

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

- | | | |
|-----|--|--|
| ۵ | سروش اکبرزاده | پیشنهادی در باب وجه اشتقاق برخی از جای‌نام‌های منطقهٔ ارسباران |
| ۱۷ | قاسم حبیبی بی‌بالانی | اصطلاحات گیلکی برای چوب و وسایل ساخته‌شده از چوب درختان جنگلی در روستای بی‌بالان گیلان |
| ۴۲ | افشین خانابازاده، مهناز نظامی
عنبران | تحلیل و دسته‌بندی بن‌مایه‌های نفرین و دعا در فرهنگ و ادب عامهٔ تالشی شمالی |
| ۷۵ | حسن رنجبر | نقش خر در فرهنگ مردم لای‌زنگان داراب |
| ۱۱۳ | میثم زارعی | جایگاه طب سنتی و گیاهان دارویی در بوستان سعدی |
| ۱۳۷ | معصومه صادقی، زهرا قنبرعلی باغنی
و ابراهیم مونسان | مقایسهٔ تطبیقی مؤلفه‌های فرهنگ ملی جامعهٔ ایران و مصر |
| ۱۷۱ | زهرا کریمی باوریانی | بررسی کارکرد پیشوند فعلی <i>vā-</i> در گویش خواجه‌ای |
| ۲۰۹ | بهزاد معینی‌سام، سارا محمدی اوندی | پیشنهادی دربارهٔ ریشهٔ دو واژهٔ گُند و مندیر در گویش لُری بختیاری |

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۹

(صص ۵-۱۶)

پیشنهادی در باب وجه اشتقاق برخی از جای‌نام‌های منطقه ارسباران

سروش اکبرزاده*

چکیده

نگارنده در این مقاله به بررسی برخی از اعلام جغرافیایی منطقه ارسباران از جمله جای‌نام‌هایی که در ساختار آنها جزء *-dil*، *-kalā*، *-siy* و *-xū/ōy* وجود دارد، پرداخته و کوشیده است تا بر پایه داده‌های زبانی و اطلاعات جغرافیایی، وجه اشتقاقی برای این جای‌نام‌ها به دست دهد.

واژه‌های کلیدی: جای‌نام‌های ایران، ارسباران، ریشه‌شناسی، زبان‌های ایرانی

نگارنده در این مقاله به بررسی وجه اشتقاق برخی از جای‌نام‌های منطقه ارسباران پرداخته و کوشیده‌است بر پایه داده‌های زبان‌شناسی، ریشه‌ای برای هریک از نام‌های مورد بحث به دست دهد؛ ولی پیش از هر چیز توجه به چند نکته ضروری است:

۱- در واکاوی معنای هر جای‌نام، نخست به وضعیت جغرافیایی منطقه مورد بحث توجه شده است؛ چه در اغلب موارد آگاهی از وجود عوارض جغرافیایی مانند رودخانه، چشمه، غار، کوه و ... در به‌دست‌دادن ریشه جای‌نام‌ها و روشن‌شدن معنای آنها بسیار راهگشااست. به همین سبب، سعی نگارنده بر آن بوده که حتی‌المقدور اطلاعاتی در باب عوارض جغرافیایی جای‌نام‌های مورد مطالعه جمع‌آوری کند.

۲- توجه به زبان منطقه مورد مطالعه پیوسته مدّ نظر بوده و هر جای‌نام با توجه به معانی عناصر لغوی تشکیل‌دهنده آن در زبان منطقه مورد مطالعه، ریشه‌شناسی شده است. در مواردی هم که جای‌نام‌های دیگر مناطق ایران به روشن‌شدن معنای جای‌نام‌های منطقه ارسباران کمک می‌کرده‌اند، نگارنده به‌صورت ضمنی به تحلیل و ریشه‌یابی آنها نیز پرداخته است.

۳- تاجایی که مقدور بوده است، جای‌نام‌های دارای عناصر لغوی مشترک به‌صورت گروهی مورد بررسی قرار گرفته‌اند؛ چه این روش در مطالعات جای‌نام‌شناسی، پژوهشگر را در یافتن پارادایم‌ها و به‌تبع آن روشن‌شدن بسیاری از ابهامات یاری خواهد کرد. علاوه بر این، اتخاذ چنین روشی باعث سهولت بیشتر و جلوگیری از تکرار جای‌نام‌های مشابه می‌شود.

• نخست بپردازیم به جای‌نام‌هایی که در ساخت‌واژه آنها جزء دیل [-dil] به چشم می‌خورد. جزء «دیل» در این جای‌نام‌ها به معنی «دژ» یا «قلعه» است که از -didā/

-daidā* مشتق شده:

سغندل [Siḡindil]: روستایی در دهستان ازومدل بخش ورزقان شهرستان اهر در ۵ کیلومتری شرق ورزقان و ۲ کیلومتری راه تبریز به اهر. ساکنان این روستا شیعی مذهب و ترک‌زبان‌اند. جزء siḡ در جاینام *siḡēn-dil* به معنی «سنگ» است که از ریشه ایرانی باستان -sikā* می‌آید (Asatryan, 2016: 245؛ دربارهٔ جاینام‌های ساخته‌شده با siḡ، نک: Kirakosian 2015: 269-276). بنابراین می‌توان این جاینام را «دژ سنگی» معنا کرد.

ویژگی‌های طبیعی منطقه نیز ریشه‌یابی مذکور را تأیید می‌کنند. سنگ نبشتهٔ اورارتویی، در شمال روستای سغندل، در نزدیکی اهر (مشکور ۱۳۴۹: ۵۴-۵۷) و نیز بقایای دژهای ساسانی در این منطقه (نک: ترابی طباطبایی ۱۳۵۵: ۳۶۸/۲) گواه این مدعاست. کتیبهٔ سغندل در نزدیکی روستایی به همین نام در بالای کوهی به نام زاغی و در پنج کیلومتری ورزقان قرار دارد. طول آن ۱۱۵ و عرض آن ۴۷ سانتی متر است و مشتمل بر ۱۰ سطر است. کتیبهٔ سغندل از آثار مهم دوران اورارتویی است که بر اساس مطالعات انجام شده به ساردوری دوم (۳۳-۷۵۰ ق.م)، پسر آرگیشتی اول تعلق دارد و در آن از حمله به ناحیه‌ای کوهستانی پولوآدی و گشودن ۲۱ دژ و تصرف ۴۵ یا ۴۴ شهر در یک روز سخن می‌رود. ملیکیشولی دانشمند و اورارتوشناس گرجی نیز که این کتیبه را ترجمه کرده از وجود **قلعه-های مختلفی** در اطراف آن خبر داده است. این منطقه به دلیل ویژگی‌های جغرافیایی منحصربه‌فرد و دارا بودن **نواحی مستحکم** همواره از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده‌است. بابک خرم‌دین در همین منطقه در برابر خلافت عباسی قیام کرد و مبارزات خود را پی گرفت (نفیسی ۱۳۴۲: ۱۶۸؛ مشکور ۱۳۴۹: ۱۴۰). بنابراین داده‌های زبان‌شناسی و شواهد تاریخی هر دو صحت ریشه‌شناسی مزبور را تقویت می‌کنند.

صومعه‌دل [Soma‘a-dil]: از روستاهای تابع دهستان اوزومدل بخش ورزقان شهرستان اهر در ۵/۵ کیلومتری شرق ورزقان و ۴ کیلومتری راه تبریز- اهر. جزء نخست این جاینام آشکار است و نیاز به توضیح ندارد. در همین منطقه روستاهای دیگری نیز وجود دارد که نام «صومعه» بر آنان اطلاق شده‌است، از آن جمله‌اند:

۱- روستایی از توابع بخش هریس شهرستان اهر در ۹ کیلومتری شمال هریس و ۱۶ کیلومتری راه تبریز به اهر؛

۲- روستایی دیگر جزء دهستان حومه بخش مرکزی شهرستان اهر در ۹/۵ کیلومتری شمال غربی اهر و ۴/۵ کیلومتری راه تبریز به اهر؛

۳- روستای کوچکی در دهستان بخش کلیبر شهرستان اهر در ۲ کیلومتری شمال کلیبر و ۲ کیلومتری راه اهر-کلیبر.

جزء دوم این واژه، یعنی dil- همان طور که بالا ذکر شد به معنی «دژ» یا «قلعه» است. بنابراین جاینام صومعه‌دل به معنی «صومعه - دژ» است.

تخمدل [Taxmdil]: روستایی در دهستان اوزومدل بخش ورزقان شهرستان اهر در

۹ کیلومتری شمال شرقی ورزقان و ۷ کیلومتری راه تبریز به اهر. در منابع جغرافیایی جدید نام این روستا را به شکل Tuxmdil و Tuxumdil ضبط کرده‌اند. گویا این نام تحت تأثیر رسم‌الخط عربی- فارسی و به سبب عدم انعکاس مصوت‌ها، ابتدا به Tuxmdil و سپس تحت تأثیر لهجه ترکی منطقه به صورت Tuxumdil تلفظ شده‌است.

به‌رحال شکل اصیل این کلمه همان Taxmdil است. جزء نخست این واژه، یعنی

تخم (اوستا: taxma- و فارسی: tahm) به معنی «نیرومند»، «شجاع» و «دل‌آور» است. همان طور که «تهم» در واژه تهمین (از القاب رستم) به معنی «نیرومند» و «بی همتا در بزرگی و قامت» است (Asatryan 2016: 245). پس تخمدل به معنی «دژ استوار و مستحکم» است.

• جاینام‌هایی با عنصر لغوی سغ [-siγ]:

سغین [Siγin]: از روستاهای دهستان کیوان بخش خداآفرین شهرستان تبریز در ۱۹/۵ کیلومتری جنوب خداآفرین و ۱۲/۵ کیلومتری راه اهر - کلیبر. siγ در *siγ-ēn از *sikā- در ایرانی باستان به معنای «سنگ» مشتق شده و پسوند -ēn هم در این واژه پسوند جنس است. بنابراین این جاینام به معنای «سنگی» است یعنی «جایی که از سنگ یا در دل سنگ (کوه) ساخته شده است» (Asatryan, в печати). در دهستان حسن‌آباد بخش کلیبر شهرستان اهر (در ۳۰ کیلومتری جنوب غربی کلیبر و ۲۱ کیلومتری راه فرعی تبریز - اهر) نیز روستایی به نام **سنگین** وجود دارد که صورت جدیدتری از همین جاینام **سغین** است.

سیغار [Siγār]: از روستاهای تابع دهستان اوزومدل بخش ورزقان شهرستان اهر در ۱۷ کیلومتری غرب ورزقان و ۵ کیلومتری راه تبریز - اهر. جزء نخست کلمه همان‌طور که در بالا توضیح داده شد siγ از ایرانی باستان *sikā- به معنای «سنگ» می‌آید. معنی جزء دوم این کلمه یعنی «غار» نیز واضح است و در مجموع به معنای «غار سنگی» است. روستایی به نام سیگار [sigār] نیز در بخش مرکزی شهرستان لامرد در جنوب استان فارس وجود دارد که در گذشته سغار [siγār] نامیده می‌شده است، وجود چندین غار در در کوه‌های مشرف به این روستا صحت این ریشه‌شناسی را تقویت می‌کند.

• جاینام‌های ساخته شده با عنصر لغوی «کلا» [kalā]:

کلانق [kalālaq]: روستایی از دهستان کلیبر بخش کلیبر شهرستان اهر در ۵/۵ کیلومتری جنوب کلیبر در کنار راه اهر - کلیبر.

جزء نخست این جاینام یعنی «کلا» [kalā] به معنای «قلعه»، «روستای کوچک» یا «دژی» است که در بر روی کوه یا مکانی مرتفع واقع شده است» (برای آگاهی بیشتر درباره وجه اشتقاق این واژه، نک. Asatryan, forthcoming). این واژه در بسیاری از جاینام‌های

ایران از جمله در مناطق خراسان، کرانه دریای کاسپی، آذربایجان، کردستان و حتی سیستان و بلوچستان (برای مثال: ماران‌کلاته [Mārān-kalāta]، مرزبان‌کلاته [Marzbān-kalāta]، کیاکلاته [Kiyā-kalāta]، زنگی‌کلاته [Zangī-kalāta]، کلاته‌اسبی [Kalāta-asbī]، کلاته‌آراز [Kalāta-ārāz]، کلاته‌آتش [Kalāta-ātaš]، کلاته‌خیج [Kalāta-xīj]، کلاته‌مشایخ [Kalāte-mašāyex]، کلات نادری [Kalāt-e Nādirī] و باهوکلات [Bāhū-kalāt]) به شکل‌های کلا [kalā]، کلات [kalāt]، کلاته [kalāta] و کُلا [kulā] به چشم می‌خورد و اختلاف معنایی چندانی بین اشکال مختلف این کلمه وجود ندارد. گونه‌های گویشی این واژه نیز در زبان‌های کرانه کاسپی، کردی و بلوچی به صورت‌های kolā, kalā, kolā, qalā kalāya و به معنی «روستا»، «قلعه» و «اقامتگاه» ثبت شده است.

شرایط جغرافیایی منطقه‌ای که روستای **کللق** در آنجا واقع شده به روشنی گویای وجه اشتقاق نام این روستاست: این روستا بر بالای کوهی است که در آنجا بقایای یکه قلعه کهن به چشم می‌خورد.

کلاسور [kalāsur]: در دهستان حسن آباد بخش کلپیر شهرستان اهر در ۲۱ کیلومتری غرب کلپیر و ۲۱ کیلومتری راه اهر-کلپیر.

نام این روستا در برخی منابع به صورت **کلاثور** ضبط شده که مأخوذ از رسم‌الخط عربی است و گویا به سبب شباهتی است که بین این واژه و کلمه **ثور** عربی به معنی «گاو نر» یافته‌اند. جزء نخست این جاینام همان‌طور که پیشتر ذکر شد به معنی «روستا؛ اقامتگاه؛ قلعه» است. بخش دوم این واژه یعنی **sur** نیز به معنی «حصار» یا «دیوار شهر» است.

کلاله [kalāle]: نام دو روستا به متخصصات زیر:

۱- روستایی از توابع دیزمار شرقی بخش ورزقان شهرستان اهر در ۴۱/۵ کیلومتری

شمال ورزقان و ۴۰ کیلومتری راه تبریز-اهر؛

۲- روستایی در دهستان منجوان بخش خداآفرین شهرستان تبریز در ۲۷ کیلومتری جنوب غربی خداآفرین و ۲۵ کیلومتری راه اهر- کلیبر.

این جاینام از دو جزء **کلا** (یعنی «قلعه») و **له** که پسوند تصغیر است مشتق شده و در مجموع به معنی «قلعه کوچک» است.

• جاینام‌هایی که در ساختار آنها جزء **xū/ōy** به چشم می‌خورد:

۱- **خوین‌دیزخ** [Xū/ōyīn-dīzax]: از روستاهای دهستان اوزومدل بخش ورزقان شهرستان اهر در ۱۹ کیلومتری شمال شرقی ورزقان در ۱۴ کیلومتری راه تبریز به اهر.

۲- **خوین‌رود** [Xū/ōyīn-rūd]: در دهستان حسن‌آباد بخش کلیبر شهرستان اهر در ۲۶ کیلومتری غرب کلیبر و ۲۴ کیلومتری راه اهر به کلیبر.

پسوند **-ēn** (**-*aina**) که در جاینام‌های فوق به چشم می‌خورد پسوند جنس است، بنابراین به احتمال بسیار واژه **خوین** از **-hwad*** به معنی «نمک» مشتق شده است که در زبان کردی نیز به صورت **xway, xwē** و در بلوچی به شکل **wād/wad** وجود دارد. اگر این فرضیه را محتمل بدانیم، می‌توانیم واژه «خوین» را به «مکان نمکی یا جای پر نمک» معنا کنیم که ظاهراً هم چنین معنایی پذیرفتنی است. البته ردّ و قبول فرضیه بالا مستلزم آگاهی از شرایط جغرافیایی منطقه است. برای مثال، وجود رگه‌های نمک در منطقه می‌تواند چنین حدسی را تقویت کند. در مورد شهر **خوی** نیز که در منطقه‌ای نمکی در شمال دریاچه ارومیه واقع شده است، به احتمال قریب به یقین چنین وجه اشتقاقی صادق است.

جاینام‌های دیگر

حیران [Heyrān]: روستایی در دهستان کلیبر بخش کلیبر شهرستان اهر در ۱۸ کیلومتری جنوب کلیبر و ۱/۵ کیلومتری راه اهر به کلیبر. شکل اصیل تلفظ این واژه Hērōn و معنی آن «مه‌آلود» است که از زبان تالشی و تاتی می‌آید و چشم‌انداز مه‌آلود این روستا سبب چنین نامگذاری‌ای است. همانطور که این نام به گردنه **حیران** نیز اطلاق شده است. باید توجه داشت که صورت نوشتاری این واژه و وجود حرف «ح» در آن به سبب تعریب و تحت‌تأثیر رسم‌الخط عربی-فارسی است، همان‌طور که در صورت نوشتاری و دگرگون‌شده جاینام‌هایی مانند قاسان (کاشان)، قمصر (کمسر) و طره (تره) با چنین دگرگشتی مواجهیم یا مثلاً صورت اصیل جاینام طالقان، همان‌طور که در تاریخ آریستاکس لاستیورتسی (Aristakes Lastivertc'i) - مورخ ارمنی سده یازدهم میلادی - ضبط شده Tałakan بوده است (برای آگاهی بیشتر در این باره، نک. - Akbarzade 2019: 305-307).

علویق [Alavīy/g]: نام دو روستا در منطقه ارسباران به شرح زیر:

۱- روستایی در دهستان بخش کلیبر شهرستان اهر در ۲۱ کیلومتری جنوب کلیبر و ۲ کیلومتری راه شوسه اهر-کلیبر؛

۲- روستایی در دهستان اوزومدل بخش ورزقان شهرستان اهر در ۷ کیلومتری شمال غربی ورزقان و ۴/۵ کیلومتری راه تبریز به اهر.

نام این روستا متشکل از دو جزء ala + -vīy است که جزء نخست آن (ala) به سبب تعریب که پیشتر درباره آن سخن رفت و به دلیل تبادر نام **علی** به ذهن با «ع» نوشته شده است. حال اگر فرض کنیم که -vīy- از -waig-* مشتق شده است ala را نیز در این جاینام می‌توان نام گیاه یا درختی دانست که در این منطقه فراوان بوده است. زیرا همان‌طور

که می‌دانیم استفاده از نام گیاهان برای نامگذاری اماکن جغرافیایی بسیار متداول است. البته جزء نخست این جاینام از **arduḫiya* (قس: اوستایی *ərəziḫiya*) به معنی «عقاب» نیز می‌تواند باشد همان‌طور که در جاینام الموت دیده می‌شود (قس: فارسی آله، کردی *alō .halō* گویش‌های کاشان: *alō, öloh, öloh*، (ابیانه)، *alō, öloh*، (طره)، *hölö* (چیمه)، *oloh* (فریزهند، بیده‌ند)). در میانرود مازندران نیز روستایی به نام *al* داریم که آن هم به معنی «عقاب» است.

جزء «ویق» [*Vīy/g*] نیز می‌تواند مخفف کلمه «بهیق» [*Behīy*] باشد که از واژه **vihik* به معنی «خوب یا بهتر» آمده است (قس: فارسی میانه *vih*، فارسی میانه مانوی (*wahī /why/(?)*). باید توجه داشت که پسوند *-īy/-yq* در بسیاری از موارد در ایرانی میانه به *-īk* بدل می‌شود همان‌طور که این ابدال در مورد *-ak*, *-aq /ʔq* نیز صورت می‌گیرد.

مرناب [*Marnāb*]: روستایی در دهستان مواضع خان بخش ورزقان شهرستان اهر در ۱۸ کیلومتری شمال شرقی تبریز و ۶ کیلومتری راه اهر- تبریز.

جزء نخست این واژه یعنی **مرن** که در کردی نیز به صورت **مره** دیده می‌شود باید از «مِعْرَه» [*mi'are*] در آرامی اخذ شده باشد که به معنی «اشکفت»، «غار» و یا «صخره» است. البته به نظر نمی‌رسد که این اقتباس در دوران باستان انجام شده باشد. به احتمال بسیار وجود گروه‌های سامی آرامی‌زبان - که در ایران آسوری نامیده می‌شوند- در این منطقه ساکن شده و یادگاری از خود در این جاینام‌هایی از این دست به جا گذاشته‌اند. عنصر لغوی **آب** در این واژه جای هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد که نام این روستا از اسم یک رودخانه یا چشمه اقتباس شده است. بررسی جغرافیایی منطقه نیز این صحت این حدس را اثبات می‌کند؛ در این منطقه چشمه‌ای وجود داشته که ساکنان روستا آب شرب خود را از

آنجا تأمین می‌کرده‌اند. بدین ترتیب می‌توان گفت مرئب به معنی «آبی است که از دل غار یا صخره سرچشمه می‌گیرد».

وینق [Vīnay/g]: روستایی از دهستان منجوان بخش خداآفرین شهرستان تبریز در ۲۹ کیلومتری جنوب غربی خداآفرین و ۲۱/۵ کیلومتری راه اهر-کلیبر. واژه وینق احتمالاً از ایرانی میانه *vēnak** به معنی «بینی» گرفته شده است (قس: فارسی میانه *vēnik*، فارسی میانه مانوی *wēnīg*، فارسی نو *bīnī*). باز هم تأکید می‌شود که استفاده از چنین الگوهایی یعنی تشبیه عوارض جغرافیایی به اعضای بدن انسان) در جاینام‌ها بسیار رایج است. در همین منطقه ارسباران روستایی به نام **بورون درق** (-Būrūn *daray/bwrwndrq*). در دهستان اوزومدل بخش ورزقان شهرستان اهر) داریم که از دو جزء **بورون** به معنی «بینی» و **درق** به معنی «دره» تشکیل شده است. حال با یافتن وجه اشتقاق جاینام «وینق» در این منطقه به ضرس قاطع می‌توان گفت که صورت کهن جاینام «بورون درق» نیز *Vēnak-darak** بوده است که با تغییر بافت جمعیتی منطقه آذربایجان و ترکی شدن جاینام‌ها به **بورون درق** برگردانده شده است. با به‌کارگیری این روش و یافتن پارادایم‌ها، صورت کهن و ایرانی بسیاری از جاینام‌های آذربایجان را می‌توان بازسازی کرد.

هلان [Halān]: نام سه روستا با مختصات زیر:

- ۱- هلان در دهستان حومه بخش مرکزی شهرستان اهر، در ۲۷/۵ کیلومتری غرب اهر و ۵ کیلومتری راه تبریز- اهر؛
- ۲- روستای هلان دهستان یافت بخش هوراند شهرستان اهر در ۲۰ کیلومتری شمال شرقی هوراند و ۴۲ کیلومتری راه اهر- کلیبر؛
- ۳- هلان در دهستان ورگهان بخش هوراند شهرستان اهر در ۲۸/۵ کیلومتری جنوب شرقی هوراند و ۱۴ کیلومتری راه اهر- کلیبر.

واژه halān از ایرانی باستان -hardānā* می‌آید که در زبان‌های ایرانی شمال غربی (شاخهٔ مادی) به صورت اوزن و در زبان‌های ایرانی جنوب غربی (شاخهٔ پارسی) به شکل الوم باقی مانده‌است. در وجه اشتقاق این جاینام باید گفت که گویا در این منطقه گیاه ارزن به فراوانی می‌رویده و به همین سبب، نام این روستا از اسم این گیاه اقباس شده‌است. در واقع هلان را باید یک phytotoponym به شمار آورد.

کتابنامه

- ترابی طباطبایی، جمال (۱۳۵۵)، *آثار باستانی آذربایجان*، تهران.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۴۹)، *نظری به تاریخ آذربایجان و آثار باستانی و جمعیت‌شناسی آن*، تهران.
- نفیسی، سعید (۱۳۴۲)، *بابک خرم‌دین، دلاور آذربایجان*، تهران.
- Asatrian, G., *Etymological Dictionary of Persian*, Forthcoming.
- Akbarzadeh, S. (2019), "On Two Suffixal Elements in the Toponymy of Aturpatakan-South Caspian Region", *Iran and the Caucasus*, vol. 23.1, pp. 83-86.
- Kirakosian, H. (2015), "les tarces de l'iranien *sikā- "pierre" dans la toponymie iranienne", *Iran and the Caucasus*, 13.3, pp. 269-276.
- Акбарзаде, С. (2018), "Особенности передачи иранских топонимов арабской графикой", *CAUCASO- CASPICA: Труды Института востоковедения Российско-Армейского (Славянского) университета, Ереван*, vol. III, сс. 305-308.
- Асатрян, Г. (2016), "Крепост, укрепление в иранской топонимии", *CAUCASO- CASPICA*, vol. I, сс. 241-248.
- Асатрян, Г., *Этюды по этнолингвистике Южного Каспия*, в печати.

On the Etymology of Some Place-names of the Arasbārān Region

*Soroush Akbarzadeh**

Abstract

The article presents an analysis of the place-names with the formants *-dil*, *siy-*, *-kalā*, and *xū/ōy-*, attested in the the north-western provinces of Iran.

Keywords: Iranian Toponymy, Iranian Etymology, Arasbārān

* Russian-Armenian (Slavonic) University, Yerevan

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۸

(صص ۱۷-۴۱)

اصطلاحات گیلکی برای چوب و وسایل ساخته شده از چوب درختان جنگلی

در روستای بی‌بالان گیلان

قاسم حبیبی بی‌بالانی*

چکیده

این مقاله به بررسی و مستندسازی دانش بومی مرتبط با اسامی و اصطلاحات درباره چوب و تولیدات چوبی در منطقه بی‌بالان در استان گیلان می‌پردازد. دانش بومی شامل تجربیات و آگاهی‌هایی است که از طریق مشاهده، تجربه و سعی و خطا توسط مردم محلی به دست آمده و به طور غیر مکتوب از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است. این دانش به عنوان بخشی از میراث معنوی، می‌تواند نقشی حیاتی در توسعه پایدار، به ویژه در زمینه‌های کشاورزی و منابع طبیعی ایفا کند. مطالعه حاضر با استفاده از مصاحبه روشمند به جمع‌آوری و ثبت اصطلاحات بومی مربوط به وسایل چوب جنگلی و تولیدات آنها پرداخته است. نتایج تحقیق نشان می‌دهند که این دانش بومی به دلیل ارتباط عمیق و گسترده‌اش با محیط طبیعی و اجتماعی منطقه، دارای دقت و ارزش خاصی است که می‌تواند در پیش‌بینی و مقابله با تغییرات محیطی و بلایای طبیعی مؤثر واقع شود. حفاظت و ثبت این دانش برای جلوگیری از نابودی آن به دلیل ازدست رفتن کهنسالان و برای انتقال آن به نسل‌های آینده بسیار ضروری است. این مقاله بر اهمیت این دانش به عنوان منبعی ارزشمند برای توسعه پایدار تأکید کرده و ضرورت ثبت و مستندسازی آن را در مواجهه با چالش‌های جهانی یادآور می‌شود.

واژه‌های کلیدی: دانش بومی، وسایل چوبی، تولیدات چوب، بی‌بالان، میراث معنوی

۱. مقدمه

هر منطقه‌ای که دارای گویش و زبان محلی خاص است، به‌منظور تعامل و هماهنگی بین گویشوران در ارتباطات روزانه، به استفاده از لغات و اصطلاحات ویژه‌ای نیاز دارد که از نظر ظاهری به اصطلاحات عمومی شباهت دارد؛ ولی از نظر فنی و تخصصی همراه خود پشتوانه‌ای قوی و بااصالت از تجربیات و سعی و خطاهای متفاوت گذشتگان در آن تخصص و علم را دارد که حیاتی به نظر می‌آید. به مجموعه این اطلاعات تخصصی دانش بومی گفته می‌شود. دانش بومی، دانش شفاهی و غیر مکتوبی است که در ارتباط محیطی، اجتماعی و طبیعی گویشوران آن منطقه از طریق سعی و خطا در دوران‌های مختلف به آن رسیده‌اند و نمایانگر سنت‌ها و فرهنگ هر منطقه است (بارانی، ۱۳۸۵: ۱۵) که در سینه جوامع از یک نسل به نسل دیگر منتقل شده است. با توجه به پیچیدگی‌ها و حساسیت‌های خاص موجود در منابع طبیعی و محیط زیست، مجامع بین‌المللی به این نتیجه رسیده‌اند که ثبت و کاربری این مفاهیم و اصطلاحات در سطح ملی و حتی بین‌المللی ضروری است (همان). از آنجایی که این دانش توسط گذشتگان و نیاکان هر قومی مورد آزمایش قرار گرفته و پذیرفته شده است، انتقال آن به نسل جدید به آسانی صورت می‌پذیرد. این دانش حاصل مشاهدات دقیق، عمیق و در عین حال گسترده درباره گیاهان، پرندگان، جانوران، آفات و امراض، کاربری‌های مختلف زمین، وسایل و ادوات کاربردی و منطقه‌ای، و نوع خاک آن منطقه می‌باشد (حبیبی بی‌بالانی و همکاران، (۱) ۱۳۹۸: ۹؛ Joudi and Haibi Bibalani, 2010:1081). از آنجایی که افراد محلی با این دانش زیسته‌اند، می‌توان به‌نوعی این دانش را دارای قدرت پیش‌بینی‌کنندگی برای وقایع کوتاه، میان و بلندمدت برای موارد قابل تغییر مانند اقلیم‌شناسی، هواشناسی و هیدرولوژی دانست که مردمان را از بلایای طبیعی محافظت می‌نمایند (فروزه و همکاران، ۱۳۹۶: ۴۰). از منظر دیگر، این دانش از نیازهای به‌وجودآمده در دوران‌ها و اعصار مختلف سرچشمه گرفته و به‌طبع مناسب‌ترین و سازگارترین دسته‌بندی‌ها را برای زیست به‌همراه دارد. همه این دانش نامکتوب، اگر با نیازهای کنونی مردمان ناحیه هماهنگی داشته باشد می‌تواند راهگشای بسیاری از مشکلات

جوامع علمی و غیرعلمی عصر حاضر گردد (همان). لذا ثبت و حفاظت از این مفاهیم که میراث معنوی هر قوم تلقی می‌شود، می‌تواند نقش مؤثری در اصلاح و ارتقاء فعالیت‌های کشاورزی و حفظ منابع طبیعی به‌منظور ایجاد محور اصلی توسعه آن منطقه بازی کند (حبیبی بی‌بالانی و همکاران، (۲) ۱۳۹۸: ۶۰).

متأسفانه با رشد زندگی صنعتی و عدم رغبت جوانان به آموختن این دانش غیر مکتوب، با درگذشت کهنسالان هر قوم، این دانش با شتاب روزافزون قبل از ثبت و بدون این که از نسلی به نسل دیگر منتقل گردد، از بین می‌رود (کیاسی و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۵۳). از ویژگیهای مهم این دانش سازگاری آن با تغییرات محیطی هر منطقه می‌باشد. یکی از این نوع سازگاری‌ها مربوط به چگونگی بهره‌وری از چوب درختان جنگلی و تولیداتی است که از آن به‌دست می‌آید (حبیبی بی‌بالانی و همکاران، (۱) ۱۳۹۸: ۱۰).

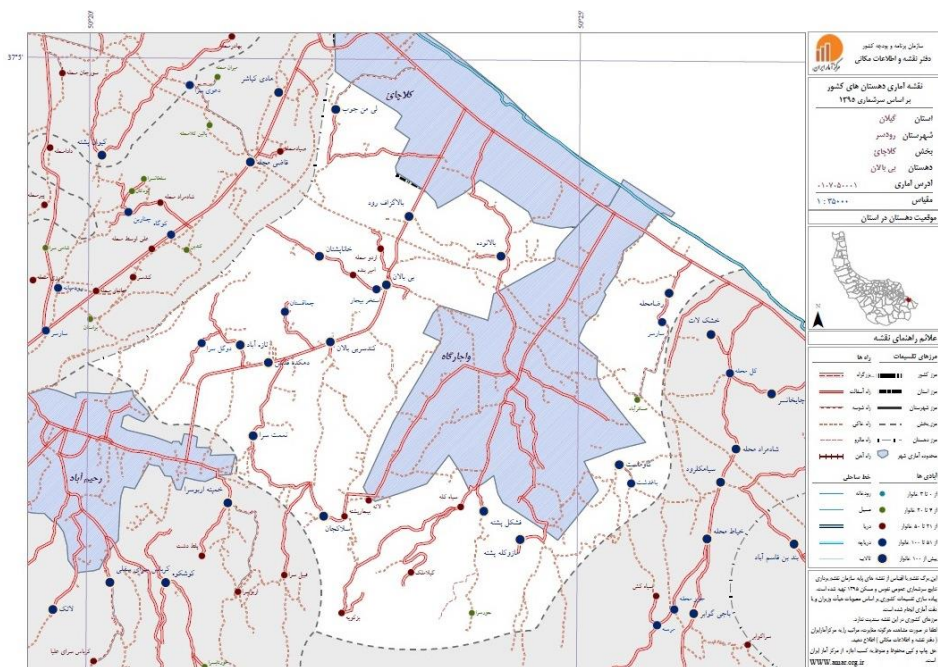
در حوزه گردآوری و ثبت گویش‌ها و لهجه‌های استان گیلان خوشبختانه اقدامات ارزشمندی انجام شده است که از آن جمله می‌توان به ستوده (۱۳۹۵: ۹۵)، مرادیان گروسی (۱۳۹۵: ۶۰)، سید رضی (۱۳۹۹: ۷۱)، نصرتی سیاهمزیگی (۱۳۹۶: ۴۳)، یوسف‌نژاد و سبزه‌علی‌پور (۱۳۹۶: ۹)، برهانی‌نیا (۱۳۹۶: ۸۳) و سبزه‌علی‌پور (۱۳۹۰: ۲۸) اشاره کرد. در این تحقیق کوشش شده که به‌طور جامع و تخصصی اصطلاحات حوزه کشاورزی و منابع طبیعی و اسامی و اصطلاحات مربوط به وسایل و تولیدات چوبی دهستان بی‌بالان گردآوری و مورد بررسی قرار گیرد.

روش‌شناسی

منطقه مورد مطالعه

دهستان بی‌بالان با مرکزیت روستای بی‌بالان در شهرستان رودسر و در حدود ۲۰ کیلومتری شهر رودسر و ۸۵ کیلومتری شرق شهر رشت (مرکز استان گیلان) در طول جغرافیایی ۵۰ درجه و ۲۳ دقیقه و ۲ ثانیه شرقی و عرض جغرافیایی ۳۷ درجه و ۳ دقیقه و ۱۲ ثانیه شمالی و در ارتفاع صفر متر از سطح دریای آزاد واقع شده است. محل سکونت

ساکنان این دهستان در روستاهای بی‌بالان، کندسر بی‌بالان، چماقستان (بهارسرا)، دهکده قدس، تازه‌آباد، دوگل‌سرا، نعمت‌سرا، استخربیجار، امیربنده، اردومحله، خاناپشتان، بالاگزافرود، بالانوده، لی‌مینجوب، سلاکجان، بیجارپشته، لاته (سلاکجان)، سیاه‌کله، گیل-ملک، بزکویه، فشکل‌پشت، مازوکلہ پشت، باغدشت، گاوماست، عسکرآباد و رضامحله می‌باشد (سازمان جهاد کشاورزی استان گیلان، ۱۳۹۳: ۶۰؛ سالنامه آماری استان گیلان، ۱۳۹۰: ۴۱).



تصویر ۱: نقشه دهستان بی‌بالان (مرکز ملی آمار ایران)

روش مطالعه

اصطلاحات تخصصی این پژوهش توسط محققین که خود گویشور گیلکی هستند از دو دهه پیش گردآوری شد. به‌منظور استفاده از یک روش علمی و مدون اقدام به تهیه فرم و جدول مخصوص برای جمع‌آوری گردید که به‌صورت مصاحبه با کهنسالان و جمع‌آوری اطلاعات بعد از تکمیل فرم‌ها صورت گرفت. در این مصاحبه‌ها از پرسشنامه ثابت استفاده

نشد تا گویشور در محدودیت انتخاب پاسخ‌ها قرار نگیرد. برای گیاهان، حیوانات، پرندگان و وسایل و ادوات از تصویر برای هدایت گویشور به بیان دقیق اصطلاح استفاده شد. از آنجایی که هدف جمع‌آوری اصطلاحات تخصصی گرایش‌های مختلف کشاورزی و منابع طبیعی بود، سعی شد گویشوران، شاغل در این حوزه‌ها باشند. همچنین سعی شد تصاویری واضح و گویا، مرتبط با آن اصطلاح ثبت گردد.

یافته‌ها

اصطلاحات مورد استفاده برای چوب

اشکر /*efker*/ شاخه‌های خشک و نازک درختان؛ بوته‌های خار؛ ساقه‌های باریک و خشک درختان که برای سوخت مصرف می‌شود.
آکس /*æ.kæs*/ خار و خاشاک.

انار شیش /*ænDr ʃiʃ*/ ترکه‌های نازک درخت انار که معلم‌ها برای تنبیه دانش‌آموزان به دلیل مقاومت بالای آن در برابر شکستن مورد استفاده قرار می‌دادند. چوب‌های قطورتر درخت انار هم به صورت سنتی برای تهیه دسته‌بیل مورد استفاده قرار می‌گیرد که بسیار مقاوت می‌باشد.

ایسپیلی /*ispiːli*/ تراشه کوچک چوب که در دست و پا فرو رفته باشد.

آجار /*aːdʒaːr*/ شاخه‌ها و ساقه‌های کوچک درختان که بعد از بریدن خشک شده‌اند.

بیر /*biːr*/ شعله‌آتش بدون دود زغال و هیزم.

بینه /*biː.jæ.næ*/ هر یک از تنه‌های درخت که به دو نیمه تقسیم شده باشد. به صورت سنتی برای این که درختان قطور توسط چهارپا حمل شود آنها را از وسط می‌بریدند که برای حیوان قابل حمل گردد.

پوشته /*'puːʃte*/ کوله‌بار، یک دسته هیزم قابل حمل توسط یک نفر.

پیت /pɪt/ پوسیدگی درخت در اثر فعالیت قارچ یا حشرات؛ توخالی؛ دل پوسی درخت.

پیتابون /pɪtəbuːn/ پوک شدن، دل پوسی تنه درخت.

تاشه /təːʃæ/ تکه چوبی که توسط تیشه از چوب جدا می شود.

تلاشه /təːʃeɪ/ تکه چوبی که از یک چوب جدا می شود و بیشتر از شکستن چوب و یا درخت ایجاد می گردد.

توکا /tuːkə/ قیم چوبی درخت؛ قیم های چوبی به صورت سنتی برای مواردی که احتمال افتادن وجود دارد مورد استفاده قرار می گیرد و کمتر برای شکل دادن درختان از "توکا" استفاده می شود. این لغت برای وسایل چوبی مورد استفاده برای نگه داشتن درختانی که کج شده اند؛ نیز برای وسایل چوبی نگهدارنده دیوار در حال فروریختن، مورد استفاده قرار می گیرد.

چو /tʃuː/ چوب.

چوله /tʃuːlɛ/ شاخه های جوان درختان و نهال ها؛ واحد مورد استفاده برای همیزم؛ چوب کبریت و سیگار.

چیکه /tʃiːkɛ/ شاخه شکسته شده درخت، شاخه ای که روی درخت سبز می شود.

خاشه /khaːʃɛ/ شاخه نازک درخت.

خال /kɑːl/ شاخه نسبتاً قطور درخت. خال از نظر قطر از خاشه قطورتر می باشد. در ضمن خال به وسایل چوبی مستقل اطلاق می گردد؛ در حالی که خاشه به تکه چوب های متصل به یک چوب دیگر گفته می شود.

خاله /khaːle/ شاخه درخت.

دار خال /daːr xɑːl/ شاخه درخت.

دار خالی /daːr xɑːli/ درخت پوک و میان تهی.

دار کنده /dɑːr kuːndæ/ کنده درخت که بعد از قطع کردن درخت بر روی

زمین باقی می ماند.

دار کینه /da:r ki:ne/ کنده درخت، بخشی از درخت که بر روی زمین باقی می ماند.

دار لاپی /da:r la:pi/ درخت توخالی.

دار ورجن /da:r va:rdʒɛn/ بریدن و قطعه قطعه کردن درخت، بریدن شاخه های اضافه و هرس درخت به منظور تولید چوب با کیفیت.

دارخالاتن /dær xD:lD:tɛn/ بریدن شاخه های درخت به منظور استفاده از برگ های آن برای خوراک حیوانات یا برای کرم ابریشم (در درخت توت).

دارکینه /dær kineh/ بُن درخت؛ ریشه درخت؛ کنده درخت که بعد از قطع بر روی زمین باقی می ماند. به صورت سنتی، اغلب این بخش باقی مانده درختان بعد از قطع، برای ساخت وسایل سنتی همانند گوشت کوب، تخته گوشت، "قندلاک" و غیره مورد استفاده قرار می گیرد.

دریا بَزَر کنده /dærja: ba:zækunde/ کنده های درختی که بعد از انتقال توسط رودخانه به دریا، توسط موج به ساحل منتقل شده است. در این پروسه هر بلایی که قرار بود بر سر این کنده ها بیاید آمده است و مظهر صبر و شکیبایی در شمال می باشد.

دشکن وشکن گوتن /deʃken veʃken goten/ شکستن و تکه تکه کردن درخت و چوب و غیره.

سوجیکه چو /su tʃikɛtʃu/ چوب سه شاخه که به عنوان چنگ برای بالانداختن دسته های کاه برنج مورد استفاده قرار می گیرد.

شکاتم /ʃekatɛm/ تکه چوب هایی که به وسیله تبر در هنگام قطع چوب یا درخت شبیه تراشه جدا می شود و برای سوخت مصرف می شود. "شکاتم" از لحاظ اندازه بزرگتر از تراشه چوب می باشد.

شکت /ʃekat/ چوب فرو کرده به زمین که حیوانات را به آن می بندند؛ چوبی که به -

صورت تیره‌های چوبی در داخل رودخانه برای ایجاد سد موقت قرار می‌گیرد.

شل شاخه وی /ʃel khal vi/ ترکه‌های و شاخه‌های نرم درخت بید که برای سبببافی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

شیش /ʃiʃ/ ترکهٔ نرم، ترکهٔ نازک، چوب نازک.

شیش خال /ʃiʃ xal/ شاخه‌های نرم درخت.

کتل کینه /kætɛlkineh/ کندهٔ درخت به ارتفاع حدود ۲۰ الی ۳۰ سانتی‌متر که برای نشستن استفاده می‌شود.

کچ و کوله /kædʒkuːleh/ چوب خم‌شده.

کلوسه /kluːseh/ تنهٔ بریده‌شدهٔ درخت با ارتفاع نیم متر تا یک متر که برای تولید هیزم برای بخاری چوبی و یا اجاق مورد استفاده قرار می‌گیرد.

کونده /kɔnde/ کندهٔ درخت؛ قسمت پایین‌تنهٔ درخت پس از بریده‌شدن؛ یک قسمت از تنهٔ درخت بریده‌شده با ارتفاع حداکثر ۵۰ سانتی‌متر.

کینه /kiːneh/ کندهٔ درخت، بخشی از درخت که بر روی زمین باقی می‌ماند.

گرم بیر /gɑrm bir/ آتش بدون دود و بدون شعلهٔ ناشی از سوختن هیزم و زغال.

لاپی /'læpi/ درخت توخالی، درختی که دچار دل‌پوسی شده است.

وابین /væ'bin/ یک قطعه از چوب بریده‌شده تنهٔ درخت.

وابین زن /væ'binzæn/ قطعه‌قطعه‌کردن ماهی؛ قطعه‌قطعه‌کردن چوب و تنهٔ درخت، پاکتراشی مجدد علف‌های هرز.

وارجن /'vɜːrdʒɪn/ خردکردن هیزم؛ بریدن شاخه‌های تاج درختان.

وارجه دار /'vɑːrdʒe daːr/ درختی که شاخه‌های آن برای تعلیف دام بریده شده است.

هیما تش /'hɪmətæʃ/ آتش ناشی از سوختن هیزم.

هیمه /'hɪmə/ هیزم (تصویر ۲- شمارهٔ ۳).

همیمه بار /'hIməbɑ:r/ کوله‌بار هیزم.

همیمه پشته /'hIməpʊʃt/ کوله‌بار هیزم (تصویر ۲- شماره ۲).

همیمه چوله /'hIməʃu:l/ هیزمی که از شاخه‌های نازک چوب تهیه شده باشد (تصویر ۲- شماره ۳).

همیمه کولبار /'hImə,kəʊlba:r/ کوله بار هیزم؛ مقداری از هیزم که بر دوش حمل می‌شود (تصویر ۲- شماره ۲).

وسایل چوبی مورد استفاده در ساختمان‌سازی

آجار /ə'dʒɑ:r/ چوب‌های دیوار ساختمان‌های گلی.

اره کسما /æ'rɛhkæsma/ نوعی اتاق چوبی که دیواره‌های آن با چوب درختان جنگل کوبیده شده و داخل آن را با گِل پر می‌کنند.

اوروسی /'aʊərs/ درهای تخته‌ای کشویی در مساجد و مغازه‌ها، نوع شیشه‌دار با شیشه‌های رنگین در منازل اشرافی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

اوشان /'oʊʃən/ سرچوب‌هایی که در سربندی‌های منازل چوبی مورد استفاده قرار می‌گرفت.

بَلت /bə'læt/ دروازه چوبی و نرده‌ای باغ و حیاط‌ها در قدیم؛ محل عبور از روی پرچین که اغلب نردبان‌های کوچکی هم برای عبور قرار داشت.

بومبر /'bɒmbər/ دری چوبی که در زمان بسته‌بودن بالای پله‌های چوبی "تلاز" به‌نحوی قرار می‌گرفت که ادامه "تلاز" می‌شد و از افتادن بچه‌ها از روی پله جلوگیری می‌کرد.

پَره کویی /pɑrɛ'ku:bi/ کوبیدن تخته به لبه‌های شیروانی که مانع نفوذ باد به زیر شیروانی می‌شود.

تکایل /tækɑ:'ji:l/ نرده تراس طبقه دوم که به‌صورت جفت در دو طرف ستون

تراس نصب می‌شود و برای نگهداری وسایل مختلف روی آن مورد استفاده قرار می‌گیرد. چوب‌هایی که به صورت مورب به عنوان حامی به ستون‌ها و یا درختان زده می‌شود؛ قیم (تصویر ۳- شماره ۵).

تَلار /tɑ:ˈlɑ:r/ تراس طبقهٔ دوم منازل قدیمی که از چوب درست می‌شود (تصویر ۳- شماره ۹).

تلمبار /ˈtæɪ.ɛm.bɑ:r/ انباری که برای نگهداری هیزم و نیز برای پرورش کرم ابریشم مورد استفاده قرار می‌گیرد.

چیرنال /ʒɪrˈnɑ:l/ نعل پایین که چوبی بوده و ستون دیوارها در منازل گلی قدیمی روی آن سوار می‌شوند.

چَپر /tʃɑ:ˈpɑ:r/ پرچین چوبی حاشیهٔ باغ؛ دیوارهایی از شاخ‌وبرگ درختان، نی و حتی سیم خاردار.

چَپر پایه /tʃæpərˈpæje/ پایه‌های چوبی دارای ارتفاع یک‌ونیم متر و با قطر شش الی هفت سانتی‌متر.

خَر دار /xɔ:ˈrˈdɑ:r/ قطورترین و بزرگترین چوب استفاده شده در سقف خانه‌های مسکونی و تلمبار.

خَرک /xæˈræk/ چوب‌های بلندی که با فاصلهٔ ۵۰ الی ۷۰ سانتی‌متری از هم در نزدیکی سقف اتاق‌های مخصوص ("خرک درین") نصب شده‌اند و از آنها برای خشک کردن شالی‌های برنج در اثر دود ناشی از پخت‌وپز مورد استفاده قرار می‌گیرد. خفنگ /xæˈfæŋg/ چهارچوب یا قسمت فوقانی در یا پنجره.

خوشکه چپر /xɔʃkeˈtʃɑ:pɑ:r/ پرچین‌های خشک؛ پرچین‌هایی که از شاخه‌های خشک درختان ساخته می‌شود.

دَرآزار /dæræfˈzɑ:r/ قسمت‌های بالا و پایین در یا پنجره که بخش‌های نگهدارندهٔ در می‌باشند.

دَرکوره /dɑ:rˈku:r/ پاشنهٔ در؛ در زمانی که لولا برای در و پنجره وجود نداشت،

زوائدی چوبی در بالا و پایین در قرار می‌گرفت که هنگام باز و بسته‌کردن بر روی این زوایند می‌چرخید؛ این زوائد را درکوره می‌گفتند.

دسک /dɛsk/ دستک؛ نرده‌های ایوان و "تلاز" و نیز حاشیه پل‌ها که مانع از افتادن افراد و یا حیوانات می‌گردد. (تصویر ۳- شماره ۶)

دیل /di:l/ محل نگهداری حیوانات و دام‌ها در هوای باز که توسط پرچین چوبی محصور شده است.

رَمش /rɑ:meɪʃ/ پرچین و دیواری از بوته‌های تمشک که حایل بین دو زمین می‌باشد.

زورگیر /zu:rgɪr/. چوب بزرگی که در پایین ایوان "زیگالی خونه" یا خانه‌های گلی نصب می‌شود و چوب‌های ایوان و "تلاز" روی آن به‌صورت عمودی نصب می‌شوند.

زیگال /zɪgəl/ تراشه‌های چوب و یا گیاهان علفی، چوب‌های نازک با قطر حدود سه الی پنج سانتی‌متر که به‌صورت مورب در اسکلت منازل گلی استفاده می‌شود تا کاه‌گل که مصالح اصلی دیوارهای گلی می‌باشد به آن بچسبد.

زیگالی سف /zɪgə ,lisæf/ سقفی که از "زیگال" درست شده باشد.

زیگمه /zɪg.meɪ/ چوب‌هایی که برای ساختن طوبله و یا اطاق به‌صورت چپ و راست روی هم قرار داده می‌شوند و روی آنها را با ملات گل پر می‌کنند.

ساس دکته /sæs də'keɪt/ منازلی که دارای چوب‌های پوشیده می‌باشند و باعث ایجاد پناهگاه سوسک می‌گردد.

سر سکت /sær sæ'ket/ سر ستون؛ چوبی قطور که در سربندی منازل سرچوب‌ها روی آن میخ می‌شوند.

سَرچو /sɑ:rtʃu:/ چوب‌های بلندی که در سربندی منازل و ساختمان‌ها روی سایر چوب‌ها و بر روی اسکلت سربندی قرار می‌گیرد.

سگ در [sæg'dɑr] در چوبی ایوان خانه‌های قدیمی که مانع ورود سگ به‌داخل

ایوان و منزل می‌شود.

سیتین /'siti:n/ ستون؛ ستون چوبی خانه‌های قدیمی (تصویر ۳- شماره ۴).

شلمان /ʃæl'mɑ:n/ الوار و چوب‌های بلند که در سربندی ساختمان‌ها مورد

استفاده قرار می‌گیرد. شهری نیز بین رودسر و لنگرود به همین نام می‌باشد.

فیل پا /fi:l pɑ:/ نعل ستون؛ الوار و چوب قطوری که ستون‌ها روی آن قرار

می‌گیرند.

کندیج پر /'kændidʒ bɑ:t/ چوب‌های دایره‌ای شکل که بر روی "کندوج لنگه" و

زیر "کندوج لا" قرار می‌گیرد که با ایجاد یک مسیر افقی حدود ۴۰ سانتی باعث

می‌شود که موش قادر به رفتن داخل کندوج نباشد (تصویر ۳- شماره ۲).

کندیج لا /'kændidʒ la:/ چوب قطوری که اغلب از درخت آزاد می‌باشد و به-

عنوان چوب حمال کندوج بر روی "کندوج لنگه" ها قرار می‌گیرند (تصویر ۳-

شماره ۳).

کندیج لنگه /'kændidʒ lɛŋ/ پایه‌های "کندوج" که از چوب درخت آزاد و یا

لیلکی می‌باشند و بسیار قطور هستند و کندوج توسط چوب‌های قطور افقی به نام

"کندوج لا" بر روی این پایه‌ها قرار می‌گیرند. (تصویر ۳- شماره ۱)

کوتوم /ku:'tu:m/ خانه‌باغ چوبی؛ کومه‌هایی که در باغات و مزارع برای نگهداری،

استراحت و یا پناهگاه در برابر باران ساخته می‌شود.

کومه /ku:'meI/ کلبه کوچک ساخته‌شده از شاخه‌های درختان و گیاه گالی با نام

علمی *Sparganium sp*

لاقه /lægeI/ یک لنگه بار؛ یک لنگه در چوبی.

لت /leIt/ قطعاتی از تخته‌چوب با ضخامت حدود ۳ سانتی‌متر و ابعاد ۴۰ در ۲۰

سانتی‌متر که در منازل مناطق میان‌بند و کوهستانی به‌عنوان پوشش شیروانی مورد

استفاده قرار می‌گیرد، وسیله‌ای چوبی یا آهنی برای تسطیح شالیزارهای شخم‌خورده

به‌منظور آماده‌سازی برای نشاء.

لتازه /'leItəzeI/ تخته‌های دور ایوان و تلار در منازل قدیمی و گلی (تصویر ۳- شماره ۸).

لله چپر /'la:la 'tʃa:pa:r/ پرچین ساخته‌شده از خیزران.

لمبه /læmb/؛ لَمه /leIm/ تخته‌های چوبی که در زیر دامنه شیروانی منازل برای جلوگیری از ورود باد به زیر شیروانی یا سقف اتاق‌ها به‌عنوان سقف کاذب کوبیده می‌شود.

معجر /'ma:ʒa:r/ شبکه چوبی پشت پنجره، هرچیزی که دارای دندان‌های ریز در حاشیه باشد.

نال ستون /na:l 'su:tu:n/ الوار بزرگ که ستون‌های ایوان منازل گلی روی آن نصب می‌شوند (تصویر ۳- شماره ۷).

ورتلار /va:r'tɛla:r/ ایوان کوچک چوبی در طبقه دوم منازل گلی (تصویر ۳- شماره ۱۰).

وسایل ساخته‌شده از چوب

آغوز را /a: 'ku:z ra:/ چوب بلند و نازک که برای چیدن گردو مورد استفاده قرار می‌گیرد.

