

سخنرانی‌های محققان مرکز مردم‌شناسی ایران

در

مفیتین کنگره تحقیقات ایرانی (دانشگاهی ایران)

شهر نورما ۲۵۳۵

از انتشارات

وزارت فرهنگ و هنر

مرکز مردم‌شناسی ایران

سخنرانی محققان مرکز مردم‌شناسی ایران

در

مفتمین کنگره تحقیقات ایرانی (دانشگاهی ایران)

شهریور ۱۳۳۵

از انتشارات

وزارت فرهنگ و هنر

مرکز مردم‌شناسی ایران

سخنرانیهای محققان مرکز مردمشناسی ایران
در

هفتمین تحقیقات ایرانی (دانشگاه ملی ایران)

شهریورماه ۲۵۳۵

ناشر: مرکز مردمشناسی ایران - وزارت فرهنگ و هنر

تنظیم و امور فنی چاپ: ایمانی نامور

اقتباس و ترجمه بدون اجازه کتبی «مرکز مردمشناسی ایران» ممنوع است.

۱۵۰۰ نسخه از این مجموعه در مهرماه ۲۵۳۶ شاهنشاهی در چاپخانه زیبا چاپ و صحافی شد.

پژوهش را از راه گفتار و نوشته می‌توان با جمع در میان نهاد. تفاوت در این است که از طریق گفتار پژوهشگر با شنوندگان آگاه رویارو می‌شود و در این رویارویی، که با بحث و گفتگو همراه است، زوایای تازه‌ای پیش چشم می‌آید و از نقائص تحقیق کاسته می‌شود.

پژوهشگران مرکز مردم‌شناسی ایران با شرکت در مجامع علمی قصد آن دارند که از خلال گفتگوها به نتایجی دست یابند و پژوهشهای خود را با نقائصی کمتر و مفاهیمی ژرف‌تر انتشار دهند.

در هفتمین کنگره‌ی تحقیقات ایرانی که در هفته‌ی اول شهریور ۲۵۳۵ در دانشگاه ملی ایران برگزار شده‌است، از پژوهشگران مرکز مردم‌شناسی ایران شرکت کردند و خلاصه‌ای از تازه‌ترین پژوهشهای خود را در زمینه‌ی مردم‌شناسی و فرهنگ عامه‌ی ایران در شعبه‌ی مردم‌شناسی و فرهنگ عامه ارائه دادند. متن کامل این خطابه‌ها در این مجموعه به چاپ رسیده است تا همزمان با تشکیل مجمع جهانی سخنرانی و بحث و گفتگو در باره‌ی مردم‌شناسی و فرهنگ عامه‌ی ایران در دانشگاه اصفهان میان دانشمندان و پژوهشگران ایرانی و خارجی شرکت کننده در نخستین جشن فرهنگ مردم‌پخش شود.

همچنین مرکز مردم‌شناسی ایران تصمیم دارد سخنرانیهای پژوهشگران خود را از این‌پس همه‌ساله در مجموعه‌هایی جداگانه انتشار دهد و در اختیار علاقه‌مندان بگذارد. امید است این خدمت مورد قبول ارباب فضل قرار گیرد.

محمود خلیقی

مدیرکل مرکز مردم‌شناسی ایران

و

مدیر جشن فرهنگ مردم

فهرست مطالب

صفحه	سخنران	عنوان سخنرانی
۱	علی بلوکباشی	نقش و موقع زن در جامعه روستائی ایران
۱۵	پرویز اذکائی	بیرونی از دیدگاه مردم شناسی
۲۱	حسینعلی بیهقی	بررسی مهاجرت در روستای فوجرد شهرستان گرگان
۲۸	هوشنگ پورکریم	گالش ها و تقسیم کار
۴۵	محسن میهن دوست	پویایی قصه در فرهنگ فکری مردمان
۵۳	محمدحسین باجلان فرخی	تحلیل بر چل سروهای لری
۷۲ - ۸۹	محمد میرشکرانی	پایگاه اجتماعی تعزیه خوانی در تفرش

نقش و موقع زن در جامعه روستائی ایران

علی بلوکباشی

تا يك قرن پیش بیشتر جامعه شناسان و نویسندگان غربی تصور میکردند که در جامعه‌های ابتدایی زن همچون شیئی مال و ملکی بود که خرید و فروش میشد، و مرد با او چون يك بنده یا يك حیوان رفتار میکرد. این دانشمندان میگفتند که زن در جامعه ابتدایی پایگاه و اعتباری نداشت و از احترام جامعه برخوردار نبود. روابط میان جنسهای مخالف کمی برتر از روابط میان حیوانات پست‌انگاشته میشد. این نظرها و داوریه‌ها بیشتر مبتنی بود بر گزارشهای ناقص و سستی که مشاهده‌گران غربی از جامعه‌های ابتدایی و فرهنگهای غیر غربی داده بودند. این گزارشگران در نقل مشاهدات خود بیشتر تابع عواطف و احساسات بودند تا که خرد و اندیشه. مثلاً «بارتلمه» خاورشناس آلمانی درباره حقوق زن در امپراتوری ساسانی میگفت که زن در دوره ساسانی شخصیت حقوقی نداشت و همچون شیئی پنداشته میشد، او چیزی بود که به مرد تعاق داشت و از آن او بشمار میرفت. مرد بر او تسلط داشت و این تسلط از ناحیه پدر، شوهر و پس از مرگ یکی از آنها از سوی جانشینان آنها بر او اعمال می‌شد.

امروزه بنحیث در یافته‌ایم که وضع و موقع زن در يك جامعه چه جامعه ابتدایی و چه جامعه پیشرفته - به وضع و موقع همه اعضای آن جامعه وابسته است و اختلاف و تفاوت‌های موجود میان جنسهای هر جامعه نتیجه وضع فرهنگی و اجتماعی همان جامعه‌ای است که در آن زندگی میکنند.

