان را بگیرد.

در حقیقت لالایی‌ها - این دیرپاترین ترانه‌های فولکلوریک - آغازگاه ادبیات زنانه در پای گاهواره‌هاست که قدمت‌شان دیگر تاریخی نیست، بلکه باستان‌شناختی است.

از دو بخشی که هنگام خواندن یک لالایی به دست می‌آید، یعنی آهنگ و شعر؛ آهنگ به کودک می‌رسد و شعر از آن مادر است؛ زیرا آن‌چه از نظر شنیداری برای کودک گاهواره‌ای دارای بیش‌ترین اعتبار است، ضرب‌آهنگ لالایی است. و گرنه همه می‌دانیم که شعر لالایی زبان فاخری ندارد و تازه اگر هم داشته باشد، کودک گاهواره‌ای آن را دریافت نمی‌کند. تنها زمزمه و لحن گیرای مادر است که کودک را محظوظ می‌کند و او را می‌خواباند. مادر چه خوش‌صدا باشد و چه نباشد کودک با زمزمه او الفتی به هم می‌زند و لحن او چون جویباری در گوش‌های کوچکش حظّ و طراوت می‌ریزد.

از طرفی دیگر تجربه نشان می‌دهد که کودکان با این که با لالایی بزرگ می‌شوند، هرگز شعر آن را یاد نمی‌گیرند و به‌طور کلی ذهن خود را موظف به فراگیری لالایی نمی‌کنند و زمانی هم که به حرف می‌آیند هرگز لالایی را به عنوان ابزار خیال خود به کار نمی‌گیرند. حتی دختران هم هنگام خواباندن عروسک خود، برایش لالایی نمی‌خوانند، بلکه بیش‌تر سعی دارند که روی او را بپوشانند و به او امنیت بدهند. زیرا در هنگام بازی بیش‌تر می‌خواهند عروسک را دریابند، نه این که او را بخوابانند. اما اگر همین دخترکان بخواهند خواهر یا برادر کوچک‌تر خود را بخوابانند - بر اساس داشتن روان اسطوره‌ای مادرانه - حتماً برایش لالایی می‌خوانند.^۱

محروم کردن کودکان از این لالایی‌های شیرین و سرشار از مهر که دل سروده مادرانی است که طی قرن‌ها سینه به سینه گشته و پرورش یافته و به این دوران رسیده، موجب

بروز کم عاطفگی، روی آوردن به خشونت و بالاخره آمادگی بسیاری از جوانان در انجام نابه نجاری‌ها شده است.

ویژگی‌های لالایی‌ها

۱- لالایی‌ها به صورت شفاهی سینه به سینه به مادران رسیده و مادران بدون مراجعه به دست‌نوشته‌ای آن‌ها را برای کودکان خود می‌خوانند.

۲- لالایی‌ها تبلور زیباترین و عمیق‌ترین احساسات و عواطف انسانی هستند که از زبان نزدیک‌ترین فرد به کودک برای او خوانده می‌شود.

۳- لالایی‌ها دل‌نشین‌ترین آهنگ‌ها و ملودی‌هایی هستند که در گوش کودک زمزمه می‌شوند.

۴- لالایی‌ها به منزله اولین سنگ بنای ساخت شخصیت کودک از راه ارتباط کلامی هستند.

۵- لالایی‌ها دارای مضامین متناسب با شرایط زندگی کودک ساخته یا بیان می‌شوند. مانند دور کردن غم و اندوه از دوری نزدیکان، دلیری و چالاکی پدر یا نزدیکان و آشنایی شنیداری کودک با واژه‌هایی مانند بابا، برادر، خواهر، خاله، عمه، دایی و...

۶- عموم لالایی‌ها متناسب با شرایط اقلیمی از پدیده‌های موجود در همان محل زندگی استفاده می‌کنند. مانند: گل پونه، گل آویشن، گل لاله، گل گندم، گل نرگس، گل خشخاش، گل بادام، گل پسته و...

مضمون بیش‌تر لالایی‌ها ایجاد آرامش برای کودکان است. این عنصر شاید انگیزه اصلی در پیدایش لالایی‌ها بوده باشد که عموماً به دور از هر گونه تکلف و پیچیدگی هستند.

در روستای ما (کن - کهن) نیز همانند بسیاری از روستاهای دیگر کشورمان لالایی‌هایی دل‌انگیز و لطیف از زبان مادران در گوش کودکان خوانده می‌شده است. ما پا به سن گذاشتگان این روستا هنوز آن زمزمه‌ها را در گوش‌هایمان می‌شنویم. در کوچ وسیع و وداع ما و مادران و پدران با این روستا به شهرهای مختلف، این میراث نیز در خطر نابودی است. بیاییم از همین امروز به سراغ مادران پیر در روستا یا شهر برویم و با احترام و کرنش از آن‌ها درخواست کنیم تا در این سنین که به موی سپید نشست‌ایم، یک‌بار دیگر در گوش‌مان لالایی بخوانند و این خوانش را بنویسیم یا ضبط کنیم تا بتوانیم از این بخش فرهنگ مان حفاظت کنیم.

نمونه‌هایی چند از لالایی‌های روستای کهن:

الا لالا گل لاله، که آب بر باغ نو می‌ره

الا لالا گلم باشی، همیشه در برم باشی
 الا لالا گل لاله، پلنگ در کوهو (hu) می‌ناله
 الا لالا گل زیره، بابات رفته زنی گیره، ننت از غصه می‌میره
 الا لالا گلم باشی، بزرگ شی همدمم باشی
 الا لالا گل هامون، گلم رفته بر^۱ بارون
 الا لالا گل خشخاش، بابات رفته خدا همراهش
 فرستنده لالایی: محمدعلی محمودی کهن

a lâ lâ lâ gule lâla, ke aw bar bâqe new mi ra
 a lâ lâ lâ gule lâla, polang dar kuhu minâla
 a lâ lâ lâ gulam bâši, hamiše dar baram bâši
 a lâ lâ lâ gule zira, bâbât rafte zani gira, nanat az quse mi mira
 a lâ lâ lâ gulam bâši, buzurg ši hamdamam baši
 a lâ lâ lâ gule hamon, gulam rafte bare barun
 a lâ lâ lâ gule xašxâš, babat rafte xuda hamraš

الا لالا گل زیره، بابات رفته زنی گیره
 کنیز توسیاه باشه، سر اندر پاش طلا باشه
 الا لالا گل سوسن، سرت بگذار لبِت بوسم
 لبِت بوسم که بو داره، که باگل گفت وگو داره
 الا لالا گل آلو، درخت سیب و زردآلو
 که زردآلو برآورده، قباد و زم کم آورده
 الا لالا سیادونه، که بابات در بیابونه

a lâ lâ lâ gule zira, bâbât rafte zani gira
 kanize tu siyh bâša, sar andar pâstalâ bâša
 a lâ lâ lâ gule susan, saret bugzâr labet busam
 dâralabet busam ke bu, ke bâ gul guftugu dâra
 a lâ lâ lâ gule âlu, deraxte sibu zardâlu
 ke zardâlu bar âvurda, qabâ duzam kam âvurda
 a lâ lâ lâ gule siyâduna, ke bâbât dar biyâbuna

لالایی های زیر توسط مادرم (خانم شهربانو دانشی) روایت شد:

الا لالا گلم لالا، بخواب ای بلبلم لالا
 الا لا لا گلم باشی، تو میوه دلم باشی
 الا لالا گلی دارم، به باشو [گهواره] بلبلی دارم

۱ بر (به فتح ب و کسر ر) = به معنی زیر مثل بر آفتو (زیر آفتاب).

الا لالا گل دشتی^۱ همه رفتن تو ور گشتی
الا لالا که لالات می‌کنم من، نگا ور [بر] قد و بالات می‌کنم من
لالاییت می‌گم خوابت نمیداد، بزرگت می‌کنم خوت^۲ نمیداد

۱ گل دشتی = گل اسفند (همان اسفندی که دود می‌کنند برای...).

۲ (به کسر خ و واو) = خوابت

لالایی برای مادر

ته دسّ هیمه و رسن بورده

لالا لالا

ته قدّ نشا و خرمن بورده

لالا لالا

اتا دم راحتِ دنیا نکردی

ته عمرِ صحرا بتتن بورده

لالا لالا خسته تن بلاره

شه مارِ بویِ پیرهنِ بلاره

ته مه گره دایی توی بلاره

ته شو مسّه نشی خوی بلاره

مسّه لا لا خونستی تا صوایی

لالا لالا

مسّه داشتی آرزوی بلاره

لالا دل دارنه ارمونِ بلاره

بی ته دنیا مه زندونِ بلاره

ته دوش مشته هیمه من ته بلاره

ته دس پرّه پینه من ته بلاره

ته دوش مشته هیمه من ته بلاره

ته دس پره پینه من ته بلاره
یا نشا کردی یا مالِ په دئی
ته سر و تن خسته من ته بلاره
لالا چشِ مشَتِ اسرِی بلاره
ته مه دنیایِ خشی بلاره

لالا لالا لالا لالا لالایی
لالا لالا لالا لالا لالایی
افتاب تنه دل گوشِ نوونه
بهار ته دس ونوشه نوونه
اگه دنیایِ خشی مه بووشه
جان مار گرمِ کشه نوونه
لالا لالا شه غم‌خواره بلاره
اسا ونه تن نخواره بلاره
لالا لالا شه غم‌خواره بلاره
لالا لالا شه غم‌خواره بلاره

مازندرانی لالا

لالا لالا کوهی کوتر
برمه نکن امبه ته ور
امبه گهره ره تو دمبه
ته غم دریا ره او دمبه
پسر لالا دتر لالا
منه ارمون دل لالا
نهینی مار خور لالا
مه دل شیشه دنیا سنگه
مه دل ته وسه تنگه
ته دست هیمه و رسن بورده
ته قد نشاء و خرمن بورده
اتا دم راحت دنیا نکردی
ته عمر صحرا بتتن بورده
لالا لالا خسته تن بلاره
شه مار بوی پیرهن بلاره
ته می گهره دایی تو بلاره
ته شو مسه نشتی خو بلاره
مسه لالا خوندسی تا سوایی
مسه داشتی آرزو ته بلاره
لالا لالا دل دارنه ارمون بلاره

بی تو دنیا می زندون بلاره
ته دوش مشته هیمه من ته بلاره
ته دست پر از پینه من ته بلاره
یا نشاء کاردی یا مال پی دهی
ته سر و تن خسته من ته بلاره
لالا لالا چشم مشت اسری بلاره
ته مه دنیای خوشی بلاره
آفتاب تنه دل گوشه نوونه
بهار ته دست ونوشه نوونه
اگه دنیای خوشی مه بواشه
جان مار گرم کشه نوونه
لالا لالا شه غم‌خوار بلاره
اسا ونه تن نخار بلاره

لالایی‌های روستای طاق دامغان

محمدعلی طاهریان / پژوهش‌گر فرهنگ فولکلوریک دامغان

لالایی محلی: گدا آمد در خانه...

در روزگار قدیم دختری بود که در خانه پدرش با زن‌بابای خود (خوردومار) زندگی می‌کرد، روزی از روزها که زن بابای دختر برای انجام کاری از خانه خارج شده بود گدایی به پشت در خانه آن‌ها آمده و دختر در غیاب زن پدر مقداری برنج به آن گدا داد، وقتی زن بابا به خانه برگشت و از موضوع مطلع شد، دختر را با چوب کتک زیادی زد و از خانه بیرونش کرد. دختر که پناه‌گاهی جز خانه پدر نداشت، ناچار به طرف قبرستان رفت و در آن‌جا روی قبر مادرش نشست و از روی بی‌چارگی و ناراحتی گریه می‌کرد و خاک‌های قبر مادر را به سر و صورت خود می‌پاشید. دو اسب‌سوار که از کردستان به ترکستان می‌رفتند او را دیده و از احوالش جويا شدند و دختر سیر تا پیاز را برای‌شان تعریف کرد و آن دو که مردمانی نوع‌پرور و ضعیف‌نواز بودند، دختر را با خودشان به ترکستان بردند و جهیزیه زیادی برایش خریده و به مرد پاک‌دل و ثروتمندی شوهر دادند.

از آن طرف وقتی پدر دختر به خانه آمد و دید که دخترش در خانه نیست، خیلی ناراحت شد و پس از فهمیدن موضوع، زنش را طلاق داد و شهر به شهر به دنبال دخترش حرکت کرد و سرانجام پس از چندین سال او را در شهر ترکستان یافت در حالی که دخترش شوهر کرده بود و دارای سه فرزند شده بود. او در این مدت برای یافتن دخترش خود را به صورت گدایی در می‌آورد و خانه به خانه می‌گشت، و در پشت در یک خانه بود که شنید زنی برای فرزندش لالایی می‌خواند. مرد ایستاد و لالایی را تا آخر گوش کرد و از روی لالایی فهمید که آن زن دخترش است، پدر بی‌نوا خیلی خوش‌حال شد و بی‌اختیار خود را به درون خانه انداخت و از شدت خوش‌حالی به گریه افتاد. دختر هم وقتی پدر

خودش را دید، خود را در آغوش او انداخت و چون ابر بهار گریست. سپس هر یک داستان زندگی خود را در این چندساله تعریف کردند و دختر پاک دل وقتی شنید پدرش مادر زنش را طلاق داده از پدر خواست که او را ببخشد و دوباره عقد کند و با خودش به این شهر بیاورد؛ زیرا در عفو لذتی است که در انتقام نیست، پدر هم بعد از چند روز با اصرار دختر و شوهر دخترش، به شهر خود بازگشت و زن خود را که از کارش بسیار پشیمان شده بود، عقد کرده و به اتفاق هم به خانه دخترش برگشتند و سال‌های سال با خوبی و خوشی در کنار هم زندگی کردند.

در این لالایی پس از هر مصراع (وچم لالا ننه لالا) باید خوانده شود.

گدا آمد در خانه، به او دادم کمی دانه
خورد و مار بیگانه، مرا در کردی از خانه
تو کافردل به چوب بستی، درم کردی دره بستی
منم رفتم به قبرستان، بنا کردم به خاک پاشان
دو ترک آمد ز کردستان، مرا بردند به ترکستان
به صد مجموعه دیوانی، به صد قالی کرمانی
جهاز دادند مرا آنان، عروسم کرده چون شاهان
خدا دادم سه تا سلطان، یکی زان سه حسن سلطان
یکی دیگر حسین سلطان، تو هم هستی قمر سلطان
حسن سلطان به صحرايه، حسین سلطان به ملایه
قمر سلطان چو مه‌پاره، لالا کرده تو گهواره
که گهوارش طلاکاره، که رو پوشش قلم‌کاره
بیا دایه مکن لابه، بیاور تش و آفتابه
بزار پهلوی گهواره، بشویم روی مه‌پاره
زن‌بابا خوش‌باشه، نصیب دخترت باشه
بخواب ای دختر زیبا، ننه لالا ننه لالا
میان مخمل دیبا، ننه لالا ننه لالا
دو چشمانت ببند امشب، به روی من مخند امشب
که می‌بینی گزند امشب، ننه لالا ننه لالا
بخواب ای دختر نالان، تمام خانه شد ویران
فقط خر مانده با پالان، ننه لالا ننه لالا
دیانت از میان رفته، سلامت از جهان رفته

ز غیرت هم نشان رفته، ننه لالا ننه لالا
 مساجد گشته ویرانه، معابد گشته می‌خانه
 وطن پر شد ز بیگانه، ننه لالا ننه لالا
 ز بی‌خیری در این دوران، مرا خشکیده شد پستان
 تو بی‌شیری و من بی‌نان، ننه لالا ننه لالا
 بخواب ای شیره جانم، بخواب ای ماه تابانم
 که من فکر خراسانم، ننه لالا ننه لالا
 لولو خور خور ننه پف‌پف، همه اخ‌اخ ننه پف‌پف
 ننه لالا لالا لالا، لالا لالا لالا
 لولو لوی صحرایی، تو از وچم چه می‌خواهی
 برو گم شو جهنم شو، بلا گردان وچم شو
 لالا لالا گل آلو، درخت سیب و شفتالو
 درخت سیبه او برده، دل وچمه خو برده
 لالا گل پسته، بابات بار سفر بسته
 خدا پشت و پناهِش باد، علی هم‌راه راهش باد
 لالا لالا گل گندم، برات گهواره می‌بندم
 تو در گهواره لالا کن، منم دور سرت گردم
 لالا لالا گل زیره، چرا خوابت نمی‌گیره
 بابات رفته که زن گیره، ننت از غصه می‌میره
 لالا لالا گل پونه، گدا آمد در خونه
 ز من می‌خواد کمی دونه، نانش می‌دم نمی‌ستونه
 لالا لالا گل قندم، قبولت می‌کنن مردم
 مکن گریه که الساعه، به گهواره طلالت بندم
 لالا لالا گل غوزه، که فردا عید نوروزه
 چه سازد مادر زارت، که رختای تو نادوزه
 لالا لالا گل آبی، چرا امشب نمی‌خوابی
 اگر دردی به جان داری، به من برگو زبان داری
 لالا لالا به گل مانی، به آب زیر پل مانی
 تو چون نقل و نمک‌دانی، تو از نسل بزرگانی
 لالا لالا گل لاله، پلنگ در کوچه می‌ناله

برای دختر خاله، که دختر خاله بیمار
 لالا لالا گلم باشی، تو از گل بهترم باشی
 لالا لالا گل بادم، بخور شیر و بگیر آرام
 لالا لالا گل فندق، ننت رفته سر صندوق
 لالا لالا گل خشخاش، بابات رفته خدا همراهش
 لالا لالا گل نازی، بابات رفته به سربازی
 لالا لالا گل آلو، دو چشمست مست و خواب آلو
 لو لو رفت و سگش آمد، چخش کردم بدش آمد

هم‌چنین مادران دامغانی ضمن بازی و نوازش دختران شیرخواره خود اشعار زیر را می‌خوانند:

به کس کسانش نمی‌دم، به همه کسانش نمی‌دم
 به مرد پیرش نمی‌دم، مرد پیر عیاره، نونه به تنور می‌شماره
 به کس کسانش نمی‌دم، به همه کسانش نمی‌دم
 اشتر به قطار بیارن، دیگ حلقه‌دار بیارن
 میش بره‌دار بیارن، مرغ جوجه‌دار بیارن
 رخت ناشمار بیارن، کفش دگمه‌دار بیارن
 صد پخته و صد تخته
 آیا بدهم دختر، آیا ندهم دختر

به کس کسانش نمی‌دم، به ناکسانش نمی‌دم
 شاه بیاد با لشکرش، وزیر نظام پشت سرش
 برای پسر بزرگ‌ترش
 آیا بدهم دختر، آیا ندهم دختر

دختر دارم هزار هزار، قابل کفش پنج‌هزار
 از دامغان تا قندهار، خواهان داره هزار هزار
 به کس کسانش نمی‌دم، به ناکسانش نمی‌دم
 به مرد پیرش نمی‌دم، بیوه می‌شه
 به راه دورش نمی‌دم، خسته می‌شه

می‌دمش به تاجری، بزنه تخت زری
تاجر بیاد ماجش کنه، مادر بیاد نازش کنه
قربونت برم یه‌وقتی، اون وقت که روی تختی
قربونت برم چه می‌شه، انار تاقچه می‌شه
می‌افته پاره می‌شه، آبش پیاله می‌شه
خوراک خاله می‌شه

جمجمک برگ خزون، دختر زینت خاتون، گیس داره قد کمون
از کمون بلندتره، از زغال مشکی تره
عطر می‌خواد، گلاب می‌خواد
حمام یک‌روزه می‌خواد، شانه فیروزه می‌خواد
هاجستم و واجستم، تو حوض نقره جستم
نقره نمک‌دونم شد، حاج علی به قربونم شد

چه دختری چه ماهی، دست می‌کنه تو دیزی
گوشتاشه ورمی‌داره، نخوداشه جا می‌زاره

اشعار زیر هنگام نوازش و بازی با پسران شیرخوار خوانده می‌شود.
وچم وچه کلاغه، وچم بلبل باغه
وچم میرزا فتح‌الله، وچم می‌ره به ملا
وچم درسش روانه، وچم جیش قرانه (پوله)

پسر، پسر، لاری پسر، دکان عطاری پسر
هفتاد زن بیاری پسر
یکیش تهرانی قردار، یکیش اصفهانی مال‌دار
یکیش دختر ایل، جاهازش سر فیله
یکیش زن زنانه، یکیش مگس‌پرانه
یکیش غلبیل غوزه، یکیش ریش می‌گوزه

۱۵۲۸ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

علی‌رضای رشتی، دیشب کجا می‌گشتی
علی‌رضای قندی، اسبته کجا می‌بندی
زیر درخت آلو، داغته نبینه خالو

و موجودات وهمی «دیو، جن، آل، پری و اژدها» در باورها و فرهنگ شفاهی مازندران

نادعلی فلاح / پژوهش گر فرهنگ فولکلوریک

درباره موجودات وهمی از جمله «دیو» مقاله‌ها و کتاب‌های زیادی نوشته شد و مطالب زیادی از باورهای آن بین عامه مردم جسته و گریخته به رشته تحریر درآمد. به همین دلیل از تکرار آن مطالب پرهیز می‌شود. بنابراین، گفتار پیش رو محدوده مازندران امروزی را در بر می‌گیرد، هر چند از منظر جغرافیایی و فرهنگی مناطق وسیعی را به خود اختصاص می‌دهد که به تبرستان موسوم است. این مناطق امروزه بخش‌هایی زیادی از گلستان، سمنان، تهران، البرز و... را شامل می‌شود. آیین‌های و باورهای پیش روی این استان بخشی از آن متأثر از فرهنگ عامه مردم ایران است و بخشی از آن متأثر از فرهنگ، آب و هوا، اقلیم و نوع زیست و... مازندران است. این باورهای منطقه‌ای با باورهای ملی و کشوری در هم تنیده و یکی شدند تا جایی که جدا کردن آن‌ها از یکدیگر سخت و شبهه‌برانگیز است. مسئله اصلی که در این صد سال اخیر اتفاق افتاد؛ یعنی از زمانی شناسنامه آمد و جای‌نام‌ها ضبط و ثبت شدند، به دلایل متعدد از جمله عدم آگاهی از فرهنگ بومی، عدم آشنایی با زبان‌شناسی و زبان محلی، عدم سواد کافی ثبت‌کنندگان و مطلعان این حوزه و... جای‌نامه‌ها و نام‌ها به درستی ضبط و ثبت نشد. به عنوان نمونه تبرستان قدیم و مازندرانی‌ها حوزه جغرافیایی محدود امروزی دیو را دب تلفظ می‌کردند، اما زمان ثبت آن‌ها به فارسی دیو ثبت کردند. حتی فامیلی افراد در نزد اهالی قدیم دیو نبوده است، مانند «دیوسالار» که سال‌خوردگان آن را «دب‌سالار» تلفظ می‌کردند. متأسفانه امروز قشر تحصیل‌کرده بدون پژوهش و دقت نظر، از روی آگاهی یا ناآگاهی، واژگان اصیل را درست تلفظ نمی‌کنند و بخشی از هویت زبانی ما در حال نابودی است. در این راستا ده‌ها واژه با

پیش‌وند یا پس‌وند دب در مازندران وجود دارد که بخشی از آن واژگان و زبان‌زدها در کتاب فرهنگ واژگان تبری و فرهنگ واژگان مازندرانی وندادی ضبط و ثبت شد. برای دوری از اطاله کلام، خوانندگان محترم را به این دو کتاب مهم ارجاع می‌دهم: (نصری اشرفی، ۱۳۸۱/ج ۲: ۱۰۶۱-۱۰۵۹). (وندادی، ۱۳۹۸/ج ۲: ۱۰۰۰-۹۹۹).

البته واژگان زیادی در مناطق مختلف تبرستان و مازندران وجود دارد که در این دو منبع ذکر نشد. مانند: دیج (debəj) یا دوج (devəj)، دب دره (deb darra)، دب هن (deb han) (دره‌ای بسیار تاریک و وحشت‌ناک در مراتع چمستان روستای نافلار، این دره فصلی است، زمان فراوانی باران پُر آب می‌شود) و...

در این نوشته هدف اصلی بررسی باورها و نفوذ این موجودات خیالی در روایت‌ها و افسانه‌هاست. بدون این‌که بخواهیم تحلیل خاصی ارائه بدهیم. در نتیجه آن‌چه مردم در زندگی روزانه با آن درگیرند و می‌اندیشند، به صورت یک‌جا آورده شد. هر چند بخش‌های زیادی مورد جست‌وجو و پژوهش قرار نگرفت. به احتمال باورهای زیادی چه در منابع شفاهی و چه در لابه‌لای منابع مکتوب وجود دارد که به دلیلی وسعت کار در این مقاله ذکر نشد.

هر چند این موجودات خیالی تفاوت‌های فاحشی از منظر گوناگون با هم دارند، اما گاهی وقت در بعضی از موارد یکی دانسته می‌شوند. آن موارد را در فرهنگ غیر مازندرانی هم قابل مشاهده است. مثلاً دیو هر چند در ظاهر بسیار بزرگ و بعضی‌ها سیاه و بعضی‌ها سفیدند و از نظر ظاهر هیچ شباهتی با «جن و پری» ندارد، اما همیشه این‌گونه نیست و مردم هنگام بیان باورها آن‌ها یکی می‌دانند و حتی به شکل ترکیب هم به کار می‌برند: جن و دب، جن و پری، جن و آل. این است که گاهی دیو در معنای جن و گاهی نوعی از پری و گاهی به معنی شیطان است.

در متن مقاله شباهت‌ها و تفاوت‌های این موجودات بیش‌تر خود را نشان می‌دهد. هر چند شباهت‌ها بیش‌تر از منظر اخلاق و خصوصیات رفتاری باشد و الا از منظر ظاهری افتراق بسیار زیاد است. همین نکته کفایت می‌کند که پری زیبا و ظریف است، جن سیاه و زشت. دیو زمخت و کم‌خرد و آل بسیار موجود خشن که کم‌ترین مروتی در آن وجود ندارد. به نظر عامه مردم دیو را می‌دیدند، یعنی آشکار بود و روی زمین زندگی می‌کرد و محل استراحت‌اش در بن زمین یا چاه بود. پری بیش‌تر کنار چشمه و آب و درخت و جن جای مخروبه و مکان‌های قدیمی و دهشت‌ناک به سر می‌بردند.

دب یا دیو

باورها

مقصود از «دیو» و الفاظ نظیر آن، یک هیولای فوق‌الطبیعی، بسیار موذی و بدکردار و خارج از جنس بشر است. دیگر حتی حاضر نبودند بپذیرند که چهره و شباهت ظاهری‌شان مانند دیگر انسان‌هاست. این مخلوق قامتش از اندازه بشری تجاوز می‌کند، دندان‌های بلند و بیرون آمده دارد، می‌گفتند: «گوش‌هایش بزرگ و دور سرش را گرفته است. بدخواه است. دروغ‌گوست، گداست، مضر سلامتی است، فوق‌العاده تنبل است، مانند حیوانات جنگل درنده است. خانه و کاشانه ندارد و در جنگل‌ها و کوه‌ها سرگردان است.» (پهلوان: ۱۳۸۵: ۱۲۳-۱۲۲).

رؤیت قوس و قزح (رنگین کمان) را نشانه آن می‌دانند که به زودی خشک‌سالی همه‌جا را فرا می‌گیرد. لذا تلاش می‌کنند تا در وسع خود آمادگی لازم را جهت مقابله با بروز پدیده خشک‌سالی (اگر کشاورز، دام‌دار یا باغ‌دار و... هستند) با توجه به نوع شغل خود ایجاد کنند. در صورت مشاهده قوس و قزح (رنگین کمان) در آسمان می‌گویند: «رستم زال تیر و کمون»، بر این باورند که زال در پیکار با دیوان همه آن‌ها را نابود کرده و بر آن‌ها پیروز شد. اما آخرین دیو فرار کرده و او با قوس و قزح (تیر و کمانی که یک سرش در گوشه‌ای از عالم و سر دیگرش در سوی بعدی قرار دارد) در پی شکار این آخرین دیو است و این جدال و تعقیب و گریز رستم علیه آخرین دیو (یعنی سمبل پلیدی) در سراسر جهان ادامه داشته، تیر و کمان رستم در همه آسمان و زمین به سوی این مظهر ناپاکی‌ها نشانه گرفته شده است (مehjorian نماری، ۱۳۷۴: ۱۳)، (یونسی رستمی، ۱۳۸۸: ۱۹۱). اگر فردی دچار بختک شود، بر این باورند که دیو روی آن فرد افتاد (محمدی، ۱۴۰۲: ۱۷۹).

دیو از منظر روایت‌ها

علاوه بر دیو سفید انواع دیگر دیو وجود دارد: دیو زرد، دیو سیاه (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۲۰۴) نام‌های دیو عبارتند از: اولاد دیو (پهلوان: ۱۳۸۵: ۱۲۶). خسرو دیوزاد (باوند سوادکوهی، ۱۳۸۹: ۱۲۰) الحاک دیو (همان: ۱۲۴) دنگ (همان: ۴۵). تشبیه انسان درشت‌اندام به دیو (فلاح، ۱۳۹۶: ۲/۱۵۸)، در روایتی افسانهٔ نجما و رعنا، بدن نامزد رعنا را از منظر وحشت‌ناکی به دیو سفید تشبیه می‌کند (همان: ۲۴۱).

عامه مردم دب (دیو) را موجودی بزرگ و سفید و در عین حال کم‌خرد و کم‌هوش که به راحتی گول انسان را می‌خورد (مehjorian نماری، ۱۳۹۸: ۲۳-۱۹) (عیساپور، ۱۴۰۱: ۹۸ و ۱۰۲) دشمن انسان و خورنده گوشت انسان است. موجودی که از او تعریف کنی از آسیبش در امان هستی، دارای دو جنس نرینه و مادینه است و به دو دسته مسلمان و نامسلمان

(خوب یا بد) تقسیم می‌شوند که دیو مسلمان دوست‌دار انسان و دیو نامسلمان دشمن سرسخت انسان است (فلاح، ۱۳۹۶/۲: ۲۶۱) مادر دیو قصد خوردن دختر را می‌کند، اما دیو مسلمان به قرآن قسمش می‌دهد که او نخورد و پیش خدمت خودش می‌کند (همان: ۲۶۲). شامه تیزی نسبت به انسان دارد و به محض عبور انسان در نزدیکی خانه او بویش را می‌فهمد و انسان را تعقیب می‌کند و به دام می‌اندازد (همان: ۲۶۱). از روی نادانی با انسان مسابقه می‌دهد و شکست می‌خورد (فلاح، ۱۳۸۲: ۵۹-۵۸). ریسمانی که دیو به پای دختر می‌بندد، دختر آن را به درخت می‌بندد و از مهلکه می‌گریزد، دیو با نادانی آن قدر طناب را می‌کشد که درخت از ریشه کنده می‌شود و روی سرش می‌افتد و باعث کشته شدنش می‌شود (میرکازمی، ۱۳۷۲: ۱۶۶). دیو به راحتی گول انسان را می‌خورد و کشته می‌شود (بینایی، ۱۳۸۲: ۱۴۷)، (همان: ۱۵۳ و ۱۵۲) دیو از منظر خرد کم‌بهره است و گول انسان را می‌خورد (باوند سوادکوهی، ۱۳۸۹: ۳۴)، یعنی احمق است (همان: ۴۶ و ۱۵۴) دیو گول انسان را می‌خورد، چون از خرد کافی بهره ندارد، روی نوک شمشیر پا می‌گذارد، پایش جر می‌خورد و می‌میرد (فلاح، ۱۳۹۶/ج ۲: ۲۸۰). گول انسان را می‌خورد و دبه نفت را روی سرش می‌ریزد و کبریت می‌کشد، می‌سوزد و می‌میرد (عیساپور، ۱۴۰۱: ۱۰۲) دیو گول انسان را می‌خورد و با پوست درخت افرا و خرما دو انگشت شست دیو را می‌بندد و بر او غلبه می‌کند، دیو به اجبار کوچ می‌کند، مردم از دستش رهایی می‌یابند (همان: ۱۸۰-۱۷۸).

دیو از بهره هوشی کامل برخوردار نیست و نمی‌تواند خر درسته و کامل داخل دیگ را پشت رو کند تا هر دو طرف آن بپزد، در نتیجه از هوش و عقل انسان کمک می‌گیرد (فلاح، ۱۳۹۶ / ج ۲: ۴۲). دیو در مخروبه زندگی می‌کند (باوند سوادکوهی، ۱۳۸۹: ۴۴). هرگاه به دیو سلام کنی از شرش در امانی و مورد مهر و محبت قرار می‌گیری، اگر دیو ماده باشد چه بهتر (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۲۲۰). در خانه دیو همیشه پر از غذا است (باوند سوادکوهی، ۱۳۸۹: ۱۲۰). انسان‌ها از ترس به دیو باج و رشوه می‌دهند (عیساپور، ۱۴۰۱: ۱۷۸).

در افسانه «هفت برادران» یا «هفت برادر و یک خواهر»، دیو ماده در نقش‌های متفاوتی ظاهر می‌شود. در یک روایت دیو ماده بسیار بد است و می‌خواهد دختر را بخورد، اما پسرش مسلمان است و مانع آسیب دختر می‌شود. اما در روایت دیگر یا روایت‌های دیگر دیو ماده یا مادر، خوب است، به کمک او دختر از مهلکه می‌گریزد، زیرا زمانی که پسرش بیاید او در امان نخواهد بود (فلاح، ۱۳۹۶ / ج ۲: ۲۶۶) در روایت دیگر دیو هم‌سایه انسان است و مانند روایت دوم مادر دیو خوب است و پسرش بد است که دندان‌ش را سر راه دختر قرار می‌دهد و دندان به پای دختر فرو می‌رود و بی‌هوش می‌شود (همان: ۲۶۸) در روایت دیگر دیو موی

دختر را از لای در می خورد، دختر بی هوش می شود (همان: ۲۷۴). موی دیو سخت و محکم است. زمانی که با آن دست انسان را ببندند، به هیچ وجه پاره نمی شود (باوند سوادکوهی، ۱۳۸۹: ۱۲۳) دیو نقشه می کشد، دختر کوچک را بخورد (بینایی، ۱۳۸۵: ۱۳۸). دیو گوسفندان را چاق می کند و انسان هایی که در بند کرده، می دهد تا بخورند و چاق شوند، هر شب یک انسان چاق را سیخ می کشید و می خورد (فلاح، ۱۳۹۵: ۲/۱۰۲) انسان را کباب کرده، می خورد (بینایی، ۱۳۸۲: ۱۵۲)، (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۱۶۷)، (بینایی، ۱۳۸۵: ۱۳۸).

جادو و پیکرگردانی

از ویژگی های موجودات وهمی از جمله دیو است: دیو مسلمان ورد می خواند و دختر را در جیبش جای می دهد (فلاح، ۱۳۹۶: ۲/۲۶۱)، (همان، ۴/۱۳۹۶: ۷۷) و به پیکره مختلفی چون مرغ کرچ، اسب و کره اسب، گل، سنبل و... درمی آورد (همان، ۲/۱۳۹۶: ۲۶۳-۲۶۲). کل حسن نزد مادر دیوها ورد یاد می گیرد، هفت پسرش می آیند و او مجبور می شود ورد بخواند، کل حسن را به شکل های سوزن، پرنده، دسته گل، انار، دانه، مرغ و شغال درمی آورد از آن طرف بچه دیو هم ورد می خواند و خود را به پیکره پرنده، مرغ و... تبدیل می کند (همان، ۴/۱۳۹۶: ۷۷-۷۸). دیو جادوگر است و پادشاه که بچه نداشت، با جادوی او هر چهل زنش بچه دار شدند (بینایی، ۱۳۸۲: ۱۴۵). دیو تغییر چهره می دهد و در سیمای یک انسان ظاهر می شود (همان: ۱۴۶). دیو اشیایی چون تیغ، درخت کراد و پل شکسته و حیواناتی چون سگ و گاو را جادو می کند و در خدمت خویش می گیرد، اما دختر با تعریف و تمجید از اشیا و خوراک دادن حیوانات جادو را باطل می کند و آن ها را به خدمت می گیرد، در نتیجه دختر از دست دیو نجات پیدا می کند (فلاح، ۲/۱۳۹۵: ۲۶۲). (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۱۷۱) دیو مانند ابر سیاه ظاهر می شود (عمادی، ۱۳۸۲: ۹۳) دیو هنگام جابه جایی تنوره می کشد (باوند سوادکوهی، ۱۳۸۹: ۱۵۲)، (عیساپور، ۱۴۰۱: ۹۷). دیو آن قدر تنومند و پر قدرت است، وقتی که با تبرزین بر پای او ضربه می زنند، فکر می کند پشه او را گزیده است (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۸۷).

حسین کچل

حسین کچل دختر شاه پریان را که گرفتار دیو است و می خواهد از او کام بگیرد، آزاد می کند و به شیشه عمر دیو دست می یابد و در نهایت به کمک دیو و دختر شاه پریان به پادشاهی می رسد (سادات اشکوری، ۱۳۸۶: ۳۹-۳۰). معمولاً دیو دختران را گرفتار می کنند: «دختر به دست یازده دیو گرفتار می شود» (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۸۶). دیو از دیو قلعه

پایین می‌آید و دختر را می‌دزد (عیساپور، ۱۴۰۱: ۱۰۴) دیو نیمه‌شب دختر را داخل خورجین‌اش می‌گذارد و می‌رباید (میرکازمی، ۱۳۷۲: ۱۶۴).

دیو چوپان است (فلاح، ۱۳۹۵: ۲/۱۰۲). دیو چوپان گاو است و تمام فن و فود چوپانی را بلد است (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۱۲۷) دیو دارای گاو و گوسفند و قاطر است (عیساپور، ۱۴۰۱: ۱۰۲).

دیو حوض جادویی دارد که هر کس وارد آن شود، خوش‌سیمای و جوان می‌شود (همان: ۱۴۸-۱۴۹) دیو برای گریز از کشته شدن به علی (ع) قسم می‌خورد و جان سالم به در می‌برد و تا آخر به قسمش پای‌بند است (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۸۵)

چوپان با هم‌دستی زن دیو که انسان است، تمام بچه‌های حاصل ازدواج او با دیو را می‌کشد و با هم فرار می‌کنند (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۱۲۴).

دیو وارونه عمل می‌کند، اگر بگوید کوه به سمت دریا می‌رود و اگر بگوید دریا به سمت کوه می‌رود. (باوند سوادکوهی، ۱۳۸۹: ۳۶)، (همان: ۱۲۴). دیوها راز و رمز هم‌دیگر را نمی‌دانند (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۸۹).

در هیچ روایتی از دیو بی‌عفتی دیده نمی‌شود، معمولاً سعی می‌کنند، حتی به زور هم شده با دختران ازدواج کنند و هم‌خوابگی داشته باشند. اما در یک روایتی دیو با زن بیوه رابطه پنهانی دارد و زن چندبار هفت‌قلو می‌زاید (همان، ۱۳۹۰: ۱۶۹ و ۱۷۲ و ۱۷۵). انسان با دختر دیو ازدواج می‌کند (باوند سوادکوهی، ۱۳۸۹: ۱۵۵) دختر با دیو ازدواج می‌کند و صاحب فرزندی به نام خسرو دیوزاد می‌شود (همان، ۱۳۸۹: ۱۲۰). دیو با دختر ازدواج می‌کند صاحب فرزند می‌شود (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۱۲۲). در تمام روایت‌ها وقتی دیو کشته می‌شود، حتی فرزند یا فرزندان دیو هم کشته می‌شوند، اما دیو بدون احساس و تأسف از کنارش عبور می‌کنند (همان: ۱۲۵-۱۲۶). دیو هر شب یک خیک عسل و یک خیک روغن می‌خورد. هر شب یا دو شب یک بار گوسفند یا گاو را سر می‌برد و گوشتش را می‌خورد (همان: ۱۲۵) عسل با برنج می‌خورد^۱ (همان: ۱۲۷).

در روایتی از نجما و رهنا (رعنا) دیو نگهبان کاخ دختر است، در نتیجه رعنا از ترس این‌که هنگام ورود به کاخ دیو نجما را ببلعد، به کمکش می‌شتابد (فلاح، ۱۳۹۶: ج ۱/ ۲۵۶). در افسانه پسر پادشاه، چهل برادر، برای پیدا کردن چهل دختر از یک پادشاه که با آن‌ها ازدواج کنند، برادر کوچک در حین گشت و گذار برای پیدا کردن آتش، یک‌جا چهل دیو و در جای دیگر هفت دیو را می‌کشد و در جای دیگر سه دیو از ترس کشته شدن مطیع اوامر

۱ یکی از غذاهای اصیل مردم مازندران برنج و عسل یا برنج با انواع دوشاب بود.

او می‌شوند و کمکش می‌کنند تا به چهل دختر برسند. هر دیو یک خر بریان و یک دیگ بزرگ برنج می‌خورند (همان، ۱۳۹۶/ ج ۲: ۴۳-۴۱). دیو از ترس مطیع انسان می‌شود (مهجوریان نماری، ۱۳۹۸: ۲۳-۱۹)، (پهلوان: ۱۳۸۵: ۱۲۶). در اکثر افسانه دیو مغلوب انسان می‌شود، این از دو حالت خارج نیست یا رام و مطیع انسان می‌شود و او را در خطر و مشکلات راه‌نمایی و کمک می‌کند یا این‌که انسان او را می‌کشد (فلاح، ۱۳۹۶/ ج ۲: ۲۳۹ و ۲۴۶). در افسانه علی شال‌ترس، دیوها با نادانی و فکر نکردن مغلوب و رام انسان می‌شوند (همان، ۱۳۹۶/ ۴: ۷۴-۷۳)، (همان: ۱۴۷)، (همان، ۱۳۸۲: ۵۸)، (مهجوریان نماری، ۱۳۹۸: ۲۳-۱۹)، (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۱۴۸-۱۴۴)، (عیساپور، ۱۴۰۱: ۲۸-۲۴) (بینایی، ۱۳۹۹: ۱۹۷-۱۹۵). بوی آدمی‌زاد را می‌فهمد حتی اگر چند ساعت قبل از آن‌جا عبور کرده باشند (فلاح، ۱۳۹۶/ ج ۱: ۶۶). معمولاً دیو هنگام خواب سرش را روی زانوی دختر می‌گذارد و می‌خواهد (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۸۷)، (پهلوان: ۱۳۸۵: ۱۲۶). دیو کشت‌زار گندم دارد و اولاد دیو نگهبان آن است (پهلوان: ۱۳۸۵: ۱۲۶).

در افسانه‌ای کیسه پنبه، دختر درون خانه دیو می‌افتد. دیو دو چشمه با کارکرد متفاوت دارد: دیو از او کارهایی می‌خواهد و او بدون کلک انجام می‌دهد، در قبال آن پاداش می‌گیرد و درون چشمه‌ای آب‌تنی می‌کند و دختر زیبارویی می‌شود (ماه‌پیشانی). در مقابل خواهر ناتنی‌اش به طمع به دست آوردن زیبایی چون به دستورات دیو عمل نمی‌کند، به فرمان دیو در چشمه‌ای دیگر آب‌تنی می‌کند، چهره زشت نصیبش می‌شود (فلاح، ۱۳۹۶/ ۲: ۸۰-۷۹). دختر به خانه دیو مادر می‌رود، سلام می‌کند و پستانش را می‌مکد. پس با دعای دیو مادر ماه‌پیشانی می‌شود (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۲۲۱). دختر به خانه دیو می‌رود و سلام نمی‌کند، با نفرین دیو پیشانی‌اش زشت می‌شود (همان: ۲۲۱).

دیو شیشه عمر دارد و وقتی شیشه را بشکنی دیو می‌میرد (فلاح، ۱۳۹۶/ ۲: ۹۲)، (سادات اشکوری، ۱۳۸۶: ۳۴)، (عمادی، ۱۳۸۲: ۹۴)، (باوند سوادکوهی، ۱۳۸۹: ۱۵۵). دیو شمشیر عمر دارد؛ یعنی هزار خنجر هم بخورد نمی‌میرد و تنها همان شمشیر او را از پای درمی‌آورد (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۸۷).

دیو بزرگ هفت روز خواب است و هفت روز بیدار (همان، ۱۳۹۰: ۸۷-۸۶).

دیو به پای چشمه می‌آید و تمام آب را می‌نوشد، چشمه خشک می‌شود (عیساپور، ۱۴۰۱: ۱۰۴). موی بز دشمن دیو است (عیساپور، ۱۴۰۱: ۱۰۴) با موی بز تله می‌گذارند، دیو به دام می‌افتد (عیساپور، ۱۴۰۱: ۱۰۴).

قهرمان داستان از دختر دیو کمک می‌خواهد، دختر هم یک تار مویش را آتش می‌زند، یک دیو می‌آید و مشکل قهرمان داستان را حل می‌کند (فلاح، ۱۳۹۶/ ج ۱: ۹۳). دیوها هر

کدام یک تار مو به قهرمان داستان می‌دهند تا هر زمان به مشکلی برخوردند یا کاری داشتند، مو را آتش بزنند تا دیوها حاضر شوند و در اطاعت انسان باشند (مهجوریان نماری، ۱۳۹۸: ۲۲).

در افسانه بهرام خان، هفت دیو در یک مکان زندگی می‌کنند. بهرام با تک‌تک آن‌ها مبارزه می‌کند و دیوها می‌کشد (فلاح، ۱۳۹۶/ ج ۲: ۱۱) بهرام خان دیو دو سر را هم می‌کشد، سر آخر با هم‌دستی مادر بهرام خان که با دیو ازدواج کرده بود، بهرام خان را شکست می‌دهد، اما بهرام خان به کمک پرندگان بر دیو و مادرش غلبه می‌کند و هر دو را می‌کشد (همان: ۱۱). در افسانه دیو سیاه، دیو سیاه ضمن گول خوردن از انسان (نمک زیاد به گوشت‌اش زد و تشنه‌اش شد و طلب آب کرد) فقط با یک تیر کشته می‌شود، اگر دو تا تیر بخورد، مجدداً زنده می‌شود (همان: ۸۷).

در افسانه‌ای رستم با دیو ساعت‌ها نبرد می‌کند و در نهایت با کمک گنجشکی به نام «پس پسی» دیو شکست می‌خورد؛ اما رستم او را نمی‌کشد، سوار بر اسب می‌شود و از آن مسیر می‌گذرد. دیو با درختانی که هنگام نبرد کنده شد، سدی می‌سازد تا رستم غرق شود، رستم جان سالم به در می‌برد و دیو از شدت ناراحتی و اندوه جان می‌سپارد (بینایی، ۱۳۸۲: ۱۵۱-۱۴۹). پرنده زیبا و کوچکی از خانواده بلبل به نام (پس پسی) هزار که موجب پیروزی رستم بر دیو سپید مازندران می‌شود. بدین‌گونه که هنگام نبرد این پرنده که روی شاخ درختی نظاره‌گر نبرد آن‌ها بود، آواز پیچ‌پیچ سر داد. رستم منظور پرنده را دریافت و با پیچاندن شاخ‌های دیو مازندران، نقش بر زمینش می‌سازد (همان، ۱۳۸۲: ۹۷-۹۶)، (پهلوان: ۱۳۸۵: ۱۲۶). دیو شاخ دارد (پهلوان: ۱۳۸۵: ۱۲۶)، (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۸۵).

دیو در چاه زندگی می‌کند (فلاح، ۱۳۹۶/ ج ۱: ۸۱ و ۶۶)، (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۸۶). دیو سفید دخترهای زیادی را در چاه زندانی می‌کند و به توسط انسانی که با دیو مبارزه می‌کند و شکستش می‌دهد، آزاد می‌شوند (همان: ۸۲-۸۱)، (همان: ۱۳۹۰: ۸۶). در افسانه شیرافکن و هفت دیو، دیو در یک غاری که ته آن چاه دارد زندگی می‌کند و دختر پادشاه را به اسارت می‌گیرد (مهدی‌پور عمران، ۱۳۸۹: ۱۹۲).

دیو هفت سر و هفت دست دارد و با هر دستش می‌تواند یک درخت را از ریشه بکند. شیرافکن هر هفت دست دیو را قطع می‌کند، در یک چشم به زدن دوباره هفت دست دیگر سر جایش درمی‌آید. دیو دیگر دو شاخ بلند روی سرش دارد، دمش بلند مانند کمند است (همان: ۱۹۵). دیو دیگر یک چشم در وسط پیشانی دارد. دیو دیگر دور سرش چشم دارد و یک شاخ وسط پیشانی‌اش. شکم دیو را پاره می‌کنند، هفت دیو دیگر از شکمش بیرون می‌آید. شیرافکن شیشه عمر دیو را بر زمین می‌کوبد. دیو می‌میرد (۱۹۶). دیو بعدی هفت

سر دارد و قهرمان داستان گردن دیو را قطع می‌کند (۱۹۷) دیو دارای دو سر (فلاح، ۱۳۹۶/ ج ۲: ۱۱) چهار سر (باوند سوادکوهی، ۱۳۸۹: ۱۵۴) است.

در افسانه دیو و پسرک زیرک، دیو و مادرش موجودی که از ذکاوت و هوش خوبی برخوردار نیستند و پسرک زیرک تمام راه‌کارهایی که آن‌ها برای از بین بردن او به کار می‌برند، نقش بر آب می‌کند، هر دو آن‌ها را می‌کشد و گنج آن‌ها را تصاحب می‌کند (بینایی، ۱۳۸۲: ۱۴۳-۱۵۱)، (فلاح، ۱۳۹۵: ۲۸۰-۲۷۸). دیوها دارای گنج (طلا و نقره) اند که انسان تصاحب می‌کند (باوند سوادکوهی، ۱۳۸۹: ۴۸).

در بعضی از افسانه‌ها غول و دیو یکی دانسته شده است. در افسانه فاطمه اره راوی دیو سفید و غول را یکی می‌داند که در نهایت قهرمان داستان به کمک دیو سفید یا غول در یک چشم‌به‌هم‌زدنی به چین می‌رسد و از دست فاطمه اره نجات پیدا می‌کند (فلاح، ۱۳۹۵/ ۲: ۱۱۶-۱۱۷). در افسانه «یک حاجی پسری را خریده بود»، دیو و غول را یکی می‌داند (فلاح، ۱۳۹۶/ ۳: ۲۳۵).

معمولاً دیوها در آتش می‌سوزند (فلاح، ۱۳۹۵/ ۲: ۲۶۶). در افسانه هفت خواهران دیو نقشه می‌کشد، آن‌ها را کباب کند و بخورد، اما خواهران با زیرکی او را در تنور آتش می‌اندازند و می‌کشند (همان: ۲۵۲).

دیو با خرس، شیر، پلنگ، گرگ زندگی می‌کند (بینایی، ۱۳۹۹: ۱۹۵). جن، دیو، پلنگ، خرس، شغال و... پای درخت جمع می‌شوند (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۱۵۷).

در افسانه «مقلی و دب»، مقلی دیو را با شلیک تیر می‌کشد، زن دیو او را نفرین می‌کند، یک چشم مقلی بر اثر نفرین کور می‌شود، استخوان‌های پای دیو آن‌قدر بزرگ و کلفت است که با آن روی رودخانه پل می‌سازند (فلاح، ۱۳۹۶/ ۵: ۵۹-۵۷). راوی در ادامه به دیو اعتقاد ندارد و می‌گوید آدم‌های وحشی بودند (همان: ۵۹).

آن‌چه در این افسانه پیداست، گندم را نخستین‌بار دیوان کشت می‌کنند و چون به طرز کشت آن آگاه بودند، بهترین بذر گندم را آنان داشتند. این است که در زبان دری «دیو گندم» یعنی گندمی که فربه و دانه‌های آن بزرگ باشد (پهلوان: ۱۳۸۵: ۱۲۶).

در افسانه «یک پیرمرد و پیرزنی سالیان بچه نداشتند»، پسر بچه با دیو مبارزه می‌کند و ضمن کشتن دیو به گنج زیادی دست پیدا می‌کند (فلاح، ۱۳۹۶/ ۲: ۲۷۵-۲۸۰) در افسانه «جزیره و غول» روایت دیگری از افسانه بالا پسر بچه با غول مبارزه می‌کند (بینایی، ۱۳۸۵: ۱۳۰-۱۲۸). به احتمال منظور راوی همان دیو درشت‌هیکل است.

جن

در گذشته عامه مردم از نام بردن بعضی از حیوانات، موجودات وهمی و... ابا داشتند، زیرا معتقد بودند، وقتی نام‌شان را بر زبان بیاورند، آن‌ها حاضر می‌شوند و امکان آسیب زدن وجود دارد. به عنوان نمونه از نام بردن جن و آل پرهیز می‌کردند، می‌گفتند: «اونانی». اسم گرگ را بر زبان نمی‌آوردند، می‌گفتند: «سر بسود» یا «حرامی» و... هم‌چنین به جای نام بردن گراز می‌گفتند: «حرامی».

در نزد عامه مردم جن دو گونه است: مسلمان (خوب) و غیر مسلمان (بد) که گونه دوم در ذهن و افکار عامه مردم آن‌چنان نفوذ دارد و در دل وحشت و هراس می‌اندازد که کمتر کسی به جن مسلمان یا خوب فکر می‌کند. اولین چیزی که با نام بردن جن در ذهن متصور می‌شود: زشتی و دهشت‌ناکی اوست. که پاهایش چپه یا بر عکس پای آدمیان، دارای پاشنه‌ای در قسمت جلو و کف و پنجه‌هایی به سمت عقب است. بسیار سیاه است و موهای بلندی دارد. پستان آن قدر بلند است که سینه را به پشت انداخته تا فرزندش هم‌چنان که در کول اوست، شیر بخورد. آن‌ها شب‌ها ظاهر می‌شوند و در دره‌ها، جنگل‌ها، گورستان‌ها و... فراوان‌ترند و احتمال آسیب‌رسانی آن‌ها به آدمیان نیز بیش‌تر است. جن‌ها هم مانند دیگر موجودات وهمی پیکرگردانی دارند و در هیئت‌های انسان، سگ، گربه، مار و دیگر موجودات اطراف زندگی انسان‌ها درمی‌آیند و باعث فریب و گمراهی یا آسیب رساندن انسان‌ها می‌شوند.

«جن واژه‌ای است مخصوص موجودات هوش‌مند که بر طبق روایتی عامیانه معمولاً برای ایجاد شر خلق شده‌اند و همواره محکوم به بدی کردن‌اند... اصطلاح «جن زدگی» غالباً بدین معنی به کار می‌رود که جسم شخص جن‌زده را یک جن دیگر و یا روح متصرف شود. بنابراین، برای ارتباط با دفع آنان آدابی را برای خود قائل شدند» (یونسی رستمی، ۱۳۸۸: ۵۴). پدیده جن در متون مذهبی تفسیر خاص خود را دارد، اما در نزد عامه مردم لرگان جای‌گاه و معنای دیگری دارد، لرگانی‌ها اغلب خود را در معرض آسیب‌هایی می‌بینند که ممکن است به واسطه «اجنه» آن‌ها را تهدید کند. اغلب بزرگ‌سالان تجربه‌های فردی خود را از مراجعه با جن و پری یا به اصطلاح خودشان «اجنه» بازگو می‌کنند، وجود جنگل‌های انبوه، کوه‌ها و صخره‌های مهیب در منطقه و زندگی و معیشت کشاورزی و دام‌داری در تکوین و گسترش این باورهای پُر رمز و راز، بی‌تأثیر نبوده است. ریشه‌های کهن این باورها در این‌جا و در دیگر نقاط مازندران به قدمت تاریخ این سرزمین است.

لرگان تفکیک و تمایزی بین انواع پدیده‌های فوق طبیعی قابل نمی‌شوند و اغلب جن، پری غول و آل و دیو را به گونه‌ای مشابه توصیف می‌کنند و برای آن‌ها قدرت و تأثیرگذاری

خاصی قائل هستند. برخی خانواده‌های محلی با اجنه مراوده‌هایی داشته‌اند و این قبیل خانواده‌ها و نوادگانشان تا به امروز از آسیب جن و پری در امانند و دم آن‌ها برای دیگران که دچار جن‌زدگی شده باشد، مفید و مؤثر است (سلطانی لرگانی، ۱۳۸۵: ۴۶-۴۵).
آن‌چه مسلم است در باورهای مردم، بعضی‌ها جن با آل را یکی دانسته و بعضی آن دو را از هم تفکیک می‌کنند و در کنار هم به کار می‌برند اما در کارکرد و رفتار مانند هم هستند و تفاوت محسوسی بین آن‌ها وجود ندارد.

باورها

پاشنه اجنه جلوی پای‌شان قرار دارد و بدن‌شان پر از موی بلند است (محمدی، ۱۴۰۲: ۹۹). بنا به باور گالش‌ها، جن‌ها خواهان تعویض نوزاد خود با فرزندان گالش‌ها هستند و به همین باور تا شب ششم تولد نوزاد احتمال ربودن نوزاد به توسط جن‌ها وجود دارد. پس خانه را پر جمعیت کرده، رفت و آمد می‌کنند، بسیار شادمانی می‌کنند تا جن نزدیک خانه نشود (عیسی‌پور، ۱۳۸۸: ۲۵۴). در روستاهای آمل بر این باورند که پشت بام‌ها، جای موجودات خیالی مانند «عمه خورا»^۱، «سرو جن»، «وجه‌خوار»، «یک‌سر دو گوش» و... وجود دارد که کودکان را هنگامی شلوغی یا نافرمانی می‌خورد (محمدی، ۱۴۰۲: ۱۱۱).

در غروب روز پنجم تولد نوزاد، ماما سیخ را در دست گرفته و با آن دور رخت‌خواب زانو خط می‌کشد، دعای مخصوص را تلاوت می‌کند، معتقدند: اجنه بعد از روز پنجم تولد نوزاد نیز از آن خط نمی‌توانند عبور کنند تا آسیبی به زانو و نوزادش وارد کنند (یونسی رستمی، ۱۳۸۸: ۸۶).

از روز اول تولد نوزاد تا ده شورون بالای سر مادر چند پیاز سیخ‌کشیده، یک جلد قرآن یک عدد چاقو و یک عدد تفنگ قرار می‌دهند. بعد از ده شورون وسایل مذکور را جمع کرده به جای آن سنگ‌ریزه و جارو می‌نهند و بدین ترتیب جن را تهدید کرده تا نزدیک زانو و نوزاد نشود. شب‌نشینی‌ها و پاییدن زانو تا پنج شب ادامه دارد، چنان‌چه نوزاد فرزند اول خانواده باشد، در شب ششم بستگان و آشنایان داخل مجمعه میوه، شیرینی، لباس کودک و چند متری پارچه برای مادر نهاده و روی مجمعه را می‌پوشانند و به منزل نوزاد می‌آورند در پنجمین شب تولد «پنجک‌شو» (panjek šu) با ولع فراوان شیرینی‌ها و میوه‌ها را می‌خورند. بعد از پنجک‌شو دیگر زانو را نمی‌پایند. روز دهم زانو و نوزاد را به حمام برده، شست‌وشو می‌دهند، البته احتیاط و هم‌آهنگی کامل با حمامی صورت گرفته تا دو زانو یک‌دیگر را در این روز نبینند (بینایی، ۱۳۸۲: ۹۰).

۱ عمه قرا ammə qəra? هم تلفظ می‌کنند.

«گته مار» (gatə mār) مامای محلی با چهل تاس، آب بر سر نوزاد می‌ریزد و هم‌چنین زن‌هایی که بچه‌دار نشدند، این کار را می‌کنند تا آن‌ها نیز بچه‌دار شوند. بعد از استحمام بستگان شیرینی آورده، درون رختکن تناول می‌کنند. پیاز سیخ‌کشیده را در حمام گذاشته تا رائو روی آن لگد کند. البته زائو تا چهل روز دیگر باید جانب احتیاط را نگه دارد. مثلاً شب‌ها تنها بیرون نیاید، اگر بیرون می‌رود با کارد و چاقو بیرون برود و بچه را نیز در این مدت تنها نگذارد. بعد از چهل روز در وقت سعد [زمان خوش‌بختی و خوش‌اقبالی] نوزاد را در گهواره قرار می‌دهند. به چوب فوقانی گهواره زنگوله و دانه‌های کبود رنگ (میرکا) آویزان می‌کنند با چاقو دور دیوار خانه خط‌کشی کرده و آیه‌الکرسی را قرائت می‌کنند تا بدین ترفند از ورود اجنه به منزل جلوگیری شود (همان: ۹۱-۹۰). برای این‌که نوزاد جن‌زده نشود تا چهل روز در کنار گهواره‌اش فلز نوک‌تیز مانند چاقو یا کارد قرار می‌دادند (محمدی، ۱۴۰۳: ۹۳). کارد یا چاقو را بر بالین زن زائو یا فرد تنها می‌گذاشتند و باور داشتند که شیاطین و اجنه از آن فرد دور خواهد شد (همان: ۱۰۷) برای دور نگه داشتن شر اجنه، پیاز بزرگی را از وسط سیخ می‌کشند و آن را کنار گهواره و زن زائو قرار می‌دادند (همان: ۱۷۱). برای این‌که زائو از آسیب اجنه در امان باشد، بهتر است بالای سرش قطعه‌ای آهن چاقو با کاردی قرار گیرد. این امر تقریباً عمومیت دارد، ولی تا چند سال پیش برای ایمنی بیش‌تر مادر و نوزاد دور تا دور چهار دیوار خانه را حین خواندن قرآن با ورد مخصوص با نوک تیغه کارد یا چاقو خط می‌کشیدند و برای جلوگیری از ورود جن حریمی در نظر می‌گرفتند (سلطانی لرگانی، ۱۳۸۵: ۴۸).

از آزار و اذیت سگ و گربه به ویژه در شب باید پرهیز کرد، زیرا ممکن است اجنه به شکل آن‌ها درآمده باشند (پیکرگردانی) و بعداً از افرادی که به آزار و اذیت سگ و گربه پرداخته‌اند، انتقام بگیرند (یونسی رستمی، ۱۳۸۸: ۵۵). (بینایی، ۱۳۸۲: ۸۹). اجنه به صورت گربه سیاه درمی‌آید، به همین دلیل گربه سیاه را ببینند، بسم‌الله می‌گویند (محمدی، ۱۴۰۲: ۹۹).

در محافل از جن زیاد صحبت می‌شود، اما به تنهایی کسی جرئت نمی‌کند، نام جن را بر زبان بیاورد. چرا که ممکن است فوراً جن ظاهر شده و فرد را به قتل برساند. به باور عامه مردم معمولاً در حمام جن زیاد وجود دارد. لذا شب، به تنهایی نباید به حمام رفت به اصطلاح سنگین است، تعدادی از خانواده‌ها معتقدند که اجداد آن‌ها جن را دست‌گیر کردند و آنان را سوگند دادند که تا ابد نوادگان آن‌ها را آزار و اذیت نکنند؛ از این رو خانواده‌ها از جن نترسیده و زائو را نمی‌پایند (بینایی، ۱۳۸۲: ۸۹). زن حامله تا سه روز نباید به قبرستان برود، چون اجنه او را اذیت خواهد کرد (یوسی رستمی، ۱۳۸۸: ۸۴).

هنگام شب کودکان و نوجوانان را از رفتن به لب جویبارها منع می‌کردند، چون بر این باور بودند، آن منطقه به اصطلاح سنگین است؛ یعنی ارواح و اجنه در لباس انسان یا حیوان آن‌ها را اذیت می‌کند که منجر به دیوانگی فرد می‌شود (دانای علمی، ۱۳۸۹: ۲۱۱). پدر و مادرها به کودکان خود یاد می‌دادند که قبل از غذا خوردن حتماً بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم بگویند، زیرا در غیر این صورت هر لقمه که بردارند، یک لقمه معادل آن را جن بر می‌دارد و در نتیجه غذا تمام می‌شود (یوسفی، ۱۳۸۹: ۱۸۵).

آب داغ و جوشیده را نباید هنگام شب بیرون ریخت، زیرا ممکن است روی جن یا فرزندان آن‌ها ریخته شود و آنان در صدد انتقام برآیند (بینایی، ۱۳۸۲: ۱۰۶)، (یونسی رستمی، ۱۳۸۸: ۹). روی خاکستر نباید آب داغ ریخت، زیرا بچه جن می‌میرد و در صدد انتقام برمی‌آید (بینایی، ۱۳۸۲: ۱۰۸).

شب آتش و آب گرم را بیرون نمی‌اندازند، بر این باورند که از ما بهتران یا اجنه می‌سوزند (خلعتبری لیمایی، ۱۳۸۷: ۱۰۰). ریختن آب جوش در شب‌ها روی زمین و بیرون از خانه کراهت دارد، چون ممکن است جن‌ها در آن محل باشند و آسیب ببینند و متعاقب آن به فرد مورد نظر آسیب برسانند (سلطانی لرگانی، ۱۳۸۵: ۴۸).

آب جوش را نباید بدون مهر و صلوات از داخل منزل بیرون ریخت، زیرا در آن منزل اجنه جمع می‌شوند. برخی باور دارند، اجنه‌ها بیرون منزل‌اند، برای این‌که آب جوش روی‌شان نریزد، بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم گفته شود (محمدی، ۱۴۰۲: ۹۵).

به هیچ وجه در طول شبانه‌روز زیر درخت توت و گردو نخوابید، زیرا هر کس زیر این دو درخت بخوابد، جن‌زده خواهد شد (یونسی رستمی، ۱۳۸۸: ۵۴). برای این‌که از جن‌زدگی در امان بمانند زیر درخت گردو نمی‌رفتند (مصطفایی، ۱۳۹۳: ۱۸۰). هنگام شب نباید زیر درخت گردو خوابید، زیرا جن زده می‌شود (یوسفی، ۱۳۸۹: ۱۹۰)، (محمدی، ۱۴۰۲: ۱۲۴).

ترس از جن‌زدگی به مخروبه نمی‌رفتند (مصطفایی، ۱۳۹۳: ۱۷۹). در حمام به خصوص حمام‌های مخروبه و متروکه، جن سکونت دارد. در گذشته به تنهایی وارد حمام نمی‌شدند و از حمام مخروبه دوری می‌کردند. هنگام شب از کنار حمام مخروبه عبور نمی‌کردند، اگر عبور می‌کردند با گفتن بسم‌الله و صلوات عبور می‌کردند (محمدی، ۱۴۰۲: ۹۰). در گذشته نوزاد را تا ده روز اول برایش نامی انتخاب نمی‌کردند، زیرا باور داشتند اگر از ناپاکی رها شود، آن‌گاه برایش نامی انتخاب می‌کنند و الا اجنه و شیاطین او را مورد اذیت قرار می‌دهند (همان: ۱۲۳). بعد از غسل با آب عقد، داماد یا عروس، نباید جای تاریک بروند، چون بی‌وقتی یا جن‌زده می‌شوند. همچنین بعد از غسل با آب عقد نباید جای پر درخت مانند باغ یا جنگل بروند، زیرا جن‌زده می‌شوند (همان: ۹۷).

نحوه رفع جن‌زدگی

اگر کسی جن‌زده می‌شد، فوراً او را نزد ملای ده برده تا برای او (سرکتاب) باز کند. بعد از تورق و نگاه به کتاب خاص موضوع را تأیید و بر حسب شدت و ضعف جن‌زدگی می‌گوید که مرد یا زن به (سبک دعا) یا (سنگین دعا) نیاز دارد. بعد از اخذ مبلغی، دعاها را بر کاغذهای مخصوص مستطیل شکل نوشته، به افراد جن‌زده می‌دهد به طریق مختلف به او تجویز می‌کنند و مورد استفاده قرار می‌دهند. بعضی‌ها باید کاغذ دعا را داخل پارچه‌ای نهاده، زیر بغل خود آویزان کنند. بعضی دیگر باید کاغذ دعا را سوزانده، دودش را استنشاق کنند یا کاغذ دعا را با آب شسته، سپس آب را بنوشند و... (بینایی، ۱۳۸۲: ۹۰-۸۹، یونسی رستمی، ۱۳۸۸: ۵۵-۵۴)، (همان: ۵۵)، (رحمتی‌نیا، ۱۳۸۸: ۱۱۱).

ناوختی یا بی‌وقتی کنایه از جن‌زدگی

برخی از مازندرانی‌ها معتقدند اگر کسی بی‌موقع یا بی‌هنگام از منزل بیرون برود، دچار جن‌زدگی می‌شود، به عبارتی دیگر همیشه پیر مردان و پیر زنان به کوچک‌ترها توصیه می‌کنند پس از نیمه شب تا قبل از نماز صبح کسی به تنهایی نباید بیرون از منزل (خیابان، بیابان و...) بدون هدف و منظور خاصی به سر برد. در صورتی که به چنین وضعیتی مبتلا شود، دچار جن‌زدگی می‌شود. یعنی اجنه به او هجوم خواهند آورد و او را آزار و اذیت خواهند کرد (یونسی رستمی، ۱۳۸۸: ۵۵).

چهارشنبه و دوشنبه

مردم سوادکوه بر این باور بودند که شب‌های چهارشنبه نباید از خانه خارج شد یا از جاهای تاریک و دره‌ها عبور کرد، زیرا این شب در تصرف جن است، اجنه در این شب آزادانه پرسه می‌زنند و ممکن است به انسان آسیب برسانند. اگر به ناچار در این شب به تاریکی برخوردند، باید تندتند بسم‌الله الرحمن الرحیم بگویند تا جن غیب شود و توانایی آزارسانی نداشته باشد. بعضی‌ها بر این باورند که جن‌های شرور و زشت در این شب ظاهر می‌شوند و این امر آن قدر در ذهن مردم جا باز کرده که گاهی برای تحقیر کسی که زشت‌خو و نازیبا است، می‌گویند: فلانی شبیه جن شب چهارشنبه است (یوسفی، ۱۳۸۹: ۱۸۴). دختران و زنان جوان غروب یا زمان اذان مغرب نباید از آبادی خارج شوند یا وارد مخروبه بشوند، زیرا بی‌وختی یا جن‌زده می‌شوند (محمدی، ۱۴۰۲: ۷۱). شب‌های دوشنبه و چهارشنبه بچه‌های نابالغ و دختران نوجوان را بیرون نمی‌فرستادند، زیرا جن‌زده می‌شوند (همان: ۸۵-۸۴) آملی‌ها به نحوست شب چهارشنبه باور دارند و بر این باورند که در این

شب، اجنه شرور و زشت‌رو به راحتی در کوچه و پس کوچه‌های شهر و آبادی‌ها در تکاپو هستند و به انسان آسیب می‌رسانند. به «چهارشنبه شوی جن» باور دارند و گاهی از روی کینه و تحقیر هم‌دیگر را چارشنبه شوی جن خطاب می‌کنند (همان: ۱۱۵). کسی که غذای گرم بخورد یا چای داغ بنوشد، از خانه خارج نمی‌شود، بر این باورند جن‌زده می‌شود (بی‌وقتی می‌کند) (همان: ۱۲۵). وقتی شخصی به تنهایی در جنگل و صحرا باشد و در چشمه یا دره‌ای به قصد آب نوشیدن سر در چشمه فرو برد و بدون مراقبت کس دیگری چنین کند، ممکن است جن‌ها به او آسیب برسانند (سلطانی لرگانی، ۱۳۸۵: ۴۷).

جنى

بعضی افراد جنى‌اند به محض نام بردن آنان، جلوی تان حاضر می‌شوند و زود هم غیب می‌شوند (محمدی، ۱۴۰۲: ۶۲).

باورى در مورد نوزاد لاغر و جن‌زدگى

بر این باورند که اگر نوزادی خیلی لاغر و ضعیف باشد، علتش این است که جن فرزند واقعی آن‌ها را برده و نوزاد خودش را داده است. لذا ابتدا نوزاد را وزن کرده، سپس به قبرستان می‌برند. نوزاد را در جایی (مکانی) در قبرستان می‌گذارند و اندکی از او فاصله می‌گیرند. آن‌گاه مادر نوزاد به فرد دیگری که همراه اوست، می‌گوید: (البته این کار از قبل هم‌آهنگ شده است) برو بچه را بیاور و به ما بفروش. همراه نیز این کار را انجام می‌دهد. نوزاد را از مکانش برمی‌دارد و به نزد مادرش می‌آورد و در قبال دریافت مبلغی وجه نقد به اصطلاح او را که مثلاً فرزند اصلی اوست و نه فرزند جن‌زده‌اش، می‌فروشد. بدین ترتیب مادر فرزند اصلی خود را می‌یابد و نوزاد هم از ضعیف و لاغری و رنجوری‌هایی می‌یابد (یونسی رستمی، ۱۳۸۸: ۱۸۵)، (بینایی، ۱۳۸۲: ۹۲).

جن در روایت‌ها

به کسی که ناآرام و وحشی باشد، به اصطلاح یاغی و رام نشدنی باشد به جن تشبیه می‌کنند. مانند: جن حسن؛ یعنی حسن وحشی یا جنى، جن رحمت و... (فلاح، ۱/۱۳۹۶: ۱۸۴) یا جن‌بیه^۱ یعنی خیلی عصبانی شد، یاغی و وحشی شد (همان: ۲۵۶) در افسانه مردی که مرده خرید، دختر پادشاه بیماری سختی می‌گیرد و بسیار عصبانی است تا مرز جنون رسیده، راوی می‌گوید: «بچه این جور جن‌بیه!» (فلاح، ۲/۱۳۹۶: ۶۱). گاهی آدم‌ها را به جن و پری تشبیه می‌کنند. در افسانهٔ مرد یهود، وقتی دختر یهود از دست پدر فرار

۱ (jən bayyə) اصطلاح است. یاغی شد، رام‌نشدنی شد.

می‌کند تا با او ازدواج نکند، به جنگل می‌رود و ناگهان پسر پادشاه او را می‌بیند با تعجب می‌گوید: «تو پری‌ای؟! جنی؟!» (فلاح، ۱۳۹۶/۳: ۱۱۸).

همان‌گونه که دیو و پری پیکرگردانی دارند، جن هم یکی از ویژگی‌های او پیکرگردانی است. به شکل‌های گربه، سگ، مار و انسان و... تغییر چهره می‌دهد و باعث نجات انسان در برابر کاری که برایش انجام دادند، می‌شود (سادات اشکوری، ۱۳۸۶: ۱۴۴-۱۴۳). جن به سیمای زن زیبا و دلربا ظاهر می‌شود، تا طرف مقابل را گول بزند و با خود ببرد، اما تفنگ مانع کار می‌شود و فرد مورد نظر نجات پیدا می‌کند (فلاح، ۱۳۹۶/۵: ۴۸-۴۶). به سیمای پیرزن ظاهر می‌شود (فلاح، ۱۳۹۶/۵: ۴۹). جن روزها در جلد مار است و شب در هیئت انسان درمی‌آید (بینایی، ۱۳۹۹: ۱۰۷). جن ورد می‌خواند دختر به شکل سیب می‌شود و در جیب جای می‌گیرد (همان: ۱۰۸). جن آدمی‌زاد را به شکل پَر می‌کند (همان: ۱۰۹). جن خود را شبیه آدم می‌کند (همان، ۱۳۸۵: ۹۵). هنگام زایمان به پیکره انسان ظاهر می‌شوند و از انسان کمک می‌گیرند (فلاح، ۱۳۹۶/۵: ۵۳ و ۵۴). دست‌مزد را به شکل پوست پیاز پرداخت می‌کنند و وقتی قابله به خانه می‌رسد، تبدیل به طلا می‌شود (همان: ۵۳). دست‌مزد را به شکل پوست سیر پرداخت می‌کنند و وقتی قابله به خانه رسید تبدیل به طلا می‌شود (باوند سوادکوهی، ۱۳۸۵: ۷۸) دست‌مزد را به شکل گل‌پر پرداخت می‌کنند و وقتی قابله به خانه می‌رسد، تبدیل به طلا می‌شود (فلاح، ۱۳۹۶/۵: ۵۴).

به شکل موجودات مختلف از جمله مار (فلاح، ۱۳۹۶/۵: ۴۴)، اسب (همان: ۵۵) انسان زیبا و هر انسانی که آن شخص در تصورات خویش دارد و... درمی‌آید. جن به شکل زن در می‌آید یا زنی خاص را صدا می‌زند تا آدمی را گمراه کند و با خود ببرد (همان: ۴۸-۴۷). هنگام خاموش کردن آتش بایستی بسم‌الله گفت، زیرا گاهی اجنه خودشان را به شکل آتش نشان می‌دهند (همان: ۱۰۰). پشمالو، ماده‌ها دارای پستان بسیار بلند که به پشت انداخته تا بچه شیر بخورد (همان: ۴۰ و ۵۲)، پاهایش چپه است (همان: ۵۲) شب برفی به گاوسرا می‌آید تا گرم شود (همان: ۴۱).

به قسم اعتقاد دارد: برای گرم شدن به گوسفند سرا می‌آید و از تفنگی که چوپان در دست دارد، جن قسم می‌خورد: تو به اون کربلایی که رفتی! کاری به ما نداشته باش! ما هم کاری به هفتاد پشت تو نداریم (همان: ۵۲). جن به شیر مادر و حق پدر قسم می‌خورد و به آن پای‌بند است (بینایی، ۱۳۹۹: ۱۰۹). اگر با آن‌ها هم‌صدا و موافق عمل کنند با انسان هم‌صدا می‌شوند. اگر کمک‌شان کنی با سکه طلا که معمولاً به شکل پوست پیاز است قدردانی می‌کنند (فلاح، ۱۳۹۶/۵: ۵۳).

از بسم الله فرار می کنند: «یک آهن برداشت و گفت: بسم الله الرحمن الرحيم! خدایا به امید تو! آهن را پرت کرد به طرفشان، خورد به زمین و اینها غیب شدند؛ چون مهر کرده بود، با سه بار مهر کردن جن غیب می شود (همان: ۴۴).

زن قابله سوار بر اسب جن می شود و نباید بسم الله الرحمن الرحيم بگوید (باوند سوادکوهی، ۱۳۸۵: ۷۷) زن قابله بعد از زایمان جن، سوار جن نرینه می شود که در سیمای اسب بود. او وقتی به خانه می رسد، بسم الله الرحمن الرحيم گفت، اسب یا همان جن با دست مزد او غیب شد و او از بالا به زمین افتاد (فلاح، ۱۳۹۶: ۵۵).

زن به شرطی که بسم الله نگوید، به عروسی جن ها می رود، عروس و داماد، لباس عروس و پسر او را می پوشند، مشکوک می شود. با انگشتش حنا را به لباس عروس می مالد. از این طریق متوجه می شود، لباس را جن ها بردند و بعد از عروسی آوردند (بینایی، ۱۳۸۵: ۱۱۸). جن لباس نوزاد نوه قابله را بر تن نوزاد خویش می کند و زن قابله با انگشت علامت می گذارد و به صحت و سقم آن پی می برد (باوند سوادکوهی، ۱۳۸۵: ۷۸).

جن مانند دیگر موجودات وهمی دارای طلا و جواهر است و گاهی وقت نصیب انسان ها می شود (بینایی، ۱۳۸۵: ۹۵).

ضد جن سگ، بز قرمز و گرگ است. گرگ ها آنها را ببینند دنبال شان می کنند، می گیرند می خورند (فلاح، ۱۳۹۶: ۵: ۴۱). اگر کسی جن را ببیند و به دیگران خبر بدهد، مریض و بستری می شود (فلاح، ۱۳۹۶: ۵: ۴۱). جن زن زائو و بچه اش را می کشد و دل زن را می کند (فلاح، ۱۳۹۶: ۵: ۵۰) جن در حمام به یک نفر کشیده می زند و به اثر همان ضربه می میرد (فلاح، ۱۳۹۶: ۵: ۵۱).

جن از فلز عاجز است. به لباس او سنجاق می زنند و او را اسیر خویش می کنند. جن کودک را گول می زند، سنجاق را باز می کند و آزاد می شود (بینایی، ۱۳۸۵: ۹۵).

نفرین جن می گیرد. مردی که جن اسیر خویش کرد، نفرین می کند: همیشه قاشقت بشکند و هر چه خانه ات را تمیز می کنی، تمیز نشود. نفرین او در زندگی اش تأثیر می گذارد (بینایی، ۱۳۸۵: ۹۵).

هر گاه به جن سلام کنی از آسیب او در امانی. در افسانه «تنبل اسماعیل»، فرد شروری تنبل اسماعیل را به دام می اندازد، او را در دره ای که محل زندگی جن است، انداخته تا برایش گنج بیاورد. فرد شرور وقتی گنج را به دست می آورد، او را میان جن ها رها می کند. تنبل اسماعیل به محض دیدن جن سلام می کند، در امان می ماند. آن ها می گویند: «چون به ما سلام کردی، سرت را نمی بریم!» به او یک تار مو و یک کبریت می دهند، می گویند: «هر موقع جانت در خطر افتاد، این تار مو را آتیش بزنی ما می آییم نجاتت می دهیم.» آن گاه

راه را به او نشان می‌دهند و او به خانه‌اش برمی‌گردد (فلاح، ۱۳۹۶: ۷۲). در این قسمت راوی آل و جن را یکی می‌داند (همان: ۵۴).

زنی داشت بچه‌اش را می‌کشت، یک نفر دلش به حال بچه سوخت و نجات می‌دهد، بعد می‌فهمد که آن زن جن بوده، بعد از سال‌ها جن انتقامش را از او می‌گیرد و بچه‌اش را به قلعه خویش می‌برد (عیساپور، ۱۴۰۱: ۲۱۷-۲۱۴).

در افسانه مردی که مرده خرید، قهرمان داستان شب را درون یک قبرستان اتراق می‌کند، اما همراهانش می‌گویند: این جا بی‌وقتی داینه^۱! نمی‌دانم جن هست! اوانی^۲ است، آدم را می‌کشد! (فلاح، ۱۳۹۶: ۶۰) در ادامه قهرمان داستان وقتی همه خوابیدند، تمام اوانی را می‌کشد و هر چه گنج بود، تقدیم فردی که به همه بده کار است، می‌دهد (همان).

در افسانه «قوز بالا قوز» جن‌ها در حمام جشن می‌گیرند یا عزاداری می‌کنند (همان: ۳۰) (یونسی رستمی، ۱۳۸۸: ۱۲۳-۱۲۲). جن در حمام هنگام کیسه کشیدن پشت یک انسان، که فکر می‌کند، دوست اوست، چنگ می‌اندازد و خونش را می‌خورد، آن فرد می‌میرد (فلاح، ۱۳۹۶: ۵/۳۸) بعضی آدم‌ها را جن می‌زند؛ یعنی هنگام شب او را جن می‌برد، معمولاً این دسته افراد کودک کم‌سن و سال‌اند (همان: ۳۷-۳۶).

دو روایت قوز بالا قوز و جن و زن قابله از جمله روایت‌های پُربسامدی است که بین عامه مردم نقل محافل مجالس و شب‌نشینی‌ها بود. قوز بالا قوز روایتی است که در حمام اتفاق می‌افتد. فردی کوژپشتی به حمام می‌رود و در جشن جنینان شرکت می‌کند، آن‌ها از رفتار او خوش‌شان می‌آید و قوز پشت او را می‌کنند، گوژپشت دیگر متوجه موضوع شده، از او کمک می‌گیرد، از موضوع مطلع می‌شود، این‌بار جنیان در حمام عزادار بودند، مرد گوژپشت به جای هم‌داستانی با آن‌ها به شادی و پای‌کوبی می‌پردازد، آن‌ها قوز مرد قبلی را بر قوز او اضافه می‌کنند و امروز زبان‌زد قوز بالای قوز فراگیر است (باوند سوادکوهی، ۱۳۸۵: ۱۶۸-۱۶۶)، (یونسی رستمی، ۱۳۸۸: ۱۲۳-۱۲۲)، (فلاح، ۱۳۹۶: ۵/۳۰). اما در افسانه دوم جن در لباس انسان (پیکرگردانی) به دنبال قابله می‌آید، قابله کمک‌شان می‌کند، بعد از پایان کار در روایتی پوست پیاز لای چادر او می‌گذارند و در روایتی دیگر گل‌پر و در روایت پوست سیر... زن قابله ندانسته آن هدایا را ریخته، فقط تعداد اندکی لای چادرش گیر می‌کند که تبدیل به سکه طلا (پیکرگردانی این‌بار در اشیا) می‌شود، دیگر پشیمانی سودی ندارد (فلاح، ۱۳۹۶: ۵۳-۵۵)، (باوند سوادکوهی، ۱۳۸۶: ۷۹-۷۷). جن‌ها شامه تیزی نسبت به انسان دارند و زود بوی آدمی‌زاد را می‌فهمند (بینایی، ۱۳۹۹: ۱۰۷).

۱ bi vaxti dāyne بی‌وقتی دارد. اصطلاح است شبیه او جن‌زده می‌شود یا مکانی که آدم‌ها جن‌زده می‌شوند.
۲ unāni جن

جن‌ها از نامزد جن (ملک محمد) که انسان است، می‌خواهند خانه عمه برود و کشمش بگیرد تا بین راه او را از بین ببرند. نامزدش راز جادویی را برای ملک محمد فاش می‌کند و جادو را خنثی می‌کند. از پل شکسته و چشمه گل‌آلود تعریف می‌کند. پیش سگ علف بود و پیش اسب استخوان جابه‌جا کرد. در باز را بست و در بسته را باز کرد و از این طریق به سلامت عبور می‌کند (بینایی، ۱۳۹۹: ۱۰۹).

آل

در مازندران آل موجودی نامرئی و منفی است که به انسان آسیب می‌رساند، به خصوص به زنان زائو که اطرافیان زائو با تدابیری اثر منفی او را خنثی می‌کنند و زائو و نوزاد را نجات می‌دهند. هر گاه زائو و نوزادش یا هر یک در حین زایمان یا بعد از زایمان بمیرند، می‌گویند: آن‌ها را آل زده.

بچه را درون قنداق قرار می‌دادند و زیر گوش او اذان می‌گفتند. پس از آن دور تا دور خانه یا اتاق را خط می‌کشیدند و آیه‌الکرسی می‌خواندند. بعداً سیخی را از پیازی عبور داده، همراه با قرآن و چاقویی که با آن ناف بچه را بریده بودند، بالای سر زائو یا سرنگا (-seren gâ) قرار می‌دادند تا موجود خیالی به نام آل از زائو جگر و دل ندرزد. البته گاهی اوقات برای اطمینان تور ماهی‌گری را که دور تا دور آن آهن و موی بز یا بزمو (beze-mu) قرار داشت، پهلوی زائو قرار می‌دادند. یا از موی بز برای بستن هر منفذی استفاده می‌کردند (دانای علمی، ۱۳۸۹: ۱۹۷).

زن باردار نباید در چهارماهگی اول تنها به قبرستان باشد، چون آل دل او را می‌زند. وقتی دل او را خورد، طفل درون رحم مرده به دنیا می‌آید (یونسی رستمی، ۱۳۸۸: ۸۵). برای زن زائو، بعد از حمل معتقدند که نوزاد و مادرش تا ده روز نباید تنها بمانند، حتماً شخصی بایستی در کنارشان باشد، در این مدت بالای سر نوزاد و مادر کلید و قرآن و پیاز و سیخ قرار می‌دهند و بر این اعتقادند که کلید باید بسته باشد و اگر به عمد یا به سهو کلید باز باشد، بچه کلید می‌افتد (مریض خواهد شد). دلایل گذاشتن قرآن نیز این است که کتاب خداوند او را محافظت خواهد کرد و همچنین چون آل و اجنه، از سیخ و پیاز بدشان می‌آیند. لذا با بودن سیخ و پیاز بالای سر نوزاد، آن‌ها به سمت نوزاد نمی‌آیند.

در شب «پنج و یک شو» یا همان شب ششم تولد نوزاد، هنگام غروب آفتاب قابله یا مامای محلی آن نوزاد سیخی را که از روزهای قبل میان پیاز بزرگی عبور داده، در این شب به منزل زائو آمده، رخت‌خواب زائو و گهواره نوزاد خط فرضی می‌کشد و چند آیه یا ذکر می‌خواند و با این کار بر این باورند که آل یا همان موجود نامرئی در این شب که در کمین

نوزاد است، تا قلبش را بدرد. با رسم این خط فرضی نمی‌تواند به حریم زائو و نوزاد وارد شود (محمدی، ۱۴۰۲: ۲۰۴).

مردم باور داشتند، جگر زن زائو خوراک نامرئی موجودی به نام آل می‌شود. آل از وسایل فلزی چون چاقو، نعل اسب، چهل تاس و... می‌ترسد (محمدی، ۱۴۰۲: ۱۲۳).
آل دارای جنس نر است که به آن غول می‌گویند (بینایی، ۱۳۸۵: ۶۰) آل و غول فقط با یک تیر می‌میرند با تیر دوم جان دوباره می‌گیرند (بینایی، ۱۳۸۵: ۶۰).

جن و آل

در اتاق زن زائو آهن و پیاز می‌گذارند تا جن (آل) به او آزار نرساند و یا مزاحم زن زائو نشود و او را دیوانه نسازد. در اصطلاح گفته می‌شود «ور آل نور» (vərə ?āl navəre) یعنی او (زن زائو) را آل نبرد. تا ده روز نمی‌گذارند زنان زائو تنها باشند؛ چون معتقدند اگر زن زائو تنها باشد، «آل یا جن» او را اذیت خواهد کرد (پهلوان: ۱۳۸۵: ۱۴۳).
برای دور نمودن جن و آل از بچه‌ها، باید به لباس آن‌ها سنجاق قفل کرد، زیرا اجنه از هر شیء تیزی می‌ترسند. (یونسی رستمی، ۱۳۸۸: ۵۴).

معمولاً زائو و نوزاد را تا صبح تنها نمی‌گذارند، چون ممکن است جن یا آل یا اوانانی [در لموک به پری آبی می‌گویند «اوهانی / اوانانی»] که در کمین نوزاد و مادرش هستند، آن‌ها را اذیت کند و به مرگ‌شان ختم شود. بستگان و آشنایان به شب‌نشینی آمده تا نیمه‌های شب بیدار می‌مانند. یک زن مسن که معمولاً از خاله‌ها است تا صبح بیدار می‌ماند. البته در شب‌نشینی‌ها که گاه تا سپیده‌دم وقت سحر ادامه دارد، بی‌کار نمی‌نشینند، با بازی شاه و وزیر و قصه‌گویی قصه‌های نجما و رعنا، رستم و سهراب، فرخ‌لقا و امیرارسلان، طالب و زهره، امیر و گوهر و خواندن اشعار امیر مازندرانی و حسین شورستایی بیدار می‌مانند. اگر خواب بر کسی غلبه کرد، با دوده بخاری صورتش را سیاه می‌کنند (بینایی، ۱۳۸۲: ۸۹). برای دور کردن جن یا آل باید به پیراهن سنجاق زد، چرا که جن‌ها از تیزی می‌ترسند (همان: ۱۱۶).
شش شب را شب بحران زائو می‌دانند؛ چون معتقدند که آل و جن در کمین قلب زائو هستند، پس اعضای خانواده و ماما تا صبح کنار آن‌ها بیدار مانده، در بعضی اوقات بستگان زائو با تفنگ نیز بی‌هدف تیر اندازی می‌کنند تا به رغم‌شان آل و اجنه بترسند و به زائو و نوزادش نزدیک نگردند. اگر نزدیک شدند، بترسند و زائو را رها کنند (یونسی رستمی، ۱۳۸۸: ۸۶).

در روز دهم بعد از زایمان زائو را به حمام برده ده شوروں یا ده حموم او را غسل می‌دهند. هم‌چنین در این روز سیخ و پیاز بالای سر نوزاد را به حمام برده و در مدخل

حمام پیاز را از سیخ خارج و زیر پای زائو قرار می‌دهند. زائو موظف است با لگد پیاز را خرد کنند، زیرا بر این باورند که تمام پلیدی‌های اجنه و آل را پیاز گرفته، لذا با لگدکوب کردن پیاز، تمامی توطئه‌های اجنه و آل نیز نابود می‌شود و آن روز را بستگان زائو (ده حموم) جشن می‌گیرند و به شادی می‌پردازند (یونسی رستمی، ۱۳۸۸: ۸۷-۸۶).

پری

نام دختر را پری و ترکیباتی از پری می‌گذارند مانند: پری، گل‌پری (فلاح، ۱۳۹۶: ۳/۱۷۴). چهل‌گیس رعنا دختر شاه پریان (باوند سوادکوهی، ۱۳۸۹: ۱۵۲) سبز قبا جنس نرینه است که با دختر شاه انسان‌ها ازدواج می‌کند (میرکازمی، ۱۳۷۴: ۱۰۳-۹۸) نام دختر شاه پریان صنم‌بر است (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۸۵).

«پری از موجوداتی است که با سیمایی دوگانه نمایش داده شده است. این دوگانگی در لایه‌ها، متون و ادوار مختلف همواره به جای مانده است و در افسانه‌ها و باورهای عامیانه هنوز به چشم می‌خورد. پری در کارکرد مثبت خویش در افسانه‌ها و باورهای عامیانه یاری‌دهنده، بارور و بارورکننده، پیش‌گو و وسوسه‌کننده است که در مکان‌های مرطوب، چشمه‌ها و جنگل حضور دارد. در کارکرد منفی هم رباینده کودکان، دشمن زائو و نابودکننده نرینه دل‌خواه (با عنوان آل) واقع در مکان‌های تاریک و مرطوب است.» (شمسی، ۱۳۹۶: ۱۵۳). البته در باورها و روایت‌ها جنبه منفی پری کمتر مشاهده شده است.

پیکرگردانی یکی از ویژگی‌های اصلی پری است. زمانی که با انسان ازدواج می‌کند، به شکل‌های مختلف چون در غلاف پوستی می‌رود، زشت می‌شود، استخوان را به طلا تبدیل می‌کند. به شکل‌های کبوتر، سنجاق و گل سینه، ابر سفید، ابر سیاه، گوساله، پیرمرد، بوته تمشک، اژدها و... درمی‌آید تا رازش هم نزد پدر و مادر و هم نزد اطرافیان شوهرش فاش نشود. اگر فاش شود، ناخواسته شوهرش را ترک می‌کند و شوهر باید راه‌های پُر مشقت را طی کند و از امتحان‌های سخت عبور کند تا به او برسد (یزدان‌پناه لموکی، ۱۳۹۵: ۵۳-۴۳). پری داخل انار زندگی می‌کند و به محض شکستن انار بیرون می‌آید (فلاح، ۱۳۹۶: ۲/۱۵). پری در چشمه‌ای غیب می‌شود و برای رسیدن به مقصود به سیب، اسب و کره‌اسب (همان: ۱۷) درخت، انسان (همان: ۱۸) تبدیل می‌شود. سه بردار از جنس پری برای گرفتن سه خواهر از یک پادشاه به پیکره ابر، اژدها (همان: ۲۵) شیر (همان: ۲۶) ظاهر می‌شوند، پادشاه از ترس دخترش را به آن‌ها می‌دهد. بردار برای پیدا کردن خواهران راهی سفر می‌شوند و در حین سفر در صحرا آهوی خوش‌خط و خالی را می‌بیند که با تعقیب به چشمه می‌رسند و آهو تبدیل به دختر بسیار زیبا می‌شود و کنار شش دختر زیبای دیگر

آن‌ها را گرفتار می‌کند (همان: ۲۶-۲۷). دو برادر بزرگ‌تر به سنگ سیاه تبدیل می‌شوند و در نهایت با اعمالی که شاه‌زاده کوچک انجام می‌دهد، هم خواهرانش را پیدا می‌کند و هم بردارانش را نجات می‌دهد با خواهران و پریان به خانه برمی‌گردند و با هم عروسی می‌کنند و جشن مفصلی می‌گیرند (همان: ۳۹-۲۸). پری هم مانند بعضی از موجودات وهمی با ورد خواندن پیکرگردانی می‌کند یا بعضی از اشیا و حیوانات را به خدمت می‌گیرد. مثلاً با ورد خواندن باد می‌وزد، حیاط را جارو می‌کند، ابر می‌بارد، حیاط را شست‌وشو می‌کند (میرکازمی، ۱۳۷۴: ۹۸). تبدیل به مار می‌شود و بعد به پیکر جوان زیباروی خود را نشان می‌دهد (فلاح، ۱۳۸۲: ۹۴). دختر جوان با نفرین پریان مرد شد و با دختر پادشاه روم ازدواج کرد (عمادی، ۱۳۸۲: ۱۸۳).

گاو و سگ و... را طلسم می‌کند، جلوی سگ کاه می‌گذارد و جلوی گاو استخوان. برای باطل کردن جادو و طلسم، استخوان را جلوی سگ و کاه را جلوی گاو می‌گذارند (میرکازمی، ۱۳۷۴: ۹۹).

طلسم آن‌ها پوست سیر و پیاز است (فلاح، ۲/۱۳۹۶: ۴۹) به قسم نمک پای‌بندند (همان: ۵۲) سبز قبا هم مانند پریان ماده عمل می‌کند. پیکرگردانی دارد. به سنجاق پیراهن تبدیل می‌شود (میرکازمی، ۱۳۷۴: ۹۸). پری به سیمای اژدها و دختر شاه به شکل درخت درمی‌آید (همان: ۱۰۰).

پری زن شاه‌زاده می‌شود (فلاح، ۲/۱۳۹۶: ۲۴).

قهرمان داستان دختری را آرزو می‌کند که از منظر زیبایی شبیه پری باشد (فلاح، ۲/۱۳۹۶: ۱۲). یک نشانه دیگر زیبایی پری گیسوان بلند اوست (همان: ۱۵) چهره‌اش آن قدر زیباست که از تابندگی چهره‌اش همه جا روشن و نورانی می‌شود (همان: ۱۸). زن وزیر در باغ گل زیر درختی بچه به دنیا آورد، زن پری بالای درخت بچه به دنیا آورد. پری‌ها با خود عهد می‌بندند. اگر بچه‌شان پسر بود و بچه آن‌ها دختر یا برعکس برادر و خواهر باشند. پری بچه آدم را از گهواره به خانه می‌برد و شیر می‌داد (فلاح، ۲/۱۳۹۶: ۱۰۵). اسب از جنس پری است و قهرمان داستان را از خطرات پیش رو آگاه می‌کند تا نجات یابد (همان: ۱۸۳).

دیو با زندانی کردن دختر شاه پریان قصد دارد با او ازدواج کند اما انسان مانع کار می‌شود؛ در نهایت با انسان ازدواج می‌کند (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۸۹).

پری عاشق یک نفر اهل ییلاق می‌شود. پشت دستش را با سبزه گره می‌زند و او کار چند نفر را یک‌تنه انجام می‌دهد تا این‌که رازش برملا می‌شود و گره سبزه دستش را باز می‌کنند او تا آخر عمر نباید ازدواج می‌کرد، ازدواج کرد و مُرد (فلاح، ۵/۱۳۹۶: ۳۵). پری در

کارها بسیار فرز و صریح است و پریان دیگر به کمکش می‌شتابند (یزدان‌پناه لموکی، ۱۳۹۵: ۴۵). چهل‌گیس رعنا موی پریان را آتش می‌زند، پریان دو اسب ابر و باد برایش آوردند (باوند سوادکوهی، ۱۳۸۹: ۱۵۵ و ۱۶۲). پری هم مانند دیو تنوره می‌کشد و نقل مکان می‌کند (میرکاظمی، ۱۳۷۴: ۱۰۰). اسب‌های پری از نژاد باد و ابرند و با کمک آن‌ها به مقصد می‌رسند (همان).

پری موجودی زیرک است و این انسان است که در برابر او از هوش فراست کافی برخوردار نیست (همان: ۱۰۳) از عالم غیب برای اسب پری غذا —جو، آب و...— می‌آوردند (فلاح، ۱۳۹۶: ۲۰) یکی از ویژگی اخلاقی پری دل‌سوزی بیش از حد آن‌هاست (همان: ۱۶).

اژدها

اژدها به زبان مازندران اجدها (?ajdēhā)، اژدها (?aždēhā) است که مورد اول بین عامه مردم متداول‌تر است. موجود عجیب و غریب و بسیار وحشت‌ناک که از دهنش آتش بیرون می‌آید هر چیز و هر کس را در هر شرایطی می‌بلعد. جلوی آب رودخانه یا چشمه را می‌گیرد و یک شهر و کشور را در تشنگی نگه می‌دارد، برای رهایی از دست او کودکان یا دختران را عروس کرده، پیشکش یا نثارش می‌کنند تا چند ساعتی آب را رها کند و مردم از آن آب استفاده کنند. در نهایت به دست پهلوان نرینه‌ای کشته می‌شود.

در روایت‌ها اژدها دو گونه است: گونه اول که گاهی با مار و افعی در یک ترازو قرار می‌گیرد و روی گنج خوابیده است، از دهانش آتش بیرون می‌آید و... گونه دوم اژدهایی است که پیکرگردانی دارد؛ پری اژدها می‌شود تا دیگران حساب ببرند و به مقصودش برسد یا این‌که دختر یا انسان اژدها می‌شود و حیوان و انسان را می‌بلعد.

باورها

عامه مردم مازندران از ساکنان غربی‌ترین نقطه تا شرقی‌ترین منطقه آن بر این باور بوده‌اند که خورشید و ماه‌گرفتگی برای این بوده است که اژدها یا دیو آن‌ها را در کام خود می‌نهد است و برای آن‌که اژدها بترسد و خورشید و ماه را رها سازد، باید حتماً ساز بزنند، تیر شلیک کنند و هم‌چنین بر تشنه بکوبند، اگر موقع کسوف یا کسوف، خورشید و یا ماه، سرخ یا ارغوانی شوند در آن سالی که خورشید یا ماه به آن رنگ درآمده‌اند بین قبایل، جنگ و ستیز روی خواهد داد (یونسی رستمی، ۱۳۸۸: ۶۲)

مردم منطقه تنکابن، هنگام خورشیدگرفتگی و ماه‌گرفتگی بر تشنه می‌کوبند. با تفنگ به سوی آسمان تیر می‌اندازند، بر ظرف‌های مسی که میراثی از اجدادشان باشد می‌کوبند تا اژدها یا دیوها بترسند و خورشید و ماه را رها کند.

اهالی مکارود کلاردشت باور دارند اژدها آفتاب را در دهانش گرفته می‌خواهد آن را بخورد، آن‌ها اژدها را نفرین می‌کنند و برخی دیگر از مردم این منطقه با صدای بلند اذان می‌گویند تا بر اژدها ترس غالب شود و آفتاب را رها سازد (همان: ۶۳) مردم کلاردشت کسوف و خسوف را ناشی از رفتار و اعمال بد و گناهان خلق می‌دانند و باور دارند زحل که هم‌چون اژدهاست در صدد خفه کردن خورشید یا ماه برمی‌آید. در این زمان مردم متأثر شده، استغفار می‌کنند. گاه بر تشت می‌کوبند تا زحل ماه و خورشید را رها سازد مردم باور دارند اگر زن حامله خورشیدگرفتگی با ماه‌گرفتگی را تماشا کند، بر صورت او خالی زشت خواهد رویید (همان: ۶۴).

اژدها در روایت‌ها

اژدها درون چاه جا خوش کرده و جلوی آب را می‌گیرد، برای این‌که مردم به آب دست بیابند، هر روز نزدیک ظهر کودکی خردسال را روانه چاه می‌کنند تا اژدها آب را رها کند (فلاح، ۱۳۹۶/۴: ۲۹).

او از غرغر زن وحشت دارد و با فرستادن زن غرغری در ته چاه، اژدها فرار را بر قرار ترجیح می‌دهد (همان). در روایت دیگر راوی افعی و اژدها را تقریباً یکی می‌داند. اژدها یا افعی درون چاه است، با سطل آب چوپان بالا می‌آید و زبان بازی می‌کند، من را از دست خدیجه نجات بده، چون خدیجه سلیطه است (همان: ۲۱). در قبال این کار به چوپان وعده ثروت و مکنّت می‌دهد، با چنبره زدن دور گردن دختر پادشاه و نجات دختر به توسط چوپان و داماد پادشاه می‌شود. دوباره به شهر دیگر می‌رود دور گردن دختر تاجر می‌پیچد، با اشاره چوپان دختر را رها می‌کند، دوباره چوپان به مکنّت و مال می‌رسد. بار سوم حیوان با چوپان عهد می‌بندد که قول و قرار ما تمام شد، اگر دوباره از من خواهش کنی، نیش می‌زنم. بار سوم به گردن دختر تاجر دیگر می‌پیچد، اما این بار چوپان با حيله جلو می‌آید و می‌گوید: خدیجه از چاه بیرون آمد. افعی یا اژدها از ترس پا به فرار می‌گذارد (همان: ۲۳-۲۲). اژدها در ته چاه بود، زن غرغری را انداختند داخل چاه، اژدها از دستش فرار می‌کند، به سرچشمه رودخانه می‌رود، دوباره همان زن غرغری را آن‌جا می‌برند، اژدها با دیدن او فرار می‌کند و آب آزاد می‌شود از دهانش آتش بیرون می‌آید (فلاح، ۱۳۹۶/۲: ۲۵۷-۱۵۶).

مردم دچار خشک‌سالی می‌شوند، علت آن را اژدهای سبز رنگی است که درون چاه جا خوش کرده، الماس ته دریا و الماس ته چاه را که سبب به وجود آمدن آب و باران می‌شد برداشته است (بینایی، ۱۳۹۹: ۱۴۳). جوانی با اژدها مبارزه می‌کند، اژدها توده‌ای از آتش

دهان خود را به سمت جوانی پرتاپ می‌کند. جوان با شمشیر و سپر مبارزه می‌کند و سپر باعث می‌شود آتش به سمت اژدها برگردد و اژدها آتش بگیرد و نابود شود و جوان با دختر کدخدا ازدواج می‌کند (همان: ۱۴۴). اژدها راه آب را می‌بندد و خوراکش گوشت تن دختران است، دختری لباس چوپان می‌پوشد و به شکل مرد جوان با ضربه شمشیر اژدها را از پای درمی‌آورد (عمادی، ۱۳۸۲: ۱۸۲). مرد جوان با شمشیر اژدها را از پای درمی‌آورد و آب را آزاد می‌کند، از دهانش آتش بیرون می‌آید (فلاح، ۲/۱۳۹۶: ۳۳)، (همان: ۱۳۳). مرد جوان با شمشیرش اژدها را که هر ساله بچه سیمرغ را می‌خورد، می‌کشد، از دهانش آتش بیرون می‌آید (همان: ۳۵). اژدها را خرس و پلنگ می‌کشند و پسر را نجات می‌دهند از دهانش آتش بیرون می‌آید (همان: ۸۶). از دهانش آتش بیرون می‌آید (همان: ۲۵). اژدها می‌خواست بچه سیمرغ را بخورد، جوانی سرش را از تن جدا و تکه‌تکه‌اش می‌کند (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۱۸۲). اژدها به اندازه یک کوه است (همان: ۱۷۳).

اژدها روی گنج خوابیده که طلسم است (فلاح، ۴/۱۳۹۶: ۲۰-۱۹). اژدها و شیر نگهبان کوه عجایب‌اند، جوانی برای به دست آوردن آب نقره هر دو موجود را می‌کشد (فلاح، ۱۳۸۲: ۱۳۲). بار دوم جوان اژدها و شیر که نگهبان کوه عجایب هستند، می‌کشد و درخت طلا را به دست می‌آورد (همان: ۱۳۴). دختر جوان اژدها و شیر را می‌کشد، خون آن‌ها را در شیشه می‌کند تا برادرش که در کوه عجایب تبدیل به سنگ شده بود (جادو)، نجات دهد. روی تک‌تک سنگ‌ها خون را می‌ریزد و تبدیل به آدم می‌شوند، آخرین قطره روی آخرین سنگ که برادرش است، می‌ریزد، برادرش را نجات می‌دهد (همان: ۱۳۶).

اژدها به خواستگاری دختر دوم پادشاه می‌آید، پادشاه هم از ترس دختر را به آن می‌دهد (فلاح، ۲/۱۳۹۶: ۲۵). خواستگار پادشاه اژدها است (همان: ۲۷). اژدها که پادشاه یک کشور است، تغییر چهره می‌دهد (پیکرگردانی) و به شکل اژدها درمی‌آید (همان: ۳۰). پری اژدها می‌شود (میرکازمی، ۱۳۷۴: ۱۰۰). مردم چهره زرد و زاری دارند، زیرا اژدها سرچشمه رودخانه را زهرآلود می‌کند، آب خوردن ندارند، برای این‌که اژدها به آن‌ها آب بدهد، دختری را عروس کرده، اژدها می‌خورد. آن زمان کمی آب را رها می‌کند تا مردم بخورند (فلاح، ۲/۱۳۹۶: ۳۲ و ۱۳۲) از دهانش آتش بیرون می‌آید (همان: ۳۲ و ۷۵ و ۸۵ و ۱۳۲ و ۱۳۳ و ۱۶۱). اژدها جلوی آب را می‌گیرد و نمی‌گذارد مردم آب بخورند، جوانی اژدها را می‌کشد و دختر پادشاه را به عقد رفیقش درمی‌آورد (همان: ۷۵). شکم اژدها پر از طلا و جواهر است، زیرا دختر را عروس می‌کنند و طلا و جواهر می‌زنند تا اژدها بخورد (همان: ۱۳۳).

دختر اژدهایی بزرگ شد (پیکرگردانی) و همه را می‌بلعد (همان: ۸۵). دختر اژدهای بزرگی شد و هر شب یک اسب را می‌بلعد (همان: ۱۶۱). دختر اژدها شد و با قنداقش وارد

طویل شد و پنج رأس گاو و دو رأس مادیان را می‌خورد (سادات اشکوری، ۱۳۹۰: ۱۱۸) وقتی همه قاطر و اسب و گاو و گوسفند را می‌خورد، شروع می‌کند آدم را خوردن (همان: ۱۱۹). تمام آدم‌های روستا را می‌خورد و یک برادر که از قبل از دستش فرار می‌کند، بعد از مدتی برمی‌گردد، این بار با راه‌نمایی گربه از دستش فرار می‌کند که در نهایت سگ‌هایش از راه می‌رسند، دختر (اژدها) را آن‌چنان می‌خورند که فقط یک قطره خون روی زمین می‌ریزد که تبدیل به گربه می‌شود، سگ‌ها این بار چنان گربه را می‌خورند که قطره خونی به زمین ریخته نشود (همان: ۱۲۱).

کتاب‌شناسی

- باوند سوادکوهی، احمد. (۱۳۸۵). *افسانه‌های سوادکوه*، ج ۱، ویرایش و بازنویسی مهران نوری، تهران: انتشارات پژوهش‌های علمی.
- _____ (۱۳۸۹). *افسانه‌های سوادکوه*، ج ۲، سوادکوه: انتشارات ملرد.
- بینایی، قوام‌الدین. (۱۳۸۲). ایزده (ایزد شهر)، ساری: شلفین.
- _____ (۱۳۸۵). *افسانه‌های مردم نور و رویان مازندران*، تهران: رسانش نوین.
- _____ (۱۳۹۹). *افسانه‌های مازندرانی*، تهران: رسانش نوین.
- پهلوان، کیوان (۱۳۸۵). *فرهنگ عامه الاشت*، تهران: انتشارات آرون.
- خلعت‌بری لیمایی، مصطفی (۱۳۸۷). *فرهنگ مردم تنکابن (شهرسوار)*، تهران: موسسه فرهنگی و انتشاراتی پازینه.
- دانای علمی، عباس (۱۳۸۹). *فرهنگ عامه مردم تنکابن*، تهران: آرون.
- رحمتی‌نیا، مرتضی (۱۳۸۸). *جغرافیای تاریخی آمل و لاریجان*، آمل: وارث‌وا.
- سادات اشکوری، کاظم. (۱۳۸۶). *افسانه‌های دهستان برزورد*، تهران: نشر هزار کرمان.
- _____ (۱۳۸۹). *افسانه‌های دهستان برزورد*، ویراست دوم، تهران: نشر هزار کرمان.
- سلطانی لرگانی، محمود (۱۳۸۵). *فرهنگ عامه لرگان کجور*، تهران: انتشارات آرون.
- عیسی‌پور، عزیز. (۱۳۸۸). *گالش‌ها دام‌داری، کوچ و زندگی مردم جنگل و کوه‌پایه‌نشین تنکابن*، تهران: انتشارات اثلشن.
- _____ (۱۴۰۱). *افسانه‌هایی از تنکابن*، تهران: نشر هزار کرمان.
- فلاح، نادعلی. (۱۳۸۲). *اوسنه‌های مازنی (افسانه‌های مازندرانی)* و چند حکایت، آمل: وارث‌وا.
- _____ (۱۳۹۶). *داستان‌های شفاهی مازندران، اسطوره و جن، قصه، لطیفه*، ج ۵، آمل: وارث‌وا.
- _____ (۱۳۹۶). *داستان‌های شفاهی مازندران، افسانه‌های سحرآمیز*، ج ۲، آمل: وارث‌وا.
- _____ (۱۳۹۶). *داستان‌های شفاهی مازندران، افسانه‌های طنزآمیز، تمثیلی*، ج ۴، آمل: وارث‌وا.
- _____ (۱۳۹۶). *داستان‌های شفاهی مازندران، افسانه‌های عاشقانه و حکایت*، ج ۱، آمل: وارث‌وا.
- _____ (۱۳۹۶). *داستان‌های شفاهی مازندران، افسانه‌های واقع‌گرا*، ج ۳، آمل: وارث‌وا.
- محمدی لیتکوهی، رشید (۱۴۰۲). *هزار باور مردم آمل*، کرج: انتشارات ملرد.
- مصطفایی، علی (۱۳۹۳). *گرنا روستایی در آغوش دماوند*، آمل: انتشارات طالب آملی.

موجودات وهمی «دیو، جن، آل، پری و اژدها» در باورها و فرهنگ شفاهی مازندران □ ۱۵۵۵

مهبوریان نماری، علی اکبر (۱۳۷۴). *باورها و بازی‌های مردم آمل*، ساری: فرهنگ‌خانه مازندران.

مهبوریان نماری، محمدباقر (۱۳۹۸). *پیرزنا قصه گنه اینا مینا*، آمل: شمال پایدار.

مهدی‌پور عمران، مهدی (۱۳۸۹). *افسانه‌های مردم آمل*، تهران: انتشارات آفرینش.

میرکاظمی، سیدحسن (۱۳۷۲). *افسانه‌های شمال مجموعه اوسانه بگو*، تهران: انتشارات روزبهان.

میرکاظمی، سیدحسن (۱۳۷۴). *افسانه‌های دیار همیشه بهار*، تهران: سروش.

نصری اشرفی، جهانگیر (۱۳۸۱). *فرهنگ واژگان تبری*، ج ۲، تهران: احیا کتاب.

وندادی، حسین (۱۳۹۸). *فرهنگ واژگان مازندرانی ونداد*، ساری: هاوژین.

یزدان‌پناه لموکی، طیار (۱۳۹۵). *افسانه‌های مازندران / ج ۲*، ساری: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی.

یوسفی، فریده (۱۳۸۹). *فرهنگ و آداب و رسوم سوادکوه*، ساری: شلفین.

یونسلی رستمی، علی‌رضا (۱۳۸۸). *اعتقادات، باورها و پندارهای مردم استان مازندران پیرامون: حیوانات، گیاهان و پدیده‌های طبیعی*، ساری: افست زارع ساری.

۱۵۵۶ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

ترس از ربوده شدن کودکان توسط پریان و دیوها در پامیر

دکتر ظریفه نظراوا / استادیار دانشگاه شهر مسکو، پژوهش‌گر زبان‌های شرقی ایرانی

دکتر نظر نظراف / زبان‌شناس و پژوهش‌گر زبان‌های شرقی ایرانی

با وجود کم‌مطالعه بودن این موضوع، مقالاتی به آن اختصاص داده شده است، اما بسیار مسئله مهم و مبهم در شناخت نظام‌مند درباره موجودات فراطبیعی و عقاید مرتبط با آن‌ها است.

دنیای ارواح در باورهای سنتی تاجیکان بالادست رودخانه آکسوس (پنج، سرگه آمودریا)، که به نیک و بد تقسیم می‌شد، غنی و متنوع است. تصورات درباره ارواح بازتاب‌دهنده باورهای ریشه‌دار در اعماق تاریخ است. بسیاری از شخصیت‌های باورهای باستانی تاجیکان کوهستان تا به امروز در فولکلور فرهنگ عامه حفظ شده‌اند.

در یادداشت‌های سفر خود، باستان‌شناس، سیاست‌مدار و دولت‌مرد روس، کنت بویرینسکی، ا.ا.، در این مورد می‌نویسد: «در میان طبیعت باشکوه کوهستان، جایی که ضعف و ناتوانی انسان در برابر قدرت بی‌رحم طبیعت به شدت احساس می‌شود، کوهستانی برای تسلی به سرچشمه‌های زندگی بخش طبیعت خود، در این مورد، به تخیل خود روی می‌آورد. در شب‌های طولانی زمستان، او فرصت داشت تا دنیای بی‌شماری از ارواح را در تخیل خود زنده کند که بشر از دیرباز دوست‌شان داشته است خود را با آن احاطه کند. مردم کوهستان با پوشاندن تصاویر جدید به نمایندگان جن و انس، بخشیدن ویژگی‌های جدید به آن‌ها، با داستان‌های خود از ماجراهای ارواح حيله گر، از ملاقات‌ها و ماجراهای خود با آن‌ها، این دنیا را به چیزی تقریباً ملموس و مثبت تبدیل کردند. دسته‌ای کامل از ارواح، خوب، بد، شوخ، بی تفاوت، در مقابل کوهستانی به چرخش درآمدند و او تمام کوه‌ها، دره‌ها، غارها، جنگل‌ها، نهرها، حتی خانه‌های خود را از آن‌ها پر کرد. در همه جا در اطراف و

اکناف کوهستانی، دسته‌های کاملی از ارواح در حال جنب و جوش هستند: دیوها، آل‌ها، اجنه، لشکر غیب، فرشته، پری، هاروت و ماروت و بر فراز همه آن‌ها روح نیکوکار ملائکه فرمان‌روایی می‌کند. کوهستانی در تمام مسیرهای خود مجبور است با آن‌ها روبه‌رو شود، دفاع کند، حيله کند، خوش‌حال کند، بجنگد و به جای برخوردها و مبارزات مستقیم با طبیعت بی‌امان، او با شب‌هایی که به وسیله تخیل‌اش خلق شده‌اند، که آن‌طور که پیداست، مبارزه با آن‌ها بیش‌تر در حیطه قدرت انسان است، و چندان ناامیدکننده نیست.^۱

در دوران باستان روایت و افسانه‌های زیادی درباره دیوها و پریان وجود داشت. به گفته ساکنان، قبل از انقلاب بلشویکی در قلم‌رو امارت بخارای شرقی، آن‌ها اغلب با موجودات فراطبیعی روبه‌رو می‌شدند. پس از انقلاب، آن‌ها ناپدید شدند، می‌گویند که گویا از صدای پارس سگ، شلیک گلوله، بوی غریبه‌ها و به ویژه از عبارت «بسم‌الله» می‌ترسیدند.

روح آلماستی / آل، واغد / وگد / وغد؛ فوید / واید

اگر نوزادی در زمستان به دنیا بیاید، او را در این فصل بیرون نمی‌برند، نه به خاطر ترس از سرماخوردگی، بلکه به دلیل ترس از ارواح و دیوهایی که در پاییز از کوه‌ها پایین می‌آیند، جایی که بیش‌تر تابستان را در مکان‌های زیبا و خوش آب و هوا می‌گذرانند، از این رو نام تاجیکی ییلاق (جایی سیراب و علف، بلندی کوه‌ها که در تابستان و قسماً زمستان چاروا را آن‌جا می‌چرانند و پروار می‌کنند) «دیولاخ» به معنای اقامت‌گاه دیوها است.^۲

در پامیر، به خاطر ایمنی و حفاظت از کودکان، تعدادی ممنوعیت وجود دارد. این ممنوعیت‌ها با آداب و رسوم یا طلسم‌هایی در برابر شخصیت‌های اسطوره‌ای دیوها مرتبط است. در زبان اشکاشمی به آن‌ها *lew, lew-ət jənd/lew-ət layənd, vayd, alması* می‌گویند.

واژه اشکاشمی، سنگلیچی *lew* «دیو»، وام‌واژه‌ای است از گویش بدخشانی زبان تاجیکی با تحول $d > \delta < l$ از واژه هند باستانی *dēvá-* «خدا» ایرانی باستانی *daiva-*، اوستایی *daēva-* «دیو»؛ تبدیل δ / d به l نشان‌گر مهمی است که امکان تعیین تعلق یک زبان به گروه مشخصی از زبان‌های ایرانی شرقی را فراهم می‌کند. این دگرگونی هم‌چنین به بازسازی تاریخ این زبان‌ها و ارتباط آن‌ها با دیگر زبان‌های ایرانی کمک می‌کند. در دیگر زبان‌های پامیری نیز می‌توان وام‌گیری‌های کهن (از فارسی، تاجیکی) یا حداقل آمیختگی با

۱. بوبرینسکی، ا.ا. کوه‌نشینان بالادست رودخانه پنج (واخی‌ها و اشکاشمی‌ها) نگارش‌های زندگی روزمره مبنی بر خاطرات سفر، شهر مسکو، ۱۹۰۸. ص. ۱۵۵.

۲. آندرییف، م. س. تاجیکان دره خُف (سرچشمه‌های آمودریا)، جلد ۲. استالین‌آباد: انتشارات آکادمی علوم تاجیکستان شوروی سوسیالیستی. ۱۹۵۸. ص. ۷۷.

وامواژه‌ها را (به ویژه در معنای «کم‌عقل») محتمل دانست؛ واژه اشکاشمی، شغنانی almasťi، ۱) موجودی اهریمنی زن مانند که شرارت به بار می‌آورد؛ جادوگر؛ ۲) مجازاً: شکم‌باره، پرخور. بر اساس فرضیه امیل بنونیست [Benveniste E.]، در مقاله‌ای که به‌طور خاص به این مسئله اختصاص داده است، که در آن او با طور مستقل از م.س. آندریف [Andreyev M.S. Khuf, I, 78-79] به نتایج مشابهی رسید، می‌توان چنین در نظر گرفت که واژه albasti // almasťi ترکیبی از دو بن است:

۱- ala-، ظاهراً نامی هندوایرانی و یا حتی گسترده‌تر برای دیو یا بیماری خطرناک برای زنان زایمان و کودکان (در اصل ala- به معنی «قرمز»، مقایسه شود با نام‌های روسی بیماری‌های کودکان مانند بیماری‌های «krasnukhā»، «skārlātīn» «سرخچه»، «گل‌افشان»، که آخری در نهایت از ایتالیایی scarlatto «قرمز روشن» گرفته شده است)؛ ۲- basti- ترکی، basti به معنی «فشار داد» («خفه کرد»). منبع مستقیم واژه‌های پامیری احتمالاً باید تاجیکی در نظر گرفته شود (که در این آخری از ترکی وام گرفته شده است). [Doerfer. TLW 10]; [St.-K. ESVYa, 81-80]

واژه اشکاشمی، سنگلیچی vāyđ / vāyđ // vāyđ; vūyđ (مؤنث vōyđ)، روشانی، خُفی، بُرتَنگی، راشاروی voyd، ساریکولی voyd به معنای «روح خبیث»، «نیروی اهریمنی»، به طور قانون‌مند به ایرانی باستانی ōyda-، اوستایی baxta- «بخت، نصیب»، موپرا (یونانی باستان μοτρα به معنای «بخش»، «بهره»، موپرا-الهه سرنوشت، مرگ یا بدبختی)، پهلوی، تاجیکی، فارسی baxt «سرنوشت»، «بهره»، «بداختری»، فارسی بختک «کابوس» بازمی‌گردد. [St.-K. ESVYa, 377] این دو واژه در جملات به ذیل مجازی مرادف هم شوند: xəsari vagd nagāx تعبیر: ترجمه تحت‌اللفظی: «خودت را وُغد نساخ». معادل آن در زبان فارسی «دیوانه نشو»، «دیوانگی مکن»؛ xəsari almasťi nagāx تعبیر: ترجمه تحت‌اللفظی: «خودت را آلماستی نساخ». معادل آن در زبان فارسی «آل نشو»، «دیوانه نباش»؛ vaýđ gənik xarus! مانند یک وُغد می‌خورد (یعنی شخصی شکم‌باره)؛ almasťi gənik xarus! مانند یک آلماستی می‌خورد (یعنی شخصی سیری‌ناپذیر یا پُرخور).

lew yā jənd این نام یک موجود افسانه‌ای است — «روح شیطانی»، «گرگینه». برای نمونه یک جمله به زبان اشکاشمی می‌آوریم: tə-t lew yā jənd-ət za, ak-pə-wā činór- nāy sar ak-ím jura daqát-ət kúlúk vəd? «تو دیو هستی یا جن که (نشسته) روی آن چنار این‌چنین (مرا) عذاب دادی؟» [پَخلینا، ۱۹۵۹، ۲۵۵].

با وجود این‌که والدین به خوبی می‌دانند که نباید کودکان را در کودکی ترسانند تا شجاعت خود را از دست ندهند و ترسو نشوند، اما این روش ترساندن هنوز هم رواج دارد.

معمولاً به کودکان اجازه نمی‌دهند به قبرستان قدیمی بروند تا روی قبرهای قدیمی پا نگذارند، زیرا: اشکاشمی *mərda taf nadū tar ti pəšər* (بخار مردگان به رؤیت نرسد، یعنی مضر است). هم‌چنین، به کودکان اجازه نمی‌دهند در خانه‌های متروکه باشند و آن‌ها را می‌ترسانند که در آن‌جا با دیو روبه‌رو می‌شوند. *tar šāla-t ʔela našəv, lew-ət ʔənd tar* *təməx pəšər nadū* (به جاهای ویرانه و مخروبه نروید تا با دیو / جن برخورد نکنید). لازم به ذکر است که در گذشته، مردم اغلب این مهمانان ناخوانده را در آسیاب‌ها، خانه‌های قدیمی متروکه و آغل (*š(ə)kū(d)*) طویله‌ها می‌دیدند. طبق یک روایت، در روستای رن شهرستان اشکاشم ولایت مختار بدخشان تاجیکستان، دیو (*almastí* آلماستی) با جوانی در آسیاب (*xədórí*) ملاقات می‌کند. او کارش را تمام کرده بود و کیسه آرد را روی الاغ بار می‌کرد. همین که می‌خواست سوار الاغ شود، دیو روی پشتش نشست. در راه، او مدام از او می‌خواست: «محمدجان، بِسمِ-بِسمِ» (بسم‌الله) نگویی» گویا این موجودات از نام خدا یا عبارت «بسم‌الله» می‌ترسیدند.

بر اساس گفته‌های گویشور، او موهای پریشان، لباس‌های پاره و ناخن‌های بلند داشت. مدت زیادی در خانه‌اش ماند و در کارهای خانه کمک کرد. می‌گویند وی خیلی با استعداد بود. از صدای پارس سگ‌ها هم می‌ترسید. انگار وی را در آن خانه آزاده بودند، او از آن‌جا ناپدید شد، اما پس از خود نفرینی خانوادگی به جا گذاشت که گویا گفته باشد: «از یک، هزار شوید، از هزار، یکی هم باقی نمانید!» وقتی جوانان در این خاندان فوت می‌کنند، اهالی روستا این نفرین را به یاد می‌آورند. باید تذکر داد که همه این پرسوناژها به زبان‌های پامیری صحبت نمی‌کردند.

یک روایت مشابه درباره آلماستی در افغانستان نیز وجود دارد. در پایان، ولی داد، گویشور به زبان اشکاشمی از روستای داروند ولسوالی سلطان اشکاشم افغانستان، تأکید کرد که پس از نفرین آلماستی به محمدبیک نام مردی که سه برادرش فوت کردند و تا به امروز، مرگ جوانان به دلایل مختلف در خاندان‌شان ادامه دارد. اگر در این خانه دو پسر به دنیا بیایند، حتماً پسر دوم فوت می‌کند. به گفته گویشور، این نتیجه نفرین آلماستی است. او سخنش را با این ضرب‌المثل به پایان رساند: «تیر به هدف برمی‌خورد» (به قول خودش: «به وی نَفَسِ گذشته است، تیر به نشان»)^۱.

بر اساس گفته‌های مطلعین، اگر زنی در آغل با آلماستی مواجه شود و به او آزاری نرساند، آن زن مورد لطف قرار می‌گیرد. گاهی اوقات آن‌ها نوزادی در آغوش دارند. در چنین

۱ دست‌نویس مطالب میدانی نظر نظراف از سلطان اشکاشم افغانستان بین سال‌های ۲۰۰۳ - ۲۰۱۱ میلادی نوشته شده است.

مواردی، اگر قبل از این که آن‌ها با رضایت و بدون آزار خانه یا آغل را ترک کنند، تکه‌ای از لباس خود را به جا بگذارند، برکت و محصول خوب به آن خانه می‌آید و صاحب‌خانه ثروت‌مند می‌شود. در چنین خانه‌ای تعداد دام‌ها و محصولات لبنی افزایش می‌یابد. اما در غیر این صورت، برعکس خواهد بود. به همین دلیل در گذشته نوزادان یا کودکان را تن‌ها نمی‌گذاشتند و تا صبح چراغ در خانه روشن بود. برای محافظت از کودک، زیر بالش گهواره چیزی فلزی قرار می‌دادند. والدین می‌ترسیدند که دیوی نوزادشان را بدزد و بچه خود را در گهواره بگذارد (*uštəkbadal kənũk*). این احتمال وجود دارد که ارواح خبیثه به او آسیب برسانند. *almasti wan xi uštək-gũl ālāš kənũ* به‌طور خاص، باور بر این است که موجودی به نام آلمستی ممکن است او را با نوزاد خود تعویض نماید.^۱ هم‌چنین به کودکان هشدار داده می‌شود که وارد دیوباد یا گردباد (*dewbādák / lewbādák / galbāik* / *galbādák*) نشوند، زیرا دیو آن‌ها را ربوده با خود خواهد برد. در اشکاشم و واخان این باور وجود دارد که پیرزن (عجوزه) در آسمان زندگی می‌کند که هر از گاهی شلوار خود را می‌تکاند. درباره صدای رعد گفته می‌شود: *kampirák xi wāl tax dũ-s* - «پیرزن شلوارش را تکان می‌دهد.» این تعبیر هم‌چنین برای ترساندن کودکان و ارضای کنجکاو آن‌ها استفاده می‌شود. در گذشته در مناطق شمالی تاجیکستان جن‌ها را بیش‌تر برای کودکان تعریف می‌کردند، زیرا تصور آن نسبت به دیگر ارواح برای درک کودکان آسان‌تر بود و تأثیر بیش‌تری بر تخیل آن‌ها داشت (که صدرالدین عینی پایه‌گذار ادبیات نوین تاجیک اتفاقاً در «داستان زندگی‌نامه خود» به این موضوع چنین اشاره کرده که برخی از افراد خرافاتی اغلب کودکان نافرمان را با جن می‌ترساندند: «اگر دست از گریه برداری، جن را صدا می‌کنم!»، «حرف گوش می‌کنی یا تو را به جن بدهم؟»، «زیرا گریه‌کننده را جن می‌برد»، «جن پشت در نشسته است!»، بدین‌ترتیب، از کودکی باور به یک دیو خیالی القا می‌شد. هر چیز نامفهوم یا پدیده عجیبی را از کودکی به عنوان جن یا موجود «فوق‌العاده» دیگری می‌پذیرفتند.^۲

روح پری

ریشه‌شناسی واژه *pari* «پری» (ایرانی **parika*، اوستایی *pairika* به معنی «ساحره»، جادوگر»، فارسی میانه *Parig* (همان)، فارسی کلاسیک *Pari* به معنی «فرشته».

۱. نظراً ظریفه آدینه محمدآهنا، ز. (۲۰۰۷). تحلیل، زبان‌شناخت و واگرا: مرتبط با تولد و نام‌گذاری کودک (بر اساس داده‌های زبان اشکاشمی) مسائل زبان‌شناسی، شماره ۲ (۲۶)، ص. ۵۵-۶۶.

۲. مرادوف. ا. تصورات سنتی تاجیکان درباره اجینه. مجله قوم‌نگاری شوروی، ۱۹۷۵ میلادی. شماره ۵. ص. ۱۰۴.

تمامی پژوهش‌گران هم‌چنین pairika- ایرانی را به ریشه هندواروپایی *per- «زاییدن» نسبت می‌دهند و *pairika- ایرانی را به معنای «زاینده، زندگی بخش»، «بارور» تفسیر می‌کنند. پری‌ها در دوران باستان الهه‌های باروری و زایمان بودند.^۱ در روستای رن، جای نام Karparik وجود دارد که احتمالاً از دو بخش pairika ایرانی و kad «خانه» به معنای «خانه پری» آمده است. (مقایسه شود با نام روحانی زرتشتی Parik. و هم‌چنین بسیاری از نام‌های زنانه: پری، پریسا، پری‌نما، پری‌ماه، گل‌پری، پری‌چهره و غیره.

علاوه بر این، والدین در ییلاق‌ها نگرانند که مبادا پری نوزادشان را بدزدد. باری یک نوزاد در ییلاق یک روستا گم شد. همه‌جا دنبالش گشتند، اما پیدایش نکردند. در چنین مواردی، گریه و زاری ممنوع است. اگر پری‌ها عصبانی شوند، عاقبت خوبی نخواهد داشت. به همین دلیل، مادرش در یک مکان مقدس (مزار یا قدم‌جای) بخور می‌افروزد و بی‌صدا به دنبال فرزندش می‌گردد. ناگهان، قبل از غروب خورشید، می‌بیند که بچه بافته‌شده روی یک سنگ بزرگی گذاشته شده است. چند سال بعد، آن پسر دوباره گم شد، زمانی که ۷ ساله بود. آن موقع توانست بگوید که یک زن زیبا دستش را گرفته و با خود به مکان دور دست برده است. روایت‌های زیادی درباره پری در میان مردم باقی مانده است.

در جریان یک مطالعه میدانی در سال ۱۹۹۲ میلادی در دهکده رن، شهرستان اشکاشم ولایت مختار کوهستان بدخشان تاجیکستان، روایتی تحت عنوان «شکارچی و پری» از سوی مطلعی به نام گل‌چین ماه رحمت‌الله یوا (متولد ۱۹۲۸ میلادی) ثبت شد. خلاصه این روایت بدین شرح است:

«روایت‌کنندگان به منظور گذران ایام ییلاقی به مناطق مرتفع عزیمت نموده و در این میان، جمعی از دختران به چراندن گله گوسفندان مشغول می‌گردند. در این اثنا، یکی از دختران به‌طور مرموزی مفقود می‌گردد. بر اساس روایت، پریان مبادرت به ربایش وی نموده و علی‌رغم تلاش‌های مضاعف، اثری از وی یافت نمی‌شود. در ادامه، دایی دختر مفقود شده در حین شکار با صحنه‌ای مواجه می‌گردد که دختر مذکور را در حالی که در محضر پریان (پری‌زادان) بر تختی زرین نشسته و آهوانی در پیش‌گاه او حاضرند، مشاهده می‌نماید. در مرتبه‌ای دیگر، در اثنای شکار، او با یک (frāš) کاز کلان (مختص نگاه‌داری دام) مواجه شده و در آن‌جا بزهای کوهی متعددی را مشاهده می‌کند که پریان مشغول دوشیدن آن‌ها هستند. به محض این‌که او را می‌بینند، بزهای کوهی می‌ترسند و فرار می‌کنند، شیر را می

۱ لیتوینسکی، ب.آ. پری // فرهنگ اساطیری. مسکو. ۱۹۹۰. ص. ۴۲۱؛ حسن دوست، محمد. فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی. جلد ۱-۵. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۲۰۱۴/۱۳۹۳؛ مولچانووا، ای.کا، میتارچیان، م. ب. در باب ریشه‌شناسی نام‌های نیروهای پلید در اساطیر ایرانی: پری // مسائل روز فیلولوژی ایرانی. ۲۰-۲۲ آگوست، ۲۶ سپتامبر. دوشنبه: ۲۰۱۸.

ریزند و خودشان ناپدید می‌شوند. متعاقباً، مرد شکارچی دچار بدیمنی و ناکامی شده و این مصیبت به نوادگان او نیز می‌رسد و منجر به نابینایی آن‌ها می‌گردد.^۱

شایان ذکر است که بر اساس باورهای محلی، پریان عموماً به افراد نیکوکار آسیبی نمی‌رسانند، بلکه ایشان را برگزیده و تا پایان حیات، همانند یک فرشته نگهبان، از فرد منتخب خویش محافظت می‌نمایند. این‌گونه افراد به عنوان «پری‌دار» (افراد تحت تسخیر ارواح پریان) شناخته شده و این ودیعه به نسل‌های آتی ایشان نیز منتقل می‌گردد. این افراد غالباً از خصوصیات بارزی نظیر نظافت مفرط برخوردار بوده و قادر به تعبیر خواب‌های صادقانه می‌باشند. برخی از این افراد، پریان را به صورت توهم‌گونه و در قالب یک دختر زیبا در طول زندگی خود مشاهده می‌نمایند. در یک مورد خاص، زنی در آستانه مرگ اظهار داشت که دختری با یک کوزه از نزد وی رفته است، که این امر دلالت بر پایان ملازمت پری و جدایی او از زن در حال احتضار داشت. افرادی که قادر به تشکیل خانواده نیستند را «پری‌بند» (کسی که سرنوشتش توسط پریان گره خورده است) می‌نامند.

آهوان به عنوان دام‌های منسوب به پریان تلقی می‌شوند. گوشت ارخار (قوچ وحشی) مقدس است و شاخ‌های آن پاکیزه محسوب می‌شوند، زیرا این حیوان در مناطق پاک و عاری از آلودگی می‌رود و می‌چرد.

در شهرستان‌ها نیز به‌طور مداوم کودکان را می‌ترسانند. این امر ناشی از علل دیگری است. از آن‌جا که موارد متعددی از آدم‌ربایی کودکان توسط مجرمان و افراد دیوانه یا سادیستی و غیره رخ می‌دهد، محدودیت‌های متعددی اعمال می‌شود. از جمله این محدودیت‌ها می‌توان به ممنوعیت خروج از منزل بدون همراهی بزرگ‌ترها، عدم توجه به افراد غریبه، عدم دریافت شیرینی از افراد ناشناس و غیره اشاره نمود.

در این مقاله سعی بر آن نهادیم تا اجمالاً ارواح آل‌ماستی و پری بر اساس باور مردم پامیر به خصوص اشکاشمی‌زبانان آن منطقه و ترس از ربوده شدن کودکان توسط آن‌ها را بررسی کنیم. یکی از موجود ماوراءالطبیعه که جای‌گاه برجسته‌ای در باورهای عامیانه داشت و دارد، روح «آل‌ماستی» یا خودی همان واغد / وُغد // وَغْد می‌باشد. این مقاله به بررسی تصورات مربوط به آن‌ها و پری اختصاص داده شده است. به نظر می‌رسد در پامیر این «موجود ماوراءالطبیعه» را المستی یا اصطلاح مترادف آن در زبان‌های پامیری اشکاشمی، سنگلیچی، واخی vāyḏ / vāyḏ // vāyḏ / vāyḏ (مؤنث vōyḏ)، روشانی، خُفی، بَرَتَنگی، راشاروی voyd، سَریکولی voyd به معنای «روح خبیث»، «نیروی پلید» مورد استفاده قرار

۱. نظراً ظریفه آدینه محمدآوانا. نظام فعل زبان اشکاشمی در مقایسه با گویش بدخشانی تاجیکی. شهر مسکو، نشریات «زبوكا»، رساله علمی، مانوگرافی. ۱۹۹۸. صفحه. ۱۲۷.

می‌گیرد، نه اصطلاح ajina اجینه (جن، اجنه)، که در مناطق شمالی تاجیکستان بیش‌تر رایج است.

کتاب‌شناسی

- Andreyev M.S., Polovtsov A.A. Materialy pā etnāgrafii iranskikh plemen Sredney Azii: Ishkashim i Vakhan. – SPb, 1911. – 41 p.
- آندرییف، م. س، پولوتسوف، آ. آ. مواد مربوط به قوم‌نگاری اقوام ایرانی آسیای میانه: اشکاشم و واخان. سن پترزبورگ، ۱۹۱۱. ۴۱ صفحه.
- Andreyev M.S. (Khuf I.) Tadzhihi dālīny Khuf (Verkhāv'ya Amudar'i), vyp. I. – Stalinabad: Izd-vā AN Tadh. SSR. 1958. – 523 s.
- آندرییف، م. س. تاجیکان دره خُف (بالا دست‌های آمودریا)، دفتر ۱. – استالین‌آباد: انتشارات آکادمی علوم تاجیکستان. ۱۹۵۸. ۵۲۳ ص.
- Bābrinskāy A.A. Gārtsy verkhāv'yev Pyandzha (vakhantsy i ishkashimtsy). – M., 1908. – 155 s.: il.
- بوبرینسکی، ا. ا. کوه‌نشینان بالادست رودخانه پنج (واخی‌ها و اشکاشمی‌ها) نگارش‌های زندگی روزمره مبنی بر خاطرات سفر. شهر مسکو، ۱۹۰۸. ۱۵۵ ص: مصور.
- Benveniste E. Etudes sur la langue ossète: In: L'antiquité classique, Tome 29, fasc. 2, 1960. pp. 513-514. traduit du français Moscou. 1965.
- Doerfer G. TLW. Türkische Lehnwörter im Tadschikischen / Von Gerhard Doerfer. – Wiesbaden : Kommissionsverl. Steiner, 1967. – 101 c.; 23 cm. – (Abhandlungen die Kunde des Morgenlandes).
- Ishkashim. Kitābe rahnamā. Nazarāv N.O., – Dushanbe: «Nādir», 2011. – 492 p. <https://search.rsl.ru/ru/record/01008275074>
- اشکاشم. کتاب رهنما. تهیه و تدوین به اهتمام نظر نظراف. – شهر دوشنبه: نشریات «نادر»، ۴۹۲ صفحه.
- Litvinskiy B.A. Pari // Mifālāgicheskiy slāvar' M., 1990. p. 421.
- لیتوینسکی، ب. آ. پری // فرهنگ اساطیری. شهر مسکو. ۱۹۹۰. ص. ۴۲۱.
- Mālchanāvā E.K., Meytarchiyan M.B. K etimālāgii nazvaniy nechistāy sily v iranskāy mifālāgii: pari // Aktual'nyye prāblemy iranskāy filālāgii. 20-22 avgusta, 26 sentyabrya 2018.
- مولچانوا، ای. کا. میتارچیان، م. ب. در باب ریشه‌شناسی نام‌های نیروهای پلید در اساطیر ایرانی: پری // مسائل روز فیلولوژی ایرانی. ۲۰-۲۲ آگوست، ۲۶ سپتامبر ۲۰۱۸.
- Mālchanāvā E.K., Meytarchiyan M.B. Divy i Albasty v iranskāy mifālāgii (ili ktā vredit rāzhenitsam i nāvārāzhdenym?) Iranskāye yazykāznaniye 2020. M., 2020 – S. 212-217
- مولچانوا، ای. کا. میتارچیان، م. ب. دیوها و آل، در اساطیر ایرانی (یا چه کسی به زنان زایمان کرده و نوزادان آسیب می‌زند؟). زبان‌شناسی ایرانی ۲۰۲۰. شهر مسکو، ۲۰۲۰. ص. ۲۱۷-۲۱۲.
- Murādoṽ Ō. Traditsiānnyye predstavleniya tadjhikāṽ āb Adzhina. Sāvetskaya. № 5. Sentyabr' – Oktyabr'. M., Izd-vā “Naukā” – 1975. pp. – 96-105.
- مرادوف، ا. تصورات سنتی تاجیکان درباره اجینه. قوم‌نگاری شوروی، ۱۹۷۵. شماره ۵. سپتامبر – اکتبر. شهر مسکو. نشریات «ناوکا» ۱۹۷۵. ص. ۹۶-۱۰۵.

- Nazarāva, Z. Tahlil-e zabān-šenākhti-ye vāžegān-e mortabet bā tavalloḍ va nām-gozāri-ye kūḍak (bar asās-e dādehā-ye zabān-e Eškāšemi). Masā'el-e zabān-šenāsi. – 2007). – 2(26), pp. 55-66.
- نظراوا، ظ.آ. تحلیل زبان‌شناختی قومی واژگان مرتبط با تولد و نام‌گذاری کودک (بر اساس مواد زبان‌اشکاشیمی) / ز.ا. نظراوا // مسائل زبان‌شناسی. – ۲۰۰۷. – شماره ۲ (۲۶). – ص. ۵۵-۶۶.
- Nazarāvā, Z. Ō. Sistema ishkashimskāgā glagāla (v sāpāstavlenii s badakhshanskā – tadzhikskāy). Mānāgraphy. – M., 1998. Izdatel'stvā “Azbuḳa” – 140 p./.
- نظراوا ظریفه آدینه محمدآونا. نظام فعل زبان اشکاشمی در مقایسه با گویش بدخشانی تاجیکی. شهر مسکو، نشریات «ازبوکا»، رساله علمی – مانوگرافی. ۱۹۹۸. ۱۴۰ صفحه.
- Nazarāv N. Ō. Sāmātiesheskiye frazeālāgizmy Ishkashimskāgā yazyka. / Pād red. kand. filāl. nauk. L.R. Dādykhudāyevā. – Dushanbe: “ER-graf”, 2024. 304 p./ <https://khkt.tj/ru/news/641-somaticheskie-frazeologizmy-ishkashimskogo-yazyka.html>
- نظر نظراف.آ. اصطلاحات سوماتیکی در زبان اشکاشمی. / زیر نظر کاندیدای علوم فیلوژی PhD، ل.ر. دادیخداایوا. – شهردوشنبه: نشریات «ار-گراف»، ۲۰۲۴. – ۳۰۴ ص.
- Pakhalinā T.N. Ishkashimskiy yazyk. – M., 1959. 255 p.
- پخلینا، ت.ن. زبان اشکاشیمی. – شهرمسکو. ۱۹۵۹. – ۲۵۵ صفحه.
- حسن‌دوست، محمد. فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی. جلد ۱-۵. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۲۰۱۴/۱۳۹۳.
- St.-K. ESVYa. Steblin-Kamenskiy I.M. Etimālāgicheskiy slāvar' wakhanskāgā yazyka. – S.-P., 1999. – 480 p.
- استبلین کامنسکی؛ ای.ام. فرهنگ ریشه‌شناسی زبان واخی. سن پترزبورگ. ۱۹۹۹ مسکو. ۴۸۰ ص.

۱۵۶۶ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

باورهای عامیانه مردم سطوه

دکتر سیدحسین طباطبائی / ادیب و پژوهش‌گر فرهنگ مردم

در کنار داستان‌های عامیانه، باورها و اعتقادات عوام گسترده‌ترین مواد خام پژوهندگان فولکلور را شکل می‌دهد. گستردگی این حوزه در میان خرده‌فرهنگ‌های ایرانی تا حدی است که گمان می‌رود، گردآوری کامل باورهای بومی هر منطقه، نیازمند تألیف اثری مستقل و مبسوط باشد. خاصه این‌که آن اقلیم به سان منطقه سرکویر در پهنه تاریخ، چهارراه تلاقی فرهنگ‌های بس متنوع و گوناگون بوده باشد. برای این‌که گستردگی کار در این بخش را بیان کنیم، به ذکر همین اندک اکتفا می‌کنیم که تنها گردآوری آن بخش از باورهای عامیانه که صاحب‌نظران ذیل عنوان کلی «پرونده محرمانه فولکلور» جای داده‌اند و شامل: متلک‌ها، مثل‌های هرزه، فحش‌ها، نفرین‌ها، روابط عاشق و معشوق، رابطه زناشویی و لوازم آن، رندی و قلدری، فاحشه‌خانه‌ها، زندگی شهوانی، بیماری‌های مقاربتی و درمان آن و... می‌شود، مستلزم تألیف کتابی سترگ خواهد بود.

در ادامه به برخی از نام‌آشنا‌ترین باورهای عامیانه مردم سطوه اشاره می‌کنیم. کوشیده‌ایم در برخی موارد ملاحظات مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی پیرامون این عقاید ارائه دهیم.

زن آبستن

— اگر زن باردار غذایی را که هوس [طَعب] کرده نخورد، دهان بچه بعد از تولد باز می‌ماند.

— هنگامی که بچه برای اولین بار در شکم مادر تکان بخورد، نگاه مادر به سوی هر کسی باشد، شکل و شمایل بچه به آن شخص می‌رود.

— اگر زنی که تازه وضع حمل کرده تا چهل روز گوشت صیدی که با تفنگ شکار شده را بخورد، تفنگ در اصطلاح به «چله» می‌رود؛ یعنی تیرش به شکار نمی‌خورد. برای حل این مشکل باید شیر این زن را در لوله تفنگ ریخت.

— اگر زن باردار در هنگام درد زایمان دعا کند، دعایش مستجاب می‌شود.

— زن آبستن اگر گوشت شتر بخورد، سر دوازده ماه خواهد زایید. برای درمان باید از زیر شکم شتر رد شود.

— اگر زن باردار ترف (قره‌قروت) بخورد، پوست بچه‌اش سیاه و اگر سیب بخورد پوست بچه‌اش سفید می‌شود.

— اگر به هنگام ماه‌گرفتگی زن حامله جایی از تن خود را بخاراند، همان نقطه تن بچه را ماه می‌گیرد.