آغوز ره /a: 'ku:z rɛ/ نک: آغوز را.

آکوله مار /'a:ku:lə ,ma:r/ چوبی به طول نیم‌متر که در بازی "آکوله ماره" استفاده می‌شود.

بُروم /bru:m/؛ بُروم دار /bʊ: 'rʊ:m da:r/ نردبان، چوب و یا شاخه درختی که در مسابقات محلی مانند کشتی گیله‌مردی و یا ورزش‌جنگ، جوایز را به‌منظور نمایش روی آن قرار می‌دهند.

بوم دار /bʊ: 'rʊ:m da:r/ تیر بزرگی از چوب که سربندی خانه روی آن میخ

می شود.

بیل دومه /bɪl duːm/ دسته بیل.

پابدوش /pɑ bɛˈduʃ/ گیره چوبی مثلثی شکل که سوراخی به اندازه قطر دسته بیل در آن ایجاد می کنند و برای آسانی شخم زدن در دسته بیل قرار داده می شود. این وسیله چوبی هم در بیل و هم در "گرباز" مورد استفاده قرار می گیرد.

پادنگ /pɑ dæŋ/ وسیله ای که از چوب درخت افرا پلت یا "کوپ" ساخته می شود و دارای شش الی هفت متر طول با قطر ۲۰ سانتی متر می باشد که به صورت اهرم بر روی سک پایه ای نصب می شود و در انتهای قطورتر این چوب دندانه هایی فلزی نصب می گردد و این اهرم توسط پا بلند می شود و با جدا شدن نیروی پا بر روی شالی ها سقوط آزاد می کند و توسط دندانه های فلزی باعث پوست کندن شالی می گردد (تصویر ۵- شماره ۳).

تخته پُرد /tæxte puːrd/ پل تخته ای، پل چوبی.

تله مار /tæˈlɑːmɑːr/ نوعی دام برای صید پرندگان که از ترکه های چوب ساخته می شود.

چاگاچ /ʃɑ:gɑːʃ/ چوب آبکشی چاه؛ وسیله ای چوبی که به وسیله آن با یک سطل، از چاه آب کشیده می شود.

چان /ʃæn/ چوبی از شاخه های درخت آزاد و یا توت با طول دو متر و قطر پنج الی شش سانتی متر که دارای خاصیت ارتجاعی و غیرشکننده می باشد. در انتهای این چوب زوایدی قرار دارد که از سُرخوردن زنبیل جلوگیری می کند. در دو طرف این چوب زنبیل آویزان شده و وسط این چوب بر روی کتف قرار می گیرد. این وسیله برای حمل وسایل مورد استفاده قرار می گیرد.

چانچو /ʃæn ʃu/ چوب "چان".

چمبوله /ʃɑːbul/ چوبی که وقتی تَر است، آنرا به صورت دایره ای یا به شکل عدد ۵ در آورده و بعد از رشد قطری آن را قطع نموده و پس از خشک شدن برای بستن بار

بر روی چهارپایان مورد استفاده قرار می‌گیرد (تصویر ۵- شماره ۱).

چو جنازه /ʃu dʒe.na.ze/ برانکارد چوبی.

چو کتره /ʃu ka.tre/ کف‌گیر چوبی.

چوپاره /ʃu 'pare/ طبق چوبی؛ سینی و طبق چوبی بزرگ که برای بوجاری برنج مورد استفاده قرار می‌گیرد.

چوئرد /ʃu 'puʁ/ پل چوبی؛ پلی که از یک تنه بریده درخت برای عبور از جوی و یا رودخانه‌های کوچک ایجاد می‌شود (تصویر ۴).

چولاک /ʃu:læk/ لاک چوبی، خاک‌انداز چوبی.

چونبیل /ʃu:nbil/ حلقه چوبی که تنگ اسب و قاطر از آن می‌گذرد و برای محکم‌کردن "پالان" مورد استفاده قرار می‌گیرد.

خویه دومه /xʊjɑ: 'doʊme/ دسته‌پاروی "مرز" گیری به نام "خویه".

داز دومه /dæz du:me/ دسته داس.

درا دومه /dɑ:ra: du:me/ دسته داس درو برنج ("دزه").

دس کولاکوت /dæs ku:læk 'ku:t/ چوب‌دستی چوپانان و کوه‌نوردان که برای دفاع و نیز حمایت در هنگام بالارفتن از مناطق شیب‌دار مورد استفاده قرار می‌گیرد. از این چوب‌دستی برای به‌دوش‌گرفتن وسایل نیز استفاده می‌گردد (تصویر ۲- شماره ۱).

دسه /dɑ:se/ دسته چوبی وسایل مختلف مانند داس، "دزه"، بیل و غیره؛ مقداری از علف و یا چوب که یک فرد قادر به حمل آن به‌صورت کوله‌بار می‌باشد.

دمرده /'dæmɜ:rd/ وسیله‌ای چوبی برای تسطیح دستی به‌منظور آماده‌کردن شالیزار برای نشا. این وسیله از تخته‌چوب و دسته‌ای که به‌صورت T می‌باشد درست شده است.

دو خاله /du: xɑ:lɛ/ چوبی به‌شکل V که از آن برای ساخت تیرکمان استفاده می‌-

شود.

دوخاله چو /duː xɑːlɛ ʃuː/ چوب مخصوص "دوخاله"

دودلی /duː dɛli/ چوب کوچک پپمانند که در گهواره برای جلوگیری از خیس- شدن وسایل گهواره توسط ادرار کودک قرار می‌گیرد و ادرار را به محفظه خاصی به نام "گهواره خاله" می‌ریزد.

دومه /duːm/ دسته چوبی داس، "دَره" و بیل و غیره.

راک /rɑːk/ چوب بلند که گردو با آن چیده می‌شود.

رزین چو /ˈrɛzɪn ʃuː/ چوب V شکل که از آن برای ساختن تیر کمان ("رزین") استفاده می‌شود.

رزین دوخاله /ˈrɛzɪn doʊˈkɑːleɪ/ چوب V شکل که از آن برای ساختن تیرکمان ("رزین") استفاده می‌شود.

رشک شونه /rɛʃk ʃuːn/ شانه چوبی و ریز که در زمان شستشوی موهای سر از آن برای رفع و حذف فیزیکی لاروها و شپش استفاده می‌شود.

ساتور تخته /sɑːtʊər ˈtæxte/ تخته قطور برای ریزکردن سبزیجات و گوشت.

سردی لنگه /sɛrˈdi ˈlɜːŋg/ پله‌های چوبی نردبان.

سغه /seɪf/ سبدي بزرگ که از شاخه‌های ترکه‌ای چوب به صورت بیضی شکل برای حمل کود حیوانی و نشای برنج مورد استفاده قرار می‌گیرد.

سونور /suˈnuːr/ قطعه چوبی با شیارهای مشخص و محاسبه شده که آب جوی و نهر را بین شرکای آب تقسیم می‌نماید.

قاش دچین /gɑʃ deˈʃɪn/ محل نگهداری قاشق‌ها در یک ظرف سبدي یا چوبی.

قند لاک /gænd læk/ ظرفی چوبی با عمق حدود ۵ ال ۱۰ سانتی متر که در وسط آن برآمدگی چوبی وجود دارد و برای شکستن و خردکردن قند مورد استفاده قرار می‌گیرد و در قدیم به عنوان قندان هم در خانواده‌ها مورد استفاده قرار می‌گرفت.

کتره /kætre/ کف‌گیر چوبی.

کتل /kæ'tɛl/ چهارپایه چوبی.

کچک /ka:'ʃa:k/ چوب‌دستی چوپان‌ها.

کَر دوخاله /kɛr du'ka:le/ چوب V شکل که برای ساختن تیرکمان مورد استفاده قرار می‌گیرد.

کل /kæl/ قطعه‌چوبی با شیارهای مشخص و محاسبه‌شده که آب جوی و نهر را بین شرکای آب تقسیم می‌نماید.

کلیز /kə'liz/ ملاقه چوبی.

کنوس کچک /ku:'nu:s ka:'tʃa:k/ چوب‌دستی ("کچک") بسیار محکمی که از چوب درخت ازگیل درست شده باشد.

کولاکوت /ku:'la:kʊt/ چوب‌دستی؛ چوب‌دستی چوپانان و کوه‌نوردان که برای دفاع و نیز حمایت در هنگام بالارفتن از مناطق شیب‌دار مورد استفاده قرار می‌گیرد. از این چوب‌دستی برای به‌دوش گرفتن وسایل نیز استفاده می‌گردد. چوب‌دستی که با آن زنبیل یا دیگر وسایل را کول می‌کنند (تصویر ۲- شماره ۲).

کوما /ku:'ma:/ پتک چوبی بزرگ که برای فروکردن پایه‌های چوبی به زمین مورد استفاده قرار می‌گیرد.

گاچ /gæʃ/ چوبی بلند با یک زائده چوبی در انتهای قطور آن که با آن ترکه‌های درختان را برای چیدن میوه به سمت پایین می‌کشند. قلاب چوبی بزرگ که برای کشیدن "درز"های برنج در "کندوج" مورد استفاده قرار می‌گرفت (تصویر ۵- شماره ۲).

گاره /ga:r/ گهواره؛ وسیله‌ای چوبی برای خواباندن نوزادان (تصویر ۶).

گرباز دومه /ga:rbæz du:m/ دسته چوبی "گرباز".

گَرک /ga:rɛk/ وسیله‌ای که از بافته‌شدن ساقه‌های نرم مو یا گیاه پیچ امین‌الدوله

به‌شکل دایره‌ای ساخته می‌شود و از آن به‌عنوان زیر قابلمه‌ای استفاده می‌کنند. به وسیله‌ای که از بافته‌شدن کاه و گالی برای آویزان کردن هندوانه، قابلمه و غیره بر روی ایوان ساخته می‌شود نیز "گرک" گویند.

گرکن را /gɛrkæn rɑ/ نک: آغوز را.

گوشت کوتون /guʃt kuːtun/ تخته‌قطور برای ریزکردن سبزیجات و گوشت. لاک /læk/ تشت و ظرف چوبی بزرگی که از تنه درخت ساخته می‌شود و برای مالش دادن دستی برگ‌های چای در کارخانه‌های چای‌سازی مورد استفاده قرار می‌گرفت.

لناک /lɛtæk/ تخته‌چوبی که برای بستن استخوان شکسته استفاده می‌شود.

لنکی /laːˈtaːki/ چوب دستی قطور؛ چماق.

لله دام /laːlaː duːm/ دام توری که به دو چوب بلند یا چوب خیزران بسته شده‌اند و به‌صورت بادبزنی مثلثی‌شکل می‌باشد و برای صید بلدرچین مورد استفاده قرار می‌گیرد.

لله گاچ /laːlaː gætʃ/ نی مخصوص آبکشی چاه، وسیله‌ای از نی که یک زائده فلزی یا چوبی بر روی آن نصب می‌شود که به وسیله آن از چاه بوسیله سطل آب کشیده می‌شود.

وربند چو /vɑːrvænd ʃuː/ چوبی که داخل نوار وربند (نوار پارچه‌ای برای بستن نوزادان در گهواره) قرار می‌دهند تا از چین‌خوردن آن جلوگیری کند (تصویر ۶).

وروره /vɜːrvəˈreɪ/ فرفره چوبی مخروطی‌شکل به ارتفاع و قاعده هشت سانتی‌متر.



(۱) کولاکوت (۲) هیمه کولبار، هیمه پشته (۳) هیمه چوله

عکس از حبیب حبیبی بی بالائی از مرحوم قاسم حبیبی
بی بالائی / اواخر دهه ۴۰ شمسی

تصویر ۲- هیمه کولبار (کوله بار هیزم)



- | | |
|----------------|--------------|
| (۱) کندبج لنگه | (۶) دسک |
| (۲) کندبج پر | (۷) نال ستون |
| (۳) کندبج لا | (۸) لئازد |
| (۴) سپتین | (۹) تالار |
| (۵) تکلیل | (۱۰) ورتالار |
- خانه قدیمی با قدمت بیش از ۹۰ سال. پشت بازارچه بی بالان (کلاچای استان گیلان).
جنب حمام قدیم، منزل مرحوم فرج زاده
عکس از صادق فیض بخش

تصویر ۳- اجزای چوبی منزل و انبار برنج



تصویر ۴- چوئرد (پل چوبی)



تصویر ۵- چونبیل یا چمبوله (۱)، گاج (۲)، پادنگ (۳)



تصویر ۶- گاره (گهواره) و وربند چو

بحث و نتیجه‌گیری

نتایج تحقیق نشان می‌دهد که ساکنان دهستان بی‌بالان به صورت سستی از چوب و درختان جنگلی به شکل‌های مختلف استفاده می‌کنند و برای هر کدام از این کاربری‌ها اصطلاح ویژه‌ای را به کار می‌برند. این اصطلاحات هرچند که تاکنون به صورت مکتوب ثبت نشده‌اند ولی از نظر تمامی گویشوران این اصطلاحات منتقل‌کننده مفهوم منحصر به فرد برای آن است.

در این مطالعه مشخص گردید که ساکنان این منطقه برای کاربری‌های ویژه‌ای از وسایل چوبی و تولیدات چوبی درختان جنگلی از اصطلاحات خاص استفاده می‌کنند که به نوعی ریشه در منطقه زیست این گویشوران دارد. اصطلاحات در سه بخش "اصطلاحات مورد استفاده در چوب"، "وسایل چوبی مورد استفاده در ساختمان‌سازی" و "وسایل ساخته شده از چوب" دسته‌بندی گردید که هر یک از این دسته‌ها به ترتیب ۵۵، ۵۰ و ۷۲ مدخل تخصصی جمع‌آوری گردید.

در بخش اصطلاحات مربوط به چوب، بومیان برای بخش‌های مختلف چوب درختان جنگلی — چه در حالت زنده و در حال رشد در محیط جنگل و چه در حالت قطع شده و یا بعد از اتمام دوران زندگی — اصطلاحات خاص و ویژه‌ای مورد استفاده قرار می‌دهند که به نوعی گویای وضعیت آن قطعه چوب می‌باشد؛ مانند چوله، اشکر، بینه، که نشان‌دهنده ابعاد تکه چوب می‌باشد. از دیگر اصطلاحات از این دست می‌توان به خاله (شاخه قطور) و خاشه (شاخه نازک) و اشکر (شاخه‌های خشک و بسیار نازک) اشاره کرد.

در بخش اصطلاحات مربوط به وسایل چوبی مورد استفاده در ساختمان‌سازی، میان بومیان و افراد خبره ساختمان‌سازی و نجاری برای کاربردهای مختلف چوب در بخش‌های مختلف ساختمان اصطلاحات ویژه‌ای که دارای مفهوم خاصی برای اهالی

است رواج دارد که می‌تواند بر اساس قطر و جایگاه وسایل چوبی مصرفی متفاوت باشد؛ مانند بت، بومبر و سگ‌در. همچنین به چوب‌های ترکه‌مانند به قطر حدود دو تا سه سانتی-متر که در سقف ساختمان برای پوشاندن گِل روی آن مورد استفاده قرار یزد "زیگال" گفته می‌شود ولی با همین ابعاد، چوب‌های ترکه-ای که برای دیوارها به-صورت مورب مورد استفاده قرار می‌گیرد "اجار" نامیده می‌شود. چوب‌های "زیگال" و "اجار" از نظر قطر و طول چندان تفاوتی با هم ندارند؛ منتهی چوبی که برای "زیگال" مورد استفاده قرار می-گیرد باید از درختانی باشد که تحت فشار جانبی مقاوم‌تر باشد، مانند ترکه‌های درخت انجیلی ولی برای "اجار" از ترکه‌های ممرز و غیره هم استفاده می‌شود.

وسایل ساخته‌شده از چوب‌های جنگلی نیز همانند کاربری‌های بالا براساس نوع مصرف و نیز شکل‌دهی وسایل چوبی، هر یک دارای اصطلاح خاص خود می‌باشد. این وسایل ساخته و پرداخته شده از چوب‌های جنگلی دارای کاربردهای متفاوتی از جمله مصرف در آشپزخانه (چوکتیره، گوشت کتن و ...)؛ وسایل مورد مصرف در کشاورزی و باغبانی (دازدومه، کولاکوت، آغوز)؛ یا وسایل مورد استفاده در صنایع (چولاکی)؛ یا در شکار (دوخاله چو و لِه دام) هستند.

در مورد "پیت" و "لاپی" هر چند از نظر ظاهری به تنه درخت پوسیده اطلاق می-گردد، ولی وقتی قطر درختی دارای پوسیدگی کمی باشد "پیت" و وقتی عمده چوب تنه درخت دارای پوسیدگی باشد "لاپی" نامیده می‌شود.

بر اساس مطالب ذکر شده، گویشوران بومی منطقه بی‌بالان از نام‌ها و اصطلاحاتی ویژه استفاده می‌کنند که مختص این گویشوران است و از نسلی به نسل دیگر به‌صورت غیر مکتوب و شفاهی منتقل شده است. این نوع دانش بومی در صورت ثبت و ضبط و انتشار از میان نخواهد رفت و دایره وسیعی از اصطلاحات و اسامی را برای غنی‌تر شدن

دامنه لغات تخصصی و به‌کارگیری آنها در فرهنگستان و مراکز پژوهشی برای ساخت واژه به ارمغان خواهد آورد.

کتابنامه

- بارانی، حسین (۱۳۸۵)، «تقویت و غنی‌سازی واژه‌نامه‌های علمی و تخصصی با استفاده از دانش و فن آوری‌های سنتی»، *علوم/اجتماعی*، دوره ۱۳ شم ۳۴ و ۳۵: ۱۳-۴۰.
- برهانی‌نیا، کوروش (۱۳۹۶)، *فرهنگ تاتی رودباری*، رشت: فرهنگ ایلیا.
- حبیبی بی‌بالانی، قاسم، پریسا محمدپور و فاطمه موسی‌زاده صیادمحله (۱) (۱۳۹۸)، «نام‌های محلی برخی درختان در استان گیلان»، *دانش زیستی/ایران*، دوره ۱۴ شم ۳: ۱-۱۳.
- حبیبی بی‌بالانی، قاسم، پریسا محمدپور، فاطمه موسی‌زاده صیاد محله (۲) (۱۳۹۹)، «نام‌های محلی و بومی درختان تیره‌های افراییان، آنجیلیان، باقلاییان، توسکایان، خرمالوئیان، راشیان، شمشادیان و گردوییان در ایران»، *بیولوژی کاربردی*، دوره ۱۰ شم ۳۹: ۵۵-۸۴.
- سازمان جهاد کشاورزی استان گیلان*، (۱۳۹۳)، مرکز آمار و اطلاعات کشاورزی.
- سالنامه آماری استان گیلان* (۱۳۹۰)، سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی استان گیلان.
- سبزعلیپور، جهان‌دوست (۱۳۹۰)، *فرهنگ تاتی*، رشت: فرهنگ ایلیا.
- ستوده، منوچهر (۱۳۹۵)، *فرهنگ گیلکی*، رشت: فرهنگ ایلیا.
- عسگری، نصرالله (۱۳۹۳)، گوشه‌ای از گیاه‌شناسی دامداران روستای زواردشت الموت قزوین، *علوم/اجتماعی*، دوره ۲۱ شم ۶۷: ۲۰۵-۲۴۱.
- فروزه، محمدرحیم؛ غلامعلی حشمتی و حسین بارانی (۱۳۹۶)، «بررسی دانش بومی شناخت و طبقه‌بندی اجزای محیطی در جهت مدیریت بهینه مراتع مطالعه موردی: عشایر دیلگان در استان کهگیلویه و بویراحمد»، *دانش‌های بومی ایران*، دوره ۴، شم ۷: ۳۳-۷۲.
- کیاسی، یاسمن؛ محمدرحیم فروزه؛ زهره میردیلیمی و حمید نیک‌نهاد (۱۳۹۸)، «گیاه‌مردم‌نگاری گونه‌های خوراکی، دارویی و صنعتی مرتع خوش بیلاق استان گلستان»، *دانش‌های بومی ایران*،

دوره ۶ شم ۱۱: ۲۰۴-۱۵۱.

مرادیان گروسی، علی‌اکبر (۱۳۹۵)، فرهنگ گیلکی بوسار، رشت: فرهنگ ایلیا.

مرکز ملی آمار ایران (۱۳۹۹)، نقشه دهستان بی‌بالان، درگاه آمار ایران،

<https://www.amar.org.ir>

مظفری، سیدرضی (۱۳۹۹)، فرهنگ گیلکی رانکوه، رشت: فرهنگ ایلیا.

نصرتی سیاهمزیگی، علی (۱۳۹۶)، فرهنگ تالشی، رشت: فرهنگ ایلیا.

یوسف نژاد، علی و جهان‌دوست سبزه‌علی پور (۱۳۹۶)، فرهنگ تاتی کرتقی، رشت، فرهنگ ایلیا.

Joudi, L and Gh. Habibi Bibalani (2010), «Exploration of medicinal species of Fabaceae, Lamiaceae and Asteraceae families in Ilkhji region, Eastern Azerbaijan Province (Northwestern Iran) », *Journal of Medicine Plants Research*, Vol. 4(11): 1081-1084.

Gilaki terms for woodworking tools and equipment made of wood from forest trees in Bibalan Village

*Ghasem Habibi Bibalani**

Abstract

In every region that has a specific dialect and local language, in order to interact and coordinate between the speakers in daily communication, it is necessary to use special words and terms that look similar to general terms, but from a technical and specialized point of view, they have a strong and genuine support from the experiences and different trials and errors of the past in that expertise and knowledge that could sometimes lead to the loss of a dear one of them. The collection of this specialized information in different dialects and cultures is called indigenous knowledge. This knowledge originates from the needs that have arisen in different eras and ages, and by its nature, it brings the most suitable and compatible categories for its surrounding environment. Local dialects are a way of expressing ethnic and regional wants and needs which is culturally as old as the history of that people. This is passed down from one generation to the next as part of the unwritten native knowledge. Among the many words used in a dialect, many of them can be considered by experts as specialized words for a special science. Since the study area is located in Bibalan village in the east of Gilan Province and on the edge of the forest, many specialized words derived from the use of wood can be of special importance. In this research, about two hundred entries were collected from words related to wood, wooden tools and woodworking materials used in construction in a specialized and categorized manner. By registering these specialized words, it can be prevented from being forgotten by the current generation who are not very interested in the dialect of Gilaki as a mother language and even future generations.

Keywords: Bibalan, Indigenous knowledge, Construction timber, Gilaki, wooden tools

* Department of Agriculture, Islamic Azad University, Shabestar Branch, Shabestar, Iran

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۷/۱۹

(صص ۴۲-۷۴)

تحلیل و دسته‌بندی بن‌مایه‌های نفرین و دعا در

فرهنگ و ادب عامه تالشی شمالی

افشین خانابازاده*، مهناز نظامی عنبران**

چکیده

نفرین‌ها و دعاهای مردم هر سرزمینی نمادی از آداب و روحیات اجتماعی و درگیری زشتی‌ها و زیبایی‌های زندگی آن مردم در گذر زمان هستند. بررسی نفرین‌ها و دعاهای موجود در هریک از گویش‌های ایرانی اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا با بررسی این گونه‌ها می‌توان به فرهنگ و ساختارهای جامعه مورد پژوهش پی برد و به درک بهتری از جامعه و روابط میان افراد آن جامعه رسید. در این پژوهش نفرین‌ها و دعاهای عامه زبان تالشی شمالی به صورت میدانی جمع‌آوری شدند و معلوم شد که گویشوران تالشی، اگر در شرایطی چون ظلم و ستم و کارهای دور از انتظار قرارگیرند، لب به نفرین می‌کشایند؛ و اگر در شرایط ابراز محبت یا پاسخ به اعمال نیک دیگران باشند، آنگاه احساسات خود را با جملات دعایی نشان می‌دهند. براین اساس، نفرین‌ها در مضمون‌هایی چون: درخواست مرگ، درخواست بیماری، درخواست کاهش رزق و روزی، و درخواست عاقبت بد مورد بررسی و تحلیل قرار گرفتند. دعاها نیز در موقعیت‌های خاص خود چون: دعای موقع سفر، کار، عیادت، اموات، تسلیت و تشکر و قدرشناسی، تقسیم‌بندی شدند. در پایان هر بخش، نمونه نفرین‌ها یا دعاهای مربوطه به همراه آوانویسی و ترجمه آنها در جداول مجزایی آورده شده است.

واژه‌های کلیدی: نفرین، دعا، زبان تالشی شمالی، مضمون، ادبیات شفاهی، گویش‌ها

* کارشناسی ارشد زبان‌های باستانی ایران، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجه، دانشگاه تبریز

khanbabazadhafshin@yahoo.com

** دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز

mahnaznezami10@yahoo.com

۱. مقدمه

ادبیات شفاهی بزرگ‌ترین سرمایه و نشانه پایداری و ماندگاری اقوام است. این سرمایه که متأسفانه منبعی جز سالخوردگان اقوام ندارد، هر آن در خطر فراموشی است؛ تا زمان و فرصت در دست داریم باید به جمع‌آوری آنها بپردازیم. در ارزش و اهمیت جمع‌آوری آن همین بس که انجوی شیرازی نوشته: «ارزش جهانی فرهنگ بدان سبب است که دانش عوام هر ملتی آینه ذوق و هنر و معرف خُلق و خوی آن ملت و وسیله خوبی در راه شناختن خصوصیات آن قوم و جماعت است و چون اغلب با فولکلور ملل دیگر رابطه تاریخی، فلسفی و مذهبی دارد، می‌تواند سفیر حسن نیت و پیام‌آور دوستی یک ملت نزد سایر ملل جهان باشد؛ و در سرزمین پهناوری چون ایران شهرها و روستاهایش در شرق و غرب و شمال و جنوب کشور، پراکنده و دور از هم‌اند و مردم هر نقطه، لهجه خاص و فرهنگ عوامانه مخصوص به خود دارند. چون وقتی فولکلور هر منطقه یا هر طایفه را جداگانه بررسی و مطالعه کنیم، می‌بینیم که با وجود اختلافات ظاهری، ریشه و پایه و منشأ و منبع همه آنها یکی است و دلیل قاطع بر پیوندها و پیوستگی‌های مردم این مرز و بوم است» (انجوی شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۰). برای بررسی گذشته اقوامی که هیچ آثار مکتوبی از خود به‌جای نگذاشته‌اند، بررسی دعاها و نفرین‌ها، باورها و اعتقادات، اسطوره و خرافات، داستان‌ها و افسانه‌ها، ضرب‌المثل‌ها و کنایات، بازی‌ها و ترانه‌ها، دشنام‌ها و سوگندها، از ضروریات می‌باشد؛ زیرا با بررسی آنها سیر تحول زبان و تاریخ اجتماعی و فرهنگی جوامع مشخص می‌شود و «باید گفت که تحقیق درباره اعتقادات عوام، نه تنها از لحاظ علمی و روانشناسی قابل توجه است، بلکه برخی از نکات تاریک فلسفی و تاریخی را برای ما روشن خواهد کرد. همچنین ما هرگز نخواهیم توانست پیشرفت‌های امروزی را ارج بنهیم و قدر بشناسیم، مگر اینکه از گذشته‌مان آگاه باشیم و بدانیم دیروز چه بوده و امروز چه هستیم. تا

زمانی که افکار و اوهامی که همه با نام خرافات می‌شناسند جداگانه تدوین نشود، بیگانگان این عقاید سخیف را جزو عادات ملی ما می‌شمارند؛ حال آنکه تدوین آن به نام عقاید منسوخه، قدمت و بی‌اهمیتی آن را می‌رساند» (هدایت، ۱۳۷۸: ۲۱). بنابر آنچه آمد، نفرین‌ها و دعاها یکی از مهمترین گونه‌هایی هستند که نیازمند بررسی و تحلیل می‌باشند. تاکنون در هیچ تحقیقی به‌طور جداگانه به نفرین‌ها و دعاهای موجود در تالشی شمالی پرداخته نشده است. این پژوهش دارای ویژگی و نوآوری خاص منطقه‌ای می‌باشد و می‌تواند بخشی عظیمی از فرهنگ و ادب این زبان را به نسل‌های آینده منتقل کند، چون با از بین رفتن تدریجی گویش‌ها، قسمت اعظمی از میراث فرهنگی و زبانی ایران‌زمین در معرض نابودی قرار می‌گیرد، بنابراین در راستای پاسداری از این میراث کهن ضرورت دارد که ادبیات شفاهی موجود در گویش‌ها، از جمله گویش‌های زبان تالشی، به‌صورت میدانی جمع‌آوری شود، چون «گویش‌شناسی در دو مرحله قابل اجرا خواهد بود: مرحله اول ثبت و ضبط و تهیه پیکره زبانی با روشی است که بتوان برای همیشه و با تمام رویکردهای حال و آینده روی آن پیکره تحقیق انجام داد؛ مرحله دوم که تحقیق روی پیکره زبانی است، تفاوت چندان با تحقیق روی یک زبان نخواهد داشت ... بعد از جمع‌آوری داده‌ها و تهیه پیکره، به‌راحتی می‌توان با رویکردهای مختلف آنها را بررسی کرد. با قبول این فرض، اولین قدم گویش‌شناسی ثبت و ضبط داده‌های گویشی است» (سبزه‌علیپور، ۱۳۹۵: ۱۵). پیش از ورود به بحث اصلی، ضرورت دارد اول به معرفی سرزمین تالش و زبان تالشی و بعد به پیشینه و روش تحقیق بپردازیم.

۱.۱. سرزمین تالش و زبان تالشی

سرزمینی که تالشان در آن زندگی می‌کنند منطقه وسیعی است «در جنوب غربی دریای کاسپین که چنانچه نواری باریک از رود کورا، در جمهوری آذربایجان تا تنگه سپیدرود، در

جنوب استان گیلان گسترده است. خط‌الرأس رشته‌کوه تالش در امتداد شمال غربی البرز، با طول ۳۰۰ کیلومتر، چون سدّی این منطقه را در غرب، از استان‌های اردبیل و زنجان جدا می‌کند» (رضایتی گیشه‌خاله، ۱۳۹۶: ۱۳). همچنین رهنمایی دربارهٔ این منطقه آورده: «محدودهٔ جغرافیایی قومی تالشان به مراتب از محدودهٔ جغرافیای سیاسی، یعنی واحدهای سیاسی و اداری که در قالب آن اداره می‌شود، وسیع‌تر است. نواحی شمالی با مرکزیت لنکران و شهرهای لریک، سالیان، یاردملی، ماساللی، جلیل‌آباد و آستارای آن‌سوی مرز، به‌دنبال جنگ‌های ایران و روس در نیمهٔ قرن نوزدهم میلادی، به‌عنوان غرامت جنگی به روس‌ها بهایی بود که تالشان برای بقای حکومت قاجار پرداختند» (رهنمایی، ۱۳۸۰: ۹). در کشور ایران، سرزمین تالشان در تقسیمات سیاسی جزء استان‌های گیلان و اردبیل می‌باشد. مردم این سرزمین چه در کشور آذربایجان و چه در کشور ایران به زبان تالشی سخن می‌گویند که «در طبقه‌بندی زبان‌ها، تالشی را از زبان‌های ایرانی گروه شمال غربی می‌دانند. زبان تالشی را می‌توان در سه گروه شمالی، مرکزی، و جنوبی جای داد. تالشی شمالی، تالشی آن‌سوی آرَس، یعنی تالشی جمهوری آذربایجان است و ادامهٔ آن در ایران تا گرگان‌رود تالش پیش رفته؛ تالشی مرکزی در گسترهٔ نوار طولی ناورود در شمال و سفارود در جنوب رواج دارد؛ و تالشی جنوبی میان سفارود در شمال، و سفیدرود در جنوب متداول است. به‌طور کلی از تالشی شمالی، لهجه‌های آستارایی، ویزنه‌ای، عنبرانی، چوبری، جوکندانی و ...؛ از تالشی مرکزی، گونه‌های ناوی، اسالمی، پره‌سری، اردجانی و ...؛ از تالشی جنوبی، لهجه‌های خوشابری، شاندرمنی، ماسالی، ماسوله‌ای، شفتی و ... را می‌توان نام برد» (رضایتی گیشه‌خاله، ۱۳۹۶: ۱۳). در این پژوهش از شاخهٔ شمالی تالشی، گونهٔ عنبرانی مورد مطالعه قرار گرفته است.

۲.۱. پیشینه تحقیق

مهم‌ترین پژوهش‌های انجام‌شده در زمینه مورد بحث این مقاله به‌قرار زیر است:
 - صبحی خامنه در پایان‌نامه بررسی کنش‌های گفتاری دعا و نفرین در زبان فارسی (۱۳۸۹)، دعا و نفرین را از لحاظ نحوی، صرفی، آوایی و معنایی مورد بررسی قرار داده است.

- مقاله «آفرین و نافرین در فرهنگ مردم بختیاری» اثر عباس قنبری عدیوی، منتشرشده در مجله فرهنگ ایران (۱۳۸۶) به‌صورت میدانی و با رویکرد مردم‌شناسی به انجام رسیده است.

- مقاله «بازتاب درونمایه دعا و نفرین در دوبیتی‌های عامیانه مازندران» اثر ویدا ساروی، منتشرشده در نشریه پژوهش‌های ادبی و بلاغی (۱۳۹۸)، به بررسی مبحث دعا و نفرین در دوبیتی‌های عامیانه پرداخته، و در نهایت به این نتیجه رسیده که دعاها بیشتر زبان حال عشاق است و در آن برای معشوق عمر طولانی و خوشبختی آرزو می‌کند؛ اما نفرین بیشتر به یار بی‌وفا و سپس بخت و اقبال عاشق، رقیب عشقی، مادر یار و قوم و خویشان معشوق که مانع وصال بوده‌اند، برمی‌گردد.

- مقاله «آفرین و نفرین در آثار ایرانی باستان و میانه» اثر مهدی دهرامی و مجتبی فهیمی‌پور، منتشر شده در مجله مطالعات ایرانی (۱۳۹۶) نیز به بررسی وجوه دعا و نفرین در آثار پیش از اسلام پرداخته است. از یافته‌های این پژوهش آن است که در اوستا آفرین و نفرین بیشتر در خدمت آموزه‌های دینی (دعای موجودات اهورایی و نفرین موجودات اهریمنی) می‌باشد. در کتیبه‌های هخامنشی، دعا و نفرین جدای از ترغیب به پاس داشت کتیبه‌ها و گاه تحذیر، حس وطن‌دوستی پادشاهان را که برای آبادانی کشور بسیار دعا می‌کنند نیز نشان می‌دهد. در دوره میانه نفرین دیده نشد؛ اما دعاها همچنان با مضمون عمر طولانی و آرزوی پیروزی بر دشمن وجود دارند. همچنین دریافته‌اند که دعا و نفرین در کتاب‌های این

دوره بیشتر جنبه ادبی دارند.

- مقاله «بررسی تطبیقی درون‌مایه نفرین در دویته‌های محلی خراسان و مازندران» اثر ماحوزی، طاووسی و ساروی (۱۳۹۶) در مجله ادبیات و زبان‌های محلی ایران زمین، علل نفرین و افرادی که نفرین شده‌اند را بررسی کرده است.

- مقاله «بررسی، تحلیل و دسته‌بندی بن‌مایه‌های دعا و نفرین در فرهنگ و ادب عامه کلهری» اثر مهدی احمدی‌خواه و علیرضا شوهانی، چاپ شده در پژوهشنامه ادبیات کردی (۱۴۰۱)، پس از مصاحبه با گویشوران و ثبت داده‌ها، آنها را در سه بخش: دعاها و نفرین‌های با درون‌مایه دینی، دعاها و نفرین‌های با درون‌مایه تاریخی و دعاها و نفرین‌های با درون‌مایه اجتماعی تفکیک نموده است.

اما در مجموع می‌توان گفت که هیچ پژوهش مستقل و قابل توجهی در زمینه نفرین‌ها و دعا‌های زبان تالشی شمالی انجام نشده است.

۳.۱. روش تحقیق

در پژوهش حاضر ابتدا نمونه‌هایی از دعاها و نفرین‌های تالشی شمالی به صورت میدانی در گفتگو با گویشوران زبان تالشی شمالی جمع‌آوری گردید. نفرین‌ها در دسته‌های جداگانه‌ای با مضمون‌هایی چون: درخواست مرگ، درخواست ناتوانی و بیماری، درخواست کاهش و قطع رزق و روزی، و درخواست بدبختی و روزهای بد از خداوند برای نفرین‌شونده، قرار گرفتند و هر یک از آنها به دقت بررسی و آوانگاری شد تا از صورت درست واژگان پاسداری شود. به دنبال آن، معنای تحت لفظی هر کدام نیز نوشته شد. در ادامه، دعاها در موقعیت‌های خاص خود، چون: موقع سفر، هنگام کار، هنگام عیادت، موقع تسلیت‌گفتن، دعا برای خویشان، دعا برای عاقبت‌به‌خیری، دعا برای درخواست رزق و روزی، دعا برای سلامت و طلب عمر، دعا برای قدرشناسی و دعا برای اموات مورد بررسی قرار گرفت.

۱.۴. مبانی نظری

۱.۴.۱. **نفرین:** نفرین «به‌معنای دعای بد برای مرگ، ناکامی و بدبختی کسی یا چیزی می‌باشد» (انوری، ۱۳۸۲: ۷۸۸۸). به عبارت دیگر، نفرین به‌معنای دعا بر ضد و به ضرر کسی است (دریایی، ۱۳۸۳: ۴۹). نفرین در بین اقوام، ریشه در اعتقادات و باورهای آنان دارد. «عقاید و باورهای انسان‌ها، درست و نادرست، علمی و خرافه، تازه و کهنه، تلخ یا شیرین، خنده‌دار یا ملال‌انگیز، همه و همه ریشه در فرهنگ چندهزارساله یک تمدن دارد که به‌مرور زمان یا به‌همان‌شیوه نخست باقی مانده یا دستخوش تغییراتی شده است. درهرحال برای برقراری ارتباط با افراد هر جامعه (چه عالم، چه بی‌سواد) ناگزیر از رسوخ به لایه‌های فرهنگی، روش خاص زندگی، عقاید، نمادها و اساطیر آن جامعه هستیم» (عسگرنژاد، ۱۳۴۸: ۳۰۹). «نفرین، واکنشی خشم‌آلوده است که بیش از هر چیز از عجز و بیچارگی حکایت می‌کند» (ذوالفقاری، ۱۴۰۱: ۳۸۹).

۲.۴.۱. **دعا:** دعا در لغت به‌معنی دعوت کردن، طلبیدن و خواهش کردن، تقاضا و درخواست است (سیاح، ۱۳۶۴: ۴۶۳). «دعا طلب خیر و نیکی و سلامت برای کسی است. دعاها اغلب برخاسته از اعتقادات دینی مردم است» (ذوالفقاری: ۱۴۰۱: ۳۹۴). دعا در بین تمام اقوامی که از دوران باستان تا حال در این کره خاکی زندگی کرده‌اند و می‌کنند رواج داشته و تمام کتاب‌های ادیان بدان اشاره داشته‌اند: «پیش از همه چیز خواستارم ای اشا که وهومن و روان آفرینش را از خود خوشنود سازم. ... ای مزدا اهورا به‌واسطه راستی، شکوه هر دو جهان به من ارزانی دارید از آن شکوه مادی و معنوی که دینداران را خرمی و شادمانی بخشد» (پورداود، ۱۳۷۷: ۵). در قرآن در آیه ۷۷ سوره فرقان آمده: «قُلْ مَا يَعْْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ ۗ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا»؛ بگو که اگر دعای شما (و ناله و زاری و توبه شما) نبود خدا به شما چه توجه و اعتنایی داشت؟ که شما کافران (آیات حق را) تکذیب کردید و به کیفر همیشگی آن گرفتار خواهید شد. این نشان‌دهنده آن است که دعا مختص انسان‌ها است، نه ادیان خاص؛ چون «دعا طلب کردن حاجت است از حضرت باری تعالی به تضرع و اخلاص» (ثروتیان، ۱۳۸۰: ۱۲۸).

۲. بررسی و تحلیل داده‌ها

۱. نفرین‌ها در ادبیات شفاهی تالشی دارای مضمون‌های متعددی می‌باشند، از جمله: درخواست مرگ، درخواست ناتوانی و بیماری، درخواست کاهش و قطع رزق-وروزی، و درخواست بدبختی و روزهای بد از خداوند برای نفرین شونده. برخی از نفرین‌ها که در زبان مردم تالش جریان دارد، پدر و مادر در حق فرزند، فرزند در حق والدین، برادر و خواهر، و در کل عامه نسبت به هم روا می‌دارند.
۲. توده مردم تالش برای موقعیت‌های خود دعا‌های خاصی دارند: موقع سفر، هنگام کار، هنگام عیادت، موقع تسلیت‌گفتن، دعا برای خویشان، دعا برای عاقبت‌به‌خیری، دعا برای درخواست رزق‌وروزی، دعا برای سلامت و طلب عمر، دعا برای تشکر و قدرشناسی و دعا برای اموات.

۱،۱،۲. نفرین با مضمون درخواست مرگ

وقتی که انسان راه حلی پیدا نمی‌کند تا از سختی‌ها، گرفتاری‌ها و آسیب و اذیت‌هایی که از طرف افراد خانواده و یا دیگری متحمل شده رهایی یابد، با نهایت خشم و بیچارگی، از خداوند درخواست مرگ برای طرف مقابل می‌کند. بررسی این‌گونه نفرین‌ها ما را به شناخت بیشتر زندگی اجتماعی گویندگان آن در طول تاریخ نزدیک می‌کند. مضمون مرگ یکی از پربسامدترین نفرین‌ها است که شامل مفاهیمی چون: تکه‌تکه‌شدن، نابودشدن، بیدارنشدن بعد از خواب، درنیامدن نفس، زیر خاک شدن، پوچ‌شدن، حنان‌دیدن دست (مردن قبل از عروسی)، کفن‌کردن، خاک‌کردن، مردن توسط رعدوبرق، مرگ ناگهانی و مواردی از این قبیل است، یکی از دلایل فراوانی نفرین مرگ فرهنگ جامعه تالشان است که ریشه در فرهنگ ایرانی پیش و پس از اسلام دارد. «دعا و نفرین از یک سو به‌عنوان

یکی از موضوعات دینی است و از سوی دیگر از بن‌مایه‌های فرهنگی جامعه و از موضوعات و مضامین پربسامد در آثار فارسی پیش از اسلام است؛ تاجایی که در نخستین آثار ایرانی و کتیبه‌های هخامنشی نیز انعکاس یافته‌است» (دهرامی، ۱۳۹۶: ۷۷). به نمونه‌های بیشتری از این مضمون که در ادامه آمده است توجه شود.

مضمون نفرین: درخواست مرگ	آوانویسی	برگردان فارسی
تیکه تیکه ببُوش	tika tika bebūš	تکه تکه بشوی
بَ شانگوَ پِنشوش	ba šāngava bənəšūš	تا غروب بمیری
بشوش هنی اُنُوگاردوش	bešūš hani ūneogārdūš	بروی دیگر برنگردی
بُهتوش هنی پِنبوش	behtūš hani pənəbūš	بخوابی دیگر بیدار نشوی
کا بئکوش بگو بئموش	kā bekūš bagav bemūš	به دهن کف بکنی و بمیری
اِشته نَفَسِ بِنشو	əštə nafas bənəšū	نفست در نیاد
اِشته جون بئمو	əštə jōn bemū	جان تو بمیرد
دشوش خوکه ژییو	dašōš xūkə žiyo	بروی زیر خاک
بئشی، اوگارده نئبو	beši ūgārdə nebō	برو برگشت نداشته باشی
اِشته چونه پِباستوم	əštə čōna pəbāstōm	چانه‌ات را پس از جان- دادن ببندم
دشوش ماشینه ژییو	dašōš māšinə žiyo	بروی زیر ماشین و کشته شوی

به سال تازه نرسی	ba tōža sōr bənəšōš	بَ توژِه سور بِنشوش
خورشید بهار را نبینی	avasōrə haši neindōš	اَوَسور هَشی نئیندوش
پوچ شوی (هیچ شوی)	pūč bebōš	پوچ بَبوش
نامت از صفحه روزگار محو شود	əštə nōm bapə ašū	اِشته نوم بَپه اَشو
نامت باشد نشانت نباشد	əštə nōm bebō nešūna nebō	اِشته نوم بَبو نَشونه نَبو
دستت حنا نبیند (قبل ازدواج بمیری)	əštə dāst xāna neindō	اِشته داست خانه نئیندو
از خدا می‌خواهم به ثمر نرسی	xedō kōm piyana ba sa bənəšūš	خَدو کوم پَینه بَ سَ بِنشوش
آرزو به دل بمانی و بمیری	ārūzo ba del bemāndōš	آرزو بَ دِل بَماندوش
خدا ترا بردارد ما را راحت کند	xedō te pəgatō ama rohat beka	خَدو تِه پَگتو اَمه روح بَنکه
آرزویت را به گور ببری	əštān ārezō ba qav bebōš	اِشتان آرزو بَ قَو بَبوش
آتش بگیري و بسوزی	ūtaš begatōš besōtōš	اُتَش بَنگتوش بَسوتوش
تو را روی تابوت بگذارند	tābuta čūsa benōn te	تابوته چئوسَ بَنون تِه
سرت را بخوری (بمیری).	əštān sa bahōš	اِشتان سَ بَهوش
در دست‌ها بمیری (مرگ غیر طبیعی)	dāstūnanda bemōš	داستوننده بَموش
ترا کفن کنم	kafan bekōm te	کفن بَنکوم تِه

ترا در کوه گسنپی دفن کنم	te gasnapi anda bamō kōm	ته گسنپی‌آنده بَمو کُوم
خبر مرگت را بیاورند	əšte mārda xaba biyōn	اِشته مارده خبه بییون
رعدوبرق به تو بزند	āvāiy te bežanū	آوایی ته بژَنو
امیدوارم ناگهانی کشته شوی	γaibanda pəgata bebōš	غیبنده پِگته بَبوش
خون به گریبان شوی	xōn bešte yaxa bebō	خون بَشته یخه بَبو
خاک بر سر تو بشود	xūk bešte sa bebō	خوک بَشته سَ بَبو
به‌طور ناگهانی بمیری	ikaranda pəpārčiyōš	ایکَرَنَدِ پاپارچیوش
در غریبی بمیری	γaribianda bemōš	غریبی‌انده بَموش
مادرت به‌دنبالت (جنازهات) خودش را روی زمین بگشَد	əšte nana bešte dūm kūn dasyō	اِشته نهنه بَشته دُم کون دَسیو
روسی سیاه‌رنگ بر سر تو (عزادار شوی)	siyo pələnda bešte sa	سیو پَلنده بَشته سَه
دل بخواهی‌های شما بمیرند	əštə delə piya gelān bemōn	اِشته دئلِ پیه گِلان بَمون

۲،۱،۲. نفرین با مضمون درخواست ناتوانی و بیماری:

گاهی نفرین‌کننده قصدش فقط بیمارشدن نفرین‌شونده است و او را سزاوار مردن نمی‌داند و در نفرین خود از کلماتی که خشم کمتری را نشان می‌دهند استفاده می‌کند. این مضمون

نیز مانند مضمون مرگ که قبلاً آمد، از فراوانی بیشتری برخوردار است و از مفاهیمی چون: کرم‌زدن، زخم‌برداشتن، شکستن کمر، آمدن شیر مادر از دماغ، رفتن زیاد به دکتر، بیماری وبا، فلج‌شدن، کورشدن، بادکردن، گرفتن امراض ریوی، نیش مار، لال‌شدن، استفراغ خون، دیوانه‌شدن، بیماری سل و سرطان و مواردی از این قبیل است. یکی از دلایل فراوانی نفرین درخواست بیماری، شاید ناشی از رواج‌داشتن این بیماری‌ها در جوامع قدیم است.

مضمون نفرین: درخواست ناتوانی و بیماری	آوانویسی	برگردان فارسی
کِئِم دقاندوش	kəm daqāndōš	کرم بزنی
خئدو بشته جونه هزو گئله یاره بئژنو	xedō bašte jōnə hazō gelə yāra bežanō	خدا به جانت هزار زخم بیندازد
گدوآ تومه آواشتوش بَ دوش	gadōa tūma avāštōš ba dōš	کیسه‌گذاری به دوش بگیری
إشته مئینه بارشییو	əšte meika bāršiyō	کمرت بشکند
إشته ننه شئت إشته وئییو بو!	əšte nana šet əšte veniyo bōa	شیر مادرت از دماغ بیاید
بئشته سَ بئگئنو	bešte sa begenō	به سرت بخورد
دکتورَ رو بئکوش	doktōra rū bekōš	همیشه در راه دکتر رفتن باشید
وَوُ بئگئوش	vavō begatōš	وبا بگیری

خدا تورا فلج کند	xedō te falaj kō	خئدو ته فلج کو
چشمت بترکد	əšte čaš betāpo	اِشته چَش بَتَپو
چشمت کور شود	əšte čaš kō bebō	اِشته چَش کو بَبو
مرض گلویت را بگیرد	maraz əšte xerta begtō	مَرَض اِشته خِرتِه بَگتو
ورم کنی	bepāndamōš	بَپاندا مَوش
مار تو را بگذرد	mūr te bežanō	مور ته بَژنو
در حسرت روزهای خوش بمانی	xōša rōžə hśadanda bemāndōš	خوشه روزه حسدند بَماندوش
ذلیل بشوی	zalil bebōš	ذلیل بَبوش
زهر مار بخوری	zahrə mūr bahōš	زهر مور بَهوش
سیاه‌سرفه گلویت را بگیرد	siyo tōxa əšte xerta begatō	سیبو توخه اِشته خرتِه بَگتو
چلاق شوی	čōlaq bebōš	چولق بَبوش
لال شوی	lōl bebōš	لول بَبوش
مار زبانت را نیش بزند	mūr əšte zevōnə bežanō	مور اِشته زئوونه بَژنو
خدا به تو دردی بدهد که درمان نداشته باشد	xedō batə ila dārd beda dāmōneš nebō	خئدو بَته ایلِه دارد بَده دامونئش نَبو
خون استفراغ کنی	xūn pəvōš	خون پَئوش
دلت خون شود	əšte dəl xūn bebō	اِشته دئل خون بَبو
حرفت در دهانت خشک شود	əšte gap əšte gavanda hešk bebō	اِشته گپ اِشته گَوَنده هشک بَبو

دیوانه بشوی و بیفتی به کوه و بیابان	šit bebōš dagenōš ba bāndūn	شیت بئوش دگئوش بباندون
بیماری سل گلویت را بگیرد	sil əšte xerta agatō	سیل اشته خئرته اگتو
در گلویت بماند (گیر کند و پایین نرود)	əšte xertanda bemāndō	اشته خئرته بماندو
پایت بشکند	lengə bāršiyō	لئنگه بارشیو
جگرت تکه‌تکه شود	əšte jiga tika tika bebō	اشته جیگه تیکه تیکه بئو
یامان بگیری	yāmān begatōš	یامان بئگتوش
آواره و ناچار شوی	āvāra viyavūn bebōš	آواره وییوون بئوش
اشک چشمت تمام نشود (اشک چشمت خشک نشود)	əšte čaše ārs ūnəraxō	اشته چشه آرس اونرآخو
گرفتار شوی	gireftār bebōš	گیرفتار بئوش
نان‌ونمک من چشمانت را کور کند	čemān nōnə nəmək əšte čašōn begatō	چمان نونه نمک اشته چشون بئگتو
بلای سرطان بیفته به دلت	saratāna balō dašō beštə del	سرطانه بلو دشو بئشته دئل
دل من را شکستی خدا دل تو را بشکند	črmān delə ārštə xedō əštə delə bāreštō	چمان دئل آرشته خدو اشته دئل بارئشتو

۳،۱،۲. نفرین با مضمون درخواست کاهش رزق و روزی

یکی دیگر از مضامین نفرین درخواست کاهش رزق و روزی برای نفرین‌شونده است، آموزه‌های دینی بیان می‌کنند که رزق و روزی عطا و بخشش دائمی از طرف خداوند یکتا می‌باشد که اگر بنابر دلایلی در این بخشش خداوند خللی ایجاد شود، بندگانش دچار نقصان‌ها و مشکلات زیادی می‌شوند. براین اساس در بین تالشان مانند دیگر اقوام، فراوانی رزق و روزی اساس زندگی خوب و مرفه است؛ برای اینکه نفرین‌شونده دچار کمبود این نعمت شود برایش از خداوند درخواست کاهش رزق و روزی می‌کنند و در نفرین خود از مفاهیمی چون: سنگ‌شدن نان، برداشته‌شدن برکت از خانه، خالی‌شدن دست، کج‌شدن گردن، خالی‌شدن انبان، تمام‌شدن نان، استفاده می‌کنند که در ادامه همراه با معنی آورده می‌شوند.

مضمون نفرین: درخواست کاهش رزق و روزی	آوانویسی	برگردان فارسی
إشته نون سق بئبو	əšte nōn seq bebō	نانت سنگ بشود
إشته کَ برکتِ پگته بئبو	əšte ka barakat pəgata bebō	برکت از خانه‌ات برداشته شود
داسته تهی بئبو	dāstə tahi bebō	دستت خالی شود
إشته گئی هئژو شات بئبو	əšte geī hežō šāt bebō	گردنت همیشه کج باشد (محتاج بودن)
إشته نون آسبو بئبو ته پیوده	əšte nōn āsbō bebō te piyoda	نانت سوار اسب باشد تو پیاده
إشته نون بَ نونه نئرسو	əšte nōn ba nōnə nerasū	نانت به نان نرسد (همیشه گرسنه باشی)

بسیار کارکنی و بهره کمی ببری	veī bekōš kām bahōš	وئی بئکوش کام بهوش
زحمت تو برکت نداشته باشد	əšte zahmate rō barakat nebō	اِشته زحمتِ رو برکت نَبُو
زیاد کار کنی و نتوانی بخوری	veī bekōš nezōnōš hārdə	وئی بئکوش نئزونوش هارده
برکت شکمت برداشته شود	əšte lava barakat pəgata bebō	اِشته لوه برکت پگته بَبُو
انبان تو خالی باشد	əšte ānbōna tahi bebō	اِشته آنبونه تَهی بَبُو

۴،۱،۲. نفرین با مضمون درخواست عاقبت بد

مضمون درخواست عاقبت بد با مفاهیمی چون: افتادن به دست نامرد، روز بد، نگاه کردن به دست دیگران، از بین رفتن نسل، ندیدن نور خورشید، از بین رفتن روزهای خوش، آرزوی مرگ خود، سیاه شدن بخت، روسیاه شدن، خیرندیدن، پایین نرفتن آب از گلو، بازنشدن بخت، و سوختن مسیر در بین اقوام تالش رایج می‌باشد.