در جامعه روستایی ایران که هنوز ساخت تولیدی و اقتصادی آن مبتنی بر



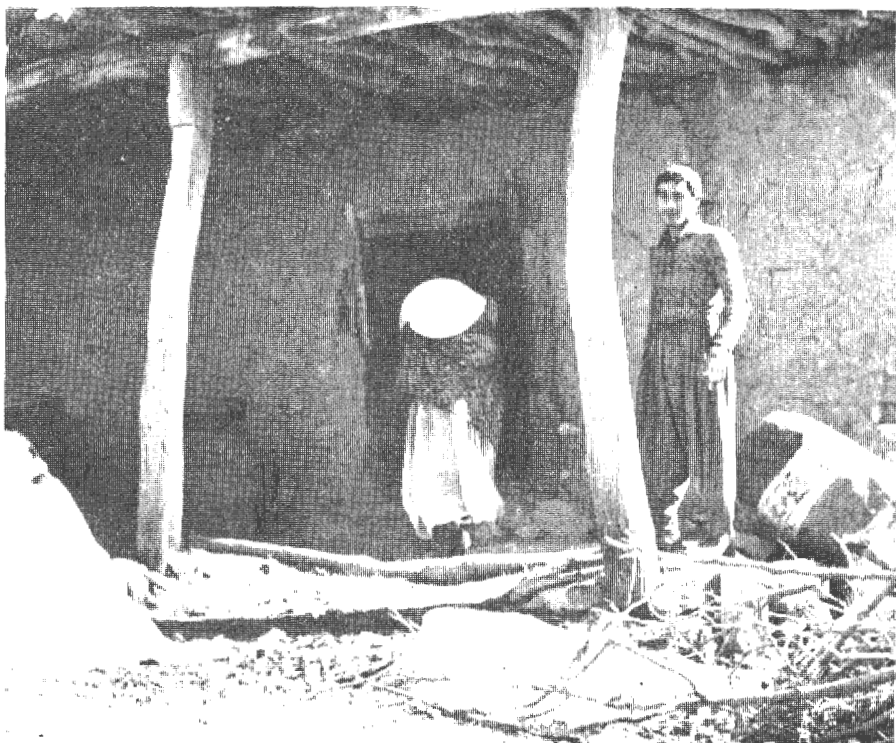
حصیربافی در چمخاله گیلان .

تکنولوژی ساده و ابتدایی است و شبکه مناسبات اجتماعی بیشتر بر اساس نظام تولید کشاورزی سنتی و روابط خویشاوندی است، ارزشهای فرهنگی و اجتماعی جنسها نیز در پیوند با اینگونه تکنولوژی و نظام شکلی تقریباً ابتدایی ساده دارند.

در جامعه روستایی ایران تقسیم کار میان جنسها بطور کلی مشخص تر از تقسیم کار در جامعه شهری است. در واحدهای روستایی هر دو جنس، یعنی زن و مرد، کار میکنند ولی کار مرد عموماً در تولید کالا و کار زن در جنب تولید و بیشتر در ایجاد رفاه خانواده و مرد بکار میرود. قلمرو فعالیتهای هر جنس معین و میان کار مردانه و کار زنانه تفاوت مشهود است. تفاوت کار و وظیفه نه تنها از لحاظ فیزیولوژیکی بلکه از لحاظ فرهنگی و اجتماعی نیز از یکدیگر متمایز است.

در تمایز و تفکیک کار و وظیفه میتوان چهار مالاک مهم جنس، سن، منزلت

اجتماعی و شایستگی یا مهارت را مشاهده کرد. از لحاظ جنس، بعضی کارها مناسب مردان و بعضی دیگر مناسب زنان تشخیص داده شده است. شیردادن به کودکان و مراقبت و مواظبت از آنان، انجام کارهای خانه مثل روفت و روب، پخت و پز، شست و شو، و کارهای ساده و سبک در مزرعه مانند نشا و و بچین، چای چینی، کمک در درو و خرمن و وظیفه زنان است و کارهای سنگین مثل شخم زنی و بطور کلی کشت و ورز، گاو و گوسفند چرانی، باغداری، بنایی و عملگی، شکار و رزم و وظیفه مردان. این کارها عموماً به جنبه فیزیولوژیکی و خصوصیات جسمانی دوجنس مربوط میشوند. کارهای دیگری وجود دارند که تفکیک و تخصیص آنها در میان دوجنس فقط به لحاظ فرهنگی و اجتماعی است. این گونه کارها براساس ویژگیها و ارزشهای گوناگون اجتماعی در هر جامعه فرق میکند. مثلاً شیردوشیدن گله گاو و گوسفند در برخی جامعه‌های ابتدایی و روستایی وظیفه زنان است و در برخی دیگر وظیفه مردان، و در هر یک از این دو نوع جامعه جنسی از انجام کار اجتناب میکنند یا



دهکدهٔ بایوه - مریوان، حمل کیسه‌های آرد به آسیاب .

قویاً منع میشود. این رفتار بستگی به چگونگی تلقی جامعه از زن و دام و به ارزشهای معنوی یا سمبلیکی دارد که جامعه برای یکی از آن دو قایل است.

تقسیم و توزیع کار بر اساس سن نیز تاحدی به لحاظ فیزیولوژی و نیروی جسمانی در میان هردو جنس تعیین میشود. مثلاً چراندن گله‌های کوچک بره و بزغاله در اطراف و حریم ده، یا گرداندن اردک و بوقلمون در مزرعه به کودکان پسر و دختر، آوردن آب از چشمه و قنات معمولاً به دختران و زنان بسیار جوان، چراندن گله‌های بزرگ گاو و



نمدمالی در پهلوی دژ



بخشی از فعالیتهای مربوط به نگهداری دامها و نیز شیردوشی در دهکدهٔ بایوه مریوان برعهده زنان است .

گوسفند در کوه و دشت و جنگل و آوردن هیزم از بیشه و جنگل، رزم و شکار به مردان جوان نیرومند، میوه چینی، علف چینی و وجین به زنان جوان و میانسال، ریش سفیدی و کنخدا منشی در مراعات و منازعات محلی، و رای زنی و تصمیم گیری در امور اجتماعی و سیاسی به سالخوردگان که از تجربه و درایت و خرد بیشتر برخوردارند، سپرده میشود.

منزلت اجتماعی نیز در توزیع و تخصیص کار و وظیفه میان افراد و گروه هانیز در جامعه های روستایی ایران تاثیر دارد. در این مورد تقسیم کار با کیفیت منزلت و پایگاه اجتماعی تفویض شده به افراد در جامعه مطابقت دارد. مثلاً اعضای خانواده خان و بیك ایل، یا ارباب و مالک ده همان کار و وظیفه ای را به عهد ندارند که عامه ایل یا دهاتی یا زارع و رعیت به عهد دارند. زنان خانواده رئیس و مالک ایل و ده معمولاً برای پختن نان به تنورخانه، یا برای آوردن آب به چشمه نمی روند، یا شیر گله را - در جامعه ای که شیردوشی وظیفه زنان است، نمیدوشند.



پرورش کودکان از جمله وظایف اصلی زن ایرانی است. تصویر مادری را در کنار گهواره فرزندش در روستای ویکین قزوین نشان می‌دهد.

آخرین ملاک تقسیم کار مبنی بر مهارت و قابلیت افراد است. در این مورد افراد زن و مرد بر حسب هنر و مهارتشان به برخی کارهای ویژه از قبیل سفالگری (که بیشتر کار مردان است) قالببافی و جاجیمبافی (که بیشتر کار زنان است)، نمدمالی (جایی زنان نمدمیالند و جایی دیگر مردان و می‌توان گفت که کار مشترک زنان و مردان است)، سوزن دوزی، پشم و فخریسی (که هر دو کار زنان است) و کارهای دیگر دستی می‌پردازند.