— بچه‌ای که زبان خود را زیاد بیرون بیاورد، دلیل آن است که مادرش وقتی او را آبستن بوده ماری را کشته است.

— اگر زن آبستن سیب یا گلابی بخورد، بچه‌اش خوشگل می‌شود.

— اگر زن آبستن به مرده نگاه کند، چشم‌های بچه‌اش شور می‌شود. برای رفع آن باید کافور به دل زن مالید.

— اگر زن باردار پیاز بخورد، بچه بعد از تولد دچار گوش درد می‌شود.

— اگر زن حامله را بعد از وضع حمل تا چهل روز تنها بگذارند، جن‌زده یا داعایی می‌شود.

پیش‌گویی دختر یا پسر

— اگر بند ناف نوزاد در هنگام تولد ضخیم باشد، بچه بعد از او پسر و اگر نازک باشد دختر خواهد بود.

— اگر بچه پاهایش را روی هم بیندازد، بچه بعدی هم جنس خودش متولد می‌شود.

— اگر زن باردار چابک باشد، بچه دختر و اگر خرفت و تنبل باشد، بچه‌اش پسر است.

— اگر درد زایمان شدید باشد، فرزندی که زائو به دنیا می‌آورد پسر است. درد دختر

یخ است (متناوب است).

— درد دختر در ناحیه کمر و درد پسر در ناحیه دل است.

— اگر اسم دختر تازه به دنیا آمده را زهرا یا فاطمه بگذارند، بچه بعدی پسر متولد

می‌شود.

— اگر خانواده‌ای زیاد دختر داشته باشد، اسم آخری را «بس» بگذارند، بچه بعدی پسر متولد می‌شود.

— زن آبستن که صورتش پیس و لگه‌لگه شود، بچه‌اش دختر خواهد بود. پسر رسیدی‌اش را به مادرش می‌دهد و ناخوشی را خودش برمی‌دارد.

— شیر زن آبستن را در آب دوشند، اگر ته نشین شود بچه‌اش پسر و اگر روی آب بماند، بچه‌اش دختر خواهد بود.

— زن آبستن اگر شمشیر یا تفنگ در خواب ببیند، پسر خواهد زایید.

— زن آبستن اگر بیش‌تر به شیرینی مایل باشد، بچه‌اش پسر و اگر به ترشی مایل باشد، بچه دختر خواهد بود.

— زن آبستن اگر زیاد کسل و خواب‌آلود باشد، بچه‌اش دختر است.

— اگر سر پستان زن آبستن سرخ شود، بچه‌اش پسر و اگر سیاه شود بچه دختر خواهد بود.

— اگر زن حامله را نزد خود طلب کنی، نخست پای راستش را جلو بگذار، فرزند او پسر و اگر اول پای چپ را بگذار، بچه دختر خواهد بود.

— اگر بچه شست پایش را به دهنش بگیرد، بچه بعدی پسر خواهد بود.

— اگر زن آبستن دچار حالت تهوع و استفراغ شدید شود، دختر به شکم دارد.

— اگر در شکم زن باردار حرکت جنین زیاد باشد، پسر و در غیر این صورت دختر است.

— اگر زن باردار در سه تا پنج‌ماهگی قبل از صبحانه دست به شکم خود بزند، بچه به

مانند توپ باشد دختر و اگر به مانند خیار باشد پسر خواهد بود.

— اگر شکم زن آبستن سفت و سرخ‌رنگ باشد، پسر و اگر شُل و سفید رنگ باشد،

دختر خواهد زایید.

— زنی که کمرش چال باشد (فرورفتگی داشته باشد)، دختر زاست.

— اگر دختر شب عروسی‌اش پسر بچه‌ای را در بغل بگیرد، بچه اولش پسر و اگر دختر

بچه‌ای را در بغل بگیرد، بچه اولش دختر خواهد بود.

— اگر بچه تازه به زبان آمده «بَبَب» کند بچه بعدی پسر و اگر «دَدَد» کند بچه بعدی

دختر خواهد بود.

پیرامون زائو و نوزاد

— شیر زن را اگر در جای کثیف بریزند، خشک می‌شود. باید آن را در آب روان و

جای پاک بدوشند.

- اگر جفت زائو را جانوری (سگ، گربه، شغال و...) ببرد، زائو دیگر صاحب فرزند نمی‌شود.
- اگر جفت زائو را آل در آب بزند، بچه می‌میرد.
- زنی که بچه‌اش مرده است، نباید داخل اتاق زائو شود.
- اگر بچه در حین خواب بپرد (ریشه بزند)، باید بسم الله گفت.
- اگر بچه در خواب در اصطلاح زرنجه (ناله) کند، برادر و خواهرهایش زیاد می‌شوند.
- اگر بچه در هنگام عصر بخوابد، یک تکه نان یا یک جلد قرآن بالای سرش می‌گذارند تا جن و پری او را نترسانند.
- اگر بچه آستین خود را بچود، یتیم می‌شود.
- بچه کوچک دروازه باز بکند (پاهایش را گشاد گذاشته، سرش را به زمین بگذارد) مهمان می‌آید.
- اگر بچه را وزن کنی، لاغر می‌شود.
- ناف بچه تازه به دنیا آمده را بعد از افتادن اگر خشک کنند و داخل پارچه قرار داده و بر قن‌داق بچه بدوزند، جن‌ها او را نخواهد ترسانند.
- اگر یک دست بچه را ببوسند، دست دیگرش را نیز باید ببوسند وگرنه عمر بچه کم می‌شود.
- بچه‌ای که سر هفت ماه بیاید، در هر کاری شتاب‌زده و عجول است.
- دندان شیری بچه را باید در سوراخ دیوار گذاشت. اگر آن را سگ بخورد، دندان‌های بچه مانند نیش‌های سگ بزرگ می‌شود.
- اگر پسر نابالغ بر لبه تنور بنشیند، نان قبل از پختن از دیواره تنور جدا شده و کُلُوج [koluč] می‌شود.^۱

دیگر باورهای عامیانه مردم سطوه

- «گولی»^۲ خر تجال [دجال] از خرما است. هر شب پالانش را می‌دوزند و صبح باز پاره می‌شود، یک چشم دارد. صادق هدایت در این باره می‌گوید: «دجال پالانی دارد که هر شب می‌دوزد و صبح پاره می‌شود» (۱۳۵۶: ۱۲۶)
- برای طلب باران باید چشم گربه‌ای را سرمه کشید و در کوچه‌ها گردانید.

۱ هوشنگ مرادی کرمانی به وجود این باور در «سیرچ» کرمان اشاره دارد (مرادی کرمانی، ۱۳۸۶: ۶۳). مرادی کرمانی، هوشنگ (۱۳۸۶)، شما که غریبه نیستید، چاپ هفتم، تهران: معین.

۲ پشکل؛ فضولات حیوانی.

- اگر روز وفات کسی باران ببارد و سپس مدتی طولانی باران نبارد، باید از قبر آن مرحوم مقداری خاک برداشت و به آب روان و یا بر آسمان پاشید (چهله برداشتن).
- اگر روز عروسی فردی باران ببارد و پس از آن برای مدتی طولانی بارش باران قطع شود، از زیر قدم فرد مقداری خاک می گیرند و در آب روان می ریزند تا باران ببارد. همچنین عوام معتقدند گاهی برای بهبود بیماری کودک باید از زیر پای شخصی خاک برداشت؛ زیرا چهله اش به آن شخص افتاده است.
- کسی که تا چهل روز گوشت نخورد مسلمان نیست. عین همین مطلب در نیرنگستان هدایت هم آمده است. (۱۳۵۶: ۱۳۸)
- داماد در روز عروسی دست به سر هرکس بکشد، بختش باز می شود.
- دندان افتاده و ناخن را باید در سوراخ دیوار پنهان کرد.
- وقتی بچه غش می کند، انگشت بر مقعد او می نهند تا بتواند نفس بکشد.
- وقتی نوزاد مریض شود، کسی که خصومت دارد چیزی متعلق به او را دزدیده و عامل مرض شده است.
- بچه کوچک خانه را جارو بزند، مهمان می آید. (۱۳۵۶: ۳۱)
- چوبی [چوب] مونس: زیر بغل مرده دو تا ترکه می گذارند تا در موقع سؤال در قبر به آن ها تکیه کند.
- دود به سوی کسی برود، پول دار است.
- اگر کسی چاقو را روبه روی کسی (ولو به شوخی) بگیرد، حتماً باید نوک آن را به زمین بزند و گرنه قاتل و آدم گش خواهد شد.
- چشم درد مال علی و دندان درد مال عمر است. (هدایت، ۱۳۵۶: ۶۷)
- در سه روز کار کردن و فعالیت خیلی حرمت دارد: روز عاشورا، ۲۱ رمضان و ۲۸ صفر.
- شب جمعه مرده ها آزادند و بالای بام خانه شان می آیند. آن گونه که صادق هدایت از بندهشن نقل می کند، در اصل یک اعتقاد دینی زرتشتی است. (۱۳۵۶: ۴۹)
- اگر کودکی را با جارو تنبیه کنند، در آینده دزد می شود.
- اگر کسی دیر جان بدهد، باید از خاک همسر یا سایر اقربای وفات یافته او مقداری خاک در دهانش بگذارند تا متوفی پیشین از او راضی شود و جان بدهد.
- گربه را قبل از کشتن باید تخم مرغ خوراند.
- گربه را اگر از ارتفاع رها کنی، روی دو پا فرود می آید و هیچ گاه پشتش به زمین نمی آید.^۱

۱ از این روست که که افراد فرصت طلبی را که با تغییر شرایط دگرگون می شوند، به گربه تشبیه می کنند.

- اگر بچه «آسوز» [کنده نیم‌سوز] را بردارد، شب جای خوابش را خیس می‌کند.
- لحظه تحویل سال (نوروز) برای یک لحظه آب سربالا می‌رود. انسان در آن لحظه هر آرزویی کند، برآورده می‌شود. آب یار هنگام تحویل سال می‌خواست بگوید: «بیلیم طلا، بیلیم طلا» تا بیل وی به طلا مبدل شود، اما شتاب‌زده گفت: «بیلیم پارو» و تبدیل به پارو شد^۱.
- آدم یا حیوان و یا چیز قشنگی را ببینند، باید بگویند: «ماشاءالله» و گرنه ممکن است آن را چشم بزنند و بلایی متوجه آن بشود.
- اگر کسی به بدن گربه آب بپاشد، روی پوستش زگیل ایجاد می‌شود.
- کبک شور چشم است.
- خرگوش عامل کم شدن روزی است.
- خروس سالی یک تخم^۲ می‌گذارد.
- هنگام تهیه آرد سه‌نو نباید چشم آدم ناپاک (غیر طاهر) بدان بیفتد.
- جوانان فامیل از حضور در شام خانه عروس اکراه داشتند. هر کس برود «تنوری» خوانده می‌شود.
- گوش دختر را باید سوراخ کرد و الا در آن دنیا با...یر خر سوراخ می‌کنند.
- اگر کسی هنگام انجام کار عطسه بزند، نباید پشت به عطسه کند.
- نوزاد خوابیده را نباید تنها گذاشت. باید بالای سرش قرآن یا کارد قرار دهید (آل از آهن می‌ترسد).
- هنگام ریختن آب جوش روی زمین بسم‌الله بگویید تا روی بچه پریان نریزد. بچه پریان را اذیت کنی، بچه‌ات را اذیت می‌کند.
- خری که با دست جلو طویله چاله بکند، گورکن است و صاحبش می‌میرد.
- خر اروس (پیشانی سفید) بدیمن و بدشگون است.
- خر کام‌سیاه بدشگون است.
- بچه کوچک دروازه باز کند (پاهایش را گشاد گذاشته، سرش را به زمین بگذارد).
- مهمان می‌آید.

۱ در میان اهالی سنگسر داستان عامیانه‌ای هست که بر طبق آن دو ستاره موسوم به لیلی و مجنون در آسمان هستند که خیلی از هم دورند و در سال تنها یک لحظه به هم می‌رسند. در آن لحظه خاص، اگر انسان آرزویی کند، حتماً برآورده خواهد شد. کشاورز ساده دلی یک سال را به انتظار این لحظه چشم بر آسمان دوخت و درست در لحظه تلاقی این دو ستاره، دست‌پاچه شد و به جای این‌که آرزو کند: بیلیم طلا، گفت: «بیلیم پارو». (حاج‌علیان، ۱۳۹۵: ۷۰)

۲ تخم نهادن خروس در بندهش آمده است: «خروس که مرغ پروذرش و بیش دخشه نیز خوانده شود، به هر روز تخمی کند، باشد که نهانی، باشد که آشکارا، و میان مردمان ریند. در (میان) مرغ‌ها تنها خروس بدین‌گونه است.» (دادگی، ۱۳۹۵: ۸۵). «از مرغان نر، آن‌که تخم کند و افکند، تنها خروس است که به بینش مردمان بیفگند» (دادگی، ۱۳۹۵: ۸۶).

— اگر کسی زیاد ته‌دیگ بخورد، روز عروسی‌اش باران می‌بارد.
— اگر پسر بچه بالای تنور بیضه‌هایش را تکان بدهد، خمیر تنور داخل آتش می‌افتد.
— اگر از روی کسی که دراز کشیده است، عبور کنند باید دوباره برگردند، زیرا عمرش کم می‌شود.
— وقتی کسی مریض می‌شد، کسی را به خانه مردی می‌فرستادند که یک زنش مرده باشد و زن دیگر را طلاق داده باشد و سومی را در خانه داشته باشد و می‌گفتند: «زن مرده و زن طلاق و زن به خانه! دردی سره دُواش چیه؟» جواب او را تجویز می‌کردند.
— مرده‌ای که فراوان به خواب دیگران بیاید، بر سر قبرش میخ می‌کوبند.

پیش‌گویی وضع هوا

— ابر سیاه باران دارد، ابر سرخ و خاکستری باد.
اگر از طرف غرب ابر برخیزد، بارانی سیل‌آسا خواهد بارید.
— آگه ابر و خِیست از تَبْرِیز خَرَتِ وَرْدَار و بُگْرِیز
— اگر پرستوها از جهت چپ به راست پرواز کنند، باران می‌آید.
— زمستان اگر رعد و برق (پایه) بسیار صدا کند، می‌گویند: سال گَرّه انداخته و خشک‌سال خواهد شد.^۱
— وقتی ماه آغل کند (هاله‌ای مدور دور ماه را احاطه کند) اگر هوا سرد باشد گرم، و اگر گرم باشد سرد می‌شود و یا باران می‌بارد.
— اگر ماه آغل کند و ستاره‌ای داخل آغل باشد، باران نمی‌آید؛ اما اگر داخل آغل خالی باشد، باران می‌آید.
— اگر گوسفندان جست‌وخیز کرده با خودشان بازی کنند، باران می‌آید.
— رنگین کمان که پدیدار شود، باران بند می‌آید.
— اگر ابرها در هنگام طلوع آفتاب سرخ‌رنگ باشند، باران می‌بارد و اگر در هنگام غروب خورشید سرخ‌رنگ باشند باران نمی‌بارد.
— اگر بُرّها جست‌وخیز کنند باران می‌بارد، اما اگر میش‌ها جست‌وخیز و شاخ‌بازی کنند، خنکی در راه است.
— اگر در صبح زمستان ابرهای کناره آسمان بسوزد^۲ شب باران می‌بارد، اما اگر هنگام غروب ابرهای افق بسوزد، شب هوا صاف می‌شود.

۱ بر طبق باور مردم سیرجان، اگر در زمستان «پایه» صدا کند، تا چهل روز دیگر باران نخواهد بارید (فرهادی، ۱۳۶۴: ۲۶).
۲ سرخ رنگ شود.

- اگر در فصل زمستان باد خراسان^۱ بوزد باران می بارد.
- اگر در برج حوت باد از سمت قبله^۲ بوزد، باران نمی آید.
- تورانه^۳ که در چله خورد^۴ می وزد، اگر شنبه شروع شود تا آخر هفته ادامه می یابد؛ اما اگر در روزهای دیگر بوزد تنها یک روز دوام دارد.
- باد کویری^۵ بوزد یا باران ندارد یا به شدت می بارد.
- باد «دیگچه فروش» که از سمت شمال غرب در حوت ماه می وزد بدون باران، اما سوز و سرما به همراه دارد.
- اگر ابر از سمت کویر^۶ بالا بیاید، باران می بارد.
- اگر در فصل زمستان هوا نیمه ابری بوده و ابرهای دو طرف خورشید به هنگام غروب در اصطلاح «گل» زده، طوق بیندازد (لکه ای از ابرها قرمز شود) باران نمی آید. اما اگر گل زدگی در سمت جنوب خورشید قرار گیرد، باران می آید و اگر در سمت شمال قرار گیرد باد و خاک و سرما به همراه دارد.
- اگر خورشید در هوای نیمه ابری آغل کند یا گرما به همراه دارد یا بارندگی.
- اگر در هوای ابری گوسفندان سر به زیر برده، «پنج یخ» کنند، هوا آفتابی و گرم می شود.
- اگر در هوای ابری گوسفندان سر به زیر برده، صدایی شبیه «نیم گُلش» در بیاورند، هوا سرد و سوزناک می شود.
- اگر در چله زمستان رعد صدا کند، ابرها در اصطلاح «کره انداخته»^۷ دیگر باران نمی بارد.
- اگر در اواخر اسفندماه قورباغه ها زیاد بخوانند، دیگر باران نباریده و سال، خشک خواهد بود.

حیوانات

- اگر روی گربه آب بپاشند، پشت دست زگیل درمی آورد.
- اگر گربه در خانه کسی بزیاید، آن شخص به مشهد می رود.
- اگر شتر محصول کشاورزی کسی را بخورد، آن محصول پُربرکت می شود.
- حضرت علی (ع) گربه را نوازش کرده و دست بر پشتش کشیده است. به همین دلیل پشت گربه به زمین نمی رسد. (آدم زرنک را «گربه مرتضی علی» می گویند).

۱ باد شرقی.

۲ که به آن قبله باد گویند.

۳ باد شمال.

۴ از ده بهمن تا اول اسفند.

۵ باد جنوب.

۶ از سمت جنوب.

۷ کره انداختن: بچه انداختن؛ سقط جنین کردن.

- وقتی شغال‌ها سر و صدا کرده، زوزه می‌کشند باید دو لنگهٔ کفش را دمَر کرد تا ساکت شوند.
- زنبور را بخواهند از اتاق بیرون بکنند، باید بگویند: «زیر، زیر خانتُ آتش گرفته، ما نمک نداریم».
- بُجُف^۱ هر کس را گاز بگیرد ول نمی‌کند، تا این‌که خر را بالای بام کنند تا عَرَعَر کند.
- اگر به سگ چیزی بدهی می‌گوید: «برو که الهی هفت تا پسر خوب گیرت بیا».
- اگر به گربه چیزی بدهی، می‌گوید: «برو که الهی هفتاد تا دختر کور گیرت بیا».
- کینه‌شتری چهل سال طول می‌کشد.
- اگر کسی مار ببیند، باید هفت قدم به قصد کشتن او برود.
- سگ هفت جان دارد.
- اگر مرغ، تخم مرغ دو زرده کند، پول‌دار می‌شوی.
- اگر فاخته در خانهٔ کسی لانه بگذارد، آن شخص به مشهد می‌رود.
- مرغ کُرچ بر روی تخم خوابانیدن، آمد نیامد دارد.
- کلاغ که بالا سر کسی قارقار کند، به آن شخص خبر خوش می‌رسد. می‌گویند: «کلاغی سر سیاه سنجاق به سر کن، به هر جا می‌روی ما را خبر کن».

گیاهان و دانه‌ها

- اگر کسی پوست هندوانه را بخورد کچل می‌شود.
- اگر در شب یلدا هندوانه بخوری، سرمای آن سال بر تو کارگر نمی‌شود.
- زیر درخت گردو هر کس بخوابد، جنی می‌شود.
- یکی از دانه‌های انار مال بهشت است. به همین سبب هنگام خوردن آن دانه‌ای نباید به زمین افتد.
- اگر دانهٔ انگور روی زمین افتاده باشد، باید آن را زیر پا له کرد. اما اگر دانه انار باشد، باید آن را جمع کرد و خورد.
- اگر تکه نان روی زمین افتاده باشد، باید آن را بوسید و در سوراخ دیوار نهاد.

سعد و نحس کارها

- ریختن آب دنبال مسافر خوش‌یمن است.
- خروس و کفتر سفید خوش‌یمن است.

^۱ بُجُف [bočof]: بزجف؛ بزغاله‌مار؛ نوعی سوسمار بزرگ.

- اگر مرغ تخم کوچک بگذارد، شوم است و باید آن را کشت.
- ریختن خاکستر یا خاک دنبال مسافر شوم است.
- اگر کسی لباسش را بدون این که از تن در بیاورد بدوزد، شوم است. برای از بین بردن نحسی باید در هنگام دوخت، چوبی نازک را به دندان گرفت.
- اگر مرغ به مانند خروس بخواند، شوم است. باید آن را کشت.^۱
- اگر بچه دندانش از بالا در بیاید شوم است (روزی از خاک می‌طلبد) و برای دفع نحسی باید او را از بالای بام کوتاهی در چادر انداخت.
- وقتی مسافر از خانه بیرون می‌آید، اگر به پیرزن سفیدمو برخورد کند، شوم است.
- سگ که شب زوزه بکشد، بدشگون است و صاحبش خواهد مرد. باید آن را کشت.
- اگر به هنگام بردن عروس به خانه داماد زن بیوه او را چادر پوشاند، شگون ندارد.

چشم زخم

- هرگاه کسی که چشمش شور است، از کسی تعریف بکند، برای دوری از چشم‌زخم باید روی جای قدم‌های او را با کارد خط کشید.
- چشم گوسفند قربانی را اگر خشک کنند و در پارچه‌ای دوخته به لباس بچه بیاویزند، برای دفع چشم‌زخم مؤثر است.
- اگر دو برادر با هم جشن عروسی بر پا کنند، برای دفع چشم زخم باید سه عدد تخم مرغ را بالای سر آنها به دیوار زد.

طبابت عامیانه

- اگر زائو زیاد درد بکشد، شوهرش کینه‌ای از او به دل دارد. برای تسریع در زایمان باید آب را با سه بار قطع و وصل روی پیرهن مرد ریخت و در اصطلاح آن را آب کشید و به زائو نوشاند.
- زن شیرده اگر زیاد جوش زده، اوقات تلخی کند، شیرش تلخ شده، برای بچه ضرر دارد. ادرار برای بهبود زخم مفید است.
- مدفوع برای سر باز کردن غدد مفید است.
- شاش سگ برای دندان درد مفید است.
- کسی که هول کند باید به وی «آو کارد»^۲ نوشاند. (آب را با سه بار قطع و وصل روی کارد ریخت و در اصطلاح آن را آب کشید و به او خوراند).

که بانگ خروس آید از ماکیان (سعدی)

۱ سعادت نماند در آن خاندان
۲ آو کارد [a kârd]: آب کارد.

- دود کردن پشکل‌های ماچه‌الاغ برای سردرد سودمند است.
- شیر الاغ برای بهبود بیماری سیاه‌سرفه (سیاه کُل کُل) مفید است.
- کسی که زگیل درآورده اگر به تعداد آن‌ها دانهٔ جو یا گندم را در پارچه‌ای پیچیده، در لجن‌زار دفن کند؛ هم‌زمان با گندیدن جو یا گندم‌ها، زگیل‌ها فرو خواهند رفت.
- اگر عقرب را بعد از خشک کردن کوبیده، جای نیشش گذارند، زهر را دفع می‌کند.
- اگر بچه‌ای که شب‌ادراری دارد، طحال گوسفند را بخورد، بهبود می‌یابد. خون پخته گوسفند هم گفته شده است.
- دنبلان گوسفند برای بهبود بیماری غشی و هم‌چنین رفع شب‌ادراری مفید است.
- چنان‌چه تب و لرز به مدت چند روز ادامه یابد، باید غذای طبخ‌شدهٔ کسی را دزدید، تا صاحب‌خانه با دیدن ظرف خالی غذا شوکه و ناراحت شده بیمار بهبود یابد.
- برای درمان کسی که شب‌ها تب و لرز داشت، باید نزد مردی رفت که در حال حاضر متأهل بوده و در گذشته یک زن را طلاق داده و یک زنش مرده باشد او را صدا زده می‌گفتند: «زن طلاق‌داده، زن‌مرده، زن‌داشته، شو تو روز خوب، چی دُواشه؟» هر چه را تجویز می‌کرد به بیمار می‌دادند تا بهبود یابد. (اگر مرد بدخُلُق بوده و در جواب زهر مار یا مرگ بگوید، بیمار می‌میرد).
- برخی از سردردهای شدید، بیماری سگ‌باد است. برای درمان مدفوع خشک‌شدهٔ سگ را بعد از حل کردن در آب باید از صافی رد کرده، به بیمار خوراند.
- اگر کسی بخواهد بچه‌اش پا بگیرد و نمیرد، باید عقد روی عقد بیاورد؛ یعنی یک زن دیگر را عقد کند.
- اگر کسی بخواهد بچه‌اش پا بگیرد و نمیرد، و حتی دعا دادن افاقه نکند، باید سگی ماچه را کشت تا نترسد و بچه او بماند.
- اگر بچه‌ای که تازه به دنیا آمده، نفس نداشته باشد، باید جفت او را روی آتش بیندازند یا روی جفت ادرار کنند تا بچه به حال بیاید.
- زن نازا کتاب باز کرده و دعا بگیرد، بچه‌دار می‌شود.
- اگر کسی یک بچه داشته باشد و بچهٔ بعدی پا نزنند، در هنگام درد زایمان بچه را لای در گذاشته و هم‌زمان با پرسیدن طاق یا جفت در را فشار می‌دهند، چنان‌چه طاق بگوید دوباره همراه با فشار سؤال را تکرار می‌کنند تا جفت گفته، بچه بماند.
- زن نازا را اگر نیمه‌شب سر چهارراه عریان کرده، جفت زن زاییده را بالای سرش آب کشند، بچه دار می‌شود.

— اگر زنی که تازه وضع حمل کرده، دو قند در دهان گذاشته، بیرون آورد و آن‌ها را به زن نازایی دهد تا یکی را در حالی که شصت پایش را به جفت بچه زده، می‌وید: «چهلَم بُردی، چهلَم بیار» خودش خورده و دیگری را به شوهرش بدهد، بچه‌دار می‌شود.

— بچه غشی و لاغر با بچه جن‌ها عوض شده، برای تعویض باید به مقدار وزن بچه نمک کشید و در خانه گذاشت و یک نفر شبانه بچه را به یک قبرستان قدیمی یا سُمب برده و بعد از پنهان شدن، دو سه بار صدا بزند: «جِنّا بَچَتانِ بُرین، بَچَمایِ بیارین» بعد از چند لحظه، باید بچه را برداشته به خانه برده با وزن نمک‌ها مقایسه کند؛ اگر سنگین‌تر بود، جن‌ها بچه را پس آورده‌اند.

— چشم ناپاک نباید به سُرخانه (سرخک) بیفتد. اگر ناپاک نگاهش به سُرخانه افتاد، باید صلوات بفرستد.

ساعت، وقت

— تراشیدن موی سر، در شب غم و اندوه می‌آورد.

— هرکس شب در زیر درخت بخوابد جن زده می‌شود.

— روز چهارشنبه^۱ و دوشنبه نحس است.

— اگر به صورت متوالی چهل شب چهارشنبه به حمام بروی، در میان مردم رسوا می‌شوی.

— اگر به صورت متوالی چهل شب جمعه به حمام بروی، در میان مردم عزیز می‌شوی.

— اگر بچه هنگام غروب بخوابد، باید بالای سرش قرآن بگذارند تا جن زده نشود.

— ماه رمضان که به «هَمْ هَم» (نهم، دهم، یازدهم و...) بیفتد، زود تمام می‌شود.

اعتقادات مذهبی

— در روز عاشورا نباید تنور داغ باشد^۲، ته سه روز هم گفته شده است.

— در روز عاشورا نباید حیوانی را ذبح کرد و نیز نباید سر بریده حیوانی را در خانه نگه داشت.

— اگر کسی پنج‌شنبه بمیرد و جمعه دفنش کنند، گناهانش آمرزیده می‌شود.

— کسی که مادرش سید باشد، شب جمعه یک کُل انگشتش (انگشت کوچکش) سید است.

— شهاب‌سنگ‌ها، امامان هستند که به ملاقات یک‌دیگر می‌روند.

— گل محمدی از عرق روی محمد که به زمین چکیده سبز شده است^۳.

۱ برخی تفاسیر مراد از عبارت «یوم نحس مستمر» (قمر/۱۹) در قرآن کریم را روز چهارشنبه می‌دانند. صاحب تفسیر صافی به نقل از امام صادق (ع) این روز را شوم می‌شمارد.

۲ شاید بدان سبب که سر بریده امام حسین (ع) را در تنور گذاشتند.

۳ عجب جایی رسیدم بر سر پل
عرق‌های ور روی محمد
قدم‌گاه علی و سُمب دلدل
چکیده بر زمین و سر زده گل

— اگر قفسه سینه کسی خال داشته باشد، به مدینه می‌رود.

احکام عمومی

- آب و آینه روشنایی است و آرد برکت است.
- دود آتش به سوی هر کس برود پول‌دار است.
- اگر گوشت‌های استخوان را با دندان صاف کنی (در اصطلاح: آن را بچری)، جن‌ها نفرینت می‌کنند.
- اگر دو نفر هم‌زمان کلامی را ادا کنند، خداوند آرزوی هر دو را برآورده می‌کند.
- کسی که پدرش او را بوسیده، اگر به آتش خاموشی که در حال دود کردن است پُف کند، روشن می‌شود.
- نانوا اگر گرسنه باشد، خمیر بعد از چسباندن به تنور، پُف می‌کند.
- اگر کسی مایهٔ ماست یا خمیر بخواهد، باید به جای آن مقداری نمک [یا شیر یا کبریت یا حبه قند و...] بیاورد تا برکت خانه را نبرد.
- اگر دست‌های عروس را به هنگام وارد شدن به خانهٔ شوهر به آرد آغشته کنی، برکت و روزی به همراه خود می‌آورد.
- اگر بتوانی کلاه شَهْرَز [بختک] را — که پر از سکه‌های قدیمی است — برداری، ثروت‌مند می‌شوی.
- ناخن چیده‌شده را باید در پاشنهٔ در گذاشت تا گِزَر (زردک) روییده و در روز ظهور دجال اهل خانه مشغول چیدن آن شده از خانه بیرون نروند. نیز گفته شده که پنجره می‌شود تا کسی بیرون نرود.
- در هنگام جاری کردن خطبه عقد، اگر دختر دوشیزه دیگری سر سفرهٔ عقد باشد، بختش بسته می‌شود.

دستورات و احکام عملی

- هرگاه سر چاقو را به طرف کسی بگیری، باید سر آن را به زمین بزنی.
- هرگاه نام کسی را ببرند و آن شخص وارد شود، حلال‌زاده است.
- اگر کسی شرم دارد به مجلسی وارد شود، باید در آستینش کلوخ بگذارد.
- عطسه علامت صبر است. برای شکستن آن باید سه صلوات فرستاد.
- برای برطرف کردن سکسکه، باید فرد را ترساند.
- اگر کفش‌های کسی دَمَر بیفتد، آن شخص به زیارت می‌رود.
- چند نفر که دور هم نشسته‌اند، نباید سرشماری کرد. از تعداد آن‌ها کم می‌شود.

— اگر از آدم خسیس خوراکی بدزدی و بخوری عمرت زیاد می‌شود.
 — وقتی بخواهند آب داغ بر زمین بریزند، حتماً «بسم‌الله» می‌گویند؛ زیرا ممکن است آب بر روی جنیان [از ما بهتران] یا بچه پریان بریزد و موجب خشم این جماعت شود و در نتیجه در مقام تلافی برآمده به آزار و اذیت انسان پردازند.
 — آب را باید اول به کوچک‌تر داد تا بنوشد. اگر بر خلاف آن کنند، «آب کوثر» کم می‌شود.
 — آتش که وقت سوختن صدا کند یا طرف کسی زبانه بکشد، باید گفت: «چخه»؛ این صدای سگی است که از جهنم آمده آتش ببرد.
 — تفنگ خالی را نباید رو به کسی گرفت، چون ممکن است شیطان آن را پُر کند.
 — خشک کردن دست‌های خیس با لباس‌های تن، فقر می‌آورد.
 — اسم ناخوشی‌های بد را به زبان بیاورند (مثل وبا، طاعون و...) باید انگشت سبابه یا موهای بافته خود را به دندان گزید.
 — دور کسی نباید گشت و هم‌چنین نباید به کسی بگویی دورت بگردم. چون بلاگردان آن شخص می‌شوی.
 — در هنگام واقعه خوش می‌گویند: چشم شیطان کور یا گوش شیطان کر.
 — اگر حیوان اهلی در خانه باشد، خوب است؛ چون هرگاه قضا بلا متوجه یک نفر از اهل خانه شود، به جان آن حیوان می‌خورد.
 — اگر کسی میان درگاه در بایستد و دست‌هایش را به دو طرف آن بگذارد، مصیبتی نازل می‌شود. برای دوری از مصیبت باید دست‌هایش را به هم بزند.
 — اگر دختری حلقه ازدواج دیگری را به دست چپش بیندازد، بختش بسته می‌شود.
 — اگر سر دو نفر به هم بخورد، باید تُف کرده بگویند: «گُل از من شاخ از تو» و گر نه شاخ درمی‌آوردند.
 — اگر فرزند پسری از دنیا برود، نام فرزند بعدی را عَوُض می‌گذارند؛ به این نیت که خدا عوض پسر فوت شده را داده است.
 — فرش دست‌باف آن‌گاه که بافتش به اتمام رسد، بعد از قیچی خوردن، بر روی هر کسی بیفتد به مشهد می‌رود. هم‌چنین بریدن قالی بر روی کسی که لکنت زبان دارد، گفته شده است.

تغافل ناشی از اعضای بدن

— اگر کف پای کسی خارش کند، یکی از اقوامش از مسافرت می‌آید.
 — اگر دماغ کسی بخارد، یا گوشت می‌خورد یا مشت.

- اگر چشم چپ کسی بزند، خوش حالی می آورد.
- اگر چشم راست کسی بزند، غم و اندوه می آورد.^۱
- اگر کسی ناخنش را بجود، خوار می شود.
- اگر کف دست کسی خارش کند، پول گیرش می آید.
- اگر دست کسی به نامحرم نخورده باشد، نمی سوزد.^۲
- برای این که دعوا و درگیری میان دو شدید شود، ناخن های شست را باید به هم کشید.
- خمیازه از طرف شیطان است و عطسه از طرف خدا.
- اگر کف پای کسی را بخارند و معذب نشود، تخم پدرش نیست.

تفأل ناشی از اشیا

- اگر تفاله جای بر روی استکان بایستد، مهمان می آید.
- اگر ظرفی بشکند، نباید دل چرکین شد؛ چون بلا بوده که دور شده است.
- علت تاول زدن زبان این است که کسی قصد داشته غذایی برای ت بیاورد، بعد پشیمان شده است.
- هنگام ورز دادن خمیر اگر تکه ای خمیر از لگن بپرد، یکی از اقوام از مسافرت بر می گردد.
- در موقع روشن کردن آتش، اگر از میان زبانه های آتش صدای «فر فر» آید، گویند کسی غیبت برافروزند آتش را می کند.

شخصیت شناسی

- زن ریش دار بد ذات است.^۳
- سر بزرگ نشانه عقل و دولت است.
- مرد کوسه بدجنس است.
- قد کوتاه نشان زیرکی و دانایی و زرنگی است.
- اگر بین دندان های کسی فاصله باشد، روزی اش زیاد است.

۱ معنای پریدن چشم در میان برخی مناطق عبارت است از: بازگشت مسافر از غربت.
چشم من می پرد امروز ندانم از چیست مگر از جانب دل دار خبر می آید

۲ ین باور به نیکویی یادآور معصومیت سیاوش در اساطیر ایرانی است. می دانیم که سیاوش با گذر از آتش، پاکی دامان خود را از گناهی که بدان متهم شده بود، ثابت کرد. این آزمایش در ایران باستان به «وَر گرم» مشهور است که طی آن متهم می بایست چندی دست خود را در آتش نگه دارد. اگر آسیبی به وی نمی رسید، بی گناه محسوب می شد و یا دست مدعی و مدعی علیه را داغ زده مهر و موم می کردند. پس از سر آمدن مدت معین آن را گشوده زخم هر کدام زودتر بهبود می یافت، او را محق می دانستند. (دهخدا، ذیل «وَر»).

۳ کما این که عوام قاتل امام زمان را نیز یک زن ریش دار می دانند.

— اگر پیشانی کسی پهن باشد، روزی‌اش زیاد است.

معتقدات خانه

— اگر بچه کوچک خانه را جارو کند، مهمان می‌آید.

— اگر به‌طور اتفاقی استکان‌های چایی در یک ردیف قرار گیرند، مهمان می‌آید.

— اگر کسی بعد از جاروی اتاق، آشغال‌های آن را زیر فرش جمع کند، دچار غم و اندوه می‌شود.

— اگر تار عنکبوت در خانه باشد، فقر می‌آورد.

— اگر شب خانه را جارو کنی، غم و اندوه می‌آورد.

— آدم پیر، برکت خانه است.

پیرامون خواب و تعبیر خواب

— از روی آدمی که خوابیده قدم برداشته، رد شوند، باید اسم آن شخص را ببرند و یا از همان مسیر بازگردند، وگرنه عمرش کم می‌شود.

— اگر خواب را در مستراح تعریف کنی، تعبیر نمی‌شود.

— خندیدن نوزاد در خواب به آن علت است که فرشته‌ها به او می‌گویند: «مادرت مرده» و او می‌خندد و می‌گوید: «مادرم الان به من شیر داده» و دلیل گریه او شنیدن خبر دروغ مرگ پدرش است که فرشته‌ها به او می‌دهند.

— اگر کسی در خواب ببیند که موهایش را شانه می‌کند، غم و اندوهش از بین می‌رود.

— اگر مرگ کسی را در خواب ببینی، عمرش زیاد می‌شود.

— اگر کسی در آب ادرار کند، حرف‌هایش یادش می‌رود.^۱

— اگر کسی در روز خواب ببیند، تعبیر ندارد.

— اگر کسی در چارچوب در بخوابد، خواب آشفته می‌بیند.

— خواب زن چپ است (هر چه خواب ببیند، بر عکس آن تعبیر می‌شود).

— در خواب اسب ببیند، مرادشان داده می‌شود.

— در خواب خر ببیند، خبر خوش است.

— در خواب حمام بروی، از گناه پاک خواهی شد.

۱ از منظر اسطوره‌شناسی آب نماد زندگی، مرگ، رستاخیز، راز آفرینش، پاکی و رستگاری، باروری و رشد، تجدید حیات و دگردیسی است. (اسماعیل-پور، ۱۳۸۷: ۲۰) از این رو آلودن آن به معنای آلودن اصل و بنیان زندگی انسانی است. در آموزه‌های کیش زرتشت فراوان بر نیالودن و پاک ماندن آب تاکید شده و برای نمونه هات ۶۸ از کتاب یسنا، سراسر در ستایش آب و تقدیس آن است.

- مرده در خواب چیزی بدهد، خوب است و اگر بگیرد بد است.
- اگر کسی ماه و ماهی در خواب ببیند، پول دار می شود.^۱
- در خواب بالای بلندی روند، کار آدم خوب می شود.
- در خواب توی خِلا (توال) بیفتی، پول دار می شوی.
- مار در خواب دشمن است.
- گاو در خواب ببینی، قرضت ادا می شود.

پیرامون مرگ و مردگان

- گهواره خالی را اگر تکان بدهند، بچه می میرد و جایش خالی می ماند.
- اگر کسی نوشته های روی سنگ قبر را بخواند، عقلش کم می شود.
- اگر مردی از میان دو زن رد شود، زنش می میرد.
- انجام کار در روز تشییع جنازه منع شده است.
- اگر درو هنگام عصر تمام شود، زن آدم می میرد.
- اگر درخت توت داخل حیاط بکاری، صاحب خانه می میرد.
- در حین شستن میت، اگر یک پایش روی پای دیگر بیفتد، می گویند: جفت طلبید. فوراً پا را برمی دارند.
- پس از مرگ فردی، اگر افراد متعدد بمیرند، میخ در قبرش می کوبند.
- چند نفر که با هم حرف می زنند، اگر یک مرتبه ساکت شدند، نشان آن است که در آن لحظه عزرائیل به آن ها نگاه می کند تا ببیند عمر کدام یک به سر رسیده است.
- اگر کسی مردمک چشم گوسفند را بخورد، برادرش می میرد.
- لباس مرده را باید پنهانی به دور از چشم مردم سوزاند.
- دوختن و پاره کردن لباس بر تن کسی تابو است. زیرا لباس مرده را بر تنش می دوزند.
- شامگاه پنجشنبه نباید بر مزار مردگان بمانید.^۲
- گریه کردن بر جنازه پس از اذان مغرب خوب نیست.^۳

۱ اگر در خواب دیدی ماه و ماهی / به کسی نگو که پادشاهی - ماه و ماهی کنایه از همه چیز است در ادبیات پارسی است.
 ۲ عصر پنجشنبه زمان فاتحه خوانی بر مزار مردگان است. اما پس از غروب آفتاب این روز، باید قبرستان را خالی کرد. زیرا معتقدند اموات با غروب آفتاب در صف دریافت شربت حاضر می شوند و حضور نزدیکان بر مزار آن ها باعث می شود تا از آن محروم بمانند.

۳ این سنت زمانی معنا می یابد که بدانیم در آیین زرتشت گریه و مویه بر مرده و عزاداری طولانی بسیار ناپسند است. جلوه هایی از این اعتقاد در وندیداد آمده که مطابق آن، «اشک» از آفریده های اهریمن شمرده شده است. (وندیداد، فرگرد ۱، بند ۹) در ارداویرافنامه صحنه ای گزارش می شود که در آن، روان افراد هنگام عبور از پل چینود، به رود مهیسی برمی خورند که عبور را بر عده ای دشوار یا ناممکن می سازد. این رود در واقع اشک هایی است که بازماندگان شخص در گذشته، پس از مرگ وی ریخته اند و این چنین مایه گرفتاری وی شده است (ژینیو، ۱۳۸۲: ۶۲).

— جنازه را نباید در شب دفن کرد.

— نور ستاره نباید بر جنازه بیفتد؛ وگرنه مرگ و میر می‌افتد.

کویر در باور عامیانه

کویر فصل مشترک قهر طبیعت، قهر دولت و مهر خداوند است. نقش برجسته‌ای که این هم‌زاد پاک مردم منطقه سرکویر در ادب و فرهنگ عامه ایشان دارد، بسی پُررنگ‌تر و گسترده‌تر از آن است که در این وجیزه بگنجد. اما اجمالاً همین قدر بگوییم که در این جا مردم، کویر را به سان موجودی زنده فرض می‌گیرند و در زندگی خود از آن الهام می‌گیرند و خصوصاً در امثال و کنایات رایج خود، عبارات مرتبط با کویر را فراوان استعمال می‌کنند که موارد زیر از جهت ذکر شاهد و مثال کفایت می‌کند:

۱- به ابری کَبوت (be abri kabut): کنایه از نهایت قلت و کم بودن چیزی.

۲- لوکّه سربار می‌کُشه مرده مُشالاً (lukke sarbār mikoše, marde mošāllā):^۲ تعریف بیش از حد موجب خسران و زیان است.

۳- یا مردت به کار آیه، یا لوگّت به بار آیه (yā mardet be kār āye, yā lukket be bār āye): آدمی باید منبع درآمدی داشته باشد (یا زور بازو یا ثروت و مال).

۴- اشتهر گفتنش چره نری ات از پسه؟ گُف چی اُم اُنگار کسه؟

(oštore goftaneš čere nariet ez pase? gof čiom ongār kase?):^۳ توجیه کسی

است که به دلیل انجام خطایی مورد عتاب واقع شده و با این گفتار، اشتباه خود را فرافکنی می‌کند.

۵- اُشتِری لاغر کاه و پمبه تخم به خَو می‌بینه (oštori lāqer kāho pambe toxom be)

(xaw mibine): تعریض به شخص دون و حقیری است که ادعا یا آرزویی بزرگ دارد.

۶- وِر اُشتهر نشانندن (کسی) (ver oštor neŠāndan): کنایه از متقاعد کردن فرد لجوج، قانع ساختن آن که جدل کند.

۱ ابرهای کبود باران را در کویر به ندرت دیده می‌شوند. به همین سبب هر چیزی را که می‌خواهند نهایت کم بودن آن را نشان دهند به ابر کبود تشبیه می‌کنند.

۲ این مثل به تصریح یادآور کاروان‌هایی است که پهنه کویر را با استقامت و صبری می‌پیموده‌اند. در این سفرهای طاقت‌فرسا، که دیگر چارپایان جرئت حضور ندارند، شتر تنها موجودی است که با ویژگی‌های منحصر به فرد خود از قبیل حرکت در طوفان، تحمل کم‌آبی، دید در شب فوق‌العاده و جهت‌یابی کم‌نظیر می‌توانست تجار و مسافران و زائران را از برهوت آتشین کویر به سلامت عبور دهد و در این سفرها ناگزیر لوک، که قدرت‌مندتر و تنومندتر است، بار بیش‌تری می‌کشد و کاروانیان اسباب دم‌دستی و خرده‌بارها را علی‌رغم بار اصلی، بر پشت لوک جاسازی می‌کرده‌اند. «بار برای اروانه [شتر ماده] ۴۵ من و برای لوک [شتر نر] ۵۵ من است.» (کریمی، ۱۳۸۹: ۸۱).

۳ یکی از شگفتی‌های شتر این است که آلت نرینه حیوان به سمت عقب متمایل است. در بین عوام داستانی شنیدنی درباره میهمانی حضرت ابراهیم (ع) و ارتباط آن با انحراف نرینگی شتر وجود دارد که جهت اطلاع از آن ن.ک: (هدایت، ۱۳۵۶: ۱۵۳).

برخی اعتقادات کهن، اما زیبای عامیانه در سطوه

معتقدات بومی و عامیانه مناطق مختلف همواره در پس ظاهر ساده و گاه فاقد معنی خود، بطنی زیبا و مفهومی عمیق دارند و فلسفه‌ای بس دور و دراز را با خود حمل می‌کنند. در روستای سطوه به مانند دیگر مناطق ایران — که در آن هنوز هم رد پای فرهنگ‌های بومی و آیین‌های فولکلور را می‌توان مشاهده کرد — اعتقاداتی وجود دارد که زیبایی و ظرافت آن شاید در نگاه نخست جلب نظر نکند و چشم‌ها را شیفته خود نگرداند. اما اندک تأمل و درنگی کافی است تا به بحر معانی در ورای نهر واژگان ساده و بی‌آلایش آن داستان‌ها دست یابیم. اینک بررسی چند سنت و اعتقاد عامیانه در سطوه:

۱- سنت «چلک» زدن

یکی از مسائلی که در گذشته‌های خیلی دور، ذهن مردم جوامع گوناگون را همواره نگران داشته، تغییرات جوی بوده است. ایشان رعد و برق، سیل، زمین‌لرزه، خورشیدگرفتگی و ماه‌گرفتگی... را نشانه‌ای از غضب خدایان و یا نبرد بین دو خدا و غالب شدن یکی بر دیگری می‌دانستند و گاه برای عادی شدن اوضاع مراسم و آیین‌هایی ترتیب می‌دادند. رد پای برخی از این سنت‌ها در هنگام کسوف [خورشیدگرفتگی] و خسوف [ماه‌گرفتگی] در اعتقادات مردم روستای سطوه باقی مانده است. آن‌ها با مشاهده ماه و خورشید گرفته، بالای بام می‌روند و با چوب به تشت یا حلب می‌کوبند و ایجاد سر و صدا می‌کنند.

اعتقاد عامیانه در گذشته‌ها بر این بود که به هنگام کسوف یا خسوف [ماه‌گرفتگی و خورشیدگرفتگی] اژدهایی بزرگ خورشید یا ماه را به دندان گرفته و برای رفع این گرفتگی باید ایجاد هیاهو کرد. بنابراین، هنوز هم عده‌ای معتقدند «چلک زدن» به هنگام خورشیدگرفتگی و ماه‌گرفتگی باعث صاف شدن ماه و خورشید و رفع گرفتگی می‌شود.

در هفت پیکر نظامی و در داستان برگرفتن بهرام تاج را از میان دو شیر، ذیل بیت:
 مه به آواز طشت رسته ز میغ نه به طشت تهی، به طشت و به تیغ
 مصحح محترم چنین می‌افزاید: «وقتی ماه به خسوف می‌افتد، عقیده عوام این است که اژدها او را گرفته و به آواز طشت مس او را رها می‌کند.» (هفت‌پیکر، تصحیح وحید دستگردی، ص ۹۷).

هم‌چنین مولانا در مثنوی معنوی چنین می‌آورد:

نوبتم گر رب و سلطان می‌زنند مه گرفت و خلق پنگان می‌زنند
 (دفتر اول، بیت ۲۴۵۸)

که در این بیت منظور از «پنگان زدن» در واقع همان چلک زدن است.

۲- آل

در اکثر مناطق ایران از موجودی موهوم سخن به میان می‌آید که هنگام وضع حمل مخفیانه به سراغ زائو می‌رود و مزاحمت‌هایی برای او ایجاد می‌کند. غالباً این مزاحمت عبارت است از دزدیدن بخشی از آن‌چه که همراه با طفل از رحم مادر خارج می‌شود. پیشینیان اعتقاد داشتند اگر آل این مواد را به آب برساند، زائو از دنیا خواهد رفت. به همین دلیل معمولاً زائو را تا مدتی [در مناطق مختلف از سه شب تا چهل شب] تنها نمی‌گذاشتند و حتی در برخی مناطق شعرها و سرودهایی برای رماندن و فراری دادن آل در نزدیکی محل سکونت زائو می‌خواندند.

در روستای سطوه از دیرباز داستانی مرسوم بوده که در آن از زنی به نام «پری خوان حیدر» [Pari xāni haydar] نام می‌برند که آل به خانه او — که تازه زایمان کرده بوده — آمده و او از روی پاهای سیاه و پشمالو — که به جای انگشت سُم داشته — آل را شناخته بوده است. لازم به ذکر است که لفظ «پری‌خوان» در لغت اسم فاعل است و در فرهنگ معین به معنای: افسون‌گر و جن‌گیر آمده است؛ اما مردم سطوه به گونه‌ای از این داستان سخن می‌گویند که گویی زنی به نام «پری» بوده است و «خان حیدر» را پدر او فرض می‌کنند که این اشتباه است و سهو در خوانش کلمه محسوب می‌گردد.

سپس تمامی سوراخ‌ها و منافذ خانه را می‌بندد تا مانع فرار آل شود و وقتی با پرسش آل مبنی بر علت این کار مواجه می‌شود، می‌گوید که قصد دارد بچه را شست‌وشو دهد. آن‌گاه از میان هیزم‌های شعله‌ور داخل «کِلِه» [آتش‌دان]، «آسوز»ی [چوب فروزان] برمی‌دارد و با آن آل را به باد کتک می‌گیرد. آل هراسان به دنبال راه فرار می‌گردد و راهی نمی‌یابد و نهایتاً پری‌خوان در ازای آزادی، هفت «دِلَو» [مهره‌هایی کوچک به اندازه سکه ۵ ریالی که دارند] آن از مزاحمت آل در دوران زایمان مصون می‌ماند [از او به گروگان می‌ربایند و معتقدند که آل قسم خورده با دختران نسل‌های بعدی پری‌خوان حیدر کاری نداشته باشد...].^۱

۳- کشتن آتش

مردم در روستای سطوه برای خاموش کردن آتش از فعل «کشتن» استفاده می‌کنند. یکی از نمونه‌های بارز تأثیر فرهنگ اصیل ایران باستان بر گویش روستای سطوه همین عبارت است. مطابق سنت ایران باستان و بر مبنای آموزه‌های کیش زرتشتی، «آتش»

۱ این داستان با اندک اختلافی در کتاب «قصه‌های هزاره‌های افغانستان» ص ۳۱ آمده است.

قداست و حرمت خاصی دارد. لذا برای خاموش کردن آن، درست مانند قبض روح یک موجود جاندار، از فعل کشتن استفاده می‌شود.

در ادبیات عرب داستانی است بدین شرح که:

اعرابی‌ای ایرانی‌الاصل آن‌چنان زبان عربی را با فصاحت و زیبایی تلفظ می‌کرد که کم‌تر کسی می‌توانست به اصالی ملیت او پی ببرد. تا این‌که شبی در جمع اعراب نشست و آتش برافروخته بودند. آن اعرابی ایرانی‌الاصل برای خاموش نمودن آتش در پایان شب‌نشینی، از فعل «أقتل» عربی به معنای کشتن استفاده نمود که مایه تمسخر حضار گردید و البته با این کار حقیقت ذاتی خود را که همان ریشه‌ها و رگه‌های زرتشتی باشد، نشان داد.

۱۵۸۸ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

آل در مازندران

مصطفی عالمی / پژوهش‌گر فرهنگ و هنر مازندران

تولد هر موجود زنده‌ای همراه می‌شود با کنش و واکنش‌هایی که با محیط اطراف دارد و مجموعه‌ای به نام زندگی را شامل می‌شود. این باید‌ها و نبایدها از سوی بزرگان دینی و علمی، به آیندگان گوش‌زد می‌شود. بدیهی است جهت اعمال دستورات باید فاکتورهایی وجود داشته باشد که در صورت عدم اجرای اوامر، بتوان به عنوان اهرم فشار از آن بهره برد تا از حوادث پیش‌بینی نشده و در کمین، جلوگیری شود و به تبع آن طول زندگی بیش‌تر شود. یکی از روش‌های بر حذر داشتن از عوامل خطرزا، ترس بوده و هست. عدم آگاهی خود دلیلی است برای ترسیدن. پیران و گذشتگان اگر با زبان و دلیل و برهان ره به جایی نمی‌بردند، ناگزیر از چاشنی ترس و بزرگ‌نمایی حوادث احتمالی، در قِبل انجام کار یا نافرمانی از آن بهره می‌جستند. بدین منظور با استفاده از هیولاهای ساختگی ذهنی، سعی در کنترل حوادث می‌کردند.

همان‌طور که می‌دانیم فردوسی بزرگ در اثر جاودانه‌اش، شاهنامه، دیو را موجودی افسانه‌ای یاد کرده که بسیار نیرومندند و با نیروی جادویی خود به کارهای شگفت دست می‌زنند و هیچ‌گاه چهره واقعی و شمایی از دیو معرفی نمی‌کند و به آیندگان فرصت داده تا این افسانه را آن‌چنان که خود می‌خواهند و می‌توانند، در عالم خیال تصویر کنند. البته در مواردی که کم نیست لفظ دیو را به جای ابلیس و اهریمن و آدم بدکار به کار برده است پس بی‌راه نیست اگر بگوییم مردم مازندران به تبع از پیر سخندان، دیو (دب) را مظهر ترس و موجودی با قدرت فراوان معرفی کرده‌اند تا خردسالان را از گزند پیش‌رو باز دارند. از طرفی ورود ادیان به زندگی مردم نیز برای باید‌ها و نبایدها بوده و هست و سعی شده که آینده غیر زمینی را گنگ و وهم‌آور جلوه دهند تا بتوانند با کمک از فاکتور ترس برای

زندگی مردم آرامش را ایجاد کنند و از این‌رو دل‌بستگی به دنیا بیش‌تر شد تا جایی‌که تلاش می‌شود طول زندگی درازتر باشد و با رعایت موازین موجود از گزند و آسیب آینده کاسته شود.

در فرهنگ مازندران واژه «رپ» (دیو) اصلی‌ترین و کاربردی‌ترین ایجاد ترس است جایی که فردوسی بزرگ از این منطقه به جای گاهی که دیوان زیادی دارد نام برد. حال چرا مردم این خطه از سرزمین ایران از وجود این موجود افسانه‌ای در کنار رودخانه‌ها و قبرستان‌ها بیش‌تر بهره می‌برند، پرسشی است که باید پاسخ درخور داده شود؛ اما می‌شود اذعان کرد که یکی از دلایل آن تاریکی در این مناطق بوده است. رودخانه‌های مازندران به سبب پوشش گیاهی نامحدود، در اکثر مواقع از شبانه‌روز تاریک و وهم‌انگیز بوده و آب‌های خروشان در همه دوران زندگی خطرزا هستند. قبرستان‌ها نیز به سبب دوری از آبادی و خفقان موجود، نقطه‌ای ترس‌ناک جلوه می‌داد و از طرفی مرگ، خود بزرگ‌ترین چالش در بین موجودات زنده است.

از طرفی همان‌طور که می‌دانیم اولین جنگ ریشه اقتصادی داشت و این بدین معنی است که هراس از شکست همیشه به همراه انسان بوده و هست. با گذشت زمان و رشد علم و فناوری، نگاه‌های جدیدی باز شده است که قیل و قال‌های دیگری دارد و هنوز هم از فاکتور ترس در اشکال مختلف بهره می‌گیرد.

در زبان فارسی نیز ضرب‌المثل «ترس برادر مرگ است» خود نشان‌دهنده عمق فاجعه است. رنگ‌ها، صداها و شکلک‌ها، همه و همه به ایجاد ترس کمک می‌کنند. کم‌تر دیده می‌شود در ساخت عروسک‌های ساخته شده برای جلوگیری از ورود حیوانات به مزارع و باغات از رنگ روشن استفاده شود. صداهاى دلهره‌آور نیز وحشت ایجاد می‌کند.

گاهی ترس از آینده به صورت ضرب‌المثل، زبان‌زد و... وجود دارد. در جمله «خنده زن کسون ره، سر شونه ته و چون ره» که مراد از آن بر حذر داشتن افراد از تمسخر دیگران بوده و بدین صورت از این رفتار ناشایست جلوگیری می‌کردند تا در آینده مشکلی دامن‌گیر فرد خاطی نشود. یا در مراسم سوگواری استفاده از این باور که «خنده نکن ته کتار ارب وونه» نوعی احترام به حساب می‌آمد تا بدین طریق افراد را به هم‌دردی با عوامل زیان‌دیده آشنا کنند چرا که غم برای همه مردم به وجود می‌آید.

البته در جوامع کنونی یکی از دلایل کوشش مردم، نگرانی از آینده است حال این نگرانی می‌تواند مادی، دینی، جسمی و... باشد که خود دلیلی است برای تلاش.

در خطه سرسبز و تاریخی مازندران که مملو از جنگل است و کوه و دریا و دشت و هر کدام در جای‌گاه خود می‌توانند خطرزا باشند، بدیهی است که باید این عوامل شناسایی

شده و راه‌های غلبه بر آن آموزش داده شود. پیران و گذشتگان به همین منظور سعی کرده‌اند که از فاکتور ترس در این موارد استفاده کنند تا عزیزان‌شان را از گزند حوادث نجات دهند. یکی از روش‌ها استفاده از واژه‌های گنگ (البته برای خردسالان) «یک سر و دو گوش» بوده که مراد از آن انسان است که در بیش‌تر مناطق مازندران روایح دارد.

از دیگر اصطلاحات کاربردی می‌توان به «بیوختی، وچه‌ور، آدم بنرمج، بوم‌انداز، جن و پری» اشاره کرد. به راحتی می‌توان بیان کرد که همه فاکتورهای ترس به طریقی نگرانی برای آینده را شامل می‌شود.

مادر همیشه غم فرزند را یکدک می‌کشد و هیچ موجود زنده‌ای، عشقی بیش‌تر از فرزند را باور ندارد. بدین منظور چه گزینه مناسب‌تری برای مادر می‌توان یافت که از بزرگ‌ترین و خوف‌ناک‌ترین حادثه ممکن جلوگیری کنند. اصطلاح «وچه‌ور» برای مادران که به پای مردان روزگار در دشت‌ها و مزارع و جنگل کار می‌کردند، همیشه آویزه گوش بود تا لحظه‌ای از فرزند غافل نشوند.

بزرگان خانه برای ترساندن فرزندان خود که به بام خانه نروند تا هم به خوراکی‌های مهم و ضروری دست‌برد نزنند و هم در صورت بی‌احتیاطی از بام به پایین نیفتند، از اصطلاحاتی چون «بوم‌انداز»، «کله‌وَسَن»^۱ «kallə vəsən» و «یک‌سر ده‌گوش»^۲ «yək sar də guš» بهره می‌بردند.

پدر و مادر در خانه‌های قدیمی کاه‌گلی‌شان برای حفظ و نگاه‌داشت اجناس و اثاثیه‌های ضروری و با ارزش از بام خانه به عنوان امن‌ترین نقطه استفاده می‌کردند. پُر واضح است که تنها راه ورود به بام خانه از اتاق نشیمن بوده است، لذا امنیت بدین‌وسیله تأمین می‌شد و روستاییان مایحتاج ضروری را برای انباشت و ذخیره در آن نگهداری می‌کردند. فرزندان نیز با اطلاع از این موضوع، هم به سبب شیطنت و هم به دلیل پیروزی بر گرسنگی در نبود بزرگ‌ترها سرکی به بام خانه می‌زدند. والدین نیز با استفاده از واژه «بوم‌انداز» و مانند آن، هم به امنیت جانی فرزندان کمک می‌کردند و هم این‌که دارایی‌شان را حفظ می‌نمودند.

اکنون در قرن بیست‌ویکم، فیلسوفان و نظریه‌پردازان هم‌چنان تلاش می‌کنند تا آینده زندگی دنیوی را برای انسان‌ها عاری از خشم و کینه و ترس رقم زنند و شادی را به مردم ارزانی دهند چرا که با رشد علم و فناوری و در نتیجه آگاهی جامعه، غلبه بر ناهنجاری‌ها و گزند در کمین زندگی برای مردم تحمیل شده است. اما وجه مشترک در بین بزرگان و

۱ کله‌وَسَن: حیوانی که سر آدم را از بیخ می‌کند.

۲ یک‌سر ده‌گوش: چیزی که یک سر و دو گوش دارد که در واقع، منظورشان همان انسان بوده است، اما کودک فکر می‌کرد یک موجود خطرناکی است.

۱۵۹۲ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

اندیش‌مندان در گذشته و حال، سلامتی و شادکامی و در نتیجه طول عمر بیش‌تر هم‌نوعان بوده و هست چرا که: عمر که خوش‌گذرد زندگی نوح کم است.

گزارشی کوتاه از یک گفت‌وگو درباره فرهنگ فولکلوریک (باورهای آیینی) از جن، پری، غول، دیو و بختک...

طیار یزدان پناه لموکی

مصاحبه‌شونده: جناب هدایتی گلپایگانی
کسی که مدعی است مدتی با آنان (جن و پری) ارتباط داشته
و حالا این مناسبات در سطح بسیار پایینی تداوم دارد.

این گفت و شنود کوتاه با جناب هدایتی در روز رونمای جلد نهم کتاب «پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین» که مراسم‌اش در تهران، نمایش‌گاه کتاب مورخ ۲۳ اردیبهشت ۱۴۰۴ برگزار شد، هنگام رفتن از قائم‌شهر به نمایش‌گاه تهران پیش آمد. ایشان مسؤول بردنم به نمایش‌گاه بود. مردی معتقد، میان‌سال، دارای محاسن و مویی جوگندمی، خون‌گرم، همراه با طبعی معترض که به‌طور غالب برای ردیابی نبض همراه به کار گرفته می‌شود.

به خاطر این که فرصت پیش‌آمده هرز نرود، وقت را غنیمت دانستم که درباره باورهای‌شان گفت‌وگویی داشته باشم که موضوع تحقیق جلد دهم کار ما بود. ایشان زبان آماده‌ای داشت، زیرا به محض اولین پرسش‌ام مسیر گفت‌وگو تغییر کرد و با اشتیاق به پرسش‌هایم پاسخ می‌گفت که برخی اشاره‌ها ذیل حاصل همین گفت‌وگوی دوساعته ماست.

به باور او:

۱- دیو از جن قوی‌تر است و غول از دیو قدرت‌مندتر است.

۲- انسان هیچ اختیاری در انتخاب آنان ندارد، بلکه آنان هستند که انسان‌ها را انتخاب می‌کنند.

۳- ویژگی پری‌ها: زیبایی جاودانه دارند. هیچ‌گاه پیر نمی‌شوند، هرگز باردار نمی‌گردند. اگر شوهر کنند همواره باکره‌اند.

۴- دیوها وقتی دختران را می‌دزدند، به آنان تجاوز نمی‌کنند (در افسانه‌های مازندران هم نمونه داریم که در همین دانش‌نامه به چاپ رسید. منتها در مورد پری‌ها متفاوت است، چون در برخی افسانه‌ها باردار می‌شوند. ممکن است این افسانه‌ها از اقوام مهاجر به مازندران باشد. در عین حال «ماما» هم دارند که به کمک زایمان انسان‌ها می‌آیند. (نمونه‌اش در کتاب افسانه‌های مازندران این‌جانب آمده است).

۵- جن و پری هم خوب داریم و هم بد (به قول ایشان: هم مسلمان و هم کافر). جن و پری‌های خوب انسان‌های خوب را انتخاب و از آنان حمایت می‌کنند و جن و پری‌های بد، انسان‌های بد را برمی‌گزینند.

۶- پرسش: چرا جن و پری‌های بد، دست به آزار آدم‌های خوب می‌زنند؟
پاسخ: جن و پری‌های خوب به دفاع از انسان‌های خوب به رویارویی با جن و پری‌های بد به میدان می‌آیند.

۷- پرسش: جن، پری، دیو، غول و بختک... چگونه وارد زندگی آدمیان شدند؟
پاسخ: این حضور از دوره قدیم تا کنون در فرهنگ مردم جهان با بن‌مایه‌ای نزدیک به هم تداوم دارد.

۸- پرسش: چگونه این اتفاق افتاد؟ موجب شگفتی‌ست حتی در کتب مقدس که می‌گویند وحی الهی‌ست، بازتاب دارد. آیا این‌ها را می‌توان نوعی هم‌زاد معرفی کرد؟ یا تخیلی گنگ در عدم تبیین پدیده‌های ذهنی و عینی.

پاسخ: هرگز تخیلی نیست. من استادی دارم که در این باره می‌تواند به‌طور دقیق به شما پاسخ دهد. سال‌ها نزد ایشان همراه با خیلی‌ها شاگردی کردم. اگر شما نیت بد داشته باشید، او همان اول می‌گوید خواهان دیدار با شما نیست و اگر نیت‌تان خیر باشد، پاسخ‌اش مثبت است.

پذیرفتم که زنگ بزند و قرار بگذارد. زنگ زد جواب مثبت بود. فردا می‌توانستم از طریق او ساعت دیدار را تنظیم کنم. طبق معمول کنجکاوی‌ام گل کرده بود. وقتی مراسم نمایش‌گاه تمام شد، زمان برگشت چهار نفر شدیم. تمام حرف‌ها، پیرامون نمایش‌گاه و استقبالی که صورت گرفته، دور می‌زد. بال‌بال می‌زدیم که فرصت دیدار را یک بار دیگر با او هم‌آهنگ کنم که نشد. متأسفانه از جانب او که یک راننده معتمد ارشاد بود، تماسی گرفته نشد. داشتن چنین محفلی در ساری برایم بسیار شگفت‌انگیز بود.

آل و آلدگی در تنکابن

عزیز عیساپور / پژوهش گر فرهنگ فولکلوریک

باورها و اعتقادات در جامعه ریشه در فرهنگ و دنیای کهن دارد. بیش تر باورها آلوده به خرافات و آیین هاست. بخشی از آن ها ریشه در پرستش خدایان و مذاهب پیش از یکتا پرستی داشته و به دوران توتّم و تابو مربوط بوده و بخشی از آن منبعث از یکتا پرستی قدیم دوران باستان است و به علاوه ناآگاهی بشر از دنیای خشن و سرکش طبیعت و پیرامون خویش است.

باورها را نمی توان به سادگی از اذهان توده ها پاک کرد. هرگاه سطح آگاهی و سواد عمومی و پیش رفت دانش در جامعه ارتقا یابد، به تدریج باورها کم رنگ شده و دیگر کسی به آن توجه نخواهد کرد. اما امروز، هم چنان به برخی از معتقدات و باورها نظیر دعا گرفتن و جادو و جنبل که هیچ رابطه علمی با جسم و جان آدم ندارد (شاید از لحاظ روحی و روانی برای توده های باورمند و ناآگاه اثر داشته باشد)، و به آن ها روحیه و امیدواری بدهد. اما آن بخش از مردمی که با دانش ارتباط داشته و آگاهی کسب می کنند، گرفتن دعا و برخی باورهایی که ذکر خواهد شد را در این عصر و زمانه واپس گرایی و عقب مانده می دانند.

در فرهنگ معین برای «آل» پنج معنا تعریف شده، یکی از آن تعاریف این که: بیماری ای است برای زنی که ابتدا می زاید و تا شش روز پس از زایمان بدان دچار شود و نام آل یا جن زدگی در بین مردم عوام شایع است. آل ها، در میان باورهای کهن برخی از ملت ها و اقوام، موجودات خیالی و افسانه ای یا ارواح شریری هستند. مردمان، به خصوص توده های فرو دست، آل یا جن، و از ما بهتران، و به باور برخی ها «اوشان» (ošān) «اجنه: جن ها) همه به یک معنا بوده و چهره منفی دارند. جن گیر کسی است که افسون جن می خواند و جن را تسخیر می کند. از این موجودات در اذهان توده ها انباشته از داستان ها و سرگذشت های

بسیاری است. هنوز هم هستند گروهی از مردم به این موجودات خیالی باور داشته و برای آنان اوراد خوانده و طلسم کرده و دُعا می‌گیرند و از کنار گورستان‌ها و بیشه و صحرا و جنگل، آن هم اگر هوا تاریک و شب باشد، تنها نمی‌گذرند مگر کسی را همراه خود بگیرند. می‌گویند جن‌ها در هر جای ترس‌ناک و وهم‌ناک، از جمله ویرانه‌ها، آب‌انبارها، شب‌ها در حمام‌های عمومی و قدیمی، پستوهای خانه‌ها، انبارها و طویله‌ها، خانه‌ها و زیرزمین‌های متروکه، جاهای خلوت، در فصل تابستان و به خصوص در نیم‌روز گرمای آفتاب امرداد و در کنار رودخانه‌ها و هرجایی را به اصطلاح گویند سنگین است حضور دارند. زبان‌زدی می‌گوید: اُوج، جن جنِ گره هکان. (uje, jen jenne goreh hakāne) یعنی: آن‌جا، جن جن را صدا می‌کند. مردم می‌گویند صدای جن را فقط جن‌ها می‌شنوند. بارها شنیده‌ایم از افراد و کسان خود که جنی را گرفته‌اند و به خانه آورده‌اند. و برای این‌که جن فرار نکند و نگریزد، سوزن یا سنجاقی به لباس او نصب کرده‌اند تا در منزل بماند و فرمان‌بردار باشد. در حقیقت جن‌ها یا آل‌ها دشمن خونین زنان تازه زاییده و مادرهای جوان به شمار می‌روند. می‌گویند پنجه و پاشنه پاهای آن‌ها برگشته یا برعکس آدم‌هاست و رنگ موهای‌شان حنایی و چهره‌ای سرخ‌گونه دارند.

در قدیم که نه خانه‌ها برق داشت و نه در معابر چراغی بود، و شبی که ماه‌تاب هم نبود، چنان تاریک بود که آدم تا یک متری خویش را اگر کسی ایستاده بود نمی‌دید! حمام‌های قدیمی روستاها با پوشش خشت و آهک و ساروج و به شکل چند گنبد بود، و حدود یک متر در عمق زمین قرار داشت، می‌گفتند در همان حمام‌ها گروهی از جن‌ها، چه زن و چه مرد، سراسر شب تا سپیده صبح می‌زدند و می‌رقصیدند و ساز و آواز داشتند، و اگر کسی صبح زود به حمام می‌رفت از جن چنان می‌ترسید و دور بر خویش را می‌پایید و هی بسم‌الله می‌گرفت! مادرم گاه از جن طوری حرف می‌زد که انگار او را دنبال کرده‌اند. می‌گفت بعضی روزها پس از اذان مغرب برای جاکردن و بستن در لانه مرغ‌ها پُشت خانه که می‌روم، جنی به طرف من سنگ پرت می‌کند. و سپس آن سنگ‌ها را که جمع کرده بود، به من نشان می‌داد.

در کوهستان ییلاقی «سه‌هزار»^۱ تنکابن رودخانه‌ای به همین نام هست که از ارتفاعات البرز و قلّه شاه علّم جریان دارد. در کنار رودخانه جایی هست به نام «زلم» (zalm) که قبلاً آبادی پُرجمعیتی بود، ولی امروز چند بر خانه بیش‌تر نیست، منطقه فقط جنگل است. می‌گویند غروب‌ها تمام جن‌ها آن‌جا جمع می‌شوند و جشن می‌گیرند. گاه عزیزان‌شان را از

۱ دهستانی ییلاقی از بخش کوهستان تنکابن.

دست می‌دهند، شیون و زاری می‌کنند. در «بیل کوه»^۱ دوهزار^۲ تنکابن، که در ارتفاعات البرز شمالی واقع است، مردم می‌گویند تمام جن‌های منطقه در آن‌جا جمع شده و بازار می‌گیرند و به خرید و فروش اجناس دست‌ساز خود مشغول‌اند. آن‌جا را «بیل کوه بازار» هم می‌گویند. مردم بر این باورند که در آن‌جا ضمن گرفتن بازار هفتگی، جشن عروسی‌شان را هم برگزار می‌کنند. و ما از دور صدای شادی و ساز و آوازشان را می‌شنویم.

از زن کهن‌سالی با نام «مهربان‌خاله» که ساکن روستای «میان‌کوه» دوهزار است، پرسیدم ما انسان‌ها را خداوند از خاک آفرید. آیا اجنه (جن‌ها) هم از جنس خاک هستند؟ او پاسخ داد: خیر، آن‌ها را خداوند از باد آفریده است. اگر ما بخواهیم به فلان آبادی برویم، چهار یا پنج روزه خواهیم رفت. اما آن‌ها در یک چشم به هم زدن می‌روند و می‌آیند.

قصه‌ها و افسانه‌هایی که از مادر بزرگ در دوران کودکی و نوجوانی می‌شنیدیم، برخی از آن‌ها به قدری ترس‌ناک و دلهره‌آور و هیجانی بود که من شب‌ها خواب‌های وحشت‌ناکی می‌دیدم و گاه تا صبح خوابم نمی‌برد و گاه از خواب‌های ترس‌ناک در خواب فریاد می‌کشیدم، طوری که سبب وحشت و بیداری دیگران می‌شد. شنیدن برخی از افسانه و قصه‌ها در آن سنین کودکی زیان‌بخش و گمراه‌کننده بود. چون کودکان در سنین پایین (۶ تا ۱۰ ساله) قوه تخیل قوی داشته، ولی ذهنی بسیار ساده، که فاقد بضاعت تجزیه و تحلیل علمی بوده و عاری از تجربه هستند. از طرف دیگر، در پیرامون خود افرادی که حضور داشتند (خانواده و هم‌سایگان) اندیشه سنتی، دینی و خرافی داشته و اذهان کودکان را به سوی جهان ماوراءالطبیعه و فضای لایتناهی با موجودات خیالی و دور از ذهن هدایت می‌کردند که بدون پشتوانه علمی و عاری از آگاه بخشی از آسمان و زمین و گردش سیارات و ستارگان و غیره بود.

در «هیر محلّه» (hir mohalleh) از روستای «برسه»^۳ (barese) دوهزار تا پیش از انقلاب اسلامی، نزدیک به ده خانوار با نام خانوادگی «جن‌گیر» بودند. چون طایفه جن‌گیرها در گرفتن جن معروف بودند، به همین نام هم شناس‌نامه داشتند. می‌گویند اگر جنی به مردم آسیب برساند، آن‌ها با دعا و اوراد و ترفندهایی که می‌دانستند به کار برده و جن را می‌گرفتند. اما پس از انقلاب، آن دسته از افرادی که از طایفه جن‌گیر بودند به تحصیل ادامه داده و شغل دولتی و فرهنگی داشتند، نام خانوادگی را به: معصومی، جهانگیری، صلواتی، وطن‌خواه و صلواتیان و... تغییر داده‌اند؛ ولی برخی از آن‌ها هم‌چنان با نام خانوادگی جن‌گیر حضور دارند. بی‌مناسبت نمی‌دانم آن‌چه از اشعار اشرف‌الدین حسینی معروف به

۱ دهستانی ییلاقی از بخش کوهستان تنکابن.

۲ از آبادی‌های پُرجمعیت دوهزار.

نسیم شمال و از آن مجموعه و در یکی از اشعار او چند بیتی که از دوران نوجوانی به یادمانده است، در این جا بیاورم:

هرچند که هم‌زاد گرفتار بلا شد	به‌به چه به جا شد
جن‌گیر بیارید که شبیخون نزند آل	کودک نشود لال!
هرچند که از ترس دعا آل فنا شد	به‌به چه به جا شد
رمال بیارید که بگيرد آل‌ولا را	آتش زند او را
هرچند که پای آل‌ولا هم به هوا شد	به‌به چه به جا شد

به باور مردمان، جن‌ها نه فقط به شکل مرد و یا زن ظاهر می‌شوند، بنا به روایت افسانه‌ای در دوهزار، به هیئت جانورانی نظیر گرگ، روباه، شغال، سگ و گربه درمی‌آیند. در کوهستان ییلاقی و دهستان‌های دوهزار و سه‌هزار، ساکنان بومی از جن داستان‌های بسیاری نقل می‌کنند. جا دارد که دو نمونه از آن‌ها را که روایت شده در این جا بیاورم:

مرحوم گل‌بهار از روستای «خانیان»^۱ روایت کرد: در «جنگل سرگردان» واقع در روستای «خانیان»، زنی با فرزند یک‌ساله، که آن را به پشت خود نشانده بود، و در دست‌ها هم باری را حمل می‌کرد، تا به آبادی خود برود در حال رفتن بود. او از سربالایی نفس‌گیر امام‌زاده و گورستان که می‌گذشت، از رمق افتاد و دیگر توانی برایش نمانده بود و به زحمت خود را به جنگل رساند و زیر درختی بارش را به زمین گذاشت و کودک را از روی شانه پایین آورد تا کمی استراحت کند. پس از استراحتی کوتاه به راه افتاد. هنوز چند قدمی نرفته بود که زنی از راه رسید و با او همراه شد و به او گفت بچه‌ات را بده بمن تا برای تو بیاورم. زن تشکر کرد و به راهش ادامه داد. پس از کمی رفتن، زن دوباره به زن بچه‌دار اصرار کرد و گفت خسته شدی، حالا بچه را از پشت بیاور پایین تا من آن را بیاورم. زن که خسته شده بود، ماند و بچه را از پشتش گرفت و به زن همراه داد و گفت شما هم به محل می‌آیی؟ زن در حالی که بچه را می‌گرفت گفت آری. و بچه را بغل خود گرفت و آن‌ها به راه‌شان ادامه دادند. قدری که رفتند، مادر بچه ایستاد و به زن همراه گفت همین جا بمان تا من بروم سر چشمه که در این نزدیکی هست، کمی آب بنوشم و زود برمی‌گردم. زن گفت باشد. مادر بچه، بارش را کنار راه گذاشت و به طرف چشمه رفت. پس از دقایقی چند برگشت. اما بچه و زن نبود! اطراف را به دقت نگاه کرد. دست بار او همان جا بود. با خود گفت لعنت بر شیطان! و شروع کرد به داد و فریاد زدن: های زن غریبه! آهای زن غریبه کجا رفتی؟ بچه مرا چه کردی؟ اما کسی پیدا نشد. بنا گذاشت به شیون و فریاد و گریه کردن و

۱ روستایی در دهستان سه‌هزار.

به سر و روی خود زدن. چند مرد و جوان سراسیمه از راه رسیدند و گفتند چه شده مادر؟ او ماجرا را تعریف کرد. آن‌ها گفتند از کدام راه رفت؟ زن در حالی که می‌گریست گفت نمی‌دانم چه بگویم؟ آن‌ها هر کدام به راهی رفتند. یکی از مردها صدای گریه کودک را در میانه جنگل شنید و به تعقیب آن پرداخت و به زن رسید. زن پشت سرش را نگاه کرد و جوانی قوی هیکل را دید. مرد جوان به پایش نگریست و متوجه شد که آن زن جن است. و بچه را به زور از زن جن گرفت و به سرعت باد خود را به مادر کودک رساند و گفت بیا این بچهٔ شما. سپس به او گفت: «آیا می‌دانستی آن زن جن بود که بچه شما را داشت می‌زدیدی؟» زن بچه‌دار گفت: «نه!» جوان گفت: «آری، پنجه پایش برعکس بود.»

روایت دیگر از خانم دلبر کرکبودی، ۷۶ ساله ساکن روستای «شانه‌تراش محله»^۱ دوهزار از پدر بزرگ خود شنیده و قصهٔ جنی را روایت کرد که در یکی از آبادی‌های قدیم دوهزار اتفاق افتاده، و امروز کسی در آن‌جا سکونت ندارد و سال‌هاست که آن‌جا متروکه شده و نام آبادی هم از یادش رفته است، او چنین روایت کرد:

چارواری از آبادی «کل‌پشته»^۲ حرکت کرد تا باری را که به امانت گرفته بود را به مقصد آن محل که از آبادی «نوشا»^۳ یک منزل دورتر است برساند. او یک اسب و یک قاطر داشت. بار را قاطر حمل می‌کرد و چون بار دیگری نداشت، خود سوار اسب می‌شد و گاه پیاده و گاه سواره منزل به منزل راه می‌رفت. او می‌باید مسیر دو روزه را طی می‌کرد. هنوز صبح نشده بود از خواب بیدار شد و نان و پنیری خورد و مقداری برای راه گرفت و حرکت کرد. از «کل‌پشته» تا «میان‌لات»^۴ را یک نفس در راه بود. او در این راه از آسیاب دره به راحتی گذشت، اما همین‌که به ابتدای راه «اسب سُم تله»^۵، که راهی است سنگ‌لاخی و صعب‌العبور و سربالایی نفس‌گیر و مشرف به رودخانه «نوشا» و پرت‌گاهی خطرناک است، رسید از اسب پیاده شد تا هوای قاطر و بار را نگاه دارد. در حالی که دُم قاطر را به دست گرفته بود به چارپایان بیابا و سپس یا علی و یا ابوالفضل‌گویان، از مسیر سخت و خطرناک عبور کرد و وقتی به سرازیری رسید، نفس راحتی کشید و سوار بر اسب شد. چاشت را در کنار چشمه میان لات خورد و به اسب و قاطر هم کاه و جو داد و پس از استراحتی کوتاه، از چشمه آبی گرفت و حرکت کرد. راه تا جنگل، وراور بود. اما به جنگل که رسید، غصه‌اش گرفت. آخر راهی سربالا و شیب‌دار و طولانی بود و از میان درختان انبوه باید می‌گذشت! به

۱ از روستاهای دوهزار.

۲ (kalpošte): روستایی در کناره جاده دوهزار و سه‌هزار.

۳ آبادی ییلاقی غرب دوهستان دوهزار.

۴ نام جایی در مسیر راه مال‌رو روستای نوشا.

۵ نام جایی در مسیر راه صخره‌ای و مشرف به پرت‌گاه رودخانه نوشا.

میان‌ه جنگل که رسید، آفتاب غروب کرده بود و هوا به تدریج تاریک می‌شد. چارودار هنوز به «راشدان»^۱ آقا نرسیده بود. اسب و قاطر به کندی پیش می‌رفتند و ممکن بود زمین‌گیر شوند. چارودار با خود فکری کرد که بهتر است به اولین آبادی رسیدم، اُتراق کنم. انتهای جنگل چند بُر خانه بود. هوا تاریک شده بود. نور چراغی از دور نظر چارودار را جلب کرد. او به حیاط نخستین خانه محقری رسید و چند گلو به ساکنان خانه صدا زد: «های خانه‌خواه! های خانه‌خواه!» چارودار منتظر ماند. لحظاتی بعد، مرد جوانی فانوس به دست از خانه بیرون آمد و پاسخ داد: «بله، چه می‌خواهی؟ راه گم کردی؟» چارودار گفت: «امشب به من جا بده، خداوند از بزرگی‌ات کم نکند.» مرد جوان نزدیک‌تر آمد و گفت مهمان حبیب خداست. مرد جوان با خود اندیشه کرد شاید با آمدن مهمان حکمتی در کار باشد. سپس گفت: «اما ای چارودار! من یک اُتاق بیش‌تر ندارم و عیالم در حال زاییدن است و کسی دیگر هم در کنار ما نیست. آیا می‌توانی امشب را در همین گوشهٔ ایوان ما سرکنی؟» چارودار گفت: «آری، خدا پدر و مادرت را بیامرزد. من چیزی از شما نمی‌خواهم، خوراکی هم دارم فقط جای خوابیدن می‌خواهم.» مرد جوان گفت بیا در این گوشه ایوان آتش‌گاه هست، هیمه می‌دهم و آتش کن تا سردت نشود. چارپایان را یا در طویله و یا در گوشهٔ حیاط ببند. چارودار بار قاطر را گرفت و پالان از سر چارپایان برداشت و به آن‌ها کاه و آب داد و خود به چشمه که نزدیک خانه بود، رفت و دست و روی را شُست و آبی برداشت تا آتش‌گاه را روشن نماید و چای درست کند. مرد جوان به درون خانه رفته بود. صدای ناله و درد کشیدن‌های زن به گوش چارودار می‌رسید. مرد جوان از خانه بیرون آمد و چارودار به او گفت: «کمکی از من می‌خواهی انجام بدهم؟». مرد جوان آماده رفتن به داخل محل شد تا قابله بیاورد. چارودار گفت: «اسبم را سوار شو و برو». مرد جوان از چارودار تشکر کرد و سوار بر اسب شد و به سرعت رفت. زن هم چنان ناله می‌کرد و خدا را به کمک می‌طلبد.

لحظاتی بعد مرد جوان به همراه زنی قابله به خانه رسیدند. زن زائو با دیدن قابله اعتماد به نفس خود را باز یافت و قابله دست به کار شد و از شوهر زن تشنه و آب گرم خواست. قابله زن زائو را دل‌داری داد و به معاینه مشغول شد و گفت خدا را شکر که نوزاد سرش پایین است، قدری تحمل کنی، فارغ خواهی شد. مرد جوان با چارودار گرم صحبت بود، اما دلش پیش زن بی‌چاره‌اش بود و دل‌شوره داشت. لحظاتی بعد صدای گریه نوزاد به گوش آن دو رسید. مرد جوان خدا را شکر گفت و از نگرانی بیرون آمد. قابله بچه را تر و خشک کرد و نافش را برید و جفت نوزاد را جدا کرد و آورد به مرد جوان داد و گفت آن را ببر جایی دفن

۱ امام‌زاده‌ای در مسیر راه نوشا.

کن. قابله زن زائو را راه‌نمایی کرد که چه‌طور نوزاد را تر و خشک کند و یا شیر بدهد و.... وقتی کارش را تمام کرد، آماده رفتن شد. مرد جوان او را به محل و خانه‌اش رساند. مرد جوان به کمک زن و فرزند خویش مشغول شد. اسباب و لوازم را جابه‌جا کرد و ظروف آلوده را به حیاط آورد و مشغول شستن شد. چارودار به حیاط رفت و به مرد جوان بابت تولد نوزاد مبارک باد گفت و دست چارودار را گرفت به داخل خانه بُرد تا کودک را ببیند. مادر و کودک هر دو در کنار هم خواب بودند. چارودار گفت چه‌قدر صورتش قشنگ و شبیه تو است! چارودار از خانه بیرون آمد و به فکر خوابیدن شد. شب به نیمه رسیده بود و فردا دو منزل راه داشت. «شولا»^۱ را به سرش گذاشت و دراز کشید. مرد جوان بغلی از لباس و پارچه‌های آلوده را با تشت به حیاط آورد و مشغول شستن شد. صدای خر و پف چارودار بلند شد. در خانه باز شد و زن زائو به حیاط آمد و آفتابه را آب کرد و به طرف آب‌ریزگاه رفت. در همین میان زنی غریبه در حالی که نوزادی در بغل داشت، درون خانه رفت و لحظه‌ای طول نکشید با نوزاد از خانه خارج شد و به سرعت رفت. مرد جوان سرگرم شستن لباس‌ها بود و زن غریبه را ندید. زن زائو با آفتابه خالی برگشت به حیاط و دستش و رویش را شست و با گوشه چارقد دست دیم خود را پاک کرد و صدای گریه کودک را شنید و تند به درون خانه رفت. مرد جوان کارش را تمام کرده بود و در کنار زن و کودک دراز کشید و به خواب رفت.

کله‌ی سحر چارودار بیدار شد و شولایش را کنار زد و از جایش بلند شد. صدای گریه نوزاد به گوش رسید و چارودار به فکر خوردن صبحانه و رفتن شد. در حیاط قاطر را بار کرد و سوار بر اسب شد و برای اینکه مرد جوان را از خواب بیدار نکند، از حیاط خانه خارج شد و به راهش ادامه داد.

روزها و هفته‌ها و سال‌ها از آن شبی که چارودار در خانه مرد جوان اُتراق کرده بود، سپری شده بود. چارودار هم دیگر از آن آبادی عبور نکرده بود. اما، پس از هفت سال چارودار به یاد آن شب در خانه مرد جوان و زن زائو افتاد که سرگذشت و سرنوشت آن‌ها چگونه طی شده است! حالا از سن کودک باید هفت سال گذشته باشد. لابد نوجوانی شده و به کمک پدر مشغول کار است! و لابد خداوند فرزند دیگری هم به آن‌ها بخشیده است. بروم نزد آن‌ها و یک شب مهمان‌شان باشم. به آبادی مرد جوان نزدیک شد و جلو حیاط ماند و صدا کرد: «های خانه‌خواه!» مرد از خانه بیرون آمد و چارودار را که سوار بر اسب بود، را شناخت و پیش‌تر آمد و چارودار ماجرای آن شب را برایش گفت و مرد جوان یادش آمد.

۱ (šowlā): پوششی نمدی است به شکل پالتو و از جنس پشم گوسفند که چوپان‌ها شب‌ها در سیرا و اقامت‌گاه جهت خوابیدن از آن استفاده می‌کنند.

چارودار گفت: «خُب فرزندت کجاست؟ حالا بزرگ شده و الآن باید هفت سالش باشد». مرد جوان چارودار را به درون خانه آورد و فرزند را نشان داد و گفت: «این است بچه ما!» کودک مرد جوان مانند گوشتی بی حرکت و گویا بدون استخوان و شُل و ول آن جا افتاده بود. فقط نفس می کشید و زنده بود.

چارودار که مرد دنیادیده‌ای بود، مات و متحیر مانده بود. سرانجام گفت: «این بچه! اولاد شما نیست. من آن شب آمدم و یک نظر بچه تو را دیدم. من مطمئن هستم در این جا یک اشتباهی صورت گرفته است.» از زن پرسید: «شما آن شب که این بچه را به دنیا آوردی، آیا همان شب و یا شب‌های بعد، بچه را تنها گذاشتی و از خانه بیرون رفتی؟» زن پس از مکثی کوتاه گفت: «آری، ولی زود برگشتم.» چارودار گفت: «درست است.» مرد جوان گفت: «چی درست است؟» چارودار پاسخ داد: «همان لحظه که مادر بچه را تنها گذاشت، آل (جن) با نوزاد خود به درون خانه آمد و بچه خود را با بچه شما عوض کرد و رفت. این فرزند شما نیست. من فرزند شما را پیدا می کنم!».

او از خانه بیرون آمد و سوار بر اسب شد و به آبادی رفت و خانواده‌هایی که بچه داشتند را پُرس و جو کرد. ناامید شد و خانه به خانه را گشت. کودکی به شباهت و سن او نیافت! و با خود اندیشید شاید به محل دیگری رفته باشد. آفتاب داشت غروب می کرد. از کنار رودخانه می گذشت تا به خانه مرد جوان بیاید. سر و صدای چند کودک در کنار رودخانه نظرش را جلب کرد. جلو رفت. بچه‌ها دست از بازی کشیدند. او به دقت آن‌ها را نگاه می کرد. یکی را شناخت و دست کودک را محکم گرفت و او را با خود نزد پدر و مادرش آورد و گفت: «این فرزند شماست، نه آن گوشت بی حرکت». سپس چوبی گرفت و چند تازیانه به آن کودک افتاده زد و کودک از جایش بلند شد و از خانه گریخت.

۲۴ خردادماه ۱۴۰۴

بیلاق دوهزار

ترساندن کودکان با موجودات خیالی در فرهنگ مردم شهرستان رودبار، از گذشته تا به امروز

فاطمه محمودی رودباری / پژوهش‌گر فرهنگ مردم

قصه‌پردازی و افسانه و داستان از دیرباز ارزش بسیاری در فرهنگ شفاهی انسان داشته است. داستان‌ها حاکی از امیدها، ترس‌ها، آرمان‌ها و آرزوهای از دست رفته و به دست نیامده انسان از آغاز خلقت تا به امروز است. «قصه‌هایی که مردم با آن سرگرم می‌شوند — نه جنبه ادبی بلکه جنبه فرهنگ عامه فولکلوریک دارد — ممکن است به انحای مختلف مورد تقسیم بندی قرار گیرد:

۱- داستان‌هایی که برای کودکان بسیار خردسال گفته می‌شود و بعضی از آن‌ها بیش از آن که جنبه داستانی داشته باشد، جنبه ترانه و مثل دارد.

۲- داستان‌هایی که برای کودکان بزرگ‌تر باز گفته می‌شود.

۳- داستان‌هایی که مردم بزرگ‌سال و بالغ با آن‌ها سر و کار دارند.» (محبوب، ۱۳۸۶: ۱۶۷). «قدیم‌ترین میراث فرهنگی بشر کهن‌سال‌ترین رشحات و تراوش‌های دستگاه عصبی و روانی آدمی افسانه‌هاست. این افسانه‌ها همه‌چیز را روشن و آشکار می‌کرد. عقل باریک‌بین و سخت‌گیر و دیرقبول است و نیمه بشر آن روز فرصت آن را نداشت که به لا و نعم و نقض و ابرام و خرده‌بینی و تأمل عقل گردن نهد. او افسانه‌ای می‌خواست که بگوید و در خواب شود. از این روی به دامن تخیل پناه برد. قوه‌ای که هیچ چیز در برابر او ناممکن نیست. در یک آن از کره خاک اوج می‌گیرد و به ماورای کهکشان‌ها، به جهان‌های دور، به اقلیم موجودات ناشناخته پرواز می‌کند.» (همان: ۱۶۳ و ۱۶۴).

کودکان شنونده‌های خوب داستان‌ها هستند و به خاطر ضمیر صاف، سن و سال و تجربه اندک زندگی هر آن‌چه را که بزرگ‌سالان می‌گویند، باور می‌کنند. کودکان نگرانی‌ها و

ترس‌های خود را دارند و بزرگسالان چون آن‌ها را از سر گذرانده‌اند و به خوبی می‌شناسند برای رسیدن به اهداف خود از آن سوء استفاده می‌کنند. قصه‌هایی که برای کودکان تعریف می‌شود، پندآموز است و به قصد تربیت کودکان ساخته می‌شود. بنابراین، باید طوری تعریف شود که به خوبی در ذهن کودک بنشیند و خطای رفتاری از سوی کودک را به حداقل برساند. یکی از ابزارهایی که مناسب رسیدن به این هدف است ایجاد ترس در کودک است. داستان‌هایی که به جلوه‌های ترسناک آمیخته می‌شود، تأثیر عمیقی بر روح و روان کودک می‌گذارد و ذهن او را درگیر می‌کند و با روش‌های کهن فرزندپروری مناسب بهتر و بیش‌تری دارند. آن‌گونه که در باورهای عامه کهن سخن این‌ست که کودک باید در گهواره بترسد، زیرا تربیت او پس از آن راحت‌تر و با توفیق بیش‌تری همراه خواهد بود.

کودک گوش فرا می‌دهد و با داستان و شعر ارتباط برقرار می‌کند. روایت‌ها و داستان‌ها مورد توجه او قرار می‌گیرد و او با ذهن و تخیل خود به پروردن آن‌ها می‌پردازد. از نظر بزرگسالان تخیلی که برای ترساندن کودکان به کار گرفته می‌شود، نه تنها اضافی نیست بلکه شرط ضروری برای اهداف تربیتی است. زیرا آن‌چه کودک را متقاعد به پذیرش می‌کند عنصر تخیل است. هر کودک در جهانی زندگی می‌کند که به دست بزرگ‌ترها اداره می‌شود و کودک ناگزیر زیر فرمان و سلطه بزرگ‌ترها می‌رود. برای تحمل فشار سلطه‌گرانه بزرگ‌ترها به تخیل خود پناه می‌برد که شوربختانه بزرگ‌ترها آن تخیل را به خوبی می‌دانند و می‌شناسند و در آن رخنه کرده و دنیای تخیلی که می‌تواند بسیار زیبا و امن باشد را به نفع خود برای کودکان نا امن می‌کنند.

امروزه با توجه به پیش‌رفت علوم روان‌شناسی کودکان این شانس را دارند که روایت‌های گوناگون مطابق با ذائقه ادبی خود را برگزینند و بخوانند. هم‌چنین آگاهی و حساسیت‌های فرزندپروری نوین، والدین را بر آن داشته است که در گزینش کتاب وسواس بیش‌تری به کار برند و داستان‌ها و روایت‌هایی را برگزینند که به بالارفتن عزت نفس و اعتماد به نفس کودکان کمک نماید و آن‌ها را در مسیر رشد و تکامل فکری مؤثرتر قرار دهد و هنر خوب زندگی کردن و سخنوری به منظور احقاق حق و ارتباط را به کودکان بیاموزد. داستان‌های که امروزه برای کودکان نوشته می‌شود کاملاً طراحی شده است و زیر نظر کارشناسان روان‌شناسی نوشته می‌شود و برای گروه‌های سنی مختلف با اهداف گوناگون روایت‌های گوناگون وجود دارد. در گذشته تمامی تعالیم دقیقاً نقطه مقابل آموزش‌های امروز بود. طبیعتاً فرزندی مطیع و منفعل و بدون کودک درون، انسانی بوده که می‌توانسته در برابر سختی‌ها و نامایمات زندگی تاب‌آوری کند و تحمل و شکیبایی در برابر مشکلات و گاهی تسلیم محض شدن از معیارهای یک زندگی بی‌دغدغه بوده است. در مقایسه با گذشته که

ترساندن کودکان با موجودات خیالی در فرهنگ مردم شهرستان رودبار، از گذشته تا به امروز □ ۱۶۰۵

پدیده‌ای به عنوان ادبیات کودک بسیار محدود بوده است و والدین اکثراً بی‌سواد بودند و فرصتی هم برای مطالعه وجود نداشته است. بیش‌تر داستان‌ها محدود می‌شد به آنچه نقالان در قهوه‌خانه‌ها و میادین نقل می‌کردند و پای این داستان‌ها به خانه‌ها کشیده می‌شد. هم‌چنین قصه‌هایی که مادران از مادران خود آموخته بودند و از آن‌ها برای سرگرمی و اهداف تربیتی بهره می‌بردند و تخیل سرشار کودکان را به چالش می‌کشیدند.

«سال‌ها کتاب‌های کودکان خشک و رسمی بود. این کتاب‌ها پُر بودند از تنبیه‌های وحشت‌ناک که کودکان بد و نافرمان تحمل می‌کردند و کودکان را از آتش جهنم و دوزخ می‌ترساندند.» (غفارزادگان، ۱۳۷۱: ۶۰).

«کودکان ۱۵۰ سال پیش سرانجام کتاب‌های مخصوص خود را به دست آوردند. در قرن نوزدهم هم نویسندگان از آوردن مسائل اخلاقی خلاص نشده بودند. داستان‌های این نویسندگان همیشه در خود اندرزهای اخلاقی داشتند. کودکان خوب با حوادث شگفت‌انگیز روبه‌رو می‌شدند و کودکان بد به سرنوشت وحشت‌ناکی دچار می‌شدند.» (همان، ۶۱).

قصه‌هایی که برای کودکان تعریف می‌شود، پندآموز است و باید به جلوه‌های ترس‌ناک آمیخته شود تا به خوبی در ذهن کودک بنشیند و از درصد خطاهایی که از سوی کودکان رخ می‌دهد بکاهد. همان‌طور که امروزه با قصه درمانی سعی در کنترل ترس و خشم و ناهنجاری‌های رفتاری می‌کنند و احساسات منفی کودک را تخلیه کنند. در گذشته می‌توانستند به قصه‌هایی که به قصد تعلیم کودکان می‌گفتند، چاشنی موجودات دهشت‌ناک خیالی بیفزایند و کودک را بترسانند. کودک همانندسازی می‌کرد و خود را در متن داستان‌ها می‌یافت و ترس که سرآمد احساسات منفی یک کودک بوده با داستان‌های ترس‌ناک به کودک تزریق می‌شده است. موجودات بومی خیالی و قرار دادن آن‌ها در جغرافیای بومی کودکان، ایشان را از دنیای امن‌شان دور و دورتر می‌کرده و بزرگ‌ترها را در حصول به اهداف‌شان پیروز میدان می‌خوانده است. داستان‌ها و روایت‌ها از عناصر مهم فرهنگی‌ست که با اهداف گوناگون ساخته و پرداخته می‌شود. آن‌چه پای روایت را به ادبیات کودک می‌کشاند، دیدگاه ابزاری‌ست به این عنصر مهم. این ابزار گاه به قصد تعلیم و تربیت و گاه به قصد ارعاب و تهدید پرورده می‌شود و پای در دنیای کودکان می‌گذارد.

در شهرستان رودبار که اقوام گوناگون را در خود جای داده است نیز مانند سایر جاهای ایران این ادبیات ساری و جاری بوده است. داستان‌های سیاگالش، آل، جن، دیو، غول، بام گردان و... برای تربیت، سرگرمی در سیاه زمستان‌های سرد و تاریک و ترساندن کودکان تعریف می‌شده، هر کدام جلوه‌ای داشته درخور درنگ و تأمل و مدت‌ها ذهن و ضمیر کودک را به بازی می‌گرفته است. این داستان‌ها گاه موزون می‌شده و به عنوان گاره سری (آوازهای

گهواره، لالایی) خوانده می‌شده تا مادر کودک را با ابزار ترساندن بخواباند و خود به طویل، برنج‌زار، باغ و تنور برود و کمکی باشد برای امرار معاش و زندگی. خستگی مادر از فعالیت روزانه و به اجبار خواباندن کودک و خود در خواب شدن هم یکی دیگر از دلایل ترس‌ناک کردن گاره‌سری‌ها بوده است و گهواره‌هایی که شاهدان ترس‌ها و خستگی‌هایی مادرانه بودند و محکم و پُرشتاب تکان می‌خوردند و می‌شنیدند:

شالی شالی تره مرگی بیگیره می عزیز چونکه خاوی بیگیره
šāley šāley tare margey bigir, mi aziz juneke xāvey bigira

شغال الهی که تو درد بی‌درمان بگیری و عزیز جان من بدون ترس از تو— بخوابد.
و وقتی کودک لجبازی می‌کرد بر دسته گهواره می‌کوفتند و صدای شغال بیرون می‌آوردند و خودشان شغال را دور می‌کردند و می‌گفتند شغال آمده تو را ببرد بخواب تا صدايت را نشنود و تو را نبیند و نبرد.

شالی شالی بومه ترا بخوره: شغال آمد که تو را بخورد. سپس کودک را در آغوش خود می‌فشرد تا کودک احساس امنیت بیش‌تری کند و با طنینی دل‌انگیز و آرام، لالایی را در گوش کودک می‌خواند و چشمان کودک آرام‌آرام بسته می‌شد.
شال سیامار بومه (مادر شغال آمد).

شالی شالی تو شالون امیری (ای شغال تو پادشاه شغالان هستی).
آمه خونه دَرین مُرغونه گیری (داخل خانه ما تخم مرغ می‌دزدی). (خدابنده، ۱۳۹۹: ۹۰).
شغال حیوانی بوده که غروب با زوزه‌های بی‌وقفه، حضور خود را اعلام و گاهی مرغ و خروس‌ها را شکار می‌کرده و این امر را کودکان می‌دیدند. از این جهت وجود آن را درک و باور می‌کردند و در موقع ضرور از آن می‌ترسیدند.

جن

در گذشته روستاها در تاریکی مطلق فرو می‌رفت و معمولاً بعد از خوردن شام کودکان سریع به رخت‌خواب می‌رفتند و می‌خوابیدند. اما گاه کودکی در شب از خوابیدن امتناع می‌کرد و می‌خواست ساعات بیش‌تری را بیدار بماند. ناگزیر بزرگ‌ترها او را از بی‌وقتی و حضور اجنه می‌ترساندند. گاهی هم کودکان تا دیروقت مشغول بازی در کوچه‌ها و کنار رودخانه‌ها و کوه‌ها بودند. بنابراین، بزرگ‌ترها مجبور بودند از این موجود استفاده کرده و کودکان را مجاب کنند که زودتر به خانه بیایند. «جن در باورداشت مردم عمارلو ضد انسان است، ولی همیشه همراه و هم‌زاد اوست و با گفتن بسم‌الله از انسان فاصله می‌گیرد. اگر از طرف انسان آسیبی بدو رسد، مقابله به مثل خواهد کرد. جن لباس انسان را بر تن خواهد

ترساندن کودکان با موجودات خیالی در فرهنگ مردم شهرستان رودبار، از گذشته تا به امروز □ ۱۶۰۷

کرد، اگر شباهنگام خواب بدون ذکر بسم‌الله از تن به درآید و در گوشه‌ای نهاده شود.» (شوقی: ۱۳۹۶: ۱۵۰).

از ما بهتران همان جن است که به دلیل ترس حتی از آوردن نام آن نیز امتناع می‌کردند و به کودکان نیز می‌آموختند که اجنه را با نام‌های بسم‌اللهی یا از ما بهتران یاد کنند و آن قدر به حضور اجنه باور داشتند که روی یقه لباس کودکان سنجاق می‌زدند تا از آسیب آن در امان باشند. قدما همیشه به هنگام ریختن آب جوش بر روی زمین بسم‌الله می‌گفتند زیرا باور داشتند بچه‌های جن روی زمین هستند و در صورت سوختن بچه فرد را آزار می‌دهند و این را به کودکان خود نیز آموخته بودند.

«جن دارای پاهای بزرگ با پنجه‌های گرد و بدون انگشت و بدون پاشنه و با موهای بلند و بدنی کاملاً پشمالو بیش‌تر به شکل حیوان ظاهر می‌شود.» (سلطانی، ۱۳۸۴: ۷۴).

«بی‌وختی: آن‌چه از نام‌واژه و محتوای درونی این باورداشت برمی‌آید، در معنای عارضه‌ای است که بر اثر انجام کاری خارج از وقت معمول آن دامن‌گیر فرد می‌شود. وقتی که اختصاص به جنیان دارد یعنی شب و جایی که ویژه آنان است یعنی مکان‌های خلوت و خالی از سکنه. در خرابه‌ها یا بیابان‌ها و دره‌ها و کوه‌ها و جنگل‌ها و چشمه‌ها. این مکان‌ها در دیدگاه آنان سم‌ناک (سهم‌ناک، ترس‌ناک) است در شب.» (شوقی: ۱۳۹۶: ۱۴۹).

در زندگی‌های روستایی خواه‌ناخواه هم‌زیستی با حیوانات صورت می‌گرفته است. کودکان با حیوانات اهلی ارتباط برقرار می‌کردند. در این میان گربه حیوانی بوده که نه اهلی و نه کاملاً وحشی بوده است. و کودکان ساعت‌ها با آن بازی کرده و وقت می‌گذراندند. والدین از تماس گربه با کودکان و انتقال بیماری به آن‌ها کاملاً آگاهی داشته و ایشان را از بازی کردن با گربه‌ها منع می‌کردند و هرگاه با مقاومت مواجه می‌شدند دست به داستان سرایی‌های منحصر به خود می‌زدند. از این قرار که گربه چشم‌هایش در شب می‌درخشد و از نسل اجنه است. داستان زنی که بی‌خبر از حضور گربه‌ای در تنور، آتش تنور را روشن کرده و گربه درون زبانه‌های آتش سوخته و مرده و پس از آن اجنه تمامی فرزندان آن زن را کشته‌اند. باور بر این است بز به علت چالاکی و حالت سم‌ها و چشم‌هایش شبیه اجنه است. و اجنه درون گله چوپانان خود را به شکل بز در می‌آورند و به آغل راه می‌یابند. داستانی چنین می‌توانسته کودکان را به شدیدترین حالت ممکن بترساند.

آل

در باب جنسیت آل باور بر این است که او در هیئت زنی است و او را آلِ زنی می‌نامند، با قدی بلند و موهای در هم تنیده بزرگ، سینه‌هایی بزرگ و چشمانی از حدقه بیرون زده

همواره بیرون از خانه سیر می‌کند و به دنبال زائو می‌گردد تا جگر او را بیرون کشیده و او و نوزادش را بکشد. خانه‌های خرابه، انبار، حمام‌های قدیمی، آسیاب متروک جایی‌ست که آل و پری در آن‌جا زندگی می‌کند. «بارتولمه ریشه آل را در اوستا (arausha = سفید)، در سانسکریت (Arusa = سرخ‌رنگ)، و در ترجمه و تفسیر پهلوی (Arus = سفید) می‌داند. موجودی افسانه‌ای و دیوی مادینه است. قدما آل را با موهایی از مار، ناخن‌هایی از مس و دندان‌های گراز مجسم کرده‌اند.» (کتیرایی، ۱۳۴۸: ۲۷۲).

گربه

هم‌زیستی انسان با گربه و دیدن و ارتباط کودکان با موجودی وحشی و خانگی می‌توانسته ترس و واهمه‌ای ناشناخته در کودکان ایجاد کند. و طبیعتاً این ترس از سوی بزرگ‌سالان دریافت شده و مقدمه سرایش کلامی منظوم برای مطیع و در خواب کردن کودکان شده است.

پیشی (گربه)، پیشی بُخوس (گربه بخواب).

پیشی اُمین دره ترا بُخوره (گربه دارد می‌آید که تو را بخورد).

پیشی پیشی ترا مرگی بیگیره (ای گربه مرگ به سراغت بیاید). (خدابنده، ۱۳۹۹: ۹۰).

سیاه‌گالش

سیاه‌گالش نیمه‌خدایی‌ست که حامی حیوانات است و به آن‌ها در طوفان‌ها و سرما و هنگام زایش یاری می‌رساند. او خود را از انسان‌ها پنهان می‌کند و برای دیدن او باید نیتی پاک داشت. هر کس که حیوانات را بیازارد سیاه‌گالش در صدد تنبیه او برمی‌آید و او را به سختی عقوبت می‌کند. هر گاه کودکان حیوانات را آزار می‌رسانند، آن‌ها را از جزای سیاه‌گالش می‌ترسانند و برحذر می‌دارند.

قره

موجودی است موهوم و ترس‌ناک که بسیار قدبلند و سیه‌چرده است. در کمین کودکان می‌نشیند و به خاطر جثه بزرگی که دارد به راحتی آن‌ها را در کیسه خود می‌اندازد و می‌برد.

سگ سیاه سمندری

از عناصری که کودکان را با آن می‌ترسانند و از دور شدن از اهل خانه برحذر می‌داشتند. شغال، کفتار و گرگ هم از مواردی است که کودکان از ترس آن تن به خواسته بزرگ‌ترها می‌دادند.

سیاغلام

موجودی خیالی بود و زاده ذهن خلاق بزرگ‌ترها. سر و کله سیاغلام بیش‌تر در فصل پاییز پیدا می‌شد و دلیلش هم این بود که این فصل زمان برداشت، گردو است و کودکانی که بی‌اجازه گردوهای باغ‌های مردم را می‌چیدند و دست‌شان با پوسته سبز گردو سیاه می‌شد را با سیاغلام می‌ترساندند تا گردو دزدی نکنند. کودکان از ترس گیرافتادن در چنگال سیاغلام به رودخانه رفته و دست‌های‌شان را با جلبک‌های چسبیده به سنگ‌ها و ماسه‌های رودخانه می‌شستند. «دست برکن»، نام دیگر سیاغلام بوده است. بسیار زشت و بدهیبره و دست بچه‌هایی که با کندن پوست گردو دست‌شان سیاه می‌شد را قطع می‌کرده است. بچه‌ها معمولاً دست در جیب راه می‌رفتند تا مبادا دست‌برکن بیاید و سیاهی دست‌شان را ببیند و آن را قطع کند.

شَرِشَو (شَرِ شب)

موجودی بود که شب هنگام ابتدا به صورت انسان آن هم آشنایان ظاهر می‌شد و بعد تغییر شکل می‌داد. قدش بلندتر از یک انسان طبیعی می‌شد تمام بدنش از مو پوشیده می‌شد. به شکل شبیحی از سنگ‌ها عبور می‌کرد. وقتی کودکان هنگام شب برای اجابت مزاج به حیاط خانه می‌رفتند برای این که زودتر بیایند آن‌ها را از شرشو می‌ترساندند و کودکان در دل سیاه شب تصاویری موهوم می‌دیدند و شرشو می‌پنداشتند.

گرگِ ماشلی (خاله گرگ، گرگ آدم‌نما)

در گذشته باور داشتند که گرگ انسان‌نمایی وجود دارد که خردسالان را با خود می‌برد و می‌خورد و آن گرگ زنی است که در روز در میان انسان‌ها زندگی می‌کند و شب تبدیل به گرگ می‌شود.

یه‌سر و دوگوش

در واقع انسان است اما چون نامش را با ایهام بیان می‌کنند، موجبات ترس و دلهره در کودکان را فراهم می‌آورد. کودکانی که حرف گوش نمی‌دادند را با گفتن جمله یه‌سر و دوگوش را صدا می‌زنم یا یه‌سر و دوگوش آمد می‌ترساندند.

بام‌گردان

بام خانه‌های شمال حالت شیروانی دارد و قسمت زیرشیروانی به دلیل خنک بودن فضای مناسبی است که گندم، برنج و گردو ... را در آن جا انبار کنند. وجود آذوقه باعث

کشیده شدن پای موجوداتی چون سنجاب و موش به بام خانه می‌شده است. صدای حرکت گردوها و جویده شدن گندم باعث ترس کودکان می‌شده است. از این جهت بزرگ‌ترها از این موقعیت استفاده کرده و موجودی خیالی به نام بام‌گردان یعنی کسی که در پشت بام‌ها در گردش است و بچه‌های نافرمان را در کیسه می‌گذارد و با خود می‌برد را خلق کردند.

گوش برکنی

موجودی خیالی که به قصد کندن گوش‌های کودکان می‌آمده است. «گوش برکنکا گوئم بیای تِه گوشنا برکنه.» به گوش برکن، می‌گوییم بیاید و گوش‌هایت را ببرد.» (برهانی‌نیا، ۱۴۰۱: ۶۸)

اتومبیل و خودرو

در گذشته خودرو و ماشین پدیده‌ای ناشناخته و کم‌یاب بود. بنابراین، کودکان را از نزدیک شدن به خودروها برحذر می‌داشتند و می‌گفتند به ماشین نزدیک نشوید، زیرا رانندگان خودروها شما را سوار می‌کنند و می‌کشند و از شما گریس (روغن بلیسکان) می‌گیرند.

اوخا

گویا به توده مو و پشم گوسفند می‌گفتند و خیک پنیر هم به خاطر پوشش بیرونی برای بچه‌ها ترس‌ناک بوده است. گاهی انتهای گیس خود را به صورت کودک می‌مالیدند و با صوت خوخو او را می‌ترساندند.

لولوخورخوره

موجودی دیوشکل و موهوم برای ترساندن کودکان.

سگیت

گونه گویشی واژه سید است؛ نیازمندان دوره گرد که از شهرهای اطراف رودبار می‌آمدند و سر و روی نازبیا و لباس‌های ژنده بر تن می‌کردند و کلاه و شال کمر سبز داشتند، برای کودکان بسیار ترس‌ناک بودند و بزرگ‌ترها از شمایل ایشان برای ترساندن کودکان بهره می‌بردند.

درویش یا درویش

دراویش نیز کلاه و لباس مخصوص به خود را داشتند و با کشکول و تبرزین در محله‌ها می‌گشتند و آواز می‌خواندند. کودکان که از آوازهای ایشان چیزی در نمی‌یافتند. بیش‌تر از هیبت و چهره ایشان می‌ترسیدند و هنگام ورود دراویش به روستاها خود را پنهان می‌کردند.

ترساندن کودکان با موجودات خیالی در فرهنگ مردم شهرستان رودبار، از گذشته تا به امروز □ ۱۶۱۱

دیو دوسر

موجودی بزرگ، دارای دوسر که بر هر سری دو شاخ داشته است. و دهانی بزرگ داشته که دندان‌های نیش‌اش از دهان بیرون می‌زده است. داستانی بومی در منطقه رحمت‌آباد رودبار سینه به سینه نقل می‌شود. دربارهٔ پسری آسارگلیم نام، که شبها دیر می‌خوابیده و به دست دیو اسیر می‌شود و با زیرکی خود را از چنگ دیو می‌رهاند. اما ادب شده و درمی‌یابد که اگر باز دیر بخوابد این‌بار به دست دیو کشته خواهد شد.

کله قزقون

در رودبار مرکزی قزان را قزقان می‌گویند. کله قزقون گویا کسی بوده که سرش به شکل و اندازهٔ قزان بوده و شاید به جای سر، قزانی بر بدن داشته است. در هر صورت این موجود موهوم دست‌آویز مناسبی برای ترساندن کودکان بوده است. در زبان ترکی منجیلی کودکی را که بسیار لجباز بود و گریه می‌کرد را «زِر زِر داغارِجِق» یعنی کیسهٔ زر زر می‌گفتند.

دام دَن پاچه

دام در زبان ترکی و لری به معنای پشت بام و باجه دریچه‌ای کوچک روی پشت بام است. مهاجران شهرستان رودبار فرزندان خود را از موجودی می‌ترسانند که باور داشتند از حفرهٔ پشت بام وارد می‌شده و بچه‌ها را از آن دریچه به خانهٔ خود می‌برده است.

هوا غُرْغُر

ترک‌های منجیل به صدای رعد و برق شدید، هوا غرغر می‌گویند و گویا در روزهای بارانی، کودکان را از این صدا می‌ترسانند و در خواب می‌کنند.

یک‌سر و دوشاخ

کودکان با شنیدن نام این موجود چیزی را تصور می‌کردند که زاییدهٔ توهّمات سادهٔ کودکان‌شان بوده و در حالی که منظور بزرگ‌ترها از یک‌سر و دوشاخ، بُز بوده است.

خوخان

غول و موجودی ترس‌ناک که ترک‌های ساکن رودبار کودکان خود را از آن می‌ترسانند.

دلی گُمبَد

خانه‌ای که انسان را تا مرز دیوانگی می‌ترساند. این نام موهوم را نیز ترک‌های منجیل برای ترساندن کودکان خود به کار می‌برده‌اند.

دستی رَش

کرمانج‌های رودبار نیز موجودی موهوم برای ترساندن کودکان خود داشتند به نام دستی رَش که به معنای کسی است که دستش سیاه باشد.

گاه نقص عضو و دیوانگی، رنگ پوست و رنگ چشم افراد باعث ایجاد ترس در کودکان می‌شده است. مثلاً قطعی عضو، نابینایی و ناشنوایی افراد یا تیرگی بیش از حد پوست، داشتن رنگ چشم‌های غیر متعارف و ابروها یا سبیل‌های پُر پشت گزینه‌ای بوده که بزرگ‌ترها در مواقعی که لازم می‌دانستند، کودک را از آن افراد بترسانند. تور عبدول (عبدالله دیوانه)، ذلی حسن (حسن دیوانه)، صفدر سبیل، رجب قاش (رجب ابرو)، لال علی، کُل دست (دست ناقص) و کُل چشم (چشم درشت) و اِزرق چشم بودن باعث ترس کودکان می‌شده است.

گاه پیری و کهولت افراد ساکن در یک منطقه که باعث تغییر چهره و حرکات و حتی صدای فرد می‌شده است، باعث می‌شده کودکان از کلان‌سالان بترسند. در زبان کرمانجی کالی یا کالکی به معنای پیرمرد است. جعفر کالکی پیرمرد ترس‌ناکی بوده که از شنیدن نامش لرزه بر اندام کودکان می‌افتاده است.

علی‌رغم ترس‌هایی مشترک بین کودکان برخی ترس‌ها رابطه مستقیمی با جنسیت کودکان داشته است. در گذشته فردی به روستاها می‌آمده و پسرچه‌ها را ختنه می‌کرده است. پسر بچه‌ها به شدت از این فرد می‌ترسیده‌اند. گاه در کوه‌ها و بلندی‌ها کمین کرده و او را با سنگ می‌زدند. بزرگ‌ترها از نام این فرد برای ترساندن کودکان مذکر استفاده می‌کردند.

در این میان والدینی بودند که احتیاج داشتند کودکان‌شان ساعت‌ها در خانه تنها بمانند. بنابراین، سعی می‌کردند از موجودات خیالی رمزگشایی کنند و ترس از آن‌ها را بی‌اساس بدانند. در این راستا نیز این نیاز و تشخیص بزرگ‌ترها بود که تعیین می‌کرد کودک حق ترسیدن دارد یا خیر؟ بدین‌گونه از ماهیت موجودات خیالی که ساخته و پرداخته ذهن خودشان بود پرده‌برداری می‌کردند. موجودی مانند یک‌سر و دوگوش که انسان است و یک‌سر و دوشاخ که بز است و ابزاری مهم برای ترساندن کودکان بوده اگر با زبان بزرگ‌ترها رمزگشایی نمی‌شد، می‌توانسته ذهن و ضمیر ساده کودک را مدت‌ها درگیر کند.

امروزه نیز علی‌رغم آموزه‌های روان‌شناسی، والدین در تربیت و تنبیه کودکان درمانده شده و گاهی به روش‌های تربیتی قدیم روی می‌آورند. روش‌هایی که فکر می‌کنند بسیار تأثیرگذارتر بوده است. از صدای بلندگوی فروشنده‌های دوره‌گرد و ضایعاتی‌ها گرفته تا

ترساندن کودکان با موجودات خیالی در فرهنگ مردم شهرستان رودبار، از گذشته تا به امروز □ ۱۶۱۳

شخصیت‌های خطرناک فیلم‌ها. ممدقلی، نون‌خشکی، نمکی، جادوگر، عروسک آنابل، ربات مومو، سگ، بچه دزد، بچه بَرک و...

منابع شفاهی

پریسا اهرامی قزوینی، اشکان بصیری تتکابنی، شهربانو پورجمال، هادی توحیدی کلورزی، فاطمه چگینی، رمضان حیدری لویه، سبحان صادقی، الهام عبدالهی دارستانی، اسماعیل غروی منجیلی، محمد میرزایی راجعونی.

کتاب‌شناسی

احمد سلطانی، منیره (۱۳۸۴)، *رُف‌ساخت فرهنگ عامهٔ ایرانی*، نشر روزگار.
برهانی‌نیا، کوروش (۱۴۰۱)، *لاکه*، رشت: ایلیا.
خداپنده، حمیرا (۱۳۹۹)، *سی‌در*، رشت: سپیدرود.
شوقی جیرنده، صمد (۱۳۹۶)، *گ‌یلتات*، فرهنگ ایلیا: رشت.
غفارزادگان، رسول (۱۳۷۱)، *ادبیات کودک*، مروری بر تاریخچه ادبیات کودک و نوجوان در غرب. اول آذر شماره دو، تهران.
کتیرایی، محمود (۱۳۴۸)، *از خشت تا خشت*، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران.
محبوب، محمدجعفر (۱۳۸۶)، *ادبیات عامیانهٔ ایران (جلد اول و دوم)* مجموعه مقالات دربارهٔ افسانه‌ها و آداب و رسوم مردم ایران، به کوشش دکتر حسن ذوالفقاری. نشر چشمه: تهران.

۱۶۱۴ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

آیا آل / زائوترسان واقعیت دارد؟

یکتایی‌منش / پژوهش‌گر فرهنگ فولکلوریک

آل یا زائوترسان در اصل یه باور خرافی است که به عنوان یک موجود اهریمنی می‌تواند به زنان تازه‌زا آسیب بزند و یا حتی آن‌ها را بکشد. بر اساس این باور اگر زائو در شش یا ۱۰ روز اول تولد نوزادش، تنها بماند، آل از دیوار خانه یا پشت بام وارد اتاق مادر می‌شود و قلب و جگر زن تازه‌زایمان کرده را درمی‌آورد و با خودش می‌برد که در آن صورت اگر آل بتواند جگر زن را به آب برساند و یا از آب عبور بدهد، زائو بیمار می‌شود و حتماً می‌میرد. علاوه بر این، آل‌ها گاهی جفت بچه‌ها را هم می‌دزدند و می‌خورند که در این صورت نوزاد هم جان خودش را از دست می‌دهد. در بعضی موارد هم آل‌ها، نوزادان زیر چهل روز را می‌دزدند و آن بچه را با بچه خودشان یا بچه جن عوض می‌کنند. این موجود خیالی که در باور مردمان قفقاز، ایران، آسیای میانه و بخشی از جنوب روسیه وجود داشته است، در مناطق مختلف با نام‌های متفاوتی هم شناخته می‌شد. به این موجود اهریمنی در بین کردزبان‌ها «ئاله شه وه»، در قفقاز «الک»، در افغانستان و تاجیکستان «هال یا خال»، در کشورهای ترک‌زبان آسیای میانه «آلباستی یا آلماستی»، در بین مردم تالش «آله ژنک» و در کشمیر و بدخشان «هالماستی» می‌گفتند. این که وجود آل واقعیت دارد یا نه، قطعاً جوابش نه است؛ اما این را هم بدانید که در زمان قدیم هیچ‌کس اطلاعات پزشکی متوسط هم نداشته است. پس فوت نوزاد تازه‌متولدشده یا فوت بچه در شکم مادر را به پای آل یا زائوترسان می‌گذاشتند. به همین خاطر بود که از زنی که آخر بارداری خودش را طی می‌کرد، لحظه به لحظه مراقبت می‌کردند. در واقع می‌توانیم بگوییم آل یک موجود افسانه‌ای است که کاملاً ساخته ذهن مردم قدیمی است. دقیقاً مثل همان داستان‌هایی که برای زنی که بچه‌دار نمی‌شد، می‌ساختند و اصلاً نمی‌دانستند مشکل از کجاست.

بازی‌های پوزان

در داستان‌ها و روایات این موجودات خرافی با بینی گلی، چشمانی آتشین، موهایی ژولیده و نامرتب، دندان‌هایی آهنین با نیش‌هایی به جلو آمده، مانند گرازهای وحشی و پستان‌هایی آویزان مانند پیرزنان توصیف شده که علاوه بر کارهایی که قبلاً گفته شده، باعث آسیب رساندن به جنین در زهدان مادر و سقط جنین هم می‌شوند.

در افسانه‌های قدیمی مربوط به خاور نزدیک، علت دشمنی آل با حوا و همه دخترانش این‌گونه نقل شده است که خدا یک آل برای همسری حضرت آدم خلق می‌کند، اما آدم فانی و خاک‌زاد با آل که از جنس آتش است، بنای ناسازگاری می‌گذارد و همین موضوع باعث شروع دشمنی این موجود اهریمنی با زنان می‌شود. شاید هم به خاطر همین کینه قدیمی، آل‌ها نوزادان پسر را می‌کشتند و دختران را می‌دزدیدند.

در آن دوران تقریباً در همه مناطق که به این موجود افسانه‌ای باور داشتند، از انواع و اقسام روش‌ها برای مبارزه با آل استفاده می‌کردند؛ مثلاً یهودی‌ها تا سه سال موهای پسران‌شان را کوتاه نمی‌کردند تا آل دچار شک و تردید بشود و یا در ایران موقع زایمان، مردی از طایفه یک زن به پشت بام می‌رفت و بر تشت مسی می‌کوفت. در بعضی از مناطق هم به هیچ وجه در اتاق و وسایل خواب نوزاد و مادر از رنگ قرمز استفاده نمی‌کردند و در ده روز اول زایمان، نام اصلی زائو را به زبان نمی‌آوردند و آن را با نام‌های مریم، عذرا و یا مادر حضرت مسیح صدا می‌زدند و تا سه روز هم به زن زائو آب نمی‌دادند. در بعضی جاها هم موقع زایمان اذان می‌گفتند و قرآن می‌خواندند و با خالی کردن آب حوض، تلاش می‌کردند تا از رسیدن آل به آب جلوگیری کنند.

استفاده از انواع دعاها، وردها، زدن سوزن و سنجاق به لباس نوزاد، چرخاندن شمشیر، خنجر، چاقو و قیچی توسط ماما در بالای سر زائو برای جلوگیری از ورود آل به اتاق زائو خیلی رایج بود. علاوه بر این‌ها قرار دادن سیر، پیاز، زغال، دوده، سوخته باروت و کشیدن هفت خط با زغال در اطراف بستر مادر و نوزاد از جمله کارهایی بود که در تصور عموم مانع از رسیدن آل به زائو و نوزاد می‌شد.

قطعاً این روزها با پیش‌رفت علم و دانش پزشکی، همه تصورات پیشینیان در مورد وجود موجودی به نام آل زیر سؤال رفته و دلایلی کاملاً منطقی مانند آمبولی ریه و پارگی رحم برای مرگ زنان زائو وجود دارد که اعتقاد به این مسائل را کم‌رنگ‌تر از همیشه می‌کند. ولی با وجود این، داستان‌های بی‌شماری در مورد آل‌ها از زبان مادر بزرگ‌ها نقل می‌شود که مربوط به خاطرات دوران بچگی‌شان است. داستان‌هایی که در آن‌ها زنان زیادی فقط به خاطر غفلت و تنها ماندن، بچه‌های‌شان را از دست می‌دهند و تا ابد حسرت به دل می‌مانند.

اگر به شنیدن این جور داستان‌ها علاقه دارید و دل‌تان می‌خواهد ساعت‌ها پای صحبت بزرگ‌ترها بنشینید و از ماجراهای آن روزها بشنوید، به شما پیش‌نهاد می‌کنم یک سر به اتاق هالای پوزان مجموعهٔ انیگما بزنید و یک سفر یک ساعته به روزهای قدیم و ماجراهای آل و طلسم‌هایش داشته باشید.

سناریوی این اتاق از این قرار است که میرزا محمد آقاچانیان پسر کدخدای روستای سردرود، تصمیم می‌گیرد با وجود همهٔ مخالفت‌های خانواده با خدیجه دختر زیبا اما رعیت‌زادهٔ روستا ازدواج کند. چندسالی می‌گذرد و میرزا محمد که حالا بعد از مرگ پدر به کدخدایی روستا رسیده است، صاحب اولادی نشده و همین موضوع باعث می‌شود تا دوباره حرف و حدیث‌های جدیدی از سر گرفته شود.

به خاطر بچه‌دار نشدن خدیجه، میرزا محمد مجبور می‌شود به اصرار مادر و خواهرش با گلاب‌بانو ازدواج کند. چندماه بعد خبر بارداری گلاب‌بانو در روستا می‌پیچد و همهٔ روستا را غرق در شادی می‌کند. با گذشت نه ماه کم‌کم اهالی روستا آمادهٔ برگزاری جشن تولد پسر میرزا می‌شدند که متأسفانه نوزاد مرده به دنیا می‌آید. این نهمین نوزادی است که در یک سال گذشته، در روستا مرده به دنیا می‌آید.

دوباره حرف و حدیث‌ها شروع می‌شود؛ از نظر خیلی از مردم روستا همهٔ این ماجراها زیر سر آل است و باید یک فکری برای این شرایط بکنند... در هر صورت این شرایط باعث می‌شود تا فضای روستا را هاله‌ای از ترس و نگرانی فرا بگیرد. حالا نوبت شماست تا به عنوان بازی‌کن وارد این اتاق فرار بشوید و با کمک هم پرده از راز مخوف این روستا بردارید.

تیرما سیزه‌شو در شاه‌ی شهر

نادعلی فلاح / پژوهش‌گر فرهنگ و ادب مازندران

تیرما سیزه‌شو از دو منظر متفاوت مورد واکاوی، تحلیل و موشکافی قرار گرفت. بعضی از دانش‌مندان، پژوهندگان و پژوهش‌گران، متخصصان حوزهٔ اسطوره و اسطوره‌شناسی با توجه به منابع مکتوب و داده‌های میدانی نگاه متفاوت و اسطوره‌ای به آن نگریستند، توجه و تحلیل کردند که عامه مردم از آن موضوعات بی‌اطلاع‌اند، چرا که آن‌ها به باورها، سنت‌ها و آیین‌هایی که به آن معتقدند، اطلاعات کافی و وافی دارند و به آن سخت پای‌بند بودند و هنوز هم سال‌خوردگان آن‌چنان به آن باور دارند که بسیاری از حوادث و پیش‌آمدهای زندگی یک‌ساله خویش را به آن نسبت می‌دهند. این در حالی است که در گفتار و باورشان نه حرفی از آرش است و نه تیرانداختن او و افراسیاب و منوچهر... شاید مهم‌ترین باورهای آن‌ها: شبی است که حضرت علی به دنیا می‌آید و با آیین لال‌شیش زدن بلا و بیماری را از آن‌ها و خانواده‌شان دور می‌کند؛ دختران شوهرنکرده و زنان نازا به اعمالی خاص به مراد خویش می‌رسند و درختان کم‌ثمر و بی‌ثمر به بار می‌نشینند و...

مطلب پیش رو باورها و آیین‌ها و سنت‌های مردم شاه‌ی شهر یا قائم‌شهر کنونی است که بر اساس اسناد استاد انجوی شیرازی که در بخش رادیو فرهنگ دورهٔ پهلوی دوم تهیه شد. انجوی شیرازی با توجه به آموزشی که به فرهنگ‌یاران می‌داد، آن‌ها دیده‌ها و شنیده‌های خویش را مکتوب کرده، برای استاد انجوی می‌فرستادند که ایشان به نوبت این داده‌ها را در رادیو فرهنگ آن زمان با نام فرهنگ‌یاران بازگو می‌کرد. ما هم بر رسم امانت بدون کوچک‌ترین کم و کاستی آن مطالب را با توجه به تفکیک مناطق و روستاها خدمت شما عزیزان ارائه می‌نماییم.

در شاهی «تیرما سیزه» یا «تیرما سیزه شو» (شب سیزدهم تیرماه) برابر با آبان‌ماه است. این جشن تا دهه پنجاه خورشیدی، پس از غروب دوازدهم تیرماه تبری بر پا می‌شد. اکنون در این شب برخی از جلوه‌های آن مراسم را برگزار می‌کنند. از روزهای پیش از جشن، برنج غربال‌شده و مرغوب را به «دنگ‌سر» (آسیاب پای) می‌بردند و آرد می‌کردند. (دنگ‌سر هم برای جدا کردن برنج از شلتوک بود و هم برای آرد کردن برنج و گندم). آرد برنج را با مغز گردوی آرد شده، شکر و آب می‌آمیختند و نوعی شیرینی خام به نام «پیسته‌گنده» درست می‌کردند. این شیرینی ویژه جشن «تیرما سیزه» بود. در کنار آن «پشتزیک» (شیرینی کنجد) که آمیخته از آرد کنجد یا کنجد آرد نشده و شکر (معمولاً نیشکر مایع) بود، درست می‌کردند. شیرینی دیگر این جشن «ماکلمه» بود. غیر از این شیرینی‌ها میوه‌هایی مانند ازگیل، ولیگ (که هر دو در حال رسیدن بودند)، مرکبات، انار، به، هندوانه، خربزه، گردو و... تنقلات این شب را تشکیل می‌دادند.

رسم بر این بود که سیزده گونه خوردنی تهیه کنند. غذای این شب نیز مانند شام تحویل سال، برنج با گوشت خروس، فسنجان، اردک یا غاز و... بود. در گذشته‌های دورتر خورش این شب گوشت خروس بود. پس از شام دسته «لال شش‌زن» (لال ترکه‌زن) می‌آمد. آن‌ها معمولاً دو یا سه مرد بودند. یکی لال بود و آن دو لال مار (مادر لال یا همراه لال) ترکه‌ای بلند در دست لال و زنگوله‌هایی بر تنش بود. لال هرگاه جلوی ایوان می‌رسید، با ترکه بر درگاه می‌کوبید. باور مردم این بود که اگر ترکه بر بدن زن نازا بخورد، درمان می‌شود. بیماران دیگر هم خودشان را به درگاه می‌رساندند تا ترکه — که مرتب به دو لنگه در می‌خورد — به بدن‌شان بخورد و سبب درمان‌شان شود. اساساً اصابت ترکه بر بدن شگون داشت. مردم بر این باور بودند که ضربه ترکه لال شیش‌زن می‌تواند درختان بی‌حاصل و کم‌حاصل را پُر حاصل و حیوانات بیمار را درمان کند. کسی که ترکه بر درگاه می‌کوبید، سخنی نمی‌گفت و همراهش (لال‌مار) پس از پایان مراسم با کیسه‌ای از که به همراه داشت از صاحب‌خانه انعام دریافت می‌کرد. انعام معمولاً گردو بود و گاهی هدیه‌های دیگر نیز می‌گرفتند. «لال شش زن» گاهی در همان حیاط می‌ایستاد و ترکه می‌زد. در سوادکوه این ترکه را تا سال بعد نگه می‌داشتند و به گونه‌ای برای‌شان دارای تبرک بود.

«لال شش‌زن‌ها» معمولاً غروب دوازدهم تیر تبری به حمام می‌رفتند و لباس نو می‌پوشیدند. برخی سال‌مندان می‌گویند که «لال شش‌زن‌ها» به‌طور عمده از میان میان‌سالان بودند که غروب روز دوازدهم به رودخانه می‌رفتند و تن را با آب سرد می‌سپردند و شست‌وشو می‌دادند. از آب سرد رودخانه دهان‌شان بسته می‌شد.

در این شب خویشاوندان کنار هم گرد می‌آمدند و آوازهای مازندرانی (کتولی و تبری یا امیری) می‌خواندند و پیران مجلس به قصه‌گویی، افسانه‌سرایی، شاهنامه‌خوانی، گرفتن فال حافظ و بازگویی خاطره‌های دور می‌پرداختند. در این جا سرودی را که هم‌راهان «لال شیش‌زن» در تیرماه سیزده شو می‌خواندند، می‌آوریم:

لال می‌آید لال می‌آید	lâl ?enə lâl ?enə	لال انه لال انه
پیست‌گنده خور می‌آید	pissə gəndə xâr ?enə	پیست‌گنده خوار انه
سوار اسب سفید می‌آید	?əspe ?asb səvâr ?enə	اسبه اسب سوار انه
سوار اسب سرخ می‌آید	səxâne səvâr ?enə	سرخان سوار انه
سالی یک بار می‌آید	sale ?attə vâ ?enə	سال اته وار انه
با شلوار چوخا می‌آید	êuxâ pan šəlvâe ?enə	چوخا پن شلوار انه
پای لال نشکند	lâlê êak gəli navve	لال چک گلی نوه
باعث رسوایی ما نشود	?ame rərvâi/ xəjâləti navve	امه رسوایی/ خجالتی نوه

(جوادیان کوتناپی، ۱۳۹۴: ۲۳۷-۲۳۶)

ناگفته نماند که این اسناد مربوط به دهه چهل و پنجاه است و شاهی شهر آن زمان مناطق وسیعی از سوادکوه، آلاشت، زیراب و... در بر می‌گرفت. از آنجایی که در تقسیم‌بندی جدید هر کدام از مناطق نام‌برده از شاهی شهر جدا و شهر مستقلی شدند، ما فقط مطالبی که مربوط به شاهی شهر امروز است، آورده‌ایم. البته امروزه این اسناد در پژوهشکده فرهنگ و هنر صدا و سیما نگهداری می‌شود که مسئولیت آن را جناب آقای علی آبی‌زاده به عهده دارد. از بذل توجه ایشان سپاس فراوان دارم که اسناد تیرماه سیزده‌شو را در اختیارم گذاشت.

در قادی کلای شاهی شب سیزده تیرماه^۱ مازندرانی برابر با سیزده آبان ماه فارسی است. شب‌نشینی خیلی مفصل بین همه خانواده‌ها مرسوم است. اغلب خانواده‌ها شام را خورش فسنجان مرغ می‌خورند. بعد از صرف شام انواع میوه‌ها از جمله انار و انواع خوردنی از جمله پیست‌گنده (از مغز گردو، برنج ساییده‌شده، مقداری شکر سرخ و آب را با هم قاطی کرده، به شکل خمیر درمی‌آورند.) لله‌شیرین که از آن شکر سرخ می‌گیرند، معتقدند که دندان‌ها را محکم و لثه را سالم می‌کند. خوردن هندوانه در آخر شب از ضروریات این شب است.

۱ ماه‌های مازندرانی عبارتند از ارکه ما (فروردین‌ماه) د ماه، وهمن ما، عید ما، سی‌یو ماه، کرچه ماه، هره ماه، تیره ماه، مرداله ماه، شروین ما، میرما، اونه ما.

چند باور

- ۱- اگر یکی از اعضای خانواده قدش کوتاه باشد، دو نفر از اعضای خانواده یکی سرش را و دیگر پاهای او با خنده و شادی را کشیده، معتقدند که قد کوتاه او بلند می‌شود.
- ۲- فال گرفتن: وقتی اعضای خانواده دور هم جمع شدند، برای نامزد دو نفر فال می‌گیرند، به عبارتی می‌خواهند بدانند فلان دختر و پسر به هم می‌رسند یا نه. یک نفر سوزن را در لباس فرو می‌کند و آن‌گاه دو نفر از حاضران را انتخاب کرده، به آن‌ها امر می‌کند تا یکی پس از دیگر چند بیت شعر بخواند. بعد از خواندن شعرها حاضران مجلس شعر را به خوبی مورد بررسی قرار می‌دهند و با توجه به مفهوم شعر اظهار نظر می‌کنند و نتیجه می‌گیرند. اگر اظهار تنفر کردند، به هم نمی‌رسند، اگر اظهار صمیمیت کنند، به هم می‌رسند. در پایان کار نیت کنند، بیان می‌کند که فرد مورد نظر من چه کسی است.
- ۳- ترکه زدن به درختان: یک نفر از اعضای خانواده در نیمه‌های شب سیزده از خواب بیدار می‌شود و بدون هیچ‌گونه سر و صدایی، حتی نباید لباس را باز کند و حرفی بزند، به ساقه درختانی که محصول نمی‌دهند، یا محصول سالانه آن کم است، چند ترکه بزند. معتقدند با این کار آن درختان پُربار می‌شوند (اسفندماه، فتحی قادی‌کلایی، شاهی، ۱۳۴۸/۲/۲۸).
- در روستای قادی‌کلای ارطه از توابع شهرستان شاهی، تیرما سیزه‌شو را جشن می‌گیرند. به این دلیل تیرما سیزه‌شو می‌گویند که سیزدهمین روز این ماه است.
- از قبل مردان و زنان این روستا خوردنی‌های مورد نظر را برای این شب آماده می‌کنند. خوردنی‌ها عبارتند از: میوه‌جات (سیب، انار، پرتقال، انگور)، خشک‌بار (گردو، تخم آفتاب‌گردان و...) میوه‌هایی چون پرتقال، انگور، انار، روی شاخه درخت نگه می‌دارند و اجازه نمی‌دهند کسی آن‌ها را بکند. هندوانه و خربزه را فصل آن‌ها می‌خرند و داخل سبدي که به سه بندک معروف است، می‌گذارند. سه بندک یعنی با سه ریسمان درست شده است. جنس سه بندک از ساقهٔ برنج است. خربزه و هندوانه داخل سه بندک گذاشته، داخل اتاق آویزان می‌کنند. تا پوسیده و خراب نشود. از دیگر خوردنی‌هایی که در این شب بایستی خورده شود و شگون دارد و چند روز قبل از تیرما سیزه‌شو آماده می‌کنند، پیسته‌گنده است.
- طرز تهیه پیسته‌گنده: خانم‌های آبادی حدود چهار الی پنج کیلو برنج نیم‌دانه را درون دیگ بزرگی خیس می‌دهند. بعد از خیس خوردن آن را به «دنگ‌سر»^۱ می‌برند تا آرد کنند.

۱ دنگ عبارتند از چوبی به طول سه الی دوازده و نیم متر که سرش به شکل چکش است و سر آن آهن دندانه‌دار نصب می‌کنند، چوبی که به آن دنگ می‌گویند، روی دو پایه به گونه‌ای نصب‌شده که تعادل ندارد. هم‌چنین به اندازه چکش چاله درست می‌کنند. وقتی برنج خیس خورد، توی چاله ریخته، یک نفر از خانم‌ها یا دختر پهلوی چاله می‌نشیند که به اصطلاح محلی چاله‌بنی می‌کند، یعنی آردها را از چاله برداشته، دوباره برنج می‌ریزد. سه نفر دیگر که معمولاً دخترند، دو نفر انتهای دنگ و یک نفر جلوتر از آن‌ها می‌ایستد و با پا بلند می‌کند و دنگ را به گودال می‌کوبند تا برنج آرد ←

هم‌چنین کنج‌د را هم آرد می‌کنند، آن‌گاه در خانه آن‌ها را بو داده تا خشک شود. بعد میوه‌ها و هندوانه و... را که قبلاً تدارک دیدند، روی سفر می‌چینند. در همین زمان آرد و کنج‌د و شکر را به هم مخلوط کرده، آب ریخته به شکل خمیر درمی‌آورند. آن‌گاه به تعداد اعضای خانواده به اشکالی چون دایره یا گلوله درست می‌کنند که پیسته‌گنده می‌نامند.

کترا تک‌تکی: عده‌ای از جوانان لباس زنانه پوشیده، روی خود را با چادر می‌پوشانند تا کسی آن‌ها را نشناسد. آن‌گاه ظرف مسی و قاشق چوبی که به زبان محلی کترا می‌گویند، برداشته، به خانه اطرافیان می‌روند، با قاشق چوبی روی ظرف مسی می‌زنند تا صاحب‌خانه متوجه کترا تک‌تکی بشود. صاحب‌خانه خوردنی‌هایی که در دست دارد، درون ظرفی ریخته، به آن‌ها می‌دهد. اگر صاحب‌خانه کوتاهی کند، کترا تک‌تکی با چوبی که در دست دارد، صاحب‌خانه را زده و فرار می‌کند. به همین ترتیب به هفت خانه می‌رود و آن‌چه گردآوری کرد، به منزل برده، کمی را خودش خورده، مابقی را به بستگان مریش‌اش می‌دهد. معتقدند که بیمارشان با این غذا شفا پیدا می‌کند.

بعضی‌ها بر این عقیده‌اند وقتی از نیمه تیرما سیزه‌شو گذشت، آب رودخانه از حرکت باز می‌ایستد و ساکن می‌شود. عده‌ای بدون حرف زدن وارد آب شده، هر حاجت و دردی داشته باشند، شفا پیدا می‌کند.

اگر کسی مریض است، یکی نفر از بستگان و آشنایان به گونه‌ای وارد اتاق بیمار می‌شود که او متوجه نشود. آن‌گاه با چوب چند ضربه به بیمار می‌زند و بدون این‌که حرفی بزند، از اتاق خارج می‌شود. معتقدند بیمار درمان می‌شود.

حیوانی که نشخوارکننده نیست، فقط در نیمه شب تیرما سیزه‌شو نشخوار می‌کند. (طلایی، ارطه شاهی، ۱۳۵۴)

روستا کتی‌لته شاهی هفده روز به پایان پاییز مانده جشن تیرماه سیزده^۱ می‌گیرند. در این شب هر خانه مرغ سر می‌برند و بعد از شام دور هم جمع می‌شوند. با دیوان حافظ فال

→ شود. این عمل را به این دلیل دخترها انجام می‌دهند که نیروی بدنی آن‌ها بیش‌تر از خانم‌هاست و به خوبی می‌توانند دنگ را بلند کنند. بعد از آرد برنج، کنج‌د را هم آرد می‌کنند. بعد از اتمام کار به خانه برگشته، آرد را بو داده که به اصطلاح «وریش‌ت» می‌کنند. در حقیقت خشک‌اش می‌کنند که به آن دنگو می‌گویند. کنج‌د را هم به همین شیوه خشک می‌کنند.

۱ روستا کتی‌لته شاهی زمین‌های نسبتاً حاصل‌خیزی دارد. محصول زراعتی این اهالی از قبل برنج، گندم، جو، کنف، پنبه، باقلا است. محصول عمده برنج است و سردرختی همه پرتقال است. در مازندران و گرگان رسوم و جشن گرفتن با هم کم و زیاد فرق دارد. رسوم محلی ما غیر از عید نوروز و جشن تولد و... جشنی داریم به نام تیرما سیزه. دوازده ماه به زبان ما، عرض کنم، آخر ماه پاییز را تیرماه می‌گویند. به جای فروردین و اردیبهشت و خرداد می‌گوییم: اون ما، ارک ما، ده ماه، بهار است. و همین ماه، عید ماه، سی‌و ماه سه ماه تابستان است. کرچه ماه، هره ماه، تیرماه پاییز است. مردال ماه، شئویر ماه، میر ماه این سه ماه زمستان است.