مضمون نفرین: درخواست عاقبت بد	آوانویسی	برگردان فارسی
اِشته یخه دشو ب نامرده داست	əšte yaxa dašō ba nāmardə dāst	یقهات به دست نامرد بیفتد
بد روژ گرفتار بَبوش	bada rūžə girəftār bebōš	به روز بد گرفتار شوی

همیشه به دست دیگران نگاه کنی (محتاج باشی)	hežō ba jōkasə dāstə dadāštōš	هئژو بَ جوکسه داسته دداشتوش
نسل تو نابود شود	əšte nasl davasiyō	اِشته نسل دَوَسییو
در حسرت نور خورشید بمانی	haši rō bahasat bemāndūš	هشی رو بَحست بماندوش
خداوند روزهای خوش را از تو بگیرد	xedō hām xōša rūžūn tekō bestanō	خئدو هام خوشه روزون تئکو بئستَنو
به قضاوقدر گرفتار شوی	qazō qadar əštə xerta begatō	قزو قدر اِشته خرته بئگتو
مرگ خودت را آرزو کنی	əštān mārda āzō bekōš	اِشتان مارده آزو بئکوش
سیاه‌بخت شوی	siyō bāxt bebōš	سیو باخت بئبوش
روسیاه بشوی	siyō dim bebōš	سیو دیم بئبوش
از زندگی‌ات خیر نبری	əštān zindagiyō xay nebōš	اِشتان زیندگییو خَی نئبوش
آب از گلویت پایین نرود	ūv əštə xertaū anəšō	اُو اِشته خئرَتئو اَنشو
نان بدود تو بدوی	nōn betelō te betelōš	نون بئتلو ته بئتلوش
بخت باز نشود	əšte bāxt ūnəbō	اِشته باخت اَنبُو
مسیر جلو و پشتت بسوزد (در محاصره آتش باشید)	əšte nābə pəšt besōtō	اِشته نابه‌پشت بسوتو

۱،۲،۲. دعا در موقع سفر

مردم تالش هنگام سفر کسی برای او دعا می‌خوانند؛ چون «دعا کردن برای دیگری بخشی از فرهنگ ایرانی است و کمتر گفتمان خیرخواهانه‌ای را می‌توان یافت که بدون بیان دعا در حق دیگری خاتمه یابد و این موضوع تابع فرهنگ هر جامعه می‌باشد که وفور یا نبود آن بسته به فرهنگ‌های گوناگون متفاوت است» (پیش‌قدم، ۱۳۹۴: ۵۳). با توجه به سختی‌های دوری از خانواده و موانع و گذرگاه‌های صعب‌العبور، و مسدود شدن مسیرها، دعاهایی گفته می‌شد که مفهوم درخواست در آنها مواردی از قبیل زیر است: راهت باز باشد، خیر و سلامتی باشد، به خدا می‌سپارمت، خدا دستت را بگیرد، راهت بی‌خطر و برگشتی همراه با شادی داشته باشید.

دعا: هنگام سفر	آوانویسی	برگردان فارسی
بششی، خئدو مکه بته قسمت بئکه	beši xedō maka bate qesmat beka	برو، خدا زیارت مکه را به تو قسمت کند
إشته رو اوژ بئبو	əšte rū ūž bebō	راحت باز باشد
بششی، بَ خئدوم دسپاردینه	beši ba xedōm daspārdina	برو، به خدا می‌سپارمت
خَی بَ وَه	xai ba va	خیر پیش
سلومتی‌آنده بئرسوش	salōmatianda berasōš	به سلامتی به مقصد بررسی
خئدو إشته همرو	xedō əšte hamro	خدا همراهت
خئدو إشته داسته بئگتو	xedō əšte dāste begatō	خدا دستت بگیرد
خئدو داست بئتنده	xedō dāst batanda	دست خدا با تو
خئدو بته چوکه رو بئدو:	xedō bate čōka rū bedō	خداوند راه خوب نصیب کند

<p>خدای خوبم، مسافران ما با سلامتی برگردند</p>	<p>xōsa xedō čama mosāfērōn salōmatianda ūgārdən</p>	<p>خوصه خئدو چمه مسافرون سلومتی‌اند آگاردن</p>
<p>خدای خوبم راه مسافران ما بی خطر باشد</p>	<p>xōsa xedō čama mosāfērōn rū bi xatar bebō</p>	<p>خوصه خئدو چمه مسافرون رو بی خطر بئبو:</p>
<p>خدای خوبم مسافران ما خندان برگردند</p>	<p>xōsa xedō čama mosāfērōn serə serə ūgārdən</p>	<p>خوصه خئدو چمه مسافرون سئره سئره آگاردن</p>
<p>خدای خوبم مسافران ما هرکجا هستند راحت باشند و با خوشی به وطنشان برگردند</p>	<p>xōsa xedō čama mosāfērōn hārbakin rūhat bebōn xōšianda ūgārdən baštān vatan</p>	<p>خوصه خئدو چمه مسافرون هاربکین روجت بئبون، خوشی‌اند آگاردن بشتان وطن</p>

۲،۲،۲. دعا هنگام کار

دعا به هنگام کار و تلاش می‌تواند گره از مشکلات زیادی باز کند. بزرگان دین سفارش کرده‌اند که وقتی می‌خواهید کار و تلاش روزانه را آغاز کنید و به قول معروف کسب‌وکار را شروع کنید، بهتر است قبل از هر چیز دعا بخوانید تا تلاش و کوشش‌تان ثمر داشته باشد، تالشان نیز به کار و تلاش و کوشش یک نگاه عمیق و جدی دارند و موقع شروع کار و هنگام کار دعاها را با مفاهیمی چون: کارمان درست شود، به هر چیز دست زنیم طلا شود، خدا برکت بدهد، زیاد شود، حاصل دست‌رنج‌مان در عروسی خرج شود، را زمزمه می‌کنند.

دعا: هنگام کار	آوانویسی	برگردان فارسی
خئدو بئکه چمه کو دوز بئبو	xedō beka čama kō dōz bebō	خدا کند کار ما درست شود
خئدو کوم پینه بَ هارچی داست بئژنوش قئزل بئبو	xedōkōm piyana ba hārči dāst bežanōš qezel bebō	از خدا می‌خواهم به هرچی دست بزنید طلا شود
خئدو قئوت بئدَ	xedō qevat beda	خداوند قوت بدهد
نوشه جونیننده بهوش	nōšə jōniyanda bahōš	مال و روزیات را با نوش بخوری
خئدو برکت بئدَ	xedō barakat beda	خدا برکت بدهد
إشته اُردَ وئی بئبو	əšte ūrda vei bebō	آردت زیاد شود
إشته برکت وئی بئبو	əšte barakat vei bebō	برکت تو زیاد شود
چا گاندم اُردَ وعیه رو نون بئپاتوش	čā gānnemə ūrda vaya rū nōn bepātōš	از آرد آن گندم برای عروسی نان پیزی

۳،۲،۲. دعا هنگام عیادت

آنکه بیمار می‌شود انتظار دارد تا دوستان و بستگان از او دیدار کرده، احوال او را جویا شوند، چون فرد بیمار از دیدار بستگان و دوستان خویش خرسند می‌شود. از نظر اسلام نیز عیادت از بیمار جزء حقوقی است که برادران و خواهران دینی موظف‌اند نسبت به همدیگر مراعات کنند. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید: «هرکس بیماری را عیادت کند، یک منادی از آسمان او را به اسم می‌خواند: ای فلانی! خوش‌باش! و قدم برداشتنت برای رسیدن به پاداش بهشت گوارایت باد» (کلینی، ۱۳۸۵: ۱۲۱). مردم سرزمین تالش نیز همانند

دیگر اقوام به عیادت فرد بیمار رفته و دعاهایی در مفهوم: شفایافتن، گرفتارنشدن در رختخواب، روشن ماندن چراغ، نداشتن روز بد، همیشه در پیش خانواده بودن، ماندن شادی در خانه، دورشدن مریضی بد از خانه، می‌گویند.

دعا: هنگام عیادت	آوانویسی	برگردان فارسی
خئدو بته شَفو بئده	xedō bate šafō beda	خدا شفایت بدهد
خئدو کوم پینه بَ وئره ننگنوش	xedōkōm piyana ba vera negenōš	از خدا می‌خواهم گرفتار رختخواب نشوی
إشته چو بئوشو	əšte čō bevašō	چراغ تو روشن باشد
خئدو بته بوجه روژ نئدو	xedō bate bəvaja rūž nedō	خدا به تو روز بد ندهد
هئژو إشتان کئنده بئوش	hežō əštān kaanda bebōš	همیشه در خانه و میان خانواده باشی
شوئی إشته کئو کام نئبو	šōiəšte kau kām nebō	شادی از خانه‌ات کم نشود
خئدو هام ملدوره مریضی تئکو دویرو بئکه	xedō hām meldora marizi tekō dōyarū beka	خدا آن مریضی بد را از تو دور کند

۴,۲,۲. دعا موقع تسلیت گفتن

یکی از آداب و رسوم مهم در تمام فرهنگ‌های جهان، دلداری دادن و تسلیت گفتن به کسی است که عزیزی را از دست داده است. در همه جای دنیا رسم است که وقتی فردی از دنیا

می‌رود، اطرافیان نزد خانواده‌اش می‌روند و با آنها همدردی می‌کنند؛ یا در مراسم خاک‌سپاری و یادبودهای پس از آن شرکت می‌کنند. این مراسم در بین تالشان نیز رایج می‌باشد و دعاهای با مفاهیمی چون: آخرین غمت باشد، خدا عمر او را به شما اضافه کند، تو سلامت باشی، خدا آن دنیا را به او بدهد، دارند؛ که با گفتن آن خود را در غم فرد مصیبت دیده شریک می‌کنند.

دعا: هنگام تسلیت گفتن	آوانویسی	برگردان فارسی
أخونه غمه بئو	ūxōna γamə bebō	غم آخرتان باشد
خندو چّوه عومره بئد بته	xedō čave ūmre beda bate	خدا عمر او را به تو بدهد
إشته سَ ساق بئو	əšte sa sāq bebō	سرت سلامت باشد
خندو چّوه أدنیو بئد	xedō čave adenyō beda	خدا آن دنیا را به او بدهد
بئستان کَ شویی بئون	beštān ka šōiy bebōn	شادی به خانه‌هایتان ببرید (در جواب کسی که در مجالس عزا تسلیت می‌گویند)

۵.۲.۲. دعا برای اموات

برخی از اعمال مانند دعاکردن و طلب آمرزش برای شخص از دنیا رفته، در دو حال مفید می‌باشد؛ اول اینکه دلداری و دلجویی از بازماندگان است و دوم اینکه باعث می‌شود که از گناهان متوفی کاسته شود. مردم تالش نیز مانند سایر اقوام برای اموات خویش دعا می‌کنند و از خداوند برای درگذشته طلب آمرزش می‌کنند و با مفاهیمی چون: به قبرش نور ببارد،

خدا رحمتش کند، روی قبرش گل بروید، بهشت از آن او باشد، دعا و طلب آمرزش می‌کنند.

دعا: برای اموات	آوانویسی	برگردان فارسی
بَ چَوَه قَو نور بئو!	ba čave qav nōr bevōə	به قبرش نور ببارد
خئدو اشته دَدَ رحمت بئکه	xedō əšte dada rahmat beka	خدا پدرت را رحمت کند
چَوَه قَوئسه وئل بئو	čave qavesa vel bāvō	روی قبرش گل بروید
وَهیشت چَوَه بئبو	vahišt čave bebō	بهشت برای او باشد

۶,۲,۲. دعا برای تشکر و قدرشناسی

قدرشناسی از بین‌برنده نگرانی، اندوه و یأس است و با خود شادی، شکیبایی، مهربانی، دلسوزی و فهم و آرامش ذهن را به‌همراه می‌آورد. اگر سپاسگزار ارتباط با دیگران باشیم، هرچند گرم و صمیمی نباشیم، روزبه‌روز این نوع ارتباط‌ها قوی‌تر می‌شود. تشکر و قدردانی از انسان‌های شایسته و خدمتگزار، از خصلت‌های خدا و یک ارزش بسیار مهم است. «أَشْكُرْكُمْ لِلَّهِ أَشْكُرْكُمْ لِلنَّاسِ؛ شکرگزارترین شما در پیشگاه خدا کسی است که از نعمت‌ها و زحمات مردم بیشترین قدردانی و شکرگزاری را به عمل آورد» (کلینی، ۱۳۸۵: ۹۹). قوم تالش نیز با مفاهیمی مانند: دست شما درد نکند، خانه‌ات آباد باشد، خدا آن دنیایت را بدهد، عوض شما را خدا بدهد، از خدا می‌خواهم نانت گرم آبت سرد باشد، چشم‌ت روشن باشد، از انسان‌هایی که کاری انجام داده‌اند تشکر و قدرشناسی می‌کنند.

برگردان فارسی	آوانویسی	دعا: برای تشکر و قدر شناسی
دستت درد نکند	dāstə nedižō	داسته نئدیژو
خانه‌ات آباد شود	əšte ka ūvna bebō	اِشته کْ اُونه بئو
خداوند آن دنیا را بدهد (در سپاسگزاری از خدمت بزرگان گفته می‌شود)	xedō əšte adeinō beda	خئدو اِشته اَدئینو بئدْ
خدا عوضت بدهد	xedō bate avaz beda	خئدو بَته عوض بئدْ
خدا تو را نگهدارد	xedō te xāndi beka	خئدو ته خاندی بئکه
از خدا می‌خواهم آبت سرد نانت گرم باشد	xedōkōm piyana əšte ūv sārd bebō nōn gām	خئدو کوم پیینه اِشته اُو سارد بئو نون گام
چشمانت روشن	čašə rūšen	چَشه روشن

۷,۲,۲. دعا برای سلامت و طلب عمر

دعا برای سلامتی و طول عمر یکی از اساسی‌ترین و پرکاربردترین دعاها در زندگی هر انسان است و با مفاهیمی چون: داغش را نبینی، خدا به شما عمر بدهد، خدا عمرت را زیاد کند، هزار سال عمر کنید، در بین گویشوران زبان تالشی شمالی رواج می‌باشد.

برگردان فارسی	آوانویسی	دعا: برای سلامت و طلب عمر
داغش را نبینی	čave dōγə neindōš	چَوَه دوغَه نئیندوش

خداوند عمرت بدهد	xedō bate ūmr beda	خئدو بته عومر بده
خداوند عمرت را زیاد کند	xedō əšte ūmre vei beka	خئدو اشته عومره وئی بئک
هزار سال عمر کنی	hazō sōr ūmr bekōš	هزو سور عومر بئکوش
از خدا می‌خواهم گرفتار رختخواب نشوی	xedō kōm piyana ba vera negenōš	خئدو کوم پیینه ب وئره نئگنوش

۸،۲،۲. دعا برای درخواست رزق و روزی

کسب روزی فراوان یکی از نیازهای طبیعی هر انسانی است، ثروت اگر به روش صحیح استفاده شود می‌تواند خوشبختی دنیوی یک فرد را دوچندان کند و آخرت او را هم آباد کند، براین‌اساس مردمان تالش نیز از این دعا در مفاهیم زیر استفاده می‌کنند: زحمت ما برکت داشته باشد، نان ما به نان برسد، دست‌هایمان خالی نباشند، نان ما زیاد باشد، برکت خانه ما زیاد باشد.

برگردان فارسی	آوانویسی	دعا: برای طلب رزق و روزی
زحمت ما برکت داشته باشد	čama zahmate rū barakat bebō	چمه زحمت رو برکت بئبو
نان ما را به نان برسان	čama nōn ba nōnə beresōn	چمه نون ب نونه بئرسون
دست ما خالی نباشد	dāstemōn tahy nebō	داستمون تهی نئبو
برکت خانه ما زیاد بشود	čama ka barakate vei bebō	چمه ک برکت وئی بئبو

چمه نون وئی بئکه	čama nōnə vei beka	نان ما را زیاد کن
خوصه خئدو امسور چمه کاوشنه برکت بئده	xōsa xedō emsōr čama kāvšanə barakat beda	خدای خوبم امسال به صحرای ما برکت بده
خوصه خئدو حلوله روزی روحتی‌انده بمه بئرئسون	xōsa xedō halōla rūzi rūhatianda bama beresōn	خدای خوبم روزی حلال را به آسان‌ترین راه به ما برسان

۹.۲.۲. دعا برای عاقبت‌به‌خیری

در نزد قوم تالش، دعا برای عاقبت‌به‌خیری بهترین دعا در حق خود و دیگران است و مفاهیمی چون: گرفتارنشدن در دست نامرد، محتاج‌نشدن به دیگران، عاقبت‌به‌خیری نسل، ماندگاری روزهای خوش، گرفتارنشدن به قضاوقدر، روسیاه‌نشدن، بازشدن بخت، گلستان-شدن مسیر رفت‌وآمد، را در بر می‌گیرد. در ادامه این مفاهیم در جدول با ذکر معانی و آوانویسی آمده‌اند.

دعا برای عاقبت‌به‌خیری	آوانویسی	برگردان فارسی
إشته یخه بَ نامرده داست دئئشو	əšte yaxa ba nāmardə dāst danešō	یقه‌ات به‌دست نامرد نیفتد
بدَ روژ گرفتار نئبوش	bada rūžə hireftār nebōš	به روز بد گرفتار نشوی
بَ جوکسه داسته دئئداشتوش	ba jōkase dāste danedāštōš	به دست دیگران نگاه نکنی (محتاج نباشی)
إشته نسل اُخه بَ خئی بئبو	əšte nasl ūxe ba xai bebō	نسل تو عاقبت‌به‌خیر شود

خداوند روزهای خوش را از تو نگیرد	xedō hām xōša rūžōn tekō nestanō	خئدو هام خوشه روزون تئکو ئئستنو
به قضاوقدر گرفتار نشوی	qazō qadar gireftār nebōš	قزو قدر گیرفتار ئبوش
روسپاه نشوی	siyō dim nebōš	سیو دیم ئبوش
از زندگی ات خیر ببری	əštān zindagiyo xai bebōš	إشتان زیندگیو خئی بئبوش
بختت باز شود	əšte bāxt ūbō	إشته باخت آبو
مسیر جلو و پشت گلستان باشد	əšte nābe pəšt gelestōn bebo	إشته نابِه پِشت گلئستون بئبو

۱۰،۲،۲. دعا برای خویشان

دعای برای خویشان و دوستان با مفاهیمی چون: استواری در صراط مستقیم، درخواست دوری از شرّ شیطان، روشن شدن دل و خانه، کم شدن دشمنان و زیاد شدن دوستان، ناامید-نکردن از درگاه خود، عاقبت به خیری همه، دورکردن از آفت، صبردادن در سختی‌ها، جبرانکردن شکست‌ها، دورکردن مال حرام، و درخواست نعمت از خداوند است.

برگردان فارسی	آوانویسی	دعا: برای خویشان
خدای خوبیم ما را در راه راست نگهدار	xōsa xedō ama dūza rūanda xāndi beka	خوصه خئدو امه دوز روآند خاندى بئکه
خدای خوبیم شرّ شیطان را از ما دور کن	xōsa xedō šare šaitōnə ama kō dōyarū beka	خوصه خئدو شرّ شیطونه امه کو دویرو بئکه

خدای خوبم دل ما را، خانه ما را روشن نگهدار	xōsa xedō čama delə čama ka rūšen xāndi beka	خوصه خئدو چمه دئل چمه ک روشن خاندی بئکه
خدای خوبم دل ما را از هم دور نکن	xōsa xedō čama delə yadeko dōyarū maka	خوصه خئدو چمه دئله یدئکو دویرو مکه
خدای خوبم دشمن ما را کم کن دوستان ما را زیاد کن	xōsa xedō čama dešmōne kām beka dōstūn vei beka	خوصه خئدو چمه دشمنه کام بئکه دوستون وئی بئکه
خدای خوبم ما را از درگاہت ناامید نکن	xōsa xedō ama əštān dargū nomid maka	خوصه خئدو امه اِشتان درگوه نومید مکه
خدای خوبم همه ما را عاقبت به خیر کن	xōsa xedō ama gerd ūxo ba xay beka	خوصه خئدو امه گئرد اوخو ب خئی بئکه
خدای خوبم آفت و بلا را از ما دور کن	xōsa xedō ūfōte balō ama kō dōyarū beka	خوصه خئدو اوفوته، بلو امه کو دویرو بئکه
خدای خوبم در سختی به ما صبر بده	xōsa xedō saxtianda bama sab beda	خوصه خئدو سختی‌انده بمه صَب بئده
خدای خوبم بیماری سخت به ما نده	xōsa xedō saxta noxashi bama mada	خوصه خئدو سخت نوخشی بمه مده
خدای خوبم شکست ما را تو جبران کن	xōsa xedō čama šakaste te jōbrān beka	خوصه خئدو چمه شکسته ته جوبران بئکه

خدای خوبم حرام را از ما دور کن	xōsa xedō harōmi amako dōyarū beka	خوصه خئدو حرومی امه کو دو یرو بئکه
خدای خوبم فکر ما را زندگی ما را همیشه روشن کن	xōsa xedō čama fikə čama zindagi hežō rūšən beka	خوصه خئدو چمه فیکه چمه زیندگی هئژو روشن بئکه

۱۱،۲،۲. دعا هنگام معاملات

معامله، توافق، ارتباط، یا حرکتی است که بین خریدار و فروشنده برای تبادل یک دارایی صورت می‌گیرد. نیز آن را «دادن چیزی به کسی و بهای آن را گرفتن» تعریف کرده‌اند (انوری، ۱۳۸۲: ۷۱۳۳). این دادوستد در بین اقوام تالش نیز رایج بوده و اگر هر دو طرف از انجام معامله راضی باشند، در حق همدیگر دعاهایی با مفاهیمی چون: خیر بینی، خدا برکت بدهد، در شادی استفاده کنید، خدا راضی باشد من راضی هستم، می‌کنند.

برگردان فارسی	آوانویسی	دعا: هنگام معاملات
خیرش را بینی	xai beindōš	خَی بئیندوش
خدا بده برکت	xedō barakat beda	خئدو برکت بئده
در شادی استفاده کنید	šōiyanda īstefāda bekōš	شویینده ایستفاده بئکوش
خدا راضی باشد	xedō rōzi bebō	خئدو روضی بئبو

۳. نتیجه‌گیری

نفرین‌ها و دعاها یکی از منابع بسیار غنی در شناسایی زندگی اجتماعی و فرهنگی اقوام از گذشته دور تا کنون هستند. نفرین‌ها در بین گویشوران تالشی شمالی از مضمون‌هایی چون: درخواست مرگ، درخواست ناتوانی و بیماری، درخواست کاهش و قطع رزق و روزی، و درخواست بدبختی و روزهای بد از خداوند برای نفرین شونده برخوردارند. مضمون مرگ یکی از پرسامدترین نفرین‌ها است که شامل مفاهیمی چون: تکه‌تکه‌شدن، نابودشدن، بیدارنشدن بعد از خواب، در نیامدن نفس، زیر خاک شدن، پوچ‌شدن، حناندیدن دست، مردن توسط رعد و برق، مرگ ناگهانی و مواردی از این قبیل است و مضمون بیماری از مفاهیمی چون: کرم‌زدن، زخم‌برداشتن، شکستن کمر، آمدن شیر مادر از دماغ، رفتن زیاد به دکتر، بیماری وبا، فلج‌شدن، و مواردی از این قبیل است، و نفرین‌ها در مضمون کاهش رزق و روزی از مفاهیمی چون سنگ‌شدن نان، برداشته‌شدن برکت از خانه، خالی‌شدن دست، کج‌شدن گردن، خالی‌شدن انبان، برخوردار هستند. دعاها نیز در موقعیت‌های خاص خود، چون: موقع سفر، هنگام کار، هنگام عیادت، موقع تسلیت‌گفتن، دعا برای خویشان، دعا برای عاقبت‌به‌خیری، دعا برای درخواست رزق و روزی، دعا برای سلامت و طلب عمر، دعا برای تشکر و قدرشناسی و دعا برای اموات بررسی شدند که مشخص شد درخواست مربوط به سفر، قدردانی و تشکر، طلب عمر از بالاترین میزان اهمیت در بین گویشوران تالش برخوردار هستند. نتایج کلی بدست‌آمده از این تحقیق نشان می‌دهد، گویشوران تالشی اگر در شرایطی چون ظلم و ستم و کارهای دورازانتظار قرارگیرند، لب به نفرین می‌کشایند، و اگر در شرایط ابراز محبت و پاسخ به اعمال نیک دیگران باشند، آنگاه احساسات خود را با جملات دعایی نشان می‌دهند، و دعا برای خویشان نشان‌دهنده وابستگی خانواده و گستردگی نظام خانوادگی در جوامع تالش می‌باشد.

کتابنامه

قرآن کریم.

انجوی شیرازی، ابوالقاسم (۱۳۷۱)، *گذری و نظری در فرهنگ مردم*، تهران: اسپرک.

انوری، حسن (۱۳۸۲)، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران: سخن.

پورداد، ابراهیم (۱۳۷۷)، *گات‌ها*، تهران: اساطیر.

پیش‌قدم، رضا و فاطمه وحیدی‌نیا (۱۳۹۴)، «کاربردهای دعا در فیلم‌های فارسی و انگلیسی

در پرتو الگوی هایمز»، *جستارهای زبانی*، شم ۷: ۵۳-۷۲.

ثروتیان، بهروز (۱۳۸۰)، *فرهنگ اصطلاحات و تعریفات نفیس‌الفنون*، تهران: فردوس.

دریایی، تورج (۱۳۸۳)، «کتیبه پهلوی سلوک»، *فرهنگ*، شم ۴۹-۵۰: ۴۹.

دهرامی، مهدی و مجتبی فهمی‌پور (۱۳۹۶)، «آفرین و نفرین در آثار ایرانی باستان و میانه»،

مطالعات ایرانی، سال ۱۶، شم ۳۱: ۷۷.

دهرامی، مهدی و محمدرضا عمران‌پور (۱۳۹۲)، «نقد و بررسی عاطفه در اشعار

نیمایوشیج»، *پژوهشنامه ادب غنایی*، سال ۱۱، شم ۲۰: ۶۳.

ذوالفقاری، حسن (۱۴۰۱)، *زبان و ادبیات عامه ایران*، تهران: سمت.

رضایتی کیشه‌خاله، محرم (۱۳۹۷)، *همواج ویژه الفبا و دستور خط تالشی*، رشت: فرهنگ

ایلیا.

رهنمایی، محمدتقی (۱۳۸۰)، «تالش، تالش است»، *تحقیقات تالش*، سال اول، شم ۱: ۹۳-

۹۷.

سبزعلیپور، جهان‌دوست (۱۳۹۵)، *راهنمای گویش‌شناسی*، رشت: فرهنگ ایلیا.

سیاح، احمد (۱۳۶۴)، فرهنگ سیاح، تهران: اسلام.

صباحی خامنه، لیلا (۱۳۸۹)، بررسی کنش‌های گفتاری دعا و نفرین در زبان فارسی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دکتر علی شریعتی، گروه زبان‌شناسی.

عسکرنژاد، منیر (۱۳۴۸)، «تحلیل نمادهای ماه در باورهای عامیانه ملل مختلف»، مجله
دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، شم ۴۱: ۳۲۴-۳۰۹.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۵)، اصول کافی، مترجم: صادق حسن‌زاده، تهران: انتشارات
قائم آل محمد.

هدایت، صادق (۱۳۷۸)، فرهنگ عامیانه ایران، تهران: چشمه.

Analysis and Classification of Curse and Prayer Motifs in Northern Talish Folk Culture and Literature

*Afshin Khanbabazadeh**

*Mahnaz Nezami Anbaran***

Abstract

The curses and prayers of the people of any land are a symbol of the social customs and spirits and the conflict between the ugliness and beauty of the lives of those people over time. The study of the curses and prayers in each of the Iranian dialects is of particular importance, because by studying these types, one can understand the culture and structures of the society under study, and achieve a better understanding of the society and the relationships between the individuals in that society. In this study, common curses and prayers of the Northern Talish language were collected in the field, and it was found that Talish speakers open their mouths to curse if they are in situations such as oppression and unexpected actions, and if they are in situations of expressing love or responding to the good deeds of others, then they show their feelings with prayer sentences. Accordingly, the curses were studied and analyzed in terms such as: requesting death, requesting illness, requesting a decrease in livelihood, and requesting a bad outcome. The prayers were also divided into specific situations, such as prayers during travel, work, visiting, for the dead, condolences, and thanks and gratitude. Examples of each were given, followed by their transcription and translation.

Keywords: Curse, Prayer, Northern Talish Language, Theme, Oral Literature; Dialect

* MA in Ancient Iranian Languages, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Tabriz

** PhD in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۸

(صص ۷۵-۱۱۲)

نقش خر در فرهنگ مردم لای‌زنگان داراب

حسن رنجبر*

چکیده

لای‌زنگان روستایی کوهستانی از توابع داراب، واقع در استان فارس است که شغل اهالی آن تا دو سه دهه پیش به دامداری و باغداری محدود می‌شد و خر در این دو حوزه نقشی کلیدی داشت. رابطه تنگاتنگ مردم لای‌زنگان با این حیوان ارزشمند، موجب شده است که این حیوان نقشی اساسی و مهم در میان مردم این روستا داشته باشد. با توجه به اهمیت این موضوع، پژوهش حاضر به بررسی جایگاه خر در فرهنگ مردم لای‌زنگان اختصاص یافت. روش پژوهش این جستار تحلیل محتوا با رویکرد تحلیلی-توصیفی بوده است. در این پژوهش واژه‌ها و اصطلاحات مربوط به خر، گردآوری و طبقه‌بندی گردید. بیماری‌های رایجی که خرها بدان مبتلا می‌شدند مورد بررسی قرار گرفت و شیوه درمان هر یک از آنها بیان شد. با بررسی ضرب‌المثل‌ها و کنایات لای‌زنگانی، مشخص شد که می‌توان خر را نمادی از حماقت، بی‌عرضگی، نامنظم بودن، قدرناشناسی، مناسب برای بیگاری و نظیر آن دانست.

واژه‌های کلیدی: داراب، لای‌زنگان، فرهنگ مردم، خر

۱. مقدمه

لای‌زنگان lây-zangân ده بزرگی از دهستان کوهستان بخش داراب شهرستان فسا است که در ۵۴ کیلومتری خاور داراب قرار دارد. این روستا در کوهستان قرار دارد، سردسیری است و ۲۳۳۵ تن جمعیت دارد. آب آن از چشمه و راه آن مالرو است. محصولاتش بادام، مویز، انجیر، گردو و گل سرخ است. شغل اصلی مردم آن باغبانی و قالی‌بافی است (رزماً، ۱۳۳۰، ج ۷: ۲۱۰)؛ افرادی نیز به دامداری اشتغال دارند. همچنین تعداد کمتری به مغازه‌داری، رانندگی، مشاغل دولتی و نظیر اینها اشتغال دارند. محصولات عمده این روستا در بخش درختان دیم، گل محمدی، بادام و مویز؛ و در بخش درختان آبی پرتقال و انار است (رنجبر، ۱۳۹۹: ۱۰).

لای‌زنگان روستایی کوهستانی است که تمام باغات آن دارای شیب‌های ملایم یا تند هستند. پیمودن فاصله روستا تا برخی از این باغ‌ها بیش از دو ساعت زمان می‌برد. با توجه به این نکته که تا دو سه دهه پیش، جاده‌های میان باغ‌ها احداث نشده بود، می‌توان به ارزش و جایگاه خر در این روستا پی برد. علاوه بر حمل بار در روستا، در قدیم از خر برای حمل بار به سایر روستاها و شهرها نیز استفاده می‌شد. برای مثال روایت می‌کنند گاهی برخی از اهالی برای فروش محصولاتی چون مویز، انار، بادام و ... تا داراب و روستاهای اطرافش، لارستان و روستاهایش و حتی بندرعباس مسافرت می‌کرده‌اند که گاه این مسافرت‌ها تا یک ماه به طول می‌انجامید.

«اگرچه امروزه تعداد خانواده‌هایی که خر دارند بسیار اندک است، اما با اندکی تسامح می‌توان گفت در گذشته‌ای نه‌چندان دور تمام خانواده‌ها خر داشته‌اند. از این‌رو، رابطه تنگاتنگ مردم با این حیوان ارزشمند موجب شده است که این حیوان نقشی اساسی و مهم در میان مردم این روستا داشته باشد، تاجایی که پیرامون این حیوان واژه‌ها، اصطلاحات،

مثل‌ها، آداب‌ورسوم، خرافه‌ها و... فراوانی شکل گرفته است» (رنجبر، ۱۳۹۶: ۶۲۸). بنا بر اهمیت این موضوع و جلوگیری از فراموشی این بخش از فرهنگ مردم لای‌زنگان، نگارنده کوشیده است تا تمام مطالبی که پیرامون خر در این روستا وجود دارد را گراوری کرده و پس از آن، مطالب را طبقه‌بندی کند و نقش خر را در فرهنگ مردم لای‌زنگان تبیین کند.

خر، پستان‌دار چهارپای فردسُم با گوش‌های دراز و یال و دُم کوتاه است که معمولاً برای بارکشی از آن استفاده می‌شود (انوری و همکاران، ۱۳۸۲، ج ۴: ۲۶۹۸). این واژه در اوستایی -xara، فارسی میانه xar و سنسکریت khara- بوده است (هرن و هوبشمان، ۱۳۹۴: ۱۸۸) و همچنان در گویش‌های ایرانی نو نیز کاربرد دارد؛ چنان‌که در طرقي، طاری، کشه- ای، طامه‌ای و تکیه‌ای ← xar (اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۱۶۲-۱۶۳)، در اسکنانی ← xar (مصریان، ۱۳۹۹: ۴۸)، در قهوی و کوپایی ← xer (برجیان، ۱۳۹۴: ۱۴۱) و در زفره‌ای ← xe:r, xier (همان: ۱۴۰) ضبط شده است.

خر را نماد خشوع، بردباری، صلح، حماقت، خودرایی، هرزگی و باروری و نیز مظهر فقر دانسته‌اند (کوپر، ۱۳۷۹: ۱۲۵). شوالیه و گربران می‌نویسند: «الاغ را بعضی از فرهنگ‌ها نماد جهل و خریّت دانسته‌اند، اما این امر موردی استثنایی و ثانوی از مفهومی کلی‌تر است. در واقع الاغ تقریباً در سرتاسر جهان نشانهٔ ظلمانیت و حتی گرایش‌های شیطانی است» (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۲۲۰). نیز الاغ را همچون شیطان و وحش، نشانهٔ اعمال جنسی، نیروی غرایز جنسی، عوامل غریزی انسان و قسمی زندگی می‌دانند که تماماً در حیطة زمینی و جنسی جریان دارد (همان: ۲۲۲). ذوالفقاری در فرهنگ بزرگ ضرب‌المثل‌های فارسی، خر را نمادی از فرمان‌بری، بردباری، تحمّل، لگدپرانی و نادانی می‌داند (ذوالفقاری، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۶۸). باآنکه خر در نزد اهالی لای‌زنگان جایگاه بسیار ارزشمندی داشت، با بررسی ضرب‌المثل‌ها و کنایات لای‌زنگان می‌توان خر را نمادی از حماقت، بی‌عرضگی،

نامنظم بودن، قدرناشناسی، مناسب برای بیگاری و نظیر آن دانست.

۱-۱. پیشینه پژوهش

تاکنون در میان پژوهش‌های انجام شده در حوزه‌های فرهنگ مردم و گویش‌شناسی، به دآمداری به‌عنوان یکی از گونه‌های فرهنگ مردم و نیز جایگاه اسب در فرهنگ ایرانی پرداخته شده است؛ اما پیرامون خر و جایگاه آن در میان اقوام ایرانی، پژوهش مستقلی انجام نشده و اگر هم پژوهش و تحقیقی باشد در خلال پژوهش‌های دیگر بوده است. آنچه در اینجا حائز اهمیت و بیان است، دو پژوهش نگارنده پیرامون جایگاه خر در گویش لای-زنگانی است:

۱- رنجبر، حسن (۱۳۹۶)، «گزیده‌ای از ضرب‌المثل‌های لای‌زنگان داراب (گزیده یک؛ با تکیه بر نقش «خر» در مثل‌ها)»، دومین همایش ملی بررسی ادبیات بومی ایران زمین. در این جستار ۴۲ ضرب‌المثل محلی لای‌زنگانی که یکی از کلیدواژه‌هایش خر بوده، گزینش شده و پس از آوردن صورت محلی، آوانگاری و برگردان فارسی رسمی آنها، به همراه کاربرد هر یک شرح داده شده و هیچ‌گونه تحلیلی پیرامون مثل‌ها صورت نگرفته است. مثل‌های انتخابی به دو دسته مثل‌هایی که خر به‌طور مستقیم در آنها نقش دارد، و مثل‌هایی که نقش خر در آنها غیر مستقیم است تقسیم شده‌اند.

۲- حیدری، حسن و حسن رنجبر (۱۴۰۲)، «واژه‌ها و اصطلاحاتی پیرامون خر در گویش لای‌زنگان داراب»، هفتمین همایش بین‌المللی زبان و ادبیات فارسی. نگارندگان در این پژوهش واژه‌ها و اصطلاحاتی را در سه مدخل الف-واژه‌ها و اصطلاحات؛ شامل ۵۱ واژه و اصطلاح؛ ب-برخی از بیماری‌ها و آفت‌ها، شامل ۹ مورد؛ ج-آواها و صوت‌ها، شامل ۱۲ صوت و آوا، ارائه کرده‌اند. در این پژوهش واژه‌ها و اصطلاحات آوانگاری شده و توضیحی مختصر برای هر یک ارائه شده است.

۲-۱. روش پژوهش

گردآوری مطالب این پژوهش به دو صورت میدانی و کتابخانه‌ای بوده است. نگارنده غالباً با گویشوران کهن‌سال روستا به مصاحبه و گفت‌وگو پرداخته و اطلاعات را به صورت صوتی ضبط کرده است و در مواردی که فرصت ضبط صدا میسر نبوده، مطالب را یادداشت و فیش‌برداری کرده است. روش پژوهش نیز تحلیل محتوا با رویکرد تحلیلی-توصیفی بوده است.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. انواع خر براساس رنگ، ظاهر و رفتار

در لای‌زنگان خرها را براساس رنگ و ویژگی‌های ظاهری و رفتاری به انواع مختلفی تقسیم می‌کنند و هریک از آنها نامی مخصوص به خود دارد. امروزه به دلیل کم‌شدن تعداد خرهای روستا، پژوهش و تقسیم‌بندی خرها براساس رنگ، بسیار دشوار است؛ چراکه افراد کهن‌سال روستا جزئیات و انواع رنگ‌ها را نمی‌شناسند. برای مثال سفید آمیخته با سیاه را سبز می‌دانند! بنابراین احتمال دارد توصیف‌هایی که از رنگ‌ها شده و نگارنده آنها را ثبت کرده، دارای خطاها و لغزش‌هایی باشد. سعی نگارنده برای نشان دادن عکس‌هایی از انواع خرها با رنگ‌های متفاوت به گویشوران نیز تا حد زیادی بی‌نتیجه ماند و دلیل آن عدم دقت گویشوران کهن‌سال و نیز کم‌سویی چشم آنان بود. علاوه بر این، باید توجه داشت که گذشتگان رنگ‌ها را با طیف‌های محدودی می‌شناختند؛ برای مثال اگر امروزه رنگ سبز را به انواع سبز لجنی، مغزپسته‌ای، لیمویی، چمنی و... تقسیم می‌کنند، کهن‌سالان همه را به نام سبز می‌شناسند.

خر آرگ سیا *xar-e ârg si-yâ*: خری است که کامش (سقف دهانش) به رنگ سیاه

باشد. اگر آن سیاهی پیوسته باشد بدیمن و شوم است، اما اگر خط یا خطوطی از آن به رنگ معمول باشد دیگر شوم و بدیمن به‌شمار نمی‌آید.

خر آله *xar-e âla*: خر نری که نصف آلت تناسلی‌اش سفیدرنگ و نصف دیگرش سیاه‌رنگ باشد.

خر بادخوار *xar-e bâd xâr*: خری است که دهان خود را باز می‌کند، زبان خود را بیرون می‌آورد و نفس می‌کشد (تنفس از راه دهان). در باور مردم لای‌زنگان، این نوع خر بدیمن و شوم است.

خر بار کُشته *xar-e bâr-košta*: خری است که در بچگی بار حمل کرده باشد و آسیب دیده باشد.

خر باری *xar-e bâr-i*: خری است که بچگی‌اش را سپری کرده باشد و آمادهٔ باربردن شده باشد.

خر بَخته *xar-e baxta*: خر آخته.

خر بدعادت *xar-e bað-âdat*: خری است که عاداتی منفی مانند لگدزدن یا دندان-گرفتن داشته باشد.

خر بدکله *xar-e bað-kalla*: خری که نسبت به سر خود دارای حساسیت است. مثلاً هنگامی که کسی چوب یا دست خود را بلند می‌کند، آن خر گمان می‌کند که می‌خواهند کتکش بزنند و به سرش ضربه وارد کنند. این‌گونه خرها با کوچک‌ترین حرکت از جانب سوار خود مثل تکان دادن چوب، سر خود را به سمت مخالف چوب می‌برد و از حرکت می‌ایستند.

خر بَغَل پیچ *xar-e bağal-piç*: خری که قسمتی از موهای گردنش دارای پیچ و شکن و تاب‌خوردگی باشد؛ موهای این قسمت معمولاً از انتها تا وسط گردن به‌طول حدود

۲۰ سانتی‌متر و عرض حدود دو سانتی‌متر کشیده شده است. غیر از این نشانه‌های ظاهری، کتف خر نیز از درون معیوب است و خر هنگام راه رفتن اذیت می‌شود.

خر پی‌مال *xar-e pey-mâl*: خری است که در هنگام راه رفتن استخوان برجسته‌ی زانوهایش به یکدیگر برخورد می‌کند.

خر چال *xar-e çâl*: خر پیشانی سفید است که در باور مردم لای‌زنگان، بدیمن و شوم است.

خر دمّ عقروی *xar-e domm-aqrav-i*: خری است که حدود ۶ سانتی‌متر از موهای کوچکِ دُمش تاب خورده و دارای چین و شکن باشد. معمولاً این تاب‌خوردگی بر روی پایین‌ترین قسمتِ گوشتیِ دم قرار دارد. این نوع خر را نحس می‌دانند و معتقدند برای صاحبش بدیمن است.

خر دُم‌کله *xar-e dom-kola*: خری که دُمش کوتاه باشد، یا آن را بریده باشند یا به هر دلیلی قطع شده باشد.

خرِ دَنون‌گیر *xar-e dannun-gir*: خری است که صاحب خود یا دیگری را دندان (گاز) می‌گیرد.

خر رَموک *xar-e ram-uk*: خری که بسیار رم می‌کند. پسوند *uk* در این واژه موجب افزایش در صفت شده است. «این پسوند در پایان اسم یا صفت می‌آید و موجب افزایش در صفت می‌شود که این کارکرد را می‌توان معادل و برابر با صیغه‌ی مبالغه در عربی دانست» (رنجبر، ۱۳۹۹: ۱۳۲).

خرِ زرد *xar-e zard*: ۱-خر سیاه‌کم‌رنگ است. ۲-خر قهوه‌ای روشن.

خر سفید *xar-e safið*: خر سفیدرنگ.

خرِ سُمپ‌چراغی *xar-e som-çorâγ-i*: خری است که سُمش رشد کرده و ارتفاعش

افزایش یافته باشد (نک: سُمپ / سَم آوردن).

خر سم‌لوچکی *xar-e som-lôčak-i*: خری است که به سبب استراحت طولانی و بی-
 تحرکی، سُمش به سمت جلو کشیده و دراز شده باشد. «لوچک *lôčak*» در این گویش به-
 معنی کفش و دمپایی کهنه و گاه به‌طور کلی همه نوع کفش است.

خر سُوَز *xar-e sôz*: خر سبز، خری که موی بدنش سفید و سیاه باشد. این‌گونه
 خرها در اصل سفیدرنگ هستند که مقداری موی سیاه نیز دارند.

خر سوز چَرَمِه *xar-e sôz-e čarma*: نوعی خر سبز (نک: خر سُوَز) است که موی
 سیاه بیشتری داشته باشد.

خر سُوَز روشن *xar-e sôz-e rušan*: نوعی خر سبز (نک: خر سُوَز) است که موی
 سیاه کمتری داشته باشد.

خر شَرَّ *xar-e šarr*: خری که شهوت جنسی‌اش زیاد باشد. این خر را شَرَّ و شور
xar-e šarr-o šur نیز می‌گویند. این‌گونه خرهای نر اغلب صاحب خود را به دردمی-
 اندازند و قابل کنترل نیستند. مثلاً هنگامی که چشمشان به خری دیگر -به‌ویژه خر ماده-
 می‌افتد، تلاش می‌کنند تا به سمت آن خر حرکت کنند و خود را به آن برسانند. هرگاه یک
 خر شر از نظر جسمی بزرگ و قوی باشد می‌تواند از دست صاحب خود فرار کند و به
 دیگر خرها حمله‌ور شود. این‌گونه خرها را برای به کنترل درآوردن، اخته می‌کرده‌اند.

خر شَلَّ *xar-e šal*: خری است که ضعیف، کم‌قدرت و معمولاً لاغر باشد و نیز رهوار
 نباشد.

خر کَلَاغ *xar-e kalâ:γ*: خری که به رنگ سیاه باشد.

خر کَمَاش *xar-e kamâš*: خری که سیاه‌رنگ باشد و پوزه‌اش سفید باشد. برخی می-
 گویند خری است که به رنگ سیاه کم‌رنگ باشد و موهای تیغۀ گوش‌ها و بخشی از

صورتش حنایی باشد.

خر کمزینی *xar-e kamar-zin-i*: نک: خر کمزتری.

خر کمزتری *xar-e kamar-šotor-i*: خری است که قسمتی از پشتش برآمده باشد.

خری که بخشی از کمزش به طول تقریبی نیم متر، برجسته باشد (مانند کوهان شتر با ارتفاع کم).

خر کُن *xar-e konn*: نک: «کُن کُن».

خر کوله‌خوار *xar-e kula-xâr*: خری که وسایل صاحبش را به هم می‌ریزد و غذای صاحب خود را پیدا کرده و می‌خورد.

خر گوش‌قاطر *xar-e guš-qâter-i*: خری است که گوش‌هایش از گوش دیگر خرها اندکی کوتاه‌تر است. خری که گوشش مانند گوش قاطر باشد.

خر لَغتی *xar-e layat-i*: خری لگدن.

خر لُکی *xar-e lok-i*: خری است که همانند سایر خرها نرم‌پوی نیست و به سبب ناهموار حرکت کردن، سوار خود را می‌آزارد.

خر مَله *xar-e malla*: خری که به رنگ قهوه‌ای باشد. برخی خر خاکستری‌رنگ را نیز مله می‌گویند.

خر مَله تاریک *xar-e malle-y tōrik*: خری که به رنگ قهوه‌ای پُرننگ باشد.

خر مَله روشن *xar-e malle-y rušan*: خری که به رنگ قهوه‌ای کم‌رنگ باشد.

خر موشه *xar-e muša*: خری که به رنگ سیاه کم‌رنگ باشد.

خر وِلکو *xar-e velak-u*: خری که کنار دیگر خرها نمی‌ماند. خری که هنگامی که آن را به حال خود رها می‌کنند تا بچرد، آن محل را ترک می‌کند و در آن‌جا نمی‌ماند.

خر یال‌اسپی *xar-e yâl-asp-i*: نک: خر یالی.

خر یالی *xar-e yal-i*: خری است که موهای گردن (یالش) بلند باشد و به سمت چپ یا راست خم شود.

خر یخی *xar-e yex-i*: خری که طبق عادت برای اینکه صاحبش بتواند به راحتی بار را بر او بگذارد، در کنار بار می‌خوابد؛ به این صورت که صاحب، دست خر را می‌گیرد و چند مرتبه صوت «یخ *yex*» را تکرار می‌کند و خر می‌خوابد.

خر یکه‌شناس *xar-e yakka šenâs*: خری است که فقط تحت کنترل و رام صاحبش است و به راحتی اجازه نمی‌دهد شخص دیگری بر او سوار شود یا با او باری حمل کند.
 خُسپوک *xosp-uk*: خری است که بسیار می‌خوابد؛ برای مثال وقتی صاحبش لحظه-ای در راه درنگ می‌کند تا سیگاری بکشد یا نفسی تازه کند، خر با باری که حمل می‌کند در میان راه می‌خوابد.

سُرُخه خر *sorx-a xar*: خری که به رنگ قهوه‌ای روشن باشد. این نوع خر را در لای‌زنگان نمی‌پسندند و از آن دوری می‌کنند. شوالیه و گربران می‌نویسند: «در مصر، الاغ قرمز یکی از خطرناک‌ترین انواع موجودات است که روح در سفر پس از مرگ با آن برخورد دارد» (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۲۲۱).

شَل خر *šal-xar*: نک: خر شَل.

گُرخر *kor-xar*: بچه خر.

گُرّه خر *korra-xar*: بچه خر.

کفل توری *kafal-tovar-i*: کفل تبری، خری که بسیار لاغر و ضعیف باشد و سریش از شدت لاغری، تیز به نظر برسد و مانند تبر باشد.

ماچه خر *mâ:ča xar*: خر ماده.

نرخر *nar-xar*: خر نر.

هُوله خر hōla xar: خر تقریباً یک‌ساله.

۲-۲. برخی از اجزای بدن خر و وابسته‌ها

بُخالو boxalu: برجستگی‌های سم‌مانندی که پشت ساق پای خر و نیز گوسفند و نظیر آن قرار دارد. برخی آن را دو خالِ بزرگ روی بازوی خر می‌دانند.

پهن pe`en: مدفوع خر.

تیزکی ti:zaki: لگزدن خر با یک پا.

تیزلک tizelak: نکت: تیزکی.

تیزلکی tizelaki: نکت: تیزکی.

جودون و نودون jōdun-o nôdun: نام دو دندان از دندان‌های پایینی خر است که از

طریق این دو دندان می‌توان سن خر را تشخیص داد.

دو پرنکی do pernak-i: لگزدن خر با دو پا، جفتک.

دو لَغتی do layat-i: نکت: دو پرنکی.

دومیون do-miyun: نام دو دندان پیشینِ خر است.

سُمپ somp: سم.

سُه بَنج so banj: میان دو کتف. محل اتصال دو کتف و گردن به یکدیگر.

کِوا ke:vâ: کود خر و گوسفند.

کُهنه ko:na: کودی که چندسالی در ته طویله، آغل و... مانده باشد و محکم شده و

به هم چسبیده باشد و به‌شکل تخته‌ای قطور در آمده باشد.

کِیوا keyvâ: نکت: کِوا.

گُن^۲ gon: بیضه.

لَغَت layat: لگد.

مایه moyā: پستان؛ برای سگ و گوسفند و نظیر آن نیز به کار می‌رود.

نر^۳ narr: آلت تناسلی خر نر.

۲-۳. محل و آنچه برای نگهداری خر لازم است

امروزه معمولا خرها را در خانه‌هایی مستقل و دور از سکونت خود نگهداری می‌کنند؛ اما در قدیم که امکانات کم بود و خانه‌ها به سبک امروزی نبود، یک اتاق بزرگ را به ۳ قسمت تقسیم می‌کردند و انتهای اتاق را به نگهداری خر اختصاص می‌دادند، وسط اتاق را محل سکونت و زندگی خود قرار می‌دادند و قسمت دیگر را برای نگهداری و انباشت علوفه خر در نظر می‌گرفتند. این اتاق‌ها معمولا عرضی کمتر از ۳ متر و طولی حدود ۸ تا ۱۰ متر داشت.

آخَرَه â:xorra: آخور؛ محلی که علف در آن می‌ریزند تا خر بخورد. آخور را معمولا در نبش اتاقی که خر در آن نگهداری می‌کنند، می‌سازند.

آغال‌خَری â:γâl-xar-i: آغلی است که در آن خر را نگهداری می‌کنند. این نوع آغل

۲- این واژه در بسیاری از گویش‌های ایرانی نو کاربرد دارد: گاوکشکی ← gond (موسوی، ۱۳۷۲: ۸۰). شیرازی ← gond (خدیش، ۱۳۸۵: ۱۵۳). لکی ← govñ (ایزدپناه، ۱۳۹۱: ۱۱۶). گناوه‌ای ← gond (جلال‌پور، ۱۳۹۲: ۱۷۹). گزی ← gunduli (فاضل، ۱۳۸۶: ۳۸).

۳- این واژه با «نر nar» هم‌ریشه است. «نر nar» در گویش لای‌زنگانی در سه معنا کاربرد دارد: الف- نر، مرد، مخالف ماده (اعم از انسان و حیوان). ب- مقتدر، زورمند، بزرگ و قوی از هر نظر. ج- نازا. «نر بازمانده nar فارسی میانه و آن خود بازمانده nar- است. naram: حالت اضافی جمع مذکر. naire حالت مفعولی له مفرد مذکر. narš حالت اضافی مفرد مذکر. nā حالت فاعلی مفرد مذکر. nara حالت ندایی مفرد مذکر. nārōš: حالت اضافی مفرد مذکر.» (ابوالقاسمی، ۱۳۷۶: ۱۲۳).

فارسی میانه ← [ZKL < A zkr: nl | M nr, N ~] nar «نر، مردانه» (مکنزی، ۱۳۷۳: ۱۱۰).

در باغ‌ها و در کنار کپرها ساخته می‌شد. معمولا یکی از دیوارهای کپر را به‌عنوان یکی از دیوارهای حصارِ آغل در نظر می‌گرفتند و ۳ دیوار دیگر را از سنگ‌چینی کوتاه می‌ساختند و روی آن را با خس و خاشاک می‌پوشاندند. اندازه‌ی آغل بستگی به تعداد خرها داشته است.

چوغ خرونی *čuy-e xar-run-i*: چوبی است با اندازه تقریبی یک متر که برای به حرکت درآوردن و کنترل خر استفاده می‌شود.