در جامعه روستایی ایران معمولاً زن در کار مردان و مرد در کار زنان مداخله نمی‌کنند. زنان در فعالیتهای سیاسی و اجتماعی که به کل جامعه مربوط است شرکت نمی‌کنند و سهم و نقشی ندارند. مناسک و شعائر جمعی مذهبی، مجمعهای قضایی، اقتصادی و سیاسی روستایی عموماً بی‌حضور و شرکت زنان تشکیل و تصمیمات مهم بی‌مشاوره و رای آنان

اتخاذ و اجرا میشود. در مراسم شادی و عروسی که زن و مرد باهم شرکت میکنند معمولاً دو جنس جدا ازهم به شادی ورقص و پایکوبی میپردازند، مگر در میان برخی از عشایر که در رقصهای جمعی گاه مرد و زن باهم شرکت میکنند.

در فرهنگ روستایی زن آزادی عمل در گزینش شوهر ندارد. او نمی تواند باهر مردی که دوست دارد یا می پسندد ازدواج بکند. پدر و مادر، و در نبود آنان، عمودائی تنها کسانی می باشند که درباره ازدواج دختر تصمیم میگیرند. ازدواج دختر بی رضایت و دخالت پدر و مادر انجام نمی پذیرد. دختر هیچگاه درباره شوهر آینده اش یا انتخاب او اظهار نظر نمی کند و در بست تابع نظر و میل پدر و مادر است. چنین شیوه همسرگزینی کاملاً باموازی فرهنگی جامعه مطابقت میکند و خواستها و نیازهای فیزیولوژیکی و طبیعی مغلوب ملاحظات و معیارهای فرهنگی و اجتماعی است.

در جامعه روستایی عشق و ورزی و مغالزه حتی گفتگوی پنهانی میان دختران و



در بختیاری نیز مانند دیگر ایلات ایران نان پزی از وظایف زنان است.

پسران جوان، قبل از ازدواج ممنوع و تقریباً غیرممکن است. اما گاهی اتفاق می افتد که پسر و دختری در راه چشمه یا به هنگام علفچینی یا بر سر بام و سر کوی همدیگر را ببینند و با هم حرف و سخنی کوتاه رد و بدل کنند. اگر این رفتار ساده به نگاه تیزبین مرد یا زنی روستایی بیاید، کافی است که دیگر کوس رسوایی دختر در ده کوبیده شود و حرمت اجتماعی او از میان برود و به زبان خودمانی بی آبرو شود. داستان دلباختگی و عشق و عاشقی، که در زندگی واقعی روستا «تابو» و حرام است، در قصه ها و ترانه ها و تصنیفها آزادانه توصیف میشود. رویاها و آرزوهای جوانان باشکوه ها و فریادهاشان همه در افسانه ها و ترانه ها تصویر شده اند.

وظیفه و نقش زن با ازدواج مشخص و معین میشود. «اوانس - پریچارد»، مردم شناس فقید انگلیسی، در یک سخنرانی زیر عنوان «موقعیت زن در جوامع ابتدایی و جامعه ما» ازدواج را تنها یک رابطه ارگانیکی یا حیوانی نمیداند. او میگوید ازدواج توافق و سازی است دوجانبه میان زن و مرد در برخی روابط اجتماعی.

در فرهنگ روستایی ایران شوهر نکردن خلاف قاعده اجتماعی است و بی شوهر بودن زشت و عیب بشمار می آید. زنی که بی شوهر بماند جای و مقامی ندارد و جامعه برای او ارزش و اعتباری قایل نیست. در این فرهنگ یک زن شوهر نکرده وسیله ای ندارد که بتواند با آن زندگی خود را بگذراند و امرار معاش کند.

زن و مرد روستایی وقتی که خیلی جوانند ازدواج میکنند. معمولاً پسران در سن ۱۸ سالگی و دختران زیر سن ۱۸. در این جامعه ها زنان شوهر کرده به سن ۱۲ تا ۱۵ نیز زیاد است.

در ایران امروز مذهب چند زنی را تجویز نمیکند ولی قانون منع، مگر در صورت ارائه دلیل. در جامعه روستایی بویژه میان گروه های قومی مانند کردان، بلوچها و لرها چند زنی از قدیم رسم بوده و هنوز هم علی رغم منع قانونی کمابیش متداول است. نظام چند زنی در جامعه روستایی یکی از عاملهای باشوهر بودن همه زنان است. همچنین یکی از عوامل نبودن زن روسپی در جامعه روستایی، شوهر داشتن همه زنان و زود ازدواج کردن دختران و پسران است. زن وقتی شوهر میکند خود را تادم مرگ به شوهر وابسته میداند و بنابراین مثل فقط «گور و بیل و کلنگ گور کن میتواند آن دور از هم جدا بکند». زن روستایی از شنیدن اینکه در جامعه شهری زنانی هستند که شوهر نکرده اند و با اصطلاح بیوه دخترانند تعجب و حیرت میکند و به آنان بدیده تحقیر می نگرد.

در پاره ای از روستاها پرداخت شیربها هنوز متداول است. مقدار شیربها بستگی به شأن و پایگاه خانواده دختر دارد. شیربها به گونه پول نقد یا طلا و جواهر یا گاو و گوسفند از سوی خانواده پسر به پدر دختر قبل از عقد دختر و پسر پرداخت میشود. در دهکده هایی که هنوز پرداخت شیربها رسم است یکی از راههای ندادن شیربها مبادله دختر میان دو



نخ‌ریسی در رامیان - گرگان .

خانواده است. در برخی از فرهنگهای روستایی، که ازدواج دختر عمو - پسر عمو بر سایر گونه‌های ازدواج ترجیح داده میشود، و باصطلاح می‌گویند که عقد آنها در آسمان بسته شده»، اگر شیربها مرسوم باشد، میان عموزادگان رد و بدل نمی‌شود. «فردريك بارث»، مردم شناس نروژی در مقاله‌ای زیر عنوان «زناشویی با دختر عمو در کردستان» در توجیه شکل زناشویی میان دختر عمو و پسر عمو مینویسد: «دادن دختر به پسر برادر خردمندانه و درست به نظر می‌آید. چون که پدر دختر، شوهر فرزندش را می‌شناسد و بعد از ازدواج هم حق دارد که مراقب رفتار او با دخترش باشد. چون در جامعه کرد، عموها زناشوئیهایی میان خانواده‌هایی که باهم در شأن و پایگاه اجتماعی برابر و یکسانند انجام میشود، بنابراین هیچکس در این قوم از لحاظ منزلت اجتماعی و عواطف خانوادگی نزدیکتر از عموزادگان بیکدیگر نیستند. اهمیت این شیوه همسرگزینی یکی هم حفظ ملك و میراث در درون گروه

و خانواده است .