می‌گیرند. سیزده نوع خوراکی فراهم می‌کنند که یک نوع خوراکی خوش‌مزه درست می‌کنند که تهیه آن پُر زحمت است. نام آن پیسته‌گنده است.

طرز تهیه پیسته‌گنده: شالی نسبتاً نارس را تهیه کرده، در گوشه‌ای می‌گذارند و روی ساقه را با گونی می‌پوشانند که آفتاب نخورد و خشک نشود. بعد از سه روز با چوبی به نام «لیفا» آن را می‌کوبند تا دانه‌ها جدا شود که به آن «جیکل» می‌گویند. آن گاه با پادنگ در محلی به نام دنگ‌سر یا با ماشین برنج‌کوبی برنج جیکل را از سبوس جدا کرده -این برنج سبز و بسیار خوش‌بو است- آن را آرد کرده با شاب یا شیر خرمالو، مگر گردوی کوبیده شده، کنجد کوبیده، همه را مخلوط کرده، پیسته‌گنده درست می‌کنند (بی‌تا؟ کتی‌لته شاهی، ۱۳۴۶).

در سراج‌کلای شاهی وقتی شب سیزده فرا می‌رسد، بانوی منزل روز قبل خانه‌تکانی می‌کند. همهٔ اهل خانه به حمام می‌روند. لباس نو می‌پوشند. خانم‌ها آرایش می‌کنند. خانم خانه «کله» یا اجاق دست‌ساز را تعمیر می‌کند. عقیده دارند اگر «کله» بدون دست‌کشی و تعمیر باقی بماند، شگون ندارد. کار مهم اهل خانه این است که وقتی «سیزه شو» فرا رسید، هر کدام ترکه‌ای برداشته و بدون این که حرفی بزنند، درختان را با ترکه می‌زنند. معتقدند که درختان سال آینده محصول بیش‌تری می‌دهد. به زنی نازا هم ترکه می‌زنند. اعتقاد دارند که آن زن بچه‌دار می‌شود. طریق زدن ترکه بدین صورت است که چند نفر ترکه بلند گرفته، به خانه زنی که بچه نمی‌زاید، می‌روند. یک نفر مأمور زدن در خانه می‌شود. وقتی که در زد و زن نازا در را باز کرد، نفراتی که دم در منتظرند، بدون حرف زدن، شروع به زدن آن زن می‌کنند. آن قدر آن زن را می‌زنند تا او خود را پنهان کند.

خوراکی‌های شب سیزده پرتقال، لیمو، انار، خربزه، هندوانه، شیرینی، انگور، سیب، پیسته‌گنده، پشت زیک، لله یا نیشکر، کنس، ولیک است. (اسماعیلی، سراج‌کلای شاهی، ۱۳۴۷)

ارطه بورخیل شهرستان شاهی در پنج کیلومتری آن شهر واقع شده است. جشن امام حسن در پانزده ماه رمضان و در ماه زمینی ماه هشتم در شب تیرماه سیزده^۱ برگزار می‌شود. در این شب در روستا غوغایی است. همه از فقیر و غنی مرغ می‌کشند و خورش فسنجان به زبان محلی «تشوک، تشوک» درست می‌کنند. کسانی که مورد نظرشان است از دایی، عمو، داماد، دوست صمیمی را دعوت می‌کنند تا با شور و شادی کنار هم باشند و شام را با هم بخورند. بعد از صرف شام و گفت‌وگوی زیاد و گفتن داستان‌های خنده‌دار نوبت به

۱ این روستا غیر از دوازده ماه شمسی از ماه‌های دیگر موسوم به زمینی استفاده می‌کنند. دوازده ماه زمینی به ترتیب عبارتند از: ارک ماه، د ماه، وهمن ماه، اسفنج‌جانه ماه، سیو ماه، کرچه ماه، هره ماه، تیرماه، مردال ماه، میر ماه، شهریانو ماه، اون ماه.

دسر و به زبان محلی «بشوم» می‌رسد. این «بشوم» قبلاً در اتفاقی دیگر آماده و سر سفره می‌گذارند.

غذای سر سفره بشوم عبارتند از: ۱- پیسته‌گنده (آرد برنج، گردوی ساییده، نیشکر که با هم مخلوط می‌کنند و به شکل خمیر درمی‌آورند). ۲- پشت زیک (مخلوطی از کنجد و مغز گردوی ساییده‌شده و نیشکر داغ‌شده). ۳- ساقه نیشکر (به اندازه پنج الی شش سانتی‌متر تکه‌تکه کرده روی سفره می‌گذارند و بایستی مکید و خورد). ۴- ازگیل وحشی به زبان محلی «کنس»، ولیک، سیب، پرتقال، لیمو که قبلاً برای همین شب تدارک دیده شد. ۵- خربزه و هندوانه که تابستان تهیه کرده، درون تور نخی به نام «بندک» قرار داده و به سقف اتاق آویزان می‌کنند. ۶- شاه‌دانه به زبان محلی «ما کل مه» برنج طارم نیم‌دانه را خشک کرده با روغن سرخ می‌کنند و با نیشکر مخلوط می‌کنند. ۷- تخم کدو، بادام، تخم آفتاب‌گردان با زبان محلی «سمشکه»، تخم هندوانه و خربزه که همه این‌ها از مشغولیات بشوم است. این شب از آب گرفته تا چهار نوع و رنگ غذا بایستی خورد.

لال‌بازی

ساعت ده شب یک نفر چادر پوشیده، صورتش را با پارچه نازک می‌پوشاند. اگر پول دارند، ماسک می‌زنند. با یک چوب نیم‌سوخته که به زبان محلی «چچ کل سر» می‌گویند و یک کاسه در دست به منزل دوستان و هم‌سایگان می‌روند. وقتی به منزل رسیدند، در می‌زنند. بعد از ورود به حیاط با چوب نیم‌سوخته به ایوان می‌کوبند. اگر ایوان صدا نداد، به کاسه می‌زنند تا صاحب‌خانه از اتاق بیرون بیاید. این زمان صاحب‌خانه می‌پرسید: «کیستی؟» لال جوابی نمی‌دهد، زیرا تا زمانی که در حیاط است. نبایستی حرفی بزند. سپس صاحب‌خانه مقداری برنج و خورش در کاسه لال می‌ریزد و لال حیاط را ترک می‌کند. معتقدند این برنج بهترین دارو برای درمان مریضی است؛ یعنی افرادی که رنجور و ضعیف‌اند.

اگر اتفاقی دو لال هم‌دیگر را داخل کوچه ببینند، آن‌قدر هم‌دیگر را می‌زنند تا یکی پیروز شود و به گونه‌ای ناشناس از هم جدا می‌شوند. البته این کار کم‌تر اتفاق می‌افتد. در این شب زنی که بچه‌دار نمی‌شود با چوب نیم‌سوخته ضربه می‌زنند، زیرا معتقدند که تا سال آینده بچه‌دار می‌شود.

درختی که محصول نمی‌دهد با چوب نیم‌سوخته به درخت ضربه می‌زنند، معتقدند درخت محصول می‌دهد. (عمادی، ارطه بورخیل شاهی، ۱۳۴۷).

در دوازدهم شعبان که روز دوشنبه بود، ساکنان شاهی و اهالی کوچک‌سر آن شب را شب سیزده می‌خوانند یعنی در آن شب پدر، مادر، خواهران و فرزندان‌شان در یک اتاق جمع می‌شوند و دور هم می‌نشینند و با هم می‌گویند و می‌خندند. چرا خنده دارد؟ برای این‌که دختری که شوهر دارد، شاید سالی یک بار به خانه پدر و مادر خود نرفته باشد. هنگام ورود دختر به خانه، مادر جلو آمده، می‌گوید:

دختر جان خواب دیدی یا پای خود را روغن مالیدی که این‌قدر روان شد؟ دختر در جواب می‌گوید: «این حرفا چیه مادر، خدا عمرت زیاد کند. بعد با شوهر و فرزندش در کنار پدر و مادر و خواهران و برادران کوچکش نشسته، صحبت می‌کند. دختری که شوهر دارد، در شب سیزده می‌خواهد به خانه پدر برود، باید حتماً یک هندوانه به دست شوهرش باشد و جلو پدرخانمش بگذارد. اگر پسر به خانه پدرش می‌رود، برعکس یعنی باید عروسی یک هندوانه داشته باشد و به دست پدر شوهر بدهد. اما این رسم بین تمام مردم آبادی مرسوم نیست. شاید بعضی هندوانه نبرند. در شب سیزده مادر کنار سماور نشسته، به تک‌تک فرزندان خود جای می‌دهد. بعد بزرگ آن خانه، پدر اگر پدر فوت کرده باشد مادر، اگر مادر فوت کرده باشد، همه بزرگ‌تر آن خانه خواهر یا برادر هندوانه را برمی‌دارد و درون سینی می‌گذارد و کارد را در دست می‌گیرد. با صدای بلند می‌گوید: «نوش جان همه‌مان». بعد هندوانه را می‌شکنند و به همه می‌دهد. بعد از خوردن هندوانه انار را جلو بزرگ خانه می‌آورند، بزرگ خانه انار را بین همه تقسیم می‌کند. در همین هنگام همه مشغول صحبت هستند، بزرگ خانه، بلند شده، طوری که هیچ‌کس متوجه نشود، بیرون می‌رود، جارو برداشته، به سرعت وارد اتاق می‌شود و با جارو به پشت تک‌تک افراد می‌زند و می‌گوید: «بلا به دور، بلا به دور، درد و مریضی‌ها به دور!» بعد از این‌که پدر با جارو همه را کتک زد، یکی از افراد خانواده پشت را با دست می‌زند و می‌گوید: «نسل تو برقرار باد، عمر تو دراز باد!».

آن‌گاه شام را آماده می‌کنند. شام مرغ است و سبزیجات و پلو، خربزه و گردو. بعد از صرف شام به تعداد افراد خانه بشقاب می‌آورند. پدر میوه‌جات و چیزهای دیگر را درون بشقاب می‌گذارد، همه را به یک اندازه مثلاً چند عدد از گیل، چند عدد انار، مقداری انگور، چند دانه سیب، چند دانه به می‌دهد. در همین هنگام مادر درست کردن چیزهای دیگر مانند کنجی برشته، از کنجد و شکر و نخود درست می‌کنند. پیسته‌گنده، از آرد و شکر و آب درست می‌کنند. آن‌ها را جلو پدر خانه می‌گذارد. پدر آن‌ها را با چاقو به شکل قشنگی می‌برد، قسمت می‌کند. درون نعلبکی می‌گذارد، به هر نفر یک نعلبکی که چهار عدد پیسته‌گنده که گرد درست شده، چهار عدد کنجی برشته که به شکل لوزی برش‌خورده، می‌دهد.

بعد از صرف این‌ها کتاب حافظ را جلو می‌آورند و به دست یک نفر که باسواد است، می‌دهند. بعد از بزرگ تا کوچک به نوبت برای همه که درون قلب خود نیت کرده‌اند، فال می‌گیرد. بعد از فال گرفتن یعنی برای همه، پدر چند قصه می‌گوید و فرزندان خود را می‌خنداند.

مردم کوچک‌سرا یا کوشک‌سرا چند روز مانده به شب سیزده برای پیشی گرفتن از دیگران تدارک مفصلی می‌بینند. هر خانواده سعی می‌کنند، شب سیزده را به بهترین نحو انجام دهند. البته هر کس که برنجش چرب‌تر است، وضع مالی‌اش بهتر است و تشکیلات‌اش مفصل‌تر خواهد بود. خوراکی‌های شب سیزده شامل هندوانه، انار، سیب، پرتقال، به، بشتزیک، پیسته‌گنده، شیرینی خانگی، زولبیا و بامیه است.

وقتی که خویشاوندان و آشنایان دور هم جمع شدند، میزبان برای سرگرم کردن و مشغول کردن میهمانان چند زنبیل یا چادرشب پنبه جهت پاک کردن وسط اتاق یا بالای کرسی پهن می‌کند تا میهمانان آن را پاک کنند. پاک کردن پنبه هم بدین صورت است: الیاف آن را از داخل «دله‌کا^۱ و قوزه^۲» بیرون می‌آورند آن وقت الیاف را از برگ‌های خشک و چوب کوچک که احیاناً به الیاف چسبیده باشد، تمیز می‌کنند به‌طوری که پنبه کاملاً سفید شده و آشغال نداشته باشد.

مهمانان که در حال پاک کردن پنبه هستند، میزبان هم هندوانه و میوه‌ها را در دست‌رس میهمانان قرار می‌دهد تا در فرصت مناسب بتوانند استفاده کنند. میزبان هم برای تهیه بشتزیک و پیسته‌گنده مواد لازم را آماده می‌سازد.

فال

یک نفر باسواد به نیت تک‌تک خانواده و دوستان و اقوام دیوان حافظ را باز می‌کند، البته یکی از میهمانان اسم دل‌خواه خود را نیت می‌کند و پیش محفوظ نگه می‌دارد. بعد از این که حافظ‌خوان با گفتن «ای خواجه حافظ شیرازی، تو کاشف هر رازی، به مراد دل خانم فلانی یا آقای فلانی هرچه دانی از دل تنگت برای این جمع بازگو کن!» با گذاشتن انگشت در حاشیه کتاب یک صفحه را باز می‌کند و اشعار را از طرف راست از اول می‌خواند. بعد نام نگه‌دار اسم شخص را بازگو می‌کند که این شعر حافظ به نیت چه کسی گرفته شد. اگر در آن مجلس باسواد نباشد، یکی از حاضران خوش‌صدای ده، مرد چه زن ترانه محلی می‌خواند. یکی دیگر سنجاق می‌گیرد، سنجاق گیرنده به نام هر یک از افراد خویشان را بستگان

۱ غنچه کاملاً باز و خشک شده پنبه را دلکا می‌گویند.

۲ الیاف پنبه که در داخل غنچه است و هنوز کامل باز نشده است را قوزه گویند.

سنجاق را به دامن خود فرو می‌کند. بعد از خواندن ترانه، آن شخص مورد نظر را برای حضار بازگو می‌کند.

لال‌مار

جالب‌ترین قسمت شب سیزده که همه حاضران و میزبانان در انتظار آن هستند، آمدن لال‌مار است. همه گوش به زنگند که در به صدا درآید و آواز لال‌مار را بشنوند. البته به خاطر آمدن لال‌مار، در حیاط را باز می‌گذارند. آمدن لال‌مار را مانند حاج فیروز یا نوروزخوان نزدیک عید یا بابانوئل مسیحی خوش‌یمن و میمون می‌دانند و مقدمش را گرمی می‌دارند.

لال‌مار که تشکیل شد از چند نفر جوان که یکی نقش مادر لال را بازی می‌کند و یک دو لیچه یا لگن به دست دارد و دیگران هر یک چند ترکه خیلی باریک با خودشان حمل می‌کنند. آن‌ها که از هفت نفر تجاوز نمی‌کنند. لال حرف نمی‌زنند، غیر از یک نفر که حکم راه‌نما را بازی می‌کند.

لال‌مار که تمام بدنش با چادر پوشانده شد، حق ندارد با کسی صحبت کند و احیاناً به گونه‌ای پوشش داشته باشد که کسی آن‌ها را نشناسد؛ یعنی برای صاحب‌خانه و دیگران آشنا نباشد. دیگری که حکم راه‌نما را دارد، این جمله محلی را با صدای بلند می‌خواند:

لال بیمو لال‌مار بیمو پیسه‌گنده‌خوار بیمو

پارسال بورده امسال بیمو لال بیمو لال‌مار بیمو

جملات بالا را بیش از ده بار تکرار می‌کند. بعضی وقت‌ها اشتباهی و به رسم غلط این جمله‌ها را ترکه به دست‌ها نیز تکرار می‌کنند. لال‌مار به تعداد حاضران در اتاق به هر یکی یک ترکه می‌زند و ترک‌ها را پشت بام که از داخل اتاق دریچه ورود دارد، از نردبان بالا می‌رود و می‌اندازد. میزبان هم مقدار پیسه‌گنده و میوه به آن‌ها می‌دهد و آن‌ها می‌روند. این برنامه تا پاسی از شب ادامه دارد و بعد از آن میهمانان هر یک به سوی خانه خود روان می‌شوند.

پشت زیک

پشت زیک که از کنجد، مغز گردو، شکر سفید یا سیاه تهیه می‌کنند. بدین‌گونه درست می‌کنند: اول کنجد را برشته، بعد از چند لحظه هم‌راه با مغز گردو روی اجاق خشک می‌کنند. بعضی‌ها دوست دارند به خاطر این که باب طبع پیران قرار گیرد، آن را می‌کوبند و قدری نرم می‌کنند. بعد از تابه (لاقلی) خارج می‌کنند و در یک سینی جداگانه نگه می‌دارند. بعد با توجه به سلیقه خود شکر سفید یا سیاه را داخل تابه می‌ریزند و آن را قوام می‌آورند.

بعد از قوام آوردن شکر، کنجد، مغز گردو و احیاناً مغز پسته را داخل تابه که هنوز روی اجاق است، مخلوط کرده، می‌ریزند. بعد از چند چرخش و مخلوط شدن اجزا با شکر و ماندن چند ثانیه روی اجاق یا آتش داخل سینی یا مجمعه به قطر یک سانتی‌متر یا کم‌تر کاملاً پهن می‌کنند تا کاملاً خنک شود. البته بعد از پهن کردن درون سینی چند لحظه دیگر با برش دل‌خواه و اشکال هندسی مختلف به سلیقه میزبان قطعه‌قطعه می‌کنند. بعد از خنک شدن مورد استفاده قرار می‌دهند.

طریقه درست کردن پیسه‌گنده: شامل آرد درشت، شکر احیاناً کنجد نرم و مغز گردو را مخلوط می‌کنند، داخل این مخلوط مقداری آب می‌ریزند. مانند خمیر نرم می‌کنند تا کاملاً به یک‌دیگر بچسبد. زیاد خمیر نمی‌کنند، بلکه قدری خشک‌تر از خمیر است. بعد که کاملاً اجزای آن مخلوط شد و داخل هم رفت، آن را به اندازه یک نارنگی گرد و گلوله می‌کنند. این شیرینی محلی را درون بشقاب می‌گذارند و به میهمانان تعارف می‌کنند. این شیرینی محلی یا پیسه‌گنده بعد از دو ساعت خشک می‌شود و مثل بعضی از شیرینی‌ها نرم و با اشاره‌ای از هم پاشیده می‌شود.

آرد درشت چگونه تهیه می‌کنند: خانم‌های کوچک‌سرا چند روز مانده به ماه مبارک رمضان مقداری برنج را خیس می‌دهند. البته به مقدار مصرف خانواده از پنج الی ده من برنج را داخل تشت بزرگ می‌خیسانند. به فاصله چهار الی پنج ساعت به خاطر این‌که برنج بو نگیرد، آب تشت را عوض می‌کنند. بعد از بیست و چهار ساعت یا بیش‌تر آماده برای آرد شدن می‌شود. آن را به دنگ‌سر می‌برند. رفتن دنگ‌سر توأم با سر و صدا و «کله ونگ» آغاز می‌شود. به گونه‌ای که چند نفر کایر یا کمک جهت حمل برنج خیس‌شده به دنگ‌سر که با خانه فاصله دارد، می‌آیند. با دادن «کله ونگ» صدایی که از گلو هم‌راه با نت مخصوص بیرون می‌آید. و با حرکت منظم — که دیدنش خالی از لطف نیست — حرکت می‌کنند.

دنگ‌سر

دنگ‌سر که در یک محو محوطه باز و روشن، دارای چهارگوشه، در یک جای تمیز از چوب و فلز ساخته شده است. بدین ترتیب که همانند چکش نجاری منتها چندین برابر بزرگ‌تر دنگ تشکیل شده از یک الوار چهار الی پنج متری و یک چوب استوانه‌ای شکل نیم‌متری که در سر الوار در قسمت پایین استوانه یک فلز تعبیه شده، توأم با چندین میخ کلفت جهت خرد کردن برنج و پوست کندن شالی به کار می‌آید، قرار دارد. دنگ را روی دو پایه به ارتفاع یک متر توسط رابطی که از مرکز الوار یک متر به طرف عقب فاصله دارد، نصب می‌کنند و در قسمت پایین دنگ که کنده استوانه‌ای شکل روی آن فرود می‌آید، کنده

دیگری قرار دارد که وسط آن به اندازه بیست سانتی‌متر دایره‌مانند حفر شده و خوراک دنگ را درون آن می‌ریزند. این خوراک دنگ می‌تواند برنج، شالی، کنجد، باقلا، عدس و حبوبات دیگر باشد.

عمل آرد کردن برنج بدین‌گونه است که دو یا سه نفر بالای دنگ می‌روند، به گونه‌ای که اول در قسمت عقب دنگ می‌ایستند، بعد وقتی که دنگ کاملاً بالا آمد، فوراً خود را در قسمت جلوی دنگ قرار می‌دهند. به گونه‌ای که دنگ با وزن سه نفر به انضمام وزن دنگ با فشار پایین می‌آید و به قسمت چاله برخورد می‌کند. بعد از چند دقیقه یک نفر برنج خُردشده را از چاله خالی می‌کند و برنج درشت‌تر را وارد چاله می‌کند. این عمل را چاله نیمی کردن می‌گویند جالب این‌جاست که بعضی با مهارت تمام در حالی که دنگ حرکت نوسانی خود را انجام می‌دهد، عمل چاله‌نیمی را با اسلوب خاصی ادامه می‌دهند. کارگرهای دنگ از صاحب برنج آرد یا پول می‌گیرند. البته بسته به قرار قبلی دارد.

برنج آرد شده را داخل دیگ بزرگ روی اجاق یا آتش بره یا بو می‌دهند بعد از بره دادن آرد درشت را از آرد نرم با الک جدا می‌کنند (مطهری، کوچک‌سرای شاهی، ۱۳۴۹).

در روستای رستم حومه شاهی چند شب مانده به شب تیر ماه سیزده، آن‌هایی که قدیمی‌اند و تقویم را بلدند، از برج فرس قدیم حساب می‌کنند. سپس به هم‌دیگر اطلاع می‌دهند و همه متوجه می‌شوند.

شام آن شب حتماً یک مرغ یا گوسفند یا گاو، غاز یا اردک، هر کس به فراخور وسع مالی خودش تدارک می‌بیند. عقیده دارند از مرگ و میر در خانواده‌ها جلوگیری می‌کند.

بعد از صرف شام هم‌سایه‌ها خانه یکی از هم‌سایه‌ها یا منزل خودشان جمع می‌شوند، بساط شب سیزده را برپا می‌کنند. حدود سیزده نوع خوردنی مانند هندوانه، سیب، پرتقال، لیمو، نیشکر ریز کرده، حلوا، پشت زیک، چای، شیرینی و... میل می‌کنند. حتماً بایستی هر خانواده یک دانه هندوانه بشکنند. نیشکر ریز کرده که به زبان مازندرانی به آن «لله کلی» می‌گویند. پشته زیک، حلوا یا پیسته‌گنده.

پس از چاق سلامتی صاحب‌خانه سماور را روشن می‌کند. بساط شب تیرما سیزده‌شو را سر سفره می‌چینند. آن‌گاه مشغول خوردن حاضری شده و فال‌گیر مشغول گرفتن فال حافظ با صدای بلند می‌شود. بدین صورت ابتدا فال شاه، بعد فال ولی‌عهد، بعد به ترتیب سن، یعنی از همه بزرگ‌تر حاضر در مجلس شروع می‌کند. ابتدا نیت می‌کنند، بعد فال حافظ را با صدای بلند می‌خواند. اگر نی‌لبک باشد هم نی می‌زنند.

دو نفر به نام لال با لباس کهنه و با یک کیسه و با یک عدد ترکه وارد خانه اهالی می‌شوند. کیسه را به این دلیل به هم‌راه دارند که هر کجا رفتند و هرچه دادند، داخل کیسه

بریزند. بدون در زدن وارد خانه شده، دو نفر با صدای لال که کمی آدم متوجه شود، می‌گویند:

لال انه لال انه، پیسته‌گنده خوار انه.

یعنی لال می‌آید، لال می‌آید / پیسته‌گنده‌خوار می‌آید.

با ترکه در دست وارد اتاق می‌شوند و هر چه روی سفره است برمی‌دارند و می‌روند. اگر صاحب‌خانه مانع شود، با ترکه او را می‌زنند. بر این عقیده‌اند که هر کس تحمل کتک با ترکه لال را داشته باشد، به مرادشان می‌رسند. اندکی افراد پیدا می‌شوند که تحمل کتک لال را داشته باشند، زیرا با بی‌رحمی تمام می‌زنند. اگر کسی بتواند لال را بگیرد، تمام وسایل لال از آن او می‌شود.

کلیدزنی

غروب شب تیرما سیزه پسرهای جوانی که هنوز ازدواج نکردند، اما قصد ازدواج دارند، سر چهار راه کمین می‌کنند، یک آینه و یک قرآن و یک کلید در دست می‌گیرند و سر چهارراه می‌ایستند. اگر دختر جوانی اولین نفری باشد که آن چهار راه عبور کند، آن را به فال نیک می‌گیرد و به دنبالش روانه می‌شود. تا او را نامزد کند. این عقیده را مردم شاهی هم دارند.

عقیده دارند، اگر شب تیرما سیزه‌شو به درخت چوب بزنند، یا همان شب زمین زراعی خویش شیار بکنند، هم‌چنین به گاوها، گوسفندان و مرغ‌ها دست بزنند، سال دیگر محصول درختان و زمین دو برابر می‌شود و گاو و گوسفند رمه می‌شوند.

سنجاق‌زنی

کسانی که در روستا با سواد ندارند، یا به دیوان حافظ دست‌رسی ندارند. یک نفر که صدایش خوب است، یک نفر نی‌زن یا لاله‌زن می‌نوازد و یک نفر خوش صدا ترانه را می‌خواند. پیش از خواندن یک نفر نیت می‌کند و پس از خواندن با توجه به شعر معلوم می‌شود خوب آمد یا بد. مثلاً شعر زیر را می‌خواند:

سر راهم دو تا شد وای بر من	رفیق از من جدا شد وای بر من
رفیق از من جدا شد رفت به غربت	به غربت آشنا شد وای بر من

از این شعر نتیجه می‌گیریم که بین نیت‌کننده و شوهرش جدایی می‌افتد یا به سفر می‌رود. یا شعر:

سه پنج روز است بوی گل نیامد	صدای چه‌چه بلبل نیامد
برم از باغبان گل بپرسم	چرا بلبل به سیر گل نیامد

۱۶۳۲ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

از این شعر نتیجه می‌گیریم که مسافرشان به زودی برمی‌گردد.
مردم عقیده دارند اگر شب سیزده درخت را تکان بدهند و یا با چوب آن را بزنند، دو برابر محصول می‌دهد.
هم‌چنین درون طویله پیش اسب‌ها و گاوها و گوسفندان می‌روند و به آنها دست می‌زنند، می‌گویند: سال آینده رمه رمه، گله گله. هم‌چنین اگر آن شب شیار بکنند، آن زمین دو برابر محصول می‌دهد (احمدی، شاهی، سال ۱۳۴۷).

مصاحبه‌شوندگان

(کتی‌لته شاهی، ۱۳۴۶/۶/۲۷)

احمدی، حسن، رستم حومه شاهی، ۲۸ ساله، با سواد، کارمند جنگل‌بانی، ۱۳۴۷/۷/۸، ۱۳۴۷/۸/۸

اسماعیلی، فرامرز، سراج‌کلای شاهی ۱۳۴۷/۸/۱۵

طلایی، منصور، ارطه شاهی، دانش‌آموز سال آخر رشته ریاضی، ۱۳۵۴/۷/۱۳

عمادی، سید شفیع، هنرجوی رشته برق سال دوم هنرستان صنعتی میدان ساری، ارطه بورخیل شاهی،

۱۳۴۷/۱۰/۲۸

فتحی، قادی کلایی ولی‌الله، قادی‌کلای بزرگ شاهی، دیپلم، ۱۳۲۷، ۱۳۴۸/۲/۲۸

قناد، علی، روستای کوچک‌سرای شاهی، ۱۳۴۷/۸/۲۶

مطهری، غلام‌حسین، کوچک‌سرا، شاهی، ۱۳۴۹/۸/۲۰

فرهنگ بومی افغانستان

مهتا افخمی / پژوهش گر فرهنگ فولکلوریک افغانستان

فرهنگ بومی افغانستان شامل جشن‌ها، موسیقی محلی، پوشش، سوغات و صنایع دستی و غذاهای محلی افغانستان است که می‌تواند تصویر واقعی این کشور را بهتر از هر چیزی برای شما نمایان کند.

افغانستان یکی از هم‌سایگان کشورمان ایران است که فرهنگ بومی مردمان آن، تفاوت‌ها و شباهت‌هایی با ما ایرانی‌ها دارد. در مجموع، آشنایی با فرهنگ بومی کشورهای مختلف و به ویژه کشورهای هم‌سایه برای افزایش اطلاعات عمومی، بسیار مفید است. اگر علاقه‌مند هستید که اطلاعات عمومی خود را در رابطه با فرهنگ کشورهای مختلف، افزایش دهید، این مطلب را از دست ندهید و تا انتها، همراه یوتراوز باشید. در این مطلب، همه آن‌چه درباره فرهنگ بومی افغانستان باید بدانید را به شما می‌گوییم. شاید مقصد بعدی شما افغانستان و بازدید از جاهای دیدنی آن باشد.

نوروز در افغانستان

یکی از نکات مهم در فرهنگ بومی افغانستان، جشن‌ها و مراسم‌ها در این کشور است. مهم‌ترین جشن‌ها و اعیاد افغانستان عید نوروز و عید قربان است که در ادامه از آیین‌ها و آداب و رسوم آن بیش‌تر می‌خوانید. مراسم مربوط به عید نوروز در افغانستان، بسیار ویژه است و سفره هفت‌سین، هفت میوه، سمنو و غذای مخصوص عید نوروز از ضروریات مراسم مربوط به عید نوروز در این کشور است. تقویم سالانه افغانستان نیز مانند ایران، شمسی است و همانند ایران نیز مراسم مربوط به عید نوروز در روز اول شروع سال جدید، آغاز می‌شود. قدمت مراسم مربوط به عید نوروز در افغانستان به هزاران سال قبل بازمی‌گردد و از همان زمان تاکنون با آیین ویژه خود، برگزار می‌شده است. عید نوروز در فرهنگ بومی

افغانستان به معنای آغاز زندگی طبیعت است. برخی از رسوم و آیین‌های مربوط به عید نوروز عبارتند از:

تجمع در زیارت‌گاه

در شهرهای مختلف افغانستان، زیارت‌گاه‌هایی وجود دارند که معروف‌ترین آن‌ها در شهرهای کابل و مزارشریف واقع‌اند و اکثر افراد در مراسم‌های مربوط به عید نوروز در روز اول سال جدید در این زیارت‌گاه‌ها جمع می‌شوند؛ به این صورت که پرچمی و یا بهتر بگوییم علمی منسوب به حضرت علی (ع) که حاوی اسامی متبرک است را به اهتزاز درمی‌آورند و پس از آن مردمان این سرزمین به زیارت علم متبرک شده و در نهایت به دعا می‌پردازند. لازم به ذکر است که این مراسم هرساله به قدری باشکوه برگزار می‌شود که مردم کشور افغانستان را از شهرهای مختلف به سمت این دو شهر روانه می‌کند.

پخت سمنو در افغانستان

تهیه سمنو در عید نوروز، یکی دیگر از نکات مربوط به فرهنگ بومی افغانستان است که از قدیم در میان مردمان این سرزمین، رواج داشته است. سمنو نام یک غذاست که برای تهیه آن، آرد گندم، جوانه گندم، روغن و آب را با هم ترکیب می‌کنند و در مراسمات عید نوروز آن را در کنار دیگر دوستان و اقوام خود سرو می‌کنند.

آیین شب‌نشینی سمنو به این صورت است که اکثر خانواده‌های افغانستانی و به‌خصوص بانوان این سرزمین در شب نوروز در یک میهمانی که به میهمانی پخت سمنو، شهرت دارد تا نیمه‌های شب در اطراف دیگ بزرگ سمنو، جمع می‌شوند و با کارهایی چون داستان‌گویی و مراسم‌های شادی خود را سرگرم می‌کنند تا زمانی که سمنو حاضر شود.

هفت‌سین و هفت‌میوه در نوروز افغانستانی

یکی دیگر از بخش‌های فرهنگ بومی افغانستان در مراسم عید نوروز، آماده کردن سفره هفت‌سین و هفت‌میوه است. مردم افغانستان در کنار سفره هفت‌سین مراسم عید نوروز، هفت میوه نیز دارند که از ۷ میوه خشک که معمولاً شامل مغز بادام، مغز گردو، پسته، کشمش، زردآلو، سنجد و قیسی است، تشکیل می‌شود. بانوان افغانستانی برای تهیه هفت‌میوه، چند روز قبل از آغاز سال جدید، میوه‌های خشک را در آب مخلوط کرده و می‌گذارند تا برای روز اول سال جدید، آماده شود. سفره هفت‌سین در افغانستان شامل سیب، سنجد، سبزی، سمارق به معنای قارچ، سرکه، سیر و سمنو می‌شود.

غذاهای شب سال نو در افغانستان

فرهنگ بومی افغانستان برای شام شب عید نوروز به این صورت است که خانواده‌های افغانستانی در شب عید غذایی متفاوت از دیگر شب‌های سال، طبخ کرده و در کنار عزیزان خود میل کنند. جالب است بدانید که اکثر اهالی افغانستان در شب عید، یک خروس به رنگ سفید را ذبح کرده و پس از طبخ آن را با سبزی‌پلو، سرو می‌کنند.

لازم به ذکر است که انتخاب خروس سفیدرنگ به همراه سبزی‌پلو بی‌دلیل نیست؛ سفید در فرهنگ بومی افغانستان، نشان از سعادت و خوش‌بختی دارد، همچنین رنگ سبز نیز در تعبیر مردمان افغانستان، نشان از نیکی و خوبی است و همین امر موجب شده که مردمان افغانستان، این غذا را به عنوان شام شب عید خود انتخاب کنند.

خرید لباس نو برای سال نو

دیگر فرهنگ بومی افغانستان برای عید نوروز این است که همانند ما ایرانی‌ها، در آستانه سال نو به خرید لباس‌های جدید برای خود و خانواده خود مشغول می‌شوند. اگر به افغانستان سفر می‌کنید، لباس خیاط افغانستانی می‌تواند سوغات خوبی باشد که از این کشور به یادگار می‌آورید.

خانه‌تکانی برای عید

خانه‌تکانی یکی دیگر از آیین‌های فرهنگ بومی افغانستان در آستانه عید نوروز است که دقیقاً مشابه سنت ایرانی‌ها صورت می‌گیرد؛ به این معنا که بانوان افغانستانی در آستانه عید نوروز مشغول گردگیری و شست‌وشو می‌شوند و خود را برای شروع سال جدید، آماده می‌کنند.

دید و بازدید عید

در فرهنگ بومی افغانستان، تنها یک روز تعطیل برای عید نوروز در نظر گرفته شده است. اهالی کشور افغانستان سعی می‌کنند که در همان فرصت اندک یک‌روزه به دیدوبازدید اقوام و آشنایان خود، رفته و به قول معروف، دیداری تازه کنند.

عید قربان در افغانستان

یکی دیگر از اعیاد در فرهنگ بومی افغانستان، عید قربان است که مردمان این سرزمین در سه روز متوالی، مراسم‌های مربوط به این عید سعید را برگزار می‌کنند. فرهنگ بومی افغانستان در رابطه با عید سعید قربان به سه بخش قبل عید، عید و پس از آن تقسیم می‌شود. جالب است بدانید که مردم افغانستان از قبل از آغاز عید قربان، مانند عید نوروز،

خانه‌تکانی می‌کنند و لباس‌های جدیدی برای خود و خانواده خود خریداری می‌کنند. هم‌چنین برای آماده‌سازی سفره عید قربان خود، میوه‌های خشک و تازه خریداری کرده و سفرهٔ مربوط به عید قربان را با آن‌ها تزیین می‌کنند. سپس برای تهیه شام و ناهار برای شب و روزهای عید به خرید حیواناتی که گوشت حلال دارند از قبیل گاو و گوسفند، می‌روند و در روز عید اقدام به ذبح کردن آن‌ها برای پختن غذایی لذیذ و دادن نذری می‌پردازند و در نهایت خود را برای فرارسیدن عید سعید قربان، آماده می‌کنند.

فرهنگ بومی افغانستان برای عید قربان به این صورت است که بزرگان در این مراسم به دستان کودکان خود حنا می‌زنند و این برای کودکان افغانستان بسیار خوشایند است. مردمان افغانستان در ساعت اول از اولین روز عید قربان برای ادای نماز عید به مسجد می‌روند و به دعا می‌پردازند.

از عصر همان روز، دید و بازدید مربوط به عید قربان آغاز می‌شود؛ به این صورت که کوچک‌ترها به دیدن بزرگ‌ترهای خود می‌روند. هم‌چنین فرهنگ بومی افغانستان در رابطه با دید و بازدید در روزهای عید قربان به این صورت است که برادران و پسرعموها برای هم‌دردی با خانواده‌هایی که یکی از اعضای خود را از دست داده‌اند، به خانه‌های آن‌ها می‌روند. در نهایت پس از دید و بازدیدها، اغلب خانواده‌ها برای تفریح در باقی روزهای عید به مکان‌های تفریحی می‌روند. نکته قابل‌توجه این است که در روزهای نزدیک عید، تعداد نیروهای امنیتی برای افزایش امنیت شهرهای مختلف افغانستان، افزایش می‌یابند. سپس با بازگشت حجاج از افغانستان و برگزاری مراسم‌های ختم قرآن، آیین مربوط به عید قربان نیز به پایان می‌رسد.

سبک‌های موسیقی افغانستان

فرهنگ بومی افغانستان، سبک‌های موسیقی این کشور را نیز شامل می‌شود. سبک‌های موسیقی افغانستان عبارتند از:

موسیقی تصوف

یکی از انواع سبک موسیقی، موسیقی تصوف است که نعت‌خوانان و شاعرانی که به سبک صوفیه و قوالی‌خوانی، می‌پردازند، آن را اجرا می‌کنند. در مجموع، موضوعات موسیقی‌های این سبک از موسیقی به توصیف خدا و پیامبر اسلام (ص) می‌پردازد. اغلب شعرهای این سبک، بسیار طولانی است به طوری که برخی از آن‌ها حتی ۱۰ ساعت هم به طول می‌انجامد.

موسیقی محلی افغانستان

فرهنگ بومی افغانستان در رابطه با موسیقی محلی این است که اقوام مختلف در این کشور، موسیقی‌های خاص خود را دارند. موسیقی محلی‌های معروف اقوام مختلف افغانستان عبارتند از: سبک بدخشی، خراباتی، قطغنی، هزارگی، داستان سمت مشرقی، سبک غزنی، کلیوالی ملیت پشتون، ترکمنی، هراتی، قرصک پنجشیر، هارمونیک یا چند آواز کشین مردم نورستان.

رقص محلی افغانستان (Afghan folk dance)

یکی دیگر از مواردی که به فرهنگ بومی افغانستان مرتبط است، رقص محلی مردمان این سرزمین است. رقص اتن (Attan)، یکی از معروف‌ترین رقص‌های ملی مردم افغانستان است. تاریخچه این رقص محلی افغانستانی‌ها به دوران یونانی‌های باختر بازمی‌گردد و به مردان و زنان جوان برای اجرای این رقص به صورت دسته‌جمعی، گرد هم می‌آیند و سر و دستان خود را به طور مرتب تکان می‌دهند.

رقص قرصک پنجشیر

یکی دیگر از رایج‌ترین رقص‌های محلی افغانستان است و بیش‌تر در میان مردم تاجیک که در منطقه پنجشیر سکونت دارند، رایج است. نحوه اجرای این رقص به این صورت است که با دست‌زدن و به وسیله یک دایره، انجام می‌شود. این رقص معمولاً با تعداد افراد بین ۱۰ تا ۱۵ نفر صورت می‌گیرد.

پوشش مردم افغانستان (Indigenous coverage of Afghanistan)

فرهنگ بومی افغانستان شامل نحوه پوشش اهالی این سرزمین نیز می‌شود. نوع پوشش افرادی که در روستاهای این سرزمین زندگی می‌کنند با دیگر افراد ساکن در شهرهای افغانستان، متفاوت است. در مجموع پوشش مردم افغانستان شامل سرپوش، تن پوش و پاپوش می‌شود.

سرپوش

سرپوش‌های متنوعی در میان مردمان افغانستان رواج دارد که یک نوع رایج آن نوعی دستار است که به عمامه، شباهت زیادی دارد. اندازه آن به لحاظ طولی، بین ۳ تا ۶ متر متفاوت است. در فرهنگ بومی افغانستان و به ویژه در روستاهای این کشور، پوشیدن سرپوش توسط نوجوانان، نشان از این دارد که به سن بلوغ رسیده‌اند.

افراد مختلف در زیر سرپوش خود یک نوع کلاه که دارای اشکال و طرح‌های تزیینی متنوع است نیز به سر می‌کنند. نوع دیگر از کلاه مخصوص مردان افغانستان وجود دارد که ساخته شده از پوست گوسفند است و در میان ترکمن‌ها نیز رواج دارد. مردم ازبک و تاجیکی نیز از نوعی کلاه که به شکل استوانه بود و ابریشم‌دوزی، استفاده می‌کنند. یک نوع سرپوش دیگر که مردم هزاره از آن استفاده می‌کنند، نوعی کلاه عرقچین است که با استفاده از پارچه چیت و یا نماد بافته می‌شود.

تن‌پوش

در فرهنگ بومی افغانستان، تن‌پوش مردان، زنان و حتی کودکان این سرزمین، نوعی پیراهن گشاد و آستین بلند از جنس پنبه به تن می‌کنند. هم‌چنین شلوارهایی که می‌پوشند نوعی شلوار گشاد است که ازار یا تنبان نام دارد.

مردان افغانستان یک نوع پیراهن بدون یقه که به کورتی نیز معروف است به تن می‌کنند. یکی دیگر از مشخصه‌های این لباس مردان این است که بر روی آستین آن یک دکمه وجود دارد، اما طول آن بسته به مناطق مختلف افغانستان، متفاوت است. کورتی از مخملی به رنگ‌های سرخ و سیاه تشکیل می‌شود.

یکی دیگر از تن‌پوش‌های افغانستان، لباس مردم قندهار است که سدری نام دارد؛ این لباس به این صورت است که قطان‌های طلایی بر روی جلیقه آن بافته شده است.

یکی از شهرهای معروف افغانستان، که نورستان (Nuristan) نام دارد، یکی از مشخصه‌ترین لباس‌های افغانستان را دارد. لباس مردان این شهر افغانستان این‌گونه است که یک شلوار سفید از جنس پشم می‌پوشند که طول آن تنها تا زانوی پا می‌رسد و روی آن یک ساق پوش بلند می‌پوشند. هم‌چنین مردم نورستان از یک نوع کمر بند استفاده می‌کنند که با نقره، آذین شده و کاربرد آن برای این است که خنجر را با خود حمل کنند.

تن‌پوش بانوان نورستانی به این صورت است که یک دامن بلند و یا یک جامه‌ای بلند پوشیده و آن را با کمربندهایی که بافته‌اند، جمع می‌کنند و در زیر آن یک ساق‌پوش نیز می‌پوشند.

پا‌پوش (Afghan footwear)

یکی دیگر از نکات مربوط به فرهنگ بومی افغانستان، پا‌پوش اهالی مناطق مختلف افغانستان است که رایج‌ترین آن یک نوع کفش از جنس پلاستیک است و در طرح و رنگ‌های متنوع در اقصی‌نقاط افغانستان، یافت می‌شود. هم‌چنین یک نوع دمپایی رایج وجود دارد که از جنس چرم است و در میان اهالی افغانستان به چیلی معروف است. در

یکی از شهرهای افغانستان که پکتیا (Paktia) نام دارد، نوعی دمپایی با استفاده از حصیر ساخته می‌شود و مردمان این شهر از آن‌ها استفاده می‌کنند.

هم‌چنین در نورستان این سرزمین نیز پوشیدن یک نوع چکمه‌ای از جنس چرم است که کف آن بسیار نرم است. یکی دیگر از انواع پاپوش افغانستان نیز کلوش نام دارد.

۱۶۴۰ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

ترس کودک از موجودات خیالی، باید‌ها و نبایدهای برخورد با کودک

سلاله تبار / پژوهش‌گر فرهنگ مردم

هر شب هنگام خواب بچه‌ها نگران هستند که هیولایی داخل کمد یا پشت در پنهان شده باشد. ترس رایجی که شاید بیش‌تر والدین هم آن را تجربه کرده‌اند و برای آن‌ها تازگی ندارد. پس اگر فرزندان شما هم فکر می‌کنند که وقتی چراغ‌ها خاموش می‌شوند، یک هیولای بزرگ از گوشه و کنار اتاق بیرون می‌پرد و آن‌ها را می‌گیرد، شما تنها نیستید. اما چگونه باید با ترس کودکان برخورد کرده و اضطراب آن‌ها را کم‌تر کنید یا از آن‌ها بخواهید به تنهایی در تخت خود بخوابند بدون این‌که هیولایی به آن‌ها حمله کند؟ در این مقاله با بررسی ترس کودک از موجودات خیالی، منشأ ترس و انواع موجودات خیالی را بررسی خواهیم کرد و در نهایت نکات و راه‌کارهایی برای رفع آن بیان می‌کنیم.

ریشه ترس کودک از موجودات خیالی

ترافوبیا (ترس از هیولاها) در کودکان پیش از دبستان بسیار رایج است، ولی زمانی که کودک به دوران نوجوانی و بزرگسالی می‌رسد، ترس او کاهش پیدا می‌کند و به مرور از بین می‌رود.

منشأ بسیاری از ترس‌های کودکان تا حد زیادی در ما به عنوان والدین نهفته است. ما چه کار می‌کنیم و چرا باعث می‌شویم که کودکان از برخی چیزها بترسند؟

منشأ ترس در کودک

ما می‌خواهیم همیشه مراقب کودکان باشیم. بنابراین، سعی می‌کنیم در مورد خطرات دنیای اطراف به آن‌ها هشدار دهیم. از این‌رو برای آن‌ها داستان‌هایی در مورد بچه‌های بداخلاقی می‌گوییم که یک گرگ خاکستری یا یک جادوگر زشت آن‌ها را به‌خاطر کار

بدشان می‌برد. قصد ما این است که تفاوت بین خوب و بد را به آن‌ها نشان دهیم. بنابراین، کتاب‌هایی برای‌شان می‌خوانیم که در آن یک قهرمان خوب یک هیولای بد را شکست می‌دهد. از سوی دیگر ممکن است تصور کنیم که فیلم‌های ترس‌ناک سرگرم‌کننده هستند و با کودکان، آن‌ها را تماشا کنیم.

گاهی ممکن است ترس‌های آن‌ها را نادیده گرفته و حتی مسخره کنیم. هنگامی که مضطرب هستیم بدون این که متوجه باشیم در مورد مسائلی مثل پرداخت وام، بدهی‌ها و اخبار بد جلوی فرزندانمان صحبت می‌کنیم و آن‌ها نگرانی ما را متوجه می‌شوند.

نقش داستان‌ها، کتاب‌ها، فیلم‌ها و هم‌سالان در ایجاد ترس در کودک

در کودکان بزرگ‌تر ترس از هیولاها معمولاً شکل خاص‌تری به خود می‌گیرد. فیلم‌های ترس‌ناک یکی از مهم‌ترین دلایل بسیاری از ترس‌های کوتاه‌مدت در کودکان هستند. به خصوص اگر درست قبل از رفتن به رخت‌خواب آن را تماشا کنند. این ترس‌ها معمولاً برای چند شب باقی می‌مانند و اغلب با خوابیدن با چراغ روشن و برطرف کردن مواردی که حواس کودک را پرت می‌کنند، از بین می‌روند.

تماشای فیلم‌های ترس‌ناک مشکلات مختلفی را برای کودک ایجاد می‌کند که از جمله آن می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

مشکل در خوابیدن، کابوس دیدن، ترس از تاریکی و اضطراب، افزایش احساس آسیب‌پذیری.

نقش فرهنگ در ایجاد ترس موهوم

ایجاد فوبیای موجودات خیالی در کودکان هم‌چنین می‌تواند ریشه‌های فرهنگی داشته باشد. ترس از نوع خاصی از موجودات مانند خون‌آشام یا زامبی‌ها، ترس از جادوگر و غیره از جمله ترس‌هایی هستند که ناشی از خرافات، افسانه‌های فرهنگی مختلف هستند.

ترس کودک از روح

ترس از ارواح، فوبیایی است که می‌تواند کودک یا نوجوان را در هر سنی تحت تأثیر قرار دهد. منشأ بسیاری از این ترس‌ها، تماشای فیلم‌ها ترس‌ناک یا محتوایی است که کودکان در سنین مختلف در شبکه‌های اجتماعی می‌بینند.

هنگامی که فرزند شما ترس زیادی از روح و ماوراءالطبیعه دارد، چگونه می‌توانید آن را مدیریت کنید؟

اولین قدم برای مدیریت ترس از روح در کودکان این است که تا حد امکان دیدن این گونه فیلم‌ها و محتواها را محدود کنید. گرچه آن‌ها در مدرسه و جمع‌های دوستانه مدام در حال شنیدن داستان‌های ترسناکی درباره ارواح هستند یا محتواهایی را در شبکه‌های اجتماعی مشاهده می‌کنند. یک راه‌کار مؤثر دیگر این است که در مورد جادوی جلوه‌های ویژه در فیلم‌ها به آن‌ها توضیح دهید. گاهی پشت صحنه فیلم‌ها را با هم ببینید. در مورد خیالی بودن افسانه‌های معروف با آن‌ها حرف بزنید و به آن‌ها یاد بدهید هر چیزی که می‌بینند یا می‌شنوند، واقعی نیست.

این‌که به فرزندان بگویید نترسد یا این‌که ارواح واقعی نیستند، می‌تواند تأثیر نامطلوبی داشته باشد؛ زیرا به آن‌ها القا می‌کنید که تجربه‌شان واقعی نیست. پس بهتر است به فرزندان اجازه دهید به ارواح اعتقاد داشته باشند، همان‌طور که به خیلی از داستان‌های فانتزی دیگر مثل پری دندان اعتقاد دارد. در نهایت، فرزند شما متوجه خواهد شد که شانس بسیار کمی برای واقعی بودن ارواح وجود دارد.

راه‌کار از بین بردن ترس از روح

لازم نیست چیزی که کودک شما از آن ترسیده، الزاماً ترسناک باشد، به آرامی با کودک خود در مورد آن‌چه که تجربه کرده، دیده یا شنیده صحبت کنید. با صرف زمان برای شنیدن کل داستان، تمام حقایق را همان‌طور که فرزندان درک کرده است، درک کنید. داشتن این دانش به شما کمک می‌کند تا آن‌چه را که فرزندان تجربه کرده است متوجه شوید و به شما ایده بهتری در مورد نحوه رسیدگی به موقعیت می‌دهد.

هنگامی فرزندان در مورد تجربه خود به شما می‌گویند، توجه کامل خود را به او معطوف کنید. این کار باعث می‌شود کودک شما احساس راحتی بیشتری کند، زیرا شما می‌گویید آن‌چه می‌شنوید، مهم است.

کودک شما را تشویق می‌کند که کل داستان و نه فقط بخش‌هایی از آن را برای شما تعریف کند. گاهی اوقات، اگر بچه‌ها فکر کنند به آن‌ها توجه نمی‌کنیم یا احساس کنند که حواس‌مان پرت شده است و به حرف‌هایشان توجه نمی‌کنیم، همه چیزهایی که اتفاق افتاده را به ما نمی‌گویند.

اگر به نظر می‌رسد کودک شما ناراحت است یا می‌ترسد، وقت بگذارید و با هم روی مبل بنشینند. صبر کنید تا فرزندان آرام شود، احساس امنیت و آرامش کند و سپس بپرسید که چه چیزی باعث ناراحتی یا ترس شده است. احتمال این وجود دارد که فرزند شما فکر می‌کند که ارواح بد هستند و نگران است که به نوعی آسیب ببیند. هنگامی که این ترس را

از بین ببرید، احتمال بیش‌تری وجود دارد که فرزندتان با شما صحبت کند و آنچه را که اتفاق افتاده به اشتراک بگذارد.

تحقیقات نشان داده که ترسیم هیولاها یا ارواح توسط کودکان واقعاً مفید است. حتی می‌توانید از آن‌ها بخواهید داستانی پیرامون آن بسازند و آن داستان را به سمتی هدایت کنید که پایان مثبتی دارد. یا کتابی فانتزی در مورد ارواح برای او بخوانید که پایان خوشی داشته باشد.

ترس کودک از لولوخورخوره

برای یک فرد در هر سنی طبیعی است که از چیزی که نمی‌شناسد، بترسد. این امر در کودکان قوی‌تر است. چرا که نسبت به بسیاری از پدیده‌ها و موجودات جهان اطلاعات کافی ندارند و در نتیجه با خیال‌پردازی در مورد آن‌ها، داستان‌های ترس‌ناکی در ذهن‌شان شکل می‌گیرد.

بیش‌تر اوقات، ترس از موجودات خیالی در کودکان سه سال و بالاتر ظاهر می‌شود. در این زمان، کودک شروع به احساس استقلال از والدین می‌کند و به دنبال توضیح برای هر اتفاقی است که در اطرافش می‌افتد. ضمن این‌که ما به‌عنوان والدین گاهی به ترس از این موجودات خیالی مثل لولوخورخوره دامن می‌زنیم. برای مثال هنگامی که می‌خواهیم کار بدی را انجام ندهد به او می‌گوییم: «لولو می‌خورت!»

با افزایش درک دنیای اطراف کودک، بیش‌تر ترس‌ها به تدریج از بین می‌روند. با این حال، ممکن است برخی از آن‌ها در کودک درونی شوند و تا بزرگسالی ادامه پیدا کنند که در این مرحله نوعی فوبیا به‌شمار می‌روند.

ترس‌های عمدی ایجاد شده توسط والدین

«هر افسانه‌ای یک موجود ترس‌ناک و شرور دارد...».

این جمله نشان می‌دهد که در بسیاری از موارد ما بزرگسالان هستیم که تصاویری از هیولاهایی با چنگال و نیش برای آن‌ها تجسم می‌کنیم و در مورد مبارزه آن شخصیت ترس‌ناک با یک شخصیت خوب داستان‌هایی را تعریف می‌کنیم. یا هنگامی که می‌خواهیم کودک را از انجام کار بد بازداریم، او را با شخصیت‌های خیالی مثل نمکی یا لولوخورخوره می‌ترسانیم و مثلاً به او می‌گوییم: «اگر غذات رو نخوری، به نمکی می‌گم ببرت». بنابراین، این ما هستیم که این ترس‌ها را به فرزندمان خود منتقل می‌کنیم.

این نکته را در نظر داشته باشید موجوداتی که کودکان از آن می‌ترسند، وابستگی شدیدی به محیط اطراف آن‌ها دارد. به عنوان مثال، یک کودک مدرن که در یک شهر

ترس کودک از موجودات خیالی، بایدها و نبایدهای برخورد با کودک □ ۱۶۴۵

بزرگ زندگی می‌کند، از اجنه نمی‌ترسد. اما پس از تماشای فیلم ترسناکی در مورد یک دلقک، ممکن است از چهره دلقک بترسد.

نکات مهم در برخورد با کودک ترسیده

نحوه برخورد با ترس‌های کودک اهمیت زیادی دارد. تا جایی که اگر بتوانید به درستی نکات مقابله با ترس از موجودات خیالی را در آن‌ها مدیریت کنید، این ترس نه تنها در کودک شما از بین خواهد رفت، بلکه از تأثیرات روانی مانند اضطراب نیز در آینده جلوگیری می‌کند. در ادامه چند نکته مهم در مورد برخورد با کودک ترسیده را بیان خواهیم کرد.

ترس کودک را جدی بگیرید

اگر از تاریکی می‌ترسد، هنگام خواب نیز چراغ‌ها را روشن بگذارید. اگر کودک ترس دارد که هیولاها از آن‌جا بیرون بیایند، به کمد و زیر تخت نگاه کنید. نشان دهید که برای‌تان مهم است و آماده‌اید از آن‌ها در برابر هر چیزی که از آن می‌ترسند، خیالی یا واقعی محافظت کنید.

با کودک صادق باشید

شما باید به سؤالات مختلف کودک پاسخ‌های واقعی بدهید. مثلاً در جواب این‌که مادر بزرگ مرده و دیگر او را نخواهد دید یا این‌که چگونه به دنیا آمده و غیره باید به زبان کودکانه به او توضیحات لازم را بدهید (البته در تمامی این موارد باید اطلاع کافی از سن کودک و نحوه پاسخ به او داشته باشید).

ترس‌ها را برای کودک عینی کنید

به همراه فرزندتان قسمتی از فیلم هری پاتر را تماشا کنید. در یک بخش از این فیلم معلم از دانش‌آموزان می‌خواهد تا بزرگ‌ترین کابوس خود را از کمد بیرون بیاورند و تنها راه مقابله با آن ترس خنده است. با این کار می‌توانید همراه با فرزندتان ترس‌های او را به مضحک‌ترین شکل ترسیم یا توصیف کنید و تا جایی که ممکن است با هم بلند بخندید.

در مورد جلوه‌های ویژه توضیح دهید

منطقی باشید؛ اگر کودک از شخصیت‌های فیلم ترسناک می‌ترسد، عکس‌ها یا فیلم‌هایی را پیدا کنید که نشان می‌دهد چگونه این هیولاها با استفاده از آرایش، لباس و جلوه‌های ویژه خلق شده‌اند.

شیء محافظ در برابر ترس به فرزندتان بدهید

این واقعیت را بپذیرید که نمی‌توانید همیشه برای محافظت از فرزندتان در برابر ترس‌ها حضور داشته باشید. این بدان معنی است که آن‌ها به چیزی نیاز دارند که احساس آرامش و امنیت را برای‌شان ایجاد کند؛ چیزی مانند یک اسباب بازی مورد علاقه، یک دست‌بند، یک آویز یا هر چیز دیگری که با در دست گرفتن و نوازش آن می‌توانند آرام شوند. به آن‌ها بگویید که خرس عروسکی، هیولاها را می‌ترساند یا این‌که جاکلیدی، محافظی جادویی در برابر هیولاها و موجودات ترس‌ناک است.

کنترل ترس‌ها را به خودشان بدهید

ترس برای بزرگ‌سالان و کودکان طبیعی است. اما به کودکان خود یاد بدهید که آن‌ها هستند که ترس‌های‌شان را کنترل می‌کنند و نه ترس آن‌ها را. به کودکان خود بگویید که مهم نیست چندساله باشید، ۳ساله، ۱۵ساله یا حتی ۴۰ساله! مهم این است که در مبارزه با وحشت‌ناک‌ترین هیولاها تنها نیستید. همیشه یک نفر در این نزدیکی وجود خواهد داشت که بگوید، «ببین، این هیولا فقط یک اثر کامپیوتری است، هیچ کس داخل کمد پنهان نمی‌شود، و راه رفتن تنها به خانه اصلاً ترس‌ناک نیست!».

دستورالعمل‌های رفع ترس کودک از موجودات خیالی

ضمن رعایت برخی نکات می‌توانید از راه‌کارهای عملی برای رفع ترس از موجودات خیالی در کودکان استفاده کنید. در ادامه برخی از این دستورالعمل‌ها را معرفی خواهیم کرد:

دفع هیولا

برخی از والدین از «اسپری هیولا» برای کمک به کودکان خود برای مقابله با این ترس استفاده می‌کنند. به همین منظور می‌توانید از یک بطری اسپری خالی یا پر از آب رنگی برای دور کردن و مبارزه با هیولای شب استفاده کنید. در زمان خواب با هم به اتاق بروید و در کمد، زیر تخت یا هر جای دیگری را که فرزندتان فکر می‌کند هیولا ممکن است پنهان شده باشد، اسپری کنید. فقط حواس‌تان باشد که موادی که باعث حساسیت کودک می‌شود یا به پارچه آسیب می‌زند، برای داخل اسپری استفاده نکنید.

روتین‌های آرامش‌بخش

برای آرام کردن اعصاب کودک، روتین‌های آرام‌بخش قبل از خواب را انجام دهید. برای مثال یک حمام گرم، یک لیوان آب و یک داستان قبل از خواب باعث آرامش و ایجاد یک

ترس کودک از موجودات خیالی، بایدها و نبایدهای برخورد با کودک □ ۱۶۴۷

محیط خواب آرام می‌شود. اگر کودک از تاریکی می‌ترسد، برای او یک نور کوچک روشن بگذارید. خوابیدن با یک عروسک مورد علاقه کودک نیز باعث احساس امنیت بیشتر برای او خواهد شد.

به رفتار «شجاعانه» پاداش دهید

شجاع بودن را با کودک خود تمرین کنید. چرا که مقابله با ترس باعث رشد کودک خواهد شد. یک روش مناسب برای تمرین شجاعت تشویق کودک است. می‌توانید یک چک‌لیست تهیه کنید و چند کارت امتیاز در نظر بگیرید. برای مثال اگر کودک شما از هیولاهای زیر تخت یا در کمد می‌ترسد، مراسم اسپری را اجرا کنید. سپس به ازای شب‌هایی که کودک توانسته بدون ترس در اتاقش بخوابد، به او کارت امتیاز بدهید. (توجه داشته باشید که در این زمینه سخت‌گیری زیادی به خرج ندهید، هر زمان که کودک شما نتوانست بر ترس خود غلبه کند، در کنار او باشید.)
هنگامی که کارت امتیازهای یک هفته جمع‌آوری شد، به کودک چیزی که دوست دارد را به عنوان پاداش بدهید.

ایجاد حس احترام و اطمینان

هرگز به ترس کودک نخندید، از ترس به عنوان تهدیدی برای جلوگیری از رفتار بد استفاده نکنید، یا او را به دلیل داشتن ترس تحقیر نکنید. به احساسات آن‌ها احترام بگذارید و نسبت به آن حساسیت نشان دهید و در عین حال به آن‌ها اطمینان دهید که همه چیز خوب خواهد شد.

نشانه‌های ترس از موجودات خیالی در کودکان

همه کودکان نمی‌خواهد درباره ترس‌ها و فوبیاهای خود با بزرگسالان صحبت کنند. در این صورت چگونه بفهمیم که یک کودک ترس از هیولا یا سایر موجودات خیالی دارد؟ در این موارد باید به نشانه‌های مختلف توجه کنید که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهیم کرد:

- ۱- کودک از انجام کارهایی که به آن عادت کرده امتناع می‌کند: برای مثال می‌ترسد به تنهایی در اتاق بماند یا دوست ندارد که چراغ خاموش شود.
- ۲- ساکت می‌شود و دوست ندارد با دیگران ارتباط برقرار کند یا برعکس پرخاشگر می‌شود.

۳- از صداهای ناگهانی یا جرقه‌های نور ترس شدیدی دارد.

۴- دچار بی‌خوابی و کابوس می‌شود و در خواب گریه می‌کند.

۵- گاهی اوقات، در موارد شدید دچار شب‌اداری می‌شود و کودک ممکن است شروع به جویدن ناخن یا کندن موهای خود کند.

چگونه ترس از موجودات خیالی را در کودکان مدیریت کنیم؟

اگر حداقل سه مورد از شاخص‌های ذکر شده در بالا را مشاهده کردید، با آن‌ها گفت‌وگو کنید.

مدام از آن‌ها سؤال نپرسید؛ ممکن است یک کودک همیشه آماده حرف زدن در مورد ترس‌های خود نباشد، به خصوص اگر عمیقاً در ذهن او ریشه دوانده باشد. به آن‌ها بگویید که خود شما در کودکی از چه چیزی می‌ترسیدید و چگونه این ترس‌ها ساختگی ایجاد شدند. همچنین به آن‌ها بگویید که چگونه توانستید با آن‌ها کنار بیایید و چه کسانی به شما کمک کردند (والدین، دوستان، معلمان و غیره). توضیح دهید که هیولاها در تلویزیون توسط کامپیوتر ساخته می‌شوند و داستان‌های ترس‌ناک را نویسندگانهایی مثل ما می‌نویسند.

سخن پایانی

ترس از موجودات خیالی و ماوراءالطبیعه از جمله ترس‌های رایج در کودکان است. ترس‌هایی که معمولاً از سه‌سالگی آغاز می‌شوند و تا پیش از دبستان در اوج خود قرار دارند. اما با مدیریت درست این ترس‌ها، مثل عدم تماشای فیلم‌های ترس‌ناک یا توضیح در مورد جلوه‌های ویژه و داستان‌های خیالی به کودکان بزرگ‌تر می‌توانید به مرور این ترس‌ها را در آن‌ها کم‌رنگ‌تر کرده و مانع از ایجاد فوبیا در بزرگسالی شوید. نحوه برخورد با ترس‌های کودک و مقابله با آن‌ها اهمیت زیادی دارد که به عنوان والدین باید به بهترین شکل آن را انجام دهید.

چهره‌های فولکلوریک در قصه‌ها و مثل‌های ایرانی

پروفسور نیکی تپوری / فیلسوف، زبان‌شناس و محقق فرهنگ مردم

کار بر روی فرهنگ عوام (فولکلور) در ایران طی سال‌های اخیر نسبتاً وسیع و خوب انجام گرفته است. چیزی که آن را باید مرهون تلاش تحقیقات کسانی دانست که شاید اغلب از وسایل لازم برای این کار دشوار نیز محروم بوده‌اند. در این زمینه هدایت، صبحی، انجوی شیرازی، شاملو، جمال‌زاده، امیرقلی امینی هریک در دوران خود و در گستره معین (مانند اصطلاحات، امثال، قصه‌ها، ترانه‌ها، لغات و...) خواه متعلق به تهران، خواه شهرستان‌ها، آثاری نشر داده‌اند. کسانی که در همین عرصه‌ها شاید با دامنه محدودتری فعالیت کرده‌اند، نیز کم‌شمار نیستند و گاه برخی تک‌نگاری‌های بسیار باارزش هم درباره عادات و آداب تهران و شهرستان‌ها منتشر شده است. از این کوشش‌های بزرگ و ضروری هنوز باید بهره برداری شود:

نخست: بهره‌برداری علمی، بدین معنی که قوانین درونی این فرهنگ مورد بررسی قرار گیرد. ما در زیر به عنوان نمونه، درباره ترانه‌های عامیانه مرسوم در تهران، یک بررسی تعمیمی ارائه می‌دهیم که ابدأ دعوی کمال ندارد و فقط برای طرح مباحث نظیر است.

دوم: بهره‌برداری هنری، یعنی باید این ثروت رنگین و حیرت‌انگیز فولکلوریک را در ادبیات منظوم و منثور فارسی وارد و منعکس ساخت و نقاشی و گرافیک و موسیقی و معماری خارجی و داخلی و پیکرتراشی و فیلم و رادیو و تلویزیون نیز از آن فیض جویند.

در این باره نیز کوشش‌هایی شده است. من می‌توانم مثلاً از منظومه «پریا» اثر شاملو و یا از سناریوی «شهر قصه» اثر بیژن مفید نام ببرم. در ادبیات کودکان هم کوشش‌هایی شده است و اکنون چهره‌های سنتی قصه‌ها احیا می‌شود، ولی آن‌چه که من دیده‌ام، چندان

چنگی به دل نمی‌زده است و در بسیاری از آن‌ها خامی و سودورزی بازرگانی آشکارا دیده می‌شود.

وقتی شما فرهنگ عوام را، و از آن جمله فولکلور تهران را که به علت پای‌تختی بودنش نوعی اعتبار «مرکزیت» برای خود دست و پا کرده است، بررسی می‌کنید، می‌بینید از چنان چهره‌های متنوع زن و مرد و کودک، جانوران، اشیاء و محل‌ها سرشار است که می‌تواند به ادبیات ما، خاصه ادبیات کودکان، رنگ محلی تکرارناپذیری بدهد.

ما در زیر بدون مراعات انتظام علمی خاص و با یک نظر جهنده به عرض و طول قصه‌ها و مثل‌های ایرانی متداول در تهران، چهره‌هایی را نام می‌بریم تا خواننده این سطور از آن تصویری به دست آورد و به محتوای سخن ما توجه کند:

برخی چهره‌های کودکان در قصه‌ها و امثال ایرانی

فین‌فینی، فلفلی، فینگیلی، لوسی‌بابا، شازده‌پسر، نیم‌وجبی (یا یک‌وجبی)، عزیز بی‌جهت، تخم نابسم‌الله، جرتنگوز، عاق والدین، نخودی، چپول‌خانم، نمکی، شنگول و منگول و حبه انگور، پسر کاکل‌زری و دختر دندون‌مروری (مروارید).

برخی چهره‌های زنان در قصه‌ها و مثل‌های ایرانی

خجه‌اره، دده بزم‌آرا، هفت‌لنگه گیس، ماه‌پیشونی، گیسو گلابتون، خورشیدکلاه، ماما خمیره، مادر فولادزره، کلثوم‌ننه، ترکمون خانم، شلخته‌باجی، شاباجی‌شله، آبجی شلخته، بی‌بی سه‌شنبه، نجیب آبستن، قرشمال خانم، لکاته، کنیز ملاباقر، دختر شاه فرنگ، پری‌زاد، دختر شاه پریان.

برخی چهره‌های مردان در قصه‌ها و مثل‌های ایرانی

قبله‌عالم، قلندر بیابانی، وزیر دست راست، وزیر دست چپ، گل مولا، غول، شاه وزوزک، شاه پریان، باتمان قداره، حاجی بارک‌الله، پهلوان‌پنبه، پسر حاجی، پیر خواجه، چلغوز میرزا، الکی‌خوش، حسن کچل، حاجی خرناس، حاجی مقوا، روضه‌خوان پشمه‌چال، حاجی فیروز، کاکا سیا.

برخی جانوران در قصه‌ها و مثل‌های ایرانی

کره دریایی، گنجشکک اشی‌مشی، موش سر قالب صابون، آقا موشه، عمه گرگه، سگ چارچشم در جهنم، سگ حسن دله، بزیز قندی، بلبل سرگشته، خاله سوسکه، مرغ زرد پاکوتاه، فندق، پیشی، خاله قورباغه، ممولی، توتو، سیمرغ، ماهی سقنقر.

برخی اشیای افسانه‌ای در قصه‌ها و مثل‌های ایرانی

قالیچه حضرت سلیمان، شب‌کلاه غیبی، کدو قلقله‌زن، سنگ صبور، شیشه عمر، گوهر شب‌چراغ، عصا آهنی و کفش آهنی، آب زندگی، گرز آتشی، هنبونه.

برخی موجودات افسانه‌ای در قصه‌ها و مثل‌های ایرانی

ازما بهتران، غول بیابونی، پری، جن (جن بوداده)، بختک، آل، لولو، دیگ به سر، شاه پریون، دیو دو سر، دو الپا، یک‌سر و دوگوش، سلطان جمجمه، اجوج و مجوج (یأجوج و مأجوج).

برخی مکان‌ها و زمان‌های افسانه‌ای در قصه‌ها و مثل‌های ایرانی

عهد دقیانوس، عهد بوق، عالم هیروت، هفت پرگنه هند، کوه قاف، قلعه سنگ‌باران، سر گنبد کبود، ولایت خاج‌پرست‌ها، جهنم‌دره، امام‌زاده جلیذ، پتلیرت، سر پل خربگیری، چاه ویل، جابلقا و جابلسا، ظلمات.

این فهرست ناتمام و نارس که نمونه‌وار ذکر شد، گمان می‌کنیم گویای غنای چهره‌های افسانه‌ها و مثل‌های فلسفی برای معرفی تیپ‌ها، دادن نمادها یا سمبول‌های پُرمعناست که گاه با طنز و متلک خام فولکلوریک نیز همراه است.

این چهره‌ها هنوز در قصه‌های کودکان، افسانه‌های بزرگان، اشعار، جای خود را باز نکرده و به آن‌ها ابعاد لازم داده نشده است. البته کار آکادمیک می‌طلبد که با بررسی همه قصه‌ها و همه مثل‌ها فهرست کاملی (که حتماً چندین برابر این فهرست نمونه‌ای ما خواهد بود) ترتیب داده شود و در مقابل هر مورد مشخص موارد کاربرد و مضمون فولکلوریک آن با حفظ سندیت آورده شود؛ ولی این ابدأ مانع از آن نیست که هنرمندان، این چهره‌ها را بدون این‌گونه کار آکادمیک، از دیدگاه و زاویه خود مطرح سازند.

از جهت تاریخی و جامعه‌شناسی، همه این چهره‌ها نماینده جامعه قرون وسطایی فتودالی است. در عصر امروزی رادیو و تلویزیون و ارتباطات سریع، زایش چهره‌های فولکلوریک به مراتب کم‌تر شده است. اکنون آن فضای خاص که از درون هیجان ترس‌آلود خرافی انسان‌ها این همه تخیلات دورپرواز را بیرون می‌کشید، متصاعد شده و رفته است. ولی همه چهره‌های قرون وسطایی می‌توانند در جهان پُر سر و صدا و شلوغ ما، طنین و انعکاس نوی کسب کنند. مثلاً چهره‌هایی مانند «ماه‌پیشانی»، «کره دریایی»، «پری‌زاد»، «بلبل سرگشته»، «سیمرغ»، «شیشه عمر»، «سنگ صبور»، «آب زندگی»، «هیروت»، «جهنم‌دره» می‌تواند خود الهام‌بخش اشعار و قطعات هنری با برد فلسفی شود. از

سرایندگان نامی جهانی کسانی به همین کار پرداختند؛ مثلاً می‌توان از قطعه معروف گوته به نام «ارلن کونینگ» و قطعه معروف هاینه به نام «لورل لای» نام برد.

در سناریوی «شهر قصه» کوشش شده است که از این نوع مقولات فولکلوریک استفاده شود. این تجربه نشان می‌دهد که از درون این کار می‌توان یک اثر اجتماعی و مورد پسند مردم بیرون آورد، ولی به نظر می‌رسد که هنوز باید سبب منظور احتراز از کارهای زودساخته و کم‌اندیشیده—در این عرصه، تمرین هنری بیش‌تری به عمل آید.

بنای کلاسیک ادب قرون وسطایی ما به اندازه‌ای فخیم و شکوه‌مند است که ما را از فرهنگ عوام بی‌نیاز می‌سازد. اگر خلق‌های اروپایی به دنبال آن رفتند، برای آن بود که فرهنگ کلاسیک یونان و رم را «ملی» نمی‌دانستند و هنر ملی را در هنر فولکلوریک سرزمین خود می‌جستند، ولی ما ده قرن است که آغاز کرده‌ایم و فرهنگ کلاسیک ما، مال خود ماست. شاید این علت اصلی آن است که عطش ویژه‌ای نسبت به فولکلور احساس نمی‌کنیم.

از این رو نگارنده بر روی سه نکته در مورد تکامل آتی هنر کشورمان اصرار دارد:

الف) بررسی، آموزش و فیض‌گیری از فرهنگ غنی فولکلوریک همه نقاط کشور.

ب) غنی کردن زبان ادبی با واژه‌ها و اصطلاحات گزین از لفظ عوام مردم پای‌تخت.

ج) بررسی گویش‌های ایالات و ولایات ایرانی و غنی کردن زبان فارسی با آن مصطلحاتی که فارسی ادبی (به ویژه در زمینه اسامی ذات یا مشخص) فاقد است.

در هر سه عرصه، کارهای کمی انجام نگرفته است، ولی هنوز کارهای زیادتری باید انجام

گیرد.

پوشاک سنتی شهرستان رودبار

لاله قربانی نوجو کامبری / کارشناس ارشد ایران‌شناسی

ویراستار: فاطمه محمودی رودباری / کارشناس ارشد ایران‌شناسی

تاریخ پوشاک بخشی از تاریخ تمدن بشر است که از تحولات، طرح، رنگ، شکل و کاربرد لباس از زمان‌های دور تاکنون سخن می‌گوید. کشور ایران دارای تمدن چند هزارساله است. در طول تاریخ اقوام بومی فلات ایران، مهاجران و مهاجمان زیادی را در خود جای داده و در این تاریخ پُر فراز و نشیب، از عهد باستان تا حمله اعراب و دوران پس از اسلام، شاهد تحولات بسیار در سبک پوشش مردم بوده که هر یک گویای اوضاع زمانه خود است. با بررسی آثار و اشیای به دست آمده از محوطه‌های باستانی در سراسر استان و نقوش روی آن‌ها که یادگار تاریخ چندین هزارساله سکونت بشری در این خطه است، می‌توان تاریخچه پوشاک در گیلان را مورد مطالعه قرار داد. بررسی‌های انجام‌شده تاکنون سازگاری پوشاک مردم با شرایط اقلیمی و جغرافیایی منطقه را نشان می‌دهد. شهرستان رودبار نیز بخشی از این تمدن کهن است که تحولات تاریخی بسیاری را از سر گذرانده است. شهرستان رودبار که به رودبار زیتون معروف است، از جمله مراکزی است که تپه‌های خاکی‌اش در طی قرن‌ها امانت‌دار آثار تاریخی بوده‌اند. آثاری که در «مارلیک» شرق سفیدرود و «کلورز» و «جوین» غرب سفیدرود به دست آمده از تمدنی کهن و گذشته‌ای طولانی در این ناحیه حکایت می‌کند. در زمان ورود اقوام آریایی به ایران در اواسط هزاره دوم پیش از میلاد در رودبار اقوام جنگ‌آوری هم‌چون کادوسی‌ان، دروبیک‌ها و آماردها به سر می‌بردند. آن‌ها مراقب بودند تا دیگر اقوام از کوهستان‌های جنوب گیلان به این ناحیه وارد نشوند. گفته می‌شود که شهر رودبار امروزی ۱۵۰۰ سال پیش از میلاد بنا شده است. در آن زمان مردمانی که از شام کوچ کرده بودند از مسیر قفقاز و تالش به محل کنونی رودبار آمدند و به خاطر آب و هوای

مدیترانه‌ای این ناحیه در این‌جا سکونت یافتند و درخت زیتون را نیز که با خود آورده بودند، در این‌جا کاشتند.

زمانی که دیلمیان در عهد باستان قدرت گرفتند و بر سراسر ناحیه رودبار کنونی تسلط یافتند، عده‌ای از اقوام پیشین ساکن در منطقه به‌ناچار از آن‌جا کوچیدند و عده‌ای نیز در میان آنان ادغام شدند. در دوره پس از اسلام فرمان‌روایان محلی بر این ناحیه حکمرانی می‌کردند.

رودبار تا پیش از حمله شاه عباس اول به گیلان در اوایل قرن یازدهم هجری قمری، قسمتی از قلمرو امیرنشین گُهدم محسوب می‌شد. این امیرنشین شامل دو ناحیه کوهستانی و جلگه‌ای بود. منطقه رودبار کنونی بخش کوهستانی و جنوبی گُهدم را تشکیل می‌داد. خاندان انوزندیان فرمان‌روای منطقه بودند و زمانی فیله (پیلده) مرکز حکومت‌شان بود. رحمت‌آباد نیز از نواحی مهم بخش جنوبی امیرنشین گُهدم بود. وقتی که شاه عباس اول به گیلان حمله کرد، بازماندگان انوزندیان نیز هم‌چون سایر حکومت‌های محلی گیلان ساقط و نواحی جنوبی گیلان نیز مانند سایر نواحی به مدت هفت سال (۱۰۰۷-۱۰۰۰ ه.ق.) مورد تاخت و تاز قزلباش‌های صفوی واقع شدند. در زمان سلطنت صفویه و افشاریه به اجبار طوایفی از اقوام گُرد، لُر و ترک را به رودبار کوچاندند. این طوایف برای پیش‌گیری از شورش آن‌ها و کنترل بهتر گیلان، جلوگیری از تجاوز روس‌ها به خاک گیلان و مقابله با قیام احتمالی مردم گیل و دیلم به این منطقه کوچانده شدند؛ و بازماندگان آن‌ها هنوز در این منطقه سکونت دارند (فاخته، ۱۳۸۶: ۱۷۳-۱۶۸).

اولین نژادی که در سرزمین رودبار سکونت گزیدند، آماردها بودند. تاریخ‌نویسان قدیم، آماردها را مردمی دلاور، خوش‌اندام، توانا با موهای بلند و جامه‌های سیاه معرفی کرده‌اند (پرتو، ۱۳۷۹: ۹).

در زمان نادرشاه افشار برای جلوگیری از ورود روس‌ها به گیلان، عده‌ای از طایفه کرد ایل عمارلو از شمال خراسان (قوچان) به ارتفاعات جنوب گیلان کوچانده شده و تاکنون نیز در این مناطق به سر می‌برند (بهتونی، ۱۳۷۷: ۱۲۴).

به نظر می‌رسد که منطقه عمارلو یا عمرلو از نام اقوام مهاجر به عاریت گرفته شده است. گرچه عده‌ای امارلو را برگرفته از قوم آمارد می‌دانند و معتقدند که در مجموعه نام‌های قبایلی که در زمان شاه عباس اول صفوی و نادر شاه افشار به این سامان، کوچانده شدند، نامی از طایفه عمارلو یا عمرلو به چشم نمی‌خورد (پرتو، ۱۳۷۹: ۸).

اکنون همان گونه که اقوام مختلفی در رودبار به سر می‌برند، به همان میزان زبان و گویش‌های متنوع در این شهرستان رواج دارد. گویشی از زبان کُردی که «کُرمَنجی» نامیده می‌شود، در بخش خورگام و برخی از روستاهای رودبار رایج است.

برخی از مردم این شهرستان به «تاتی» تکلم می‌کنند. تات‌ها تیره‌ای ایرانی‌اند که زبان آن‌ها ریشه در زبان آریایی دارد و به زبان گیلکی نزدیک است. تات‌های گیلان در نواحی کوهستانی این استان بین آبادی‌های رودبار و طارم هم‌چون پیرکوه دوگاهه، لاکه، تکلم، دارستان، لویه زندگی می‌کنند (همان: ۴۳).

ترک‌های ساکن گیلان نیز مهاجرانی هستند که از نواحی ترک‌نشین ایران وارد خاک گیلان شده‌اند. عده‌ای از آن‌ها به خصوص در منجیل و لوشان اقامت گزیده و از دوره شاه عباس صفوی و نادر شاه افشار به نقاط یادشده کوچانده شدند (همان).

علاوه بر رواج زبان ترکی، برخی از مردم لوشان به زبان لری نیز تکلم می‌کنند. رودباری نیز که احتمالاً نوعی تاتی‌ست در شهر رودبار و نواحی اطراف آن رواج داشته و در طول زمان ساختاری نزدیک به گیلکی پیدا کرده است؛ البته مردم رودبار به زبانی که تکلم می‌کنند، رودباری می‌گویند. ساکنان برخی از روستاهای سمت غرب سپیدرود هم‌چون دیزکوه و توسه‌رو به تالشی تکلم می‌کنند.

بر اساس تقسیمات کشوری در سال ۱۳۱۶ خورشیدی، رودبار یک بخش از شهرستان رشت بود؛ و در آبان‌ماه ۱۳۳۸ به شهر تبدیل و به مرکز اداری شهرستان رودبار اعلام شد (همان، ۱۷۴).

زلزله ۳۱ خرداد سال ۱۳۶۹ که ویرانی شهر و کشته شدن هزاران نفر را به همراه داشت موجب تغییرات فراوانی در بافت شهری و اجتماعی رودبار شد. امروزه اقوام بومی و مهاجر هم‌چون تات، تالش، کرد، لر و ترک در رودبار به سر می‌برند؛ که تنوع فرهنگی و زبانی در پیشینه هر یک دیده می‌شود. این اقوام با محیط و جغرافیای منطقه سازگار شده‌اند و از یک‌دیگر در جهات مختلف از جمله پوشاک، تأثیر پذیرفته‌اند. آن‌ها دارای اشتراکات بسیاری هستند و ساختار و کلیت واحدی را تحت عنوان پوشاک سنتی شهرستان رودبار به نمایش می‌گذارند. هر چند نمی‌توان تفاوت‌های موجود را که به خصوص در میان اقوام لک و لر ساکن لوشان با سایر نقاط شهرستان بارز است نادیده انگاشت. هدف این پژوهش بررسی و شناسایی پوشاک شهرستان رودبار در چهارچوب بیان تاریخچه پوشاک منطقه، انواع پوشاک و کارکرد آن، نحوه نگهداری و چگونگی تهیه مواد اولیه مورد استفاده و نیز بیان تفاوت‌ها و شباهت‌های موجود در نقاط مختلف و جمع‌آوری و تدوین واژگان و ضرب‌المثل‌های مرتبط با پوشاک در ادبیات عامه است. این مطالعات در قالب توصیف لباس زنان و مردان، آرایش،

زیورآلات، جامه عروسی، جامه چوپانی، لباس نوزاد، ریسندگی و بافندگی انجام پذیرفته است.

مقدمه

تاریخ پوشاک بخشی جدانشدنی از تاریخ تمدن بشر است که هم‌گام با سیر تطور و توسعه شناخت انسان از محیط پیرامونش به پیش رفته و بالیده است. انسان اولیه به دنبال برآوردن نیازهای بدوی خود هم‌چون خوراک و مسکن، پوشاک را نیز چنان وسیله‌ای برای مصونیت در برابر عوامل مخاطره‌آمیز محیطی و اقلیمی مورد استفاده قرار داد. با گذر زمان و سر برآوردن نیازهایی نو و مفاهیمی فرامادی در گستره جوامع انسانی که به تدریج متکامل تر می‌شد، پوشاک نیز در بستر هم‌آغوشی با صنعت و هنر دگرگون گشته و کارکردهایی پیچیده‌تر یافت. گرچه کاربرد اولیه پوشاک در حفاظت از بدن انسان هم‌چنان پابرجاست، اما با پیش‌رفت تمدن‌ها، پدید آمدن شهرها و تمایز معیشت شهری و دهقانی، شکل‌گیری مشاغل مختلف، تقسیم‌بندی جوامع به طبقات مختلف اجتماعی و به وجود آمدن ادیان و مناسک و آیین‌های مرتبط با آن‌ها موجب شد پوشاک و تزیینات وابسته به آن به عنوان نماد هر صنف و گروهی اهمیت و جای‌گاه ویژه‌ای یابد. امروزه مطالعه پوشاک جوامع و اقوام مختلف می‌تواند روایت‌گر تاریخ پُر فراز و نشیب ملت‌ها باشد.

پوشاک در دوران پیش از تاریخ

ویل دورانت در کتاب تاریخ تمدن به مهارت انسان اولیه در فن بافندگی اشاره می‌کند و معتقد است که حیوان در این زمینه استاد خوبی برای انسان بوده است. دیدن خانه عنکبوت و لانه مرغان و مانند این‌ها نمونه آشکاری بوده است که در فن پارچه‌بافی راهنمای انسان شده است. تصور می‌شود پارچه‌بافی نخستین هنری است که انسان به آن دست‌یافته است. با پوست و برگ و الیاف گیاهی پارچه‌ها و فرش‌هایی می‌بافتند که در بعضی موارد امروز هم با این همه وسایل و ابزار کار به آن خوبی نمی‌توانند بیافند. «انسان با استخوان پرندگان و ماهی‌ها و نی‌های خیزران سوزن ساخت و از رشته‌های پی جانوران نخ‌هایی درست کرد که از سوراخ کوچک‌ترین سوزن‌های امروزی می‌گذرد. پوست حیوانات را خشکاند و لباس و کفش ساخت.» (ویل دورانت، ۱۳۸۵: ۱۸).

اما در نگاهی دقیق‌تر به سیر تطور تمدن بشری و طبق نظر باستان‌شناسان و دیرین‌شناسان، انسان غارنشین در دوران اولیه زندگی خود در عصر پارینه‌سنگی (دوره پالئولیتیک) فاقد پوشش بوده است و تنها از خال‌کوبی و ایجاد بافت‌های ساده به وسیله برگ‌های گیاهان برای پوشش مختصر و یا تزیین بدن برهنه خود استفاده می‌کردند. کاری

که هم‌اکنون نیز در بین قبایل وحشی افریقایی و بومیان استرالیایی رواج دارد. در اواخر این دوره پس از کشف آتش، انسان آموخت که لباس‌هایش را رنگ کند و تحولی در پوشش مختصر خود به وجود آورد.

بعد از این دوران انسان به سرعت وارد عصر نوسنگی (نئولیتیک) و از مرحله غارنشینی و شکار وارد مرحله کشاورزی و سپس صنعت شد. هنگام پرداختن به کشاورزی و صنعت بود که بشر توانست از الیاف گیاهی برای بافتن پارچه یا بافته‌ای حاصل از پشم گوسفندان برای تن‌پوش خود استفاده کند (غیبی، ۱۳۸۵: ۲۱).

عامل شکار آغازی برای پوشیدن لباس‌های پوستی بود. بنابراین، انسان برای قابل استفاده کردن آن تدابیری اندیشید. ابتدا با جویدن (کاری که زنان اسکیمو هم‌اکنون نیز انجام می‌دهند) سپس با استفاده از روغن‌ها و بعدها با خواباندن آن در شیرۀ برخی گیاهان که با آب مخلوط می‌کرد، مانع از خشک شدن پوست‌ها می‌شد.

دسته چاقویی که در سیلک کاشان کشف شده است، نشان می‌دهد ساکنان نجد ایران از هفت‌هزار سال پیش، از این مرحله گذشته بودند و با آغاز کشاورزی و گله‌داری از پارچه پشمی و نخی برای پوشش خود استفاده می‌کردند. (همان، ص ۲۴) پروفیسور گریشمن در کتاب «ایران از آغاز تا اسلام» در مورد این دسته چاقو می‌نویسد: «زیباترین قطعه‌ای که تاکنون کشف‌شده، بدون شک دسته چاقویی است که انسان این عهد (نئولیتیک) را نشان می‌دهد در حالی که شب‌کلاهی بر سر نهاده و لنگی با کمر بند به دور کمر بسته است. این یکی از قدیمی‌ترین تصاویری است که از انسان خاور نزدیک شناخته شد» (گریشمن، ۱۳۶۸: ۱۴). به گفته مهرآسا غیبی در کتاب «تاریخ پوشاک اقوام ایرانی»، این پوشش تنها با «سنتی» یا «لباس شیر» مردان مصری در هزاره دوم پ.م. که از جنس کتان بوده، قابل مقایسه است که اختلاف قدمت آن با این اثر در ایران به سه‌هزار سال می‌رسد.

در پنج یا شش‌هزار سال پ.م. فلز مس توسط انسان کشف شد و مفرغ با اختلاف دوهزار سال توسط انسان مورد استفاده قرار گرفت. در حالی که نساجی و دباغی و سفال‌گری با دست نیز پیش از این در ایران و مصر رواج داشت، مردم اروپا در این زمان هنوز در دوران اولیه تمدن بشری قرار داشتند. ه. دبیلیو جانسون در کتاب «تاریخ هنر» در همین رابطه می‌نویسد: «در زمانی که خاور نزدیک گهواره تمدن گشته بود، انقلاب نوسنگی با قدمی بس کندتر به گسترش خود در اروپا ادامه داد و حدود سه‌هزار سال پ.م. نفوذهای تمدنی خاور نزدیک به نواحی شمالی مدیترانه رخنه کرد، اما دنباله‌اش از رشته‌کوه‌های آلپ نگذشت مگر در زمانی دیرتر.» (ه. دبیلیو جانسون، ۱۳۵۹: ۱۷).

از ابزار باقی‌مانده سنگی و گلی در فلات ایران، تعدادی دوک است که بیان‌گر این است که در ایران زودتر از نقاط دیگر دنیا به نساجی می‌پرداخته‌اند و یا حداقل با اصول این صنعت آشنا بوده‌اند. به گفته خانم ملک‌زاده بیانی در کتاب «تاریخ مهر ایران»: «نقش مهرها نمایان‌گر این است که در هزاره چهارم پ.م. در شوش زنان هنر کوزه‌گری، ریسندگی و بافندگی را می‌دانسته‌اند و جنس لباس‌های‌شان پشمی و پوستی و یا به‌طور کلی از پارچه‌هایی است که با خطوطی به اشکال مختلف، خطوط موازی یا مخطط و با شرابهایی تزیین یافته است.» (ملک‌زاده، ۱۳۷۵: ۱۲۵-۱۲۲). هم‌چنین بر اساس نگاره‌های ظروف سفالین که مربوط به هزار چهارم پ.م. است تن‌پوش زنانی که در حالت رقص نشان داده می‌شوند، تنگ و چسبان است و از پارچه بوده است. به گفته مهر آسا غیبی در کتاب «تاریخ پوشاک اقوام ایرانی» این لباس‌های تنگ و چسبان را تنها در هزاره دوم پ.م. بر تن مصریان متمدن می‌توان دید و اختلاف تنها بر سر تزییناتی است که مصریان در بالاتنه یا در پارچه به کار می‌بردند.

تاریخچه پوشاک در ایران

بر اساس آثار باستانی به دست آمده، ساکنان بومی فلات ایران پیش از ورود آریایی‌ها خود دارای تمدنی درخور تحسین بوده‌اند که قدمت آن به چندین هزار سال پیش از میلاد می‌رسد و گاه ادامه آن را می‌توان در هنر مدها مشاهده کرد. تمدن‌های حسنلو، خوردین، سیلک، املش، جیحون و زیویه از آن جمله‌اند.

مردم مهاجر ماد و پارس به‌محض ورود به فلات ایران تحت تأثیر هنر و تمدن مردم بومی قرار گرفتند و در نتیجه به لحاظ موقعیت جغرافیایی، سیاسی، آب و هوا و مسکن در این منطقه مدل پوشاک آن‌ها را مورد استفاده قرار دادند که سه‌هزار سال پ.م. تا هزار سال پ.م. که آریایی‌ها وارد فلات ایران شدند، تغییر چندانی نکرده بود (غیبی، ۱۳۸۵: ۷۷).

آثار به دست آمده از معبد نهاوند و یا مجسمه‌های کوچک مرمرین شوش از نفوذ هنر هلنی در ایران عصر سلوکی و بعد از حمله اسکندر حکایت می‌کند، ولی هنر معماری هخامنشیان که هنر عمده آن عصر به شمار می‌رود در کنار آن نقش برجسته‌ها که طرح نمادین تن‌پوش اقوام مختلف ایرانی در آن زمان است، تأثیر خود را در دوره‌های بعدی می‌گذارد. این تأثیر بعدها در تن‌پوش پارت‌ها قابل مشاهده است. بر اساس آثار معماری دوره اشکانی که سر و بدن انسان را بر خلاف هخامنشیان به صورت تمام‌رخ نشان می‌دهد، متداول‌ترین تن‌پوش اشکانیان شلوار گشاد و پیراهن کم‌ردار تا بالای زانو بوده که مانند اسلاف مادی، آستین نسبتاً تنگ داشت و برخلاف آستین‌های گشاد هخامنشیان بود. برای

پوشش سر نیز از کلاه خود نوک تیز آهنی استفاده می کرده‌اند. برش شلوارها مثل مادها، اما گشاد بود و شنل و کمر بند چرمی شان نیز مانند مادها بود.

عناصر اصلی تن پوش در زمان ساسانیان همان است که در دوره اشکانیان و مادها وجود داشته است (همان پیراهن و شلوار)؛ ولی در دوره ساسانیان پوشاک به طور کلی تزئینی تر شده است؛ مرصع کردن کلاه‌ها و تنوع آن‌ها و یا نقوش زیبای پارچه‌ها و تغییرات بارز پیراهن‌ها از لحاظ تزئیناتی که برای آن‌ها قائل بودند و برش ویژه آن‌ها در فرم دادن به دامن پیراهن بیان گر تمدنی است که متعلق به ساسانیان است (غیبی، ۱۳۸۵: ۲۱۲-۲۱۱). شواهدی وجود دارد مبنی بر آن که شیوه پوشش اواخر دوان ساسانیان در ایران برای مدت زمانی پس از ورود اسلام، کماکان استفاده می شد (السی ه. پک، پوشاک در ایران زمین، ۱۳۸۲: ۱۳۵).

لباس ایرانیان در شش قرن اول حاکمیت اسلام، به طرز خیره کننده‌ای سنت گرا بوده است. گو این که سبک‌های جدید به ویژه پس از ظهور ترک‌ها معرفی شدند. سبک‌های ابتکاری نیز در سربندها و زیورآلات تزئینی در زمان سلجوقیان، گونه‌های اصلی لباس ایرانیان را به ندرت تغییر داد. از طرفی یک گرایش محرز به سوی مردانه تر کردن سبک لباس‌ها وجود داشت چنان چه در سده‌های ۶ق. / ۱۲م. و ۷ق. / ۱۳م.، خفتان اغلب توسط مردان و زنان پوشیده می شد و زنان البسه جانبی که سابقاً متعلق به مردان بود، نظیر چکمه‌ها و برخی سربندها را به تن می کردند. با وجود این، علی رغم این جابه جایی، ساختار سنتی پوشاک ایرانی، در اساس بدون تغییر باقی ماند. خفتان سفت و مزین، هم راه با شلوار و چکمه، باقی مانده از سبک‌های اواخر دوران ساسانی و نیز آسیای مرکزی، کماکان توسط مردان و زنان بلندمرتبه تا ظهور مغولان و حتی پس از آن پوشیده می شد (همان، ۱۳۸۲: ۱۶۴).

گفته می شود در زمان منصور اعراب به تقلید ایرانیان لباس به تن کردند. لباس دولتیان به تقلید ایرانیان در مواقع بزم و سفر و منزل باهم اختلاف داشت. در مواقع بزم لباس‌های رنگین زرد و سرخ و سبز شفاف ابریشمین می پوشیدند. سپس آن را با عطر و مشک خوشبو می ساختند. لباس منزل (مانند پیجامه) و لباس سفر نیز جداگانه بود (جرجی زیدان، ۱۳۷۲: ۱۱۷).

مغولان در سال ۶۱۶ ه.ق. به ایران حمله کردند و در سال ۶۵۴ ه.ق. سلسله ایلخانان را بنیان کردند. ایلخانان نیز مانند اعراب تحت تأثیر هنر و فرهنگ ایرانی قرار گرفتند و با انتخاب وزرای ایرانی موجبات پیشرفت و اعتلای این هنر را فراهم آوردند. از سوی دیگر هنر و تمدن ما نیز تحت تأثیر هنر شرق (چین و به طور کلی خاور دور) به ویژه هنر سلسله

سونگ و یوان قرار گرفت و تن‌پوش‌های ایرانی نیز تحت تأثیر نقاشی‌ها و هنر چین تحولی عظیم یافت که دلیل آن دوخت لباس‌ها به سبک مغولی بود که در ابتدا مختص شاه‌زادگان و درباریان طراحی شده بود و سپس بین دیگر مردم رواج یافت. خیاطان چینی به تدریج دوخت لباس با قالب تن افراد را در ایران رواج دادند؛ کلماتی مانند «چیچی»، «الگو» و «اتو» از جمله لغات چینی است که در آن دوران معمول شد (غیبی، ۱۳۸۵: ۳۷۴).

در دوران صفوی که نقطه عطفی در اعتلای هنر و فرهنگ ایرانی به شمار می‌رود، شاهد تحول در پوشاک نیز هستیم؛ زیرا ارتباط اقتصادی و تجاری با ملل اروپایی در این دوره آغاز می‌شود که بعدها در دوران قاجار و پهلوی به اوج می‌رسد. لباس‌های اوایل دوره صفویه هنوز سبک ایلخانان را تداعی می‌کرد و پوشاک اصلی مردان و زنان تا حدودی قابل تعویض بود، مگر سربندها، عمامه‌ها و کلاه مردان و روبنده‌های زنان. پوشاک صفویان در قرن ۱۶م. به‌طور کلی شامل تن‌پوش‌هایی چندلایه و دوخته‌شده از پارچه‌های مجلل است. این تن‌پوش‌ها کوتاه بودند و در میانه تنه تنگ شده و سپس به سمت خارج، همراه با چین‌هایی مواج، باز و گشاد می‌شدند. انواع پوشش سر، جواهرات و تزیینات نیز با آن همراه بود (لیلا سودآور دیبا، پوشاک در ایران زمین، ۱۳۸۲: ۱۹۶).

ایران در دوره زند و افشار و بعد از حمله افغان‌ها دچار هرج و مرج، اغتشاشات داخلی و منازعات طولانی بین اقوام مختلف و در نتیجه افول فرهنگ و هنر شد. مدارک ناچیزی از این دوران باقی‌مانده، ولی در کل می‌توان گفت که عناصر اصلی پوشاک تغییر چندانی نکرده است؛ زیرا هنگامی که کشوری درگیر جنگ و هرج و مرج است، مردم کمتر به مقولاتی مثل لباس توجه می‌کنند. از این رو پوشاک در این دوران برای عموم مردم ادامه پوشاک عهد صفوی است، ولی در مجموع ساده‌تر و بی‌تکلف‌تر (غیبی، ۱۳۸۵: ۵۱۱).

پوشاک دوره قاجار به دو دوره جداگانه تقسیم می‌شود. دوره اول، دوره‌ای است که هنوز ارتباطات با دول خارجی توسعه نیافته بود و دوره دوم زمانی است که با آمدن سیاحان و تجار به ایران و سفر ناصرالدین‌شاه به اروپا تحول چشم‌گیری در پوشاک به وجود آمد. این تغییر و تحول برای مردان در شلوارها و کلاه‌ها و برای زنان در دامن‌ها و شلیته‌ها بیش‌تر مشاهده می‌شود.

دامن که یکی از تن‌پوش‌های اصلی پوشاک زنان بود، در دوره اول قاجار حتی کمی بلندتر از زنان دوره زندیه بود؛ ولی در دوره دوم بعد از سفر ناصرالدین‌شاه به فرنگ به تقلید از لباس بالرین‌ها، به تنبان و شلیته تبدیل شد و هم‌زمان با آن چارقد نیز به عنوان پوشش زنان اندرونی مد می‌شود. چادر و روبنده نیز پوشش اصلی زنان دوره قاجار در خارج از خانه

بود. پیراهن زیر و رو، ارخالق و جلیقه، قبا، کلیجه (مانند مانتویی بلند و جلو باز که زنان و مردان می پوشیدند)، شال و کمر بند، عبا و شنل، شلوار، کلاه، دستار و عمامه از عناصر لباس مردان در دوره قاجار بود. ناگفته نماند که در همین دوران تحصیل کردگان از فرنگ برگشته کت و شلوار به سبک اروپایی به تن می کردند.

پوشش مردم ایران به ویژه زنان، با روی کار آمدن پهلوی اول و سیاست های دولت برای متحدالشکل کردن لباس اقوام ایرانی و پس از آن رخداد کشف حجاب با دگرگونی های گسترده روبه رو شد. نخست سیاست نوسازی فرهنگی پوشاک مردان مورد توجه قرار گرفت و کلیه اتباع ذکور ایرانی به جز طبقه روحانیان، با وضع قانونی در سال ۱۳۰۷ موظف شدند به لباس متحدالشکل درآیند و کلاه پهلوی به سر بگذارند. عمل کرد پهلوی اول در اجبار به کشف حجاب زنان ایران به حساسیت موضوع دامن زد. پس از آن ورود اجناس اروپایی و حضور خیاطان و طراحان فرانسوی و تقلید از آن ها آرام آرام دگرگونی های مهمی در وضع لباس ایرانیان به خصوص زنان پدید آورد.

تاریخچه پوشاک گیلان بر اساس آثار ایران شناسان خارجی

لباس گیلانیان از نظر ساختار شبیه دیگر مناطق ایران است. این لباس از لایه های متوالی و تکه های مشابهی که روی هم قرار می گیرند، همچون پیراهن های مردانه در زمستان تشکیل می شود.

لباس مطلوب آن است که بیشترین قابلیت را در پوشاندن سر، بالاتنه و به ویژه پشت داشته باشد. در گیلان لباس کودکان خاص نیست و پوشاکی همچون بزرگسالان البته در انواع مختلف می پوشند.

ایران شناسانی که در دوره قاجار به گیلان آمده اند در مورد نوع لباس و پوشش مردم این منطقه قضاوت های مختلفی داشته اند. با مطالعه نوشته هایی که از آنان به یادگار مانده می توان تصویری از پوشش مردم گیلان را در گذشته ای نه چندان دور ارائه داد.

کریستین برومبِرژه، ایران شناس فرانسوی و متخصص فرهنگ گیلان معتقد است: رفتار فرهنگی مردم در جوامع فلات ایران تحت تأثیر سبک زندگی محصور شده آن هاست. در این جوامع خانه ها با دیوارهای بدون مدخل احاطه می شود تا از دید و مزاحمت بیگانگان در امان بماند و زنان در اندرونی به سر می برند و در حضور مردان نامحرم و یا هنگام بیرون رفتن از خانه چادر به سر می کنند؛ اما در کناره های دریای خزر سبک زندگی مردم آزادتر است و خانه ها با دیوار محصور نمی شود. تفکیک جنسی در محیط خانواده کم است و زنان صرفاً برای رفتن به شهر یا مراسم مذهبی چادر به سر می گذارند. نبود حجاب در میان

گالش‌ها و تالش‌های کوهستان بیش‌تر از ساکنان دشت دیده می‌شود؛ و این در هر زمان تعجب جهان‌گردان را برانگیخته است. یونس هانوی در این مورد این‌گونه می‌نویسد: «زنان روستایی اغلب بدون حجاب در انظار ظاهر می‌شوند.» و کیت ابوت این‌گونه می‌گوید: «زنان روستایی در این بخش از کشور صورت‌شان را نمی‌پوشانند.» (کریستین برومبروژه، پوشاک در ایران‌زمین، ۱۳۸۲: ۳۲۵).

چارلز فرانسیس مکنزی به عنوان نخستین کنسول انگلیس در رشت راهی این شهر شد. مکنزی لباس مردم این ناحیه را بسیار زشت می‌داند. او می‌نویسد: «زنانی که ندرتاً می‌دیدم، چادری آبی‌رنگ به سر داشتند و با بی‌شرمی صورت‌های خود را نشان می‌دادند و لباس‌های‌شان را تاران بالا می‌زدند تا از میان گل عبور کنند و به نظر نمی‌آید که این کار را زشت بدانند. مردان کلاه‌های نوک‌تیزی که شبیه گلدان‌های وارانه است به سر داشتند. بالاپوش آن‌ها از ماهوت سیاه و یا از پارچه نخی آبی‌رنگ بود.» (مکنزی، ۱۳۵۹: ۳۴-۳۳). او هم‌چنین درباره اهالی سیاه‌کله‌رود و پاپوش گیلانیان این‌گونه می‌نویسد: «زنان سیاه‌کله‌رود از گیلک‌ها خوش‌قیافه‌ترند و به نظر می‌آید که اصلاً خجول نیستند. با وجود این‌که تقریباً هیچ اروپایی به این‌جا سفر نکرده است، چادر سر نمی‌کنند و یک نوع کفش چوبی با نام پاکتیل، که برای من تازگی داشت، به پا داشتند. این‌ها دو پایه به ارتفاع ۶ سانتی‌متر دارند و یا به وسیله میخ چوبی که بین شست و انگشت روی پا قرار می‌گیرد و در آن نگاه داشته می‌شود. بدون شک بسیار ناراحت‌اند و فقط با تمرین می‌شود با آن‌ها راه رفت.» (مکنزی، ۱۳۵۹: ۴۱).

ژوانس فووریه، طبیب مخصوص ناصرالدین شاه قاجار، پوشاک روستاییان گیلان را با لباس مردم آلبانی مقایسه می‌کند و آن را شبیه لباس مردم آلبانی و بومیان سواحل دریایچه اسکوتاری می‌داند. به گفته او این پوشش عبارت‌اند از: «شب‌کلاهی نمدی، نیم‌تنه‌ای کوتاه، شلواری چسب که فقط تا زانو می‌آید و کفش آن‌ها چاروقی است چرمی با بند که اهالی شبه‌جزیره بالکان نظیر آن‌ها را دارند؛ اما رنگ لباس روستاییان گیلانی شاه‌بلوطی یا آبی تیره است، ولی لباس آلبانیایی‌ها رنگ سفید دارد.» (فووریه، ۱۳۶۳: ۳۱۱).

رابینو اوایل قرن بیستم سرکنسول دولت بریتانیای کبیر در شهر رشت بوده است؛ و مدت ۶ سال در شمال ایران زندگی کرد. او درباره لباس روستاییان گیلان این‌گونه می‌گوید: «دهاتی‌های گیلان برای لباس خود که معمولاً از عرقچین یا شب‌کلاه نمدی، پیراهنی از پارچه آبی کلفت که تا ناف آن‌ها می‌رسد و شلوارهای تنگ تشکیل شده است، هزینه ناچیز متحمل می‌شوند. در زمستان شلوارشان را از پارچه‌ای به نام شال که در مقابل خار و تیغ بیش از کتان مقاومت دارد، تهیه می‌کنند و نیم‌تنه کوچکی نیز از همان نوع می‌پوشند. ساق

پای خود را با نواری پارچه‌ای به نام پاتاو می‌پیچند. کفش آن‌ها صندل (sandal) یا چاروق و یا چموش است که از پوست دباغی نشده می‌سازند و با تسمه‌ای به مچ یا قوزک پای آن‌ها بسته می‌شود.» (رابینو، ۱۳۶۶: ۱۸).

الکساندر خودزکو ایران‌شناس لهستانی، مقارن با سال‌های سلطنت محمد شاه قاجار، کنسول روسیه در رشت بود. او درباره پوشش زنان گیلک چنین می‌نویسد: «زنان گیلک اعم از فقیر و غنی با پیراهنی از ابریشم و یا کتان نقش‌دار، شلوار و سربندی از پارچه ابریشمین و محصول کارگاه‌های خانگی به کار می‌پردازند.» هم‌چنین درباره ساده‌ترین لباس گیلک، می‌نویسد: «یک گیلک وقتی به ساده‌ترین صورت لباس پوشیده باشد، پوشاکش از سه‌تکه تشکیل می‌شود: عرقچین در تابستان و یک کلاه نوک‌تیز از پوست گوسفند در زمستان یک پیراهن از پارچه ضخیم پنبه‌ای که تا محازات ناف پایین می‌آید و آن را به نیل آبی می‌کند و یک شلوار از همان پارچه و به همان رنگ که در زیر پیراهن می‌پوشد. این‌ها لباس کار است، ولی در روزهای عید و به هنگام ملاقات با حاکم ایالت، گیلانی لباسی از ماهوت به بر می‌کند.» (خودزکو، ۱۳۵۴: ۷۴).

بازیل نیکیتین دیپلمات و شرق‌شناس روسی بود که مدتی نیز به عنوان کنسول در ایران خدمت کرد. او لباس مردم گیلان را شبیه پوشاک آسیایی‌ها نمی‌داند و نوع پوشاک این مردم را متناسب با آب و هوای منطقه می‌داند. از نظر او «اهالی منطقه رودبار از رفاه نسبی برخوردارند. پوشاک مردها با لباس روستاییان حوالی تهران یا مازندران کاملاً متفاوت است. به علت رطوبت هوا مردم گیلان لباس‌های پشمی قهوه‌ای سوخته‌ای می‌پوشند که توسط زنان ساخته می‌شود. نه شکل لباس و نه نوع پارچه و نه رنگ آن هیچ کدام شبیه پوشاک آسیایی‌ها نیست. به جای آن خفتان‌های فراخ و دراز، نیم‌تنه کوتاه و کاملاً اندازه‌ای به تن می‌کنند و شلوارشان هم به جای آن که گشاد و بزرگ باشد، به عکس تنگ و چسبان است و تا نصف ساق پا می‌آید و به دو کفش کش‌یاف متصل می‌گردد و کلاه‌شان به شکل شب‌کلاه و از جنس نمد زرد است.» (نیکیتین، ۱۳۵۶: ۲۵۹).

جرج ناتانیل کرزن از جمله شرق‌شناسان و سفرنامه‌نویسانی است که برای اولین بار با عنوان خبرنگار در سال ۱۸۸۹م. به ایران سفر کرد. او لباس مردم گیلان را شبیه کردهای ساکن نقاط کوهستانی مشرق خراسان می‌داند و در یادداشت‌های خود از پارچه‌ای به نام «پای‌تاوا» یا «پاتواه» که به دور شلوار می‌پیچند، یاد می‌کند. کرزن درباره کفش‌های این مردم چنین می‌نویسد: «کفش‌های روباز آن‌ها چاروخ از چرم خام است که با تسمه، پنجه‌ها و انگشت شست را سفت می‌بندند.» (کرزن، ۱۳۶۲: ۴۸۰-۴۷۹).

پیرآمده ژوبر خاورشناس فرانسوی و سفیر ناپلئون بناپارت در ایران و عثمانی بود. او در شرح مسافرت خود به ایران و ارمنستان در مورد لباس مردم این سامان چنین می‌نویسد: «جامه مردمان آن‌جا عبارت است از: یک شلوار پشمی خیلی زمخت که به صورت یک نیم‌تنه‌ای از همین جنس بند شده است. این پشم برای تهیه پوشش‌هایی برای سر نیز به کار می‌رود. اغلب مردم پا برهنه راه می‌روند و برخی کفش‌هایی به پا دارند که از یک تکه چرم است که به شلوارشان با بند بسته شده است. خیلی آسان می‌توان انگاشت که با چنین لباس خنده‌داری و در سرزمینی که پر از گل و لای است، مردمانش منظره خیلی خوبی را برای بیننده درست نمی‌کند. لباس کارشان از این هم ساده‌تر است و تنها شامل یک شلوار پارچه آبی است که همیشه تا بالای ران‌ها بالا زده شده و یک پیراهن کوتاه بر روی آن است. سر را می‌تراشند و جز نوک سر که از شب‌کلاه خیلی کوچکی پوشیده می‌شود، باقی سر لخت است (ژوبر، ۱۳۵۰: ۳۳۱).

با دقت در نظرات و گفتار این تعداد از شرق‌شناسان پیرامون پوشاک گیلانیان چنین برمی‌آید که ارتباطی بین پوشش و شخصیت افراد وجود دارد. در بسیاری از موارد به ویژه آن‌جا که درباره زنان سخن می‌گویند، همراه با توصیف لباس آن‌هاست.

در میان نوشته‌های این شرق‌شناسان نام برخی از عناصر پوشاک که در آن زمان نیز مورد استفاده مردمان این سامان بود دیده می‌شود. آن‌ها از پوشش‌هایی چون چادر، کلاه نمدی، شب‌کلاه، پاکتیل، صندل، چاروق، چموش، شال، پاتواه، شلوار پشمی نام برده‌اند. آن‌ها در مورد رنگ مورد علاقه مردان گیلانی در پوشش که بیش‌تر تیره و بعد رنگ آبی بوده، اتفاق نظر داشته‌اند. بیش‌تر مردان از کلاه استفاده کرده و ساق پای‌شان را با نواری پارچه‌ای به نام پاتواه می‌پیچیدند. کفش‌هایی به نام چاروق می‌پوشیدند که با بند به شلوارشان بسته می‌شد. آب و هوا، شرایط اقتصادی و شغل مردمان این ناحیه در انتخاب پوشش آن‌ها تأثیر داشته است.

تاریخچه پوشاک شهرستان رودبار بر اساس آثار به دست آمده از

محوطه‌های باستانی مارلیک و کلورز

کهن‌ترین اسناد مربوط به پوشاک در استان گیلان از یافته‌های باستان‌شناسی در تپه مارلیک (چراغ‌علی تپه) رودبار به دست آمده است. این یافته‌ها، انواع تزییناتی که بر روی دامن و پیراهن و پیشانی‌بند به کار می‌رفته‌اند را نشان داده است.

حفاری مارلیک در سال‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۴۱ با همکاری مؤسسه باستان‌شناسی دانشگاه تهران و اداره کل باستان‌شناسی کشور انجام گرفت. سرپرستی هیئت علمی حفاری را دکتر

عزت‌الله نگهبان مدیر وقت مؤسسه باستان‌شناسی دانشگاه تهران به عهده داشت (گروهی از پژوهش‌گران، ۱۳۸۴: ۵۲۹).

حفاری‌های تپه مزبور منجر به کشف تمدن عظیم و درخشانی شد که قدمت آن به حدود سه هزار سال پیش یعنی اواخر هزاره دوم و اوایل هزاره اول پیش از میلاد مسیح می‌رسد (نگهبان، ۱۳۴۳: ج ۱ ص ۱۶). اشیای کشف‌شده در مارلیک نشان می‌دهد که این تپه احتمالاً آرام‌گاه خصوصی سلاطین و شاه‌زادگان محلی بوده است که در این منطقه به‌صورت دائم یا فصلی سکونت و حکمروایی داشته‌اند. آن‌ها مردگان خود را همراه اشیاء و آثار قیمتی دفن می‌کردند.

آثار به دست آمده نمونه‌ای از طرز زندگی این اقوام و دقت و پیشرفت آن‌ها را در زندگی روزانه نشان می‌دهد. در میان آثار کشف‌شده دوک پشم‌ریسی و سوزن‌های طلا و مفرغ نیز به چشم می‌خورد. ظرافت سوزن‌های طلایی کم‌تر از سوزن‌های امروزی نیست. وجود وسایل تزئینی مانند گوشواره، گردنبند، دست‌بند نیز نشان‌دهنده توجه این قوم به زیبایی است. وفور وسایل تزئینی به‌ویژه گردنبندها و سنجاق‌ها و پیشانی‌بندها و موی‌بندها و انگشترها نشان‌دهنده علاقه بیش از حد مردم این سامان به استفاده از این وسایل است. وسایل مزبور از نظر شکل اندازه‌ها و جنس بسیار متنوع‌اند. گردنبندها، گوشواره‌ها و سایر وسایل از طلا، نقره و برنز مفرغ و همچنین گچ، سنگ، آهک، چینی، عقیق، گوش‌ماهی، شیشه و نظایر آن‌ها ساخته شده بود.

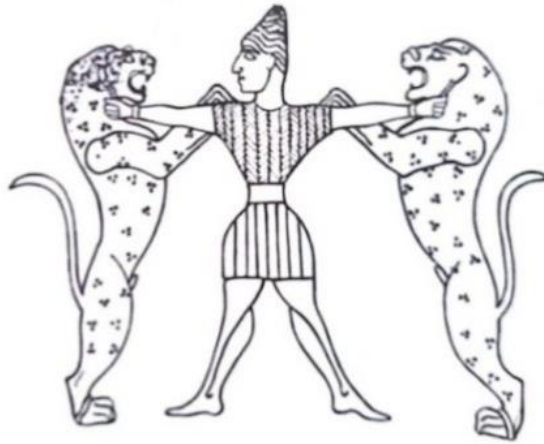
بافت‌های ظریف پارچه‌ها و منسوجات به دست آمده در تپه مارلیک نشان‌دهنده پیشرفت صنعت نساجی هزاران سال قبل در ایران به خصوص در این منطقه است. قبل از کشف این آثار نمونه‌های چندان ارزنده و ظریفی که نمایان‌گر بلوغ و پیشرفت هنر نساجی در ایران باشد دیده نشده است (گروهی از پژوهش‌گران، ۱۳۸۴: ۵۳۰).

بر روی تعدادی از جامه‌ای تزئینی مارلیک نقش انسان دیده می‌شود. بی‌شک ویژگی‌های چهره و اندام و طرز لباس پوشیدن و سایر مشخصات این نقوش از آن‌چه که در میان مردم آن دوره رواج داشته اقتباس شده است.

پوشاک مردان در نقوش مارلیک

در بیش‌تر نقوشی که در جام‌های مارلیک دیده می‌شوند، بر تن مردان پیراهن یا بالاپوش آستین‌کوتاه و دامن کوتاه چین‌دار با حاشیه تزئینی است که در میان، کمربندی پهن بسته‌شده و کلاه یا کلاه‌خود مدور یا مخروطی‌شکل بر سر دارند. سر آن‌ها بدون مو یا کم‌مو دیده می‌شود.

مردانی که با لباس تقریباً ساده دیده می‌شوند، بیش‌تر دارای صورت تراشیده هستند. این‌گونه به نظر می‌آید که افراد مهم‌تر دارای ریش بلند و موهای بلند و گاهی بافته و آرایش داده شده بودند که از زیر کلاه یا پیشانی‌بندهای تزیینی دیده می‌شدند. متأسفانه قسمت زیادی از نوع لباس‌های آن‌ها باقی نمانده تا چگونگی آن‌ها را به‌خوبی نشان دهد. آن‌چه باقی‌مانده فقط قسمت کمی از پایین بالاپوش تزیینی یا بالاپوش و لباس بلند با حاشیه تزیینی است؛ که احتمالاً بر تن فردی بود که با ریش بلند و موهای بلند تزیین‌شده نمایش داده شده است. تمام این افراد با پای برهنه دیده می‌شوند (نگهبان، ۱۳۶۸: ۳۰۲-۲۰۳).



پوشش مرد بر روی جام مارلیک، منبع: کتاب گیلان



پوشاک زنان در نقوش مارلیک

در میان آثار یافت‌شده در مارلیک قطعات فلزی هستند که گرچه فاسد شده‌اند، ولی می‌توان بر آن‌ها چهره‌ها و اندام‌های قلم‌زده‌ای را به‌صورت ناقص دید.

بر یکی از این قطعه‌ها که از جامی مفرغی باقی‌مانده، چهره‌ای حک شده است که گرچه دکتر عزت‌الله نگهبان در کتاب «حفاری‌های مارلیک» از آن به عنوان چهره یک مرد یاد کرده، ولی دکتر جلیل ضیاءپور در جلد اول «کتاب گیلان» آن را چهره بانویی آورده که روسری بزرگی را با دستمالی (پیشانی‌بند) از جلوی پیشانی به پشت سر برده و به صورت گل‌بندی گره زده، روسری را بر روی گیسوان سر و پیشانی نگاه داشته است. بقیه روسری نیز که بر دوش و سینه افتاده از سمت چپ صورت و زیر چانه راست بالا رفته و دنباله آن در جایی از پیشانی‌بند محکم شده و بقیه دنباله روسری آویخته است. (البته این برداشت در نگاه عمومی از وضع سرپوش استنباط می‌شود). ولی این‌گونه به نظر می‌رسد که کاربرد پیشانی‌بند در آرایش آن زمان عملی‌تر بوده و از روی مو در جلوی سر به سمت دو پهلو و پشت سر رفته و گره زده می‌شد. از آن‌جایی که سنت گذشته، هم‌چون امروز مدام در حال تغییر نبود، چنین به نظر می‌رسد که امروزه روال بستن مو به این صورت، از گذشته به‌جا مانده باشد (گروهی از پژوهش‌گران، ۱۳۸۴: ۵۸۳-۵۸۲).

از ترکیب قطعه‌های موجود می‌توان تصاویری را به دست آورد. زنی با پیراهن کمر بسته و شاخه‌ای پُر برگ در دست و طرح النگویی در مچ بدون آستین. البته ممکن است طرحی که به صورت النگو بر مچ دست دیده می‌شود، لبه آستین بلند بوده باشد. هم‌چنین، در این تصاویر دو نوع نقش حاشیه بر دامن دیده می‌شود.

۱- نقشی که در آن نوار زینتی دامن شامل دو بخش است. بخشی که طرح زینتی ۷ و ۸ دارد و بخش دیگر که دارای ساقه‌های عمودی با برگ‌های ناقص است. هر بخش با نوارهای باریکی که خطوط عمودی کوتاه دارند از یک‌دیگر جدا می‌شوند.

۲- در نوع دیگر نقش حاشیه ساده‌تر است و در آن نقش ۷ و ۸ و ریشه‌های آویخته از دامن دیده می‌شود.

نمونه زیورهای سینه، گوشواره و نوار پیشانی‌بند را می‌توان در تصاویر دید.

پوشش زن مارلیکی از روی نقوش جام شکسته (منبع: کتاب گیلان)

پای‌افزار در آثار کهن

گرچه در نقوش به جای مانده از مارلیک اثری از پای‌افزار نیست، ولی از نواحی باستانی رستم‌آباد (کلورز و جوبن) ظروف سفالی به‌دست‌آمده است که نشان‌دهنده بودن پای‌افزار در

آن زمان است. قدمت این آثار هم‌زمان با یافته‌های مارلیک است. پایه‌ها یا شکل عمومی این ظروف به‌مانند پای افزارهایی ساق بلند هستند.

از حفاری‌های اطراف رستم‌آباد دکمه‌های فلزی به صورت تکی یا جفتی و سگک‌هایی به‌دست‌آمده که احتمالاً متعلق به نوع دیگری از پای‌افزارها (از نوع بندی) است. از دیگر اشیایی که در این نواحی به دست آمده و به شکل پای‌افزاری ساق بلند با نوک برگشته در پنجه است، دسته شلاقی از جنس مفرغ است که در راستای ساق آن چند برجستگی دکمه‌ای دیده می‌شود. هم‌چنین ظرفی سفالی در این نواحی کشف شده که به شکل پای‌افزاری ساق بلند است و نوک برگشته آن مانند (چموش) است. این مدارک نشان می‌دهند که زنان و مردان این منطقه از دیرباز دارای پای‌افزار بوده‌اند (همان: ۵۸۷).

از دیگر وسایل تزئینی که در بعضی مقابر کلورز پیدا شد تعدادی صفحات کوچک طلا مخصوص تزئین روی لباس به اشکال مستطیل، صلیب یا پروانه بوده است. هم‌چنین، پلاک منقوش مستطیلی شکل بزرگی از طلا و کمربندی از جنس طلا و صدف پیدا شد. کمربند مزبور از دکمه مفرغی با روپوش طلا ساخته شده که تعدادی از آن‌ها روی صدف نصب شده بود. هم‌راه تزئینات مزبور مقداری دکمه مجوف نقش‌دار از جنس طلا به شکل نیم‌کره کشف شد که روی چوب سوار می‌شد. کشف این وسایل در منطقه نشان‌دهنده علاقه شدید ساکنان باستانی منطقه به این وسایل و وضع اقتصادی و اجتماعی تکامل‌یافته‌ای است که در اوایل هزاره اول قبل از میلاد در این منطقه حکم‌فرما بود. (حاکمی، ۱۳۴۷: ۱۴-۱۳)



سفالینه‌های به دست آمده در محوطه‌های باستانی رودبار به شکل پای‌افزار (منبع: کتاب کیلان)

امروزه در شهرستان رودبار تنها در روستاها و در میان کلان‌سالان شاهد لباس‌های بومی هستیم. جوان‌ها لباس‌های بومی را تنها در مراسم و به عنوان تشریفات بر تن می‌کنند تا در رقص‌های بومی شرکت کنند و با چین‌های زیبای دامن و رنگ‌های شاد پیراهن و سکه‌دوزی‌های جلیقه جلوه‌ای منحصر به فرد به کنش‌گری خود بدهند.

پوشاک مردانه: (مردنه یراق mardonə yarāq)

کلاه

کلاه پوششی است که عموماً مردان بر سر می‌گذارند و به شکل‌های مختلف است. کلاه‌هایی که مردان رودباری از آن استفاده می‌کردند، بدین شرح است:

کلاه نمدی (نمته کلا nemati kolā)

این کلاه توسط استادکاران در کارگاه‌های نمدمالی درست می‌شود و معمولاً به دو رنگ مشکی و قهوه‌ای است. برای این منظور از پشم گوسفندانی با همین رنگ‌ها استفاده می‌کنند. برای ساخت یک کلاه نمدی حدود صد گرم پشم نیاز است. امروزه کلاه نمدی فقط بر سر برخی از پیرمردان روستایی دیده می‌شود و استادان سازنده این کلاه انگشت‌شمارند.

در روستاهای عمارلو از مدل‌های مختلف کلاه نمدی استفاده می‌شد. یکی از آن‌ها گرد و کمی بلند بود که به آن «کلاه میرزا کوچک‌خانی» می‌گفتند. بیش‌تر افرادی که می‌خواستند خود را برتر و قوی‌تر از دیگران نشان دهند، از این کلاه استفاده می‌کردند. کلاه بختیاری نیز نوعی کلاه نمدی بود که برخی بر سر می‌نهادند.

نوع دیگر، کلاه نمدی مقاومی‌ست که به آن «شب کلا šabkolā» می‌گویند. در قسمت بالای آن یک خط تاخوردگی از جلو تا عقب کلاه دیده می‌شود که برای شکل دادن آن از قالب چوبی استفاده می‌کنند. سازندگان این کلاه در روستای «شَبک» به سر می‌برند. علت نام‌گذاری آن به شب کلاه این است که چوپان‌ها با همین کلاه می‌خوابیدند و سر را روی قطعه‌سنگی می‌گذاشتند و کلاه، حائل میان سر و سنگ بوده است. شب کلاه امروزه نیز بر سر پیرمردان عمارلویی دیده می‌شود. بیش‌تر چوپانانی که از شب کلاه استفاده می‌کنند، یک سوزن را که مقداری نخ به دور آن پیچیده شده در داخل کلاه، لابلای یاف درهم‌تنیده آن قرار می‌دهند تا اگر به دور از آبادی جایی از لباس‌شان پاره شد، از آن استفاده کنند. در سایر نقاط رودبار کلاه نمدی به شکلی ساده دیده می‌شود. مردان روستایی گاه وقتی در بین راه به آبی می‌رسیدند، کلاه نمدی خود را از سر برداشته و درون آن را چون کاسه‌ای پر از آب کرده و می‌نوشیدند.

گالشی کلا galšikola

این کلاه از جنس پارچه‌ای و به رنگ مشکی بود که از دو تکه متصل به هم، قسمت دایره‌ای وسط سر و قسمت دایره‌ای اطراف سر تشکیل می‌شد. این کلاه را بیش‌تر دام‌دارانی که در گیلان گالش خوانده می‌شدند، به سر می‌گذاشتند.

کلاغوش kolāguš یا گوش کلا guškolā

این کلاه به دو شکل دیده می‌شد. یکی از جنس پارچه ضخیم ماهوت و مخمل برای شهرنشینان است که گوش‌ها را می‌پوشاند. نوع دیگر از جنس شال پشمی تهیه می‌شد و با بندهای پهن و بلند از دو طرف، گوش‌ها را پوشانده و به دور گردن پیچیده می‌شد. گاهی نیز بندهای بلند آن به دور گردن پیچیده می‌شد و به سمت پشت رفته و از سمت کمر به جلو آمده و دور کمر بسته می‌شد. بندهای کلاه گوش در بالا پهن بودند و هر چه پایین می‌آمد، نازک‌تر می‌شد. کلاه‌گوش را بیش‌تر چوپانان و چارپاداران که کارشان رفت‌وآمد در میان کوه‌ها بود، در فصل سرما استفاده می‌کردند.

عرقچین arač'in

کلاه‌ی ست نازک از پارچه سفید و نقش و نگاری از جنس خود پارچه و یا توری‌ست. معمولاً سوغات زوآر مشهد یا کربلا و مکه بود و بیش‌تر در فصول گرم سال استفاده می‌شد.

شال کلا šale kola

از پارچه شال تهیه می‌شود و به صورت چهار تکه به هم دوخته شده است. لبه آن نیز به وسیله آستری سیاه‌رنگ احاطه شده که حدود نیم‌سانت آن نمایان و بقیه به داخل کلاه برده شده و با چند ردیف دوخت محکم می‌شود.

کلاه پهلوی (کلا پلوی kolāpalavi)

کلاه‌ی گرد و لبه‌دار بود که به دستور رضا شاه همه مردان ایرانی می‌بایست آن را به سر می‌گذاشتند. در دی‌ماه ۱۳۰۷ هـ.ش. قانونی به تصویب مجلس شورای ملی رسید که بر مبنای آن مردان ایرانی موظف بودند کلاه پهلوی بر سر بگذارند و پیراهن و شلوار بپوشند. تا سال ۱۳۱۴ هـ.ش. کلاه پهلوی (کلاه یک‌لبه) با فشار دولت متدوال شد، اما پس از سفر رضا شاه به ترکیه، وی دستور داد که کلاه تمام‌لبه (شاپو) به جای کلاه پهلوی استفاده شود (حسام‌الدین شریعت‌پناهی، ۱۳۷۲: ۲۶۹). مردم رودبار برای ابراز مخالفت خود در بر سرنهادن کلاه پهلوی این شعر را می‌خواندند:

kolāye Pahlavi āstār nedārə	کلا‌ی پهلوی آستر نِدارَ
harke xo sr beniya qyra tnedārə	هرکه خو سر بنیه غیرت نِدارَ
kolāye Pahlavi buzekulāpustə	کلا‌ی پهلوی بوزکولاپوست
harke xo sarāniya xyli dayusə	هرکه خوسر آنییه خیلی دیوسَ

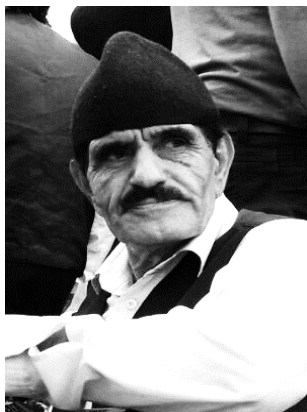
کلا شاپو kola šāpo

دورادور این کلاه دارای لبه است و به همین علت به آن «پَرَکی کلا paraki kolā» یا «چارپری کلا čārpari kola» هم می‌گویند. این کلاه که از فرنگ وارد شده بود. از سال ۱۳۱۴ هـ.ش. جای‌گزین کلاه پهلوی شد و مختص خوانین بود. جنس این کلاه بیش‌تر از ماهوت و مخمل بوده و به صورت آماده از بازار تهیه می‌شد.

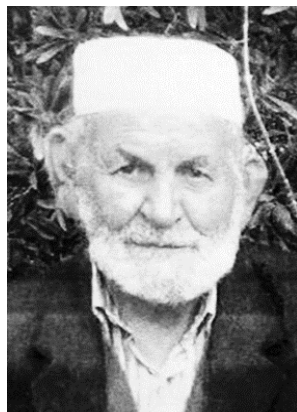
کلاه شاپو به دو شکل بود. در یک مدل آن قسمت بالای سر گنبدی شکل و جنس آن مخمل بود که به «جاهلی کلا» معروف بود و بیش‌تر بزن‌بهادرها از آن استفاده می‌کردند. به این مدل کلاه «لگنی کلا longi kolā» هم می‌گفتند. در مدل دیگر، قسمت بالای سرکمی فرورفته بود.

کلاه نوروزی خوانان

نوروزی‌خوانان که در اواخر اسفندماه در محله‌ها می‌گشتند و با خواندن اشعاری آمدن بهار را نوید می‌دادند، عموماً کلاهی مدور بر سر می‌گذاشتند که لبه‌های آن پولک‌دوزی یا سکه‌دوزی شده بود. امروزه استفاده از این کلاه‌ها در شهر رودبار منسوخ شده است و به ندرت می‌توان این کلاه‌ها را بر سر پیرمردان شهر یافت. مردان عموماً در زمستان از کلاه‌های کاموایی که در بازار عرضه می‌شوند و یا توسط بانوان در خانه بافته می‌شوند، استفاده می‌کنند و در تابستان نیز جوانان کلاه‌هایی که در قسمت جلو لبه‌دار است، بر سر می‌گذارند تا مانع تابش مستقیم آفتاب بر چهره‌شان باشد.

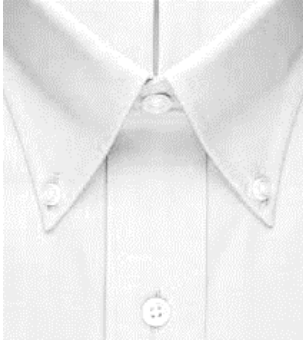


شب‌کلاه



عرفچین

پیراهن



پیراهن مردانه که به آن «مردونه پیرهن mardonə phrhan» می‌گویند برشی ساده داشت. گاه بدون یقه و گاه با یقه ساده ۲/۵ تا ۳ سانتی و بدون برگردان دوخته می‌شد. در ابتدا بیش‌تر از پیراهن جلو بسته که فقط سه دکمه داشت استفاده می‌کردند که در قسمت مچ نیز آزاد بود. ولی بعدها پیراهن جلو باز مورد توجه قرار گرفت. پوشیدن پیراهن کج یقه نیز مدت‌ها در میان مردان رواج داشت. برخی آن را باز می‌گذاشتند که به صورت افتاده

قرار می‌گرفت که در این حالت به آن «لمسی lamsi» می‌گفتند. از آن جایی که عرض پارچه‌ها در گذشته بیش‌تر ۹۰ سانتی‌متر بود برای دوخت پیراهن ۲/۵ تا ۳ متر پارچه استفاده می‌شد. برای دوخت پیراهن مردانه بیش‌تر پارچه‌هایی با رنگ‌های سفید، آبی یا سفید با خط‌های عمودی که به آن «میل‌میل پارچه» می‌گفتند به کار می‌بردند. مردم معمولی نیز بیش‌تر از پارچه «چلوار čelvar» که نخی و ارزان قیمت بود استفاده می‌کردند. در سال ۱۳۳۰ دو ریال دست‌مزد دوخت پیراهن در رستم‌آباد بود و هم‌اکنون بیست‌هزار تومان دست‌مزد خیاط برای دوخت یک پیراهن است. باگذشت زمان پیراهن با یقه برگردان مورد توجه قرار گرفت؛ که تا امروز نیز مورد استفاده مردان این دیار است.

«کش‌پیرهن kašepirhan» یا «کش‌شوی kašesavi» پیراهنی بافته از پشم بود که در فصل سرما استفاده می‌شد. امروز برای درست کردن این پیراهن به جای پشم از انواع کاموای رنگی استفاده می‌کنند.

جلیقه

جلیقه که به آن «جرقده، جرقزه یا جرئج jereqda, jereqza, -jeraqa» هم گفته می‌شود؛ پوششی است بدون آستین که در گذشته بیش‌تر مورد استفاده قرار می‌گرفت. جلیقه معلوم از جلو با چهار دکمه بسته می‌شود. برای جلیقه‌هایی که امروزه از پارچه شال دوخته می‌شوند به جای دکمه زیپ می‌گذارند. این جلیقه‌ها مناسب فصل سرما هستند.

برای جلیقه‌هایی که در فصول گرم سال پوشیده می‌شوند، بیش‌تر از پارچه‌های فاستونی استفاده می‌کنند. جنس آستر و پشت از یک نوع پارچه و معمولاً از جنس ابریشم است که با یک متر پارچه به صورت دولایه دوخته می‌شود. در پشت جلیقه‌ها معمولاً بند و سگکی نصب می‌کنند تا با شل کردن یا کشیدن آن تنگی و گشادی جلیقه را تنظیم کنند. برای

دوخت جلیقه ۷۰ سانتی متر پارچه مورد نیاز است. امروزه دست‌مزد خیاط برای دوخت یک جلیقه در رستم‌آباد ۵۰ تا ۶۰ هزار تومان است. در سال ۱۳۳۰ جلیقه را با دو ریال می‌دوختند.



کت

کت که به آن «qabā» یا «نیم‌تن Nimtana» نیز گفته می‌شود تن‌پوشی‌ست دارای یقه برگردان و آستر، دو جیب در پایین جلو و یک جیب در سمت چپ بالا دارد. معمولاً در سمت راست نیز دارای جیب میانی است. در گذشته کوه‌نشینان بیش‌تر از پارچه شال برای دوختن کت استفاده می‌کردند. در رودبار این کت‌ها را «چوقا čoqā» یا «چوخا čoxā» می‌نامند.

برای دوخت کت یک متر و هفتاد سانت پارچه استفاده می‌شود. دوخت کت نیاز به مهارت بسیار دارد و کم‌تر خیاطی این کار را انجام می‌دهد. دست‌مزد خیاط در سال ۱۳۳۰ برای دوخت یک کت ۳ تومان بود و امروزه در رستم‌آباد دویست هزار تومان برای دوخت یک کت اجرت پرداخت می‌شود.

شلوار

شلوار یا «šelār» مردانه در ابتدا به صورت تُنبان بود. تنبان شلواری بسیار ساده به رنگ سیاه و بدون جیب بود که در قسمت کمر قوزه داده می‌شد و از داخل آن بندی که از پشم رسیده شده بود، می‌گذشت و دو سربند را در جلو به هم گره می‌زدند. پاچه تمبان معمولی بود و در قست اتصال دو پا نیز خشتک داده می‌شد. باگذشت زمان و بهبود اوضاع اقتصادی مردم، دوخت شلوار با پارچه‌های مرغوب‌تر و مدل‌های گوناگون باب شد. از جمله آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

«شلوار پنج‌جکی šalvārpanjaki»: به شلوارهایی گفته می‌شد که به‌جای بند به وسیله دکمه در جلو باز و بسته می‌شد. این شلوار را افرادی که وضع مالی بهتری داشتند می‌پوشیدند.

شلوار کوه‌نشینان بیش‌تر از پارچه شال دوخته می‌شد. شلوارهای مردانه به دو گونه پاچه تنگ و پاچه معمولی بودند. از شلوار پاچه تنگ به هنگام کار استفاده می‌کردند و درمواقع عادی از شلوارهایی با پاچه معمولی استفاده می‌کردند.

شلوار پولکی: در این نوع شلوار ۲۶ تا ۲۷ سانتی‌متر بالای مچ سه دکمه که به آن «پولک pulak» می‌گفتند، داده می‌شد تا قسمت مچ کاملاً به پا چسبیده شود. شلوارهای دکمه‌دار بیش‌تر مورد استفاده کشاورزان و چوپانان بود. در مناطق کوهستانی و برف‌گیر دم پای شلوار را تنگ می‌کردند تا برف داخل آن نرود.

در دهه ۴۰ شلوارهای دم‌پاگشادی دوخته می‌شد که به آن «دهان‌اژدری» می‌گفتند. شلوار «قُمی» یا «سویتی sovieti»: دم‌پای تنگ داشت ولی قسمت بالای آن بین ساق و ران—گشاد و بیرون زده بود. این مدل شلوار را بیش‌تر شکارچیان و جوانان می‌پوشیدند.

شلوار «گُلَف golf»: این مدل شلوار دارای مچ به پهنای ۳ سانتی‌متر بود و بالای مچ چین می‌خورد؛ و به‌جای دکمه بر روی مچ تسمه می‌زدند که باز و بسته شود.

«لاس‌پاره lāspārā»: نیز شلوار کشتی‌گیران محلی بود. این شلوار به رنگ مشکی و تا سر زانو بود. لاس‌پاره را تنگ و چسبان می‌دوختند تا در حین بازی حریف قادر به گرفتن و کشیدن آن نباشد. هم‌چنین درزهای این شلوار را چندین بار می‌دوختند تا مقاوم‌تر شده و پاره نشود.

معمولاً برای دوخت یک شلوار یک متر و ۳۰ سانت پارچه مورد نیاز است.

پاپوش

پاپوش، پافزار یا «پا بزار pābezār» پوششی‌ست که پا را محافظت می‌کند و از گذشته تاکنون با شکل‌ها و جنس‌های مختلف مورد استفاده قرار گرفته است.

سخنان پیرمردان و پیرزنان شهری و روستایی منطقه، بیان‌گر این حقیقت است که درگذشته‌ای نه‌چندان دور، در زمانی که هنوز نظام ارباب‌رعیتی بر جامعه حاکم بود، اوضاع اقتصادی عموم مردم آن‌چنان نابه‌سامان بوده است که اکثریت آن‌ها با پای برهنه رفت و آمد می‌کردند و فقط اربابان و وابستگان آن‌ها قادر به تهیه پای‌افزار برای خود و خانواده‌شان بودند. البته در مناطقی هم‌چون روستای کلیشم که دارای نظام خرده‌مالکی بودند، مردم اوضاع اقتصادی بهتری داشتند و پوشیدن پاپوش در آن‌جا از قدمت بیش‌تری برخوردار

است. پاپوش‌های اولیه نیز مختص مردان بودند و زنان بعدها به مرور زمان صاحب پای‌افزار شدند. پای‌افزارهای مورد استفاده در گذشته به این شرح است:

چموش (چمیش čamiš): پای‌افزاری است که از پوست دباغی نشده ساخته می‌شد و معمولاً برای تهیه آن از پوست سر گاو استفاده می‌کردند؛ زیرا پوست سر از بقیه اعضای بدن ضخیم‌تر و مقاوم‌تر است. از پوست یک کله بزرگ گاو سه جفت چموش ساخته می‌شد. در رودبار عموم مردم، چموش را با نام «چرم» می‌شناسند و در روستاهایی چون علی‌آباد هر مردی خودش چرم مورد نیاز خانواده را می‌دوخت. برای این کار پای خود را روی پوست آماده شده می‌گذاشت. پوست را جمع می‌کرد و از جلو و دو طرف تا بالای پا می‌آورد؛ دور آن را علامت می‌گذاشت و می‌برید و سپس دو طرف روی آن را با درفش سوراخ می‌کرد و با نوار باریکی که از پوست تهیه می‌شد و به آن «براز borāz» می‌گفتند، می‌دوخت. این نوع پاپوش پس از مدتی استفاده کردن کف آن ساییده شده و موجب سُر خوردن صاحب‌اش می‌شد.

نوع دیگر چمیش را که از پوست دباغی شده بود، «گیل چمیش gilečamiš» می‌گفتند. در این نوع، برای رویه آن نیز از چرم استفاده می‌کردند.

چارُق čāroq: کفشی بود که از چرم سایر قسمت‌های پوست گاو تهیه می‌شد و دارای بندی بلند بود که به ساق پا بسته می‌شد.

گالش gāleš (گالوش gāluš): از جنس رزین یا لاستیک، بدون بند ساده و سیاه‌رنگ است که درون آن با یک لایه پارچه نخی قرمزرنگی پوشانده شده است.

چارُق گالوش (čāroq gāluš): در روزهای بارانی افراد متمول پس از پوشیدن چارُق به خاطر این‌که در میان راه پای‌شان گل‌آلود نشود، پای چارُق پوشیده را در گالوشی بزرگ‌تر می‌کردند و راهی می‌شدند؛ چون به شهر می‌رسیدند، گالوش را درمی‌آوردند و به نوکر می‌دادند و با چاروق راه می‌رفتند.

رَزین گالوش (razin gāluš): از رزین قرمز تهیه می‌شد و نرم و انعطاف‌پذیر بود.

کَتَل (کتله katala) در واقع نوعی دمپایی چوبی بود که تسمه‌ای رزینی در قسمت سینه پا از دو طرف به بخش چوبی میخ می‌شد و پا در آن قرار می‌گرفت. معمولاً قسمت چوبی آن را قاشق‌تراشان می‌تراشیدند و درست می‌کردند.

چست: نوعی پای افزارست که رویه‌اش چرمی و کف آن از لاستیک بود. چست‌هایی که از قزوین می‌آوردند، بندگان بودند ولی آن‌هایی که از زنجان آورده می‌شدند، فاقد بند بودند.

آجیده (ājide): پاپوشی مردانه بود که کف آن از رزین بود و رویه آن با نخ پنبه‌ای بافته می‌شد. این پاپوش مورد استفاده مردم علی‌آباد بود و از زنجان برای فروش به این محل آورده می‌شد.

گیوه (کِلاش): پاپوشی است که کف آن از پارچه‌های پنبه‌ای کهنه‌ای ست که به صورت نوارهای تاخورده و به هم فشرده درآمده‌اند؛ به صورتی منظم با نخ‌ی محکم به بند کشیده می‌شوند و آن را با عبور دادن چهار تسمه چرمی که از پوست گاو تهیه شده‌اند، محکم می‌کنند. زیره را به وسیلهٔ تکه فلزی آهنی در اندازه‌های مورد نظر می‌بُرند. سپس نخ کلفتی را که از موی بز است، از داخل دورتادور زیره گذرانده تا رویه به آن بافته شود؛ و در آخر رویهٔ آن را با نخ‌های ابریشمی یا پنبه‌ای می‌بافند. گیوه تازه را ابتدا بر روی علف‌های سبز می‌پوشیدند تا منافذ آن پوشیده شود. سال‌ها پیش در قسمت پایین‌دست روستای علی‌آباد، محلی که به آن «علی‌آوا چم» می‌گفتند، عده‌ای از اقوام لکِ خرم‌آباد ساکن بودند که گیوه می‌ساختند و مردم علی‌آباد از آن‌ها خریداری می‌کردند.

آتوری (otori): پای‌افزاری است که در روستای انبوه از آن استفاده می‌شد. زیره یا کف آن از لاستیکی محکم بود که برای درست کردن آن از لاستیک چرخ اتومبیل استفاده می‌کردند؛ و احتمالاً نام آن هم برگرفته از «اتومبیل» است. قسمت روی آن نیز از چرم گاو بود که پس از برش دادن به لاستیک کف دوخته می‌شد. در نوع دیگر، اتوری که در تابستان آن را می‌پوشیدند، «گیواسر givāsar» نام داشت و برای رویهٔ آن به‌جای چرم از پارچهٔ پنبه‌ای استفاده می‌کردند. آتوری پاپوش مورد علاقهٔ بیش‌تر مردم به خصوص جوانان بوده است.

تخته جوراب: نوعی پاپوش زنانه در روستاهای فاراب عمارلو بود که برای کف آن از چرمی بسیار ضخیم و محکم استفاده می‌شد و احتمالاً چرم شتر یا گاو میش بوده است. قسمت پشت آن بلندتر از پاپوش‌های معمولی بوده و قسمت جلوی آن نیز مانند گیوه بافته می‌شد.