خونه علفی *xune-y alaf-i*: اتاقی که در آن علوفه نگهداری می‌کنند.

خونه کمایی *xune-y kamə-yi*: اتاقی که در آن علوفهٔ منخوصی با نام «کما» را نگهداری می‌کنند.

گت خری *kot-xar-i*: محل نگهداری خر؛ اتاقی است که در آن، خر نگهداری می‌کنند و چون معمولا برای نگهداری خر از خانه‌های قدیمی استفاده می‌شود، گاهی به تمام آن خانه نیز «گت خری» می‌گویند.

کمابری *kamâ-bor-i*: بُریدن گیاهِ کما و تهیهٔ علوفه برای خر است. زمان انجام این کار حدود ۴۰ روز بعد از عید نوروز است. در گذشته هرکس به‌اندازهٔ نیاز و توانش این گیاه را می‌بُرد و آنها را کوپه می‌کرد تا خشک شوند. پس از اینکه خشک شدند، آنها را خرد کرده و درون جوال می‌ریختند و از کوه به روستا می‌آوردند.

۴-۲. نحوهٔ راه‌رفتن و حرکت کردن خر

اسپکی *aspak-i*: خری است که وقتی بخواهد پس از خوابیدن بر روی زمین بایستد، بدون آنکه آرنج خود را خم کند برمی‌خیزد؛ یعنی دو دست خود را مستقیم روی زمین می‌کشد و بدون خم کردن دست خود از زمین بلند می‌شود. چنین خری کم‌قدرت و ضعیف است.

بُرو bo-rô: راهوار.

جام‌بازی ijâm-bôz-i: نک: جمبازی.

جمبازی jambôz-i: نوعی از حرکت و راه‌رفتن خر است. راه‌رفتن خر، در این نوع، همانند شتر است؛ یعنی پشت خر بسیار بالا و پایین می‌رود.

چاردادن çâ:r dâdan: چهارنعل‌رفتن خر، یورتمه.

سَرَدَمَه رفتن sardama raftan: با سر افتادن، با سر به زمین خوردن. معمولاً در این حالت دست خر پیچ می‌خورد و موجب می‌شود که خر زمین بخورد.

کُنْ کونن konn: کُنْد، صفت خری است که رهوار نبوده و آرام راه می‌رود. به گفته اهالی لای‌زنگان، این‌گونه خرها قوی‌تر و پرزورتر هستند و قادرند بارهای سنگینی را حمل کنند. لُک‌زدن lok zaðan: نوعی راه رفتن خر است به‌گونه‌ای که در هنگام حرکت و به‌ویژه هنگام چهارنعل رفتن، به‌سبب ناهموار حرکت کردن و نرم‌پوی نبودن، موجب آزار سوار خود می‌شود. این نوع حرکت را می‌توان به حرکت موتور سیکلت در میان دست‌اندازها و چاله‌ها مانند کرد.

۵-۲. لوازم و شیوه‌های کنترلِ خر

اوسار ôsâr: افسار.

چدار çe(o)ðâr: وسیله‌ای است که با آن یک دست و یک پای خر را به هم می‌بندند تا حرکت خر را محدود کنند. امروزه غالباً این کار را به‌وسیله یک بند از قبیل بند توبره انجام می‌دهند؛ اما در گذشته‌ای نه‌چندان دور، دورتادور تکه‌ای زنجیر را با پارچه می‌پوشاندند و دو حلقه به دو سر زنجیر متصل می‌کردند تا دست و پای خر را در آن حلقه‌ها بگذارند و آن را ببندند. هنگامی که خر را چدار می‌کنند یک دست و یک پای خر به هم نزدیک می‌شود و هنگام راه‌رفتن باید آن دست و پا را همزمان از زمین بلند کند.

چپ‌چدار *čap-če(o)đâr*: در این روش دست و پای مخالف خر مثلاً دست راست و پای چپ را به چدار می‌کشند. از این روش زمانی استفاده می‌کنند که بخواهند سرعت و حرکت خر را بسیار گند کنند تا خر فرار نکند و در مرتعی که آن را رها کرده‌اند بچرد. راس چدار *râ:s-če(o)đâr*: دست و پای موازی خر مثلاً دست چپ و پای چپ را به چدار کشیدن.

شُل چدار *šol-če(o)đâr*: در این روش چدار گشاد است و دست و پای خر را کمتر به هم نزدیک می‌کنند که در نتیجه خر راحت‌تر و آزادتر است. دراز بَن کردن *dorâz-ban kerdan*: خر را با بندی دراز همچون بند تنگ بستن است.

کَلَه بَن *kalla-ban*: افسار.

کَلَه بَن کردن *kalla-ban kerdan*: بستن بند افسار به دست خر است تا خر سرش پایین باشد و نتواند شاخ و برگ درختان را بخورد. گوروک بَن کردن *guruk-ban kerdan*: بستن خر با بندی کوتاه به گونه‌ای که به شعاع کمی دسترسی داشته باشد. برای مثال زمانی این کار را می‌کنند که بخواهند خر به درختان اطرافش دسترسی نداشته باشد و نتواند شاخ و برگ آن را بخورد.

۲-۶. ظرف‌ها و لوازم حمل بار

اوکشه *ôkeša*: وسیله‌ای برای حمل بار است. این وسیله بافتنی‌ای به طول تقریباً دو متر و عرض ۶۰ سانتی‌متر است که در میان آن، ۳ حلقه ایجاد می‌کنند تا بندها را از آن عبور دهند. قسمت جلو آن که روی شانه‌های خر قرار می‌گیرد یک حلقه دارد و قسمت عقب آن دو حلقه دارد. معمولاً طول هر یک از این دو بند حدود سه ۳ متر است که یک متر و نیم آن برای سمت راست و یک متر و نیم آن برای سمت چپ استفاده می‌شود. در

هر یک از چهار گوشهٔ این وسیله یک حلقه تعبیه می‌کنند و بندها را از آن عبور می‌دهند و بدین ترتیب بار را محکم می‌کنند. این وسیله نوعی خورجین متحرک با قابلیت کوچک و بزرگ شدن است که چون طرفین هر لنگهٔ آن باز است نمی‌توان اجسام کوچکی مانند گندم، ریگ و... با آن حمل کرد. این وسیله پر کاربردترین وسیله در زمینهٔ حمل و نقل با خر است که از آن برای حمل جوال، گونی، هیزم، علوفه و... استفاده می‌شود.

اوکیشه ôkiša: نک: اوکشه.

بَن اوکشه bann-e ôkeša: دو بند است که به «اوکشه ôkeša» متصل کرده و بار را با آن محکم می‌کنند. نیز نک: اوکشه ôkeša.

بَن تَنگ bann-e tang: بندی حدود ۷ متر که به یک سر آن کلاک (قلابی) متصل می‌کنند و با آن بار را بر پشت خر محکم می‌کنند.

تَوَار tavâr: ظرفی بافتنی شبیه گونی که از جنس پنبه است.

جوال jo(a)vâl: جوال، نوعی کیسه‌ی بزرگ و بافته‌شده از موی بز برای حمل علوفه

و... .

خوره xu:ra: ظرفی است که از پنبه و موی بز بافته می‌شود. این ظرف همانند خورجین است با این تفاوت که هر دو لنگهٔ آن بهم متصل است، در آن در قسمت طول آن قرار دارد و پیش از آنکه آن را بر روی خر بگذارند، کالای مورد نظر را در آن می‌ریزند و در آن را می‌دوزند.

کیسه‌گلی / گولی kisa-gol-i/ gul-i: کیسه‌های بزرگی که از متقال ساخته می‌شد و مخصوص حمل و نگهداری گُل بود. این کیسه‌ها معمولاً به اندازهٔ جوال بود. امروزه این کیسه‌ها به ندرت یافت می‌شود و در عوض آنها از گونی‌های بزرگ استفاده می‌شود.

هوارتنگ havâ:r-tang: تسمه‌ای به عرض تقریباً ۱۰ سانتی‌متر و طولی حدود ۵-۶

متر که از پشم رنگ‌شده و گاهی نیز پنبه بافته می‌شد. با این تسمه، بار خر را محکم می‌کردند و بیش‌تر برای بارهایی استفاده می‌شد که درون روستا با احشام حمل و نقل می‌شد، به‌ویژه هنگامی که احشام بیلاق و قشلاق می‌کرد.

۲-۷. پوشش و تزئین خر

جُل jol: پالان.

رونکی run-aki: پاردم، تسمه عقب پالان است که پشت ران خر قرار می‌گیرد. رونکی در این روستا انواع مختلفی دارد مانند:

۱. رونکی بَلگِ مورتی run-aki balg-e murt-i: رانکی برگ موردی، این نوع

رانکی سبزرنگ با نقش‌ونگارهای ساده است.

۲. رونکی خَطّی run-aki xatt-i: این نوع رانکی را با پنبه رنگ‌شده، با طرح

راه‌راه (خطوط موازی) می‌بافند.

۳. رونکی ساده run-aki sâdda: این نوع رانکی را با یک رنگ -جز رنگ

سفید- می‌بافند.

۴. رونکی غالی بُافی run-aki γali baf-i: این نوع رانکی همانند، همجنس و

هم‌طرح قالی بافته می‌شود.

۵. رونکی گُل جَهْرُمی run-aki gol-ja:rom-i: این نوع رانکی مانند گلیم و با

نقش‌ونگار بافته می‌شود.

۶. رونکی مَرَمَات^۴ run-aki marra-mât: این نوع رانکی با ترکیب چند رنگ و

^۴ در اصل «محرّمات» است و آن نقش راه راه است که سراسر طول را پوشانده و یک نقش و رنگ در طول قالی تکرار می‌شود (حاجی‌زاده، ۱۳۹۴: ۹۴۷). این واژه را اساساً ایرانی و به‌معنی نوارها یا ورقه‌ای که دعا بر آن می‌کشیده یا می‌نوشته‌اند، دانسته‌اند (سوری، ۱۳۹۷: ۶۲).

نقش یک گل ساده بافته می‌شود. این طرح در گلیم‌های محلی نیز بسیار مورد استقبال قرار می‌گیرد و در آن، گلیم به ردیف‌های موازی تقسیم می‌شود.

ری جلی *ri-jol-i* برزنتی است که با آن روی پالان را می‌پوشانند تا هنگامی که باری را حمل می‌کنند، پالان آسیب نبیند.

زنگ *gnza*: زنگوله.

سینه‌بن *sina-ban*: سینه‌بند، تسمه جلو پالان خر است که روی سینه خر قرار می‌گیرد و موجب می‌شود که در سربالایی‌ها پالان عقب نیاید. برای این تسمه بیشتر از بند توبره استفاده می‌شود.

شال *šâ:l*: پالان.

شی دله *ši:-dela*: تسمه زیر پالان خر است که روی قسمت جلو شکم خر (نزدیک دست‌ها) قرار می‌گیرد و به این واسطه پالان از پشت خر جابه‌جا نمی‌شود.

گامل *gâ:mol*: لوله‌ای دوخته‌شده از گونی کتفی است که درون آن را از پیچک درختی با نام محلی «شین *šē:n*» پر می‌کنند و آن را در قسمت عرضی جلو پالان می‌دوزند. این لوله بر روی شانه‌های خر قرار می‌گیرد.

گوشه شال *guše-y šâ:l*: حلقه‌ای است که در قسمت جلو پالان قرار دارد و سوارکار از آن به‌عنوان دستگیره استفاده می‌کند. این حلقه را معمولاً از موی بز ایجاد می‌کنند.

موچه *môča*: لوله‌هایی ساخته شده از گونی‌های کتفی است که درون آن را از پیچک درختی با نام محلی «شین *šē:n*» پر می‌کنند و آنها را در طول از درون بر پالان می‌دوزند، به‌گونه‌ای که وقتی پالان را روی خر نهادند بالاتر از دنده‌ها و استخوان کمر خر را می‌-

پوشاند و وزن بار به‌طور مستقیم بر استخوان کمر قرار نمی‌گیرد.

۸-۲. بیماری‌ها و آفت‌ها

باد خواردن *bâd xârdan*: این بیماری زمانی پیش می‌آید که خر باری را حمل کرده باشد یا تازه از راه رسیده باشد و بدنش عرق کرده باشد و فوراً پالانش را بردارند. از نشانه‌های این بیماری ضعف و کسالت خر است و بعد از چند روز به‌خودی‌خود بهبود می‌یابد. برخی برای مداوای این بیماری تکه‌ای پارچه یا گونی کتانی را آتش می‌زنند و جلو بینی خر می‌گیرند تا آب بینی خر جاری شود. برخی از روش سنگ‌تاب‌کردن نیز برای بهبود استفاده می‌کنند. برای پیشگیری نیز می‌توان دو کار انجام داد؛ یکی این که وقتی خر به مقصد رسید، کمی صبر کرد و پس از آن پالانش را برداشت و دیگر این که می‌توان ابتدا عقب پالان را به مدت چند دقیقه از روی خر بلند کرد و آن را جابه‌جا کرد تا هوا وارد پالان شود و به‌تدریج دمای بدن خر پایین بیاید.

باد مُرغک *bâd-e morġ-ak*: از نشانه‌های این بیماری آن است که خر اشتهایی برای خوردن ندارد. یعنی لب به آب و علوفه نمی‌زند. نیز نوک گوش‌های خر سرد می‌شود و گه‌گاه روی زمین می‌خوابد و دیگر شور و حال پیش را ندارد. اگر این بیماری به‌موقع و زود مداوا نشود، بر اثر آن، جگر خر ترک‌ترک می‌شود. برای درمان این بیماری معمولاً چند کار انجام می‌شود:

۱- اصلی‌ترین راه معالجه این است که چند نفر کمک کنند و خر را محکم نگه دارند و فردی چوبی را به‌طور افقی در دهان خر قرار دهد و فردی دیگر، مرغی محلی را در دهان خر سر ببرد، به‌گونه‌ای که تمام خون مرغ در دهان خر بریزد و خر آن خون را بخورد. علاوه بر این سر مرغ را نیز در دهان خر می‌اندازند تا آن را نیز بجود و تاحدامکان کاری کنند که آن را قورت دهد.

۲- کام خر را با سوزنِ جوال‌دوز سوراخ می‌کنند تا خون از آن ناحیه سرازیر شود و خر آن خون را بخورد. این روش نیز پس از روش اول انجام می‌شود و تأثیر بسیار زیادی در روند بهبود دارد.

۳- نوعی گونی که جنس آن کتفی است را زیر بینی خر آتش می‌زنند تا دود کند و خر آن دود را استشمام کند. این روش به‌طور مستقل به کار نمی‌رود، بلکه همراه با روش‌های قبل انجام می‌شود تا روند مداوای خر سرعت گیرد.

۴- پس از انجام کارهای پیش، یعنی سر بریدن مرغ، سوراخ کردن کام خر و احیاناً دود کردن گونی، باید خر را دوانید یا راه بُرد. اگر بیماریِ خر «باد مرغک» بوده باشد، پس از این کار، خر فوراً شروع به خوردن خواهد کرد.

بنجی‌شدن *banji šođan*: زخم‌شدن میان دو کتف خر است. معمولاً زمانی که بار خر زیاد سنگین باشد یا کف پالان زبر و خشن باشد، موجب زخم‌شدن و خراشیده‌شدن پوست خر می‌شود. در این حالت خر قادر به حمل بار و گاهی حتی راه رفتن نیست. برای درمان آن باید مدتی به خر استراحت داد و پالان خر را برداشت. نیز می‌توان از لوله‌های ساخته‌شده از گونی‌های کتفی انباشته شده از پیچک استفاده کرد و آن را طوری بر درون پالان دوخت که پالان بر زخم برخورد نکند.

پَرده بُردن *parda bordan*: بیماری‌ای است که معمولاً به‌سبب حمل‌کردن بارهای بسیار سنگین به‌وجود می‌آید و بیضه خر دچار نقص (فتق؟) می‌شود. برای درمان آن باید بالای بیضه و کشالهٔ ران را داغ کرد.

دردِ سینه‌ورَمی *dard-e sina-varam-i*: نک: دردِ ده‌خیری.

دردِ ده‌خیری *dard-e de:xeyr-i*: بیماری است که موجب ورم و آماس سینه خر می‌شود. برای درمان آن باید ۴ طرف یا روی نقطهٔ آماس‌کرده را داغ کرد. اگر به‌موقع این کار

انجام نشود، ورم به وجود آمده، گسترده می‌شود و منجر به مرگ خر خواهد شد. برخی معتقدند این بیماری، همان «درد شکروی» است. در قدیم هرگاه خری به این بیماری مبتلا می‌شد، سایرین برای پیش‌گیری و جلوگیری از ابتلای دیگر خرها، مقداری آرد جو، مقداری سیر و مقداری انگوزه را با یکدیگر مخلوط و نرم می‌کردند و از آن خمیری تهیه می‌کردند و خمیر را بر پیشانی خرها می‌کشیدند و همچنین مقداری از خمیر را درون گوش خرها می‌ریختند، به‌گونه‌ای که صدایی نشنود.

درد شکروی *dard-e šakaru-y*: بیماری‌ای است که موجب می‌شود خر ناتوان و سست شود و اشتهای خود را از دست بدهد. همچنین قسمتی از انتهای گردن و گاه سینه خر آماس می‌کند. برخی معتقدند آماس ناشی از این بیماری، خود را در ناحیه دنده‌ها نشان می‌دهد. اگر این بیماری به‌موقع درمان نشود، موجب مرگ خر می‌شود. برای درمان این درد باید محل آماس کرده را داغ کرد. معمولاً روی آن را به‌شکل یک علامت به اضافه داغ می‌نهند؛ یعنی یک خط افقی و یک خط عمودی که یکدیگر را از وسط نصف کرده‌اند بر آن محل داغ می‌کشند. گاهی نیز ۴ طرف آماس را داغ می‌کنند.

درد شوپرکی *dard-e šōperak-i*: گویا عامل به‌وجود آمدن این بیماری خفاش است. به‌گفته اهالی لای‌زنگان، این موجود با سرعت وارد گوش خر می‌شود و به آن آسیب می‌زند. شاید با سرعت به لایه درونی گوش برخورد می‌کند و موجب شکستن آن می‌شود (۴). از نشانه‌های این بیماری، شُل و خمیده‌شدن گوش خر و نیز ضعیف و سرحال نبودن خر است. به‌گفته علی محمدی از بیطاران مشهور لای‌زنگان: «از نشانه‌های این بیماری آن است که خر گوش‌های خود را مستقیم و صاف نگه می‌دارد و هنگام راه رفتن فاصله میان دو دست و دو پای خر از حد طبیعی بیشتر شده و خر تعادل خود را از دست می‌دهد. در اصل کرمی در سر خر به وجود می‌آید که موجب گیجی و عدم کنترل خر می‌شود». شاید

بتوان گفت شب‌پره یا موجودی نظیر آن وارد گوش خر شده و تخم‌گذاری می‌کند و آن تخم تبدیل به شفیره می‌شود (؟). برای درمان آن باید موی بالای سرِ خر (میان دو گوش) را از ته تراشید و پوست سر خر را به اندازه یک سکه بُرید، آنگاه مقداری روغن را به خوبی داغ کرد و روی آن موضع ریخت. گاه برای این که روغن‌ها پخش نشود و به هدر نرود، مقداری خمیر گرداگرد آن موضع می‌گذاشتند و آنگاه آن را پر از روغن داغ می‌کردند. برخی روایت می‌کنند اکثر خرها پس از این عمل می‌مُردند!

دَس‌ناختَن *das nâxtan*: بیماری و نقصی است که برای یک یا دو دست خر پیش می‌آید و موجب می‌شود دست خر در هنگام راه رفتن بلندگد؛ به‌گونه‌ای که اختیار و کنترل دست خود را تا حدودی از دست می‌دهد و وقتی دست خود را به‌جلو حرکت دهد، گویی آن را از زمین برداشته و به‌جلو پرتاب می‌کند. معمولاً این بیماری را چندان جدی نمی‌گیرند و نام به‌خصوصی ندارد و چون از نشانه‌های آن «پرت کردن و انداختن دست به سمت جلو» است از آن چنین یاد می‌شود. برای درمان باید مقداری گونی کفنی را لوله کرد و آن را آتش زد. پس از زمانی کوتاه، خاکستر گونی را تکاند و آن را درحالی که می‌سوزد، بر خال بازوی خر گذاشت و آن قسمت را بدین روش داغ کرد. این امر موجب تقویت دست و آرنج خر می‌شود.

زالی‌خواردن *zoli xârdan*: گاهی اوقات هنگامی که خر آب می‌نوشد، زالویی که درون آب است وارد دهان خر می‌شود و به دهان یا گلوی خر می‌چسبد و خون آن را می‌مکد و گاه خون از دهان و بینی خر جاری می‌شود. برای درمان آن باید مقداری خاک گرم یا خاکستر گرم را درون دهان خر ریخت، به‌گونه‌ای که به زالو نیز برخورد کند. این عمل موجب می‌شود زالو اندام خر را رها کند. هنگامی که زالو از اندام خر جدا شد باید آن را بیرون کشید. اگر زالو وارد گلو شده باشد و نتوان به‌راحتی از خاک یا خاکستر گرم استفاده

کرد، باید میله‌ای داغ کرد و روی زالو گذاشت تا اندام خر را رها کند.

زخم‌شدن *zaxm šođan*: زخم‌شدن کمر و پشت خر است. برای درمان آن باید به خر

استراحت داد و کاری کرد تا پالان به زخم برخورد نکند.

سَوایدن *səviđan*: ساییده‌شدن و نیز عفونت سم دست یا پای خر است که موجب

می‌شود خر بلند و نتواند به راحتی دست یا پای خود را بر زمین بگذارد. معمولاً به دو

دلیل این اتفاق می‌افتد؛ یکی نگهداری خر در مکانی که آب و رطوبت داشته باشد یا خر

زیاد از درون آب عبور کند و یکی هم زمانی که خر به مدتی طولانی -مثلاً ۵ ماه- از طویله

خارج نشود. دلیل اصلی را می‌توان همان نم و رطوبت در نظر گرفت؛ زیرا وقتی خر مدتی

طولانی در طویله می‌ماند، در اصل نم و رطوبت مدفوع و ادرارش است که برایش موجب

این بیماری می‌شود. برای درمان این بیماری باید صمغ بنه (پسته وحشی) را به تنهایی و یا

با پیه گوسفند و زردچوبه، در ظرفی داغ کرد و سم خر را درون آن نهاد. برای اینکه تأثیر

بیشتری داشته باشد، معمولاً دست یا پای دیگر خر را از زمین بلند می‌کنند تا فشار بیشتری

به سم تحت درمان وارد شود و صمغ و پیه تا عمق سم نفوذ کند.

سُمپ / سم آوردن *somp/ somm āvordan*: بزرگ‌شدن سم خر است. این اتفاق

زمانی می‌افتد که خری مدتی طولانی در حال استراحت باشد و پیوسته در طویله باشد.

بزرگ‌شدن سم خر معمولاً به صورت کشیده‌شدن و درازشدن سم به سمت جلو است، اما

گاهی پیش می‌آید که ارتفاع سم نیز افزایش یابد که به آن «سُمپ‌چراغی *som-čory-i*»

می‌گویند. گاهی برخی از افراد، قسمتی از سم را می‌بریند.

سُم‌توکردن *som-tô kerdan*: درمان ساییدگی و عفونت سم خر با صمغ پسته کوهی

است. ر. ک: «سَوایدن *səviđan*».

سنگ‌توکردن *sanğ-tô kerdan*: معمولاً از روش سنگ تاب کردن و ایجاد بخور گرم

برای درمان گرفتگی عضلات خر استفاده می‌شود.

قاوک‌ناختن qâ:v-ak nâxtan: در این بیماری سُم پایِ خر دچار مشکل می‌شود و همچون مفصلی می‌شود که از جای خود در رفته باشد. برای درمان آن باید سربندی را به سمِ خر بست و طرف دیگر آن را محکم در دست گرفت و به سمت خود کشید، آنگاه خر را وادار به راه رفتن کرد تا پای خر از زمین بلند شود. در این هنگام باید فردی دیگر با چوبی مانند دسته کلند، چند ضربه محکم به آن بند بزند. این عمل موجب می‌شود تا آن مشکل برطرف شود.

قره‌غوچ داشتن qara-γuč dâştan: این بیماری زمانی به وجود می‌آید که خر از پله-ای پایین بپرد یا بار سنگینی را حمل کند. بر اثر این بیماری، ساق دست خر معیوب می‌شود و خر دست‌های خود را به جلو دراز می‌کند. گویا علت آن، شکستنِ استخوانِ نازکی در آن ناحیه است. برای درمان باید ساق دست را جراحی کرد و استخوانِ شکسته را بیرون آورد. سپس رگی به نام قره‌غوچ که در آن ناحیه است را سوراخ کرد تا چرک و خون آلوده آن خارج شود. برخی این بیماری را با «مُردکی» یکی می‌دانند.

کرم رز kerm-e raz: کرمی سبزرنگ با اندازه تقریبی ۵ سانتی‌متر است که بر شاخ-و برگ درخت انگور پیدا می‌شود. اگر خری این کرم را بخورد خواهد مُرد.

کول آ پیش آوردن kul-a piš âvordan: در این بیماری، کتف خر دچار نقص و مشکل می‌شود و خر دست خود را با ترس بسیار بر زمین می‌گذارد و هنگام حرکت کردن می‌لنگد. معمولاً زمانی این بیماری رخ می‌دهد که بار سنگینی را با خر حمل کنیم یا خر از ارتفاعی پایین بپرد. برای درمان این بیماری، باید کتف خر را داغ کرد.

کوم کردن kum kerdan: این بیماری زمانی پیش می‌آید که خری جو یا نان خشک ببیند و نتواند آن را بخورد. مانند زمانی که چند خر را در جایی بسته باشند و فردی برای

هر یک از خرها مقداری جو بریزد؛ اما به یکی از خرها ندهد. کوم کردن موجب بی‌اشتهایی شدید خر می‌شود، هنگام خوردن جو از اطراف لب‌هایش کف جاری می‌شود و همچنین کام خر آماس می‌کند. برای درمان این بیماری باید دو سوزنِ جوال‌دوز را در سومین خطِ کام خر فرو کرد سپس پیشانی خر را به‌محکمی ماساژ داد تا گرم شود، آنگاه سوزن‌ها را از کام خر بیرون کشید تا خون جاری شود. برخی با دست خود آماس را فشار می‌دهند و خون‌ها را از آن آماس خارج می‌کنند. علاوه‌بر این برخی گونیِ کفنی یا موی بز را آتش می‌زنند و جلو دهان خر می‌گیرند تا وارد دهان و بینی‌اش بشود.

گَرشدن *ga:r šođan*: گری یک بیماری است که معمولاً بر اثر شدت لاغری و ناتوانیِ خر به‌وجود می‌آید. برای درمان باید به خر رسیدگی کرد تا فربه شود و نیز می‌توان بدن خر را حنا بست تا اندک‌اندک بهبود یابد.

گُه رووا خواردن *go: ruvâ xârdan*: نام محلیِ کرمی سیاه‌رنگ به‌طول حدود دو سانتی‌متر و قطری حدود یک سانتی‌متر با اندامی دارای پشم است. معمولاً اگر خری این کرم را بخورد می‌میرد؛ اما برای مداوای آن می‌توان مقداری شیرهٔ انگور یا مقداری خونِ گوسفند یا مرغ در دهان خر ریخت تا بخورد.

مار زده‌یی *mâr zađa-yi*: مارگزیدگی. اگر خری دچار مارگزیدگی شود برای مداوای آن از راه‌های مختلفی استفاده می‌کرده‌اند: ۱- به‌سرعت ملایی که وردهای مخصوصی می‌داند و چاقویی نسل‌به‌نسل به وی رسیده بود را خیر می‌کردند تا بیاید خر را مداوا کند. ملا وردی می‌خواند و تیغهُ چاقو را کمی بالاتر از محل گزیده‌شده، بر پوست می‌کشید تا زهر از آن ناحیه بیرون نرود. این کار را اصطلاحاً «حصارکردن» می‌گویند. ۲- شاخه‌های تازه-روبیدهٔ درخت بادام کوهی را می‌کوبیدند و بر آن محل ضمامد می‌کردند. ۳- گیاه برنجاسف (سرزرده) را می‌جوشاندند و با آبِ آن، محلِ گزیده‌شده را چندبار شست‌وشو می‌دادند و

همچنین خود گیاه را کوبیده و بر آن ضماد می‌کردند. ۴- محل گزیده‌شده را با شیر شست- و شو می‌دادند. ۵-مقداری تریاک را بر آن ناحیه ضماد می‌کردند.

مُردکی *mordaki*: غده‌ای کوچک تقریباً به اندازه هسته خرما است که بالاتر از سُم دست خر (کنار استخوان قلم) به وجود می‌آید. معمولاً چون خطر چندان‌ی برای خر ندارد، آن را درمان نمی‌کنند؛ اما گاهی نیز پوست را می‌شکافند و آن غده را خارج می‌کنند.

مورونه‌داشتن *muruna dâstan*: سوراخ و حفره‌ای به اندازه‌ی حدود دو سه سانتی‌متر است که بالاتر از دندان‌های پیشین خر بر لثه ایجاد می‌شود و وقتی خر علوفه می‌خورد، مقداری علوفه در آن جمع می‌شود. چنین خری بسیار ضعیف است و گاهی در حین راه- رفتن به زمین می‌خورد.

ناخُنک‌آوردن *nâxonak âvordan*: لایه‌ای سفیدرنگ است که روی چشم خر را می- پوشاند. برای مداوا باید آن لایه را با تیغی تیز بُرید و اندکی نمک به چشم خر پاشید.

۹-۲. چگونگی تشخیص سن خر

سن خر را با بررسی دندان‌ها محاسبه می‌کنند و کاری دقیق و دشوار است. هنگامی که خر به حدود دو سالگی می‌رسد، دندان‌های جلوش می‌افتند؛ پس از آن، دندان‌های ماقبل از آسیایش می‌افتند و دوباره بیرون می‌آیند. به دندان‌های ماقبل آسیا «جودون و نودون *jôdun-o nôdun*» می‌گویند که در ابتدا درونشان تهی است و با بالا رفتن سنِ خر، رفته- رفته درونشان پُر می‌شود و در حدود ۱۶ یا ۱۷ سالگی درونشان به‌طور کامل پر می‌شود. در سن حدود ۵ سالگی دندان‌ی بعد از دندان آسیا بیرون می‌آید که به نیش پنج معروف است. گاه پیش می‌آید که خری در ۳ یا ۴ سالگی هم نیش ۵ بیرون بیاورد که دلیل آن را پیربودن پدر یا مادر آن خر می‌دانند. نکته اینکه سن خرِ اخته غیر قابل تشخیص است؛ چراکه از زمانی که اخته می‌شود وضعیت دندان‌هایش ثابت می‌ماند و هیچ تغییری نمی‌کند. هرگاه

خری بسیار پیر -مثلاً ۲۷ساله- باشد، بُن دُمش اندکی فرو می‌نشیند و گود می‌شود و مانند جویبی کوچک به نظر می‌رسد. طول این خطِ فرورفته، حدود ۵ سانتی‌متر است.

۱۰-۲. رسم‌ها

أ حنا نادن a ha(e)nâ nâdan: حناستن مخصوص خرهای سفیدرنگ است؛ زیرا این خرها در تابستان بیش از دیگر خرها هدف خرمگس‌ها و پشه‌ها قرار می‌گیرند. از این رو دست و پا، شکم و سر و گردن آن را حنا می‌بندند تا بدین روش جلو آزار پشه‌ها و خرمگس‌ها را بگیرند.

بخته‌کردن baxta kerdan: اخته‌کردن در فصل‌هایی که هوا معتدل و خنک باشد، انجام می‌شده است. زیرا اگر در هوای گرم خری را اخته کنند، موجب عفونت می‌شود. اخته‌کردن مخصوص خرهای سرکش است تا با این عمل، آنها را رام کنند.

خَرَّ أ جَر ناختن xar-a ja:r nâxtan: دو یا چند خر را به‌جان هم انداختن است. تا یکی دو دهه پیش رسم بر این بود که افرادی خر خود را با خرِ شخصی دیگر درگیر می‌کردند تا مشخص شود کدام یک پیروز می‌شود. معمولاً این کار برای به‌رخ‌کشیدن قدرت و توان خرها بود و اغلب جنبه تفریحی داشت.

خَرهیزمی xar-izom-i: جمع‌آوری و آوردن هیزم برای مصرف در مراسم عروسی است. برای این کار ابتدا دلاک نزد کسانی که خر داشتند (معمولاً چاروادارها) می‌رفت و به آنان خبر می‌داد که فلان روز عروسی فلانی است، آیا خرت را به «خرهیزمی» می‌فرستی؟! آن‌گاه اوکشه‌های (نک: اوکشه) وی را می‌گرفت و با خود می‌برد. دلاک تعداد زیادی خر - برای مثال ۳۰ خر- را تدارک می‌دید و قبل از حرکت خرها افرادی را به منطقه‌ای مشخص می‌فرستاد تا بروند و به اندازه تعداد خرها هیزم جمع کنند. سپس هر ۴ یا ۵ خر را به یک نفر می‌سپرد و قبل از غروب آفتاب آنها را به آن منطقه مشخص روانه می‌کرد. این افراد

شب را در آنجا سپری می‌کردند و صبح زود هیزم‌ها را بار می‌کردند. روی لنگه‌های هیزم یک شاخهٔ سبزِ سرو کوهی به‌طور قائم قرار می‌دادند و از عقب بارها زنگوله‌های بزرگ با صداهای بلند آویزان می‌کردند و به‌سمت روستا حرکت می‌کردند. وقتی به‌جایی می‌رسیدند که روستا آشکار می‌شد، چند تیر شلیک می‌کردند و اهالی روستا متوجه می‌شدند که آنها دارند باز می‌گردند. در طول مسیر چندبار تیراندازی انجام می‌شد. وقتی به روستا می‌رسیدند، نصف یا نیمهٔ کمتر هیزم‌ها را به خانهٔ عروس می‌بردند و نصف یا نیمهٔ بیشتر را به خانهٔ داماد می‌بردند. همچنین یکی از خرها را به مسجد می‌فرستادند تا بار هیزمش را به مسجد ببخشند و یک خر را نیز برای دل‌اک که مسئول هماهنگی این کار بود، به خانه‌اش می‌فرستادند. شخص یا اشخاصی که خرها را به خانهٔ عروس می‌بردند، یک کیسه برای نگهداری توتونِ چپق و یک جفت مچ پیچ تزئین‌شده، هدیه می‌گرفتند. امروزه این رسم به‌کلی فراموش شده است.

داغ‌کردن *dâγ kerdan*: در قدیم رسم بر این بود که در فصل بهار به‌ویژه در فروردین کشالهٔ ران (کنار بیضه) خرهایی که بسیار لاغر بودند را با سنبهٔ تفنگ داغ می‌کردند تا فربه و توانمند شوند. اگر محل داغ‌شده، بهبود پیدا نمی‌کرد و موجب عفونت می‌شد، شاخه‌های تازه‌روبیدهٔ درخت بادام کوهی را می‌کوبیدند و بر آن ضماد می‌کردند.

شو آ ذری *šô-a dar-i*: به کوه رفتن چند نفر با خره‌ایشان؛ به قصد این‌که شب را در آنجا سپری کنند تا هم خره‌ایشان بچرد و هم فردا برای خود هیزم بیاورند. این کار مخصوص خرهای نر بود. به این صورت که چند نفر با هم متحد و هماهنگ می‌شدند و خرهای خود را گسیل می‌کردند و به منطقه‌ای خوش‌آب‌وعلف می‌رفتند و یک یا دو شب را در آنجا سپری می‌کردند تا خره‌ایشان بچرند. پس از دو یا سه روز به‌اندازه‌ی نیاز خود هیزم جمع می‌کردند و هیزم‌ها را بار کرده و به روستا بازمی‌گشتند.

نووه‌خَری nuva/ nōa-xar-i در قدیم رسم بر این بود که بعد از عید نوروز، خرهای ماده را به مدت ۳۰ تا ۴۰ روز به صحرا می‌بردند و می‌چراندند تا فربه و سرحال شوند. برای این کار یک نفر به‌عنوان «رئیس خرگل rais-e xar-gal» دست به تدارک و برنامه‌ریزی این کار می‌زد. او ابتدا نزد کسانی که ماده خر داشتند، می‌رفت و از آنان می‌پرسید آیا می‌خواهند خر یا خرهای خود را به چرا بفرستند یا نه؟! سپس تمام خرهای ماده را جمع می‌کرد و دو تن از صاحبان خرها را مأمور می‌کرد تا خرها را به منطقه مورد نظر برده و به مدت ۳ روز بچرانند. بعد از ۳ روز، دو تن دیگر را از میان صاحبان خرها مأمور می‌کرد تا به منطقه مورد نظر بروند و خرها را تحویل بگیرند و به مدت ۳ روز بچرانند. افراد قبلی خرها را شماره کرده و به افراد جدید محول می‌کرده‌اند. این عمل تا پایان ۳۰ یا ۴۰ روز تکرار می‌شد و رئیس خرگل که مسئولیت برنامه‌ریزی و هماهنگی‌ها را برعهده داشت از چراندن خرها مبرا بود. مشهورترین منطقه لای‌زنگان برای این کار «بون بَنی bun-e bani» بود.

یال‌دم‌کردن yâ:l-dom kerdan: چیدن و کوتاه‌کردن موهای یال و دم خر در فصل بهار است. برای این کار یال خر را از بیخ می‌چیدند و موهای دُم را اندکی کوتاه می‌کردند. به اعتقاد اهالی لای‌زنگان، این کار موجب می‌شود خر فربه و قوی شود.

۱۱-۲. برخی باورها

در متن این پژوهش به بسیاری از باورها و اعتقادات مردم لای‌زنگان پیرامون خر اشاره شد. مهم‌ترین باور در این زمینه، مسئله خوش‌یمن و بدیمن بودن خر است. علاوه بر این باورهای دیگری نیز رایج بوده است؛ از جمله:

برای این که وقتی خری را که خریده‌ایم خوش‌قدم باشد و خیر و برکت را با خود به همراه داشته باشد، باید به محض خریدن خر، مقداری روغن به سُمَش بمالیم و آن را چرب

کنیم.

اگر بخواهیم جلو عرعر کردن خری را بگیریم و آن را مجبور کنیم عرعر نکند، باید سنگی را با بند به دمش آویزان کنیم.

۱۲-۲. سایر واژه‌ها و اصطلاحات

آ هوا اومدن *a havâ umađan*: برانگیخته شدن میل جنسی خر است.

بدهاره شدن *bađ-hâra šođan*: بدصداشدن خر است و آن زمانی است که خر ترسیده باشد و بخواهد عرعر کند؛ این گونه عرعر سهمگین و غیر طبیعی است.

بیطال خر *beytâl-e xar*: طیب خر. کسی که درد و بیماری‌های خر را تشخیص می‌دهد و می‌تواند آن را درمان کند.

جاوون کمایی *jovun-e kamō-yi*: قطعه زمینی صاف یا زمینی از جنس صخره که در آن ساقه‌های گیاه کما را می‌کوفتند تا ریز شود.

چاروادار *čâ:r-vâđâr*: چاروادار کسی را گویند که تعدادی خر داشته باشد و شغلش بارکشی باشد.

چارودار *čâ:r-vađâr*: نک: چاروادار.

خررو *xar-rô*: مالرو، راهی که با ستور می‌توان رفت و آمد کرد و مقابل آن را در لای‌زنگان «پیاده‌روی *piyâda-rô-i*» می‌گویند.

خرروی *xar-rô-i*: نک: خررو.

خرگل *xar-gal*: گله خر.

دس‌گرکردن *das-kor kerdan*: با دست زمین را کندن است.

دُم‌اشکنن *domm eškanonnan*: از نشانه‌های پیربودن خر است. هرگاه خری بسیار پیر -مثلاً ۲۷ ساله- باشد، بُن دُمش اندکی فرو می‌نشیند و گود می‌شود و مانند جویبی

کوچک به نظر می‌رسد. طول این خطِ فرورفته حدود ۵ سانتی‌متر است.
رئیس خرگل rais-e xar-gal: مسئول برنامه‌ریزی و هماهنگی رسم «نوه‌خَری» است.

سَقَط‌شدن saqat šoðan: مُردن. نک: طی‌شن.
طی‌شدن tey šoðan: مُردن، مردن حیوانات به‌ویژه چارپایان. گاه برای انسان‌ها هم به قصد توهین به کار می‌رود.

غلتک چال γalt-ak-čâ:l: محوطه‌ای صاف با خاک نرم که الاغ در آن می‌خوابد و غلت می‌زند.

گوش مُرّه دادن guš-morra dâ:ðan: برای خر به کار می‌رود و معنی آن، گوش را به سمت صدایی گرداندن و بدان‌جا توجه کردن است.

۱۳-۲. آواها و صوت‌ها

پُوشت pōšt: صوتی برای بازداشتن خر از کاری. مثلاً هنگامی که خر از راه به بیراهه می‌رود، با این صوت از خر می‌خواهند که به راه برگردد.

چُش čo:š: صوتی برای متوقف کردن خر از حرکت.

خُرُق خُرُق xorq xorq: آوای برخی حیوانات مثل سگ، خر و گراز هنگام عصبانی- شدن و ترسیدن.

فُشکه foška: آوای برخی از خرهای نر، هنگامی که می‌خواهند فرار کنند.

هارهار hâ:r hâ:r: آوای عرعر خر.

هاره hâ:ra: نک: هارهار.

هاش hâ:š: صوتی برای متوقف کردن خر از حرکت.

هیخ hex: صوتی برای راندن و به حرکت درآوردن خر.

هَک هَک *hok hok*: آوای نفس‌نفس زدن خر، قبل از عرعر کردن.

هِن *hen*: صوتی برای راندن و به حرکت درآوردن خر.

هور کِش کِش *hur keš keš*: صوتی است که برای تحریک کردن خر استفاده می‌شود.

هَوش *hōš*: نکه به پُشت.

یَخ *yex*: صوتی برای این که خر در کنار بار بنخوابد.

۱۴-۲. خر در ضرب المثل‌های لای‌زنگان

۱- خر بَخته کِرْدن چه داری؟: دو تا دَسْ خونو! *a: xar baxta kerdan če dər-i do-*

ttâ dass-e xun-u

ترجمه: از خر اخته کردن چه داری؟ (چه چیزی به تو رسیده؟): دو تا دستِ آلوده به

خون!

کاربرد: وقتی به کار می‌رود که کسی کاری را برای شخصی انجام داده باشد و جوابش

را با بدی داده باشند؛ یعنی کار بیهوده هیچ نفعی در پی ندارد. مثلاً فردی از تو بخواهد که

برایش چیزی بخری، وقتی خریدی بگویند: این را نمی‌خواهم برو آن را پس بده!

۲- آیه خر نومد آ پای بار، بار ایبرِن آ پای خر. *aya xar nomað-a pə-y bâr bâr i-*

bar-en-a pə-y xar

ترجمه: اگر خر نیامد کنار بار، بار را می‌برند کنار خر.

کاربرد: یعنی اگر کسی که باید کاری را انجام دهد، آن کار را انجام نداد، او را مجبور

می‌کنند تا آن کار را انجام دهد. مثلاً فردی حاضر به انجام کاری نیست، لوازم کار را نزد او

می‌برند و شرایط را مهیا می‌کنند تا کار را همان‌جا انجام دهد.

۵. در شاهنامه‌ی فردوسی بخش پادشاهی خسرو پرویز چنین آمده است:

«از آن پس به بندوی گسته‌م گفت/ که بگشایم این داستان از نهفت

که گر خر نیاید به پهلوی بار/ تو بار گران را به نزد خر آر» (فردوسی، ۱۳۸۹: ۱۳۸۵).

۳- خر نگرفته، آخَرَه‌ش بَسَه. *xar-e na-gereft-a âxorra-š bass-e*

ترجمه: خر نخریده، آخورش را ساخته است.

کاربرد: مربوط به کسی است که قبل از شروع به انجام کاری، مراحل بعدی آن کار را

انجام دهد. مثل این که یک نفر قبل از خرید خر، اول برود پالان بخرد.

۴- خر خاطر جَمِ گرگ شیخواره *xar-e xâ:ter ja:m gorg š-i-xâr-e*

ترجمه: الاغ آسوده خاطر را گرگ می خورد.

کاربرد: این را به فردی می گویند که آسوده خاطر است و نسبت به پیرامونش هشیار

نیست. مثلاً پدری فرزندش را از دوستانش برحذر می دارد، پسر می گوید مواظب هستم.

پدر در جواب، این مثل را می گوید؛ یعنی اگر مواظب نباشی آسیب خواهی دید.

۵- تعریف خَرِ آگم ایکنه *ta:rif xar-a gom i-kon-e*

ترجمه: تعریف خر را گم می کند، تعریف باعث گم شدن خر می شود.

کاربرد: یعنی تعریف فایده ای ندارد. مثلاً دو نفر در حال انجام کاری هستند، بعد از

کمی کارکردن می روند استراحت کنند و در حین استراحت صحبتشان به درازا می کشد،

ناگهان یکی از آنها این مثل را می گوید و منظورش آن است که بهتر است برویم کارمان را

انجام بدهیم.

۶- خَرِ آ باربُردن اُفتیده، آ تِرِ کَنَن نفتیده *xar-a: bâ:r bordan ofti:δ-e a: ter*

kannan no(a)fti:δ-e

ترجمه: خر از باربردن افتاده است ولی از گوزیدن نیفتاده است/خر برای بردن بار

ناتوان شده است؛ اما همچنان می گوزد.

کاربرد: مربوط به کسی است که توانایی اش را از دست داده است؛ ولی زیاد دستور

می دهد و امر و نهی می کند.

۷- سُواری خَرِ بُشو، دیه لِنگات بُجُمُون *sovâ:r-e xar bošô diya bo-jommun*

leng-â-t

ترجمه: سوار خر بشو، بعد پاهایت را تکان بده.

کاربرد: در ۲ مورد به کار می‌رود: ۱- وقتی که کسی قبل از انجام کاری، مراحل بعدی آن کار را انجام دهد. ۲- وقتی که کسی قبل از انجام کاری بگوید من فلان کار را انجام داده‌ام. مثلاً فردی قبل از خرید یک باغ، همه‌جا بگوید من فلان باغ را خریده‌ام.

۳. نتیجه‌گیری

لای‌زنگان، روستایی کوهستانی است که تمام باغ‌های آن دارای شیب‌های ملایم یا تند هستند. پیمودن فاصله روستا تا برخی از این باغ‌ها، بیش از ۲ ساعت زمان می‌برد. با توجه به این نکته که تا دو سه دهه پیش، جاده‌های میان باغ‌ها احداث نشده بود، می‌توان به ارزش و جایگاه خر در این روستا پی برد. علاوه بر حمل بار در روستا، در قدیم از خر برای حمل بار به سایر روستاها و شهرها نیز استفاده می‌شد. رابطه تنگاتنگ مردم لای‌زنگان با این حیوان ارزشمند موجب شده است که این حیوان نقشی اساسی و مهم در میان مردم این روستا داشته باشد، تاجایی که پیرامون این حیوان واژه‌ها، اصطلاحات، مثل‌ها، آداب و رسوم، خرافه‌ها و... فراوانی شکل گرفته است. امروزه با کم شدن تعداد خرها در لای‌زنگان، بسیاری از واژه‌ها و اصطلاحاتی که در حوزه خرداری به کار می‌رفته، کم‌کاربرد شده‌اند و نسل جدید هیچ‌گونه آشنایی و درکی از آن ندارند.

امروزه معمولاً خرها را در خانه‌هایی مستقل و دور از سکونت انسان نگهداری می‌کنند؛ اما در قدیم که امکانات کم بود و خانه‌ها به سبک امروزی نبود، یک اتاق بزرگ را به ۳ قسمت تقسیم می‌کردند و انتهای اتاق را به نگهداری خر اختصاص می‌دادند، وسط اتاق را محل سکونت و زندگی خود قرار می‌دادند و قسمت دیگر را برای نگهداری و انباشت علوفه خر در نظر می‌گرفتند. این اتاق‌ها معمولاً عرضی کمتر از ۳ متر و طولی حدود ۸ تا

۱۰ متر داشتند.

در لای زنگان، خرها براساس رنگ‌ها، ظاهر و رفتارهایی که دارند از یکدیگر متمایز شده و هر یک با نامی مخصوص شناخته می‌شوند. امروزه به دلیل کم شدن تعداد خرهای روستا، پژوهش و تقسیم‌بندی خرها براساس رنگ، بسیار دشوار است؛ چراکه افراد کهن-سال روستا جزئیات و انواع رنگ‌ها را نمی‌شناسند. برای مثال سفید آمیخته با سیاه را سبز می‌دانند! بنابراین احتمال دارد توصیف‌هایی که از رنگ‌ها شده و نگارنده آنها را ثبت کرده دارای خطاها و لغزش‌هایی باشد.

باآنکه خر در نزد اهالی لای زنگان جایگاه بسیار ارزشمندی داشت، با بررسی ضرب‌المثل‌ها و کنایات لای زنگان می‌توان خر را نمادی از حماقت، بی‌عرضگی، نامنظم بودن، قدرناشناسی، مناسب برای بیگاری و نظیر آن دانست.

کتابنامه

- ابوالقاسمی، محسن (۱۳۷۶)، *راهنمای زبان‌های باستانی ایران*، ج ۲، تهران: سمت.
- اسماعیلی، محمدمهدی (۱۳۹۰)، *گنجینه گویش‌های ایرانی: استان اصفهان*، دفتر اول، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- انوری، حسن و همکاران (۱۳۸۲)، *فرهنگ بزرگ سخن*، ج ۴، چ ۲، تهران: سخن.
- ایزدپناه، حمید (۱۳۹۱)، *فرهنگ لکی*. تهران: اساطیر.
- برجیان، حبیب (۱۳۹۴)، *گنجینه گویش‌های ایرانی: استان اصفهان*. دفتر دوم. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- جلال‌پور، حسین (۱۳۹۲)، «واژه‌های ویژه دامداری در گویش گناوه»، *زبان‌ها و گویش‌های ایرانی*. دوره جدید، ش ۳، پیاپی ۳. ۱۶۷-۱۸۲.

- حاجی‌زاده، محمدمامین (۱۳۹۴)، «تبیین طرح محرمات و بررسی ویژگی‌های فرش محرمات بیرجند»، همایش ملی فرش دستباف خراسان جنوبی، دانشگاه بیرجند.
- خدیش، حسین (۱۳۸۵)، فرهنگ مردم شیراز. شیراز: نوید شیراز.
- ذوالفقاری، حسن (۱۳۹۲)، فرهنگ بزرگ ضرب‌المثل‌های فارسی. ج ۱، تهران: علم.
- رزم‌آرا، حسینعلی (۱۳۳۰)، فرهنگ جغرافیایی ایران. ج ۷، تهران: چاپخانه ارتش.
- رنجبر، حسن (۱۳۹۶)، «گزیده‌ای از ضرب‌المثل‌های لای‌زنگان داراب (گزیده یک؛ با تکیه بر نقش «خر» در مثل‌ها)»، مجموعه مقالات برگزیده دومین همایش ملی بررسی ادبیات بومی ایران‌زمین. خرم‌آباد: ۶۴۰-۶۲۷.
- رنجبر، حسن (۱۳۹۹)، «کارکردهای پسوند «ک-ak و هم گروه‌های مهجور آن در گویش لای-زنگان داراب»، فصلنامه رخسار زبان، سال ۴، شم ۱۲: ۱۱۰ تا ۱۳۵.
- رنجبر، حسن (۱۳۹۹)، طبقه‌بندی موضوعی بومی سروده‌های لای‌زنگان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه هرمزگان.
- سوری، آزاده (۱۳۹۷)، «پژوهشی در نقش‌پردازی گلیم قشقایی فارس»، نشریه هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی، دوره ۲۳، شم ۲: ۱۱۰-۱۳۵.
- شوالیه، ژان و گبریان، آلن (۱۳۷۹)، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضاییلی. ج ۱، تهران: جیحون.
- فاضل، احمد (۱۳۸۶)، «ساختار فعل در گویش گزی»، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دوره ۲۶، شم ۴، ویژه‌نامه زبان انگلیسی و زبان‌شناسی: ۳۵-۵۳.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۹)، شاهنامه، ج ۳، تهران: پیام عدالت.
- کوپر، جین (۱۳۷۹)، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان. تهران: فرشاد.
- مصریان، علی (۱۳۹۹)، گویش/اسکنانی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- مکنزی، دن. (۱۳۷۳)، فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران: پژوهشگاه

علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

موسوی، سیدحسن (۱۳۷۲)، *واژه‌نامه و گویش گاوکشک*. شیراز: نوید شیراز.

هرن، پاول و هاینریش هوبشمان (۱۳۹۴)، *فرهنگ ریشه‌شناسی فارسی*. ترجمه جلال خالقی مطلق،

اصفهان: مهرافروز.

The Status of the Donkey in the Culture of People of Lay Zangan, Darab

*Hassan Ranjbar**

Abstract

Lay Zangan, a mountainous village in the Darab region of Fars province, has historically relied predominantly on livestock farming and horticulture, with the donkey playing a pivotal role in both domains. The close connection between the people of Lay Zangan and this valuable animal has resulted in the donkey assuming a fundamental and significant role within the community. Given the importance of this relationship, the present study focuses on examining the status of donkey in the culture of people of Lay Zangan. The research methodology employed a content analysis approach with an analytical-descriptive perspective. Relevant terms and phrases related to “donkey” were collected and classified in this research. Common diseases affecting donkeys were investigated, and the treatment methods for each were elucidated. Through the examination of proverbs and idioms specific to Lay Zangan, it became evident that the donkey can be considered a symbol of stupidity, ineptitude, messiness, ingratitude, suitability for burden-bearing, and similar attributes.

Keywords: Darab, Lay Zangan, Folklore, Donkey.