در فرهنگ روستایی، خانواده بافرزند از اعتبار و ارج ویژه‌ای برخوردار است. خانواده‌ای که فرزند دارد به آن خانواده‌ای که بی‌فرزند است برتری دارد. زاد و ولد عموماً در خانواده‌های روستایی زیاد است. هر زن و شوهری میل دارد که فرزندان بسیار، بخصوص پسر، داشته باشد. پدر و مادری که پسران فراوان دارند در جامعه روستایی احترام و اعتباری بیشتر دارند. دکتر جمشید بهنام در توجیه فرهنگ در خانواده سنتی در مقاله‌ای



پارچه‌بافی در رامیان - گرگان .

مینویسد «چون هدف اصلی ازدواج ویا لااقل مهمترین هدف آن تولید نسل است لذا خانواده بی فرزندی را محکوم میکند و همان اندازه که مادر بودن اهمیت دارد قدرت جنسی در جوییت مرد نیز مهم است. زن با مادرشدن میتواند قدر و ارزش بیابد چون جامعه فقط به مادر احترام میکند». اصولاً خانواده‌ای که بی‌فرزند است، نه تنها در جامعه روستایی با خانواده فرزنددار همسنگ و همشان نیست، بلکه آینده آن خانواده نیز متزلزل و بی‌ثبات است.

در فرهنگ روستایی بچه کشی و سقط جنین به شیوه‌های متداول شهری معمول نیست. زنان روستایی از روشها و وسایل جلوگیری آبستنی به شکل شهری و مدرن آن آگاهی ندارند. سقط جنین و جلوگیری از آبستنی در جامعه روستایی نامشروع و حرام و زشت شمرده میشود. بی‌بچه بودن خانواده‌ها عمدی و به دلخواه نیست. فرزند نیاوردن برای زن روستایی عجیب و ناگوار است. زن نازا و سترون اهمیت کمتری از زن بزا دارد. نازا بودن و بچه نیاوردن زن موجب سستی و گاه گسستن پیوند زناشویی میشود.

موافق با نوشته کتاب **ساختهای خانواده و خویشاوندی در ایران**، خانواده در جامعه روستایی ایران جزیی است از شبکه خویشاوندی. جوان روستایی پس از ازدواج، اگر در خانه پدر جا و اثاقی داشته باشد، زنش را به خانه پدر می‌آورد و چنانچه جایی نداشته باشد در جوار پدر در خانه‌ای دیگر زندگی میکند ولی از لحاظ اقتصادی و اجتماعی به خانواده پدر وابسته است. شوهر تنها کسی نیست که از زنش انتظار دارد کار کند و فرزند بیاورد، بلکه عموماً افراد گروه شبکه خویشاوندان نیز همین انتظار را از او دارند. زن تنها عروس مادر شوهر و پدر شوهر نیست، بلکه عروس نزدیکان شوهر در شبکه خویشاوندی هم میباشد و همه او را عروس خطاب میکنند. در فرهنگ سنتی ایران، بویژه فرهنگ روستایی، این نظر دقیقاً صدق می‌کند که مفهوم زن با مفهوم ناموس مرد و خانواده او توأم است. لزوم حمایت از ناموس خانواده نه تنها وظیفه پدر و برادر و شوهر است، بلکه تمام افراد مذکر گروه خویشاوندی چنین تعهدی دارند.

در جامعه روستایی طلاق بندرت رخ میدهد. در این فرهنگ طلاق واقعه‌ای است زشت و ناپسند. مهمترین عامل بروز گهگاه طلاق، زنا یا سترون و نازا بودن اوست. با این که جامعه روستایی ایران بچه نیاوردن زن راناشی از بیماری و ناتوانی زن می‌پندارند، و طبق قوانین شرعی و عرفی مرد میتواند زنش را بعلت نازایی طلاق بدهد، ولی چون طلاق اصولاً در فرهنگ روستایی زشت انگاشته میشود، مرد از این کار غالباً اجتناب میکند و فقط بگرفتن زنی دیگر اکتفا میکند.

اگر گاهی موردی برای طلاق پیش بیاید، معمولاً به رضایت و حضور دو سو، یعنی زن و شوهر نیاز نیست، بلکه تنها حضور و رضایت یک‌جانبه مرد برای ابطال زناشویی کافی است. زنی که شوهری بد رفتار و بدخو و حتی علیل و بیمار دارد و زندگی تلخ و سخت



قالی بافی در پهلوی دژ - گرگان .

و ناگواری را با او میگذرانند بدرت به فکر جدا شدن از او می افتند. ممکن است زن به شکایت از شوهر به خانه والدین خود برود ولی هیچگاه به فکر طلاق نمی افتد. زن مطلقه در فرهنگ سنتی منزلت و شان و اعتباری ندارد و کمتر مردی است که به ازدواج با او میل و رغبت نشان بدهد.

زن اگر شوهرش بمیرد و بیوه بشود طبق قوانین شرعی و عرفی به هر که بخواهد میتواند شوهر بکند، ولی معمولاً برادر یا اگر متوفی برادر نداشته باشد یکی از مردان خویشاوند نزدیک شوهر متوفی او را به زنی میگیرد تا حرم و فرزندان برادر خود را در جامعه از بی حرمتی و فلاکت حفظ کند.

بطور کلی مردان ترجیح میدهند که با دختر ازدواج بکنند تا که بیوه زن، بیوه زن بخت و اقبال خوبی برای ازدواج ندارد. ارزش و اعتبار و موقع و مقام بیوه زن در ادبیات شفاهی فرهنگ روستایی بویژه در ترانه ها و ضرب المثلهای یاد شده، یک ترانه کردی میگوید: «بیوه زن را برای چه میخواهم، خدا مال بدهد دختر که قحط نیست». این ترانه علاوه



مادری از ایل بختیاری بهنگام بافتن موهای دخترش .

بر اینکه پایگاه بیوه زن را در جامعه مینماید، همچنین آشکار میکند که ازدواج با بیوه زن ارزان است و هزینه ای ندارد در صورتی که ازدواج با دختر گران است و پول فراوان میخواهد .

یک ترانه دیگر میگوید :

« هفت تا بیوه زن به یک مرغ، همه شان به قربان جیغ دختر کی. »

در جامعه روستایی اقتدار در بیرون و درون خانه با مرد است. بقول جمشید بهنام « روابط میان زن و شوهر و والدین و فرزندان بر اساس مجموعه ای از اصول اخلاقی و الگوهای رفتاری از پیش معین شده است ». زن و فرزندان هیچگاه در برابر اقتدار و قدرت شوهر و پدر به مقابله نمی ایستند و بر سر آن آن منازعه نمیکند و با میل و رغبت این اقتدار را می پذیرند و به آن گردن می نهند و احترام می گذارند.