در روستاهایی مانند کلیشم که زمستان‌های سختی دارد و زمین در روزهای زیادی پوشیده از برف است، به کف بیرونی پاپوش چهار قطعه چوب را به‌صورت افقی با دوخت نصب می‌کردند که به آن «چکه‌دور čekədor» می‌گفتند. این چوب‌ها مانع از فرورفتن پا در برف می‌شدند. در برخی نواحی نیز چارپاداران «چرب‌داران čarbedārān» برای جلوگیری از نفوذ سرمای زیاد در داخل پاپوش کاه می‌ریختند و به این طریق پا را از سرما محفوظ نگه می‌داشتند.



پوشاک زنانه

سربندها

پوشش سر برای زنان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. پوشش سنتی سر از دو بخش تشکیل می‌شود. بخش زیرین که معمولاً از پارچه‌ای ابریشمی بوده و کوچک‌تر است؛ و بر روی آن دستمال سفید و بزرگ نخی بسته می‌شود. دستمال‌های زیرین و رویی در مناطق مختلف رودبار با نام‌های متفاوتی شناخته می‌شوند که می‌توان به این موارد اشاره کرد.

سربند زیرین

در گذشته‌ای دور، در بیشتر مناطق دختران قبل از ازدواج کلاه کوچکی بر سر می‌گذاشتند که تمام کاسه سر را می‌پوشاند. این کلاه عموماً از جنس کتان یا مخمل و دارای آستر بود. جلوی آن را با سکه تزئین می‌کردند. در کلیشم قسمت جلوی کلاه را با نواری قرمز رنگ تزئین می‌کردند؛ ولی پس از ازدواج به جای کلاه، دستمال ابریشمی سیاه‌رنگی می‌بستند که خودشان نیز در اصلاح محلی به آن «مشکی» می‌گویند.

سربند در انبوه اهمیت خاصی دارد. چون با آن می‌توان زنان را از دوشیزگان باز شناخت. در این روستا دختران تا زمانی که ازدواج نکرده‌اند، اجازه بستن دستمال زیرین «تاک‌دبس

tākdabas» را ندارند و فقط دستمال سفید و بلند یا روسری به سر می‌بندند. البته در گذشته زیر دستمال بزرگ و سفید خود کلاه کوچکی می‌گذاشتند که امروزه گذاشتن آن نیز منسوخ شده است. بانوان انبوهی پس از رفتن به خانه بخت، طی مراسمی (که شرح آن در بخش آداب و رسوم آمده است) «تاک‌دبس» بر سر می‌نهند. زنان جوان از «تاک‌بند tāk band» قرمز و میان‌سالان از قرمز تیره و پیرزنان از تاک‌بند سیاه‌رنگ استفاده می‌کنند. گاه می‌شد که افراد برای زیبایی بیش‌تر دو تاک‌بند بر روی هم می‌بستند. ابتدا تاک‌بند سیاه را در زیر و سپس تاک‌بند قرمز بر روی آن بسته می‌شد. ابعاد تاک‌دبس در انبوه ۱۳۰×۱۲۰ سانتی‌متر است.

دستمال زیرین در جیرنده به رنگ مشکی از جنس کتان یا پنبه بوده و به آن «مندیل mandil» می‌گویند. مندیل واژه‌ای عربی است و در فرهنگ معین به معنای «دستار و عمامه» آمده است.

بستن مندیل در میان زنان به دو گونه است:

۱- کج‌مندیل: زنان لوطی‌صفت و دختران جوان بیش‌تر مندیل را به شکل کج می‌بندند. در رودبار بستن کج‌مندیل را امری ناپسند برای زنان می‌دانستند.

۲- راست‌مندیل: در حالت معمول، مندیل به شکل راست بسته می‌شود.

در گلنگش دستمال زیرین نوع‌روسان به رنگ‌های بنفش و سرخ بود.

در شهر رودبار و روستاهای اطراف آن، دستمال زیرین ابریشمی با راه‌راه مشکی و زرشکی بود (میل‌میل دسمال milmiledasmāl). این دستمال حدوداً در اندازه‌های ۹۰×۱۰۰ سانتی‌متر بود و معمولاً از قزوین به این شهرستان آورده می‌شد. نحوه بستن سربند زیرین به گونه‌ای است که تمام کاسه سر و پیشانی را در بر می‌گیرد و دو گوشه آن را پشت گردن برده و به‌صورت ضربدر به جلو می‌آورند و بر روی پیشانی گره می‌زنند. سپس دنباله آن را به پشت گردن برده و با گره محکم می‌کنند.

در برخی مناطق نیز پس از گره زدن بر روی پیشانی یک دور به هم می‌پیچند و سپس هر یک از گوشه‌ها را در دو طرف سر، لای سربند فرو می‌کنند. بانوانی که موهای خود را به صورت دو گیس (می‌خاله mi xāl) در پشت سر بافته‌اند، آن را از دو طرف به بالای سر آورده و در لای سربند می‌پیچند.

در شهر رودبار دختران و زنان جوان «آبس ābas» را در جلوی سر گره می‌زدند و به آن «گل‌آبس gelābas» می‌گفتند.



دستمال «دسمال dasmāl»

دستمال معمولاً به رنگ سفید و از جنس چلوار یا کودری بوده و بر روی سریند زیرین بسته می‌شود. دستمال به شکل مربع با طول و عرض یک‌سان است و در اندازه‌های مختلف از یک متر تا ۱/۴۰ دیده می‌شود که علاوه بر سر و اطراف صورت، روی شانه‌ها پشت سر و سینه را می‌پوشانید. معمولاً دستمال را در بیرون از خانه و مهمانی و عروسی بر سر می‌گذاشتند و در خانه به سر نمی‌بستند.

برای بستن دستمال پس از دولا کردن آن به صورت مورب، آن را بر سر گذاشته و دو طرف آن را از قسمت گردن و زیر چانه به صورت ضرب‌در به پشت برده و گره می‌زنند. این گره، گاه در پشت گردن و گاه بالای سر قرار می‌گرفت.

در بعضی مناطق هم‌چون جیرنده برخی از بانوان قسمت بالای دستمال را بر سر نمی‌گذارند و آن را بر روی گردن می‌اندازند؛ ولی در گذشته در مناطقی هم‌چون رحمت‌آباد، بانوان به خصوص نوعروسان بخش پایین صورت را با دستمال می‌پوشاندند.

لچک



این نوع پوشش سر پارچه‌ای مثلثی شکل، رنگی و کوتاه بود. زنان لچک را در خانه و برای امور خانه‌داری به سر می‌بستند تا از ریختن مو به داخل غذا یا نشستن گرد و غبار و چربی بر روی سر در هنگام کار کردن و پخت و پز جلوگیری کنند. زنان پس از گذاشتن لچک بر روی سر دو گوشه آن را با دست به پشت گردن برده در آن‌جا گره می‌زدند. گاهی نیز در پشت گردن سمت راست و چپ را برعکس به جلو آورده و روی پیشانی یا دور گردن گره می‌زدند.

پیراهن «پیرهن pirhan» یا «شوی šavi»

جامه‌ای ست که زنان بر روی لباس‌های زیرین می‌پوشند و دارای آستین‌های بلند تا مچ است. برای جوانان و نوجوانان بیش‌تر از پارچه‌های رنگین و گل‌دار دوخته می‌شد. افراد مسن از رنگ‌های تیره‌تر استفاده می‌کردند؛ و این نشان‌دهنده وقار و شخصیت افراد بود.

برای پیراهن به‌طور معمول سه متر پارچه استفاده می‌شود. قد پیراهن در رودبار و روستاهای اطراف تا زانوست اما در جیرنده پیراهن را حدود یک و ربع بالاتر از زانو می‌دوزند. در دو طرف پایین پیراهن چاک به اندازه ۲۰ سانتی‌متر در نظر می‌گیرند. در رودبار و روستاهای بخش مرکزی قسمت جلو پیراهن کاملاً بسته است و برای راحتی در پوشیدن به اندازه ۲۰ سانتی‌متر از پشت گردن باز می‌گذارند و آن قسمت را با بند یا دکمه که پشت گیسوان قرار می‌گیرد، باز و بسته می‌کنند. مردم این مناطق باز بودن جلو پیراهن را برای زن به‌طور معمول عیب می‌دانند. ولی برای زنان پس از بچه‌دار شدن قسمت جلو پیراهن را باز و دکمه‌دار می‌کردند تا بتوانند به کودک شیر بدهند.

در جیرنده و روستاهای عمارلو جلو پیراهن را از گودی گردن به اندازه ۲۰ تا ۲۵ سانت باز گذاشته و با دو یا سه دکمه آن را باز و بسته می‌کنند.

از آن‌جایی‌که پیراهن محلی لباسی است آزاد و گشاد و همانند لباس‌های امروزی کاملاً کیپ بدن نیست، نیاز به اندازه‌گیری دقیق و سانتی‌متری نیز ندارد. برای دوخت پیراهن اندازه‌ها را از روی پیراهن قبلی فرد یا با وِجَب مشخص می‌کردند. حتی برخی خیاطان خبره فقط با نگاه کردن اندازه‌ها را تعیین می‌کردند و پارچه را بُرش می‌دادند. امروزه نیز بیش‌تر خیاطان برای دوخت لباس محلی از همین روش‌ها استفاده می‌کنند و به ندرت متر به کار می‌برند.

در قسمت‌های مختلف رودبار پیراهن با اندک تفاوت ظاهری دیده می‌شود. زنان جیرنده برای دوخت پیراهن بیش‌تر از پارچه بدون طرح استفاده کرده و بر روی آن گل‌دوزی می‌کنند. گل‌دوزی در قسمت جلو (اطراف یقه)، پایین، اطراف چاک‌های پهلوی و مچ‌ها انجام می‌شود. در تمام این قسمت‌ها به پشت پارچه آستر می‌دهند تا کار گل‌دوزی بهتر انجام شود.

در این پیراهن قسمت تنه از دو بخش «جان و یان» تشکیل شده که به هم دوخته می‌شوند. «جان» قسمت اصلی و بزرگ‌تر است و «یان» پارچه‌های به کار رفته در پهلوهاست و کوچک‌تر است.

در پیراهنی که برای جثه‌ای معمولی دوخته می‌شود، «جان» را ۶ وِجَب و آستین را ۲/۵ وِجَب در نظر می‌گیرند. اول جان و بعد آستین را برش می‌دهند. «یان» اگر گشادتر باشد،

لباس بهتر می‌ماند. اندازه چاک پایین پیراهن را نیز یک وجب و یک انگشت شست در نظر می‌گیرند. در قسمت گودی گردن نیز «بلگه» دوخته می‌شود که جای دکمه است. بلندی بلگه نیز با توجه به قد افراد مشخص می‌شود. برای افراد بلندقد، بلگه بلندتر با ۳ دکمه و برای قدهای معمولی، بلگه کوتاه‌تر، با ۲ دکمه دوخته می‌شود. «qaltaqe bon قالتاق بُن» هم به شکل مربعی ۸×۸ است که در زیر بغل می‌دوزند.

برش و دوخت پیراهن در روستای انبوه نیز به همین صورت، ولی فاقد گل‌دوزی است. در انبوه پیراهن معمولاً با پارچه‌های گل‌دار دوخته می‌شود.

پیراهن زنان در سایر مناطق رودبار ساده‌تر است و با چند پيله در جلو و رو دوخت‌هایی با نخ‌های تیره یا روشن تزیین می‌شود. اگر متن پارچه روشن باشد از نخ تیره و اگر تیره باشد از نخ روشن استفاده می‌کنند. از این رو دوخت‌ها در قسمت‌های یقه، جلو سینه، لبه پایین پیراهن و اطراف چاک‌های پهلوی و مچ‌ها انجام می‌شود. دکمه‌هایی که در پیراهن استفاده می‌شود، بیش‌تر از نوع چسبان (تر و ماده) است که به آن «آجون واجون ajon vajon» می‌گویند؛ و باز و بسته کردن آن بسیار آسان است. در گذشته‌ای دورتر، از سکه‌های پول نیز به عنوان دکمه استفاده می‌شد. به این منظور حلقه کوچکی در پشت سکه جوش می‌دادند. در یک‌سو، سکه دوخته می‌شد و در سوی دیگر بند کوچکی را به صورت نیم حلقه می‌دوختند که دکمه در آن جا می‌گرفت و بسته می‌شد.

در گذشته زنان موقع جمع‌آوری زیتون یا چیدن گل‌گاوزبان، قسمت پایین پیراهن خود را که به آن «پَره para» یا «پَر par» می‌گویند با دست جمع می‌کردند و به بالا می‌گرفتند و محصولات جمع شده را در آن می‌ریختند. در این مواقع پَره یا پَر به عنوان واحد شمارش نیز به کار می‌رفت. مثلاً گفته می‌شد: «یه پَره گل» یا «یه پَر زه».



استفاده از پول به عنوان دکمه

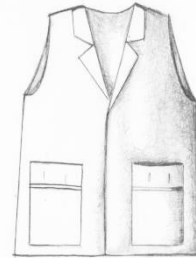
جلیقه «حلقه / جرقده / جرزقه jereqza / jeraqda / jeleqa»

نیم‌تنه کوتاه و بدون آستین است که روی پیراهن می‌پوشند. به جلیقه «نیم‌بال nimbal» هم گفته می‌شود. برای دوختن جلیقه ۶۰ سانت پارچه نیاز است. جنس جلیقه در رودبار و روستاهای مناطق پست‌تر معمولاً مخمل بوده و در ارتفاعات از ماهوت که پشمی و ظریف است، استفاده می‌شود. معمولاً جنس پارچه جلو با پشت و آستر جلیقه تفاوت دارد. در شهر رودبار جلیقه زنان دو طرف جلو از مخمل، ولی آستر و پشت آن از کرباس است. جلیقه بیش‌تر به رنگ سیاه یا رنگ‌های تیره دیده می‌شود. البته جلیقه عروس را از پارچه مخمل قرمز یا رنگ‌های شاد دیگر می‌دوختند.

جلیقه‌های زنانه فاقد دکمه و دارای دو جیب در پایین و یک جیب کوچک در سمت راست بالا هستند و یقه برگردان دارند. زنان معمولاً در جیب کوچک بالا سقر می‌گذاشتند و سوزن یا سنجاقی بر روی یقه نصب می‌کردند تا مانع از (بی‌وقتی) یا جن‌زدگی آن‌ها شود. در مواقع ضروری نیز از آن‌ها برای دوخت و دوز استفاده می‌کردند.

در گذشته برخی روی جیب‌ها و جلو جلیقه را با پول تزیین می‌کردند که به آن «پول بزی جرقده pulbezy jeraqda» می‌گفتند. مقدار پولی هم که بر روی جلیقه دوخته می‌شد بستگی به توان مالی افراد داشت. مدل جلو جلیقه‌هایی که در کلیشم دوخته می‌شود با سایر مناطق متفاوت است؛ و این‌گونه که پیداست مردمان این روستا در دوخت جلیقه دقت و ظرافت بیش‌تری به کار می‌برند. در جیرنده نیز از این مدل جلیقه استفاده می‌کنند؛ که البته گفته می‌شود آن را از کلیشمی‌ها آموخته‌اند و گاه جلیقه را خیاطان کلیشمی برای آن‌ها می‌دوزند. در بیش‌تر روستاها جلیقه را خیاطان مرد می‌دوزند.

در رودبار پشت جلیقه را با چرخ‌دوزی تزیین می‌کنند. طرح وسط به شکل درخت است که به آن (چنار) می‌گویند و اطراف آن را هم با طرح‌های ماه و ستاره یا طرح بوته یا کرک لنگ (پای مرغ) پُر می‌کنند.



کت (قبا qabā)

قبا جامه‌ای است دارای آستین بلند و ساده و جلو آن باز است و به آن «نیم‌تنه» هم گفته می‌شود. این پوشش در همه‌جا تقریباً به یک شکل است. یقه آن انگلیسی برگردان، بدون دکمه و دارای دو جیب در دو طرف پایین است و جیب کوچکی هم در قسمت بالای سمت چپ دارد. جنس قبا بیش‌تر از پارچه مخمل در رنگ‌های متفاوت است و آستر آن را از پارچه نخی می‌دوزند. برای دوخت قبا ۳ متر پارچه استفاده می‌کنند و بیش‌تر توسط خیاطان مرد دوخته می‌شود. در گذشته قبا جزء ثابتی از لباس زنان بود و در بیش‌تر مواقع به تن می‌کردند. امروزه حتی زنانی که هنوز لباس سنتی به تن می‌کنند، کم‌تر از قبا استفاده و ژاکت‌های دست‌بافت یا ماشین‌بافت را جای‌گزین آن کرده‌اند.



دامن «تُمان» / شلار / toman / šelar

جامه‌ای بلند و پُر چین است که پایین‌تنه را می‌پوشاند. برای دوختن این نوع دامن، از ۷ تا ۱۰ متر پارچه استفاده می‌شود. متراژ پارچه با توجه به جثه افراد و کاربرد تُمان متفاوت است. برای زنان لاغر و ریزنقش از پارچه کم‌تری استفاده می‌شود تا سنگینی آن کم‌تر احساس شود و توان حمل آن را داشته باشند.

برای دوختن تمانی که در جشن‌ها و عروسی‌ها می‌پوشند، پارچه بیش‌تری به کار می‌برند تا پُرچین و زیباتر باشد؛ هم‌چنین برای این منظور از پارچه‌های ساتن، مخمل و برای مصرف روزانه از پارچه‌های نخی و ارزان‌تر استفاده می‌کنند. برای دوخت تومانی هم از پارچه‌های ساده و هم از پارچه‌های گل‌دار استفاده می‌شود.

برای بُرش تُمان، قسمت راستهٔ پارچه را بر روی بدن شخص از کمر تا مچ پا اندازه می‌گیرند و برش می‌دهند. بقیهٔ پارچه را نیز به همان اندازه تکه‌تکه می‌بُرند. به هر تکه یک‌تخته می‌گویند. هر تمان معمولاً از ۷ یا ۸ تخته پارچه که به هم دوخته شده‌اند، درست می‌شود. قسمت بالای پارچه‌های به هم دوخته‌شده را به داخل برده و دورتادور آن را می‌دوزند؛ که به آن قوزه می‌گویند. درگذشته بندی را که از پشم ریسیده شده بود، از این قسمت رد می‌کردند که به آن «شَلابند» (šelābend) می‌گفتند و هنگام پوشیدن شلار، آن را جمع کرده و سفت می‌بستند. امروزه به‌جای بند پشمی از کش استفاده می‌کنند.

تقریباً در همه جای رودبار در حاشیهٔ پایین «شلار» نواری به رنگ سیاه دوخته می‌شود؛ که به آن در جیرنده «پَن» می‌گویند. در پایین‌بازار رودبار زنان هر محله‌ای این نوار را به رنگی خاص انتخاب می‌کردند، به‌طوری که با دیدن زنان در بازار از روی رنگ نوار دوخته‌شده در پایین تُمان آن‌ها می‌توانستند بدانند از اهالی کدام محل هستند. در جیرنده از گذشته تمان را نواردوزی می‌کنند. تمان‌های نواردوزی شده را بیش‌تر در جشن‌ها و عروسی‌ها می‌پوشند. گفته می‌شود مرمغان کلیشم نیز درگذشته تمان را نواردوزی می‌کردند. از آن جایی که نوارهای رنگی آماده همانند امروز در دس‌ترس نبود، از پارچه‌های رنگی برای نواردوزی استفاده می‌کردند و در هر تمان حدود ۱۲ یا ۱۳ ردیف نواردوزی می‌شد. امروزه خیاط برای دوخت یک تمان ساده ۳۰ هزار تومان و برای یک تمان نواردوزی شده ۱۳۰ هزار تومان دست‌مزد می‌گیرد. در بعضی مناطق برای سنگین شدن و افتادگی تُمان و هم‌چنین جلوگیری از ساییده شدن و دوام بیش‌تر آن، تمام لبهٔ پایین را به‌اندازه ۳ یا ۴ سانت از داخل آستر می‌دهند.

تُمان قوزه (tomānquzə) کردن

گاهی زنان در زمان انجام کار کشاورزی تمان خود را با دست از اطراف جمع می‌کردند و به جلو آورده و در میان قوزه می‌انداختند تا برای‌شان دست و پا گیر نباشد. به این حالت تمان قوزه کردن می‌گفتند.

پس و پیش کردن

زنان در بعضی مواقع مجبور می‌شدند «شلار» یا همان «تمان» خود را به صورت پس و پیش جمع کنند. برای این کار، نیمه جلو دامن را با دست جمع کرده و از لای پاهای عقب می‌بردند و در قوزه پشت محکم می‌کردند و نیمهٔ عقب دامن را هم به همان ترتیب به جلو آورده و در قوزه جلو محکم می‌کردند.

پس و پیش کردن بیش‌تر در سه زمان به کار می‌آمد:

- ۱- در هنگام کار کشاورزی (جمع‌آوری زیتون و کار کردن در گندمزارها و شالیزارها).
- ۲- وقتی نامزد دختری به دیدارش می‌رفت و قرار بود شب در خانه عروس بخوابد. گرچه عموماً دختر و نامزدش جدا از هم به همراه سایر اعضای خانواده هر یک در گوشه‌ای از اتاق می‌خوابیدند، ولی دختر با این عمل در واقع خود را محفوظ نگه می‌داشت.
- ۳- در دوران قاعدگی که محافظ و نگه‌دارنده پارچه مورد استفاده در این موقع باشد. زنان گاه در این دوران دو سر پارچه مورد استفاده را از بالای تُمَن بیرون آورده و به این ترتیب بند تُمَن نگه‌دارنده آن بود.

شلوار

زنان عموماً زیر تُمَن خود پوششی نداشتند. کم‌کم با بهتر شدن اوضاع اقتصادی و فرهنگی زنان بران شدند تا از پارچه‌های کودری و چیت برای خود شورت و شلوار تهیه کنند. معمولاً هر زن و دختری می‌توانست شلوار خود را برش دهد و بدوزد. شلوار زنان به صورت ساده با پاچه‌های معمولی بود و در قسمت کمر قوزه داده می‌شد که بند شلوار از آن می‌گذشت. این نوع شلوار را در شهر رودبار «بیجامه» *bijāmē* می‌گویند. شورت هم مانند شلوار دوخته می‌شد با این تفاوت که لنگه آن کوتاه بود و تا نیمی از ران را می‌پوشاند؛ و به آن «تَنَکِه» *tonekə* می‌گفتند. برای دوخت شلوار به اندازه یک‌قد (از کمر تا قوزک پا) پارچه نیاز است.

چادرشب (چادِشو / چاشو *čadešaw / čašow*)

چادرشب که در گویش محلی به آن «چاشو» می‌گویند، پارچه‌ای رنگارنگ و معمولاً با طرح چهارخانه است. رنگ اصلی در زمینه چادرشب‌ها معمولاً قرمز است، اما رنگ‌های سفید، سیاه، بنفش و سبز هم در آن دیده می‌شود. رنگ‌های به کار رفته در چادرشب معمولاً چشم‌گیر و پُررنگ است. جنس چادرشب بیش‌تر از پنبه یا ابریشم بوده و ابعاد آن معمولاً ۲×۲ متر است. در رودبار نیز هم‌چون سایر نقاط گیلان از چادرشب به عنوان نوعی کمربینج برای زنان استفاده می‌شود. بستن چادرشب به دور کمر موجب جلوگیری از نفوذ رطوبت به بدن و گرم نگه‌داشتن شکم و کلیه‌ها می‌شود و هم‌چنین محافظ خوبی برای کمر در زمان کارهای سنگین کشاورزی است. امروزه استفاده از چادرشب در میان زنان بسیار کم است، ولی در روستاهایی هم‌چون کلیشم که پوشیدن لباس محلی در میان زنان کاملاً منسوخ شده است، بستن چادرشب به دور کمر هنوز رایج است.

در رودبار و روستاهای اطراف، بافتن چادرشب متداول نبوده است و آن را از منطقه جلگه که در اصطلاح «گیلون» *gilon* گفته می‌شود، به رودبار می‌آوردند و مردم آن را از

فروشنندگان دوره‌گرد یا مغازه‌ها خریداری می‌کردند. در روستاها از چادرشب برای بستن رخت‌خواب و یا پوشش رخت‌خواب‌هایی که مرتب در گوشه‌ای از اتاق بر روی هم گذاشته شده‌اند نیز استفاده می‌کنند.

چادر «čader»

چادر نوعی پوشش سنتی ایرانی است و به صورت پارچه نیم‌دایره‌ای شکل است که بلند بوده و از سر تا پای زنان را می‌پوشاند. چادر معمولاً به رنگ‌های سیاه یا تیره و روشن گل‌دار است. زنان برای نگه داشتن آن از دست یا کش کمک می‌گیرند. در گذشته لباس سنتی زنان چنان پوشیده بود که نیاز به بر سر نهادن چادر نبود. زنان بیش‌تر چادر یا چادرشب را به دور کمر می‌بستند. طوری که دو طرف چادر را به دست گرفته از پشت به جلو می‌آوردند؛ قسمت راست را به چپ و قسمت چپ را به راست برده و در پشت محکم گره می‌زدند. به قسمت جلو چادری که محکم به کمر بسته شده است «فشک» *fešk* می‌گویند. زنان وسایل کوچک هم‌چون: تنقلات، کیسه پول یا کلید را در آن نگهداری می‌کنند. به این کار «فشک آزیین» *feškāziyan* می‌گویند. «فشک» در گذشته کاربردی هم‌چون کیف دستی امروزی زنان را داشت.

باگذشت زمان و کنار گذاشتن پوشش «شلارشوی»، به سر گذاشتن چادر به خصوص در میان زنان شهری رایج شد. زنان در مواقع رسمی از چادر مشکی و در مواقع غیر رسمی یا جشن‌ها از چادرهای گل‌دار استفاده می‌کنند. زنی که مقید به گذاشتن چادر است، در زمان انجام کار به دو روش چادر را به خود می‌بندد تا برایش مزاحمتی ایجاد نکند. در روش اول در حالی که چادر را بر سر گذاشته دو طرف آن را با دست جمع می‌کنند، قسمت راست را به چپ و قسمت چپ را به راست برده و در قسمت کمر محکم گره می‌زنند. در روش دوم همانند قبل عمل کرده، ولی دو طرف چادر را در جهت عکس هم به سمت بالا برده و در پشت گردن گره می‌زدند که به آن «تُرکِ تُشکه» *torketoš* می‌گفتند. زنان هم‌چنین در زمان انجام کار، کودک خردسال خود را با چادر به پشت می‌بستند و به انجام امور خود می‌پرداختند.

اقوام لر و لک لوشان

بیش‌تر جمعیت این شهر را اقوام ترک، کرد، لر و لک‌های مهاجر تشکیل داده‌اند. لباس سنتی زنان اقوام لر و لک ساکن لوشان خاص بوده و با لباس محلی سایر ساکنان شهرستان رودبار تفاوت دارد. ولی این تفاوت در لباس مردان دیده نمی‌شود. گرچه هر یک از افراد دو قوم لر و لک در لوشان گویش خاص خود را دارند، ولی در پوشش آن‌ها تفاوت خاصی دیده

نمی‌شود. به نظر می‌رسد به علت مراوداتی که در طی سال‌ها هم‌جواری بین این اقوام وجود داشته است، در بسیاری از موارد زندگی به ویژه عناصر پوشاک تحت تأثیر هم قرار گرفته‌اند و به پوششی یک‌سان دست یافته‌اند.

پوشش زنان

قسمت‌های مختلف این پوشش به گویش هر یک از اقوام عبارت‌اند از:

لر	لک	نوع پوشش	
کیش keš	غساری Qesāri	سربند زیرین	۱
تَرَ tara	لَچَک laček	دستمال رو	۲
جُمه jomə	کِراس kerās	پیراهن	۳
پاپوش pāpuš	شوار ševār	شلیته	۴
فوته futə	فوته futə	پارچه دور کمر	۵
جِرَقَه jereqə	جِرَقَدَه jereqdā	جلیقه	۶

سربند زیرین (غساری، کیش)

برای پوشش سر به کار می‌رود و پارچه‌ای یک‌تخته به ابعاد ۲×۲ متر است. رنگ آن سیاه و از جنس نخ یا ابریشم است و دورتادور آن را ریشه می‌دهند و تزیین می‌کنند که به آن «گلنگ golang» می‌گویند. تصاویر زیر بیان‌گر مراحل بستن غساری یا کیش بر روی سر است. بعضی افراد برای محکم کردن سربند بر روی سر، دو سرکش نازکی را که به اندازه گردی صورت‌شان است، به هم گره‌زده و آن را از زیر چانه به روی سربند می‌کشند و این‌گونه موجب سفت ماندن آن بر روی سر می‌شوند.

در گذشته بیش‌تر زنان، موهای بلند خود را از زیر غساری بیرون می‌آوردند و در دو سوی صورت آویزان می‌کردند.

دستمال (لچک، تَرَ)

این پوشش بر روی «غساری» یا «کیش» بسته می‌شود. اندازه آن ۲۵/۲×۲/۲۵ متر است. معمولاً جنس آن حریر و رنگ آن سفید است. برای بستن لچک آن را مانند دستمال دولا کرده و روی غساری بر سر می‌گذارند. دو گوشه آن را در جهت عکس هم به پشت می‌برند و پشت گردن گره می‌زنند. گاهی نیز قسمت سر را از پشت از روی غساری پایین می‌کشند و لچک فقط دور گردن می‌ماند. اگر کسی فوت کند، زنان خانواده لچک سیاه بر سر می‌کنند و زنان دیگری که به دیدن خانواده عزادار می‌روند، لچکی به رنگ راه‌راه سیاه و زرشکی می‌بندند.

پیراهن / کراس، جُمه

برای دوخت پیراهن ۲ تا ۲/۵ متر پارچه استفاده می‌شود. پارچه‌ها گل‌دار و با رنگ‌های متفاوت هستند. مدل همه پیراهن‌ها یک‌جور است. قد تا بالای زانو، جلو پیراهن دو دکمه و دو طرف پهلوی حدود ۱۲ تا ۱۵ سانتی‌متر چاک دارد. (تصویر) آستین پیراهن زنانه عموماً مچ‌دار است. دکمه‌هایی که در پیراهن استفاده می‌کنند، از نوع دکمه‌های قابلمه‌ای است و لرها به آن «آکو واکو ākuvāku» می‌گویند.

شلیته / شوار، پاپوش

برای افراد قدبلند ۱۰ متر و برای قد متوسط ۸ متر پارچه لازم است. پارچه را با در نظر گرفتن قد شوار به قسمت‌های مساوی تقسیم کرده و برش می‌دهند که حدود ۱۲ تکه می‌شود. پارچه‌های برش داده‌شده را به یک‌دیگر می‌دوزند. قسمت بالا را به اندازه ۳ سانتی‌متر به داخل برگردانده و دوخته می‌شود که از آنجا بند شوار می‌گذرد. قسمت پای شوار را با پارچه‌ای دیگر حدود ۵ سانتی‌متر از داخل آستر می‌دهند که به آن «دَریا» می‌گویند. این کار موجب دوام بیشتر و بهتر ماندن لبه پایین شوار می‌شود. همچنین دورتادور شوار ۵ سانتی‌متر بالای لبه نوار تزیینی باریک سیاه‌رنگی می‌دوزند که در گذشته به آن «گِرز» گفته می‌شد و امروزه آن را «بافت» می‌گویند.

شلیته بیشتر از جنس اطلس (ابریشم) است و به همین علت دوخت آن هزینه زیادی در بر دارد. امروزه بیشتر شلیته‌ها سیاه‌رنگ هستند ولی در گذشته به رنگ‌های قرمز و قهوه‌ای هم دیده می‌شدند. در لوشان زنان لر و لک را می‌توان از روی شلیته‌ای که پوشیده‌اند بازشناخت. شلیته زنان لک بلند و تا حدود قوزک پاست ولی شلیته زنان لر کوتاه‌تر و حدود ۱۰ سانتی‌متر پایین زانوست.

فَوْتِه

پارچه‌ای است که هم‌چون چادرشب به دور کمر می‌بندند. اندازه آن نیز ۲/۲۵×۲/۲۵ متر است. جنس فوته بیشتر از مخمل است. رنگ فوته‌ها امروزه سیاه گل‌دار است، ولی در گذشته از رنگ‌های دیگر نیز استفاده می‌شد.

جلیقه / جرقده، جِرَقَه

برای تهیه این پوشش نیم‌متر پارچه مخمل برای جلو و یک متر پارچه از جنس نخ یا شالْمَر برای پشت و آستر استفاده می‌کنند. جلیقه‌ها دارای دو جیب در دو طرف پایین هستند.

کت / کُلَنجَه

در ایام سرد سال زنان از کت استفاده می‌کردند. کت معمولاً از جنس مخمل و به رنگ قرمز بود. برای تزئین کت، قسمت جلو و سر جیب را گل‌دوزی می‌کردند. زنان مسن از کت‌هایی به رنگ سیاه استفاده می‌کردند.

لباس عروس

در گذشته که لباس عروس نیز از همین پوشاک سنتی بود، برای سربند (غساری، کیش) و شلیته از رنگ‌های شاد، عمدتاً قرمز استفاده می‌کردند. برای پیراهن نیز از رنگ‌های زرد، آبی و سایر رنگ‌های روشن استفاده می‌شد. برای تزئین پیراهن و جلیقه آن‌ها را هم‌چون سایر نواحی پول‌دوزی می‌کردند.

زیورآلات زنان لوشان

معمولاً زنان اقوام ساکن در لوشان به زیورآلات درشت علاقهٔ بیش‌تری نشان می‌دهند. گوشواره‌های بزرگ آنان که همیشه بیرون از سربند بوده است، توجه هر بیننده‌ای را جلب می‌کند. این گوشواره‌های کشکولی شکل به «تخته‌ای گوشوار» یا «سبدی گوشوار» معروف است. بزرگی این گوشواره‌ها با شمارش گوی‌های کوچکی که در زیر آن‌هاست، مشخص می‌شود. مثلاً گوشواره‌ای که در تصویر دیده می‌شود، ۱۱ گوی است و تا ۲۲ گوی هم دیده می‌شود. برای این‌که سنگینی آن‌ها موجب پارگی گوش نشود، آن‌ها را با نخ‌ی که از روی سرشان می‌گذرد به یک‌دیگر وصل می‌کنند. استفاده از سکه‌های رایج جهت ساخت زیورآلات در میان این اقوام نیز هم‌چون دیگر مردم رودبار مرسوم بوده است؛ ولی در نحوه اتصال سکه‌ها به یک‌دیگر تفاوت‌هایی دیده می‌شود.





در پایان باید خاطرنشان کرد که تغییر در نوع پوشش سنتی مناطق روستایی مورد مطالعه را نمی‌توان تا دوران قاجار و ورود عناصر فرهنگی زندگی اروپایی توسط ایرانیان از فرنگ برگشته و حتی زمان فرمان کشف حجاب رضاشاه عقب برد؛ زیرا اگر چه این تحولات در شهرهای بزرگ ایران قابل ردیابی است اما بسیاری مناطق روستایی به دلایل بسیار هم‌چنان بر اساس اسلوب فرهنگ گذشته طی مسیر کردند و از موج تغییرات برکنار بودند که از جمله این دلایل مهاجرت جغرافیایی، صعب‌العبور بودن راه‌های کوهستانی و وجود نداشتن مسیرهای دسترسی مناسب و در نتیجه محدودیت مراودات بین شهرها و روستاها، شیوه زندگی و نوع معیشت کشاورزی و دام‌داری، عدم دسترسی به رسانه‌هایی هم‌چون رادیو و روزنامه و... است. به مرور زمان خصوصاً پس از اصلاحات ارضی و تغییر شرایط زندگی دهقانی پای این تحولات به مناطق روستایی نیز باز شد. از یک‌سو آثار مثبت این تغییرات را نمی‌توان انکار کرد، زیرا بهبود وضعیت معیشتی و اقتصادی روستاییان، جبران‌گر محرومیت‌های پیشین در استفاده از حداقل ملزومات مورد نیاز هم‌چون «پاپوش‌ها» بوده است؛ اما از سوی دیگر در درازمدت تبعات منفی اقتصادی اصلاحات ارضی بر وضعیت کشاورزی منطقه، رشد جمعیت، بی‌کاری و مهاجرت روستاییان به شهرها، رشد فزاینده مصرف‌گرایی، فرهنگ مدگرایی، دورنمای پُر زرق و برق زندگی شهری و در سال‌های اخیر رشد افسارگسیخته رسانه‌ها، ابزار ارتباط جمعی و اینترنت، همگی زیربنای فرهنگ بومی-محلی مناطق روستایی را نشانه گرفتند و اثرات خود را بر تمام جوانب زندگی روستاییان از جمله پوشاک محلی بر جای گذاشتند. در بررسی‌های میدانی پژوهش حاضر و در مواجهه و گفت‌وگو با مردم محلی و روستایی منطقه خصوصاً در میان نسل جوان این نشانه‌ها به تمامی قابل رؤیت بود.

کتاب‌شناسی

- السی ه. پک (۱۳۸۲)؛ پوشاک در ایران از ایستیلای عرب تا تهاجم مغول (از سری مقالات دانش‌نامه ایرانیکا زیر نظر احسان یارشاطر)
- بانوان، پوشاک در ایران زمین، ترجمه پیمان متین، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بهتویی، مرتضی (۱۳۷۷) کرد و پرکندگی آن درگستره ایران زمین، چاپ اول، تهران: ناشر حیدر بهتویی.
- پرتو، افشین (۱۳۷۹)؛ تاریخ گیلان، چاپ اول، رشت: انتشارات حرف نو.
- جرجی زیدان (۱۳۷۲)؛ تاریخ تمدن اسلام، (جلد ۵) تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حاکمی، علی (۱۳۴۷)؛ یادنامه پنجمین کنگره بین‌المللی باستان‌شناسی و هنر ایران، تهران-اصفهان-شیراز، جلد اول، ۲۹-۲۲ فروردین، انتشارات وزارت فرهنگ و هنر.
- خودزکو، الکساندر (۱۳۵۴)؛ سرزمین گیلان، ترجمه دکتر سیروس سهامی، چاپ اول، تهران: انتشارات پیام.
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۶۵)؛ تاریخ تمدن (جلد ۱)، ترجمه احمد آرام، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

۱۶۹۲ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

ژوبر، پ. آمده (۱۳۵۰)؛ *مسافرت در ارمنستان و ایران*، ترجمه علیقلی اعتماد مقدم، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

سوداور دیبا، لایلا (۱۳۸۲)؛ *پوشاک در ایران از ایستیلای عرب تا تهاجم مغول* (از سری مقالات دانش‌نامه ایرانیکا زیر نظر احسان یارشاطر) با عنوان *پوشاک در ایران زمین*، ترجمه پیمان متین، تهران: انتشارات امیرکبیر.

غیبی، مهرآسا (۱۳۸۵)؛ *هشت‌هزار سال تاریخ پوشاک اقوام ایرانی*، چاپ اول، تهران: هیرمن.

فاخته، قربان (۱۳۸۹)؛ *گیلان در یک نگاه*، رشت: ارنواز.

کرزن، جرج ناتانیل (۱۳۶۲)؛ *ایران و قضیه ایران*، ترجمه وحید مازندرانی، چاپ دوم، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

گروهی از پژوهش‌گران (۱۳۸۴)؛ *کتاب گیلان*، جلد اول، چاپ سوم، تهران: انتشارات گروه پژوهش‌گران ایران.

گریشمن (۱۳۶۸)؛ *ایران از آغاز تا اسلام* ترجمه دکتر محمد معین، چاپ هفتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

مکنزی، چارلز فرانسیس (۱۳۵۹) *سفرنامه شمال*، ترجمه منصوره اتحادیه (نظام مافی)، تهران: نشر گسترده.

ملک‌زاده بیانی، ملکه (۱۳۷۵)؛ *تاریخ مهر در ایران*، چاپ دوم، تهران: انتشارات یزدان.

نگهبان، عزت‌الله (۱۳۴۳)؛ *حفاری‌های مارلیک*، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.

نگهبان، عزت‌الله (۱۳۶۸)؛ *ظروف فلزی مارلیک*، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.

تاریخچه آیین پوشاک های آسیای مرکزی

ن. پ. لوباچوا^۱

ترجمه. رحیم کاکایی

پوشش سر و شنل رودوشی زنانه

پوشش خلعت‌مانند که جزو پوشش سر زنان خلق‌های مختلف آسیای مرکزی است تاریخ طولانی و پیچیده‌ای دارد. این پوشاک طی تمامی دوران موجودیت خود پوشاک مراسم و آیین‌ها بود. این اهمیتِ بالاپوش‌ها و شنل‌ها تا اندازه‌ای تا امروز نیز از میان نرفته است. گذشته از این، پوشیدن رداها و بالاپوش‌ها که اندام زنان را می‌پوشاند، با دستورالعمل قرآن نیز مرتبط است. در بسیاری مراسم و آیین‌ها به ویژه در عروسی‌های سنتی، اکنون نیز شنل رودوشی و بالاپوش‌ها استفاده می‌شوند. تاریخچه شنل رودوشی و بالاپوش‌های زنان (آن‌ها را به‌طور مشروط پوشش سر و یا کلاه زنانه سنتی بنامیم) برای پژوهش نه تنها باورهای مذهبی، بلکه تاریخ اتنیک و فرهنگی آن مناطق



نینا پتروونا لوباچوا

۱ نینا پتروونا لوباچوا (۳۱ ژانویه ۱۹۲۴، در منطقه خیمکی مسکو زاده شد، ۲۸ ژوئیه ۲۰۱۱ درگذشت)، کاندیدای علوم تاریخ. در سال ۱۹۴۸ از دانشکده مردم‌شناسی دانشکده تاریخ دانشگاه دولتی مسکو فارغ‌التحصیل شد. از سال ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۱، دانش‌جوی کارشناسی ارشد در مؤسسه آموزشی شهر پوتمکین مسکو بود. از سال ۱۹۵۲ تا ۱۹۵۶، کارمند کتاب‌خانه عمومی تاریخی مسکو بود. از آوریل ۱۹۵۶، عضو هیئت اعزامی باستان‌شناسی و مردم‌شناسی خوارزم آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی بود. از ۱۶ فوریه ۱۹۵۷، محقق جوان و از ۹ ژوئیه ۱۹۸۰، پژوهش‌گر ارشد گروه آسیای مرکزی و قزاقستان مؤسسه قوم‌شناسی و انسان‌شناسی آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی بود. در ۲۸ مارس ۲۰۰۳ بازنشسته شد. نینا پتروونا لوباچوا کارشناس آیین‌های اجتماعی و خانوادگی مردمان منطقه آسیای میانه، قزاقستان بود. در مؤسسه آموزشی شهر مسکو، پوتمکین، در ۲ ژوئن ۱۹۵۵ از رساله دکتری خود با موضوع «مبارزه مردم آسیای مرکزی با ساسانیان (سده‌های ۳ تا ۶ میلادی)» دفاع کرد. وی یک محقق میدانی با تجربه است. علایق پژوهشی: تاریخ و قوم‌نگاری مردم آسیای مرکزی، مطالعه پیدایش فرهنگ معنوی و مادی سنتی مردم آسیای مرکزی و قزاقستان، با استفاده از نمونه‌های اجزای آن، آیین‌ها و لباس‌ها.

آسیای میانه که در آن‌ها این بالاپوش‌ها دیده می‌شوند، قابل توجه است. توصیف انواع جداگانه شل رودوشی و کلاه زنانه سنتی چه در فرهنگ اتنیک‌ی پیش از انقلاب اکتبر^۱ و چه در آثار مردم شناسان شوروی^۲ مشاهده می‌شوند. درباره بالاپوش‌ها بسیاری مطالب هنوز منتشر نشده‌اند.^۳

از تألیفات ویژه‌ای که در آن‌ها به موضوع پیدایش و تاریخ برخی انواع رداها و بالاپوش‌ها اشاره می‌شوند، می‌توان آثار آ.آ. سوخارووا، «تاریخ لباس مردم سمرقند»^۴، گ.آ. پوگاچنکووا «تاریخ پرنج»^۵ و آ.س. موروزوا «کلاه زنانه سنتی ترکمن» را نام برد.^۶ مطالب مردم‌شناسی معاصر و داده‌های ادبی حکایت از آن دارند که در قرن نوزده رداها، بالاپوش‌ها و شل‌های رودوشی ضمن از دست ندادن پیوندهای خود با مراسم و آیین‌ها، حکم پوشاک زنانه روزانه برای خیابان را گرفت و در بین ازبک‌ها، قره‌قالپاق‌ها، ترکمن‌ها و تاجیک‌ها متداول شد. ویژگی که امکان تفکیک به رداها، بالاپوش‌ها و شل‌های رودوشی در شکل خاص پوشاک‌های زنانه را می‌داد، این است که از آن‌جا که آن‌ها پیش‌تر به عنوان هر خلعتی دارای آستین بودند، به عنوان یک قاعده ارزش سودمندی خود را از دست دادند. بالاپوش‌ها و شل‌های رودوشی جای خاصی را در زناشویی و بعدها برای مراسم عروسی (مثلاً، در دوران «اجتناب یا روگرفتن عروس» از قوم و خویشان شوهر جوان) تخصیص داد. از روز

۱ نگاه. و. نالیوکینا. طرح کلی از زندگی زنان بومی مستقر در فرغانه. کازان. ۱۸۸۶، ص. ۹۶. پ. خوروشخین، مجموعه مقالات مربوط به نواحی ترکستان سال ۱۸۹۶. ص. ۱۱۳

۲ نگاه. ت.آ. چانکو. قره‌قالپاق‌های واحه خوارزم. تألیف هیئت اعزامی خوارزم. ج. یک. سال ۱۹۵۲. ص. ۵۵۶؛ گ. پ. واسیلیووا، ترکمن‌های نخوری «مجموعه مردم‌شناسی آسیای مرکزی، بخش یک، «آثار انستیتوی مردم‌شناسی فرهنگستان علوم اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی»، سری نو، ج. ۲۱. سال ۱۹۵۴. ص. ۱۶۱-۱۶۵؛ ب. خ. کارمیشوا، ازبک‌های لوکایتسی جنوب تاجیکستان، استالین آباد، ۱۹۵۴. ص. ۱۴۶. س. پ. روسیاکینا، لباس ملی تاجیک‌های منطقه گارمس تاجیکستان شوروی، «مجموعه مردم‌شناسی آسیای مرکزی» جلد دوم. «آثار انستیتوی مردم‌شناسی فرهنگستان علوم اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی». سری نو. جلد ۷-۱۱. سال ۱۹۵۹. ص. ۱۹۲-۱۹۴؛ «فرهنگ و شیوه زندگی دهقانان کالوزهای تاجیک»، «آثار انستیتوی مردم‌شناسی فرهنگستان علوم اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی» سری نو. جلد ۲۴. سال ۱۹۵۴. ص. ۱۴۲-۱۴۴ (فصل «زندگی خانوادگی و خانگی» مؤلف ا.م. پشروا)؛ م.آ. بیکجانوا، مורساک، لباس رویی کهن ازبک‌های شهر تاشکند، «خاطرات میخائیل استپانویچ آندریوا. مجموعه مقالات در زمینه تاریخ و زبان‌شناسی مردمان آسیای مرکزی»، «آثار انستیتوی تاریخ، باستان‌شناسی و مردم‌شناسی فرهنگستان علوم تاجیکستان شوروی سوسیالیستی» (در دنباله: «مجموعه خاطرات م. س. آندریوا») جلد ۱۲۰، استالین آباد. ۱۹۶۰. ص. ۵۰؛ «مردم آسیای مرکزی و کازاخستان»، سری «مردمان جهان. مقالات مردم‌شناسی» ش. یک. سال ۱۹۶۲-۱۹۶۳. بخش «گلیم» و...

۳ فرصت را غنیمت شمرده قدردانی عمیق خود را از کارکنان انستیتو مردم‌شناسی فرهنگستان اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی ب. خ. کارمیشووا. گ. پ. واسیلوا، ای.ی. ماخووا، ان. گ. بروزنه و آ.ان. ژیلینا بیان کنم که لطف کردند مرا با مطالب صحرا آشنا کردند.

۴ ب.آ. سوخاروا. درباره تاریخ لباس مردم سمرقند، «بولتن فرهنگستان علوم اربکستان شوروی سوسیالیستی. شماره ۱۱-۱۲. ص. ۳۸-۴۰.

۵ گ.آ. پوگاچنکووا، تاریخ «پرنج» [پرنج: متراده برقع. اصطلاحی از فرجی زبان فارسی است. مترجم]. «مردم‌شناسی شوروی» ۱۹۵۲. شماره ۳۰. ص. ۱۹۱-۱۹۲.

۶ آ.س. موروزوا، کلاه زنانه سنتی ترکمن‌ها، «تألیفات انستیتوی تاریخ، باستان‌شناسی و مردم‌شناسی فرهنگستان علوم ترکمنستان شوروی سوسیالیستی»، جلد ۷. سری مردم‌شناسی. عشق‌آباد ۱۹۶۳. ص. ۹۸-۱۱۳.

عروسی و در تمام عمر خود زن نمی‌توانست بیرون از خانه بدون انداختن آن بر روی کلاه سنتی زنانه خویش ظاهر شود. رداها و شل‌های رودوشی از تفاوت‌های سنی نیز برخوردار بودند (در زمینه رنگ و نقش پارچه، گل‌دوزی و زیورآلات).

این بالاپوش‌ها به مجموعه پوشاک زنان ازدواج کرده تعلق داشتند، با وجود این تا قرن نوزده بین برخی خلق‌ها آن‌ها را دختران جوان نیز بر تن می‌کردند. فرایند گام به گام از میان رفتن بالاپوش‌ها و شل‌های رودوشی از پوشاک زنان آسیای مرکزی معاصر، به دنبال تبدیل آن‌ها از پوشاک‌های روزانه به پوشاک جشن در آغاز و سپس منحصرأ به پوشاک مراسم عروسی (هم سر عروس‌ها را می‌پوشانند و هم دعوت شدگان به عروسی آن را می‌پوشند) و مراسم سوگواری مورد استفاده واقع شد (گاهی جسد مرده‌ها را می‌پوشانند و هنگام آمدن به مجلس یادبود و در زمان عزا آن را می‌پوشند).^۱ در برخی مناطق این رداها و بالاپوش‌ها به کلی منسوخ و در دیگر مناطق لازمه و هویت آیین‌مندی خانوادگی شدند. به کارگیری بالاپوش‌ها و شل‌های رودوشی به عنوان پوشاک روزانه خیابانی اکنون تقریباً دیده نمی‌شود. مردم‌شناسان به پاره‌ای از گونه‌ها و مدل‌های بالاپوش‌ها و شل‌های رودوشی اشاره کرده‌اند. این گونه‌ها و مدل‌ها را می‌توان به این ترتیب طبقه‌بندی کرد:

۱- بالاپوش‌ها و شل‌های رودوشی (در اکثریت خود بلند و زینت‌شده به گل‌دوزی‌ها و پولک‌های نقره‌ای هستند) با آستین‌هایی که کاملاً خاصیت و شکل ابتدایی خود را از دست داده و به بخشی تزینی تبدیل شدند. آن‌ها صرفأ به عنوان لباس و پوشش سر به کار گرفته می‌شوند.^۲ این بالاپوش‌ها که کامل‌ترین شکل را داشتند، در ابتدا در زمینه پیدایش و در تکامل گذشته خود، ظاهراً از مراحل که به نکات بعدی طبقه‌بندی ما اشاره می‌شوند، برخوردار بودند. این نوع بالاپوش که معروفیت وسیعی پیدا کرده بود، مربوط به پرنج [مترادف برقع. مترجم]^۳ زنان آسیای مرکزی است که متمایز از سایر بالاپوش‌ها است و از تور مویی سیاه درست شده و چهره زنان را از نگاه بیگانگان پنهان می‌کرد. به این گروه «چیرپی» ترکمن تکه، «پورنچک» که در مجموعه پوشاک زنان یموت‌ها، آتاها، مورچالی‌ها،

۱ مطالبی از صحرا. ب. خ. کارمیشوا. درباره ازبک‌های کاشکا دریا. ۱۹۵۶-۱۹۵۰، آرشیو انستیتوی تاریخ فرهنگستان علوم تاجیکستان شوروی سوسیالیستی؛ مطالبی از صحرا. ب. خ. کارمیشوا ۱۹۵۸-۱۹۵۷، آرشیو انستیتوی مردم‌شناسی فرهنگستان علوم اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، هیئت اعزامی مردم‌شناسی آسیای مرکزی؛ مطالبی از صحرا. آن. ژیلینا، درباره ازبک‌های تاشکند، آرشیو انستیتوی تاریخ فرهنگستان علوم ازبکستان شوروی سوسیالیستی؛ مطالبی از صحرا مؤلف ت. کم. هاء، آتا. آ. اف. هیئت اعزامی. خدا. تم؛ نگاه، هم‌جنب. به مطالب مه، د بحث د. نمونه ۲۵۸.

۲ تکامل، بعدی، جنب، بالادش‌ها، که ظاهراً به ناپدید شدن آستین، انحامیده است، به مانند حشر، از دست رفته از اقلام پوشاک است و حدود ۲۰ سال پیش به زنان بدختر، شمه‌های ازبکستان پدید آمد (شهرسبز، سمرقند) بالادش‌ها، بده. آستین «ده» به حاء، بدنج تأسد اب. بش. ف. ض. است.

۳ شرح بدنه‌ها، نگاه. ب. خ. و شخب. اشاره به اثر، ص. ۱۱۳؛ و. نالیوکین و م. نالیوکینا. اشاره به اثر، ص. ۹۶؛ «مردم آسیای مرکزی و کازاخستان» جلد یک.

ساریق‌ها و برخی دیگر مانند یلک-ترکمن-نوخورلی‌ها قید شده که به شدت از انواع سنی «ژگده» قره‌قلپاق‌ها و ازبک‌های قسمت سفلی آمودریا^۱ و غیره متمایزند [ژگده پوشاک شنل‌مانند دارای حجاب، مترجم] (تصویر ۱ و ۲).



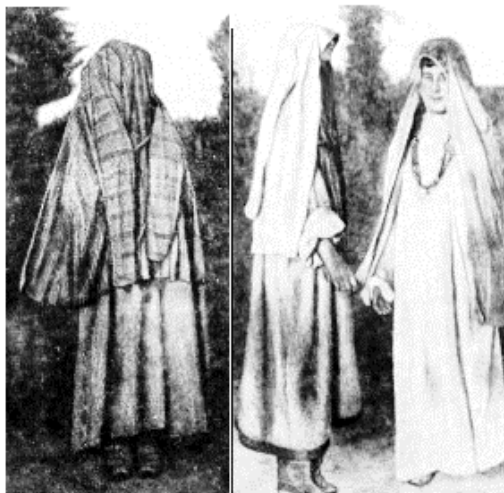
تصویر. زن در لباس پرنج، از جلو و از پشت، تاجیکستان

۲- بالاپوش‌ها و خلعت‌ها در حالی که کارکرد پوشش سر را انجام می‌دادند، شکل مرسوم خلعت را حفظ کردند. مثلاً یاغتاقل زنان ازبک‌های کارلوچک مناطق غربی ولایت کاشکا دریا ازبکستان شوروی (پیشین، مترجم) و جنوب تاجیکستان (قارلوق‌های توخچین، ورزوب، رگار، کاسسان)^۲. این‌گونه بالاپوش‌ها و شنل‌های رودوشی در زنان گروه بارلاس، ترک، چاغاتای، تاجیک‌ها و عرب‌هایی که در کاشکا دریا ساکن هستند، نیز رواج دارند. بالاپوش‌های «سرگیرک» بین زنان برخی گروه تاجیک‌های مناطق کاشکا دریا و بالاپوش «پشزونجا» و «پیشوند» دره‌مان ناحیه جزء این نوع بالاپوش‌ها هستند (چارقد‌ها و روپوش‌های بزرگی که نقش رداها را انجام می‌دهند را چنین می‌نامند)، که نه تنها آن‌ها را از پارچه‌های دل‌خواه در شکل راه‌راه آن بلکه از چیت‌های رنگی نیز می‌دوختند^۳.

۳- بالاپوش‌هایی که در آن واحد کارکرد پوشش شانه و سر را انجام می‌دهند. این گروه به آن‌که به طرز خاصی آشکارا حکایت از پیدایش بالاپوش‌های خلعت‌مانند با پوشش شانه می‌کند، جالب است و این امر فرایند مطالب مردم‌نگاری معاصر را نشان می‌دهد. تا این‌جا خلعت‌هایی دیده می‌شوند که بین یک گروه مردم‌نگاری تنها به عنوان پوشش سر و بین گروه دیگر هم به عنوان پوشش سر و هم به عنوان پوشش شانه به کار برده می‌شوند.

۱ شرح. نگاه. ک.ل. زادبخینا، ازبک‌های مصب آمودریا، جلد یک، سال ۱۹۵۲. ص. ۳۷۸.
۲ این پوشش تک‌لایه ردا که با نوار باریکی آستین‌ها به آن محکم شده‌اند. نگاه. مطالبی از صحرا. ب. خ. کارمیشوا. سال ۱۹۵۴.
۳ مطالبی از صحرا. ب. خ. کارمیشوا. سال ۱۹۵۴.

همین‌طور بین ازبک‌های کونگرات و ازبک‌های باتاش و برخی گروه بارلاس‌های مناطق کاشکا دریا «جلیاق» زنانه کلاهی سنتی برای پوشش سر شد.^۱ بالاپوش «یلیک» بین ازبک‌های منطقه نمندگان وجود دارد.^۲



باتاش ازبک در بالاپوش جلیاق از روبه‌رو، بغل و پشت

هم‌چنین بین ازبک‌های لوکای در منطقه کولیابسک «جلیاق» زنانه درحکم هم سرپوش سنتی و هم پوشاک شانه است.^۳ نمونه مشابه را می‌توان با پوشاک تحت نام «کورت» آورد. در برخی جاهای کاشکا دریا زنان آن را هنگام خروج از خانه روی سر می‌انداختند؛ مثلاً، قارلوق‌های ایپاق، چاغاتان کچی و اخشیروا.^۴ در ازبک‌های دورمن ازبکستان و تاجیکستان «کورت» که نقطه مقابل «مونیساک» که لباس جشن است، بالاپوش روزمره بود.^۵ در ترکمن‌های نوخوری «کورت» در آن واحد کارکرد پوشاک سر و شانه و رودوشی را انجام می‌داد.^۶ در ۲۵-۲۰ سال اخیر [تاریخ نگارش این مقاله توسط ان.پ.ل. باچوا سال است ۱۹۶۵. مترجم] در مناطق مرکزی ترکمنستان فرایند تبدیل «کورت» از پوشاک شانه به پوشاک سر دیده شده است. به این ترتیب در این‌جا بالاپوشی زیر نام «کورت» ظاهر شد، که پوششی مانند «چیرپی» و «پورنجک» است و گل‌دوزی‌های موجود در آن بیش‌تر نقش و

۱ مطالبی از صحرا. ب.خ. کارمیشوا. سال ۱۹۵۸.

۲ نگاه. ن.آ. بیکیانوا، خانواده در کالخوزهای ازبکستان. تاشکند ۱۹۵۹. ص. ۳۰.

۳ مطالبی از صحرا. ب.خ. کارمیشوا. سال ۱۹۵۸.

۴ همان‌جا.

۵ مطالبی از صحرا. ن.گ. بوروزنی. سال‌های ۱۹۶۱-۱۹۶۲.

۶ گ.پ. واسیلوا. اشاره به اثر. ص. ۱۶۳؛ «مردمان آسیا و کازاخستان».

نگار گیاهی است. مورساک (نام پوشاک زنانه. مترجم) از یکی اهمیت ویژه‌ای از نقطه‌نظر خاستگاه و تاریخ بالاپوش دارد. پوشاک زنانه رودوشی بسیار قدیمی شناخته شده در ازبکستان تحت نام مورساک، مونیساک، می‌نساک و کالتاچا اکنون به کلی منسوخ شده و تنها گاهی هنگام مراسم تدفین استفاده می‌شود. برای مثال مورساک ازبک‌های تاشکند و مراحل اساسی تاریخ آن بررسی می‌شود. در ابتدا مورساک متعلقات حتمی لباس عروس‌ها بود. برای نخستین بار آن را در روز عروسی و ضمن انداختن آن روی سر هنگام رفتن عروس به خانه شوهر می‌پوشیدند. مورساک را به عنوان بالاپوش عروس‌ها در موقع روگرفتن خود، به کار می‌بردند. در نیمه نخست قرن نوزده در تاشکند مورساک برای زنان ازدواج کرده به عنوان لباس رویی بیرون، در عین حالی که بر روی سر انداختن آن غالب شده بود، به کار رفت. دیرتر مورساک به عنوان جزئی از پوشش سنتی سر زنان ضمن تداوم به کار برده شدن آن به مثابه پوشاک رویی شانه و حفظ اهمیت آیینی آن در مراسم عروسی، پوشش پرنج را از میدان به در کرد. در پایان سده نوزده مورساک متعلقات تنها مراسم سوگواری شد و تا سال‌های ۱۹۲۰ این کارکرد خود را ازدست داد.^۱

مونیساک ازبک‌های تاشکند به احتمال قوی این‌چنین مسیر تحولی را طی کرده است.^۲ در دوران کنونی بالاپوش تحت نام مونیساک (می‌نساک) در ازبک‌های دورمن که در مناطق جنوبی ازبکستان و تاجیکستان و در واحه‌های خوارزم ساکن هستند، (جزو مجموعه لباس‌های جشن است)^۳ و بین گروه‌های ترکمن جوز، ترک بارلاس‌ها، قارلوق‌های ایپاق^۴ مناطق کاشکا دریا وجود دارد. در ازبک‌های اویشون واحه‌های خوارزم بالاپوش «می‌ساق» به عنوان پوشاک رویی شانه به کارگرفته می‌شود.^۵ به نظر ما داده‌های ارائه‌شده به نحو قانع‌کننده‌ای خاستگاه و پیدایش پوشاک سر خلعت‌مانند از پوشاک رودوشی را نشان می‌دهد. در این باره رسم متداول انداختن هر گونه خلعت، غالباً بچگانه بین ازبک‌ها، ترکمن‌ها و تاجیک‌ها هنگام خروج از خانه حاکی از این مسئله است. اکثریت اصطلاحاتی که تحت آن‌ها بالاپوش‌ها شناخته شدند، با کهن‌ترین انواع پوشاک خلق‌های آسیای مرکزی ارتباط پیدا می‌کنند، مثلاً یاغتاغ به‌طور عمده در فرغانه متداول هستند، هر چند در دیگر جاها و مناطق دیده می‌شود. این اصطلاح در اصل واژه تاجیکی یک (یک) است.^۶

۱ م. آ. بیکجانوا. مورساک، لباس رویی کهن ازبک‌ها. تاشکند. ص. ۵۳-۵۰.

۲ نگاه. آ.آ. سوخاروا. اشاره به اثر. ص. ۳۹.

۳ مطالبی از صحرا. ن. گ. بوروزنی. سال‌های ۱۹۶۱-۱۹۶۲.

۴ مطالبی از صحرا. ب. خ. کارمیشوا. سال‌های ۱۹۵۴-۱۹۵۶.

۵ مطالبی از صحرا. ن. گ. بوروزنی. سال‌های ۱۹۶۱-۱۹۶۲.

۶ فرهنگ و معیشت دهقانان کالوزهای تاجیکستان. ص. ۱۳۵.

طبق داده‌های مردم‌نگاری به جز بالاپوش‌های تحت نام «پاکتاق-آکتای» به‌طور گسترده پوشاک‌ها و خلعت‌های روی تن مردانه و کودکانه که بدون آستر و از کتان سفید نخی می‌دوختند، شناخته شده‌اند. چنین خلعتی پیش از پیدایش فرم‌های کنونی پیراهن-کورتای یاگتاگی، وجود داشتند. اصطلاح ژگده، هم‌چنین با پوشاک مردانه خلعت‌مانند و بدون دکمه ارتباط پیدا می‌کند. عنوان بالاپوش سر و یا کلاه «ژگده» بین قره‌قالپاق‌ها و ازبک‌های واحه خوارزم متداول شد و در زمان حال در آن‌جا شباهت‌هایی در عناوین دیگر اشکال پوشاک‌ها دیده نمی‌شود. اما «ژگده» بین گروه‌های جنوبی قیرقیزها در مجموعه پوشاک‌های مردانه وجود دارد. این پیراهن‌های جلو باز بدون دکمه را در حال حاضر که فقط پیرمردان آن را می‌پوشند، یک سنت تأیید شده توسط این واقعیت است که اصطلاح ژگده به نام یکی از بخش‌های کفن مرد در یک مجموعه مدرن لباس‌های مراسم کفن و دفن خوانده می‌شود.^۱

در گروه شمالی قیرقیزها پوشاک جلو باز بدون دکمه، «آچیق کونیک» نامیده می‌شود. عنوان «آچیق کونیک» عنوان اصلی است و ژگده تنها عنوان ملازم و وابسته است.^۲ اصطلاح «ژگده» در فرم «ژیده» است و ژگده (مناطق غربی کازاخستان)، «ژلده-ژلدن» برای کازاخ‌ها به خوبی آشنا است و باز هم در ارتباط با پوشاک روی تن مردانه است که از پارچه‌های رنگ سفید دوخته می‌شود و وسیعاً در قرن هجدهم و آغاز قرن نوزدهم گسترش یافتند؛ در قرن بیستم تنها در برخی مناطق آن هم بین پیرمردان حفظ شد.^۳ «کویلک» (پیراهن) جانشین این شکل پوشاک از اواسط قرن نوزده در میان قزاق‌ها شد. «ژیده» همانند قیرقیزها لباس مراسم تدفین قزاق‌ها شد.^۴

اصطلاح ژگده در شکل «چگده»، «چتده» بین برخی گروه ازبک‌های دشت قبچاق که در زمان حال در مناطق جنوبی تاجیکستان زندگی می‌کنند، دیده می‌شود. بنابراین، بین دورم‌های قشلاق تار-کاش شورای روستای اسن بایف، پیراهن «کویلاق» متقدم بر خلعت چگده که به یقه آن نوعی جلو بند و یا سینه بند می‌دوختند، بود.^۵ خلعت سبک تابستانی چگده، با حاشیه رنگی سجاف شده و نواری به رنگ آبی و سیاه و یا قهوه‌ای بین لوکایی‌های جنوب تاجیکستان ثبت شده است. قبل از ظهور پیراهن‌ها در این منطقه تنها چگده پوشیده می‌شد. دیرتر در آن مواردی که زیر چگده پیراهن نمی‌پوشیدند، آن را به بالاتنه لباس ضمیمه می‌کردند. اصطلاح «چگده» بین لوکای شناخته شده است و تطبیقی

۱ نگاه. ک.ای. آنتیپینا، ویژگی‌های فرهنگ مادی و هنر تجربی جنوب قیرقیزستان. فروزه. ۱۹۶۲، ص. ۲۱۹.

۲ گزارش شفاهی ا.ای. ماخووی.

۳ ی. و. ساخاروا، ر.د. خوجایوا. لباس ملی کازاخ. آلمان آتا ۱۹۶۴. ص. ۲۵.

۴ همان‌جا.

۵ مطالبی از صحرا. ب.خ. کارمیشوا. سال‌های ۱۹۵۳-۱۹۵۴.

است با خلعت کودکانه^۱. در دیگر مناطق اصطلاح ژگده ثبت نشده است. ظاهراً پیدایش آن را باید با واژه یاختاک، یگده، ژگده مرتبط کرد؛ یعنی اصطلاح ژگده را می‌توان به مثابه شکل ترکی‌شده یاختاک تلقی کرد. وجود ژگده بین قره‌قالپاق‌ها، ازبک‌های کنونی مجرای سفلی آمودریا، بین کازاخ‌ها و گروه‌های جنوبی قیرقیزها و همچنین بین گروه‌های جداگانه ازبک‌های دشت قبچاق که اکنون در جنوب تاجیکستان زندگی می‌کنند، معلول احتمالاً نه‌تنها تأثیر متقابل فرهنگی، بلکه اشتراکات زبانی این خلق‌ها نیز است. از قدیم احتمالاً پوشش جلوباز مردانه روی تن^۲ که با نام «جلیاک» مربوط می‌شود، پوشش سر و یا کلاه‌ی است که در محدوده‌های مناطق کاشکا دریا رایج بوده است.

از نمونه‌هایی که آورده شد، می‌تواند این تصور و گمان پیش بیاید که بالاپوش خلعت‌مانند زنانه سر (کلاه زنانه خلعت‌مانند) تکامل‌یافته مستقیم اشکال باستانی لباس‌های خلعت‌مانند مردانه است. اما به نظر ما مسئله چنین نیست. این لباس ظاهراً از لباس رودوشی زنانه به وجود آمده و دارای یک نام با لباس مردانه است. چنین یکسانی نام‌ها و حتی دوخت و برش مردانه و زنانه لباس‌ها برای اشکال باستانی‌تر لباس خود ویژه است^۳. نمونه‌هایی از مناطق حوضه کاشکا دریا جایی که به خلعت‌های مردانه، زنانه و کودکانه زیر یک نام «جلیاک» مشهور است، این گمان را مورد تأیید قرار می‌دهد. شایان توجه است که برای این مناطق «جلیاک» زنانه لوکایی که در آن واحد کارکرد لباس و پوشش سر و شانه را انجام می‌دهد، شناخته شده است. باز یک مشاهده گویای درستی گمان ما است.

در آن مواردی که بالاپوش سر و یا کلاه سنتی زنانه، عنوانی که مصادف است با لباس خلعت‌مانند مردانه، به مثابه لباس رودوشی مرسوم نیست و خلعت زنانه زیر این نام در مجموعه پوشاک مردم مورد نظر دیده نمی‌شود. مثلاً خلعت زنانه زیر نام «ژگده» نه بین قره‌قالپاق‌ها و نه بین ازبک‌ها وجود دارد. منظره دیگری از پوشش «جلیاک». بالاپوش «جلیاک» که در برخی گروه مردم‌نگاری مناطق کاشکا دریا ثبت شده است، به استثنای ازبک‌های گروه سارای، تکامل بعدی نیافت و در مناطقی هم‌زمان برای پوشش شانه به کار برده می‌شد. در این مناطق خلعت زنانه «جلیاک» بسیار گسترش یافت. در ارتباط با این موضوع به نظر ما مورد شک و شبهه قرار دادن، نتیجه‌گیری‌های آ.آ. سوخاروا درباره پیدایش «پرنج» از خلعت رسمی مردانه (فرجی عربی) که در شکل مخصوص لباس زنانه بیرون از

۱ همان‌جا.

۲ همان‌جا.

۳ عنوان برابر و یکسانی برای لباس‌های مردانه و زنانه دیده می‌شود و در زمان معاصر؛ مثلاً، کویلیک ترکمن در حکم پیراهن مردانه و هم زنانه است.

خانه دیرتر از قرن شانزدهم متمایز شده است، امکان‌پذیر است.^۱ چه پرنج در شکل امروزی آن که پدیده‌ای دیرتر است، موجب شک و تردید نمی‌شود. اما این حکم و نکته که «جلیاک» از خلعت اصلی و رسمی مردانه، بنا به آنچه که در بالا گفته شد، رسیده است، بسیار قابل بحث است. به ویژه این که منابع کتبی حق اظهار نظر وجود پوشش‌های رودوشی زنانه زیرنام فرجی را به ما می‌دهند. همین‌طور برای دوران اواخر قرون وسطی (قرن‌های شانزدهم و هفدهم) گزارشی دال بر این که در کنستانتینوپل (استانبول کنونی - مترجم) بین ترک‌های عثمانی فرجی (فرنجی) را زنان می‌پوشیدند، وجود دارد.^۲

در خاطرات واصفی (نویسنده آسیای مرکزی قرن پانزدهم - آغاز قرن شانزدهم) اصطلاح فرجی برای نام پوشاک‌های رودوشی هم مردانه و هم زنانه به کار برده می‌شود.^۳ در حال حاضر پوشاک رودوشی مردانه و زنانه پوششی شناخته شده است، نامی که هم‌آوا و هم‌آهنگ واژه فرجی است. این پرچه زنانه و مردانه بین اویغورهای سمیرنج است.^۴ خلعتی گشاد با آستین‌های دراز، در مجموعه مردانه و لباس رویی بیرون است. اصطلاح فرجی هم‌آوا و مناسب «پورنچک» ترکمنی است. با وجود این که واژه «پورنچک» به آسانی قابل توضیح است و از فعل بورینمیک [پوشیده شدن، خود را پوشاندن] (بر اساس گفته بوداغف) است،^۵ به نظر ما حدس و گمان گ.پ. واسیلوا بی اساس نیست؛ دایر بر این که اصطلاح‌های «پورنچک» و «پرنج» اصل و نسب مشترک دارند^۶ و بدین ترتیب نام پورنچک در پیوست به پوشش خلعت‌مانند بین ترکمن‌ها تحت تأثیر از نام لباس‌های فرجی (فرنجی) است. واقعیت این است که در همه گروه‌های ترکمن که بین آن‌ها بالاپوش پورنچک (بورنچک) وجود دارد، غالباً از پارچه ابریشمی زرد و قرمز است (در برخی گروه ترکمن‌ها از ماهوت است) و به‌طور مجلل به گل‌دوزی‌های خود ویژه و پولک‌های نقره‌ای تزیین شده و به دامن آن ریشه‌های کوتاه نیز دوخته می‌شود.^۷ خلعت رودوشی از ابریشم یک‌رنگ بین ترکمن‌ها نه در زمان کنونی و نه در گذشته ثبت نشده است.

۱. آ.آ.س. خاروا، اشاره به اثر. ص. ۴۰.

2 R. P. D o z y «Dictionnaire detaille des noms des vetements chez les Arabes» Amsterdam. 1845. P 334.

۳ نگاه. آ.ن. بولدیروا، مقالاتی از زندگی جامعه هرات در حدود قرن‌های پانزده و شانزده، «آثار بخش خاوری ارمنی‌تاز دولتی»، جلد ششم. ۱۹۴۷. ص. ۳۵۶.

۴ مگاه. ای.و. ساخاروا، فرهنگ مادی اویغورهای اتحاد شوروی، «مجموعه مردم‌شناسی آسیای مرکزی». بخش دو. سال ۱۹۵۹. ص. ۲۶۹-۲۷۳.

۵ ل. ز. بوداغف، فرهنگ قیاسی گویش ترکی-تاتاری. جلد یک. ۱۸۷۱-۱۸۶۹، ص. ۲۷۷.

۶ گ.پ. واسیلوا، اشاره به اثر. در زمان کنونی. گ.پ. واسیلوا بر آن باور است که تصور اشتباهی است.

۷ گ.پ. واسیلوا، اشاره به اثر. ص. ۱۶۳. نگاه به آ.س. موروزوا، اشاره به اثر. ص. ۹۸-۱۱۳. مطالبی از صحرا. مؤلف سال ۱۹۶۰.

از سوی دیگر «آ.س. موروزوا» پورنچک کنونی را به لباسی که بسیار دیرین است، پیوند داده است؛ اما به پژوهش پوشاکی که پیش‌نمونه و یا نمونه ابتدایی مستقیم پورنچک بوده، نپرداخته است. به نظر ما می‌رسد که چنین پیش‌نمونه و یا شکل ابتدایی می‌تواند در قرون وسطی شرق به خوبی شناخته شده باشد، خلعتی خوش‌دوخت و زیبا شبیه شل و دوخته‌شده از پارچه‌های ابریشمی روشن که در آوانویسی عربی فرجی (فرنجی) نامیده شده است. «پرنج» آسیای مرکزی که به ما رسیده و عنوان این پوشش است، ظاهراً از این خلعت رسمی بسط یافته است. مناطقی که جهت دوخت پرنج از پارچه‌های رنگ روشن^۱ با ریشه‌های کوتاه ابریشمی ثبت شده‌اند، به ما امکان می‌دهد فکر کنیم که پوشاکی تحت این نام همواره لباسی خاکستری و بدون فرم نبوده است. نمونه‌ای از «پرنج» که در منابع قرن نهم^۲ به آن اشاره می‌شود، نشان می‌دهد که بالاپوش خلعت‌مانند سر (کلاه یا پوشش سر. مترجم) با انواع لباس‌هایی که دارای تاریخ طولانی‌اند، مرتبط هستند.

این بالاپوش و ردای مورد نظر، به عنوان نوع خاصی از لباس‌های زنانه روزمره برای کوچه و خیابان به نظر می‌رسد که بین همه مردم آسیای مرکزی بدون شک به‌طور هم‌زمان پدید نیامده است. کهن‌ترین تاریخ پدید آمدن آن‌ها احتمالاً منسوب به قرون شانزدهم و هفدهم است. نزدیک‌ترین به لحاظ زمانی برای منبع مطالب مردم‌نگاری معاصر از نظر تاریخ لباس‌های آسیای مرکزی، داده‌های مینیاتوری آسیای میانه و فارسی قرن شانزدهم است^۳ که آن هم خبری از لباس‌های خلعت‌مانندی که بر سر انداخته می‌شود، نمی‌دهند. در این‌جا گزینه‌های زیادی برای لباس‌های رودوشی با آستین‌های تاشو^۴ که پیش از هر چیز یادآور بالاپوش‌ها است، دیده می‌شود. قیاس آن را در مطالب مردم‌نگاری معاصر پیدا می‌کنیم: در خلعت‌های قبایل ترکمن نوخورلی^۵، در برخی فرم‌های پوشاک زنانه و دخترانه یموت‌ها^۶، آستین‌هایی که در سطح آرنج‌ها بریدگی دارند، مانند خلعت‌های مردانه ازبک‌های خوارزم^۷ و هم‌چنین در خلعت‌های عروسی بین برخی گروه‌های کازاخ‌ها در مانغیشلاق^۸.

نخستین گزارش کتبی درباره رسم انداختن خلعت و ردا بر روی سر هنگام خروج از خانه به قرن هجدهم مربوط است و به ای. گلادیشو و دو. موراوین تعلق دارند و گزارش

۱ مطالبی از صحرا. ب.خ. کارمیشوا، سال‌های ۱۹۵۷-۱۹۵۸. س.پ. روسیاکینا، اشاره به اثر. ص. ۱۹۳.

۲ نگاه. ر.پ. دوبی. اشاره به اثر. ص. ۳۲۷-۳۳۴.

۳ نگاه. گ.آ. پوگاچنکو. درباره تاریخ لباس آسیای میانه و ایران قرن پانزدهم و نیمه اول قرن شانزدهم. در مورد مینیاتور مورد نظر، «دانشگاه دولتی آسیای مرکزی به نام لنین». تاشکند ۱۹۵۶.

۴ نگاه. همان‌جا. ص. ۹۷، ۹۲، ۱۰۵، ۱۰۸.

۵ نگاه. گ.پ. واسیلوا. اشاره به اثر. ص. ۱۶۲.

۶ نگاه. مطالبی از صحرا. گ.پ. واسیلوا.

۷ گزارش شفاهی گ.پ. سنساروا.

۸ ای.و. ساخاروا، ر.د. خوجایوا، اشاره به اثر. ص. ۹۳.

می‌دهند که از یک‌های دهانه آمودریا هنگام بیرون رفتن از خانه، روی سر خود چاپان می‌انداختند.^۱ در منابع نیمه دوم قرن هجدهم به خلعت‌های زنان منطقه بخارا اشاره می‌شود که روی سر را با توری ساخته‌شده از موی دم اسب می‌پوشاندند،^۲ این مسئله شاهدهی است بر پدیداری و پیدایش «پرنج» و «چاچوان (چشم‌بند)». این که چه فرایندی سبب پدیداری چنین لباس به ظاهر عجیب و غریب به عنوان بالاپوش خلعت‌مانند سر شده، این امر به نظر ما چنین است.

رسم انداختن کوتاه‌مدت خلعت بر روی سر که آن را در ارتباط با نوعی مراسم و آیین می‌پوشاند، می‌تواند بسیار زودتر از زمان احتمالی و مفروض‌شده پیدایش بالاپوش خلعت‌مانند سر، مخصوص برای استفاده روزمره، وجود داشته است. مشخص شده که در



لباس عروس‌ها. سمرقند

مراسم عروسی کشورهای آسیای مرکزی، و سپس مراسم قبل از ظهور نخستین فرزند لزوماً با چنین لحظه‌ای همراه است. در عین حال انداختن خلعت زنانه بر روی سر یا نوع دیگر بالاپوش‌ها (بیش‌تر از همه فرم چارقد و شال دارند)^۳ در موارد معین توأم با بستن چهره بوده است. به ویژه به‌طور بارز این مسئله بین خلق‌هایی که بستن چهره در زندگی روزانه رسم نبود و بالاپوش‌های ویژه خلعت‌مانند سر برای کاربرد روزانه وجود نداشت، جلوه می‌کرد.

در موقع عروسی، پوشاندن عروس پس از مراسم عقد نکاح مسلمانی و به ویژه هنگام رفتن به خانه شوهر (به عنوان مثال، در آن زمان، در زندگی یک خانواده که به تازگی ایجادشده بسیار مهم است) و برای مصون داشتن خود از عمل نیروهای زیان‌آور و شریر بایسته بود. به این ترتیب، بین قرقیزها هنگام

۱ ای. گلاذیشف و [د.و.] مورایینف مسافرت از اُرسک به خیوه و بر عکس در سال‌های ۱۷۴۰-۴۱، گلاذیشف افس کامل و نقشه‌بردار موراوین. ص. ۶۸-۷۲.

۲ ف. یفرموف ستوان یار فعلی، نه سال سیاحت و ماجرا در بخارا، خیوه، ایران و هندوستان و بازگشت از آن‌جا از طریق انگلیس به روسیه را در سن‌پترزبورگ در سال ۱۷۸۴ نوشت، «روسیه قدیم» جلد ۳۹، ۱۸۹۳. ص. ۱۳۵-۱۳۶.

۳ این چنین بالاپوش‌ها به عنوان لباس روزمره بین از یک‌های نیمه‌کوچ در گذشته رواج پیدا کردند. نگاه. مطالبی از صحرا. ب.خ. کارمیشوا. سال ۱۹۵۸.

رفتن عروس به خانه شوهر، عروس جوان را با کلاه مخصوص به نام شبکولو می‌پوشانند و هم‌زمان چهره عروس را به وسیله روپوش یا حجاب به نام «بورک بنچبک» می‌بندند.^۱ بین قیرقیزهای پامیر حجاب «چومکوت» و کلاه زنانه «کالاک» (قالاق) خوانده می‌شد.^۲ بین گروه‌های جنوبی قیرقیزها حتی پرده صورت وجود دارد که احتمالاً از تاجیک‌ها و مراسم «تماشای چهره» اقتباس شده، که مادرشوهر برای بردن عروس جوان به خانه شوهر و نشان دادن چهره او به حضار پرده برمی‌دارد.^۳ بین کازاخ‌ها «ساوکل» وجود داشت و چهره را با پرده مخصوصی به نام «ژلک» می‌پوشاندند^۴، عنوانی که با نام خلعت بین برخی خلق‌های ترک آسیای مرکزی مشابه است. کازاخ‌ها باز یک لباس عروسی دیگری که در جنوب و شرق کازاخستان عروس‌ها آن را بر سر می‌انداختند، داشتند و در دیگر مناطق، رودوشی^۵ وجود داشت که جزو مجموعه پوشاک عروس‌های جوان بود. رسم پوشاندن چهره در زمان عروسی بین جمشیدها و هزاره‌ها شناخته شده است.^۶ پوشاندن چهره در زمان مراسم عروسی به وسیله بالاپوش و یا چارقد در میان مردم کشاورز آسیای مرکزی نیز وجود داشته است. بین تاجیک‌هایی که در کوهستان‌ها زندگی می‌کنند، برای پوشاندن چهره پرده‌های ویژه صورت عروسی موجود بوده است.^۷

این امر که بالاپوش‌ها (در شکل چارقد) و پوشاندن خود با آن در روز عروسی نه‌تنها بین مردم آسیای مرکزی، بلکه بین مردم مناطق ولگا، به ویژه باشقیرها، چوواشیایی‌ها و ماری‌ها وجود دارد، دارای اهمیت ویژه است.^۸

بالاپوش یا شنل رودوشی در ترکیب با سرپوش و یا کلاه ویژه عروس‌ها است که برای نخستین‌بار در روز عروسی پوشیده می‌شود، همان‌گونه که قبلاً گفته شد آن را پس از عروسی بر سر می‌گذارند. بین کازاخ‌ها مثلاً این مسئله تا به دنیا آمدن نخستین فرزند ادامه داشت و پس از آن زن به گروه بعدی سنی وارد می‌شود و کلاه زنان متأهل را بر سر می‌گذارد (به جای ساوکل و ژلک، کیمشک و دستار جانشین شد).^۹

۱ گزارش س.م. آبرامزون درباره این ارائه اثر: ان.آ. کیسلیاکف. پرده‌های صورت عروسی‌های تاجیک‌ها، «مجموعه م آ»، پانزده. ۱۹۵۳. ص. ۳.

۲ س.م. آبرامزون. رسوم عروسی قیرقیزهای پامیر، «مجموعه خاطرات م.س. آندریوا»، ۱۹۶۰. ص. ۳۶.

۳ گ.ای. آنتی پینا، اشاره به اثر. ص. ۲۵۶.

۴ ای.و. ساخاروا، رد. خوجایوا، اشاره به اثر. ص. ۱۱۲، ۱۱۴.

۵ ای.و. ساخاروا، رد. خوجایوا، اشاره به اثر. ص. ۹۳.

۶ گ. گافربگ، انواع عقد نکاح و مراسم عروسی‌ها بین جمشیدها و هزاره‌ها، «مردم‌شناسی معاصر»، ۱۹۳۶. شماره یک. ص. ۹۷.

۷ نگاه. ان.آ. کیسلیاکف. اشاره به اثر.

۸ س.آ. آویجانسکایا، ان.و. بیک بولاتف، ر.گ. کوزیف. هنر تزیینی-تجربی باشقیر. اوف. ۱۹۶۴. ص. ۲۰۹.

۹ ای.و. ساخاروا، رد. خوجایوا، اشاره به اثر. ص. ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶.

نکته شایان توجه این است که زن جوان در نخستین سال ازدواج خود این بالاپوش را هم درخانه حمل می‌کند و هم چهره خود را در حضور بزرگسالان خانواده شوهر می‌پوشاند. توصیف بسیار مفصل این رسم در اثر یادشده م.آ. بیکجانوا وجود دارد. او می‌نویسد که پس از عروسی، عروس می‌بایست در خانه بماند و ضمن انجام همه کارهای خانه مورساک را هم بر سر خود می‌انداخت. عروس جوان مورساک را حتی در حال غذا خوردن در نمی‌آورد و خود را از خویشاوندان مرد شوهر به ویژه پدرشوهر می‌پوشاند و از برادرشوهرها که برحسب عادت تا به دنیا آمدن نخستین فرزند اجتناب می‌کرد و یا رو می‌گرفت. با گذشت زمان مدت اجتناب یا روگرفتن کاهش یافت و در سال‌های دهه هشتاد قرن نوزده به چندین هفته تقلیل یافت.^۱

در گروه‌های جنوبی قیرقیزها، عروس در نخستین روزهای اقامت خود در خانه شوهر به پوشاندن چهره خود به وسیله پرده‌ای در حضور پدرشوهر، برادران بزرگ‌تر شوهر و همه مردهای بیگانه‌ای که به لحاظ سنی بزرگ‌تر از او هستند، ادامه می‌دهد. بعداً عروس جوان با این پرده هنگام ظاهر شدن در مکان‌های عمومی در زمان بُرده شدن به خانه شوهر، در جشن‌ها و مجالس یادبود و هم‌چنین پس از یک سال در دوران بازدید از خانه پدری صورت خود را می‌پوشاند. این مسئله پس از به دنیا آمدن فرزند دوم یا سوم پایان می‌گرفت.^۲ بین ترکمن‌های آتا که در منطقه دارغان آتا در واحه‌های خوارزم زندگی می‌کنند تا به امروز رسم پوشاندن چهره با خلعت (بالاپوش ویژه‌ای بین آن‌ها نیست) در ماه اول اقامت در خانه شوهر حفظ شده است.^۳ بین ترکمن‌های سواحل منطقه کاسپین، آن‌طور که گ.پ. واسیلیوا به ما گزارش می‌دهد، آن‌ها پورنچک را به همراه خاساو که در یک مرحله خاص کلاه و یا سرپوش عروس‌ها بود، می‌پوشیدند.

سرچشمه‌های رسم پوشیدن بالاپوش خلعت‌مانند روی کلاه و یا پوشش سر توسط زنان را باید، به نظر ما، در رسم پوشاندن چهره و همه اندام جست‌وجو کرد. این رسم بین همه مردم آسیای مرکزی گسترش یافته بود؛ آن‌طور که ن.آ. کیسلیاکف اشاره می‌کند، این مسئله با رسم به‌طور وسیع شناخته‌شده اجتناب و یا روگرفتن^۴ و با باورهای کهن حفاظت از زنان جوان از عمل نیروهای شیطانی و مخرب مربوط است. گرایش به مصون داشتن خود مثلاً در رسم انداختن انواع بالاپوش‌ها در زمان کوچ به نحو بارز برجسته می‌شود. ازبک‌های دشت قبچاق در چنین دورانی پرنج روی سر می‌انداختند (بدون چاچ‌وان-چشم‌بند)، هر

۱ م.آ. بیکجانوا، مورساک، لباس رویی کهن ازبک‌ها. شهر تاشکند. ص. ۵۰-۵۱.

۲ ک.ای. آنتی پینا، اشاره به اثر. ص. ۲۵۶.

۳ گ.پ. واسیلوا، نتایج کارگروه ترکمن طی سال ۱۹۴۸. جلد یک. ص. ۴۴۵.

۴ ان.آ. کیسلیاکف. اشاره به اثر.

چند که آن فقط در زمان عروسی استفاده می‌شد.^۱ آن‌طور که گفته شد، در گروه جنوبی قیرقیزها هنگام کوچ، زنان جوان پرده بر چهره خود می‌زدند.^۲ رسم پوشاندن چهره و اندام زنان جوان به وسیله خلعت در زمان مراسم عروسی و در دوره بعدی تا به دنیا آمدن نخستین فرزند به تدریج جای خود را به رسم پوشیدن روزمره بالاپوش ویژه سر داد. پس می‌توان پیدایش بالاپوش‌های خلعت‌مانند سر که در مجموعه لباس‌های زنان متأهل برخی مردم آسیای مرکزی است، تصور کرد. تصادفی نیست که با اضمحلال کاربرد روزانه بالاپوش‌ها و تبدیل آن‌ها به پوشیدن لباس آیینی، پیوند آن‌ها با موارد پیدایش‌شان تداوم دارد. رسم پوشاندن سر به وسیله بالاپوش ویژه و یا به وسیله خلعت در لحظات خاص زندگی، بسیار کهن است و در گذشته به‌طور وسیع متداول بوده است. در این راستا می‌خواهم به یک حجاری و نقوش برجسته کهن فارسی که قدمت آن به زمان هخامنشیان می‌رسد، یعنی به تصویر زنانی که روی اسب در حال حرکت هستند، اشاره کنم. روی سر این زنان روپوش‌ها و یا چادرهای بلند آویخته‌اند (خلعت و ردا را به خاطر می‌آورد) و به‌طور کامل اندام را پوشانده است.^۳

عرق‌گیر زین نقش‌دار از پازیریک قرن پنجم پیش از میلاد (پازیریک در دوره تاریخی برابر عصر آهن است. مترجم) با تصویر زنان در محراب جالب توجه است. در یکی از آن‌ها بالاپوش نسبتاً دراز دارای حاشیه‌های گل‌دوزی شده است.^۴ اسلام رسم و سنت باستانی پوشش لباس بلند و گشاد یا دیگر بالاپوش‌ها و پوشاندن چهره را به نفع خود با سوره‌های قرآن در مورد زنان مرتبط ساخت.^۵ پیدایش پرنج و چشم‌بند در آسیای مرکزی اساس ارتباط با تصورات مذهبی‌ای است که در حکم واکنشی برای همه کوشش‌های ترقی‌خواهانه است، که به ویژه پس از مرگ اولوغ‌بگ تشدید یافت. بحران در سده هجده که آن را گ.آ. لوکاچنکو با پیدایش پرنج ارتباط می‌دهد، احتمالاً به این موضوع ربطی ندارد. رفته‌رفته رنگ‌های روشن و درخشان پرنج جای خود را به رنگ‌های تیره و دل‌گیر خاکستری‌مانند داد و بر روی صورت به جای استفاده از حریر روشن شفاف، سنت پوشیدنی که قدمت آن در منطقه آسیای مرکزی به دوران تیمور برمی‌گردد، تور موئی سیاه ظاهر می‌شود.^۶ در چنین تفسیری از موضوع، گسترش وسیع «پرنج» بین مردم شهر، جایی که واکنش اسلام به‌طور

۱ نگاه. مطالبی از صحرا. ب.خ. کارمیشوا، سال‌های ۱۹۵۷-۱۹۵۸.

۲ ک.ای. آنتی پینا، اشاره به اثر. ص. ۱۷۳، ۲۵۶.

۳. هرتسفلد، در دروازه آسیا. برلین ۱۹۲۰. فهرست دوازده.

۴ «هنرکهن آلتایی» ۱۹۵۸. فهرست ۶۱.

۵ نگاه. «قرآن» ترجمه گ. سابلوکوا. غازان ۱۹۱۷. ص. ۷۹۵-۷۹۷.

۶ ریو گونزالس و کلاویخو. دفتر یادداشت خاطرات سیاحت تا دربار تیمور در سمرقند در سال‌های ۱۴۰۳-۱۴۰۴، ترجمه ای.ای. سرزنوسکی، ۱۸۸۱. ص. ۲۹۳.

نیرومند ظاهرشد، تقریباً فقدان کامل «پرنج» بین مردمان روستا مفهوم می‌شود. در قشلاق‌ها «پرنج» را معمولاً زنان خانواده‌های مرفه داشتند.^۱ رسم واداشتن دختران به پوشاندن سر با بالاپوش‌های خلعت‌مانند، در سده نوزدهم و آغاز سده بیست بین مردم فرغانه^۲ در بخارا^۳، بین ازبک‌های خوارزم^۴، در بین مردم مناطق کوهستانی تاجیکستان رایج شدند و دیگر جاها ظاهراً باید آن را با استقرار اسلام مرتبط ساخت.



اندام مجسمه‌های گلین آناهیتا در شتل رودوشی.
طراحی (از کتاب و.آ. مشکریس. مجسمه‌های گلین موزه سمرقند)

معلوم کردن این‌که چرا مدل بالاپوش سر (کلاه. مترجم) به منزله خلعت بود و در مرحله معین تاریخی بالاپوش‌های سر برش و دوخت دیگری به خود گرفت، ما را به حوزه منابع باستان‌شناسی می‌کشاند و پیوند ژنتیکی بالاپوش‌های معاصر را با پوشاک دوران‌های پیشین مردم آسیای مرکزی نشان می‌دهد. شکل بیرونی بالاپوش و ردهای مردم آسیای مرکزی بسیار متفاوت هستند. در بین انبوهی از انواع فرم‌های تکمیل‌یافته آن‌ها و اصالت گل‌دوزی‌ها «چیرپی» و «پورنچک» ترکمنی، «آق ژگده» قره‌قالپاقی و هم‌چنین «پرنج» متمایز هستند. به لحاظ منطقه‌ای آن‌ها به این ترتیب تقسیم می‌شوند: بالاپوش «ژگده» به منطقه واحه‌های خوارزم؛ «چیرپی» تکه به منطقه آخال مربوط می‌شوند. «پورنچک» اصولاً به مناطق کاسپین و واحه‌های خوارزم، جایی که ترکمن‌های یموت ساکن هستند، محدود می‌شود. پرنج غالباً در مراکز شهرهای قدیمی میان‌رودان آسیای مرکزی اشاعه یافت.

۱. و. نالیوکین و م. نالیوکینا، اشاره به اثر. ص. ۹۶، ب. خ. کارمیشوا. گروه مردم‌شناسی «ترک» مرکب از ازبک‌ها، «مردم‌شناسی معاصر»، ۱۹۶۰، شماره یک. ص. ۲۱؛ مطالبی از صحرا. ب. خ. کارمیشوا. سال ۱۹۵۸.

۲. نگاه. و. نالیوکین و م. نالیوکینا، اشاره به اثر. ص. ۱۹۲.

۳. آی نی، خاطرات. سال ۱۹۶۰. ص. ۳۴۵.

۴. ک.ل. زادیخینا، ازبک‌های مصب آمودریا. ص. ۳۷۸.

همه این مناطق تمدن قدیمی خوارزمیان، سغدیان و مرغیانه است [مرغیانه (در فارسی باستان مارگوش) یکی از تمدن‌های عصر مفرغ است که در مناطق شرقی ترکمنستان، جنوب ازبکستان، شمال افغانستان و غرب تاجیکستان در دوران هخامنشی بوده است. مترجم]. در عملیات باستان‌شناسی در این مناطق مجسمه‌های گلین و سرامیکی که مربوط به دوران نظام برده‌داری است کشف شدند. در ترکمنستان آن‌ها به تصویر الهه مادر (رب‌النوع باروری. مترجم) مربوط می‌شوند و به نظر گ.آ. پوگانچنکو با الهه نظم و قانون زرتشت (با الهه زرتشت) خوش‌بختی و حاصل‌خیزی آشی-رتری؛ در منطقه سغدیان، با تصویر الهه باروری، آب و نباتات آناهیتای اوستایی [الهه باران]^۱ آسیای مرکزی؛ در منطقه خوارزم، با کیش الهه شراب و پُر حاصلی که به نام الهه مین (الهه حاصل‌خیزی، برکت و رب‌النوع شراب در عصر باستان. مترجم) است یکی شمرده می‌شود. یکی از ویژگی‌های مشخصه این نوع پوشاک زنانه وفور زیورآلات به کار برده شده بر روی شانه‌های خلعت‌ها یا شل‌ها است. نحوه پوشیدن بالاپوش در این نوع از لباس‌ها هم در مطالب پیشین‌تر و هم در مطالب اخیر مورد تأیید قرار می‌گیرد:



زن در بالاپوش. نقاشی از بالالیق تپه

پیکره‌های کوچک مردان از طلا و نقره متعلق به دوران هخامنشی، نقش و نگارهای شهرهای کریشا و هوچو (در ترکستان شرقی-منطقه اویغورها) اواسط قرن هشتم پیش از میلاد، مینیاتورهای آسیای مرکزی و ایران قرون پانزده و شانزده که در آن‌ها به راحتی آستین‌های آویزان پیدا هستند. از آن‌جا که این بالاپوش‌ها بخش جدانشدنی لباس مجسمه‌های کوچک گلین و سرامیکی هستند و الهه زن را توصیف می‌کنند، دلیلی است برای باور کردن پوشاک آیینی آن‌ها. رسم پوشیدن رداها و بالاپوش‌های مجلل توسط زنان به مثابه لباس رودوشی توسط آثار متعاقب آن‌که با کیش معینی ارتباط دارند و به لحاظ تاریخی جانشین مجسمه‌های گلین و سرامیکی شده‌اند، مورد تأیید قرار می‌گیرد. نقاشی به یاد ماندنی بالالیق تپه که متعلق به قرن ششم پیش از میلاد و پنج کنت (قرون هفتم و هشتم پیش از میلاد) و دوره مشابه آن یک دیس نقره‌ای است که تصویری از صحنه‌های «عروسی و جشن عروسی شاه» در آن کشیده شده است.

۱ گ.آ. پوگانچنکو، الهه زن مرغیانه، «باستان‌شناسی معاصر» بیست‌ویکم - سی‌ام، ص. ۱۳۸.

این رشته که توسط مینیاتورهای یادشده آسیای مرکزی و ایرانی به پایان می‌انجامد در آن‌ها معین کردن ارتباط با کیش و یا فرقه‌ای میسر نیست. داده‌های مردم‌نگاری بعدی بالاپوش‌هایی را در شکل پوشش سر ارائه می‌دهد. تصویر صحنه‌های دیس نقره‌ای «عروسی و جشن عروسی شاه» امکان صحبت درباره بالاپوش‌های رودوشی به مثابه پوشاکی که کارکرد لباس آیینی مرتبط با کیش باروری و حاصل‌خیزی و لباس عروس را به ما می‌دهد. با توجه به باورهای مذهبی هند باستان (که نقاط مشترک زیادی با باورهای مذهبی باستانی آسیای مرکزی دارند) که بر اساس آن عروس تجسم الهه باروری و حاصل‌خیزی بر روی زمین است و زمین همتای او بوده، این وضعیت قابل فهم است. عمل کرد این خطوط آیینی بالاپوش‌ها تاکنون نیز منسوخ نشده است. چیرپی، پورنچک، ژگده (ژغده) یا معادل‌های آن‌ها در دوران کنونی جزء حتمی لباس عروس‌ها است و در مراسم و جشن‌های عروسی نقش مهمی را بازی می‌کنند. هم‌چنین شکل بیرونی این بالاپوش‌ها مثلاً چیرپی که سرتاسر آن پوشیده از گل‌دوزی است و موتیف‌های آن — گل‌ها و نشانه‌های خورشیدی — یادآور وابستگی آن‌ها به کیش حاصل‌خیزی و باروری است.



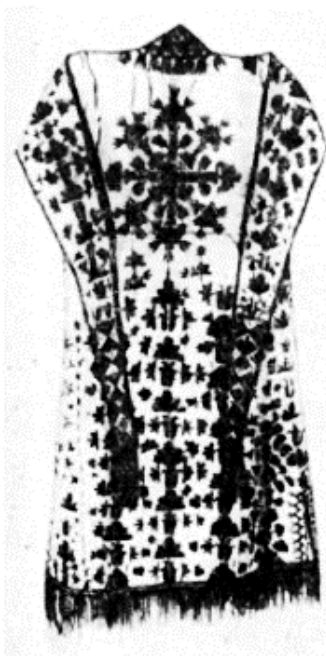
عروسی و جشن عروسی شاه روی دیس نقره‌ای. نقاشی

در این رابطه این امر نشان می‌دهد که سرپوش (کلاه) باستانی تکه‌بوری که روی آن چیرپی انداخته می‌شد، بی‌اندازه شبیه به پوشش سر (کلاه) مجسمه کوچک پارتی‌ها از نساء قرون اول و سوم پیش از میلاد است که با تمثال الهه‌مادر آسیای مرکزی یکی شمرده می‌شود. ارتباط با کیش باروری، آن‌طور که این از پژوهش موروزوا پیدا است، حکایت از شکل بیرونی و دیگر بالاپوش‌های ترکمن‌ها، پورنچک دارد و پورنچک آن‌طور که مشخص شده، جزئی کهن از پوشش سر (کلاه، مترجم) زنان ترکمن‌های یموت است که متشکل «از پوشش سر، هاساب اَبه لحاظ فرم پوشش سر دِیمِتر الهه باروری و کشاورزی جهان هلنی را

به خاطر می‌آورد. دمتر به معنی «زمین مادر» در اساطیر یونان باستان است. مترجم] و بالاپوش پورنچک و پرده صورت برای پوشش دهان و پش-کورده است. همه این‌ها با گل‌دوزی چند رنگ پوشش داده شده، که شامل شاخه‌ها و گل‌ها و خارهای تلطیف شده درختچه سولاناسه (بادمجانیان، مترجم) است و انگار به عنوان نمادی از حلقه تاج گل‌های طبیعی است. ارتباط مسلم و آشکار با اشکال پوشاک‌های کهن و باستانی را می‌توان در آق ژگده قره‌پالپاقی که پوشیده از گل‌دوزی است و گاهی اوقات حتی یادآور شاخه‌ها و جوانه‌های تلطیف شده است، تحقیق کرد. اهمیت این گل‌دوزی‌ها در حال حاضر فراموش شده است و آگاهان و گزارش‌گران نمی‌توانند معنای نقش و نگارهای گل‌دوزی را روشن کنند. آن‌چه در بالا گفته شد حاکی از ارتباط ژنتیکی بالاپوش‌های مدرن کنونی با اشکال لباس‌های مردم باستانی آسیای مرکزی و اهمیت آیینی آن‌ها است. در عین حال هر یک از انواع ارائه شده بالاپوش‌ها با مناطق تاریخی معین و بدین ترتیب با مردم معین روزگار باستان مرتبط می‌شود.

این تفکر و اندیشه درباره روابط تاریخی سرپوش‌ها و خلعت‌های مدرن و کنونی با بالاپوش رودوشی آناهیتای (الهه مادر و الهه باروری و عشق) آسیای مرکزی جدید نیست. گ.آ. پوگاچنکو در اثر خود درباره پرنچ‌های آسیای مرکزی، هم‌زمان نظر آ.آ. سوخارووا درباره منشأ دیرتر این شکل لباس‌ها را رد می‌کند. به عقیده ما نظر گ.آ. پوگاچنکو و آ.آ. سوخارووا درباره پیدایش و منشأ پرنچ را نمی‌توان مقابل هم قرارداد. گ.آ. پوگاچنکو به ریشه‌های تاریخی شکل لباس مورد نظر اشاره می‌کند و پیش‌بینی‌های او احتمالاً درست است. آ.آ. سوخارووا تنها لحظه معین در تاریخ پرنچ‌ها، زمان پیدایش پوشش‌های سر دمانند را، در حالی که به ارتباط‌های ژنتیکی پرنچ‌ها با مکان قدیمی شکل لباس‌ها اشاره می‌کند، بررسی می‌کند. از این رو ملامت آ.آ. سوخارووا از طرف گ.آ. پوگاچنکو بی‌اساس به نظر می‌رسد. در ردیابی انکشاف بعدی بالاپوش‌ها، بازتاب سرنوشت تاریخی مردم آن مناطقی که پیدایش این بالاپوش‌ها به آن مربوط می‌شوند، را می‌یابیم. برای نمونه به ژگده خوارزم می‌پردازیم. قره‌قالپاق‌ها و تا حدی ازبک‌های نیمه‌کوچ‌نشین که در مناطق شمالی واحه‌های خوارزم ساکن شدند، نام و درک جدیدی از این بالاپوش را به آن دادند، سنتی که به گذشته‌های دور می‌رود و با مردم باستانی واحه‌ها و باورهای مذهبی آنان پیوند دارد. به تدریج اهمیت این بالاپوش به عنوان لباس مراسم در ارتباط با کیش باروری تقریباً از دست می‌رود (تن‌ها آثار دریافت‌شده از باقی‌مانده‌های دوران قدیم در قالب گل‌دوزی حفظ شده است) و هم‌چنین اهمیت مرتبط با نهاد جامعه ابتدایی جای نخست را می‌گیرد. با این کیفیت امروزه ما این بالاپوش‌ها را به شکل بالاپوش‌های سر می‌بینیم. چنین سرنوشت

مشابهی را بالاپوش‌های دیگر، مانند چیرپی، پورنچک و پرنج که پیش‌تر با کیش‌های باستانی مرتبط بودند، به خود گرفتند.



چیرپی ترکمن تکه

بنابراین، به نظر می‌رسد که مسیر تکامل لباس‌های آیینی آن‌ها تا بالاپوش‌های سر دوران معاصر در نواحی تمدن‌های کهن مناطق آسیای مرکزی، نمونه‌ای از پیوستگی و وراثت تاریخی فرهنگ ملت‌ها است. در عصر واکنش مسلمانان یکی از انواع چنین بالاپوش‌هایی — پرنج — ویژگی‌های نوین مرتبط با جزم‌اندیشی از اسلام را به دست آورد، اما کارکرد پیشین خود که همانا پیوند با مراسم و آیین زناشویی است را از دست نداده است. کارکرد پیشین این لباس‌ها به ویژه به‌طور واضح در نواحی روستایی، جایی که پرنج، همان‌طور که قبلاً گفته شد، پدیده کم‌یابی که آن را بدون چاچ‌وان (چشم‌بند) می‌پوشند، و در موقع عروسی از دارنده آن عاریه می‌گیرند، زیرا عروس هنگام برده شدن به خانه شوهر و در دیگر موارد عروسی باید پوشیده در پرنج باشد. بالاپوش‌های خلعت‌مانند دشت قبقاق با منشأ ازبکی آن و

بالاپوش برخی دیگر گروه‌های مردم آسیای مرکزی از چنین تاریخ پیچیده‌ای برخوردار نیستند و ظاهراً نسبتاً دیرنگام پا به عرصه وجود گذاشته است. فقدان این مورد بین آن‌ها، البته با چند مورد استثنا مانند انواع پیش‌رفته این پوشاک‌ها، وجود شکل انتقالی از رودوشی به پوشش سر، تفاوت در نام بالاپوش‌ها در گروه‌های مختلف ازبک (جلیاق، ژگده، مونیساک) و غیره، بی‌ثباتی نام‌های بالاپوش مشترک تبار، که در گروه‌های مختلف منطقه‌ای زندگی می‌کنند (مثلاً بین کونگرات‌های خوارزم-ژگده و بین کاشکا دریایی-جلیاق)، گواهی بر این امر است [کونگرات قبیله‌ای است که منشأ مغولی دارد و در دشت قبقاق ازبکستان سکونت دارند. مترجم]. با این حال بالاپوش‌ها در بین آن‌ها بیش‌تر از دیگر گروه‌های مردم آسیای مرکزی در حال حاضر استفاده می‌شوند. این امر به نظر ما دال بر سخت‌جانی بقایای آن تصورات کهن و باستانی که باعث به وجود آمدن این نوع لباس که در گذشته اشکال دیگری داشت، در بین مردمان آسیای مرکزی بوده است. در این باره چارقد و روسری‌های بزرگ و

گشادروی گرده (روشانه‌ای) که به معادل معنایی بالاپوش‌ها و خلعت‌ها به کار برده می‌شوند، گواهی می‌دهند که به گونه‌ای گسترده، به ویژه در بین گروه مورد نظر از یک‌ها آن‌طور که مشهود است، توزیع شده‌اند.

در پایان، می‌خواهم توجه را به آن فاکتی (نشانه‌ای) جلب کنم که رسوم و سنت که خود اغلب اوقات یک عادت به ظاهر بی‌ضرر و ناچیز است و در دوران کنونی نیز مشاهده می‌شود، معنا و مفهوم عمیقی را در خود پنهان دارد. برای نمونه، رسم پوشاندن سرعروس‌ها به وسیله بالاپوش ویژه در زمان مراسم عروسی. این مفهوم که به وسیله مذهب و موازین حقوقی و قانونی مشروط شده است، کاملاً با مراسم عروسی غیر مذهبی معاصر ناسازگار است.

نگاهی به لباس‌های محلی زنان و مردان مازندران

بنفشه مقدم / عضو هیئت علمی دانشکده هنرهای کاربردی دانشگاه تهران

پژوهش از: گلناز قمیان / محقق فرهنگ مردم

لباس‌های زنان و مردان مازندران نشان داد که تنوع، زیبایی و نشاط از ویژگی‌های جدایی‌ناپذیر لباس‌های این منطقه هستند. لباس‌های بومی و محلی مردم استان مازندران علاوه بر زیبایی دارای قدمت بسیار زیادی هستند. مازندران یکی از استان‌های زیبای کشور ماست که پیشینه فرهنگی قابل توجهی دارد؛ فرهنگی ناب و بی‌مانند که هر گردش‌گری را

از هر نقطه در کشورمان به تماشا و تجربه آن دعوت می‌کند؛ از گویش بومی گرفته تا غذاهای محلی، از پوشش زنان و مردان گرفته تا آیین‌ها و آداب و رسوم.



پوشاک محلی بانوان مازندران

به‌طور کلی، فرهنگ بومی مردم هر منطقه از سایر مناطق متمایز است به گونه‌ای که فرهنگ هر منطقه بخشی از هویت مردم آن‌جاست. همان‌طور که می‌دانید فرهنگ، آیین و سنت‌های مازندران قدمتی چندهزارساله دارند و به همین دلیل، با مطالعه فرهنگ بومی مازندران می‌توان با ارزش‌های اجتماعی مردم این خطه، آداب و رسوم، هنرها، غذاهای محلی، اعتقادات، قوانین، سبک زندگی و شکل پوشاک و پوشش مردم آن آشنا شد.

لباس‌های بومی و محلی مردم استان مازندران علاوه بر زیبایی دارای قدمت بسیار زیادی است و لباس بومی زنان مازندران از این بخش‌ها تشکیل می‌شود: شلیته یا چرخ‌ی شلوار که دامنی منحصر به فرد است و متشکل از چندین نوار رنگی است. سرپوش محلی یا چارقد که یک روسری چهارگوش با نقش‌های زیبا و تزیینات جذاب است. پاپوش شامل گالش و چاروق است که گالش برای رفت و آمدهای ساده روزانه استفاده می‌شود و چاروق، کفش مشترک بین مردان و زنان است.

لباس بومی مردان مازندران هم، از چند بخش تشکیل می‌شود: جومه یا جامه، پیراهن مخصوص مردانه است که برای همه فصل‌ها مناسب است و شلوار یا پشمبال، شلوار سیاه یا آبی‌رنگی است که جنس نوع زمستانه آن چوقاست. نیم‌تنه، پوششی به رنگ مشکی است که در فصل زمستان روی پیراهن به تن می‌کنند و سرپوش محلی یا کلاه نمدی که برای فصل سرد بسیار کاربرد دارد. پاپوش محلی یا چاروق، یکی از قدیمی‌ترین پاپوش‌ها از جنس چرم است که با بندهایی به دور پا بسته می‌شود.

لباس‌های محلی مردانه با توجه به نوع کار که کشاورزی یا دامداری است تنوع زیادی دارند و رنگ‌بندی و طراحی آن‌ها نیز، مختص مردان هستند. بنفشه مقدم^۱، در مورد پوشاک محلی استان مازندران بیان کرد: «پوشاک محلی یک منطقه مخصوص همان منطقه و معمولاً با استفاده از مواد اولیه موجود در آن‌جا تولید می‌شود و طبیعتاً با آب و هوای آن منطقه و همین‌طور، نوع آداب و رسوم و فرهنگ مردم آن‌جا ارتباط مستقیمی دارد». مقدم تصریح کرد: «معمولاً در گذشته، نخ پنبه و نخ پشم و پارچه‌هایی از همین جنس در مازندران قابل تهیه بودند. اما جنس پارچه‌ها و موادی که در لباس‌های محلی به کار می‌رفتند، بر اساس جای‌گاه اجتماعی افراد می‌توانستند متفاوت باشند؛ به‌طوری که افراد متمول‌تر و آن دسته که از خانواده ارباب بودند از پارچه‌های مرغوب‌تری استفاده می‌کردند و لباس‌های آن‌ها تزیینات بیش‌تری داشته‌اند و علاوه بر این، انواع مختلفی از پارچه‌هایی وارد بازار می‌شده که متناسب با شرایط اقتصادی مختلف بوده‌اند».

این عضو هیئت علمی دانشگاه هنر تهران گفت: «طبیعتاً پارچه ابریشمی مرغوب‌ترین بودند و کتان و کرباس به ترتیب تا حدی ارزش کم‌تری داشته‌اند. اما هم‌چنان، برای افراد

۱ عضو هیئت علمی دانشکده هنرهای کاربردی دانشگاه هنر تهران (فارغ‌التحصیل از کشور فرانسه مدرک (marc bloch).

قابل استفاده بوده‌اند و پارچه‌های پشمی و نمدی و چرم و پارچه‌هایی از پوست گوسفند و حتی چیت و ابریشم مصنوعی و فاستونی هم در این لباس‌ها به کار برده شده‌اند.». او با اشاره به لباس‌های نمدی مورد استفاده چوپان‌ها مطرح کرد: «چوپان‌ها در مواقعی که در قسمت‌های مرتفع‌تر حضور داشتند با سرمای بسیاری روبه‌رو بودند و برای جلوگیری از آن از پوشش نمدی استفاده می‌کردند.



پوشش نمدی آقایان در مازندران

اما در بقیه مواقع، صرفاً با استفاده از یک کت پشمی امکان جلوگیری از سرما وجود داشته است. در این میان، افرادی که در مزرعه کار می‌کردند، لباس‌های متفاوت از هم داشتند؛ به‌طوری که لباس‌هایی که در مراسم جشن می‌پوشیدند از پارچه‌های مرغوب‌تر، جدیدتر و دارای تزیینات بیش‌تری بودند.

مقدم با بیان این‌که لباس خانم‌های مازندرانی معمولاً رنگ‌های شاد و زنده دارد، ادامه داد: «داخل دامن‌های خانم‌های مازندرانی می‌توان گل‌های ریزی را دید که شبیه آن‌ها را می‌توان در طبیعت اطراف‌شان پیدا کرد.». او گفت: «نکته‌ای که وجود دارد این است که شکل لباس هر استانی ممکن است به دلیل مجاورت با استان‌های دیگر در قسمت‌هایی که نزدیک به هم هستند تا حدی شبیه‌تر باشند. مثلاً در قسمت غرب استان گیلان به استان اردبیل شبیه‌تر است. یعنی لباس‌های منطقه تالش خیلی شبیه به لباس‌های اردبیل است؛ در حالی که قسمت شرقی استان گیلان تا حدی متفاوت‌تر است.»

این عضو هیئت علمی دانشگاه هنر تهران تصریح کرد: «در استان مازندران، مهم‌ترین قسمت لباسی که می‌پوشند شلیته است و همین باعث تفاوت زیاد لباس‌های این منطقه با استان گیلان می‌شود؛ به‌طوری که لباس‌های خانم‌های گیلانی معمولاً دامن بلندی دارند، ولی لباس‌های خانم‌های مازندرانی از شلیته یا دامن کوتاه برخوردار هستند. البته به شلیته، چرخی‌شلوار هم گفته می‌شود که در حقیقت، یک دامن کوتاه و پُرچین است و روی آن یا

گل‌دوزی می‌کنند و یا از پارچه گل‌دار چاپ‌شده استفاده می‌شود و این شلیته یا چرخی‌شلوار را روی یک شلوار دمپا تنگ می‌پوشند و جنس این شلیته معمولاً می‌تواند از ابریشم، کتان یا نخ پنبه باشد و ممکن است ساده یا حتی گل‌دار باشد و ممکن است لبه این شلیته یک ردیف نواردوزی داشته باشد که به آن سیاهک گفته می‌شود.



تصویر شلیته یا چرخی شلوار زنان مازندران

او افزود: «در گذشته، به دلیل این‌که کش وجود نداشته است، برای کمر شلوار و دامن از لیفه استفاده می‌کردند؛ در واقع، نخ یا قیطانی را از دور کمر رد می‌کردند و متناسب با اندازه بدن، می‌توانستند آن را تنگ و گشادتر ببندند.»

مقدم بیان کرد: «پیراهنی که خانم‌های مازندرانی می‌پوشند، معمولاً حالت تونیک‌مانند دارد که حداکثر قدش ممکن است تا روی زانو هم برسد. البته در اقوام دیگر هم، شبیه به آن را داریم. یعنی شکل الگوی خیلی پیچیده و متفاوتی با جاهای دیگر ندارد، ولی معمولاً این بلوز رنگ روشنی دارد که از جنس کتان بوده و امکان داشته است در قسمت لبه آستین و روی جادکمه‌اش و پایین لبه این بلوز از همان سیاه‌دوزی‌ها استفاده شود.»

او تصریح کرد: «در واقع، تنبان همان شلواری است که دمپای آن تنگ‌تر و بالای آن تا حدی گشادتر است که آن را زیر شلیته می‌پوشیدند و معمولاً از جنس نخ است و رنگ تیره‌ای را برای آن انتخاب می‌کردند تا بقیه رنگ‌ها روی آن جلوه‌ای داشته باشند.»

روی پیراهن مازندرانی که به آن جومه گفته می‌شود، یک نیم‌تنه مثل جلیقه یا یک کت می‌پوشند که یا یقه گرد و یا یقه هفت و جنس ضخیم‌تری دارد و معمولاً می‌تواند مخمل باشد و لبه‌های آن، دوخت‌ها و نوارهای تزئینی می‌گذارند یا سکه‌دوزی می‌کنند. معمولاً این

جلیقه دکمه ندارد و فقط قسمت پُشت آن را آستردوزی می‌کنند که مناسب فصل‌های گرم سال است. یعنی مورد خیلی ضخیمی نیست. هوا که سردتر می‌شود گلیجه می‌پوشند که همان کُت بلند آستین‌دار است و معمولاً همیشه مخمل رنگی است و یراق‌دوزی می‌کنند و نوع آستین کوتاه‌تر آن تا روی آرنج وجود دارد.

این عضو هیئت علمی دانشگاه هنر تهران گفت: «به قسمت دیگری از پوشش‌های خانم‌های مازندران چارشو گفته می‌شود که همان چادر شب است. یعنی پارچه خیلی بزرگی است که آن را سه‌گوش می‌کنند. هر چند که خیلی بزرگ است و به همین خاطر، به صورت چندلا تا می‌کنند و دور کمر خود می‌بندند و نوع مرغوبش از جنس ابریشم است و نوع معمولی‌تر آن از جنس پشم خیلی ظریف است و معمولاً آن را به صورت چهارخانه می‌بافند و موقع کار کردن دور کمرشان می‌بندند تا به نوعی، ستون فقرات را حفظ کند و درد ناشی از ایستادن و خم‌شدن‌های طولانی را تا حدی قابل تحمل‌تر کند.»

مقدم تصریح کرد: «همانند بقیه اقوام ایرانی، لباس خانم‌های مازندرانی نیز، با یک نوع سرپوش تکمیل می‌شود. یعنی همیشه یک سرپوش، تیپ را تکمیل می‌کند که این سرپوش‌ها خودشان می‌توانند چند قسمت داشته باشند و معمولاً ممکن است در جاهای مختلف، یک سرپوش را با چند قسمت مشاهده کنید که متناسب با لباس آن منطقه طراحی می‌شود و تیپ فردی که آن را می‌پوشد با آن کامل می‌شود و معمولاً یک بند نازکی دارد که به آن گیس‌بند گفته می‌شود و افراد برای بستن موهای گیس بافت شده خود استفاده می‌کنند و همین‌طور، یک چارقد دارند که روسری چهارگوش بزرگ است که آن را مثل مثلث تا می‌کنند و معمولاً طرح گل‌دار است و یا رنگ روشن دارد و خیلی مرسوم است که از چارقد سفید هم استفاده کنند و می‌توان آن را تزیین کرد و ممکن است که در زمستان، از این چارقد با پارچه‌های پشم ظریف و تا حدی ضخیم‌تر استفاده شود و در فصل‌های گرم جنس‌های خنک‌تر مثل وال، ململ و نخ پنبه به کار برده شوند و در مراسم جشن و عروسی‌های خود، یک چارقد سفید با نخ ابریشمی سفیدرنگ که قلاب‌بافی کرده‌اند را استفاده می‌کنند. برای این‌که این چارقد از روی سر آن‌ها تکان نخورد، سربندی به نام مندیل استفاده می‌کنند که در مراسم رسمی، جشن و... به کار نمی‌رود و برای کار روزمره به دلیل این‌که آن چارقد تکان نخورد، از این مندیل استفاده می‌کنند؛ چراکه آن را ثابت روی سرشان نگه می‌دارد.»

او اظهار کرد: «موردی که خیلی مرسوم نیست اما در تاریخ پوشاک این منطقه از آن یاد شده و وجود داشته، یک نوع کلاه است که لبه‌های آن دارای کش‌دوزی بوده است و امکان دارد که موها را با آن می‌پوشاندند.»

مقدم عنوان کرد: «مثل خیلی از اقوام دنیا، خانم‌های این منطقه از زیورآلاتی هم استفاده می‌کرده‌اند که معمولاً سنگ‌های تزئینی مثل کهربا، عقیق، یشم و فلزاتی مثل نقره، مهره‌های سفالی و... بوده‌اند و در واقع، از خرمهره‌هایی برای دور کردن چشم‌زخم استفاده می‌کرده‌اند و الان هم، برای لباس کودک به کار می‌رود».

او با اشاره به پوشاک آقایان مازندرانی ادامه داد: «پوشاک آقایان مازندرانی لباس خیلی ساده‌ای است؛ به طوری که از تزیینات بسیار ویژه‌ای برخوردار نیست و طرح پیچیده و الگوی خاصی ندارد و خیلی ساده و شبیه این نوع لباس را می‌توان در جاهای دیگر نیز، پیدا کرد. بنابراین، پیراهن آقایان مازندرانی معمولاً یک پیراهن روشن از جنس نخ است و شبیه جومه خانم‌هاست. البته تزیینات و گل‌دوزی‌ها و لبه و آستین‌ها را ندارد و شلوار آن‌ها معمولاً یک شلوار نخی است که به آن تنبان گفته می‌شود و علتش این است که راحت باشند و بتوانند به راحتی فعالیت‌های روزمره خود را انجام دهند».

مقدم یادآور شد: «نیم‌تنه یا جلیقه معمولاً یقه هفت است و رنگ تیره‌ای دارد که روی همان پیراهن خود می‌پوشند و همیشه قسمت رایج لباس آقایان مازندرانی بوده است؛ به طوری که حتی ممکن است در فصل‌های گرم هم، از آن استفاده کنند. البته در سرما کت پشمی و ضخیم به تن می‌کنند تا آن‌ها را از سرما حفظ کند».

این عضو هیئت علمی دانشگاه هنر تهران افزود: «زمانی که یک آقای مازندرانی داماد می‌شده، لباسش چیزی مثل لباده بوده است؛ یعنی کت بلندی که روی کمرش شال ابریشمی می‌بستند و در زندگی روزمره، خیلی جایی ندارد چرا که برای فعالیت فرد خیلی دست و پاگیر است». مقدم با اشاره به دلیل استفاده از لباس‌های راحت در میان خانم‌ها و آقایان مازندرانی گفت: «شکل کلی لباس‌های خانم‌ها و آقایان مازندرانی لباس خیلی راحتی است. به این دلیل که کار آن‌ها در محیط اقلیمی و مزرعه‌های‌شان بسیار سخت است و به همین خاطر، نمی‌توانند از لباس‌های دست و پاگیر استفاده کنند. از این رو، یکی از دلایل کوتاه بودن دامن خانم‌ها در لباس محلی زنانه مازندرانی همین است».

او با بیان این‌که شغل چوپانی، لباس‌ها و ابزار خاص خودش را می‌طلبد، تصریح کرد:



«معمولاً چوپان‌ها یک پوشش نمدی استفاده می‌کنند که به آن شولا یا باشلوق گفته می‌شود که می‌تواند به نوعی، هم مثل پناه‌گاه باشد و فردی که از آن استفاده می‌کند را از سرما و باران حفظ کند و یا مثل پتو یا جایی باشد که در آن می‌خوابد و یا می‌نشیند و به‌طور کلی، برای این فرد کاربری متفاوت و چندگانه‌ای دارد».

مقدم عنوان کرد: «چیزی که لباس آقایان مازندرانی را تکمیل می‌کند، کلاه است؛ به‌طوری که معمولاً ممکن است روی سر آن‌ها کلاه نمدی دیده شود و در فصل سرد، کلاه‌های گوسی را مورد استفاده قرار دهند تا روی گوش آن‌ها را بپوشاند و یا از کلاه پوستی استفاده کنند که معمولاً جنس و کاربردهای متفاوتی دارد. اما کلاه نمدی، رایج‌ترین است و یک حالت گرد و مدوری دارد و معمولاً به رنگ سیاه است و لبه ندارد و هم، برای کار و هم برای زندگی روزمره مناسب است و در حین انجام کار، برای فرد مزاحمتی ایجاد نمی‌کند.»

معمولاً کلاه پوستی را چوپان‌ها استفاده می‌کنند که از پوست بره تهیه می‌شود و شب‌کلاه مثل عرق‌چین است که ممکن است نقش‌هایی روی آن بافته شده باشد و در واقع، کلاهی است که با قلاب و میل بافته می‌شود و در آن از الیاف نازکی مثل کتان استفاده می‌کنند و معمولاً سفیدرنگ است و امکان دارد روی آن، نقش‌های ساده رنگی هم، حک کنند و علاوه بر این، همان‌طور که گفته شد کلاه دیگری به نام کلاه گوسی دارند که مختص فصل‌های سرد سال است.»

این عضو هیئت علمی دانشگاه هنر تهران بیان کرد: «در سرپوش مردان مازندران، به ندرت ممکن است منديل یا سرپوش یا دستار هم دیده شود؛ چیزی به نام عمامه که دنباله‌اش از پشت سر آویزان است و در مقایسه با کلاه نمدی و بقیه کلاه‌ها خیلی نادرتر است. پاپوش‌های آن‌ها در خیلی از موارد مشترک است. مثل جوراب‌های پشمی نقش‌داری که می‌پوشند و این، هم بین خانم‌ها و هم بین آقایان دیده می‌شود و معمولاً از پشم بافته می‌شوند و مناسب فصل سرد سال هستند.»

مقدم تصریح کرد: «ممکن است چند نوع کفش استفاده کنند. یک نوع کفش چرمی دارند که به آن کوش گفته می‌شود و تقریباً بین خانم‌ها و آقایان مازندرانی مشترک است و بعداً، دیده می‌شود که با پای پوش پلاستیکی که کف قرمز دارد و گالش نامیده می‌شود، جای‌گزین شده چرا که گالش دوام بیشتری داشته است و برای کار در مزرعه و شالی‌زار مناسب‌تر است و چاروق هم دارند که کفشی گشاد است و از چرم گاو، گاو میش یا نمد تهیه می‌شود و لبه آن را با کیش جمع می‌کنند.»

مقدم گفت: «پاتوه یا شال دور پا، شال پشمی بلندی است [شله] که دور مچ پا تا ناحیه ساق بسته می‌شود و پوشش مناسبی برای فصل زمستان است و زنان‌هایی که در جنگل می‌روند، پاهای آن‌ها را از خار و شاخه‌های گیاهان حفظ می‌کند.»

او یادآور شد: «نکته‌ای که وجود دارد این است که در بعضی از جوراب‌ها عبارت «مبارک باد» بافته شده که معمولاً آن‌ها به عنوان عیدی در نظر گرفته می‌شده‌اند.»

۱۷۲۰ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

کلیج بافی، هنر بانوان پولایی در کرانه جنوبی دریای کاسپین

سید رضی موسوی فولادی / پژوهش‌گر زبان و فرهنگ مازندرانی و سمنانی

هنر حاصل اندیشیدن و نتیجه تلاش خردگونه انسان است و قدمتی به درازای عمر بشر دارد. انسان‌ها همواره در پاسخ به غریزه زیبادوستی خود درصدد خلق آثاری از مواد پیرامونی خود بوده‌اند و به همین سبب برخی در بیان شعر و ادب، برخی در سخن‌وری، برخی در نقاشی و خطاطی، برخی در طرح و نقشه، برخی در دوخت و بافت تبحر بی‌نظیری دست یافتند.

در میان آثار هنری جهانیان، هنرهای سنتی و بومی ایران قدمت دیرینه‌ای در فرهنگ و هنر ملت‌ها دارد و مطابق با نیازهای روحی و روانی انسان‌ها پدید آمد، در این هنرها نمادها و الگوهایی تجلی یافته است که همانند آیینه منعکس‌کننده فرهنگ جامعه است.^۱ سابقه نساجی در ایران به آغاز عصر نوسنگی می‌رسد و نمونه آن پارچه‌های به دست آمده از غاری در نزدیک دریای کاسپین است که قطعات پارچه‌های بافته‌شده از پشم گوسفند و بز است و قدمت آن‌ها را حدوداً ۶۵۰۰ سال ق.م. دانسته‌اند.^۲ یقیناً بافندگی در زندگی انسان‌های اولیه به سبب نیاز از ساده‌بافی با ابزارهای بسیار ساده آغاز و در ادوار مختلف تسلیم زیبادوستی و زیباآفرینی انسان شده است و رو به تکامل حرکت کرد. پوشش لباس‌های فاخر بر تن انسان‌های عهد باستان که در سنگ‌های تخت جمشید و آثار کشف‌شده دیده می‌شود، نشان از ارزش هنر بافندگی در دوران باستان و ادوار پس از آن تا به امروز دارد.

۱ مهدی مکی‌نژاد، گنجینه‌های از یاد رفته هنر/ایران، تهران: انتشارات شادرنگ، ۱۳۸۷، ص ۹.

۲ مهدی مکی‌نژاد، گنجینه‌های از یاد رفته هنر/ایران (مریم ابوالفتحی کارشناس مردم شناسی سازمان میراث فرهنگی صنایع دستی و گردش‌گری)، تهران: انتشارات شادرنگ، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶.

در گستره تبرستان از دریای شمالی کاسپین تا جنگل و صخره‌های به هم پیوسته جنوبی، تداعی‌کننده هنر چشم‌نواز خداوندگار است که ذهن‌ها را به سمت زیباآفرینی سوق می‌دهد. این گستره، محیطی و تفاوت اقلیمی است که کوهستان‌های آن مهد دام‌پروری و فزونی مواد اولیه پشم و جلگه آن رویش‌گاه گیاهان و فزونی مواد اولیه پنبه و اقلیم آن پرورش‌دهنده کرم‌های ابریشم است. مردمانی که در این سرزمین زندگی می‌کنند، منتعم از نعمت‌هایی هستند که قابلیت تبدیل به آثار بدیع و چشم‌نواز و ایجاد گونه‌های متعدد هنری را دارند. آن‌ها در طول تاریخ با بهره‌گیری از پیشه خود در دام‌داری و کشاورزی و با تغییر و تبدیل نیازهای پوششی خود را برای مقابله با سرما و گرما برآورده کرده‌اند و با حس طبیعت‌دوستی و زیباآفرینی که داشتند، منشأ خلق آثار هنری بسیاری با مواد اولیه پشم، پنبه و ابریشم شده‌اند و منسوجات هنری بسیاری از قبیل پارچه‌های نقشین پشمی، پارچه‌های رنگین پنبه‌ای، پارچه‌های ظریف ابریشمی برای دوخت لباس و دست‌بافته‌های گلچ، جاجیم، پلاس و پارچه‌های پشمی و پنبه‌ای مورد نیازشان را تولید کرده‌اند. در میان منسوجات پشمی، گلچ از جمله دست‌بافته‌هایی است که هنر بافت آن از دیگر بافت‌ها متمایز است و نقش‌های بی‌نظیر آن خیره‌کننده چشم‌های هر بیننده‌ای است. گلچ‌باف‌ها بیش‌تر در نوار جنوبی و کوهستانی تبرستان خصوصاً هزارجریب فعالیت دارند، یکی از خاستگاه‌های اصلی این دست‌بافته فولادمحله (پولمله) واقع در جنوب تبرستان است که هر بانویی در منزل‌اش یک دستگاه ریسندگی (چل) و یک کارگاه بافندگی (کرگا) به ارث دارد.

پیشینه دام‌داری در فولادمحله و وفور مواد اولیه پشم، اقلیم کوهستانی فراسرد، آرامش زندگی و هم‌دلی قومی، فرهنگ خودکفایی، ذهن خلاق و دست‌های توانمند بانوان خوش‌ذوق پولایی موجب بوده دست‌بافته گلچ، که به دلیل نقش و نگارهای چشم‌نوازش به «نقشین گلچ» معروف است، رونق فزاینده‌ای داشته باشد. گلچ رواندازی است منقوش با طرح‌ها و نقشه‌های بومی برجسته که توسط بانوان بر روی یک دستگاه چوبی خودساخته به نام کرگا بافته می‌شود. با این دستگاه علاوه بر گلچ منسوجات دیگری از قبیل پارچه‌های پشمی، جاجیم، پلاس، سفره‌ها و چاشوهای پنبه‌ای در اندازه‌های مختلف بافته و مورد استفاده قرار می‌گیرد. تمایزی که بین بافت گلچ با دیگر بافت‌ها وجود دارد، در این است که گلچ علاوه بر تار و پود که لازمه بافتنی‌ها است به همراه پودگذاری معمولی، پود مضاعف دیگری هم دارد و «کارباف» با ذهن خلاق خود بدون استفاده از نقشه، نخ‌های رنگین را با دست به دور تارها می‌پیچد و نقش و نگارهای ذهنی خود را پیاده می‌کند.

از آنجایی که با سیطره تکنولوژی و بافت‌های صنعتی شاهد کم‌رنگ شدن و از بین رفتن بافت‌های سنتی و دست‌بافته‌های بانوان هنرمند تبرستان هستیم. با مصاحبه حضوری

و تحقیقات میدانی از بانوان البرزنشن فولادمحله چگونگی تهیه مواد اولیه، نحوه ریسندگی و بافندگی، تشریح ابزار بافت، منسوجات تولیدی و نقش و نگارهای گلیج را مورد بررسی قرار دادیم تا حدودی از فراموشی فنون هنر بانوان تبری‌زبان پولایی که شاه‌کار هنری آنان قرن‌ها بر سرزمین تبرستان سلطه داشته است، جلوگیری به عمل آید.

معرفی فولادمحله (پولایی‌های تبرستان)

پولادمحله که امروزه فولادمحله نامیده می‌شود و در هزارجریب مازندران به پولمله شناخته شده است، روستایی نسبتاً بزرگ با جمعیتی حدود شش‌هزار نفر و در جنوب تبرستان واقع شده است. مردمان آن به زبان تبری (مازنی) صحبت و دارای فرهنگ و آداب و رسوم تبری هستند و از مذهب شیعه اثنی عشری تبعیت می‌کنند. در تاریخ تبرستان، فولادمحله یکی از مراکز مهم سرزمین تاریخی شهر یارکوه و قریه معتبر هزارجریب بوده و در داخل دشت سلطان میدان در البرز میانی و در تلاقی راه ارتباطی شهرهای ساری، سمنان و دامغان قرار دارد. این روستا تا اوایل دهه شصت در حوزه استحفاظی دودانگه ساری قرار داشته و پس از آن با تغییراتی که در مرزهای سیاسی مازندران به وجود آمد، در حوزه استحفاظی شه میرزا سمنان قرار گرفت. اقلیم کوهستانی آن فراسرد در زمستان و معتدل در تابستان است. پوشش گیاهی آن اغلب بوته‌زار و درختان سوزنی برگ ارس است. شغل اصلی مردم دام‌داری و کشاورزی است و منابع آبی آن از چشمه، قنات و چاه تأمین می‌شود. نوع دام بیش‌تر گوسفند و گاو و نوع کشت اغلب گندم، سیب زمینی و باغات میوه است.

پوشش مردان در چند دهه قبل «چوقا پشلوال» (کت و شلوار پشمی) با کلاه نمدی و پوشش زنان «جُمشلوال» (جومه شلوال / پیراهن و شلوار) همراه با «سیم‌پوش» (جریزقه) [جلیقَه] و چرخ‌شلوار (شلیته) بوده که پارچه آن توسط بانوان بافته و توسط مردان دوخته می‌شد. در دهه‌های اخیر با به وجود آمدن پدیده شهرگرایی و حاکمیت تکنولوژی شیوه زندگی سنتی به تدریج تحت تأثیر زندگی مدرن و ماشینی قرار گرفت و بسیاری از مراودات و رویه زندگی ساده و سنتی آن‌ها کم‌رنگ و یا متروک شد. در این سال‌ها مهاجرت پولایی‌ها به شهرهای ساری و سمنان باعث پایین آمدن کارکرد خودکفایی شده و مجدداً در چند سال اخیر ظهور پدیده شهرگرایی، فولادمحله را به یک سکونت‌گاه بی‌یلاق با کارکرد تفریحی و خوش‌نشینی تبدیل کرده است.^۱

۱ سیدرضی موسوی فولادی، فولادمحله نگین تبرستان، سمنان: انتشارات حبله‌رود، ۱۳۸۹.

شرحی کوتاه بر هنرهای بانوان پولایی

شیوه زندگی مردم تا چند دهه قبل متفاوت از زندگی مدرن امروز و خوراک و پوشش آنان همانند زندگی مردمان چندین سده قبل با بهره‌گیری از داشته‌های ابتدایی و تبدیل آن به کالاهای سنتی در جهت رفع نیازهای خود بوده است. تاریخچه بافندگی با شروع زندگی جمعی و دستیابی انسان به مواد اولیه پشم و پنبه آغاز شده است. این پیشینه را می‌توان با قدمت سکونت در سرزمین فولادمحله که به ۵۵۰۰ سال قبل از میلاد می‌رسد مرتبط دانست. از شواهد تاریخی و موقعیت جغرافیایی فولادمحله کاملاً گویاست که از ماقبل تاریخ پیشه مردم کشاورزی و دام‌داری بوده است و مردمان آن نیازهای غذایی و پوششی خود را از دام و زمین مرتفع می‌کردند. کتاب فرهنگ جغرافیایی / ایران با اشاره به بافندگی بانوان، فولادمحله را دهی از بخش دودانگه شهرستان ساری با ۱۳۰۰ نفر سکنه آورده است که آب آن از هفت رشته قنات و چشمه و محصول عمده‌اش غله و لبنیات است زنان شال، گلیم و کرباس می‌بافند.

میش و بز دو دام سبک مورد اقبال البرزنشینان است که از پشم و موی آن‌ها بیش‌ترین بهره را برای بافندگی و تبدیل به منسوجات پشمی می‌برند. در گذشته نه چندان دور معماری خانه‌ها به گونه‌ای بود که اتاقی به عنوان کِرگاخنه در نظر گرفته می‌شد و دستگاه سنتی بافندگی کِرگا در آن‌جا نصب می‌شد. بافندگی سنتی کاری پُر زحمت و وقت‌گیری است به همین خاطر مقدمات بافندگی و فرایند آن بین مردان و بانوان تقسیم می‌شود، حلاجی پشم با شُونسر^۱ و ریسندگی با دستگاه چل، رنگرزی در حیاط منزل، برپا کردن کِرگا و بافندگی‌ها توسط بانوان انجام می‌گیرد و مردان در تولید نمد، تلیک (نمد کوچک)، لَمچوقا، کلاه نمدی، دوخت چوقا پَشِلوال، دوخت جُمَشِلوال و چرخ‌ی شِلوال (شلیله)، بافت گوآل (کیسه مخصوص حمل گندم و کشک‌گیری)، وَنده (کیسه‌های توری حمل کاه) و خورجین نقش دارند.

از میان دست‌بافته‌ها معروف‌ترین و مشهورترین دست‌بافته بانوان پولایی نقشین گلیج است که در کنار بافته‌های دیگر مانند جاجیم، چادرشب، سفره، پاتو، جِل پلاس، کرباس و... بافته می‌شود. ظرافت هنر دست‌بافته گلیج که همراه با طرح و نقش‌های رنگارنگ و متنوع است، نمود بیش‌تری نسبت به دیگر هنرهای بانوان پولایی دارد. باید اشاره کرد که هنر بانوان تنها در دست‌بافته گلیج و دیگر منسوجات خلاصه نمی‌شود، اگر بخواهیم به‌طور

۱ شُونسر (šonsar): وسیله حلاجی بسیار ساده متشکل از دو تخته قطور که یکی از آن‌ها بر دیگری عمود می‌شد. بر بالای تخته عمودشده، شانه فلزی نصب و پشم‌ها با دو دست به داخل شانه فرو و به طرفین کشیده می‌شد تا بازشدگی بین پشم‌ها به وجود آید.

اجمال به هنرهای بومی بانوان بپردازیم باید بگوییم در کنار هنر بچه‌داری حین کار و هنر معماری و خانه‌داری در محیطی بسیار سخت همراه با کارهای دشوار کشاورزی و دام‌داری، هنر ساخت ابزار ریسندگی و بافندگی، هنر چله‌کشی، هنر رنگ‌رزی با رنگ‌های طبیعی، هنر ساخت پوست تخت و پوستین^۱، هنرهای سنتی میخک‌دوزی، میرکادوزی، پول‌دوزی، پرده گل‌دوزی، هنر پخت نان‌های محلی و پخت شیرینی‌جات خانگی، هنر تولید ترشی و دوشاب و افزایش ماندگاری میوه‌ها و سبزی‌ها، تولید لبنیات پوستی، آرشه و قره‌قروت و پخت غذاهای منحصر بومی کوهستان از هنرهای دیگر بانوان پولایی است.

آیین‌های مرتبط با بافندگی

فولادمحله سرزمینی است که فعالیت روزانه مردمان آن بر پایه تعاون و دل‌بستگی همراه با محبت‌آفرینی و خلق دل‌خوشی‌هاست که در قالب آیین‌ها خودش را نشان می‌دهد. در آیین تبری شروع هر فعالیت خوشی با «سَری» آغاز می‌شود که نشان از جشن کار است. در پیشه دام‌داری و بهره‌برداری از پشم گوسفندان می‌توان از آیین‌های شادی‌آوری مانند چَرخه‌سری، چَل‌سری، چَل‌خوانی، کِرگاسری، گَلیج‌سری، لَمه‌سری نام برد. علاوه بر آیین‌های شادی‌آور، آیین‌های نذری دادن گلیج به اماکن متبرکه، هدیه دادن گلیج به مساجد و حرم امام هشتم (ع) و بقعه امام‌زاده‌ها، گلیج‌پوش کردن منبر و دیوار مساجد، گلیج‌پوش کردن اسب چاهوش‌خوان، گلیج‌پوش کردن اسب حامل جهیزیه عروس هم رایج است که نشان از ارزش و جای‌گاه گلیج در فرهنگ مردمان فولادمحله دارد.

آیین چرخه‌سری *carxe sari*

چرخه نوعی قیچی مخصوصی است برای تراشیدن پشم گوسفندان و آیین چرخه‌سری در مراسم پشم‌تاشی گوسفندان اتفاق می‌افتد، در این آیین چوپانان چرخه را به دست گرفته، ولی شروع به تراشیدن پشم نمی‌کنند و می‌گویند: «چرخه پشم ره نَهِیرنه» تا این‌که صاحب گله با دادن مقداری پول و یا نشان کردن بزغاله‌ای برای کباب‌خوری و یا دادن قول پیشکش کردن مقداری گلوله پشم (پشم‌گانه) شروع به تراشیدن پشم می‌کنند.

آیین مدح‌خوانی: *madh xāni*

آیین مدح‌خوانی در وصف ائمه و ذکرگویی از آیین‌ایی است که در حین کار چه در پشم‌تاشی و چه در فرایند و مراحل بافندگی به زبان آورده می‌شود تا شور و حالی بین جمع

۱ پوست تخت زیراندازی است برای نشستن، از پوست گوسفندان با پشم‌های بلند و یا پوست قوچ و کل کوهی که پس از دباغی، لَش‌زدایی و نمک سوت کردن مورد استفاده قرار می‌گیرد. پوستین، رو اندازی است به مانند پالتو امروزی که پس از دباغی، لَش‌زدایی و نمک سوت کردن به دو گونه پشم‌دار و بدون پشم تهیه و در مواقع سرد سال به دوش گرفته می‌شود.

به وجود بیاید. به‌طور معمول در مدح‌ها می‌گویند: «اگر خسته‌جانی بگو یا علی، اگر ناتوانی بگو یا علی، تنت گر بیفتد میان بلا، مترس از بلا، سه بار حیدروار و قنبروار بگو یا علی». حاضران سه بار با صدای بلند یا علی را می‌گویند و صلوات بر محمد و آل می‌فرستند، مرسوم است در انجام کار حاضران به نوبت ترانه‌ها و مقام‌هایی نظیر امیری، کتولی، حقانی و... را به زبان می‌آورند.

آیین چَل سَری calsari

مرسوم است افرادی که با دستگاه ساده حلاجی (شونسَر) و دستگاه ریسندگی (چَل) به منزل گلیچ باف دعوت می‌شوند دستگاه‌ها را آماده کرده و با گفتن جمله «چَل نَگَرْدَنَه» هیچ‌گونه فعالیت‌هایی نمی‌کنند تا این‌که صاحب کار پول یا حلوا یا شیرینی جلوی افراد می‌گذارد و پره چل به چرخش درمی‌آید.

آیین چَل خوانی calxāni

چَل خوانی از رسوم کارآوایی است که مادران هنگام ریسندگی با چل زمزمه (نواجش) می‌کنند، اشعاری که بانوان به زبان می‌آورند بیش‌تر سختی زمانه، غربت بستگان، سربازی فرزندان با لحنی شبیه لالایی است.

آیین کرگا باردینگاهن kergā bār dingāhen [بارگذاری]

وقتی بانوی خانواده‌ای تصمیم می‌گیرد که برای بافت گلیچ و دیگر بافته‌ها کار را با چله‌کشی شروع کند، اطرافیان و بستگان با شیرینی یا غذای پخت‌شده نزد آن بانو می‌روند تا هم تبریکی گفته و هم در برپا کردن کرگا کمک کرده باشند. بانوی منزل هم اسفند دود کرده و با چای، حلوا و شیرینی از مهمانان پذیرایی می‌کند.

آیین روجین rujin

از آیین‌های کایری است که گروهی از بانوان برای انجام حلاجی و ریسندگی به منزل بانویی که کرگا گلیچ‌بافی را راه‌اندازی می‌کند، دعوت می‌شوند. در این آیین زنان مسن معروف به «گت کار و ف» [بافنده بزرگ] دستگاه ساده حلاجی (شونسَر) و دستگاه ساده ریسندگی (چَل) را گرفته و به منزل کسی که «روجین سره» اعلام می‌شود، حضور می‌یابند. یک گروه به حلاجی پشم‌ها با شونسَر و تهیه پیلته می‌پردازند و گروه دیگر پیلته‌ها را با چل تبدیل به نخ می‌کنند. هنگام غروب بانوی صاحب کار در حد عرف به افراد محصولات دامی نظیر کشک، پنیر و... پیشکش می‌کند. در گذشته برخی مواقع برای

روحین «قرض‌اند» هم می‌کردند و به صورت کایری چند نفر رفیق می‌شدند و نوبتی برای حلاجی و ریسندگی به کمک هم‌دیگر می‌رفتند.