* M.A. in Persian Language and Literature.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۸

(صص ۱۱۳-۱۳۶)

جایگاه طب سنتی و گیاهان دارویی در بوستان سعدی

میشم زارعی*

چکیده

یکی از وجوه مطالعه در فرهنگ عامه، مطالعه و بررسی نوع باورها و چگونگی عقاید مردم در مواجهه با بیماری‌هاست. از آنجاکه بسیاری از عناصر فرهنگ عامه همچون آداب و رسوم، اعتقادات و باورها، بازی‌ها و سرگرمی‌ها، پوشاک و خوراک، طب سنتی و عامیانه و سایر موارد دیگر در ادبیات فارسی انعکاس یافته است، در این جستار کوشش شده تا به بررسی طب سنتی در کتاب بوستان سعدی که تأثیر انکارناپذیری بر فارسی‌زبانان گذاشته و منعکس‌کننده آیین و سنت ملی می‌باشد، پردازیم. شاعران پارسی‌زبان نه تنها بر علوم ادبی، که برخی از آنها در علوم مختلف زمان از قبیل فقه و کلام، عرفان و تصوف، تاریخ و جغرافیا، طب و نجوم از عالمان و دانشمندان معاصر خود بوده‌اند و با به‌کارگیری علوم مزبور، به‌ویژه علم طب، به آثار خویش روح و لطافتی خاص بخشیده‌اند. گروهی از این بزرگان نیز گرچه طبیب نبوده‌اند، با طبیبان حاذق زمان خود مجالست داشته و یا اینکه از نحوه طبابت مرسوم در آن دوران باخبر بوده‌اند؛ به طوری که تأثیر شگرف این دانش در اشعار لطیفشان به خوبی تجلی کرده است.

واژه‌های کلیدی: بوستان سعدی، طب سنتی، فرهنگ عامیانه

* - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گچساران، گچساران، ایران

۱. مقدمه

به دلیل جابه‌جایی مراکز قدرت و گسترش علوم در حوزه‌های آموزش علمی و فرهنگی شهرهای مختلف ایران، واژه‌های علمی و حکمی، فلسفی و دینی، نجوم و پزشکی در آثار شاعران سبک عراقی وارد شده است. نمایندگان این سبک عمدتاً افرادی آگاه و مسلط بر علوم و فنون زمان خود بوده‌اند؛ از این رو اشعار و آثار آنها همانند دایرةالمعارفی از اصطلاحات و مفاهیم علوم و فنون و صنایع زمان‌شان درآمده است. قدر مسلم سعدی و حافظ می‌توانند در رأس شاعران این دوره قرار گیرند؛ زیرا کلام آنها سرشار از این نوع مضامین نو و ابداعی است، به گونه‌ای که در هریک از انواع علوم و فنون موجود در روزگار آنان می‌توان نشانه‌هایی در آثارشان یافت.

«شاعران با به‌کارگیری ترفندهای هنری و ایجاد سبکی نو، سعی در هر چه زیباتر کردن کلام خود دارند؛ از این رو در بارور کردن کلام خود به تشبیه و استعاره و کنایه و تمثیل و نماد، تمسک می‌جویند. با این وجود چه گزینه‌هایی بهتر از گل‌ها و گیاهان می‌تواند در زیبایی کلام، مددکار شاعر گردند؟ از این روی شاعران نام گل‌ها و گیاهان را به خدمت می‌گیرند تا در قالب تشبیه و استعاره بر زیبایی کلام خود بیفزایند. از آنجایی که هدف اصلی شاعران در به‌کاربردن این نام‌ها جنبهٔ زیباشناختی آن است، بالطبع بخش ادبی آن برجسته شده و ظرافت و زیبایی و تصویرهای ظاهری و صوری آنان مدّ نظر شاعران قرار می‌گیرد. اما در این میان موارد زیادی به چشم می‌خورد که شاعران از ویژگی‌های دارویی گیاهان و گل‌های مختلف سخن می‌گویند و نحوهٔ مصارف درمانی آن در عصر خود را در کلام انعکاس می‌دهند» (فتاحی قاضی و بی‌باک، ۱۳۹۳: ۱۵۶).

۱-۱. هدف پژوهش

یکی از وجوه مطالعه در فرهنگ عامه، مطالعه و بررسی نوع باورها و چگونگی عقاید

مردم در مواجهه با بیماری‌هاست. در این میان موارد زیادی به چشم می‌خورد که شاعران از ویژگی‌های دارویی گیاهان و گل‌های مختلف سخن می‌گویند و نحوهٔ مصارف درمانی آن در عصر خود را در کلام انعکاس می‌دهند. در این مقاله سعی بر آن است تا طب سنتی، درمانگران و گیاهان دارویی انعکاس‌یافته در آثار سعدی شیرازی، به‌خصوص بوستان، بررسی گردد.

۱-۲. روش پژوهش

برای انجام این تحقیق به صورت اسنادی و کتابخانه‌ای، ضمن مطالعهٔ مکرر و استخراج ابیات مورد نظر در آثار سعدی، به‌خصوص بوستان، به مقاله‌ها و کتاب‌هایی همچون: گلستان، غزلیات و کلیات شیخ استناد شده است. برای سهولت کار، در ارجاع به ابیات بوستان (به تصحیح غلامحسین یوسفی)، که در متن به‌طور مکرر از آن استفاده شده، تنها به ذکر شمارهٔ ابیات بسنده شده است، و در دیگر آثار سعدی و بقیهٔ منابع طبق آیین‌نامهٔ تدوین‌شده توسط نشریه رفتار شده است.

۱-۳. پیشینه پژوهش

- محسن میهن‌دوست در مقاله «نماد گیاه، و گیاه درمانی در باور عامه» (۱۳۸۶) می‌نویسد: معنی‌شناسی نماد گیاهی، آبخوری پر رمز و راز دارد و ردگیری قداست آن از جهت اسطوره‌شناسی که با اوراد و دعا، نیایش و نذر و مناسک همراه بوده است، به دورانی بس کهن می‌رسد. از همین گذر در بستر باورهای آیینی مردمان دوره‌به‌دوره که زاد و میر و زندگی را تجربه می‌کردند، نمود گیاهی با رازواره‌های پیچشی و سربه‌مهر، شنودی دیگر است.

- منصوره معینی و اکبر کلاه‌دوزان در مقاله «گیاه‌درمانی در شعر فارسی» (۱۳۹۱)، آورده‌اند که انسان همواره برای بهبود زندگی خویش نگاهی دقیق به طبیعت و خواص آن

داشته و همین نگاه، نقطه آغاز دانش و معرفت بشری گشته است. در این میان شناخت جنبه‌های دارویی گیاهان، تاریخی دیرینه دارد که بررسی آن سبب بهره‌مندی از میراث تجربه و تفکر گذشتگان خواهد بود. بازتاب گیاه‌درمانی در ادبیات و فرهنگ مکتوب ملل مختلف، بیانگر همین تجارب ارزشمند است و این موضوع در شعر فارسی که گسترده‌ترین آینه فرهنگی ایران‌زمین است، جلوه‌ای چشمگیر دارد. شاعران ایرانی علاوه بر اشاره به نام گیاهان دارویی از انواع کاربردهای درمانی آنها نیز سخن گفته‌اند و آنها را دستمایه بیان پند و اندرز و مرثیه و تغزل و عرفان ساخته‌اند. بررسی این جلوه‌های درخشان در شعر فارسی، قدمت و اهمیت گیاه‌درمانی و میزان رواج آن را در بین ایرانیان آشکار می‌سازد و انواع کاربردهای درمانی گیاهان را بیان می‌کند. این امر نشان می‌دهد که شاعران چگونه پاره‌ای از دانش رایج زمان خود را به هنر شعر پیوند زده‌اند.

- فوزیه فتاحی قاضی و سامان بی‌باک در مقاله «گیاهان دارویی و طب سنتی در ادبیات پارسی» (۱۳۹۳)، سعی بر آن داشته‌اند تا گیاهان دارویی و طب سنتی را در آثار شاعران مختلف به‌خصوص خاقانی و نظامی بررسی کنند. این منابع ارزشمند و تمسک به کتاب‌های گذشته که در خصوص این فن به نگارش درآمده است، می‌تواند رهگشای مناسبی برای ما در به‌کارگیری مصارف درمانی گیاهان دارویی باشد.

۲. بیان مسأله

۲-۱. جایگاه طب سنتی در فرهنگ عامیانه

پزشکی در ایران باستان دارای پیشینه‌ای طولانی است. دانشگاه جندی‌شاپور که در زمان ساسانیان به دستور شاپور یکم بنیان‌گذاری شد، در سده سوم میلادی، پذیرای شمار بسیاری از دانشمندان از دیگر تمدن‌ها و فرهنگ‌ها همانند رومیان و یونانیان و هندوها بوده است. طب سنتی برگرفته از آموخته‌ها و تجربیات علمی سنت‌های کهن مکاتب پزشکی

یونانی، ایرانی و هندی بوده است. این سنت پزشکی دربرگیرنده مجموعه‌ای مدون از فرهنگ پزشکی است که به دست گروهی از فرهیختگان و دانشمندان علوم پزشکی در ایران و جهان اسلام، مانند ابوبکر زکریای رازی، علی اهوازی، ابن سینا و شمار بسیاری دیگر فراهم آمده، و از دیرباز تا امروز در جامعه‌های ایرانی و اسلامی کاربرد داشته است. «چنین به نظر می‌رسد که در دوران ساسانیان، تحقیقات زیادتری درباره گیاهان به عمل آمده است و از خلال صحائف تاریخ مستفاد می‌گردد که برای امتحان گیاهان، برزویه طبیب که به هندوستان رفته، مطالعات و بررسی‌های ذی‌قیمتی نموده است» (نجم‌آبادی، ۱۳۷۵: ۸۳).

۲-۲. درمان‌گران طب سنتی

حکیمان، طبیبان، سلمانی‌ها و دلاکان، عطاران، و شکسته‌بندها در طب سنتی نقش‌آفرین و گروه‌های مرتبط با رمالان و دعانویسان و نیز زنان و پیرزنان در طب عامیانه تأثیرگذار بودند. منابع اطلاعاتی این درمانگران اغلب برگرفته از دانش پیشینیان در قالب طب سنتی و طب عامیانه بوده است. این افراد بیش از هرچیز به عوامل روحی و روانی بیمار توجه می‌کردند و سعی داشتند تا با تشخیص مشکلات روانی بیمار به درمان وی بپردازند. داستان کنیزک و زرگر در دفتر اول مثنوی معنوی مولوی، خود نمونه بارز آن است.

۲-۲-۱. پرستار

یکی از پرطرفدارترین و محبوب‌ترین روش‌های درمانی، استفاده از خدمات طب سنتی در منزل بوده است. خدماتی که پرستارن برای بیماران انجام می‌دادند شامل: حجامت، فصد، زالودرمانی، ماساژدرمانی، روغن‌مالی و ... بوده است.

شب از غیرت و شرمساری نخفت
سحرگه پرستاری از خیمه گفت:
تو کآهن به ناوک بدوزی و تیر
نمدپوش را چون فتادی اسیر؟

(۲۵۷۴ و ۲۵۷۵)

۲-۲-۲. جراح

برخلاف طب نوین که بر علائم خاص بیماری تمرکز دارد، در طب سنتی برای هر بیماری تمام شرایط جسمی، روحی و روانی فرد بررسی می‌گردد و تلاش پزشکان طب سنتی این است که در ابتدا مشکلات کلی جسمی و روانی بیمار را برطرف کنند؛ چون بر این باورند که با برطرف شدن این مشکلات، بیماری‌های خاص نیز درمان می‌شوند.

درشتی و نرمی به هم در، به است چو رگزن که جراح و مرهم‌نه است
(۲۹۳)

۲-۲-۳. دارو فروش یا عطار

طب سنتی بر این باور است که علت اغلب بیماری‌ها ناشی از به هم خوردن تعادل اخلاط و مزاج است؛ لذا درمان یا تجویز دارو نیز عمدتاً با هدف بازگرداندن این تعادل از طریق استفاده از مزاج‌های متضاد آن پایه‌ریزی می‌شود. مثلاً اگر بیماری در اثر سردی طبع ایجاد شده باشد، درمان آن از طریق تجویز موادی با طبع گرم صورت می‌گیرد.

چه خوش گفت یک روز دارو فروش شفا بایدت داروی تلخ نوش
(۹۲۵)

نصیحت داروی تلخست و باید که با جُلاب در حلقت چکانند
چنین سقمونیای شکرآلود ز داروخانه سعدی ستانند
(سعدی، ۱۳۸۵: ۲۵)

۲-۲-۴. طبیب

طبیبان که از دیرباز «حکیم» نیز نامیده می‌شدند، برای هزاران سال دواهای دردهای مردم ایران بودند. طبیبان و داروسازان، طبابت را سینه‌به‌سینه آموخته و میراث‌داران طبیبان بزرگ

از جمله ابن سینا، رازی، بیرونی و جرجانی بودند.

طبیعی پری چهره در مرو بود که در باغ دل قامتش سرو بود
 نه از درد دل‌های ریشش خبر نه از چشم بیمار خویشش خبر
 (۱۷۹۰ و ۱۷۹۱)

ز علت مدار، ای خردمند، بیم چو داروی تلخت فرستد حکیم
 بخور هر چه آید ز دست حییب نه بیمار داناترست از طیب
 (۱۸۸۲ و ۱۸۸۳)

شبی گُردی از درد پهلو نخفت طیبی در آن ناحیت بود و گفت:
 از این دست کو برگ رَز می خورد عجب دارم ار شب به پایان برد
 (۲۵۸۴ و ۲۵۸۵)

طیبیان با گرفتن نبض افراد، بیماری را تا حدودی تشخیص و درصدد رفع و درمان آن
 بر می آمدند:

کهن سالی آمد به نزد طیب ز نالیدنش تا به مردن قریب
 که دستم به رگ بر نه، ای نیک‌رای که پایم همی بر نیاید ز جای
 (۳۶۱۲ و ۳۶۱۳)

۲-۲-۵. عَصَّار

«عصار در لغت به معنی عصاره کش یا روغن کش می باشد و این شغل پر رونق و طرف
 احتیاجی بود که هر کس روزانه با آن سروکار پیدا می نمود. کار عصار کشیدن روغن از
 دانه های چربی دار مانند کنجد و بزرک (تخم کتان) و امثال آن بود» (شهری، ۱۳۶۷، ج ۲:
 ۳۳۴).

چو گاوی که عصار چشمش بیست دوان تا به شب، شب همان‌جا که هست
(۲۶۸۰)

«بستن چشم شتر یا هر چهارپای عصار از واجبات بود که حیوان دچار سرگیجه نشده و نفهمیده به چه حالت روز گذارنده، احساس بیهودگی وقت، که شب دوباره خود را در همان نقطه اوّل صبح بنگرد ننماید. و روز و روزهای بعد و بلکه در همه مدت عمر بتواند ادامه بدهد» (شهری، ۱۳۶۷، ج ۲: ۳۳۸)

سر گاو عصار از آن در گه است که از کنجدش ریسمان کوتاه است
(۳۲۱۳)

۲-۲-۶. فِصَاد

فصد واژه‌ای عربی و در اصل به معنای شکافتن و زدن رگ است. بسیاری از حکما و پزشکان طب سنتی معتقدند زمانی که اخلاط چهارگانه به دلیل پرخوری، روی هم‌خوری و کم‌تحریکی در بدن افزایش یابد، با عمل فصد می‌توان تعادل را به آن بازگرداند. فصاد کسی بوده که بر حسب طب قدیم جهت معالجه برخی از بیماری‌ها، رگ مخصوصی را می‌زده و از آن مقداری خون می‌گرفته، آنگاه بر محل درد مرهم می‌گذاشته و رگ را می‌بسته است. «فصد، درمانی قوی است برای بدن‌های دَمّوی و پرخواران و پرآشامان. رگ‌های مورد استفاده برای رگ‌زدن، رگ‌های آرنج است؛ اما اگر علت در قسمت فوقانی بدن مثلاً سر باشد، رگ‌زدن از ورید قیفال (آن رگ که جهنده نباشد) زودتر فایده می‌دهد، و اگر علت در پائین بدن باشد، فصد باسلیق زودتر نتیجه‌بخش خواهد بود» (چغمینی، ۱۳۵۰: ۸۵).

درشتی و نرمی به هم‌در، به است چو رگ‌زن که جراح و مرهم‌نه است
(۲۹۳)

فصادان ابزاروآلاتی مخصوص این کار نیز داشته‌اند که به یکی از آنها «نیستر»

می گفته‌اند. «آنها با استادی، اشخاص را بیشتر می‌زدند و شیشه حجامت را روی موضع قرار می‌دادند و به وسیله سوراخی که روی شیشه تعبیه شده بود، هوای داخل شیشه را بیرون می‌کشیدند» (راوندی، ۱۳۷۲، ج ۵: ۴۹۷).

مزن با سپاهی ز خود بیشتر که نتوان زد انگشت با بیشتر (۱۰۰۴)

۲-۳. روش‌های درمانی، داروها و ترکیبات گیاهی در طب سنتی

گیاهان دارویی از زمان‌های قدیم توجه ایرانیان را به خود جلب کرده بود. پزشکان بزرگ ایرانی معتقد بودند که بدون گیاه‌درمانی دردی وجود ندارد. ترکیبات طب سنتی از بهترین درمان‌های طبیعی از گذشته تا به حال بوده‌اند و هرکدام به صورت مجزا خواص جداگانه‌ای برای خود دارند؛ اما در طب عامیانه جهت درمان بیماری‌ها، علاوه بر گیاهان دارویی که به صورت سنتی و خانگی از آنها بهره می‌بردند، گاه از مواد معدنی و حتی از جادو و جنبل نیز استفاده می‌شده است. «یکی از ملوک را مرضی هایل بود که اعادت ذکر آن ناکرده اولی. طایفه حکمای یونان اتفاق کردند که مر این رنج را دوا [ئی] نیست مگر زهره آدمی به- چندین صفت موصوف» (سعدی، ۱۳۶۸: ۷۵).

۲-۳-۱. آب و خاکِ وطن

«اطباء قدیم برای هر یک از شهرها به اعتبار نزدیکی و دوری از خط استوا و قطب شمال و پستی و بلندی و نزدیکی و دوری از کوهستان و دریا و نوع زمین، مزاجی قائل بوده‌اند و شرط کرده‌اند که طیب به هر شهری که می‌رود باید که از طبیعت هوا و آب و غذاهای متداول و امراض عمومی آن بپرسد و با رعایت جمیع این امور به معالجه پردازد» (فروزانفر، نقل از: مولوی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۰۱).

غریبی که رنج آردش دهر پیش به دارو دهند آبش از شهر خویش
(۳۳۲۶)

۲-۳-۲. تریاک

«ابوعلی سینا و رازی اولین پزشکانی بودند که افعال و خواص تریاک را به‌وجه کاملی تألیف و تفسیر نموده‌اند. در تمام کتب طب قدیم ایران فصول جامعی از خواص و فرمول معجون‌های گوناگون این دارو می‌توان یافت که به‌عنوان مسکنی قوی به کار می‌رفته است»
(راوندی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۲۲۹)

بدو گفتم: آخر تو را باک نیست گُشد زهر جایی که تریاک نیست
(۶۲۰)

ز دشمن جفا بردی از بهر دوست که تریاک اکبر بود زهر دوست
(۱۸۸۶)

درد از قَبَل تو عین داروست زهر از طرف تو محض تریاک
(سعدی، ۱۳۸۵: ۳۳۵)

هر غمی را فرحی هست ولیکن ترسم پیش از آنم بکشد زهر که تریاق آمد
(همان: ۷۹)

۲-۳-۳. توتیا

توتیا «اکسید روی [است] که در کوره‌هایی که روی و سرب را می‌گدازند حاصل می‌شود. محلول آن گندزدای قوی در چشم‌پزشکی، و محلول رقیق آن برای شست‌وشوی مخاط و پلک‌ها به کار می‌رود. در قدیم آن را روی جوش‌های تراخمی می‌پاشیدند و آن را به چشم می‌کشیدند و مایهٔ افزونی نور چشم می‌دانستند» (دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۱: ۸۰۱)

خاکت در استخوان رَوَد ای نفس شوخ چشم
مانند سرمه‌دان که در او توتیا رود
(۲۴)

کسانی که پوشیده چشم و دند
همانا کز این توتیا غافلند
(۱۵۰۲)

۲-۳-۴. جَلَاب

جَلَاب «شربت‌ی [است] که از قند و گلاب درست کنند» (دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۱: ۸۱).
بُرو آب گرم از لب جوی خور
نه جَلَاب سرد ترش روی خور
(۲۱۸۹)

زهرم مده به دست رقیبان تنگ‌خوی
از دست خود بده که ز جَلَاب خوشترست
(سعدی، ۱۳۸۵: ۱۴)

«خاصیت گلاب آن بود که با قندش آمیخته، به قلب گرفته می‌دادند و همچنین که
برای به هوش آوردنِ از هوش رفته‌ها به صورتشان می‌پاشیدند و با کوبیده (صندل) آمیخته
دستمالی به آن آغشته به روی قلب بیمار قلبی می‌انداختند» (شهری، ۱۳۶۷، ج ۲: ۳۵۵)
آمد گه آن که بوی گلزار
منسوخ کند گلاب عطار
(سعدی، ۱۳۸۵: ۶۲)

«قدحی برفاب بر دست و شکر در آن ریخته و به عَرَق برآمیخته. ندانم به گلابش
مطیب کرده بود یا قطره‌ای چند از گل رویش در آن چکیده. فی‌الجمله، شراب از دست
نگارینش برگرفتم و بخوردم و عمر از سر گرفتم» (سعدی، ۱۳۶۸: ۱۴۱)

۲-۳-۵. حلوا

حلوا دارای طبع گرم و دارای خاصیت افزایش انرژی است، و از قدیم‌الایام مورد

استفاده بوده است و رفع خستگی می‌کند.

مپندار چون سرکه خود خورم که جور خداوند حلوا برم
(۲۷۳۵)

چو حلوا خورد سرکه از دست شوی نه حلوا خورد سرکه اندوده روی
(۳۱۲۴)

سعدی از لزوم پرهیز بیمار درگیر مستسقی، از خوردن حلوا می‌گوید؛ زیرا خوردن حلوا موجب طلب بیشتر آب می‌شود:

سخن شیرین همی گویی به‌رغم دشمنان سعدی ولی بیمار استسقاء چه داند ذوق حلوا را؟
(سعدی، ۱۳۴۰: ۲۶۹)

۲-۳-۶. دوشاب

«شیره پخته‌شده انگور یا خرما» (دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۳۷۹) را دوشاب می‌نامند. با توجه به طبع سرد و تر شیره انگور، خوردن آن برای اغلب افراد مشکلی ایجاد نمی‌کند، اما بهتر است کسانی که طبعی گرم دارند، کمی در مصرف آن احتیاط کنند. شیرینی آن بیشتر از انگور است و بسیار مفید و مغذی می‌باشد. این ماده غذایی با توجه به آنکه میزان قند بالایی دارد، انرژی‌زا می‌باشد.

نیرزد عسل، جان من، زخم نیش قناعت نکوتر به دوشاب خویش
(۲۸۰۱)

۲-۳-۷. سرکه

سرکه مانع ریختن مواد زائد و بیماری‌زا به اعضای داخلی و مهم بدن (کبد، قلب، ریه، معده) می‌شود؛ لذا از این اعضا محافظت می‌نماید. سرکه همچنین تیزی و شدت گرمی

صفرآ و داغی خون و بدن را، مخصوصاً در فصول گرم، از بین برده و همچنین باعث نرم و رقیق شدن ترشحات بلغم سفت شده در بدن و مجاری می گردد.

مپندار چون سرکه خود خورم که جور خداوند حلوا برم
(۲۷۳۵)

چو حلوا خورد سرکه از دست شوی نه حلوا خورد سرکه اندوده روی
(۳۱۲۴)

۲-۳-۸. سرمه

سرمه در طب قدیم جایگاه خاصی داشته است، چه هم برای زیبایی چشم و هم بینایی بهتر، که هم مردان و هم زنان از آن استفاده می کرده اند؛ اما امروزه بیشتر مورد استفاده زنان است. خانم مادام کارلاسرنا در کتاب *آدمها و آیینها در ایران*، به بیان صحنه‌ای در یکی از بازارهای تهران می پردازد: «چند قدم آن طرف تر، پیرزنی زنگی که کنیز یکی از خانواده‌های بسیار متمول است، آمده است برای رنگ کردن ناخنهای خانم خود حنا و برای آرایش مژگانش سرمه بخرد. عطار حنا و سرمه را در کاغذ می بندد» (کارلاسرنا، ۱۳۶۲: ۶۶).

بکن سرمه غفلت از چشم پاک که فردا شوی سرمه در چشم خاک
(۳۷۰۵)

چنان تنگش آگنده خاک استخوان که از عاج پر توتیا سرمه دان
(۳۷۱۷)

بصر روشنم از سرمه خاک در تست قیمت خاک تو من دانم کاهل بصرم
(سعدی، ۱۳۸۵: ۲۱۷)

۲-۳-۹. سقمونیا

سقمونیا گیاهی بلند و دارای برگ‌های ضخیم و نوک‌تیز به رنگ زرد می‌باشد که به دور ساقه خود می‌پیچد و قسمتی که مورد استفاده واقع می‌شود، صمغ آن است که از ریشه آن گرفته می‌شود. «گیاهی از تیرهٔ پیچک‌ها که دمبرگ‌های دراز دارد و دانه‌های آن مسهلی قوی است» (دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۶۹۷)

مگو شهد شیرین شکر فایق است کسی را که سقمونیا لایق است
(۹۲۴)

چنین سقمونیای شکر آلود ز داروخانهٔ سعدی ستانند
(سعدی، ۱۳۸۵: ۲۵)

۲-۳-۱۰. شکر

بر خلاف نظر پزشکی نوین و طب سنتی امروزی که شکر باعث اکثر بیماری‌ها می‌باشد، در قدیم شکر چون «تنها از نیشکر به دست می‌آمده و نیشکر نیز در نقاطی خاص می‌توانسته رشد کند، از سوی دیگر تصفیهٔ آن و ساختن شکر سفید از آن فقط در نقاط محدودی میسر بوده، جزء کالاهای دیرباب و عزیزالوجود و گران‌بها شمرده می‌شده است» (اخیانی، ۱۳۸۸: ۳۷۷).

یکی را تب آمد ز صاحب‌دلان کسی گفت شکر بخواه از فلان
(۲۷۵۱)

دردا که طیب صبر می‌فرماید وین نفس حریص را شکر می‌باید
(سعدی، ۱۳۶۸: ۱۳۴)

هر متاعی ز معدنی خیزد شکر از مصر و سعدی از شیراز

(سعدی، ۱۳۸۵: ۹۴)

سخن لطیف سعدی، نه سخن که قند مصری خجل است از آن حلاوت که تو در کلام داری

(همان: ۱۶۸)

۲-۳-۱۱. صبر

«گیاهی است از تیره سوسنی‌ها که بیشتر در نواحی گرم و به‌ویژه شمال آفریقا می‌روید. برگ آن بسیار ضخیم است و گل‌هایش زرد و مایل به سبز است. از آن شیرابه زرد رنگی استخراج می‌کنند که به نام صبرزرد در طب به کار می‌رود و مزه بسیار تلخی دارد» (دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۸۸۷).

نه تلخ است صبری که بر یاد اوست که تلخی شکر باشد از دست دوست

(۱۶۲۷)

چو بازو قوی کرد و دندان ستبر بر اندایدش دایه پستان به صبر

(۳۳۳۳)

منشین ترش از گردش ایام که صبر تلخ است ولیکن بر شیرین دارد

(سعدی، ۱۳۶۸: ۷۱)

دردا که طیب صبر می‌فرماید وین نفس حریص را شکر می‌باید

(همان: ۱۳۴)

شفیعی کدکنی می‌نویسد: «مادران وقتی می‌خواستند اطفال را از شیر باز کنند، به روش‌های مختلف کودک را از پستان بیزار می‌کردند. یکی از این روش‌ها این بود که ماده بدمزه‌ای مانند قره‌قروت به نوک پستانشان می‌مالیدند یا آن را با رنگی سیاه می‌کردند که کودک میل و رغبت نشان ندهد» (شفیعی کدکنی به نقل از عطّار، ۱۳۸۶: ۴۵۵).

چو بازو قوی کرد و دندان ستبر
بر آندایدش دایه پستان به صبر
چنان صبرش از شیر خامش کند
که پستان شیرین فرامش کند
تو نیز ای که در توبه‌ای طفل راه
به صبرت فراموش گردد گناه
(۳۳۳۳ تا ۳۳۳۵)

۲-۳-۱۲. صندل

«درختی کوچک که از قدیم چوب آن مصرف دارویی داشته است، به‌خصوص برای آماس جگر و معده و درد سر. مالیدن صندل را با گلاب و کافور بر پیشانی، برای رفع سردرد مؤثر می‌دانسته‌اند» (یوسفی به نقل از سعدی، ۱۳۸۷: ۳۹۷).

یکی گرز پولاد بر مغز خورد
کسی گفت صندل بمالش به درد
(۳۴۴۹)

پیرمردی ز نزع می‌نالید
پیرزن صندلش همی مالید
(سعدی، ۱۳۶۸: ۱۵۰)

۲-۳-۱۳. عسل

از کتب طبی مصر باستان تا طب سنتی ایرانی و حتی طب چینی، در میان قسمت اعظمی از دستورات و نسخ درمانی برای اغلب بیماری‌ها، نام ماده‌ای به نام عسل به چشم می‌خورد. اگر از جایگاه عسل در سبد غذایی و تغذیه‌ای گذر کنیم، به‌هیچ‌عنوان نمی‌توان از خواص عسل طبیعی، جایگاه والای آن در طب و تأثیرات درمانیش بی‌توجه بود. در برخی از کتب پزشکی قدیمی، عسل به‌عنوان یک داروی معجزه‌گر معرفی شده است.

نهادست باری شفا در عسل
نه چندان که زور آورد با اجل
عسل خوش کند زندگان را مزاج
ولی درد مردن ندارد علاج

(۲۴۴۶ و ۳۴۴۷)

شهد همان «انگبین با موم عسل که هنوز در موم باشد. جداشده صافی و لطیف هرچیز شیرین چون خرما و انجیر و عسل و شیره جزء آن» (دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۸۵۶).
کسان شهد نوشند و مرغ و بره مرا روی نان می‌نیند تره
(۹۵۶)

۲-۳-۱۴. عود

از فواید دود عود در طب سنتی می‌توان به مواردی مانند تقویت سیستم ایمنی بدن، کاهش استرس و اضطراب، بهبود کیفیت خواب، کاهش درد و بهبود عملکرد دستگاه تنفسی اشاره کرد. عود با تحریک سیستم ایمنی بدن، به مبارزه با عفونت‌ها و بیماری‌ها کمک می‌کند. عود «درختی است از تیره پروانه‌واران که اصل آن از هندوستان و هندوچین می‌باشد. از سوختن چوب این گیاه بوی خوشی متصاعد می‌شود که به‌مناسبت شیره‌های صمغی و روغنی موجود در داخل سلول‌های چوب این گیاه است» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۳، ب ۲: ۱۱۰۴)
فرستاد تخمی به دست رهی که باید بر عودسوزش نهی
(۳۳۶۶)

نیاساید مشام از طبله عود بر آتش نه که چون عنبر بویید
(سعدی، ۱۳۶۸: ۷۳)

۲-۳-۱۵. کنجد

دانه‌های کنجد به دلیل خواص زیاد، از قدیم مورد استفاده بوده و لقب پادشاه دانه‌ها را به خود اختصاص داده است. به تبع آن، روغن کنجد هم به دلیل بالابودن خواصش به ملکه روغن‌ها و طلای مایع شهرت پیدا کرده است. دانه‌ها و روغن کنجد از صدها و یا حتی

هزاران سال قبل در طب سنتی معرفی و مورد استفاده قرار می‌گرفته است.

سرگاو عَصَّار از آن درگه است که از کنجدش ریسمان کوتاه است
(۳۲۱۳)

از راه‌های تولید روغن کنجد، کوبیدن دانه‌های آن به وسیله عَصَّار بوده که در مبحث
درمانگران از آن یاد شده است.

۲-۳-۱۶. مرهم

یکی از درمان‌های طب سنتی استفاده از مرهم است. در مرهم‌گذاری با تولید گرما، سموم
از بدن خارج شده و التهاب محل از بین می‌رود. در مرهم‌گذاری یا گرمای مرهم اثر
می‌کند، یا تولید مواد ضد محرک می‌نماید. این امر معمولاً از طریق گذاشتن پارچه تمیز که
آغشته به مرهم‌های گیاهی است، صورت می‌پذیرد. مرهم «داروی نرم و خمیرمانندی است
که بر زخم می‌گذارند» (دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۶۸۲)

نیامد برش دردناک غمی که نهاد بر خاطرش مرهمی
(۱۳۷)

درشتی و نرمی به هم‌در، به است چو رگ‌زن که جراح و مرهم‌نه است
(۲۹۳)

که بر جان ریششت نهاد مرهمی که دل‌ها ز ریششت بنالد همی؟
(۷۲۹)

«درویش ضعیف‌حال را در خشکسالی مپرس که چونی؟ الا به شرط آنکه مرهم ریشش
بنهی و معلومی پیشش»

(سعدی، ۱۳۶۸: ۱۸۲)

۲-۳-۱۷. مشک

این ماده در قدیم به جهت ویژگی‌های مزاجی‌اش در درمان بیماری‌های بسیاری مؤثر بوده و با توجه به ارزشمندی آن باید گفت که دارویی گرانبها به شمار می‌رفته است. در لغت‌نامهٔ دهخدا از آن چنین یاد شده است: «ماده‌ای سیاه و بسیار معطر، که محتوی در یک قسم کیسه است در زیر شکم یک نوع حیوان شبیه به آهو که آن را آهوی مشک گویند. مشک مایعی است روغنی و تیره‌رنگ و بسیار معطر که پس از خشک‌کردن، رنگ آن سیاه می‌شود و از عطرهاى تند است» (دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۷۲۳)

اگر ابله‌ی مشک را گنده گفت تو مجموع باش او پراکنده گفت
(۲۴۴۱)

آن کیست که پیرامن خورشیدِ جمالش از مُشکِ سیه دایرهٔ نیمه کشیده‌ست
(سعدی، ۱۳۸۵: ۴۱)

هیچ شک می‌نکنم کاهویِ مشکینِ تتار شرم دارد ز تو مشکینِ خطِ آهو گردن
(همان: ۱۹۷)

ریحِ ریحان است یا بوی بهشت خاک شیراز است یا مشکِ خُتن
(همان: ۲۴۹)

۲-۳-۱۸. نوش دارو

نکتهٔ مهم قابل ذکر در مورد علاج بیماری‌ها، این است که تلاش انسان گذشته بر این بوده که داروی همهٔ دردها را بیابد. «نوش دارو که به‌مرور زمان از میان رفته یا نام دیگر یافته، به کار زخم و جراحات مثل زخم شمشیر و خنجر و مثل آن می‌آمده، که با موم و روغن

ممزوج می‌شده، هرچه بوده جز نامی از آن نمی‌باشد» (شهری، ۱۳۶۷، ج ۶: ۳۸۹).
و گر در حیاتت نمانده ست بهر چنانست گُشَد نوشدارو که زهر
(۲۵۱۳)

مردم قدیم نوشدارو را پادزهر و معجونی برای درمان زخم‌های سخت می‌پنداشتند.
«جوانمردی را در جنگ تاتار جراحی هول رسید. کسی گفت: فلان بازرگان نوشدارو دارد،
اگر بخواهی باشد که قدری ببخشد» (سعدی، ۱۳۶۸: ۱۱۲)

زهر از قِبَل تو نوشدارو فحش از دهن تو طیبّات است
(سعدی، ۱۳۸۵: ۲۱)

زهرم چو نوشدارو، از دست یار شیرین بر دل خوش است و بی او، نوشم نمی‌گوارد
(همان: ۴۳)

۳. نتیجه‌گیری

ایرانیان از دیرباز و حتی پیش از دیگران در زمینه گیاهان دارویی و کاربرد درمانی آنها از دانش پیشرفته‌ای برخوردار بوده‌اند. نمونه بارز آن کتاب باستانی *اوستا* است. در یکی از ۵ بخش تشکیل‌دهنده *اوستا*، قسمت‌های عمده‌ای به گیاه‌درمانی، معرفی گیاهان دارویی و کاربرد آنها اختصاص یافته است؛ اما متأسفانه در لشکرکشی اسکندر مقدونی، در آتش سوزی نابود شد و بعدها نیز بر اثر تخریب قلعه‌های فرقه‌اسماعیلیه و آتش‌زدن کتابخانه‌های آن به دستور هلاکوخان مغول، بقیه آثار مکتوب گیاهان دارویی که توسط این فرقه جمع‌آوری شده بود نیز از میان رفت، تا اینکه در قرن دوم و سوم هجری قمری/هشتم و نهم میلادی، اطباء ایرانی رونق خاصی به طبابت ایران و جهانیان بخشیدند. به‌طوری‌که دانشمندان و نوابغی نظیر ابوعلی سینا و محمد زکریای رازی با انتشار کتاب‌های معروف خود (*قانون و الحاوی*) پیشرفت‌های زیادی نصیب ملت ایران و جهانیان کردند.

سعدی شیرازی، شاعر و نویسنده بزرگ ایرانی، به دلیل آثار ماندگاری چون *گلستان* و *بوستان*، بیشتر شهرت دارد. اما کمتر به این نکته توجه می‌شود که آثار او، به‌ویژه *بوستان*، سرشار از اشارات و توصیه‌هایی درباره سلامت و درمان است که ریشه در طب سنتی دارد.

چرا آثار سعدی به طب سنتی گره خورده است؟

* تسلط بر فرهنگ عمومی زمانه: سعدی به‌عنوان یک فرد فرهیخته و آگاه به فرهنگ زمانه، از باورها و آموزه‌های رایج در حوزه سلامت، به‌ویژه طب سنتی، آگاه بود.

* توجه به سلامت جسم و روان: در دیدگاه سعدی، سلامت جسم و روان به‌هم پیوسته‌اند و برای رسیدن به سعادت، هر دو باید مورد توجه قرار گیرند.

* ترویج سبک زندگی سالم: بسیاری از توصیه‌های سعدی در حوزه سلامت، در واقع ترویج سبک زندگی سالم و پرهیز از افراط و تفریط است که در طب سنتی نیز بر آن تأکید می‌شود.

* استفاده از زبان ساده و روان: سعدی با استفاده از زبان ساده و روان، آموزه‌های پیچیده طب سنتی را به زبانی قابل فهم برای عموم مردم بیان کرده است.

نمونه‌هایی از اشارات به طب سنتی در آثار سعدی

* تغذیه سالم: سعدی در آثار خود به اهمیت تغذیه سالم و پرهیز از پرخوری و زیاده‌روی در خوردن اشاره کرده است.

* اهمیت خواب کافی: خواب کافی و باکیفیت از جمله مواردی است که سعدی بر اهمیت آن تأکید کرده است.

* ورزش و تحرک: سعدی در آثار خود به ورزش و تحرک بدنی نیز اشاره کرده و آن را برای سلامتی مفید دانسته است.

* درمان بیماری‌ها با روش‌های طبیعی: در برخی حکایات *گلستان*، سعدی به درمان

بیماری‌ها با روش‌های طبیعی مانند استفاده از گیاهان دارویی و تغییر سبک زندگی اشاره کرده است.

* ارتباط بین روح و جسم: سعدی به ارتباط تنگاتنگ بین روح و جسم اعتقاد داشته و معتقد بوده است که بیماری‌های روحی می‌توانند بر جسم تأثیر بگذارند.

اهمیت مطالعه آثار سعدی از منظر طب سنتی

مطالعه آثار سعدی می‌تواند در درک بهتر طب سنتی و اهمیت آن در زندگی روزمره به ما کمک کند. همچنین، با الهام از توصیه‌های سعدی می‌توانیم سبک زندگی سالم‌تری را برای خود و خانواده‌مان رقم بزنیم.

در مجموع می‌توان گفت که سعدی با استفاده از زبان شیرین و شیوای خود، به ترویج مفاهیم طب سنتی در میان مردم پرداخته است. آثار او همچنان می‌تواند به‌عنوان یک منبع ارزشمند برای شناخت و درک بهتر طب سنتی مورد استفاده قرار گیرد.

کتابنامه

- اخیانی، جمیله (۱۳۸۸)، *بزم آرای‌ی در منظومه‌های داستانی*، چ ۱، تهران: سخن.
- چغمینی، محمود بن محمد (۱۳۵۰)، *قانونچه*، ترجمه محمدتقی میر، شیراز: دانشگاه پهلوی.
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۳)، *حافظ‌نامه*، ۲بخش، چ ۶، تهران: علمی و فرهنگی.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۸۵)، *لغت‌نامه*، ۲ج، به‌کوشش غلامرضا ستوده، ایرج مهرکی و اکرم سلطانی، زیر نظر سیدجعفر شهیدی، چ ۱، تهران: دانشگاه تهران.
- راوندی، مرتضی (۱۳۷۲)، *تاریخ اجتماعی ایران*، ج ۵ و ۷، چ ۳، تهران: روزبهان.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۴۰)، *دیوان*، تصحیح محمدعلی فروغی، چ ۱، تهران: کانون معرفت.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۶۸)، *گلستان*، تصحیح غلامحسین یوسفی، چ ۱، تهران: خوارزمی.

- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۵)، *غزلها*، تصحیح غلامحسین یوسفی، چ ۱، تهران: سخن.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۷)، *بوستان*، تصحیح غلامحسین یوسفی، چ ۹، تهران: خوارزمی.
- شهری، جعفر (۱۳۶۷)، *تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم*، ج ۶، چ ۱، تهران: اسماعیلیان.
- عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶)، *اسرار نامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۳، تهران: سخن.
- فتاحی قاضی، فوزیه و سامان بی‌باک (۱۳۹۳)، «گیاهان دارویی و طب سنتی در ادبیات پارسی»، *همایش ملی گیاهان دارویی و کشاورزی پایدار ۲: ۱۴۲-۱۶۳*.
- کارلارسرنا، مادام (۱۳۶۲)، *آدمها و آیینها در ایران*، ترجمه علی اصغر سعیدی، چ ۱، تهران: نقش جهان.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۴)، *مثنوی معنوی*، به کوشش محمدحسن فروزانفر، چ ۱۱، تهران: زوآر.
- نجم‌آبادی، محمود (۱۳۷۵)، *تاریخ طب در ایران پس از اسلام (از ظهور اسلام تا دوران مغول)*، چ ۳، تهران: دانشگاه تهران.

The position of traditional medicine and medicinal plants in Bostan Saadi

*Meysam Zareiy**

Abstract

One of the aspects of studying in Folklore, is studying and reviewing the types of beliefs and opinions of people in dealing with diseases. Since many elements of Folklore such as customs and traditions, beliefs, games and entertainments clothing and food, traditional medicine, are reflected in Persian literature. In this article, we have attempted to examine traditional medicine in Bustan Saadi, which has had an undeniable impact on Persian speakers and also reflects national religion and tradition. Persian-language poets contributed not only to literary sciences, but also to various sciences of the time, such as Jurisprudence and Theology, Mysticism and Sufism, History and Geography, Medicine and Astronomy. They were scholars and scientists of their time, and by applying the aforementioned sciences, especially medicine, they gave their works a special spirit and delicacy. A group of these great men, although they were not doctors, had meetings with the skilled physicians of their time or were aware of the conventional medical practices of that time. In such a way the remarkable effect of this knowledge has been well manifested in their delicate poems.

Keywords: Bustan Saadi, Traditional Medicine, Folk Culture

* Islamic Azad University, Gachsaran Branch

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۲۶

(صص ۱۳۷-۱۷۰)

مقایسه تطبیقی مؤلفه‌های فرهنگ ملی جامعه ایران و مصر

(مطالعه موردی: «سَووَشون» از سیمین دانشور و «کوچه مدق» از نجیب محفوظ)

معصومه صادقی*

زهرا قنبرعلی باغنی**، ابراهیم مونسان***

چکیده

نویسندگان از رهگذر داستان به ارائه افکار و اندیشه‌های خاص خود و گاه جامعه می‌پردازند و چه بسا بسیاری از آثار داستانی، شرایط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و ملی جامعه را به نمایش می‌گذارند. نویسندگان ایرانی و عرب نقش تعیین‌کننده‌ای در گستره ادبیات معاصر بر عهده دارند. سیمین دانشور از جمله بانوان نویسنده‌ای است که در رمان‌های خویش به مؤلفه‌های اجتماعی، سیاسی، تاریخی و فرهنگ ملی ایران پرداخته است. نجیب محفوظ، نویسنده مصری، نیز حضوری فعال در عرصه ادبیات معاصر داشته و در آثار داستانی خویش با نگرشی واقع‌گرایانه، عمده‌ترین مسائل فرهنگی و اجتماعی مصر را در برهه‌ای از زمان به تصویر کشیده است. با توجه به تأثیرپذیری این دو نویسنده از فرهنگ ملی و اجتماعی و بازتاب آن در آثارشان، هدف از این پژوهش بررسی تطبیقی وجوه اشتراک و تفاوت در مؤلفه‌های فرهنگ ملی در رمان‌های سَووَشون از دانشور و کوچه مدق

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرمسار، گرمسار، ایران (نویسنده مسئول)

m.sadeghi@iau-garmsar.ac.ir

** عضو هیأت علمی مرکز تحقیقات زبان‌شناسی کاربردی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد رودهن، رودهن، ایران

st.z_ghanbaralibaghni@riau.ac.ir

*** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادبیات تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرمسار، گرمسار، ایران

monesan1351@gmail.com

از محفوظ، به روش توصیفی-تحلیلی است. یافته‌های پژوهش، بیانگر آن است که هر دو نویسنده در نگارش رمان‌های خود به بررسی عمیق مسائل اجتماعی، فرهنگی و تاریخی جامعه خود؛ مانند تبعات جنگ، ناامنی‌های اجتماعی، وطن‌پرستی، مراسم ازدواج و ... پرداخته‌اند. هویت ملی در سووشون بیشتر از طریق مبارزات فردی و جمعی شخصیت‌ها شکل می‌گیرد؛ درحالی‌که در *کوچه مَدَق*، هویت ملی از طریق زندگی روزمره و تعاملات اجتماعی شخصیت‌ها به تصویر کشیده می‌شود.

واژه‌های کلیدی: سیمین دانشور، نجیب محفوظ، سووشون، کوچه مَدَق، هویت، فرهنگ ملی

۱- مقدمه

از آنجاکه ادبیات بالاترین مرحله از کمال روح انسان است، آثار ادبی نشان‌دهنده روحیه هر ملت است و این توانایی را دارند که پیوندهای اجتماعی و تقارن و نزدیکی بین ملت‌ها را فراهم سازند. ادبیات تطبیقی حوزه‌های پژوهشی خاص خود را دارد که یکی از این زمینه‌ها، «فرهنگ ملی» است. رابطه ایران و مصر از زمان‌های بسیار دور «نقش تعیین‌کننده‌ای در گسترش فرهنگ و تمدن بشری داشته است» (پیرنیا، ۱۳۶۲: ۴۷۸). حکومت مصر در زمان مصدق روابط خوبی با دولت ایران برقرار کرد و از مبارزات ملی‌شدن صنعت نفت ایران نیز حمایت کرد. در مقابل، ایرانیان نیز انقلاب مصر را در زمینه ملی‌شدن کانال سوئز، به رسمیت شناخته بودند. الگوی حکومتی و انقلاب ایران به دلیل هماهنگی با تاریخ و فرهنگ سیاسی منطقه در ساخت و ایجاد مشروعیت حکومت، از دیگر مکاتب و گرایش‌های فکری فعال‌تر و بدین سبب تأثیر آن روی حرکت‌ها و دگرگونی اجتماعی منطقه، قوی‌تر بود (حشمت‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۵۶).

سیمین دانشور یکی از نویسندگان برجسته معاصر ایران است که در داستان‌هایش به تحولات سیاسی، اجتماعی انسان معاصر نگاه ویژه‌ای دارد. در آثار او نمونه‌های فراوانی از

سنت و فرهنگ تاریخی، مسائل اجتماعی و سیاسی، اخلاق، مردم‌داری و مذهب که مطابق با سرشت این مرز و بوم است، به تصویر کشیده شده است. در مقابل، نجیب محفوظ با در کنار هم قرار دادن عناصر داستانی در رمان‌های خویش، بازتاب مسائل انسان و پیوند عمیق وی با زندگی اجتماعی، فرهنگ ملی، اخلاقی، دینی و حتی سیاسی را منعکس کرده است. جهان‌بینی نویسنده، که متأثر از آگاهی فرهنگی، طبقاتی و اجتماعی از جامعه مصر معاصر است، بخش عظیمی از این آثار ادبی را تشکیل می‌دهد. هدف از این پژوهش بررسی تطبیقی مؤلفه‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، تاریخی و ملی، با روش تحلیلی-توصیفی در آثار دو نویسنده بزرگ معاصر، سیمین دانشور و نجیب محفوظ، و یافتن وجوه اشتراک و افتراق در آثار این دو نویسنده است.

۲- بیان مسئله

آنچه امروزه به‌عنوان ادبیات شفاهی یا ادبیات عامیانه مطرح است، مرحله اولیه شکل‌گیری آثار ادبی به‌معنای کلی یا ادبیات کلاسیک است که براساس استدلال صاحب‌نظران، ادبیات عامیانه و شفاهی در شکل‌گیری ادبیات کلاسیک و رسمی، به‌طور اساسی مؤثر بوده و در واقع ادبیات کلاسیک، دیون ادبیات شفاهی یا فولکلور است (سپیک، ۱۳۸۴: ۱۲). هرچند که دانش بشر، اصل انباشت ادراکات اوست و هنر با تبلور و پرورش عواطف انسانی شکل می‌گیرد، از آنجاکه ادبیات در معنای کلی آن، هم بار ادراکی و هم بار عاطفی دارد، در وادی مشترک در قلمرو دانش و هنر، جایگاه برجسته‌ای دارد (ارشاد، ۱۳۸۷: ۱۱). بررسی و تحلیل فرهنگی آثار ادبی، نقش مهمی در شناخت و تبیین اوضاع فرهنگی و اجتماعی هر جامعه‌ای دارد. سیمین دانشور و نجیب محفوظ، هر دو از بهترین نویسندگان و روشن‌فکران معاصر ایران و مصر هستند که آثار زیادی در حوزه ادبیات داستانی نوشته و به بسیاری از مسائل فرهنگی و اجتماعی در آثار خود اشاره کرده‌اند. این پژوهش به بررسی

تطبیقی مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و ملی در رمان *سووشون* / از سیمین دانشور و کوچۀ مدق از نجیب محفوظ پرداخته است. این جستار در پی یافتن پاسخ به این پرسش‌هاست:

- ۱- چه مؤلفه‌هایی از مسائل سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و ملی در رمان‌های سیمین دانشور و نجیب محفوظ بازتاب یافته است؟
- ۲- وجه اشتراک و افتراق به‌کاررفته در مؤلفه‌های مختلف فرهنگ ملی در آثار این دو نویسنده در چیست؟

۳- پیشینه تحقیق

پیرامون آثار سیمین دانشور و نجیب محفوظ، پژوهش‌های زیادی از جنبه‌های مختلف انجام شده است، اما تاکنون پژوهشی که مؤلفه‌های فرهنگ ملی را در آثار این دو نویسنده با رویکرد تطبیقی بررسی کند، صورت نگرفته است. برخی از این پژوهش‌ها عبارتند از: مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی عنصر حادثه در رمان «بین‌التصرین» نجیب محفوظ و «سووشون» (۱۳۹۳) سیمین دانشور»، از زهرا شکاری و علی‌اصغر حبیبی؛ به بررسی عنصر حادثه در دو رمان مذکور و جایگاه آن در شهرت و ماندگاری دو اثر پرداخته است. مقاله‌ای با عنوان «جامعه‌شناسی رمان سووشون (بازتاب مؤلفه‌های اجتماعی در انشا و تکوین رمان سووشون)» از زهره سرکانی (۱۳۹۷) نیز تنها به مؤلفه‌های اجتماعی در سووشون می‌پردازد.

مقاله دیگر با عنوان «بررسی و تحلیل گسست روابط زناشویی و بزبه‌های خانوادگی در داستان‌های مجتبی بزرگ علوی و نجیب محفوظ» از زارعی و همکاران (۱۴۰۰ الف)، به بررسی ارتباط با جنبه‌های منفی گسست روابط زناشویی در آثار هر دو نویسنده پرداخته است. نویسندگان بالا همچنین در مقاله‌ای دیگر با عنوان «بررسی، تحلیل و مقایسه آثار

داستانی مجتبی بزرگ علوی و نجیب محفوظ، با رویکرد مبانی نقد جامعه‌شناسانه» (۱۴۰۰ ب)؛ به بررسی ترکیب هوشمندانه سیاست و اجتماع در بین دو نویسنده پرداخته‌اند. مقاله دیگر با عنوان «کارکرد کنش‌های غیرکلامی در رمان «رِفاق المَدَق»، اثر نجیب محفوظ» از امید جهان بخت لیلی و سمیه پرماس (۱۴۰۰)؛ به قابلیت‌های ارتباط غیرکلامی در رمان مذکور پرداخته است.

۴- بحث و بررسی

۴-۱- خلاصه رمان کوچه مَدَق

کوچه مَدَق یکی از کوچه‌های فقیرنشین شهری در مصر است. در این کوچه یک کاروان-سرا، قهوه‌خانه، سلمانی، دکان سبوسه‌فروشی، نانواپی و خانه‌هایی با پنجره‌های مشرف به کوچه، قرار دارد. صاحب قهوه‌خانه را «استاد کرشی»، می‌نامند. قهوه‌خانه پاتوق مردم کوچه است و مردان کاسب بیشتر شب‌ها در آن جمع می‌شوند و درباره مسائل روز صحبت می‌کنند. در یکی از خانه‌های مشرف به کوچه، دختر سبزه‌روی زیبایی به نام حمیده، زندگی می‌کند. این دختر پدر و مادر ندارد و همراه زنی زندگی می‌کند که او را «ننه حمیده» می‌نامند. حمیده دختری جوان است که بزرگترین آرزویش گریز از این محله فقرزده و رسیدن به زندگی مرفه است. او دختری سبک‌سر و وقیح است که به بلندپروازی و بدخلقی شهرت دارد. سلیم علوان و عباس حلو، عاشق حمیده هستند و برای رسیدن به او تلاش می‌کنند. در اثنای داستان، سلیم علوان مریض شده و عشق را فراموش می‌کند. عباس حلو نیز پس از نامزدی با حمیده به استخدام ارتش انگلستان در می‌آید و به او قول برگشت با پول فراوان را می‌دهد و برای مدتی از ماجرای کوچه غایب می‌شود تا اینکه حمیده، مورد اغفال افندی (فرج ابراهیم) قرار گرفته و از کوچه مَدَق و اعضای آن فاصله

«شادی در وجودش به اهتزاز درآمد و دهانش باز ماند و گفت: «خیلی زود به تل‌الکبیر سفر می‌کنم. در شروع کار، با مزد روزانه‌ای در حدود بیست و پنج قرش مشغول می‌شوم. همه کسانی که راجع به این موضوع با آنها مشورت کرده‌ام؛ عقیده دارند که این مزد نسبت به درآمد کسانی که در ارتش انگلیس خدمت می‌کنند، کم است. اما همه زورم را می‌زنم تا دستمزدم بالا برود. که وقتی جنگ تمام شد و به اینجا برگشتم بتوانم سالن جدیدی در سکه‌الجدیده با خیابان "الأزهر" باز کنم و زندگی راحتی درست کنم که در ناز و نعمت غرق بشویم» (همان: ۹۸).