دختر و پسر تا کودکی بیشتر تحت سلطه و نظارت مادرانند. وقتی به نوجوانی میرسند، نفوذ و سلطه مادر بر پسر کمتر و حتی به صفر میرسد و پسر کاملاً تحت اقتدار و

تسلط پدر درمی‌آید. ولی دختر تقریباً زیر نظر و قدرت مادر باز میماند و در موقع ضرورت بخصوص بهنگام ازدواج نقش مقتدر و وظیفه اساسی پدر باز آشکار میشود. بطور کلی تا وقتی که دختر در خانه والدین است تحت اقتدار پدر و مطیع اوست و وقتی که ازدواج کرد تحت اقتدار شوهر در می‌آید. «جان بیتی» در کتاب فرهنگهای دیگر در باره حقوق و قیود متقابل میان مرد و زن مجموعاً سه نوع حقوق برای شوهر در جامعه‌های ابتدایی با نظام پدرتباری ذکر میکند که دقیقاً با حقوقی که شوهران بر زنان در جامعه روستایی با نظام پدرتباری ایران دارند صدق میکند. اول حقوق اقتصادی در خانواده. یعنی حقوق بر حاصل کار زن. این حقوق تازن دخترخانه است معمولاً در دست پدر یا برادر بزرگ خانواده است و پس از ازدواج به شوهر منتقل میشود. دوم حقوق بر روابط جنسی. دختر تا در خانه والدین است جسم خود را برای شوهر حفظ میکند و پدر و برادران نیز خود را مسئول حفظ ناموس دختر و خواهر خود میدانند. وقتی که دختر ازدواج کرد جسم خود را به شوهر می‌سپارد و دیگر حتی بر جسم خود ندارد. سوم بر فرزندان زن که بالفعل و بالقوه از آن شوهر است.

دختران در خانه والدین خود از رفتار مادر الگو میگیرند و میکوشند رفتار خود را با رفتار او مطابق کنند. دختر با گرفتن الگوهای رفتاری از مادر که نمودی است از رفتار زن در جامعه روستایی، خود را چون یک زن ایده‌آل در فرهنگ روستایی تصور میکند. بازتاب این نظام تربیت اجتماعی در ادبیات و روایات شفاهی روستائیان مشهود است. ضرب‌المثلی میگوید «مادر را ببین و دختر را خواستگاری کن. یا در یک بیت کردی آمده که «باغبی پرچین زینتی ندارد، دختر بی‌مادر قیمتی».

* این سخنرانی تلخیصی است از تحقیق جامعی که سخنران در مدت چند سال بررسیهای پراکنده و پژوهشهای میدانی در ایلات و عشایر و روستاهای ایران انجام داده. در زیرنام و مشخصات دقیق منابعی که در این سخنرانی ذکر و از آنها سودبرده شده برای استفاده بیشتر علاقه‌مندان داده می‌شود.

۱ - بهنام، جمشید، *ساختهای خانواده و خویشاوندی در ایران*. چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۲.

۲ - بهنام، جمشید، «درباره خانواده و فرهنگ در ایران». مجموعه سخنرانیهای دومین دوره جلسات سخنرانی و بحث درباره خانواده و فرهنگ. اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر، آبان ۱۳۵۴.

۳ - بارتلمه، کریستین، *زن در حقوق ساسانی*. ترجمه ناصرالدین صاحب‌الزمانی. تهران، ۱۳۴۴.

بیرونی از دیدگاه مردم شناسی

پرویز اذکایی

مردم شناسی، یکی از جنبه های متعدد علمی ابوریحان بیرونی است که گرچه از لحاظ نظری ورده بندی علوم، علمی مستقل به شمار می آید، لکن از جهت روش شناسی - یعنی «استقراء» - با دیگر علوم، تجربی و انسانی - اجتماعی که بیرونی در آنها صاحب تحقیقات و نظرات و استناد و پیشواست، همبستگی دارد.

سخن گفتن از این یک جنبه ی علمی وی در این مدت کوتاه، نه تنها ایجاز مخل، بل امری بسیار مشکل و تقریباً محال و ناممکن است. لیکن گفته اند:

آب دریا را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید

بیرونی شناسی، دانشی نیست که دیری بر آن گذشته باشد و همه ی زمینه های پژوهشی آن بتمامی و به دقت مشخص و متمایز و مواد و بررسی های هر یک از آن زمینه ها یکجا و فراهم و فرا دست آمده باشد تا بتوان با آگاهی های مقدماتی که مشغولان هر رشته ی خاص، از موضوعات مربوط بخود، راجع به بیرونی، دارند، بی مقدمه یا با اشارتی کوتاه به مقدمات، وارد بحث اصلی و اساسی در آن زمینه ی خاص شد.

مردم شناسی، همچون نجوم و ریاضیات و کانی شناسی و جغرافیا و تاریخ و داروشناسی و جز اینها، یکی از زمینه های پژوهشی بیرونی شناسی است و چنانکه گفته آمد در روش شناسی با آنها هنباز است.

(۱) - این خطابه ی بیست دقیقه یی، در هفتمین کنگره ی تحقیقات ایرانی، خلاصه یی است از رساله ی تفصیلی سخن گو به همین عنوان.

باری، اگر چه در باره‌ی تاریخ مردم‌شناسی در ایران و اسلام، بیشتر چیزی نوشته‌ام که ممکن است حاضران گرامی خوانده باشند (۱)، اینجا نیز به اشارتی کوتاه بسنده می‌کنم و این بدان جهت است که وقتی اصطلاح کلی مردم‌شناسی را که ظاهراً اصطلاحی نوین و مفهومی غربی است که چهارپنجاه سال است در میان ما رایج شده، در مورد برخی از آثار بیرونی (در گذشته‌ی ۹۵۷ سال پیش) به عنوان مطالعات و تحقیقات مردم‌شناختی یا مردم‌نگارانه‌ی او به کار می‌بریم، امری غریب و به دور از ذهن و خاطرنساز و هم در اینجا، مستند به مدارک و ادله‌ی نقلی و شواهد برهانی، منتها بی‌هیچ مقدمه‌بگویم که بیرونی نخستین کسی است که روش تکامل یافته‌ی امروزی را در علوم انسانی آفرید و به کار برد، یعنی تقریباً پانصد سال پیش از «فرانسیس بیکن» انگلیسی (۱۵۶۱-۱۶۲۶م) که به قول محقق: «در ستایش از شیوه‌ی خود، سخن را به درازا کشانده، درحالی که خود او هرگز بر این ضابطه اقدام به پژوهشی نکرده است تا صحیحاً یک نمونه‌ی عملی از آن به دست داده باشد.» (زندگینامه‌ی بیرونی، ص ۱۳۲).