آیین کرگاسری kergā sari

پس از ریسندگی و برپا کردن دستگاه بافندگی کرگا، بانوی ماهر (کارباف) [بافنده] قبل از شروع بافت گلیج یا جاجیم ابزار بافت را روی کرگا می‌گذارد و می‌گوید: «مکو ماسوره رُش نَکشنه» تا زمانی که صاحب کرگا پول یا مقداری حلوا یا شیرینی به او هدیه بدهد.

آیین باروینی^۱ barvini

از آیین‌های دیدین جهیزیه نوعروس است. وقتی چند نمونه از گلیج، حوله، دستمال و چادرشب بافته می‌شود، دوستان عروس با تهیه شیرینی محلی به محل کرگاخنه رفته و به تماشای دست‌بافته‌ها می‌پردازند و شعف و شادی خود را به نوعروس انتقال می‌دهند. نوعروس هم با چای، شربت، حلوا و شیرینی از مهمانان خود پذیرایی می‌کند.

اشکال بافندگی سنتی

الف) بافندگی با پشم

مواد اولیه این نوع بافندگی کاملاً از پشم گوسفندان است. این نوع بافندگی بیش‌تر در مناطق کوهستانی و مرتفع مرسوم است. عمده منسوجات پشمی کوه‌نشینان گلیج، جاجیم، نمد، پارچه چوقا پشالو و کالک، کلاه، دست‌کش، لَنگ دِلِه (پاپیج)، پاتو، دوش توره، لَشت، کُشی و... است.

ب) بافندگی با مو

در تهیه منسوجات مورد نیاز که نیاز به استحکام بیش‌تری دارد، از موی بز استفاده می‌شود. عمده منسوجات موی بز شامل: دو گوال، گندم گوال، وَنده، بز می رَسَن^۲ و خورجین است.

ج) بافندگی با پنبه

لطافت و نرمی پنبه و سهولت دست‌رسی به بازار پنبه و واردات آن از مازندران و سمنان باعث رواج تولیدات منسوجات پنبه‌ای نظیر سفره، حوله، دستمال، چادرشب (چاشو) و پارچه‌های پنبه‌ای می‌شود.

۱ در این‌جا بار به معنی منسوج کرگاه است.

۲ بز می رسن به طنابی گفته می‌شود که از موی بز بافته می‌شود.

د) بافندگی با ابریشم

تهیه منسوجات ابریشمی به مقدار کم در کارگاه‌های سنتی فولادمحله رواج داشته است. در گذشته نخ‌های ابریشمی مورد نیاز از شهرهای شمالی تهیه می‌شد و کارباف‌های ماهر و متبحر از آن حوله و دستمال و پارچه‌های ظریف ابریشمی می‌بافتند.

ه) بافندگی با نخ و ابزار زینتی

بافندگی با نخ و سوزن ساده‌ترین و قدیمی‌ترین شکل بافندگی است. بانوان پولایی برای زینت دادن به لباس‌ها و طاقچه‌پوش‌ها از سکه و میرکا (دانه‌های تسبیح‌مانند) استفاده می‌کنند. آن‌ها به وسیله نخ و سوزن جلیقه (سیم‌پوش) و کلاه زنانه را با سکه، میرکا و میخک تزیین و با دستک زدن به سکه و عبور دادن نخ از داخل میرکا و میخک گردن‌بند (گردنی) زینتی ساخته و در مراسم‌های ملی و آیین‌های شادی مورد استفاده قرار می‌دهند.

ابزار ریسندگی و بافندگی سنتی

شونسَر šonsar

شونسَر وسیله حلاجی پشم و پنبه محسوب می‌شود. این وسیله از دو قسمت پایه چوبی و شانه فلزی که بر روی پایه جاسازی شده است، تشکیل می‌شود. برای حلاجی مقداری از پشم (پیلته) را در داخل شانه فرو برده و با دست‌ها به دو طرف می‌کشند تا واافتادگی در داخل پشم اتفاق بیفتد و با فاصله افتادن بین تارهای پشم، ناخالصی‌ها از داخل پشم جدا و پشم حلاجی‌شده در حجم‌های کم که «پیلته (pilte) نام دارد، برای ریسندگی آماده شود.

کاتلُم katlöm

کاتلُم دستگاه چوبی ساده‌ای به شکل فرفره با یک میله چوبی نازک ۲۰ سانتی‌متری است که با چرخش آن پیلته تبدیل به نخ می‌شود. روش کار با کاتلوم بدین صورت است که مقداری پشم در شیار انتهای میله قرار می‌گیرد با چرخش کاتلوم به دور خود پشم‌ها در هم پیچیده و تبدیل به نخ می‌شود. با پیچاندن نخ به دور میله و افزودن پی‌درپی پشم و چرخش مداوم کاتلُم کار ریسندگی ادامه پیدا می‌کند.

توزَن tozan

ابزار چوبی ساده L مانند که صرفاً برای تابانیدن بیش‌تر نخ مورد استفاده قرار می‌گیرد.

چَل cal

چَل دستگاه ریسندگی کاملاً چوبی با پره چرخنده است و به وسیله آن پیلته‌های پشم به نخ تبدیل می‌شود.^۱ اجزای چَل شامل:

چَل پَر calpar: چرخنده‌ای متشکل از چندین میله یا تختۀ باریک چوبی که حول یک محور به چرخش درمی‌آید.

گَت‌لَنگه gatlenge: مجموع دو ستون چوبی (پایه) به ارتفاع تقریبی نیم متر که قسمت پایینی آن به لَنگه و قسمت بالایی آن سوراخی تعبیه می‌شود و محور چَل پَر در داخل آن قرار می‌گیرد.

بال چو^۲ (انگشتی) balču: تخته باریک که از یک طرف به محور چَل پَر متصل می‌شود و طرف دیگر سوراخی برای قرار گرفتن انگشت سبابه یا قرار دادن چوب نازکی به نام چَل دسته در داخل سوراخ تعبیه می‌شود. با چرخش بال چو چَل پَر به چرخش درمی‌آید.

چَل دسته caldaste: چوب نازکی که داخل سوراخ چَل دسته می‌گذاشتند و با گردانیدن آن بال چو و چَل پَر به چرخش در می‌آیند.

لَنگه lenge: چوب مستحکم زیرین چَل که قسمت گَت‌لَنگه را به خوردلَنگه متصل می‌کند. خوردلَنگه xurdlenge: مجموع دو ستون چوبی (پایه) به ارتفاع تقریبی ۱۵ سانتی‌متر که قسمت پایینی آن به لَنگه و قسمت بالایی هر پایه یک دِکَل یا چَل گُوشی برای قرار گرفتن دیک ریسندگی قرار می‌گیرد.

چَل گُوشی (دِکَل) čalguši: دو عدد چوب نازک دو شاخه است که هر کدام به پایه خوردلَنگه متصل می‌شوند. دیک لای دوشاخه‌ها قرار می‌گیرد.

دیک dik: چوب نازک و مدور که دو سر آن مخروطی‌شکل است و وسط آن قرقره‌ای برای قرار گرفتن «چَل تا» جای‌گذاری می‌شود.

چَل تا čal ta: نخ محکمی است که دور چَل پَر و قرقره دیک قرار می‌گیرد و نقش تسمه را ایفا می‌کند. با چرخش چَل پَر دیک هم به چرخش درمی‌آید.

چَلجه čalje: چَلجه، چرخنده‌ای با پره‌های چوبی همانند چَل پَر که حول یک محور قرار می‌گیرد؛ با این تفاوت که پره‌ها به موازات زمین بوده و انتهای محور به داخل حجمه‌گاو یا جسم سنگین قرار می‌گیرد. نخ‌های تار و پود پس از کلاف شدن دور پره چَلجه قرار می‌گیرد تا برای ماسوره‌پیچی و چندلا کردن نخ‌ها از آن استفاده شود.

۱ اصطلاحاتی نظیر «چَل سر» به محل استقرار چَل، «چَل پشت» به محل نشستن برای ریسندگی و «برشتن barešten» به فرایند تبدیل پشم به نخ گفته می‌شود.
۲ بال به زبان مازنی یعنی دست.

کرگا kergā

کرگا، دستگاه نسبتاً پیچیده بافت سنتی است که منسوجات پشمی، پنبه‌ای و ابریشمی بر روی آن بافته می‌شود. این دستگاه همانند چل، چلجه، کاتلوم و شونسر توسط نجاران هنرمند بومی منطقه ساخته و توسط بانوان نصب می‌شود.^۱ در گذشته محل نشستن بافندگان هم‌سطح زمین بوده و پاهای بافنده کمی پایین‌تر از سطح زمین قرار می‌گرفت که به آن «کرگاچال» می‌گفتند، در سده اخیر با تعبیه تخت، محل نشستن حدود نیم متر و دستگاه حدود یک متر بالاتر از سطح زمین قرار می‌گیرد و به «کرگاسر» معروف است. اجزای کرگا شامل:

کرگا پشت kergapešt: به محل نشستن بافنده (کارباف) و کمک‌کار (ورپیچ) گفته می‌شود.

نوهرد nohrd: چوب مدور به قطر ۱۰ سانتی‌متر که زیردست کارباف قرار می‌گیرد و منسوجات پس از بافته شدن به دور آن پیچیده می‌شود.

نوهردگردون noherdgerdon: اهرمی متصل به نوهرد بوده و به وسیله آن نوهرد به چرخش درآمده تا منسوجات هم‌زمان با بافته شدن به دور نوهرد پیچیده شوند.

پایه paye: دو عدد ستون چوبی قطور به ارتفاع یک متر که نوهرد بر روی آن سوار می‌شود.^۲

تونه (چله) tone: به نخ‌های نسبتاً نازک و پُر تاب گفته می‌شود که به عنوان تار بافندگی از آن استفاده می‌شود.

دفتین daftin: ابزاری است کاملاً چوبی و پُر کاربرد که از دو قسمت شانه که تارها از داخل آن عبور می‌کنند و دور تخته که به مانند یک قاب مستطیل حول شانه را گرفته، تشکیل شده است از دفتین برای استحکام دادن به پود استفاده می‌شود.

قبه (قوه) qebe: به هر یک از چوب‌های نازک شانه گفته می‌شود که از جنس خلال برش‌خورده نی بوده و به تعداد بسیار زیاد در فاصله مساوی در کنار هم قرار می‌گیرند. قبه‌های شانه نخ‌های تار را به‌طور یک‌نواخت نزدیک هم نگه می‌دارد و عرض منسوج را یک‌نواخت می‌کند. شانه‌ها با توجه به نوع تار از لحاظ ضخیم یا باریک بودن و تراکم تار در اندازه و سازه‌های متفاوت ساخته می‌شود. هر چه فاصله قبه نزدیک‌تر باشند، تراکم بیش‌تر و منسوج نرم‌تر و لطیف‌تر می‌شود.

۱ در اصطلاح محلی به نصب کارگاه بافندگی، کار بتندیین kârbatendiyyen گفته می‌شود.
۲ محل نشستن کارباف به دو صورت بنا می‌شود: ۱- کرگا سر: ساخت تخت به ارتفاع نیم متر و قرار گرفتن دستگاه کرگا در سطح بالاتر و ۲- کرگا چال: تعبیه چاله برای قرار گرفتن پاهای کارباف و قرار گرفتن دستگاه کرگا در سطح پایین‌تر.

لَتَمَتی latmati: دو تخته باریک متصل به هم که انتهای هر کدام با شانه فلزی دندانه‌دار «چنگک čangek» به قطر ۴ سانتی‌متر تعبیه شده است. طول متی بر اساس عرض پارچه تنظیم می‌شود. شانه‌های فلزی بر دو لبه بافت فرو رفته و بافت را کشیده نگه می‌دارد تا پارچه پشیمی یا پنبه‌ای در هنگام بافت جمع نشود و عرض پارچه یک‌سان بافته شود. چنگک دو نوع است گت چنگک و خورد چنگک^۱ گت چنگک برای منسوجات ضخیم مانند گلیج و گلیم و خورد چنگک برای منسوجات ظریف مانند سفره و چاشو استفاده می‌شود.

وَرَد vard: ورد ابزاری است که از دو قسمت وَرَد چو و وَرَد تا تشکیل شده است. ورد چو به دو عدد نی یا چوب مدور نازک در طول کم‌تر از یک متر گفته می‌شود که بین آن دو را نخ‌های پنبه‌ای محکم گره خورده به تعداد زیاد که جواب‌گوی تعداد شانه‌های دفتین باشد، به شکل خاص و به صورتی که نخ تار از وسط آن عبور کند، قرار گرفته است. هر کارگاه حداقل نیاز به دو ورد دارد که بتوان با فشار پا به لنگ‌تخته و جابه‌جا شدن نوبتی هر یک به بالا و پایین، دهانه کار را برای عبور نخ پود باز کرد. کارکرد ورد دو قسمت کردن تارها به صورت یکی در میان برای ایجاد دهانه کار برای عبور نخ پود است. آن‌ها از سمت بالا به سلام علیکی و از سمت پایین به لنگ‌تخته متصل می‌شوند. وَرَدِکشی از مراحل بسیار سخت برپایی کارگاه است که نیاز به حداقل ۵ ساعت کار ماهرانه دارد.

لِنَگ lengtaxte: دو عدد پدال چوبی است که زیر پاهای کارباف قرار دارد. لنگ تخته‌ها از یک طرف به پایه تخت که روی آن نشسته است، وصل می‌شود و از طرف دیگر به وسیله طناب به وَردها متصل می‌شوند و با فشار به یکی از آن‌ها وَرَد جلویی (پیش‌وَرَد) به سمت پایین کشیده و تارها یکی در میان به سمت پایین آمده و دهانه کار برای عبور پود باز می‌شود. با فشار پدال دومی ورد پستی (په‌ورد) به سمت پایین جابه‌جا و نصفه دیگر تارها یکی در میان به سمت پایین آمده و دهانه کار برای عبور مجدد پود باز می‌شود.

سِلَام عَلِکی selām alēki: دو عدد تکه تخته کنکره‌دار که از یک طرف با طنابی به سقف مهار می‌شوند و از طرف دیگر به وسیله طناب، نگه‌دارنده و ردها هستند. سلام علیکی‌ها با متمایل شدن به سمت پایین و بالا در جابه‌جا شدن آسان و ردها به بالا و پایین نقش اساسی دارند.

بَنکار benkâr: چوب مدور و محکمی به قطر حداقل ۳ سانتی‌متر که در حفره دیوار روبه‌روی کارباف نصب می‌شود. کارشن رَسین که به وسیله کارشن چو به چله متصل می‌شود، از پشت بنکار دور خورده (عبور کرده) و به چنگوم کنار کارباف گره می‌شود.

۱ در فرهنگ واژگان تبري پولا، گت یعنی بزرگ و خورد یعنی کوچک و چنگک یعنی شانه فلزی.

کارشن رَسِن karšan rasen: طنابی است از جنس موی بز که در انتهای چله گره می‌خورد و پس از عبور از پنکار به چنگوم کنار کارباف یا به ستون بسته می‌شود. کارشن چو karšan ču: چوب یا ساق استخوان گاو و یا گوسفند که انتهای چله را به کارشن رسن اتصال می‌دهد.

کارشن چله چو karšan čelle ču: چوب مدور با شیارهای دایره‌ای نزدیک به هم به عرض یک متر است، وقتی کار به انتها می‌رسد و محل اتصال تارها با کارشن رسن به ورد نزدیک می‌شود، این چوب مدور را که شیار دارد بین تارهای بالا و پایین چله قرار می‌دهند تا تارها در داخل شیارها قرار گرفته و جمع نشوند.

چنگوم čengom: میخ بسیار بزرگ فلزی که در کنار کارباف روی دیوار کوبیده می‌شود و کارشن رسن به آن بسته می‌شود.

تون وافه ton vafe: تون به تار و وافه به پود می‌گویند. مهم‌ترین نقش در بافندگی را تار و پود دارند. از مجموع تارها چله شکل می‌گیرد.

ماسره masre: ابزاری چوبی و قرقره‌مانند به طول حدود ۲۰ سانتی‌متر است که تار و پود دور آن پیچیده می‌شود. عمل پیچاندن نخ‌های پود به دور ماسره (ماسوره) توسط دستگاه چل انجام می‌شود. ماسره‌ها دو نوع هستند. یکی گت ماسره که نخ‌های تار و خورد ماسره که نخ‌های پود به دور آن پیچیده می‌وند.

مکو maku: ابزار چوبی شبیه قایق که دو سر آن باریک و در میان آن فضایی برای قرار گرفتن ماسوره وجود دارد. با کمک این ابزار، بافنده با هر بار فشار دادن پدال (لنگ تخته) و باز شدن دهانه کار، نخ پود را از لای تارها عبور می‌دهد و با کشیدن دفتین به سمت خود یک ردیف پود را اضافه می‌کند. در ادامه با فشار دادن به پدال دیگری و بالا و پایین شدن یکی در میان پودها مجدداً در عمل برگشت مکو را از میان تارها عبور داده و ردیف بعدی را شکل می‌دهد تا کار بافندگی تمام شود.

وَرْدَزَن تخته vardzan taxte: تخته‌ای به عرض حدود ۳۰ سانت و عرض یک متر که بافت وردها روی آن انجام می‌گیرد.

فرایند بافت گلیج

پشم اصلی‌ترین مواد اولیه بافت گلیج است که با فرایندی کاملاً بومی تبدیل به نخ و پس از رنگ‌رزی به عنوان تار و پود در گلیج‌بافی به کار می‌رود. مراحل تهیه پشم و تبدیل آن به نخ شامل پشم‌تاشی، پشم‌شوری، حلاجی، ریسندگی، رنگ‌رزی و بافندگی است که به شرح هر یک از مراحل می‌پردازیم.

الف) پشم‌تاشی

اولین مرحله در فرایند بافت سنتی تراشیدن پشم و موی از تن گوسفندان و بز است. این کار بیش‌تر در اواخر بهار و اوایل پاییز انجام می‌گیرد. گله‌داران در آیینی به نام پشم‌تاشی به صورت کایری یا مزدی چند روز را برای چیدن پشم گوسفندان و موی بز اختصاص می‌دهند. پشم‌تاشی در داخل چمن‌زار واقع در دامنه کوه با ذکر صلوات و مدح علی (ع) شروع می‌شود. مرسوم است در حین تراشیدن با چرخه، خوش‌صدای حاضر در جمع، جهت به وجود آوردن شور و هیجان لب به ذکر یا علی و یا شروع به ترانه‌خوانی و امیری‌خوانی می‌کند. برگزاری جشن «چرخه‌سری»^۱ با ذبح گوسفند و پخت «دیکی»^۲ از رسم‌های کهن این دیار در روز پشم‌تاشی است. افرادی که برای پشم‌چینی و یا بستن پای گوسفندان و کیسه زدن پشم‌ها هم‌کاری می‌کنند، در پایان چند گلوله پشم هدیه می‌گیرند. آخرین گوسفندی که پشم‌های آن چیده می‌شود با گفتن کلمه «برکت» دست و پایش را باز و پشم‌های چیده‌شده را برای شستن و تمیز کردن به منزل می‌آورند.

ب) پشم‌شوری

دومین مرحله در فرایند بافندگی شستن پشم گوسفندان و خارج کردن ناخالصی‌ها از داخل پشم توسط بانوان است. پشم‌شوری را می‌توان یک سنت دانست که بانوان وابسته به خانواده «پش صاحب» در یک روز آفتابی با همراه کردن بانوان تهی‌دست یا کسانی که فاقد دام هستند، در کنار رودخانه و یا استخر گرد هم می‌آیند. برای این سنت بانوان کیسه‌های پشم، دیگ بزرگ (برکر یا بندوش)، هیزم و مقداری گوگی^۳ را بار الاغ یا اسب و یا وسایل نقلیه می‌کنند و به مقصد می‌رسانند. بانوان ابتدا با گرم کردن آب، پشم‌ها را در آب گرم قرار داده و سپس روی تخته‌سنگ می‌گذارند و با جن توکین^۴ روی پشم‌های سَنگل‌دار^۵ می‌کوبند تا پشم‌های به هم چسبیده از هم باز شود. مجدداً پشم‌ها داخل آب گرم قرار داده می‌شود تا ناخالصی‌های داخل پشم مانند خاککله و مَسِیک تلی^۶ جدا شده و تارو^۷ از روی رشته‌های پشم شسته شود. در ادامه با آب سرد آب‌کشی و برای خشک شدن بر روی شاخه درختچه‌ها و بوته‌های درمنه و گون پهن می‌کنند. هنگام غروب پشم‌های خشک‌شده را با

۱ چرخه çarxe: ابزاری برای تراشیدن پشم گوسفندان با کارکردی شبیه قیچی است. چرخه‌سری گوسفندی است که هدیه جشن پشم‌تاشی به حساب می‌آید.

۲ دیکی diki: از غذاهای مقوی چوپانی و متشکل از گوشت فراوان، دنبه، نمک و برنج است.

۳ گوگی gugi: فضولات خشک‌شده گاو که قابل اشتعال است.

۴ جن توکین jentuken: ابزار چوبی شبیه پتک که به آرامی بر روی پشم و لباس‌های ضخیم خیس‌خورده می‌کوبند.

۵ سَنگل sangel: پشمی که به واسطه فضولات گوسفند تارهای آن به هم چسبیده شده باشد.

۶ خاککله و مسک تلی به خارهایی گفته می‌شود که به پشم گوسفندان می‌چسبند.

۷ تارو به فضولات روی پشم گفته می‌شود.

کمک هم به صورت گلوله درمی‌آورند تا برای نمدزنی و ریسندگی مورد استفاده قرار دهند. در پایان کار صاحب پشم چند گلوله پشم به بانوان همراه که برای کمک آمدن پیشکش می‌کند.

ج) حلاجی

سومین مرحله از فرایند بافت سنتی، حلاجی پشم‌های شسته‌شده و جداسازی ناخالصی‌های باقی‌مانده در پشم به وسیله دست^۱ و دستگاه بسیار ساده به نام «شونسَر šonsar»^۲ است. حلاجی پشم‌ها با حضور بستگان و بانوان مسن به صورت گروهی در آیینی به نام «روحین بهیتن rujinbahiten»^۳ انجام می‌گیرد. در این مرحله حلاجی، پشم‌ها با تفاوت رنگی که دارند از هم جدا می‌شوند. در جداسازی ابتدا پشم‌های سفید برای نقش‌های خودرنگ سفید و برای رنگ‌رزی از دیگر خود رنگ‌ها مانند رنگ سیاه، کبود و قهوه‌ای جدا می‌شود. در مرحله جداسازی علاوه بر نوع رنگ، پشم‌های نرم و باریک به نام «کیک و کارگ kik o kār k» که پشم بهاره بوده و بافت نرم و گرمی دارد، جهت بافت شال و کلاه و دست‌کش جداگانه حلاجی می‌شوند. پس از حلاجی، پشم‌ها را به صورت چونه‌های کوچک به نام «پیلته pilte» درآورده و داخل سینی و یا غربال روی هم می‌گذارند تا مقدمات ریسندگی با دستگاه «چَل čal» صورت گرفته باشد.

د) ریسندگی

چهارمین مرحله از فرایند بافت سنتی تبدیل پشم‌های حلاجی‌شده به نخ با دستگاه ساده خودساخته به نام «چَل» است. چَل دستگاه ساده نخ‌ریسی است که با آن پشم‌های حلاجی‌شده تبدیل به نخ می‌شود. چَل از دو قسمت گت لنگه و خورد لنگه تشکیل شده است. گت لنگه قسمت چرخش پره چَل که با دست راست به چرخش درمی‌آید و خورد لنگه قسمت تابیده شدن پشم و تبدیل به نخ و پیچاندن نخ‌ها به دور دیک است و هم‌زمان با دست چپ انجام می‌گیرد.

در ریسندگی برای تابانیدن موی بز (بزمی) و پشم‌های نرم و لطیف از ابزار ساده‌ای به نام «کاتلوم kâtlom» استفاده می‌شود. کار ریسندگی موی بز با کاتلم اغلب بر عهده مردان

۱ به جداسازی ناخالصی‌های پشم با دست اصطلاح «بچکلین» و فاصله انداختن بین رشته‌های پشم اصطلاح «شاده‌کردن» می‌گویند.

۲ شونسَر šonsar: پایه چوبی است که بر روی آن شانه فلزی قرار گرفته و با وارد کردن رشته‌های پشم به داخل شانه و کشیدن از دو طرف باعث واافتادگی بین رشته‌های پشم می‌شود.

۳ واژه روحین در بخش آیین‌های بافندگی شرح داده شده است.

است. آن‌ها کاتلوم را به مانند فرفره به چرخش در می‌آورند و هم‌زمان موی بز که در مشتش قرار می‌گیرد، به سمت کاتلوم در حال چرخش هدایت می‌کنند با هر چرخشی که با دست می‌دهند، موها به هم تابیده و تبدیل به نخ می‌شود. نخ‌ها را به چوب نازکی که بخشی از کاتلون است می‌پیچانند و کار را مجدداً ادامه می‌دهند.

در مرحله ریسندگی با چل ابتدا چل رس قسمتی از پیلته آماده شده را به نوک دیک می‌بندد. چرخاندن دسته چل با دست راست، پره چل و دیک به چرخش در آمده و پشم‌ها (پیلته) که در مشتش چپ ریسنده قرار دارد، با کشاندن به سمت بالا تابیده شده و به صورت نخ درمی‌آید و با چرخش معکوس دسته چل نخ به دور دیک پیچیده می‌شود. با پیچیده شدن مداوم نخ به دور دیک، «وتی vati» که گلوله‌ای از نخ است، شکل می‌گیرد.

«خال بزوئن xalbazon» به کلاف کردن نخ‌ها گفته می‌شود و بخشی از مراحل ریسندگی است. برای کلاف کردن سه وتی نیاز است. برای این کار دختران نوجوان که در مرحله یادگیری کار نزد مادرشان شاگردی می‌کنند، به صورت چهارزانو می‌نشینند و وتی‌های خارج شده از دیک را به دور زانوهای خود می‌پیچانند. کلاف‌ها دو گونه اند: یک سری کلاف‌هایی که خود رنگ بوده و مستقیماً به عنوان تار و پود بافندگی مورد استفاده قرار می‌گیرند و برای ماسوره‌پیچی به دور پره «چلجه čalje» قرار می‌گیرد. و سری دوم کلاف‌هایی به رنگ روشن هستند که برای رنگ‌رزی جدا می‌شوند و پس از رنگ‌دهی برای ماسوره‌پیچی دور پره چلجه قرار داده می‌شوند.

هـ) رنگ‌رزی: (رنگ‌گری)

پنجمین مرحله از فرایند بافت سنتی، رنگ دادن نخ‌های روشن پشمی و پنبه‌ای است. پشم گوسفندان به‌طور طبیعی دارای رنگ‌هایی مانند سفید، شیوا (قهوه‌ای مایل به زرد)، قهوه‌ای و سیاه و به عبارتی خودرنگ (خیش‌رنگ) هستند و نیازی به رنگ‌دهی نیست؛ اما می‌بایست برای تهیه نخ‌هایی به رنگ‌های زرد، سبز، قرمز، زرشکی (دوگلی)، آبی (کهو) و سرمه‌ای رنگ‌دهی صورت بگیرد.

رنگ‌دهی نخ‌های پشم و پنبه توسط بانوان متبحر و کارکشته که به «رنگ‌کر» معروفند به دو صورت طبیعی با بهره‌گیری از ریشه، پوست و برگ گیاهان و غیر طبیعی با استفاده از رنگ‌های صنعتی در مدت زمان یک روز انجام می‌گیرد. در روش طبیعی بافندگان قدیم برای تهیه رنگ از پوست سبز گردو، پوست انار، برگ انگور، گیاه گزنه، پوست درخت سیب، ریشه درخت زرشک و زردچوبه و ریشه گیاه روناس استفاده می‌کردند. آن‌ها مواد اولیه رنگ‌ها را پس از جمع‌آوری، خشک و سپس پودر می‌کردند. بانوان با ترکیب پودرها در

شدت و ضعف رنگ‌های اصلی تغییر ایجاد می‌کردند و یا رنگ جدیدی پدید می‌آوردند. با ورود رنگ‌های صنعتی استفاده از رنگ‌های طبیعی بسیار کم شد. رنگ‌های صنعتی در واقع پودر و یا جوهرهای رنگی شیمیایی است که از سده ۱۳۰۰ به مرور وارد رنگ‌رزی سنتی فولادمحله شد. هر چند این پودر و جوهرها کیفیت و ماندگاری کم‌تری نسبت به رنگ‌های طبیعی دارند، ولی به دلیل دستیابی آسان و زحمت کم‌تر جای رنگ‌های طبیعی را گرفت. جوهر و پودرهای رنگی بیش‌تر به رنگ قرمز، زرشکی، آبی، سرمه‌ای، زرد و سبز بوده و توسط مغازه‌داران محلی از بازار ساری و سمنان خریداری و در اختیار بافندگان بومی قرار می‌گیرد.

«بن بپتن benbapeten» عملی است برای تثبیت رنگ‌های صنعتی بر روی نخ‌های پشمی و پنبه‌ای و مهم‌ترین بخش رنگ‌رزی محسوب می‌شود. در این بخش بانوان آب را در دیگ بزرگ به نام بَرکَر یا بندوش جوش می‌آورند. در ابتدا میزان نخ‌هایی که برای رنگ زرد و سبز در نظر گرفته‌اند را داخل دیگ به همراه پوست درخت سیب و برگ انگور قرار می‌دهند تا به مدت یک ساعت بجوشد. پس از جوشاندن کلاف‌های نخ را خارج و آویزان می‌کنند و سری دوم کلاف‌های نخ را برای رنگ قرمز و زرشکی به همراه پودر ریواس داخل آب می‌ریزند و با یک ساعت جوش خوردن خارج می‌کنند. سپس سری سوم کلاف‌های نخ را برای رنگ آبی و سیاه به همراه پوست انار و گردو داخل آب دیگ ریخته و یک ساعت می‌جوشانند و در فضای بیرون خشک می‌کنند. پس از بن بپتن، نوبت به رنگ دادن نخ‌ها است. ابتدا به مقدار لازم آب را به جوش می‌آورده و پودر رنگ مورد نظر را داخل آب ریخته و کلاف‌های خشک‌شده مرتبط با آن رنگ را به آن اضافه می‌کنند. پس از چند دقیقه جوش خوردن کلاف‌های رنگ‌شده را از دیگ خارج و روی آن آب سرد می‌ریزند و برای خشک شدن روی طناب آویزان می‌کنند. در ادامه آب را از دیگ خارج و مجدداً آب داغ جدیدی به داخل دیگ ریخته و رنگ بعدی را به همراه کلاف‌ها اضافه و مدتی می‌جوشانند این روند به همین منوال ادامه پیدا می‌کند تا تمام کلاف‌ها به تفکیک رنگ‌ها در دیگ جوشانده شوند.^۱

ز) بافندگی

بافندگی ششمین و آخرین مرحله فرایند گلیج‌بافی است. بافت منسوجات پشمی و پنبه‌ای با دستگاه سنتی به نام کِرگا به دو شکل «ساده کار» که بافت معمولی با تار و پود (تون و وافه tonvafe) و دیگری «نقشین کار» است که حین پودگذاری معمولی، پودهای رنگی دیگری با دست (دست‌پیچ) به دور تارها پیچیده می‌شود و طرح و نقشه مورد دل‌خواه روی

۱ معمولاً برای خوش‌رنگی کلاف‌ها به آب در حال جوش کمی سرکه اضافه می‌کنند.

بافت پیاده و انسجام می‌گیرد. با ظرافتی که گلج و دیگر دست‌بافته‌های نقشین دارند، مادران دختران کم‌سن و سال خود را که «وَرپیچ varpič» می‌خوانند، برای یادگیری و کمک در پیچاندن نخ‌های رنگی به دور تار در کنار خود می‌نشانند و شیوه کار را به آنان یاد می‌دهند.

برپا کردن کرگا

اولین بخش از بافندگی برپا کردن دستگاه سنتی کرگاست و با چله‌کشی شروع می‌شود که به «کار بتندیین karbatendiye» معروف است. چله‌کشی اساس کار بافندگی برای کرگا به حساب می‌آید. چله یا تونه به تارهای گلج و دیگر دسته بافته‌ها گفته می‌شود که از نخ‌های پشم و پنبه تهیه شده و به واسطه تابیده شدن بیش‌تر، نازک‌تر و محکم‌تر از پود است. تعداد تارها بستگی به نوع بافت دارد. به‌طور مثال گلج از نوع ۴ چله است و هرچله ۴۰ تار و در مجموع ۱۶۰ تار مورد نیاز است. برای برپایی کرگا دو عدد وَرَد، یک عدد شونه، یک میله مدور به نام نوهرَد، دو عدد سلام علیکی، دو عدد لَنگ تخته و تون وافه (تار و پود) لازم است. عبور چله از وَرَد و شانه و اتصال آن به نوهرَد نیازمند تبحر و خبرگی بانوان است. وَرَدبافی و وَرَدکشی ظریف‌ترین و سخت‌ترین قسمت برپایی کرگاست که وقت و حوصله زیادی را می‌طلبد. وردهای مورد استفاده برای گلج اغلب دو عدد است. تارها به ترتیب یکی از وَرَد پشت سری و دیگری از وَرَد جلویی عبور داده می‌شوند و به همان ترتیب یکی در میان از راست به چپ در کنار هم قرار گرفته و از شانه ۱۶۰ قبه‌ای^۱ که در داخل قاب چوبی به نام «دفتین daftin» قرار دارد، عبور داده می‌شود. در ادامه دفتین که متشکل از یک قاب چوبی بوده و شانه را در میان خود دارد، با دو طناب به سقف متصل می‌شود. قسمت بالایی هر کدام از وَردها با طنابی به سلام علیکی و از سلام علیکی به «بولاسرچو bolâsarçu» و به سقف بسته می‌شود و قسمت پایینی هر کدام از وَردها به یک پدال (لَنگ تخته) و از پدال به قسمت زیرین نشیمن‌گاه کارباف متصل می‌شود.

چله‌ها که از شانه عبور داده شدند، به سوراخ‌های تعبیه‌شده روی یک محور چوبی به قطر ۱۰ سانتی‌متری به نام نوهرَد گره می‌خورند. نوهرَد بر روی دو ستون چوبی یک متری قرار گرفته و با نوهرَد گردون چرخیده می‌شود. محل نشستن کارباف پشت نوهرَد بوده که سکویی به ارتفاع نیم متر است. قسمت انتهایی تارها به طناب «کارشن رَسِن» وصل و از میله افقی «بِن کار» که در داخل دیوار روبه‌رو تعبیه شده است، دور خورده و به کنار کارباف به پایه کرگا یا میخ روی دیوار به نام «چَنگوم čengom» بسته می‌شود با اولین

۱ قبه یا قوه qeve: به چوب‌های بسیار نازک داخل شانه قبه می‌گویند که در کنار هم قرار گرفتن و تارها از میان آن‌ها عبور می‌کند.

چرخش نوهرد تارها کشیده و کرگا برای بافت آماده می‌شود. کارباف با فشار دادن هر پدال، تارها یکی در میان به سمت پایین کشیده می‌شود و دهانه کار برای عبور مکو که داخل آن ماسوره پود قرار گرفته باز می‌شود. با عبور مکو و ماسوره یک ردیف پود در میان تارها قرار می‌گیرد. کارباف با کشیدن دفتین به سمت خود پود را در لابه‌لای تار محکم می‌کند. با فشار دادن پدال دوم بخش دیگر تارها به سمت پایین کشیده شده و با باز شدن دهانه کار مکو برای قرار دادن پود از میان تارها برگشت داده و مجدداً دفتین به سمت کارباف کشیده و ردیف دوم پود شکل می‌گیرد. با پیش‌رفت کار، طناب «کارشن رسن» باز و کار بافته شده دور نوهرد پیچیده می‌شود. این روش برای بافت ادامه می‌یابد.

«گال دَشندیین gâldašendiye» اساس کار گلیج‌بافی است و به پیاده کردن طرح‌ها و نقوش بر سطح گلیج گفته می‌شود. طرح‌های منقوش با قدرت ذهنی کارباف با پیچاندن نخ‌های رنگی با دست به دور تارها در سطح گلیج خلق می‌شود و با عبور پود از لای تارها و ضربه دفتین نخ‌های رنگی نقشین شده در لابه‌لای پود منسجم و استحکام می‌یابد. با اتمام طرح‌ریزی و تکرار نقش‌ها بافت یک «شکه šekke»^۱ گلیج به ابعاد یک متر عرض و سه متر طول به پایان می‌رسد. در ادامه کار، بافت متقارن شکه دیگر آغاز می‌شود. هنگامی که بافت دو شکه گلیج کاملاً متقارن در متن و حاشیه به اتمام رسید، شکه‌ها از پهلوی دوخته می‌شوند و یک تخته گلیج برای بهره‌برداری شکل می‌گیرد.

منسوجات دستگاه بافندگی کرگا

منسوجات کرگا نمودی از هنر بانوان چیره‌دست است که به دو شکل نقشین و ساده بافته می‌شود. منسوجاتی مانند گلیج، چاشو^۲، پاتو (شیره)^۳، دَرْدِلِه‌ای^۴، اسب‌سری^۵،

۱ شکه šekke: دست‌بافته‌ای به عرض حدود یک متر و طول حدود سه متر گفته می‌شود. گلیج از به هم دوختن دو یا سه شکه نقشین شده قرینه هم شکل می‌گیرد.

۲ چاشوها از جنس پنبه و با توجه به کاربردشان در دو مدل رنگین چاشو و یک‌رنگ چاشو بافته می‌شد. الف) رنگین چاشو شامل: ۱- گوگ چشم چاشو (چهارخانه‌ای، سیاه و سفید) ۲- زرد ذوی چاشو (چهارخانه‌ای، زرد مایل به قهوه‌ای با زرشکی) ۳- کهوگال چاشو (چهارخانه‌ای، آبی و سفید) ۴- موش دندون چاشو (ردیفی، سه ردیف آبی و سه ردیف سفید) از این چاشوها برای به سر گرفتن، به دوش گرفتن بچه‌ها، روی گهواره انداختن، به دور کمر بستن و... استفاده می‌شود.

ب) یک‌رنگ چاشو: شامل ۱- سیا چاشو: چاشو با نخ پنبه سفید بافته می‌شد و بعد آن را در داخل رنگ سیاه می‌جوشاندند و در ایام حزن به سر می‌گرفتند. روش به سر گرفتن چاشو بدین‌صورت بود که یک گوش آن را تا می‌زدند و به صورت سه گوش به سر می‌گرفتند. ۲- پرزو: پرزو دست‌بافته‌ای که برخلاف دیگر چاشوها از جنس پشم خودرنگ و اغلب به رنگ شوا (زرد نزدیک به قهوه‌ای) بافته می‌شود و از آن برای بستن دور کمر در فصل سرما و جمع کردن و حمل علوفه و خوشه‌های گندم استفاده می‌کنند.

۳ پاتو: دست‌بافته‌ای است نقشین که در روزهای سرد و برفی به دور پا پیچیده می‌شود.

۴ دَرْدِلِه‌ای dardeleii: پادری که نقشین است.

۵ اسب‌سری: دست‌بافته‌ای بلند که بر روی اسب قرار می‌دهند.

کپل‌پوش^۱، سرخمومی^۲، گره‌سری^۳، کچه کیسه^۴، آینه کیسه، جانمازی، جاقرائی و پستی با پودگذاری مضاعف در قالب طرح‌ها و نقش‌های رنگین برجسته به عنوان نقشین بافت و منسوجاتی مانند جاجیم^۵، جل پلاس^۶، چوقا^۷، کِرواس (کرباس)، کشک کیسه، نمک کیسه، کارسی سری، خمیر سری، دوش توره^۸، جو توره، قَتوه^۹ (حوله)، نون سفره، پندیر سفره، لنگ دله^{۱۰}، پولکی^{۱۱}، لشت، کشی، بندری، خارجین و پرزو^{۱۲} به عنوان ساده‌بافت در یک یا چند رنگ بافته می‌شود.

طرح و نقوش گلیج

آن‌چه ارزش و جای‌گاه بافندگی بانوان پولایی را فزونی داده است طرح، رنگ و نقش‌های رنگین گلیج است که بدون رؤیت نقشه با قدرت ذهنی خود روی گلیج پیاده می‌کنند. نقش‌های گلیج در کنار اشکال هندسی بیش‌تر از طبیعت الهام گرفته شده و با خلاقیت ذهنی در حاشیه (سَر‌دستک) و متن گلیج پیاده می‌شود.

الف) نقوش حاشیه

نقوش حاشیه یا بیرونی اغلب خطی و باریک متشکل از یک یا چند طرح و نقشه رنگین بوده و دور تا دور حاشیه یک گلیج را پوشش می‌دهد و همانند قابی طرح و نقش متن و مرکز گلیج را در بر می‌گیرد. بیش‌ترین نقش‌های حاشیه که در گلیج‌های پولای دیده می‌شود، نقوش ۱- سیه ۲- سیه دونه ۳- ماتلی ۴- وُل ویلی (مارپیچ) ۵- قالی‌باف ۶- آرسکینی ۷- روادِم و ۸- میرکا است.

- ۱ کپل‌پوش kappelpuš: دست‌بافته‌ای نقشین که برای زینت دادن در انتهای پالان اسب قرار می‌گیرد.
- ۲ سرخمومی sarhammumi: دست‌بافته‌ای نقشین که لباس و وسایل حوله در داخل آن قرار می‌گیرد.
- ۳ گره‌سری: دست‌بافته‌ای نقشین که بر روی گهواره نوزاد قرار می‌دهند.
- ۴ کچه کیسه kačekise: دست‌بافته‌ای نقشین که به مانند کیسه‌ای در ابعاد ۴۰ سانتی‌متر بافته و آویزان می‌شود و قاشق و وسایل آشپزی را داخل آن قرار می‌دهند. آینه کیسه هم نقشین بوده و محل قرار دادن آینه است، ولی نمک کیسه ساده بافت و نمک‌های نرم‌شده را داخل آن می‌ریزند.
- ۵ جاجیم: دست‌بافته‌ای که روانداز و بدون نقش و نگار بوده و بافت آن به صورت ردیفی در چند رنگ پشت سر هم تکرار می‌شود. کارسی سری، لاک سری و بندری و خورجین‌های ساده بافت از نوع جاجیم است.
- ۶ جل پلاس: جل پلاس نوعی جاجیم است که به عنوان زیرانداز تهیه می‌شود و پود آن از رشته‌های پارچه‌های بریده شده است.
- ۷ چوقا: پارچه‌های پشمی.
- ۸ دوش توره: دست‌بافته‌ای نقشین و یا ساده‌بافت به ابعاد ۴۰ سانتی‌متر در نیم متر که وسایل و آذوقه چوپان‌ها در آن قرار می‌گیرد و به دوش گرفته می‌شود. جو توره بافتی به مانند دوش توره و کیسه کوچکی برای ریختن جو در داخل آن و انداختن به گردن اسب برای تغذیه.
- ۹ قَتوه qatve: حوله، دست‌بافته‌ای از جنس پنبه، سفره‌ها هم از جنس پنبه بوده و با دستگاه کرگا بافته می‌شود.
- ۱۰ لنگ دله lengdele: دست‌بافته پشمی و ساده بافت که در فصول سرد سال به دور پا می‌پیند.
- ۱۱ پولکی puleki: نوار پشمی که به مانند کشی kaši، لشت lašt و تَنگ tang با دست بافته می‌شود و در بستن بار و پالان اسب‌ها به کار می‌رود.
- ۱۲ پرزو perzo: دست‌بافته‌ای ساده و تک‌رنگ از جنس پشم که برای حمل خوشه‌های گندم، علوفه از آن استفاده می‌شود.

ب) نقوش درونی

نقوش درونی یا متنی گلیج به دو صورت تک‌نقشی و چندنقشی است که اطراف آن را حاشیه فرا گرفته است، در چندنقشی دو یا چند نقش پیاده می‌شود و یا این که یک یا چند نقش پشت سر هم تکرار می‌شود.

بیش‌ترین نقش‌های درونی که در گلیج پولا دیده می‌شود به نام‌های ۱- گارجی‌دونه ۲- ترکمونی^۱ ۳- ولووی (ولویه‌ای) ۴- چهار دستمالی ۵- دِم‌دار^۲ ۶- پَنجه‌گال ۷- پَنجه‌گال چهارچشم ۸- حلقه‌دار ۹- لاله^۳ ۱۰- قالی ۱۱- بالا پایین ۱۲- اِرب حلقه‌دار ۱۳- ارب پنجه‌گال ۱۴- چلیک ۱۵- الله ۱۶- هفت هشت ۱۷- کَپَل‌پوش^۴ ۱۸- خارجین نُخسه^۵ ۱۹- اَرسکینی ۲۰- کِلاغ لَنگ ۲۱- پَنج انگوست (پَنجه) ۲۲- موش دندون ۲۳- دارداری ۲۴- میرکا ۲۵- چپ‌پیچ ۲۶- رِوادم ۲۷- وَل‌گال ۲۹- پَنجوک ۳۰- ارب بَندومی شناخته می‌شوند.

تصاویر



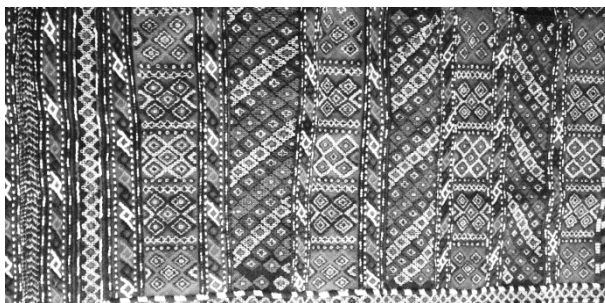
چَل: دستگاه ریسندگی

۱ نقش‌های ترکمونی، پَنجه‌گال، ارب بندومی یا ترکیبی از این‌ها بیش‌تر برای جهیزیه بانوان بافته می‌شود.
 ۲ نقش دِم‌دار بیش‌تر برای گره‌سری بافته می‌شود و روی نوزاد می‌اندازند.
 ۳ نقش‌های لاله، چلیک و الله جزء نقوش قدیمی نیست، بلکه ابداعی خانم بنی چلیکی فولادی یکی از آخرین بازماندگان هنر گلیج‌بافی است.
 ۴ کَپَل‌پوش بافته تزیینی و پر نقش و نگاری است برای پوشاندن قسمت انتهایی اسب‌هایی که در گذشته در مواقع چاووشی‌خوانی و یا برای مرکب عروس و داماد و یا جهیزیه آنان مورد استفاده قرار می‌دادند.
 ۵ مواد اولیه خورجین دو گونه بوده است. یکی از موی بز و تَک‌رَنگ بافته می‌شد و در باربری روزمره از آن استفاده می‌شد و دیگری از پشم و دارای نقش و نگار بود که به خارجین نخسه معروف و برای رفتن به اداره‌جات شهر و مشهد مقدس پشت اسب می‌انداختند.

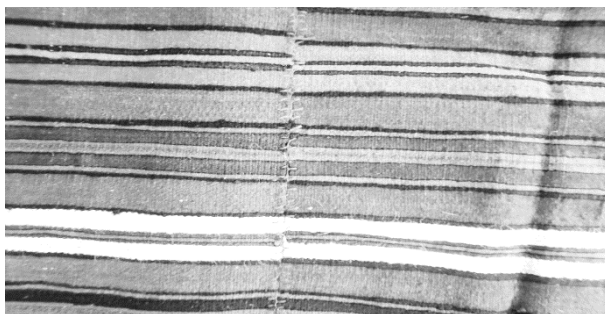
گلچ بافی، هنر بانوان پولایی در کرانه جنوبی دریای کاسپین □ ۱۷۴۱



کِراگا: دستگاه بافندگی خانم فاطمه چلیکی فولادی



گلچ، اثری از خانم زهرا یوسفی فولادی



جاجیم اثری از: خانم بی بی

کتاب‌شناسی

- مکی‌نژاد، مهدی (۱۳۸۷)، *گنجینه‌های از یاد رفته هنر ایران*، تهران: انتشارات شادرنگ.
- موسوی فولادی، سیدرضی (۱۳۹۹)، *فولادمحله نگین تبرستان*، سمنان: انتشارات حبله‌رود.
- _____ (۱۴۰۰)، *فرهنگ واژگان تبری پولا*، سمنان: انتشارات حبله‌رود.
- _____ (۱۴۰۱)، *دیم به دریا*، سمنان: انتشارات حبله‌رود.
- _____ (۱۴۰۳)، *چارپیداری و کوچ‌باری*، سمنان: انتشارات حبله‌رود.

معرفی لباس‌های محلی گیلان، برخاسته از روحیه نشاط‌بخش مردم

گلناز قمیان / محقق فرهنگ پوشاک سنتی مردم شمال ایران

لباس‌های محلی گیلان، شامل سه نوع مختلف قاسم‌آبادی، تالشی و رسوخی می‌شوند که به ترتیب مختص سه بخش شرقی، غربی و مرکزی گیلان هستند. آن‌ها با وجود شباهت‌های کلی، تفاوت‌هایی نیز با هم دارند.

لباس محلی مردان گیلانی، شامل پوششی مرکب از پیراهن، جلیقه، شلواری تیره رنگ به نام چروداری، قدک، تنگ تومان و دیچ و پاپوش بومی می‌شود.

فرق لباس مازندرانی و گیلانی، در رنگ‌های شاد و نقوش متنوعی است که در لباس گیلانی استفاده شده است. در لباس مردم این استان طراحی‌های پیچیده و تزیینات زیادی دیده می‌شود. لباس‌های مازندرانی نیز رنگارنگ هستند، اما معمولاً از پارچه‌های ضخیم‌تر و طرح‌های ساده‌تر برخوردارند. در این مطلب به بررسی تاریخچه، رنگ‌ها و اجزای مختلف لباس محلی گیلان می‌پردازیم.

تاریخچه لباس محلی گیلان

زنان با لباس محلی گیلان در ماسوله

در گذشته دور، پوشیدن لباس محلی بین مردم مرسوم بود، به‌طوری که با سفر به استان گیلان، علاوه بر تماشای طبیعت زیبای این منطقه، لباس‌های رنگارنگ و پر جنب و جوش خودنمایی می‌کردند. امروزه با سفر به اکثر جاهای دیدنی گیلان، غرفه‌های عکاسی را خواهید دید که لباس محلی این منطقه را برای عکاسی اجاره می‌دهند. این همه تنوع و جذابیت در لباس محلی گیلان اتفاقی نیست، بلکه شرایط آب و هوایی، سبک زندگی، طبیعت و فرهنگ مردم در طراحی این نوع لباس‌ها تأثیرگذار بوده‌اند. نقل قول گردشگران در سفر به این استان نشان می‌دهد که زنان خطه شمالی کشورمان برخلاف دیگر نقاط

صورت‌شان را نمی‌پوشاندند و فقط برای مراسم مذهبی چادر به سر می‌گذاشتند. این مربوط به زمان‌های گذشته است که در بسیاری از استان‌های ایران، زن‌ها صورت خود را می‌پوشاندند. هم‌چنین یافته‌های کهن مربوط به پوشاک که از منطقه رودبار به دست آمده، نشان از تزیینات مختلف روی دامن، پیراهن و پیشانی‌بند لباس زنان دارد. هم‌چنین با نگاهی به لباس گذشتگان درمی‌یابیم که در آن زمان از رنگ‌های موجود در طبیعت برای لباس‌های سنتی استفاده می‌شده، اما امروزه از انواع رنگ‌های صنعتی در طراحی و دوخت لباس‌های محلی گیلان استفاده می‌شود.

قدمت لباس‌های محلی گیلان به ۴۰۰۰ سال پیش می‌رسد. در طبیعت زیبای این منطقه انواع رنگ‌ها به چشم می‌خورد، به همین دلیل بازتاب این رنگ‌ها را در لباس محلی مردم این منطقه نیز می‌بینیم. حتی اگر در زمان حال به استان گیلان سفر کنید، پوششی رنگارنگ و شاد تن مردم خواهید دید و کم‌تر کسی را می‌بینید که مشکی به تن کرده باشد. رنگ‌های شاد در پوشش مردم این منطقه، نشان از روحیه شاد مردم نیز دارد.

انواع لباس محلی گیلان

همان‌طور که گفتیم تمامی لباس‌های محلی گیلان با رنگ‌های شاد مزین شده‌اند و با طرح‌های پر جنب و جوش خود شما را به وجد می‌آورند. به‌طور کلی، لباس‌های محلی گیلان به سه دسته زیر تقسیم می‌شوند:

۱- لباس محلی قاسم‌آباد

لباس محلی زنانه قاسم‌آبادی

لباس قاسم‌آبادی مربوط به شرق استان گیلان است. این لباس یکی از اصیل‌ترین و قدیمی‌ترین لباس‌های محلی ایران به شمار می‌رود و در بسیاری از جشنواره‌های بین‌المللی مد برنده جوایز مختلف شده است. هنگامی که به این لباس نگاه می‌کنید، حسی سرشار از انرژی، جنب و جوش و طبیعت‌دوستی در شما القا می‌شود. رنگ‌های شاد و روشن به کار رفته در این لباس به همراه دامن بلند و چین‌چینی آن شما را به وجد می‌آورند. یکی از بخش‌های اصلی لباس قاسم‌آبادی، یک روسری به نام مندیله است که به جای آن از کلاه نیز استفاده می‌کنند. این روسری یا کلاه در قسمت زیرین روسری بزرگ‌تر به سر می‌شود و قسمت پیشانی را با تعداد زیادی سکه‌ی طلایی تزیین می‌کند. جلیقه لباس قاسم‌آبادی نیز مانند جلیقه‌های دیگر است، با این تفاوت که تعدادی سکه آن را تزیین کرده‌اند. این جلیقه

معرفی لباس های محلی گیلان، برخاسته از روحیه نشاطبخش مردم □ ۱۷۴۵

روی یک پیراهن پوشیده می شود. دامن این لباس با استفاده از یک پارچه ساده یا گل دار دوخته می شود و نواردوزی های رنگارنگ جلوه ای خاص و درخشان روی آن ایجاد می کنند.



لباس محلی مردان قاسم آباد

لباس مردانه قاسم آبادی نیز شامل یک شلوار مشکی، یک پیراهن قرمز رنگ و یک جلیقه با رنگ مشکی است. پایین شلوار و یقه پیراهن معمولاً با نواردوزی های رنگی تزیین می شوند و رنگ مشکی جلیقه با شلوار هم آهنگی خاصی ایجاد می کند. کلاهی که با گل دوزی های رنگی تزیین شده، بخشی جدانشدنی از لباس محلی مردان قاسم آباد است.



۲- لباس محلی تالش

لباس تالشی نیز مربوط به غرب استان گیلان است و طبیعت زیبای آن را به رخ می کشد. این نوع لباس از همان روزگار کهن از طبیعت این منطقه الهام گرفته شد، به طوری که هر بیننده ای را به وجد می آورد. رنگ های زیبای طبیعت در این لباس به تصویر کشیده شده اند. لباس محلی تالش از همان گذشته تا کنون نسل به نسل چرخیده و هنوز

در برخی از نقاط این منطقه به تن زنان دیده می‌شود. یکی از بخش‌های اصلی لباس محلی تالش، یک روسری بلند یک‌دست به رنگ سفید است. این روسری در کنار یک پیراهن بلند که تا مچ پا می‌رسد، جلوه‌ای خاص و ماندگار دارد. زنان تالشی روی این پیراهن بلند یک جلیقه کوتاه نیز به تن می‌کنند که معمولاً رنگ آن تضاد جذابی با پیراهن زیرین خود ایجاد می‌کند. یک دامن به نام شلیته نیز زیر پیراهن پوشیده می‌شود. این دامن گاهی ساده و گاهی با نقوش گل مزین شده است. برخی زنان در زیر دامن خود شلوار به نام پاچامه می‌پوشند. لباس محلی تالشی با لباس محلی دیگر نقاط گیلان متفاوت است و شامل دامن چین‌چینی و نواردوزی‌های دامن نمی‌شود. هم‌چنین سکه‌دوزی روی لباس و روسری این منطقه دیده نمی‌شود. می‌توان گفت طراحی لباس محلی تالش، ساده‌تر است و فرم حجیمی ندارد. پیراهنی که در لباس محلی تالش دیده می‌شود، نسبت به لباس محلی دیگر نقاط گیلان بلندتر است و تا زانو می‌رسد.



لباس محلی مردان تالش

شلوار مردانه تالشی فرمی پفی دارد که معمولاً با جوراب‌های پشمی پوشیده می‌شود. تالش در ارتفاعات گیلان قرار گرفته و آب و هوای آن نسبت به دیگر مناطق گیلان سردتر است؛ به همین دلیل جوراب‌های پشمی بخشی از لباس محلی مردان تالش به شمار می‌روند. این جوراب‌ها با رنگ‌ها و طرح‌های مختلف بافته می‌شوند. یکی دیگر از اجزای لباس محلی مردان تالش، یک جلیقه مشکی رنگ است که روی پیراهنی به رنگ سفید پوشیده می‌شود. البته رنگ جلیقه و پیراهن می‌تواند متفاوت باشد. گاهی لبه‌های جلیقه با گل‌دوزی مزین می‌شود. کمربند آن‌ها نیز از جنس پشم و الیاف طبیعی است که دور لباس پیچیده می‌شود. مردان تالش معمولاً یک کلاه نم‌دی به سر دارند تا از آن‌ها در برابر سرمای ارتفاعات محافظت کند. هنگامی که هوا سردتر می‌شود، آن‌ها یک کت به نام چوخوا به تن

معرفی لباس‌های محلی گیلان، برخاسته از روحیه نشاط‌بخش مردم □ ۱۷۴۷

می‌کنند. این کت طراحی ساده‌ای دارد و یقه آن برگردان است و محافظ خوبی در برابر سرما به شمار می‌رود.

۳- لباس محلی رسوخی

لباس محلی رسوخی در گیلان مربوط به مرکز این استان است و شباهت زیادی به لباس قاسم‌آبادی دارد. این لباس بسیار زیبا و خوش‌رنگ و لعاب است و بسیاری از مسافران خانم علاقه دارند تا این لباس محلی را به تن کنند و در طبیعت این استان عکس‌های زیبا بگیرند. این لباس مانند لباس قاسم‌آبادی روحیه شاداب و پُر طراوت مردم گیلان را نشان می‌دهد. اگر سری به روستای ماسوله بزنید، این لباس محلی را تن برخی از زنان بومی این منطقه می‌بینید، چرا که این لباس بیش‌تر از هر جایی به ماسوله تعلق دارد. لباس رسوخی در واقع یادگاری از دوران قاجار است و در تن مردمان زنجان هم دیده می‌شد.



لباس محلی مردان رسوخی

لباس محلی مردان رسوخی نیز شباهت زیادی به لباس محلی مردان قاسم‌آبادی دارد. این لباس از یک شلوار، یک پیراهن و یک جلیقه تشکیل شده است. پیراهن معمولاً به رنگ قرمز است و پارچه‌ای تزئینی دور آن بسته می‌شود، سپس جلیقه را روی آن می‌پوشند. یکی از مهم‌ترین بخش‌های لباس محلی مردان رسوخی، کلاه است. این کلاه فرمی شبیه به کاسه دارد و تکمیل‌کننده این لباس محلی به حساب می‌آید.

۱۷۴۸ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

رنگ در لباس‌های زنان سنگسری (کژ)

یدالله حاجی علیان سنگسری / پژوهش‌گر فرهنگ مردم سمنان

انواع رنگ در (کژین شوی)

۱- (کژ) همان نخ ابریشم دو است.

۲- (شوی) به معنی پیراهن است و در زبان سنگسری تا کنون حفظ شده است. کلمه شوی در اوستا و دیگر کتب ایران باستان آمده و در دروه اشکانیان رواج داشته است. در فرهنگ سنگسری انواع رنگ در لباس دارای ویژگی‌های خاصی هستند. زنان سنگسری در پوشیدن لباس (پیراهن و شال) کفش و کیف حساسیت خاصی داشتند، به عنوان مثال در انتخاب رنگ‌ها حساسیت داشتند چون هر یک از رنگ‌ها فلسفه خاص خودش را داشت. سه رنگی که مفهوم عمومی‌تر داشت؛ قرمز، سفید و سبز. و کدبانو با پوشیدن هر نوع از این رنگ‌ها سطح سنی و ویژگی‌های خودش را بروز می‌داد.

«کژ» نخ‌ی که در دوره ساسانیان رواج پیدا کرد و پارچه‌های کژین از آن روزگار تا به امروز در بین زنان سنگسری بافته می‌شود و در عصر جاده ابریشم بافت این نوع پارچه رونق زیادی‌تری گرفت و زنان سنگسری هنوز هم لباس‌هایی از جنس ابریشم می‌بافتند که هر کدام‌شان در نوع خودش بی‌نظیر است و به عنوان یادگاری از نیاکان برای‌مان عزیز است. کژ بعد فراوری از پيله کرم ابریشم به کلاف نخ تبدیل می‌شود. این نوع ابریشم را ابریشم دو گویند؛ زیرا ابریشم یک را برای بافت قالی و (سَبز قبا) لباس ویژه مردان که از سوی نامزد برای همسر آینده‌اش بافته می‌شد.

۱- کژین شوی: پیراهن از جنس کژ؛

۲- کژین کمر بند: کمر بند از جنس کژ؛

۳- کژین چمَش: کفش از جنس کژ؛

۴- کژین کیف: کیف زنانه از جنس کژ؛

۵- ساخته‌مکنه: شال زنان از جنس کژ.

این پنج قطعه یک دست کامل زنانه است که در سه رنگ تولید می‌شود:

۱- سبز: لباس، کفش، کمربند، کیف و شال به رنگ سبز ویژه «دختر به خونه». دختران تا قبل از این‌که به خانه بخت بروند و در منزل پدر زندگی می‌کردند، می‌پوشیدند که نشان از رشد و نمو نوجوانان و جوانان داشت که به مثال سبزه رشت می‌کنند و از سوی پدر خانواده برای دخترش خریداری می‌شود.

۲- سفید: لباس، کفش، کمربند، کیف و شال به رنگ سفید ویژه دخترانی که ازدواج می‌کنند «دختری کو نومزه شی یو». رنگ سفید به نیت سفیدبخت بودن‌شان بوده است (ایشاء‌الله سفیدبخت بو) و این رنگ لباس را مادرشوهر برای عروسش خریداری می‌کند و به عنوان هدیه می‌آورد.

۳- قرمز: لباس، کفش، کمربند، کیف و شال به رنگ قرمز ویژه زنانی که شوهر دارند «شوی‌دار ژینی لالو». زمانی که برای اولین بار مادر می‌شوند، شوهران‌شان (کژ) به رنگ قرمز برای آن‌ها خریداری می‌کنند به نیت این‌که صاحب نسل شده‌ام و خون سرخی در رگ‌های فرزندانم جاری است.

البته پیراهن را عموماً خریداری می‌کردند، ولی شال، کفش، کیف و کمربند برای کسانی بود که وضعیت مالی بهتری داشتن؛ ولی در این سال‌ها کژین به رنگ قرمز عمومیت بیش‌تری پیدا کرده است. به طوری که این روزها اکثر دختران و زنان از این رنگ استفاده می‌کنند که با رنگ خون انسان هم‌خوانی دارد و دارای جذابیت خاصی است.

پارچه کژ ساده و یک‌پارچه بوده و بانوان به خاطر این‌که به زیبایی و شکلی کار اهمیت می‌دادند و لباس چشم‌نوازی داشته باشند، بر روی کژ (ساخته) شماره‌دوزی می‌کردند. حجم شماره‌دوزی‌ها متفاوت بودند، ولی معمولاً بر روی پیراهن (شوی) کمر، آستین، دامن، کیف، کفش، کمربند نواری پهن‌تر یا نازک‌تر زده می‌شود؛ ولی بر روی شال (ساخته‌مکنه) باید کاملاً شماره دوزی شود.

سَگیرا sagirâ (سَر گیرا) سنگسر

«سَگیرا» یا «سَگیرا» سنگسری چادری است رنگی مشکی از جنس پشم که زنان سنگسری زمانی که در کوچه و خیابان تردد می‌کردند، بر سر می‌گرفتند. البته در دهه‌های گذشته و در حال حاضر به صورت نمادین در مراسم‌ها و مجالس از سوی کسانی که دل‌بستگی به گذشته دارند مورد استفاده قرار می‌گیرد.

سَر گِیرا یا سَگیرا را امروزه بیش‌تر مردم سَگیرا تلفظ می‌کنند و تعداد کم‌تر از مردم به ویژه پدربزرگ‌ها و مادر بزرگ‌ها سَر گِیرا تلفظ می‌کنند و من با توجه به معانی واژه سَر گِیرا آن را صحیح‌تر می‌دانم.

در زبان سنگسری سَر گِیرا از دو واژه «سَر» به عنوان بالا، کله و آن‌چه که در بالاترین قسمت بدن قرار دارد و «گِیرا» یعنی گرفتن نگه داشتن و پوشاندن معنی می‌دهد. پس سَر گِیرا یعنی بر سر گرفتن و سَگیرا مخفف‌شده همان سَر گِیرا است.

سَگیرا امروزه کاربردهای دیگر هم پیدا کرده مانند کُت و یا کت و شلوار برای آقایان، روکش مبلمان منزل، روکش صندلی‌های خودرو، رومیزی و روکسی منازل، مانتوهای زنانه و بچه‌گانه، کیف و کفش‌های سنتی، کمربند زنانه و مردانه، پرده‌های اتاق‌ها و آشپزخانه، کیف‌های موبایل و لپ‌تاپ و...

سَگیرا سنگسری را اگر بخواهیم معنی کنیم «سَر» روی کله یا بالای هر چیزی را گویند و در این‌جا یعنی روی سر انسان و «گِیرا» به معنی گرفتن هست که «سَر گِیرا» بر روی سر گرفتن معنی می‌دهد.

سَگیرا چادری است از جنس پشم و منحصر به زنان سنگسری بوده و مشبک چهارگوش شطرنجی‌شکل که مربع‌های هشت در هشت و یا ده در ده سانتی‌متر است. البته در این سال‌ها مشبک‌های به ابعاد سه در سه و یا پنج در پنج نیز بافته می‌شود.

رنگ‌ریزی در سَگیرا

سَگیرا را با پوست انار رنگ می‌کردند که رنگ قرمز «سور» و یا رنگ صورتی می‌داد که به آن «انوری» یا «پیازی» می‌گفتند. رنگ دیگر سَگیرا سیاه که همان «سو» بود و از پوست گردو رنگ می‌شد.

سَگیرا با دو نوع پشم بافته می‌شد: ۱- «ماره پَش» که از پشم گوسفندان دو سال به بالا گرفته می‌شد که هم ضخیم‌تر بود و هم مقاومت بیش‌تری داشت و انعطاف کم‌تر با تراکم تار و پود بیش‌تر. در نتیجه روزنه‌ها به هم نزدیک‌تر بوده و هوا کم‌تر در آن جریان داشت و گرم‌تر بود که «زمستونی سَگیرا» یا «پیرونی سَگیرا» یا «ژینونی سَگیرا» می‌گفتند. ۲- «وره پَش» که از گوسفندان زیر دو سال برداشت می‌شد که هم نازک‌تر بود و از انعطاف بیش‌تری برخوردار بود و تار و پود آن نیز کم‌تر بود و در نتیجه روزنه‌های بیش‌تری داشت و هم سبک‌تر و هم خنک‌تر بود که به آن «توستونه سَگیرا» یا «جک جا یلونی سَگیرا» یا «دوخترونی سَگیرا» می‌گفتند.

نقطه دید در سگیرا

نقطه دید در سگیرا همانند شیشه‌های رفلکسی عمل می‌کند. ساختمان‌هایی که دارای شیشه‌های رفلکسی هستند، در روز روشن شخصی که در داخل منزل ایستاده از پشت شیشه بیرون را به طور واضح می‌بیند، ولی از دید بیرونی کسی قادر به دیدن داخل منزل نیست. سگیرا سنگسری هم همین خاصیت را دارد. کسی که سگیرا بر سر دارد به راحتی قادر به دیدن کوچه و خیابان است، ولی عابر قادر به دیدن صورت شخصی که در زیر سگیرا است، نیست

در فرهنگ سنگسری روگرفتن (پرده) از چه زمانی و از کجا وارد شده است، اطلاع دقیقی در دست نیست. ولی نباید به سال‌های خیلی خیلی دور مربوط باشد. احتمالاً حداکثر به دوران صفویه می‌رسد، ولی در قرن حاضر به سه روش رو می‌گرفتند:

- ۱- «قُرصِه پرده»: صورت را کاملاً می‌پوشاندند.
- ۲- «ماکاوو پرده»: قسمتی از صورت نمایان بود. ترجیحاً دو چشم و ابروها و دماغ زیر چادر.
- ۳- «یکه چَشو پرده» یا «یکه چَشو بر بونده»: یک چشم را نمایان ساختن.



رنگ در لباس‌های زنان سنگسری (کژ) □ ۱۷۵۳



۱۷۵۴ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

پوشاک ملی ترکمن‌ها

آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی (۱۹۶۲-۱۹۶۳)

ترجمه: رحیم کاکایی / مترجم و پژوهش‌گر اقوام

لباس ملی ترکمن، از نظر ترکیب، برش و نام‌هایش، شبیه لباس‌های ملی باستانی سایر مردمان آسیای مرکزی (ازبک‌ها، قره‌قالپاق‌ها، قزاق‌ها و تاجیک‌ها) است. این امر نه تنها گواهی بر توسعه تاریخی و فرهنگی مشترک، بلکه گواهی بر وجود عناصر مشترک در قوم‌زایی آن‌ها نیز هست. در عین حال، ترکمن‌ها بسیاری از ویژگی‌های منحصر به فرد و متمایز زندگی روزمره و لباس خود را در درازای سده‌ها نگه داشته‌اند.

پوشاک‌های محلی ترکمن، منابع ارزشمندی را برای پژوهش‌گرانی که در زمینه قوم‌شناسی پژوهش می‌کنند، فراهم می‌کند. پوشاک‌های گروه‌های قوم‌نگاری منفرد، که از



قبایل پیش از این پراکنده تشکیل شده‌اند، هنوز ناهم‌گونی‌های برجسته و ممتازی را نگه داشته‌اند، به ویژه در پوشاک و پوشش سر زنان. گذشته از ویژگی‌های قبیل‌ای که سنت آن به گذشته‌های دور برمی‌گردد، بسیاری از ویژگی‌های تن‌پوش‌های گروه‌های گوناگون، ریشه در ارتباطات ترکمن‌ها با هم‌سایگان نزدیک خود دارد. از این رو، تن‌پوش‌های ترکمن‌های ساحلی برخی از ویژگی‌ها را با تن‌پوش‌های مردم قفقاز به اشتراک می‌گذارد و برخی از عناصر آن، ارتباطاتی را با پوشاک مردم ایران آشکار می‌کند.

پوشاک ترکمن‌های خیره هم‌چنین شامل اشکال مشخصه از یک‌ها و قزاق‌های ساکن در این نزدیکی است. ترکمن‌های آمودریا و تا حدودی ترکمن‌های ساریق پنده و یولوتان عناصری را در پوشاک‌های خود با مردم واحه بخارا، که مدت‌ها با آن‌ها در تماس نزدیک بودند، به اشتراک می‌گذارند. پوشاک ملی شهری معاصر با از بین بردن ناهم‌گونی‌های قبیله‌ای و هم‌گرایی با پوشاک‌های شهری دیگر ملیت‌های اتحاد جماهیر شوروی در حال تکامل است و از این رو، طبیعتاً با پوشاک ملی قدیمی متفاوت است. این ناهم‌گونی در درجه نخست به دلیل افزایش کاربرد پارچه‌های کارخانه‌ای است که کمابیش به‌طور کامل جای‌گزین پارچه‌های دست‌ساز در پوشاک مردانه شده‌اند. برش پوشاک و گاهی حتی رنگ آن تغییر کرده است. کفش‌های کارخانه‌ای تقریباً به‌طور کامل جای‌گزین کفش‌های سنتی شده‌اند. با وجود این، ترکمن‌ها را می‌توان بی‌درنگ با پوشاک آن‌ها از نمایندگان دیگر مردمان آسیای میانه متمایز کرد.



پوشاک ملی مردان شامل یک پیراهن است که گاهی برش سنتی خود را نگه می‌دارد و گاهی مانند پیراهن شهری دوخته شده و شلواری با بند که کم و بیش به سمت پایین تنگ می‌شود. یک ردای ابریشمی راه‌راه قرمز و یک کلاه بزرگ پوست گوسفند با پشم بلند و موج‌دار که روی عرقچین پوشیده می‌شود، به پوشاک ملی مردان ویژگی ممتازی می‌بخشد. در پاها چکمه‌های کارخانه‌ای یا گالش‌های به سبک آسیای میانه با جوراب‌های پشمی رنگی به کار برده می‌شود. امروزه، ژاکت شهری تقریباً به بخشی اجباری از پوشاک مردان تبدیل شده است. به‌طور کلی،



پوشاک ملی معاصر با ترکیبی از پوشاک‌های شهری، کارخانه‌ای و پوشاک‌های ملی قدیمی‌تر مشخص می‌شود. نسبت عناصر فردی بسته به سن متفاوت است.



لباس ملی مردان:

۱- ردای خلعت‌مانند «دون»؛ ۲- کلاه کار ترکمن‌های یموت «کرم»؛ ۳- کلاه کوبانقا؛ ۴- شلوار «بالاق»؛ ۵- ترکمن‌ها با کلاه سنتی قشنگ «تلیک»؛ ۶- عرقچین؛ ۷- پیراهن؛ ۸- کفش چوپانی «پلکن»؛ ۹- کفش کار «چاریق».

پوشاک مردان مسن‌تر از نظر برش و رنگ به سبک قدیمی نزدیک‌تر است. روشن‌فکران روستایی ترکمن، جوانان روستایی با تحصیلات متوسطه و ساکنان شهر بیش‌تر پوشاک شهری می‌پوشند. از دوران جنگ میهنی در ترکمنستان، یک یونیفرم به سبک نظامی شامل یک تونیک، شلوار سوارکاری و چکمه در بین مردم روستایی کاملاً رایج شده است. این پوشاک بیش‌تر از جنس مخمل کبریتی یا مخمل به رنگ‌های سبز تیره، آبی یا قهوه‌ای دوخته می‌شوند. این پوشاک به عنوان یک لباس رسمی و هم‌چنین در جشن، نه تنها توسط

مردان میان‌سال که در جبهه خدمت کرده‌اند، بلکه توسط جوانان نیز پوشیده می‌شود. پیراهن سنتی ترکمن، «کۆینک»، برشی شبیه به تونیک دارد: پشت و سینه از یک تکه بریده می‌شوند و در وسط آن یک شکاف برای سر قرار دارد. آستین‌ها با زاویه قائمه به تکه اصلی دوخته می‌شوند و از شانه تا مچ باریک می‌شوند. یکی از جزئیات ضروری پیراهن و ردا، چین یا «بگنیک» است که بیش‌تر به شکل مثلث است.

در طول سده گذشته، پیراهن‌ها تغییرات قابل توجهی در برش اجزای جداگانه و رنگ خود داشته‌اند. در سده نوزده، پیراهن‌ها بیش‌تر از پارچه نخی سفید دوخته می‌شدند. آن‌ها بدون یقه بودند و دارای چاکي در سمت راست یا معمولاً هر دو شانه بودند. این چاک با نوار قرمز یا مشکی تزیین شده و با بند در شانه‌ها بسته می‌شد. یک جیب در سمت راست بریده می‌شد که آن هم با نوار تزیین می‌شد. مردان مسن‌تر پیراهن‌های تا زانو می‌پوشیدند، در حالی که مردان جوان‌تر پیراهن‌های کمی کوتاه‌تر می‌پوشیدند. پیراهن روی شلوار پوشیده می‌شد و بیش‌تر بدون کمر بند بود. از آغاز سده بیست، پیراهن‌های مردانه با چاک عمودی در سینه سمت راست در بین ترکمن‌ها (به جز مردان مسن‌تر) رایج شده است. در همان زمان، مردان جوان ثروتمند در میان ترکمن‌های جنوبی شروع به پوشیدن پیراهن‌هایی از ابریشم قرمز با گل‌دوزی‌های غنی، زیبا و بسیار ظریف در اطراف یقه و سرآستین‌ها کردند. پیراهن‌های گل‌دوزی‌شده به ویژه در بین ترکمن‌های حوزه کاسپین رواج یافت. با این حال، در این‌جا گل‌دوزی روی قسمت جلویی انجام می‌شد که سپس روی پیراهن پوشیده می‌شد و سرآستین‌های باریک و گل‌دوزی‌شده (غولباغ) به آستین‌ها اضافه می‌شد. برای محافظت از پیراهن در برابر کثیف شدن و ساییدگی سریع، یک آستر (یاغیرین ایشلیک) از جنس پارچه قدیمی‌تر در قسمت بالا، مستقیماً در نزدیکی بدنه، دوخته می‌شد.

پیراهن‌های معاصر به سبک ملی، یقه‌ای پایین و ایستاده و چاکي دکمه‌دار در سمت راست سینه دارند. پیراهن‌های روزمره از جنس ساتن مشکی، خاکستری یا آبی تیره هستند. مردان مسن‌تر هم‌چنان پیراهن‌های سفید با یقه‌ای قدیمی و گاهی اوقات با آستر می‌پوشند. در مناطق شمالی، مردان مسن‌تر یک ژاکت دوخته‌شده گرم (کورتیه، کورتچه) روی پیراهن‌های خود می‌پوشند که از شانه‌ها بسته می‌شود. در گذشته، در میان مردم تکه، «کورتیه» بخشی از لباس روحانیت محسوب می‌شد. در جشن‌ها، مردان میان‌سال و جوانان پیراهن‌هایی با رنگ‌های مختلف، به سبک سنتی یا اغلب به صورت کارخانه‌ای و خریداری شده از فروش‌گاه‌ها می‌پوشند. شلوار ترکمنی یا «بالاق»، نوعی شلوار دم‌پاگشاد است. پاچه‌ها از یک تکه بریده می‌شوند؛ در مچ پا باریک هستند و در بالا با نوارهایی که به پنل اصلی دوخته شده‌اند، گشاد می‌شوند. یک ضمیمه لوزی شکل بین پاها دوخته شده است.

شلوارها با بندکشی پوشیده می‌شوند. یک قیطان یا بند از میان نوار پهن کمر عبور داده می‌شود. در سده نوزده، شلوارهای مردانه از چندین ضمیمه ساخته می‌شدند؛ آن‌ها آن‌قدر گشاد بودند که هنگام سوارکاری، از دو طرف اسب تقریباً تا زمین آویزان می‌شدند. در میان اکثر قبایل ترکمن، مردان شلوار سفید می‌پوشیدند؛ فقط جوانان شلوارهایی از پارچه رنگی، سبز یا آبی می‌پوشیدند. در زمستان، هنگام خروج از خانه، روی آن‌ها «جالبار» می‌پوشیدند. شلوارهای گرم‌تری که از پارچه تیره ساخته شده بودند، اما به همان سبک بالاک برش می‌خوردند. امروزه، شلوارهای سبک ملی معمولاً توسط مردان مسن به عنوان بخشی از لباس کارشان پوشیده می‌شوند؛ در مناطق جنوب شرقی ترکمنستان، در میان ترکمن‌های ساریق، که بخش قابل توجهی از مردان روستایی هنوز شلوارهای سبک ملی می‌پوشند، این شلوارها در قسمت مچ پا با یک نوار سفید باریک (۷-۸ سانتی‌متر) که با نخ رنگی گل‌دوزی شده و از زیر لبه شلوار بیرون می‌آید، تزیین شده‌اند.

رداهای مردانه «دون، چاپای، چکمن» در سراسر ترکمنستان برش یک‌سانی دارند، اما از نظر رنگ، نام، نوع و کیفیت پارچه و کاربرد متفاوت هستند. در قدیم، رداها بلند و گشاد بودند و با قرار دادن چین‌هایی در کناره‌ها و در امتداد شکاف جلویی، جلوه‌ای گشاده داشتند. آستین‌ها که در کل کاملاً باریک بودند، به‌طور قابل توجهی زیر نوک انگشتان قرار می‌گرفتند. بنابراین، باید روی بازو به صورت پلیسه جمع می‌شدند. یقه، که در پشت کوتاه و ایستاده بود، در جلو به یقه‌ای شال مانند تبدیل می‌شد. ردا با روبان بسته می‌شد یا در سینه دکمه داشت. یک جیب کناری و چاک‌هایی در پایین وجود داشت. لبه، یقه و لبه‌های چاک‌های کناری و جیب ردا با قیطان‌های رنگارنگ تزیین شده بود. یک نوار باریک گل‌دوزی، جیب و بالای چاک‌های کناری را تزیین می‌کرد. ردا با پارچه کتان مات خانگی یا بعدها با پارچه چیت کارخانه‌ای آستر شده بود. از پایان سده نوزده، رفته‌رفته پوشاک‌ها کوتاه‌تر و باریک‌تر شدند و آستین‌ها نیز کوتاه‌تر شدند. رداهای معاصر عموماً همان برش را نگه می‌دارند، اما بیش‌تر تا زانو یا کمی بلندتر هستند. آستین‌ها هنوز باریک هستند، اما به‌طور قابل توجهی کوتاه‌ترند و به سختی دست‌ها را می‌پوشانند. رداهای «دون» که بیش‌تر برای کاربرد روزمره پوشیده می‌شوند، از پارچه نخی مشکی یا خاکستری ساتن، گاهی مخمل یا مخمل کبریتی ساخته شده‌اند و با پارچه چلوار یا پارچه نازک دیگری آستر شده‌اند. برای زمستان، آن‌ها را با پنبه دوخت‌دوزی می‌کنند.

از میان رداهای قدیمی، رایج‌ترین رداهای امروزی «خیوالی‌دون» (ردای خیوه‌ای) هستند، ردایی تیره‌رنگ، راه‌راه باریک و دوخته شده. پیش از این، چنین ردایی‌هایی از

پارچه‌ای براق، راه‌راه و صنایع دستی به نام «خیوا ماتا» (خیوه متاع) ساخته می‌شدند که توسط ازبک‌ها در شهرهای خانات خیوه تولید می‌شد.

ترکمن‌های ارساری ردهای صاف خاکستری-بنفش می‌پوشند؛ در امتداد آمودریای میانی، ردهای بخارایی از پارچه‌های کارخانه‌ای و گاهی خانگی با گل‌های بزرگ روی زمینه روشن رایج است. ردای تابستانی بدون آستر «یکتای» که در بسیاری از مناطق ترکمنستان رایج است، از پارچه سبک، تک‌رنگ و گاهی با رنگ بسیار روشن دوخته می‌شود. مانند اکثر ردهای معاصر، این ردا نه پهن است و نه بلند. این ویژگی در لباس‌های باستانی همه مردمان آسیای مرکزی مشترک است. «گ. ا. پوگاچنکووا» آن را در مینیاتورها به سده‌های ۱۵ و ۱۶ میلادی بازمی‌گرداند. به اثر او «درباره تاریخ لباس آسیای مرکزی و ایران در سده ۱۵، نیمه نخست سده ۱۶ بر اساس مینیاتورها» (مجموعه نوشته‌های دانشگاه دولتی آسیای مرکزی، شماره، شماره ۳۱. تاشکند، ۱۹۵۶، صفحه ۸۷) مراجعه کنید. در بیش‌تر مناطق ترکمنستان، به ویژه در بخش‌های جنوبی و شرقی آن، و هم‌چنین در شهرها، هنوز هم به‌طور گسترده از پوشاک محلی ترکمن‌ها، «قیرمیزی دون» (gyrmyzy don) ردای ویژه جشن که از ابریشم دست‌باف قرمز با راه‌راه‌های باریک سیاه و سفید ساخته شده است، به کار می‌رود. امروزه، این ردا، به همراه یک کلاه بلند، بخش جدایی‌ناپذیری از لباس ملی ترکمن‌ها است. چکمن (chekmen)، ردایی ساخته شده از پشم شتر، نیز به عنوان یک پوشاک ملی متمایز در نظر گرفته می‌شود. در گذشته، این ردای قهوه‌ای روشن (به رنگ طبیعی پشم شتر) تنها لباس بیرونی بود که دامداران هر روز و در تمام طول سال می‌پوشیدند. خانواده‌های ثروتمندتر، ردهای نازک و مایل به آبی در جشن به نام «آق چکمن ak chakmen» می‌دوختند که از پشم شتر نوزاد با نخ ابریشم به عنوان تار ساخته می‌شد. ثروتمندان هم‌چنین ردهایی از پارچه‌های ظریف و گران‌قیمت و مخمل می‌پوشیدند.

در قدیم، در دورانی که ردهای پنبه‌ای به مانند لباس بیرونی زمستانی برای بیش‌تر مردم نیز به کار برده می‌شد، در فصل سرما دو ردا از این نوع پوشیده می‌شد که زیرپوش را هم می‌پوشاند. افراد مسن، به ویژه ثروتمندان، حتی در تابستان هنگام بازدید، دو یا سه ردا می‌پوشیدند. تا به امروز، در روستاها، کت‌های پوست گوسفند پهن «ایچمک و پوستون» هنوز توسط مردان برای سفرهای زمستانی پوشیده می‌شود. در برخی مناطق، آن‌ها با لبه باریکی از غاراقول (قره قل) و در برخی دیگر با نواری از ابریشم قرمز تزیین می‌شوند. مثلی از همان پارچه در پشت، بین تیغه‌های شانه دوخته می‌شود. کت‌های پوست گوسفند روزمره

از پوست گوسفند ساخته می‌شوند، در حالی که کت جشن «ایچمک» ابریشمی، از پوست بره‌های شش‌ماهه ساخته می‌شود.

امروزه، در کنار لباس‌های سنتی زمستانی، پالتو — نوعی کت کارخانه‌ای — در بین مردم شهری و روستایی رواج یافته است. ژاکت‌های دوخته شده‌ای، که به عنوان «کوفایکاگ» شناخته می‌شوند، به عنوان لباس کار نیز استفاده می‌شوند. در کنار ردآ، اخیراً نوعی پوشاک بیرونی تنگ و کمردار با یقه برگشته، آستین‌های تو رفته و دکمه‌دار در جلو در بین ترکمن‌های مناطق تاشائوز و چارجو رایج شده است. این پوشاک که «کمزور» نام دارد، از پنبه نرم یا «کِمر» دوخته می‌شود. در گذشته، یموت‌های ساحلی معمولاً «کورت بیچیم» (یک نوع برش کردی) می‌پوشیدند، یک لباس رویی شبیه به «بشمت» [پوشاک بیرونی مردمان ترک مانند کازاخ‌های دون، قالموق‌ها و تاتارها... مترجم]. خود ترکمن‌ها بر این باور بودند که این پوشاک از ایران گرفته شده است. این پوشاک که تا زانو می‌رسید، آستین‌های گشادی با شکاف طولی تا آرنج داشت و در پهلوها و باسن چین‌های پهنی داشت که به اندام آن‌ها حجم می‌داد. سینه باز می‌ماند و چفت آن — دکمه‌ای با حلقه — در کمر دوخته می‌شد. خانواده‌های ثروت‌مند «کورت بیچیم» را از پارچه ترمه که از ایران یا هند وارد می‌شد، می‌دوختند. امروزه «کورت بیچیم» با این برش دیگر استفاده نمی‌شود. با این حال، یک پوشاک رویی با همین نام، ترکیبی از ردآ و «کمزور» با آستین‌های دوخته شده، هنوز در ساحل یافت می‌شود.

پوشاک‌های مجلسی بیش‌تر باز پوشیده می‌شوند یا با روبان‌هایی که روی سینه نزدیک لبه یقه دوخته شده‌اند، بسته می‌شوند. در حین کار برای راحتی یا در هوای سرد برای گرم شدن، کمر بند به آن‌ها بسته می‌شود. شال‌ها (غوشاق) نوارهای بلند و باریک پارچه‌ای ویژه‌ای هستند که می‌توانند چندین بار دور کمر پیچیده شوند، یا روسری‌های مربعی که از یک گوشه به گوشه دیگر تا زده شده و طوری بسته می‌شوند که گوشه‌های آن‌ها در پشت دست راست قرار گیرد. در گذشته، انتهای هر دو نوع شال با حاشیه تزیین و گاهی گل‌دوزی می‌شد. از عروس انتظار می‌رفت که یک شال زیبا و با دقت گل‌دوزی شده برای داماد آماده کند. در مناسبت‌های ویژه (و در سده نوزده، در طول لشکرکشی‌های نظامی)، ثروت‌مندان کمربندهای چرمی، کمر، مزین به نقره می‌بستند.

کفش‌های مردانه بسیار گوناگون هستند. چکمه‌های کارخانه‌ای به کفش‌های رایج و روزمره برای جمعیت شهری و روستایی تبدیل شده‌اند. بسیاری از مردان هم در زمستان و هم در تابستان چکمه می‌پوشند. در تابستان، «چویاک»‌های قفقازی (کفش‌هایی که پابرهنه پوشیده می‌شوند) از کفش‌های رایج هستند. کفش‌های سنتی نیز برای کار استفاده

می‌شوند. این کفش‌ها شامل «چوقای چاریق» و «چپک یلکن» می‌شوند. «چوقای»ها کفش‌های پوست گوساله‌ای هستند که دباغی می‌شوند تا شبیه جیر شوند، با نوک تیز و رو به بالا. ترکمن‌های ماری (مرو) «چوقای»ها را از چرم قرمز تیره با طرح مشکی می‌سازد. «چاریق»ها از یک تکه پوست خام که روی یک بند جمع شده است، ساخته می‌شوند؛ از نظر سبک شبیه «پورشنی» روسی هستند. این کفش‌ها با پابندهای پشمی سفید به نام «دولاق» (dolagh) پوشیده می‌شوند. هم «چوقای»ها و هم «چاریق»ها محافظت بسیار خوبی در برابر رطوبت ایجاد می‌کنند. «چپک» نوعی پاپوش چوپانی است؛ نوعی صندل با کفی چرمی که به وسیله یک بند پشمی که از بین انگشت شست پا و انگشت بعدی عبور داده شده و در میچ پا با بندهای مشابهی که در دو طرف در وسط «چپک» وصل شده است، به پا محکم می‌شود. پیش از انقلاب، ثروت‌مندان چکمه‌های سفید «آدیک» با پاشنه‌های نازک و بلند می‌پوشیدند که برای اسب‌سواری استفاده می‌شد. روحانیون و سال‌مندان، چکمه‌های نرم و بدون پاشنه که روی آن‌ها چرم و بعدها گالش‌های نوک‌تیز لاستیکی «کوؤش» به سبک آسیای مرکزی می‌پوشیدند. امروزه بسیاری هنوز هم «کوؤش» می‌پوشند که مستقیماً روی جوراب‌های پشمی یا نخی قرار می‌گیرد.

سرپوش‌های مردانه کاملاً متمایز هستند و هنوز برخی از ویژگی‌های قبیله‌ای را نگه داشته‌اند. سرپوش اجباری مردم روستایی و برخی از ساکنان شهری، عرقچین گل‌دوزی شده «تاخیا» و یک کلاه بزرگ پوست گوسفند «تلیپک» (کلاهی ساخته شده از پوست بره‌های جوان که از شمال ترکمنستان وارد می‌شود) است که روی آن پوشیده می‌شود. «تلیپک»، کلاهی بلند و کمی گشاد است که از پوست سیاه یا قهوه‌ای با فرهای بلند و نرم ساخته شده است. بیش‌تر ترکمن‌ها «تلیپک» می‌پوشند. در جنوب ترکمنستان، مردان جوان کلاه‌هایی از پوست سفید می‌دوزند. تلیپک پوشیده شده در جنوب ترکمنستان، شکل خود را به بهترین شکل نگه داشته است، اگرچه حتی در این‌جا نیز در درازای سده گذشته دست‌خوش تغییرات قابل توجهی شده است. ترکمن‌ها قبل از پیوستن به روسیه، تلیپک مخروطی‌شکل با اندازه نسبتاً کوچک می‌پوشیدند. با گذشت زمان، تلیپک به تدریج ارتفاع بیش‌تری پیدا کرد و شکل مخروطی خود را از دست داد. تا دهه ۱۹۲۰ به اندازه فعلی خود رسید. کلاه کاری «چوؤرْمه» یموت‌های شمالی و دیگر گروه‌های ترکمن شباهت‌های زیادی با کلاه قره‌قالپاق دارد. برخلاف کلاه تکه، این کلاه بسیار پهن و کوتاه است که از پوست گوسفند سیاه با فرهای بلند، محکم و پف‌دار ساخته شده است. از نظر شکل و اندازه، تلیپک آن زمان اشتراکات زیادی با «کولوه» (کلاه) سربند یا کلاه مخصوص قرون وسطایی داشت که بعدها توسط درویشان حفظ شد. «کولوه» (کلاه) یک کلاه نمدی بلند است که با پارچه

پوشانده شده و با گل‌دوزی، حاشیه پشمی تزیین شده بود. در میان ترکمن‌های ساریق و ارساری، برخی از مردان مسن‌تر هنوز نوعی سربند را که در سده نوزده از بخارا وام گرفته شده بود، نگه داشته‌اند. این یک عمامه سفید یا «سِله» است که روی کلاهک پوشیده می‌شود. پیش از این، این عمامه آبی یا رنگارنگ توسط مردان جوان پوشیده می‌شد؛ عمامه سفید در بین سایر قبایل ترکمن نیز رایج بود، اما مخصوص روحانیون یا مذهبی‌ترین بزرگان بود. ترکمن‌های آمودریا در زمستان کلاه‌های کوچک، گرد و کروی به نام تلپک ابریشمی می‌پوشند که از جنس «غارا قول» (قره قل نژادی از گوسفند) خاکستری یا قهوه‌ای روشن یا گاهی مخمل است و لبه پایینی آن با نوار باریکی از «غارا قول» با رنگ متفاوت یا خز سمور آبی پُرزدار تزیین شده و با پوست گوسفندی که از زیر نوار بیرون زده، آستر شده است. ترکمن‌های ارساری و ساریق کلاه‌های بزرگی از نوع عمومی ترکمنی، یعنی تلپک، می‌پوشند که اکنون کم‌یاب است. از دهه ۱۹۲۰، ترکمن‌ها کلاهی را پذیرفته‌اند که تا حدودی با تلپک سنتی ترکمن متفاوت است. بند این کلاه مانند کلاه «کوبانکا» قفقازی، از «غارا قول» مشکی، خاکستری یا قهوه‌ای دوخته شده است (بهترین تلپک‌های این نوع از پوست بره‌های تازه متولدشده غارا قول ساخته می‌شوند). رویه آن از مخمل یا پارچه رنگی ساخته شده و توسط یک بند متقاطع مشکی به چهار قسمت مساوی تقسیم می‌شود. این کلاه توسط یموت‌ها از قفقاز آورده شده است و ترکمن‌ها معمولاً از آن به عنوان «تلپک لزگی پورماسی» - تلپکی به سبک لزگی - یاد می‌کنند.

در شهرها و هم‌چنین در میان برخی از روشن‌فکران روستایی، کلاه رواج یافته است. کسانی که کلاه می‌پوشند معمولاً عرقچین نمی‌پوشند و اجازه می‌دهند موهای‌شان بلند شود، که با پوشش سنتی ملی ناسازگار است. در مناطق شمالی ترکمنستان و در برخی مناطق شهری، اکنون در زمستان کلاه‌هایی که گوش را می‌پوشاند، پوشیده می‌شود. بسیاری از ترکمن‌ها هنوز سر خود را می‌تراشند؛ مردان بالغ و سال‌مندان ریش و سیبیل می‌گذارند. به‌طور سنتی، ریش به صورت نوار باریکی از گوش‌ها تا قسمت پایین چانه باقی می‌ماند و موهای باقی‌مانده روی گونه‌ها و چانه با موچین به دقت برداشته می‌شوند. سیبیل به صورت نواری بالای لب بالا و دو طرف دهان امتداد می‌یابد. با این حال، امروزه مدل موی سنتی عمدتاً در مناطق روستایی حفظ شده است. در شهرها، مردان عموماً ریش و سیبیل خود را می‌تراشند و موهای سر خود را نمی‌تراشند.

لباس‌های زنانه گروه‌های مختلف ترکمن که در گذشته با اصالت زیادی متمایز می‌شدند، با اشتراک عناصر اساسی پوشاک و حفظ مداوم رنگ‌های قرمز سنتی و هم‌چنین نحوه پوشیدن آن‌ها که برای همه زنان ترکمن رایج است، یک‌شکل می‌شوند. یک روسری

کم و بیش بلند، پوشیده شده با شال ابریشمی یا پشمی به رنگ قرمز تمشکی، با ردایی که روی آن انداخته شده، یک پیراهن بلند قرمز با نوار باریکی از شلوار گل‌دوزی شده که از زیر آن قابل مشاهده است، یک ردا روی پوشاک در فصل سرما، کفش‌هایی به پا و تعداد زیادی جواهرات نقره از متنوع‌ترین انواع، سبک‌ها و دوخت‌ها، این به‌طور کلی لباس سنتی یک زن ترکمن است. زنان قبیله سالیر در گذشته لباس‌های آبی می‌پوشیدند (آفلکرزام فرش‌های باستانی آسیای مرکزی. «سال‌های کهن»، ۱۹۱۴، صفحات ۱۰۱-۱۰۲).



زن جوان با لباس ملی. ترکمن‌های یموت، آغاز سده بیست؛ پوشاک ملی زنان:

- ۱- «چابیت»؛ ۲- «ینگسیز کمزور»؛ ۳- شلوار؛ ۴- «چاپراز» یک تزئین روی ردا؛ ۵- کلاه قدیمی چودور؛ ۶- «گمه» یک تزئین نقره‌ای روی سرپوش زنان ترکمن تکه؛ ۷- یک زن ترکمن تکه؛ ۸- «غولیاقا»؛ ۹- پیراهن؛ ۱۰- «کووش» کفش پشت باز.

این پوشاک بیش‌تر در مناطق روستایی حفظ شده است، هر چند حتی در آن‌جا نیز دست‌خوش تغییراتی شده است. پوشاک‌های زنانه در مناطقی که دور از مراکز شهری هستند و از نظر اقتصادی کم‌تر به آن‌ها مرتبط هستند، بیش‌تر ویژگی‌های قدیمی و سنتی خود را نگه داشته‌اند. ویژگی‌های قبیله‌ای در پوشاک زنان هنوز در آن‌جا به وضوح قابل دیدن است. پوشاک زن ترکمن، «کۆینک» پیراهنی گشاد است که شبیه به پوشاک مردانه دوخته شده است. قد آن تا مچ پا است و آستین‌های بلند و صافی دارد. این پوشاک در جلو چاک‌ی دارد که تا وسط سینه می‌رسد. دور گردن یک یقه عمودی کوچک (به ارتفاع ۲-۳ سانتی‌متر) وجود دارد. در امتداد لبه‌های چاک روی سینه و همچنین روی آستین‌ها، گل‌دوزی‌های کم و بیش گسترده‌ای انجام می‌شود، مانند پیراهن‌های مردانه، لباس‌ها با یک زیرلایه دوخته می‌شوند. آن‌ها از پارچه‌های ابریشمی یا نیمه‌ابریشمی دست‌ساز ویژه و کم‌تر از ساتن قرمز یک‌دست ساخته می‌شوند. زنان ترکمن بیش‌تر پوشاک‌های تک‌رنگ در سایه‌های قهوه‌ای-قرمز و کم‌تر رایج، سبز و آبی-یاسی می‌پوشند. فقط زنان ترکمن ساکن مناطق ساحلی و مناطق شرقی هم‌مرز با ازبکستان، پوشاک‌هایی از پارچه‌های رنگارنگ می‌پوشند. زنان ترکمن ساریق و ارساری پوشاک‌هایی می‌پوشند که در قسمت شانه‌ها و لبه‌ها بسیار گشاد است و به اندام آن‌ها ظاهری متمایز می‌بخشد. بخش اساسی پوشاک ملی زنان، شلوارهای بلند تا مچ پا به نام «بالاق» است که برشی مشابه شلوار مردانه دارد، اما به سمت مچ پا باریک‌تر می‌شود. قسمت پایین شلوار که «بالاق یوزئی» نام دارد، از ابریشم یا پشم آستردار ساخته شده و در طول دوخت‌دوزی و لزوماً در لبه پایین گل‌دوزی شده است که ۵-۶ سانتی‌متر از زیر لباس بیرون می‌زند. زنان ترکمن در مناطق کوپت داغ و تاشائوز، روی شلوارهای خود گل‌دوزی‌های باریک و ساده‌ای می‌پوشند؛ برعکس، در مناطق جنوب غربی، این گل‌دوزی‌ها بسیار روشن و پهن هستند. بسیاری از زنانی که در شهرها زندگی می‌کنند، در حالی که پوشاک ملی خود را نگه داشته‌اند، پوشیدن «بالاق» را پایان داده و آن را با پوشاک زیر جای‌گزین کرده‌اند. پوشاک بیرونی زنانه که هم در تابستان و هم در زمستان پوشیده می‌شود، در حال حاضر به دو شکل موجود است. «چابیت» و «کمزور». چابیت و انواع آن (قدیمی‌ترین نوع پوشاک بیرونی) ردایی با آستین‌های بلند است که به سمت مچ باریک می‌شود. کمزور یک پوشاک بیرونی تا کمر با آستین‌های صاف، یقه کوچک و یقه برگردان در سینه است. این پوشاک در ۵۰ سال گذشته در میان زنان ترکمن در مناطق دورافتاده (مناطق جنوب غربی جمهوری، مناطق تاشائوز و چارجو) تحت تأثیر قزاق‌ها، قره‌قالپاق‌ها و ازبک‌های هم‌سایه که به نوبه خود آن را از تاتارها وام گرفته‌اند، پدیدار شده است. زنان ترکمن در منطقه تاشائوز معمولاً کمزور را بدون یقه می‌دوزند و سینه و لبه

آن را با گل‌دوزی ماشینی با استفاده از نخ سفید تزیین می‌کنند. در این‌جا، بسته به کیفیت پارچه، هم به عنوان پوشاک روزمره و هم رسمی پوشیده می‌شود. کمزورهای مخملی که معمولاً در مناسبت‌های خاص پوشیده می‌شوند، به ویژه زیبا هستند.

چابیت، ردایی رسمی از جنس ابریشم یا مخمل است. زنان ثروتمند زمانی آن را از پارچه‌های مرغوب و گران‌قیمت قرمز یا سبز می‌دوختند. در جنوب ترکمنستان، هنوز هم پارچه ابریشمی قرمز مخصوصی با نوارهای سیاه و سفید به نام «چپیتو» برای چابیت دوخته می‌شود. یقه چابیت با پلاک‌های نقره‌ای و سایر تزیینات نقره‌ای تزیین شده و گاهی گل‌دوزی می‌شود. سجاف‌ها، لبه‌های چاک پهلوی و انتهای آستین‌ها نیز با گل‌دوزی پوشیده شده است. در میان ترکمن‌های یموت مناطق غربی، چابیت آستین‌های کوتاهی دارد که تا آرنج می‌رسد و شکاف‌های کناری بلندتری دارد که تا کمر می‌رسد، نسبت به سایر مناطق ترکمنستان، لبه‌ها با نقره تزیین شده‌اند. در این‌جا، فقط پوشاک‌های ساخته شده از ابریشم قرمز چابیت نامیده می‌شوند. برش مشابهی از پوشاک بیرونی زنانه که از پارچه‌های مخمل، مخمل کبریتی و انواع پارچه‌های نخی ساخته می‌شود، «غولتورماق زنانه گئییم» نام دارد.

لباس زنانه دیگری به نام «دون» (کورتیه) که در جنوب و شمال ترکمنستان رایج است، از نظر برش مشابه چابیت است. در جنوب ترکمنستان، «کورتیه» با گل‌دوزی در لبه، یقه و سرآستین‌ها تزیین می‌شود. برای این پوشاک از پارچه‌های ارزان‌تری نسبت به چابیت استفاده می‌شود؛ این پوشاک به عنوان پوشاک بیرونی روزمره زنان عمل می‌کند. کورتیه گاهی اوقات هنگام خروج از خانه روی سر انداخته می‌شد. در دهه‌های اخیر، این نوع پوشاک بیرونی در میان ترکمن‌های تکه تکامل یافته است:

از یک ردای شانه‌ای، به یک شنل تبدیل شده است که هنگام خروج از خانه، رفتن به شهر یا سفر به روستای دیگر روی سر انداخته می‌شود. قبل از انقلاب، زنان ثروتمند نیز پوشاک‌های نخی به نام «خیوالی دون» (رادای خیوه‌ای) می‌پوشیدند که از همان پارچه‌های پوشاک مردانه دوخته شده بود. تمام رداها - راداهای تابستانی، برای جشن و گرم - در امتداد طول آستر و دوخت‌دوزی شده‌اند. زنان ترکمن تاشووز هم‌چنین ژاکت‌های بلند و بدون آستین تا زانو از جنس پارچه‌های مخمل یا نخی در رنگ‌های مختلف می‌پوشند که در قسمت کمر دوخته می‌شوند. این ژاکت‌ها «ینگسیز کمزور غولماق» نامیده می‌شوند.

در بخش غربی منطقه غارا-کالینسکی و در غرب ترکمنستان، یک جلیقه کوتاه - «جلیتکه» (جلیقه) یا «غورساقچا» - با بند بسته روی سینه رایج است. به گفته ساکنان محلی، این نوع پوشاک از ایران به آن‌ها رسیده است. در کنار پوشاک‌های سنتی، کت‌های

کارخانه‌ای از پوشاک‌های زمستانی رایج در شهرها و مناطق روستایی هستند. «ایچمک»، یک کت پوست گوسفند، برای پوشاک کار و سفرهای درازمدت به کار برده می‌شود.

تا به امروز، زنان در مناطق روستایی انواع مختلفی از پوشش‌های سر را می‌پوشند که مختص هر قبیله است. در ایران، زنان ایرانی ژاکتی بدون آستین به نام «جالتکه» می‌پوشند (رجوع کنید به «مردمان آسیای غربی»، مسکو، ۱۹۵۷، صفحه ۱۹۸).

در گذشته‌های نه‌چندان دور، زنان تکه و ساریق از یک سربند متمایز به نام «بۆریک» (Börik) استفاده می‌کردند. این کلاه بلند به شکل‌های مختلفی وجود داشت: در آخال تکه، بۆریک‌های استوانه‌ای می‌پوشیدند، در حالی که در مرو، در بالا گشاد و صاف بودند. در میان ساریق‌ها، بۆریک شبیه قارچ بود — در بالا به‌طور قابل توجهی پهن می‌شد و بالای آن بیضی‌شکل و کروی بود. بۆریک از یک بدنه سفت و سخت ساخته شده از مواد مختلف (بوم رنگ‌شده، کاغذ، دوخته‌شده از طناب کاهی نازک، بندهای کاغذی ضخیم و غیره) قرار داشت. این بدنه با روسری و پیشانی بندهای ابریشمی، بیش‌تر قرمز، پوشانده می‌شد. به نحوی که در واحه آخال تکه، بۆریک با یک روسری بزرگ و زیبا «غینانچ» ساخته شده از ابریشم خانگی قرمز با حاشیه و چین بزرگ بافته شده بود. در مرو، اغلب از روسری‌های ابریشمی برای این منظور استفاده می‌شد. از روسری‌های نخی نیز برای پوشاندن بدنه و استخوان‌بندی‌ها استفاده می‌شد. یک سر دستمال از پشت آویزان بود، در حالی که سر دیگر، که «یاشماق» نامیده می‌شد، آزادانه از زیر چانه عبور می‌کرد و به سمت چپ روسری متصل بود. هنگام دیدار با یک مرد، زن یاشماق را با دندان‌هایش نگه می‌داشت و قسمت پایین صورت خود را با آن می‌پوشاند. ساریق‌ها بۆریک را به روشی بسیار منحصر به فرد می‌پوشاندند: بۆریک کاملاً با پارچه رنگی پوشانده شده و در جلو با نقره تزئین شده بود. قسمت پایین بۆریک، درست زیر سر، مانند عمامه، چندین بار با طنابی از شال یا روسری بلند پیچیده می‌شد. در دهه ۱۹۳۰، روشن‌فکران ترکمن فعالیت موفقیت‌آمیزی علیه پوشیدن بۆریک به راه انداختند. زنان ترکمن این روسری سنگین را که با نقره تزئین شده بود، حتی در شب نیز می‌پوشیدند که برای سلامتی آن‌ها مضر بود و منجر به آسیب‌های مکرر و جدی نخاعی می‌شد. امروزه، بۆریک به یک روسری بسیار کوتاه — بۆریک کومسومول — تبدیل شده است، اما بۆریک‌های بلند و عتیقه با تمام تزئینات خاص خود هنوز هم یافت می‌شوند.

ترکمن‌های ارساری انواع گوناگونی از پوشش سر دارند. در برخی روستاها، آن‌ها بۆریک‌هایی شبیه به بۆریک‌های ماری (مرو) می‌پوشند، در حالی که در برخی دیگر، پوشش سر زنان، «بوغماچ»، شبیه کوکوشنیک (کلاه زنانه سنتی) روسی است که با یک روسری

رنگارنگ بسته می‌شود. روسری معاصر زنان ترکمن یموت در منطقه تاشئوز، «اُرماق» (Oromagh)، ظاهری کاملاً متفاوت دارد. یک نوار پیشانی کوتاه با نام «آلین‌دانگی»، از یک روسری نخی که به صورت مورب در چندلایه تا شده است، گاهی اوقات با نخی برای استحکام در بین آن پر می‌شود، ساخته شده و روی یک زیرروسری که موها را می‌پوشاند، بسته می‌شود. آلین‌دانگی در پشت گردن گره زده می‌شود و انتهای آن از پشت آویزان است. یک سر روسری پایینی که از جلو و زیر چانه عبور می‌کند، یاشماق را تشکیل می‌دهد، در حالی که سر دیگر، که بیش‌تر از پشت آویزان است، هنگام خروج از خانه روی سر انداخته می‌شود. در هوای سرد و در مناسبت‌های خاص حتی در تابستان، یک روسری بزرگ ابریشمی یا پشمی دیگر روی این روسری‌ها انداخته می‌شود. یک سربند شبیه به «بُوریک» را می‌توان روی پیکره‌های اشکانی از نسا (سده‌های ۳ تا ۱ پیش از میلاد) مشاهده کرد (سده‌های سوم تا اول پیش از میلاد) (گ.ا. پوگاچنکووا، ل. یا. الکویچ. مقالاتی در باب تاریخ هنر در ترکمنستان. عشق‌آباد، ۱۹۵۶، ص. ۳۰). این نوع روسری نه تنها توسط «یوموت»‌ها، بلکه توسط زنان سایر گروه‌های قوم‌نگاری ساکن در هم‌سایگی آن‌ها نیز پوشیده می‌شود: غاراداشلی‌ها، چودوری‌ها، آتاهای منطقه دارغان-آتا و گوکلن‌های منطقه تاشئوز.

ترکمن‌های منطقه غرب دو نوع آلین‌دانگی دارند. برای زنان گروه جعفربای، این روسری حلقه‌ای کوتاه از یک روسری نخی قرمز است که برای محکم شدن، چندین لایه روزنامه در داخل آن قرار دارد. آلین‌دانگی زنان گروه آتابای، مانند روسری ترکمن‌های تاشئوز، از یک روسری تا شده مورب تشکیل شده است، با این تفاوت که زنان آتابای روسری را روی پیشانی گره می‌زنند و انتهای آن را به‌طور مرتب در روسری قرار می‌دهند. یک «چارغات»، یک روسری پشمی بزرگ، نازک و کارخانه‌ای یا یک روسری ابریشمی سنگین، دست‌باف و چهارخانه، روی آلین‌دانگی انداخته می‌شود. سرپوش باستانی یموت‌ها، «حاسابا»، تفاوت قابل توجهی با سرپوش امروزی داشت و از نظر ظاهری شبیه به سرپوش‌های تکه و ساریق بود. این سرپوش به شکل یک مخروط بلند و کوتاه بود که در قسمت عقب و جلو تا حدودی صاف و به سمت بالا پهن می‌شد. استخوان‌بندی آن که از کرباس یا طناب بافته شده ساخته شده بود، با یک روسری ابریشمی قرمز پوشانده شده و با پلاک‌ها و آویزهای نقره‌ای متعدد تزیین شده بود. در آغاز سده بیست، حاسابا فقط توسط زنان جوان قبل از تولد اولین فرزندان‌شان به عنوان لباس جشن و شب پوشیده می‌شد. پیش از این، در میانه سده نوزده، حاسابا، مانند بُوریک تکه-ساریق، سرپوش روزمره زنان ثروتمند بود. سرپوش باستانی زنان چادری کاملاً متمایز است. در تابستان، این سرپوش شامل یک روسری است که روی یک کلاهک قرار می‌گیرد و در زمستان، یک کلاه پارچه‌ای زیبا و

گل‌دوزی شده «توپپی شپکه» که با نمد آستر شده و با خز تزیین شده است. یک روسری بزرگ و گرم روی کلاه انداخته می‌شود. سرپوش‌های باستانی چادری دیگر رایج نیستند؛ آن‌ها فقط گاهی اوقات توسط زنان مسن‌تر به عنوان میراث خانوادگی نگه‌داری می‌شوند. ساکنان شهرها و روشن‌فکران روستایی تقریباً همه‌جا سربند سنتی را کنار گذاشته‌اند. این پوشش با یک روسری بزرگ و رنگارنگ ابریشمی یا پشمی نازک جای‌گزین شده است که به صورت مثلثی روی سر انداخته می‌شود (معمولاً با یک روسری کوچک ابریشمی یا نخی که در زیر آن گره خورده است). روسری دخترانه یک کلاه کوچک گل‌دوزی شده «تاخیا» با گنبدی نقره‌ای روی تاج است که به وفور با سکه‌های نقره تزیین شده است.

تا همین اواخر، شل‌های مخصوص ردامانند که هنگام خروج از خانه روی سرپوش زنان انداخته می‌شدند، رواج داشت. به دلیل کاربرد مورد نظر آن‌ها، تعدادی از جزئیات مشخصه ردا را از دست دادند. آستین‌های آن‌ها تزیینی شدند؛ به سمت پایین به شدت باریک می‌شدند و در پشت با یک نوار باریک از پارچه حاشیه‌دار به هم متصل می‌شدند. شل‌های ردامانند بخش جدایی‌ناپذیری از سرپوش‌های باستانی هستند؛ از این رو، در مکان‌هایی که سرپوش‌های باستانی دیگر پوشیده نمی‌شدند، شل‌های ردامانند نیز ناپدید شدند. برای نمونه، «پورنجک» یوموت که روی «هاسابا» پوشیده می‌شد، از کاربرد خود افتاد. پورنجک از ابریشم نازک سبز یا قرمز دوخته می‌شد. برخلاف سایر شل‌های ردامانند، بدون آستر و گل‌دوزی شده نبود، بلکه با صفحات نقره‌ای نازک تزیین شده بود. در جنوب ترکمنستان، شل ردامانند توسط زنانی پوشیده می‌شود که هم‌چنان بؤریک بر سر می‌گذارند. «چیرپی» هنوز هم مورد استفاده قرار می‌گیرد. یک ردای تمام‌دوزی شده برای جشن با آستری که معمولاً از ابریشم زرد، سبز یا سفید ساخته می‌شود. زنان ترکمن نوحورلی ردایی به نام «پلک» می‌پوشند که با تزیینات نقره‌ای فراوان در امتداد لبه آن متمایز می‌شود. همان‌طور که در بالا ذکر شد، کورته به شل روزمره روی بؤریک تبدیل شد، که تبدیل آن از یک ردای شانه‌ای به یک ردای شل‌دار در مقابل چشمان ما روی داده است. زن‌ها بیش‌تر کفش‌های کارخانه‌ای، اغلب پاشنه‌کوتاه، می‌پوشند. بسیاری از جوانان کفش‌های پاشنه بلند می‌پوشند. کفش‌های قدیمی‌تر زنان ترکمن قبل از انقلاب تنوع خاصی نداشت. امروزه، دمپایی‌های چرمی پاشنه‌بلند (کؤوش) و چکمه‌های پاشنه‌بلند قرمز (آدیک) هنوز در برخی جاها یافت می‌شوند. امروزه چکمه‌ها در مناسبت‌های ویژه توسط زنان مسن‌تر پوشیده می‌شوند. قبلاً فقط ثروت‌مندان آن‌ها را می‌پوشیدند. زنان فقیر در گذشته اصلاً کفش نداشتند و بیش‌تر سال پابرهنه بودند. در زمستان، هنگام خروج از خانه، کفش‌های شوهران‌شان را می‌پوشیدند.

در غرب ترکمنستان، زنان مسن، به نشانه سوگواری عمیق برای شوهر یا پسر متوفی، ردای خود را روی سر خود می‌اندازند و آن را به مدت یک سال می‌پوشند (گزارش‌شده توسط س.ن. یومودسکی). زنان ارساری، ساریق و یموت کفش‌های چرمی با نوک تیز و پاشنه کوتاه می‌پوشیدند، شبیه به گالش‌های مدرن آسیای مرکزی یا «کؤوش» که در بین سایر اقوام نیز رایج است. آن‌ها کؤوش و سایر پاپوش‌ها را روی جوراب‌های پشمی طرح‌دار می‌پوشند که زنان کرد به زنان ترکمن بافتن آن را آموزش داده‌اند. آن‌ها همچنین جوراب‌های نخی کارخانه‌ای می‌پوشند.

پوشاک دخترانه با پوشاک زنانه متفاوت است، زیرا دارای یک روسری و تزیینات نقره‌ای کم‌تری است که از ویژگی‌های پوشاک زنان ترکمن است. پوشاک کودکان ۴ تا ۶ ساله شبیه پوشاک بزرگسالان است، اما از نظر برش و شکل، ویژگی‌های ملی بیش‌تری را نسبت به پوشاک بزرگسالان نگه می‌دارد. در میان لباس کودکان خردسال، از جمله نوزادان، علاوه بر پیراهن که برای همه یک‌سان است و پوشاک‌های راحتی با برش مستقیم، که معمولاً گرم و دوخت‌دوزی شده هستند. نوعی پوشاک نیز وجود دارد که از سر پوشیده می‌شود و به جای آستین یا بدون آستین، مثلث‌های کوچکی دارد که در کناره‌ها دوخته نشده‌اند، بلکه با روبان بسته می‌شوند. در مناطق مختلف، این نوع پوشاک نام‌های گوناگونی دارد (آلا-یلک، کورته، یلچ، اؤسلیک، کیرلیک و غیره)، هرچند هدف مشترکی دارد: محافظت از پیراهن کودک در برابر کثیف شدن، محافظت از کودک در برابر سرما و محافظت از «چشم بد». در گذشته، «چشم بد» به ویژه مورد ترس بود، زیرا اعتقاد بر این بود که انواع بدبختی‌ها را برای نوزاد به ارمغان می‌آورد. به عنوان طلسم، تعویذهای مختلف به شکل مهره‌های آبی، صدف، دکمه‌های بزرگ و تعویذهای چوبی (داغدان) به لباس کودک آویزان می‌شدند. طبق افسانه‌ها، تمام لباس‌های بچه‌های کوچک با درزهای بیرونی دوخته می‌شد و لبه‌دار نبود تا مادر از فرصت بچه‌دار شدن بیش‌تر محروم نشود.

دختران از چهارسالگی شروع به بافتن موهای‌شان می‌کردند و قبل از آن، مانند پسران، موهای‌شان کوتاه می‌شد و موهای کنار شقیقه‌ها باقی می‌ماند «غول‌پاق»، «کؤکول». موی شقیقه‌های پسران نیز «غول‌پاق» نامیده می‌شد. محبوب‌ترین یا تنها پسر گاهی تا زمان ازدواج و در میان یموت‌ها، حتی تا زمان تولد فرزند، «غول‌پاق» داشت. به کودکان خردسال سه یا چهار روز پس از تولد یک عرقچین داده می‌شد که با بزرگ شدن کودک با یک عرقچین بزرگ‌تر جای‌گزین می‌شد؛ شالی محکم دور سر روی عرقچین بسته می‌شد. در هوای سرد، به کودکان خردسال «غولاق چین» یا «سوپاش» داده می‌شد. کلاه‌های دولایه

پنبه‌ای با گوش‌گیر که گاهی با خز تزیین می‌شدند. اکنون، حتی در شهرها، در کنار زیرپیراهنی‌ها، پیراهن‌ها و شلوارهای فروش‌گاهی، کودکان هنوز پوشاک‌های ملی می‌پوشند. زنان ترکمن به‌طور خاص به جواهرات علاقه دارند؛ مانند سربندها، تنوع، شکل و سبک‌های پوشیدن آن‌ها به ما امکان می‌دهد تا تفاوت‌های قبیله‌ای را ردیابی کنیم، اگرچه این تمایزات اکنون به‌طور قابل توجهی محو شده‌اند.

زیورآلات از اوایل کودکی تا پیری استفاده می‌شوند. کلاه‌ها و ردای نوزادان با آویزهای نقره‌ای متعدد، سکه‌ها و مهره‌ها تزیین می‌شوند. پسران بزرگ‌تر دیگر زیورآلات نقره‌ای نمی‌پوشند. با این حال، کلاه‌های دختران همواره با سکه‌ها و پلاک‌های نقره‌ای تزیین می‌شوند و یک گنبد نقره‌ای نوک‌تیز عظیم به نام «غوپیا» اغلب روی تاج کلاه دوخته می‌شود که با منبت‌کاری‌های فیروزه‌ای و آویزهای نقره‌ای در امتداد لبه تزیین شده است. دختران هم‌چنین گردنبند «خونجی»، متشکل از سکه‌ها، مهره‌ها، پلاک‌ها و مدال‌هایی با نگین‌های کارنلی، می‌پوشند. سکه‌هایی با روزه‌های لحیم‌شده یا صفحات نقره‌ای گرد ساده شبیه سکه، به نام «آپاسی»، روی سینه پوشاک‌ها و رداها دوخته می‌شوند. زنان بالغ نیز این زیورآلات را می‌پوشند. زنان هم‌چنین زیورآلات بزرگی را یا دور یقه خود یا روی ردای خود می‌دوزند که با حکاکی، نگین‌های عقیق جگری و فیروزه تزیین شده‌اند. شکل زیورآلات بسیار متنوع بودند: دایره، مربع، مثلث، دوزنقه، متوازی‌الاضلاع، اغلب با آویزها و زنگوله‌هایی که هنگام حرکت جرینگ‌جرینگ می‌کردند. برخی از این زیورآلات به عنوان طلسم استفاده می‌شدند، در حالی که برخی دیگر هدف کاربردی داشتند: برای نمونه، یک کیف چرمی ظریف، تزیین شده با نقره، برای نگهداری کلید و اشیای کوچک استفاده می‌شد.

از دهه ۱۹۲۰، سنجاق سینه یموت، «غولیاقا» که دهانه سینه پیراهن را می‌بندد، در بین زنان ترکمن، از جمله زنان مناطق شهری، بسیار محبوب شده است. در ابتدا، این یک پلاک گرد بسیار بزرگ از جنس نقره با طلاکاری غنی بود که با عقیق و فیروزه تزیین شده بود. در این شکل، هم‌چنان در مناطق روستایی پوشیده می‌شود، اما در شهرها به یک زینت کوچک و بسیار زیبا تبدیل شده است. گاهی اوقات «غولیاقا» از طلا ساخته می‌شود. صفحه بزرگ «آسیق» به شکل قلب از گیسوان آویزان می‌شوند. سکه‌ها و مدال‌هایی با اشکال گوناگون در گیسوان بافته شده‌اند و کلیدها و میخ‌های نقره‌ای به آن‌ها متصل شده‌اند. دست‌بندهای «بیزلیک» بسیار رایج هستند؛ آن‌ها بزرگ هستند، از نقره ساخته شده‌اند و شکل منحصر به فردی دارند؛ شبیه یک دست‌بند سنگین که محکم دور مچ دست را می‌گیرد و در انتهای باز آن دندانه‌هایی وجود دارد. رسم تزیین جلوی پوشاک‌ها با سکه‌ها و پلاک‌های نقره‌ای، مشابه آن را در مجسمه‌های اشکانی از تالار مربع نسا می‌یابیم.



حلقه‌ها «یوزوک» نسبتاً ساده هستند. مچ‌بندها جالب هستند: پنج حلقه در هم تنیده و یک انگشت. همه با زنجیر به یک دست‌بند متصل می‌شدند. حلقه‌های خوجه‌ای از نظر اندازه غیرمعمول بودند. گوشواره‌ها «غولاق هالقا» و «ایسیرغا» متنوع هستند و اکنون فقط در بین زنان یموت و زنان ترکمن ساحلی (خوجه، ایگدیر) یافت می‌شوند. در سده نوزده، «ایسیرغا» از هفت یا هشت صفحه بلند با آویزه‌هایی در انتهای آن‌ها تشکیل می‌شد. آن‌ها همچنین توسط زنان ارساری به کار برده می‌شدند. آن‌ها معمولاً با عقیق جگری تزیین می‌شدند. این گوشواره‌ها روی گوش‌ها قرار می‌گرفتند و با قلاب به روسری بسته می‌شدند. آن‌ها تا گردن آویزان می‌شدند و هر دو گونه را می‌پوشاندند. گوشواره‌های بینی یا «ایریک»، زمانی در آمودریا رایج بودند. این پلاک‌های گرد کوچک و زیبا، معمولاً نقره‌ای یا کم‌تر رایج، طلایی، روی یک قوس نازک پوشیده می‌شدند. آن‌ها از طریق سوراخ بینی، معمولاً سوراخ چپ، استفاده می‌شدند. امروزه، چنین گوشواره‌هایی بسیار نادر هستند؛ یک گوشواره کوچک و غیرآویزان، به نام «بورون هالقا» نوعی گیره، بسیار رایج‌تر است.

ارساری‌ها و دیگر گروه‌های قومی در میانه آمودریا هنوز زیورآلات گردن مهره‌دار «بویونچا»، «ناروانچا» و زیورآلات سینه مهره‌دار «هاپاوند» را حفظ کرده‌اند که کاملاً مشابه زیورآلات زنان تاجیک و ازبک بین‌النهرین است. زیورآلات مربوط به سربندها بسیار متنوع هستند: سکه‌های نقره‌ای ساده، پلاک‌های گرد و مربعی ساده، زنجیرهای نازک و زیبا، زنجیرهایی از پلاک‌ها و مدالیون‌هایی با اشکال مختلف، مزین به سنگ‌های عقیق جگری و آویز «اگمه» پلاک نقره‌ای محکمی که روی یک «یوریک» استفاده می‌شود، بسیار رایج است. زیورآلات بزرگ و زینتی که زنان ثروتمند ترکمن تا اوایل سده بیست روزانه از آن‌ها استفاده می‌کردند، تقریباً به‌طور کامل از بین رفته است. این زیورآلات فقط به عنوان تزیینی برای عروسی یا جشن‌های گاه به گاه باقی مانده‌اند. کمربندهای چرمی پهن «تگبنت» که کاملاً با نقره تزیین شده بودند، تقریباً به‌طور کامل از بین رفته‌اند. زنان ترکمن کردند. با این حال، زیورآلات سنتی هنوز تقریباً در همه‌جا، حتی روی لباس‌های کار، یافت می‌شوند.

انواع لباس افغانی

افسانه افغانی / پژوهش گر فرهنگ مردم

فرهنگ افغانی با توجه به تنوع قومیت‌ها مانند پشتون، تاجیک، هزاره، ازبک، بلوچ، ترکمن و گورجار، شاخصه‌های فرهنگی متعددی را به تصویر می‌کشد. لباس افغانی نیز تأثیرات مناطق و فرهنگ‌های مختلف را در خود جای داده است و تنوع رنگ و طرح در این لباس‌ها نشان‌گر تنوع فرهنگی و قومی در این سرزمین است.

در افغانستان دو نوع پوشش متفاوت وجود دارد: پوشش سنتی و ملی و پوشش روزمره و عادی. این دو نوع پوشش تفاوت‌های بسیاری را در خود جای داده‌اند.

لباس هراتی زنانه به عنوان یکی از جاذبه‌هایی که به دلیل رنگارنگی و تکه‌دوزی‌های خاص خود معروف است. این لباس‌ها معمولاً شامل گل‌دوزی، تکه‌دوزی با پارچه‌های رنگارنگ و یا سرمه‌دوزی هستند که بیش‌تر در لباس‌های مجلسی و لباس‌های عروس افغانی مشاهده می‌شوند.

فرهنگ زیبا و هنر دست خانم‌های افغانستانی با هم هم‌کاری کرده و لباس افغانی دخترانه را به یکی از زیباترین لباس‌های محلی و سنتی دنیا تبدیل کند. اما همگی این لباس‌ها به نمایندگی از فرهنگ و تاریخ این ملت خوش‌پوش ایستاده و به خاطر طراحی‌های خاص و جزئیات دقیق‌شان، در چشم هر بیننده‌ای جلوه‌ای فرهنگی و هنری را به ارمغان می‌آورند.

با توجه به تنوع فرهنگی و قومیت‌های متعدد در افغانستان، مد افغانی به عنوان یک میراث فرهنگی غنی شناخته می‌شود. این مد شامل فرهنگ و سنتی است که در سرتاسر این سرزمین گسترش یافته است. فرهنگ افغانی با توجه به تنوع قومیت‌ها مانند پشتون، تاجیک، هزاره، ازبک، بلوچ، ترکمن و گورجار، شاخصه‌های فرهنگی متعددی را به تصویر

می‌کشد. لباس افغانی نیز تأثیرات مناطق و فرهنگ‌های مختلف را در خود جای داده است و تنوع رنگ و طرح در این لباس‌ها نشان‌گر تنوع فرهنگی و قومی در این سرزمین است.

لباس‌های افغانی یکی از نمادهای فرهنگی و هنری این کشور است. زنان و دختران افغان از سنین پایین به یادگیری دوخت و گل‌دوزی لباس‌ها می‌پردازند و این هنر از نسل به نسل منتقل می‌شود. هر لباس افغانی که توسط زنان دست دوخته شود، به عنوان یک اثر هنری منحصر به فرد مورد توجه قرار می‌گیرد.

لباس‌های افغانی مختلفی وجود دارند که هر کدام اهمیت ویژه‌ای دارند. به عنوان مثال در برخی از فرهنگ‌های پشتون و بلوچ در جنوب افغانستان، پسری با اجازه به سر گذاشتن عمامه، شروع بزرگسالی خود را نشان می‌دهد. در این فرهنگ‌ها، عمامه به عنوان یک نشانه ارزشمند شناخته می‌شود و نقش مهمی در زندگی مردان افغان دارد.

لباس‌های مردانه افغان

در افغانستان مردان نیز لباس‌های خاص خود را پوشیده و سبک زندگی خود را نشان می‌دهند. لباس‌های مردانه افغان معمولاً شامل لباس‌های گشاد می‌شود. یکی از لباس‌های محبوب مردان در افغانستان، جلیقه است که به «وسکت» معروف است. این جلیقه از مخمل مشکی و قرمز تهیه شده و با گل‌دوزی زیبا تزیین می‌شود. منطقه قندهار در افغانستان به خاطر کار گل‌دوزی معروف است و لباس‌های این منطقه با طرح‌های زیبا تزیین می‌شوند.

لباس‌های زنانه افغان

زنان افغان نیز لباس‌های خاص و زیبایی را پوشیده و از زیبایی‌شان بهره می‌برند. به دلیل اقلیم خشک افغانستان، زنان در تابستان لباس‌های نخی و در زمستان از لباس‌های پشمی استفاده می‌کنند. یکی از لباس‌های معروف زنان افغان، پیراهن پرهان است. این پیراهن با شلوازی به نام تنبان همراه است. پیراهن پرهان تا زانو پوشیده می‌شود و با تنبان ترکیب می‌شود.

مد لباس‌های زنانه افغان در طول سال تغییر می‌کند. در تابستان زنان افغان معمولاً از پیراهن‌های نخی و شلوارهای گشاد استفاده می‌کنند. این لباس‌ها را معمولاً با رنگ‌های زنده و طرح‌های چاپی زیبا تزیین می‌کنند. در زمستان، زنان از لباس‌های پشمی استفاده می‌کنند که آن‌ها را در برابر سرما محافظت می‌کند. این لباس‌ها اغلب با رنگ‌های خاکستری، قهوه‌ای و سفید تهیه می‌شوند.

لباس‌های زنانه افغان معمولاً با گل‌دوزی‌های دستی زیبا تزیین می‌شوند. طرح‌های گل و بته در این گل‌دوزی‌ها بسیار رایج هستند. همچنین، استفاده از ترتیبی‌ها و الگوهای هندسی نیز در طرح‌های گل‌دوزی لباس‌های افغانی دیده می‌شود. از جمله لباس‌های معروف زنانه افغان می‌توان به شلوارهای پژمردن، تن‌دره، پیراهن کامیس، چادری و پوشه‌های مختلف اشاره کرد.

لباس‌های زنانه افغان به عنوان لباس رسمی و محلی در مراسم‌ها و جشن‌های مختلف استفاده می‌شوند. این لباس‌ها به عنوان نمادی از هویت فرهنگی و قومیت افغانستان شناخته می‌شوند و توجه و احترام بسیاری را به خود جلب می‌کنند.

تاریخچه لباس افغانی

از طریق بررسی تاریخچه لباس افغانی دنیایی از زیبایی‌ها و ارزش‌های فرهنگی این کشور را درک می‌کنیم. لباس‌های افغانی با تنوع و زیبایی‌های خاص خود، سرزمینی پویا و رنگارنگ را به تصویر می‌کشند. این لباس‌ها نه تنها از نظر طرح و زیبایی، بلکه از نظر تاریخی و فرهنگی نیز ارزشمند هستند.

زمانی که به تاریخچه لباس افغانی می‌پردازیم، به دوران‌های باستانی این سرزمین برمی‌گردیم. اولین آثار سکونت انسان در افغانستان در حدود سی‌هزار سال پیش کشف شده است. این کشفیات نشان می‌دهد که این سرزمین همواره جاذبه اصلی مسیر تاریخی معروف به «جاده ابریشم» بوده است. این جاده مهم، به عنوان گذرگاهی برای مهاجرت انسان به این منطقه، تأثیر قابل توجهی در تاریخ و فرهنگ افغانستان داشته است.

از آن زمان به بعد ارزش‌های فرهنگی و سنتی افغانستان همواره در این سرزمین زنده و حفظ شده است. با توجه به چشم‌انداز جغرافیایی این کشور که در خشکی واقع شده است، ملت افغانستان با عزت نفس خود سبک زندگی سنتی و کوچی خود را حفظ کرده است. این سبک زندگی، نشانه اراده و استقامت مردم افغانستان است که در مقابل تحولات زمانه و تغییرات جهانی، به وفور از تنوع فرهنگی و خود بر خوردارند.

انواع لباس افغانی

لباس پشتون

قومیت پشتون‌ها یکی از بزرگ‌ترین قومیت‌های افغانستان هستند و لباس سنتی آن‌ها به نام «پشتون‌پوش» شناخته می‌شود. مردان پشتون پوشان عمدتاً یک لباس بلند و تنگ به نام «پیراهن که تا زانوهای می‌رسد و شلواوری بلند به نام «شلوار» پوشیده و یک روسری بر سر

خود می‌بندند. زنان پشتون پوش نیز لباسی بلند و تنگ به نام «پیراهن» به همراه یک «دوشیزه» (پوشش سر) و «لونگی» (شلوار بلند) می‌پوشند.

لباس تاجیک

قومیت تاجیک‌ها نیز جمعیت قابل توجهی در افغانستان را تشکیل می‌دهند. لباس سنتی تاجیک‌ها بر اساس سبک هندوستانی و ایرانی است. مردان تاجیک عمدتاً یک لباس بلند به نام «کمیز» که تا زانوهای می‌رسد و شلواری بلند به نام «پائین» را پوشیده و یک «تویی» (روسری) بر سر خود می‌بندند. زنان تاجیک نیز لباسی بلند و تنگ به نام «کمیز» به همراه یک «روسار» (پوشش سر) و «پائین» (شلوار بلند) می‌پوشند.

لباس هزاره

قومیت هزاره‌ها نیز یکی از مهم‌ترین قومیت‌های افغانستان هستند. لباس سنتی هزاره‌ها بر اساس سبک محلی و عربی است. مردان هزاره عمدتاً یک لباس بلند و گشاد به نام «پیراهن» که تا زانوهای می‌رسد و شلواری بلند به نام «شلوار» را پوشیده و یک روسری بر سر خود می‌بندند. زنان هزاره نیز لباسی بلند و گشاد به نام «پیراهن» به همراه یک «روسار» (پوشش سر) و «شلوار» می‌پوشند.

لباس‌های زنانه افغانی با طرح‌ها و استایل‌هایی منحصر به فرد، ثروت فرهنگی و هنری این مرز و بوم را به تصویر می‌کشند. این لباس‌ها با استفاده از کتان سبک و مناسب برای حرکت، طراحی و دوخته می‌شوند. رنگارنگی و جزئیات فراوانی که در لباس‌ها به کار رفته است، آن‌ها را از سایر لباس‌های مناطق دیگر افغانستان متمایز می‌کند. برخی از لباس‌های افغانی، با استفاده از نخ‌های طلا (زردوزی)، مهره‌های طلایی و در رنگ‌های مختلف بر روی پارچه‌های ابریشمی دوخته می‌شوند. این نوع لباس‌ها به‌طور معمول در مراسم‌های خاص و عروسی پوشیده می‌شوند.

لباس‌های زنانه افغانی با استایل‌های محلی

لباس‌های زنانه افغانی به صورت طراحی شلوغ و با جزئیات زیبا دیده می‌شوند. آینه‌های کوچکی که در دوران سینه قرار می‌گیرند و دامن‌های بلند و چین‌دار از جمله جزئیاتی هستند که به این لباس‌ها جلوه و زیبایی می‌بخشند. اکثر زنان افغان بر اساس تفسیر محلی قوانین مذهبی، از پوشش سر استفاده می‌کنند. بسیاری از خانم‌ها حجاب یا چادر را به عنوان پوشش خود انتخاب می‌کنند. برخی از زنان از نوعی چادر استفاده می‌کنند که در غرب با نام برقع شناخته می‌شود.

لباس‌های زنانه افغانی، همانند سایر نقاط جهان، کاربردهای مختلفی دارند و بسیاری از آن‌ها به عنوان لباس‌های مجلسی مورد استفاده قرار می‌گیرند. به عنوان مثال، لباس گند افغانی یکی از لباس‌های محفلی افغانی است که در مراسم‌های شادی مانند عروسی و شب حناپندان پوشیده می‌شود. این لباس شامل آستین‌های بلندی است که در انتهای آن‌ها گل‌دوزی‌های زیبا انجام شده است.

بر این لباس‌ها معمولاً با دامن‌های بلند و چین‌دار همراه هستند که با استفاده از پارچه‌های زیبا و رنگارنگ ساخته می‌شوند. لباس‌های تونبان و بلوچی نیز جزء لباس‌های زنانه افغانی هستند که در مناطق مختلف افغانستان پوشیده می‌شوند. این لباس‌ها نیز شامل پوشش سر و پوشش بدن است.

به‌طور کلی، لباس‌های زنانه افغانی از طرح‌ها و استایل‌های مختلفی برخوردارند و در تنوع رنگی و طرح‌بندی آن‌ها اختلافاتی وجود دارد. هر منطقه از افغانستان لباس‌های خاص به خود دارد که تفاوت‌های فرهنگی و قومی این مناطق را نشان می‌دهد.

توجه به تنوع و زیبایی لباس‌های زنانه افغانی می‌تواند به ترویج فرهنگ و هنر افغانستان کمک کند. از طریق توسعه صنعت لباس‌های زنانه افغانی و ارائه آن‌ها در بازارهای داخلی و بین‌المللی، می‌توان به ارزش‌های فرهنگی و هنری افغانستان توجه و ارزش‌گذاری کرد.

بسیاری از طراحان مد افغانی در حال حاضر در توسعه و طراحی لباس‌های زنانه افغانی به صورت مدرن و هم‌چنین حفظ جزئیات و الگوهای سنتی فعالیت می‌کنند. این تلاش‌ها به منظور ارتقای این صنعت است و به زنان افغانی امکان می‌دهد تا با افتخار لباس‌های سنتی خود را در محافل رسمی و غیررسمی بپوشند.

لباس سنتی بلوچی‌های افغان

لباس سنتی بلوچی‌های افغان با تاریخچه‌ای عمیق و طراحی‌های فریبنده، جزو جواهرات فرهنگی این ملت بزرگ قرار دارد. در این مقاله، با آرمان‌ها و زیبایی‌های لباس سنتی بلوچی‌ها آشنا می‌شویم و به اسرار پنهانی که در طراحی و تزیینات آن جاسازی شده‌اند، پی می‌بریم.

بلوچ‌ها، طیف گسترده‌ای از جنوب افغانستان تا سواحل خلیج فارس (به ویژه عمان) زندگی می‌کنند. منطقه‌ای که آن‌ها در آن سکونت دارند، به نام بلوچستان شناخته می‌شود. در گذشته، با مهاجرت از شمال غربی ایران به این منطقه رسیده‌اند و سرزمینی شگفت‌انگیز را در اختیار گرفته‌اند.

لباس زنانه بلوچی

لباس زنانه بلوچی شامل شلوارهای بلندی است که در قسمت کمر جمع شده و زیبایی و زنانگی را به تمامیت می‌رساند. یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد لباس زنان بلوچی، تزیینات گل‌دوزی آن است. در گذشته، این تزیینات به صورت دستی انجام می‌شد، اما در زمان حاضر به شیوه مکانیکی انجام می‌پذیرد. تزیینات گل‌دوزی از چهار صفحه تشکیل شده است، به عبارتی یک یوغ بزرگ که سینه را پوشانده، دو صفحه روی سرآستین و یک جیب بزرگ و باریک به شکل مستطیل که از خط کمر تا لبه لباس کشیده شده است.

لباس سنتی هزاره‌های افغان

هزاره‌ها، یکی از قومیت‌های مهم افغانستان هستند که زمان ورود لشکر مغول به این سرزمین، به افغانستان آمده‌اند. زبانی که هزاره‌ها به آن تکلم می‌کنند هنوز هم اثراتی از زبان مغولی دارد. آن‌ها در گذشته بخش بزرگی از این کشور را در اختیار داشت، اما در حال حاضر جمعیت آن‌ها کم‌تر شده و در استان هزاره‌ها و بخش‌هایی از کابل زندگی می‌کنند.

لباس سنتی هزاره‌ها شامل یک پیراهن بلند و گشاد به نام «پیراهن کمربندی» است که در قسمت کمر با یک کمربند محکم می‌شود. این پیراهن با نقش‌ها و طرح‌های چشم‌نوازی که به صورت دستی روی آن گل‌دوزی می‌شوند، زیبایی خاصی دارد. در طراحی و تزیینات لباس سنتی بلوچی و هزاره‌ها، از رنگ‌های زنده و جذاب استفاده می‌شود. نقش‌ها و طرح‌های گل‌دوزی بر روی لباس‌ها اغلب به شکل هندسی و گل‌های رنگارنگ هستند. همچنین، استفاده از الگوها و خطوط منظم نیز در طراحی لباس‌های سنتی این قومیت‌ها بسیار رایج است. از جمله الگوهای معروف می‌توان به الگوی چهارگوش و خطوط موازی اشاره کرد.

علاوه بر این، استفاده از جزئیات و تزییناتی مانند گل‌های سرخ و سبز، آینه‌ها و سنجاقک‌ها نیز جزو ویژگی‌های لباس‌های سنتی این قومیت‌هاست. این تزیینات به لباس‌ها زیبایی و جذابیت بیش‌تری می‌بخشند و همچنین نمایان‌گر فرهنگ و هویت این قومیت‌ها هستند.

لباس‌های سنتی نورستانی افغانستان

لباس‌های سنتی همواره جزئی از فرهنگ و هویت یک ملت بوده‌اند. در این مقاله، به بررسی لباس‌های سنتی نورستانی افغانستان خواهیم پرداخت. نورستان، ولایتی کوهستانی و صعب‌العبور در شرق کابل واقع شده است. این منطقه با تاریخچه‌ای غنی و فرهنگی

چشم‌گیر، با لباس‌های سنتی خاص خود به توجه می‌اندازد. با هم بیش‌تر بازشناسیم و از جزئیات زیبایی و اصالت این لباس‌ها باخبر شویم.

لباس‌های زنان نورستانی

زنان نورستانی با لباس‌هایی بسیار زیبا و جذاب شناخته می‌شوند. این لباس‌ها اغلب از ابریشم یا پنبه با رنگ‌های تیره ساخته می‌شوند و دور گردن آن‌ها با گل‌دوزی زیبا تزئین می‌شود. لباس‌های مدرن زنان نورستانی شامل یک لباس کمردار با یقه است که همراه با شلوارهایی با رنگ‌های مشابه است، و بیش‌ترین زمان به گل‌دوزی در سرآستین‌ها اختصاص داده می‌شود.

تاجیک‌ها جمعیتی غیر پشتون، غیر هزاره و فارسی‌زبان در افغانستان هستند. آن‌ها اغلب در شهرهای بزرگ شمال شرق و غرب این کشور زندگی می‌کنند. شلوارهای زنانه تاجیک به صورتی راسته و صاف ساخته می‌شوند و از ساتن، پنبه یا مواد مصنوعی به رنگ سفید یا پاستل استفاده می‌کنند. لباس‌های تاجیکی نیز معمولاً آستین‌های بلند و دامن‌های بلند دارند و به‌طور معمول با گل‌دوزی یا تور تزئین نمی‌شوند. در این سبک لباس‌دوزی، بیش‌تر تمرکز بر استفاده از انواع مختلف پارچه‌ها با طرح‌های هندسی و گل‌دار است.

ترکمن‌ها: لباس سنتی و جذابیت حرزها

ترکمن‌ها قومیتی هستند که به زبان ترکی غوز و مناطق مختلف از افغانستان، ترکمنستان و ایران است. لباس‌های سنتی ترکمنی غنی از حرزها و گل‌دوزی‌های زیبا است. زنان ترکمن با لباس‌هایی با رنگ‌های جذاب و طرح‌های هندسی زیبا مشهورند. حرزها، که الگوهای هندسی و رنگ‌های زنده دارند، به روی لباس می‌دوزند و زیبایی و جذابیت خاصی به آن می‌بخشند. هم‌چنین، زنان ترکمن نیز از زیورآلات سنتی مانند دست‌بندها، گوشواره‌ها و گردن‌بندها استفاده می‌کنند که به لباس‌های‌شان زیبایی و رنگ می‌بخشد.

لباس‌های مردان نورستانی

لباس‌های مردان نورستانی نیز با سادگی و شیک بودن خود شناخته می‌شوند. آن‌ها معمولاً شلوارهای ساده و تنگی به همراه قمیص و یک جامه ساده می‌پوشند. شلوارها اغلب به رنگ سیاه یا سفید است و به‌طور معمول از پارچه نخی ساخته می‌شوند. هم‌چنین، برخی مردان نورستانی یک کلاه یا روسری سفید روی سر خود می‌بندند که جزئی از لباس سنتی آن‌هاست.

لباس‌های سنتی تاجیک‌های افغان

لباس‌های سنتی تاجیک‌های افغان یکی از جذابیت‌های فرهنگی این قومیت است که در بین عاشقان مد و زیبایی بسیار محبوب است. با استفاده از پارچه‌ها و طرح‌های منحصر به فرد، لباس‌های تاجیکی توانسته‌اند جای‌گاه ویژه‌ای در صنعت لباس‌پوشانی افغانستان به دست آورند. در این مقاله قصد داریم به بررسی عواملی که لباس‌های سنتی تاجیک‌ها را به یکی از محبوب‌ترین انتخاب‌ها برای عاشقان مد تبدیل کرده است، بپردازیم.

لباس‌های سنتی تاجیک‌ها با استفاده از پارچه‌های با کیفیت و طرح‌های منحصر به فرد ساخته می‌شوند. این پارچه‌ها معمولاً بافته یا چاپ‌شده و دارای طرح‌های هندسی و گل‌دار هستند. استفاده از این پارچه‌ها باعث می‌شود لباس‌های تاجیکی جذابیت و زیبایی خاصی به خود بگیرند و به چشم مشاهده‌کنندگان خیره‌کننده بنمایند.

لباس‌های سنتی تاجیک‌ها به دلیل تنوع در طراحی و الگوها، همیشه توانسته‌اند توجه علاقه‌مندان را به خود جلب کنند. بافت‌ها و الگوهای مختلفی که در لباس‌های تاجیکی استفاده می‌شود، هر کدام داستان و فرهنگ خاص خود را نشان می‌دهند. این تنوع باعث می‌شود هر فرد بتواند لباسی را که با سلیقه و سبک خود هم‌خوانی دارد، انتخاب کند و در آن به راحتی به‌روز شود.

لباس‌های سنتی تاجیک‌های افغان با تنوع طراحی و الگوها، به عنوان پیش‌نمونه‌های فرهنگی غنی این قومیت محسوب می‌شوند. بافت‌ها و طرح‌های خاصی که در این لباس‌ها به کار می‌رود، بیان‌گر تاریخ و فرهنگ این ملت است. در این مقاله به بررسی برخی از ویژگی‌های لباس‌های سنتی تاجیک‌های افغان می‌پردازیم که آن‌ها را به انتخابی محبوب برای عاشقان مد و زیبایی تبدیل کرده است.