حسین، پسر استاد کرشه، به خاطر فرار از فقر، به جای دیگری می‌رود؛ ولی موفق نمی‌شود و بدتر از قبل، باز می‌گردد. البته در مورد حسین، تنها فقر نیست که موجب بدبختی‌اش شده؛ بلکه او دچار فقر فرهنگی نیز هست و نمی‌تواند زندگی‌اش را درست اداره کند. «یکی از تکنیک‌های نجیب محفوظ این است که در هر صحنه، حادثه و رویدادی تازه را پیش روی خواننده می‌آورد تا با مجذوب‌کردن وی، داستان را به پایان برساند» (شکاری و حبیبی، ۱۳۹۳: ۱۱۴). انگیزه حسین کرشه از ترک کوچه، احساس خشم او به سبب عقب‌ماندگی است که در آنجا دارد. او به دنبال پیشرفت زندگی بهتر با لباس‌های تمیز و مرتب همچون افراد متمدن است:

«جوان می‌جوشید و دلسوخته از خود می‌پرسید: «چرا سفر نکنند؟ آیا نزدیک به ربع قرن از زمان را در این کوچه سر نکرده است؟ چه فایده‌ای داشته؟ کوچه‌ای است که عدالت را میان اهل خود بر پا نمی‌دارد و به اندازه محبتی که نسبت به آن دارند، پاداششان نمی‌دهد... پس باید سفر کند و چهره زندگی را دگرگون سازد» (نجیب، ۱۳۷۸: ۴۸).

۴-۱-۱-۱-۲- فساد اخلاقی و سیاسی

فقر موجب فساد می‌شود. در آثار محفوظ، از مواردی چون «بی‌نظمی جامعه و رواج قانون‌گریزی و تسلط ناپکاران و استعمارستیزی یاد شده است» (زارعی و دیگران، ۱۴۰۰؛ ۱۴۲۷). حمیده دختری پرخاش‌گر و بلندپرواز است که لیاقت خود را بیش از اهالی آن کوچه می‌داند؛ از این رو حسین را که به نامزدی او در آمده، به‌عنوان همسر قبول ندارد و ترجیح می‌دهد با خواستگار دیگر خود که مردی متأهل، ولی پولدار است، ازدواج کند؛ اما پس از سکتۀ این مرد و منتفی شدن مسئلۀ ازدواج، به دلیل وارد شدن حسین در ارتش و دور شدن از منطقه، در بجهوۀ انتخابات مجلس و تشکیل ستاد انتخاباتی یکی از کاندیداها در کوچهٔ مدّاق، شخصی اجنبی حمیده را زیر نظر گرفته، او را فریب می‌دهد و با خود می‌برد.

قهوه‌چی دارای فساد اخلاقی است و این موضوع موجب اختلاف خانوادگی او شده است: «وقتی موضوع خطای پدر را برای اولین بار، با او در میان گذاشتند، شانه‌هایش را بالا انداخت و بی‌آنکه برایش مهم باشد، بی‌اعتنا گفت: «او مرد است و برای مرد، هیچ چیز عیب نیست، اما بعد که قصه خانواده‌اش بر سر زبان‌ها افتاد و دریافت که انگشت‌نما شده‌اند، با منتقدان هم‌آواز شده و به سرزنش پدر پرداخته بود» (همان: ۸۷).

نویسنده با استفاده از انحرافات و ناهنجاری‌های معلم کرشه، به این حقیقت اشاره کرده که قاهره با اوضاع خردکننده و اوضاع اقتصادی خرابش در سال‌های جنگ به‌طور مستقیم، به اشاعۀ فساد کمک می‌کرد (محفوظ، ۱۳۷۸: ۱۱۲).

این شخص دارای فساد سیاسی نیز بوده است. نخستین قدم را در راه فساد، زمانی برداشت که از یک کاندیدای دولت رشوه گرفت؛ ولی رأی خود را به نفع کاندیدای حزب وفد به صندوق ریخت و سپس تصمیم گرفت که همین بازی را در انتخابات صدقی تکرار

کند و رشوه بگیرد؛ اما در انتخابات شرکت نکند. پس از آن به تجارت روی می‌آورد. او خروج خود را از صحنه سیاست این‌گونه تفسیر می‌کند:

«اگر پول و ثروت هدف رقبای سیاسی در میدان حکومت است، باکی نیست که هدف انتخاب‌کنندگان بی‌نوا هم همان باشد»
(محفوظ، ۱۳۷۸: ۲۱۲).

دکتر بوشی هم دارای فساد اخلاقی است. ننه حمیده این اخبار را برای سینه خانم نقل

می‌کند:

«افتضاح تازه استاد کرشه را شنیده‌ای؟ یک افتضاح دیگر مثل قبلی‌ها و خبر به زنش رسیده و یقه‌اش را گرفته و جبه‌اش را پاره کرده است. ... دکتر بوشی که خودش را آدم محترمی هم می‌داند باز هم در پستو به دختر بچه‌ای بند کرده...» (همان: ۲۷).

۴-۱-۱-۱-۳- تکدی‌گری

گدایی، معضلی است که در تمام جوامع، اعم از عقب‌افتاده و پیشرفته، وجود دارد؛ اما گدایی انواع مختلفی دارد که بسته به نوع جامعه متفاوت است. گاه افراد واقعاً دچار فقر فاقه و نقص عضو هستند و از سر ناچاری به انواع مختلف از همشهریان خود پول می‌گیرند؛ اما گدایی که در این شهر رواج دارد، از نوعی است که دارای اسباب و لوازمی است. زبطه، مردی است که شغل او نقص‌آفرینی در بدن گدایان حرفه‌ای است. کسانی که در گدایی موفق نیستند به سراغ او می‌آیند تا برایشان نقصی ایجاد کند یا پیشنهادی بدهد که بتوانند کسب و کار خود را رونق بدهند. زبطه علاوه بر دستمزدی که بار اول دریافت می‌کند، هر شب از آنها درصدی از درآمدها را می‌گیرد. باینکه گدایی صورت خوشی ندارد و زبطه را در محل می‌شناسند؛ اما هیچ اظهار نظر یا صحبتی راجع به او نمی‌شود؛ و

این یعنی، جامعه چنین افرادی را در کنار خود پذیرفته است. زیطه در خانواده‌ای گدا به دنیا آمده و دارای عقده‌های عجیبی است و از تصور شکنجه و مرگ دیگران لذت می‌برد:

«وقار می‌تواند مثل یک گدای نمونه موفقیت تو را تضمین کند.»
 زیطه به طرف لیوان دسته‌دار شکسته‌ای که روی تاقچه قرار داشت دست دراز کرد. آن را برداشت و یک نصفه سیگار از آن بیرون آورد و باز سرجایش گذاشت. سیگار را از دهانه شیشه چراغ گیراند و پکی عمیق به آن زد، بعد چشم‌هایش را تنگ کرد و به آرامی گفت: «گریم به درد تو نمی‌خورد. تو به آرایش و نظافت احتیاج داری. جلبابت را خوب بشوی و به هر طریق ممکن کلاه دست دومی پیدا کن. خیلی مودب و با فروتنی کامل قدم بردار و سعی کن با حالتی ترحم‌انگیز به قهوه‌خانه‌روها نزدیک شوی. بعد هم شرمنده توقف کن و بی‌آنکه کلمه‌ای بر زبان بیاوری، دردمندانه دستت را دراز کن»
 (همان: ۱۳۵).

۴-۱-۱-۲- مذهب

امور مذهبی در ظاهر ساختار اهالی کوچه مدق پیدا نیست. مذهب از نوع همان حرف‌هایی است که سید رضوان می‌زند. چیزهایی از قبیل خواست خدا و تسلیم در برابر او و در آخر هم رفتن به سفر حج. اما جلوه مذهب یا تأثیر چنین اعتقاداتی در رمان مشهود نیست. سید رضوان قصد دارد از طریق کانال سوئز به حج برود. همه در خانه او جمع شده‌اند و حرف از حج می‌زنند و حدیث می‌گویند. همچنین در توصیف رضوان حسینی پاره‌ای از صفات را این‌گونه بیان کرده است:

«از چهره‌اش روشنی وجوانمردی و ایمان می‌بارد. تبسمش حاکی از عشق به همه مردم و دنیاست. بسیار علاقه دارد که روزی از زندگی-

اش بدون کار نیک سپری نشود؛ وجودش در همه‌جا نشانهٔ رحمت است. به عشقی همه‌جانبه و خیری بزرگ و صبری زیبا تبدیل شده است. فرزندان‌ش را از دست داده است. با این‌همه روزی که مردم او را تشییع پیکر یکی از پسرانش دیدن که او را به آرامگاه ابدی اش حمل می‌کرد، با چهره‌ای درخشان مشغول تلاوت قرآن بود، دورش را گرفتند و تسلیتش گفتند...» (محفوظ، ۱۳۷۸: ۱۳۰).

سید رضوان حسینی را شخصیتی مذهبی و باوقار می‌بینیم و دلیل آن، صحبت‌های خودش و احترامی است که دیگران به او می‌گذارند. دکتر بوشی از خدا و مذهب، هنگامی - که منفعتی برایش دارد، سود می‌جوید. زمانی که دو نفر را نزد زیطه می‌برد تا کاری برایشان انجام دهد در برابر اعتراض زیطه که می‌گوید: «در این وقت شب؟ جواب می‌دهد: شب پوششی به حساب می‌آید و پروردگار ما امر به پوشش می‌کند» (همان: ۷۰).

۴-۱-۱-۳- جنگ و آثار آن در جامعه

حوادث رمان *کوچهٔ مدق* در زمان جنگ جهانی دوم اتفاق می‌افتد. باینکه در این رمان از سیاست و جنگ خیلی کم صحبت می‌شود، تأثیر آن در رمان کم نیست؛ بعضی جوان‌ها جذب ارتش انگلیس شده‌اند و به‌خاطر این که پولی به دست آورند، از کوچه می‌روند. حمیده که فریب فرج ابراهیم را می‌خورد در میخانه‌ای که سربازان انگلیسی رفت‌وآمد دارند خدمت می‌کند. سربازان مست انگلیسی عباس حلوا را می‌کشند.

تأثیر شرایط جنگی و حضور بیگانگان در کشور، یکی از اهدافی است که نجیب محفوظ در این رمان دارد. او گرچه جنگ را از نزدیک نشان نداده؛ اما تأثیر آن را در زندگی شخصیت‌ها می‌نماید. تأثیر این صحنه‌ها بر مخاطب از نقطه‌نظر تفریح از جنگ و دخالت کشورهای دیگر در آن و ایجاد هرگونه ارتباط با عوامل بیگانه را نباید از نظر دور

داشت. سلیم علوان از کسانی است که جنگ در زندگی او تأثیر داشته است. او به واسطهٔ هرج و مرج دوران جنگ توانسته ثروت خود را افزایش دهد:

«او نمونه‌ای از موفقیت به شمار می‌آید و در حرفه‌اش خبره بود و خوب می‌توانست گلیم خود را از آب بیرون بکشد از تازه‌به‌دوران-رسیده‌هایی که نان جنگ را خورده باشند «نسل‌اندنسل تاجر» بود، با این تفاوت که از آغاز ثروتمندی سرشناس به حساب نمی‌آمد؛ اما وقتی تجارتش با جنگ اول درگیر شد، سرافراز و پیروز از عهدهٔ آن برآمد. جنگ را درک کرد و موازینش را دریافت» (همان: ۷۳).

۴-۱-۱-۴- مراسم ازدواج

یکی از رسوم که در این رمان دیده می‌شود، آداب خواستگاری و ازدواج است. عباس برای اینکه به خواستگاری بیاید، ابتدا نظر حمیده را جویا می‌شود. معرفی افراد برای ازدواج از رسوم است که در همه‌جا وجود دارد و گاه منبع درآمد اشخاصی می‌شود که نقش دلال را بر عهده دارند. نه‌حمیده یکی از این آدم‌هایی است که در کوچهٔ مدق چنین کاری را می‌کند. او آشنایان زیادی دارد و به‌خاطر نوع کارش که آرایشگری است، با افراد زیادی سروکار دارد؛ به‌همین سبب، از همه‌جا با خبر است و دختر و پسر یا زن و مردهای مجرد زیادی را می‌شناسد. او با تجربه‌ای که دارد می‌تواند برای زن سالخورده‌ای چون سنیه عقیفه مردی سی ساله را در نظر بگیرد (همان: ۹۰).

۴-۱-۱-۴- واسطه‌گری در ازدواج

نه‌حمیده شخصیتی است که شغل واسطه‌گری دارد. او دلالهٔ محبت است و جوان‌ها را به هم معرفی می‌کند. در حین داستان، زنی سالخورده که صاحب‌خانهٔ اوست، قصد ازدواج دارد و او مردی جوان را برای او در نظر می‌گیرد و با آب‌وتاب شرح این زن سالخورده را

می‌دهد و چون زن از تمکن مالی برخوردار است جوان قبول می‌کند:

«زن مانده بود چه بگوید برای ازدواج، به جوانان طمع نداشت و آنها را مناسب همسری با خود نمی‌انگاشت، اما از اصطلاح «پابه‌سن- گذاشته» هم خوشش نمی‌آمد. گفت‌وگوی‌شان ادامه پیدا کرد تا این که با ننه‌حمیده احساس همدلی و نزدیکی کرد و توانست به یاری خنده‌ای که دستپاچگی‌اش را پنهان می‌کرد، بگوید: «با یک سر پیاز روزه می‌گیرم و افطار می‌کنم» (محفوظ، ۱۳۷۸: ۳۷). ننه‌حمیده بلندبلند و با صدایی گوش‌خراش خندید و اطمینانش به سرگرفتن معامله‌ای که در پی انجامش بود افزون شد و با حيله‌گری گفت: «می‌فهمم چه می‌گویی، خانم جان. من تجربه کرده‌ام، هر وقت سن زن بیشتر از مرد بوده، در زناشویی خوشبخت‌تر بوده‌اند. برای شما مردی سی‌ساله مناسب است. البته کمی هم بیشتر شد عیبی ندارد» (همان).

۴-۱-۱-۲- چند همسری

نجیب در رمان *کوچه مدق* «نگاهی سنتی و کلاسیک به زنان دارد و آنان را با افکاری قدیمی توصیف می‌کند» (زارعی و دیگران، ۱۴۰۰ الف: ۵۴۵). در جامعه محفوظ، چندزنی عیب شمرده نمی‌شود؛ از این رو سیدعلوان با داشتن یک زن و چند فرزند، از حمیده که دختر جوانی است، خواستگاری می‌کند و او نیز قصد دارد این پیشنهاد را بپذیرد. حمیده از شنیدن خبر خواستگاری خوشحال می‌شود و با اینکه ننه‌حمیده به‌ظاهر با او مخالفت می‌کند، حمیده بر سر حرف خود می‌ماند و علوان پولدار را بر نامزد بی‌پول خود ترجیح می‌دهد:

«برایش عادت شده بود که دائم ذهن خود را بکاود و از خویش بپرسد: «چه باید بکند؟ اینها را از خاطر می‌گذرانید بی‌آنکه همسر و

خانواده‌اش در جریان باشند. همسرش زنی بود فاضل و آراسته به هر آنچه یک مرد می‌پسندد. زنی کامل و مادری شایسته و بااخلاص و مهارتی والا در اداره امور خانه که در جوانی‌اش زیبا بوده و رام-نشدنی. در معرض هیچ ایرادی از طرف او نمی‌توانست قرار بگیرد» (همان: ۸۱).

۴-۱-۱-۳- ازدواج نامتعارف

ازدواج نامتعارف دیگری در این داستان شکل می‌گیرد و بخشی از حواس خواننده را درگیر می‌کند. تضاد سنی میان سنیه عفیفه و شوهر جوانش که هرگز او را نمی‌بینیم و تنها وصفش را می‌شنویم، از بخش‌های جذاب رمان است:

«زن اندکی عصبی شد، اما آرام و تقریباً آهسته گفت: «گمانم برایت مانعی نداشته باشد اگر جهیزیه‌ات را خودت تدارک ببینی؟ سنیه خانم در همان وهله اول مقصود را دریافت. خلاصه این که مرد نمی‌خواهد مابه‌ای بگذارد. البته از زمانی که میل ازدواج وجودش را پر کرد، این امر از نظرش پنهان نمانده بود و به‌همین دلیل با وجود اشارات و کنایاتی که در طول گفت‌وگویشان از طرف ننه‌حمیده نسبت به این موضوع انجام گرفت، وی حتی تصور اعتراض را نیز نکرد» (همان: ۱۳۳).

در این رمان یکی از شخصیت‌های مذهبی داستان، رفتار وحشیانه‌ای با زن خود دارد. «محفوظ با این توصیف، بر آن است تا بیان کند که این ویژگی منفی و رفتار نادرست با زنان در میان همهٔ آحاد جامعه وجود دارد و باید برای ریشه‌کن کردن آن تلاشی مبسوط انجام داد» (زارعی و دیگران، ۱۴۰۰ الف: ۵۴۱).

۴-۱-۲- زمینۀ تاریخی

مصر در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی عرصۀ ورود و ظهور اندیشه‌های تازه در راستای آزادی‌خواهی و ستیز با استبداد داخلی و استعمار خارجی شد. دستاورد این تغییرات آشنابودن ایران و مصر با حقوق فردی و ملی خویش و برجسته‌شدن مفهوم قانون و خیزش علیه استبداد بود که در ادبیات مشروطه و ادبیات معاصر مصر به چشم می‌خورد. داستان کوچۀ مَدَق در دوران پس از جنگ جهانی دوم و در زمینۀ تحولات اجتماعی مصر روایت می‌شود. این اثر به بررسی تغییرات اجتماعی و فرهنگی در جامعۀ مصری می‌پردازد.

۴-۱-۳- باورهای عامیانه

۴-۱-۳-۱- تقدیرگرایی

اهالی کوچۀ مَدَق اعتقادات محکمی دارند به اینکه همه‌چیز از جانب خداست. در همان صفحه‌ اول، نویسنده در پاراگراف دوم چند مطلب را به ما گوشزد می‌کند: «ساکنین کوچۀ دین‌مدارند، جبرگرا هستند و از اوضاع رضایت ندارند» (محفوظ، ۱۳۸۷: ۱). سید که نماد یکی از افراد مورد احترام کوچۀ است به تقدیر اعتقاد دارد و هر خوبی و بدی را از جانب خدا می‌داند: «می‌گویند از فلان و فلان بیزار شده‌ام. من از شما می‌پرسم این فلان و فلان از کجا آمده‌اند؟ مگر می‌شود از جانب خدا نباشد؟» (همان: ۶۲).

اعتقادات افراد معمولاً تحت تأثیر بزرگان و افراد مورد اعتمادی است که بیشتر، حرف‌هایشان را می‌شنوند. سید رضوان نیز شخصی است که هر شب در قهوه‌خانه می‌نشیند و اهالی را نصیحت می‌کند؛ پس طبیعی است در چنین شرایطی، شخصیت‌ها دچار چنین دیدگاهی باشند. حمیده نیز تقدیر خود را نفرین می‌کند و ناراحت است از این که در چنین خانواده و چنین محلی به دنیا آمده است. «می‌گوید: چه بد آورده‌ای حمیده چرا باید توی این کوچۀ چشم باز کنی و مادرت باید زنی باشد که فرق طلا و خلا نداند» (همان: ۳۷) حمیده در پاسخ عباس حلوا که می‌گوید: «چه شد خانه و زندگی و مادرت را رها

کردی و به این حال و روز در آمدی می‌گوید: از من چیزی نپرس حرفی برای گفتن ندارم. خواست خدا این بوده که باید می‌شده...» (همان: ۲۷۷) نجیب از «سکوت معنادار برای القای مفاهیمی همچون رضایت، سرگشتگی، تفکر، احساس لذت، کتمان راز و غیره استفاده می‌کند» (جهان بخت لیلی و پرماس، ۱۴۰۰: ۷۷).

۴-۱-۳-۲- تجسس در کار دیگران

ننه حمیده به اقتضای شغلش که دلالگی است از همه اهل محل خبر دارد و همه خیرها را برای دیگران نیز نقل می‌کند:

«به مهمانش خوش آمد گفت و از وی تمجید و ستایش به عمل آورد و شمه‌ای از اخبار کوچه و محله‌های مجاور را برایش بازگو کرد: «افتضاح تازه استاد کرشه را شنیده‌ای؟ یک افتضاح دیگر مثل قبلی-ها... حسینه نانوا دیشب شوهرش را به باد کتک گرفته به طوری که خون از پیشانی‌اش فوران زده. و سیدرضوان حسینی مرد باخدا و پرهیزگار، زنش را وحشیانه شکنجه کرده است. اگر زنک بدجنس و شرور نبود این مرد نازنین با او این طور معامله می‌کرد؟.. دکتر پوشی که خودش را آدمی محترم هم می‌داند باز هم در پستو به دختر بچه-ای بند کرده...» (همان: ۲۷).

۴-۱-۳-۳- کلاه برداری

دندان‌هایی که دکتر بوشی برای اهالی کوچه می‌سازد خیلی ارزان است و کسی نمی‌داند او این دندان‌ها را از کجا می‌آورد تا اینکه در اثر اتفاقی، این راز بر ملا می‌شود.

«دکتر بوشی شبی به دیدار زیطه می‌رود و خبر می‌دهد که یکی از اشخاص ثروتمند مرده است. زیطه از آن خبر خوشحال می‌شود و هر

دو به سمت قبرستان راه می‌افتند. از حرف‌های این دو معلوم می‌شود شخص مرده، یک دست دندان طلا در دهانش داشته است. زیطه و دکتر بوش پس از رفتن به قبرستان و خارج کردن دندان از دهان مرده، دستگیر می‌شوند و به زندان می‌افتند و این راز بر ملا می‌شود» (همان، ۱۳۲).

۴-۱-۳-۴- غیرت

زمانی که حمیده بعد از مدت‌ها مفقود شدن توسط عباس پیدا می‌شود، اظهار پشیمانی می‌کند و از عباس کمک می‌خواهد. عباس فریب او را خورده و می‌خواهد به همراه دوستش حسین که برادر رضاعی حمیده است او را نجات دهد، ولی حسین حرف از شرف و غیرت می‌زند:

«تو احمقی.. و آن‌طور که خیال می‌کنی نگران شرف نیستی، اگر حمیده رضایت می‌داد پیش تو برگردد با دمت گردو می‌شکستی. چطور به سراغش رفتی؟ او را به حرف کشاندی و برایش ننه من غریبم درآوردی؟ به به ... چه جوانمرد نازنینی! پس چرا خون او را نریختی؟ من اگر جای تو بودم و دست تصادف زنی را که به من خیانت کرده به چنگم می‌انداخت بی معطلی خفه‌اش می‌کردم؛ بعد هم جان فاسقش را می‌گرفتم، آن وقت غییم می‌زد» (همان: ۲۹۵).

با این وجود غیرت حسین اجازه نمی‌دهد که ساکت بنشیند و تصمیم می‌گیرد مرد فاسد را به سزای عملش برساند:

«این عوضی باید بهای گزافی برای گناهش بپردازد و گران هم برایش تمام می‌شود. با هم می‌رویم و حسابی مشت و مالش می‌دهیم» (همان).

۴-۱-۴- مکان و زمان

در رمان، فضای کوجه‌ها و محله‌های قاهره به‌خوبی توصیف شده است. این فضاها نماد هویت شهری مصر و تأثیر آن بر زندگی مردم هستند. داستان در دوران پس از جنگ جهانی دوم و در زمینه تحولات اجتماعی مصر روایت می‌شود. این اثر به بررسی تغییرات اجتماعی و فرهنگی در جامعه مصری می‌پردازد.

۴-۲- خلاصه رمان سووشون

داستان با جشن عقدکنان دختر حاکم شیراز آغاز می‌شود. از همان فصل اول جدال‌ها و گفتگوهای اشخاص واقعه که رنگ‌وبوی سیاسی-اجتماعی دارد شروع می‌شود و در فصل‌های دیگر کتاب، فضای سیاسی پیچیده‌تر و حادثه‌تر می‌گردد. قشون بیگانه آذوقه می‌خرد و به آذوقه بیشتری نیازمند است. «یوسف» و گروهی از هم‌فکرانش از جمله «ملک رستم» و «ملک سهراب» می‌کوشند تا ایلات را به وضع خطیر کشور متوجه کنند و هم‌قسم شده‌اند که آذوقه خود را فقط برای مصرف مردم بفروشند، اما گروهی از مزدوران همچون «خان-کاکا» و «عزت‌الدوله» همچنان به فروش آذوقه خود به قشون بیگانه ادامه می‌دهند و از یوسف می‌خواهند او نیز چنین کاری را انجام دهد اما او تن در نمی‌دهد و در نهایت به تیر ناشناسی کشته می‌شود. پایان داستان درباره ماجرای تشییع جنازه یوسف است که به‌وسیله مأموران حکومت درهم می‌ریزد و تابوت یوسف در دست زن و برادرش می‌ماند. آنها به-ناچار، شبانه جنازه را از سر چاه برمی‌دارند و در گورستان «جوان‌آباد» در گور می‌گذارند.

۴-۲-۱- عناصر فرهنگی، اجتماعی و سیاسی

هویت ملی ایرانیان به واسطه مبارزات فردی و جمعی شخصیت‌ها شکل می‌گیرد.

شخصیت اصلی داستان، زری، نماینده زنان ایرانی است که در برابر فشارهای اجتماعی و سیاسی مقاومت می‌کند. سیمین در این رمان با نثر ساده و توصیف‌های زیبا از فضاها و احساسات شخصیت‌ها، عمق فرهنگی جامعه ایران را به تصویر می‌کشد.

۴-۲-۱-۱- جنگ

با توجه به مسائل تاریخی و رویدادهای سال‌های شروع جنگ دوم جهانی، نویسنده رمان کوشیده است عوامل درونی و حوادث بیرونی را به گونه‌ای با هم تلفیق کند که تاثیری جامع که ناشی از دیدگاه نویسنده است، در خواننده ایجاد کند. بیان مسائل سیاسی و زدوبندهای افراد برای تصاحب قدرت‌ها و گفتگوها و مباحث مختلف سیاسی و توصیف حالات روانی افراد، همه نشان از مشاهده دقیق نویسنده دارند که در به تصویر کشیدن آنها موفق بوده است: «بعد «مک ماهون» آمد که با یوسف دوست بود و زری بارها دیده بودش. مک ماهون خبرنگار جنگی بود و دوربین عکاسی داشت» (دانشور، ۱۳۸۱: ۷).

۴-۲-۱-۲- وطن پرستی (یوسف) و خیانت به وطن (ابوالقاسم خان)

طرح داستان سووشون، بر عمل و اندیشه متکی است. شخصیت داستان به دلیل رئالیست بودن داستان، در طول زمان دچار دگرگونی می‌شود و این دگرگونی براساس ایدئولوژی خاص قصه‌نویس شکل می‌گیرد، چون شخصیت‌های داستان همه نماینده افکار و اندیشه‌ها هستند (دهباشی، ۱۳۸۳: ۴۴۰) یوسف در این داستان یک شخصیت وطن پرست است:

«یوسف پرسید: نگفتی از من چه می‌خواهی؟ ملک رستم سرش را زیر انداخت و به فکر فرو رفت. ملک سهراب گفت: کمک، چه کمکی؟ هرچه آذوقه دارید به ما بفروشید، درو نکرده‌ها را هم

خریداریم؛ به هر قیمتی که باشد. یوسف پرسید: کی یادتان داده؟ زینگر؟ تا حالا حرف از خرید مازاد غله بود حالا هرچه هست و نیست را می‌خواهند! دو برادر نگاهی به هم کردند و ساکت ماندند. یوسف داد زد: آذوقه می‌خواهید که بدهید به قشون خارجی و عوض اسلحه بگیرید و بیفتید به جان برادرها و هموطن‌های خودتان؟» (دانشور، ۱۳۸۱: ۱۵).

در مقابل، ابوالقاسم‌خان، برادر یوسف، مزدوری است که برعکس برادرش راه ترقی و صلاح را در سیاست بازی و همکاری با نیروهای حاکم می‌بیند و هیچ‌گونه حس همدردی با رعیت نسبت به آنان نشان نمی‌دهد:

«ابوالقاسم خان چشم‌هایش را بهم زد و گفت: لابد می‌گفتی با این دوندگی که می‌کند حتماً وکیل می‌شود. وکیل می‌شوم، کلنل و قنسول را دیده‌ام. حاکم هم قول داده. فقط سید لگد می‌اندازد. یک روز سر منبر تعریفم را می‌دهد و روز دیگر می‌زند زیر حرف‌های خودش» (همان: ۲۲).

۴-۲-۱-۳- آیین ازدواج

یکی از عمومی‌ترین آیین‌های مربوط به فرهنگ عامه، مراسم مربوط به ازدواج است. ازدواج در فرهنگ مردم، آداب و مراحل گوناگونی دارد. مرحله پیش از خواستگاری (همان: ۳۰، ۲۱۹)، بله‌بران و تعیین مهریه (همان: ۱۹۵، ۳۱۵)، مراسم عقد و خواندن خطبه (همان: ۵-۹) مراسم عروس کشان یا عروسی (همان: ۹۹، ۱)، پاتختی (همان: ۲۲۷، ۲) و ده‌ها مراسم دیگر که در یک عروسی سنتی انجام می‌گیرد.

۴-۲-۱-۳-۱- وفاداری به همسر

حوادث فرعی و اصلی که نتیجه برخوردها و جدال‌های اشخاص داستان هستند، در همان آغاز رمان برجسته می‌شوند. ازدواج و ثبات آن در این رمان چشمگیرتر از طلاق است. «ثبات زناشویی در میان طبقه بالا از طبقه پایین بیشتر است و کمتر با طلاق و جدایی و از هم گسیختگی روبه‌رو است» (کوئن، ۱۳۷۳: ۱۸۴). در ادامه نمونه‌هایی از ثبات ازدواج بیان می‌شود:

«مهمان‌هایی که نزدیک زن و شوهر بودند و شنیدند یوسف چه گفت، از کنارشان عقب نشستند و بعد از اطاق عقدکنان بیرون رفتند. زری تحسینش را فرو خورد، دست یوسف را گرفت و با چشم‌هایش التماس کرد و گفت: ترا خدا یک امشب بگذار ته دلم از حرف‌هایت نلرزد و یوسف به روی زرش خندید» (دانشور، ۱۳۸۱: ۵).

در جای دیگر داستان:

زری «متوجه شد که زینگر در گوش شوهرش چیزی گفت و یوسف بلند شد و با زینگر از خیابان باغ با ردیف سروها و نارنج‌های چراغانی شده‌اش گذشتند و رفتند ته باغ، اما زود برگشتند و سراغ بار هم نرفتند ... یوسف هم کنار زری نشست، صورتش قرمز شده بود و سیبیل‌های بورش می‌لرزید. گفت: پاشو بی سروصدا برویم. زری موهایش را آورد روی آن گوشی که به طرف شوهرش بود و گفت: هر طور میل توست» (همان: ۱۲).

زری در طول داستان نگران حفظ کیان خانواده‌اش است:

«زری گریه‌کنان گفت: هر کاری که می‌خواهند بکنند اما جنگ را به لانه من نیاورند. به من چه که شهر شده عین محله مردستان. شهر

من، مملکت من همین خانه است، اما آنها جنگ را به خانه من هم می‌کشاند» (دانشور ۱۳۸۱، ۱۹).

۴-۲-۱-۴- مراسم سوگواری

«اجرای برخی از آداب و رسوم ویژه مرگ و سوگواری در نزد عشایر همان‌اندازه اهمیت دارد که مثلاً مراسم ازدواج ... مرگ اشخاص بزرگ و سرشناس از یک سو سبب همبستگی قبیله‌ای، و از سوی دیگر، سبب رفع خصومت‌ها و دشمنی‌های دیرینه است» (طیبی، ۱۳۷۱: ۲۳۳). برخی از ویژگی‌های سوگواری عشایر کُرد و لر در عزای حسینی مانند: گِل - اندودن‌مودن سر و شانه (مرد و زن)، افزایش علم سیاه بر بام تمامی خانه‌ها و سیاه‌چادرها (طیبی، ۱۳۷۱: ۲۳۴) از گذشته تا کنون در میان آن‌ها پابرجا است. در رمان سَووشون یکی از آداب اجتماعی و مراسم سوگواری عشایر فارس به نمایش گذاشته می‌شود که به یاد «سیاوش» برپا می‌گردد. «سیاوش»، «شهید شریعت زرتشت» در ایران باستان و نماد و سمبل شهادت است» (سرکانی، ۱۳۹۷: ۱۵۴). شخصیت یوسف در این رمان سمبل و نماد سیاوش است؛ بنابراین مرگی مانند سیاوش دارد.

۴-۲-۲- زمینه تاریخی

ارتباط با اروپاییان در دوره قاجار، باعث تحولی عمیق در شعر و نثر فارسی شد. «نثر رو به روانی رفت و از پیچیدگی و حشو و زواید گذشته خارج شده و سهل و آسان شد» (پروین، ۱۳۷۷: ۳۶۲). داستان سَووشون در دوران جنگ جهانی دوم و اشغال ایران توسط نیروهای خارجی روایت می‌شود. این زمینه تاریخی در زمان مشروطه تأثیرات اجتماعی و سیاسی را بر زندگی شخصیت‌ها و جامعه نشان می‌دهد. تصویرها و توصیف‌ها در داستان

بسیار ایرانی‌اند و با تاریخ و فرهنگ ایرانی درهم تنیده شده‌اند؛ از جمله:

«زری به عمرش چادری قشنگ‌تر از پایتخت متحرک آنها ندیده بود. چه قالی و قالیچه‌هایی! چه مخده‌هایی! چه صندوق‌های چرمی قشنگی! داخل چادر را سرتاسر نقاشی کرده بودند و بیشترش نقش رستم و اشکبوس و اسفندیار و سهراب بود و تصویرهای دیگری که زری نمی‌شناخت. از جایش پا شد، نقش سهراب را به زری نشان می‌داد و گفت: این منم! زری گفت: خدا نکند آخر، آن نقش، سهراب را در حالی نشان می‌داد که خنجر پهلویش را دریده بود. بعد به تصویر رستم اشاره کرد و گفت: این هم ملک رستم برادر بزرگ ایلخانی» (دانشور، ۱۳۸۱: ۴۳-۴۴).

این بیشتر به آن جهت حاصل شده است که او شخصیت‌هایش را به خوبی می‌شناسد (غلامی، ۱۳۸۲: ۴۰).

۴-۲-۳- باورهای عامیانه

ادبیات عامیانه پایه و اساس فرهنگ هر ملتی را نشان می‌دهد؛ زیرا «ادبیات شفاهی، مادر ادبیات کتبی است» (ستوده، ۱۳۷۸: ۵۰) اصطلاحاتی نظیر فرهنگ مردم، فرهنگ عامه و دانش عوام، از زیرمجموعه‌های فرهنگ معاصر ایران‌اند که همگی کاربرد معنایی واحدی دارند. این اصطلاحات را صادق هدایت وضع کرده و معادل واژه فولکلور قرار داده است. (هدایت، ۱۳۸۱: ۲۳۳).

۴-۲-۳-۱- انتقام‌جویی

پس از ماجرای مرگ چوپان که قسم حضرت عباس خورد و به کمرش زد، زری سعی می‌کند شوهرش، یوسف را دلداری دهد که او مقصر نبوده است و حتی کدخدا را مقصر می‌

داند (دانشور، ۱۳۸۱: ۱۱۳)؛ اما پس از تغییر احوالات در پسرشان، خسرو، و به‌ویژه گم شدنش در موقعیتی از داستان، زری این‌گونه می‌اندیشد:

«باید همین الان می‌گفت و همه‌شان را بر می‌انگیخت تا بلند شوند و به دنبال پسرش شهر را زیر و رو کنند. نکند انتقام چوپان را پس می‌دهد؟ نکند خدا پسر چوپان را فرستاده تا عوضش خسرو را از آنها بگیرد. می‌دانم بلایی سر پسر آمده. کلو را که دیدم فهمیدم این انتقام خدایی است، خدا کلو را جای پسر فرستاده» (همان: ۱۱۶).

به گزارش راوی، زری از آن پس شب‌های پر از کابوس داشته است. در ظاهر نوعی پیوند هم میان برخی انواع تابو دیده می‌شود؛ برای مثال بین تابوی انتقام و تابوی قسم دروغ. این تناسب و پیوند می‌تواند به‌نوعی نشان‌گر همان ادعایی باشد که در قبل اشاره شد، مبنی بر اینکه انعکاس این باورها در متن می‌تواند به پروردگی مطلب و غنای آن کمک کند. همان‌گونه که ملاحظه می‌کنیم، ماجرای چوپان و سوگند حضرت عباس (ع) دو تابوی مختلف را تشکیل می‌دهد، درحالی‌که بافت یک‌دست داستان هم ادامه یافته است.

«مجید رو به زری کرد و گفت: خانم زهرا، خودتان می‌دانید که ما با یوسف هم قسم شده بودیم. حالا او را کشته‌اند، می‌خواهند همین‌طور دستمان را بگذاریم روی دستمان و حتی جنازه‌اش را تشییع نکنیم. شما هم اعتراض به این سادگی را. زری نگذاشت حرفش را تمام کند. گفت: شوهرم را به تیر ناحق گُشتند. حداقل کاری که می‌شود کرد عزاداری است...» (دانشور، ۱۳۸۱: ۲۹۱).

۴-۲-۳-۲- گوش‌ایستادن

این رفتار در وجه غالبش خاص زنان است. در سووشون، عزت‌الدوله به خانه زری آمده تا

با خواهرخوانده خود خلوت کند؛ طبعاً زری به خلوت خواهرخواندگان راه ندارد، اما سخت کنجکاو است تا از اسرار آگاه شود؛ بنابراین:

«زری خواهرخوانده‌ها را به خود گذاشت و خودش به اتاق خواب رفت و آهسته درِ اتاق خواب به تالار را باز کرد تا صدایشان را بشنود» (همان: ۸۶).

در صحنه‌ای دیگر ملک سهراب و ملک رستم پنهان از چشم اغیار به خانه یوسف آمده‌اند تا درباره شیوه‌های مبارزه با نیروهای دولتی و خرید غله از وی برای عشایر نظرخواهی کنند. مجلس مردانه بود. زری گاه به بهانه آوردن سینی چای و گاه به بهانه ظرف هندوانه، با استراق سمع آنچه را باید می‌فهمد؛ اما مردان به هنگام طرح مسائل جدی‌تر، سیاسی و یا آنچه به زنان مربوط نمی‌شود، حضور آنان را بر نمی‌تابند و منتظرند که زنان هرچه زودتر صحنه را ترک کنند؛ بنابراین با ورود زری:

«ابتدا هر پنج نفرشان یک لحظه سکوت کردند و متفکر چای برداشتند و تشکر هم نکردند. یوسف رو به زری گفت: سری به مهمان غریب ما بزن. می‌زنی؟ می‌دانست که محترمانه عذرش را خواسته‌اند. هرچند خیلی دلش می‌خواست بماند. پشت در گوش ایستاد» (همان: ۱۹۲).

۴-۲-۳-۳- خرافات

در سووشون گاه از نفوذ برخی سنت‌های اجتماعی سخن می‌رود که زنان را محصور کرده است. زری گاه در لحظه‌های بحرانی دستخوش خرافه می‌شود؛ هنگامی که دو هندوانه پاره می‌کند و هر دو زردرنگ و کال از آب در می‌آید، نارسای هندوانه را به فال بد می‌گیرد (دانشور، ۱۳۸۱: ۱۹۱) و با آنکه می‌داند مرگ چوپان یوسف به‌هیچ‌روی تقصیر یوسف

نیست، بی‌دلیل اسیر اندیشه‌های عجیب می‌شود: «نکند انتقام چوپان را پس می‌دهد، نکند خدا پسر چوپان را فرستاده تا عوضش خسرو را از آنها بگیرد» (همان: ۱۹۱).

۴-۲-۴- آیین‌های اساطیری و ملی

آمیختگی داستان «سیاوش» از شاهنامه، «حضرت یوسف (ع)» در قرآن و مراسم «سووشون»، یکی دیگر از مباحث این داستان است. با وجود آرمانی بودن هر سه داستان، در آنها هم زن‌ها حضور فعال دارند و هم مردها؛ اما هیچ‌چیز مطلق نیست. زن‌ها و مردها برخی خوب و برخی بد هستند و دیگر چیزها نیز مطلق نیستند. اصولاً «در بسیاری از داستان‌های دینی و ماجرای مربوط به پیامبران همیشه افراد و اشخاص از خویشان پیامبر و یا قهرمان دینی همدست باطل بوده‌اند؛ مانند: ابراهیم و عمویش آزر، پیامبر و عموهایش ابوجهل و ابولهب و غیره. این مسئله کم‌وبیش در داستان‌های حماسی هم هست؛ مانند قهرمانی که به خیانت خویشان نسبی خود گرفتار می‌شود (مانند رستم که به دست برادرش شغاد کشته می‌شود) (تقوی، ۱۳۷۶: ۴۰) و نیز یوسف در سووشون که با برادرش از لحاظ اندیشه، پیوسته در ستیز است.

۴-۲-۴-۱- نوروژ و حاجی‌فیروز

آیین «نوروژ» و «حاجی‌فیروز» از برجسته‌ترین عناصر فرهنگ مردم هستند. شیوه توصیف دانشور از این آیین‌ها بیانگر آگاهی وی از ریشه آنهاست و به نظر می‌رسد او آثار پژوهشگران را در این زمینه مطالعه کرده است:

«پسران آمریکایی (تد و جان) تصمیم می‌گیرند برای عید ایرانی -

ها حاجی‌فیروز را نو نوار بکنند. از لباس قرمز، کلاه بوقی، صورت

سیاه و صدای دایره زنگی و از آوازش خوششان می‌آمد ... لباسش شبیه پیژاما بود و کلاه بوقی‌اش را «تد» و «جان» می‌توانستند زیباتر بسازند. یک دست لباس درست و حسابی و یک کلاه بوقی منگوله-دار برایش سرهم کردند و یادش دادند که بعد از هر نمایش کلاهش را جلو تماشاچیان بگیرد و پول جمع کند» (دانشور، ۱۳۸۱: ۳۷-۴۱).

این نکته به ذهن می‌آید که با درست کردن لباس و کلاه و وسایل معیشتی، بهتر می‌توانستند سر مردم کلاه بگذارند و کاسه گدایی دستشان بدهند.

۴-۲-۴-۲- تعزیه

تعزیه در لغت به معنای سوگواری و در اصطلاح به گونه‌ای نمایش مذهبی منظوم گفته می‌شود که به بازآفرینی مناسبت‌های مذهبی، به‌ویژه واقعه کربلا می‌پردازد. «تعزیه نمایش مذهبی و ملی ایرانیان است. این هنر مذهبی در زمان زندیه و در شیراز شکل گرفته است» (همایونی، ۱۳۷۷: ۱۴). در تعزیه‌های عاشورایی عناصری از اسطوره‌های کهن ایرانی با روایات تاریخی مربوط به واقعه کربلا ترکیب می‌شود؛ تا با به کارگیری سایر امکانات دیداری-شنیداری در عرصه هنرهای نمایشی، روایت به‌گونه‌ای تأثیرگذارتر به مخاطب منتقل شود. برای مثال برخی حوادث زندگی امام حسین (ع) و سیاوش با هم آمیخته شده‌اند.

بدین‌سان آن سنت شهادت و سوگواری برای سیاوش که تاریخ بخارا به آن اشاره دارد، مأمنی دیگر می‌یابد و در عزاداری شهید تازه‌ای به کار گرفته می‌شود و مردی اساطیری جای خود را به بزرگ‌مردی تاریخی می‌دهد و آیین سوگواری گسترش و تکامل می‌یابد و «سرودخوانی و گریستن مغان» به نوحه‌خوانی بدل می‌شود که «تعزیه» ثمره بعدی این‌هاست (عنصری، ۱۳۶۶: ۱۱-۱۸).

هدف سیمین از آوردن این مراسم در سووشون، پیوند این آیین‌ها با مرگ یوسف است. زری در عروسی دختر حاکم، افراد حاضر در عروسی را به شخصیت‌های تعزیه

تشبیه می‌کند: «ملک رستم گفت: خود من بارها سووشون رفته‌ام، وقتی تعزیه قدغن شد آن را هم قدغن کردند» (همان، ۲۷۶). در مرگ یوسف، تعزیه‌خوان می‌آورند و می‌خواهند میت را دور شاه‌چراغ طواف دهند و دسته زنجیرزن و آخر سر حجله قاسم را آورند. کسی از میان جمع می‌گوید انگار که اینجا کربلا و امروز عاشوراست و با گفتن «لا اله الا الله» و «یا حسین» به راه افتادند (همان: ۲۹۰-۲۹۵).

۴-۲-۴-۳- سوگ سیاوش (سووشون)

سرود «اکین سیاوشه» مجموعه‌ای از سرودهای حزن‌انگیز تعزیه و سوگواری بود که در یادمان کشته‌شدن سیاوش فرزند کاووس در توران خوانده می‌شد و همراه با این سرودها مردم ایران تا مدت‌ها بعد از اسلام برایش عزاداری می‌کردند. از جمله آداب سوگواری ایرانیان این بود که بر سر و روی خود می‌زدند، به‌حدی که خون از بدنشان جاری می‌شد (به یاد سیاوش که شهید شده بود و از خونش گیاهی روییده بود). به‌خصوص در شهرهای ماوراءالنهر - که قبر سیاوش را هم در آنجا تصور می‌کردند - دسته‌ها و هیئت‌ها همراه با نوحه‌خوانی و علم‌وکتل و شبیه‌سازی به سمت قتلگاه سیاوش حرکت می‌کردند و رسم اهدای نذر و اطعام گرسنگان را به‌جای می‌آوردند و معتقد بودند که در روز ششم نوروز انتقام سیاوش گرفته می‌شود (رضی، ۱۳۸۳: ۸۲؛ بهار، ۱۳۷۶: ۶۸-۶۹). دانشور سوگ سیاوش را در میان عشایر فارس از زبان زنی وصف می‌کند. در این توصیف، این آیین، رنگ اسلامی به خود گرفته و با حادثه عاشورا در هم آمیخته است:

«زری می‌بیند که زنان خوشه‌چین عشایر روسری (چارقد) سیاه به سر کرده‌اند، علت را می‌پرسد یکی از آنها می‌گوید که امشب سووشون است، فردا روز سوگ است، در سوگ دهل می‌زنند، طبل می‌زنند، روز سووشون و شبش غذا می‌دهند و شربت گلاب، وسط میدان آتش روشن می‌کنند و مردم دور میدان می‌نشینند. در شب سیاوش سوار بر اسب سیاه می‌آید و از آتش می‌گذرد ... دشمنان که سی -

چهل نفرند، می‌ریزند و از اسب پیاده‌اش می‌کنند ... سرانجام کارد بر گلوی سوار سیاه پوش می‌گذارند و سرش را می‌گذارند لب طشت ... زنها و مردهای تماشاگر گاه و گل بر سر و روی خود می‌ریزند و گریه می‌کنند» (دانشور، ۱۳۸۱: ۲۳۷-۲۷۰).

۴-۲-۴- مکان و زمان

این رمان، فضای روستایی و شهری ایران را با توصیف‌های دقیق از طبیعت و زندگی روزمره القا می‌کند. مکان حوادث، شیراز و خانه یوسف و حاکم در اطراف شیراز است. در واقع این زمینه پیوسته خواننده را به سوی سابقه‌های ذهنی خود در مورد وقایع تاریخی بعد از جنگ دوّم جهانی و هنگام تشکیل افکار مارکسیستی و ایجاد نیروهای بلشویکی و وضعیت کشور ایران در آن وقت هدایت می‌کند. زمان حوادث زمانی است که انگلیسی‌ها به ایران آمده‌اند و مدتی در آن ماندگار شده‌اند.

۵- نتیجه‌گیری

دانشور و محفوظ با بررسی عمیق مسائل اجتماعی، فرهنگی و تاریخی جامعه معاصر خود، در به‌تصویرکشیدن هویت ملی (ایرانی و مصری) کمک می‌کنند. این مقایسه نشان‌دهنده چالش‌ها، آرمان‌ها و امیدهای مردم این دو کشور است که در بستر زمان و مکان خاص خود شکل گرفته‌اند. شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود در این آثار، نمایان‌گر تنوع فرهنگی و تاریخی غنی ایران و مصر است.

هر دو اثر در بستر تاریخی خاصی شکل گرفته‌اند که تأثیرات جنگ و تحولات اجتماعی را نشان می‌دهند. سووشون در دوران اشغال ایران توسط نیروهای خارجی و کوچه مَلّاق در دوران پس از جنگ جهانی دوم روایت می‌شود. هر دو داستان به بررسی مسائل اجتماعی و فرهنگی مانند تبعات جنگ، ناامنی‌های اجتماعی، وطن‌پرستی، مراسم ازدواج و غیره در جامعه خود می‌پردازند. در سووشون، موضوعاتی چون حقوق زنان و

مبارزه با ظلم مطرح می‌شود؛ درحالی‌که کوچه‌مَلَق به فقر و نابرابری‌های اجتماعی اشاره دارد. هر دو نویسنده به نقش زنان در جامعه توجه دارند. شخصیت‌های زن در هر دو رمان نمایانگر چالش‌ها و مبارزات خود هستند و به‌نوعی نماد مقاومت فرهنگی محسوب می‌شوند. زری در *سووشون* و شخصیت‌های مختلف زن در *کوچه‌مَلَق* به‌تصویر کشیده شده‌اند. هر دو نویسنده با توصیف دقیق فضاها و محله‌های (روستاها در ایران و محله‌های قاهره در مصر) حس تعلق به مکان را به‌تصویر می‌کشند؛ اما باین‌وجود فضای روستایی و سنتی ایران در *سووشون* با فضای شهری و مدرن قاهره در *کوچه‌مَلَق* متفاوت است. این تفاوت‌ها بر نوع زندگی، روابط اجتماعی و حتی زبان شخصیت‌های داستان تأثیر می‌گذارد. در رمان‌های هر دو نویسنده، به مراسم ازدواج، واسطه‌گری و ... پرداخته شده است. در هر دو اثر، خانواده به‌عنوان نهاد اجتماعی و فرهنگی و تأثیر آن بر هویت فردی و اجتماعی شخصیت‌ها مشهود است. هویت ملی در *سووشون* بیشتر از طریق مبارزات فردی و جمعی شخصیت‌ها شکل می‌گیرد، درحالی‌که در *کوچه‌مَلَق*، هویت ملی از طریق زندگی روزمره و تعاملات اجتماعی شخصیت‌ها به‌تصویر کشیده می‌شود. مذهب در رمان *کوچه‌مَلَق* نقش بارزی دارد و تأثیرات آن بر زندگی اجتماعی و فرهنگی مردم مصری به‌وضوح دیده می‌شود، درحالی‌که در *سووشون* تأکید بیشتری بر مسائل اجتماعی و سیاسی است. باورهای اساطیری و تاریخی در رمان‌های سیمین بسیار پررنگ‌تر از رمان‌های نجیب است. وی در آثارش به نوروز، تعزیه، حاجی فیروز، مراسم سیاوشان و ... اشاره می‌کند و گاه به‌تفضیل آنها را بررسی و شرح می‌کند؛ درحالی‌که در آثار نجیب، به باورهای تاریخی و اساطیری بسیار کم پرداخته شده است و گاه تنها از زبان نقالی در قهوه‌خانه به آن اشاره شده است.

کتابنامه

ارشاد، فرهنگ (۱۳۸۷)، «برداشتی جامعه‌شناختی از ادبیات عامیانه»، فرهنگ مردم ایران، شم ۱۲:

۳-۲۶.

بهار، مهرداد (۱۳۷۶)، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران: فکر روز.

پروین، ناصرالدین (۱۳۷۷)، تاریخ روزنامه‌نگاری ایرانیان و دیگر پارسی‌نویسان، ج ۲، تهران: مرکز

نشر دانشگاهی.

پیرنیا، حسن (۱۳۶۲)، تاریخ ایران باستان، ج ۱، تهران: مهتاب.

تقوی، محمد. (۱۳۷۶). حکایت حیوانات در ادب فارسی، تهران: روزنه.

جهان بخت لیلی، امید؛ پرماس، سمیه (۱۴۰۰)، «کارکرد کنش‌های غیرکلامی در رمان «رقاق المدق»

اثر نجیب محفوظ»، مجله الجمعیه الایرانیه للغه العربیه و آدابها فصلیه علمیه محکمه، شم ۶۰/

ب: ۷۷-۱۰۰.

حشمت‌زاده، محمدباقر (۱۳۸۵)، تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر کشورهای اسلامی، تهران:

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

دانشور، سیمین (۱۳۸۱)، سو و شون، تهران: خوارزمی.

دهباشی، علی (۱۳۸۳)، برساحل جزیره سرگردانی، تهران: سخن.

رضی، هاشم (۱۳۸۳)، جشن‌های آب، تهران: بهجت.

زارعی، نسرین؛ هادی حیدری‌نیا و محمود صادق‌زاده. (۱۴۰۰الف)، «بررسی و تحلیل گسست

روابط زناشویی و بزه‌های خانوادگی در داستان‌های مجتبی بزرگ علوی و نجیب محفوظ»،

خانواده درمانی کاربردی، دوره ۲، شم ۳، پیاپی ۷: ۵۳۵-۵۴۸.