همه می‌دانیم و مخصوصاً حاضران در این جلسه کاربرندگان آن هستند، روش مردم‌شناسی را، که عبارت است از «استقراء»، یعنی کاربرد مشاهده و تجربه و بعد تحلیل نموده‌ها و تعلیل قضایا. باز همه می‌دانیم که این روش، شناخت و کاربرد آن یعنی بقاعده و قانون آمدنش در مرحله‌ی نظر و اعمال و کارآیی‌اش در جریان عمل، همین‌طور به این سادگی‌ها و این چنین که ما امروزه به راحتی بدان می‌پردازیم حاصل نیامده است. نه خلق الساعه بوده، نه از آغاز، تکامل یافته بوده و نه، از همه مهمتر، به آسانی پذیرفته می‌حافل علمی کهن گردیده. بلکه به عکس، رایج شدن و کارآمدی و کاربرد آن، چنانکه می‌دانید همراه با مبارزات اجتماعی و پیکارها و درگیری‌ها با مراجع قدرت زمان و متعصبان، و در صدر آنان علمای الهی غرب، و همچنین شرق، یعنی متکلمان مسیحی در عهد مدرسه گرایی غربی، و متکلمان اسلامی سنت گرا در شرق مانند «اشعری» و «امام غزالی» و جز اینان بوده است.

آری، روش شناسی معاصر عوام را - یعنی «استقراء» - که از رنسانس بعد رایج شده و تکامل یافته، در آخرین تحلیل باید همانا پدیده و هدیه‌ی تمدن بورژوازی غرب در قرون جدید دانست، هم چنانکه در دوره‌ی پیش از آن، یعنی قرون وسطای قنودالیت، روش شناسی حاکم و رایج در آن عصر مدرسه گرایی، همانا «قیاس»، یعنی روش برهانی ارسطویی و منطق صوری بوده است. (۳)

(۲) - رش: مجله‌ی مردم‌شناسی و فرهنگ عامه ایران، ش ۱ (۱۳۵۳)، مقدمه.

(۲) - چنانکه باز بطور کلی، روش «تمثیل» ویژه‌ی دوران پیش از قرون

وسطا، یعنی قرون قدیم در دوره‌ی برده‌داری و در جوامع اسطوره گرا یا چندخدایی بوده

نه اینکه پیش از بیرونی، روش استقراء سابقه و یا کاربرد نداشته، اما این بیرونی بود که آن را همه‌جانبه و بنحوی متکامل و بی‌سابقه، از جهت نظری و عملی و بویژه آگاهانه و سخت عالمانه بایک موضع‌گیری مخالفت‌آمیز و سخت انتقادی نسبت به روش ارسطویی قیاس به کاربرد و توسعه داد و کمال بخشید و آراست و پیراست، و حتی قواعد و ضوابط آن را تدوین کرد و نمایاند و تعاریف لازم و کلی را به دست داد. لیکن دونکته را باید در این مورد یاد کرد:

۱ - متأسفانه بیرونی کتابی مستقل در باب روش‌شناسی علوم - که خود بر آن روش‌شناسی کار و تحقیق کرده - تألیف نکرد، همانند آنچه «بیکن» انگلیسی در کتابهای «فزونی و ارجمندی دانش» و «ارغنون نو» عمل نمود، این هم خود دلایلی دارد که از حوصله‌ی بحث ما بیرون است. اما در مقدمه‌های آثار او بویژه «الآثار الباقیه»، «تحقیق مال‌الهند»، «تحدید نهایات الاماکن» و «المجاهر فی معرفة الجواهر» - و جز اینها نیز - نمونه‌های برجسته‌ی تدوین و تثبیت شده‌ی این روش نوین را بخوبی و در کمال صراحت و قوت بیان علمی و قدرت تعلیمی مشاهده می‌کنیم و می‌خوانیم.

۲ - متأسفانه باز به‌عللی، مکتب انسان‌شناسی بیرونی ادامه نیافت و شاگردانی که دنباله‌ی کار استاد را بگیرند - جز یکی دوتن آنهم از جهتی، همچون «گردیزی» و «ابوالفضل بیهقی» و تاحدی «رشیدالدین فضل‌الله همدانی» - یافت نشدند، و زمینه‌ی تاریخی استمرار و کاربرد و کارآمدی و بازار روایی آن فراهم نگشت. تنها بعدها، یعنی سه قرن ونیم بعد، «ابن خلدون» مغربی از موادی که بیرونی فراهم آورده بود، توانست مکتب جامعه‌شناسی نوین را پایه‌نهد، و اینکه محققان و مورخان علم، او را در زمینه‌ی علوم انسانی، شاگرد بیرونی بدانند، درنگ نکرده‌اند.

در واقع، به دلیل همین روش‌شناسی معاصرانه‌ی او و نیز بینش فلسفی موقی و متجددانه که ناشی از جهان‌شناسی وی برپایه‌ی همان استقراء علمی و به اصطلاح از دید عینی است، و هم به‌نظر من آگاهمندی‌اش از روش «جدل» و مبانی عینی و ذهنی و قواعد آن، و به دلایل مؤکده‌ی دیگر است که بیرونی را یک دانشمند بتمام معنا طراز نوین به‌شمار می‌آرند. لیکن باید افزود که هیچ‌یک از دانشمندان طراز نوین این همه ابعاد معرفت که بیرونی با اندیشه‌ی وسعتمند خود دربر گرفته، حاصل نکرده و یا نمی‌کنند. چه اینکه، یک تنه، به‌گفته‌ی یکی از محققان: «چونان کسی است که می‌خواهد متخصصانه بانظری همه جانبه به‌هستی گیتی بنگرد» (زندگینامه، ص ۶۹).

→

است. و اینک نوترین و کاملترین روش، یعنی «جد» (دیا لک تیک)، ویریه‌ی تاریخ معاصر و محافل علمی اجتماع‌گرا و مردم‌گرا هست و خواهد بود.

اینکه چه عوامل عینی و مؤثرات ذهنی، محیطی - فرهنگی، اجتماعی-سیاسی و جز اینها، سبب پیدایی چنین شخصیتی علمی، از لحاظ ما «جامعه‌شناس» و «مردم‌شناس» در آن برهه‌ی زمانی از تاریخ ایران اسلامی (نیمه‌ی دوم سده‌ی چهارم و نیمه‌ی نخست سده‌ی پنجم هجری) گردیده، عجالتاً و بکلی از بحث ما بیرون است. همین‌جانباز اشاره به مناقشات وی با پیروان فلسفه‌ی مشایی، همچون «ابن‌سینا»، درباب آراء ارسطو و مسائل متکی بر نظرات او، و رد آنها بوسیله‌ی بیرونی، و ارائه و اثبات نظرات خویش مبتنی بر استدالات عینی گرایانه و بر شیوه‌ی استقراء تام در رساله‌ی مشهور «اسئله‌واجوبه» و جاهای دیگر که منجر به توفیق وی در کشف حرکت زمین و کرویت آن و قانون مرکزیت ثقل و نظریه‌ی تکامل (در اصطلاح داروینی آن) و زمین‌شناختی و کشف قاره‌ی امریکا و جز اینها گردیده، از حوصله‌ی این مختصر بیرون است، و هم‌اینکه چگونه توانست در واقع قرن‌ها پیش از آنکه در غرب، کاخ دوهزارساله‌ی ارسطو سالاری فروریزد، وی با نوآوری‌ها و روش آفرینی‌ها و بطور خلاصه «انقلاب علمی» خویش، پایه‌های آن کاخ را سست کند و حتی در همان برهه‌ی زمانی خود فروریزد و ویران نماید.