لباس‌های سنتی تاجیک‌های افغان از پارچه‌ها و بافت‌های متنوعی ساخته می‌شوند. از جمله پارچه‌های محبوب در این لباس‌ها می‌توان به پنبه، ابریشم، و مواد مصنوعی اشاره کرد. بافت‌های مختلفی مانند بافت‌های گل‌دار، هندسی، و ابریشمی در طراحی این لباس‌ها به کار گرفته می‌شوند.

طرح‌های گل‌دار و هندسی از ویژگی‌های بارز لباس‌های سنتی تاجیک‌های افغان است. این طرح‌ها با استفاده از رنگ‌های زنده و جذاب بر روی پارچه‌ها به نمایش درمی‌آیند.

لباس سنتی ترکمن افغان

ترکمن‌ها، یکی از قومیت‌هایی هستند که به زبان ترکی غوز غربی (اغوز) صحبت می‌کنند. آن‌ها به غیر از افغانستان، در کشورهایی مانند ایران، ترکمنستان و سایر مناطقی

از سابقه شوروی، زندگی می‌کنند. فرهنگ و تاریخ این قومیت غنی و پُر افتخار را می‌توان از طریق لباس‌های سنتی ترکمن افغان به خوبی درک کرد.

لباس‌های سنتی ترکمن افغان دارای جزئیات زیبا و منحصر به فردی هستند که هر یک نمادی از فرهنگ و ارزش‌های این قومیت را به تصویر می‌کشد. در ادامه به معرفی برخی از قطعات مهم این لباس‌ها می‌پردازیم:

حرزها، یکی از اجزای اساسی لباس سنتی ترکمن افغان برای مردان، زنان و کودکان است. این حرزها ممکن است به شکل یک تکه پارچه باشند که متنی را در خود جای داده و روی لباس دوخته می‌شود. اغلب این متن‌ها از آیات قرآنی گرفته می‌شوند. همچنین، برخی حرزها به شکل براکته‌هایی با طرح‌های خاص یا حاشیه‌هایی با متن‌های حکاکی شده طراحی می‌شوند. هدف از استفاده از حرزها، محافظت از پوشنده در برابر چشم بد، بیماری‌ها، ارواح شیطانی و سایر تأثیرات منفی است.

جامه، قسمت دیگری از لباس سنتی ترکمن افغان است که به وسیله ترکمن زنان پوشیده می‌شود. این لباس، با طرح‌ها و رنگ‌های زیبا و چشم‌نوازی تزیین می‌شود. طرح‌های هندسی، گل‌ها و موتیف‌های مرتبط با فرهنگ ترکمن در جامه‌ها به کار رفته و آن‌ها را به یک اثر هنری تبدیل می‌کنند.

لباس سنتی ازبکستان

لباس سنتی ازبکستان شامل طرح‌ها و نقوشی است که همچنین یک رمز عمیق از تاریخ و فرهنگ این مردم را در خود جای داده است. لباس سنتی ازبکستان با استفاده از ایکات و گل‌دوزی، زیبایی و جذابیت خاص خود را به نمایش می‌گذارد. در این مقاله، به بررسی انواع لباس سنتی ازبکستان و جزئیات آن‌ها خواهیم پرداخت. لباس زنانه ازبکستان دارای دو نوع اصلی است که هر کدام با جزئیات خاص خود پوشیده می‌شوند.

شلوار ایکات و لباس ایکات

یکی از نوع‌های لباس زنانه ازبکستان شامل یک شلوار ایکات و یک لباس ایکات است. در این نوع لباس، شلوار ایکات به صورت گشاد و راحتی طراحی شده است و با گل‌دوزی های زیبا تزیین می‌شود. لباس ایکات نیز با جزئیات و طرح‌های گوناگونی طراحی شده است و زیبایی خاصی به لباس زنانه ازبکستان می‌بخشد.

در لباس زنانه ازبکستان، پوشش سر نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. دختران معمولاً از یک کلاه کوچک مخملی برای پوشیدن سر استفاده می‌کنند. اما زنان متأهل دارای پوشش سری کمی غلیظ‌تر هستند که شامل روسری یا کلاه‌هی است که با شالی

بزرگ، به رنگ سفید یا رنگی کم‌رنگ، پوشیده می‌شود. طرح و رنگ‌بندی این پوشش سرها نیز بر اساس سلیقه و سنت‌های محلی هر منطقه تفاوت‌هایی دارد.

لباس مردانه ازبکستان نیز دارای جزئیات و طرح‌های خاص خود است که به صورت سنتی توسط مردان ازبک در افغانستان پوشیده می‌شود.

لباس مردانه ازبکستان شامل شلوارهای گشاد و یک لباس گشاد است. این شلوارها با استفاده از نقوش و گل‌های رنگارنگ گل‌دوزی شده‌اند که به آن زیبایی و شکوه خاصی می‌بخشد. لباس گشاد نیز با جزئیات گل‌دوزی شده و با یک کت جلو باز که کمر مشخصی دارد، تکمیل می‌شود. کت بیرونی اصلی یک کت بلند با آستین‌های کاذب است که روی شانه‌ها قرار می‌گیرد. این کت بیرونی نیز معمولاً با گل‌دوزی زیبا تزیین می‌شود، اما به شدت پیراهن زیری شلوغ نمی‌شود.

زنان ازبک افغان نیز از لباس سنتی خود برای پوشاندن سر و بدن استفاده می‌کنند. آن‌ها از یک شال بزرگ به نام «چادر» برای پوشاندن سر و بدن خود استفاده می‌کنند. این شال با جزئیات گل‌دوزی زیبا تزیین شده است و از طریق رنگ‌ها و طرح‌های خاصی زیبایی لباس زنانه ازبکستان را تکمیل می‌کند.



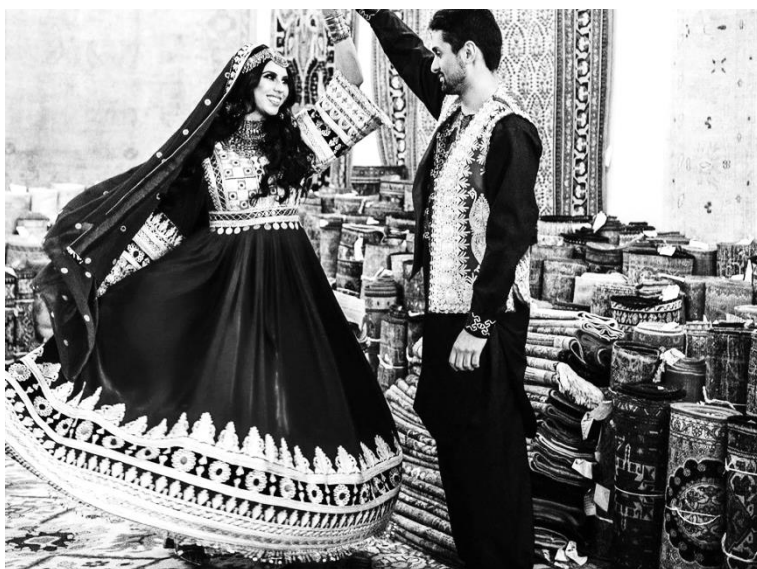
انواع لباس افغانی □ ۱۷۸۳





انواع لباس افغانی □ ۱۷۸۵





انواع کلاه افغانی و کاربرد آن

خانم حسن زاده / پژوهش گر فرهنگ فولکلوریک

کلاه افغانی انواعی دارد که بیش تر مختص مردان بوده و به نشانه ابهت و تعیین طبقات خاص و سنت و یا در فصول مختلف به منظور محافظت از سردی پوشیده اند. کشور افغانستان به دلیل تمدن دیرینه ای که دارد، دارای سبک لباس مخصوص و منحصر به فرد خود است.

امروزه در جهان استفاده از کلاه خاص که نماد آن کشور باشد و در زندگی روزمره معمول باشد، جز اندک کشورها کم است؛ ولی لایفاستایل [سبک زندگی] مردم افغانستان به این گونه است که کلاه افغانی جز لاینفک زندگی آنهاست و آن هم بیش تر به دلیل وجود قومیت های مختلف با فرهنگ های متفاوت است. پرچم افغانستان مثل قومیت های افغانستان دارای تنوع زیادی در تاریخ بوده است.

کاربرد کلاه افغانی

کلاه افغانی کاربرد فراوانی دارد، از جمله این که در گذشته زندگی پادشاه و رعیتی مرسوم بوده است و با کلاه و لباس ها طبقات مردم شناخته می شده است. جالب این است که این کلاه افغانی برای هر منطقه و ولایت ها متفاوت است و حتی می توان مردم آن منطقه را با کلاه افغانی خاصه آن جا شناخت که یکی از جذابیت های کشور افغانستان دانست.

استفاده از کلاه در افغانستان به چه منظور است:

- ۱- علامت و نشانه قومیت خاص مثل انواع کلاه محلی؛
- ۲- کاربرد اختصاصی و نشان گر ملی مردم افغانستان؛
- ۳- کاربرد زینتی و زیبایی؛

۴- به عنوان عرقچین؛

۵- به عنوان محافظت از سر در برابر سرما.

در این مقاله سعی شده است که به‌طور کامل به معرفی کلاه افغانی همه ولایت‌ها بپردازیم:

کلاه پکول

یکی از شاخص‌ترین کلاه‌های افغانی، کلاه پکول است و مردم دنیا نیز، کشور افغانستان را با این کلاه می‌شناسند. از لحاظ ظاهری بسیار زیبا و جذاب است و طرفداران فراوانی دارد. از آن‌جا که شرایط آب و هوایی کشور افغانستان کوهستانی و سرد است. جنس کلاه پکول هم از پشم شتر و گوسفند است که طبع آن گرم و مناسب‌ترین از هر حیث برای سرمای افغانستان است. انتخاب کلاه پکول برای مردم افغانستان بهترین گزینه است.

کلاه پکول از لحاظ ظاهری در قسمت بالا به صورت نیمه صاف و لبه‌هایی خمیده دارد و بسیار شکیل و زیبا است. جذابیت و شهرت این کلاه، سوای از قدمت آن به دلیل استفاده احمدشاه مسعود یکی از محبوب‌ترین شخصیت‌های سیاسی و تاریخی کشور افغانستان است.

کلاه پکول در واقع ساخته دست ولایت نورستان است؛ ولی امروزه به دلیل شهرت آن در همه‌جا تولید می‌شود و حتی جزء نماد فرهنگی و ملی کشور افغانستان شده است.

در مدل طرح این کلاه و رنگ آن تنوع بسیار زیادی وجود دارد و برای انواع سلیقه‌ها تنوع هست، کلاه پکول زنانه تنوع رنگش بیش‌تر است. کلاه پکول در کشور پاکستان نیز تولید و بسیار طرفدار دارد که آن هم به دلیل شباهت فرهنگی بین این دو کشور است.

برای آماده کردن کلاه پکول باید مراحل طی شود:

۱- کشتن گوسفند یا شتر؛

۲- گذاشتن در آب و نمک برای ضد عفونی کردن یک شبانه‌روز؛

۳- خشک کردن با نور خورشید؛

۴- گذاشتن در آب جو و نمک به منظور نرم کردن پوست به مدت ۲۰ روز؛

۵- خشک کردن پوست؛

۶- برش و دوخت.

البته این برای آن دسته از کلاه افغانی است که با پشم ساخته می‌شود؛ زیرا برخی از کلاه‌های پکول پارچه‌ای هم هستند. امروزه در کابل مراکزی هستند که مختص دوخت و فروش این کلاه هستند.

کلاه افغانی قره قل

اسم این کلاه را از گوسفندی به نام قره قل گرفتند. پوست قره قل از مرغوب‌ترین و محکم‌ترین نوع است؛ کلاه قره قل بسیار گرم و شکیل است. پوست قره قل دارای کیفیت بسیار بالایی هست و هرچه بره کوچک‌تر از لحاظ سنی باشد، مرغوبیت آن بیش‌تر است. به همین خاطر گاهی گوسفند آبستن را می‌کشند تا از پوست بره داخل شکم مادر استفاده کنند. پس بنابراین، در افغانستان مردم بسیاری مشغول دوخت و فروش این کلاه زیبا هستند.

برای آماده کردن کلاه قره قل باید مراحل طی شود:

- ۱- کشتن و جدا کردن پوست قره قل؛
- ۲- خواباندن پوست در آب و نمک به مدت یک روز؛
- ۳- خشک کردن پوست با نور خورشید؛
- ۴- خواباندن پوست در نمک و آب جو به دلیل نرم شدن به مدت ۲۰ روز.
- ۵- شستن و تمیز کردن؛
- ۶- خشک کردن و حذف زوائد؛
- ۷- برش و دوخت کلاه.

کلاه افغانی قندهاری

کلاه قندهاری خاصه مردم قندهار و پشتون‌ها است، ولی امروزه همه مردم افغانستان از آن استفاده می‌کنند. این کلاه از کتان ساخته می‌شود و با نگین و دوخت‌های رنگی تزئین شده است. این کلاه در قسمت بالا کاملاً مسطح و گرد است و از اطراف به سمت پایین خم شده است و در قسمت جلو سر به صورت دلبری است.

کلاه قندهاری را هم زنان و هم مردان استفاده می‌کنند و مردان با پیراهن و تنبان می‌پوشند و بیش‌تر برای مراسمات شادی و جنبه زینتی دارد. این کلاه توسط هنرمندان افغانستان تولید و به فروش می‌رسد. هر چند با زندگی شهرنشینی استفاده از این کلاه کم شده است.

کلاه افغانی تاقین یا عرقچین

این کلاه توسط مردم هزاره، بلوچ، نورستان و غیره ساخته می‌شود و معمولاً از قدیم مسلمانان استفاده می‌کردند و کاربرد بسیاری دارند و همان‌طور که از اسمش پیداست عرق را جذب می‌کند. این کلاه افغانی در زیر دستار پوشیده می‌شود و علاوه بر آن کشاورزان و

پیشه وران از آن به عنوان عرقچین استفاده می‌کنند. پس هم کلاهی برای زیبایی و زینت و هم برای کار است.

کلاه تاقین را با پیراهن و تنبان می‌پوشند و در کنار هم جلوه‌ای خاص دارد و در بین مردم افغانستان طرفداران بسیاری دارد. در قدیم زنان هم خیلی استفاده می‌کردند، اما امروزه خیلی مرسوم نیست. به این کلاه، کلاه ازبکی، مزاری و کلاه گرد نیز می‌گویند. این کلاه توسط زنان روستایی همان منطقه بافته می‌شود، و معمولاً طرح و نقشه دارد و طبق الگو بافته می‌شود. جنس این کلاه از نمد است (از پشم گوسفند گرفته شده است).

بعد از این که نخ‌ها آماده شد، کلاه را شروع به بافتن می‌کنند. برخی را ساده و برخی را به همراه نگین و نخ‌های رنگی می‌بافند.

کلاه تاقین در کشورهای دیگری همانند ایران، پاکستان و ترکمنستان، و توسط یهودی‌ها در سراسر دنیا استفاده می‌شود.

کلاه تیلیک یا پوستی

این کلاه در بین ترکمن‌ها مرسوم است. از جنس پوست قره قل ساخته می‌شود و به صورت نیم‌دایره است. معمولاً پشم گوسفند را تمیز می‌کنند و پشم و موی گوسفند را کوتاه نمی‌کنند و آن را به شکلی بسیار زیبا به قسمت زیری وصل می‌کنند.

ترکمن‌های سه کشور افغانستان، ایران و ترکمنستان از آن استفاده می‌کنند که در نوع خود خیلی زیبا و جذاب و مخصوص فصول سرد است. ترکمن‌های افغانستان رنگ مشکی پوست قره قل را می‌پسندند، زیرا معتقدند که پوست سیاه قره قل مرغوب‌تر است.

کلاه محلی

این کلاه افغانی با توجه به روستا یا منطقه خاص متفاوت است. به طوری که آن منطقه ممکن است با این کلاه یا سایر پوشش‌ها شناخته شود. همه مردم سنتی افغانستان از دستار یا عمامه استفاده می‌کنند که کلاه هم جای‌گزین آن در سال‌های اخیر شده است.

انواع کلاه افغانی محلی

- ۱- نوعی کلاه افغانی که مردم ازبک و تاجیک بر سر می‌گذارند. شبیه پکول است؛
- ۲- نوعی کلاه که مردم هزاره استفاده می‌کنند (نوعی کلاه عرقچین)؛
- ۳- نوعی کلاه که مردم ترکمن استفاده می‌کنند که همان تیلیک است؛
- ۴- نوعی کلاه که مردم نورستان استفاده می‌کنند که همان پکول است؛
- ۵- نوعی کلاه که مردم قرقیز استفاده می‌کنند که کلاه گرد از جنس پوستین است؛

- ۶- نوعی کلاه که مردم پشتون قندهار استفاده می‌کنند که همان کلاه قندهاری است؛
- ۷- نوعی کلاه که مردم پشتون شینواری استفاده می‌کنند که کلاه مخروطی از جنس کاه گندم است؛
- ۸- نوعی کلاه که مردم بلوچ استفاده می‌کنند که در تزیینات کلاه خود از شیشه استفاده می‌کنند؛
- ۹- نوعی کلاه در بین باشنده مناطق شمالی که از جنس نمد و به صورت گرد است؛
- ۱۰- نوعی کلاه که در بین متجددین افغان استفاده می‌شود که همان پکول امروزی است.

برخی از این کلاه افغانی، همان‌طور که در ابتدای مقاله ذکر شده است، به خاطر مسئله تاریخی یا بر سر گذاشتن شخص مهمی به شهرت رسیده است؛ مثل کلاه پکول یا قره قل و برخی در حد همان منطقه باقی ماندند و چیز زیادی از آن‌ها در دست نیست. با توجه به شرایط افغانستان و جنگ‌های پی‌درپی و نفس‌گیر در افغانستان ممکن است این هنر و پوشش و فرهنگ در نسل‌های بعدی بسیار کم‌رنگ شود.

۱۷۹۲ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

لباس ملی آذربایجان^۱

ترجمه: رحیم کاکایی / محقق تاریخ و فرهنگ اقوام

لباس ملی آذربایجان ثمره فرهنگ مادی و معنوی مردم است که توسعه‌ای طولانی و پیچیده را پشت سر گذاشته است. لباس‌ها که پیوند نزدیکی با تاریخ مردم دارند، منبع ارزش‌مندی برای مطالعه فرهنگ آن‌ها هستند. لباس‌های ملی بیش از هر عنصر دیگری از فرهنگ مادی، ویژگی‌های ملی یک قوم را بازتاب می‌دهند و از پای‌دارترین نشان‌گرهای قومی هستند. لباس‌ها که نقشی حمایتی در روشن کردن مسائل مربوط به قوم‌زایی، تعریف ارتباطات فرهنگی و تاریخی و تأثیر متقابل بین مردم دارند، تحت تأثیر سطح فعالیت اقتصادی و شرایط جغرافیایی قرار می‌گیرند. تاریخ هنر عامیانه، ویژگی‌های قوم‌نگاری و هنری آن، در لباس منعکس شده است. این ویژگی در اشکال و الگوهای خاص لباس و هم‌چنین در گل‌دوزی‌های هنری، بافتنی‌ها و بافندگی‌ها تجلی می‌یابد.

کاوش‌های باستان‌شناسی مربوط به اوایل عصر برنز (هزاره سوم پیش از میلاد) در آذربایجان، درفش‌ها و سوزن‌های برنزی را به دست آورده‌اند که نشان می‌دهد ساکنان اولیه آذربایجان لباس‌های خود را می‌دوختند. مجسمه‌های سفالی از منطقه کول تپه (هزاره دوم پیش از میلاد) و مینگه چویر (هزاره اول پیش از میلاد) و هم‌چنین تصاویر روی انگشترهای مهر که در مینگه چویر (سده پنجم پیش از میلاد) نیز کشف شده‌اند، بینشی در مورد لباس‌های آن زمان ارائه می‌دهند. بقایای پارچه‌های ابریشمی در گورهای دخمه‌ای در مینگه چویر یافت شده است که قدمت آن‌ها به سده‌های ۵-۶ میلادی برمی‌گردد. زیورآلات متعدد ساخته شده از فلزات گران‌بها (قرن‌های ۳-۴) و ظروف سفالی به شکل چکمه نیز گواه سطح بالای فرهنگ مادی اجداد مردم آذربایجان است. در طول کاوش‌های انجام شده

۱ از کتاب *لباس ملی آذربایجان*. مسکو: «هنر»، ۱۹۷۲. صفحات ۱۴-۱۸.

در مقبره کاخ شیروان شاهان (سده ۱۵) در باکو، بقایای پارچه‌های زربفت و ابریشمی غنی در هنگام باز کردن مقبره کشف شد.



لباس کودکانه برای یک دختر، باکو، قرن ۱۹



لباس کودکان برای یک پسر، شکی،
در اوایل سده ۱۹

فراوانی و هزینه پایین مواد اولیه، شرایط مساعدی را برای توسعه ابریشم و پشم‌بافی و همچنین سایر شاخه‌های بافندگی در شهرهای قرون وسطایی آذربایجان ایجاد کرد. در قرن هفدهم، آذربایجان منطقه اصلی پرورش ابریشم در خاورمیانه بود و استان شیروان منطقه اصلی پرورش کرم ابریشم در آذربایجان بود. یکی از مراکز مهم بافندگی آذربایجان، شماخی و مناطق اطراف آن (شبران، آرش، کابالا، جوات، آغداش و غیره) بود. آدام اولتاریوس در این مورد می‌نویسد: «شغل اصلی آن‌ها (شیروانی‌ها - نویسندگان) ریسندگی، بافت ابریشم و پشم و انواع گل‌دوزی است».

پارچه‌های تولید شده توسط شماخی، مانند تافته (شماخیکا)، فیله و دارای، به ویژه مشهور بودند. روسری‌ها و توری‌های زربافت شماخی تقاضای زیادی داشتند. بافندگی در شهرهایی مانند گنجه، نخجوان، مراغه، مرن، آرش و اردوباد به‌طور گسترده توسعه یافت. در میان آن‌ها، گنجه، یکی از مراکز ابریشم‌بافی، شایسته‌ی ذکر ویژه است. اولیا چلبی (سده هفدهم) می‌نویسد که ابریشم گنجه بسیار مشهور بود. تولید پارچه‌های پنبه‌ای نیز نقش مهمی در صنایع دستی شهری گنجه داشت. شهر تبریز محل تولید طیف گسترده‌ای از پارچه‌ها، به ویژه مخمل، ساتن، چلوار و پارچه‌های رنگارنگ بود. برخی از این پارچه‌ها نیز

صادر می‌شدند. بافندگان ماهر نخجوان مقدار زیادی پارچه‌های پنبه‌ای ارزان، اما زیبا و با کیفیت بالا تولید می‌کردند. چلوارهای رنگ‌شده از نخجوان تقاضای زیادی داشتند. بنابراین، در قرن هفدهم، آذربایجان در تولید پارچه در بین شهرها به درجه‌ای از تخصص دست یافت که پس از آن نیز ادامه یافت.



لباس زنانه. باکو. سده ۱۹



لباس زنانه. شماخی، سده ۱۹

پارچه‌های زیر در آذربایجان تولید می‌شدند: زربفت، زربافت، ساتن، تافته، کناوس، دمشقی، موسلین، مخمل، دارای، ماهود، شال، ترمه، ململ، چلوار، چلوار درشت و غیره. برخی از آن‌ها نام‌های دیگری داشتند که در گفتار محاوره‌ای آذربایجانی استفاده می‌شدند. برای نمونه: «حاجی مانا باخ» (حاجی، به من نگاه کن)؛ «گجه گوندوز» (شب و روز)؛ «گنده دور» (کنار برو)؛ «آلشیدیم یاندیم» (من آتش می‌گیرم)؛ «کوچه مانا دار گلیر» (خیابان برای من خیلی کوچک است) و غیره. این پارچه‌ها توسط مردم محلی مصرف و به خارج از کشور صادر می‌شدند. پارچه‌ها یکی از عناصر فرهنگ مردم هستند. ویژگی‌های طرح‌ها و رنگ‌های آن‌ها از پیشینه ملی و اجتماعی صاحب آن سخن می‌گوید.

در حالی که لباس زنانه عمدتاً از ابریشم و مخمل ساخته می‌شد، لباس مردانه عمدتاً از ماهود — پارچه‌ای تولید محلی یا وارداتی — و شال — پارچه پشمی خانگی — استفاده می‌کرد. لباس زیر، چه برای زنان و چه برای مردان، از کتان و پنبه ساخته می‌شد؛ گاهی اوقات، در

خانواده‌های ثروت‌مند، زیرپیراهنی از ابریشم ساخته می‌شد. در سده نوزده، مهم‌ترین مراکز تولید ابریشم در آذربایجان، شماخی، باسکال، گنجه، شکی و شوشا بودند. این شهرها پارچه‌هایی با ظرافت، پیچیدگی و زیبایی قابل توجه در طرح‌های خود، از جمله روسری‌های زنانه ابریشمی و ججیم‌ها —پارچه‌های ابریشمی راه‌راه— تولید می‌کردند.



لباس زنانه آرخالیغ، شوشا، سده ۱۹

مینیاتورها و آثار هنری کاربردی قرون وسطی، به ویژه نقاشی‌های دیواری کاخ شکی خان (سده هجدهم)، منبع ارزش‌مندی برای مطالعه لباس هستند. برای تاریخ لباس ملی آذربایجان در قرن نوزدهم، طرح‌هایی از زندگی هنرمندان روسی، و.و. ورشچاگین و گ.گ. گاکارین، که از باکو، شماخی، شکی، گنجه و قزاق بازدید کرده‌اند، مورد توجه ویژه قرار گرفته‌اند. چندین منطقه تاریخی و قوم‌نگاری را

می‌توان تقریباً در آذربایجان تشخیص داد. بزرگ‌ترین مناطق عبارت بودند از: قوبا-خاچماز، آبشرون، لنکران-آستارا، شماخی، قره‌باغ، نخجوان-اردوباد، کوتکاشن-وارتاشن، شکی-زاقاتالا، گنجه و شمخور-قزاق.

لباس آذربایجانی اساساً در تمام مناطق تاریخی و قوم‌نگاری فوق‌الذکر یک‌سان و گواهی بر جامعه قومی تاریخی تثبیت‌شده آن‌ها بود. تفاوت‌های جزئی در لباس جمعیت‌های این



کردی، شوشا، سده ۱۹

مناطق، ویژگی‌های محلی یک لباس ملی آذربایجانی را نشان می‌دهد. لباس‌های جشن و عروسی معمولاً از پارچه‌های گران‌تر دوخته می‌شدند و تزیینات غنی‌تری داشتند. سبک یک لباس، وضعیت تأهل و سن پوشنده آن را منعکس می‌کرد. لباس یک دختر به‌طور قابل توجهی با لباس یک زن متأهل متفاوت بود. زنان جوان بسیار روشن و شیک لباس می‌پوشیدند. دختران جوان و زنان مسن‌تر به‌طور قابل توجهی کم‌تر جواهرات استفاده می‌کردند. لباس مردان، مانند لباس زنان، اساساً در تمام

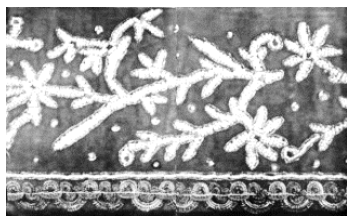
مناطق تاریخی و قوم‌نگاری یک‌سان بود. با این حال، لباس مردان نیز وابستگی طبقاتی پوشنده را منعکس می‌کرد. لباس کودکان از نظر شکل با لباس بزرگسالان یک‌سان بود؛ اما از نظر اندازه و برخی ویژگی‌های مربوط به سن پوشنده متفاوت بود.

لباس زنان آذربایجانی سده نوزده و اوایل سده بیست شامل لباس زیر و لباس بیرونی



تومان، گنجه، سده ۱۹

بود که به نوبه خود به لباس‌های سرشانه‌ای و کمری تقسیم می‌شد. چندین منطقه تاریخی و قوم‌نگاری را می‌توان تقریباً در آذربایجان تشخیص داد. بزرگ‌ترین مناطق عبارتند از قوبا-خاچماز، آبشرون، لنکران-آستارا، شماخا، قره‌باغ، نخجوان-اردوباد، کوتکاشن-وارتاشن، شکی-زاقاتالا، گنجه و شمخورقزاق. لباس‌های بالای شانه زنان عمدتاً شامل اوست کونینی (پیراهن رویی)، آرخالیغ، چپکن (جبکن)، لابادا، کوله‌جی، کوردو، اشمک و باهاری (بهاری) بود. از لباس‌های بالای کمر زنان، این آلبوم شامل تومان (دامن) و چاخچور است.



تومان، تکه‌ای، نخجوان، قرن ۱۹

«اوست کونینی» (پیراهن): برش مستقیم داشت و بدون درز شانه دوخته می‌شد. آستین‌های صاف، بلند و گشاد به یک حلقه آستین مستقیم دوخته می‌شدند؛ گاهی اوقات دو یا سه چین روی آستین در شانه تا می‌شد. یک «خیشدیک» (آستین) که معمولاً از پارچه‌ای با رنگ متفاوت ساخته می‌شد، زیر بازوی

پیراهن دوخته می‌شد. پیراهن با یک دکمه در گردن بسته می‌شد. روی پیراهن معمولاً از ابریشم کنوس و فیله دوخته می‌شد. دور یقه، لبه‌های آستین و لبه پیراهن با «ساریما» (بند) تزیین می‌شد. سکه‌های طلا یا نقره یا «تکلیک» پلاک‌های طلایی مهرشده به لبه جلوی پیراهن دوخته می‌شدند.

«چپکن» (جبکن): نوع رایجی از لباس بیرونی زنانه. چپکن آستر داشت و کاملاً اندازه بود. چپکن در کناره‌ها چپیک —برآمدگی‌های کوچک— داشت. یکی از ویژگی‌های متمایز چپکن، در مقایسه با سایر انواع لباس بیرونی زنانه، آستین‌های بلند و کاذب آن بود که به الچک —شلی شبیه دست— ختم می‌شد. این آستین‌ها به صورت آزاد از شانه آویزان می‌شدند. گاهی اوقات، در امتداد شکاف آستین‌ها، سگک‌هایی وجود داشت. آستین‌های چپکن با پارچه‌های ابریشمی گران‌قیمت با رنگ‌های متضاد آستر می‌شدند. چپکن از تیرمیا، مخمل و پارچه‌های زربافت مختلف ساخته می‌شد. چپکن با قیطان، نوار اریب ساخته شده از پارچه‌ای متفاوت و توری طلایی تزیین می‌شد.

«آرخالیغ»: نیز نوعی لباس بیرونی زنانه است که به‌طور گسترده در سراسر آذربایجان پوشیده می‌شود. انواع مختلفی از آرخالیغ وجود داشت. آرخالیغ‌ها آستر داشتند، که برخی از آن‌ها محکم به کمر بسته می‌شدند و یک پلوم با عرض‌های مختلف به کمر دوخته می‌شد. این پلوم می‌توانست چین‌دار یا جمع شود. همچنین آرخالیغ‌های کوتاه و صاف بدون خط کمر و دارای برآمدگی‌های کوچک در طرفین وجود داشت. آستین‌های آرخالیغ نیز از نظر برش متفاوت بودند. برخی از آن‌ها آستین‌های صاف و بلند بودند. نوع دیگری از آستین مستقیماً تا آرنج امتداد می‌یافت، دوخته می‌شد و سپس به شکل یک آستین کاذب به یک لچک ختم می‌شد. ششلی کمی بلندتر از مچ دست. نوع سوم آستین آرخالیغ، به اصطلاح لِّلوفر بود. در زیر آرنج، این آستین مانند یک زنگوله پهن گشاد می‌شد. یک چین، که به صورت پلیسه تا شده بود، به سرآستین لِّلوفر دوخته می‌شد. یقه عمیق آرخالیغ‌ها عموماً از نوع مربعی با گوشه‌های صاف یا گرد بود. آرخالیغ‌ها همچنین دارای لبه‌های صاف و غیر هم‌گرا بدون بست بودند. انواع دیگری از آرخالیغ‌ها که از جلو با قلاب یا دکمه بسته می‌شدند. برای دوخت آرخالیغ‌ها از مخمل، تیرمیا و پارچه‌های زربافت مختلف استفاده می‌شد. آرخالیغ‌ها با روبان‌های مختلف، توری‌های طلایی و غیره به‌طور غنی تزیین می‌شدند.



لباس زنانه، شوش، سده ۱۹

«لابادا»: (لباده)‌ها روی آستر دوخته می‌شدند. لبه‌های جلویی لابادا سینه را نمی‌پوشاند، بلکه در کمر با قیطان بسته می‌شد. لباده کوتاه، درست زیر کمر، با چاپیخ (برآمدگی‌ها) در طرفین دوخته می‌شد. آستین‌ها تا آرنج بودند و یک شکاف بزرگ در زیر بازو وجود داشت. لاباداهای از ترمه، مخمل و انواع پارچه‌های زربافت ساخته می‌شدند. لبه، یقه و آستین‌ها به‌طور غنی با قیطان و توری‌های طلایی تزیین می‌شدند.

«اشمک»: یک لباس بیرونی زنانه دوخته شده است. لبه اشمک در سینه به هم نمی‌رسید، آستین‌ها تا آرنج می‌رسیدند و زیر بغل یک شکاف بزرگ وجود داشت. اشمک از ترمه و مخمل ساخته می‌شد. یقه، لبه و آستین‌ها با خز راسو تزیین شده بود. داخل اشمک نیز با خز راسو آستر شده بود. یقه، آستین‌ها و لبه با توری طلایی و نوارهای مختلف تزیین شده بود.

«کوردو»: یک ژاکت بدون آستین است. لبه جلویی به هم نمی‌رسد و کناره‌ها دارای برآمدگی‌هایی با شکاف هستند. کوردو از ترمه و مخمل ساخته شده بود. یقه، لبه، شکاف‌ها و حلقه‌های آستین با خز راسو تزیین شده بودند. نوع دیگری از کوردو، به نام خراسان کوردوسو، نیز رایج بود که توسط زائران خاورمیانه آورده می‌شد. آن‌ها از جیر زرد تیره ساخته شده‌اند و تمام سطح آن‌ها با نخ‌های ابریشمی به همان رنگ گل‌دوزی شده است.

«باهاری» (بهاری): روی آستر دوخته شده است. باهاری کاملاً به کمر می‌چسبد و لبه آن با چین‌های کوچک به کمر دوخته می‌شود. باهاری معمولاً تا باسن می‌رسد. آستین‌ها صاف هستند و تا آرنج می‌رسند. لبه‌های جلویی بسته نمی‌شوند. بهاری عمدتاً از مخمل ساخته می‌شد. لبه، یقه و لبه‌های آستین با نوارهای مختلف، نوار اریب از پارچه‌ای دیگر و توری طلایی تزیین شده بود.

«کوله‌جا» (لباس): یک لباس بیرونی زنانه بود که در کمر بریده می‌شد. لبه آن با چین‌های کوچک به کمر دوخته می‌شد. کولیادژا هیچ بندی نداشت. تا زانو می‌رسید. آستین‌ها صاف و سه‌ربع بودند. کولیاجا از تیرمه و مخمل دوخته می‌شد. یقه، لبه، کمر و آستین‌ها اغلب با گل‌دوزی‌های غنی با استفاده از نخ‌های طلایی و نقره‌ای، مهره‌ها، پولک‌ها و مارپیچ‌ها تزیین می‌شدند.

لباس بیرونی کمر یک زن آذربایجانی شامل یک تومان (دامن) بود که تا مچ پا می‌رسید، به استثنای منطقه نخجوان-اردوباد که دامن‌ها کوتاه بودند. دامن از ۱۰ تا ۱۲ لایه دوخته می‌شد. اکثر زنان هم‌زمان پنج یا شش دامن می‌پوشیدند. دامن‌هایی که بین دامن زیرین و دامن رویی پوشیده می‌شدند، آرا تومان (یا دامن‌های میانی) نامیده می‌شدند. همه دامن‌ها در کمر با یک بزمیا — یک چین ریز یا گیرچین — جمع می‌شدند. یک تومان باگی — یک ریسمان بافته‌شده خانگی از نخ ابریشم رنگی — از لبه دامن رد می‌شد. هر دو سر این ریسمان به منگوله‌هایی از نخ‌های رنگی، نقره‌ای و طلایی ختم می‌شد. دامن‌ها از پارچه‌های متنوعی، از چیت گرفته تا گران‌ترین آن‌ها، از جمله مخمل و تیرمیا، دوخته می‌شدند. لبه دامن عمدتاً تزیین شده بود: توری طلایی یا نقره‌ای، نوار اریب از پارچه‌ای متفاوت و روبان‌های مختلف دوخته می‌شد.

در شهر، زنان هنگام بیرون رفتن، یک چاخچور (شلوار دو پا) روی تمام دامن‌های خود می‌پوشیدند. هر پاچه شلوار در مچ پا به صورت یک چین ریز جمع می‌شد و یک سرآستین تشکیل می‌داد که جوراب‌هایی از همان پارچه به آن دوخته می‌شد. هر پاچه شلوار چاخچور مستقل بود. چاخچور از پارچه‌های ابریشمی دوخته می‌شد. انواع زیادی از بافت‌های خانگی و دستی — ساریما، غاراگوز، زنجیره و شاه‌پسند (توری طلایی یا نقره‌ای) برای تزیین لباس

بیرونی زنان استفاده می‌شد. غوزا دویمه، زیورآلات توخالی طلایی یا نقره‌ای به شکل غنچه، نیز به عنوان تزیینات استفاده می‌شد. آن‌ها در امتداد یقه دوخته می‌شدند. پلاک‌های میداخیل و اِتکلیک طلایی یا نقره‌ای مهرشده با اشکال مختلف به لبه پیراهن دوخته می‌شدند. سکه‌های طلا، که به آن‌ها امپریال گفته می‌شد، نیز به‌طور گسترده مورد استفاده قرار می‌گرفتند. گوله باتین سنخ‌های طلایی یا نقره‌ای، مهره‌ها، پولک‌ها و غیره — برای تزیین لباس زنانه با گل‌دوزی استفاده می‌شد.

لباس بیرونی شانه زنانه نیز با پلاک‌های طلایی مهرشده که روی یقه، آستین‌ها و لبه دوخته می‌شدند، تزیین می‌شد. زنان روی آرخالِیغ یا چپکن‌ها کمر می‌بستند. کمربندهای چرمی پهن با سکه‌های نقره‌ای و سگک‌های نقره‌ای که روی آن‌ها دوخته می‌شد نیز رایج بود. رایج‌ترین سرپوش‌های زنانه کل آغای، نازیاز، گزگز و اُرپک — روسری‌های ابریشمی — بودند. در آذربایجان، کل آغای به صورت محلی تولید می‌شد. مراکز اصلی تولید کل آغای شهرهای گنجه، شماخی و شکی بودند. در بعضی جاها، زنان زیر روسری خود عرقچین — کلاهی کوتاه و تخت که اغلب با تزیینات طلاکاری شده و گل‌دوزی شده بود — می‌پوشیدند. «چادور»: بیش‌تر توسط زنان در شهرها و روستاهای حومه شهر پوشیده می‌شد. هنگام خروج از خانه، زن موظف بود چادور یا چارشب را روی کل لباس خود بپوشد و از سر تا پا خود را بپوشاند. چادر می‌توانست ساتن ساده، چهارخانه یا ابریشم رنگی باشد که عمدتاً تولید محلی بود. روبند — پوششی برای صورت با توری مشبک برای چشم‌ها — نیز از لوازم جانبی اجباری بود.



لباس مردانه، شوشا، سده ۱۹

لباس ملی مردان آذربایجانی را می‌توان به لباس زیر و لباس بیرونی — سرآستین و کمر — نیز تقسیم کرد. لباس بیرونی مردان آذربایجانی شامل اوست کونینی (پیراهن)، آرخالِیغ، چوخا (لباس روی شانه) و شلوار (لباس کمر) بود. لازم به ذکر است که این مجموعه لباس‌های محلی تقریباً در سراسر آذربایجان رواج داشت، با تغییرات جزئی محلی، به ویژه در مورد لباس رویی شانه. دو نوع آستین کوتاه وجود داشت: یکی با یقه راسته در جلو و وسط و دیگری کوسوورتکا (پیراهن سنتی روسی). هر دو نوع پیراهن یقه کوتاه، ایستاده و دوخته شده داشتند. آن‌ها با دکمه‌های کوچک ابریشمی یا قلاب بسته می‌شدند. پیراهن‌ها عمدتاً از ساتن و ساتن ساخته می‌شدند.

آرخالیغ: لباس رویی مردانه برش‌دار که در کمر با چین‌های کوچک یا چین‌های کوچک جمع می‌شد. آستین‌ها صاف بودند و به سمت لبه باریک می‌شدند. آرخالیغ تا کمر محکم به بدن می‌چسبید. آرخالیغ‌ها تک یا دو دکمه با یقه کوتاه دوخته شده و ایستاده بودند و با قلاب و دکمه محکم بسته می‌شدند. آرخالیغ‌ها از ابریشم، ترمه، ساتن، ماهوت، رپ، ساتن، دنده و سایر پارچه‌ها ساخته می‌شدند. مردان جوان کمربندهای چرمی (غایش) یا کمربندهای نقره‌ای (کمر) را روی آرخالیغ می‌بستند، در حالی که مردان مسن‌تر یک «غورشاغ» - تکه‌ای پارچه، مستطیل‌شکل به طول ۴ تا ۶ متر - را دور کمر خود می‌پیچیدند. برای غورشاغ از پارچه‌های گران‌قیمتی مانند ترمه، شال، زربافت و غیره استفاده می‌شد.

«چوخا»: نوع دیگری از لباس بیرونی مردانه. این لباس بریده شده و در کمر تا یا جمع می‌شد. سینه باز می‌ماند و آرخالیغ زیر چوخا نمایان می‌شد. چوخا تا کمر با پارچه نخی یا ابریشمی آستر می‌شد و در کمر با قلاب و دکمه بسته می‌شد. در آذربایجان دو نوع چوخا وجود داشت: وزنه لی چوخا و چرکزی چوخا. یکی از ویژگی‌های اساسی وزنه لی چوخا، وزنه بود - گازیرهایی [گازیر وسیله‌ای برای نگه داشتن فشنگ تفنگ بود. مترجم] که در دو طرف سینه قرار می‌گرفتند. این گازیرها یا حفره‌ها در ابتدا به عنوان محل قرارگیری فشنگ عمل می‌کردند، اما بعدها، با تکامل لباس، جنبه‌ای صرفاً تزئینی به خود گرفتند. گازیرها از چوب ساخته می‌شدند و در قسمت بالایی آن‌ها کلاهک‌هایی از جنس طلا، نقره یا سیاه قلم یا طلاکاری و عاج وجود داشت که از حفره‌ها بیرون زده بود. گاهی اوقات زنجیرهای طلا یا نقره از نقاب‌ها به سمت بالا امتداد می‌یافتند که سپس با یک گل رز به هم متصل می‌شدند. آستین‌های این نوع چوخا بلند و صاف بودند.

چوخای چرکزی در برش آستین‌ها و وجود نداشتن حفره (گازیرها) یا با چوخای وزنه لی متفاوت بود. آستین‌های چوخای چرکزی که به یک کلاه گرد یا نوک‌تیز «الچک» (elchek) ختم می‌شد و با ابریشم آستر شده بود، مصنوعی بودند. این آستین‌ها در پایین یک شکاف تمام قد داشتند که با دکمه‌های کوچک و سوراخ دکمه یا بدون آن‌ها بسته می‌شد. معمولاً چنین آستین‌هایی تا آرنج تا می‌شدند، روی شانه‌ها انداخته می‌شدند، به پشت می‌رفتند یا آزادانه آویزان می‌ماندند. طول چوخا متفاوت بود. می‌توانست بلند باشد و تا مچ پا برسد، یا کوتاه، درست زیر زانو. چوخاها از ماهود (پارچه پهن) و شال (پارچه پشمی خانگی) ساخته می‌شدند. چوخاها با بافت، طناب طلایی و نوار اریب از پارچه دیگری تزئین می‌شدند.

«شالوار»: به لباس بیرونی مردانه‌ای اشاره دارد که دور کمر پوشیده می‌شود. آن‌ها از دو پای صاف تشکیل شده‌اند که به سمت پایین باریک می‌شوند. یک گیره مثلثی در درز فاق قرار داده می‌شد. در کمر، شالوار با یک تومانی باغی (بند ابریشمی بافته شده) که از میان بالاتنه عبور داده شده بود، بسته می‌شد. بندها با منگوله‌های زیبایی از نخ طلا و نقره در خانه بافته می‌شدند. شالوارها از شال و پارچه‌های مختلف کارخانه‌ای ساخته می‌شدند.

«کورک»: یک لباس بیرونی زمستانی مردانه است. این یک کت پوست گوسفند است که خز داخل آن قرار دارد، باز و یقه‌دار است. کورک تا زیر زانوها امتداد دارد. در شهرها و مراکز تجاری، کورکوی خراسان پوشیده می‌شد. کتی از چرم دباغی شده زرد با طرح‌های گل‌دوزی شده. در کوهستان، چوپانان یاپینجی (بورکا) می‌پوشیدند. سرپوش عنصر مهمی از لباس مردان آذربایجانی بود و اهمیت زیادی به آن داده می‌شد.



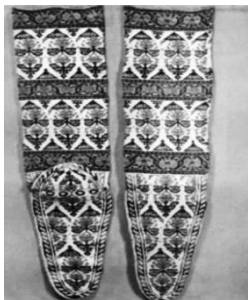
آراخچین، باکو، سده ۱۹



شب‌کوله، شکی، سده ۱۹

سربرهنه بودن ننگ بزرگی محسوب می‌شد. رایج‌ترین انواع سرپوش مردانه، کلاه‌های خز مختلف بود: پاپاخ بخارا و پاپاخ چرکزی (ساخته شده از غاراقول سیاه، خاکستری یا قهوه‌ای)، پاپاخ شالی (که چوپانان می‌پوشیدند) ساخته شده از پوست گوسفند و موارد دیگر. «آراخچین» (عرق چین): کلاه‌های ساخته شده از ترمه و ابریشم با گل‌دوزی‌های مختلف، اغلب با نخ طلا نیز رایج بود. مردان مسن و پیر نیز تَسَک — یک کلاه کوچک دوخته شده از پارچه سفید — را زیر کلاه‌های خز خود می‌پوشیدند. شب‌ها، مردان شب‌کوله (شب‌کلاه) می‌پوشیدند. کلاهی مخروطی شکل، لحاف‌دوزی شده یا گل‌دوزی شده، با آستر.

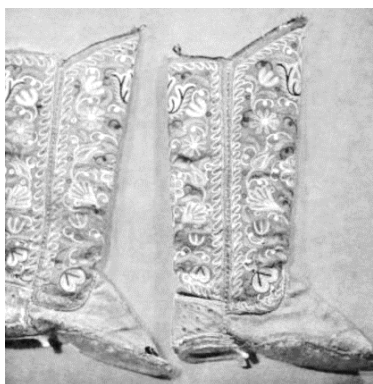
«جوراب‌ها»: جوراب‌های بافتنی، در سراسر آذربایجان رواج داشتند. آن‌ها از نخ‌های پشمی و ابریشمی بافته می‌شدند، در خانه بافته و رنگ می‌شدند. جوراب‌ها توسط مردان و زنان، کودکان و سال‌مندان پوشیده می‌شدند. جوراب‌های آذربایجانی با تزیینات غنی و رنگ‌های پُر جنب و جوش خود متمایز می‌شدند. الگوهای آن‌ها شبیه به الگوهای موجود در



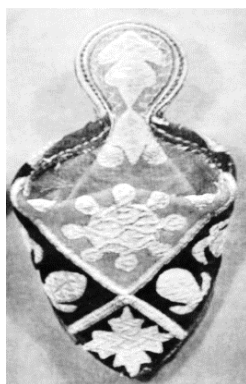
جوراب. باکو، سده ۱۹

فرش‌ها، گل‌دوزی‌ها، پارچه‌های چاپ‌شده و پارچه‌ها بود. جوراب‌ها بلند بودند و تا زانو می‌رسیدند و کوتاه بودند و تا بالای مچ پا می‌رسیدند.

کفش‌های چرمی فشرده و بافت‌دار چندرنگ در آذربایجان بسیار رایج بودند. رایج‌ترین پوش برای زنان و مردان، «باشماخ» یا کفش بود. زنان بیش‌تر کفش‌ها و چکمه‌های گل‌دوزی شده با ساق چرمی یا پارچه‌ای می‌پوشیدند. کفش‌های مردانه معمولاً بدون تزیین بودند و از چرم دباغی‌شده یا پوست خام ساخته می‌شدند. در شهرها، مردان کفش‌های چرمی ساخته‌شده در کارگاه‌های صنایع دستی می‌پوشیدند. در مناطق روستایی، مردان «چاربخ» می‌پوشیدند؛ پوستول‌های پوست خام با قسمت بالایی بافته شده و بندهایی از طناب پشمی. جواهرات، به نوبه خود، لباس را تکمیل می‌کردند و به وضوح بر شخصیت ملی لباس تأکید می‌کردند.



اوزون بوغاز خادین چکمه سی، گنجه، سده ۱۹



باشماخ، باسکال، سده ۱۹

طلا و نقره برای جواهرات استفاده می‌شد. سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی شامل الماس، زمرد، یاقوت کبود، یاقوت، مروارید، فیروزه و عقیق جگری بودند. مراکز تولید جواهرات شهرهای آذربایجان بودند: باکو، گنجه، شماخی، شکی، نخجوان و شوشا. جواهرسازان محلی انواع جواهرات را به مردم عرضه می‌کردند. در میان اقلام وارداتی، کمربندهای نقره‌ای زنانه و مردانه با نیلو - کمر و توگال ساخته شده توسط صنعت‌گران کوباجی شایسته ذکر ویژه هستند. زنان آذربایجانی عاشق جواهرات بودند و به وفور از آن‌ها استفاده می‌کردند. مجموعه کامل جواهرات و زیورآلات زنانه، ایام‌رای نامیده می‌شد. این جواهرات شامل طیف گسترده‌ای از زیورآلات سر و گردن، انگشتر، گوشواره و دست‌بند بود.

کتاب‌شناسی

- آریستووا، ت.ف.؛ *کردهای ماورای قفقاز*، مسکو، ۱۹۶۶.
- گوسینوف، ا.آ.؛ *روابط آذربایجان و روسیه در قرن‌های ۱۵ تا ۱۸*، باکو، ۱۹۶۳.
- حیدروف، م.خ.؛ *تولید صنایع دستی در شهرهای آذربایجان در قرن ۱۷*، باکو، ۱۹۶۷.
- دوورنیکووا، آی.آ.؛ *سنت‌های روسی و اوکراینی در پوشاک مردم مناطق شمال شرقی اوکراین. «قوم‌نگاری شوروی»*، ۱۹۶۸، شماره ۱. ۵.
- _____؛ *سنت‌های روسی و اوکراینی در پوشاک مردم حوزه رودخانه کوبان (اواخر قرن ۱۹ - اوایل قرن ۲۰)*. «قوم‌نگاری شوروی»، ۱۹۶۴، شماره ۱.
- ایزمایلووا، آ.آ.؛ *درباره پوشاک مردمی مناطق جنوب شرقی آذربایجان*. «بولتن آکادمی علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان. مجموعه علوم اجتماعی»، شماره ۴، ۱۹۶۴.
- کاراکاشلی، ک.ت.؛ *فرهنگ مادی آذربایجانی‌های مناطق شمال شرقی و مرکزی قفقاز صغیر (مطالعه تاریخی و قوم‌نگاری)*، باکو، ۱۹۶۴.
- کیلچفسکایا، ز.آ.؛ *لباس زنانه آذربایجانی قرن نوزدهم از روستای اودژک، منطقه هالدان*. مجموعه «فرهنگ مادی آذربایجان»، جلد دوم، باکو، ۱۹۵۱.
- لوباچوا، آی.پی.؛ *درباره تاریخ لباس آسیای میانه*. «قوم‌نگاری شوروی»، ۱۹۶۵، شماره ۶.
- ماسلووا، گ.س.؛ *تغییرات در لباس سنتی مردمی ریزان در سال‌های قدرت شوروی*. «قوم‌نگاری شوروی»، ۱۹۶۶، شماره ۵.
- _____؛ *لباس مردمی روس‌ها، اوکراینی‌ها و بلاروسی‌ها در قرن نوزدهم - اوایل قرن بیستم*. مجموعه قوم‌نگاری اسلاوی شرقی. «مجموعه مقالات مؤسسه قوم‌نگاری»، جلد XXXI، م، ۱۹۵۶.
- «مردمان قفقاز»، مجموعه، جلد II، M. ۱۹۶۲.
- Rusaykina S. P.، *پوشاک مردمی تاجیکان منطقه گرم جمهوری سوسیالیستی تاجیکستان*. مجموعه مردم‌نگاری آسیای میانه (II) «مجموعه مقالات مؤسسه مردم‌نگاری»، جلد XLVII، M. ۱۹۵۹.
- Studenetskaya E. I.، *درباره پوشاک مردمی مدرن*. «مردم‌نگاری شوروی»، ۱۹۶۳، شماره ۲.
- _____؛ *پوشاک مردمان قفقاز (درباره جمع‌آوری مواد برای اطلس تاریخی و مردم‌نگاری قفقاز)*. «قوم‌نگاری شوروی»، ۱۹۶۷، شماره ۳.
- «تاتارهای مناطق ولگای میانی و اورال»، مسکو، «علم»، ۱۹۶۷.
- افندیف، ر.؛ *نمونه‌هایی از فرهنگ مادی آذربایجان*، باکو، ۱۹۶۰.

لباس مردم سرزمین اژدها

تارنمای چین

لباس مردم چین بازتابی از فرهنگ، روی دادهای تاریخی و حتی طبیعت و آب و هوای این سرزمین کهن است. از انتخاب پارچه گرفته تا رنگ و نقش، همگی حرفهای زیادی برای گفتن دارند. در این مقاله از وبلاگ دالاهو، برای تان از لباس این مردم خاص بیشتر گفته‌ایم.

لباس مردم چین چگونه است؟

لباس بخش مهمی از فرهنگ هر کشور را به خود اختصاص می‌دهد و در سرزمین کهنی مانند چین لباس‌های سنتی هم‌چون دری به روی تاریخ، فرهنگ و روح پر رمز و راز این تمدن دیرینه عمل می‌کنند. این پوشاک نه تنها یک تن‌پوش ساده؛ بلکه روایت‌گر هزاران سال زیبایی‌شناسی، اندیشه و جای‌گاه اجتماعی هستند. شناخت لباس مردم چین از گذشته تا امروز کمک می‌کند تا تصور تاریخ کهن در چین برای تان ساده‌تر باشد و ارتباط عمیق‌تری با این فرهنگ برقرار شود. در ادامه از قصه لباس مردم چین خواهیم گفت.

لباس مردم چین چرا مهم است؟

لباس سنتی مردم چین به عنوان بخشی حیاتی از تمدن مردم این کشور شناخته می‌شود و نقش مهمی در تاریخ و فرهنگ این کشور ایفا می‌کند. این لباس‌ها با رنگ‌ها، نقش‌ها و برش‌های خاص خود قصه ناگفته روزگاران امپراتوری و باورهای عمیق مردمان شرق را روایت می‌کنند.

لباس سنتی مردم چین با ویژگی‌های اصلی هم‌چون یقه ضرب‌دری، قرار گرفتن لبه راست لباس بر روی لبه چپ، بستن لباس با کمربند و ترکیبی از پیراهن با دامن یا ردای

بلند شناخته می‌شود. این ویژگی‌ها هزاران سال حفظ شده‌اند تا این‌که در دوران جمهوری چین (۱۹۱۲ تا ۱۹۴۹ میلادی) کت چینی (لباس مائو) و «چانگ‌سام» (cheongsam) یا «چی پائو» (Qi Pao) رواج یافتند. امروزه مردم چین در زندگی روزمره لباس‌های مدرن تن می‌کنند که تفاوت چندانی با پوشش مردم غرب ندارد. از لباس‌های سنتی در جشن‌ها، مراسم یا مناسبت‌های مذهبی استفاده می‌شود و یا می‌توان آن‌ها را در سریال‌ها و فیلم‌های تلویزیونی چینی به شکل گسترده‌ای دید. باید اشاره کرد که هم‌چنان بسیاری از اقلیت‌های قومی از لباس‌های سنتی در زندگی روزمره استفاده می‌کنند و این لباس‌ها تأثیر بسیاری را در شکل‌گیری پوشاک سنتی چینی داشته‌اند.

تاریخچه لباس چینی

بر اساس آن‌چه یافته‌های تاریخی نشان می‌دهند، سابقه لباس‌های چینی به اواخر دوران پارینه‌سنگی (از ۱,۷ میلیون سال پیش تا قرن ۲۱ قبل از میلاد) بازمی‌گردد. لباس‌های آن دوران شامل پوست حیوانات و تزئیناتی شامل سنگ‌های کوچک و دندان حیوانات بودند و مراحل تکامل خود را در طول دوران طی کردند تا به امروز برسند.

لباس‌های واقعی چینی در حدود ۵۰۰۰ سال پیش توسط «امپراتور زرد» (Yellow Emperor) اختراع شدند. در دوران سلسله شانگ (قرن ۱۷ تا ۱۰۴۶ قبل از میلاد) ویژگی‌های اصلی لباس سنتی چینی شکل گرفتند و الگوی کلی پیراهن و دامن در لباس‌ها پدیدار گشت. سالیان بعد و در دوران سلسله ژو (۱۰۴۶ تا ۲۵۶ قبل از میلاد) ردای بلند در لباس‌ها ظاهر شد که به مدت هزاران سال در کنار ترکیب پیراهن-دامن به شکل هم‌زمان رواج پیدا کرد و به مرور زمان تکامل یافت. پس از آن با تشکیل جمهوری چین تغییرات بزرگی در لباس چینی رخ داد و لباس مائو میان مردان و چی پائو میان زنان محبوب شد. در اوایل دوران جمهوری خلق چین لباس مائو نه تنها در میان مردان بلکه در میان زنان نیز رایج شد؛ هرچند در دهه ۱۹۷۰ و با اجرای سیاست اصلاحات مردم به تدریج به پوشیدن لباس‌های سبک غربی روی آوردند.

جزئیات لباس چینی

لباس چینی قدیمی جدای از ویژگی‌ها و الگوهای اصلی از جزئیات خاصی مانند ظاهر، برش، تزئین، رنگ و طراحی خاص در سلسله‌های مختلف برخوردار بوده است. در ادامه با جزئیات لباس چینی قدیمی در دوره‌های مختلف آشنا می‌شوید:

جزئیات لباس مردم چین در سلسله هان

در دوره هان (۲۰۶ پیش از میلاد - ۲۲۰ میلادی) که دومین دودمان امپراتوری در تاریخ چین است لباس مردان و زنان تقریباً به یکدیگر شباهت داشت. در این دوره تفاوت لباس‌ها به‌طور عمده با رنگ، جنس پارچه و تزیینات مشخص می‌شد. این دوران به سبک «تاریک» شهرت داشت و از ترکیب رنگ‌های مشکی و قرمز در لباس‌ها بسیار استفاده می‌شد. از ویژگی‌های بارز لباس‌های دوره هان، آستین‌های بسیار پهن، لایه‌لایه بودن لباس و پوشش‌هایی بود که معمولاً از دو یا سه بخش تشکیل می‌شد. یک روپوش گشاد با یقه ضرب‌دری، دامنی بلند با پیچش و یک لباس رو با همان طرح که دور کمر پیچیده می‌شد، این بخش‌ها را تشکیل می‌داد. در هر دوره از تاریخ چین رنگ‌ها و طراح‌های خاصی مورد توجه قرار گرفته‌اند.

جزئیات لباس مردم چین در سلسله تانگ

در دوران سلسله تانگ (۶۱۸ تا ۹۰۷ میلادی) به دلیل تجارت پُر رونق از طریق جاده ابریشم با کشورهای هم‌سایه پارچه‌ها و رنگ‌های جدید از سرزمین‌های دیگر وارد چین شد. سبک پوشش در این دوره بسیار رنگارنگ بود و مردم توجه و خاصی به ظاهر و هم‌آهنگی لباس‌های خود داشتند. پشم، کتان و ابریشم از مواد اصلی به شمار می‌آمدند و ابریشم به دلیل قیمت بالا، مختص طبقات اشرافی بود.

رنگ‌های طلایی و زرد، مختص امپراتور و خاندان سلطنتی بود و به‌تدریج به نماد قدرت سلطنتی تبدیل شد؛ در حالی که سایر رنگ‌ها برای همه طبقات اجتماعی آزادانه قابل استفاده بود. زنان در این دوره معمولاً پیراهن‌هایی آستین‌بلند با یقه باز می‌پوشیدند که گاهی بخش‌هایی از سینه را نمایان می‌کرد. این نوع لباس پوشیدن در مقایسه با سبک‌های محافظه‌کارانه پیشین بسیار جسورانه تلقی می‌شد. این پیراهن‌ها در دامن‌هایی بلند با پارچه‌هایی لخت و طرح‌های هندسی فرو می‌رفتند و با کمربندی دور سینه بسته می‌شدند. لباس مردان در این دوره ادامه‌ای از سبک هان بود؛ اما تنوع بیش‌تری داشت. مردان اغلب ردایی ساده و تکررنگ با یقه‌های گرد می‌پوشیدند که همراه با کمربند چرمی و چکمه استفاده می‌شد و این خود یکی از جاذبه‌های برتر چین محسوب می‌شود.

سلسله مینگ

در دوران سلسله مینگ (۱۳۶۸ تا ۱۶۴۴ میلادی) سبک پوشش مردم شباهت زیادی به دوران سلسله هان داشت با این تفاوت که تلاش شد نفوذ اقوام بیگانه و اقلیت‌ها از آن زدوده

شود. در مُد مردانه، یقه‌های مربعی و طرح‌های دوخته‌شده به کار می‌رفت تا جای‌گاه اجتماعی و مقام افراد مشخص شود. این طرح‌ها شامل نقوش گل، گیاه، حیوانات و اشکال هندسی بودند. لباس چینی دخترانه و زنانه در دوران مینگ، نسبت به دوره‌های پیشین، پوشیده‌تر و متین‌تر شد. بیش‌تر زنان پیراهنی تا میانه ران، روی دامنی بلند تا زمین می‌پوشیدند که باعث می‌شد قامت آن‌ها کشیده‌تر به نظر برسد. با تغییرات سیاسی چین، لباس مردم چین دست‌خوش تغییرات می‌شد با تغییرات سیاسی چین، لباس مردم چین دست‌خوش تغییرات می‌شد.

جزئیات لباس مردم چین در سلسله چینگ

در دوران سلسله چینگ (۱۶۳۶ تا ۱۹۱۲ میلادی) که توسط اقوام کوچ‌نشین «منچو» پایه‌گذاری شد، لباس افراد جای‌گاه اجتماعی یا مقام دولتی آن‌ها را نشان می‌داد. این لباس‌ها از سبک پوشش سواره نظام منچو بسیار تأثیر گرفته بودند. رنگ رسمی این دودمان زرد به شمار می‌رفت که منحصرأً برای خاندان سلطنتی مجاز بود.

مردان در این دوران به‌طور معمول ژاکتی با یقه صاف می‌پوشیدند که ریشه در کت‌های خاص اسب‌سواران منچویی داشت و آن را با دامنی بلند همراه می‌کردند. زنان در این دوران می‌توانستند هم‌چنان از لباس‌های سنتی دوران مینگ استفاده کنند. زنان طبقات مرفه معمولاً ردایی به تن می‌کردند که با دامنی چین‌دار و دورتادور بسته همراه می‌شد. لباس امروزی چانگ سام ریشه در دوره چینگ دارد و در اصل پوشش زنان منچو محسوب می‌شد.

انواع لباس‌های قدیمی چینی

در چین برخی از لباس‌های سنتی به نسبت دیگر لباس‌ها شناخته‌شده‌تر هستند و شاید بسیاری از افراد اسم لباس سنتی چین را با این لباس‌ها بشناسند. از جمله معروف‌ترین لباس‌های سنتی چین موارد زیر هستند:

هانفو، سنتی‌ترین لباس چینی

هانفو (Hanfu)، لباس قوم هان، از کهن‌ترین لباس‌های سنتی چین به شمار می‌رود. اکثریت مردم چین از قوم هان هستند و همین مسئله اهمیت لباس هانفو را در نزد مردم چین افزایش می‌دهد. طبق افسانه‌ها قدمت این لباس به بیش از ۴۰۰۰ سال پیش و به زمانی بازمی‌گردد که «لئیتسو»، همسر امپراتور افسانه‌ای «هوانگدی»، برای نخستین‌بار با ابریشم پارچه بافت. این لباس در طول سلسله‌های مختلف به تدریج تکامل پیدا کرد تا این‌که در دوره سلسله هان به لباس رسمی این سلسله تبدیل شد. برای زینت بخشیدن به

هانفو، از انواع آویزهای تزئینی استفاده می‌شد که به کمر بند متصل بودند. هرچه تزئینات بیش‌تر و پیچیده‌تر بود، نشان از جای‌گاه اجتماعی بالاتری می‌داد. هانفو به سه سبک کلی تقسیم می‌شود: کت و دامن، کت و شلوار، و لباس یک‌تکه. رایج‌ترین سبک، کت و دامن است که بیش‌تر زنان آن را می‌پوشند.

چی پائو (قی‌پاو)، مشهورترین لباس سنتی چینی

چی پائو که با نام چانگ سام (Qipao- Cheongsam) نیز شناخته می‌شود، تکامل یافته لباس بلند زنان قوم مانچو در دوران سلسله چینگ بود. چی پائو مشهورترین لباس سنتی مردم چین «استچی پائو» مشهورترین لباس سنتی مردم چین است.

چی پائو بعدها به سه سبک عمده پکن، شانگهای و هنگ‌کنگ تقسیم شد که در طراحی، رنگ، تزئینات و جنس پارچه تفاوت‌هایی با یک‌دیگر دارند. چی پائوهای پکن بیش‌تر حالت سنتی دارند و در آن‌ها از رنگ‌های درخشان‌تر و تزئینات پیچیده‌تر استفاده شده است. چی پائوهای شانگهای جلوه‌ای تجاری و مدرن‌تر دارند و عناصر غربی بیش‌تری در طراحی و رنگ آن‌ها به چشم می‌خورد. چی پائوهای هنگ‌کنگ نیز تحت تأثیر مستقیم مد اروپایی قرار گرفتند؛ به‌طوری که آستین آن‌ها کوتاه‌تر و تزئینات‌شان ساده‌تر است.

لباس تانگ

لباس تانگ (Tang Suit) در واقع یک نوع کت چینی است و ارتباطی به لباس دوران سلسله تانگ ندارد. این لباس از «ماگوا» (magua) (لباس سوارکاری قوم مانچو) در دوران سلسله چینگ الهام گرفته است. نام «تانگ» توسط چینی‌های خارج از کشور رواج یافت؛ زیرا سلسله تانگ به دلیل قدرت و شکوهش شهرت جهانی داشت. خارجی‌ها مردم چین را «مردم تانگ» می‌نامیدند و لباس‌شان را «تانگ‌زوانگ» (Tangzhuang) یا «لباس تانگ» می‌خواندند. لباس تانگ، نوعی کت سنتی چینی به نام «دویی‌جین» است که دکمه‌های آن در جلو قرار دارند. این کت یقه «ماندارینی» (یقه ایستاده نواری شکل) دارد و از دکمه‌هایی به نام قورباغه‌ای برای تزئین بهره می‌برد. این لباس مزین به حروف و کلمات چینی است که مفاهیمی هم‌چون خوش‌شانسی و آرزوهای نیک دارند.

لباس ژونگ شان (Zhongshan Suit)، لباس رسمی سنتی مردان

لباس ژونگ شان که در خارج از چین به نام «لباس مائو» نیز شناخته می‌شود، نوعی کت مردانه است. در طراحی لباس ژونگ شان ترکیبی از سبک‌های شرقی و غربی استفاده می‌شود. این لباس چهار جیب بزرگ در جلو (دو بالا و دو پایین)، پنج دکمه مرکزی در جلو

و سه دکمه کوچک روی هر آستین دارد. به خاطر فرم متقارن و ظاهر موقر، این لباس هم در مناسبت‌های رسمی و هم غیر رسمی قابل استفاده است. رنگ‌های رایج ژونگ شان معمولاً رنگ‌های ساده‌ای مانند مشکی، سفید، آبی و خاکستری هستند و افراد رنگ لباس را بسته به موقعیت مورد نظر خود انتخاب می‌کنند.

لباس‌های سنتی عروسی چینی

لباس‌های سنتی عروسی چینی بسته به دودمان و دوره‌های زمانی مختلف، متفاوت هستند. با این حال اغلب آن‌ها به رنگ قرمزند زیرا در فرهنگ چین، قرمز نماد خوش‌شانسی، شادی و سعادت است. شناخته‌شده‌ترین لباس‌های عروسی شامل تاج قرمز و ردای رسمی هستند که هنوز هم در مراسم عروسی سنتی یا برای گرفتن عکس‌های عروسی به‌طور گسترده‌ای توسط عروس و دامادها پوشیده می‌شوند.

لباس چینی ملکه و شاه

دنایای لباس شاه و ملکه در چین دنیایی پر از رمز و راز بوده است. شاه و ملکه لباس‌هایی خاص می‌پوشیدند که با لباس مردم عادی بسیار متفاوت بود. «لباس اژدها» (Longpao) نوعی پوشش سلطنتی پادشاهی در چین باستان بود که با نقش‌های اژدها تزیین می‌شد و امپراتوران آن را هر روز برای حضور در دربار به تن می‌کردند. برای مراسم ویژه امپراتوران لباس‌هایی مشابه لباس اژدها اما متناسب با آن مناسبت‌ها طراحی و دوخته می‌شد. برای دوخت یک دست لباس اژدهای اصیل ۳ تا ۴ خیاط ماهر باید به مدت حدود ۲ سال با یک‌دیگر همکاری می‌کردند. نکته جالب در مورد این لباس‌ها این بود که رنگ زرد تنها برای مقامات عالی‌رتبه و اعضای خانواده سلطنتی در سلسله چینگ مجاز بود. همچنین تعداد جانوران خاص هم‌چون اژدها یا ققنوس بر روی لباس‌ها با توجه به رتبه فرد در دربار یا نسبت خونی او با خواندن سلطنتی در نظر گرفته می‌شد. در حال حاضر برای دیدن این لباس می‌توان به «شهر ممنوعه» پکن رفت که به عنوان بزرگ‌ترین موزه بیش از ۲۰۰۰۰ دست لباس اژدها را در مجموعه خود نگهداری می‌کند. در مورد لباس چینی ملکه نیز قواعد و جزئیات مختلفی وجود داشت. لباس ملکه‌های چینی نمایان‌گر مقام سلطنتی آن‌ها و همچنین تأثیرات فرهنگی هر دوره تاریخی بود. در دوره سلسله هان ملکه‌های چینی لباس‌هایی با آستین‌های بلند و گشاد و پارچه‌های آزاد و روان بر تن می‌کردند.

در دوران سلسله تانگ سبک لباس‌های ملکه ساختارمند و چندلایه بود که با کلاه‌های پیچیده، جواهرات و زیورآلات تزیینی برجسته می‌شد. این تغییرات با توجه به سلسله‌های

لباس مردم سرزمین اژدها □ ۱۸۱۱

مختلف در لباس‌های زنان امپراتور دیده می‌شد و گواهی بر تغییرات مداوم در سبک مد و تأثیرات فرهنگی هر دوره می‌داد. لباس‌های زنان امپراتور از سادگی و ظرافت دوران هان به عظمت و شکوه دوران چینگ رسید تا بازتاب‌دهنده دست‌آوردهای هنری و فرهنگی زمان خود باشد.^۱



۱ با سپاس از: م. روزبه، س. مشعل.

پوشاک چین باستان: زیبایی، سلامتی و هم‌آهنگی

وانگ یاهی / مردم‌شناس چینی

(Minghui.org)



در تصاویر افراد چینی از سلسله‌های گذشته، زنان لباس‌های تزیینی بر تن داشتند که از سر تا پا در لایه‌ها و لوازم جانبی پوشانده شده بودند. اما لباس‌های آن‌ها بیش‌تر از آن‌چه زیبا باشد، دارای ابزار و آلات براق بود. لباس‌های چینی عهد باستان — برای هر دو جنس — عمل‌کردهای مختلفی، از احترام‌گذاشتن گرفته تا تقویت سلامتی را انجام می‌دهد. در زیر چند نمونه آورده شده است.

سرپوش (فوتو) و گیره مو

سرپوش در چین باستان فوتو نامیده می‌شد. رسم استفاده از سرپوش در سلسله هان آغاز شد و در دوره ژوی شمالی (۵۵۷-۵۸۱ بعد از میلاد) با عنوان فوتو ارائه شد. در سلسله سویی (۵۸۱-۶۱۸ بعد از میلاد)، سرپوش رسمی رایج شد و رواج پیدا کرد. در آن زمان، افراد از همه اقشار اجتماعی، صرف نظر از جنسیت، از پوشیدن نوعی سرپوش لذت می‌بردند و آن را جزئی ضروری از لباس روزانه خود می‌دانستند.

آداب و رسوم فوتو در چین باستان براساس نظریه پنج عنصر، نظریه یین و یانگ، همراه با هم‌آهنگی سانکای است که به تعامل بین آسمان، زمین و نوع بشر اشاره دارد.

آسمان و زمین الگوهای یین و یانگ را در روز و شب نشان می‌دهند. هم‌چنین نمادی از گردش چهار فصل است. به‌طور مشابه، بدن انسان شامل پنج اندام یین و شش اندام یانگ است و از طریق ۱۲ نصف‌النهار معمولی و هشت نصف‌النهار اضافی که چی، خون و انرژی را به گردش در می‌آورند، تغییرات را متجلی می‌کند.

چینی‌های عهد باستان معتقد بودند که آسمان گرد و زمین چهارگوش است و انسان‌ها با سر گرد و پاهای چهارگوش مطابق قوانین طبیعت خلق شده‌اند. بنابراین، انسان باید زندگی کاملی داشته باشد که از قوانین آسمانی پیروی می‌کند، در حالی که در برخورد با دیگران منصف و درست‌کار باشد.

علاوه بر این، زندگی فرد باید بر اساس اصل یین و یانگ و هم‌چنین تغییرات چهار فصل متوازن باشد. یعنی فرد باید از اضطراب، افراط در شهوت و طغیان بیش از حد احساسات خودداری کند. مردم باید به سلامت خود اهمیت داده و تقوا را در خود پرورش دهند.

گیره موی گل‌دار نیز رایج بود و نماد برکت، جشن و قدردانی بود. مردم آن‌ها را در مناسبت‌های خاص، مانند جشن‌ها و مراسم عبادی که به آسمان و زمین احترام می‌گذاشتند، می‌پوشیدند. مناسبت‌های دیگر شامل جشنواره‌ها، ضیافت‌های دربار سلطنتی، جوایز امپراتوری، مراسم اهدای عنوان، جشن‌های تبریک برای نمرات بالا در امتحانات امپراتوری، جشن‌های عروسی و غیره بود.

برطبق سونگ شی (تاریخ سونگ)، «فوتو و گیره موی گل‌دار به عنوان سرپوش شناخته می‌شدند. آن‌ها برای جشن احیای کشور، انجام مراسم در حومه و استقبال از بازگشت امپراتور به قصر پوشیده می‌شدند. هم‌چنین در مناسبت‌هایی برای ابراز قدردانی از حاکمیت مناسب بودند.»

بسیاری از دانش‌مندان و صاحب‌منصبان در سلسله تانگ به گیره موهای گل‌دار علاقه داشتند و این سنت در سلسله سونگ ادامه یافت. داستانی مشهور وجود داشت به نام «گیره

موهای گل‌دار چهار صدراعظم»، درباره این‌که چگونه هان چی، وانگ گویی، وانگ آنشی و چن شنگژی یک بار به‌طور هم‌زمان و در یک مکان از یک مدل گیره مو استفاده کردند. هر چهار نفر بعداً در زمان سلسله سونگ صدر اعظم شدند.

دامادها در سلسله سونگ نیز دوست داشتند از گیره مو استفاده کنند. سیما گوانگ، مورخ مشهور و مقام بلندپایه آن زمان در کتاب خود به نام شو یی، مراسم ازدواج، درباره این سنت اظهار داشت: «رسم غیر مذهبی پوشیدن گیره موهای گل‌دار، رفتار مردانه او را تنزل می‌دهد. اما اگر کسی باید آن‌ها را بپوشد، باید دو تا از آن‌ها را بپوشد.»

نوع سوم سرپوش سنتی، موئی، حلقه‌ای از پارچه است که دور پیشانی می‌پیچند. به‌طور معمول با جواهرات و سایر فلزات و سنگ‌های گران‌بها تزیین شده است. فوتو، گیره موی گل‌دار و موئی، با هم، نیز هدفی درخصوص سلامتی داشتند: آن‌ها از نقطه طب سوزنی بای‌هویی در برابر باد و سرما محافظت می‌کردند.

طب سنتی چینی معتقد است که «سر نقطه تلاقی همه نصف‌النهارهای یانگ است.» نقطه طب سوزنی بای‌هویی دقیقاً همان جایی است که همه این نصف‌النهارها هم‌دیگر را قطع می‌کنند.

طب چینی معتقد است که اگر این نقطه تلاقی آسیب ببیند، فرد دچار سرگیجه، وزوز گوش، درد گردن، تاری دید و کُندی در حرکت می‌شود. در یک نمونه از تاریخ چین، ضعف در عمل‌کرد نقطه طب سوزنی بای‌هویی، شاهزاده گوئو را نیز در وضعیت اغمای عمیقی فرو برد. او توسط بی‌آن‌چه، پزشک افسانه‌ای چینی به زندگی بازگردانده شد. بی‌آن مجبور شد از یک سوزن طب سوزنی برای تحریک نقطه طب سوزنی بای‌هویی شاهزاده استفاده کند که باعث احیای دوباره او شد.

کمربندها

در نقاشی بالا می‌توانیم ببینیم که همه دور کمرشان، در جایی که نصف‌النهار دای در گردش است، کمربند بستند.

در متنی کلاسیک گفته می‌شود: «نصف‌النهار دای از نقطه طب سوزنی جی شی شروع می‌شود. دور کمر می‌رود و مانند یک کمربند در جلو قرار می‌گیرد. وقتی فرد کمربند می‌بندد و لباس خود را متعادل می‌کند، نصف‌النهار دای از همه نصف‌النهارهای طولی پشتیبانی می‌کند و آن‌ها را در تعادل منظم نگه می‌دارد.

بر طبق نان جینگ، متنی کلاسیک درخصوص ۸۱ مشکل پزشکی، اگر نصف‌النهار دای عمل‌کرد خوبی نداشته باشد، فرد احساس نفخ در ناحیه شکم می‌کند، انگار در آب نشسته است.

در متن کلاسیک ذکر شده است که نصف‌النهار دای محل تلاقی سه نصف‌النهار جداگانه، رن، چونگ و دو است. هر سه نصف‌النهار نقش مهمی در طب چینی ایفا می‌کنند، به‌طوری که نصف‌النهار رن مسؤول تغذیه جنین در زن است، نصف‌النهار چونگ به عنوان «دریای همه نصف‌النهارهای یانگ» و نصف‌النهار دو به عنوان نصف‌النهار اصلی یانگ در یک زن، تمامی سایر نصف‌النهارهای یانگ در گردش را رهبری می‌کند. نصف‌النهارهای چونگ، رن و دو از یک نقطه سرچشمه می‌گیرند؛ اما از قسمت‌های مختلف پیروی می‌کنند و همه آن‌ها از میان نصف‌النهار دای می‌گذرند.

نصف‌النهار دای نیز می‌تواند تحت تأثیر رابطه جنسی قرار گیرد. به‌طور خاص، طب چینی معتقد بود که اگر فردی نتواند از احساسات مختلف خودداری کند و به لذت‌های حسی بپردازد، نصف‌النهار دای او ضعیف می‌شود. این به نوبه خود به کلیه‌ها آسیب می‌رساند، مغز را خسته می‌کند و کمر را سفت و پاها را سنگین می‌کند.

بی‌آن‌چه، شین شو از طریق نصف‌النهار دای به ارتباط بین رابطه جنسی بیش از حد و کلیه‌ها اشاره می‌کند. هم‌چنین علائم دیگری ناشی از ضعف در نصف‌النهار دای مانند سکتة مغزی، سوزاک، ترشح آلت تناسلی یا واژن، فشار بیش از حد کلیه، سرد شدن اندام‌ها، درد شکم، خون در مدفوع، تحلیل رفتن استخوان، کم‌درد و ضعف عمومی ذکر شده است. علاوه بر این، فوکه یوچی (متن کلاسیک بسیار ارزشمند در زمینه زنان و زایمان توسط شن جینائو، پزشک در سلسله چینگ) درباره عواقب آن برای زنانی که رابطه جنسی بیش از حد داشتند، بحث کرد. رنگ ترشحات واژن نشان‌دهنده مشکلات اندام‌های خاص است: سبز برای کبد، قرمز برای قلب، زرد برای طحال، سفید برای ریه‌ها و سیاه برای کلیه‌ها.

از آن‌جاکه نصف‌النهار دای برای حفظ سلامتی در بسیاری از مناطق مختلف بدن مهم است، کمربندها در ناحیه عمومی آن بسته می‌شوند تا از این ارتباط مهم محافظت کنند.

رداهای و لباس‌های بلند

مردان در تصویر بالا همه لباس و چکمه‌های بلند پوشیدند و ظاهری با تقوا و با وقار دارند. خانم‌ها لباس‌های بلند و گسترده‌ای بر تن دارند و زیبا و برازنده هستند. چرا مردم عهد قدیم دوست داشتند این ردها و لباس‌های بلند را بپوشند؟

همان‌طور که در بالا ذکر شد، بدن انسان دارای ۱۲ نصف‌النهار معمولی و هشت نصف‌النهار اضافی است که نصف‌النهار رن، دو، دای، چونگ، یین‌وی، یانگو و، یین‌چیانو و یانگ‌چیانو هستند. این نصف‌النهارهای اضافی به بدن کمک می‌کنند آن‌چه را که کافی نیست دوباره پر کند و آن‌چه را که بیش از حد است ذخیره کند.

بر طبق نان جینگ، مشکل پزشکی شماره ۲۸، نصف‌النهارهای یانگ‌وی و یین‌وی به تنظیم گردش همه نصف‌النهارها در بدن کمک کرده و آن‌چه را بیش از حد است، ذخیره می‌کنند. نصف‌النهار یانگ‌وی از نقطه طب سوزنی بای‌هوپی در بالای سر شروع می‌شود و نصف‌النهار یین‌وی از نقطه طب سوزنی هوپی‌یین شروع می‌شود.

قدما هشت نصف‌النهار اضافی را با کانال‌ها و دریاچه‌ها مقایسه می‌کردند. هنگامی که چی و خون بدن فراوان هستند، آن‌ها در هشت نصف‌النهار اضافی ذخیره می‌شوند. هنگامی که چی و خون در بدن ضعیف و ناکافی است، بدن برای جبران کمبود به چی و خون ذخیره‌شده در نصف‌النهارهای اضافی نیاز دارد. نصف‌النهارهای یین‌وی و یانگ‌وی یک چنین نقش نظارتی را ایفا می‌کنند تا تعادل خوبی از چی و خون در بدن انسان تضمین شود.

نصف‌النهارهای یانگ‌وی، یین‌وی، یانگ‌چیانو و یین‌چیانو همه از مفصل مچ پا منشأ می‌گیرند. بنابراین، گفته شد که رداها و لباس‌های بلندی که مردم عهد قدیم می‌پوشیدند به عنوان ساحل رودخانه عمل می‌کردند و این اطمینان را می‌دادند که چی و خون می‌توانند به‌طور مؤثر در جهت‌های درست جریان یابند.

پوشاک منحط برای سلامتی مضر است

ما مشاهده کرده‌ایم که سلامتی برای چینی‌های عهد باستان در هر جنبه‌ای از زندگی روزمره، از جمله نحوه لباس پوشیدن، یک اولویت بزرگ بود. اما شرایط به‌طور چشم‌گیری تغییر کرده است.

وقتی امروزه برای خرید بیرون می‌روید یا در خیابان قدم می‌زنید، مردان و زنان را می‌بینید که لباسی را می‌پوشند با سوراخ‌هایی که به‌طور عمدی در آن ایجاد کرده‌اند. در تابستان، برخی از افراد لباس‌هایی را می‌پوشند که شانه‌ها، ناف و ران‌هایشان برهنه است. برخی از شلوارهای کوتاه و تنگ استفاده می‌کنند و خط کمر آن‌ها در زیر خط طبیعی کمر فرد قرار دارد. در زمستان، برخی افراد جوراب نمی‌پوشند و برخی موهای خود را آشفته می‌کنند.

برای مردم عهد قدیم، لباس پوشیدن به این شکل نامناسب تلقی می‌شد، زیرا ارواح پلید را به خود جلب می‌کرد و به سلامتی فرد آسیب می‌رساند. دلیل‌اش این است که بسیاری از

نقاط طب سوزنی مهم روی سر، گردن، شانه‌ها، مفاصل زانو، مچ پا و غیره قرار دارند. اگر این اجزای بدن به‌طور مداوم در معرض دید قرار گیرند، باعث می‌شود انرژی یانگ بدن به بیرون نشت کرده و اجازه ورود مواد بد را به بدن بدهد. این مواد باعث بسته شدن نقاط طب سوزنی و آسیب به اندام‌های داخلی می‌شود.

قدیمی‌ها به منظور محافظت از خود در برابر شش عنصر نامطلوب (باد، سرما، گرما، رطوبت، خشکی و آتش) لباس می‌پوشیدند. لباس آن‌ها نه تنها از نظر بصری زیبا بود، بلکه احساسی از پاک‌ی و احترام را نیز به همراه داشت.

اما امروزه در نحوه پوشش، آسیب‌پذیرترین قسمت‌های بدن انسان اغلب برهنه می‌ماند. قدیمی‌ها درباره درد شانه در ۵۰ سالگی صحبت می‌کردند، در حالی که امروزه مردم از درد شانه در ۲۰ سالگی شکایت دارند. علاوه بر این، برهنه نشان دادن بدن در لباس هم‌چنین باعث تشویق افکار ناسالم در افرادی می‌شود که نزدیک فرد مزبور هستند. لباس یا لوازم جانبی با تصاویر اسکلتنر یا شیاطین نیز به عنوان اهداف انرژی منفی در نظر گرفته می‌شدند.

در دورانی مانند امروز که جامعه‌ای پیچیده، فشار روانی زیادی را برای مردم به همراه دارد، شاید بتوانیم از شیوه زندگی قدیم الهام بگیریم. احتمال دارد نه تنها به نفع خودمان باشد، بلکه به‌طور کلی جامعه ما را بهتر کند.

کتاب‌شناسی

طب سوزنی کلاسیک ای‌بی و موشی‌باسشن‌هوانگدی نی‌جینگ، لی‌نگشونان جینگ، زنان و زایمان. فو‌چینگ‌ژوبی‌آن‌چه، شین شو، تاریخ سلسله سونگرومن شی‌چین (کتاب پزشکی قدیمی نوشته شده در سلسله جین).

مجموعه فرهنگ سنتی فالون دافا، فالون گونگ، تارنمای مینگ‌هوئی.

اهمیت کلاه در دوران قاجار

از: س. چهار فصل

یکی از مهم‌ترین معیارهای فرهنگی کشور ایران بر دیگر جوامع، نوع و سبک پوشش مردم است که در طول زمان به گونه‌ای که در برخی از اوقات این مسئله موجب شگرف گردش‌گران خارجی شده است.

در طول مدت زمان حکومت ۵۰ ساله ناصرالدین شاه قاجار که بر این کشور حکومت می‌کرد، مهم‌ترین امور در نزد گروه‌های جامعه بسته به نوع پوشش آن بوده است به صورتی که لوازمی مانند کلاه، کفش، شلوار، شال، کمر بند، جوراب، قبا و عمامه و سایر وسایل و لوازم دیگر تماماً از قبیل این عناصر پوششی مردان دوران قاجار به حساب می‌آید. کلاه در دوران قاجار اهمیت زیادی داشت.

کلاه

سیر تغییر کلاه در ایران مسیر پُر پیچ و خمی داشته است، در گذشته کلاه یک پوشش همگانی به حساب می‌آمد و کم‌تر کسی را می‌توانست دید که از این وسیله برای پوشش سر خود استفاده نکند. به شکلی که کسی کلاه را ز سر خود بر نمی‌داشت. طبق نظر کرزن مؤلف کتاب *ایران* «و کلاهی که ایرانیان به رسم ملی بر سر خود می‌گذاشتند تنها در دوران قاجار از یک قرن پیش متداول بوده است تا آن زمان در تمامی مکان‌ها از عمامه استفاده می‌کردند. بعد از مدتی رسم شد که از عمامه به عنوان شال بر گردن خود استفاده می‌کردند و این کار مخصوص پادشاهان و افراد خانواده شاهی و برخی از بزرگان و دولت‌مردان بود که در حال حاضر نیز در دربار شاه نیز مشهود است.»

کلاه دوران قاجار

از سوی دیگر شکل کلاه تغییر کرد و به دلیل این که در ابتدای قرن حاضر یک‌ونیم پا بلندی آن بوده و نوک باریکی داشت و در حال حاضر تنها شش تا ده اینچ ارتفاع دارد سر و ته آن را می‌توان گفت که نسبتاً با یک‌دیگر مساوی هستند. طبق دستور محمدشاه برای نخستین بار دستور داد که کلاه کوتاه‌تر شود. زیرا در این دوران اغلب کلاه‌ها به شکل مخروطی شکل و به ارتفاع سی و پنج سانتی‌متر بودند که انتهای فوق آن نیز به داخل تا شده بود. بخشی که تا می‌خورد به سمت مقابل و تا اندازه‌ای نیز به پهلوی، به سر می‌گذاشتند. پولاک در مطلبی نوشته است که: «کلاه اعیان و متمولین از بهترین پوست بخار است، آن هم از قسمت‌های دست‌چین و منتخب پشت بره. این کلاه برای افرادی بود که از تمکن مالی خوبی برخوردار بودند. این کلاه را از پوست بره‌های محلی به ویژه بره‌های شیراز و قم تهیه می‌کردند. ایرانیان نیز برای زیر کلاه خود از عرقچین استفاده می‌کردند به ویژه زنان شهرستان اصفهان آن را به طرح‌ها و نقوش مختلف و متنوع با هنرمندی تمام می‌دوختند.»

عمامه

یکی از دیگر پوشش‌های متداولی که به تدریج شکل عام و عمومی به خود گرفت عمامه بود که بیش‌تر برخی از قبایل کرد، بلوچ، افغان و سایر اصناف از جمله سادات، روحانیون، اطباء، معلمین و داروسازان و غیره آن را به منظور نشان خاص بر سر می‌گذاشتند. هنگامی که توسط محمد شاه اعلام شد که کلاه کوتاه‌تر شود مشکلاتی به وجود آمد. پولاک نقل می‌کند: «چون کلاه پوستی زود خراب و فرسوده می‌شد و در طی سال سه یا چهار نوبت کلاه باید خریداری می‌شد، هزینه سنگینی برای خرید کلاه پوست بخار به خارج از مملکت می‌رفت.»

این موضوع سبب شد که ناصرالدین‌شاه دستور دهد که از بلندی کلاه کاسته شود و تنها در ساختن کلاه، پوست بره‌های داخلی را کاهش دهد. در روزنامه‌های رسمی مقررات و دستورهای برای این موضوع مطرح شده بود و نگهبان‌هایی را در معابر مأمور کردند تا با دیدن هر عابری که کلاه بلندی دارد آن را بدون هیچ گذشتی کوتاه کنند. اما مدتی شاه به ناچار در برابر قدرت و نفوذ مدل و مدپرستی تسلیم شد و با یک مقاومت منظم از سوی صدراعظم و سایر وزرای دیگر، فرمان او را کنار گذاشتند. این مسئله به شکل آزادی فردی جلوه کرد. در این دوران مردم بیش‌تر تمایل داشتند که دارایی‌هایشان مصادره شود تا رضایت دهند که کلاه‌شان کوتاه‌تر شود و به این وسیله سلطان مستبد موفق نشد که مطابق با میل و رضایت و اراده‌اش، مردم را در این راستا به اطاعت وادار کند.

در این دوران نیز افرادی بودند که توانایی خرید کلاه را نیز نداشتند. به همین علت سر خود را با دستمال یا شال می پوشانند. این به دلیل حساسیت ایرانیان در این دوران بود زیرا بر سر نگذاشتن کلاه را یک توهین می دانستند. کلاه به قدری اهمیت داشت که حتی بر سر آن قسم می خوردند و یکی از قسم های رایج آن دوران بود مثلاً می گفتند: «به کلاه مردانه قسم»، «اگر چنان و چنین نکنیم، کلاه را بر می دارم و لچک زن ها را بر سر می گذارم».

کلاه نمدی

یکی از متداول ترین و رایج ترین کلاه ها که به وفور مورد استفاده قرار می گرفت، کلاه های نمدی بود که در شکل، جنس و انواع مختلف نظیر کلاه نمدی است که همانند عرقچین با لبه ای کوتاه که به راحتی قابل تا شدن است و دو نیمه اش داخل هم فرو می رود. قیمت این کلاه ها بسیار ارزان نسبت به سایر کلاه های دیگر است. نمونه دیگری از کلاه ها هستند که دارای لبه های بلند از لعاب آهار خورده اند که به شکل نصف هندوانه گرد هستند.

کلاه فراشی

از دیگر نمونه های کلاه ها در این دوران است که ارتفاع بلندی دارد و به شکل استوانه ای است.

کلاه بختیاری

کلاهی که قسمت بالای آن پهن است و در انتها پهن و جمع می شود و در سه رنگ قهوه ای، سرخ جگری و سیاه تولید می شود که مدل قهوه ای آن بسیار با کیفیت و مرغوب است.

کلاه تخم مرغی

کلاه تخم مرغی که مشابه تخم مرغ است که سرش بریده است و در رنگ های قرمز، سیاه، شیرشکری منگوله ای است که وسط طاق آن آویزان است و اطراف آن شال سبز یا سیاه وجود دارد که رنگ سبز و سیاه آن مختص مداحان و نوحه خوان ها است و مدل شیرشکری آن را تجار و حجاج بر روی سر خود می گذاشتند. جنس کلاه های تخم مرغی از کرک خالص است که به نام شهری پسند نیز نامیده می شود. این سبک از کلاه ها را بیش تر لوطی ها استفاده می کردند. بعد از این چند سال کلاه های نمدی که از پوست بز دوخته می شد، وارد بازار شد و مورد استفاده و استقبال عامه مردم نیز قرار گرفت.

فرهنگ کلاه در چین

تارنمای چین

کلاه در طول تاریخ طولانی و متنوع خود نقش مهمی در پوشاک داشته است. در دوران باستان، کلاه زمانی نماد سلسله مراتب قدرت بود. از امپراتورها گرفته تا رعیت‌ها، ژنرال‌ها تا سربازان، مقامات کشوری و نظامی تا جریان اجتماعی، کلاه دارای یک نشان متمایز از درجه است. در سلسله هان، پسر بهشت تاج بهشتی نه اینچی بر سر می گذاشت، شاهزاده تاج سفری به ارتفاع هفت اینچ، و نوازندگان تاج فانگ شان. تعداد کمی از آن‌ها وجود دارد. تاج کلاه‌ها نیز نمادی از آداب و معارف است. در طول دوره بهار و پاییز، دوک هوان چی، پادشاه ایالت چی، یک بار مست شد و تاج تشریفاتی خود را از دست داد. آن قدر عصبانی بود که گفت: «سه روز شرم، دادگاه نیست».

همان‌طور که یک «لباس سر» قدرت‌مند «کلاه ووشان» در سلسله سوئی آغاز شد و کلاه که با یشم تزئین شده بود تا اندازه مقام رسمی را نشان دهد. کلاه ووشان نیز با الگوهای مختلف تزئین شده است تا ارتفاع مقام رسمی را مشخص کند. کلاه رسمی نوعی نماد خاص است، یک بار «کلاه رسمی را از دست بده» به معنای برکنار شدن است. در صحنه تئاتر، کلاه گاز مشکی بسیار رایج و بسیار جالب است. بال‌های دو طرف کلاه ووشان مربع، گرد و نوک تیز است. در هر دو طرف بال‌های مربعی قرار دارند که نماد مقامات مدنی وفادار و راست‌گو هستند که شن‌جیائو بازی می‌کند، مانند لو سو در نمایش سنتی «جلسه گروه قهرمانان». با بال‌های تیز در دو طرف، به عنوان یک شاخ خالص عمل شیطانی. و در دو طرف کلاه بال‌های گرد قرار داشت که نمادهای خدمات ملکی توسط دلقک‌ها بازی می‌شد.

کلاه‌ها در زمان‌های مختلف محبوب هستند. قبل از اصلاحات و گشایش در قرن گذشته، کلاه نظامی سبز چمنی مد بود. خیابان‌های پیاده‌روی پر از کلاه‌های نظامی بدلی بود. در آن زمان، اگر بتوانید کلاه نظامی «سبز دفاعی» اصیل داشته باشید، می‌توانید حسادت مردم را جلب کنید، حتی چشم‌های پرستش.

انواع کلاه‌ها نمادی برای شناسایی ملیت‌ها و صنایع مختلف هستند. مردم یوگو دوست دارند از کلاه منگوله‌ای شکل استفاده کنند. مردم یائو اغلب از کلاه‌هایی با دم قرقاول استفاده می‌کنند. در هوتان، سین‌کیانگ، زنان اویغور کلاه‌های کوچکی به قطر تنها ۱۰ سانتی‌متر بر سر می‌گذارند که می‌توان آن را کلاه مینی نامید. کلاه متمایز در جنوب چین کلاه ووفلت است که کشاورزان و ماهی‌گیران در تمام طول سال از آن استفاده می‌کنند. بچه‌ها کلاه خرگوش، کلاه ببر سر می‌گذارند، همه مربوط به خودم یا آن سال است، برخی از بچه‌ها کلاه بازی می‌پوشند که کلمات «طول عمر و ثروت» گل‌دوزی شده است. در ابتدای قرن بیستم کلاه بالای سنتی اروپا و آمریکا وارد کشور ما شد و در ابتدا فقط برای عروسی‌ها و جشن‌ها استفاده می‌شد و سپس به میان مردم عادی رفت.

کلاه‌های سنگسری و فرهنگ کلاه‌داری (کلاف)

یدالله حاجی علیان / محقق فرهنگ سنگسر

کلاه وسیله‌ای برای پوشش روی سر که از موها و پوست سر در برابر آفتاب شدید، سرما، گرد و غبار و در جنگ‌ها از ضربات شمشیر، گرز و از ورود تیر و ترکش جلوگیری می‌کند. کلاه در زمان‌های مختلف نشان‌دهنده شغل، نژاد، دین و شخصیت انسان‌ها است و نشان از طبقه اجتماعی اوست. کلاه از سالیان خیلی خیلی دور مورد استفاده بین اقوام گوناگون در سراسر جهان بوده و می‌توان گفت که قدمت کلاه بر سر گذاشتن انسان‌ها به درازای تاریخ بشر بوده است. شاید بشود گفت از زمان غارنشینی انسان‌ها کلاه نیز کاربرد داشته است؛ چون در حکاکی‌ها و نقاشی‌های باستانی چندین نوع کلاه دیده می‌شود. هم‌چنین ۱۵ ژانویه یعنی ۲۵ دی‌ماه روز جهانی کلاه نام‌گذاری شده است.

تاریخچه کلاه به ایران باستان برمی‌گردد و کلاه‌هایی که بیش‌ترین رواج را بین ایرانیان داشته از جنس نمد، پشم، پوست، پنبه، حصیر و پولیستر بوده است. زنان ایرانی هم از کلاه بی‌بهره نبودند، و با نوعی کلاه یا تاج یا دستار که نوعی کلاه و روسری بوده است و در مواردی تا سر قوزک پا می‌رسیده نیز استفاده می‌کردند.

سنگسری‌ها هم از این امر مستثنا نبوده‌اند و کلاه‌های مختلف را بر سر می‌گذاشتند؛ ولی چند نوع کلاه با توجه به ویژگی‌هایش و در دسترس بودن مواد اولیه آن مثل پشم گوسپندان، شتر و بز ویژه ایل سنگسری نام گرفته‌اند.

در زبان سنگسری به کلاه «کلاف» می‌گویند و اکثر کلاه‌ها در سه رنگ اصلی «اسبی» سفید، «سویا بور» مشکی و «شیوا» قهوه‌ای درست می‌شد که با توجه به توانالیه رنگی تیره‌تر و یا روشن‌تر از دیگری متمایز می‌شد و در مواردی نادر هم از دیگر رنگ‌ها بهره می‌جستند.

لمه کلاف (کلاه نمدی)

لمه کلاف (کلاه نمدی) که توسط نمدمال‌هایی که اکثریت‌شان غیر بومی و جزو حرف خدماتی شهر بودند و در یک فرایند نسبتاً سخت پشم تبدیل به نمدمی‌شد و سپس بُرش می‌خورد و به کلاه تبدیل می‌شد.

کلاه نمدی سنگسری در دو نوع «لمه کلاف سرتخت» کلاه نمدی سقف صاف و «لمه کلاف سرگرد» کلاه نمدی سقف گنبدی درست می‌شد و نحوه بر سر گذاشتن کلاه نیز به دو صورت بود. افراد معمولی صاف کلاه را بر سر می‌گذاشتند و اشخاصی که جای‌گاه بالاتری نسبت به عموم مردم داشتند، خان یا ارباب بودند کلاه را کج بر سر می‌گذاشتند و اگر شخصی جای‌گاه خانی نداشت و کلاه را کج بر سر می‌گذاشت، به او می‌خندیدند و می‌گفتند: «تو همین راست راسته ره ده بشه، کج کلاف به بته تن تره دلی یه» یعنی تو همان راه معمولی خودت را برو، کلاه کج بر سر گذاشتن برای تو زود است. به همین دلیل عموم مردم کلاه را معمولی و راست بر سر می‌گذاشتند. هم‌چنین زمان سفارش برای ساخت کلاه بر بالای آن منذهایی با منگنه فلزی ایجاد می‌کردند تا هوا وارد شده و سر فرد عرق نکند که تعداد سوراخ‌ها نشان دیگری بر خان بودن و خان‌زاده بودن شخص و جای‌گاه اجتماعی او را نشان می‌داد. «بی لو کلاف» کلاه بدون سوراخ ویژه آدم‌های کم‌بظاعت بود که بر بالای کلاه‌شان هیچ سوراخی منگنه نمی‌شد؛ چون منگنه جسم فلزی بود که باید خریداری می‌شد. ولی پشم در دسترس عموم مردم بود و هر کس می‌توانست پشم گوسفندان و یا شترانش را به اندازه دو تا سه کلاه به نمدمال بدهد و یک کلاه مجانی تحویل بگیرد و نمدمال مزدش را با درست کردن کلاه از مازاد پشم و فروش کلاه می‌گرفت. ولی منگنه وارداتی بود و باید پول پرداخت می‌کردند. در مواردی قیمت منگنه‌هایی که بر روی کلاه نصب می‌شد از قیمت خود کلاه بسیار بیش‌تر بود.

منگنه‌هایی که بر روی کلاه زده می‌شد، برای افراد عادی «کلاف شه لو» یعنی کلاه سه‌سوراخه تا «پنج لو» پنج‌سوراخه بر سر می‌گذاشتند و هرچه سرمایه‌دارتر و یا از جای‌گاه اجتماعی بالاتری برخوردار می‌شدند، تعداد سوراخ‌ها بیش‌تر می‌شد که در پنج رنج «بی لو» بدون سوراخ، «شه لو» سه‌سوراخه، «پنج لو» پنج‌سوراخه، «هفت لو» هفت‌سوراخه و «یازده لو» یازده‌سوراخه معمول بود. البته بعضی‌ها هم این‌چنین تلفظ می‌کردند: «کلاف بی منگنه، شه منگنه، پنم منگنه، هفت منگنه و یازده منگنه». نحوه نصب منگنه‌ها هم برای هر تعداد سوراخ و نحوه چینش متفاوت بود. سه سوراخه به صورت مثلث و پنج‌سوراخه دایره و هفت‌سوراخه یک دایره و دو سوراخ به موازات هم در وسط که دایره را به دو نیم‌دایره

تقسیم می‌کرد و یازده‌سوراخه دارای یک دایره بزرگ و یک مثلث درون دایره و یک منگنه در وسط کلاه زده می‌شد.

۱- سرتخت کلاف: کلاه نم‌دی سرتخت در مواقعی که در شهر بودند بر سر می‌گذاشتند.

۲- سرگرد کلاف: کلاه نم‌دی سرگرد در زمان‌هایی که در کویر و یا ییلاق بودند، بر سر می‌گذاشتند.

«پش کلاف» کلاه پشمی

«پش کلاف» کلاه پشمی سنگسری در یک مدل با پنج نوع مواد اولیه و توسط دست مردان با میله‌های چوبی یا فلزی بافته می‌شود که علاوه بر گرم کردن سر انسان‌ها زیبایی خاصی نیز دارد و در دو نوع بافت «حرکت» کلفت زمستانه و «بوریک» نازک تابستانه توسط چوپان در حال چرای گله بافته می‌شود. به‌طوری که پشم را ابتدا با «کتلوم» نوعی وسیله ریسندگی که بسیار ساده بود با یک تیکه چوب و یک تیکه سنگ همانند صلیب ۱۵ الی ۲۰ سانتی سر هم می‌شود. ابتدا پشم حلاجی‌شده را به صورت کلاف به دور بازو می‌پیچند. سپس به بدنه کتلوم می‌بندند و از راست به چپ می‌چرخانند. «کتلوم» در حالت دورانی در چرخش پشم را تاب می‌دهد و تبدیل به نخ می‌کند. البته کتلوم مدرن چوبی توسط نجارها خراطی می‌شود. کتلوم ساده‌ترین دستگاه نخ‌ریسی با کاربرد تبدیل پشم به نخ است.

۱- «گُرک کلاف اشتری» به نوعی از موی مرغوب شتر زیر یک سال (گُرک) گویند که تک‌تک موی شتر از کرک جداشده و گُرک خالص جداگانه تاب داده می‌شود. از ویژگی‌های این نوع کلاه بسیار نرم بودن و ایجاد خارش در سر نمی‌کند. همچنین وزن آن بسیار کم و سبک است. به‌طوری که کلاه بزرگ با وزن صد گرم هم بافته می‌شود.

۲- «اشتر پشو» از پشم شتر یک‌ساله بافته می‌شود. زیبا ولی لطافت کلاه گُرک را ندارد. اول این‌که از پشم شتر است نه گُرک، دوم این‌که نخ آن زیاد تاب می‌خورد ولی از بافت محکم‌تر برخوردار است.

۳- «گُرک کلاف بزی» بزغاله یک‌ساله که بعد از پشم چینی مورا از گُرک جدا می‌کردند و فقط گُرک خالص را تاب می‌دهند و می‌بافتند همانند گُرک شتر.

۴- «واز کلاف» پشم بره‌های یک‌ساله که «واز» از پشم جدا می‌شود و واز خالص را تبدیل به نخ می‌کنند. کلاه واز نسبت به کلاه «اشتر پشو» و «وره پش» زیباتر و بهتر است، ولی سبک‌تر از کلاه کورک نیست.

۵- «وره پش» از پشم گوسپند یک‌ساله می‌بافند، دوام زیادی دارد ولی زیبایی کلاه‌های گُرک و یا واز را ندارد و بیش‌تر در کویر و ییلاق از آن استفاده می‌شود.

«پوست کلاف» کلاه‌های پوستی

«پوست کلاف» کلاه‌های پوستی که از پوست بره‌ها و یا بزغاله‌های که درون شکم میش‌ها و یا بزها تلف می‌شدند «ولتو» و یا بعد از تولد زنده نمی‌ماندند، درست می‌شود. این حیوانات ظریف دارای پوست و پشمی یا مویی بسیار نرم و فرخورده هستند که پوست پس از دباغی تبدیل به دو نوع کلاه می‌شود. پوست کلاف سرتخت کلاه پوستی سقف صاف و پوست کلاف سر دله شوه، کلاه پوستی سر فرو رفته که از داخل با یک لایه نازک پارچه دوخته می‌شود و در چندین رنگ طبیعی بر سر می‌گذارند.

- ۱- «پوست کلاف وره او» کلاه پوستی بره (قره کُل) کلاهی که از پوست بره تازه‌متولدشده یا بره تودلی با فرهای بسیار ریز و در رنگ‌های طبیعی درست می‌شد.
- ۲- «پوست کلاف بوچه او» کلاه پوستی که از پوست بزغاله تازه‌متولدشده و یا تودلی با فرهای بسیار ریز و در رنگ‌های متفاوت درست می‌شد.

«تا کلاف» شب کلاه

«تا کلاف» یا همان شب کلاه کلاهی بود که مردان در موقع خواب برای این سرشان می‌گذاشتند تا شب‌هنگام سرشان نچاید و جنس آن از نخ و بسیار ریز بافته می‌شد و در مواردی هم دارای روزنه‌های ریزی بود و قابل تا شدن و می‌توانستند آن را در جیب و یا هر جایی بگذارند. کم‌حجم و سبک و به علت این‌که فرم خاصی نداشت و راحت تا می‌خورد، به همین دلیل «تا کلاف» یا «شوی کلاف» معروف بود.

«مندیل کلاف» (کلاه عروس)

«مندیل کلاف» کلاه عروس در فرهنگ سنگسری است. کلاهی بوقی نسبتاً بلند که به رنگ سفید و با مرواریدهای رنگی سوزن‌دوزی می‌شد و در مواردی خان‌ها برای عروس‌شان سکه‌های طلا نیز نصب می‌کردند. ویژه عروس خانم‌ها بود و همانند تاج بر سر عروس می‌نشست و می‌گفتند هرکس تاج بر سر دختری بگذارد، او را مال خودش کرده است و یا به اسم او سند زده شده است و دیگر کسی حق ندارد در موردش صحبت کند. کلاه‌هایی دیگر هم بودند که متعلق به فرهنگ سنگسری نبودند ولی مردم طبق محاوراتی که با دیگر نقاط کشور داشتند، این نوع کلاها را خریداری و مورد استفاده قرار می‌دادند.

- ۱- «دوری کلاف» یا کلاه پهلوی که در مقطعی در مهدی‌شهر بسیار مد شده بود.
- ۲- «چوک‌دار کلاف» همان کلاه‌های لبه‌دار بود که در سال‌های نه چندان دور وارد فرهنگ سنگسری شد.

۳- «آهنی کلاف» کلاه‌های آهنی که به عنوان زره‌پوش و در جنگ‌ها مورد استفاده قرار می‌گرفت.

۴- «خوت کلاف»: کلاه‌های آهنی که در زمان برگزاری تعذیه در مهدی‌شهر تعذیه گردان‌ها بر سرشان می‌گذارند که نیم‌دایره فلزی و دوسوم آن با حلقه‌های فلزی بافته شده و پوششی زنجیر شکل دارد که از گردن محافظت می‌کند.
چند ضرب‌المثل در فرهنگ سنگسری برای کلاه:

۱- «یکه سرده یکه کلاف وسته»: یک سر را یک کلاه بس است.
کاربرد: قناعت داشتن.

۲- «نه کلاف دله اصلین پش دینه»: داخل کلاهش اصلاً پشم وجود ندارد.
کاربرد: اعتمادی به او نیست، توان کاری را ندارد.

۳- «کلاف ده ژوتر هونده»: کلاهت را بالاتر بگذار.

کاربرد: کنایه از این است که بیش‌تر به اطرافت دقت کن.

۴- «هم کلاف وطی تودر تو نبو»: کلاه‌مان ببین داخل هم نرود.
کاربرد: تذکر است که احتمالاً رابطه ما به هم می‌خورد.

۵- «یون کلاف و ناهون کلاف نکره»: این کلاه آن کلاه نکن.
کاربرد: بچسب به کارت و هر روز دنبال یک کاری نرو.

۶- «تو اشتون کلاف ده واقودار وه ن بره هم ده هوچو نپینده»: تو مواظب کلاه خودت باش تا باد نبرد، ما چیزی از تو نمی‌خواهیم.

کاربرد: ادعای واهی نکن، تو فقط وظیفه خودت را انجام بده.

آخرین مغازه‌ای که کلاه را در معرض فروش قرار می‌داد، بیش از شصت و پنج سال قبل در اواسط بازار که به کوچه اسلام معروف بود، برای آخرین بار کرکره مغازه‌اش را پایین کشید و دیگر باز نکرد. شخصی معروف به سید که دماوندی بود و فرزندى نداشت و خود و زنش که سن زیادی داشتند، زندگی می‌کردند. سید در مغازه‌اش انواع کلاه‌ها را تعمیر می‌کرد و یا کلاه‌های بازاری را به فروش می‌رساند. افرادی که آن مغازه را به یاد دارند، می‌گویند بیش‌تر کلاه‌های آن زمان «چوکو دار کلاف» کلاه پهلوی و «دوری کلاف» یا همان کلاه شاپو که دور تا دور لبه سایه‌بانی داشت و خیلی عمومیت پیدا کرده بود، در دو نوع تابستانه توری و زمستانه پارچه‌ای تولید می‌شد.

بهار ۱۴۰۱ خورشیدی
برابر با ۳۴۲۱ سنگسری

۱۸۳۰ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

کلاه‌های سنتی سراسر دنیا و قصه آن‌ها

کلاه‌های سنتی

پوشش ما می‌تواند بیان‌گر تفکر و شخصیت ما باشد، این‌که چگونه فکر می‌کنیم یا حتی اهل کجا هستیم. کلاه‌ها در طول تاریخ نقش مهمی بازی کرده‌اند و همه چیز را از وضعیت اجتماعی و سیاسی گرفته تا تفاوت شرایط آب و هوایی نشان می‌دهند. جای‌گاه کلاه در قرون وسطی و در همه دوره‌ها بسیار بلند مرتبه بوده است، کلاه‌های بی‌شماری هستند که حتی به نماد یک کشور تبدیل شده‌اند. به عنوان مثال از کلاه‌های خردار برای مقابله با سرمای زمستان طراحی شده و مدل‌های نظامی آن برای نشان دادن درجه و رتبه یک فرد نظامی.

انواع کلاه‌های سنتی

در ادامه به انواع مختلفی از کلاه‌ها در سراسر جهان اشاره شده است که عبارتند از: کلاه سمبرو، کلاه فز، کلاه کابویی، کلاه تام او شانتر، کلاه تیرولین، کلاه اوشانکا، کلاه ماهی‌گیری یونانی، کلاه مخروطی آسیای شرقی، کلاه کوفی، کلاه برت، کلاه بولر(سایه). در ادامه هر یک از موارد فوق را بررسی خواهیم کرد.

کلاه سمبرو

برخی از کلاه‌ها ارزش ظاهری و زیبایی زیادی دارند. سمبرو یک کلاه پهن مکزیکی است که به منظور محافظت در برابر نور خورشید طراحی شده است و نام آن از کلمه اسپانیایی که به صورت تحت‌الفظی «سایه» نامیده می‌شود، گرفته شده است. زمانی که نام کلاه سمبرو به میان می‌آید، بسیاری از افراد به یاد جشن سینکو دی مایو یا گروه مشهور ماریاچی می‌افتند. اگرچه منشأ دقیق این کلاه ناشناخته است، با این حال یک نظریه

محبوب آن را به گاوچران‌های مکزیک نسبت می‌دهد. در گذشته هر چه قدر لبه‌های کلاه وسیع‌تر و عناصر تزئینی گران قیمت‌تری به آن متصل بود، نشان از ثروت زیاد داشت.

کلاه فز

مردان مراکشی غالباً با کلاه‌های قرمز و خاص خود شناخته می‌شوند. در هنگام امپراتوری عثمانی، زمانی که سلطان محمود دوم توربان را ممنوع کرد و کلاه فز را به عنوان لباس نظامی استاندارد به عنوان بخشی از تلاش خود برای نوسازی در امر پوشش عنوان کرد. این کارزار چنان موفقیت‌آمیز بود که آتاتورک بعدها کلاه فز را ممنوع کرد تا جمهوری ترکیه از حکومت عثمانی سابق متمایز شود. با توجه به رنگ مشخص این کلاه، بسیاری از افراد با دیدنش آن را می‌شناسند. هر چند که در بسیاری از مناطق مراکش به نام تاربوش نیز خوانده می‌شود.

کلاه کابویی

این کلاه اولین بار توسط نظامیان در سال ۱۸۸۵ مورد استفاده قرار گرفت. پس از آن جزو لباس‌های ارتش استرالیا از سال ۱۹۰۳ شد. این کلاه بسیار پهن و در برخی از مدل‌های دارای خز خرگوش است.

کلاه تام او شانتز

مردان اسکاتلند تا قرن شانزدهم کلاه به سر می‌گذاشتند. با این حال کلاه تام او شانتز تا سال ۱۷۹۰ که شعری درباره آن سروده شد، هنوز شناخته نشده بود. کلاه فلاپی اسکاتلند تا دهه ۱۹۲۰ توسط مردان پوشیده می‌شد و به مرور به کشورهای اروپایی و امریکا نیز معرفی شد.

کلاه تیرولین

این کلاه به عنوان کلاه آلپ یا باواریایی نیز شناخته می‌شود و منشأ آن کشورهای اروپای مرکزی مثل اتریش، آلمان و سوئیس است. هر چند بسیاری سرچشمه آن را در تیرولن، منطقه‌ای که بین ایتالیا و اتریش امروزی واقع شده است می‌دانند. این کلاه در طول قرن بیستم جزو اصلی مد محسوب می‌شد. کلاه تیرولن از نماد سبز و با پرهای برجسته، گل و یا سایر زیورآلات موجود ساخته می‌شود. هر چند امروزه کم‌تر مورد استفاده قرار می‌گیرد.

کلاه اوشانکا

ماهیت این کلاه با آب و هوای روسیه مطابقت دارد. این سرزمین در زمستان به شدت سرد است و کلاه اوشانکا که از خز ساخته شده و تمام سر و گوش‌ها را می‌پوشاند، بسیار برای این فصل از سال مناسب است. این کلاه عمدتاً برای سربازان روسیه و اروپای شرقی در طی سالیان سال مورد استفاده قرار می‌گرفت و در یک طراحی مجدد برای ارتش سرخ تولید شد. این کلاه امروزه به نماد فرهنگی و سیاسی اتحادیه جماهیر شوروی شناخته می‌شود. هر چند امروزه نیز بسیاری از مردم روسیه آن را به سر می‌گذارند که عمدتاً از خز مصنوعی ساخته شده است.

کلاه ماهی‌گیری یونانی

از جان لنون گرفته تا ولادیمیر لنین کلاه ماهی‌گیری یونانی را به سر گذاشته‌اند. جنس این کلاه از پشم اصیل است و به عنوان لوازم جانبی ضروری در ماهی‌گیری شناخته می‌شود و قدمت آن به اوایل قرن نوزدهم بازمی‌گردد. با پیدایش آن بسیاری از دریانوردان نیروی دریایی آن را به سر گذاشتند و تا اواخر قرن بیستم نیز در روستاهای ساحلی مدیترانه به شکل فراگیر مورد استفاده قرار می‌گرفت.

کلاه ماهی‌گیری یونانی پس از پوشیدن توسط جان لنون، اسطوره صلح‌طلب موسیقی و هم‌چنین باب دیلن بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت.

کلاه مخروطی آسیای شرقی

از گذشته انتخاب بهترین کلاه با توجه به فرم صورت اهمیت زیادی داشته است، این کلاه بین چندین کشور بین شرق و جنوب آسیا رایج است. هدف آن محافظت فرد در برابر آفتاب و باران است و حتی یک انتخاب عالی برای بسیاری از کشاورزان از ویتنام تا ژاپن به شمار می‌آید. در گذشته این کلاه‌های مخروطی به سبک متفاوتی تزیین شده و توسط اشراف نیز پوشیده می‌شد.

کلاه کوفی

این کلاه در بسیاری از نقاط جهان رایج و پوشیده می‌شود. آن را بخشی از لباس ملی مردمان آفریقای غربی می‌دانند و در برخی از نقاط دیگر به عنوان لباس مذهبی شناخته می‌شود. کلاه‌های کوفی در سراسر جهان اسلام نیز محبوب است، هر چند برخی از مسیحیان و یهودیان نیز آن را به سر می‌گذارند. پوشیدن آن در آمریکا نمایان‌گر انواع مختلفی از ایمان است.

کلاه برت

کلاه‌های برت برای اولین بار در اروپا ظاهر شدند، اگرچه تا قرن نوزدهم هنوز به محبوبیت نرسیده بودند. این کلاه‌ها در فرانسه و اسپانیا بسیار مرسوم و پس از جنگ جهانی اول، بسیاری از ارتش‌های اروپایی نیز از آن استفاده می‌کردند. حتی بسیاری از چهره‌های تاریخی و افراد معروف در موسیقی جاز آمریکایی از این کلاه استفاده می‌کردند. با این حال کلاه برت ساده و در عین حال شیک، به نماد مردم فرانسه تبدیل شده است.

کلاه بولر

توماس و ویلیام بولر این کلاه انگلیسی را در اواسط قرن نوزدهم طراحی کردند. اعتقاد بر این است که پیدایش آن جای‌گزینی کلاه‌های قبلی شد. از آنجایی که کلاه‌های قبلی برای بسیاری از سوارکاران نامناسب بود، کلاه بولر به مرور رواج یافت. هر چند پس از مدتی در میان مردان طبقه کارگر در سراسر انگلستان و سپس در آمریکا رو به افول رفت و در میان طبقات اشرافی گسترش یافت. کلاه بولر از زمان معرفی در آمریکای جنوبی یعنی در دهه ۱۹۲۰، به بخش عمده‌ای از لباس زنان بولیوی نیز تبدیل شد.

نقش کلاه در هر یک از فرهنگ‌ها و نقاط مختلف سراسر جهان نشان می‌دهد که تا چه اندازه مهم بوده است و هنوز هم می‌توان شخصیت و اصالت یک شخص را از روی پوشش و کلاه او تشخیص داد.

در تاجیکستان کلاه تاجیکی مد شده است

عالم فصیح الدینف / خبرنگار اسپوتنیک

در تاجیکستان کلاه تاجیکی «tubeteika» مد شده است که فقط یک پوشش برای سر به حساب نمی‌آید و اغلب به عنوان «کارت شناسایی» صاحب کلاه ایفای نقش می‌کند. با نگاه به این کلاه می‌توان گفت شخص به کجا تعلق دارد، چند سال دارد و به چه حرفه‌ای اشتغال دارد.

هوای تاجیکستان گرم شده است و دمای هوا تا ۲۰ درجه بالای صفر می‌رسد. مردم لباس‌های زمستانی را کنار می‌گذارند و به لباس‌های خنک‌تر و کلاه‌های تابستانی رو می‌آورند. بهار سال جاری، کلاه تاجیکی با گل‌دوزی‌های دست‌باف مد است. نه فقط بزرگسالان، بلکه محصلان نمونه مدارس نیز می‌توانند این نوع کلاه را بر سر بگذارند. بعضی از ناظران این تغییر و تحولات را با نوروژ مرتبط می‌دانند و دیگران این امر را به توجه ساکنان تاجیکستان به سنن و لباس ملی ربط می‌دهند. نادژدا واسیتووا مدیر موزه ملل آکادمی علوم تاجیکستان در خصوص کلاه تاجیکی «توبتیکا» گفت:

«خیلی زیباست وقتی دو گیس بافته از زیر کلاه تاجیکی آویزان است. کلاهی شاید به دست خود همان دختر زیبای تاجیکی دوخته شده است. واقعاً زیباست. دختران با علاقه زیاد این نوع کلاه‌ها را می‌پوشند. همه چیز به تدریج احیا خواهد شد. واقعیات کنونی این تغییرات را طلب می‌کند. ما از مشاهده بازگشت تاجیک‌ها به سنن اصیل خود خوش‌حالیم.»

هر تاجیک می‌تواند بیش از ۵ کلاه تاجیکی داشته باشد. مطابق با موارد خاص و یا بهانه‌های مختلف می‌توان از کلاه‌های متفاوت استفاده کرد. کلاه تاجیک سفید برای نماز و

دعا، رنگ سبز برای شرکت در مراسم عزاداری، طلایی برای جشن خانوادگی و یا جشن تولد خود و رنگارنگ برای شرکت در جشن عمومی و سیاه-سفید برای روزهای کاری هفته مناسب است. به گفته کارشناسان «کلاه tubeteika» نوعی «کارت هویت» نیز است. کلاه گویای سن صاحب کلاه است.

موگرم‌ا قیوم‌ووا مدیر خانه مد «هفت پیکر» در این خصوص گفت: «کلاه‌های تاجیکی مطابق با سن دوخته می‌شوند برای بچه‌ها و بزرگسالان. نوزادان از کلاه‌های خاص خود برخوردارند. حتی برای کسانی که قصد ازدواج دارند، کلاه‌ها طور دیگری هستند.»

کلاه تاجیکی تعیین‌کننده تعلق مکانی شخص تاجیک است. ساکنان نواحی جنوبی تاجیکستان کلاه‌های دورگرد می‌پوشند که به معنای ارتباط انسان با خورشید است. ساکنان نواحی شمال کلاه‌های چهارگوش را ترجیح می‌دهند که هر طرف آن به معنای یکی از عناصر طبیعت است: آتش، آب، خاک و هوا. گویی با پوشیدن این نوع کلاه، «tubeteika» از انسان حفاظت می‌کند و سر او در امن و امان قرار خواهد داشت. نقش‌های روی کلاه متفاوت و حاوی معنای خاصی هستند. در کلاه‌های اهالی شمال تاجیکستان، ۱۶ طاق به معنای سیکلی بودن زندگی و مرگ است. فلفل دوخته‌شده با نخ سفید در جلوی کلاه به معنای ثروت است. بادام: سعادت خانوادگی. هر نقش، هر خط و انحنا، حاوی معنا و پیام خاصی است. مهم توانایی خواندن این خطوط و نقش‌هاست.

وقتی به کلاه تاجیکی نگاه می‌کنیم، روی آن هم شعر و هم فلسفه و تاریخ را مشاهده می‌کنیم. وقتی دختر جوانی با عشق کلاهی برای شوهر آینده‌اش گل‌دوزی می‌کند با یک شعر دوبیتی کار خود را به اتمام می‌رساند. در حال دوخت کلاه و گل‌دوزی به زبان خاصی با آن حرف می‌زند که شخص باید توانایی درک و خواندن این خطوط را داشته باشد.»

چیستان‌های مازندرانی

مقدمه از: دکتر یوسف الاهی و شهرام قلی‌پور گودرزی

چیستان مخفف چیست آن و معانی آن عبارتند از: پرسیدنی، سر بسته و مشکل، کلام پیچیده که درک معنی آن محتاج تفکر و تأمل باشد، سؤال از چیزی با دادن نشانی‌های آن به طرز و شکلی که جواب دادن به آن مشکل باشد.

چیستان معمولاً در مجالس و محافل دوستانه و شب‌نشینی‌ها بیش‌تر مورد استفاده قرار می‌گرفت و به نوعی یک سرگرمی فکری به شمار می‌رفت.^۱

۱- آسمون سبز، شهر سبز، مردمِ سیو؟ هندوانه

۲- آتا پیرمردی، هفتاد تا پینه؟ تندیر

۳- آتا پیلکا، دِ رنگ دو؟ مرغنه

۴- آتا دماوند کوه دِ تا سیو مر؟ بینی و ابرو

۵- آتا رمه گو دارمه همه شاخ تج؟ پکا - پائه

۶- مه پیر اتا رمه گو دارنه همه زنا؟ زنبور

۷- اتا ورزا هفتا کول دارنه؟ کاتی

۸- اجق قلی، مجق قلی، جیجاق به دوشه هشتا لینگ دارنه چارتا گوش؟ ازال

۹- ارمجی، پنجه مجی، پنج هستکا، دار سر اسا؟ کنس

۱۰- ال چو الوند چو، کچک مارین کند چو، کچک خرک مر ورنه کوه؟ نردبان

۱۱- ال چو الوند چو، ول ولی کنده شونه کوه؟ مه - میاه

۱۲- اوی دله شونه شیر نونه؟ سایه

۱۳- انجه نسا کوه اسا، لیلیم به کهو اسا؟ زرشک

۱ با ذکر این نکته که نویسنده مقدمه کوتاه از نام گردآورنده چیستان‌ها... اظهار بی‌اطلاعی کرد.

- ۱۴- این سر شونه واز گیرنه، اون سر انه گاز گیرنه؟ تبر
- ۱۵- بالا تش، پایین تش، میون قلقل آتش؟ کوکو
- ۱۶- بال شونه خدا بونه، پایین انه جدا بونه؟ نقطه
- ۱۷- بالا شونه ناز دارنه، پایین انه گاز دارنه؟ قاشق
- ۱۸- بلند دار سر اسری شننده؟ دیگ پلو
- ۱۹- بمرده گو، داره لو شونه؟ پو.ست گاو و گوسفند - خام
- ۲۰- بی کاتی شونه بوم؟ دود
- ۲۱- پایین سنگ، بالا سنگ، میون بز کله ونگ؟ دهان
- ۲۲- پتک پتک، بال لینگ تک، شونه دار تک؟ کرم درختی
- ۲۳- پیر سره دره وچه شونه صحرا؟ کدو
- ۲۴- پیر زنا خالوک، دراز مکنّا؟ سوزن
- ۲۵- تب کنده تریپ کنده، بنه ر تاریک کنده؟ پهن گاو
- ۲۶- پچوک زنا بلند مکنّا؟ نخ و سوزن
- ۲۷- تن تو دارنه دل غرقه خونه؟ قوری
- ۲۸- کچیک کرس مشّت دمس؟ انار
- ۲۹- تیلیم و تیلیم آقای دوش نشینم؟ برنج
- ۳۰- چارتا برار نه دیر ر اشنه، خانه تن بورن بتونه؟ چهارگوشه خانه
- ۳۱- چو لوه هسته دسر، پلّخ دار سر؟ کندوی عسل
- ۳۲- حرف بزنی اشکنه؟ سکوت
- ۳۳- حوض او مشّت مشّت میون کاله دشت دشت، حوض او نصفه شد میون کاله کشته شد؟ لمپا
- ۳۴- قشنیک کلاج بی دم نا جو خرنه نا گندم بار ونه پیش مردم؟ دوری - مجمه
- ۳۵- دار استا نفار استا، سی صد تا سوار استا، یعقوب به کنار استا؟ ماه و ستاره
- ۳۶- دتا برار دوش به دوش هر دتا عسل فروش؟ بینی
- ۳۷- دتا برارنه دئیره بتونه بویینن؟ دو چشم
- ۳۸- در شهر خراسون دره اما جیب مردمون؟ تسبیح
- ۳۹- دسّ جا نشکنه دندونه جا اشکنه؟ تخمه
- ۴۰- دسّ دله جا گیرنه، صندوق دله جا نینه؟ تفنگ
- ۴۱- داهون وائه هوار اشنه؟ چاه (چلو)
- ۴۲- شو خانمه روز کنیز؟ جارو (سازه)

- ۴۳- زرد زرینمه مجلس نشینمه؟ سماور برنجی
 ۴۴- زیر کنده زبر کنده کل عالم خور کنده؟ زلزله
 ۴۵- سبز قوا سر به زمین لینگ به هوا؟ سیر
 ۴۶- سر تش بن تش میون سرخ گل تش؟ قلیان
 ۴۷- سنگ سفید صخره‌ها میاد میان سفره‌ها هر که نداند نام مزه ندارد کار او؟ نمک
 ۴۸- شونه کار دارنه انه بار دارنه ونه دسه ره ته مار دارنه؟ کفگیر
 ۴۹- شه بی جانۀ جان‌دار دمال شونه؟ تفنگ
 ۵۰- عجایب صنعتی دیدم در این دشت که بی‌جان در پی جان‌دار می‌گشت؟ تفنگ
 ۵۱- کچیک خنه اسب شیرۀ کنده؟ گو دوش
 ۵۲- پچیک مردی تیل دماسه؟ تربچه
 ۵۳- کر مار ره خرنه؟ کلید

سخنی چند دربارهٔ ضرب‌المثل‌ها

ضرب‌المثل مثل سایر سخنانی کوتاه به نثر یا نظم بیان‌گر مفاهیم اخلاقی، اجتماعی، اندرز و دستورهای زندگی است. ضرب‌المثل که با نام‌هایی مثل سایر داستان زد و زبان‌زد نیز خوانده می‌شود، ساختاری محکم و روان، معنایی کنایی و کاربردی عام دارد. بخشی از فرهنگ مردم است که سینه به سینه از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته است. تا جایی که در اهمیت آن گفته‌اند: وجود بیش‌تر مثل در هر ملتی، نشانه خردمندی عامه آن ملت است. بدون تردید ضرب‌المثل یکی از کهن‌ترین تراوش‌های ذهن و اندیشه روشن‌هوش‌مندان گمنام است که از دوردست‌های تاریخ به یادگار مانده است و به همین سبب مانند کتیبه‌ها و سنگ‌نوشته‌های باستانی اعتبار و سندیت بی‌گفت‌وگو و خدشه‌ناپذیر دارد.

در روزگارانی که مردم این سرزمین نوشتن و خواندن نمی‌دانسته‌اند، چون به هر حال و به هر کیفیت زندگی می‌کرده‌اند قهراً حوادث و سوانحی بر آنان می‌گذشت که آن‌ها را به تفکر و تأمل وا می‌داشته است. عصاره حادثه‌ای که شاید مدت‌ها طول می‌کشیده و عوارضی بد یا نیک به بار می‌آورد، سرانجام در یک جمله یا عبارت گنجانده و جای‌گیر شده است تا به آسانی در یادها بماند و سینه به سینه از هر نسل و هر دوره به نسل و دورهٔ بعدی منتقل شد.

در سده‌های اخیر که خواندن و نوشتن رواج چشم‌گیر پیدا کرد. خردمندانی که از اهمیت و اعتبار ضرب‌المثل‌ها آگاه بودند به ثبت و ضبط آن‌ها پرداختند و به فلسفهٔ ایجاد و

شرح هر یک — هر چند مختصر — اشاره کردند. اهمیت این اشارات زمانی آشکار می‌شود که از مثل خشک و خالی چیزی دست‌گیرمان نشود.

ضرب‌المثل‌ها کامل‌تر از سایر ادبیات عامه بیان‌کننده خلیات اقوام و جوامع است. معانی و مفاهیم مجازی و استعاره‌ای که در ضرب‌المثل‌ها به کار رفته در واقع به منزله صحنه‌های نمایش می‌ماند که گویی اقوام و ملل تمام خلیات خویش اعم از غم و شادی، پندارها و خرافات، عقاید و سنن و به‌طور کلی همه و همه این مسائل را در آن به روی صحنه می‌آورند و در معرض دید بینندگان و شنوندگان قرار می‌دهند. چه محیط طبیعی انسان‌ها با تمام ویژگی‌هایش به صورت طنز و تعریض و کنایه در ضرب‌المثل‌ها شکل می‌گیرند و جلوه‌گری می‌کنند.

با توجه به این مسائل گوناگون اگر بگوییم که اصطلاحات و ضرب‌المثل‌ها به سبب اشتغال بر بسیاری از مسائل گوناگون اخلاقی و اجتماعی در خور تعمق و تدقیق هستند و تحولات دگرگونی‌های جوامع تا حدودی از این ره‌گذر روشن می‌شوند، سخن به گراف نگفته‌ایم. چه، مقام و مرتبت ضرب‌المثل تابع پایه‌ای است که ارسطو فیلسوف شهیر یونانی آن را خواسته‌های حکمت باستانی دانسته که به خاطر ایجاز و درستی اندیشه‌ها از خطر زوال و نابودی نجات یافته است.

پس می‌توان گفت: «ضرب‌المثل همان چیزی است که در تمدادی قرون و اعصار از حوادث و اتفاقات گذشته و فراموش کردن آن حوادث و اتفاقات در افواه و اذهان مردم بر جای می‌ماند.»

مثل، حکمت توده است و تعداد امثال (ضرب‌المثل) در میان هر ملتی نشانه سعه فکر و عوام آن ملت است. ایرانیان در میان ملت‌های مختلف جهان به داشتن مثل‌های فراوان و توسل به آن‌ها در هر مورد ممتاز هستند و بسیاری از محققان و سیاحان بیگانه (خارجی) به این صنعت خاص ملت ایران متوجه شده آن را در یادداشت‌ها و کتب خود ذکر کرده‌اند.

سخن آخر این‌که هر زبانی که بتواند به گونه‌ای فشرده، روشن، و با ترکیبی زیبا رساننده پیام باشد، توان‌مندی خود و حکمت و ذوق مردمش را بیان می‌کند.

انسان در فرایند زندگی به تجربه و شناختی می‌رسد که در باور، کردار و گفتار روزانه‌اش تجلی می‌یابد، بدین‌گونه، برخی گفتارها در ساختار ویژه — که ضرب‌المثل است — بازتاب می‌یابند. ایرانیان از روزگار دیرین — چنان گفته شد — در حکمت و مثل پرآوازه بوده‌اند. آن‌چه از روزگار ساسانیان و پادشاهان آن مانده به گونه حکمت و مثل است. ضرب‌المثل از چشمه گفتار و ادبیات شفاهی می‌جوشد. در ادبیات نوشتاری جاری می‌شود و در شعر با نام ارسال مثل (ارسال‌المثل) نمود می‌یابد. ضرب‌المثل گاهی بیان‌گر روی‌دادهای تاریخی و

پیش‌آمدهای اجتماعی است از ورای آن می‌توان به زمینه‌ها و ریشه‌های موضوعی دست یافت. گاهی بازتاب اندیشه بر موضوعی گسترده، در عبارتی کوتاه آسان‌تر و امکان‌پذیرتر از مقاله‌های بلند و مستدل جاگیر می‌شود و هدف گوینده را تحقق می‌دهد.

سؤال مسابقه می‌تواند به صورت زیر باشد:

- ۱- آرد که... نون هاگردن هم کاره؟ الف) فراون ب) خرواره
- ۲- آدم پی یر اتا دغه میرنه.
- ۳- آسمون ونه لحاف زمین ونه زیرانداز
- ۴- آش تا کندا پلا تا بندا نون تا فرد
- ۵- اسم گت دارنه شکل بد
- ۶- ایا که از وطن بکته ونه هر د چک تله دره
- ۷- اتا سر دارمه هزار تا سودا
- ۸- اتا بز کم‌تر اتا هی کم‌تر
- ۹- اتا انار و صد تا بیمار
- ۱۰- اغوز دار ر کیل زندگی پکفا هوا ر دار
- ۱۱- اسب که پل دکته پل جا ترسنه
- ۱۲- امه جا نمو پنیر خاری پنیر ر سگ بورده ساری
- ۱۳- امسال آروس ر سال دیگه خور گیرنه
- ۱۴- ارمجی و شال پلنگ لاش سر نشونه
- ۱۵- امه خشکه کیله روزی او کفنه
- ۱۶- اسبه مرغنه سیو کرکشه
- ۱۷- آش بخرد بیه کچه فراون بونه
- ۱۸- شی خنه آهن در پشت مرجی بونه
- ۱۹- آمل او همیشه پندیر خیک نیارنه
- ۲۰- پیغوم په اسب جو نخرنه
- ۲۱- ارباب که گدا بیه دمبال کهنه قباله گردنه
- ۲۲- او ره پرزو کشنه خرنه
- ۲۳- ارزا پسر مه زن پسر
- ۲۴- از قدیم بتنه هر که در هاگرده خر هاگرده
- ۲۵- بامشی کر ره ماست پلای سر گیرنه

- ۲۶- اما بوردمی آروس وین آروس بورده کنس چین
- ۲۷- او همیشه پل بن جا نشونه
- ۲۸- بتنه پیش‌تر برو کله دکته
- ۲۹- بز ر غم قصاب قصاب ر غم پی
- ۳۰- بز مال‌دار، چاکه زمین‌دار، دتر مال‌دار مرد نونه
- ۳۱- بامشی که پیر بیه گل وره جول پرنه
- ۳۲- بازار که رنگینه کوچه جا معلومه
- ۳۳- بی‌درد درد ره چدونده، خوتول چشمک ره
- ۳۴- بمرده گو پر شیر عمل‌انه
- ۳۵- بدوش و بخر نروش نخر
- ۳۶- بیّه حلوا نیّه فرنی
- ۳۷- بی ریش ریکا جا ونه بترسین
- ۳۸- بوقلمون واری گردنه
- ۳۹- بی مار و خاخر باش بی‌هم‌سایه
- ۴۰- بازار من دهیمه ممیج خور ر ته دارنی
- ۴۱- با داهون سگ دریای او نجس ننه
- ۴۲- تش وچه کلنه
- ۴۳- ته سایه تره گت ننه
- ۴۴- تلا کله شونه شال پیشواز
- ۴۵- ترش آش دوا تره
- ۴۶- پمبه تیم آدم بکشته
- ۴۷- حساب‌گر مهمون دار نوونه
- ۴۸- حرف راس یا وچه زنده یا کچه
- ۵۰- پسر زن تعریف ر ونه شی مار هاکنه
- ۵۱- خالی هستکا ر سگ بو نزنده
- ۵۲- خرزا هفتا رگ دایی په شونه
- ۵۳- خی غلت سر و قرآن
- ۵۴- خور بالش ونه و شنار خرش
- ۵۵- خر وچه قاطر بونه جای اسب کره ننه
- ۵۶- جارو (سازه) زن اخمو‌انه

- ۵۷- جاده دزد بزه تا چهل روز امن
- ۵۸- زیک ر ورف روز بگشی هفت مین راغون دارنه
- ۵۹- رسوایی ر خی نخرنه
- ۶۰- راغون نداشتی بادمجون چه کاشتی
- ۶۱- رمه لنگ باش برگشت پیش آهنگ باش
- ۶۲- روز و ر دو دره شو و ر خو دره
- ۶۳- زیک گنه من زیک زامه پرچیم شیخ خرزامة
- ۶۴- زبون خش مر ر از لی در یار نه
- ۶۵- زمستون بهار بونه پیر زن شی مار
- ۶۶- داغی ر کله دینگونه دزد خور دار بیه
- ۶۷- درد خروار انه مثقال شونه
- ۶۸- دشو غسل نونه خش پسر
- ۶۹- داد شهر بیداد شهر
- ۷۰- دست بالا دست بسیاره
- ۷۱- خمیر که شل بهیه لاک او پس دنه
- ۷۲- خرس دس مگه کیل دته
- ۷۳- خونه آقا گردوئه یک به یکش شمردو
- ۷۴- ار شانس دتر مکننا دم دوسه
- ۷۵- سگ مگه خنه ساز کت کته په دراز
- ۷۶- سنگ بزو ای، طاقت چو ر دار
- ۷۷- سیر بچیئه، رج دچیئه
- ۷۸- سگ باش، شال باش، خرده برار نواش
- ۷۹- سیو ممیج شیرین تره ونه بها گرون تره
- ۸۰- سر بی درد کته قبرستون
- ۸۱- شام بخرده په مگر روز دره
- ۸۲- شو کور شه بنا ر روز پشتی گیرنه
- ۸۳- شه دو خرنه سگ کته ر کره دنه
- ۸۴- شه کلا ر قایم دار هم سایه جا گله ندار
- ۸۵- شه سایه وسه پائه یارنه
- ۸۶- پالون دله کاه خرنه

- ۸۷- صدتا کلاج رِ آتا کپل وسّه
- ۸۸- لرگ دار بن اغوز گیرنه
- ۸۹- صاحب به سر بهتره یا سفال سر
- ۹۰- آروس بی جهاز قرمه بی پیاز
- ۹۱- آروس خله قشنگه آتا بار رونما کینه
- ۹۲- آروس تعریف رِ ونه شی مار هاکنه
- ۹۳- کار ر ورزا کنده منگو خسه هسه
- ۹۴- کل کور وسه شپلک دنه
- ۹۵- کی زنده در کی ورنه بهره
- ۹۶- کارد شه غلاف رِ نهیرنه
- ۹۷- کال آهن سر چکش نزن
- ۹۸- کار به جد برسته، زیاک گنه من هم سیدمه
- ۹۹- کلاج پشت سر حرف دریارنه
- ۱۰۰- کر زن ول هاکرده کامل وند ول نکنده
- ۱۰۱- کل که نداشتی بازی چه کردی
- ۱۰۲- گالش که پیر بیه گوک په بونه
- ۱۰۳- گل بباره گلابی رِ پشت سر خرابی رِ
- ۱۰۴- گو دار (میر شکار) جا ننشنه سگ کته بیتن
- ۱۰۵- گو به رسن آدم به سخن
- ۱۰۶- گوسفند هر چه لاغر باشه پشم سر خسنه
- ۱۰۷- گپ دل رِ خش کنده شی خنه رِ خراب
- ۱۰۸- گرند بز سرچشمه او خرنه
- ۱۰۹- گوک نزا کرس بساته
- ۱۱۰- کم شانس بورده مارون هم برف بمو هم بارون
- ۱۱۱- گوک زا به پشتی چنگوم پرنه
- ۱۱۲- گو تا شه شاخ شو چر نشونه
- ۱۱۳- گو کرایه هدایی پرچیم په نه اِس (نس)
- ۱۱۴- گو ر پوس هاکردی دم جا برستی
- ۱۱۵- گزنه بن گزنه در انه
- ۱۱۶- گو خسته گو اگه خانه زیاد بوئه هم‌دیگر رِ لس زننه

۱۱۷- گو ر با پوست خرنه

۱۱۸- گالش گو دوش نیئه گنه منه جوله کجه

۱۱۹- مازرون انگور ممیچ ننه

۱۲۰- مردم اسب سرنشین پیاده هسته

لالایی

قدمت لالایی به عنوان نخستین آوازی که به گوش کودک می‌خورد، بسیار دیرپا بوده و در فرهنگ‌های مختلف، با عناوین مختلف به کار برده می‌شود. لالایی آوازهایی است که مادران برای کودکان خود می‌خوانند تا آن‌ها را خواب کنند. لالایی در واقع نخستین وسیله یا آشنایی کودکان با شعر و موسیقی است. امروز لالایی‌ها اگر موضوع پژوهش‌های فولکلوریک درنیابند و به کتابت نگاشته نشوند چنان مرده‌اند و می‌میرند که به زودی نسلی از مادربزرگ‌ها و مادران بی‌لالایی خواهیم داشت. هم‌اکنون اینان را در شهرها داریم. این لالایی‌هایی که ماران و مادربزرگ‌ها ساخته‌اند اغلب بیان‌کننده رنج‌ها و دردهای خودشان بوده است و بس.

«لالایی» ترانه نخستین است... اولین شعر، اولین آواز... نخستین ملودی آرام‌بخش که در گوش‌مان خوانده می‌شود... «لالایی» نخستین پیمان آهنگین و شاعرانه‌ای است که میان مادر و کودک بسته می‌شود. رشته‌ای است نامرئی که از لب‌های مادر تا گوش‌های کودک می‌پوید و تأثیر جادویی آن خواب ژرف و آرامی است که کودک را فرا می‌گیرد. رشته‌ای که حامل آرمان‌ها و آرزوهای صادقانه و بی‌وسواس مادر است و تکان‌های دمدام گاهواره بر آن رنگی از توازن و تکرار می‌زند و این آرزوها آن‌چنان بی‌تشویش و ساده بیان می‌شوند که ذهن شنونده در این‌که آن‌ها آرزو هستند یا واقعیت، بی‌تصمیم و سرگردان می‌ماند. «لالایی»‌ها در حقیقت ادبیات شفاهی هر سرزمینی هستند، چرا که هیچ مادری آن‌ها را از روی نوشته نمی‌خواند و همه مادران بی‌آن‌که بدانند از کجا و چگونه، آن‌ها را می‌دانند. انگار دانستن لالایی و لحن ویژه آن -از روز نخست- برای روان زن تدارک دیده شده است. زن اگر مادر باشد یا نباشد، لالایی و لحن زمزمه آن را بلد است و اگر زنی که مادر نیست در خواندن آن‌ها درنگ می‌کند، برای این است که بهانه اصلی خواندن را فراهم نمی‌بیند، اما بی‌گمان اگر همان زن بر گاهواره کودکی بنشیند، بی‌داشتن تجربه قبلی، بدون این‌که از زمینه شعر و آهنگ خارج شود، آن‌ها را به کمال زمزمه می‌کند. گویی که روان مادرانه از همان آغاز کودکی به زن حکم می‌کند که گوشه‌ای از ذهنش را برای فراگیری این ترانه‌های

ساده، سفید بگذارد. شاید بتوان گفت که لالایی‌ها طیف‌های رنگارنگی از آرزوها، گلایه‌ها و نیایش‌های معصومانۀ مادرانه هستند که سینه به سینه و دهان به دهان از نسل‌های پیشین گذشته تا به امروزیان رسیده و هنوز هم که هنوز است، طراوت و تازگی خود را حفظ کرده‌اند، بگونه‌ای که تا کنون هیچ ترانۀ دیگری نتوانسته جای‌شان را بگیرد.