زارعی، نسرین؛ هادی حیدری‌نیا و محمود صادق‌زاده (۱۴۰۰ب)، «بررسی، تحلیل و مقایسه آثار

داستانی مجتبی بزرگ علوی و نجیب محفوظ با رویکرد مبانی نقد جامعه‌شناسانه»، جامعه-

شناسی سیاسی ایران، شمس ۱۶: ۱۴۲۷-۱۴۴۷.

ستوده، هدایت‌الله (۱۳۷۸)، *جامعه‌شناسی در ادبیات فارسی*، تهران: آوای نور.

سرکانی، زهره (۱۳۹۷)، «جامعه‌شناسی رمان سو و شون (بازتاب مؤلفه‌های اجتماعی در انشا و تکوین رمان سو و شون)»، *اورمزد*، شمس ۴۵: ۱۴۳-۱۷۱.

سپیک، یرژی (۱۳۸۴)، *ادبیات فولکلور ایران*. ترجمه محمد اخگری. تهران: سروش.

شکاری، زهرا؛ حبیبی، علی‌اصغر (۱۳۹۳)، «بررسی تطبیقی عنصر حادثه در رمان «بین القصرین» نجیب محفوظ و «سو و شون» سیمین دانشور»، *کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی (مطالعات تطبیقی عربی-فارسی)*، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی کرمانشاه. سال ۴. شمس ۱۵: ۱۰۵-۱۲۹.

طیبی، حشمت‌الله (۱۳۷۱)، *مبانی جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی معاصر*، چ ۳، تهران: امیرکبیر.

عناصری، جابر (۱۳۶۶)، *درآمدی بر نمایش و نیایش در ایران*، تهران: جهاد دانشگاهی.

غلامی، تیمور (۱۳۸۲)، *سیمای سیمین اهل قلم*، رشد، شمس ۶۶: ۴۰-۵۷.

کوئن، بروس (۱۳۷۳)، *درآمدی بر جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، چ ۵، تهران: فرهنگ.

محفوظ، نجیب (۱۳۷۸)، *کوچه مدق*، ترجمه محمدرضا مرعشی پور، تهران: فرهنگ و اندیشه.

هدایت، صادق (۱۳۸۱)، *فرهنگ عامیانه مردم ایران*. تهران: امیرکبیر.

همایونی، صادق (۱۳۷۷)، *شیراز خاستگاه تعزیه*، شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.

**Comparative Comparison of the Components of National Culture of Iranian and Egyptian Society
(Case Study: "Savashun" by Simin Daneshvar and "Kuche Madaq" by Najib Mahfouz)**

Ma'sumeh Sadeghi*
Zahra GhanarAlibaghni**, Ebrahim munesan***

Abstract

Through stories, writers present their own thoughts and ideas, and sometimes those of society, and their fictional works often display the social, cultural, political, and national culture of the society. Iranian and Arab writers play a decisive role in the field of contemporary literature. Simin Daneshvar is one of the female writers who has addressed the social, political, historical, and national culture of Iran in her novels. In contrast, the Egyptian writer, Naguib Mahfouz, has also had an active presence in the field of contemporary literature and has depicted the most important cultural and social issues of Egypt at a certain point in time in his fictional works with a realistic approach. Considering the influence of these two authors on national and social culture and its reflection in their works, the aim of this research is to find similarities and differences in the components of national culture in the novels "Savashun" by Daneshvar and "Madaq Alley" by Najib Mahfouz using a descriptive-analytical method. The findings of the research indicate that both authors have deeply investigated the social, cultural and historical issues of their society in writing their novels, such as the consequences of war, social insecurity, patriotism, wedding ceremonies, etc. National identity in "Savashun" is formed mostly through the individual and collective struggles of the characters; while in "Madaq Alley", national identity is

* Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Garmsar Branch, Garmsar, Iran (Corresponding Author)

** Faculty Member, Applied Linguistics Research Center, Islamic Azad University, Roudehen Branch, Roudehen, Iran

*** MA in Comparative Literature, Islamic Azad University, Garmsar Branch, Garmsar, Iran

depicted through the daily life and social interactions of the characters.

Keywords: Simin Daneshvar, Najib Mahfouz, *Savashun*, *Madaq Alley*, Identity, National Culture

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۳۰

(صص ۱۷۱-۲۰۸)

بررسی کارکرد پیشوند فعلی -vā در گویش خواجه‌ای

زهرا کریمی باوریانی*

چکیده

این پژوهش کارکردهای پیشوند فعلی -vā «وا» را در گویش خواجه‌ای بررسی می‌کند. این گویش در دهستان خواجه‌ای از توابع بخش میمند شهرستان فیروزآباد واقع در استان فارس رواج دارد. بدین منظور، ۲۷ فعل پیچیده ساخته‌شده با این پیشوند، بررسی و کارکردها و ویژگی‌های ساختاری - معنایی آنها، تحلیل می‌شوند. روش بررسی به این صورت است که نخست معادل هر فعل در زبان فارسی نو و میانه (در صورت وجود) آورده می‌شود و ریشه فعل در زبان ایرانی باستان نشان داده می‌شود. در ادامه، مفهوم و کارکرد(های) فعل همراه با مثال در گویش خواجه‌ای ارائه می‌گردد. گویش خواجه‌ای مورد نظر در این پژوهش، گویش رایج در روستای باوریان است که نویسند، خود گویشور آن است. مهم‌ترین یافته‌های پژوهش پیش رو این است که نخست، سه مورد از این افعال پیشوندی نیستند. دوم این که، در مواردی این پیشوند در هر بافتی، معنای متفاوتی را به یک فعل واحد داده است. دیگر یافته حاکی از این است که پیشوند -vā در بیشتر فعل‌ها باعث برجسته‌سازی یکی از معنای فعل بسیط شده و فقط در یک مورد معنای جدیدی به فعل بسیط داده است. در دو فعل نیز، این پیشوند به معنای «دوباره» بر تکرار عمل دلالت دارد.

واژه‌های کلیدی: افعال پیشوندی، پیشوند فعلی -vā، فارسی میانه، گویش خواجه‌ای

۱. مقدمه

به باور طباطبایی (۱۴۰۱: ۱۰)، پیشوند فعلی پیشوندی است که بر سر فعل می‌آید و به نحوی در معنی آن تصرف می‌کند. وی چنین فعل‌هایی را فعل پیشوندی می‌نامد و معتقد است که جزء آغازین این افعال به معنای دقیق کلمه پیشوند نیست؛ زیرا این عناصر فاقد انسجام معنایی‌اند. پژوهش پیش رو به بررسی پیشوند فعلی -vā در گویش خواجه‌ای می‌پردازد. خواجه‌ای یکی از گویش‌های رایج در دهستان خواجه‌ای است. این دهستان از نظر تقسیمات کشوری، جزو بخش میمند شهرستان فیروزآباد استان فارس به حساب می‌آید. منطقه خواجه‌ای در جنوب غربی استان فارس و ۹۵ کیلومتری جنوب شهرستان شیراز قرار دارد. از جمله روستاهای دهستان خواجه‌ای می‌توان از روستای باوریان، جوکان، حُنَيْفَقَان، قصر عاصم، مهکویه، اسماعیل‌آباد و ... نام برد. در این منطقه علاوه بر گویش خواجه‌ای، زبان ترکی قشقایی، زبان فارسی، گونه فارسی فیروزآبادی، گویش سرخی و ... نیز رواج دارد. گویش خواجه‌ای مورد بررسی در این پژوهش، گویش اهالی روستای باوریان است که نگارنده، گویشور زاده این روستا است.

پژوهش پیش رو در پی بررسی و تحلیل فعل‌های پیچیده ساخته شده با پیشوند فعلی -vā در گویش خواجه‌ای است. از مهم‌ترین اهداف آن این است که نخست دریابد نقش -vā در افعال مورد نظر چیست؛ به عبارت دیگر آیا -vā، پیشوند است و یا صفت و یا بخشی از ریشه فعل است. هدف دوم این است که دریابیم افعال ساخته شده با پیشوند -vā از نظر ساختاری - معنایی دارای چه ویژگی‌هایی هستند. به بیان دیگر، پیشوند -vā معنای جدیدی به فعل بسیط داده یا باعث تقویت معنای اصلی آن شده و یا یکی از معناهای فعل بسیط را برجسته‌سازی کرده است؛ در مورد اخیر، کدام مفهوم را در فعل بسیط برجسته نموده است. در این پژوهش نویسنده که خود گویشور خواجه‌ای است، ۲۷ فعل پیچیده دارای -vā

را با ششم زبانی خود گردآوری نموده است؛ سپس معادل آن در فارسی نو در صورت وجود از فرهنگ‌های لغات گوناگونی چون فرهنگ سخن، فرهنگ معین، فرهنگ عمید و ... مطرح شده است. در مرحله بعد، ریشه فعل بسیط در زبان ایرانی باستان و معادل آن در فارسی باستان در صورت وجود و در فارسی میانه ارائه گردیده است. سپس جملاستی از گویش خواجه‌ای که فعل مورد نظر در آن به کار رفته، آورده شده و بر اساس آن کارکرد -vā بررسی و تحلیل شده است.

ساختار این پژوهش به این ترتیب است: در بخش نخست مقدمه و در بخش دوم پیشینه پژوهش آورده شده است. در بخش سوم مروری بر مقوله پیشوند فعلی و به‌ویژه پیشوند «وا-»، داشته‌ایم. بخش چهارم به بررسی و تحلیل داده‌ها و بخش پنجم به نتیجه‌گیری می‌پردازد.

۲. پیشینه پژوهش

از آن‌رو که تاکنون افعال پیشوندی در گویش خواجه‌ای مورد بررسی قرار نگرفته‌اند، این پژوهش نخستین اثری است که به این موضوع می‌پردازد؛ به همین دلیل در این بخش مروری کوتاه بر آثار دیگری خواهیم داشت که با همین رویکرد در گویش‌های دیگر انجام شده‌اند.

رفیعی جیردهی (۱۳۸۶) افعال پیشوندی در تالشی را بررسی نموده است. وی به این نتیجه دست یافته که، ۷ پیشوند فعلی معنی‌ساز در تالشی وجود داشته است که اکثر آنها تا امروز مفاهیم خود را حفظ کرده‌اند. این پیشوندها در موقعیت‌های گوناگون، بار معنایی متنوع و متعددی به افعال می‌دهند.

میرهاشمی جورشری (۱۳۹۱) در پژوهشی با عنوان «پیشوند فعلی /bv/ در گذشته

ساده‌گیلکی از تکوین تا تصریف» به این نتیجه دست یافته که وند مزبور، وند وجه، زینت یا زائد نیست و نمودنما محسوب می‌شود. این وند در گیلکی، با توجه به ملاحظات تاریخی و تحولات روی داده، اساساً تصریفی نیست؛ بلکه به تدریج به سوی تصریفی و دستوری‌شدگی گام برداشته است.

رنجبر (۱۳۹۴) در «کارکردهای پیشوند «وا» در افعال لای‌زنگانی و تأثیر آن در صرف فعل» به بررسی کارکردهای این پیشوند و تأثیرات آن در صرف فعل پرداخته است. وی به این نتیجه دست یافته که پیشوند «وا» در این گویش بسیار فعال و زیاست و بسامد افعال ساخته‌شده با این پیشوند از افعال ساده بیشتر است.

منصوری (۱۳۹۵) در مقاله «پیشینه تاریخی پیشوندهای فعلی در زبان فارسی»، سیر تاریخی پیشوندهای فعلی زبان فارسی و تحولات دستوری را بر پایه چند متن برگزیده فارسی دری بررسی کرده است. وی از نظر کارکرد معنایی، این پیشوندها را به ۳ دسته تقسیم کرده است: نخست، پیشوندهایی که در معنی اصلی خود به کار رفته‌اند؛ دوم، پیشوندهایی که در معنی فعل ساده هیچ تغییری ایجاد نمی‌کنند، مگر اینکه جنبه تأکیدی داشته باشند؛ و دسته سوم، پیشوندهایی که در معنی فعل ساده تغییر ایجاد می‌کنند و به فعل معنی تازه‌ای می‌بخشند.

حاج عبدی و همکاران (۱۴۰۱) در پژوهشی با عنوان «سیر تحولات پیشوند فعلی -ba/ در گویش دیباجی در مقایسه با فارسی»، با تحلیل بیش از ۱۴۰ فعل از گویش دیباجی، به بررسی پیشوند -ba/ و مقایسه آن با زبان فارسی معیار پرداخته‌اند. یافته‌های این پژوهش نشان داده که پیشوند -ba/ دیباجی همچون پیشوند -ba/ فارسی در سیر تحول خود دچار دستوری‌شدگی شده است؛ به این مفهوم که این پیشوند از تکواژ چندهجایی آزاد در نقش قیدی به هجایی وابسته تحول یافته است و در معرض فرایندهای مختلف

دستوری شدگی از جمله مقوله‌زدایی، تغییر معنایی و معنی‌زدایی، کاهش آوایی و فرسایش واجی، تثبیت ترتیب واژگانی و... بوده است.

۳. فعل پیشوندی و پیشوند فعلی

طباطبایی (۱۴۰۱: ۲۹۹) فعل‌ها را برحسب ساختمان به دو گروه ساده و پیچیده دسته‌بندی می‌کند. وی افعال پیشوندی را جزو افعال پیچیده طبقه‌بندی می‌نماید. طباطبایی (همان، ۳۰۴) معتقد است که فعل‌های پیشوندی از نظر ساختاری-معنایی دارای ویژگی‌های عامی هستند که عبارتند از:

الف. معنای ترکیبی: در شماری از فعل‌های پیشوندی، پیشوند معنای اصلی خود در مقام یک واژه را حفظ کرده و معنای کل فعل پیشوندی، سرجمع معنای پیشوند و فعل است، مانند: بازآموختن، بازآفریدن، بازنگریستن. در همه این فعل‌ها، «باز-» قید است و معنی «دوباره» می‌دهد.

ب. تقویت معنای فعل: در برخی از فعل‌های پیشوندی، پیشوند معنای خاصی به فعل نمی‌افزاید و نقش آن عمدتاً تقویت و تأکید است، مانند: برافروختن، برگزیدن، فروتراشیدن.

ج. تغییر معنی فعل: در برخی از فعل‌های پیشوندی، پیشوند موجب می‌شود که از مجموع پیشوند و فعل، معنای جدیدی برداشت شود، مانند: ورفتن (پرداختن و مشغول شدن به چیزی).

د. برجسته‌سازی یکی از معناهای فعل: در شماری از فعل‌های پیشوندی، در صورتی که فعل بسیط معنای چندگانه‌ای داشته باشد، پیشوند موجب می‌شود که یک یا دو معنی از معنای فعل بسیط برجسته شود. برای مثال «گرفتن» چندین معنی دارد: دریافت کردن

(حقوقم را گرفته‌ام)، با دست ننگ داشتن (دستگیره را محکم بگیر)، پوشاندن (روی خود را گرفته است)؛ اما همین فعل با پیشوند «فرا-» تنها در دو معنی رایج به کار می‌رود: فراگرفتن = یادگرفتن؛ فراگرفتن = اشغال کردن.

رضایتی کیشه‌خاله و دیان (۱۳۸۸: ۳۴) با بررسی فعل‌های پیشوندی در آثار منثور زبان فارسی از آغاز تا پایان قرن پنجم ه.ق.، معتقدند که گاهی اوقات پیشوند فعلی تغییری در معنی ایجاد نمی‌کند و شکل ساده و پیشوندی افعال از نظر معنی تفاوت محسوس و آشکاری با هم ندارند، مانند: واکوشیدن و کوشیدن.

به باور بهرامی خورشید و نامداری (۱۳۹۸: ۳۷) فرایند واژگانی شدگی^۶ در برخی از افعال پیشوندی باعث شده که این گروه از افعال چون اصطلاحی تثبیت شده و واژه‌ای ساده تلقی می‌شوند. ایشان به نقل از نانبرگ^۷ و همکاران (۱۹۹۴)، «واژگانی شده» را عبارتی حاوی یک واژه یا بیشتر تعریف می‌کنند که معنی کل آن با معنی اجزای تشکیل‌دهنده‌شان فرق دارد. ایشان (همان) بر این باورند که این افعال ساخت اصطلاحی دارند.

طباطبایی (۱۳۹۳: ۱۲۷) پیشوند را وندی معرفی می‌کند که پیش از پایه‌ای که به آن می‌پیوندد قرار می‌گیرد. وی (همان) پیشوندها را به دو نوع اشتقاقی و تصریفی تقسیم می‌کند. به باور وی پیشوند اشتقاقی در ساختن واژه‌های جدید به کار می‌رود، مانند «آبر-» (مانند ابرقدرت و ابرسانا) و با پیشوند تصریفی، صورت‌های واژه قاموسی واحد در حالات متعدد ساخته می‌شود؛ مانند «می-» که به صیغه‌های فعل افزوده می‌شود و زمان حال اخباری و گذشته استمراری و جز آن را می‌سازد (مانند می‌خوانم و می‌خواندم). طباطبایی (همان: ۱۲۸) پیشوندهای اشتقاقی را به دو دسته تقسیم می‌کند: پیشوندهای فعلی و پیشوندهای غیر فعلی. وی (همان) پیشوندهای فعلی را پیشوندهایی تعریف می‌کند که به

6 lexicalization
7 Nunberg

افعال افزوده می‌شوند و فعل‌هایی با معنی جدید می‌سازند، مانند «در-» در فعل‌های «دریافتن، دررفتن» و پیشوندهای غیرفعلی را پیشوندهایی می‌نامد که عموماً به اسم و صفت و ستاک‌های فعل افزوده می‌شوند، مانند «نا-» در «ناحق، نادان، نادرست».

طاهری (۱۳۸۶: ۱۱۴) نسبت پیشوند با فعل ساده را نسبت قید به فعل می‌داند زیرا به باور وی، پیشوندها عمدتاً مفهوم و جایگاه و کارکرد قید یا متمم را برای فعل ساده دارند. طاهری (همان: ۱۱۹) در ارتباط با تطور فعل‌های پیشوندی معتقد است که محدودبودن شمار پیشوندهای فعلی که از طبقات بسته زبان هستند و تحولات گسترده اجتماعی سبب از رونق و رواج افتادن پیشوندهای فعلی و فعل‌های پیشوندی است. به باور وی (همان: ۱۲۰-۱۲۱) برخی از پیشوندهای فعلی که در دوره باستان و میانه دارای معنا بوده‌اند و تکواژ پُر محسوب می‌شده‌اند، با گذشت زمان دلالت معنایی آنها ضعیف گشته و تبدیل به تکواژ تهی یا بی‌معنی شده‌اند، مانند «در-» و «اندر-».

ناتل خانلری (۱۳۸۲: ۱۲۱) پیشوندهای فعلی را به این قرار معرفی می‌کند: بر-، در-، اندر-، باز-، بر-، فراز-، فرا-، فرود-، فرو-، باز-، وا-.

منصوری (۱۳۹۵: ۱۶۴) معتقد است که پیشوندهای فارسی دری از حیث معنی ۳ کاربرد داشته‌اند: الف. پیشوندهایی که در معنی اصلی خود به کار رفته‌اند؛ ب. پیشوندهایی که در معنی فعل ساده هیچ تغییری ایجاد نمی‌کنند و فقط باعث تأکید و تقویت معنای فعل می‌شوند که در این صورت، پیشوند نقش قید را بر عهده دارد. اگر پیشوند را حذف کنیم، می‌توانی کلماتی مانند «البتّه»، «هر آینه»، «حتماً»، «بدون شک» و ... را جایگزین کنیم؛ ج. پیشوندهایی که معنی جدید به فعل می‌دهند، که این امر به‌خصوص در دوره رشد و تکوین زبان فارسی با توجه به تنوع پیشوندها بسیار قابل توجه است و بسیاری از معانی دقیق به-وسیله آنها بیان می‌شود.

به باور ناتل خانلری (۱۳۷۸: ۴۴-۴۷)، بسیاری از فعل‌های ساده فارسی دری، خود از ترکیب یک پیشوند با یک ریشه فعل ساخته شده‌اند؛ اما شاید از آغاز دوره فارسی میانه، گویندگان این زبان دیگر مرکب‌بودن این گونه فعل‌ها را در نمی‌یافته‌اند. گاهی بعضی از این فعل‌ها جدا از پیشوند در بعضی از جاهای سرزمین ایران متداول بوده و در ادبیات نظم و نثر قدیم به آن صورت می‌آمده است. وی (همان) معتقد است که متروک‌شدن پیشوندهای کهن موجب شد که زبان به پیشوندهای تازه‌ای نیاز پیدا کند و به همین منظور غالباً از حرف اضافه و قید استفاده شد، مانند ب، بر، در، اندر، باز، (وا)، فرا، فراز، فرو، فرود. ناتل خانلری (همان) همچنین بر این باور است که بیشتر فعل‌های ساده با این پیشوندها معنی خاص و مستقل می‌پذیرد؛ این در حالی است که مفهومی که هریک از این پیشوندها به فعل می‌افزاید، همیشه صریح و یکسان نیست و در هر مورد مختلف است و نمی‌توان برای هریک از پیشوندها از روی قیاس، معنی ثابت و واحدی قائل شد.

۳-۱. پیشوند فعلی -vā

کلباسی (۱۳۹۱: ۸۶) معتقد است که پیشوند «وا-» با معانی «عقب، به‌سوی عقب، برعکس یا دوباره»، گونه‌ای از وند «باز-» است که ترکیبات همراه با آن گاهی صورت محاوره‌ای ترکیب همراه با «باز-» هستند، مانند «واایستادن/بازایستادن» و گاهی خود کلمات جداگانه‌ای محسوب می‌گردند، مانند «واخواست». کلباسی (همان، ۸۶-۸۷) برای این پیشوند دو کاربرد ذکر می‌کند:

الف. «وا-» به‌عنوان پیشوند فعلی در ترکیب با فعل (واگرفتن، واماندن، واداشتن، واخوردن، وایستادن، واگذاشتن، وارهانیدن و ...)؛ در ترکیب با صفت فاعلی مرخم (واگیر، وادار، واگذار و ...)؛ در ترکیب با صفت مفعولی یا مصدر مرخم (وانمود، واخواست)؛ در

ترکیب با صفت مفعولی (واژه، وارسته، وابسته). به باور وی (همان: ۸۷)، «وا-» در برخی از ترکیبات فوق، معنی اصلی خود را از دست داده و فقط برای تقویت معنای کلمه‌ای که با آن ترکیب شده، به کار رفته است.

ب. «وا-» به‌عنوان پیشوند غیر فعلی در ترکیباتی مانند «واپس، وارو، واکنش».

منصوری (۱۳۹۵: ۱۶۲) این پیشوند را در دسته پیشوندهای زنده فارسی میانه طبقه‌بندی می‌کند که بازمانده ایرانی باستانند و در این زبان ممکن است قید، صفت و غیره بوده‌اند، ولی در فارسی میانه نقش پیشوند فعلی داشتند. وی (همان) پیشوند -vā را همراه با پیشوند -bāz یکی از صورت‌های پیشوند -abāz معرفی نموده است. منصوری (همان: ۱۵۷) نشان می‌دهد که پیشوند «باز-» و شکل دیگر آن «وا-» به معنی «دوباره و بار دیگر»، با حذف واج /a/ آغازی، برگرفته از abāz (باز) فارسی میانه و آن نیز با فرایند تبدیل /p/ لپی بی‌واک به /b/ لپی واک‌دار، برگرفته از ایرانی باستان *apāča مشتق از *apānk «عقبی، پشتی» است. واج /č/ طی فرایند سایشی شدگی به [z] تبدیل شده است.

abāz → bāz → vā → *apānk → *apāča

وی (همان: ۱۶۲) معتقد است که پیشوند -vā در فارسی دری دلالت بر تکرار عمل داشته است. دو کاربرد در گفتگوها برای این پیشوند در فرهنگ سخن جلد هشتم ذکر شده است: ۱- برای تأکید یا دادن معنی «دوباره» و «باز» بر سر افعال می‌آید؛ مانند وایسادن، وابریدن. ۲- برای دادن معنی «ضد» و «خلاف» بر سر فعل و اسم مصدر می‌آید؛ مانند: واترقیدن (= تنزل کردن)، واقول.

مشیری (۱۳۸۸: ۱۱۳۱) در فرهنگ زبان فارسی، برای پیشوند -vā معنی «باز» و «دوباره» را ارائه کرده است، مانند: واگفتن، وانمودن. پیشوند -vā در فرهنگ عمید، پیشوندی عنوان شده است که در اول برخی از کلمات می‌آید و معنی «باز»، «دوباره»، «بر»

و «مکرر» می‌دهد، مانند «واگذاردن»، «وارهیدن»، «واگفتن» و گاهی نیز دارای معنای «باز و گشوده» است، مانند «بازکردن». در برابر این پیشوند در فرهنگ معین جلد دوم، ۳ معنی ذکر شده است: الف. به معنی «باز و گشاده»، مانند: واگردن؛ ب. به معنی «باز» تجدید و دوبارگی را می‌رساند، مانند: وآمدن؛ ج. به معنی «به» به جهت تأکید می‌آید، مانند: وایستادن. abāz (فارسی میانه) به معنای «باز»، «دوباره»، «عقب» بوده و با همکردهای زیر معانی

گوناگونی داشته است (مکنزی، ۱۳۸۳: ۲۹):

ō dādan-1: حمل کردن (بر)، نسبت‌دادن به؛ 2- تعیین کردن

dāstan-~: بازداشتن، جلوگیری کردن از، مانع شدن

az estādan-~: ترک کردن، بازایستادن از...

kardan-~: بازکردن

az kardan-~: بازکردن از، وادار به ترک کردن

māndan-~: بازماندن

raftan-~: پیش‌رفتن، بیرون آمدن

ō waštān-~: بازگشتن به، شدن

wirāstan-~: باز ویراستن، دوباره ترتیب‌دادن، دوباره مرتب کردن

pādan-~: ماندن، باقی ماندن

۴. بررسی پیشوند -vā در گویش خواجه‌ای

در این بخش فعل‌های پیشوندی ساخته شده با پیشوند فعلی -vā در گویش خواجه‌ای بررسی و تحلیل می‌شوند. پیش از بررسی و تحلیل داده‌ها فهرست واج‌های گویش خواجه‌ای ارائه می‌شود.

جدول (۱). فهرست همخوان‌های زبان گویش خواجه‌ای

	دولبی	لبی-دندانی	لثوی	لثوی/کامی	کامی	ملازی	چاکنایی
انسدادی	p b	t d			c ʃ	q	ʔ
خیشومی	m		n				
سایشی	f v		s z	š ž		χ	H
انسایشی				č ĵ			
لرزشی			r				
ناسوده					y		

جدول (۲). فهرست واکه‌های گویش خواجه‌ای

پسین	پیشین	
U	i	افراشته
O	e	میانی
ā	a	افتاده

۱- vācapondan, vācepondan: «واکپندن»: با کف دست به دهان ریختن خوراکی،

دانه‌های خوراکی و یا داروهای گیاهی پودر شده

*kap- هندواروپایی پیشین؛ «قورت دادن، چنگ زدن؛ چسبیدن به» (Pokorny, 1959:

چانگ^۱ (33: 2007) از این ریشه در زبان یونانی، *κάρτω* [káрто] به معنای «من قورت می‌دهم؛ من می‌گیرم» را ذکر کرده است. در فرهنگ معین واژه «کُپ» به معنای «درون دهان» آورده شده است.

در گویش خواجه‌ای از واژه «کُپ» به جای «دهان» برای توهین یا مسخره کردن استفاده می‌شود و *vācapondan* به معنای «با کف دست به دهان ریختن خوراکی، دانه‌های خوراکی و یا داروهای گیاهی پودر شده» است. فعل ساده *capondan* به تنهایی کاربرد ندارد.

1. *Ṗaye delet dard mikone ye cami zenyun vācapun* «اگر دلت درد می‌کند، کمی زنیان بخور»

در گویش بختیاری واژه *caponnan* به معنای «خوردن» (لفظ غیر مؤدبانه) است (سرلک، ۱۳۸۱: ۲۰۵). در گویش دوانی *vācapniḍan* به معنای «خوردن ماده غذایی یا داروی پودر شده به کمک آب» به کار می‌رود (سلامی، ۱۳۸۱: ۴۲۶). در خواجه‌ای، امروزه فعل ساده *capondan* رواج ندارد و فقط با پیشوند *vā-* می‌آید؛ شاید در زمان‌های گذشته این فعل در این گویش کاربرد داشته ولی اکنون مهجور مانده است. این پیشوند به منظور تقویت و برجسته‌سازی معنای فعل به کار رفته و مفهوم «فشار» در عمل *vācapondan* که نشان‌دهنده با کف دست به یکباره و محکم ریختن پودر مدنظر در دهان است، را می‌رساند.

۲. *vācapidan*:

در گویش خواجه‌ای این فعل زمانی به کار می‌رود که غذا به گلو می‌پرد و فرد به سرفه کردن می‌افتد.

**kap-* هندواروپایی پیشین؛ «قورت دادن، نفس کشیدن، خراشیدن، چنگ زدن؛ چسبیدن

به» (Pokorny, 1959: 527).

2. ko:ce mikone, berenju ʔazeš vācappi «سرفه می‌کند، برنج پریده در گلوش»
 نکته قابل توجه این است که فعل ساده capidan که در فارسی نو و در لفظ عامیانه -
 عنای «خوابیدن» استفاده می‌شود، به‌تنهایی کاربرد ندارد و فقط زمانی که بخواهند به‌عنوان
 توهین یا تمسخر اشاره به «خوابیدن» یک فرد کنند، فعل cape nādan در اصطلاح «کپه
 مرگشو گذاشته» (فلانی خوابیده) را به کار می‌برند.
 3. ʔādamu capey marʔeše nāde «مرد خوابیده است»

همچنان که ذکر شد، ریشه این فعل مفهوم «قورت دادن، ضربه‌زدن و خراشیدن» را نیز
 در بر دارد. در گویش خواجه‌ای زمانی که بر اثر پریدن غذا در گلو، فرد سرفه می‌کند، این
 فعل به کار می‌رود. پیشوند vā- در این فعل نیز به‌منظور تقویت و برجسته‌سازی مفهوم
 «فشار و ضربه» که عمل «پریدن غذا در گلو و سرفه کردن» در بر دارد، به کار رفته است.

۳- vācerdan «واکردن»: بازکردن، گشودن

باز کردن (فارسی نو): گشودن. در فارسی میانه فعل wišādan معنای گشادن، بازکردن
 و آزادکردن داشته است (مکنزی، ترجمه میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۱۶۰). در این زبان، واژه bāz
 به‌معنای «شاهین» بوده است (همان: ۵۱).

*kr-ta, *kar-ta ایرانی باستان ← kard, kird فارسی میانه

kar: صورت ضعیف‌شده ریشه kar «کردن» است (ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۵۲). -ta:
 پسوندی که از ریشه لازم، صفت فاعلی گذشته و از ریشه متعدی، صفت مفعولی گذشته
 می‌ساخته است (همان: ۲۴).

در گویش خواجه‌ای فعل «واکردن» به‌معنای «بازکردن و گشودن» است. در این گویش

واژه *vā* معادل «باز» در زبان فارسی است. واج /b/ طی فرایند سایشی‌شدگی به واج [v] تبدیل شده است. بنابراین *vā* در *vācerdan* پیشوند محسوب نمی‌شود، بلکه صفت بوده و معنای «باز» دارد. فعل *vācerdan* پیشوندی نیست.

4. *darue vāko* «در را باز کن»

۴- *vādāštan* «واداشتن»: مجبور کردن، تحریک کردن، وادار کردن

واداشتن (مصدر متعدی) (فارسی نو): مجبور کردن، تحریک کردن (مشیری، ۱۳۸۸: ۱۱۳۳).

vādāštan (فارسی میانه): بازداشتن، جلوگیری کردن از، مانع شدن (مکنزی، ۱۳۸۳: ۲۹).

به جای *dāšt* باید *dird* می‌آمد از *dr-ta** ایرانی باستان، *dr*: صورت ضعیف‌شده ریشه *dar* «داشتن» است. *dāšt* به قیاس با *kāšt*, *kār* به وجود آمده است.

*dār-a** ایرانی باستان ← *dār* فارسی میانه ← (فارسی نو) دار

dār: صورت بالانده ریشه *dar* «داشتن» است (ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۵۲). *-ta*: پسوندی که از ریشه لازم، صفت فاعلی گذشته و از ریشه متعدی، صفت مفعولی گذشته می‌ساخته است (همان: ۲۴). *-a*: برای ساختن ماده از ریشه به کار می‌رفته است (همان: ۲۴).

در گویش خواجه‌ای *vādāštan* به معنای مجبور کردن و تحریک کردن به کار می‌رود. در این گویش فعل ساده *dāštan* به تنهایی کاربرد دارد.

5. *xot vādāštiš ?i kārue bokone* «خودت مجبور کردی این کار را بکند»

6. *mo ye kākāy dāštom ce do sale morde* «من یک برادر داشتم که دو سال است

فرهنگ سخن، ج ۴، برای فعل «داشتن» در ترکیب «بر (در) کاری (چیزی) داشتن» (قدیم) معنای «برانگیختن و وادار کردن به آن» را آورده است.

پیشوند -vā در vādāštan معنای «برانگیختن و وادار کردن به کاری» را برجسته‌سازی کرده است.

۵- vāJaštan «واگشتن»: برگشتن

واگشت (مصدر مرخم) (=واگشتن) (فارسی نو): «بازگشت»، «رجعت» (فرهنگ معین، ج ۲)

abāz waštan ō (فارسی میانه): بازگشتن به... (مکنزی، ۱۳۸۳: ۲۹).

از جمله معانی ذکر شده برای فعل «گشتن» در فرهنگ معین، ج ۲ «دور زدن، معکوس-گشتن» است.

*wars-ta ایرانی باستان ← wašt فارسی میانه ← شد

*wart-a ایرانی باستان ← ward فارسی میانه ← گرد

wars: صورت اصلی آن wart «گشتن» است. /t/ پیش از /t/ به [s] تبدیل شده است

(ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۷۴). -ta: پسوندی که از ریشه لازم، صفت فاعلی گذشته و از ریشه

متعدی، صفت مفعولی گذشته می ساخته است (همان: ۲۴). -a: برای ساختن ماده از ریشه

به کار می رفته است (همان: ۲۴).

در گویش خواجه‌ای، vāJaštan معادل «برگشتن» در فارسی نو است. پیشوند abāz

فارسی میانه به صورت vā در این گویش تبدیل شده است (با حذف واج /a/ آغازی و

سایشی شدگی /b/ به [v]).

7. bowāt Pa ŋutā vāJašte? «پدرت از سر زمین کشاورزی برگشته؟»

در خواجه‌ای، فعل ساده Jāstan کاربرد دارد. پیشوند vā- در این فعل، مفهوم «برعکس، به سوی عقب» به کار رفته است و یکی از معنای فعل بسیط Jāstan یعنی «دورزدن و معکوس‌ساختن» را برجسته و آن را تقویت کرده است.

۶- vāJardondan «واگردندن»: ۱- زیروروکردن، ۲- برگرداندن، ۳- وارونه-

کردن

واگردان (اسم مصدر): دوباره گرداندن، زیروروکردن، دوباره حساب‌کردن (فرهنگ عمید)

از جمله معانی ذکر شده برای فعل «گرداندن» در فرهنگ معین، ج ۲، «چرخاندن، معکوس‌کردن، واژگون‌ساختن» است.

*wars-ta ایرانی باستان ← wašt فارسی میانه ← شد

*wart-a ایرانی باستان ← ward فارسی میانه ← گرد

wars: صورت اصلی آن wart «گشتن» است. /t/ پیش از /t/ به [s] تبدیل شده است

(ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۷۴). -ta: پسوندی که از ریشه لازم، صفت فاعلی گذشته و از ریشه

متعدی، صفت مفعولی گذشته می‌ساخته است (همان: ۲۴). -a: برای ساختن ماده از ریشه

به کار می‌رفته است (همان: ۲۴).

در گویش خواجه‌ای vāJardondan سه کاربرد دارد:

الف. پشت‌وروکردن لباس

8. lavāset vāriye. vāJarduneš «لباست وارونه است (وارونه پوشیدی). زیر و رو

کن (درست بپوش)»

ب. برگرداندن، برگشتن

9. bačow dare mire. vāJarduneš «پسره دارد می‌رود. برش گردان»

ج. وارونه کردن

10. kāssow xise. vāJarduneš «کاسه خیس است. وارونه اش کن»

مشیری (۱۳۸۸: ۸۷۸)، زیر مدخل «گرداندن» معنای «واژگون ساختن؛ برگرداندن» را

ذکر کرده است.

پیشوند -vā در این فعل، مفهوم «برعکس، بسوی عقب» به کار رفته است و یکی از

معناهای فعل بسیط Jardonan یعنی «برعکس و واژگون ساختن» را برجسته و آن را

تقویت کرده است.

۷- vāJeroftan واگرفتن: گرفتن بیماری از کسی؛ ترک عادت دادن

واگرفتن (مصدر متعدی) (فارسی نو): ۱- (گفتگو) گرفتن بیماری از کسی؛ گرفتن ۲-

(گفتگو) رهاکردن و دوباره گرفتن ۳- (گفتگو) عادت امری را از سر کسی انداختن، ترک

عادت دادن ۴- (قدیم) دریغ کردن؛ امتناع کردن ۵- (قدیم) جداکردن؛ دورکردن ۶- (قدیم)

گرفتن؛ بازداشت کردن (فرهنگ سخن: ۸۱۶۱).

*grf-ta ایرانی باستان ← grift فارسی میانه ← گرفت (فارسی نو)

grf: صورت اصلی آن grb «گرفتن» است. /b/ پیش از /t/ به [f] تبدیل شده است

(ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۷۲). -ta: پسوندی که از ریشه لازم، صفت فاعلی گذشته و از ریشه

متعدی، صفت مفعولی گذشته می ساخته است (همان: ۲۴).

در خواجه‌ای، vāJereftan زمانی دو کاربرد دارد:

الف. وقتی گویشوران بخواهند درباره گرفتن بیماری از شخص بیمار به فرد سالم صحبت کنند.

11. Pa ci sarmāxārdeyi vāJeroftay? «از چه کسی سرماخوردگی گرفته‌ای؟»

ب. زمانی که کودک را از شیر مادر می‌گیرند.

12. bačate Pa šir vāJeroftay? «پسرت را از شیر گرفته‌ای؟»

از جمله معانی ذکر شده برای فعل «گرفتن» در فرهنگ معین، ج ۲، «ستاندن» و «سد کردن» است. در گویش خواجه‌ای، فعل ساده Jeroftan کاربرد دارد و در مورد الف مفهوم «ستاندن» و در مورد ب مفهوم «سد کردن» دارد و پیشوند vā- در هر دو مورد باعث برجسته‌سازی و تقویت معنای فعل شده است. در مورد ب، این پیشوند بر مفهوم «فشار و زور و تحمیل» تأکید کرده است.

۸- vājōštan و اجُشتن: پیدا کردن

جُستن Jost-an (مص) (فارسی نو) ۱. برای یافتن چیزی کوشیدن؛ ۲. یافتن، پیدا کردن؛ ۳. خواستن، طلب کردن (فرهنگ سخن، ۲۱۳۸). معادل این واژه در زبان فارسی میانه ayāftan و windādan «یافتن» بوده است (مکنزی، ۱۳۸۳: ۳۲۵)

*yus-ta ایرانی باستان ← (فارسی نو) جُست

yus: صورت اصلی آن yud است که صورت ضعیف شده yaud است به معنی «نبرد کردن». /d/ پیش از /t/ به [s] تبدیل شده است (ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۴۷). -ta: پسوندی

که از ریشه لازم، صفت فاعلی گذشته و از ریشه متعدی، صفت مفعولی گذشته می ساخته است (همان: ۲۴).

در گویش خواجه‌ای vājōštan معادل «پیداکردن» در زبان فارسی نو است. در این گویش، فعل ساده Jōštan کاربرد ندارد و این فعل تنها با پیشوند vā- کاربرد دارد. فعل دیگری که به همین معنا به کار می‌رود، vāydan است.

13. xoš vājōšteš «خودش آن را پیدا کرد»

پیشوند vā- در این فعل به منظور تقویت معنا و عملی که فعل در بر دارد، به کار رفته است.

۹- vākālāčidan «واکالاچیدن»: جویدن چیزهای سفت و سخت مانند استخوان

کُلُوچیدن kolučidan: خاییدن و جاییدن چیزهایی که در زیر دندان صدا کند مانند نان خشک و نبات (لغت نامه دهخدا)

کُلُوچ koluč: (قدیم) خوردنی ترد که زیر دندان صدا کند، عمل خاییدن و جویدن چیزهایی که صدا کند (فرهنگ معین)

کروچ کروچ koruč koruč (اسم صوت) (گفتگو) (زبان فارسی): صدایی که از جویدن چیزهای خشک و سفت ایجاد می‌شود.

*kars- هندواروپایی «خراشیدن»؛ «تقلاکردن» (Pokorny: 1959, 532)

در گویش خواجه‌ای برای جویدن قند در حالت شوخی یا تمسخر و توهین از فعل korčondan (کُرچُندن) استفاده می‌شود.

14. Piqe qand nakorčun «اینقدر قند نخور»

در این گویش فعل ساده «کلوچیدن» وجود ندارد و تنها با پیشوند «وا-» برای جویدن

استخوان کاربرد دارد.

15. dare sacal vāmikālāče «دارد استخوان می‌جود (می‌خورد)»

پیشوند vā- در این فعل به منظور تقویت معنای فعل به کار رفته و مفهوم «فشار» را که

عمل vākālāčidan که نشان‌دهنده «خراشیدن و جویدن خوراکی سفت و سخت با دندان»

است، را می‌رساند.

۱۰- vākorxidan واگرخیدن: «تبخیر شدن آب به‌طور کامل»

گریختن: (مصدر لازم) (فارسی نو) به‌سرعت دور شدن؛ فرار کردن (مشیری، ۱۳۸۸:

۶۱۶۳). فعل wirēxtan در زبان فارسی میانه به‌معنای «گریختن» کاربرد داشته است

(مکنزی، ۱۳۸۳: ۱۵۹).

*wi-raix-ta ایرانی باستان ← wirēxt ← gorixt فارسی نو

raix صورت اصلی آن raik است که /k/ پیش از /t/ به [x] تبدیل شده است. ریشه

raik به‌معنی «ترک کردن» است. «ریختن» از ریشه raik آمده است (ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۷۲).

-ta: پسوندی که از ریشه لازم، صفت فاعلی گذشته و از ریشه متعدی، صفت مفعولی

گذشته می‌ساخته است (همان: ۲۴).

در گویش خواجه‌ای، vākorxidan فقط یک کاربرد دارد و آن هم در رابطه با آبی که

در حال جوشیدن بوده و به‌طور کامل تبخیر شده و دیگر آبی در ظرف باقی نمانده است:

16. ?ow cetru hamaš vākorxide. de ?ow tiš ni «آب کتری کاملا تبخیر شده. در

آن دیگر آب نیست»

فعل ساده korxidan در این گویش کاربرد ندارد و همچنین واژه gorixtan نیز رواج ندارد و فعل Jicidan به معنای «دویدن» در مفهوم «فرارکردن و دررفتن» به کار می‌رود. فعل ساده «گریختن» مفهوم «جداشدن، دورشدن، فاصله گرفتن» را در بر دارد و پیشوند vā- در vārtidan به منظور تقویت و برجسته‌سازی همین مفهوم «جداشدن و دورشدن» به کار رفته است.

۱۱- vālisidan «والیسیدن»: لیسیدن

لیسیدن: lisida (مصدر متعدی) (فارسی نو) لیس زدن؛ خوردن چیزی از طریق مالیدن زبان به آن چیز (مشیری، ۱۳۸۸، ۹۲۵).

*riš-ta ایرانی باستان ← لشت, *raiz-a ایرانی باستان ← (فارسی نو) لیس
riš: صورت اصلی آن *riz است که صورت ضعیف شده *raiz به معنی «لیسیدن» می‌باشد. /z/ پیش از /t/ به [š] تبدیل شده است. (ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۷۶). -ta: پسوندی که از ریشه لازم، صفت فاعلی گذشته و از ریشه متعدی، صفت مفعولی گذشته می‌ساخته است (همان: ۲۴). -a: برای ساختن ماده از ریشه به کار می‌رفته است (همان: ۲۴).
در گویش خواجه‌ای، فعل ساده «لیسیدن» کاربرد دارد و با «والیسیدن» معنای یکسانی دارد.

17. ta: kāsow hanu ?āš monde, vālišeš «در ته کاسه هنوز آتش باقی مانده است،

آن را لیس بزن»

پیشوند vā- در vālisidan در معنی فعل ساده «لیسیدن» تغییری ایجاد نکرده است و صورت ساده و پیشوندی فعل دارای معنای یکسانند و برای تقویت معنا و مفهوم فعل به کار رفته است.

۱۲- vālowndan «والووندن»: آرام کردن کودک ناآرام یا گریان

*ward ایرانی باستان (صورت ضعیف) «رشدکردن» *wārd ← ایرانی باستان (صورت بالانده) *wāl ← فارسی میانه

(ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۳). والیدن [بالیدن] (مصدر لازم) (قدیم): بالیدن (فرهنگ سخن، ۸۱۶۸).

بالیدن (مصدر لازم) (فارسی نو): ۱. نموکردن، رشد و نما کردن؛ ۲. مغرورشدن، افتخارکردن (مشیری، ۱۳۸۸: ۱۲۰).

wālīdan (فارسی میانه): بالیدن؛ افزودن؛ پیشرفت کردن (مکنزی، ۱۳۸۳: ۱۵۲).

Wāl فارسی میانه ← vāl گویش خواجه‌ای

Wāl ریشه on + پسوند سببی d + گذشته‌ساز an + مصدرساز

18. bačow xeili mižerbe, vālowneš «بچه (پسر) خیلی گریه می‌کند، آرامش کن»

vā در این فعل، پیشوند نیست و جزو ریشه فعل است. بنابراین، vālowndan (vālowondan) فعل پیشوندی نیست و فعل ساده محسوب می‌شود.

۱۳- vāmondan «وامئندن»: عقب‌ماندن، واماندن

واماندن: (مصدر لازم) (فارسی نو) ۱. خسته‌شدن، فرسوده شدن؛ ۲. عقب‌ماندن
ماندن mānd-an (مصدر لازم) (فارسی نو) ۱. توقف کردن، درنگ کردن؛ ۲. باقی‌بودن، پایدارشدن (مشیری، ۱۳۸۸: ۹۳۶).

abāz māndan (فارسی میانه): بازماندن (مکنزی، ۱۳۸۳: ۲۹)

*mān-ta ایرانی باستان ← mānd فارسی میانه ← ماند (فارسی نو)

«ماندن» فارسی دری [و فارسی نو] و māndan فارسی میانه، جانشین دو ریشه ایرانی

باستان شده‌اند، یکی mān «صبر کرد» و دیگری dmāna → māna. dmāna اسم است و در فارسی دری «مان» شده و در ایرانی باستان به‌عنوان ماده جعلی و با معنی «سکونت کردن» به کار برده شده است (ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۷۶). ta-: پسوندی که از ریشه لازم، صفت فاعلی گذشته و از ریشه متعدی، صفت مفعولی گذشته می‌ساخته است (همان: ۲۴).

در گویش خواجه‌ای فعل «واماندن» دو کاربرد دارد:

الف. به‌عنوان تمسخر و توهین برای دختری که از سن ازدواجش گذشته است

(صفت: vāmonde)

19. ʔu doxtreš ce vāmondeye pa:lišē «آن دخترش که هنوز ازدواج نکرده پیشش

است»

ب. به‌معنای درنگ کردن، عقب‌ماندن، توقف کردن

20. si če nimiye? kojā vāmondey? «برای چه نمی‌آیی؟ کجا مانده‌ای؟ (توقف

کرده‌ای، عقب مانده‌ای)»

نکته: در این گویش فعل ساده mondan (معادل «ماندن» در فارسی نو) به‌تنهایی

کاربرد دارد و به‌معنای توقف کردن، اقامت داشتن، سکونت کردن است:

21. dušne xuney xom **mondom** «دیشب در خانه خودم ماندم»

پیشوند vā- مفهوم «عقب‌بودن، عدم پیشروی، توقف و سکون» را در این تقویت کرده

است و آن را برجسته‌سازی نموده است.

۱۴- vānešondan «وانشندن»: باز نشاندن، دوباره کاشتن

نشاندن: (مصدر متعدی) (فارسی نو) ۱. به نشستن واداشتن؛ ۲. کاشتن؛ ۳. خاموش

کردن؛ ۴. (عامیانه) زن روسپی را خرجی دادن و او را در انحصار خود درآوردن (مشیری،

(۱۳۸۸: ۱۰۹۶).

*ni-šas-ta ایرانی باستان ← nišast فارسی میانه ← ماند

ni: پیشوند فعلی، šas: ریشه فعل که صورت اصلی آن had است. /h/ پس از /i/ به [š] و /d/ پیش از /t/ به [s] تبدیل شده است. had در معنی لازمی و hād در معنی واداری به کار رفته است ← نشاستن (فارسی دری) (ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۷۸). -ta: پسوندی که از ریشه لازم، صفت فاعلی گذشته و از ریشه متعدی، صفت مفعولی گذشته می‌ساخته است (همان: ۲۴). در فارسی میانه nišāstan به معنی «نشاندن» است (مکنزی، ۱۳۸۳: ۱۱۳).

در گویش خواجه‌ای vānešondan هنگامی به کار می‌رود که در بازه زمانی بین ۵ تا ۱۰ روز پس از نشای برنج، کشاورزان در جاهایی که خالی مانده و یا سبزینه‌های برنج از بین رفته‌اند، دوباره سبزینه می‌کارند.

22. sowā mireym si vānešondan «فردا برای دوباره کاشتن سبزینه می‌رویم»

در این گویش فعل ساده nešondan به تنهایی کاربرد دارد. پیشوند vā- در این فعل به معنای «دوباره، مجدد»، به کار رفته است و دلالت بر تکرار کار دارد.

۱۵- vāpeleydan «صاف کردن»

*par² عبورکردن (Cheung, 2007: 293)

این فعل در گویش خواجه‌ای فقط یک کاربرد دارد و آن هنگامی است که می‌خواهند شیر تازه دوشیده شده و یا آب‌لیمو و آب‌غوره را از صافی که عمدتاً یک تکه پارچه نازک سفیدرنگ است عبور دهند. این کار به منظور جداکردن گرد و خاک یا اجسام ریز دیگر در شیر، یا جداکردن پوست و هسته غوره و لیمو، انجام می‌شود. فعل ساده peleydan در این گویش کاربرد ندارد.

23. širue tāze vāpeleydam «شیر را همین الان صاف کرده‌ام»

پیشوند -vā در این فعل باعث تقویت معنای فعل و تأکید بر مفهوم «دورکردن، جداکردن یا فاصله‌انداختن» شده است.

۱۶- vāperkidan واپرکیدن: بازشدن جای دوخت؛ پاره‌شدن بند یا ریسمان در

اثر فشار

-perg* هندواروپایی: «ضربه‌زدن»؛ «خردکردن» (Pokorny: 1959, 819)

در گویش خواجه‌ای، این فعل دو کاربرد دارد:

الف. vāperkondan: بازکردن یکباره جای دوخت با دست

24. Pāssinue bad doxtey, vāperkunes «آستین لباس را بد دوخته‌ای، جای دوخت

را باز کن»

ب. vāpercidan: پاره‌شدن بند یا کش (مانند بند یا کش شلوار) بر اثر فشار

25. bantuwunes vāpercide «بند تنبانش (لباس زنان روستای باوریان) پاره شده

فعل ساده percidan و perkāndan در خواجه‌ای امروزه رواج ندارد و شاید در

زمان‌های گذشته در این گویش کاربرد داشته است. پیشوند -vā مفهوم «فشار، ضربه» را

می‌رساند.

۱۷- vāresi cerdan واریسی‌کردن: به‌دقت نگاه‌کردن به چیزی برای پی‌بردن به امری

واریسی‌کردن (مصدر متعدی) (فارسی نو): ۱. جستجوکردن؛ ۲. به‌دقت نگاه‌کردن به

چیزی برای پی‌بردن به امری؛ ۳. (مصدر لازم) رسیدگی‌کردن به کاری؛ سرکشی‌کردن

(فرهنگ سخن، ج ۸: ۸۱۳۸).

vāresi cerdan فعل پیشوندی نیست بلکه از دو جزء تشکیل شده است:

vāresi حاصل مصدر vā- + resi: باز + رسیدن ; b. cerdan

کردن

26. mo cifue xom vāresi cerdom, hiči tiš navi من کیف را خودم بررسی کردم،

چیزی داخل آن نبود»

۱۸- vāreydan واریدن: ره‌اشدن، بازشدن

وارهیدن: (مصدر لازم) (فارسی نو) رستن؛ ره‌اشدن (مشیری، ۱۳۸۸: ۱۱۳۴). در

فارسی میانه واژه rāstan کاربرد داشته است (مکنزی، ۱۳۸۳: ۱۲۹). ریشه‌شناسی این فعل

به قرار زیر است (ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۵۵-۵۶):

*raz ایرانی باستان «گریختن» ← *rad-ta فارسی باستان ← rast فارسی میانه ←

رست «فارسی نو»

*raz ایرانی باستان «گریختن» ← *rad-a فارسی باستان ← rah فارسی میانه ← ره

«فارسی نو»

-ta: پسوندی که از ریشه لازم، صفت فاعلی گذشته و از ریشه متعدی، صفت مفعولی

گذشته می ساخته است (همان: ۲۴). -a: برای ساختن ماده از ریشه به کار می رفته است

(همان: ۲۴).

در گویش خواجه‌ای، vāreydan به معنای «راه‌افتادن، ره‌اشدن، بازشدن» به کار می رود:

27. damāyeš vāreyd ʔa xin «از بینی اش خون راه افتاد (خون دماغ شد)»

28. bantuwunēš vāreyde «بند تنبانش باز شده»

در این گویش، فعل سادهٔ reydan «رهیدن» کاربرد ندارد و فقط همراه با پیشوند -vā به کار می‌رود. شاید در زمان‌های گذشته، صورت سادهٔ فعل کاربرد داشته و اکنون مهجور مانده است. فعل «رهیدن» دارای مفهوم «جداشدن و دورشدن» است و پیشوند -vā در vāreydan مفهوم «جداکردن و رهاشدن» را تقویت و برجسته‌سازی و بر آن تأکید کرده است.