هم‌چنین در اینجا مجال هیچگونه اشاراتی سریع به کسانی که پیش از او و یا هم‌عصر با او در ایران اسلامی آن روزگار، چو فان «جاحظ»، «طبری»، «ابن‌قتیبه»، «عبد‌اللطیف بغدادی» و بویژه «مسعودی» و گروه جغرافی‌نویسان و جهانگردان پیش از بیرونی، به کار مردم‌شناسی و مردم‌نگاری پرداخته‌اند، نیست تا تمهید مقدمه‌یی برای ورود در بحث اصلی ما بوده باشد، البته همه‌ی اینها در رساله‌ی تفصیلی یاد خواهد شد. و نیز بر نمایاندن همه‌ی وجود نظری و عملی مردم‌شناسی بیرونی و چگونگی آن اعم از مردم‌شناسی تاریخی، فرهنگی - اجتماعی، دینی و دین‌شناسی تطبیقی ملت‌ها، و جز اینها، امکان ندارد. این همه، خود از بیم آن است که حتی در بیان کلیات و از لحاظ درک اهمیت موضوع - که بسیار گسترده است - متأسفانه مطالب ناقص و ابتر می‌ماند.

به هر حال و ناچار، از میان انبوه یادداشت‌های خویش درباب مردم‌شناسی بیرونی، تنها در اینجا به ذکر چند فقره‌ی بسیار مختصر قناعت می‌کنیم:

الف. کتاب‌های مستقل و نیمه‌مستقل وی در این رشته از دانش، این‌هاست:

۱ - تحقیق مال‌لهند من مقوله مقبوله فی‌العقل او مرذوله، شاهکاری که در واقع تحقیق جامع و بنیادی جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی هنداست، متضمن تک‌نگاری‌هایی در چند زمینه‌ی موضوعی.

۲ - الآثار الباقیه عن القرون الخالیه، که «زخاؤ» آن را تاریخ‌نامه ملت‌های کهن نامیده است. چون این کتاب به فارسی ترجمه شده و مرجع اغلب محققان و نویسندگان در موضوعات تاریخ فرهنگی و اجتماعی-انسانی ایران است، از شرح بیشتر آن خودداری می‌کنیم.

۳ - تذكرة فی الارشاد الی صوم النصارى والاعیاد. یعنی: تذکره‌یی در رهنمونی به‌سوی روزی مسیحیان و عیدهای آنان .

۴ - تکمیل حکایات عبدالملک الطیب البستی فی مبدأ العالم وانتهاه یعنی: کامل کردن بازگویی‌های عبدالملک پزشک بستی درباره‌ی آغاز و انجام جهان، راجع به روایات قدیم خلقت، رایج در «بست» سیستان.

۵ - ابطال ظنون فاسدة خطر ت علی قلوب بعض الاطباء فی امر الکواکب الحادثة فی الجو . یعنی: باطل کردن خیال‌های فاسد که بر خاطر برخی از پزشکان در مورد ستارگان پدید شونده در فضا، خطور کرده است.

۶ - دلالة الآثار العلویة علی الاحداث السفلیة. یعنی: دلالت پدیده‌های آسمانی بر رخ داده‌های زمینی. این دو کتاب یادشده در باب اعتقادات مردم راجع به تأثیر آثار سماوی بر روی انسان است، که البته مورد رد و ابطال بیرونی قرار گرفته .

۷ - حکایة طریق الهند فی استخراج العمر: بازگویی شیوه‌ی هندیان در محاسبه‌ی طول عمر .

ب . کتاب‌هایی که به قول خود او در باب هزلیات و سبکدلی‌هاست، و می‌بینیم که همانا راجع‌اند به افسانه‌ها و ادبیات مردمانه (فولکوریک): ۸ - واق و عذرا، ۹ - شاد بهر و سامند، ۱۰ - اورمزدیار و مهریار، ۱۱ - دوت بامیان بلخ، ۱۲ - دادمه و گرامی دخت، ۱۳ - نیلوفر در داستان دیبستی و بر بها کو، ۱۴ - القرعة المصرحة بالعواقب (یعنی: پشک آشکار کننده‌ی عاقبت‌ها) می‌نماید که شرح یکی از بازی‌ها و فال‌هاست همچنین: ۱۵ - القرعة المضمنة لاستنباط الضمائر المخمئة و شرح مزامیر القرعة المضمنة (یعنی: پشک هشت‌سویی برای دریافت نهان‌های مظنون و نای‌ونسی / سرودهای پشک هشت‌سویی).

ج . کتاب‌هایی که خود او گوید در باب عقاید نوشته:

- تحقیق مال الهند را پیشتر یاد کردم، ۱۶ - باس دیو الهند عند مجیة الادنی (یعنی: با سدیوهند - یا در اصطلاح ما «صاحب‌الزمان» و همان «سوشانت» زردشتی - هنگام نزدیکی‌تر شدنش یعنی صاحب‌الزمان هندی هنگام ظهورش) .
۱۷ - کتاب باتنجل فی الخلاص من الارتباك، همان کتاب بسیار مشهور پاتنجلی در رهایی جان از قیدتن، که مقصود شرح نظام جوکی گری است. - الآثار الباقیه را پیشتر یاد کردم،
۱۸ - الکتابة فی المکابیل و الموازین و شرائط الطیار و الشواہین (یعنی: نوشتار درباره‌ی پیمانه‌ها و ترازوها و شرط‌های زبانه‌ی ترازو و شاهین‌ها)، ۱۹ - آداب صحبة الملوك (= آئین‌های هم‌نشینی با شاهان)، ۲۰ - العجائب الطبیعیة و الغرائب الصناعیة (= شگفتی‌های طبیعی و غرایب صنعتی و فنی)، ۲۱ - الجماهر فی معرفة الجواهر (= شناخت گوهرها)، ۲۲ - الصيدله فی الطب (= داروشناسی و گیاه‌شناسی).

در برخی دیگر از آثار او نیز گاهگاه مواد مردم‌شناختی به دست می‌آید. از جمله در دائرة المعارف سترگ نجومی وی «القانون المسعودی» و بویژه در «التفهيم لاوائل صناعة التنجيم» که ترجمه‌ی فارسی آن از خود وی در دسترس است، و مانند «الآثار الباقیه» همواره منبع و مرجع پژوهش در آداب و رسوم و سنت‌های اجتماعی کهن اقوام ایرانی است. این چنین، از ۱۸۰ عنوان اثری که به‌خامه‌ی او یا منسوب به اوست، تقریباً ۱۲۰ اثر آن، چه به‌گونه‌ی اختصاصی مردم‌شناسانه یا از لحاظ بسامد موضوعی، مردم‌شناختی و بطور کلی در باره‌ی «مردم» است.