در حقیقت لالایی‌ها -این دیرپاترین ترانه‌های فولکلوریک- آغازگاه ادبیات زنانه در پای گاهواره‌ها هستند که قدمت‌شان دیگر تاریخی نیست، بلکه باستان‌شناختی است. از دو بخشی که هنگام خواندن یک لالایی به دست می‌آید؛ یعنی -آهنگ و شعر- آهنگ به کودک می‌رسد و شعر از آن مادر است. زیرا آن‌چه از نظر شنیداری برای کودک گاهواره‌ای دارای بیش‌ترین اعتبار است؛ ضرب‌آهنگ لالایی است، وگرنه همه می‌دانیم که شعر لالایی زبان فاخری ندارد و تازه اگر هم داشته باشد کودک گاهواره‌ای آن را دریافت نمی‌کند. تنها زمزمه و لحن گیرای مادر است که کودک را محظوظ می‌کند و او را می‌خواباند. مادر چه خوش‌صدا باشد و چه نباشد؛ کودک با زمزمۀ او الفتی به هم می‌زند و لحن او چون جویباری در گوش‌های کوچکش حظ و طراوت می‌ریزد.

لالا لالا گول لایی، مامان گره لالا لالا، گل لایی (برای رعایت وزن آمده منظور گل لاله است)

مامان قربونت	مامان گره پسر و سه تا دایی داری
پسر دارنی سه تا دایی	
مامان قربونت	
ت داجان در غریبی، مامان گره	دایی جانت در غریبی
مامان قربونت	
الله ون دل تنگی، مامان گره	الهی قربون دل تنگیش بشم،
مامان قربونت	
لالا گمهت خوبیره، مامان گره	لالا می‌گم تا خوابت بگیره
مامان قربونت	
دشت و صرار اوبیره، مامان گره	دشت و صحرا را آب بگیره
مامان قربونت	
تی دشمنون تو بیره، مامان گره	دشمنانت رو تب بگیره
مامان قربونت	
تی سیو چش خو بیره مامان گره	چشمای سیاهت رو خواب بگیره
مامان قربونت	

لالا گمه گول لاله، مامان گره	لالامی گم گل لاله
مامان قربونت	
پسر دارنی اتا خاله، مامان گره	پسر داری یک خاله
مامان قربونت	
تی خاله جان در دیره راه، مامان گره	خاله جانت در جای دور
مامان قربونت	
تی خاله جان دارنه چش به راه	مامان گره، خاله جانت چشم به راه
مامان قربونت	
برمه نکن می ناز دونه، مامان گره گریه نکن نازدانه‌ام	
مامان قربونت	
شم و چراغ آستونه، مامان گره	شمع و چراغ آستانه،
مامان قربونت	
گریه نکن، برمه نکن نماشونه	مامان گره، هنگام غروب
مامان قربونت	
تی دایی جان داینه شونه	مامان گره، دایی جانت داره نشونه
مامان قربونت	
تی برمه ره اشتونه، مامان گره	گریه‌ات رو می‌شنوه،
مامان قربونت	

بازی و سرگرمی‌ها، نگاهی به بازی‌های سنتی (محلی) ایران

بدون شک در جمع‌آوری فرهنگ عامه ایران، بازی‌ها، بسیار مظلوم واقع شدند و آن‌چنان که می‌بایست به مبحث بازی‌ها پرداخته نشده، اگر شده بسیار ناچیز بوده است. از این‌که از عصر بازی‌ها سال‌های زیادی می‌گذرد جای تردید نیست اما چرا با این قدمت یک‌باره خود را به فراموشی سپرده — به فراموشی سپرده‌ایم — و جای آن را باید در کتاب‌های محدودی که در این باره نوشته شده‌اند، بجویم جای بسی درنگ و تأمل است.

مگر این نیست که می‌گویند: روزی رودکی — پدر شعر فارسی — در کوچه‌ای در بخارا در حال گذر بود که کودکان در برزن (کوچه) مشغول جوبازی (گردو بازی) بودند، کودکی در میان کودکان هنگام قل دادن گردویش این عبارت را خواند «غلطان، غلطان همی رو تا به بن گردو رسی». رودکی وقتی این عبارت را شنید، برگشت. از کودک خواست دوباره این عبارت

را بخواند. آن کودک برایش خواند. رودکی از آهنگ این کلمات خوشش آمد و کودک را در آغوش گرفت. بعدها همین آهنگ را پایه و اساس قالب رباعی قرار داد و رباعی را ابداع کرد. آن‌چه از سیر تاریخی تکوین بازی مستند می‌شود این واقعیت وجود دارد که کودک ایرانی از زمان نوزادی تا مرحله بلوغ، بازی با او هم‌گام و همراه بوده است. بدین‌طریق که در اوایل زندگی با بازی‌های بسیار ساده شروع و به تدریج به مرحله دیگر از سنین و نوع دیگر روی می‌آورد.

مردم‌شناسان معتقدند بسیاری از بازی‌های کودکان که کم‌تر شدت وحدت دارد نشان‌گر نمونه و الگویی از مشخصات و رفتار و کردار و عادات کهنه و قدیمی است. گاه به دنبال هم دویدن، نمودار قسمتی از جنگ و گریز است. برخی از بازی‌ها تقلیدی از فعالیت‌های بزرگسالان است. (مثل عروسک‌بازی)

از دیگر سوی پژوهش‌گران علوم تربیتی و روان‌شناسی برآنند که تعریف جامع از «بازی» نمی‌توان به دست داد؛ زیرا معتقدند که بازی توأم با کار است و همین مسئله تعریف آن را مشکل کرده است.

پیاژه، روان‌شناس سوئیسی پنج معیار برای بازی ارائه می‌دهد:

۱- بازی زمانی دارای هدف و زمانی فاقد آن است.

۲- بازی اختیاری است. (نه اجباری)

۳- بازی دل‌پذیر و خوشایند است.

۴- بازی گاهی دارای سازمان و زمانی فاقد آن است.

ویژگی‌های بازی‌های محلی ایران:

۱- محیط بازی برای جنس بازی‌کن‌ها فرق دارد. دختران عموماً پا را از محوطه و اطراف خانه در هنگام بازی فراتر نمی‌نهند؛ ولی پسران محیطی خارج از خانه — عموماً وسط محل یا اول یا آخر محل — را به عنوان زمین بازی انتخاب می‌کنند و مشغول بازی می‌شوند.

۲- بازی‌های محلی هزینه‌بر نیستند. برعکس بازی‌های امروز (رایانه‌ای) یک زمین لم‌یزرع در کنار دهی می‌توانست مکان همیشگی بازی باشد.

۳- بعضی از بازی‌ها جنبهٔ فصلی دارند مانند گردوبازی.

۴- بعضی از بازی‌ها کاربرد هوشی دارند مانند بازی (ایا پر - تیکاپر در مازندران) و بازی شطرنج.

۵- بیش‌تر بازی‌ها گروهی هستند.

۶- نوع بازی دارای طبقات خاص خود بود مثلاً بازی کودکان خانواده‌ای که در طبقات پایین اجتماع یا متوسط بودند با بازی کودکان خانواده مرفه فرق داشت. کودکان خانواده با

درآمد پایین امیال و آرزوهای خود را در قالب بازی در سطح خانواده‌های مرفه و فرزندان آنان مطرح می‌کردند.

۷- نکته مهم‌تر این که مکان بازی در روستاها، جایی بود که هر خانواده می‌توانست نشان فرزند خود را در آن جا بیابد. در روستاهایی که مکان بازی در ابتدا یا وسط محل بود، محل خوبی برای گرفتن آدرس غریبه‌هایی بود که نشان منزلی را می‌گرفتند (این نکته را اکثر تحلیل‌گران بازی‌ها از یاد برده‌اند).

۸- پاداش یا کیفر در بازی‌های محلی ایران خود نوعی بازی بود که بیش‌تر خنده و سرگرمی به همراه داشت یا در واقع رفع خستگی بود.

۹- برخی از بازی‌ها تقلیدی از فعالیت بزرگ‌سالی بود، مانند عروسک‌بازی، خانه‌بازی، خاله‌بازی.

۱۰- رفاقت در یارگیری گروهی بسیار تأثیرگذار بود.

۱۱- بازی‌های دختران بیش‌تر آهنگین‌تر از بازی پسران بود. این شاید برگردد به قدرت تکلم دختران.

۱۲- آهنگین بودن بعضی از بازی‌ها تا آن‌جا پیش می‌رود که برخی از واژه‌ها معنای خاصی ندارد. فقط برای ریتم جمله‌بندی استفاده می‌شود. (این نوع بازی‌ها امروزه کاربرد کم‌تری دارند؛ فقط نسل‌های گذشته آن را به یاد دارند.)

۱۳- آن‌چه در بازی‌های محلی نمودار است، این است که گروه سنی خاصی مطرح نبود همه در کنار هم بودند. گاهی می‌شد پیران روستا را برای تماشای و یادآوری خاطرات کودکی در کنار زمین بازی دید. این ویژگی را باید در سرگرم‌کننده بودن بازی‌های نئی جست‌وجو کرد.

۱۴- نکته مهم این که در بازی‌های محلی امکان جبران باخت زیاد بود. زیرا بازی بدون وقفه در جریان بود. تکرار از ویژگی بارز آن بود.

۱۵- سرگروه نقش زیادی در باخت یا برد بازی بر عهده داشت. این بستگی به انتخاب یار توسط او بود.

۱۶- تقلب در بازی‌های محلی بی‌اعتبار بود. فرد متقلب دستش رو می‌شد -او دارای هوش منفی بود- در برابر بازی‌کنانی که دارای هوش مثبت بودند.

۱۷- دختران در بازی‌های محلی، آمال و آروزهای خود را مطرح می‌کردند؛ در حالی که پسران در بازی‌های محلی بیش‌تر نیروی اضافی و سرکش خود را کم (رام) می‌کردند، بدون آن‌که خود خبر داشته باشند.

۱۸- طبیعت روستا در شکل‌دهی به یارگیری بازی‌کنان، برد و باخت مؤثر بود. مثلاً روستاهایی که به بالا محله و پایین محله تقسیم می‌شدند. بازی‌کنان دو دسته در مقابل هم قرار می‌گرفتند.

۱۹- در بازی‌های محلی، بازی‌کنانی که نسبت به هم دشمنی داشتند (در مواردی) در بازی عقده‌ها و کینه‌های خود را شدت می‌دادند؛ طوری که در بازی فرصت می‌یافتند زهر خود را می‌ریختند.

۲۰- در یک کلام بازی‌های سنتی (محلی) بازی بودند، تمام مسائل در پایان بازی تمام می‌شد. کینه و خشونت فراموش می‌شد هر چند کورکوری خواندن تا دم خانه‌ها بازی دیگرشان بود.

بازی‌های پیش‌نهادی

۱- اغوز کا (گردو بازی)

۲- تلا جنگی

۳- پنجه

۴- ليله کا

۵- طناب کشی

۶- لینگ کشتی

۷- هف سنگ کا

۸- یر یر اُستیک سوار (پلنگ پرش)

۹- کمر قیش کا

۱۰- میشکا پر- تیکا پر

پنجه بیتن

پنجه بیتن یا پنجه گرفتن نوعی زور آزمایی و بازی مخصوص جوانان است. دو فرد روبه‌روی هم می‌نشینند، آرنج را روی زمین قرار داده و پنجه در پنجه هم قرار می‌دهند. هر کسی که توانست پشت دست حریف را به زمین بچسباند، برنده محسوب می‌شود. این بازی نیاز به یک داور دارد.

هفت سنگ کا

۷ تکه سنگ کوچک و نازک و صاف را جمع‌آوری می‌کنند و آن‌ها را در مکانی می‌چینند و بعد پارچه‌ای یا شیئی گلوله‌شکل را مانند توپ می‌سازند و به دو گروه ۴ یا ۵ نفره (الف - ب) تقسیم می‌شوند و حدود ۱۰ الی ۱۲ متر از سنگ کاشته شده فاصله می‌گیرند. گروه (الف) سنگ را هدف قرار می‌دهند. اگر یک نفر بتواند سنگ کاشته‌شده را مورد هدف قرار دهد و فرو بریزد از محل بازی دور می‌شوند و گروه (ب) دیگر توپ را برداشته به دنبال آنان راه می‌افتند. اگر بتوانند با توپ آنان را هدف قرار دهند، برنده‌اند یا اگر یکی از افراد گروه (الف) که سنگ را انداخت بتواند سنگ‌ها را روی هم بچیند برنده است.

میشکا پر - تیکا پر

این بازی در حقیقت نوعی تست هوش است. چند نفر دور هم می‌نشینند و یک نفر به عنوان کارگردان نام پرنده‌ای یا چرنده‌ای را بر زبان می‌آورد. مثلاً می‌گوید: «تیکا پر» دست‌ها را بالا می‌برند، اما اگر بگوید خرگوش پر و کسی دستش را بالا ببرد، آن فرد بارنده است. باید به وسط بیاید و با کتک به پشت او می‌زنند و این شعر را می‌خوانند: «تپ تپ خمیر، شیشه پنیر، مشتی کبل آقا، دست کی بالا» در این موقع یکی از افراد دست خود را بالا می‌برد و این فردی که در وسط است و سرش خم شده باید نام فردی که دستش را بالا برده بگوید اگر گفت می‌نشیند و اگر نه کتک خورده و بازی ادامه می‌یابد تا این که حدس بزند.

اغوز کا

تعداد افراد شرکت‌کننده ۱۰ تا ۱۲ نفرند. هر بازی‌کن می‌تواند تعداد ۶ تا ۸ گردو به همراه داشته باشد. افراد یک جفت گردو را روی هم در یک امتداد می‌چینند. به این عمل کشت می‌گویند. بعد به فاصله ۱۵ ال ۱۸ متر ایستاده و با شغله (تيله) به طرف گردوها نشانه می‌روند. اگر شغله به گردوها برخورد کرد، هر گردویی که بیفتد متعلق به اوست. در ضمن گردوی شغله به آن طرف کشت‌ها باید برود و از همان نقطه هر کسی که گردویش مسافت بیشتری را طی کند، اول فردی است که دوباره به سمت گردوها نشانه می‌رود تا این که بازی تمام شود. هر کس گردوی بیش‌تری ببرد، برنده است.

پر پر اوشتک سواره (پلنگ پرش)

در این بازی تعداد ۱۰ الی ۱۵ نفر به فاصله ۲ متر از هم خم شده و دست‌ها بر زانو قرار می‌گیرد و نفر اول شروع به پریدن می‌کند. پشت سرش نفر دوم و همین جور نفرات بعدی

می‌پرند. اگر کسی نتواند از پشت فردی رد شود یا بپرد می‌بازد. او باید در جای فردی که نتوانست از رویش بپرد، می‌ایستد و آن فرد بازی را ادامه دهد. هنگام پرش این آواز را می‌خوانند: «پِرِ پِرِ اوشِتِک سیوَارِه». هنگامی که پریدن می‌گویند: «پِرِ تِلا جنگی». در این بازی دو نفر هم‌وزن بر روی یک پا و یک دست که روی سینه قرار دارد، به هم ضربه می‌زنند. اگر فردی هنگام ضربه زدن بتواند تعادل طرف مقابل را به هم بزند، برنده است.

«اشعار عامیانه [مردم] ایران در عصر قاجاری»

والنتین ژوکوفسکی / مردم‌شناس

به اهتمام، تصحیح و توضیح دکتر عبدالحسین نوایی، ۱۳۸۲

تحقیق و بررسی: دکتر شادی داوری

کتاب *اشعار عامیانه مردم ایران* در بر گیرنده اشعار عامیانه‌ای است که در خلال سال‌های واپسین سلطنت ناصرالدین شاه قاجار، بین مردم کوچه و بازار رایج بوده و مطربان و خوانندگان و نوازندگان و مقلدان دوره‌گرد، در عروسی‌ها و ختنه‌سوران‌ها و مجالس سور و سرور طبقات عامه مردم ایران و گاهی در بزم‌های خصوصی خواص می‌خوانده‌اند. ژوکوفسکی، در طی اقامت چندساله در ایران و در شهرهای مختلف، این اشعار را از زبان این و آن شنیده و ثبت و ضبط کرده‌است.

این اشعار در شمار اشعار و تصانیف عامیانه یا «فولکلوریک» است؛ بنابراین، نمی‌توان سال دقیق انشا و انتشار و نام گوینده آن‌ها را در کتاب‌ها و تذکره‌ها جست‌وجو کرد. در این اشعار، خواه به صورت کنایه یا به شوخی و طنز و هزل و هجو، خشم عمومی و عدم رضایت ملی نهفته است.

والنتین الکسیوویچ ژوکوفسکی در سال ۱۸۵۸ دیده به جهان گشود و پس از عمری پُر برکت در ۱۹۱۸ دیده از جهان فرو بست. او فارسی را فراگرفته بود و در سفرهای خود به ایران، کتاب‌های ارزنده‌ای تألیف کرد که از آن جمله‌اند:

۱- مواد و مطالب برای مطالعه لهجه‌های فارسی ۱۸۸۸.

۲- دستور مختصر زبان فارسی ۱۸۹۰ (با هم‌کاری زلمان)

۳- نمونه‌هایی از اشعار عامیانه فارسی ۱۹۰۲.

ژوکوفسکی در پیش‌گفتار این کتاب، نکته بسیار قابل تأملی را در شرح اندک بودن تعداد اشعار عامیانه گردآوری‌شده‌اش در مقایسه با سال‌هایی که در ایران بوده‌است، پیش می‌نهد که ما را بیش از پیش به اندیشه درباره فرهنگ عامه ایران زمین فرامی‌خواند:

«ایرانیان در حالی که ستایش‌گران رجال ادب خود از جمله حافظ و سعدی هستند، به ارزش‌های آثار اصیل ملی اصلاً اعتماد ندارند و آشکار است که نسبت بدان‌ها بی‌اعتنا هستند و آن‌ها را چیزی جز حرف مفت و بی‌معنی نمی‌دانند. نه تنها در میان مردم عادی، بلکه در میان طبقه تحصیل‌کرده و بافرهنگ نیز با چنین نظراتی روبه‌رو بوده‌ام».

«دلبر ز برای خدا

ابروت رو به ما بنما

ابروم رو می‌خوای چه کنی؟

کمان در بازار ندیدی؟

اینم مثل اونه

های خانم که نرخش گروونه

های بابام که نرخش گروونه

دلبر ز برای خدا

چشمات رو به ما بنما

چشمام رو می‌خوای چه کنی؟

بادام به بازار ندیدی؟

اینم مثل اونه

های خانم که نرخش گروونه

های بابام که نرخش گروونه

دلبر ز برای خدا

لبات رو به ما بنما

لبام رو می‌خوای چه کنی؟

غنچه به بازار ندیدی؟

اینم مثل اونه

های خانم که نرخش گروونه

های بابام که نرخش گروونه».

[نمونه دیگر]

دختر شیرازی دختر، دختر شیرازی
ابروت رو به من بنما دختر شیرازی
ابروم رو می‌خوای چه کنی بی‌حیا پسر
کمون تو بازار ندیدی اینم مثل اونه
ولیکن نرخش گروونه
ولیکن نرخش گروونه

دختر شیرازی، دختر، دختر شیرازی
چشمات رو به من بنما دختر شیرازی
چشم‌ام رو می‌خوای چه کنی بی‌حیا پسر
بادوم تو بازار ندیدی اونم مثل اونه
ولیکن نرخش گروونه
ولیکن نرخش گروونه

۱۸۵۶ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

آیین بزرگداشت چهره ماندگار فرهنگ و ادبیات ایران، اسطوره‌شناس ایران و جهان، جناب آقای دکتر اسماعیل پور

گزارش از استودیو چامه

تهیه و تنظیم متن: علی اکبر کریم تبار



بیست و هشتم فروردین ۱۴۰۴، بابل، دانشگاه نوشیروانی

علی اکبر قاسمی گل افشانی (دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، دبیر گروه زبان و ادبیات فارسی سوادکوه)

پنج‌شنبه ۲۸ فروردین ۱۴۰۴ اتفاق مبارک و خجسته‌ای در مازندران ما افتاد. مازندرانی‌ها برای یکی از فرزندان شایسته خود در تالار دانشگاه فنی نوشیروانی بابل مراسم نکوداشت گرفتند. این فرزند شایسته مازندران که بهتر است بگویم فرزند شایسته ایران، جناب استاد دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق، نویسنده، اسطوره‌شناس، مترجم و استاد دانشگاه شهید بهشتی تهران در رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران است. بانوی

فرهیخته استاد دکتر ژاله آموزگار، استاد دکتر محمود جعفری دهقی و استاد دکتر مجتبی منشی‌زاده حضور داشتند و در فضایل استاد اسماعیل‌پور سخن گفتند. من انسان‌هایی را که



به ایران عشق می‌ورزند و این دوست داشتن را در عمل هم ثابت می‌کنند، خیلی دوست دارم. معتقدم کسانی که به ایران عشق می‌ورزند، فرزندان معنوی فردوسی هستند. در واقع آتشی از جنس همان آتشی که به فردوسی گرما و نیرو بخشید تا شاهنامه را پدید آورد، در وجود ایران‌دوستان واقعی وجود دارد. استاد اسماعیل‌پور در پایان سخن‌رانی‌شان بغض کردند و فرمودند: «من عاشق ایران هستم. اگر کاری کردم به عشق ایران بود.» استاد دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق را دوست دارم چون عاشق ایران هستند و به زبان و فرهنگ و ادب ایران خدمت می‌کنند. خدایا، به عاشقان ایران به ویژه به جناب استاد دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق شادکامی و تندرستی و عمر دراز و با برکت ببخش!

به کام تو گردد سپهر بلند دلت شاد باد، تنت بی‌گزند

(فردوسی)

خانم دکتر ژاله آموزگار، ایزدبانوی ادبیات ایران

ژاله آموزگار یگانه پژوهش‌گر ایرانی فرهنگ و زبان‌های باستانی است. او دکتری زبان‌های باستانی (به‌طور دقیق‌تر، 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. او از سال ۱۳۴۷ تا ۱۳۴۹ به عنوان پژوهش‌گر در بنیاد فرهنگ ایران مشغول به کار شد. از سال ۱۳۴۹ به عنوان استادیار در گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشگاه تهران شروع به تدریس کرد و از سال ۱۳۶۲ به عنوان دانش‌یار و از سال ۱۳۷۳ تاکنون به عنوان استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران به تدریس و تحقیق اشتغال داشته است. او به زبان‌های انگلیسی، فرانسه، ترکی، فارسی میانه و اوستایی مسلط است. او سال‌ها به عنوان هم‌کار استاد احمد تفضلی به فعالیت‌های علمی

پرداخت و پس از کشته شدن او به تدریس و تألیف و ترجمه ادامه داده است. ژاله آموزگار عضو فرهنگستان زبان و ادب فارسی بوده است و هم‌اکنون به مدت ۴۶ سال است که به تدریس در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران مشغول است و بسیاری از استادان رشته‌های گوناگون این دانشکده از شاگردان وی بوده‌اند. او در سال ۱۳۹۵ جوایزی چون لژیون دونور از وزارت فرهنگ فرانسه و جایزه سرو ایرانی (در زمینه میراث فرهنگی) را دریافت کرد.

سخنرانی ژاله آموزگار

...مناسب‌ترین کسان من باشم که سخن بگویم. دکتر اسماعیل پور در شرح حال زندگانی خود فرازهایی از دوران جوانی و نوجوانی خود روایت کرده است. او شرح می‌دهد که پیش از آن که در گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی با من و من با او آشنا شوم، با بزرگانی آشنا بوده است و محضر استادان دل‌سوز و برجسته‌ای را درک کرده است. بسیار بهتر از من و بسیار ارزنده‌تر از من؛ ولی من هنوز هستم و آن‌ها حضور ندارند... یا با دریغ راهی دیار خاموشان شدند... من هستم تا برهان قدیمی‌ترین کسی که گام به گام او را در گروه و فرهنگ زبان‌های باستانی همراهی کرده است و شاهد پیشرفت‌هایش بوده است، سخن بگویم. حاضران در مجلس با آثار تألیفی و ترجمه‌های ارزنده علمی و تخصصی ایشان آشنا هستند و قصد من نیست که آن‌ها را برشمارم؛ ولی اگر اغراق تلقی نشود به نوعی در این جا در نقش مادری هستم که پیشرفت‌های روز به روز فرزندش برایش غرورآفرین بوده است. دانش‌جویان بسیاری که در کلاس‌هایم با افتخار همراه‌شان بوده‌ام، می‌توانند گواهی بدهند که من با دانش‌جویانم می‌زیسته‌ام و مانند فرزند دوست‌شان داشتم و به دلیل صداقت در احساسم دوستم داشتند.

مهدی جایمند ملک‌شاه (پژوهنده اندیشه و فرهنگ، معاون مدیرکل و مدیر سابق آموزش و پرورش بابل)

جاودانگی «اسطوره» در زیر باران بهارنارنج

عصر پنج‌شنبه ۲۸ فروردین ۱۴۰۴ با ترنم طرب‌انگیز باران بهاری مشتاقانی از سراسر شهر در ضیافتی با شکوه برای تجلیل از دانش‌مندی گران‌مایه دکتر «ابوالقاسم اسماعیل پور» در دانشگاه صنعتی زنده‌یاد نوشیروانی بزرگ گرد هم آمدند که یادآور خاطره با شکوه حضور استاد دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن در دهه ۸۰ در همین سالن به مناسبت بزرگداشت سعدی بود. و اما آن‌گونه که دکتر اسماعیل پور در آغاز سخن خویش بدان اشارتی داشت: «این آیین به نشان تکریم از دانش و اهالی آن و گواه ظرفیت سترگ و

خجسته فرهنگی و هنری شهری است که باشندگان خردورزش بی‌مزد و منت مشق و نقش عاشقی می‌کنند.» بی‌گمان مایه ناخرسندی بسیار است که با فقدان سیاست‌گذاری‌های مناسب و ضعف تألیف عناصر رسمی مدیریت فرهنگی که گاه با استضعاف فکری و تصلب و تعصبات، حاملان و حامیان آنان عجین است، امکان بروز و ظهور کنش‌های فرهنگی و هنری فاخر در این سامان سلب شده است و بدیل‌های نامناسبی عرضه می‌شود که آن را باید رهنز فرهنگ و هنر ارزش‌مند نامید که سوگ‌مندانه منتهی‌الیه آن پدیده‌هایی چون «تتلو» و «ساسی مانکن» و گروه‌های ویران‌گر زیرزمینی اباحی‌مسلک پوچ‌گرا و سلیبریتی‌های اندک‌مایه است! گوشه تلخ ماجرا در سخنان دکتر اسماعیل‌پور آن جاست که اشارتی داشت به غربت و تنهایی خویش و غیبت نهاد دانشگاه در توجه و تأمین هزینه‌های قریب به ۲۰ سفر علمی به مراکز علمی و دانشگاه‌های دنیا و اقبال و عنایت در تأمین و تسهیل امکان سفر، هزینه‌های آن از سوی کشورها و مجامع علمی دنیا! از جلوه‌های زیبا و درس‌آموز ادب این آیین احترام ویژه استاد مهدی فلاح با فراخوان و تکریم از استاد حسن کیاپیان، نویسنده و ناشر آثار فاخر فرهنگی در نشر چشمه، در جریان اهدای هدایای ارزنده آثار هنری خود به بانو ژاله آموزگار است که بسیار ستودنی است.

روزنه‌ها و گشایش‌های رسمی و مردمی اخیر برای فعالیت‌های فرهنگی و هنری وعزیمت فرخنده ماه‌ها پیش برگزارکنندگان آیین تجلیل از آثار دکتر اسماعیل‌پور، به اهتمام فرخنده نهادهای مدنی و دوست‌داران و کنش‌گران فرهنگ و ادب و هنر شهرستان را باید قدر دانست. در این میان تکاپو و شوق شورانگیز همیشگی مهندس داودی و دوستان در برپایی چنین آیین‌هایی و در مدیریت سالن با سماجت، نظم و آرامش حضار را باید نیز باید قدر دانست. بسیار شایسته است، ذکر جمیل مهندس قدسی عزیز که خداوند به سلامت دارش، در پیش‌گامی برگزاری آیین‌های ملی، فرهنگی و هنری، سعی جمیل استاد زنده‌یاد علی مازیار و اینک سرکار خانم سفیدچیان در خوانش و تفسیر مثنوی معنوی در قریب به دو دهه و خوانش هفتگی گلستان به همت دبیر ابراهیمیان در کانون پیش‌کسوتان فرهنگیان بابل و سال‌ها حافظ‌خوانی فرهیختگان شهر، محافل آموزش فنون شاعری استاد مهدی مرتضوی درازکلا و همه کوشندگان و باشندگان رونق فعالیت‌های فرهنگی و هنری به ویژه اهتمام بنیاد محترم علمی حریری در این حوزه که به فراخی و فرهی‌شعاع و شهود اندیشه، فرهنگ و هنر در شهرمان «بابل» همت گماشتند. تحلیل محتوی سخنان یکایک سخن‌رانان محترم، به ویژه مهربانوی شایسته ایران‌زمین ژاله آموزگار از عمق و غنای آن حکایت می‌کند که کلیدواژه آن «سرهنگی و جاودانگی فرهنگ»، پاس‌داشت مقام علم و عالمان، پای‌داری و پاس‌داری از آیین مهر و دوستی وطن و هم‌وطن با امید به «آینده‌ای پُر

شکوه» است که مخاطب آن همه ایرانیان در همه جای جهان هستند. در این میان می‌توان با تأملی بر سخنان سخن‌رانان و فیلم کوتاه شرح احوال و آثار استاد اسماعیل پور «انگیزه والا و سخت‌کوشی توأم با ریاضت و رضایت ایشان را بن‌مایه و سنگ بنای کامرانی‌ها و نیک‌بختی‌های وی در خلق آثاری درخشان در تبیین اسطوره، فرهنگ و ادب و هنر ایران و جهان خواند که برای پویندگان و جویندگان علم و ادب به ویژه کودکان و جوانان ایرانی درس و مشق شایسته و بایسته‌ای در نقشه راه زندگی آنان است. پیش‌نهاد تحسین‌برانگیز فرمان‌دار محترم و فاضل شهر در نام‌گذاری یکی از میادین یا معابر شهری به نشانه ارج و احترام به استاد دانشمند دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور و اهالی دانش و فرهنگ را به مثابه جلوه‌ای از سرهنگی فرهنگ، آفرین و دست‌مریزاد می‌گوییم. بدان امید که به سرعت و در بهار امسال به انجام و فرجام خویش رسد. اردیبهشت بهشتی در رسید. با روی‌دادهای فرهنگی فراوان. امید آن‌که آوا و نمای فرهنگ و هنر در میهن و شهرستان با شکوهی فزون‌تر طنین‌انداز شود.

دکتر تورج دریایی



تورج دریایی پژوهش‌گر و تاریخ‌نگار در حوزه مطالعات ایرانی است. وی هم‌اکنون، استاد «تاریخ، مطالعات و فرهنگ ایرانی» در دانشگاه کالیفرنیا، ارواین است. هم‌چنین او رئیس مرکز ایران‌شناسی ساموئل مارتین جردن در این دانشگاه است. به علاوه وی رئیس مطالعات ایراویراستاری نشریه «نامه ایران باستان» است. انتشار مقاله در گاه‌نامه‌های مهم ایران‌شناسی از دیگر فعالیت‌های اوست. او اکنون عهده‌دار سمت سرویراستاری دانش‌نامه ایرانیکا شده است.

سخن‌رانی دکتر تورج دریایی

دوستان گرامی درود بر شما

خیلی دوست داشتم در آیین بزرگداشت دکتر اسماعیل پور هم‌راه باشم، اما این‌گونه نشد. تصمیم گرفتم که از این سر دنیا پیامی ارسال بکنم.

من دکتر اسماعیل پور را سال‌های زیادی است که در کنفرانس‌های بین‌المللی می‌بینم و ایشان نماینده پژوهش‌گران ایرانی در کنفرانس‌های ایران‌شناسی هستند. من گاه‌گاهی توانستم که با ایشان گفت‌وگو کنم و از مقالاتشان بهره ببرم. او یکی پژوهش‌گران برجسته کشورمان در ایران‌شناسی به ویژه اسطوره‌ها و مهم‌تر از آن مطالعات مانوی هستند.

آن‌چه که برای من درباره دکتر اسماعیل‌پور جالب است، این است که هر دانش‌جویی در ایران‌شناسی ما کار می‌کند، مقداری متون مانوی خوانده است؛ بنده نیز به اندازه خودم با کمک استاد خودم که هنینگ بود، باید به آن توجه می‌کردیم... و البته همه با کتاب خانم بویس آشنا می‌شدند. چه لغت‌نامه و چه متونی را که آوانویسی کردم. چنین متون مانوی را می‌خواندیم، چه به پارتی و چه به پهلوی؛ در طول سالیانی که من تدریس می‌کردم، یک پرسشی همیشه برایم پیش می‌آمد: چگونه چنین دینی که بر خلاف دین مزدیسنا نگاهی نسبتاً منفی به جهان هستی دارد، توانسته که این‌چنین پا بگیرد و اواخر دوران باستان، یعنی از قرن سوم تا سیزدهم و چهاردهم، و چه چیزی می‌توانسته این مذهب را و این دید مانوی در ترویج در چنین جامعه‌ای در زمان خود. البته دلایل متعددی را می‌شود عنوان کرد. اما چیزی که برای من خیلی جالب بود این بخت را داشتم، که به تازگی کتاب جدید دکتر اسماعیل‌پور به همراه زنده‌یاد بهار، به چاپ رساندند و ادبیات مانوی را مطالعه کنم. قسمت اول کتاب به هر حال بسیار مفید است و یکی از بهترین راهنماها برای مطالعه دین و ادبیات مانوی است. در زبان فارسی هم‌تا ندارد. اما پس از خواندن ترجمه‌های این متون مانوی که سال‌ها پیش بنده با استاد خودم هانس اشمیت خوانده بودم، و با کمک راهنما خانم بویس، تازه با ترجمه دکتر اسماعیل‌پور و با متون پهلوی و مانوی و پارتی روبه‌رو شدم؛ اولین قسمت این کتاب که واقعاً گیرا است؛ و این‌که در قسمت اول مانی توضیح می‌دهد درباره دین خودش و آن‌چه را که برتر می‌شمارد و دکتر اسماعیل‌پور این‌چنین ترجمه کردند: دینی که برگزیدم از دیگر گونه‌های دین پیشینیان به ده برتر و بهتر است و البته مانی در این ده ایده برتری را به عنوان می‌کند؛ اما بعد از خواندن و مطالعه مقداری زیادی از این ترجمه‌ها، من درک کردم که این ترجمه چه‌قدر زیباست و البته من به یاد این هم افتادم که من هم در زمان مانی زندگی می‌کردم و سخنان مانی را به این زیبایی، ترجمه زیبایی فارسی می‌شنیدم؛ من نیز هم گرایش می‌توانستم پیدا کنم به این مذهب؛ شما ترجمه آقای دکتر اسماعیلی رو ببینید. این ظرافت و شاعرانگی متن رو کاملاً درمی‌یابید و این یکی از مسائلی که من با خواندن کتاب دکتر اسماعیل‌پور به آن آگاه شدم. به آقای دکتر اسماعیل‌پور تبریک می‌گویم و بسیار خرسندم که در دورانی زندگی می‌کنم که ایشان استاد بودند.

دکتر رضا ستاری

استاد زبان و ادبیات فارسی گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی دانشگاه مازندران، آقای دکتر رضا ستاری، عضو هیئت علمی دانشگاه

مازندران و هیئت تحریریه در مجله «پژوهش‌های ادبی-فلسفی» بوده است. مقالات منتشرشده ایشان بیش‌تر در موضوعات شاهنامه، منظومه‌های حماسی، حماسه و اسطوره آفرینش تهیه شده است.

سخنرانی دکتر رضا ستاری

با درود



از شهرهای مختلف به این بزرگداشت تشریف آوردند. خوش‌حالیم که در عصر یک روز بهاری میزبان شما هستیم و با هم می‌شنویم از ایران و فرهنگ ایرانی؛ دوستان از من خواستند که برای خوش‌آمد خدمت‌تان برسم و گزارش کوتاهی از روند شکل‌گیری ستاد بزرگداشت و دست‌آوردهای آن داشته باشیم که امروز در خلال برنامه در آیتم‌های مختلف تقدیم شما خواهد شد. در سال ۱۳۹۸ در شهر بابل ستادی با همراهی دوستان آقای دکتر اسماعیل‌پور شکل گرفت که بر آن شدند تا برای ایشان در زادگاه‌شان مراسم نکوداشتی را برگزار کنند. نشست‌های مختلفی داشتیم و کار تا جایی جلو رفت و در این نشست‌ها و گفت‌وگوها نقشه راه ترسیم شد که شوربختانه با همه‌گیر شدن بیماری کرونا این کار ناتمام رها شد. تا این‌که در تابستان ۱۴۰۳ دوباره دوستان به عهد پیشین بازگشتند تا کار نیمه‌کاره را به فرجام برسانیم. و این شد که ما در نشست‌های مختلفی، شاید ده‌ها نشست در طی شش‌ماه گذشته داشتیم، برنامه‌هایی تدارک دیدیم برای بزرگداشت که بخشی از آن به عهده بنده گذاشته شد و در حقیقت جمع‌آوری مقالاتی بوده که در جشن‌نامه‌ای که آماده شد، تقدیم دوست‌داران فرهنگ ایرانی می‌شود. در این جشن‌نامه حدود چهار مقاله و نوشته دارد از استادان و پژوهش‌گران بنام ایران و مازندران هست که تقدیم استاد گرامی آقای دکتر اسماعیل‌پور شده است. در روند شکل‌گیری این ستاد، افراد زیادی به ما کمک کردند تا این کار پیش برود. به ویژه از پشتیبانی مالی دو شرکت برخوردار بودیم که به نوعی فرهنگ‌سازی است برای همه کسانی که در عرصه‌های فرهنگی کار می‌کنند تا بتوانند با پشتیبانی شرکت‌های اقتصادی کارهای فرهنگی انجام بدهند. و به نوعی رسالت اجتماعی آن شرکت‌ها که پیش‌برد فرهنگی جامعه است را به انجام برسانند. شرکت «مبلمان لاوین» و «نوا خودرو» دو شرکتی بودند که پشتیبانی‌های مالی این نکوداشت را بر عهده گرفتند. من خیلی سریع نام کسانی که به ما کمک کردند را این‌جا بازگو کنم: سیما سهرابیان، خانم خانجانی (مجری برنامه)، خانم فاطیما رنجبری (ویراستار)، مهندس علی داودی (مسئول ستاد)، جواد آشوری و دکتر احمد میری، بهروز

امیری (مجسمه‌ساز)، برادران دکتر اسماعیل‌پور و فرزند برومندشان دکتر بهمن اسماعیل‌پور و هم‌چنین آقای سامان طاهری (جمع‌آوری مقالات غیر فارسی)، آقای کرم‌زاده (امور هنری)، خانم قائدی و مجموعه هم‌کاران‌شان در نوا خودرو که خیلی به ما کمک کردند و نشر چشمه آقای حسن کیاییان و فرزند گرامی‌شان آقای بهرنگ کیاییان بسیار به ما کمک کردند. در نشر این جشن‌نامه که دوستان پس از پایان برنامه آن را می‌توانند داشته باشند. از دانشگاه صنعتی نوشیروانی، دکتر ربیعی که این جای‌گاه را در اختیار ما قرار دادند و هم‌راهی‌های بسیاری داشتند، بسیار سپاس‌گزاریم.

به هر حال آقای دکتر اسماعیل‌پور را همه می‌شناسند؛ ولی مهمانان عزیز، سخن‌رانان ویژه‌ای تشریف دارند. با دو جمله کلام را به پایان می‌رسانم. اگر بخواهیم فرزندان‌مان را به فرهنگ دعوت کنیم و آن‌ها را تشویق کنیم به کارهای علمی و فرهنگی بپردازند، آیا می‌شود بدون قدرشناسی از بزرگان و دانش‌مندان و کسانی که در این راه عمری زحمت می‌کشند؟... بنابراین، وظیفه همه ما این است که کارهای نیکی را که دوستان ما در شهر بابل و شهرهای دیگر استان با کمک شرکت‌های اقتصادی که باید بخشی از درآمدشان را صرف کارهای فرهنگی بکنند، کارهای این‌چنینی را انجام بدهند. در پایان بر استاد اسماعیل‌پور درود می‌فرستیم و آرزوی تندرستی برای‌شان داریم.

پنجاه سال کِشتی ای مرد ایستا پنجاه سال باش تا از کِشته خویشت بدروی

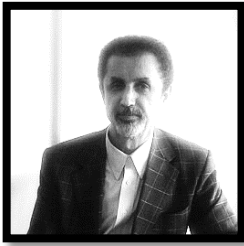
دکتر محمود جعفری دهقی (استاد گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشگاه تهران)

به نام آن که جان را حکمت آموخت. مایه افتخار برای بنده است که به لطف آقای دکتر و هم‌کار دانشگاه‌ام، این فرصت را پیدا کردم که خدمت شما شرفیاب بشوم. جای تقدیر و تشکر است که چنین مردم فرهیخته‌ای برای بزرگ‌داشت یک دانش‌مند، این همه جمعیت و با این مساعی و پوشش‌ها را برگزار می‌کنند. من نگران بودم که بعد از من استاد بزرگوارم خانم دکتر آموزگار صحبت کنم و چه می‌توان کرد. ولی دیدم که مدیران برنامه فکر درستی کردند که ما کوچک‌تر [ها] که دانش‌اندکی داریم، اول صحبت بکنیم و در واقع چیزی برای ما باقی بماند. به هر حال من عذر خواهی می‌کنم که قبل از استاد گران‌قدرم خانم دکتر آموزگار صحبت می‌کنم. کوتاه عرض می‌کنم که سابقه دیرینه دوستی با آقای دکتر اسماعیل‌پور را از دوران دانش‌جویی دارم و خیلی با هم ارتباط داشتیم. بعد از پایان تحصیلاتم به ایران برگشتم. یک مرکزی بود به نام دانش‌نامه و من با خودم فکر می‌کردم که با آن مرکز هم‌کاری بکنم. دیدم که پیرمرد بسیار پُرکاری به نام بی‌رشک آن‌جا کار می‌کند.

او معتقد بود که رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی باید در ایران کار بشود و شما این رشته را در ایران آغاز کنید. و قرار شد این رشته در [دانشگاه] شهید بهشتی بنیان نهاده شود. این آغاز با ورود جناب دکتر اسماعیل پور معنی پیدا کرد و آقای دکتر رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی شهید بهشتی را راه‌اندازی کرد. نکته مهم در آثار دکتر اسماعیل پور و برجستگی علمی ایشان وجود دارد، آشتی دادن جوانان و دانش‌جویان ما و علاقه‌مندان به فرهنگ به اسطوره است. ما همیشه درباره استاد باستانی پاریزی این حرف را می‌زنیم؛ او مردم را به تاریخ آشنا کرد. در همین راستا که البته دشوارتر هم هست در مورد دکتر اسماعیل پور صدق می‌کند. ایشان در واقع اسطوره را برای جامعه فرهنگی ما، دانش‌جویان و جوانان شکافتند و تعریف مختلفی از اسطوره را بیان داشتند. ویژگی‌های اسطوره و کاربردهای اسطوره و هنر که چه‌قدر نکته مهمی است که جامعه‌ای که اسطوره دارد، جامعه‌ای است که فرهنگ و هویت دارد. همه سرزمین‌ها دارای اسطوره نیستند. فقط سرزمین‌هایی که به دیرینگی سرزمین ایران است، یا سرزمینی مانند یونان که از دیرینگی بسیار بالایی برخوردار است، دارای اسطوره هستند. و این کار مهم یکی از ویژگی‌های برجسته استاد اسماعیل پور است.

یکی از ویژگی ارزش‌مند ایشان آشتی دادن جامعه با اسطوره است، با فرهنگ و هویت خودش. از ویژگی علمی ایشان، شکافتن مفاهیم و معانی که در یکی از ادیان مهم ایران، دین مانی است. مانویت یک تفکر بسیار شگفتی بوده که در عصر ساسانی به اوج رسیده بود و هنگام فروکاستن ساسانیان از بین نرفت. نه تنها پیروان مانی به شرق رفتند و به غرب و اروپای شرقی و هم در ماوراءالنهر و سایر تا چین هم گسترش پیدا کردند، بلکه تفکر آن‌ها در آثار دوره اسلامی در ادبا و در بزرگان شاعران ما قابل پی‌گیری هست. آثار متعدد دکتر اسماعیل پور که در این بار، تألیف کردند و هم با دانش‌جویان‌شان کار کردند، این تفکر را به درستی تشریح کردند که از پیچیدگی بسیار برخوردار است. به ویژه در اثر «اسطوره آفرینش در کیش مانی»؛ در باب این موضوع، آثار هم تألیفی و هم ترجمه دارند. «اسطوره آفرینش در کیش مانی»، یکی از نمونه‌های آن است یا کتاب «مانویت» که در واقع با هم‌کاری استادشان «مهرداد بهار»، به خوبی مشهود است که تحت تأثیر استاد بهار بودند.

از ویژگی‌های دیگر آقای دکتر، تحقیقاتی است که ایشان در شعر ایرانی کردند. دکتر اسماعیل پور در اثری به نام «سرودهای روشنایی» که بسیار محققانه انجام شده، نشان دادند که شعر از زمانی که این سرزمین ایجاد شد، آغاز شده است. شعر با انسان آغاز شده است. یعنی سروده‌هایی که مربوط به اقوام هند و ایرانی است و سروده‌هایی که نشانه‌های آن را در کتاب اوستا می‌بینیم. این‌ها را شکافتند و کتاب ارزش‌مندی معرفی کردند. مگر ما می‌توانیم



[بگوییم] گاهان اوستا شعر نیست؟ مگر ما می‌توانیم بگوییم که سروده‌هایی که مانوی‌ها به عنوان سروده‌های دینی که اندیشه آن‌ها را بازگو می‌کرده است؛ شعر نبوده باشند! ایشان به خوبی در این آثار معرفی کردند و نشان دادند که این سروده‌ها بر اساس عروضی سمرقندی هست یا نیست، بلکه ویژگی خاص خودش را دارد. این‌ها سروده‌هایی هستند که آثار آن و ماندگاری آن‌ها را هنوز در ترانه‌های محلی خودمان داریم.

بنابراین، ما در آغاز دوره اسلامی با اوزان عروضی سمرقندی آشنا شدیم و به کار بردیم؛ این بدان معنی نیست که شعر در ایران از این زمان آغاز شده است.

در پایان از ویژگی بسیار مهم‌تر آقای دکتر اسماعیل‌پور، که از همه این‌ها مهم‌تر است، آن ویژگی برخوردار ایشان با دانش‌جوها و دانش‌جوپوری ایشان و اخلاق علمی وی است؛ دکتر اسماعیل‌پور در سراسر عمر پژوهشی و علمی خویش همواره با همه تفکرات به خوبی تعامل داشتند و دانش‌جویانی که در محضر ایشان تحصیل کردند، نمونه عالی از فعالیت‌های دانشگاهی ایشان است. البته تعجبی ندارد برای این‌که ایشان در دوران تحصیل خودشان در محضر مهرداد بهار، احمد تفضلی، ژاله آموزگار، بدرالزمان قریب، محسن ابوالقاسمی تحصیل کردند و این ویژگی ارزش‌مند اخلاقی را از آن استادان به ارث بردند. برای ایشان آرزوی دیرزیوی، سلامتی، و بسیار دوره‌های خوب و درخشان آینده را آرزو می‌کنم.

دکتر مجتبی منشی‌زاده (دکترای فرهنگ و زبان‌های باستانی از دانشگاه تهران، زبان‌شناس ایرانی و استاد دانشگاه علامه طباطبائی)

با درود و سلام به همه دوستان، فرهیختگان، استادان و کسانی که در برگزاری این نکوداشت همت به خرج دادند و کسی که سال‌ها زحمت تحقیق و تدبر در حوزه زبان‌های ایرانی باستان کشیده است. من و دکتر اسماعیل‌پور دوست دوران تحصیل من که سال‌ها در کنار هم زیستیم و تحقیق کردیم و در حوزه‌های گوناگون هم‌کاری داشتیم. دکتر اسماعیل‌پور یکی از دانش‌جویان کوشا و برجسته در حوزه زبان و به ویژه در اسطوره‌شناسی است. آثاری و کتاب‌هایی که آفریدند خود مؤید ادعای بنده است. کار تحقیق فراوانی که ایشان انجام دادند از زمانی که در دانشگاه بابل [بابل‌سر] و تا این‌که به شهید بهشتی وارد بشوند، سلسله کارهایی بود که کمک به اسطوره‌شناسی و حوزه شناخت ادبیات مانوی کمک کرده است که امروز در سطح جهان و دانشگاه‌های بیرون از ایران به عنوان رشته تخصصی جریان دارد و هنوز هم دانش‌مندان فراوانی در این حوزه به کار مشغول هستند.

از این نظر سهم ایشان بسیار بسیار برجسته است و جزء کارهایی است که ماندگار است و تا به حال انجام داده‌اند، قابل تحسین است.

من بحث را عوض می‌کنم و به موضوعی که آقای دکتر پورمحمد در سال ۸۷ با راهنمایی من کاری تحت عنوان رمزگردانی یا آسیب‌شناسی زبان مازندرانی را آغاز کرد. سرزمین مازندران به دلیل جاذبه‌های طبیعی از جمله دریا جنگل و کوه و هوای ملایم و مردمان مهمان‌نواز همواره مورد توجه بوده و در چهل‌وپنجاه سال گذشته هجوم کسانی که می‌خواهند از این نعمات طبیعی برخوردار شوند، فراوان بوده و اما در مقابل آسیب‌های زبانی فراوانی هم به زبان‌های مازندرانی، گویش‌های مازندرانی وارد شده است. ساخت ساختمان‌های متعدد در زمین مفرح، امکانات بسیار فراوان از تنکابن تا بهشهر حوزه گویش‌های مازندرانی است. این دوگانگی باعث شده است که ما در حوزه زبانی به بررسی بپردازیم و مشکلاتی را ببینیم که به هر حال دوستان مازندرانی ما که این همه دوست‌دار زبان هستند مقداری مراقبت و مواظبت از زبان مازندرانی هم داشته باشند که سخت بدان نیاز داریم. در برخورد دو زبان فارسی و مازندرانی حالتی که پیش می‌آید به آن تماس زبانی گفته می‌شود. در این حالت آن زبانی که به لحاظ اقتصادی و یا سیاسی برتر است، نوعی زبان را پدید می‌آورد که در زبان‌شناسی به آن زبان زبرین (upper language) می‌گوییم و زبانی که از وضعیت اقتصادی کم‌تری برخوردار است و تحت نفوذ است؛ زبان زیرین (lower language) گفته می‌شود که خودش را با منویات و نیازمندی زبانی زبان زبرین تطبیق می‌دهد. بنابراین، نوعی دوگانگی زبانی رخ می‌دهد. تماس زبانی بین همه اقوام ملل وجود دارد و در وهله اول افراد ممکن است از قرض‌گیری واژگانی استفاده نکنند و بتوانند خودشان را به آن سطح زبانی برسانند که با زبان زیرین هم‌آهنگ و سازگار باشند. آن‌چه در این پژوهش نظر ما را جلب کرده است، این بود که نوعی رمزگردانی (code sweevhing) در زبان مازندرانی در نسل جدید پدید آمده است. و از آنجایی که من خودم جزء همین سرزمین هستم و در دو سه جا درس خواندم، به قدر کافی با آن درگیر هستم و نسلی پدید آمده است که متأسفانه زبان مازندرانی را به گونه‌ای دیگری به کار می‌برند، یعنی رمزگردانی آن دوگانه است. گاهی نحو آن زبان فارسی است، اما واژگانی که استخدام می‌کنند مازندرانی و گاهی برعکس است. نحو زبان مازندرانی و واژگانش زبان فارسی است. گاهی فراتر از این دوگانگی، ترکیبی از این دو زبان است که چیزی را پدید می‌آورد که قابل فهم نیست و اگر این امر ادامه پیدا کند، چیزی در دوره‌های بعدی پدید می‌آید که به آن گسست بین نسلی (Generation Gap) گفته می‌شود. در واقع پدر و مادرهایی پدید می‌آیند که در این سرزمین که خودشان هم مازندرانی را درست نمی‌کنند. فرزندان هم به دلایل

گونگون از آن سرباز می‌زنند از این‌که زبان مازندرانی را به کار ببرند. جای‌گاه اجتماعی باعث می‌شود که فرد آن را به کار نبرد. یا به دست آوردن شغل بهتر باعث می‌شود که زبان مازندرانی را کنار بگذارد. به دلیل هجومی که در سراسر مازندران فراگیر شده است، زبان مازندرانی دست‌خوش تغییرانی آسیب‌پذیر و ناخوشایند می‌شود و زبان مازندرانی در خطر قرار گرفته است که یونسکو امروز به فکر آن است و برنامه‌ای برای آن در نظر گرفته است تا آسیب‌شناسی شود و اجازه ندهند که زبان از بین برود. زبان در تغییرات زمانی کند پیش می‌رود؛ اما تغییرات خطرناکی در پیش است.

بنابراین، ابتکارات و مرکزی برای جلوگیری از انقراض زبانی داریم و تلویزیون و رادیو داریم که زبان مازندرانی از آن پخش می‌شود. بهترین کار برای تقویت زبان مازندرانی مستندسازی است. ما همه وظیفه داریم در حفظ و حراست زبان مازندرانی کوشا باشیم. در پایان از شما مردم قدردان که از فرهیخته‌ای به نام دکتر اسماعیل‌پور سپاس‌گزاری بکنید و قدر زحمات ایشان را بدانید. این سپاس از برای دکتر اسماعیل‌پور نیست؛ بلکه همت شما را نشان می‌دهد و تجربه‌ای را نشان می‌دهد که برای دیگران هم سرمشق می‌شود. از مهمان‌نوازی شما بسیار بسیار سپاس‌گزارم و خدا نگهدار همه شما باشد.

دکتر اسماعیل‌پور (اسطوره‌شناس و استاد دانشگاه شهید بهشتی)

اسطوره جشن نوروز

نوروز یک جشن باستانی ایرانیان از صدها و هزاره‌های دور، طبیعی است که ریشه در اسطوره‌های چندهزارساله ایرانی دارد. علتش این است که جشن سال نو نوروز لزوماً نه به نام نوروز، بلکه جشن سال نو، جشن بومیان فلات ایران بوده است؛ شواهدش در جشن آکیتو^۱ بابل و بین‌النهرین داریم که جشن سال نو بوده سبزه سبز می‌کردند، در حدود

1 The Babylonian Akitu Festival: Rectifying the King or Renewing the Cosmos? (n.d.): n. pag. Web. & Deloucas, Andrew Alberto Nicolas (2016). "Balancing Power and Space: a Spatial Analysis of the Akitu Festival in Babylon after 626 BCE" (PDF). Research Master's Thesis for Classical and Ancient Civilizations (Assyriology). Universiteit Leiden.

آکیتو یا سال نو آشوری یک جشنواره بهاری در بین‌النهرین باستان بود. جشنواره آکیتو بابلی نقش مهمی در توسعه نظریه‌های دین، اسطوره و آیین داشته‌است، اما هدف از برگزاری این جشن همچنان برای مورخان دین و آشورشناسان محل مباحثه است. جشن سال نو در بین‌النهرین برای هزاران سال و در فرهنگ سومریان، بابلیان و آشوریان برگزار می‌شد. در هزاره اول پیش از دوران مشترک، این جشن نماد روابط روشن و پر جزئیات مابین پادشاه، خدایان و کاهنان اعظم بود. در این جشن، سه جایگاه قدرت حضور داشتند: پادشاه، معبد و خدایان. هم پادشاهان و هم کاهنان، این جشن را گواهی صلح برای همه انسان‌ها معرفی می‌کردند این نام از کلمه سومری که برای گیاه «جو» استفاده می‌شود، گرفته شده‌است. در ابتدا دو جشن در آغاز هر یک از دو نیم سال تقویم سومری، یکی به هنگام آغاز کاشت جو در پاییز و دیگری به هنگام آغاز برداشت جو در بهار گرفته می‌شد. در آیین بابلی این جشن به پیروزی مردوک بر تیامات اختصاص یافته‌است.

سه هزاره قبل از میلاد. اما از وقتی که آریایی‌ها جشن نوروز را به شکل آیینی برگزار می‌کردند، به اسطوره جمشید منتسب کردند؛ یعنی می‌شود گفت که کهن‌ترین اسطوره نوروزی ایرانی حتماً اسطوره جمشید است. به دلیل این‌که جمشید نخست انسان بود که نوروز را آورد و به احتمال که در تخت جمشید برگزار می‌شده است، برای خودش بحثی دارد که به سبب آن‌که جمشید یک شخصیت اساطیری است، نه شخصیت تاریخی است. دلیل این‌که تخت‌گاه پارسه را جمشید نام نهادند، به خاطر نوروز است. برگزاری نوروز در تخت‌جمشید باعث شد که تصور اسطوره‌ای بر این بوده که جمشید اول کسی بود که نوروز را آورد. اسطوره پنهان نوروزی ما در واقع اسطوره باززایی و جشن آفرینش است. این دو با هم آمیخته شدند. در واقع ایرانیان دو جشن باستانی داشتند یکی سر بهار بود که جشن باززایی بود و یک آغاز پاییز را به نام جشن آفرینش برگزار می‌کردند. این دو درهم ادغام می‌شود و می‌شود جشن نوروز؛ لحظه تحویل سال هر ایرانی باید تصور کند که دوباره وارد [دوره] جنینی می‌شود و از نو آفریده می‌شود. بنابراین، هم جشن باززایی انسان و جشن باززایی طبیعت و نوشدگی انسان است. بنابراین، در سال نو باید تمام بدی‌های سال قبل فراموش نکنید، انگار که مانند نوزادی از نو متولد می‌شویم و طبیعت را جشن بگیریم.

هفت‌سینی بود که جنبه کشاورزی داشت یعنی اقلام گیاهی مانند گندم و جو و ذرت را بر روی هفت سینی سبز می‌کردند و در واقع جنبه کشاورزی داشته و در واقع آن سینی (بذر آماده نشا) را بعد از عید می‌کاشتند. سفره‌ای بود که برای فرورها، گوهر ذاتی انسان، که ماه فروردین از آن گرفته شده است. فروردین یعنی فرورها؛ در واقع ارواح درگذشتگان، ولی دقیقاً فرورها ارواح و روان هم نیست؛ بلکه آن گوهر مینویی است که همه انسان‌ها دارند و به ذات مینویی و معنوی را فروهر می‌گویند. زمانی که تقویم جلالی به وسیله خیام نهاده شده و ثانیه‌ها هم حساب کردند و از لحظه‌ای که خورشید در طول سال وارد دوازده برج می‌شود. زمانی که وارد برج حمل می‌شود، آن لحظه را محاسبه می‌کنند که لحظه تحویل سال نو که از نظر مؤمنان لحظه مقدسی است. برای این‌که در آن لحظه به اماکن مقدس، آرام‌گاه‌ها به خاطر فروهرها و یاد فروهرها می‌روند؛ آن لحظه مقدس شما باید احساس کنید که از نو آفریده شدید.

مقاله‌ای نوشته بودم، نوروز جشن فراملی، من به این نتیجه رسیده بودم که چهارصد میلیون در جهان نوروز را جشن می‌گیرند. بنابراین، نوروز ابعاد جهانی دارد. زمانی که من در میراث فرهنگی بودم، برای این‌که پرونده نوروز را در یونسکو ثبت جهانی کنیم، همین نکته را ذکر کردیم که نوروز جشنی فراملی است اما با محوریت ایران. من اجازه ندارم که بگویم که فقط نوروز جشن ایران است. چه بهتر که نوروز ابعاد جهانی آن را

وسیع‌تر بکنیم و به جهان بشناسانیم. امروز در غرب و آمریکا به خاطر مهاجرت ایرانیان این جشن نوروز در جهان گسترده و شناخته شده است. ما از نوروز به عنوان یک وسیله گفت‌وگوی تمدن‌ها استفاده بکنیم. نوروز دل‌های ملت‌ها را به هم نزدیک می‌کند. این می‌تواند عامل هم‌بستگی باشد. حداقل کشورهای حوزه ایران بزرگ فرهنگی و حوزه نوروز می‌توانند با اشتراک نوروزی فرهنگ خودشان را به اشتراک بگذارند و به دنیا بشناسانند که نوروز می‌تواند عامل صلح و ثبات منطقه‌ای، عامل دوستی و هم‌بستگی بین همه ملت‌های جهان باشد.

زندگی نامه دو تن از دانش‌مندان شوروی

ترجمه: امید نظر نظراف، نظر آدینه اویچ

آندریف میخایل ستیپناویچ



آندریف میخایل ستیپناویچ (متولد ۱۸۷۳/۰۹/۱۱ شهر تاشکند ازبکستان - متوفی ۱۹۴۸/۱۱/۱۰ شهر دوشنبه تاجیکستان)، مورخ، مردم‌شناس، زبان‌شناس، عضو وابسته آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی (۱۹۲۹)، آکادمیک آکادمی علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی ازبکستان (۱۹۴۳)، خادم خدمت نشان‌داده علم جمهوری شوروی سوسیالیستی تاجیکستان و جمهوری شوروی سوسیالیستی ازبکستان.

او نخستین پروفسور بخش شرق‌شناسی دانشگاه دولتی آسیای مرکزی (۱۹۲۶) بود. ایشان تحصیلات ابتدایی را در گیمنازیه (مؤسسه تحصیلات متوسطه عمومی) مردانه تاشکند گرفته، سال ۱۸۸۹ تحصیل را در سمیناریه (حوزه علمیه) آموزگاری ترکستان واقع در شهر تاشکند ادامه می‌دهد. هم زمان او در مدرسه ایشانقولی دادخوا تحصیلات را راجع به زبان‌های شرق تکمیل می‌دهد. بعداً، آندریف در آموختن زبان‌های فارسی تاجیکی، ازبکی و عربی را با راهبری متخصص ورزیده زبان‌های شرق ک.گ. زلیمن و آکادمیسین و.و. ردلاف به کامیابی نظرس نائل می‌شود.

آندریف مدتی به حیث معلم سمیناریه آموزگاری و آموزش‌گاه عملی تاشکند فعالیت داشته، سال‌ها به سبب بد شدن سلامتی از فعالیت معلمی خودداری می‌کند، ولی او طبق امکانات خود و شرایط قبل از انقلاب کشور ترکستان برای بهبودی اصول تعلیم و به نظام آوردن کارهای مکتب (مدرسه) در مضافات‌های خجند و جیزخ کارهای مهم را انجام داد و

مخصوصاً، وقتی که سال‌های ۱۹۱۴-۱۹۱۸ در خجند استقامت می‌کرد. بازرسی آموزش‌گاه مردمان ناحیه دوم ولایت سمرقند را به عهده داشت.

سال‌های ۱۹۱۸-۱۹۲۰ آندرییف به حیث رئیس پژوهش‌گاه شرق‌شناسی ترکستان کار کرده، از سال ۱۹۲۰ تا آخر عمر به حیث پروفیسور در مدارس عالی شهرهای تاشکند، آلماتی، دوشنبه و هکذا در رشته زبان فارسی-تاجیکی، تاریخ و اتنوگرافی (مردم‌شناسی) درس می‌گفت. آندرییف یکی از تأسیس‌کننده‌های «جمعیت عاید به آموختن تاجیکستان و قوم‌های ایرانی‌اصل برون‌مرزی» (۱۹۲۵) بوده، تا سال ۱۹۳۰ به حیث مدیر شعبه تاریخ و فیلولوژی و اتنوگرافی «جمعیت» فعالیت داشت. با ابتکار او ژوئن سال ۱۹۲۵ در دوشنبه و سپتامبر همان سال در شهر خاروغ بخش این «جمعیت» تأسیس می‌یابد. آندرییف چون عالم در تدقیق زبان، ایجادیات بدیعی شفاهی، تاریخ، رسم و آیین و مراسم‌های مردمی خلق تاجیک، به خصوص، ساکنان نواحی کوهستان بدخشان کارهای زیادی را انجام داد.

به قلم او بیش از ۵۰ اثر علمی چاپی تعلق دارند. «مطالب عاید به روزگار قبایل ایرانی اصل آسیای میانه (اشکاشم و واخان)» (با هم‌کاری ا.ا. پالوتساو - ۱۹۱۱)، «بعضی معلومات عاید به روزگار تاجیکان» (۱۹۲۵)، «چل تن - چهل تن» در باورهای مردم آسیای میانه» (۱۹۲۷)، «زبان یزگلام» (۱۹۳۰)، «وضع زبان تاجیکی در زمان ما» (۱۹۴۵)، «تاجیکان وادی خوف (سرگه رودخانه آمو) (برآرش ۱، ۱۹۵۳؛ ۲، ۱۹۵۸ - با تکمیل و علاوه‌های ا.ک. پسرچیک) از جمله اثرهای پژوهشی آندرییف می‌باشند، که به تصویر و تفسیر پهلوهایی گوناگون تاریخ و روزگار ساکنان نواحی کوهستان بدخشان بخشیده شده‌اند. به غیر این قبیل تألیفات علمی عالم ده‌ها جلد مواد گردآورده و دست‌خط‌های تصنیف شده‌اش در ذخیره‌های علمی مؤسسه‌های علمی و تعلیمی شهرهای تاشکند، سنت‌پترزبورگ، مسکو، دوشنبه و غیره محفوظ است.

کتاب او «مطالب عاید به روزگار قبایل ایرانی اصل آسیای مرکزی (اشکاشم و واخان)»، با هم‌مؤلفی ا.ا. پالوتساو تألیف نموده است، یکی از نخستین آثار اتنوگرافی درباره ساکنان اشکاشم در عصر ۱۹ می‌باشد.^۱

کتاب‌شناسی

خ.ف. اکرم‌اوا، ن.م. اکرم‌اف. واستاکاوید (مستشرق) میخیایل ستیپناویچ اندرییف. شهردوشنبه: نشریات «عرفان»، ۱۹۷۳.

۱ مقاله مذکور از کتاب: اشکاشم، تهیه و تدوین به اهتمام نظراو ن. آ.، شهر دوشنبه ۲۰۱۱، صفحات ۳۷۶-۳۷۷ برگرفته شده است.

پالوتساو الکساندر الکساندراویچ



پالوتساو الکساندر الکساندراویچ (متولد ۱۸۳۲/۰۵/۳۱ - متوفی ۱۹۰۹/۰۶/۲۴)، خادم نمایان دولتی روس، فرهنگ‌شناس و محقق. الکساندر الکساندراویچ پالوتساو از خانواده اشراف‌زادگان روس بوده، پانسیون (مؤسسه آموزشی متوسطه بسته با یک خواب‌گاه) را دیگر و آموزش‌گاه امپراتوری حقوق‌شناسی پترزبورگ را ختم کرده است. سال ۱۸۵۱ در مجلس سنا روس به خدمت دولتی پذیرفته شده، سپس وظیفه‌های گوناگون دولتی را انجام داده است. سال ۱۸۷۳ سناتور و سال ۱۸۹۲ عضو شورای دولتی تعیین شده، در تهیه مقررات تأسیس دومای دولتی (مجلس) شرکت ورزیده است. یکی از مؤسسان جمعیت تاریخی امپراتوری روس بوده، از سال ۱۸۷۹ تا آخر عمرش ریاست آن را به عهده داشته است.

او سرپرستی بسیار طرح‌ها و مؤسسات فرهنگی را به دوش خود گرفته، عضو افتخاری فرهنگستان هنر امپراتوری آکادمیسین علم‌های پترزبورگ و آکادمیسین فرانسه بود. از سال ۱۸۹۶ شروع کرده از حساب منافع شخصی خود «فرهنگ بلیاگرفی روس» را انتشار می‌نمود.

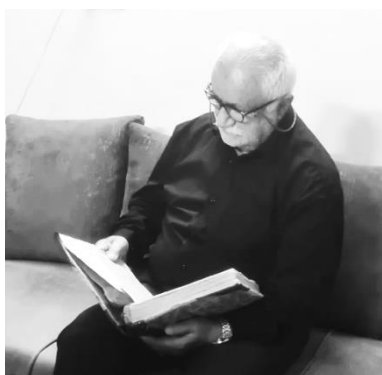
او به منطقه کوهستان بدخشان سفر کرده، با زندگی مردم آن از نزدیک آشنایی پیدا کرده، خاطرات خود را درباره این سفر ثبت نمود. اندیشه‌های او در راجع به روزگار مردم ناحیه امروزه اشکاشم در کتاب «مطالب عاید به روزگار قبایل ایرانی اصل آسیای مرکزی (اشکاشم و واخان)»، که هم‌کاری م.س. آندرییف تألیف نوشته است (سنت پترزبورگ، ۱۹۱۱)، به‌طور دقیق و خواندنی بیان گردیده‌اند.^۱

۱ مقاله مذکور از کتاب اشکاشم تهیه و تدوین به اهتمام نظراو ن.آ.، شهر دوشنبه ۲۰۱۱، ص ۳۹۵ برگرفته شده است.

۱۸۷۴ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

صدای کوه، صدای شاهنامه سفری به دل فرهنگ شفاهی پرور و دیدار با علیجان رئیس‌یان، شاهنامه‌خوان البرز

مهندس محمدرضا گودرزی / محقق فرهنگ و زبان مردم سمنان و مازندران



در روزگاری که فناوری و رسانه‌های نوین، روایت‌های کهن را به حاشیه می‌رانند، هنوز در دل کوه‌های البرز، صدایی از گذشته به گوش می‌رسد؛ صدایی که از حماسه، پهلوانی و فرهنگ شفاهی مردمانی حکایت می‌کند که با شاهنامه زیسته‌اند. یکی از این صداها، متعلق به آقای علیجان رئیس‌یان است؛ مردی از دیار پرور، که در ییلاق گوشواردها، با صدای گرم و پُرتنین خود، داستان‌های شاهنامه را روایت می‌کند.

پرور، شمال شرقی استان سمنان، با طبیعتی بکر و ییلاقات سرسبز، از دیرباز محل زندگی مردمانی بوده است که فرهنگ و سنت‌های خود را با طبیعت درآمیخته‌اند. در این

منطقه، شاهنامه‌خوانی نه تنها یک سرگرمی، بلکه بخشی از زندگی روزمره و آیینی مردمان بوده است.

شاهنامه‌خوانی در پرور، سابقه‌ای طولانی دارد. در گذشته، در شب‌های بلند زمستان یا در مراسم خاص، مردان و زنان روستا گرد هم می‌آمدند و با خواندن داستان‌های شاهنامه، هم‌دیگر را سرگرم می‌کردند و ارزش‌های اخلاقی و پهلوانی را به نسل‌های بعدی منتقل می‌کردند. این سنت، توسط افرادی چون میرزا اسماعیل و محمد پسر ملا عبدالله، که سوادآموزی را نزد زنی به نام ملا آسیه آغاز کرده بودند، زنده نگه داشته می‌شد.

در میانه‌های موسم بهار، راهی ییلاق گوشوارد شدیم تا با علیجان رئیسین، یکی از آخرین شاهنامه‌خوانان پرور، دیدار کنیم. خانه او در میان چمن‌زارهای سرسبز، با سپیدارهای بلند در دل «ترنه»، در اطراف، تصویری از زندگی استوار و رازگونه را به نمایش می‌گذاشت.

علیجان، مردی با وقار و پُرآرامش، با نگاهی مهربان به استقبال‌مان آمد. صدایش گیرایی ویژه‌ای داشت، از همان گیرایی که فقط در دل کوهستان و در سینه مردی مانده از نسل حماسه‌ها می‌توان یافت. علیجان نسخه‌ای نفیس از شاهنامه را به ما نشان داد؛ چاپ سنگی، به خط زیبای استاد مرتضی برقانی، که در بندر معمره بمبئی در سال ۱۳۰۸ قمری (۱۲۶۹ خورشیدی) به چاپ رسیده بود. این نسخه در قطع سلطانی، با نگاره‌هایی زیبا از صحنه‌های نبرد و پهلوانی، و یادداشت‌هایی از تولد فرزندان، مرگ بزرگان و خاطرات خانوادگی، نه تنها یک کتاب، بلکه شناسنامه یک خاندان بود.

او با افتخار گفت: «این کتاب را پدرم در ملاده تهیه کرد؛ سال‌ها از آن دور بودیم و در واقع رفته بود، اما سرانجام سال ۱۳۵۶، توانستیم آن را بازپس بگیریم.»

علیجان با شور خاصی تعریف کرد: «شانزده سالم بود که به گرگان رفتم. آن‌جا کتاب گل‌چینی از شاهنامه را می‌فروختند و همان‌جا این نسخه یک را خریدم. آن‌قدر خواندم که بسیاری از بخش‌هایش را حفظ شدم. دایی نقی هر روز صدایم می‌زد. تابستان‌ها به گوشوارد و پرور می‌رفتم. آن‌قدر خواندم که دایی مشدی و دایی نقی هم با من همراه شدند و آنان نیز بخش‌هایی را حفظ کردند.»

غروب که شد، در کنارش نشستیم. او شاهنامه‌اش را گشود و با صدای پُرطنین خود، داستان‌هایی از رستم و سهراب، هفت‌خوان و هجونا به سلطان محمود را برای‌مان خواند. با هر بیت، کوه جان می‌گرفت. می‌گفت: «پدرم، رشید، شاهنامه‌خوانی چیره‌دست بود. سوادِ نیکو داشت و چندین کتاب در خانه نگه می‌داشت؛ از جمله «مختارنامه»، «تهج‌البلاغه» و «گلستان».

در لابه‌لای گفت‌وگوها، علیجان از ملا آسیه یاد کرد؛ زنی که در روزگاری دور، آموزش نوشتن و خواندن را به پسران پرور آغاز کرد. از جمله میرزا اسماعیل و محمد پسر ملا عبدالله که بعدها شاهنامه‌خوانانی صاحب‌نام شدند. روایتش پر از عشق به زنان دانا و مردان جنگ‌آور بود، ترکیبی از خرد و دلیری و مدارا، همان‌طور که فردوسی می‌خواست. علیجان رئیس‌یان متولد ۱۳۱۸ است. با وجود سن بالا و با علی‌رغم این‌که سال‌ها با شاهنامه ارتباط نداشته است، روایت‌های بخش پهلوانی را به خوبی می‌داند و اشعار بسیاری از این کتاب را از بر داشت، به ویژه بخش‌هایی چون هجونه، داستان رستم و سهراب و هفت‌خوان. در نقل روایت‌ها، اشعار شاهنامه را با مهارتی ویژه چاشنی سخنانش می‌کرد و گاهی نیز عبارات و مثل‌های خاص فردوسی را به کار می‌برد که مختص یک شاهنامه‌خوان است.

سحر نزدیک می‌شد. مه نازک روی چمن‌زار نشسته بود. علیجان شاهنامه‌اش را با احترام بست، در صندوقچه‌ای گذاشت و گفت: «این تنها یک کتاب ساده نیست، نَفَس ماست. حماسه، قوت قلب ما بود، به خصوص در زمستان و دشواری و کارزار زندگی. اگر این صدا خاموش بشود، خیلی چیزها با آن می‌میرد.»

ما از گوشوارد پایین آمدم. اما صدای او، تا دوردست‌ها با ما ماند. شاهنامه‌خوانی در پرور، فقط یک سنت نبود؛ نوعی زندگی بود، یک پیوند پنهان میان حماسه و بودن، میان گذشته و اکنون.

روایت‌های رئیس‌یان هفت‌خوان

مازندران، سرزمینی که نزدیک به هزاروپانصد سال مستقل و دست‌نیافتنی باقی ماند. هیچ نیرویی جرئت تسخیر آن‌جا را نداشت. در روزگاری که زال پیر، توان حمایت از ایران را نداشت، افراسیاب تورانی تا دامغان پیش‌روی کرد و همه جای ایران را گرفت و تنها استان فارس و شیراز را تصرف نکرد. در این میان، کی‌کاووس شاه، خیال فتح مازندران را در سر پروراند. اما مازندران، سرزمینی پُر از طلسم و جادو بود. گنج‌های نهفته‌اش نیز همگی در بند سحر و جادو بودند و کسی توان دست‌اندازی به آن‌جا را نداشت. هنوز هم همه گنج‌های مازندران طلسم و جادو است. کی‌کاووس با غرور ادعا کرد که آن سرزمین را به چنگ خواهد آورد.

چون این خبر به گوش رستم و زال رسید، پیش شاه رفتند و با تعجب گفتند: «این چه حرفی است که بر زبان می‌رانی؟ خیال فتح آن‌جا را از سر به در کن!».

ز تو پیش‌تر پادشاه بوده‌اند	مر این راه هرگز نپیموده‌اند
که جمشید با تاج و انگشتری	به فرمان او بوده‌اند مرغ و پری
ز مازندران نکرد هیچ یاد	نگه‌داشت رسم آیین و داد
که این خانه دیو افسون گر است	طلسم و ز جادو به بند اندر است

اما کی کاووس پاسخ داد: «نه، من سپاهی گران و گنجی افزون دارم.».

پس از این سخنان، زال و رستم، پدر و پسر، خشمگین و ناراحت شدند و با دل‌خوری به سیستان، همان زابلستان، برگشتند.

کی کاووس، به گمان خود با نیرویی عظیم، راهی فتح مازندران شد. اما در آن‌جا با دیو سپید روبه‌رو گردید. دیو که نه، بلکه انسانی سحر بود. آن جادوگر، تمام سرداران سپاه ایران، سی‌وسه پهلوان نام‌دار را کور کرد و آنان را به مکانی که «خرچنگ» نام داشت، برد و در غار یا چاهی که برای‌شان ساخت، زندانی کرد. در «خرچنگ»، دیوی بود به نام ارژنگ که هزارودویست دیو دیگر تحت فرمانش بودند. خلاصه آن‌که، پهلوانان ایرانی همگی نابینا شدند و درمان‌شان، جگر دیو سپید بود. چه موجود پلید و پدرسوخته‌ای!

وقتی خبر به رستم بی‌چاره و بلاکش رسید، تک و تنها به سوی مازندران رفت تا ایرانی‌ها را نجات دهد.

رستم در این راه چه سختی‌ها که نکشید! شاهنامه چه زیبا این ماجرا را به زبان شعر گفته: «در ماجرای هفت‌خوان: اول، شیری خطرناک و غول‌پیکر بر او ظاهر شد. رخس، اسب وفادار رستم، با شیر درآویخت و آن را از پای درآورد، اما رستم را از خواب بیدار نکرد. وقتی رستم بیدار شد و شیر مرده را دید، به رخس گفت:

چنین گفت کی رخس ناهوشیار	که گفت که با شیر کن کار و زار
من این ببر و این مغفر جنگ جوی	اگر تو شدی کشته بر دست او
چگونه کشیدی به مازندران	کمند و کمان، تیغ و گرز گران
سرم گر ز خواب خوش آگه شدی	ترا جنگ با شیر کوتاه شدی

و رستم به رخس هشدار داد که اگر بار دیگر کسی آمد، او را خبر کند. در خوان دیگر، شب‌هنگام ازدهایی پدیدار شد. رخس با صدای «تک» رستم را بیدار کرد و سم به زمین کوبید. اما آن ازدها، طلسمی بیش نبود و رستم هرچه گشت، چیزی پیدا نکرد. این اتفاق دو بار دیگر تکرار شد. بار سوم، رستم رو به اسب کرد و گفت: «اگر بار دیگر مرا بی‌دلیل بیدار

کنی، سرت را با شمشیر تیز از تن جدا می‌کنم. به تو گفتم با شیر نجنگ، نه این‌که مرا این شکلی آشفته کنی!».

گر این بار سازی چنین رستخیز سرت را ببرم به شمشیر تیز
پیاده شوم سوی مازندران کشم خود و ببر و این گرز گران

یک بار دیگر اژدها آمد، اما این دفعه هوا روشن شده بود و اژدها نتوانست خود را پنهان کند. رخس که بسیار به رستم علاقه‌مند بود و از کشته شدن او می‌ترسید، دوباره به سراغ رستم رفت و آن‌قدر با دست به زمین کوبید که همه‌جا را شکافت. رستم مجدداً بیدار شد. اما این بار اژدها را دید و با کمک رخس بر آن مسلط و چیره شد و سرش را برید. بعد از کشتن اژدها، رستم از همان شاه‌راه سمنان وارد کلوت و نمک، به دشتی لوت‌مانند رسید. آن‌جا بسیار داغ و بی‌آب و علف بود. رستم و رخس از تشنگی بی‌حال شدند. ناگهان میشی را دید که از آن‌جا عبور می‌کند. رستم گفت: «لابد در این حوالی آب، سبزه یا چشمه‌ای هست.».

بشد بر پی میش تیغش به چنگ گرفته به دست دگر پالهنگ
پالان و یراق رخس را بر دوش گرفت و به همراه رخس دنبال میش رفت. آن‌قدر رفت تا دید که میش به سرچشمه‌ای رسید. ببینید که اگر خدا بخواهد، چگونه یاری و کمک می‌رساند!

تو گفتی که ای دادگر داورم به سختی ستم‌دیده را یاورم
بر این چشمه جای پی میش نیست همان غرم دشتی مرا خویش نیست
پروردگارا این چشمه جای میش نیست، تو خواستی که مرا نجات دهی. چند روز بعد به جنگل «خطرکوه» رسید که هنوز هم گنج‌های فراوانی در آن مدفون است. سفره‌ای گسترده دید که پر از خوراکی و شراب بود. نزدیک‌تر آمد تا بنوشد، دختری را دید که هم‌چون پری زیبا، بر سر خوان نشسته بود.

در دشت مازندران دید خوان می و خوان و می‌گسار جوان
رستم نشست. او که یزدان‌پرست بود، همین که خواست غذا بخورد، نام «یزدان پاک» را بر زبان آورد. ناگهان آن دختر، که طلسمی بیش نبود، به دیوی زشت‌رو تبدیل شد. با شنیدن نام خدا، دختر فوراً به پیرزنی فرتوت بدل گشت و به محض این‌که رستم شمشیر کشید، آن زن به شیری درنده دگرگون شد. آن سرزمین چنان پُر از جادو بود که وقتی رستم شیر را کُشت، هوا تاریک و تیره گشت. پس از این نبرد، سوار بر رخس شد و به سوی

چمن‌زار رسم رودبار رفت، یک شب آن‌جا ماند (به همین دلیل قبلاً نامش رسم رودبار نبود، بلکه رستم رودبار بود).

به «گوشوارد» رسید و چرتی زد. اسب را در کشت‌زار رها کرد. (برو ببین شاهنامه این صحنه را چه زیبا گفته!) (به شوخی: دشت‌بان نمی‌دانم غلامعلی بود یا کس دیگر!). دشت‌بان با بیل چند ضربه محکم به پای رستم زد. رستم عصبانی شد و دو گوش دشت‌بان را کند. دشت‌بان گوش‌های بریده را برداشت و پیش «اولاد»، مرزبان آن حدود، برد که چهل‌پنجاه نفر از اهالی «پول مله» نامی به «پولا» (که همگی ساق پای‌شان پاییچ بسته بودند). هم‌راهِش بودند. آن‌ها پیش رستم آمدند و پرسیدند: «تو کی هستی؟» رستم پاسخ داد:

من؟ «ابر»

اگر بر نویسی به کام هژبر

و پرسیدند: «این سپاه و لشکر و این بند و بساط برای چه آوردی؟ چرا گوش دشت‌بان را کنده‌ای و چرا اسب را در کشت‌زار رها کردی؟».

اهالی پول مله همگی فرار کردند. رستم گفت: «من با شما کاری ندارم. اگر جای‌گاه دیو سپید را به من نشان دهید، شما را شاه مازندران خواهم کرد.».

شاه مازندران در آن زمان «شهبند شاه» بود. (هنوز هم در ساری کوچه‌ای به نام شهبند وجود دارد که من آن‌جا رفته‌ام). شهبند شاه تحت حمایت دیو سپید بود و دیو سپید در پل سفید سکونت داشت.

رستم از اولاد پرسید: «تا آن‌جا که ارژنگ هست و شاه ایران در چاه زندانی است، چه‌قدر راهه؟» او دروغ گفت و پاسخ داد: «صد فرسنگ.» در حالی که از گوشوارد تا آن‌جا ده فرسنگ هم نبود.

صد افکنده فرسنگ و صد رای پی

رستم گفت: «بیا سوار شو.» او اولاد را سوار کرد و یک‌سره و پیوسته رفت تا به «خارکش» و کوه «آسپرز» رسید. (خارکش و آسپرز مکانی بالاتر از «خرچنگ» است).

شبان به جای‌گاه ارژنگ، رسیدند. رستم به اولاد گفت: «آن سمت کوه که چراغ‌ها روشن است، کجاست؟» اولاد گفت: «آسپرز.» رستم گفت: «به این زودی رسیدیم! تو که گفتی صد فرسنگ راهه؟ یک شبه رسیدیم که!».

اولاد با شرمندگی گفت: «حالا من یک چیزی گفتم.».

رخش رستم شیبه کشید. کی کاووس از ته چاه صدای اسب را شنید و گفت: «این صدای رخس رستم است.» یارانش به او گفتند: «تو حتماً دیوانه شده‌ای و ما را این‌جا گرفتار و کور کرده‌ای! خیالات برداشته‌ای. رخس کجا بود؟»

با کی کاووس، جد شما گودرز هم بود و پسرش گیو هم بود. صبح شد، رستم اولاد را بست و خود در میان انبوه دیوها، مستقیماً به ارژنگ حمله کرد و سرش را پیچاند و از تن جدا ساخت. دیوان با ترس و همه‌همه همگی فرار کردند. می‌گفتند هزار دیو در آن‌جا بودند.

با ترس و همه‌همه همه فرار کردند. پدر از پسر و پسر از پدر راه فرار را می‌پرسیدند. پدر از پسر بر همی راه جست شاهنامه چه زیبا این صحنه را به تصویر کشیده است. در همین شاهنامه و همین‌جا موجود است و من آن را دارم.

خلاصه آن‌که، رستم کله ارژنگ را آورد و جلوی اولاد انداخت. اولاد با دیدن آن، تصمیم گرفت که راست بگوید و با خود گفت: «این مرد چیز دیگری است و بسیار خاص است.» اندکی نگذشت که رستم رفت و سنگ بزرگ چاه کی کاووس را برداشت و با کی کاووس و یارانش روبه‌رو شد. پرسید: «شما را چه شده؟ چرا کور و شل شده‌اید؟»

گفتند: «ما طلسم شدیم و باید دیو سپید را بکشی و جگر سفیدش را بیاوری و عصاره‌اش را داخل چشم ما بریزی تا چشمان‌مان خوب شود، وگرنه دواى دیگری ندارد.» چنین گفت فرزانه مردی پزشک که چون خون او را به سان سرشک چکانی سه قطره به چشم اندرون شود دیده پاک با خون برون

تصمیم گرفتند که فردا به سوی پل سفید حرکت کنند. به رستم گفتند: «الان نرو. همه بیدارند و تو را هم مانند کی کاووس طلسم می‌کنند. او جنگ نمی‌کند، بلکه تو را هم کور می‌کند. صبر کن تا تمام دیوها بخوابند.» و صبر کردند تا بعد از ظهر شد و تن دیوها گرم شد. دیوها تک‌تک داشتند بیدار می‌شدند و رستم همه را گشت و وارد غار دیو سپید شد و دید که دیو سپید هم‌چون کوهی بزرگ با صدای خرناسی وحشت‌ناک. با خود گفت: «اگر من او را بکشم، می‌گویند کشتن هرکسی در خواب نه هنر است و نه رسم مردانگی است.» با صدای بلند فریاد زد (یکی ویله کرد) و به محض این‌که دیو سپید بلند شد، یک پایش را قطع کرد.

به یک پا بکوشید با نامور همه غار را کرد زیر و زبر خون از پایش سرازیر شد. با همین حال، دیو سپید تا چندین ساعت تقلا کرد و تمام غار را زیر و زبر نمود. رستم شکمش را درید و خون از دیو رفت و کم‌کم دیو سپید سست شد و

به زمین افتاد. رستم جگر و شش او را برای کی کاووس آورد و پیغامی به شهیند شاه (شاه مازندران) داد که تسلیم شود و آن‌ها با او کاری ندارند و او هم چنان پادشاه آن‌جا خواهد بود. اما شهیند شاه قبول نکرد و سرانجام شکست خورد. کی کاووس و رستم و سی‌وسه پهلوان یک هفته در مازندران ماندند و خودشان به شیراز رفتند. نمی‌دانم چه سالی بود که مازندران را فتح کردند، به هر حال اولاد را همان‌جا گذاشتند تا پادشاه آن سرزمین باشد. یک «زال استل» (آب‌گیر زال) در رسم رودبار هست، آن سمت «اسبه چشمه» (سفید چشمه). همان جایی که رستم روزگاری آن‌جا بود و شاید هنوز هم در آن چراگاه‌ها صدای اسب رستم را بشنوی.

رستم و سهراب

روزی رستم برای شکار به شکارگاهی نزدیک سمنگان رفت، ناحیه‌ای از افغانستان. خسته شد و رفت تا اندکی استراحت کند. چرتی در چمن‌زار زد و اسبش را رها کرد. در حین استراحت، چند نفر اسبش را دزدیدند. رستم رد پای اسب را دنبال کرد و سرانجام به شهر سمنگان رسید. در آن‌جا داد و بیداد و کرد که اگر اسبش پیدا نشود، بسیاری از مردم از شمشیر تیز او در امان نخواهند بود. گفت: «اگر اسب من پیدا نشود، سر بسیاری را خواهم برید».

ورایدون که اسب مرا نخواهد پدید
سران را بسی سر بخوام برید
شاه سمنگان که از این تهدیدها آگاه شد، نزد رستم آمد و گفت: «آرام باش، امشب مهمان من باش، من اسب تو را پیدا خواهم کرد. با نرمی بهتر می‌توان به هدف رسید».

که تندی و تیزی نیاید به کار
به نرمی برآید ز سوراخ مار
رستم دعوت شاه را پذیرفت و به خانه‌اش رفت. شاه دختری داشت به نام ته‌مینه. ته‌مینه پیش‌تر آوازه دلاوری رستم را شنیده بود. وقتی رستم را از پنجره خانه دید، دل به او باخت و عاشقش شد. نیمه‌شب، تصمیم گرفت نزد رستم برود. خودش را معرفی کرد و گفت که آرزو دارد همسر او شود:

که دخت شاه سمنگان منم
ز پشت هژبر پلنگان منم
«من ته‌مینه دختر شاه سمنگانم، از نسل پهلوانان و دلیرانم. تا امروز هیچ مرد غریبه‌ای روی و موی مرا ندیده است.» رستم که شیفته زیبایی، عقل و متانت ته‌مینه شد، او را پسندید.

که رستم بدان‌سان پری‌چهره دید
ز هر دانشی نزد او بهره دید
بفرمود تا موبدی پُر هنر
بیاید بخواند و را از پدر

وقتی شاه سمنگان از این موضوع آگاه شد، بسیار خوش حال گشت و با رضایت دخترش را به رستم داد، آن گونه که رسم و آیین بود.

خبر چون به شاه سمنگان رسید بسی شادمانی دلش بردمید
به رستم بداد او مر دخت خویش بدان سان که بود آیین و کیش

سه شب رستم نزد تهمنه ماند. در این مدت سخنان بسیاری میان شان رد و بدل شد. رستم مهره‌ای گران بها و شناخته شده داشت. به تهمنه داد و گفت: «این را نزد خود نگه دار. اگر روزی پسری از تو به دنیا آمد، این مهره را بر بازویش ببند تا نشان پدرش باشد و اگر دختر بود این مهره را به گیسویش بدوز نشانه‌ای از ما و علامتی از بخت و اقبال تو باشد.»

سه شب بود رستم بر ماهرو همی راند هرگونه‌ای گفت و گو
به بازوی رستم یکی مهره بود که آن مهره اندر جهان شهره بود
بدو داد و گفتش که این را بدار گرت دختر آید تو را روزگار
بگیر و به گیسوی او بر بدوز ز نیک اختر و فال گیتی فروز
و ایدون که آید ز اختر پسر ببندش به بازو نشان پدر

خلاصه، رستم از سمنگان رفت و به ایران برگشت. نه ماه گذشت و چون نه ماه تمام شد، تهمنه پسری به دنیا آورد که مثل ماه تابان می درخشید. کودک وقتی می خندید، چهره اش شاد و روشن می شد. تهمنه نام او را سهراب گذاشت.

چو نه ماه بگذشت بر دخت شاه یکی کودک آمد چو تابنده ماه
چو خندان شد و چهره شاداب کرد ورا نام تهمنه سهراب کرد

وقتی یک ماهه شد، مثل بچه‌های یک ساله بود. سه ساله که شد، آمادگی میدان داری داشت. در پنج سالگی همانند شیر مردان دلیر بود. وقتی ده ساله شد، هیچ کس توانایی نبرد با او را نداشت.

چو یک ماه شد، هم چو یک سال بود برش چون بر رستم زال بود
چو سه ساله شد زخم چوگان گرفت به پنجم دل تیر و پیکان گرفت
چو ده ساله شد زان زمین کس نبود که یارست با او نبرد آزمود

سهراب حالا چهارده، پانزده ساله شده بود. به جوانی رشید و پهلوان تبدیل شد. یک روز سهراب آمد پیش مادرش و گفت:

«من خیلی قوی‌ام. از همه هم سن و سال های خودم قوی ترم. تو باید به من بگی که من از چه نژاد و تبارم؟ من پسر کی‌ام؟ نباید این موضوع پنهان بمونه.»

ز تخم کیم کدامین گوهر کسی گر بپرسد نشان پدر

تهمینه که فرصت را مناسب دید، به آرامی حقیقت را گفت: «بدو گفت بدین شادمان باش و تندی مکن».

که از پور گو پیلتن رستمی زدستان سامی و از نیرمی
«پسرم، خوش حال باش، تو فرزند رستم دستانی. از نژاد سام، پهلوان نام‌دار. به وجودت افتخار کن. اما باید این را پنهان نگه داریم. اگر افراسیاب بفهمد، جانت در خطر است.»
اما سهراب عصبانی شد و گفت:

«چرا باید پنهان کاری کنم؟ من پسر رستم‌ام! اگر چنین نژادی دارم، چرا باید پنهان باشه؟ من می‌روم، ارتشی از ترکان جنگ‌آور می‌آورم. شاه کاووس را از تخت پایین می‌کشم، تخت و گنج را به رستم می‌دهم، پدرم! می‌روم و تاج پادشاهی را برایش می‌گیرم. سر افراسیاب رو هم از تن جدا می‌کنم و بر سر تخت می‌ذارم!

نبرده نژادی که چون این بود	نهان کردن از من چه آیین بود
کنون من ز ترکان جنگ‌آوران	فراز آورم لشکری بی‌کران
برانگیزم از گاه کاووس را	از ایران بیرم پی‌توس را
به رستم دهم تخت و گرز و کلاه	نشانمش بر گاه کاووس شاه
تو را بانوی شهر ایران کنم	به جنگ اندرون کار شیران کنم
بگیرم سر تخت افراسیاب	سرنیزه بگذارم از آفتاب

افراسیاب که این را شنید، پیش خودش گفت:

«خوب است، اگر سهراب به ایران بتازد، رستم را می‌کشد و خیال من راحت می‌شود.»
او دوازده‌هزار جنگ‌جو را همراه سهراب فرستاد و دو تن از سرداران و وزیرانش را هم با او همراه کرد. اما به آن‌ها تأکید کرد: «به هیچ‌وجه نباید بگذارید سهراب بفهمد که رستم پدرش است.»

تهمینه نیز برادرش را که دایی سهراب بود، با او فرستاد تا اگر به رستم رسیدند، او را بشناسد و به سهراب معرفی کند. در نخستین برخورد سهراب در مرز ایران، با زنی روبه‌رو شد. آن زن را گرفت، اما زن فرار کرد. سهراب با خود گفت:

«اگر زنان ایران چنین‌اند، مردان‌شان چه‌طورند؟ گردان جنگ‌آور باید بی‌نظیر باشند.»

زنان چون چنین‌اند ایرانیان چگونه‌اند گردان جنگ‌آوران
در شب‌هنگام، دو لشکر در مرز ایران و توران اردو زدند. رستم مخفیانه وارد سپاه توران شد و در همان آغاز، با دایی سهراب روبه‌رو شد. اما در تاریکی او را نشناخت و او را کشت. همانی که قرار بود هویت رستم را برای سهراب روشن کند.

«هم‌چو گرگی به میان رمه آمد، سگ‌ها را آزمود و بی‌درنگ حمله کرد.»
 که گرگ اندر آمد میان رمه سگ و مرد را آزمودش همه
 ربود از دلیران یکی گوسپند به زاری و خواری خونین فکند
 سهراب وقتی شنید دای‌اش کشته شده، خشمگین شد. فردا صبح با تمام قدرت حمله
 کرد و اردوی شاه کاووس را محاصره کرد. با چنان خشم و نیرویی تاخت که ستون اصلی
 خیمه شاه را از جا کند و هفتاد میخ را از زمین بیرون آورد.
 شاه کاووس گفت: «چه خبر شده؟ کیست که چنین می‌تازد؟»
 گفتند: «پهلوانی از توران آمده که همه را می‌خواهد نابود کند. می‌گویند تمام نيزه‌داران
 شما را از پا درمی‌آورم.»
 سهراب فریاد زد: «چرا نامت را کاووس نهاده‌اند، وقتی در جنگ هم‌چون هیچ‌اید؟! هر
 پهلوانی داری بفرست!»
 همی نيزه در مشت پیچان کنم سپاه تو را جمله بی‌جان کنم
 چرا کرده‌ای نام کاووس کی که در جنگ شیران نداری تو پی
 چند پهلوان از سپاه ایران به میدان رفتند، اما سهراب همه را شکست داد. خبر به رستم
 رسید. فردای آن روز، رستم به میدان آمد. وقتی سهراب را دید، گفت:
 نمائی به ترکان چنین یال وسفت ندانم به ایران تو را نیز جفت
 از طرفی پیش‌تر در جریان جنگ، سهراب یکی از پهلوانان ایران به نام هجیر را دست‌گیر
 کرد. از او پرسید: «آیا این رستم است که با من می‌جنگد؟»
 هجیر که دلش با ایران و رستم بود، گفت: «نه، این رستم نیست.»
 با خودش فکر کرد اگر سهراب بداند که این مرد رستم است، ممکن است او را بکشد و با
 کشته شدن رستم، شاه کاووس و تمام ایران از بین بروند.
 رستم هم در دل، از قدرت و هیبت سهراب ترسیده بود. اما وقتی خدا نخواهد که
 حقیقت روشن شود، چنین می‌شود...
 یک ماه تمام جنگیدند. سهراب بارها پرسید: «تو رستم هستی؟»
 و رستم هر بار گفت: «نه، من رستم نیستم.»
 سرانجام، تصمیم گرفتند با هم کشتی بگیرند. در کشتی اول، سهراب رستم را بر زمین
 زد. اما رستم گفت: «رستم ما پهلوانان این است که در نوبت اول، کسی را نمی‌کشیم. باید در
 نوبت دوم، اگر دوباره شکست خورد، آن‌گاه کشتن رواست.» سهراب هم از سر جوان‌مردی،
 رستم را رها کرد.

گفته می‌شود آن شب، رستم با تمام وجود به درگاه خداوند راز و نیاز و دعا کرد. از خدا خواست که نیرویی دوباره به او بدهد. خدا هم دعای رستم را اجابت کرد و قدرتی دو برابر به او عطا کرد. صبح روز بعد، دوباره به میدان آمدند و برای دومین بار کشتی گرفتند. این بار، رستم موفق شد سهراب را به زمین بزند و بی‌درنگ با خنجر شکم او را درید. سهراب که در حال جان دادن بود، گفت:

«اگر تو در آب، ماهی شده باشی... یا در دل شب، سیاهی... یا ستاره‌ای شده باشی بر آسمان... روزی پدرم خواهد آمد و انتقام خونم را خواهد گرفت! از میان نام‌آوران، کسی هست که او را به رستم برساند و به او بگوید سهراب کشته شد!».

وقتی رستم این حرف‌ها را شنید، دلش لرزید. بی‌هوش شد. وقتی به هوش آمد، با دست‌های لرزان پرسید: «چه نشانی از پدرت داری؟».

سهراب گفت: «بازوبندی دارم که مادرم به من داد و گفت این را پدرت برایت گذاشته». بازوبند را نشان داد.

رستم نگاهی انداخت و ناگهان دنیا روی سرش خراب شد. گفت: «منم رستم! من پدر تو هستم! وای از این سرنوشت... وای از این دنیا!». رستم خنجرش را کشید، خواست خود را بکشد. پیراهنش را درید. اما سهراب دستش را گرفت و گفت: «خودت را نکش... این کار تو نیست... این بودنی کار بود یعنی این تقدیر و سرنوشت بود.».

لشکریان ایران وقتی دیدند شب شد و رستم بازنگشت، گمان کردند کشته شده، به میدان آمدند. دیدند رستم زنده است، اما سهراب را در آغوش گرفته، گریان و نالان، سرش بر سینه‌اش و اشک از دیدگانش چون سیلاب جاری است. رستم با صدای بغض‌آلود و اندوه‌ناک به پهلوانان گفت: «بروید... بروید و نوش‌دارو بیاورید!». در آن زمان، نوش‌دارویی نزد شاه کاووس بود؛ دارویی چنان نیرومند که می‌توانست حتی مرده را زنده کند.

یکی از سران سپاه، توس، را فرستادند تا به دربار رود و از شاه نوش‌دارو بگیرد. اما وقتی توس درخواست را به کاووس رساند، شاه گفت: «ندیدی این جوان چه گفت؟ تهدید کرد سر از تن من و هزار ایرانی جدا می‌کند! این دشمن من است، نوش‌دارو نمی‌دهم!». توس برگشت و به رستم گفت: «شاه کاووس خواب غفلت دیده... نوش‌دارو نداد». رستم تاب نیاورد. خود بر اسب نشست و به سوی دربار شتافت تا خودش نوش‌دارو بیاورد. اما دیگر... دیر شده بود. سهراب آخرین نفس‌هایش را کشیده بود. دیگر درمان سودی نداشت. و از آن جا بود که این مثل مانده در زبان مردم:

«نوش‌دارو بعد از مرگ سهراب...»

سلطان محمود و فردوسی

روزی فردوسی به دربار سلطان محمود دعوت شد. آن جا جمعی از شاعران حضور داشتند. سلطان، تازه کاخی را افتتاح کرده بود، شصت پله داشت و بسیار باشکوه بود. در حضور همگان رو کرد به شاعران و گفت: «کسی هست که بتونه زشتی و زیبایی جهان رو هر دو، در یک بیت شعر بگه؟ تا وقتی این شصت پله رو بالا می‌رم، حرفی شایسته بشنوم؟». فردوسی بی‌درنگ گفت:

فرو شد به ماهی و بر شد به ماه
ز بن نیزه و قبه بارگاه
یعنی: حکومتات از عمق دریا (ماهی) به آسمان (ما) رسید، نیزه و کاخ و شکوهات به اوج رفت.

سلطان لبخندی زد و گفت: «این شد زیبایی. حالا بگو زشتی‌اش چیست؟». فردوسی بدون مکث گفت:

بناهای آباد گردد خراب
ز باران از تابش آفتاب
یعنی: این کاخ و ایوان و هرچه می‌سازی، با باران و آفتاب و گذر زمان، خراب می‌شود.
سلطان محمود لحظه‌ای سکوت کرد. کمی ناراحت شد، اما بزرگی حرف را فهمید. سرش را تکان داد و گفت: «تو شاعر دانایی هستی...». بعد از آن، از فردوسی پرسید: «آیا می‌توانی تاریخ ایران را زنده کنی؟ عرب‌ها همه‌چیز را از میان برده‌اند، کتابی از ایران باقی نمانده...». فردوسی گفت: «می‌توانم. اما کار ساده‌ای نیست. باید به شهرها سفر کنم، دنبال منابع و داستان‌ها بگردم، همه را بخوانم، بشنوم و بنویسم...». سلطان پرسید: «چه قدر طول می‌کشد؟». فردوسی گفت: «حدود سی سال...». سلطان پرسید: «دست‌مزدت چه قدر خواهد بود؟». فردوسی گفت: «برای هر بیت یک درهم...». و در برخی روایت‌ها آمده که گفته است: «هر کلام، یک درهم...». مثلاً: محمدرضا، محمد یک درهم، رضا یک درهم.

سلطان خندید و گفت: «این مبلغ برای من چیزی نیست! من شاه کل ایرانم...». فردوسی از آن پس سفر کرد، از شهری به شهر دیگر. روزگار آن زمان، نه کتاب‌خانه‌های بزرگ بود، نه نسخه‌های دیجیتالی. خودش باید می‌نوشت، می‌ساخت، می‌پرسید، جست‌وجو می‌کرد. به جای سی سال، سی و پنج سال طول کشید. و سرانجام، شاهنامه را به پایان رساند. شصت‌هزار بیت شد. در دربار سلطان محمود، شاعران بسیاری حضور داشتند؛ از جمله عسجدی، خرقانی، انوری و دیگر شاعران درباری. وقتی خبر رسید که قرار است برای شاهنامه به فردوسی پاداشی بزرگ داده شود، شاعران حسادت کردند و پیش سلطان رفتند. گفتند: «این مبلغ خیلی زیاد است. خزانه خالی می‌شود! فردوسی کیست؟ یک پشمینه‌پوش ساده است. یک یا دو مجمعه زر برایش بس است!». سلطان حرف‌شان را باور کرد. دستور

داد چند سینی زر آماده کنند و به جای پاداش بزرگ، همان را برای فردوسی بفرستند. آن زمان، فردوسی در حمام بود. خسته از سال‌ها تلاش، پیر شده بود و فقیر. مجموعه‌های زر را در رخت‌کن حمام گذاشتند. وقتی بیرون آمد، پرسید: «این چیست؟». گفتند: «پاداش شاهنامه‌ات، مزد زحمت سی‌وپنج‌ساله‌ات.»

فردوسی آهی کشید. گفت: «دست‌مزد من این است؟».

روایت است که نه تنها یک سکه از زر‌ها را برنداشت، بلکه همه را میان مردم و حمامی و فقرا بخش کرد. نه به خانه‌اش برد، نه برای خودش نگه داشت. سپس تصمیم گرفت کسی را نزد شاه بفرستد، تا چیزی به کتاب اضافه کند. یک نفر فرستاد به دربار. پیک گفت: «اعلی‌حضرت فردوسی عرض نمود چند بیت را یادم رفت بنویسم، اگر شاه اجازه دهد، آن ابیات را اضافه کنم.» فردوسی کتاب را دریافت کرد، اما این بار، داخلش هجویاتی نسبت به سلطان محمود گنجانده. شعرهایی تلخ، با کنایه‌های تند.

ایا شاه محمود کشورگشای	ز کس گر نترسی ترس از خدای
که پیش از تو شاهان فراوان بدند	همه تاج‌داران کیهان بدند
نکردند جز خوبی و راستی	نگشتند گرد کم و کاستی
همه داد کردند بر زیر دست	نبودند جز پاک یزدان پرست
نجستند از دهر جز نام نیک	وزان نام جستن سرانجام نیک
هران شه که در بند دینار بود	به نزدیک اهل خرد خار بود
اگر شه کند پیکرم ریز ریز	من از مهر این هر دو شه نگذرم
که بی دین و بدکیش خوانی مرا	منم شیر نر میش خوانی مرا
منم بنده اهل بیت نبی	ستاینده خاک پای وصی
که من شهر علمم علی‌ام در است	درست این سخن قول پیغمبر است
گرت زین بد آید گناه من است	چنین است و این رسم و راه منست
بناهای آباد گردد خراب	ز باران و از تابش آفتاب
پی افکنم از نظم کاخ بلند	که از باد و باران نیابد گزند
بسی رنج بردم درین سال سی	عجم زنده کردم بدین پارسی
و گر مادر شاه بانو بدی	مرا سیم و زر تا به زانو بدی
همانا که شه نانوآزاده است	بها ته نان به ما داده است

سلطان، وقتی این ابیات را دید، کتاب را باز کرد و خواند. رنگش پرید. از شدت عصبانیت، مادرش را صدا زد و پرسید: «مگر من پسر تو نیستم؟ این چه‌گونه درباره من

چنین گفته؟ این چه می‌گوید؟». مادرش ابتدا طفره رفت، سعی کرد حرف را عوض کند. اما سلطان گفت: «راستش را بگو. من باید حقیقت را بدانم». مادرش سکوتی کرد، بعد آهی کشید و گفت: «تو رازی را پرسیدی که سال‌ها در سینه‌ام نگه داشتم... راستش این است که... من سال‌ها اولاد نداشتم. وقتی زایمان کردم، خدا دختری به من داد. از ترس پدرت، که شاه بود و به دختر علاقه نداشت، تو را با نوزاد پسری دیگر عوض کردم». سلطان حیران شد. پرسید: «چه کسی از این راز خبر دارد؟». مادر گفت: «هیچ‌کس. فقط من... و حالا تو». سلطان آهی کشید. گفت: «پس فردوسی از کجا می‌داند؟». مادر گفت: «نمی‌دانم... شاید حقا که او حکیم است... داناست... نظر کرده خداست». سلطان محمود از گفته مادر لرزید. دستور داد چهل شتر پُر از زر و جواهر فراهم کنند. گفت: «هر جا فردوسی را دیدید، این‌ها را به او برسانید و از طرف من پوزش بطلبید».

کاروانی از جواهر و زر راه افتاد. رفتند، رفتند... تا رسیدند به دروازه توس. اما... دیگر دیر شده بود.

وقتی رسیدند، پیکر فردوسی را داشتند از شهر بیرون می‌بردند، برای دفن در مزار. گفته بودند چون فردوسی «رافضی» است، در گورستان مسلمانان جایی ندارد... فردوسی دختری داشت؛ دختری دانا و هوشیار. او آن چهل شتر زر و جواهر را پذیرفت. با آن‌ها تصمیم گرفت یاد پدرش را جاودانه کند. با آن زر و جواهر، رباط زعفرانی را ساخت، یک کاروان‌سرای بزرگ، یادگار حکیمی که با کلامش تاریخ را زنده کرد. این رباط بعدها به «رباط زعفرانی» معروف شد و هنوز هم شعری هست که در وصف آن است:

رباط زعفرانی نام دارد هزاروسی‌صدوشصت بام دارد

روایت هست که سلطان محمود، سنی‌مذهب بود، و در آن دوران، فردوسی به دلیل شیعه بودنش نمی‌توانست اعتقادش را آشکارا بیان کند. همیشه در خفا زندگی می‌کرد و احتیاط را از دست نمی‌داد. اما شاعران درباری که از او خوش‌شان نمی‌آمد از جمله عسجدی، خرقانی، انوری و دیگران، دست به دست هم دادند و در گوش سلطان بدگویی فردوسی را کردند. گفتند: «این شاعر، شیعه است، خلیفه را قبول ندارد... نباید به او نزدیک شد، او خزانه‌ات را حرام کرده».

سلطان محمود شک کرد... اما چیزی نگفت. تا این‌که شبی تصمیم گرفت خودش پی حقیقت برود. در عالم خواب و بیداری، با شمشیر برهنه وارد خانه فردوسی شد. بالای سر او ایستاد. با صدایی خشن گفت: «بلند شو... ای فردوسی! بگو امامان چند نفرند؟». فردوسی که از خواب برخاسته بود، آرام و باهوش‌مندی پاسخ داد:

همی پرسی ای شاه والا تبار امامان چهارند و چهارند و چهار

سلطان لحظه‌ای ایستاد.

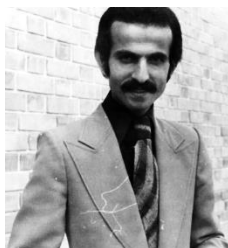
اولش فکر کرد فردوسی دارد از چهار خلیفه نام می‌برد، اما وقتی دقیق‌تر شد، دید فردوسی گفته:

چهار و چهار و چهار... یعنی دوازده.

و اشاره‌اش به دوازده امام شیعه بود، بی‌آن‌که صریح بگوید، و بدون این‌که بشود به او خرده گرفت. از دانایی فردوسی خوشش آمد و به او آفرین گفت. سلطان لحظه‌ای سکوت کرد. بعد روی به شاعران دیگر گفت: «من خود پرسیدم، و او پاسخ داد چهار». شاعران بدطینت پرسیدند: «ای شاه جهان! چندبار گفت؟». شاه با خشم پاسخ گفت: «فضولی موقوف!». یعنی: دیگر خفه شید! دخالت بی‌جا نکنید!

محمد دنیوی سوته کلایی

محمد ابراهیم عالمی / پژوهش‌گر موسیقی و خواننده نام‌دار مازندرانی



دنیوی در شهریور ۱۳۲۰، در خیابان قارن، انتهای کوچه نوش‌آبادی به دنیا آمد. او، فرزند عبدالوهاب از اهالی روستای سوته‌کلا (سودکلا) از دهستان بنافت، بخش دودانگه ساری بوده که بنا به نظر آگاهان روستای یادشده، نام خانوادگی او، نخست طیبی بوده، بعداً فامیلی را به دنیوی تغییر داد. از این‌رو، استاد حسین طیبی از نزدیکان او محسوب شده و برای گذراندن چهارم و پنجم ابتدایی در خانه عبدالوهاب سکونت داشت. بنا به گفته استاد غلام‌رضا کبیری، محمد دنیوی در دهه سی خورشیدی، پیش‌پرده‌خوان بوده است. بدین معنا که پیش از اجرای نمایش تئاتر، اشعار طنز اجتماعی و مدنی کبیری را او، نخست اجرا می‌کرد، سپس تئاتر نمایش داده می‌شد. وی، سال‌های کودکی و نوجوانی خود را تا سن هفده سالگی بدین شیوه حتی اجرای تئاتر و نمایش‌های کوتاه در همین شهر گذراند. تقریباً، شغل همه برادران او، درودگری بوده است و محمد دنیوی نیز به این کار بی‌علاقه نبود. از این‌رو، مضارب‌های خوبی برای سنتور درست می‌کرد.

دیدگاه دانا کبیری از آهنگ‌سازان و نوازندگان برجسته مازندران درباره محمد دنیوی چنین است:

«او از نوجوانی به ساز تنبک بسیار علاقه داشت. لذا، هنگامی که به تهران رفت تنبک را نزد ناصر فرهنگ‌فر و محمد اسماعیلی فرا گرفت. دنیوی دارای صدای تنور مناسبی بود که نخست، به کار خوانندگی، سپس به آهنگ‌سازی پرداخت. وی در آغاز کار در رادیو ساری (یک کیلو وات) به سمت کارمند آرشیو مشغول شد، اما بعدها به عنوان گوینده و تهیه‌کنندگی به کار خود ادامه داد که پس از انقلاب ۱۳۵۷ به دلیل تمایل چپ‌گرایانه به کارش در رادیو پایان داد.»

دنیوی در سال ۱۳۳۷ به تهران رفت و به هم‌کاری با مطبوعاتی نظیر «مجله سینما» و گردآوری اخبار هنری برای آنان پرداخت. از سال ۱۳۳۹ هم‌راهی خود را با تلویزیون ایران آن زمان آغاز کرد و نخستین گروه فولکلور مازندران را تشکیل داد که برنامه‌های آن به‌طور زنده و هفتگی از تلویزیون ایران پخش می‌شد.

او مدتی در رادیو و تلویزیون مرکز رشت نیز کار کرد که در این دوران برای هنرمندان گیلان آهنگ‌سازی کرد. آهنگ‌هایی که خودش در این دوره خوانده «تنهایی»، «خداحافظ» و «گم کرده ره» است.

آهنگ‌های «شوپه» و «گل‌نسا» در مازندران طرفداران فراوانی دارد. اجرای زیبای دنیوی با ترانه‌های ناب غلام‌رضا کبیری و آهنگ‌های جذاب و دل‌نشین آهنگ‌سازان زمان، معجونی شد که هرگاه و در هر دوره‌ای می‌شنوی، زیبایی و تازگی دارد.

او هم‌زمان با تأسیس رادیو ساری در سال ۱۳۴۹ به عنوان یکی از ستون‌های اصلی آن به ساری برگشت و هم‌کاری صمیمانه‌ای را با این مرکز آغاز کرد. از مهم‌ترین کارهای دنیوی در این سال‌ها تهیه برنامه «آشنای دیار مازندران» است که به معرفی چهره‌های سرشناس فرهنگی، هنری، ادبی و ... مازندران می‌پرداخت.

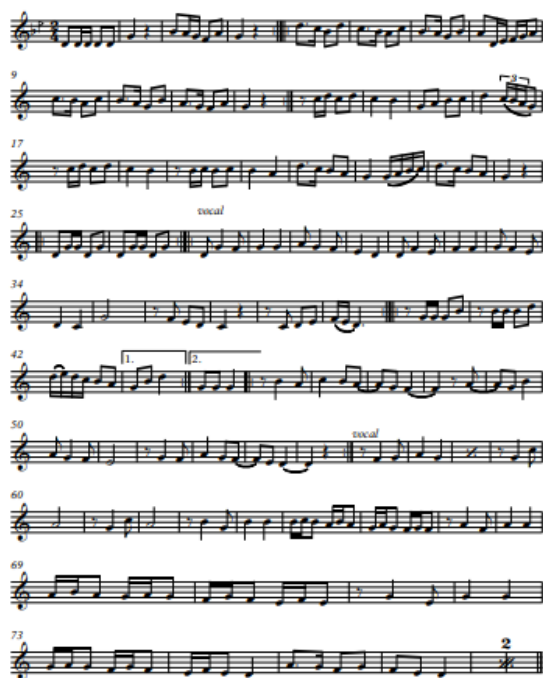
بعدها او مجری برنامه «تی‌تی‌های مازندران» می‌شود که جنگِ زیبا و خاطره‌انگیزی از شعر و موسیقی است. در همین سال‌ها ترانه‌های «شوپه»، «گل‌نسا»^۱، «من خو بدیمه تّه اینی»، «تلا ونگ بزو»^۲ را به زبان مازندرانی و «غروب آتش گرفته» و «عهد و پیمون» را به زبان فارسی خواند. در حال تمرین با اشعار مازندرانی نیما یوشیج (روجا) با آهنگ‌سازی احمد محسن‌پور بود که به دلیل بیماری او متوقف ماند.

۱ آهنگ از عماد رام، تنظیم: فرخ حدادی.
۲ الف) بنا به گفته صدیقه ماهوتی، سازنده این آهنگ عماد رام است. ب) برابر دیدگاه دانا کبیری، سازنده این ملودی محمد دنیوی است، ولی بابک بیات آن را تنظیم کرده است. اما نگارنده بر این باور است که آهنگ یادشده از ساخته‌های عماد رام است و تنظیم آن را بابک بیات انجام داده است.

دنیوی از ارادت‌مندان «مولانا» و «اخوان ثالث» بوده و آهنگ‌هایی بر روی غزلیات شمس و مولوی و شعرهای «قاصدک»، «چاووشی» و «دریچه» اخوان ساخته که موسیقی شعرهای اخیر توسط حمید پناهی نت‌نویسی شده است. ایشان با نخستین نسیم زمستان روحش را به باد سپرد و در دی‌ماه ۱۳۷۳ به سوی آسمان پر کشید.

گل‌نسا

نگارش نت: مهدی محمودی گلین



بیمو باهار بلبل سر دار مثال عاشق نالنه زار زار

ای گل‌نسا جان، گل‌نسا جان

ته شونی صحرا، بنفشه‌چینی مه ره نشنی، مه ره نویندی

ای گل‌نسا جان، گل‌نسا جان

گل‌نسا وفا هاکن مه درده دوا هاکن حاجته روا هاکن

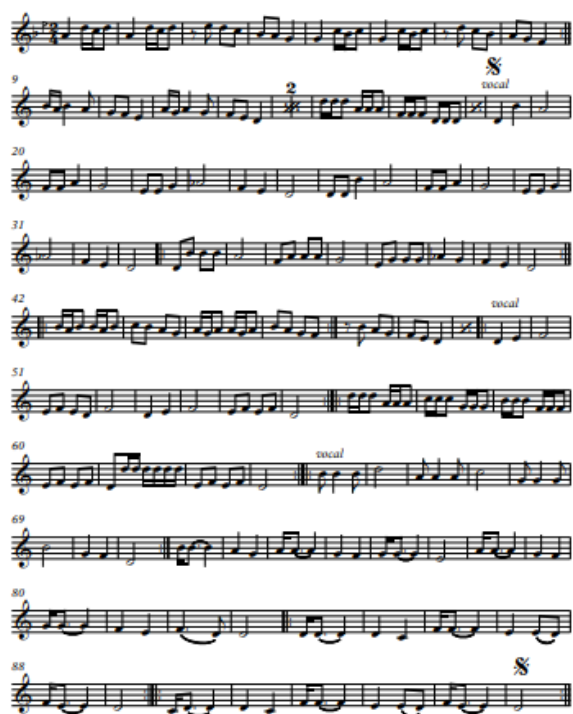
بد بهی یواش یواش نشو مه پلی دواش من بلبل ته گل بواش

آسمون ره آبَر بیتَه باز اسا بازم امروز خورنه وارَش گل‌نسا

گل‌نسا جون! چشم قریون نشو بیرون

شوپه

نگارش نت: مهدی محمودی گلین



هاکانم داد، بزئم ونگ، برانم خى ها ره	ببيه شو، ونه بؤرم بزئم پا صحرا ره
دور دور کامبه تا شو پر بيره	بى چراغ سو، دازّه گرمه دوش
تلا خونش ره تا سر بيره	انده شومبه راه، انده زمبه ونگ
درد دل شه گل نسا جه	گاه کامبه شه لّلهوا جه
پاييز بيه تا بتونم شه بينجه بزئم کر	زمبه خدا خدا تا کى فصل شوپه بؤره در
راه دکفم بؤرم تا چشمه لو	خدایا کى وؤنه قرو بؤره شو
بؤرم نومزه پيش، خو هاکنم خو	شه سر و ديم و لينگه بزئم او

عثمان آمات: فقیرزاده‌ای، میراث‌دار هنر موسیقی مقامی شین جیانگ

تارنمای چین



«من هیچ وقتی تصور نمی‌کردم که یک پسر فقیر روستایی، روزی بتواند به کشورهای دیگر جهان سفر کند و هنر مقامی شین جیانگ را به نمایش بگذارد. «عثمان آمات، میراث‌دار هنر موسیقی مقامی شین جیانگ موسوم به ۱۲ مقام است که با او درباره اتفاقاتی که در زندگی‌اش افتاده است صحبت می‌کنیم.

موسیقی مقامی در مناطق وسیعی از جمله آسیای میانه، جنوب آسیا، غرب آسیا و شمال آفریقا رواج دارد. در شین جیانگ چین نیز، هنر مقامی قوم اویغور به تدریج به شکل یک هنر جامع شامل موسیقی و رقص تبدیل شده است که معروف‌ترین آن‌ها را «دوازده مقام» اویغوری می‌نامند.

عثمان آما ت با افتخار از پیشینه خود و خانواده‌اش در هنر مقامی شین‌جیانگ صحبت می‌کند: «هم پدر بزرگم و هم مادرم هنرمند مقامی هستند. من از کودکی اجراهای آن‌ها را تماشا می‌کردم و در ۵ سالگی برای نخستین بار خواندن مقام را یاد گرفتم. مادرم می‌گفت که صدای من خیلی خوب است و به همین خاطر من به‌طور جدی یادگیری موسیقی مقامی را آغاز کردم.»

آموزش هنر مقام از دیرباز به صورت سینه به سینه و از استاد به شاگرد انجام می‌شد. هنر مقامی شین‌جیانگ بسیار گسترده و خواندن آوازهای مقامی بسیار دشوار است. در دهه ۶۰ میلادی اطلاعات بسیار کمی درباره مقام‌ها وجود داشت اما عثمان تصمیم گرفت با حاضر شدن در محضر استادان سال‌خورده و قدیمی این هنر را بیاموزد و پس از دو سال توانست مجموعه مقام‌های موسیقی شین‌جیانگ را بیاموزد.

عثمان برای نخستین بار در دوران راه‌نمایی روی صحنه رفت و در اجراهای آموزش‌گاهی بسیار فعال بود. پس از آن نیز وارد مدرسه هنر کاشغر شد و به‌طور منظم آموختن مقام‌ها را ادامه داد. عثمان می‌گوید: «مسئولان مدرسه خیلی به استعداد او توجه نشان می‌دادند؛ علاوه بر هدیه دادن یک سه‌تار شین‌جیانگی به او، از یک استاد موسیقی خارج از شین‌جیانگ دعوت کردند تا یک سال به او آموزش بدهد.»

کسب و کار هنرمندان موسیقی مقامی اویغوری در دوره‌ای از تاریخ بسیار پر رونق بود، اما این هنر به تدریج در طول زمان رو به محو شدن گذاشت و در آستانه تأسیس جمهوری خلق چین، با در گذشتن هنرمندان و میراث‌داران مقامی قدیمی، این هنر نیز نزدیک بود که از بین برود. در اوایل سال ۱۹۵۱ میلادی، دولت چین کار گردآوری، تنظیم، انتشار و به‌طور کلی حفظ دوازده مقام اویغور را آغاز کرد. سال ۲۰۰۵ میلادی، «دوازده مقام» اویغور از سوی یونسکو به عنوان «میراث فرهنگی شفاهی و معنوی بشر» نامیده شد.

عثمان آما ت می‌گوید: «در دوران کودکی من، هنرمندان مقامی تنها می‌توانستند به نیازهای اولیه زندگی خود پاسخ دهند. از یک روستا به روستای دیگر می‌رفتند و با اجرای موسیقی مقامی که کار ساده‌ای هم نیست تنها می‌توانستند مقدار ناچیزی پول و یا نان به دست بیاورند.» عثمان می‌گوید او تا کنون بین شش‌صد تا هفت‌صد شاگرد تربیت کرده است و هم‌چنان نیز به کار آموزش ادامه خواهد داد تا هنر مقامی اویغور زنده بماند. او امیدوار است شاگردان وی از او پیشی بگیرند تا بتوانند بهتر این «گوهر چین» را به جهان معرفی کنند.

«محمود کاشغری» از پیش‌روان زبان‌شناسی و دایرةالمعارف و لغت‌نامه‌نویسی ترک ترکمن

محمود بن حسین بن محمد کاشغری، پدر ادبیات ترک و اولین کسی است که در مورد تاریخ فرهنگ اقوام و لهجه‌های ترکی، مقالات علمی جالبی جمع‌آوری کرده است. وی در سال ۱۰۰۸ میلادی در شهر بارسخان در جنوب قزاقستان در کنار دریاچه ایسیق کول (دریاچه گرم) از پدر و مادری قزاق به دنیا آمد. اجداد وی جز خاناتی بودند که در جنوب قزاقستان (ژته سو) زندگی می‌کردند. در قرنی که وی در آن زندگی می‌کرد، به قرن ترکان نیز نامیده شده است و باعث شده بود که زبان ترکی جای زبان فارسی به عنوان زبان میانجی را بگیرد. در این قرن ترکان سلجوقی بر ایران و آناتولی و عراق و ترکان خلج بر هندوستان و مملوکان ترک بر مصر و شمال افریقا و ترکان قره‌خانی بر خوارزم و آسیای میانه و ترکستان شرقی حکومت می‌کردند. در این سال‌ها با حمایت قره‌خانیان چندین کتاب مانند حکمت خواجه احمد یاسوی کتاب «قوتاد کوبلیک» یوسف بلاساغونی و کتاب «جواهر فقه اللغت ترکی» محمود کاشغری نوشته شدند که همگی جز شاه‌کارهای ادبیات جهان است.

درباره موضوعاتی چون تبار، محل و تاریخ تولد و تحصیل محمود کاشغری که یکی از اولین پژوهش‌گران زبان ترکی تا به امروز و یکی از اولین بنیان‌گذاران رشته علمی ترکولوژی محسوب می‌شود و همچنین تألیف اثر معروفش *دیوان لغات‌الترک* و محل تألیف آن و فعالیت‌های اواخر حیاتش و مزارش، محققان زیادی پژوهش‌های علمی زیادی از زمان پیدا شدن دیوان لغات‌الترک تا به امروز انجام داده‌اند.

اما علی‌رغم این همه پژوهش، بعضی حقایق درباره زندگی و اثر محمود کاشغری به‌طور قطعی روشن نشده و بحث و مجادله‌ها بر سر این موضوعات هنوز ادامه دارد. در این مقاله با

استفاده از سر نخ‌هایی که محمود کاشغری درباره خود و در اثر معروف‌اش دیوان لغات‌الترک آورده و بر اساس اسناد به دست آمده، در کاشغر که به زبان ترکی بوده و در رابطه با او هستند و با ارائه سایر مستندات، موضوعاتی چون تبار، زندگی، تحصیل، شخصیت، آثار و مرگ و مزار او روشن تر خواهد شد.

تلاش‌هایی که در سال ۱۹۷۲ به مناسبت نه‌صدمین سال‌گرد تألیف دیوان لغات‌الترک شروع و با ترجمه این اثر به ترکی اویغوری جدید در اوایل دهه ۱۹۸۰، که با شور و شوق در ترکستان شرقی هم‌راه بود، تحقیقات درباره محمود کاشغری و اثرش، آهنگ سریع‌تری به خود گرفت.

ابراهیم معیدی، از متخصصان زبان ترکی اویغوری و میرسلطان عثمانف با تهیه گزارش‌های علمی از کهن‌سالان و پا به سن گذاشته‌ها در ماه آرایق سال ۱۹۸۲ در کاشغر و در قصبه اوپال، محل دفن محمود کاشغری و با تلاش‌های پی‌گیر علمی آن‌ها درباره کاشغری و اثر ادبی‌اش مطالب جدیدی به دست آمد، به خصوص درباره موضوعات مبهم و بحث‌برانگیزی چون کیستی محمود کاشغری، محل تولد او، محل تحصیلاتش، استادانش، علت رفتن به بغداد و برگشتن او به کاشغر، سال‌های حیاتش بعد از بازگشت به کاشغر و کارهایی که در این مدت انجام داد، تاریخ وفاتش و محل دفنش اطلاع‌رسانی و شفاف‌سازی شد.

طبق گفته‌های کتاب «تذکره حضرت ملاّم» (تذکره حضرت ملا) درباره حیات و فعالیت‌های محمود کاشغری، پدر محمود کاشغری، حسین‌بن‌محمد، بزرگ‌ترین پسر محمد بوغراخان‌بن‌یوسف، امیر ولایت تالاس (طراز) و اسبیجاب (چیمکنت) (دوران سلطنت ۱۰۵۸-۱۰۵۷) (هر دو از استان‌های جنوبی قزاقستان هستند). پسر یوسف غدیرخان حاکم دولت قراخانی است. محمود کاشغری هم در اثر خودش می‌گوید: «پدرمان امیری است که سرزمین ترک‌ها را از فرزندان سامانی گرفت. من جزو ترک‌هایی هستم که از مهم‌ترین و جنگ‌آورترین قبیله‌ها است». او با این گفته‌ها سرنخ‌های مهمی درباره خود به ما می‌دهد. به همین دلیل پیداست که کاشغری از خانواده و خاندان بنیان‌گذار دولت قراخانی است. با توضیحاتی که محمود کاشغری درباره اسامی «آدهیق (آزیق) و آبول» می‌دهد، محل تولد و بزرگ‌شدن‌اش را روشن می‌کند. درباره آدهیق می‌گوید: «نام یک روستاست در ولایت ما» و درباره آبول هم «نام یک روستا در ولایت ما در ترکستان» وی با آوردن اسم این دو روستا در ترکستان به محل تولد و رشد خود اشاره می‌کند. اما نکته جالب توجه این‌که در دیوان لغات‌الترک علی‌رغم این‌که اسم بیست جا و مکان را در کاشغر و اطراف آن آورده فقط برای این دو مورد از تعبیر «ولایت ما» استفاده کرده است. محمود کاشغری در اثر

خود درباره زندگی و شخصیت‌اش، اطلاعات واضحی به ما می‌دهد. علاوه بر آن در اثر معاصر آن، یعنی «قوتادقو بیلیک» نوشته «یوسف خاص حاجب» هم به اطلاعاتی راجع به محمود کاشغری می‌توان برخورد. با این حال به چند علت درباره زندگی و شخصیت محمود کاشغری ادعاهای مختلفی شده است. خلاصه این‌که محمود کاشغری در جای جای اثرش، از سلاله خود، سرزمین‌اش و سایر موضوعات سرنخ‌هایی به دست می‌دهد. مثلاً در توضیح اسم بارسقان (برسخان) می‌گوید: «بارسقان اسم پسر افراسیاب است. شهر بارسقان را او ساخت. این شهر، شهر پدر محمود است.» (کاشغری، ۱۹۹۲، ج ۳، ص ۴۱۷-۴۱۸) که با این نحوه گفتار، به خدمت کردن پدرش در بارسقان (برسخان) اشاره می‌کند. بارسقان (برسخان) یکی از شهرهای بزرگ دولت قراخانیان بود. در جنوب شرق دریاچه «ایسیق» قرار داشت و یکی از مراکز اقتصادی منطقه «یئددی سو» بود. امیرحسین، پدر محمود کاشغری مدتی چند در بارسقان (برسخان) امارت داشت که بعدها به پای‌تخت یعنی کاشغر بازگشت. با توجه به منابع بومی که از حیات و زندگی او سخن گفته‌اند، محمود کاشغری در دهستان اوپال از توابع شهر کاشغر در سال ۱۰۰۸ م. به دنیا آمد. در دایرةالمعارف اسلامی، وقف دیانت ترکیه اثر فاروق آکون، در قسمت مربوط به محمود کاشغری (دایرةالمعارف اسلامی، ج ۲۵، ص ۹)، محل تولد او، شهر بارسقان (برسخان) ذکر شده که سندی بر اثبات آن وجود ندارد. این قبیل ادعاها از دهه ۱۹۹۰ م. از قرقیزستان بدون ارائه اسناد معتبر ظاهر شده‌اند. علاوه بر آن محمود کاشغری درباره شهر بارسقان (برسخان) از تعبیر «شهر پدر محمود» استفاده می‌کند. از این تعبیر نمی‌توان اصالتاً بارسقانی بودن پدر محمود را تفسیر کرد. چنان‌که در بالا ذکر شد، پدرش به خاطر این‌که مدتی در بارسقان (برسخان) حاکم بود، او در اثرش از تعبیر «شهر پدر محمود» استفاده کرده است. اگر بارسقان شهر خودش بود، طبیعتاً از تعبیر «شهر محمود» استفاده می‌کرد و به جای نام خانوادگی‌اش، کاشغری هم مثل یوسف خاص حاجب که محل تولد خود را با تعبیر «یوسف بالاساغونلو» (یوسف بالاساغونی) معرفی می‌کند، او هم «محمود بارسقانی» (محمود برسقانی) می‌گفت. علاوه بر این در توضیح کلمه «قازغان» این‌چنین می‌نویسد: «...بدترین پرنده‌ها زاغ، بدترین گیاهان نسترن، بدترین مکان‌ها زمین‌های باتلاقی و بدترین مردم بارسقانی‌ها هستند.» (کاشغری، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۴۳۹) که طبق این نوشته می‌گوید که بارسقانی‌ها (برسقانی‌ها) در میان مردم سرزمین قراخانیان بداخلاق‌ترین مردم هستند. فردی چون محمود کاشغری که عاشق سرزمین ملت و زبان خودش است، محال است در اثرش از زادگاه خود و مردم آن به بدی یاد کند.

مادر محمود کاشغری دختر یکی از عالمان آن دیار استاد «سیف‌الدین» بزرگوار، باب ربیعہ است که نقش اساسی در تربیت کاشغری و عالم شدن او داشته است. کاشغری تعلیمات مقدماتی را در اوپال در نزد علمای قصر فرا گرفت. بعدها در شهر کاشغر در مدرسهٔ سنجیه و مدرسه حمیدیه تعلیم متوسطه و تکمیلی را به پایان برد. کاشغری با توجه به حدیثی که در شأن ترک‌ها از شیخ امام شیخ‌الزاهد حسین‌بن خلف‌الکاشغری (کاشغری‌ها به او استاد حسین سیف‌الله می‌گویند) نقل می‌کند، نشان می‌دهد که وی در مدرسه سنجیه، استاد کاشغری بوده است (دایرةالمعارف اسلامی، ج ۲۵، ص ۹).

علاوه بر او محمود کاشغری در کاشغر، از محضر استادانی چون سید جلال‌الدین بغدادی، ابوالحسن سید حاتم، جلال‌الدین کاشغری، امام‌الدین کاشغری بهره‌مند شد. او در دوران مدرسه، علوم قدیمی آن دوران، قرآن، حدیث، تفسیر، فقه، زبان‌های عربی و فارسی، ادبیات، علم حساب، جبر، هندسه، فیزیک، شیمی، حکمت، منطق، نجوم، تاریخ، جغرافیا، طبابت، موسیقی، سیاست و اخلاق را به خوبی یاد گرفته، سپس به بخارا و نیشابور رفته و از علمای آن‌جا حدیث را در حد استادی فرا گرفته است. علاوه بر آن از مهارت‌های معمول و ملزوم برای یک مرد، اسب‌سواری، تیراندازی، شمشیرزنی و شکار را هم به خوبی فرا گرفت.

درست زمانی که محمود کاشغری از همه علوم دوران خود بهره‌مند شده و آماده ثمردهی بود، دولت قراخانیان از هم فروپاشیده، دو تکه شد و سپس بین اعضای خاندان اختلافات و جنگ‌ها بر سر تخت پادشاهی شروع شد. در سال ۱۰۵۶ بین محمدبن‌یوسف (جد محمود کاشغری) امیر ولایات تالاس و اسبیجاب و برادرش با خاقان بزرگ «سلیمان ارسلان خان» کدورت و ناراحتی به وجود آمد که در جنگی که بین آن‌ها رخ داد، سلیمان ارسلان خان اسیر و در زندان کشته شد. بدین‌صورت یوسف‌بن‌محمد خودش را خاقان دولت قراخانی شرقی اعلام کرد (۱۰۵۷/۵۸). بعد از ۱۵ ماه حکومت جایش را پسرش حسین (پدر محمود کاشغری) گرفت. همسر کوچک محمدبن‌یوسف، خواهان به تخت نشستن پسرش ابراهیم بود. به همین خاطر، شوهرش و هر چه از خاندان حسین‌بن‌محمد را که می‌توانست با نوشتن زهر گشت و در سال ۱۰۵۸ پسرش ابراهیم‌بن‌محمد را بر تخت پادشاهی نشاند. محمود کاشغری که از این مهلکه سیاسی جان سالم به در برده بود، به‌طور موقت مجبور به ترک کاشغر شد. آن‌چنان که از گفته‌های خود کاشغری پیداست، او به همین علت مدت‌های مدیدی در مناطق ترک‌نشین از جمله ترکمن، اوغوز، چگل، یاغماقرقیز به سیر و سفر پرداخت و این‌گونه مطالب اثر معروف‌اش را گردآوری کرد. طبق نظر «رشاد گنج» متخصص تاریخ دوران قراخانی، محمود کاشغری در این سفر که از کاشغر شروع شد، به سرزمین‌هایی چون یاغما، توخسی و نارین، محل زندگی چگل‌ها، تالاس (طراز)،

سرچشمه‌های رودهایی چون ایلی و چو، دریاچه ایسیق و اطراف آن، فرغانه رفته و درباره این سرزمین‌ها با مردم آن‌ها گفت‌وگو کرده و بعضی موضوعات را یادداشت و ثبت کرده است.

کاشغری در مورد علت سفرش به بغداد و این‌که چه زمانی به آن‌جا رفته و چه مدت در آن‌جا مانده و در خلال این مدت چه کارهایی انجام داده و دوباره چه زمانی به کاشغر برگشته، در اثر معروف‌اش اطلاعات محکم و قابل توجهی ارائه نمی‌دهد؛ اما ما موضوعات مورد بحث فوق را با استفاده از آثار و مستندات که از مزار محمود کاشغری به دست آمده و بر اساس یافته‌های افراد متخصص که بر روی آن‌ها تحقیق کرده‌اند، بررسی خواهیم کرد.

درباره سفر کاشغری به بغداد و تألیف کتاب‌اش در ابتدا فرضیه‌های افرادی چون «املژیان پریستاک» و «م. شاکر اولکو داشیر» مطرح هستند. املژیان پریستاک می‌گوید: «کاشغری در نتیجه بحران سیاسی درون دولتی در سال ۱۰۵۷-۱۰۵۸ با فرار کردن از کاشغر، سال‌های زیادی در ولایات ترک‌نشین بود که بعدها به بغداد آمد». م. شاکر می‌گوید: «کاشغری در بین گروهی که به همراه ترک‌ن خاتون همسر سلطان بزرگ سلجوقی، سلطان ملک‌شاه که این زن، دختر یکی از حاکمان قراخانی به نام «تابغاج بوغرا خان ابوعلی‌بن‌سلیمان ارسلان خان» بود، به بغداد رفته است.» (اولکوتاشیر، ۱۹۴۶). در هر دو صورت اگر هر دو مدعی برای ادعاهای خود علل مشخصی داشته باشند، هیچ یک از آن‌ها علت آمدن کاشغری به بغداد را به صورت واضح توجیه نمی‌کنند. به ادعای رشاد گنج، کاشغری نه به عنوان یک پناهنده بلکه به عنوان یک دانش‌مند مدعو به بغداد آمد. زیرا او در اثر خود که آن را تقدیم خلیفه کرده، او را مدح نکرده، بلکه درست عکس آن با فخر کردن به دورانی که ترک‌ها در اوج قدرت بودند، از ترک‌ها سخن رانده است.

علاوه بر آن، وضعیت مشقت‌باری که سبب شده بود، کاشغری به دور از وطن باشد، بعد از یک مدت کوتاه برطرف شده بود، یعنی دوران سلطنت ابراهیم‌بن‌محمد (۱۰۶۰-۱۰۵۸) مدت زیادی طول نکشید. در آن دوران کوتاه هم بیش‌تر از آن‌که خودش فرمان براند، مادرش صاحب قدرت و نفوذ بود و به همین علت بزرگان دولت‌اش حکومت او را تأیید نکردند.

ابراهیم‌بن‌محمد، طبق خواسته مادرش در سال ۱۰۶۰ در جریان لشکرکشی به شهر بارسقان (برسخان) به دست سردار بارسقان (برسخان) «ایلگ تکین» اسیر شده و کشته شد. بعد از مرگ ابراهیم‌بن‌محمد، پسر سوم یوسف قدیرخان، با عنوان طغرل قارا خان بر تخت نشست.

در دوران سلطنت او (۱۰۷۵-۱۰۶۰) محمود کاشغری در کاشغر بوده و به همراه سپاه ۴۰ هزار نفری مسلمانان به فرمان‌دهی «ارسلان تکین» با لشکر ۷۰۰ هزار نفری غیرمسلمان و ترک به فرمان‌دهی بیلگه بورداج جنگ کرده است. طبق اطلاعات کاشغری که درباره این سپاه ترک غیرمسلمان داده است، آن‌ها، «یاباکویی»‌ها و «باسمیل»‌ها بودند (wei liang-tao, 1986).

به علاوه در دیوان لغات‌الترک ابیاتی در رابطه با این جنگ به چشم می‌خورد. وقتی به فرضیه به همراه ترکن خاتون به بغداد آمدن کاشغری می‌رسیم، طبق ادعاهای «رشاد گنج» سال ازدواج ملک‌شاه با سال آمدن کاشغری به بغداد هم‌زمان می‌شود.

درباره این‌که محمود کاشغری به چه علت و چه زمانی به بغداد آمد و در آن‌جا اثرش را تألیف کرد، محقق اویغوری ترکستان شرقی رُزی آبلیمیت (عبدالعמיד) نیز ادعاهای جالب توجهی را مطرح کرده است، به گفته او محمود کاشغری به دعوت رسمی خلیفه به همراه یک هیئت بلند پایه از طرف دولت قراخانی به بغداد آمد.

آن‌طور که پیداست، قرن ششم، قرن طلایی ترکان بود. ترک‌ها در آسیای میانه و آسیای غربی از نظر سیاسی و نظامی موفقیت‌های بزرگی را به دست آورده بودند. در ترکستان «قراخانیان»، در هندوستان «غزنویان»، در ماوراءالنهر «خوارزمشاهیان»، در خراسان، ایران، عراق و قسمتی از آناتولی «سلجوقیان» حکومت می‌راندند. یعنی به تعبیر محمود کاشغری «خداوند خورشید حکومت را بر بالای برج اقبال ترک‌ها تابانده است.» در این دوره طلایی در هر نقطه از سرزمین اسلامی، ترک‌ها با قدرت فرمان می‌راندند. خاطرها آسوده شده بود. این وضع برای ترک‌ها وضعیت خاصی را رقم زده بود. در بغداد سرای خلیفه و بزرگان عرب تحت نفوذ ترک‌ها بود. قدرت رو به افول خلافت را ترک‌ها برپا نگه داشته بودند. خلیفه‌ها در جهت خواسته‌های ترکان بازیچه شده بودند. به مملکت ضعیف شده اعراب، ترک‌ها قدرتی دوباره دادند. دنیای اسلام به همت و قدرت ترک‌های مسلمان از نو جان گرفت و روی پا ایستاد. علاوه بر آن تمام کارهای سیاسی در دست ترک‌ها قرار داشت. برای حکومت بر ولایات ترک‌ها اعزام می‌شدند. به همین علت برای کسانی که با ترک‌ها از نزدیک در ارتباط بودند، یاد گرفتن ترکی لازم شده بود. محمود کاشغری که در گستره قدرت قراخانیان به عنوان یک چهره علمی شناخته شده بود، در چنین زمانی به بغداد که یکی از مراکز علم و فرهنگ اسلامی بود، وارد شد.

بر اساس یک ادعای دیگر خلافت عباسی برای این‌که از تجاوز پیوسته خوارزمشاهیان جلوگیری کند، در زمان خلیفه عباسی «ابوالجعفر عبدالله؛ قائم بامرالله» (۱۰۷۵-۱۰۳۱) در سال ۱۰۶۵ از قدرت قراخانی شرقی که در بین دولت‌های ترک مسلمان، قدیمی‌تر از همه و

رهبر معنوی آن‌ها محسوب می‌شد، هیئتی بلندپایه را به بغداد دعوت کرد (siddik vd1985). در همان سال یک هیئت ۱۷ نفره که از کاشغر، «بالاساغون» و مراکز مهم دیگر تشکیل شده بود، به بغداد درآمد. که در جمع آن‌ها محمود کاشغری هم حاضر بود.

خلافت عباسی با خبر داشتن از تألیف کتابی به نام «جواهرالنحو فی لغت‌الترک» که بسیار قبل از کتاب دیوان لغات‌الترک تألیف شده بود و هم‌چنین به خاطر آموزش زبان ترکی به اعراب، از محمود کاشغری درخواست کرد تا برای زبان ترکی لغت‌نامه‌ای بنویسد و کاشغری هم در اصل به عنوان یک زبان‌شناس می‌خواست، در برابر زبان عربی که رفته‌رفته در سرزمین ترک‌ها رایج می‌شد، کاری انجام دهد. بدین‌وسیله می‌توانست قابلیت زبان ترکی را که هم زبان سیاست و فرهنگ بود و کم‌تر از زبان عربی نبود و هم در علم و سیاست پایه‌پای عربی می‌آمد و با آن در حال رقابت بود و به تعبیر خود کاشغری «زبان عربی با سر اسب، با هم به جلو می‌تاختند» را اثبات کند. محمود کاشغری بعد از بازگشت از بغداد منابع مکتوب ما قبل از خود به زبان ترکی را سرلوحه کار خود قرار داد و با جدیت شروع به کار کرد. او در زمان خود با بررسی همه‌جانبه اصول زبان ترکی که از مناطق ترک‌نشین گردآوری کرده بود، طی ۲ سال اثر خودش را آماده کرد و از نو به بغداد آمده، اثرش را به خلیفه عباسی «ابوالقاسم عبدالله بن محمدالمقتدی بامرالله» تقدیم کرد (روزی، ۱۹۸۱). این دیدگاه پژوهش‌گر تاریخ، رزی عبدالعزیز احتمال این فرضیه که برخی محققان گفته‌اند: «اثر در کاشغر تألیف و در بغداد تقدیم شد.» را قوی‌تر و محکم‌تر می‌کند.

محمود کاشغری بعد از تقدیم اثرش به خلیفه مذکور، مورد لطف او واقع شده و به مدت ۵ سال در بغداد به تدریس مشغول شد. طبق آنچه در «تذکره حضرت ملا» آمده او به همراه یک کاروان در سال ۱۰۸۲ (برخی روایات ۱۰۸۰) بغداد را رها کرده و به کاشغر بازگشت.