۱۹- vāroftan وارفتن: جاروکردن

-rōb: فارسی میانه «جاروکردن» (مکنزی، ۱۳۸۳: ۱۳۱)، «روفتن» فارسی نو، از ریشه ایرانی باستان *raup «جاروکردن» (Cheung, 2007: 320). واج انسدادی بی‌واک /p/ در فارسی میانه به واج انسدادی واک‌دار [b] تبدیل شده و در گویش خواجه‌ای، /b/ طی فرایند سایشی‌شدگی و واک‌رفتگی به [f] تبدیل شده است.

فعل سادهٔ roftan در گویش خواجه‌ای به معنای «جاروکردن» به کار می‌رود و پیشوند -vā تغییری در معنای فعل ساده ایجاد نمی‌کند:

29. howšowe vāruf «حیاط را جارو کن»

30. xunowe rofte «اتاق را جارو کرده است»

پیشوند -vā در vārtidan مفهوم «جداکردن، دورکردن» را به فعل داده است و آن را تقویت کرده است.

۲۰- vārtidan وارتیدن: ریختن

*raix-ta ایرانی باستان ← rēxt فارسی میانه

raix: صورت اصلی آن raik است که /k/ پیش از /t/ به [x] تبدیل شده است. ریشه

raik به معنی «ترک کردن» است. «ریختن» از ریشه raik آمده است (ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۷۲).
 -ta: پسوندی که از ریشه لازم، صفت فاعلی گذشته و از ریشه متعدی، صفت مفعولی
 گذشته می ساخته است (همان: ۲۴).

vārtidan در خواجه‌ای وقتی به کار می رود که بخواهند از «شانه کردن مو»، «ریزش
 موی سر» و «چیدن میوه از درخت» صحبت کنند.

31. mi:te vārtun «مویت را شانه کن»

32. hammey mi:š vārtide «همه موهایش ریخته»

33. Jerdunaltune vārtondeyn? «گردوهایتان را چیده‌ای؟»

فعل ساده retidan در این گویش کاربرد ندارد ولی واژه ritun در ترکیب با Pow
 «آب»؛ Pow ritun را می سازد و زمانی به کار می رود که بخواهند از کندن پر یا موی کله و-
 پاچه حیوان ذبح شده با کمک آب جوش صحبت کنند.

فعل «ریختن» دارای مفهوم «جداشدن و دورشدن» است و پیشوند vā- در vārtidan
 مفهوم «جداکردن و رهاشدن» را تقویت و برجسته سازی و بر آن تأکید کرده است.

۲۱- vāšodan و اشدن: زمین خوردن، برخورد کردن چیزی به کسی یا چیزی

دیگر

*šū-ta ایرانی باستان ← šud فارسی میانه ← شد

šū: صورت ضعیف شده ریشه šaw «رفتن» است (ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۶۲). -ta:
 پسوندی که از ریشه لازم، صفت فاعلی گذشته و از ریشه متعدی، صفت مفعولی گذشته
 می ساخته است (همان: ۲۴).

در خواجه‌ای، šodan (معادل «شدن» در فارسی نو) رواج دارد ولی با پیشوند vā- فقط

یک کاربرد دارد:

34. hāvāset bāše vānašey Jel «حواست باشد زمین نخوری»

35. ye či vāšo qade daru «چیزی به در بر خورد کرد»

پیشوند -vā به šodan معنای جدید «بر خورد کردن، اصابت کردن» را داده است.

۲۲- vaspārdan و سپاردن: تکیه دادن چیزی به چیزی دیگر

واسپاری (فارسی نو): تفویض، واگذاری

سپردن (مصدر متعدی) (فارسی نو): ۱- طی کردن؛ نور دیدن؛ ۲- پایمال کردن؛ ۳- چیزی را به کسی دادن؛ ۴- سفارش کردن (مشیری، ۱۳۸۸: ۵۷۵). abespārdan, abespurdan (فارسی میانه): سپردن، واگذار کردن (مکنزی، ۱۳۸۳: ۳۰). از جمله معانی ذکر شده برای فعل «سپردن» در فرهنگ معین، ج ۱، «چیزی را به دیگری دادن تا از آن نگهداری کند» است.

*abi-spr-ta ایرانی باستان ← abispurd فارسی میانه ← (فارسی نو) سپرد

abi: پیشوند فعلی، spr: صورت ضعیف شده ریشه spar «رها کردن» است (ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۵۹). -ta: پسوندی که از ریشه لازم، صفت فاعلی گذشته و از ریشه متعدی، صفت مفعولی گذشته می ساخته است (همان: ۲۴).

در گویش خواجه‌ای، پیشوند -vā در این فعل به صورت -va می آید. در این گویش vaspārdan زمانی به کار می رود که بخواهند یک شیء را به شیء دیگر یا مکانی تکیه دهند. فعل ساده sepārdan (معادل «سپردن» در فارسی نو) در خواجه‌ای رواج دارد.

36. digue vaspār ?a divār tā ?oweš bere «دیگ را به دیوار تکیه بده تا آب

درویش بریزد (خشک شود)»

37. *ʔi kārue bəspāreš ʔa xodom* «این کار را به خودم بسپر»

پیشوند *vā-* معنی «به سمت عقب» در این بافت دارد. همان‌گونه که گفته شد، یکی از معناهای فعل «سپردن» «دادن چیزی به کسی به منظور نگاه داشتن آن» است. بنابراین می‌توان گفت که منظور از *vaspārdan* در این گویش، «تکیه دادن جسم به سمت عقب به گونه‌ای که به جسمی دیگر یا مکانی مانند دیوار در تماس باشد تا آن جسم یا دیوار آن را نگه دارد»، است.

۲۲- *vāxārdan* و اخاردن: خوردن یا سرکشیدن غذای آبکی با ظرف

واخوردن (مصدر لازم) (فارسی نو) ۱- (مجاز) شکست خوردن، واپس زده شدن؛ ۲- (قدیم) خوردن یا نوشیدن (فرهنگ سخن، ۸۱۳۱)

**xwar-ta* ایرانی باستان ← *xward* فارسی میانه ← (فارسی نو) خورد

xwar و *xwardan* به معنی «خوردن» و «نوشیدن» هر دو به کار رفته‌اند (ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۵۲). *-ta*: پسوندی که از ریشه لازم، صفت فاعلی گذشته و از ریشه متعدی، صفت مفعولی گذشته می‌ساخته است (همان: ۲۴).

در گویش خواجه‌ای این فعل فقط در مورد سرکشیدن غذاهای آبکی مانند سوپ و آش با ظرفی که در آن ریخته شده (بدون قاشق) به کار می‌رود. فعل ساده *xārdan* به تنهایی در این گویش کاربرد دارد.

38. *duʔbāye ta: kāssowe vāxā* «آش دوغ ته کاسه را سربکش»

از آنجا که در قدیم «خوردن» به معنای «نوشیدن» هم به کار می‌رفته، پیشوند *vā-* در *vāxārdan* در خواجه‌ای به منظور تقویت و برجسته‌سازی مفهوم «نوشیدن» (خوردن خوراکی آبکی) به کار رفته است.

۲۴- vaydan, vāyidan وایدن، واییدن: «پیداکردن»

*dī-ta ایرانی باستان dīd ← فارسی میانه ← (فارسی نو) دید (ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۵۴).

-ta: پسوندی که از ریشه لازم، صفت فاعلی گذشته و از ریشه متعدی، صفت مفعولی

گذشته می ساخته است (همان: ۲۴).

vādidan → vāyidan → vāydan

/d/ → [y] / V-V

واج /d/ در بافت بین دو واکه تحت تأثیر فرایند «ناسوده شدگی» به واج [y] تبدیل

شده است. فعل ساده didan (معادل «دیدن» در فارسی نو) در گویش خواجه‌ای به تنهایی

کاربرد دارد. فعل vāydan در مفهوم «پیداکردن» و «یافتن» کسی یا چیزی به کار می‌رود.

39. xom dičjine milue vādam «خودم دیروز النگو را پیدا کردم»

نکته قابل ذکر این است که این فعل فقط برای زمان‌های دستوری گذشته ساده،

گذشته دور و حال کامل صرف می‌شود و کاربرد دارد و برای بقیه زمان‌ها از افعال دیگری

مانند «پیداکردن» استفاده می‌شود.

40. sowā xot borrow milue peyda ko «فردا خودت برو النگو را پیدا کن»

پیشوند -vā در vāydan مفهوم «دوباره و مجدد» را به فعل داده و بر تکرار عمل

دلالت دارد؛ به عبارت دیگر مفهوم «دوباره دیدن» را می‌رساند.

۲۵- vāysidan «وایسیدن»: ۱- ایستادن؛ ۲- توقف کردن؛ ۳- متوقف شدن

- وایستادن vā-ṭist-ād-an: (مصد ل.) (گفتگو) (فارسی نو) ۱. ایستادن؛ ۲. (مجاز)

جسارت کردن؛ ۳. متوقف شدن (فرهنگ سخن، ۸۱۱۸). «وا-» در این فعل، صورت

محواره‌ای «بازایستادن» است (کلباسی، ۱۳۹۱: ۸۶).

*abi-hištā-ta ایرانی باستان ← ēstād فارسی میانه ← ایستاد (فارسی نو)
 abi-: پیشوند فعلی، hišta: مادهٔ مضاعف از ریشهٔ stā به معنی «ایستادن» (ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۳۴)، -ta: پسوندی که از ریشهٔ لازم، صفت فاعلی گذشته و از ریشهٔ متعدی، صفت مفعولی گذشته می ساخته است (همان: ۲۴).

در گویش خواجه‌ای، واج /ē/ فارسی میانه به [y] تبدیل شده است. در این گویش فعل سادهٔ Pīstādan کاربرد ندارد و فعل vāysādan در تمام زمان‌های دستوری صرف می شود و کاربرد دارد. صورت امر این فعل vāysi (دوم شخص مفرد) و vāysin (دوم شخص جمع) است.

41. sa:rā vāysidam, zel biyow « بیرون ایستاده‌ام، زود بیا»

پیشوند vā- در vāysidan صرفاً به منظور تأکید و تقویت معنا به فعل افزوده شده است.

۲۶- vāzadan وازدن: دل زده شدن، سیر شدن

وازدن (مصدر متعدی) (فارسی نو) ۱- (گفتگو) (مجاز) کنارزدن، پس زدن؛ ۲- (مجاز) کسر کردن، زدن؛ ۳- (مصدر لازم) (گفتگو) (مجاز) افت پیدا کردن؛ ۴- (مصدر متعدی) (گفتگو) (مجاز) دل زده کردن؛ ۵- (قدیم) بازداشتن، منصرف کردن (فرهنگ سخن: ۸۱۴۲). فارسی میانه: abāz ēstādan az «ترک کردن، بازایستادن از...» (مکنزی، ۱۳۸۳: ۲۹)

*ĵa-ta ایرانی باستان ← zad فارسی میانه ← (فارسی نو) زد

ĵa: صورت ضعیف شدهٔ ریشهٔ ĵan «زدن» است (ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۵۸). -ta: پسوندی که از ریشهٔ لازم، صفت فاعلی گذشته و از ریشهٔ متعدی، صفت مفعولی گذشته می ساخته است (همان: ۲۴).

در گویش خواجه‌ای vāzadan در مفهوم «دل‌زده‌شدن» و «سیرشدن» از خوردن چیزی کاربرد دارد. فعل ساده zadan در این رواج دارد.

42. Piqe šir xā ce vāzad «اینقدر شیر خورد که سیر و دل‌زده شد»

در خواجه‌ای، فعل ساده zadan، معادل «زدن» در فارسی نو، به‌تنهایی کاربرد دارد.

صفت مفعولی zade «زده» در ترکیب zade šodan به‌معنای «دل‌زده‌شدن» کاربرد دارد.

43. de Pažeš zade šodam «دیگر از آن دل‌زده شده‌ام»

vā- در vāzadan معنای «به‌سوی عقب» دارد و از مجموع فعل مفهوم «پس‌زدن»

دریافت می‌شود.

۲۷. vāzegār cerdan واژگار کردن؛ سپردن؛ حواله دادن

واگذار کردن (مصدر) (فارسی نو): حواله کردن، بر عهده کسی انداختن، وا گذاشتن

(مشیری، ۱۳۸۸: ۱۱۳۸).

گذاردن، گذاشتن (فارسی نو): رها کردن، قراردادن، تسلیم کردن (فرهنگ معین، ج ۲:

۱۴۳۶)

در فارسی میانه، abespurdan, abespārdan به‌معنای «واگذار کردن» کاربرد داشته است

(مکنزی، ۱۳۸۳: ۳۰)

*wi-tār-ta ایرانی باستان ← widārd, widāšt فارسی میانه ← گذارد، گذاشت

wi: پیشوند فعلی، tār: صورت بالانده ریشه tar «عبور کردن» است (ابوالقاسمی،

۱۳۷۳: ۷۱). -ta: پسوندی که از ریشه لازم، صفت فاعلی گذشته و از ریشه متعدی، صفت

مفعولی گذشته می‌ساخته است (همان: ۲۴).

در گویش خواجه‌ای، فعل ساده «گذاردن» کاربرد ندارد و vāzegār cerdan معادل

واژه «سپردن»، «رهاکردن» و «حوالت‌کردن» به کار می‌رود.

44. *vāzegāreš kon ʔa xodā* «به خدا واگذارش کن»

vā- در *vāzegār* مفهوم «جداکردن» را در فعل تقویت کرده است. در گویش خواجه‌ای این فعل به معنای «رهاکردن و جداکردن» از خود در بافت یادشده (مثال ۴۳) به کار می‌رود.

۵. نتیجه‌گیری

در این پژوهش به بررسی و تحلیل پیشوند فعلی *vā-* در گویش خواجه‌ای به منظور پاسخ دادن به دو پرسش اصلی آن پرداخته شده است. در پاسخ به پرسش نخست، یافته‌ها نشان می‌دهند که در ۲۴ مورد از داده‌ها، *vā-* پیشوند است؛ این موارد در جدول (۳) نشان داده شده‌اند. *vā-* در فعل *vālowondan*، *[vā]* پیشوند نبوده بلکه جزء ریشه فعل *vāl-* محسوب می‌شود. همچنین در افعال *vācerdan* «بازکردن»، *vā-* به معنای «باز و گشوده» است و در *vāresi cerdan* «وارسی‌کردن»، پیشوندی نبوده و افعال دو جزئی می‌باشند. کارکردهای پیشوند *vā-* در جدول صفحه بعد مطرح شده است.

جدول (۳). کارکردهای پیشوند -vā در گویش خواجه‌ای

برجسته‌سازی یکی از معانی فعل بسیط					
تقویت معنای اصلی فعل بسیط	جدا کردن، دور کردن	فشار، زور، ضربه	برعکس، عقب، به سوی عقب	معنای جدید	دوباره و مجدد
vāysidan	Vākorxidan	vācapondan	vāĴardondan	vāšodan	vānešondan
vāĴoštan	vāzegār cerdan	vācapidan	vāĴaštan		vāydan
vāxārdan	Vāpeleydan	vādāštan	vāmondan		
vāĴeroftan	Vārtidan	Vāšodan	vaspārdsn		
vālisidan	Vāroftan	vāĴeroftan	vāzadan		
	Vāreydan	vākālāčidan			
		vāpercidan			

کتابنامه

- انوری، حسن (۱۳۸۶)، فرهنگ بزرگ سخن (۸ ج)، تهران: سخن.
- ابوالقاسمی، محسن (۱۳۷۳)، ماده‌های فعل‌های فارسی دری، تهران: ققنوس.
- بهرامی خورشید، سحر و اسما نامداری (۱۳۹۸)، «بررسی افعال پیشوندی در زبان فارسی از منظر صرف ساخت»، مطالعات زبان‌ها و گویش‌های غرب ایران، ۲/۷، ۲۲: ۳۵-۵۵.
- حاج‌عبدی، حوا؛ غلامرضا دین‌محمدی، علی افخمی؛ غلامحسین کریمی دوستان (۱۴۰۱)،

«سیر تحولات پیشوند فعلی /ba- در گویش دیباجی در مقایسه با فارسی»، پژوهش‌های
زبانی، ۱/۱۳: ۵۷-۸۷.

رضایتی کیشه خاله، محرم و مهدی دیان (۱۳۸۸)، «فعل‌های پیشوندی در آثار منشور فارسی
از آغاز تا پایان قرن پنجم»، ادبیات و زبان‌ها، ش‌م ۵: ۲۷-۵۰.

رفیعی جیردهی، علی (۱۳۸۶)، «فعل پیشوندی در تالشی»، ادب پژوهی، ۱/۱: ۱۰۷-۱۲۶.

رنجبر، حسن (۱۳۹۴)، «کارکردهای پیشوند «وا» در افعال لای‌زنگانی و تأثیر آن در صرف
فعل»، دومین همایش ملی ادب محلی و محلی‌سرایان ایران زمین، دانشگاه آزاد اسلامی
واحد یاسوج.

کلباسی، ایران (۱۳۹۱)، ساخت اشتقاقی واژه در فارسی امروز، تهران: فرهنگستان زبان و
ادب فارسی.

سرلک، رضا (۱۳۸۱)، واژه‌نامه گویش بختیاری چهارلنگ، تهران: آثار.

سلامی، عبدالنبی (۱۳۸۱)، فرهنگ گویش دوانی، تهران: آثار.

مشیری، مهشید (۱۳۸۸)، فرهنگ زبان فارسی، تهران: سروش.

میرهاشمی جورشری، حنان (۱۳۹۱)، «پیشوند فعلی /bv/ در گذشته ساده گیلکی از تکوین
تا تصریف»، ادب پژوهی، ۲۰/۶، ۱۱۱-۱۳۴.

عمید، حسن (۱۳۸۹)، فرهنگ فارسی، تهران: راه رشد.

معین، محمد (۱۳۸۱)، فرهنگ فارسی (۲ ج)، تهران: آدنا.

مکنزی، دیوید نیل (۱۳۸۳)، فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران:
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

منصوری، یدالله (۱۳۹۵)، «پیشینه تاریخی پیشوندهای فعلی در زبان فارسی»، تاریخ ادبیات،

۹/۲: ۱۷۴-۱۵۵.

طباطبایی، علاءالدین (۱۳۹۳)، «پیشوندهای زبان فارسی امروز (۱)»، نامه فرهنگستان، ۱/۱۴، شم ۵۳: ۱۲۷-۱۳۷.

طباطبایی، علاءالدین (۱۴۰۱). «بررسی ساختاری-معنایی فعل‌های پیچیده در زبان فارسی (۱)»، *زبان و زبان‌شناسی* ۹/۱۷، شم ۳۳: ۲۸۹-۳۱۳.

ناتل خانلری، پرویز (۱۳۷۸)، *دستور تاریخی زبان فارسی*، به کوشش عفت مستشارنیا، تهران: توس.

ناتل خانلری، پرویز (۱۳۸۲)، *تاریخ زبان فارسی*، ج ۱، تهران: فرهنگ نشر نو.

Cheung, J. (2007), *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, Leidenen.

Pokorny, J. (1959), *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern, Munich.

The Functions of the Verbal Prefix *vā-* in Khajei Dialect

**Zahra Karimi Bavaryani*

Abstract

This research investigates the functions of the verbal prefix *vā* within the Khajei dialect. This particular dialect is spoken in the Khajei village situated in the Meimand district of Firozabad city in Fars province. To achieve this purpose, a total of 27 complex verbs formed with this prefix are introduced and analyzed in order to investigate their functions and structural-semantic characteristics. The research methodology is as follows: first, the corresponding forms in both modern and middle Persian (if any) are presented, followed by the identification of the verb's root in the old Iranian language. The subsequent discussion elucidates the significance and roles of the verb, accompanied by an illustrative example from the Khajei dialect spoken in Bavarian village. One of the conclusions drawn from the forthcoming research is that three of the examined verbs do not function as prefix verbs. Additionally, it has been observed that in certain instances, the prefix has altered the meaning of an individual verb across various contexts. Another observation reveals that the prefix *vā-* predominantly emphasizes one of the meanings associated with the base verb, while in a single instance, it introduces a novel meaning to the base verb. Furthermore, in two of the verbs, this prefix, which conveys the notion of "again," suggests a repetition of the action.

Keywords: Prefix Verbs, Verbal Prefix *vā-*, Middle Persian, Khajei Dialect

* PhD in General Linguistics, Independent Researcher

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۶

(صص ۲۰۹-۲۲۴)

پیشنهادی دربارهٔ ریشهٔ دو واژهٔ گُند و مندیر در گویش لُری بختیاری

بهزاد معینی سام*

سارا محمدی اوندی**

چکیده

با بنیان سلسله‌های ایرانی پیش از اسلام، روابط با دولت‌های میانرودانی باستان، یونان و روم از زمان مادها شروع شد و این فرایند تا پایان شاهنشاهی ساسانی ادامه داشت. در نتیجهٔ این روابط، شماری وام‌واژه به زبان پارسی کهن وارد شد. در کنار آن، ایران باستان چندین بار مورد تاخت و تاز اقوام دیگری قرار گرفت و در این فرایند، آثار مکتوبی از میان رفتند. آخرین تازش در ایران پیش از اسلام، یورش تازیان بود که جایگزینی زبان عربی و از میان رفتن شمار بسیاری آثار مکتوب را سبب شد؛ تا آنجا که تنها آثار اندکی به‌ویژه در ارتباط با متون دینی بر جای ماند و در نتیجهٔ این فرایند شمار بسیاری واژه‌ها جای خود را به واژه‌های زبان غالب دادند. اما از آنجا که گویش‌ها بازتابی از نیای خود هستند، واژگان کهن را در خود نگه داشته‌اند. امروزه در گویش لُری به‌جای واژهٔ عربی بیضه یا فارسی‌خایه از گُند (gōnd=تخم) و به‌جای منتظر از واژهٔ مندیر (mandīr)، استفاده می‌کنند. هدف این پژوهش، بررسی واژه‌های گُند و مندیر در گویش لُری است و اینکه این واژه‌ها

* دکتری زبان‌های ایرانی باستان، دانشیار گروه ادبیات فارسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی،

behzadms44@gmail.com

واحد ایذه

** کارشناسی ارشد ادبیات فارسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ایذه

bmssma60@gmail.com

از چه ساختاری پیروی کرده است. بر این پایه، روش کار پیدا کردن ریشه واژه و ساخت دستوری این واژه‌ها به منظور یافتن اینست که از کدام ساخت زبانی کهن پیروی کرده‌اند. در پایان، با تطبیق با واژه‌های هم‌خانواده هندواروپایی و ایرانی باستان، واژه گند به احتمال می‌تواند از یک وام‌واژه یونانی در زبان‌های ایران باستان، و واژه مندیر هم از یک ساخت ایرانی باستان آمده باشد.

واژه‌های کلیدی: ایرانی باستان، گویش بختیاری، گند، مندیر، وام‌واژه، ریشه.

۱- دیباچه

با یورش تازیان به ایران زمین و فروپاشی ساسانیان، کاربرد زبان عربی در نوشتار از زمان خلیفه عبدالملک بن مروان اموی زیادتر شد و اندک‌اندک واژه‌های عربی جایگزین واژه‌های ایرانی شدند (Frye, 2008.4: 1). گویش‌های ایرانی نو دنباله زبان‌های ایرانی باستان، مانند اوستا و فارسی باستان هستند که در زمینه نحوی و صرفی، وارث زبان مادری خود می‌باشند (معینی سام، ۱۴۰۲: ۵۶). گویش‌های ایرانی همچون حلقه‌های زنجیر به هم پیوسته هستند که هر یک شماری ویژگی‌های زبان‌های ایرانی باستان را به ارث برده‌اند. این گویش‌ها، دنباله زبان‌های ایرانی باستان هستند که ریشه در دوران هندوایرانی و هندواروپایی دارند. از میان این گویش‌ها، گویش لری بختیاری از گروه گویش‌های جنوب غربی، دنباله زبان‌های ایرانی میانه غربی و فارسی باستان است که ویژگی‌های دستوری، واژگانی و آوایی آنان را به ارث برده است (Schmitt.1989: 213)؛ همانا، گویش‌ها اصالت و نیای خود را بهتر نشان می‌دهند و در کنار مباحث فرهنگی، ساخت دستوری و واژگانی آنان هم باید مورد پژوهش قرار گیرد. از آنجاکه گویش‌ها بازتابی از نیای خود هستند، این واژه‌های کهن که در متون باستان اثری از آنان نیست، در گویش‌ها باقی ماندند؛ بنابراین نیاز است مورد پژوهش قرار گیرند. واژه گند (تخم)، و مندیر (منتظر)، از جمله

واژه‌هایی هستند که در متون کهن ساسانی و هخامنشی نیامده، اما در گویش‌های ایرانی غربی (شمال غربی و جنوبی)، به جا مانده است و مهمتر از آن اینکه، واژه گند تنها در شمار اندکی از زبان‌های هندواروپایی به جا مانده و مندیر واژه‌ای مرکب با ساختی از ایرانی باستان است و از این رو، نیاز است ساختار آنان مورد پژوهش قرار گیرد تا به اصل و ریشهٔ آن پی برد.

دربارهٔ پیشینهٔ این پژوهش، نگارنده در کتب و مقالات اثری مشاهده نکرده است و تنها به این واژه‌ها در واژه‌نامه‌های گویش‌های ایرانی غربی و برهان قاطع اشاره شده است. از این رو، این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش است که ریشه و ساختار این واژه‌ها از کدام ساختار زبانی و قانون دستوری پیروی کرده است.

۲- گویش بختیاری

لرها در کنار سایر ایرانیان وارث فرهنگ و زبان پارسی باستان هستند. هرودوت در مورد قبایل پارسی آورده که قبایل پارسی بسیار بودند: آنهایی که کوروش را در شورش برضد ماد یاری رساندند؛ پاسارگادی‌ها، ماراپی‌ها، و ماسپی‌ها بودند و سرقیبیلهٔ آنان پاسارگاد بود که خاندان هخامنشی یا خانوادهٔ سلطنتی پارس از آنان بود. دیگر قبایل پارسی پانثیالی، دروسی و گرمانی که همگی کشاورز بودند و دای، مردی، درویی و ساگارتی که همه گله-دار بودند (Herodotus, 1922,1: 125-126). بختیاری‌ها به‌عنوان چادرنشینان کوه‌های زاگرس شناخته شده‌اند که بین مناطق کوهستانی و چراگاه‌ها در گردش هستند. این منطقه دارای درختان بلوط است و ارتفاعات آن برای چندین ماه از سال برفی است (Anonby & Asadi, 2014: 15). امروزه دربارهٔ پیشینهٔ آنان روایاتی نقل شده است؛ برای نمونه در

کتاب *خان‌ها و شاهان* با ارجاع به *تاریخ‌گزیده* حمدالله مستوفی^۹، یکی از طوایف لر به نام بختیاری را قومی می‌داند که برای نخستین بار در سده چهاردهم در اسناد تاریخی پدیدار می‌گردد که تحت نام طایفه از سوریه، همراه ۳۰ گروه دیگر، ۱۰۰ سال پیش از آن، یعنی در سده سیزدهم میلادی وارد ایران شدند (Garthwaite.1983: 5).

مینورسکی لهجه‌های امروزی لری را کم‌وبیش همان لهجه‌های فارسی دانسته است، اما می‌گوید زبان مشترک دال بر نژاد مشترک نیست؛ بدین جهت نباید لرها را عموزادگان پارس‌ها پنداشت و نمی‌توان بین لرها به لحاظ فیزیکی توازنی ایجاد کرد و دارای منشأ متفاوت هستند. او در ادامه آورده که نتیجه‌گیری در مورد ویژگی‌های نژاد ایرانی کار آسانی نیست و هر کس تنها می‌تواند بر پایه تأثیرات و نشانه‌های کلی که در نقش‌برجسته‌های هخامنشی آمده، نتیجه‌گیری کند.^{۱۰} او گوید "ممنی‌ها و بختیاری‌ها که نزدیک به فارس‌ها زندگی می‌کنند، ایرانی‌تر از دو شاخه دیگر به نظر می‌رسند و احتمالاً شرایط سخت و کوچ برای یافتن چراگاه بر گونه فیزیکی این قبایل چادرنشین تأثیر گذاشته است" (Minorsky.1945: 6). در این رابطه، لوریمر آورده که از ویژگی‌های اندیشه‌ای، فیزیکی و آداب بختیاری‌ها می‌توان به این باور داشت که آنان از ایرانیان اصیل هستند و این فرایند هم از روی زبان‌شان و هم موقعیت جغرافی آشکار است که سرزمین‌شان دارای یک سری از رشته‌کوه‌های بلند و مرتفع است که پارسیان را از دشت پهناور عربستان جدا می‌کرده و این ویژگی، زیستگاه و مرکز نژاد پارسیان را از اعراب متمایز می‌ساخت. بیشتر چنین می‌نماید که بختیاری امروزی، نمایندگان جدید پارسیان کهن بوده باشند که همین ناحیه را اشغال کرده بودند و سبک و شیوه زندگی آنان را از گذشته‌های دور دنبال می‌کنند

9-Hamdalla Mustafi Qazvini, *Tarikh Guzidah*, edited by 'Abd al-Husain Nav'I (Tehran 1339), p 540

۱۰. البته سنگ‌نگاره‌های هخامنشی ادامه سنگ‌نگاره‌های میانرودانی هستند.

(Lurimer, 1921: 1).

بختیاری یک گویش جنوب غربی در میان گویش‌های لری است که بیشتر از یک میلیون گویشور در کوه‌های زاگرس ایران و نواحی دیگر دارد (Anonby & Asadi, 2014: 16). بر پایهٔ تقسیمات گویش‌های ایرانی، گویش لری با زیرشاخه‌هایی چون کهگیلویه و بویراحمدی، بختیاری و لرستانی به گویش‌های ایرانی جنوب غربی تعلق دارد (اشمیت، ۱۳۸۳: ۲). شناخته‌شده‌ترین زبان‌های ایرانی جنوب غربی، فارسی (ایران، خلیج فارس)، با گونه‌های دری و تاجیکی؛ لری و بختیاری (ایران غربی)؛ کومزاری^{۱۱} (خلیج فارس)؛ گویش‌های غیر فارسی استان فارس متمرکز در شیراز، کازرون، سیوند و لار (ایران)؛ یهودی-تاتی (در جمهوری آذربایجان) هستند (payne, 2009: 441). در این رابطه آمده که در جنوب ایران دو گروه گویشی وجود دارد که دارای شماری ویژگی‌ها هستند که از فارسی نو آغازین جنوبی تحول یافته؛ با وجود این، هر یک جداگانه تحول یافته‌اند: ۱) گویش‌های لری (لری محض، بختیاری، بویراحمدی، ممسنی-کهگیلویه‌ای)؛ ۲) گویش‌های فارس از خلیج فارس تا مرکز و غرب فارس (windfuhr, 2009: 418). همان‌گونه که آمد، شماری هم لری (با لهجه‌های آن) و بختیاری را از گویش‌های جنوب و جنوب غربی آورده‌اند (Brown, 2009: 538).

۳- واژه گند و مندیر در گویش لری بختیاری

واژه گند از دورهٔ فارسی میانه به بعد دو معنی داشته است؛ یکی به معنی سپاه است و دیگری به معنی تخم و خایه است. در برهان قاطع واژه گند از یک سو معنی خایه، خصیه و از سوی دیگر به معنی گندآور = خنیاگر، مرد شجاع و دلاور و مردانه، سپهسالار آمده است.

همچنین، گندبیدستر به معنی خایهٔ سگ آبی است، چرا که گند به معنی خایه و بیدستر حیوانی است که معرب آن جندبیدستر است. در پانوشت برهان، واژه گُند را در کردی *gun* آورده و نیز گند=پهلوی *gund* به معنی سرباز و سپاه است (خلف تیریزی، ۱۳۴۲: ۱۸۴۱). در فرهنگ نفیسی گند سگ را دارویی شبیه به گندروبا که به تازی خصیه الثعلب گویند (نفیسی، ۲۵۳۵: ۳: ۲۹۱۴).

گُند *gund* به معنی سپاه در متون پهلوی آمده است (Durkin-Meisterernst, 2004: 86 & Nyberg, 2003: 167). این واژه در ارمنی یک بخش از سپاه و گروه معنی می‌دهد که در عربی *jund*، جمع *junūd, ajnād* = سربازان، و سریانی *guddā* = گروه، مندایی *gundā* شده است. واج *g* آغازین در واژه *gund* پهلوی نه با *v* بلکه با *g* همخوان است. از این رو، این واژه با سنسکریت *vṛnda* و یا اوستایی *vaθwa* ارتباطی ندارد (Horn, 1901: 89 & Hübschmann, 1895: 83). البته، فرانکل واژه جند در عربی به - معنی سپاه را یک وام‌واژه آرامی در عربی می‌داند (Socin, 1901: 284).

در باب معنی دلاوری و گندآور در شاهنامه آمده که:

تو این رنج‌ها را که بردی برست که خسرو جوان است و گندآور است
بدان تا ز فرزند من بگذری بلندی گزینسی و گندآوری
(فردوسی، ۱۳۷۳، ۳: ۲۳۳، ۴۱۲)

در باب معنی خایه و تخم در زبان‌های ایرانی باستان این واژه با این معنی نیامده است، اما در پهلوی به شکل *gund* آمده است (Mackenzie, 1971: 38) و در گویش لری به شکل *gōnd* تلفظ می‌شود که مددی، اوستایی آن را به صورت فارسی گند سَی‌گن آورده (مددی، ۱۳۷۵: ۲۵۳)، که البته چنین شکلی در اوستا یافته نشد.

در گویش لری شوشتری هم به آن گند *gōnd* گویند و خروسی را که اخته کرده باشند خسی/خصی گویند.

مون هشتی خواهلم کشتیم گندت به بغم

mōne hešti xohēlōm koštīm gōndet na beyam

مرا زنده گذاشتی بگذار، مرا کشتی به تخمت (نیرومند، ۱۳۷۰: ۴۰۷)

nīhaštī ō nīhašti gōndā xalil ro gaštī نیهشتی و نیهشتی گندا خلیل رو گشتی

نگاه کردی و نگاه گردی، خلیل را سرتاپا گشتی (مقصودی، ۱۴۰۲: ۳۷)

در گویش لری، عنکبوتی وجود دارد که به آن گندگر گویند و در همین رابطه در

سغدی واژه $\gamma\text{ōndē}/\gamma\text{ōndāk}$ به معنی عنکبوت و رتیل است (Gharib.1995: 175). اینکه

می‌توان بین این دو رابطه‌ای برقرار کرد، آشکار نیست.

این واژه در کردی به شکل gun آمده است (Rizgar.1993: 89).

Eger tu qewī sil ī, here, awa sar pawēja gunīt xō

اگر تو خیلی آشفته هستی، برو روی گندهایت آب سرد بریز.

Em ne erş û kursîyan dibînîn û ne ga û masîyan, Em noke pišta gunê

xo jî nabînîn

ما نه دایس، نه تخت، نه گاو و نه ماهی می‌بینیم، ما حتی اکنون نمی‌توانیم پشت

گندهای مان را ببینیم (Chyet.2003: 226).

واژهٔ دیگر، مندیر در گویش بختیاری یا بندیر در گویش کهگیلویه و بویراحمدی

(تغییر واج لبی خیشوی m به واج لبی b)، به معنی منتظر مانده است (مددی، ۱۳۷۵: ۲۷۸)،

و نشان می‌دهد، زمانی که واژهٔ منتظر جایگزین واژهٔ مندیر (به احتمال زیاد پهلوی ساسانی)

شد، این واژه در گویش لری و محتمل‌تر، اصیل‌ترین گویش نسبت به پهلوی ساسانی^{۱۲} به

جا ماند.

همانگونه که آمد این واژه در متون ایرانی میانه و باستان نیامده است و تنها در گویش

۱۲. این نظریه مبتنی بر آگاهی نویسنده از زبان‌های ایرانی باستان و گویش بختیاری است.

لری به جا مانده است

ze mandīrōm mar ībū bī tō mandan mō hani

من هنوز مندیر (منتظر) توهستم مگر می‌شود بی تو ماندن.

hamē mandīr bāhārūnu mō mandīr tōnōm

na/itarōm bī yādam zēndahine sar bekonōm

همه مندیر (منتظر) بهار هستند و من مندیر (چشم‌به‌راه) تو هستم

نمی‌توانم بی تو زندگی را سربکنم (حیدری نوروزی، ۱۳۹۰: ۷۶، ۱۳۱)

بیت‌های بالا نشان می‌دهد که لرها از ستاک افزوده فعل ماندن استفاده می‌کنند.

۴- واژه گُند و مندیر در زبان‌های هندواروپایی

نخست درباره واژه گند باید گفت که مشابه این واژه در زبان‌های هندواروپایی نیامده است. تنها در یونانی γίγνομαι (gignomai)، به معنی زاده شدن، از ریشه هندواروپایی genh₁ به معنی تولید کردن است. از این ریشه، اسامی عامل γενος/ γονος/ γονή را داریم که همگی در رابطه با زایش و تولید کردن هستند (Beekes, 2010: 272).

واژه خایه و بیضه در زبان انگلیسی به شکل gonad آمده که معنی غده جنسی و خایه است و از پسوند ad تشکیل شده است. این واژه از یونانی به شکل γονή به معنی نطفه تولید نسل، تخم، نطفه، عضو تناسلی، نژاد، خاندان آمده است. همچنین، gonidium یکی از سلول‌های جنسی جلبک‌ها و قارچ‌ها است (Klein.1966: 668).

اما، در زبان اوستایی واژه varəšna به معنی مردانه، و در سنسکریت vṛṣana به معنی خایه است (Lubotski.2007: 145 & Mayrhofer.1956: 251). در اوستا avaya واژه apāvaya (بی‌خایه نام یک بیماری)، به معنی تخم و خایه است و در فارسی نو واژه خایه با پیش‌هشن x از آن می‌آید (Barthoomae.1904: 80).

واژهٔ مرکب مندیر هم در زبان‌های هندواروپایی به این شکل نیامده و اما بازسازی ساخت هندواروپایی آن در پایین آمده است.

۵- ساختار واژه‌های گند و مندیر

هندواروپایی آغازین و زبان‌های اولیهٔ هندواروپایی ساختار نحوی پیچیده و توانمندی داشتند و این ساختار زبانی با سپری شدن زمان در زبان‌های متأخر آن ساده می‌شود. می‌توان چنین عنوان کرد که هندواروپایی آغازین و شاخه‌های زبانی آن، ساختارواژه‌ای ترکیبی داشتند و این ساختارواژه با گذشت زمان در زبان‌های منشعب از آن روبه‌سادگی می‌رود. در هندواروپایی، ریشه، واحد اصلی واژه است و اساس و معنی واژه بر پایهٔ ریشهٔ آن است. در هندواروپایی هر ریشه به یک یا دو همخوان در آغاز و پایان واژه ختم می‌شود (C)CeC(C). مطابق گفتهٔ امیل بنونیس^{۱۳} ساختار اصلی همهٔ ریشه‌های هندواروپایی، یعنی ریشه‌های فعلی و اسمی در هندواروپایی، ساختاری همخوان-واکه-همخوان (*CVC) یا (*CeC) داشتند. در اینجا C به جای همخوان (صامت) و e یا v به جای واکهٔ اصلی (مصوت) به کار می‌روند. این قالب و الگو می‌توانست با افزودن همخوان‌ها به پیش یا در پایان خوشه‌های همخوان تغییر کند. در بیشتر موارد، یک واج طنین‌دار (R) در کنار واکه قرار می‌گرفت و پیامد آن شکل‌گیری ریشه‌ای -CReC*، -CeRC*، و -CReRC* بود. البته، هم i و هم u می‌توانستند به عنوان طنین‌دار پس از واکهٔ اصلی (e)، به کار گرفته شوند. آنچه باید در نظر داشت در هندواروپایی ریشه‌ها تک هجایی^{۱۴} بودند که در زیر ساختار واجی آنان آمده است (معینی سام، ۱۴۰۰، ۸۳۹).

¹³ Benveniste

¹⁴ به پیش یا پس یا میان این ریشه، گستره (s متحرک و s ستاک، n) افزوده می‌شده است؛ نک: Genesis of the Proto-Indo-European Roots

در زبان‌های باستانی، واژه‌های صرفی بدون شناسه را ستاک گویند؛ این ستاک از ریشه و وند (پیشوند، میانوند، پسوند) ساخته می‌شد. ریشه‌هایی که به آنان وندی افزوده نمی‌شد به آن ریشه ستاک می‌گفتند. اصطلاح تغییر یا گردش مصوت برای فرایندی به کار می‌رود که در آن تغییرات واکه‌ای یا مصوتی در واژه رخ می‌دهد. در واقع، گردش مصوت، تغییر واکه‌ها در واژه‌های هندواروپایی است. یک ریشه، پسوند (و به ندرت پیشوند) یا شناسه، اشکال مختلفی به خود می‌گرفت و واکه‌های آنان تغییر می‌کردند؛ یعنی واکه‌های آنان به-شکل متوسط یا افزوده (*e, *o)، قوی یا بالنده (*ē, *ō)، و ضعیف (*ø) یا بدون واکه در می‌آمدند. در دستور زبان هندی برای درجه متوسط یا افزوده، اصطلاح "گونه" *guna* و برای درجه قوی یا بالنده، اصطلاح "وردهی" *vṛddhi* را به کار می‌بردند (Beekes, 2010: 173).

در ساخت واژه، پسوند، یک واژک اشتقاقی به شمار می‌آید و پسوندهای اسمی معمولاً ساختاری *eC* یا *CeC* داشتند که یک همخوان، هم می‌توانست پس از واکه و هم پیش از واکه قرار گیرد (Fortson, 1988: 94). از پیشوندها از *s* سیال یاد شد و در کنار آن، واکه‌ای به نام افزونه^{۱۵} در زبان‌های هندواروپایی به شکل **h₁e* یا *(e)* (فارسی باستان *a* مانند *a-bavam*) وجود داشت که پیش از ریشه می‌آمد و دال بر زمان گذشته بود (Brugmann, 1930.4: 24). همچنین، تنها یک میان‌وند *-n* وجود داشت که در داخل ریشه ماده فعلی زمان حال به کار می‌رفت؛ **Hiu-n-g* < *yunj* ودایی؛ ریشه اوستایی *ric* و ماده حال *iri-na-xti* برویم. این میان‌وند جدا از پیشوند *n* نفی است که در زبان‌های ایرانی همچون انگلیسی به *a* (امرداد) و *an* (اناہیتا) تبدیل شده است (Kapovic, 2017: 63).

بر پایه ساختار بالا که گویش‌های ایرانی منشعب از آن هستند، واژه گند *go/und* را

چنانچه هم‌ریشه با یونانی $\gamma\epsilon\nu\sigma/\gamma\omicron\nu\sigma/\gamma\omicron\nu\eta$ از هندواروپایی $\hat{g}enh_1$ بگیریم (Cheung, 2007: 466)، طبق قواعد آوایی در ایرانی باستان باید به ریشهٔ zan تبدیل شود که واژه به شکل $*\hat{g}^wente/os$ بازسازی می‌شود و در ایرانی باستان $*zanta^h$ می‌شود (معینی سام، ۱۴۰۱: ۷۷۳). مگر اینکه صورت دیگر آن را چنین بیندازیم که واژهٔ گند را به- شکل هندواروپایی $*g^h/whu/eu-n-to/es$ بازسازی کنیم (همو، ۱۴۰۲: ۱۱۸-۱۴۰). در این حالت، می‌توان برای واژهٔ گند، ریشه‌های هندواروپایی $g\bar{e}u/g\bar{a}u/g\bar{u}$ به معنی خم شدن، گنبد، هلالی شکل؛ $ghou$ = توجه کردن، که در ایسلندی باستان $koddi$ به معنی خایه آمده است؛ و ریشهٔ آنرا $gu goue/ gou/$ = صدازدن؛ فرض کرد (Lubotski, 2007: 1117- 1160)، که با توجه به کارکرد این واژه دور است که بتوان این ریشه را برای آن پنداشت.

$g\bar{o}nd < *g\bar{o}/und < *gaunta^h < *geunte/os$
 هندواروپایی فارسی باستان فارسی میانه لری

اما در مورد واژهٔ مندیر می‌توان گفت که این واژه از ترکیب دو بخش، یکی از ریشهٔ ایرانی باستان man = ماندن، ساخته شده (Kellens, 1995: 42)، که به هندواروپایی $*men$ برمی‌گردد (Rix, 2001: 437). باید توجه داشت لرها در صرف فعل ماندن، نه از ریشه بالنده $m\bar{a}n$. بلکه همواره از ریشه افزوده man استفاده می‌کنند:

$t\bar{i} be rah\bar{e}t \bar{i}man\bar{o}m \check{c}\bar{i} k\bar{e} saxt\bar{e} del kandan\bar{e}$

چشم‌به‌راهت می‌مانم، چراکه دل‌بریدن از تو سخت است (حیدری نوروژی، ۱۳۹۰:

۷۶).

بخش دوم، دیر به معنی طولانی و دراز (Horn, 1893: 123)، از پهلوی ساسانی $d\bar{e}r/dagr$ ، پارتی drg (Makenzi.1971: 26 & Nyberg.2003: 56)، که به اوستایی $dar\bar{e}ga/dar\bar{e}ya$ (Bartholomae, 1904: 693)، و فارسی باستان $darga$ برمی‌گردد، و ریشه در هندوایرانی $*d\bar{r}Hg^ha$ (Schmitt, 2014: 165) و هندواروپایی $*dlh_1ngos$ دارد

(Mallory, 1997: 357). هوبشمان، تطبیق واژه *dēr* را از فارسی باستان *darga* درست می‌داند و احتمال می‌دهد تحول این واژه همچون واژه اوستایی *anayranām* به پهلوی *anērān* و فارسی نو *anīrān*، و اوستایی *tiyri* به فارسی نو *tīr* بوده باشد (Hübschmann, 1895: 60, 249). از این رو، با توجه به این ریشه و ساختار، این واژه "زمان درازی ماندن، طولانی ماندن" یا همان منتظر عربی معنی می‌دهد.

< *man-dēr < *man-dagra < *man-dṛHgha < *men-dl̥h₁gnos
mandīr

هندواروپایی هندوایرانی فارسی باستان فارسی میانه لری بختیاری

۶- نتیجه‌گیری

همانگونه که آمد، واژه *گُند* به معنی تخم، در متون ایرانی باستان و میانه نیامده است. اما آنچه دربارهٔ تحول آوایی واژه *گُند* آورده شد، چند احتمال برای آن وجود دارد: نخست اینکه این واژه با توجه به قواعد تحول آوایی می‌تواند نه از دوران هندواروپایی بلکه از زبان یونانی وارد زبان‌های ایرانی باستان شده باشد، یعنی زمانی که پارسیان با یونانیان ارتباط برقرار کردند. دو دیگر اینکه واژه *گُند*، تحولی خلاف قاعدهٔ تحول آوایی داشته باشد و مستقیم از این ریشه آمده باشد که دور است. سه دیگر اینکه این واژه را از ریشه و ساختاری جداگانه بپنداریم که همان *gēu/gəu/gū* به معنی خم شدن، گنبد، هلالی شکل است. در فرهنگ عامه، فرد دلاور را *گُنددار* خطاب می‌کنند که شاید دلاوری یکی از ویژگی‌های سپاهیان بوده باشد.

واژه *مندیر* هم همانگونه که مشاهده شد، به احتمال بسیار با جایگزین شدن واژه‌های عربی به جای پهلوی ساسانی پس از فتوحات مسلمانان، جای خود را به منتظر عربی در زبان فارسی داده است؛ اما از آنجاکه گویش‌ها، نشان‌دهنده و نگاه‌دار نیای خود هستند، این

واژه در گویش لری _شاخهٔ بلافصل پهلوی ساسانی_ به جا مانده است.

کتابنامه

- اشمیت، رودیگر (۱۳۸۳)، *راهنمای زبان‌های ایرانی*، ج ۲، تهران: ققنوس.
- حیدری نوروبی، عباس (همایون بختیاری)، (۱۳۹۰)، *غم شیرین*، اهواز: مازیار.
- خلف تیریزی (برهان)، محمدحسین (۱۳۴۲)، *برهان قاطع*، ج ۳، تهران: کتابفروشی ابن سینا.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۳)، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران: بنیاد میراث ایران.
- مددی، ظهراب (۱۳۹۲)، *واژه‌نامهٔ زبان بختیاری*، اهواز: آیات.
- معینی سام، بهزاد (۱۴۰۱)، *خاستگاه اقوام ایرانی، هندواروپاییان*، ج ۱، تهران: آوای خاور.
- معینی سام، بهزاد؛ و سارا محمدی اوندی (۱۴۰۲)، *سرگذشت دگرگونی آواهای زبان فارسی*، تهران: آوای خاور.
- مقصودی، اسکندر (۱۴۰۲)، *ادبیات آهنگین بختیاری*، تهران: ایل دخت بختیاری.
- نفیسی، علی‌اکبر (۲۵۳۵)، *فرهنگ نفیسی*، ج ۴، تهران: کتابفروشی خیام.
- نیرومند، محمدباقر (۱۳۷۰)، *واژه‌نامه‌ای از گویش شوشتری*، تهران: فرهنگستان زبان ایران.

Anonby, Erik & Asadi Ashraf (2014), *Bakhtiari Studies: Phonology, Text, Lexicon*, Sweden.

Bartholomae, Ch. (1904), *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.

Beekes, R.S.P. (1995), *Comparative Indo-European Linguistics*, Amsterdam/Philadelphia.

Brown, Keith (2009), *Concise Encyclopedia of languages of the World*. London.

Cheung, J. (2007), *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, Leiden-Boston.

Chyet, Michael, L. (2003), *Kurdish- English Dictionary, Ferhenga Kurmanci- Inglizi*, New haven & London.

Durkin-Meisterernst, D. (2004), *Dictionary of Manichaeian Middle Persian and Parthian*. London.

Frye, Richard N (2008), *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, Vol 4. Cambridge.

Garthwaite, Gene R. (2009), *Khans ans Shas, a History of the Bachtari Tribe in Iran*, Londoan & New York.

Gharib. B (1995), *Sogdian Dictionary*, Tehran.

Herodotus (1922), *Histories*. Vol. I., Translated by Goldy, Massachusettes.

Horn, P. (1893), *Grundriss der Neupersischen Etymologie*, Strausburg.

_____ (1901), *Neupersiche Schriftsprache. In Grundriss der Iranischen Philologie*, Strassburg.

Hübschmann, H. (1895), *Persischen Studien*, Strassburg.

Kapović Mate (2017), *The Indo-European Languages*, London and New York.

Kellens, Jean (1995), *Liste du Verbe Avestique au un appendice sur l'orthographe des racine Avestiques*, Wiesbaden.

Klein, Jared & Joseph Brian (2018), *Handbook of Comparative and Historical Indo-European Linguistics*, Berlin.

Lubotsky, A. (2007), *Proto-Indo-European Etymology Dictionary*, Moscow.

Lurimer, Major D. L. R. (1921), *The Phonology of the Bakhtiari, Badakhshani and Madaglashti Dialects of Modern Persian with Vocabulary*, London.

Mallory, J. P & D. Q. Adams (1997), *Encyclopedia of Indo-European Culture*, London & Chicago.

Mackenzie, D. N. (1971), *A Coincise Pahlavi Dictionary*, London.

Mayrhofer Manfred (1956), *Kurzgefasstes Etymologisches*

Wörterbuch des Altinischen, Heidelberg.

Mayrhofer, M. (1992), *Etymologisches wörterbuch des Altindoarischen*. Band I. Heidelberg.

Minorsky, V. (1945), «The Tribes of Western Iran», *The Journal of the Royal Anthropological of Great Britain and Ireland*, Vol. 75. NO ½: 122- 140.

Monier-Williams, M. (1999), *A Sanskrit-english dictionary*. Delhi.

Nyberg, H. S. (2003), *A Manual of Pahlavi*, Tehran.

Payne, J. R. (2009), *Iranian Lnguages*, Edited by Bernard Comri in the World's Major Lnguages, London & New York.

Pokorny, Julius (1930), *Indo-Germanisches Etymologisches Wörterbuch*, München.

Rix, Helmut (2001), *Lexicon der indogermanischen verben*, Wiesbaden.

Rizgar, Baran (1993), *Kurdish-English Dictionary*, London.

Schmitt, Rudiger (2014), *Wörterbuch der Altpersichen Königsinschriften*, Wiesbaden.

_____ (1989), *Compendium Linguarum Iranicarum*, Wiesbaden.

Socin, Albert (1901), *Die Sprache der Kurden*, In Grundriss der Iranischen Philologie ..., Strassburg.

Windfuhr, G. (2009), *The Iranian Languages*, New York.

The Words Gōnd (testicle) and Mandīr (waiting) in the Bakhtiari Dialect

*Behzad Moeini Sam**

*Sara Mohammadi Avandi***

Abstract

With the rise of the pre-Islamic Iranian dynasties, interactions with the ancient Mesopotamian civilizations, Greece, and Rome commenced with the Medes and persisted until the conclusion of the Sassanid dynasty. Consequently, these connections brought numerous loanwords into the Old Persian language. Moreover, Ancient Iran faced numerous invasions by various tribes, resulting in the destruction of written documents. The final invasion coincided with the Arab invasion, which supplanted the Arabic language and obliterated numerous written works; only a handful of texts survived, particularly those connected to religious writings. Consequently, many words were substituted with those from the prevailing language. Nevertheless, as dialects represent their forebears, they have preserved the ancient terms. Currently, in the Lorish dialect, rather than using the Arabic term for testicle or the Persian word *xāyēh*, they employ the term for testicle (*gōnd*), and instead of waiting, they utilize the term for *mandīr*. The objective of this study is to explore the terms *gōnd* and *mandīr* in the Lorish dialect and to understand the structure these terms have adhered to. Based on this, the approach involves identifying the word's root and its grammatical structure, as well as the ancient linguistic framework they adhered to. Ultimately, by analyzing terms from the same Indo-European and ancient Iranian lineage, the term *gōnd* is more likely to have originated as a loanword from Greek in ancient Iranian languages, while the term *mandīr* also derives from an ancient Iranian structure.

Keywords: Old Iranian, Bakhtiari Dialect, Gond, Mandīr, Loanword, Root

* PhD in Ancient Iranian Languages, Associate Professor, Department of Persian Literature, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University, Izeh Branch

** MA in Persian Literature, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University, Izeh Branch