بعد از بازگشت در مدرسه‌ای که به نام خود او بنا شده بود تا آخر عمر به تدریس پرداخت و افراد زیادی را تربیت کرد. مردم به خاطر اهتمام فراوانی که در عرصه علم داشت، لقب «مولانا شمس‌الدین محمود بن حسین» به او دادند. او در سال ۱۱۰۵ در سن ۹۷ سالگی رخت به عالم دیگر بست و در دهستان «اوپال»، جایی که به دنیا آمده و بزرگ شده بود، در کنار سایر افراد خانواده‌اش به خاک سپرده شد (عبدالرسول، ۲۰۰۵). شاگردانش بعد از وفاتش راهی را که او آغازگر آن بود ادامه دادند. کاشغر جایی که مزار او است، تقریباً از قرن ۹ تا به امروز به عنوان شهر سمبلیک ترکستان شرقی، هم‌چنان یکی از مراکز علم و فرهنگ دنیای ترک است. مزار محمود کاشغری امروزه حدوداً ۴۵ کیلومتری شهر کاشغر در دهستان اوپال قرار دارد. جای آن بر روی نقشه در عرض جغرافیایی ۷۵-۳۰-۳۷ شرقی و

طول جغرافیایی ۳۹-۱۸-۳۷ شمالی قرار دارد. اما آرام‌گاه مورد نظر تا زمانی که به‌طور قطع بر همه ثابت شود، بحث و جدل‌ها را برانگیخته بود. طبق سرنخ‌های مورد اشاره قبلی که خود کاشغری داده و زندگی‌نامه کوتاهی که از کاشغری در کتاب تذکره حضرت ملا با توجه به مستندات و شهادت خود مردم منطقه آمده، هر چند محل مزار کاشغری با قاطعیت ثابت شده و توسط رسانه‌ها خبررسانی شده است؛ ولی هم‌چنان در این باره فرضیه‌های مختلفی پیوسته ظاهر می‌شوند. درباره آرام‌گاه کاشغری موثق‌ترین مدرک را که خود کاشغری سرنخ‌های آن را به ما داده، با اساس قرار دادن کتاب تذکره حضرت ملا تألیف شده به سال ۱۷۹۱ به دست تاریخ‌دان کاشغری؛ «محمد عبدالعلی» و هم‌چنین از سند تاریخ داری که در بین صفحات یک نسخه از مثنوی وقف شده برای مزار کاشغری پیدا شده و مهر حک شده قاضی محکمه شرعیه کاشغر به تاریخ ۱۰ رجب ۱۲۵۲ (۲۱ اکتبر ۱۸۳۶) بر روی آن می‌توان به دست آورد.

از زبان‌شناسان ترکی اوغوری ترکستان شرقی، «ابراهیم معیدی» و «میرسلطان عثمانف» در اوایل دهه ۱۹۸۰ با برگرداندن دیوان لغات‌الترک به اوغوری امروزی با استفاده از سرنخ‌هایی که محمود کاشغری در کتاب داده بود، به اوپال رفته و مشغول تحقیق شدند. آن‌ها درباره اصل و نسب، زندگی و مرگ کاشغری، همه مدارک موجود از جمله یادداشت‌های محلی، اسناد تاریخی، روایات مشهوری که از دوران قدیم در بین مردم رایج بوده، حکایات، مثل‌ها و دیگر منابعی که درست بودن این مدارک را تأیید می‌کرد، جمع‌آوری و مورد بررسی قرار دادند.

بعد از یک بررسی طولانی محققان فوق به حکومت خودمختار خلق اوغور گزارش دادند، مزاری که در بین مردم به مزار حضرت ملا مشهور است، متعلق به صاحب دیوان لغات‌الترک؛ محمود کاشغری است. حکومت هم طبق گزارش فوق تصمیم به برگزاری یک همایش علمی در شهر «اورومچو» گرفت. بعد از جر و بحث‌ها و کش و قوس‌های فراوان به وسیله متخصصانی که در همایش علمی شرکت کرده بودند، در پایان با صدور اطلاعیه‌ای مشترک، مزار حضرت ملا به عنوان مزار محمود کاشغری شناخته شد. حاکمیت هم با اساس قرار دادن این اطلاعیه و تأیید آن در یکم ماه آرایق سال ۱۹۸۳ درباره موضوع مورد بحث یک بخش‌نامه رسمی منتشر کرد. بعد از انتشار این بخش‌نامه، وزارت فرهنگ جمهوری خلق چین هم در یک اعلان رسمی، مزار واقع در شهرستان کاشغر و دهستان اوپال و روستای «کومباغ» (اسم قدیم آن آدهیق یا آزهاق) را متعلق به کاشغری دانسته و آن را جزء میراث فرهنگی که باید در درجه اول حفظ و مراقبت باشد، ثبت کرد و به جهانیان شناساند. بعد از پخش این خبر در دنیا تمام محققان و کسانی که به نوعی در

رابطه با محمود کاشغری و دیوان لغات‌الترک مشغول تحقیق بودند، متحیر شدند و این هیجان طبیعتاً در ترکیه نیز به وجود آمد.

درباره اثبات مزار محمود کاشغری علاوه بر سرنخ‌های موجود در دیوان لغات‌الترک و کتاب تذکره حضرت ملا همان‌طور که در بالا اشاره شد، کشف سند تاریخ‌دار وقفی مابین صفحات یک نسخه از مثنوی وقف‌شده به تاریخ ۱۰ رجب ۱۲۵۲، بسیار مؤثر بود. سند مورد بحث مربوط به ۱۵۲ سال قبل از پیدا شدن دیوان لغات‌الترک است. این سند رسمی در قبال کسانی که بدون هیچ مدرکی درباره نژاد، زندگی، مرگ و مزار و... کاشغری مطلب می‌نویسند و ادعاهای بی‌اساسی را مطرح می‌کنند، بسیار مهم است.

علاو بر آن‌چه که در بالا ذکر شد، باز از اوایل قرن بیستم تا به امروز در نتیجه کاوش‌های باستان‌شناسی در محل مزار محمود کاشغری در دهستان اوپال بیش از ۴۰ اثر تاریخی کشف شده است. از محل‌های کاوش‌شده‌ای چون: «نوروز بولاق»، «های» (های ترک)، «سولطان باغ» (خان باغی)، «سولطان باغ دره‌سی»، «تکیه‌گاه» (محل استقبال حاکمان از فرستادگان خارجی)، «سؤسر آغزی»، «تربت حضرت سیف‌الدین بزرگ» (مزار پدر بزرگ مادری محمود کاشغری) و تربت «باب ربیعه هانیکم» (مزار مادر محمود کاشغری)، مزار «خان پاشا»، مزار «قیلیچ بوغراخان»، مزار «آلیپ‌تکین»، «مزار سو بگ‌تکین»، کوه «حضرت ملا»، شهر قدیمی «آبول» (اوپال)، «اویغور کورگان»، «یار کورگان» و «کهنه کورگان»، بیش از ۲۰ اثر تاریخی مربوط به دوران قراخانی و دانش‌مند بزرگ آن دوره یعنی محمود کاشغری هستند.

به ضمیمه مقاله‌ای از وبلاگ «آذربایجان آزاد»

نویسنده: ترک اوغلو اورمو

حتماً شما هم از چند ماه قبل انتخاب سال ۲۰۰۸ به عنوان سال محمود کاشغری از سوی یونسکو را در مطبوعات خوانده و یا شنیده‌اید. یونسکو سال ۲۰۰۸ را به پیش‌نهاد وزارت فرهنگ ترکیه به نام محمود کاشغری زبان‌شناس مشهور ترک (اصلاً از ترکان اویغورستان-ترکستان شرقی) نام‌گذاری کرده است. سال ۲۰۰۸ دقیقاً مصادف با هزارمین سال تولد این شخصیت مشهور تاریخی است که جزو یکی از پیش‌روهای رشته زبان‌شناسی و دایرةالمعارف و لغت‌نامه‌نویسی است.

آثار محمود کاشغری

از نظر مورخان، مبارزات فرهنگی میان تمدن‌های بزرگ این منطقه در قرن سوم و چهارم هجری قمری به اوج خود رسیده بود. خلفا و امرای قدرت‌مند عربی در زمان اموی‌ها سرزمین‌های زیر نفوذشان را به ۵ ولایت تقسیم کرده بودند که عبارت بود از ولایت مصر، ولایت حجاز (جزیره العرب)، ولایت شام، ولایت عراق که شامل خراسان و ماوراءالنهر نیز می‌شود، ولایت جزیره ارمنستان و آذربایجان و برخی از آسیای صغیر و ولایت شمال آفریقا، اندلس و جزیره سیسیل.

طوری که ابن خلدون در کتاب «حکومت اسلامی» خویش بیان کرده است، قدرت‌های سیاسی به زمان‌بندی خاصی تقسیم می‌شوند و اشاره داشته است به عروج یا انقلاب، ثبات و قناعت و نزول و سرانجام سقوط. در قرن سوم و چهارم هجری امرای بغداد به اواخر مرحله ثبات و قناعت به وضع موجود رسیده بودند. فلذا قدرت‌های محلی برخاسته از متن جوامع متذکره که سامان‌دهی اولیه‌شان در چوکات حکومت مرکزی شکل گرفته بود، تدریجاً اظهار وجود نموده و صلاحیت‌های منطقه‌ای‌شان را به تدریج از ید قدرت سرداران عرب به در آوردند. چنان‌چه طاهری‌ها در خراسان، سامانی‌ها در بلخ و بخارا، خوارزم‌شاهیان و سلجوقی‌ها در ماوراءالنهر و غزنوی‌ها در جنوب شرقی خراسان بزرگ از نمونه‌های بارز این حرکت بودند.

به همین ترتیب حرکت‌های فرهنگی نیز به سبب دور شدن طولانی‌مدت ملت‌ها از مدنیت، عنعنات و سنن آبایی‌شان، آغازیدن گرفت. به‌طور مثال رودکی شاعر بزرگ فارسی‌زبان، اولین کسی بود که خواسته‌های درونی یک ملت را به زبان خود‌شان و در قالب غزلیات موزون سرایید.

ترکستان شرقی همواره به علت واقع شدن در میان دو قدرت بزرگ امپراتوری چین و فارس، بایستی وضعیت تدافعی خویش را به عنوان یکی از پای‌گاه‌های بزرگ و قوی ترک‌نژادان در برابر تهاجمات فرهنگی سایر مدنیت‌ها حفظ می‌کرد و تاریخ معاصر و گذشته گواه بر این است که سرزمین پهناور، نژادی که اصالتش به حضرت نوح علیه‌السلام می‌رسد، از کاشغر و دوردستان شرقی آن شروع و به دهستان‌ها و عاشوراده و بخشی از اروپای شرقی ختم می‌شود.

بر اساس تحقیقات علمی بعضی از دانش‌مندان معاصر ادوار حیات فرهنگی ادبی ترک‌تباران را می‌توان به قرون آثارمشترک ترک‌ها، دوره تسلط ادبیات خوارزم (قبچاق)، استیلای ادبیات جغتایی، دوران نفوذ فراگیر ادبیات مختوم‌قلی فراغی و دوره ادبیات نوین تقسیم‌بندی کرد.

از آن‌جاکه خواستۀ خداوند اسباب تداوم و تعالی این ملت بزرگ را فراهم ساخته است، رهبران سیاسی و فرهنگی نام‌داری از میان‌شان در عرصه‌های مختلف زمانی و مکانی به ظهور رسیده است که از آن جمله می‌توان به محمود کاشغری اشاره کرد.

قرن چهارم و پنجم هجری قمری به برکت سعی و تلاش مداوم این بزرگ‌مرد تاریخ، آغاز احیای مجدد فرهنگ و مدنیت ترکمن و همهٔ ترک‌تباران است.

محمود کاشغری بنیان‌گذار مکتب ترکولوژی که در سال ۴۶۲ هجری قمری مطابق با ۱۰۷۲ میلادی دیده به جهان گشود، به لسان‌های عربی و فارسی تسلط داشت و به همین سبب به خوبی از عهدۀ تجلی بخشیدن مجدد لسان پدری‌اش موفق به در آمد. چنان‌چه در پهلوی سایر تألیفات و داشته‌های علمی خویش، کتاب وزین و مفیدش را تحت عنوان «لغات‌الترک» تألیف کرد که در سال ۴۵۱ هجری قمری به دربار المقتدی بالله خلیفۀ عباسی هدیه شده است. و بدین‌وسیله خدمت بزرگی را در راه بخشیدن حیات دوباره به تمدن، سنن، عنعنات و مصطلحات پدارنش ایفا کرد و لازم به ذکر است که یکی از شاخص‌ترین فعالیت‌های فرهنگی ثقافی ترکیه در قرن حاضر، چاپ کتاب مزبور به زبان ترکی است. پویایی، تجددگرایی و جهش‌های فرهنگی هنری و ادبی در هر عصر و زمان، از آن ملت‌هایی بوده است که همیشه در تکاپوی بهتر زیستن و زیبا نگریستن بودند. ملت‌های متکی بر تمدن‌های کهن بر اساس میراث‌ها و داشته‌های معنوی به جای مانده از نیاکان‌شان به صورت خودکار و دینامیک در تلاشند تا بهتر از قبل و بیش‌تر از پیش به مزایای مهم عصرشان دست‌یابی پیدا کنند که این خاصیت ژنتیکی و فطری‌شان با دقت کامل و بدون ضیاع وقت به مانند عقربه ثانیه‌شمار همراه با کاروان افکار و نظریات پُربار دانش‌مندان‌شان در حرکت است.

ترکمن‌ها در طول تاریخ پنج‌هزارساله‌شان تحولات شگرف را از خویش به یادگار گذاشته‌اند و همین خاصیت پویایی و زیبانگری، آن‌ها را به درجات رفیع تمدن در هر عصر و زمان رهنمون بوده است و نه تنها محمود کاشغری در ره‌گذر تاریخ کهن ترکمن آثاری از خویش به یادگار گذارده؛ بلکه متعاقب وی دانش‌مندان و مشاهیر دیگری نیز در این راه گام‌های وسیع و خدمات فراموش ناشدنی برداشتند و در این مقطع از مقاله‌ام لازم می‌بینم تا از فعالیت‌های علمی و فرهنگی بعضی از مشاهیر نام‌داری چون یوسف حاجب، امیرعلی شیرنوازی، وفایی، بایرام خان، دولت‌محمد آزادی و مختوم‌قلی به صورت مختصر یادآوری کنم.

۱- کتاب معروف «قوتاد قوبلیک» یا علم سعادت‌بخش که در سال ۴۴۸ هجری قمری به رشتهٔ نظم درآورده شده بود؛ به سلطان بغراخان هدیه شد و کتاب مذکور اثری نامی از یوسف اولوغ حاجب است.

- ۲- دیوان‌های شعری ترکی و فارسی امیرعلی شیرنواپی متولد ۸۵۴ هجری قمری، مربوط دوران جغتایی‌ها بوده و آثار نایابی است که امروزه نه تنها ترک‌نژادان، بلکه ادب دوستان سایر بلاد نیز بدان‌ها افتخار می‌کنند. نوایی با اشعار زیبای ترکی و فارسی و سایر آثار خویش به بارگاه سلطان حسین بایقرا در هرات باستان، رونق خاصی بخشیده بود و او از طریق اشعار دل‌پذیرش قلوب دو ملت بزرگ ترک و فارس را تسخیر کرده بود. چنان‌چه هنرمندان این دو ملت اشعار نوایی را در محافل و مجالس خویش زمزمه می‌کنند. علی‌الخصوص ترکمن‌ها با استفاده از اشعار وی در مقامات موسیقی‌شان به اوج هنری رسیده‌اند و «نوایی پرده» یکی از مقامات معروف ترکمنی در موسیقی است.
- ۳- وفایی یکی دیگر از دانش‌مندان مشهور ترکمن نیز در راه حفظ کولتور و عنعنات و سنت‌های دینی ترکمن کتابی را از خویش تحت عنوان «رونق الاسلام» باقی گذاشته است که در تاریخ ۸۵۲ هجری قمری از جمله گران‌بهاترین آثار به شمار می‌رفت.
- ۴- معین‌المزید دیوان مشهور است که در آن مسائل فقهی اسلامی به زبان ترکمنی تحریر یافته است که در سال ۶۹۲ هجری قمری مروج شد.
- ۵- در سال ۶۸۹ هجری قمری دیوان حکمت احمد یسوی و قصص‌الانبیاء به زبان ترکمنی در دست‌رس مردم قرار گرفت.
- ۶- در قرن دهم هجری قمری نیز کتاب وزین به نام شجره‌الترک به تألیف ابوالغازی بهادرخان به نشر رسید.
- ۷- محمد بایرام خان شاعر و سیاست‌مدار مشهور ترکمن وزیر اعظم و خان خانان در دربار بابر مغول، آثار ادبی را به زبان فارسی و ترکمنی در قرن دهم هجری قمری از خویش به یادگار گذاشته است که اشعار ترکمنی‌اش تحت نام متخبات در سال ۱۹۷۰ میلادی در عشق‌آباد به طبع رسیده است.
- ۸- کتاب حکایت جابر/انصار، وعظ/آزادی و کتاب مختصر، از آثار دولت محمد آزادی پدر عارف و شاعر معروف، مختوم‌قلی است.
- ۹- مختوم‌قلی فراغی متولد ۱۱۴۷ هجری قمری نیز آثار گران‌بهای را در راستای تداوم تاریخ فرهنگ ترک‌نژادان به جهان ادب تقدیم کرده است که از جمله می‌توان به دیوان اشعار وی اشاره کرد.

گزارش آیین رونمایی از مجموعه ۹ جلدی پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

گلناز ی. ل. / محقق تاریخ و فرهنگ

آیین رونمایی از مجموعه ۹ جلدی پژوهش‌هایی درباره‌ی کرانه‌های دریای کاسپین

باحضور پژوهشگران و استادان دانشگاه

سخنرانان:
 خانم دکتر زانه آموزگار
 دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور
 دکتر حسن فاضلی نشلی
 دکتر مجتبی زاده
 و استاد طیار بردان پناه لموکی (سرپرست دانشگاه)

زمان: سه شنبه ۲۳ اردیبهشت ساعت ۱۶
 مکان: تهران، مصلی امام خمینی (ره)، نمایشگاه بین‌المللی کتاب سالن اهل قلم

معاونان آیین رونمایی:
 دکتر محمدحسین فاضلی
 دکتر علی‌اکبر شمس‌الدین
 دکتر سیدرضا حسینی

سرای اهل قلم

رونمایی
جلد نهم پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

طیار
 یزدان پناه لموکی

زانه
 آموزگار

ابوالقاسم
 اسماعیل پورمطلق

حسن
 فاضلی نشلی

مجتبی
 زاده

۱۴۰۴
 اردیبهشت
 ۲۳
 ساعت ۱۶:۰۰
 مصلی امام خمینی (ره)
 سالن اهل قلم
 کتاب تهران

۲۳ اردیبهشت‌ماه ۱۴۰۴، ساعت ۱۶، مصلای امام خمینی تهران (سی‌وششمین نمایش‌گاه بین‌المللی کتاب در سرای اهل قلم)

شرکت‌کنندگان:

۱- اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی مازندران. (مدیر کل جناب دکتر محمد محمدی، معاون جناب علی علوی و مسؤول پژوهش جناب دکتر حسین نورانی)؛ نماینده مردم قائم‌شهر جناب عمران عباسی کالی؛ گفتنی‌ست جناب دکتر محمدی مدیر کل و جناب دکتر عباسی نماینده مجلس طی سخن‌رانی کوتاهی از ارزش و اهمیت کارهای تحقیقاتی به ویژه درباره مجموعه ۹ جلدی دانش‌نامه «پژوهش‌هایی درباره کرانه دریای کاسپین» سخن گفتند.



۲- از اعضای شرکت‌کننده و سخن‌ران:

نخست طیار یزدان‌پناه لموکی با ابراز خیر مقدم و سپاس‌گزاری از برگزارکنندگان مراسم رونمایی، درباره کارنامه دانش‌نامه «پژوهش‌هایی درباره کرانه دریای کاسپین» سخن کوتاهی بیان داشتند.

جناب دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق درباره تاریخ پایه‌گذاری مجموعه مشترک پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین در مسکو، (سال ۲۰۱۵) و پس از آن، جهت اجرایی کردن این مجموعه مشترک، از نشستی در دانشگاه شهید بهشتی، با همکاری استادان دانشگاه‌ها، سخنانی کوتاه بیان داشتند.

دکتر حسن فاضلی نشلی دیگر سخن‌رانی بود که در مناقب کار «پژوهش‌هایی درباره کرانه دریای کاسپین» به‌طور تطبیقی شمال ایران را با جنوب ایران مقایسه و طی

گزارش آیین رونمایی از مجموعه ۹ جلدی پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین □ ۱۹۱۱

سخن‌رانی کوتاهی به این نکته مهم اشاره کردند که: «ما چنین مجموعه با ارزشی در جنوب ایران با همکاری کشورهای حوزه خلیج فارس نداریم.»

دکتر مجتبی منشی‌زاده مطالبی درباره زبان مازندرانی بیان داشتند که مقاله‌اش در همین شماره به چاپ رسید.

از دیگر مدعوین می‌توان از دکتر ژاله آموزگار و پروفسور ولادیمیر باریسویچ ایوانف سخن گفت که به خاطر نشست در فرهنگستان ناگزیر نتوانستند در آیین رونمایی شرکت کنند. منتها دکتر آموزگار پیامی را برای این نشست ارسال کردند که در همین شماره به چاپ رسید و پروفسو ایوانف دو کارنامه کاری یکی از دانشگاه دولتی مسکو (لاماناسوف) و دیگری به‌طور مشترک با دپارتمان زبان‌های ایرانی آکادمی علوم روسیه با همکاری دکتر لیلی رحیمووا دادی‌خادیووا به‌طور مبسوط، مربوط به دوسده (۲۰۰ سال) کاری را که مجموعه مشترک پژوهش‌های کاسپین در آن میان شاخص است، ارسال داشتند که هر دو در همین شماره به چاپ رسید.



از راه دور پروفسور النا. ک. مالچانوا پیام تقریظی درباره جای‌گاه والای این مجموعه به ویژه جلد نهم ارسال داشتند که در همین شماره به چاپ رسید.

در این نشست دکتر ایران کلباسی استاد زبان‌شناسی، استاد محمدابراهیم عالمی موسیقی‌دان مازندرانی، دکتر شادی داوری زبان‌شناس، دکتر سید صمد حسینی واسوکلایی

۱۹۱۲ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

استاد دانشگاه امام جعفر صادق، خسرو باقری استاد دانشگاه، نماینده تاجیکستان در نمایش‌گاه کتاب و دکتر علی‌اکبر کریم تبار مترجم، از جمله مهمانانی بودند که در آیین رونمایی حضور یافتند. در پایان هدایایی از جانب میزبان (اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی مازندران) به سخنرانان و برخی مهمانان داده شد.

صفر عبدالله: «زبانی به نام «تاجیکی» وجود ندارد»

اسفندیار آدینه

گفت‌وگوی اسفندیار آدینه با:

صفر عبدالله، دانش‌مند تاجیک، درباره هویت ایرانی و تاجیکی

«صفر عبدالله» از فرهنگیان شناخته‌شده تاجیک است که سال‌هاست در خارج از تاجیکستان زندگی می‌کند، ولی چنان که خودش می‌گوید، دل و یادش همیشه با زبان و فرهنگ و سرزمین‌اش است.

وی در دانشگاه ابولی‌خان شهر آلماتی در قزاقستان به تدریس زبان و ادبیات فارسی به دانش‌جویان مشغول است و پژوهش‌هایی درباره فرهنگ و تمدن ایرانی انجام داده است. در سفر اخیر آقای عبدالله به تاجیکستان فرصتی فراهم شد که اسفندیار آدینه با ایشان به گفت‌وگو بنشینند.

— استاد، خواهش مندم درباره فعالیت‌های‌تان در قزاقستان اطلاع بدهید.

من مدت بیش از بیست‌و‌اند سال است که در قزاقستان زندگی می‌کنم. سال‌های اول که آن‌جا آمدم، تدریس زبان فارسی چنان که باید راه‌اندازی نشده بود. در آغاز پدید آمدن جمهوری صاحب استقلال قزاقستان من آن‌جا آمدم و در زمینه ایران‌شناسی کارهایی را آغاز کردیم. در پژوهش‌گاه خاورشناسی (آن زمان پژوهش‌گاه نبود، یک مرکز خاورشناسی وابسته به پژوهش‌گاه اویغورشناسی بود) ما بخشی را برای کارهای ایران‌شناسی شروع کردیم. بنده در آن‌جا مدت زیادی کار کردم، هم‌زمان در دانشگاه‌های قزاقستان زبان و ادبیات فارسی تدریس می‌کردم. در این مدت کسان زیادی فارغ‌التحصیل شدند و

خوش‌بختانه، تعداد کسانی که هم‌اکنون به زبان فارسی می‌توانند راحت صحبت کنند، یا حداقل بخوانند و ترجمه کنند، از فارسی به قزاقی یا به روسی، زیاد شده است. گذشته از این، من سال ۲۰۰۷ در قزاقستان مجله‌ای را با نام «ایران‌نامه» به زبان روسی راه‌اندازی کردم که این مجله الآن در حدود چهارصد صفحه منتشر می‌شود. تا کنون سی شماره از این مجله انتشار یافته است، ولی حالا متأسفانه از سبب تحریم‌ها علیه ایران ما با مشکلات مالی روبه‌رو شدیم و نشر مجله به دشواری انجام می‌شود.

— بگویید که این مجله با حمایت مالی چه کسی یا سازمانی منتشر می‌شود؟

من همه کار این مجله را تنها انجام می‌دهم و یک نفر دستیار هم دارم که کارهای فنی را انجام می‌دهد و شماره آماده‌شده را به صورت الکترونیک به رای‌زنی فرهنگی ایران می‌دادم که آن‌ها در ایران چاپ می‌کردند و می‌آوردند. به دلایلی برای من چندان ناروشن، متأسفانه، نمی‌دانم که رای‌زن فرهنگی کنونی توانست یا نتوانست به آن طرف توضیح بدهد، امسال و تا حدودی در سال گذشته مشکل مالی داشتیم. با وجود مشکلات مالی، سال گذشته من همه شماره‌ها را درآوردم و به ایشان واگذار کردم، حالا منتظریم که این مشکلات رفع شود. این مجله مجله‌ای است که از سوی بزرگ‌ترین خاورشناسان و ایران‌شناسان قلمرو شوروی سابق بسیار خوب ارزیابی شد و چند نفر هم نوشتند که بهترین مجله علمی در زمینه خاورشناسی به زبان روسی است. کار مجله را من رایگان انجام می‌دهم و برای من هیچ گونه سود مالی ندارد.

در این مجله من توانستم بهترین مقالات علمی را که از سوی بزرگان ایران نوشته شده، به زبان روسی ترجمه و چاپ کنم. هم‌چنین، از ایران‌شناسان جهان، هم از ایران‌شناسان اروپا، هم روسیه و کشورهای مشترک‌المنافع. خیلی متأسفم که الآن با مشکلات مالی روبه‌رو هستیم. این مشکلی که بعضی کشورها، متأسفانه با ایران دارند، مسائل تحریم‌ها و این‌ها به ما هم اثر کرد. ولی خوب، من کارهای خود را در زمینه ایران‌شناسی ادامه می‌دهم و در برابر این در قزاقستان تقریباً هر سال یکی دو کنفرانس بین‌المللی برگزار می‌کنیم در زمینه‌های زبان، ادبیات، تاریخ، فرهنگ، تمدن، فلسفه، عرفان ایرانی و در این همایش‌ها متخصصان هم از ایران، هم از کشورهای دیگر شرکت می‌کنند. چندین مجموعه مقالات علمی هم به زبان روسی و گاهی هم به زبان فارسی انتشار یافته است.

— اصلاً در قزاقستان آیا مردم به زبان فارسی و فرهنگ ایرانی توجه دارند؟ چون از قدیم مردم قزاق با فارسی‌زبانان رابطه‌های خاصی داشته‌اند.

بله، مسئله این است که باید به مردم توضیح داد. مردم عادی که نمی‌دانند، ولی بخشی از قلمرو کنونی قزاقستان جزء ایران باستان بوده است. مثلاً در ادبیات ما با شهرهایی با نام

اسفیجاب و طراز بسیار روبه‌رو می‌شوید. شهر طراز همان شهری است که رودکی سمرقندی می‌گوید:

روی به محراب نهادن چه سود؟ دل به بخارا و بتان طراز
ایزد ما وسوسه عاشقی از تو پذیرد، نپذیرد نماز...

یا شهر طراز در «شاهنامه» و در کتاب‌های دیگر بارها آمده است. اسفیجاب هم از شهرهای سامانیان بود. طراز هم شهر سامانیان بود که اسماعیل سامانی در آن‌جا زرتشتیان را به زور مسلمان کرده بود و در بعضی از کتاب‌های تاریخ آمده که مردمان شهر طراز مسلمان‌اند و زبان‌شان فارسی. وقتی از طراز خارج می‌شوید به خرگاه‌های خلخ‌ها روبه‌رو می‌شوید. خوب، این شهرهایی است که زمانی فرهنگ و تمدن ایرانی در آن‌ها بسیار نقش مؤثر داشته است. نقش زبان فارسی و فرهنگ ایرانی را در هر کجایی از مناطق آسیای مرکزی و قفقاز می‌توانید شما احساس کنید و هر کسی که به تاریخ بسیار علاقه‌مندی دارد، این چیز را خوب می‌داند.

گذشته از این، وقتی اگر درباره خود مردم قزاق بگوییم، این مردمی است که با ما از دیرزمان ارتباط تاریخی داشتند. در زبان قزاقی حدود ۳۰۶۸ واژه مشترک است که از زبان ما به زبان قزاقی اقتباس شده است، به ویژه از فارسی ورارود، چون ارتباط مستقیم بوده و الآن هم هست. شما در خیابان‌های قزاقستان بسیار به آسانی با واژه‌های داروخانه، آش‌خانه، کوچه، شهر، آبادانی (در شکل اودانی!) و یا بسیار نام‌های قزاقی روبه‌رو می‌شوید که مشترک است. جالب این است که نام اسفندیار در شکل آسپندیار در میان قزاق‌ها خیلی فراوان است، نام رستم هم فراوان است. یعنی نه تنها نام‌های عادی ایرانی، بلکه نام‌هایی است که ما به آن‌ها افتخار ملی داریم و این نام‌ها نام‌های حماسی ماست؛ نام‌هایی که در شاهنامه آمده است، مثل نام بیژن. حتی نام‌هایی که در ترکیب‌اش واژه «گل» هست، خیلی فراوان است، ۱۲۵ نام زنانه قزاقی را من گردآوری کردم که در ترکیب‌اش واژه گل آمده است، از قبیل گل‌بدن، گلناز، گلنار، گلدانه، گل‌بهرام، و غیره.

خلاصه، ما خیلی چیزهایی داریم در آن‌جا که باید مطالعه شود و باید کشورهای فارسی‌زبان توجه بیش‌تری داشته باشند. چند سال پیش با دکتر سعید محمدباقر کمال‌الدینی، استادیار دانشگاه پیام نور از شهر یزد، ما یک فهرست نسخه‌های خط فارسی محفوظ در کتابخانه ملی قزاقستان را به زبان روسی انتشار دادیم که آن‌جا نسخه‌های بسیار نادری بود. از جمله، دو نسخه آثار عبدالرحمان جامی که در هیچ‌جایی از گوشه دنیا نبود. قدیمی‌ترین نسخه‌ها بود. یکی «تحفه‌الاحرار» که ۲۳ سال قبل از مرگ عبدالرحمان

جامی در شهر بلخ کتابت شده، دست روزگار چگونه آن را به قزاقستان برده، به آلمانی ما آن را باز پیدا کنیم، این خودش بسیار جالب است، ما این کتاب را هم منتشر کردیم. اصلاً از قدیم‌الایام مردمان ترک و ایرانی در کنار هم می‌زیستند و با هم روابط خوبی داشتند، تبادلات فرهنگی داشتند، اما در سال‌های بعد از شوروی که تقسیمات مرزی شد، می‌شود گفت که آن‌ها تا اندازه‌ای از هم جدا شدند؛ چون آن زمان مثلاً گرایش‌های پان‌ترکیستی به وجود آمد.

در زمان‌های بسیار قدیم، البته، اقوام ایرانی در آسیای مرکزی زندگی می‌کردند. هنوز اقوام ترک از سیبری و آلتای نیامده بودند. آن‌چه ما از تاریخ‌ها می‌دانیم، در ایران شرقی یا در امروزه آسیای مرکزی اقوام سغدی، باختری، خوارزمی و سکایی زندگی می‌کردند. سکای‌ها از اقوام بیابان‌گرد ایرانی بودند که از استپ‌های جنوبی روسیه تا دُن و دنیپر و دانوب و در سواحل اروپای شرقی زندگی می‌کردند و این نام‌هایی هم که گفتم، دُن و دنیپر و دانوب همه‌اش نام‌های ایرانی و سکایی هستند. چون تاریخ عوض شد، اقوام ایرانی و آریایی از این منطقه‌ها به سوی ایران و هند کوچ کردند و آهسته‌آهسته اقوام دیگری به قدرت رسیدند. از قرن هفتم میلادی ترک‌ها، خانات ترک، خاقان‌های ترک، توانستند دولتی بسازند و یواش‌یواش به آن سرزمین‌هایی که قبلاً اقوام ایرانی بودند، راه یافتند.

البته، هم آقای برتولد اشپولر آلمانی و هم استاد واسیلی بارتولد و دیگران معتقد هستند که اقوام ترک به آسیای میانه هرچند می‌آمدند و راه‌زنی می‌کردند و می‌رفتند، اما نفوذ چندانی نداشتند. هنوز در زمان سامانیان نیز. ولی از قرن ۱۱ میلادی به بعد آهسته‌آهسته این‌ها خیلی از جهان را غصب کردند، از جمله بر ایران نیز حکومت کردند و در هزار سال آخر، پادشاهان ایرانی نیز از اقوام ترک بودند. هرچند بسیاری از آن‌ها فرهنگ‌شان با فرهنگ ایرانی مخلوط شده بود، ولی نژادشان ترک بود. از محمود غزنوی شروع کنیم، در ایران تا زمان رضاشاه پهلوی، استثناً تنها کریم‌خان زند است، مابقی همه از نژاد ترک و مغول بودند. یعنی در این هزار سال آخر، فرهنگ ما با فرهنگ ترکی خیلی آمیزش یافته و بدون تردید تأثیر و تأثر دوجانبه بوده است.

همه ایرانیان را در ابتدا تاجیک می‌گفتند، چون کلمه «تاجی» یا «تائوچی» در زبان چینی به معنای ایرانی است. ترک‌ها هم از آن‌ها گرفتند. چون ما در کنار ترکان و در احاطه ترکان زندگی می‌کنیم و تاجیکستان جزیره‌ای ایرانی است که در میان ترکان است، این نام را به ما اطلاق کردند و یا به ما نسبت داده شد. از این لحاظ، نام تاجیک به این‌ها به صورت اتوماتیک واگذار شد، به ویژه بعد از کشورگشایی‌های انگلیس و روسیه که از قرن ۱۶ میلادی برابر شروع کردند. این دو ابرقدرت دو امپراتوری بزرگ ساختند و ما را پاره‌پاره

کردند و مسخرگی به جایی رسید که مثلاً خواهر در افغانستان زندگی می‌کرد، برادر در تاجیکستان، نام زبان برادر را «تاجیکی»، نام زبان خواهر را «دری» گفتند.

— اما امروز چه‌طور؟ امروز هم تبادلات فرهنگی در آن سطحی هست که پیش بود؟ بدون تردید، امروز هم مثلاً رابطه فرهنگی ایران با قزاقستان و کشورهای دیگر آسیای مرکزی باید رشد بیش‌تری داشته باشد. چون همه کشورهایی که می‌خواهند پیش‌رفت کنند، باید با هم‌سایگان خود ارتباط خوبی داشته باشند و این ارتباط به سود همگان است. من مطمئن هستم که چون کشورهای آسیای مرکزی راه مستقیمی به آب‌های آزاد ندارند، خوب است که با ایران ارتباط قوی داشته باشند و از طریق ایران رسیدن به بازارهای جهانی، از جمله به بازارهای اروپا، راحت‌تر است و این کارها را می‌کنند و من امیدوارم که روز از روز ارتباط ایران و ایرانیان، از جمله تاجیکان، با همه کشورهای هم‌سایه که در آن‌ها اقوام ترکی‌زبان به سر می‌برند، گسترش یابد و مستحکم‌تر شود.

بعضی از اقوام ترکی‌زبان تُرک‌شده هستند، نه این که تُرک باشند. مثل بعضی از کشورهایی که عرب شده‌اند، یعنی معرب. مثلاً، ما نمی‌توانیم بگوییم که اوغورها یا ازبک‌ها از لحاظ نژاد اقوام کاملاً ترکی هستند، چون من احساس می‌کنم که حدود ۷۰ درصد از ازبک‌ها، تاجیک‌های ازبک شده هستند که در صد سال آخر ترک شده‌اند. روند ترک شدن تاجیک‌ها از قرن ۱۶ میلادی شروع شد. در این باره خیلی از بزرگان نوشته‌اند، از جمله هِرمان وامبری و دیگر و دیگرها، ولی این روند ادامه دارد. یا مثلاً اوغورها که خیلی زیاد خون سغدی دارند و شهرهای ختن و کاشغر از شهرهای ایرانی بودند. یا آذری‌ها یک کشور مصنوعی در قفقاز ساختند با نام آذربایجان که این یقیناً آذربایجان نیست، چون مرز آذربایجان تا رود ارس است که استاد عنایت‌الله رضا بسیار خوب در کتاب «اران و آذربایجان» در این باره نوشته و ثابت کرده است و هیچ شکی در آن نیست. این‌ها اران و شیروان بودند که امروز با اهداف سیاسی آذربایجان می‌گویند. خوب، این‌ها همه ایرانی بودند، فقط زبان‌شان را از دست دادند.

اما در همین صد سال اخیر بعضی جنبش‌های ناسیونالیستی پیدا شدند. زمان قدیم همه می‌گفتند که ما مسلمانیم، بعد از شوروی و تقسیمات مرزی‌اش که به این مردم نام‌هایی داده شد، اختلاف نظرهایی میان آنان پیدا شد، به ویژه میان فرهنگیان. همین‌طور، بسیاری از تاجیکان می‌گویند که ازبک‌ها تاجیک هستند یا ازبک‌ها می‌گویند که تاجیک‌ها ازبک هستند.

خوب، این جای بحث دارد. مسئله این است که ما در روزگاری به سر می‌بریم که در جهان روند رو آوردن به ریشه‌ها، به تاریخ، به فرهنگ و تمدن خود و خودشناسی در اوج

است. بعضی کشورها که در آسیای میانه جای پای آن‌چنانی ندارند، وقتی به تاریخ نگاه می‌کنی، آن طرف‌تر تاریخ بروی، جایی ندارند، چون از آن‌ها اسمی نیامده است، خوب چه باید بگویند؟ این‌ها مجبور هستند که یک چیزهایی هم ببافند و بگویند که ما هم بوده‌ایم. مثلاً، یک زمان آقای اسلام کریمف، رئیس‌جمهور ازبکستان، علماً را دعوت کرده و گفته ثابت سازید که سه‌هزار سال قبل هم ازبک‌ها در این‌جا بودند. در صورتی که ازبک‌خان، خان اردوی زرین، در سال ۱۳۹۲ به دنیا آمد. چگونه می‌شود که ازبک‌ها سه‌هزار سال قبل بوده باشند؟ اقوام ترک بودند، البته. مثلاً نه سه‌هزار سال قبل، ولی خیلی پیش‌تر از ازبک‌ها آن‌ها بودند. ولی واقعیت این است که ازبک‌ها از اقوام جدید هستند در این منطقه. خوب، فکر می‌کنید آن‌ها چه باید بگویند؟ آن‌ها باید بگویند که آری، ما همین‌طور هستیم؟ خوب، این‌ها چیزهایی هست که من نمی‌دانم چگونه برای‌تان توضیح بدهم.

تقسیمات حدود جغرافیایی در آسیای میانه به‌طور غیر علمی و غیر منطقی صورت گرفت که در این باره استاد بارتولد هنوز در سال‌های ۱۹۲۴ و ۲۹ دو بار به کمیته مرکزی حزب کمونیست شوروی نامه نوشته و گفته بود که این کاری که می‌کنید، غیر منطقی است. چون شهرهایی که در آن همیشه فارسی‌زبانان به سر می‌بردند، از جمله سمرقند و بخارا، در اسناد کمیته مرکزی آمده است که این شهرهای تاجیکان هستند، ولی با توجه به منافع اقتصادی کشور شوروی موقتاً در جمهوری برادری ازبکستان خواهند بود. با توجه به این که کشور واحدی به نام «شوروی» بود و مشکلی هم در زمینه رفت و آمد نبود، تاجیک‌ها که هنوز خودشناسی ملی زیادی نداشتند، راضی شدند. و این مثل همان مقال روسی است که «هیچ چیزی جاویدانه‌تر از آن چیز موقت نیست.» این موقت حالا جاویدانی شد. این چیزهایی است که هر کسی درک می‌کند. می‌دانید، یک نکته بسیار مهم این است که ما ایرانیان آسیای میانه یا تاجیکان (هستیم)، چون کلمه «تاجیک» جز «فارس» معنای دیگری ندارد، پارسی‌زبان یا ایرانی پارسی‌زبان. در قدیم‌ترین کتاب‌ها، از جمله در دیوان «لغت ترک» محمود کاشغری هم آمده است که «تاژیک همان فارس است.»

— واقعاً واژه «تاجیک» به معنای نام ملت یا واحدی سیاسی در زمان شوروی مطرح شد. قبل از آن این واژه چه معنا و مفهومی داشت؟

نه، نه، واژه «تاجیک» در زمان شوروی پیدا نشده، خیلی دیرینه است. نه، به معنای یک واحد سیاسی البته. نه، واحد سیاسی نمی‌گویم، اما به معنای قوم، ایرانی‌ها در قیاس با اعراب خود را عجمی گفتند، یا عرب‌ها آن‌ها را عجمی گفتند که معنایش گنگ است، یعنی زبان عربی بلد نیست و در قیاس با ترک تاجیک گفتند. در منابع تاریخی اگر سخن از تاجیک

رود، در برابرش ترک هم می‌آید. مثلاً، سعدی شیرازی خودش را چند بار تاجیک گفته، حال آن‌که او در جنوب ایران امروزی زیسته است. مثلاً می‌گوید:

شاید که به پادشه بگویند ترک تو بریخت خون تاجیک

در یک ترجیع‌بند هم می‌گوید، که:

روی تاجیکانه‌ات بنمای، تا داغ حبش آسمان بر چهره ترکان یغمایی کشد
یا مثلاً مولانا جلال‌الدین رومی چند بار از واژه «تاجیک» استفاده کرده و در جایی هم

می‌گوید:

یک حمله و یک حمله، آمد شب و تاریکی چُستی کن و ترکی کن، نه نرمی و تاجیکی
نرمی و تاجیکی در این‌جا به معنای روشن‌فکری در مقابل ترکی‌گری است.

— فکر می‌کنید، چرا نام «تاجیک» در ایران یا افغانستان آنگونه که در تاجیکستان یا ورارود رواج یافت و نام دولت شد، نشد؟

به خاطر آن که تاجیکها در احاطه ترکان بودند. متوجه هستید؟ همه ایرانیان را در ابتدا تاجیک می‌گفتند، چون کلمه «تاجی» یا «تائوچی» در زبان چینی به معنای ایرانی است. ترکها هم از آنها گرفتند. چون ما در کنار ترکان و در احاطه ترکان زندگی می‌کنیم و تاجیکستان جزیره‌ای ایرانی است که در میان ترکان است، این نام را به ما اطلاق کردند و یا به ما نسبت داده شد. از این لحاظ، نام تاجیک به اینها به صورت اتوماتیک واگذار شد، به ویژه بعد از کشورگشایهای انگلیس و روسیه که از قرن ۱۶ میلادی برابر شروع کردند. این دو ابرقدرت دو امپراتوری بزرگ ساختند و ما را پاره‌پاره کردند و مسخرگی به جایی رسید که مثلاً خواهر در افغانستان زندگی می‌کرد، برادر در تاجیکستان، نام زبان برادر را «تاجیکی»، نام زبان خواهر را «دری» گفتند.

— فکر می‌کنید، چرا این نام‌ها را عوض کردند؟ خوب، نمی‌شد که فارسی بگویند؟ این اهداف سیاسی است. پیداست که تفرقه باید می‌انداختند و حکومت می‌کردند. کار بسیار ساده است. جز فارسی، ما زبانی نداریم و در طول هزار سال هم قوم تاجیک بوده، اما هیچ جایی که سخن از زبان می‌رود، زبانی به نام «تاجیکی» وجود ندارد. تعبیری است که استالین و یارانش به ملت ما بار کردند. و از سوی دیگر، می‌دانید که در زمان استالین هیچ کسی جرئت رد کردن نداشت. هر کسی رد کرد، سرش از تنش جدا شد.

— چرا نخواستند نام فارسی باقی بماند؟

به خاطر این‌که ایران هست، ایران بزرگ است. به خاطر این که تاجیکان افغانستان هم آن زمان زبان‌شان را «فارسی» می‌گفتند یا فارسی کابلی هم می‌گفتند. شما می‌دانید، اول «تاجیکی» خلق کردند، بعد در قانون اساسی افغانستان که سال ۱۹۶۶ در زمان ظاهرشاه

پذیرفته شد، زبان فارسی فارسی‌زبانان یا تاجیکان افغانستان را «دری» گفتند. این مسخره‌ای بیش نیست! خوب، پیداست که یک زبان است و پیداست که این کار بسیار آگاهانه طراحی شده بود که ما را پاره‌پاره کنند و حکومت کنند.

ایران در طول تاریخ سرزمین واحدی بود و مثلاً کمال خجندی می‌توانست در خجند زاده شود و در تبریز بمیرد یا آل خجند در اصفهان به سر بُرد یا نشاپوریان در سمرقند حکومت کنند و... . ایران یک زمان کشور واحدی بوده و ما را پاره‌پاره کردند و ما باید تلاش کنیم که زبان‌مان و فرهنگ‌مان یک‌سان [کنیم].

داستان تاریخی شوکور بخشی

نازمحمد یگن محمدی / تک نگار و محقق تاریخ اقوام

از روی اثر نورمرد ساریخانف

در دوره‌های گذشته جرس کاروانیان صحرانورد با آهنگ موزون و دل‌نشین در دشت‌های آسیای مرکزی طنین‌انداز بود. دست‌های ماهر و چیره‌دست تیراندازان چابک‌سوار، پیش‌قراولان کاروان‌های طویل، زه کمان‌ها را با نوای آهنگین و ملایمی می‌کشیدند و رها می‌ساختند. صدای گوش‌نواز زنگوله‌های کاروان‌های در حال حرکت آهنگ خوش‌آیندی ایجاد می‌کرد. این آواهای دل‌نشین و نواهای مطبوع بر اعماق قلب‌ها نفوذ می‌کرد. این صحرانوردان پاک‌دل همواره عشق، صداقت و صلح و سازش را ترنم می‌کردند.

الهام از این نواهای طبیعی و تکامل این ابزارها منشأ پیدایش دوتار شد و به زودی با هم‌آهنگی دوتار ۱۳ پرده‌ای و غیجاق (کمانچه) بدون پرده نوازندگان و هنرمندان برجسته به نواختن آهنگ و سازندگی و خوانندگی پرداختند و قشر عظیمی از بخشی‌ها اوزان‌ها و عاشق‌ها را تشکیل دادند.

دوتار از سایر ابزارهای موسیقی یک پرده بیش‌تر دارد و کمانچه ترکمن‌ها از کمانچه سایر اقوام کوچک بوده و به علت نداشتن پرده، نوازندگان آهنگ را با تجربه و احساسات خلق می‌کنند.

با وجود این که فاصله بین تارها و رویه کاسه دوتار چند میلی‌متر بیش‌تر نیست، ولی دنیایی از زیبایی و احساسات و عشق در آن نهفته است. پرده‌ها و مقام‌های متنوع، موسیقی وزین و دل‌نشینی به وجود می‌آورد. در حالی که در برخی نقاط دنیا برای بیان احساسات موزون از موسیقی ارکستر سمفونیک چند ده نفر با ابزارآلات موسیقی گوناگون بهره می‌گیرند؛ منشأ بیان احساسات موسیقایی ترکمن‌ها عمدتاً در همین تار و کمانچه

(غیجاق) خلاصه می‌شود. آهنگ و نوای رمزآلود و پُر جوش و خروش دوتار نوازندگان و خوانندگان، خلیفه بخشی‌ها بر قلب‌ها تأثیر سحرانگیزی بر جای می‌گذاشت. تأثیر این موسیقی چنان بود که حضار و شنوندگان این نواها و ترانه‌ها، نمی‌توانستند خاموش و بدون سر و صدا بنشینند؛ بلکه در آن‌ها هیجان شدیدی ایجاد می‌شد و گاه به رقص و پای‌کوبی پرداخته و مردان کلاه‌های پوستی (تلفک) خود را بر زمین می‌کوبیدند. به مرور زمان دوتار و غیجاق، با کیفیت بهتری ساخته شد. کاسه دوتار از چوب درخت توت نر و رویه یا صفحه (قافیرغا) آن از درخت توت ماده و دسته آن از چوب درخت زردآلو تولید می‌شود. در گذشته‌های دور، کاسه دوتار و کمانچه از کدو و رویه‌اش از پوست آهو تهیه می‌شده است. تارهای کمانچه از موی یال اسب یا دُم اسب تهیه می‌شد.

شکر بخشی (۱۹۲۸ - ۱۸۳۱ م.) سومین و آخرین فرزند «دوات‌آقا» در روستای دوشاق از توابع کاکا استان آخال ترکمنستان متولد شد. همه مقام‌ها و آهنگ‌هایی که ساخته به دوران ما نرسیده است. اگر هم رسیده مشخص و معلوم نشده است. نوازندگی دوتار را پیش علی بخشی در شهر سرخس ترکمنستان آموخت. خود شکر بخشی او را استاد خود دانسته است. بعضی از آثار او به ترانه تبدیل شده است. از جمله «سویلی حالان»، «قونگور باش». بخشی دورت قلی دودی، اشعار قاندا دیر قاندا و خوش قال ایندی را به ترانه تبدیل کرده و آن‌ها را نواخته است و با صدای دل‌نشین اجرا کرده است. دیگر آثار این استاد برجسته موسیقی ترکمن عبارت‌اند از: گلین یوریشی، سالمادان بوکدورن، ابراهیم شادیللی، شور دان تاپیلدی.

مسیر این سلسله نوازندگان و خوانندگان را شخصیت‌هایی نظیر ساری بخشی، مل لی تاجمرا، مختوم‌قلی قارلی (چووال بخشی)، پالتا بخشی، سخی جبار، جبارخان سحت، نوربردی قول اوف، یاغمور نورگلدی، اورازگلدی الیاسف، بایرام الیاسف و... دنبال کرده‌اند.

خلاصه داستان شکر بخشی

در سال ۱۸۷۱ م. یکی از خان‌های آن دوره، محمدیار خان، برادر شکر بخشی را به اسارت می‌گیرد. شکر بخشی تصمیم می‌گیرد تا برادر خود را از دست خان آزاد بکند. تعداد زیادی از افراد ایل به ویژه جوانان رزمنده به او پیش‌نهاد می‌کنند تا به خان بی‌رحم و قشون تحت امرش یورش ببرند و با غلبه بر او برادرش را از چنگ او درآورند. ولی شکر بخشی آن‌ها را از این تصمیم منع می‌کند و به آن‌ها می‌گوید که خودش به همراه دوتارش پیش خان متجاوز می‌رود و با توسل به تار و نوازندگی و قدرت هنر سعی در رهانیدن برادرش می‌کند. به نظر او دوتار و ساز بر اسلحه مقدم است. شکر بخشی می‌توانست جوانان نترس و

شجاع را با تجهیزات رزمی سوار بر اسب‌ها همراه خود ببرد؛ اما نتیجه نبرد معلوم نبود و خون‌ریزی حتمی و قابل مشاهده بود.

قدرت شگفت‌انگیز ساز بر قلب و روحش نفوذ کرده بود. آن قدرت ساز را به تارهای جادویی تبدیل می‌کرد. مردم دور او جمع شده بودند و درد و رنج او را میان خود تقسیم می‌کردند. در موقع ناراحتی، ناراحت و در زمان خوش‌حالی، خوش‌حال و شاد می‌شدند. لحظه‌ای که شکر بخشی دوتار می‌نواخت، شهرت او عالم‌گیر می‌شد و همانند ستاره درخشان، بر دوردست‌ها نور می‌پاشید. دوتار او از حوادث تلخ گذشته سخن‌ها می‌گفت. اکنون او نه برای مبارزه بلکه برای مذاکره با دشمن راهی جست‌وجو می‌کرد. می‌دانست که قدرت هنر در تمام جهان جاری و ساری است. ترکمن‌ها با چنین نگرشی در طول دوران گذشته زندگی کرده‌اند و این شیوه به سنت آن‌ها تبدیل شده است.

نویسنده معروف «نورماد ساری خانف» این اثر تاریخی را به گونه‌ای استادانه خلق کرده است. حل مسائل و مشکلات نه از طریق قهر و اسلحه، بلکه از طریق مذاکره دوستانه و صلح‌آمیز ممکن است. شکر بخشی با دوتارش که توسط «کلنجی اوستا» ساخته شده بود ره‌سپار می‌شود. محمدیار خان بی‌رحم، تنها آمدن او را مکر و حيله می‌پندارد. فکر می‌کند که کاسه‌ای زیر نیم‌کاسه است. راحت بودن مهمان او را بیش‌تر متعجب می‌کند. مهمان می‌توانست با پول‌های جمع شده توسط قومش همراه با کاروان پیش خان بیاید، ولی این کار را نکرد. در دربار خان، نوازندگان و بخشی‌های قوی در خدمت خان بودند که سرآمد آن‌ها «غلام بخشی» ماهر و چیره‌دست بود. وقتی خان خواسته شکر بخشی را شنید به او گفت: شرط آزاد کردن برادرش مسابقه با غلام بخشی و پیروزی بر او است. اگر غلام بخشی را ببرد برادرش را آزاد می‌کند، ولی اگر رقابت را ببازد، سرش بالای دار می‌رود. شکر بخشی شرط را می‌پذیرد. ابتدا غلام بخشی می‌نوازد و به اصطلاح فرار می‌کند. مقام‌های گوناگونی می‌نوازد و هر آهنگی را که می‌نوازد شکر بخشی هم به دنبال آن، آن آهنگ را می‌نوازد. با اتمام آهنگ‌ها، فرار غلام بخشی هم به پایان می‌رسد. دیگر آهنگ جدیدی برای نواختن ندارد. نوبت به شکر بخشی می‌رسد. شروع به نواختن می‌کند و غلام بخشی هم دنبال می‌کند. شکر بخشی با فراز و فرودهایی در مقام‌های گوناگون از دست غلام بخشی فرار می‌کند، ولی حریف هم بسیار قدرت‌مند و ماهر است و لحظه‌ای نواختنش را قطع نمی‌کند. در یک مرحله، یکی از تارهای دوتار شکر بخشی پاره می‌شود اما باز به فرار خود ادامه می‌دهد. رقابت بسیار نفس‌گیر و حساسی در جریان بود. بالاخره شکر بخشی به سراغ آهنگ ابراهیم شاه دیلی (شادیللی) می‌رود و آن را اجرا می‌کند. در این هنگام غلام بخشی از حرکت باز می‌ماند و دیگر نمی‌تواند آن آهنگ را اجرا کند و در نتیجه مسابقه را می‌بازد.

خان خونس به جوشش درمی‌آید و خشمگین می‌شود و بر سر غلام بخشی فریاد می‌کشد که «خونت را نمی‌ریزم. اما دیگر در محدوده قدرت من دیده نشو» در این جا شکر بخشی پا در میانی می‌کند و به خان می‌گوید که غلام بخشی بسیار ماهر و چیره‌دست است. بر او غضب نکنید و اجازه بدهید با همان سمت قبلی در دربار خان زندگی کند. خان می‌پذیرد. بدین ترتیب برادر شکر بخشی و دختری که همراه او اسیر بود آزاد می‌شوند. او هیچ‌گونه عداوت و دشمنی با غلام بخشی ندارد. تنها هدف او هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و خلاص کردن برادر اسیرش از دست خان است. پس از آزادی برادرش، نام و آوازه او همه‌جا می‌پیچد. حتی محققان موسیقی غیر ترکمن سعی می‌کنند او را یافته و هم‌صحبت شوند. از جمله آن‌ها کارشناس روس ویکتور الکساندروویچ اوسپنسکی است که به مطالعه موسیقی ترکمن پرداخت. در سال ۱۹۲۶ م. شکر بخشی را یافته و با او گفت‌وگو کرده است. اوسپنسکی در آن دیدار چند اثر از وی را ضبط کرده و هم‌چنین تصویری از او تهیه کرده است.

نورمراد سارخانف نویسنده مشهور ترکمنستان

نورمراد سارخانف (۱۹۴۴ - ۱۹۰۶ م.) در روستای ایزقند شهر گوگ دفه متولد شد. در سال ۱۹۲۵ وارد دانشکده پلی تکنیک عشق‌آباد شد. پس از آمدن از خدمت نظام وظیفه، در ژورنال ادبیات سوویت کار می‌کند و در سال ۱۹۴۲ عازم جبهه‌های جنگ می‌شود. سرانجام در نبرد با ارتش هیتلر در سال ۱۹۴۴ کشته می‌شود. وی معلومات وسیعی در حوزه‌های موسیقی و ساز و آهنگ ترکمنی داشت که در آثارش از جمله در «یوسف احمد» و «نجف اوغلان» مشاهده می‌شود. آثار وی چندین بار تجدید چاپ شد و به برخی زبان‌های دیگر ترجمه شده است. او در ردیف نویسندگان مشهور روس از جمله شولوخوف، فادیف، فورمانف قرار دارد. بردی کر بابایف، شاعر و نویسنده بزرگ و عطا قاوشیت اوف او را زیاد دوست می‌داشتند.

شکر بخشی نورمراد سارخانف، دوره اپل عطا قاوشیت اوف و «ایکی آتانیگ بیراوغلی» حاجی اسماعیل اوف ادبیات ترکمن را به اوج رساندند. داستان شکر بخشی نورمراد سارخانف، زمانی که او دور از وطن در خواب ابدی فرو رفته بود در داخل یک جوال کهنه و گرد و خاک گرفته در گوشه اتاقش پیدا شد. زمانی که عطا قاوشیت و الکساندر آبورسکی به شهر ماری برای دیدن خلیفه‌شان عطا صالح می‌رفتند، ابتدا پیش نورمراد که در ماری کار می‌کرد، می‌رفتند و او را با خودشان همراه می‌کردند. پس از مرگ نورمراد سارخانف، داستان شکر بخشی در ژورنال سوویت ادبیاتی (ژورنال قاراقوم کنونی) چاپ شد و به دست خوانندگان رسید. ممکن است نورمراد شکر بخشی را ملاقات کرده باشد، ولی در این مورد

هیچ‌گونه اطلاعاتی در دست نیست. به هر حال اثری که او پدید آورد مثل یک ستاره روشن هیچ‌گاه خاموش‌شدنی نیست. استاد محقق موسیقی ویکتور الکساندرویچ اوسپنسکی در سال ۱۹۲۵ م. با شکر بخشی دیدار کرده است و به ساز او گوش‌داده است. شکر بخشی در این دیدار به او درباره روحیه ملی ترکمن‌ها، پرنده ققنوس، درباره افلاطون و چیزهای دیگر را شرح داده بود. شکر بخشی بسیار اهل سفر بود و به اکثر مناطق ترکمن‌نشین از جمله قاری قلا، قزل اترک، داش اوغوز و خیوه سفر کرده و در مراسم مختلف برنامه اجرا می‌کرده است؛ و مردم با بی‌صبری انتظار او را می‌کشیدند. شکر بخشی در سال ۱۸۳۱ در دوشاق متولد و در سال ۱۹۲۹ م. به ابدیت پرواز می‌کند. نورمراد سارخانف به غیر از شکر بخشی آثار دیگری دارد: کتاب آق تام، سوگی و...

در سال ۱۹۲۵ خانواده نورمراد سارخانف برای کشت و زرع به گوگجه کوچ می‌کنند و در آن‌جا با برخی از شخصیت‌ها گاه هم‌دم و هم‌سفره می‌شد و از آثار آن‌ها الهام می‌گرفت از جمله: پروفیسور ماتی کوسایف، آتا پهلوان، عطاقاوشیت، بردی کربابایف و... داستان شکر بخشی را بولات منصوروف کارگردان معروف به فیلم تبدیل کرد و در سال ۱۹۶۴ م. ماه هادر شهر عشق‌آباد و در مسکو در اکران بود و مورد ستایش مردم و منتقدان سینمایی قرار گرفت و جایزه فستیوال فیلم‌های آسیای مرکزی در قزاقستان را از آن خود کرد. در این فیلم «نوری خال محمد اوف» دوتارنوازی می‌کرد. چنگیز آیت‌ماتوف نویسنده قرقیز در این باره چنین گفته است: «ساز نوری خال محمد اوف این آهنگی است که زندگی هدیه می‌کند». و خود نوری خال محمد اوف گفته است: «برای نوشتن و ساختن این ملودی تاریخ خلقم به من کمک کرد و مرا یاری نمود.»

در تهیه این نوشته از اطلاعات و راهنمایی‌های افراد زیر بهره بردم که ضمن تشکر از آن‌ها به رسم قدردانی اسامی آن‌ها را در ذیل می‌آورم:

- ۱- حاجی حکیم آل جلیل، از شخصیت‌های فرهنگ و ادب دوست آق قلا؛
- ۲- فرهاد قاضی نویسنده ۳- رحیم مرادی منتقد ادبی؛
- ۴- امانلی نساری، نویسنده کتاب «آیدیم لا خزینه سی».
- ۵- عبدالغفار گلدی‌نژاد استاد موسیقی.

کتاب‌شناسی

بردی محمدوف، قربان‌قلی (رئیس جمهور ترکمنستان)، فراغت چیلیق سازی، دوسلیق وودوغونلیق سازی.
سارخانف، نورمراد؛ داستان شکر بخشی، برگردان عبدالقهار صوفی‌راد.

۱۹۲۶ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

یادی از پوری سلطانی

خسرو باقری / مترجم، پژوهش گر فرهنگ و هنر



بانو پوری سلطانی (پوران دخت سلطانی شیرازی)، یکی از بانیان کتابداری نوین ایران، نویسنده، مترجم، استاد دانشگاه و فرهنگ پژوه در سال ۱۳۱۰ در خانواده‌ای دانش دوست در تهران متولد شد. تحصیلات مقدماتی و متوسطه را در همین شهر گذراند. در سال ۱۳۳۱ از دانشگاه تهران در رشته زبان و ادبیات فارسی فارغ التحصیل شد و پیش از آن که بیست‌ساله شود، وارد فعالیت‌های سیاسی شد. خاطره‌اش در این باره چنین است که: «در عروسی ایرج کسرایی، توسط سیاوش کسرایی که با او از بچگی دوست بودیم و ارتباط خانوادگی داشتیم، دعوت شده بودم که اون‌جا هم با مرتضی کیوان و هم سایه آشنا شدم. در واقع سیاوش کسرایی منو برد به این دو تا معرفی کرد و گفت: «قدیمی‌ترین دوستمو به قدیمی‌ترین دوستانم معرفی می‌کنم.»» دوستی پوری و مرتضی به عشقی بزرگ فرا رویید که سراسر زندگی بانوی بزرگ پوری سلطانی را شعله‌ور ساخت.

«من وقتی لیسانسمو گرفتم و می‌خواستم استخدام بشم تو آموزش و پرورش، زمان مصدق بود، در تهران... استخدام ممنوع شده بود، گفتند فقط می‌شه شهرستان استخدام

شد. من رفتم ساری... از مهر ۳۱ تا تابستون ۳۲ ساری بودم. وقتی رفتم ساری دیدم اون‌جا یه شهر به کلی مرده‌ایه و من با وجود این‌که خودم هیچ وقت عضو سازمان زنان نبودم، اون‌جا جمعیت زنان رو خیلی فعال کردم... البته زمان مصدق بود و کارها مخفیانه نبود. تمام سخن‌رانی‌هایی که می‌داشتیم راجع به صلح بود. غالباً هم خودم سخن‌رانی نمی‌کردم و یکی از اهالی ساری رو می‌آوردم برای سخن‌رانی. خلاصه خیلی فعال کردم اون‌جا رو... در ضمن تو ساری سومکایی‌ها که خیلی با ما دشمن بودن، فعالیت داشتن و چند «شب‌نامه» بر ضد من نوشته بودن... دیگه بعد از ۲۸ مرداد برنگشتم ساری و خودمو منتقل کردم به تهران».

بانو پوری سلطانی پس از بازگشت به تهران، به تدریس ادبیات فارسی در مدارس تهران پرداخت. پوری و مرتضی در ۲۷ خردادماه ۱۳۳۳ ازدواج کردند. اما زندگی پُرشور و سراسر عشق آن‌ها را کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ در دفتر خاطرات عشق‌های پاک و انسانی ناتمام گذاشت. کیوان و پوری، همراه مادر و خواهر مرتضی، چند تن از میهن‌دوستان (نظامی) را در منزل خویش پنهان کردند. همان سال (۱۳۳۳) پوری و مرتضی دست‌گیر شدند.

در تاریخ ۲۷ مهر ۱۳۳۳ مرتضی کیوان، شاعر، نویسنده و انسان والا را همراه ۱۲ نظامی دیگر به جوخه آتش سپردند. پوری که در سلول انفرادی بود، سه روز پس از تیرباران مرتضی از این خبر هول‌ناک آگاه شد. پوری حدود پنج ماه پس از تیرباران همسرش مرتضی از زندان آزاد شد، ولی مدت دو سال در بستر بیماری بود.

«من با خوندن آخرین نامه کیوان فکر کردم که باید راهی را که اون می‌خواد، ادامه بدم. البته نه راه سیاسی شو؛ راهی را که به عنوان یک انسان رفت و مانع شد از این‌که یه آدم عاطل و باطل بشم که یه گوشه بشینه و فقط غصه بخوره».

[در این راه] گروه بزرگی از آزادگان که از دالان‌های مرگ کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ جان سالم به در برده بودند، چنان جنبشی از داستان و رمان و شعر و نمایش‌نامه و تئاتر و سینما و نقاشی و عکس و مهندسی و پزشکی و... به راه انداختند که جامعه را وارد تولد تازه‌ای کردند. جا دارد از نام‌های شریفی چون م.ا. به‌آذین، هوشنگ ابتهاج (سایه)، سیاوش کسرایی، پرویز شهبازی، احمد شاملو، توران میرهادی، احمد محمود، محمد قاضی، فریدون تنکابنی، مرتضی راوندی، امیرحسین آریان‌پور، نجف دریابندری، کریم کشاورز، ابراهیم یونسی، هانیبال الخاص، و... یاد کنیم.

یکی از جمله چهره‌های پُر فروغ این دوران بانو پوری سلطانی بود. پس از تیرباران همسرش مرتضی کیوان و پس از سپری کردن دوران زندان و نقاحت، راهی لندن شد. در آن‌جا پس از گذراندن دوره مقدماتی زبان انگلیسی، به توصیه محمدجعفر محجوب، دوست مشترک کیوان و پوری، به فراگیری زبان‌های آرامی (شامل زبان‌های سریانی، عبری، و

یدیش) پرداخت که کرسی آن در دانشگاه تهران به علت نداشتن استاد خالی مانده بود. به کمک پروفیسور هنینگ، ایران‌شناس معروف، به استاد زبان‌های آرامی دانشگاه لندن معرفی شد... اما تحصیل‌اش به علت مسائل مالی نیمه‌تمام باقی ماند و به ایران بازگشت. چون ساواک به او اجازه کار نمی‌داد، برای امرار معاش در کلاس‌های شبانه مدرسه هدف به تدریس زبان انگلیسی پرداخت. یک روز بر حسب تصادف، دوست قدیمی خود مهرداد بهار را دید. مهرداد بهار به او توصیه کرد که در آزمون کتابخانه بانک مرکزی شرکت کند، زیرا در آن‌جا به کسی که زبان انگلیسی را در این سطح بدانند نیاز دارند. پوری سلطانی در آزمون شرکت کرد و قبول شد... پوری سلطانی پس از سه سال کار در کتابخانه بانک مرکزی، روزی در روزنامه خواند که دانشگاه تهران اقدام به تأسیس فوق لیسانس کتابداری کرده است و متقاضیان می‌بایست در آزمون ورودی که به زبان انگلیسی خواهد بود شرکت کنند. از میان حدود صد نفر، سی نفر قبول شدند، ولی فقط ۱۳ نفر آن‌ها توانستند تا آخر ادامه دهند و به اخذ فوق لیسانس کتابداری نائل آیند.

بانو پوری سلطانی در دانش کتابداری ایران چنان تحولی پدید آورد که امروز از او به عنوان «بانوی کتابداری ایران» یا «مادر کتابداری ایران» نام برده می‌شود. استاد کامران فانی شخصیت برجسته کتابداری ایران در همایش بزرگداشت پوری سلطانی گفت: «خانم سلطانی بی‌گمان در حوزه علم کتابداری و اطلاع‌رسانی شخصیتی یگانه و منحصر به فرد است. چه در ایران و چه در جهان شناخته‌شده‌ترین کتابدار ایرانی است. با ۵۰ سال حضور مداوم و مستمر توانست بیش از همه، کتابداری نوین را در ایران بنیان‌گذاری کند، گسترش دهد و شکوفایی بخشد. گذر از کتابداری سنتی به کتابداری جدید، گذر از سنت به تجدد، در رشته علم کتابداری بسیار دیرتر از علوم دیگر آغاز شد. روشن بود که روش سنتی دیگر راه به جایی نمی‌برد، ناگزیر از نوآوری است. در واقع تاریخ ۲۰۰ ساله اخیر ایران سرنوشت و سرگذشت پر فراز و نشیب دل‌سوختگانی است که می‌کوشیدند علی‌رغم گذشته‌ای پُربار و غنی اما ناکارآمد، راهی تازه بیابند.

این از بخت بلند کتابداری نوین ایران بود که خانم سلطانی با آن همت و پشت‌کار و پی‌گیری و عشق و ایثار شگفت‌انگیز در مرکز و کانون این گذار و گذر قرار داشت. این‌گونه روی‌دادها فقط یک‌بار در تاریخ اتفاق می‌افتد و نظیری برای آن نمی‌توان یافت. خانم سلطانی مجموعه مقالات کتابداری خود را فروتنانه «فرصت حضور» نام نهاده، ولی به واقع این «نعمت» حضور ایشان است که به دنیای کتابداری ارزانی شده بود.»

خانم سلطانی در سال ۱۳۴۴ در کتابخانه مرکزی کتابدار شد. تا این‌جا هیچ اتفاق نوظهوری رخ نداده بود تا سال معجزه‌آسای ۱۳۴۷ پیش آمد. در این سال با کمی پیش و

پس سه نهاد مهم به وجود آمد که سرنوشت کتاب‌داری ایران را به کلی دگرگون کرد: گروه کتاب‌داری دانشگاه تهران تأسیس شد. انجمن کتاب‌داران ایران شکل گرفت و مرکز خدمات کتاب‌داری آغاز به کار کرد. در آن سال‌ها جز تعدادی معدود کتاب‌دار تحصیل‌کرده دانشگاه‌دیده در خارج، کتاب‌دار دانش‌آموخته دیگری نبود. هیچ متن کتاب‌داری وجود نداشت، در واقع اثری از کتاب‌داری نوین در ایران دیده نمی‌شد. البته در این میان کارهایی جست‌گریخته به همت برخی کتاب‌داران قدیمی انجام می‌گرفت که پاسخ‌گوی نیازها نبود. بار اصلی این تحول و تغییر البته به دوش مرکز خدمات کتاب‌داری بود که از امکانات بهتر و بیش‌تری برخوردار بود. در همین‌جا بود که خانم سلطانی به عنوان سرپرست گروه علمی مرکز خدمات کتاب‌داری نقش اصلی و اساسی را بازی کرد و با مدیریتی کم‌نظیر و سرشار از عشق و ایثار مبانی کتاب‌داری نوین ایران را پی افکند و به تدوین قواعد و علم کتاب‌داری، به ویژه در حوزه فهرست‌نویسی کتاب‌های فارسی همت گماشت...

در ۱۳۶۰ مرکز خدمات کتاب‌داری همراه با مدیر دل‌سوزش خانم سلطانی به درخواست خود به کتاب‌خانه ملی پیوست که البته از اول هم جای واقعی‌اش همان‌جا بود... سال‌های قبل از انقلاب، کتاب‌خانه ملی یک کتاب‌خانه عمومی تقریباً فراموش‌شده بود. چند سالی پس از انقلاب هم وضع مشخصی نداشت و چشم‌انداز تحولی بنیادین در آن به چشم نمی‌خورد. تا این‌که در دهه هفتاد اساس‌نامه جدید کتاب‌خانه تصویب شد. برنامه ساختن بنای جدید کتاب‌خانه ریخته شده بود و امید به آینده‌ای روشن هویدا گشت. کتاب‌خانه ملی در آستانه یک تحول اساسی و دوران‌ساز بود و این همه البته مدیون بانوی مشعل‌دار کتاب‌داری نوین ایران، خانم سلطانی بود که در این میان نقش اصلی و اساسی را به عهده داشت. بنا بود یک عمر تجربیات ارزنده او به ثمر بنشیند. امری که اینک به شاگردانش سپرده شده بود تا راه او را دنبال کنند و در تحقق‌اش بکوشند. توصیه او به آنان این است که: «حرفه‌ای که انتخاب می‌کنید با عشق و ایثار و دل‌بستگی به آن بپردازید. با تمام وجود، خود را وقف آن کنید.»

این دل‌بستگی بی‌شائبه و شورانگیز در سراسر زندگی خود او همواره جلوه‌گر بود و همین چهره‌ای چنین اثربخش و ماندگار از او ساخته است. هر رشته‌ای به ویژه در آغاز به وجود آمدن‌اش، نیاز به شخصیتی اسطوره‌ای دارد تا دیگران آن را الگو و اسوه خود قرار دهند و به آن اقتدا کنند. چهره امروز خانم سلطانی را اینک هاله‌ای از تقدس فرا گرفته است. هاله‌ای که حرمت و احترام می‌طلبد. من چنین برداشتی را به‌ویژه در میان کتاب‌داران جوانی دیده‌ام که به دیدن او می‌آیند و شیفته‌وار گرد او می‌چرخند. امروزه در دنیای الکترونیک، الکترون‌ها مسؤول ثبت و ضبط داده‌ها و دانستنی‌ها هستند. اما در پس پشت

چرخش میلیاردها الکترون، ذهن انسان برنامه‌ریز و برنامه‌نویس است که دارد به آن‌ها می‌آموزد چگونه کار کنند. در ایران در دنیای کتاب‌داری این ذهن والای خانم سلطانی است که چنین نقشی بازی می‌کند.»

نبود و بود برزگر چه باک

اگر برآید از زمین

هر آنچ او به سالیان

فشانده یا نشانده است. (سیاوش کسرایی)

تألیفات و آثار علمی

- ۱- هنر عشق ورزیدن. اریک فروم؛ ترجمه پوری سلطانی با گفتاری از مجید رهنما. تهران: کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۸، چاپ نهم، مروارید، ۱۳۶۲.
- ۲- راهنمای مجله‌های ایران از سال ۱۳۴۷ تا کنون که همه‌ساله از سوی مرکز خدمات کتاب‌داری و از سال ۱۳۶۲ به بعد توسط کتاب‌خانه ملی با هم‌کاری رضا اقتدار و دیگران به چاپ رسیده است.
- ۳- خدمات فنی، ویرایش‌گر پوری سلطانی. تهران: مرکز خدمات کتاب‌داری، ۱۳۴۹. ویراست هشتم، تهران کتاب‌خانه ملی ایران، ۱۳۷۱.
- ۴- راهنمای اصول کاتر-سن برن درباره نشانه مؤلف، جدول سه‌رقمی، نوشته چارلز ا. کاتر؛ ترجمه پوری سلطانی. تهران: مؤسسه تحقیقات و برنامه‌ریزی علمی و آموزشی، مرکز آماده‌سازی کتاب، ۱۳۴۹.
- ۵- اصول فهرست‌نویسی و رده‌بندی. تهران: {بی‌نا}، ۱۳۵۴.
- ۶- مترجم هم‌کار «واقعیت‌ها»، بخش اول از آموختن برای زیستن. تهران: کمیسیون ملی یونسکو، امیرکبیر، ۱۳۵۴.
- ۷- نقش پژوهشی مرکز خدمات کتاب‌داری، تهران: مرکز خدمات کتاب‌داری، ۱۳۵۴.
- ۸- نشانه مؤلف فارسی، جدول سه‌رقمی مبتنی بر کاتر-سن برن. تألیف امیرمسعود نیکبخت‌جم، با مقدمه و ویراستاری پوری سلطانی در قواعد و کاربرد جدول. ویراست اول ۱۳۵۵. ویراست سوم تهران: ۱۳۹۰.
- ۹- اصطلاحات کتاب‌داری. پوری سلطانی، مهدی مجتبوی نایینی: انجمن کتاب‌داران ایران، ۱۳۵۷.

- ۱۰- راهنمای سازمان‌های ملی و بین‌المللی کتاب‌داری و دبیزش. گردآوری سودابه وثوق، زیر نظر پوری سلطانی. تهران، مؤسسه تحقیقات و برنامه‌ریزی علمی و آموزشی، مرکز خدمات کتاب‌داری، ۱۳۵۸.
- ۱۱- مترجم هم‌کار «واحد‌های متشکل» فصل سوم از قواعد فهرست‌نویسی انگلو-آمریکن. تهران.
- ۱۲- قواعد و ضوابط چاپ کتاب؛ شامل ضوابط انتشاراتی، شیوه خط فارسی، کتاب‌نامه فارسی، کتاب‌نامه‌نویسی. ویرایش‌گری پوری سلطانی. تهران: کتاب‌خانه ملی ایران، ۱۳۶۲.
- ۱۳- راهنمای اصول کاتر-سن برن درباره نشانه مؤلف، جدول سه رقمی، ویرایش دوم. تهران: کتاب‌خانه ملی ایران، ۱۳۶۲.
- ۱۴- اصطلاح‌نامه کتاب‌داری، با هم‌کاری فروردین راستین، ویرایش دوم، تهران: کتاب‌خانه ملی ایران، ۱۳۶۵ (ویراست سوم آن در دست چاپ است).
- ۱۵- ویراستاری خلاصه رده‌بندی ده‌دهی دیوئی و فهرست نسبی. ترجمه ابراهیم عمرانی. مرکز انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
- ۱۶- سرعنوان‌های موضوعی فارسی، ویرایش دوم، به اتفاق کامران فانی. کتاب‌خانه ملی ایران، ۱۳۷۳.
- ۱۷- نشانه مؤلف برای استفاده در رده‌بندی در کتاب‌خانه کنگره. نویسنده پوری سلطانی، زهره علوی. تهران: کتاب‌خانه ملی ایران، ۱۳۷۵.
- ۱۸- رده‌بندی ده‌دهی دیوئی: جغرافیای ایران. فرشته کاشفی: ویراسته جمشید کیانفر، زیر نظر پوری سلطانی، تهران: کتاب‌خانه ملی ایران، ۱۳۷۹.
- ۱۹- دانش‌نامه کتاب‌داری و اطلاع‌رسانی. پوری سلطانی و فروردین راستین. تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۷۹.
- ۲۰- دستورنامه برگ‌آرایی. فرهاد وزیری؛ با ویراستاری پوری سلطانی. تهران کتاب‌خانه ملی ایران، ۱۳۸۱.
- ۲۱- سرعنوان‌های موضوعی فارسی، زیر نظر پوری سلطانی و کامران فانی با هم‌کاری مهنار رهبری اصل. کتاب‌خانه ملی ایران، ۱۳۸۱.
- ۲۲- راهنمای ال.جی.آر. مراکز آموزشی ایران: بازنویسی و گسترش مراکز آموزشی ایران در نظام رده‌بندی کتاب‌خانه کنگره، تنظیم و تدوین پوری سلطانی و شیفته سلطانی. تهران: سازمان اسناد و کتاب‌خانه ملی ایران، ۱۳۸۲.
- ۲۳- دست‌نامه فهرست‌نویسی کتاب‌های لاتین به فارسی، پوری سلطانی، تهران: سازمان اسناد و کتاب‌خانه ملی ایران، ۱۳۸۳.

- ۲۴- فرصت حضور: مجموعه مقاله‌های کتاب‌داری. تهران: انجمن کتاب‌داری و اطلاع‌رسانی ایران با همکاری سازمان اسناد و کتاب‌خانه، ۱۳۸۳.
- ۲۵- کتاب‌شناسی ایران‌شناسی و اسلام‌شناسی بر مبنای مجموعه کتاب‌خانه ملی. به کوشش شیفته سلطانی و... {دیگران}؛ زیر نظر پوری سلطانی و کامران فانی. تهران: بنیاد ایران‌شناسی، سازمان اسناد و کتاب‌خانه ملی ایران، ۱۳۸۶.

مقاله‌ها

- ۱- «جهانا همه کار تو باژگونه»، نگاه نو، ش. ۳۶، بهار ۱۳۷۷، ص ۱۹۳-۲۰۱.
- ۲- «کتاب‌داری و اطلاع‌رسانی، ارتباطات». نگاه نو، ش. ۳۹، ۱۳۷۷، ص ۱۷۷-۱۷۹.
- ۳- «کتاب‌شناسی داستان کوتاه (ایران و جهان)». کیهان فرهنگی، سال ۱۰، ش ۳، ۱۳۷۲.
- ۴- «کوبا سرزمین بی‌پناه»، نگاه نو، ش ۲۴، اردیبهشت ۱۳۷۴، ص ۱۹۶-۲۰۹.
- ۵- «همه راه‌ها به سی.دی.رم. ختم نمی‌شود». فصل‌نامه کتاب، ش ۱، بهار ۱۳۷۵، ص ۱۱۵-۱۲۷.

کتاب‌شناسی

- عشق سربلند، گفت‌وگو با پوری سلطانی، میلاد عظیمی، مجله بخارا، شماره ۱۰۶، خرداد و تیر ۱۳۹۴.
- میلاد عظیمی و عاطفه طیه در صحبت سایه، پیر پرنیان/اندیش، انتشارات سخن، چاپ سوم، ۱۳۹۱.
- زندگی و آثار پوری سلطانی، زهرا اعلمی، مجله بخارا، شماره ۱۰۶، خرداد و تیر ۱۳۹۴.
- بانوی اردیبهشتی، کامران فانی، مجله بخارا، شماره ۱۰۶، خرداد و تیر ۹۴.
- * نگارنده در نگارش متن از شعرهای شاعران بزرگ ایران، هوشنگ ابتهاج (سایه)، احسان طبری، سیاوش کسری و احمد شاملو استفاده کرده است.

۱۹۳۴ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

پروفسور جوی یوسفونا ادلمن

لیلی. ر. دادیخدا یووا

در ۲۹ دسامبر ۲۰۲۵، پروفسور جوی ایوسفوونا ادلمن ۹۵ ساله می‌شود. او محقق برجسته با طیف وسیعی از علایق علمی و نویسنده تعدادی از آثار بنیادی در مورد مسائل هندوایرانی و حوزه‌های مرتبط با زبان‌شناسی است که از اهمیت پای‌داری برخوردارند.

پروفسور دی.آی. ادلمن دهه‌هاست که به‌طور فعال در حال حفظ و احیای زبان‌های پامیری کم‌منبع، ایجاد الفبا برای آن‌ها و توسعه پایه‌های سنت نوشتاری آن‌ها بوده است. به عنوان مثال، در سال ۲۰۰۲، کتاب «زبان‌های ایرانی و اسلاوی: روابط تاریخی» منتشر شد. ویرایش دوم و به‌روزشده آن در سال ۲۰۱۷ منتشر شد. در سال ۲۰۰۹، «دستور زبان تطبیقی زبان‌های ایرانی شرقی: واژگان» منتشر شد. در سال ۲۰۱۹، الفبایی برای زبان یزغلامی بر اساس الفبای سیریلیک ایجاد شد. چندین کتاب برای کودکان دبستانی و پیش‌دبستانی بر اساس این الفبا منتشر شده است. این کتاب‌ها شامل داستان «شیر و روباه» به صورت منظوم، مجموعه‌ای از ضرب‌المثل‌ها و چیستان‌ها و کتابی در مورد اعداد و شمارش برای کودکان بسیار خردسال است.

امروزه، خدمت دیرینه جوی ایوسفوونا به علم و دانش، در اثر عظیم «فرهنگ ریشه‌شناسی زبان‌های ایرانی» به اوج خود می‌رسد که به‌طور مشترک با ورا سرگیونا راستورگوئوا (جلدهای اول-۲۰۰۰، دوم-۲۰۰۳، سوم-۲۰۰۷) آغاز شد. سه جلد آخر (پنجم-۲۰۱۱، پنجم-۲۰۱۵، ششم-۲۰۲۰) منحصراً توسط جوی ایوسفوونا ادلمن تهیه شده‌اند.

۱۹۳۶ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

به پاس این اثر عظیم، هیئت رئیسه آکادمی علوم روسیه در سال ۲۰۲۴ مدال طلای V.I. Dahl را به جوی ایوسیفوونا ادلمان اعطا کرد. در سال ۲۰۲۵، پروفسور جوی ایوسیفوونا ادلمان به عضویت افتخاری انجمن ایران‌شناسی اروپا درآمد. برای بزرگداشت سال‌گرد پروفسور دی. آی. ادلمن، شماره جدیدی از مجله «زبان مادری» تهیه شده است که شامل آثار دوستان، هم‌کاران و دانش‌جویان جوی ایوسیفوونا می‌شود.

برای جوی ایوسیفوونا آرزوی سلامتی و سال‌های طولانی کار پُر بار داریم.

به یاد ممدوف باکوف

ادلمن جوی ایوسیفوونا / مؤسسه زبان‌شناسی آکادمی علوم روسیه

تفسیری علمی، خاطره‌ای از آغاز فعالیت علمی و خلاقانه، فردی نیک، مهربان، دانش‌مندی خردمند و نکته‌سنج، نماینده یکی از زبان‌های پامیری، شوگون، و اهمیت تحقیقات علمی او در این زمینه که نویسنده ارتباط و کار با او را موفقیتی بزرگ می‌داند.

(استاد پروفیسور، دکتر هابیلیس)

آن‌چه این‌جا می‌نویسم یک مقاله علمی نیست، بلکه صرفاً داستانی درباره مردی خوب، مهربان و باهوش است که خوش‌بختانه چندین سال با او ارتباط برقرار کردم و درباره حوزه‌ای از علایق علمی اوست که کم‌تر کسی از آن خبر دارد.

من با ممدوف باکوف در پاییز ۱۹۵۳ آشنا شدم. در آن زمان، گروهی کامل از «هم‌سالان» - فارغ‌التحصیلان سال ۱۹۵۳ از مؤسسات و دانشگاه‌های مختلف، در مؤسسه زبان و ادبیات آکادمی علوم جمهوری سوسیالیستی شوروی تاجیکستان تشکیل شده بود: لاریسا دمیدچیک از دانشگاه لنین‌گرا، ممدوف باکوف (ما او را به سادگی وفو صدا می‌کردیم)، خورشیدا اوتاخانوا از دانشگاه تاجیکستان و من از دانشگاه مسکو. به نحوی، یک رابطه گرم، دوستانه و حرفه‌ای به سرعت بین ما شکل گرفت.

ما در مورد کتاب‌ها (همه ما ادبیات علمی و داستانی زیادی را به زبان‌های مختلف می‌خواندیم)، فیلم‌های جدید و ایده‌ها و مسائل جدید زبان‌شناسی تبادل نظر می‌کردیم. علاوه بر این، این دوران، دوران بحث‌های داغ دانشگاهی (و نه فقط دانشگاهی) در مورد این که چه کسی صاحب ادبیات کلاسیک فارسی است: ایرانیان یا تاجیک‌ها بود. و در زمان

استراحت ناهار، در حیاط مؤسسه والیبال بازی می‌کردیم. مؤسسه در عمارتی با حیاطی بزرگ، جادار و سرسبز واقع شده بود.

من در بخش زبان کار می‌کردم. سرپرست ما، و.ا. لیوشیتس، ما، جوانان آن زمان بخش (به‌ویژه من و لیدیا پاولووا اسمیرنوا)، را تشویق می‌کرد که علاوه بر کار برنامه‌ریزی‌شده فوری‌مان، ادبیات علمی در مورد تاریخ زبان‌های تاجیکی و فارسی و همچنین کتاب‌ها و مقالاتی در مورد سایر زبان‌های ایرانی را مطالعه کنیم. در آن زمان، او خودش به‌طور فعال زبان سغدی و هم‌زمان زبان یغناپی، که ادامه زنده یکی از گویش‌های سغدی است، را مطالعه می‌کرد. به‌ویژه، و.ا. لیوشیتس در تدوین این مجموعه شرکت داشت.

فرهنگ لغت یاگنوب بر اساس متون و یادداشت‌های ام.اس. آندریف، که بعداً در کتاب منتشر شده (متون آندریف ام.اس.، پشچروا ای.ام. یاگنوب (به همراه ضمیمه‌ای از فرهنگ لغت یاگنوب-روسی گردآوری شده توسط ام.اس. آندریف، و.ای. لیوشیتس و ای.کی. پیسارچیک) منعکس شد. انتشارات آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی، مسکو-لنین‌گراد، ۱۹۵۷). او همچنین ما را در این کار مشارکت داد تا افق‌های دیدمان مان را گسترش دهیم.



عکس کارکنان مؤسسه زبان و ادبیات آکادمی علوم جمهوری سوسیالیستی تاجیکستان. دوشنبه، ۱۹۵۴
در عکس: در میان کارکنان، لیودمیلا ولادیمیروونا اوسپنسکایا، یعقوب ایشاکوویچ کالونتاروف،
جوی ایوسیفوونا ادلمان، لاریسا نیکولاونا دمیدچیک، لیدیا پتروونا اسمیرنوا، جهانگیر دری
و خورشدا اوتاخانوا حضور دارند. (از آرشیو دی.آی. ادلمان)

و سپس یک روز، طی یک گفت‌وگوی عمومی در کتابخانه مؤسسه، وفو با توجه به علاقه من به زبان‌های مختلف ایرانی، به من گفت: «آیا مایلید زبان خودمان را به شما یاد بدهم؟» او زبان شغنانی را توضیح داد: بسیار سرزنده و خیال‌انگیز، با فولکلور غنی، سنت شعر عامیانه و اصیل. او در مورد تاریخ دشوار این زبان برایم گفت. این‌که چگونه یک

سیستم نوشتاری برای آن ایجاد شد، الفبایی مبتنی بر الفبای لاتین توسعه یافت (اتفاقاً سال‌ها بعد متوجه شدم که این الفبا از نظر زبان‌شناسی چه‌قدر دقیق سیستم آوایی-واج‌شناسی زبان شغنانی را منعکس می‌کرد، که در آن زمان هنوز به صورت علمی توصیف نشده بود)، کتاب‌های درسی برای کودکان و بزرگسالان، آثار داستانی منتشر شد، در مدرسه تدریس می‌شد. با این حال، بعداً به نظر می‌رسید که این زبان غیر ضروری شده است، اما کتاب‌هایی به این زبان باقی ماندند؛ آن‌ها در کتابخانه فردوسی (همان‌طور که در آن زمان کتابخانه دولتی نامیده می‌شد) نگهداری می‌شوند، می‌توان آن‌ها را در آنجا خواند. البته، من کنجکاو بودم.



جلسه بخش زبان. گزارش رئیس بخش، و.ای. لیوشیتس. دوشنبه، ۱۹۵۴. (از آرشیو دی.آی. ادلمن)

وفو الفبای شغنانی را به من آموخت و در اوقات فراغت‌اش، صرفاً زبان را به من یاد می‌داد. او اشعار و آهنگ‌هایی را که با آن الفبا نوشته بود، برایم می‌آورد. او مرا با آثار شاعر و مربی مشهور، ن. شنب‌زاده، آشنا کرد که اشعارش در کتاب‌ها منتشر شده بود (ن. شنب‌زاده همچنین در نوشتن ادبیات آموزشی به زبان شغنانی مشارکت داشت). برخی از متونی که وفو آورده بود از ضبط‌های فولکلور بود و همچنین عبارات «آموزشی» مانند تمرین‌هایی وجود داشت که ممکن است خودش اختراع کرده باشد.

آن موقع تعجب نکردم که وفو چه‌طور این الفبا را که در آن زمان دیگر در هیچ کجا استفاده نمی‌شد، می‌دانست، یا این متون را از کجا به دست آورده است. زبان شغنانی در آن

سال‌ها دیگر در مدرسه تدریس نمی‌شد. این کتاب‌ها احتمالاً در خانواده آن‌ها نگهداری و استفاده می‌شدند. در هر صورت، وفو در ادبیات شغنائی آن زمان تبحر داشت.

در آن زمان، من احترام زیادی برای نگرش ویژه و دل‌سوزانۀ وفو نسبت به کلام مکتوب و چاپ شده، نسبت به کتاب به عنوان مخزن و منبع دانش، قائل شده بودم. برای او، این موضوع مهم بود، شاید به اندازه ایده انتقال دانش خود به دیگران.

یک بار، وقتی هنوز آن‌جا بودم، چند کتاب قدیمی از سفری به روستاها آوردند و آن‌ها را در ورودی مؤسسه روی هم چیدند. این یک جشن سراسری در مدرسه بود. و وفو، چه‌طور؟ خوش‌حال شدم! برای جوانان دانشگاه، این هدیه بی‌قیمت کتاب، منبع ارزش‌مندی نیز بود: همه فارغ‌التحصیلان دانشگاه در آن زمان نمی‌توانستند به راحتی خط عربی را بخوانند و کتاب‌ها، نسخه‌های قدیمی و چاپ سنگی مربوط به اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بودند. هم‌چنین لحظات خنده‌داری را به یاد دارم: روی جلد یکی از کتاب‌ها، نام انتشارات آن زمان، «رمان کوشر»، با حروف عربی نوشته شده بود. برخی از کارمندان سعی کردند آن را «نول کیشور» بخوانند و از خود می‌پرسیدند: «این چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟».

بنابراین، به لطف ممدوفوف و مطالعات ما، من زیبایی و منحصر به فرد بودن زبان شغنائی را کشف کردم و به خواندن کتاب‌هایی در مورد پامیرها (ابتدا در بخش مطالعات منطقه‌ای کتابخانه فردوسی، که او در مورد آن به من گفت.) علاقه پیدا کردم و به لطف این، با زبان‌های مختلف پامیری و فرهنگ مردمان پامیر آشنا شدم.

در طول همین سال‌ها، و حتی کمی قبل‌تر، در سال‌های آخر دانشگاه، هم‌سرم ای.اس. ادلمن با اشتیاق مشغول بود. سپس، در سال ۱۹۵۵، از پایان‌نامه خود در دانشگاه تاجیکستان دفاع کرد.

در دانشگاه ایالتی، او پایان‌نامه دکترای خود را با عنوان «نصیری خسرو و جهان‌بینی او» به پایان رساند. و در سال‌های ۱۹۵۳-۱۹۵۴، او روی این موضوع کار کرد (نقل قول زیر از پاسخ آ.اس. به منتقد است): «...روی تحلیلی از دیدگاه‌های ایدئولوژیک نصیری، که هم در اشعار او و هم در رساله‌های فلسفی اصلی‌اش بیان شده است، کار می‌کرد؛ زیرا چنین مقایسه‌ای از شعر و نثر فلسفی نصیری قبلاً در ادبیات مربوط به این موضوع انجام نشده بود. تطابق کامل دیدگاه‌های ایدئولوژیک هم در «دیوان» شعری، در دو شعر نصیری خسرو و هم در رساله‌های فلسفی او کشف شد.» (ای.اس. ادلمن می‌خواست متن رساله خود و از همه مهم‌تر، تمام مطالب مربوط به آن، یعنی متون و ترجمه‌های نویسر به روسی را منتشر کند. او وقت نداشت.) پس از مرگش (در سال ۱۹۵۸)، پدرش همه را به شرق‌شناس مشهور، آی.اس. براگینسکی، داد که قول داد این تکنگاری را تهیه و منتشر کند. (این کتاب

منتشر نشده باقی ماند.) و در طول آن سال‌ها، من مشاهده کردم که چگونه آ.اس. با متون نوسیر کار می‌کرد: او آثار او، چه نثر و چه شعر، را با دقت مطالعه می‌کرد، نسخه‌برداری، ترجمه، مقایسه، تفسیر و تأمل زیادی می‌کرد.



کارکنان بخش زبان مؤسسه زبان و ادبیات آکادمی علوم تاجیکستان:
گلسوم گالیمووا، لیدیا اسمیرنوا، جوی ادلمن (نشسته) ممدوف باکوف.
جمهوری سوسیالیستی شوروی. دوشنبه، ۱۹۵۵. (از آرشیو دی. آی. ادلمن)

در همان زمان، سعدون امرونوف، دانش‌جوی دانشگاه تاجیکستان، به خانه ما آمد و شد می‌کرد. او به شدت مجذوب آثار ناصر خسرو شده بود، اما در فهم برخی از متون مشکل داشت. بنابراین، در ابتدا فقط یک روز برای مشاوره می‌آمد. سپس بارها به ما مراجعه کرد و مدت زیادی را صرف تحلیل قطعات خاصی از اشعار کردند. از مکالمات آن‌ها مشخص شد که او نیز شغفانی است. برای او، آثار ناصر خسرو نه تنها به عنوان یک شاعر، بلکه برای چیزی عمیق‌تر اهمیت داشت. یک بار، حتی از او شنیدم که درباره آ.اس. گفت: «من او را به عنوان معلم خود انتخاب کردم.»

برای من، همه این افراد، روی‌دادها و ایده‌ها در یک سیستم واحد صف کشیده‌اند: ممدوف، پامیر و مردم پامیر با معنویت راسخ و نگرش دقیق‌شان نسبت به کتاب، نسبت به دانش و نصیر خسرو با ایده‌های انسان‌گرایی و روشن‌گری‌اش، با مأموریت آموزشی‌اش برای پامیرها.

وقتی بعداً از سفرهای اکتشافی کتاب به پامیر مطلع شدم، متوجه شدم که این تصادفی نیست: آن‌جا جایی است که گنجینه‌های باستانی ذهن و معنویت کتاب می‌تواند نگهداری شود. و طبیعتاً، این به کار آموزشی و معنوی ناصر خسرو مرتبط است و طبیعتاً، به ممدوف باکوفِ باهوش، مهربان و آگاه نیز مرتبط است.

ابوالحسن خوشرو

طیار یزدان پناه لموکی



زنده‌یاد ابوالحسن خان خوشرو (زادروز ۱۴ دی ۱۳۲۵، درگذشت اسفند ۱۳۹۸)، از جمله چهره‌های ماندگار مازندران (۱۳۹۶)، دانش‌آموخته انستیتو امور هنری تهران بود. او نوازنده «لله‌وا» (lale vá) و خواننده گروه موسیقی روجا و بخشی از آثار شواش و هم‌چنین شماری از آثار گروه موسیقی امیر پازواری بود. (یادداشت محمد ابراهیم عالمی) که آثار وی در سه بخش از موسیقی مازندران منتشر شد:

۱- موسیقی رزمی-هیجانی به شرح ذیل

الف) مشتی پروری، یاغی عیارپیشه مرکزگریز دوره آغازین عصر پهلوی اول (رضا شاه). با این افزوده که این سبک خوانش منظومه مشدی، بنا به مستندات ارائه‌شده از جانب محمدابراهیم عالمی، پژوهش‌گر و خواننده موسیقی مازندران که آورده‌اند: «پیش از او، توسط استاد حسین طیبی در سال ۱۳۵۳ یا ۱۳۵۴ با همین تنظیم خوانده شده بود؛ اما مانند اجرای گروه روجا، فراگیر و تأثیرگذار نشد.» زیرا استاد محسن‌پور قبل از آغاز اجرا،

درآمدی پُر طنین و انقلابی با خوانش نوری کریمی به آن اضافه کرد که در گنجینه اجرای منظومه مشدی بسیار پرتأثیر بود.

ب) حامد گلوگایی از جمله رهبران جنبش دهقانی سال‌های ۱۳۲۰ (پهلوی دوم) که تحت برنامه مبارزاتی منظم قرار داشت.

ج) هژبرسلطان سوادکوهی فرزند امیر مؤید، مرکزگریز، دارای اندیشه نظامی منظم علیه قدرت مرکزی در دوره رضا شاه بود.

۲- موسیقی‌های عاشقانه از افسانه‌های به جا مانده در فرهنگ فولکلوریک مازندران که درباره ایزدان نیمه‌خدا و نیمه‌انسان نام یافته به «نظرکرده» که با انسان‌های عادی متفاوت بودند، است. هر چند در میان توده مردم همراه با احساس و عاطفه‌شان، عاشقانه با سازشان می‌زیستند. در واقع نه انسان بلکه خود موسیقی بودند. متأسفانه برای آنان زمان زیست تعیین کردند با زندگی‌نامه‌ای مخدوش، حال آن‌که دوره حیات آنان هزاران ساله به نظر می‌رسد، زیرا آنان با موسیقی متولد شدند. تنها نشانه مهم، به گمان قریب به یقین، همین عنوان «نظرکرده» است که به نحوی آنان را فرازمینی نشان می‌دهد که ظاهراً نام‌شان پس از اسلام معرب شده و حتی تقدس‌یافته به اسم «طالب و زهره» که بیان‌گر تلفیق موسیقی چوپانی با دهقانی است و «امیر و گوهر» که مرتبه‌ای ست از ساز و آواز که در خوانش سبک منحصر به فرد و کم‌نظیری است.

۳- ترانه‌های مردمی برآمده از بطن زندگی رنج‌بار انسان‌های به فقر کشیده شده که بیش‌تر عاشقانه‌های دختران جوان‌ست؛ بازمانده از ترانه‌های دوران فتودالیسم، حاکی از غم و اندوه فراوان و فرساینده وجود عشاق که در چنبره سنت‌های سخت کهن که حاکی از جور خانوادگی (پدر، برادر و شوهر که تحت تأثیر تفکر قوم‌گرایی بودند) و ستم اجتماعی در جامعه‌ای با روبنای فرهنگی دوران زمین‌داری و برده‌داری که ناگزیر جدایی‌های جان‌سوزی را به همراه داشتند. در واقع تحت سیطره نظام‌هایی که نه عشق می‌شناخت و نه عاطفه انسانی، برآیند آن جدایی‌هایی است که کاهنده تن و روان است؛ مانند شعر ذیل که به صورت نجم‌خوانی جان‌سوزی اجرا می‌شود:

«در شومبه غریبی دل بونه پاره / خدایا ته مس سه بی راه چاره / در شومبه غریبی منزل هاکنم / شه دل ره با ته دل یک‌دل هاکنم.»

...dar šuombə qaribi del buonə pāre / Xədayá tə messə bay ráə čarə / Dar šuombə qaribi menzəl hákənem / Šə delə bá te dəl yk dəl hákənem

به غربت می‌روم، دل گیر و دل تنگ / خدایا، چاره‌ای کن، بهر دل تنگ / به غربت می‌روم خانه کنم / دلم را با دلت، یک‌دل کنم من.

روشن است رزمی‌خوانی گروه روجا تحت تأثیر انقلاب مردمی ضد سلطنتی و علیه بورژوازی کمپرادور بود که منجر به فقر وسیع مردمی شد. در اوایل انقلاب از جمله جریان‌های هنری ترقی‌خواه به سرپرستی لطفی، شجریان، ابتهاج و دیگران... بودند که در تهران راهاندازی شده بودند و اکثر استان‌های کشور تحت تأثیر آنان، موسیقی رزمی خود را در آستانه انقلاب آفریدند که تأثیر شگرفی در پیروزی انقلاب داشت و استاد محسن‌پور با بهره‌گیری از پتانسیل استانی (نوازندگان، خوانندگان و ترانه‌سرایان) توانست از پس این مهم، در عالی‌ترین شکل برآید. پس از انقلاب، دور جدیدی از موسیقی سنتی مازندرانی رونمایی شد که بیش‌تر پیرامون گردآوری ترانه‌ها و اجرای جدید آن‌ها دور می‌زد. متعاقب آن دسته‌جات نویی رو آمدند.

«استاد محسن‌پور پس از انقلاب، شرایطی که برای موسیقی به وجود آمد، گروه روجا را تعطیل کرد و به جای آن گروه موسیقی شواش را تشکیل داد. استاد خوشرو تا سال ۱۳۶۹ با این گروه هم‌کاری داشتند. سپس به گروه موسیقی امیر پازواری پیوست.» (محمدابراهیم عالمی) بنابراین، آن دو پس از سال‌ها کار مشترک، مستقل از یک‌دیگر، به کارشان ادامه دادند. هر دو پس از هفتاد سال زندگی، بودن‌شان پایان یافت و با بر جا گذاشتن کوله‌باری از خاطره‌ها کوچ کردند. یادم است در روز تدفین استاد محسن‌پور، استاد خوشرو در جمع ما گفت: «نامرد مرا تنها گذاشت و رفت». این جمله را می‌توان به نگاهی اوج عشق انسانی دو هنرمند نسبت به یک‌دیگر تلقی کرد.

آشنایی این‌جانب با هر دو تن به پیش از انقلاب برمی‌گردد. به رغم سختی‌های روزگار، مناسبات ما محترمانه بود. دوستی‌ام با استاد خوشرو، در جامعه معلمان قائم‌شهر که دارای یک روی‌کرد ترقی‌خواهانه داشت، عمیق‌تر شد. ما دبیران، اعتصاب یک‌پارچه دانش‌آموزان اوایل انقلاب علیه سلطنت پهلوی را رهبری می‌کردیم. اعضای این انجمن، معلمان معترضی بودند با نحله‌های فکری متفاوت؛ منتها با داشتن مشترکات محوری، عاقلانه کنار هم بودیم. با این قرار که هیچ مذهب یا مکتب خاصی را تبلیغ نکنیم. تا این‌که اعتصاب‌ها و اعتراض‌ها وارد مرحله تازه‌ای شد. ناگهان جریانی خاص که تا آن موقع حضور نداشت و کناره می‌گشت، وقتی سقوط را حتمی دیدند، ناگهان با مشی تندروانه، با روی‌کردی جداسری، فروشکستن اتحاد ما را رقم زدند و خود به جمع برادران پیوستند. برای نشان دادن حضور پُر رنگ خود سیاست غوغاسالاری را پیش گرفتند و با برخوردی تنش‌آفرین اقدام به آتش زدن سینما و غیره کردند تا خود را در رأس قرار دادند. وقتی در یکی از روزهای نشست جمعی معلمان در سالن سخنرانی دبیرستان شرف جنب آموزش و پرورش کنونی بودیم، آنان نیز وارد شدند. از یکی از آنان که پشت میکروفون رفته بود، پرسیده شد: «شما کی

هستید؟». با تمسخر پاسخ داد: «یک سر دوگوش». هم‌پالکی‌های آنان از این نمک‌پرانی، خنده تمسخرآمیز و فاتحانه‌ای را سردادند.

دیگر اقدام آنان در راه‌پیمایی‌ها و تظاهرات با پخش پوستره‌های زعمای مذهبی و جدا کردن صفوف خود، ما را غافل‌گیر کردند. یعنی مبارزه طبقاتی با ورود آنان رنگ باخت و تبدیل به جنگ بی‌معنای «حیدری و نعمتی» شد. با این همه تا پیروزی انقلاب در میدان ماندیم هر چند زمزمه‌های ضد دگراندیشی، روز به روز اوج می‌گرفت و تعصبات علیه ما برانگیخته می‌شد. موضوع را چندان جدی نمی‌گرفتیم و به راه‌پیمایی‌ها ادامه دادیم. ضمن آن که تفاهم و یکی شدن در میان‌مان به عنوان یک هدف، متزلزل شد. چالشی که پس از پیروزی انقلاب خود را شش‌دانگ نشان داد. غافل از این که جریان نو رسیده، با برنامه، سوار بر موج شد. آنان نه این که تمام آن‌هایی که با ما بودند را جدا کردند، بلکه توده مردم متعرض را با شعارهایی از پیش تهیه شده، تحت لوای پرچم دین‌خواهی به سوی خود کشاندند. بنابراین، به رغم تمام تلاش‌های راه‌اندازی اعتراضات و اعتصابات و کوشش‌های شبانه‌روزی، فرجام خوشی برای‌مان نداشت. مجموعه ما قریب به اتفاق پس از انقلاب نه این که مورد احترام قرار نگرفتیم، بلکه با تبلیغ نورسیده‌ها به صورت دشمن با ما برخورد شد تا آن جا که از کار اخراج‌مان کردند. ابوالحسن خان در جمع ما بود. دربه‌دری‌ها، بی‌کاری‌ها و برخورد‌های تند سخت‌اندیشان که با آمدن غیر مترقبه‌شان همه ما را غافل‌گیر کرده بودند، روبه‌رو و مطرود و مغضوب شدیم.

استاد خوشرو با گروه‌شان راه خود را تداوم دادند. دوستی ما آرام‌آرام با توجه به تنوع درگیری‌ها به تقریب گسست. دیدارهای منظم جایش را به دیدارهای نامنظم و تصادفی داد تا این که برخی پیر نشده رفتند و اینانی که ماندند با رنج‌های پُرشمار دست به گریبان بودند تا این که فشارها، پس از تثبیت و تحکیم... به نسبت فروکش کرد. برخی به کارهای خدماتی کشانده شدند و برخی به کارهای عمرانی و عده‌ای دیگر به صنایع خرد و کلان روی آوردند. هر سه این جریان در کل وقتی پای‌شان محکم شد، سعی کردند در راه ماندگان را دریابند. آنانی که اهل فرهنگ و هنر بودند، به رغم دشواری‌های فزاینده که روبه‌رو بودند، آثاری از خود بر جای نهادند که از جمله جناب خوشرو است که بیش از ده تا ۱۵ اثر و چندین کنسرت که در زندگی‌نامه‌شان آمده، بر جا نهادند. یادشان گرامی باد.

سخن آخر آن که پیران مانده از اتحاد نخست ۱۳۵۷، هنوز بدون برتری دادن مکتب و مذهب، با وجود تمام خاطرات تلخ و شیرین، خوش‌گوی و خوش‌کلام اند.

تماس‌زبانی بین فارسی و مازندرانی □ ۱۹۴۷

۱۹۴۸ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

Введение

В этом году исполняется десять лет с момента создания совместного сборника книг «Исследования о берегах Каспийского моря», который основан на пяти темах: этнография, лингвистика, культура, искусство и археология. За десять лет нашей работы было опубликовано около 500 статей и почти шесть тысяч (5911) страниц. Хотя в разделе лингвистики преимущественно рассматривались языки индоевропейских народов, в разделах истории, культуры и искусства, пусть и ограниченно, уделялось внимание доарийским цивилизациям и другим народам. Кажется, что в отношении языков это упущение связано с чрезмерной осторожностью лингвистов и молодостью данного сборника, который, впрочем, вскоре начал раскрываться. Например, хотя учёные в целом согласны с существованием языка касситов ввиду их исторического присутствия, в разделе лингвистики не наблюдается активности в изучении языков неиранских народов, включая касситов. Это же замечание применимо к языку хурритов, которые также были среди жителей южного побережья Каспийского моря, известных как касситы. Кроме того, не проводилось специальных, особенно сравнительных, исследований разговорного мазандеранского языка, который действительно существует, вместе с обилием зафиксированных слов. Хотя в разрозненном виде внимание уделялось некоторым словам, имеющим корни в иранских языках. Похоже, эту задачу придётся оставить новому поколению.

Стоит отметить, что Касситы изобрели гончарный круг, прялку и колесо для повозок, а некоторые учёные полагают, что они «научили вавилонян методам календаря (то есть астрономии) и использованию лошадей, а также создали пограничные камни, включающие стелы царей с надписями, связанными с астрономией, и символами богов, под покровительством которых эти камни устанавливались» (1). Эти достижения зафиксированы в их историческом наследии. Учитывая упомянутые факты и необходимость их изучения, а также их исследовательскую значимость, несмотря на сложности с определением происхождения слов, нельзя легко пройти мимо этого. Очевидно, что «доказательствами этнического происхождения касситов служат около пятидесяти слов и собственных имён, переведённых на аккадский язык и сохранившихся в ассирийских и вавилонских лексических текстах, а также некоторые собственные имена в вавилонских торговых и экономических документах и царских надписях, относящихся ко второму тысячелетию до нашей эры» (2). Что касается Хурритов, известно, что «существуют тексты на хурритском языке, написанные аккадской клинописью... и в настоящее время нам частично известна грамматическая структура хурритского языка, а также, в некоторой степени, собственные имена этого языка» (3). В результате, язык, известный как мазандеранский, до прихода ариев, после восьми тысяч лет эволюции, имел языковую основу, которая впоследствии, через многовековой период двуязычия, постепенно ассимилировалась с иранскими языками. Поскольку о обоих народах упоминается в девятитомном сборнике этих исследований, а также в книге «История древнего Мазандарана» того же автора, дальнейшее обсуждение можно отослать к этим источникам. Тем не менее, стоит отметить, что от обоих языков сохранилась письменная литература, к которой следует добавить разрозненный лексический материал, существующий на этом побережье, для

сравнительных исследований. Ещё один важный момент: некоторые учёные прямо указывают, что «касситы, завоевавшие Вавилон и правившие там шесть веков, имели основное место жительства в районах Каспийского моря, и во второй половине второго тысячелетия до нашей эры те, кто обитал в предгорьях Загроса, смешались с индоевропейскими элементами» (4). Однако «народы, населявшие южное побережье Каспийского моря (Голы, Кадусии, Амарды, Тапуры, Хурриты, объединённые под названием господствующего народа — Касситов...), даже в VII веке до нашей эры, согласно достоверным историческим свидетельствам, имели небольшие царства на южном побережье Каспийского моря» (5), которые не подчинялись мидянам. Очевидно, что этническое превосходство на этом побережье, даже согласно упоминаниям в Авесте (6), если принять их за основу, было достигнуто нелегко.

Не секрет, что история доминирования касситов на этом побережье до прихода ариев в этот регион охватывает период более четырёх тысяч лет (с конца пятого тысячелетия до начала первого тысячелетия до нашей эры). При этом следует отметить, что в Мазандаране до появления касситов формирование этнических языков, согласно археологическим и историческим данным, относится к восьмому тысячелетию до нашей эры (7), и к моменту прихода касситов они уже прошли период около четырёх тысяч лет. Фактически для языка, известного как мазандеранский, можно выделить три исторических периода: первый — как минимум с восьмого тысячелетия до конца пятого тысячелетия до нашей эры; второй — с конца пятого тысячелетия до середины первого тысячелетия до нашей эры; и третий — с середины первого тысячелетия до нашей эры по настоящее время, когда языки иранских народов постепенно стали доминирующими, хотя их языковое превосходство на этом побережье ещё не достигло трёх тысяч лет. Таким образом, при сохранении текущей ситуации в перспективе будущего, с учётом опыта двух предыдущих четырёхтысячелетних периодов до прихода ариев, остаётся неясным, как, откуда и под каким названием проявится предполагаемый доминирующий язык будущего, или же, возможно, в рамках эволюционного процесса из текущей ситуации возникнет новый язык с новым обликом.

В любом случае, стоит выделить два важных момента, касающихся первых четырёх тысяч лет истории древнего Мазандарана. Во-первых, нет никаких данных о названии народа или народов этого исторического периода, несмотря на то, что археологические находки свидетельствуют о множестве следов, указывающих на упорядоченный процесс формирования общества *Homo sapiens* в этом регионе. Во-вторых, отсутствует информация о реальной природе социальной системы, господствовавшей среди людей этого периода. Стоит отметить, что это отсутствие данных не может служить доказательством отсутствия разговорного языка и социально-экономической структуры в древние времена, поскольку есть два важных свидетельства, подтверждающих эту точку зрения: первое — многочисленные археологические находки, такие как каменные и глиняные орудия, позднее медно-каменные и бронзовые изделия, украшения, статуэтки, бытовая посуда, сторожевые рвы, охотничье оружие, сельскохозяйственные орудия, изящные золотые сосуды, художественные росписи, каждая из которых заслуживает отдельного подробного исследования. Второе — сохранившиеся слова из языка древних народов Мазандарана. Очевидно, что древний лексический фонд следует искать в первую очередь в названиях растений, животных, деревьев, водных обитателей, насекомых, гор, долин, рек и т.д., несмотря на изменения названий, исчезновение поселений, миграции кочевых племён, изменения в орудиях производства и множество других факторов, затронувших растительный и животный мир, включая птиц. Кроме того, в рамках этого совместного сборника были проведены соответствующие исследования.

Также стоит отметить, что археологические раскопки в целом нуждаются в укреплении и новом планировании, особенно в области генетики или изучения человеческого генома. К этому можно добавить, что в третьем тысячелетии до нашей эры древний Мазандаран был профессионально активен в таких отраслях, как «гончарное дело, производство кирпича, керамика, металлообработка, крашение, литьё, скульптура и резьба» (8).

Приведение ещё одного примера о жизни народов, населявших побережья Каспийского моря, и их организованной, развивающейся цивилизации до прихода ариев и после него является показательным для всех народов региона, исследованного в этом сборнике (от древнего Туркестана до Кавказа, Ирана, Афганистана и северной Индии). Представляется необходимым обратить внимание на языки доарийских народов этого региона. Как указано в «Географии» Страбона (63 или 64 год до н. э. – 24 год н. э.): «Между Каспийским морем, Буксином и Диоскуриадой... находится общий рынок племён, расположенных выше и в соседстве с ним. Всего насчитывается семьдесят племён, и каждое из них говорит на своём языке, поскольку из-за их упрямства и природной суровости они живут изолированными группами и не поддерживают контактов и общения друг с другом... [в основном] они кавказцы. Таково описание области Диоскуриады» (9). В шестом параграфе второй части этого же раздела он добавляет: «У албанов есть очень хорошие цари. В настоящее время у них один султан, который правит всеми племенами, но в прошлом у каждого племени был свой отдельный правитель, управлявший племенами, говорящими на одном языке, на двадцати шести различных языках, поскольку у них нет лёгких средств общения друг с другом» (10).

Примечания:

1. Рогие Бехзади. «Каспийское море (море Казвин), Мазандаранское море, а не Хазарское». Журнал «Чиста», № 10, год 16, стр. 801.

2. Дьяконов. «История Мидии». Перевод: Карим Кешаварз. Издательство перевода и публикации книг, стр. 161, 1971 г.

3. Там же, стр. 143.

4. Ахмад Бехманеш. «История древних народов Западной Азии». Тегеранский университет, стр. 187, 1990 г.

Δ. Дьяконов, там же, стр. 187.

6. «Авеста». Перевод Джагила Дустха. «Абан Яшт», раздел 6, параграф 22.

7. Тайяр Язданпанах Ламуки. «История, культура, искусство и язык древнего Мазандарана до прихода ариев». Журнал «Фравахар», № 468–469, 2015 г.

8. Тайяр Язданпанах Ламуки. «История древнего Мазендарана». Издательство Чешме, стр. 31, 2003 г.

9-. Страбон. «География Страбона. Земли под властью Ахеменидов». Перевод: Хомаюн Санатизаде. Издательство фонда наследия Махмуда Афшара, стр. 22, 2003 г.

10. Там же, стр. 19.

Тайяр Язданпанах Ламуки

Перевод на русский: Сейед Хоссейн Мусавиан

۱۹۵۲ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

Preface

By: Tayyar Yazdanpanah Lamoki

Translated by: Hassan Bashirnezhad

A short report on the Caspian Sea Joint Research Project

This year marks the tenth anniversary of the formation of the joint book series "Researches on the shores of the Caspian Sea", which comprises five topics: ethnology, linguistics, culture, art and archaeology. Our 10-year work includes the publication of nearly 500 articles and nearly six thousand (5911) pages. Although the linguistics section mainly dealt with the languages of the Indo-European peoples, in the history, culture and art section, attention was paid to pre-Aryan civilizations and other peoples, but limited in range. It seems that this omission regarding language is due to the excessive caution of linguists and the youth of the aforementioned series, which has only recently emerged. For example, although scientists generally agree on the existence of the Kassite language in terms of its historical presence, in the linguistics section, there is no movement to recognize the languages of non-Iranian peoples, including the Kassites, despite the fact that this view also applies to the language of the Hurrians, who were also among the inhabitants of the southern shore of the Caspian Sea under the name Kassites. Furthermore, no research has been conducted specifically to compare the actual Mazandarani colloquial language, along with a large number of written words. Of course, there has been a scattered focus on some words that have roots in Iranian languages. It seems that this matter should be left to the new generation.

It is worth mentioning that the Kassites were the inventors of the pottery wheel, the spinning wheel, and the chariot wheel, and some scholars believe that they "taught the Babylonians the method of chronology (i.e. astronomy) and the use of horses, and took the initiative of creating boundary stones, which included charters of kings and phrases related to astronomy, as well as symbols of the gods under whose protection these stones were placed"(1). In their historical record, they have it. Based on the points mentioned, the necessity of addressing it, and the level it has in terms of research, despite the complexities of understanding the roots of words, it cannot be easily ignored. He has stated that "the evidence of the ethnic origin of the Kassites is about fifty words and proper names that have been preserved by Akkadian translation in Assyrian and Babylonian lexical texts, as well as some proper names that have been obtained in Babylonian commercial and economic documents and the inscriptions of kings dating back to the second millennium BC"(2). And it is worth mentioning about the Hurrians, there are inscriptions in the Hurrian language in Akkadian script... and now we know to some extent the grammatical structure of the Hurrian language and we know more or less the proper names of the language in question"(3). The result is that, before the presence of the Aryans, after a period of eight thousand years, the language called

Mazandarani had a linguistic substratum that later gradually absorbed the Iranian language by going through a bilingual stage that lasted for centuries. Since both peoples have been discussed in the volume 9 collection of the book "the History of Ancient Mazandaran" by the author, the continuation of this discussion can be referred to there, however, it is worth mentioning that written literature has been left from each bilingual, which should be added to the scattered lexical reserve existing in this region for comparative research. Another point is that in the history of this period, some scholars explicitly mention that "the Kassites, the conquerors of Babylon, who ruled there for six centuries. Their main habitat was in the Caspian Sea region, where in the second half of the second millennium BC those who lived on the slopes of the Zagros were mixed with Indo-European elements (4). "However, the peoples living on the southern shore of the Caspian Sea (Guls, Kadus, Amards, Tapurs, Hircans under the name of the superior people, the Kassites...) even in the 700s BC, according to reliable historical reports, they had small kingdoms on the southern shore of the Kassite Sea (5). "They did not follow the Medes. It is obvious that ethnic superiority on this shore was not achieved so easily, even according to the references in the Avesta (6).

It is no secret that the history of the superiority of the Kassites on this coast until the presence of the Aryans spans more than four thousand years (from the late fifth millennium to the early first millennium BC). In addition, in Mazandaran before the Kassites, the formation of ethnic languages, based on archaeological and historical documents, dates back to the eighth millennium BC (7), which had passed a period of nearly four thousand years before the presence of the Kassites. In fact, for the language called Mazandarani, three historical periods can be considered: first, at least from the eighth millennium to the end of the fifth millennium. second, from the end of the fifth millennium to the middle of the first millennium BC and third, from the middle of the first millennium BC until now, when the languages of the Iranian tribes gradually prevailed, and their linguistic superiority in this region has not yet reached three thousand years. With this in mind, if the current situation continues in the future, considering the experience of the events of the two aforementioned four-thousand-year periods, before the arrival of the Aryans, it is not clear how the next hypothetical superior linguistic flow will emerge, from which side, and with what name, or whether a language with a new birth and a new face may emerge from within the current situation during the evolutionary process.

In any case, two important points are raised about the first four thousand years of the history of ancient Mazandaran. First, there is no trace of the names of the people or peoples of this historical period, despite the fact that numerous archaeological findings have been made of them, which indicate the orderly process of the formation of the Homo Sapiens society in this region. Second, there is no knowledge of the true nature of the social system that governed the people of this period. It is worth noting that this lack of knowledge cannot be a reason for the absence of spoken language and socio-economic structure in the sense of the ancient period, because two important signs support this view: first, the numerous archaeological findings of stone, pottery, and later copper-stone, bronze tools, ornaments, statues, household utensils, guard ditches, hunting weapons, agricultural tools, delicate gold vessels, and artistic motifs, each of which is a separate and detailed topic in its own right. Third, there is the existence of surviving vocabulary from the language of the peoples of ancient Mazandaran. It is clear that the ancient lexical reserve should be searched more for the names of plants, animals, trees, aquatic animals, insects, mountains, valleys, rivers, etc., despite the relocation of names, the disappearance of settlements, the migration of nomadic tribes, changes in production tools, and dozens of other cases that have occurred in the plant, livestock, and bird sectors. In addition, some research has been conducted in this joint collection.

Another thing is that archaeological excavations in general need to be strengthened and planned more recently, especially in the field of genetics or the human genome. What can be added to the richness of this statement is that ancient Mazandaran in the third millennium BC was professionally active in "pottery, brickmaking, pottery, metalworking, painting, molding, sculpture, and carving industries"(8).

To give another example of the conditions of the peoples living on the shores of the Caspian Sea and their civilization of organized and evolving society, before and after the presence of the Aryans, is a generalizable example for all the peoples of the region studied in this series (from ancient Turkestan to the Caucasus, Iran, Afghanistan and northern India), which seems necessary to study the languages of their pre-Aryan peoples. As stated in Strabo's Geography (born: 63 or 64 BC - died 24 AD): "Between the Caspian Sea and Boxinae and the Discordias... is a common market for the tribes that are located above and adjacent to it. However, seventy tribes, each of these tribes speaks a different language because, due to their inherent stubbornness and violence, they live in separate groups and do not communicate or travel with each other... They are [predominantly] Caucasian. This is the description of the Discordias' region"(9). In the sixth paragraph of the second part, he brings up the same topic: "The Albanians have very good kings, at present they have one sultan who rules over all the tribes, but in the past, although each tribe had a separate sultan who ruled over tribes of the same language, and they speak twenty-six different languages because they have no easy means of communication with each other" (10).

Endnotes:

1-Dr. Roqayeh Behzadi; The Kassite Sea (Qazvin Sea) The Caspian Sea and Not the Caspian Sea, Chista, No. 10, Year 16, p. 801

2- Dyakonov, History of Media, Translated by: Karim Keshavarz, Publisher, Book Translation and Publishing Company, p. 161, 1971

3- Dyakonov, Ibid., p. 143

4- Behmanesh, Ahmad, History of the Ancient Nations of Western Asia, Publisher: University of Tehran, p. 187, 1980

5- Dyakonov, Ibid., p. 187

6- Avesta, Jalil Dustkhah's Report, Aban Yasht, Volume 6, Section 22

7- Tayar Yazdan-Panah Lamuki, History, Culture, Art and Language, Ancient Mazandaran Before the Arrival of the Aryans, Forouhar Monthly, No. 468-469, 1975

^ Tayyar Yazdan-Panah Lamuki, History of Ancient Mazandaran, Publisher, Publication Cheshmeh, p. 31, 2003

9 – Strabo, Strabo's Geography, Lands Under the Achaemenids, Translated by: Homayoun Sanatizadeh, Dr. Mahmoud Afshar Yazdi Endowment Foundation Publications, p. 22, 2003

10 – Ibid., p. 19

۱۹۵۶ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

Оглавление

**Послание научных руководителей к девятому тому сборника
«Исследования о побережьях Каспийского моря»**

Введение

Таййар Яздан-Панах Ламуки

Митопозитика: генезис мифа в литературном дискурсе

Абулькасим Исмаилпур Мутлаг

Динамика семантических трансформаций в западноиранских языках

Елена Константиновна Молчанова

**Документация историко-культурного наследия Прикаспия как фактор
сохранения и трансляции гилянско-го, мазендеранского и шахмирзадского
языков**

Владимир Борисович Иванов

**Обзор деятельности группы иранских языков Института языкознания
РАН и Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова
по компаративному исследованию истории и культуры Прикаспийского
региона за последние два столетия**

Лейли Рахимовна Дадыхудаева Владимир Борисович Иванов

**Сущность языка и дифференциальные признаки исфаханского и
тегеранского диалектов персидского языка**

Иран Кальбаси

**Языковые контакты: мазендеранский и персидский языки –
взаимодействие и взаимовлияние**

Моджтаба Монши-задэ

**Математические концепции и числовые системы в мифологии и в
воззрениях древних народов**

Рогия Бехзади

**Социокультурная эволюция иранского общества в исторической
ретроспективе**

Ники Тапури

**«Три недели в стране предков»: этнографические и лингвистические
замечки из экспедиции по Таджикистану**

Азиз Арьян-фар

Теория полярного происхождения арийцев

Профессор Иванов - Профессор Кришев - Профессор Милничко –
Азиз Арьян-фар

Древняя история народов и земель современного Афганистана до возникновения афганского султаната
Уильям Футилсинк

Краткий обзор истории касситов
Яздан Сафай

Средняя Азия от арабского завоевания до русского господства
Профессор Шишев

Рассмотрение топонимов "Эшкашим" и "Рен" согласно преданиям и научно-историческим источникам
Назар Назаров

Краткий текст о монгольском народе
Адам Агостин

Историческая древность и этимология Герата
Абдольрахим Омид

«Гилян и Мазандаран глазами Тавернье: купец и путешественник эпохи Сефевидов»
М.П. Джектаджи

Кианиды (Династия Кианидов)
Кянтадж

Касситы
Шервин Вакили

Древний период в истории Средней Азии
Эдвард Аль Верс - Давид Роджер Смит

Гилянский (Дейлемитский) календарь
Масуд Пурхади Хомами

Сенгсарский календарь, принадлежащий народу сенгсар, как наследие Древнего Ирана
Ядоллах Хаджи Альян

Табаристанский календарь
Али Збихи

Китайский календарь

«Мучал»: уникальный календарь кыргызов

«Шахнаме»: беседа Фазиля Киани с Великим Шелковым путем

Краткая история уйгуров
Лазло Расуни

Таджики на перекрестке истории

Расул Рахин

Восприятие и исследование для сосуществования нас и бытия

А. Ратибзадэ

Древний Неса: священный и ритуальный центр древнего царства зороастрийцев

Георгий Казачков - Олег Явленко

Взгляд на прошлое древних тюрков: возникновение и падение Великого Тюркского каганата

Азиз Арян-фар

Этнос и нация

Шах-Али Сабар

К вопросу о ходительности истории эпического фольклора (на примере Великого Шелкового пути)

Мурад Галди Суйгув

Древний Хорасан и Мавераннахр – колыбель возникновения и развития персидского языка дари

Наджм альдин Кавьяни

Великий Шелковый путь в Афганистане

Профессор Сабах

Происхождение названия «Огуз» и термина «Туркмен»

Мухаммед Салих Расих

Города «Шахнаме» на карте современного мира

Реза Мухаммади

Краткое описание первоначальной земли и религии скифов арийского происхождения

Назар Назаров

Иранские сады с точки зрения истории и природы (на примере сада «Мохташам» в Реште)

Элхам Кянпур

Шелковый путь в перипетиях истории

Профессор Сабах

Каспийские ворота (Сар-Даррэ хар): историко-стратегический перевал

Юнус Шах-Хуссейни

Этноистория народов Афганистана: белуджи, нуристанцы, парачи, пашаи и индусы

Инайат-альлах Шахрани

Афганистан: проблемы идентификации и самосознания
Аль-хадж Абдольвахид Саййеди

Синьцзян и Тибет: геополитические и культурные аспекты

Касситы: от эпохи становления до индоиранской миграции
Аз-Ди

Историческая реконструкция образа Огуз-хана
Анадарди Онсури

Тюркские сакские державы: политическая и военная история
Маз Гаметчи

Хроника первой научной экспедиции Академии наук России в Иран: лингвистические исследования прикаспийских языков (по материалам полевых работ)
Л.Р. Дадыхудаева - С.П. Виноградова - М. Резай - В.Б. Иванов

Символика медведя в иранской литературной традиции: к интерпретации образа «алчного» медведя
Л.Р. Дадыхудаева - С.П. Виноградова

Гилякский язык: генеалогические связи и ареальные контакты с древнеиранскими языками
Масуд Пурхади

Социолингвистические аспекты: взаимодействие языка и общества
В.М. Алпатов

Сравнительно-исторический анализ тюркского и персидского языков
Леонардо Алишан

Морфологические особенности глагольного словообразования в диалекте гиляки Гиль-дулаба
Мухаммед Реза Пур-Джафари

Этимологический анализ заимствованной лексики в осетинском языке
Залина Дугозова

Лексикографическое описание диалекта Талекана
Масуд Алишири

Анализ отражений древних верований и обычаев в этнокультурной сфере (с акцентом на материалы ишкакшимского языка)
Зарифа Назарева

Несколько двустий из керманского диалекта персидского языка
Иран Кальбаси

Лексико-морфологический анализ топонимов Талекана
Заман Резахани

Состояние западно-памирских языков; угроза исчезновения ишкакшимского языка
Зарифа Назарева - Назар Назаров

О некоторых формах возникновения древнего тенгрианства у современных туркмен
Мурад Галди Суйгув

Заметки о написании некоторых слов
Раззаг Руйн

Грамматические особенности афганского диалекта
Хамид альлах Мофид

Взгляд на проблемы, стоящие перед афганским дари
Наджм альдин Кавьяни

Имянаречение и язык касситов
Яздан Сафаи

Лексика и терминология «охоты» в ишкакшимском языке
Зарифа Назарева

Знакомство с зелёной и живописной деревней Гюлирд Талекана и талеканским диалектом
Ясир Шарят-мадари Талекани

Забывшие ремёсла в Рудбаре
Али Али-задэ Джубони

Правила орфографии и орфоэпии языка
Джавид Фархад

Таджикский иранист: «Мы должны сохранить персидскую письменность»
Исфандяр Одина

Некоторые термины, связанные с животноводством (козы и овцы) и пастушеством во времени в Сангсаре
Ядоллах Хаджи Альян

Очерк о названии «Резваншахр»
Мухаммед Реза Пур-Джафари

Отражение «Заума» и футуристской конструктивной эстетики русских художников в йездском диалекте («заумь», экспериментальный поэтический язык русского авангарда)
Зайнаб Садеги Сахл-Абад

Некоторые мифологические и шахнаменские имена в историко-географическом ареале Тонкабона
Азиз Иса-пур

Тилем (tiləm): устройство для выработки животного масла
Ядоллах Хаджи Альян

Словарь мунджани
Али Шах Сабар

Гилянский перевод рассказа Чехова «Репка»
Масуд Хаггани Пашаки

Алфавит шугнанского языка
Мухсен Хафизьян

Исторические связи и этимология общих лексем пушту и персидского языков
Хамид аллах Омид

В сокровищнице языка
Хамид Муфид

Древность дари и пушту
Сеййед Халил аллах Хашемиан

Суффикс « сари» в культуре Мазендерана как повод для радости и щедрости
Гасим Али Якобы

Положение мазендеранского языка в системе телевизионной номинации
Фатима Амерян

Человек, среда и пища (ресурсная адаптация человека к окружающей среде в мезолите и неолите юго восточного побережья Каспия)
Моджтаба Сафари - Хассан Фазели Нешели- Рахмат Аббас нижад –
Мина Мадихи

Реконструкция возможных связей и географического положения в контексте межвидового смешения неандертальцев и людей современного облика
Саман Гуран - Масуд Юсофи - Ануша Каффаши - Эльхам Гасидиан

В чём заключаются различия между неандертальцами и гомо сапиенсами?

Ранний этап новокаменного палеолита на иранском плато: скальное укрытие «Сорехэ Скулдер 1»
Эльхам Гасидиан

Древняя история Туркменистана: археологическое наследие и культурное многообразие

Нияз Махмедов - Нияз Махмет

Труды Маса Айнака

Новая концепция, опирающаяся на данные генетики, палеоэкологии и археологии: иранское плато как критическая точка пересечения миграций человека

Элахэ Бограт

О неандертальцах: процесс формирования таинственных и до конца неясных предков современного человека; «призраки», скрытые в нашем ДНК

Открытие скального убежища возрастом 150 тысяч лет в Таджикистане

Бахтовар Шарифи

Гомо сапиенсы

Культура и повседневная жизнь неандертальцев

Франк Лангел Уильямс

Что стало причиной исчезновения (вымирания) неандертальцев?

Итоги археологических раскопок крепости Йимчон

Назар Назаров

Золотая сокровищница древней цивилизации Колхиды в Грузии

Туркменистан в раннем железном веке

Вадим Михайлович Масун

Самые последние археологические открытия в Китае о взаимодействии цивилизаций на Шёлковом пути

Миф и Иран

Абулькасим Исмаилпур

Норуз — мировой праздник

Алам-Шах Бадахшони

Краткое размышление о мифе о сотворении в древнем Табаристане (Мазандаране)

Таййар Яздан-Панах Ламуки

Роль Фирдоуси в культурном пространстве народов Центральной Азии

Хаг Назар Курбан Мухаммедов

Эпос «Жангар»

**«Манас» – великий киргизский хан, и Джусупо – исполнитель эпоса
«Манас»**

Жизнеописание «Шаха Гасара»

География «Шахнаме»
Мухаммед Юнус Тогян Сакаи

Первая иранская столица в «Шахнаме»
Алиреза Гасими

**Имеют ли туркменские мифологические персонажи древнюю,
доисторическую предысторию?**
Мурад Галди Суйгув

Туркменские сказания как социокультурный феномен
Б. Полеева

Древние божества, древние мифы Гавриил

Ритуальное сказание «Вармаз Кякча»
Маджид Бахши

**Искусство исполнения и исполнители таджикского народного эпоса «Гур
Оглы»**
Хит Мурад Назаров

Мифологические существа в персидской литературе

**«Бахрам Бейзаи — деконструктор и одновременно творец мифов» Беседа с
Абулькасимом Исмаилпуром**

**Краткий обзор понятия «таври» (tavri) / «табри» (tabri) в мазендеранском
языке**
Мухаммед Ибрахим Алами

Музыка древних этносов
Рогия Бехзади

«танец с кнутом»
Тамирлан Казебкович Салбиев

Инструмент «шэнь» в Древнем Китае

Традиционная музыка народа хазарейцев
Вахид Гасими

**Обряд «Бид-хони» в музыкальной культуре региона Катул, провинция
Голестан**
Мухаммед Реза Барзегар

Исследование роли дотара и гитары в музыкальной традиции Хорасана
Вахид Амири

Культурное наследие Синьцзяна: танец, костюм, музыка и вокальное искусство

Туркменская музыка: краткий исторический обзор её эволюции
Рахим Какаи

Процесс формирования человеческого и этнического сообщества в древнем Мазендеране (выпуск 8). История искусства человека-ремесленника в позднюю бронзу и ранний железный век
Таййар Яздан-Панах Ламуки

Музыкальный инструмент «сивен»

Музыкальный инструмент «эрху»

Всё о туркменской музыке
Усинский

Знакомство с подлинными музыкальными инструментами Афганистана
Пуян Мохатгет

Дельнаваз
Абдол-Годдус Тугуль Кабабяни Герави

Анализ музыки и развития народов «водного Шёлкового пути» на основе опыта и некоторых практических моделей, реализованных в Иране
Рухоллах Калами

Восьмитысячелетняя флейта, обнаруженная в шахрудском регионе

Народные песни: некоторые их художественные и технические характеристики
Ники Тапури

О брачной культуре древнего мазендеранского народа и других этносов Каспийского региона
Таййар Яздан-Панах Ламуки

Сравнительное исследование русского и мазендеранского фольклора
Ахмад Курбани Дехнари

Колыбельные Кетула
Мухаммед Реза Барзегар

Гилянские колыбельные песни

Колыбельные песни
Захра Мухаммед Нассани Сагири

Таджикские колыбельные: первые поэтические произведения
Сеййед Алиреза Хашеми

Колыбельные песни в Мазендеране
Фатима Агамири

Колыбельные песни Восточного Ирана

Несколько грустных афганских колыбельных

Азербайджанские колыбельные песни
Леонардо Поль Алишан

Местные мазендеранские колыбельные

Местные колыбельные песни Дамгана

Местные тюркские колыбельные

Туркменские детские колыбельные песни

Культура колыбельных песен
Мухаммед Али Махмуди Кохан

Колыбельная для матери

Мазендеранские колыбельные

Колыбельные песни деревни Тог, Дамган
Мухаммед Али Тахирян

Мифические существа «див, джинн, аль, пери и аждаха» в верованиях и устной культуре Мазендерана
Над Али Фаллах

Страх похищения детей пери и дивами в Памире
Зарифа Назарева - Назар Назаров

Народные верования жителей Сугува
Сеййед Хоссейн Табатабаи

«Аль» (существо из мазендеранского фольклора) в Мазендеране
Мустафа Алами

Краткий отчёт о беседе, посвящённой фольклорной тематике: джинны, пери, великаны, дивы и т.д.
Таййар Яздан-Панах Ламуки

Ал и феномен "ал-задегии" в Тонекабоне
Азиз Иса-пур

Пугающие детей мифические существа в народной культуре района Рудбар: от прошлого до настоящего
Фатима Махмуди Рудбари

Существует ли Ал (демон, пугающий рожениц)?
Яктаи Манеш

Праздник «Тирмо сиза-шоу» в городе Шахишахр
Над-Али Фаллах

Традиционная культура Афганистана
Махто Афхами

Страх ребёнка перед воображаемыми существами: психологические аспекты и педагогические подходы к взаимодействию с детьми
Соалэ Табар

Фольклорные персонажи в пословицах и сказках иранского народа
Ники Тапури

Традиционная одежда в районе Рудбар
Лола Курбани

История костюмных традиций Центральной Азии
Н.П. Лобачева

Обзор народных одеяний мужчин и женщин провинции Мазандаран
Банафша Могаддам

«Галич-бофи» — искусство ткачества, сохранившееся среди женщин деревни Пола на южном побережье Каспийского моря
Сеййед Рази Мусави Фулоди

Народные костюмы Гиляна, отражающие жизнерадостный дух местных жителей
Гольназ Гомян

Цвет и его символика в одежде женщин народа Сангесари
Ядоллах Хаджи Альян

Национальный костюм туркменов
Переводчик: Рахим Какаи

Типы афганской традиционной одежды

Виды афганских головных уборов и их функции
Хассан Зода

Национальный костюм Азербайджана
Переводчик: Рахим Какаи

Одеяния жителей «страны дракона»

Одежда древнего Китая: гармония красоты, здоровья и равновесия
Ванг Иа-хи

Значение головных уборов в эпоху Каджаров

Культура ношения головных уборов в Китае

Сангесарские шапки и традиции калахадарства (искусства изготовления и ношения головных уборов)
Ядоллах Хаджи Альян

Традиционные шляпы народов мира и их истории

В Таджикистане головной убор — тибетейка — вновь вошёл в моду
Олим Фасходинов

Мазандаранские загадки и загадочные формы народного мышления
Иосиф Илахи - Шахрам Голи-пур

Фольклорные стихи и народная поэзия Ирана в эпоху Каджаров
Валентин Жуковский

Торжественная церемония в честь выдающегося деятеля культуры и литературы Ирана — профессора Исмаил-пура, исследователя мифологии Ирана и мира
Али-Акбар Карим табор

Биографии двух учёных Советского Союза
Омид Назар Назаров - Назар Одинавич

«Голос гор — голос Шахнаме» Путешествие в мир устной культуры и встреча с Алиджаном Раисианом — сказителем «Шахнаме» из Альборза
Мухаммед Реза Гударзи

Мохаммад Доняви Сутекелани
Мухаммед Ибрахим Алами

Осман Амат — наследник музыкальной традиции Синьцзяна

Махмуд Кашгари — один из основателей тюркской лингвистики, энциклопедист и составитель первого словаря тюркских языков

Репортаж о церемонии презентации девятитомного научного исследования каспийского побережья
Таййар Яздан-Панах Ламуки

Сафар Абдуллах: «Не существует языка, называемого таджикским»
Исфандяр Одина

Историческая повесть о Шукуре Бахши

Нозмухаммад Мухаммади - Нурмурод Сорхонов

Памяти Пури Солтани

Хусро Богери

Профессор Джой Иосифовна Эдельман

Лейли Рахимовна Дадыхудаева

В память о Мамедове Бакове

Джой Иосифовна Эдельман

Абулхасан Хошру

Таййар Яздан-Панах Ламуки

۱۹۷۰ □ پژوهش‌هایی درباره کرانه‌های دریای کاسپین

Researches on The Coasts of The Caspian Sea

Members of the Scientific Council (tenth 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, Pro Mohammad Ebrahim Alami, Dr. Elham Ghasidian, Ali Zabihi and Tayyar Yazdanpanah Lamouki

Vol.10

Researches on The Coasts of The Caspian Sea

By:

Dr. Abolghasem Esmailpour Motlagh, Prof. Yelena Konstantinovna Malchanova, Prof. Vladimir Borisevich Ivanov, Dr. Lili. R. Dadikhodayeva, Dr. Iran Kalbasi, Dr. Mojtaba Monshizadeh, Dr. Roghieh Behzadi, Dr. Prof. Niki Tepouri, Dr. Aziz Arianfar, Prof. Dr. Krishshiev, Prof. Dr. Milnichko, Dr. William Fogelsink, Yazdan Safaei, Dr. Shishev, Dr. Nazar Nazarov, Adam Augustine, Prof. Dr. Abdolrahim Omid, M.P. Jaktaji, Shervin Vakili, Edward Allworth, David Roger Smith, Masoud Pourhadi Khomami, Yadollah Haji Aliyan, Ali Zabihi, Azlu Rassoni, Prof. Rasoul Rahin, Dr. A. Ratebzadeh, Georgi Kazachkov Voleg Yavolenko, Shah Ali Sabar, Murad Goldi Svigov, Najmuddin Kaviani, Prof. Sabah, Mohammad Saleh Rasek Yildirim, Reza Mohammadi, Dr. Nazar Nazarov, Dr. Adineh Mohammadzadeh, Elham Kianpour, Younes Shahhosseini, Prof. Enayatollah Shahrani, Alhaj Abdulvahid Seydi, Azadi, Anaderdi Ensri, Maz Ghametchi, S.P. Vinogradova, M. Rezaei, Sofia.P. Vinogradova, V.M. Alpatov, Leonardo Alishan, Mohammad Reza Pourjafari, Zalina Doguzova, Masoud Alishiri, Dr. Zarifeh Nazarova, Zaman Rezakhani, Dr. Razaq Rouin, Dr. Hamidollah Mofid, Yaser Shariatmadari Taleghani, Dr. Ali Alizadeh Jouboni, Javid Farhad, Esfandiar Adineh, Zeinab Sadeghi Sahlabad, Aziz Eisapour, Anton Pavlovich Chekhov, Dr. Mohsen Hafezian, Dr. Hamidollah Omid, Dr. Hamid Mofid, Dr.Seyed Khalilollah Hashemian, Ghasem Ali Yaghoubi, Fatemeh Amerian, Dr. Mojtaba Safari, Dr. Hassan Fazeli Nashli, Rahmat Abbasnejad Sarasti, Mina Madihi, Dr. Saman Goran, Dr.Masoud Yousefi, Dr. Anousheh Kaffash, Dr. Elham Ghasidian, Niyaz Makhmudov Niyaz Makhmud, Elahe Hippocrates, Bakhtavar Sharifi, Frank Langell Williams, Vadim Mikhailovich Mason, Dr. Alamshah Badakhshani, Dr. Alireza Shahhosseini, Tayyar yazdan panah Lamouki, Prof. Dr. Haq Nazar Ghorban-Mahmoudov, Dr. Mohammad Yunus Toghyan-Sekai, Dr. Alireza Ghasemi, B. Pullieva, Gabriel, Majid Bakhshi, Hayat Murad Nazarov, Mohammad Ibrahim Alemi, Dr. Tamerlan Kazbekovich Salabiyeu, Prof. Vahid Ghasemi, Mohammad Reza Barzegar, Vahid Amiri, Osinsky, Pouyan Mohaghegh, Abdolqaddos Togol-Kababiani Heravi, Ruhollah Kalami, Dr. Ahad Ghorbani Dehnari, Dr. Zahra Mohammad-Hassani Saghihi, Seyed Alireza Hashemi, Seyed Fatemeh Aghamiri, Leonardo Paul-Alishan, Dr. Mohammad-Ali Mahmoudi Kohan, Mohammad-Ali Taherian, Nadali Fallah, Dr. Seyed Hossein Tabatabaei, Mustafa Alami, Fatemeh Mahmoudi Rudbari, Yektaei Manesh, Mehta Afkhami, Salaleh Tabar, Laleh Ghorbani Nojokambri, N. P. Lobacheva, Golnaz Qomian, Seyyed Razi Mousavi Foladi, Ms. Hassanzadeh, Wang Yahi, Alam Fashaddinov, Shahram Gholipour Goodarzi, Valentin Zhukovsky, Dr. Shadi Davari, Ali Akbar Karimtabar, Eng. Mohammad-Reza Goodarzi, Nazmohammad Yagen Mohammadi, Golnaz Y.L., Numurad Sarkhanov, Khosrow Bagheri, Edelman Joy Iosifovna.

Tr:

Dr. Seyed Hossein Moussavian, Dr. Hassan Bashimejad, Rastin Alami, Masoud Haqqani Pashaki, Dr. Aziz Arianfar, Soheil Sabzevari, Mohammad Ghajaghi, Spanta Rahmani, Rahim Kakaie, Omid Nazar Nazarov, Nazar Adinehovich

Supervised by:

T. Yazdanpanah Lamouki



2026