اینک در پایان این گفتار، آغاز شکوهمند کتاب «تحقیق ماللهند» را مقصود شکوه علمی است هم‌بدانگونه که «بیکن» از کتاب‌خویش «فزونى وارجمندی دانش» تعبیر نموده نقل می‌کند، که خود دقیق‌ترین و جامع‌ترین تعریف از «مشاهده» (Observation) یعنی رکن اساسی روش استقرایی در پژوهش‌های اجتماعی و طبیعی را متضمن است، گوید: «بنام خدا ...، راستی که گفته‌ی گوینده «شنیدن کی بود مانند دیدن» چه درست است، زیرا که: مشاهده، همانا ادراک عینی نگرنده است نمود مورد نظر را در زمان وجود و مکان حصول آن ...» (تحقیق ماللهند، ص ۱). و می‌افزایم که بیرونی‌در این تعریف، هر دو قسم مشاهده، یعنی «منفعل» (به عبارت «در زمان وجود») و «فعال» (به عبارت «در مکان حصول») را به مراتب جامع‌تر و مانع‌تر از آنچه مثلاً از «کلود برنارد» (رش: فلسفه علمی، ص ۱۱۰) به نقل می‌آرند، در یک جا و کلی‌تر بیان کرده است.

بررسی مهاجرت در روستای فوجرد شهرستان گرگان

حسینعلی بیهقی

روستای «فوجرد» Fujerd در شمال گرگان و در همسایگی ترکمنها قرار دارد. اهالی به آن «پوکرد» Pukerd می‌گویند و ترکمنهایی که با این ده آشنايند آنرا «کوکرد» Kukerd می‌نامند. این ده از دهستان استرآباد روستاست از بخش حومه شهرستان گرگان.

فوجرد از شمال به قریه «قربان‌آباد» از مشرق به روستاهای «اترك‌چال» Atrakcâl و «آلوکلاته» Alu kalâte از جنوب به قریه «کوماسی» Komâsi و از مغرب به دیه «محمدآباد» محدود می‌شود. ده در جلگه واقع شده و زمین روستا مسطح و برای هرگونه کشت آماده است.

فوجرد تا شهر شش کیلومتر فاصله دارد. جاده آن شوسه و ماشین‌رو است. در سمت راست جاده نزدیک مرکز ده «زابل محله» واقع شده است. «زابل محله» مجموعه خانه‌هایی است که در کنار هم ساخته شده و مخصوص زابلیهای مهاجر است. در مرکز روستا تپه‌یی قدیمی قرار دارد که خانه‌ها گرداگرد آن بنا شده‌اند. به قسمت جلو تپه که میدان ده را هم شامل می‌شود بالا محله می‌گویند و قسمت پشت تپه را که گسترش چندانی نیافته است پایین محله می‌نامند.

در فوجرد حدود پانصد و پنجاه و پنج نفر زندگی می‌کنند در صد خانوار که قسمت اعظم جمعیت را تشکیل می‌دهند، مردم روستا مسلمان و شیعه مذهبند و به زبان

فارسی صحبت می‌کنند. البته مهاجرین در گفتگوهای خودمانی به لهجه محلی خودشان حرف می‌زنند.

زندگی مردم این ده به تمامی از راه کشاورزی و دامداری و کارگری در مزارع تأمین می‌شود. بیشتر زمینهای این ده زیر کشت پنبه است. بجز پنبه که محصول عمده این روستاست گندم، جو، سیب زمینی، پیاز، لوبیا، نخود، ماش و مقدار قابل توجهی گوجه فرنگی، بادمجان، کدو، خیار و کمی خربزه و هندوانه کاشته می‌شود. در ضمن به علت وجود آب کافی برنج هم می‌کارند و به تازگی باغهای میوه هم احداث کرده‌اند.

دامداری درین روستا قابل توجه است. در گذشته معیشت فوجردیان از راه دامداری تأمین می‌شد، برای اینکه مراتع کافی داشتند. ولی آمدن پیمانکاران و بعد تقسیم اراضی باعث شد که مقدار قابل توجهی ازین مراتع به زیر کشت برود و دامداری جای خود را به کشاورزی بدهد. در عین حال در این ده هنوز حدود ۱۲۰۰ رأس گوسفند و صد رأس گاو دیده می‌شود و مردمی هستند که ازین راه روزگار می‌گذرانند.

آمار خانواده‌های مهاجر به تفکیک محل مهاجرت

در روستای فوجرد خانواده‌های مهاجر به مراتب بر خانواده‌های بومی افزونی دارد. از صد خانوار ساکنین روستا تنها ۲۰ خانوار بومی هستند و باقی مهاجرینی هستند که از جاهای دیگر مخصوصاً از خراسان و سیستان و بلوچستان بدین سرزمین هجرت کرده‌اند. مهاجرین خراسانی بیشتر از شهرهای کاشمر، سرخس، نیشابور، سبزوار، قوچان، تربت حیدریه و طبس و مهاجرین استان سیستان و بلوچستان از شهرهای زابل و زاهدان آمده‌اند که درین میان زابلیها و کاشمریها تعدادشان افزونتر است. چند خانواده شاهرودی، یک خانواده تبریزی و سه چهار خانواده هم از گرگان و روستاهای اطراف فوجرد بدین روستا آمده‌اند. این مهاجرتها از ۲۵ الی ۳۰ سال پیش آغاز شده و هنوز هم ادامه دارد.

علل مهاجرت به روستای فوجرد

خراسانیهای مقیم فوجرد پیش از آمدن به گرگان کارگر کشاورز و بنا بوده، هیچگونه دلبستگی به زمین نداشته‌اند و کمبود کار در محل باعث کوچ آنها شده است. مهاجرین سیستانی هم یا کارگر بوده‌اند یا مختصر زمین و دامی داشته‌اند که به علت مساعد نبودن محیط و تنگدستی و خشکسالی مجبور به ترك خان و مان شده‌اند. مهاجرین در ضمن اینکه علت‌هایی برای آمدن خودشان به گرگان ذکر می‌کنند باز نمی‌توانند خود را از اعتقاد به تقدیر برکنار دارند. وقتی از آنها می‌پرسی چه شد که به گرگان آمدید می‌گویند تقدیر

چنین میخواست. مقدر بود که «آب و خورش» ما اینجا باشد. آنان که واقع بین ترند علت را ناچاری و فقر می دانند. زنی زابلی می گفت: «زابلی مرغ آب است هر جا آب یافت آنجا سکونت می کند. زابلی بدنبال نان می گردد هر جا نان یافت همانجامی ماند. زندگی می کند. جزاین چاره بی ندارد».

شاید برای خراسانیها مهاجرت به گرگان ساده تر صورت گرفته است بخاطر اینکه اینان کارگرانی بوده اند که به جهت عدم وابستگی به زمین، زودتر می توانسته اند دل از دیار برکنند. ولی دل کندن از زابل برای مهاجرین زابلی مشکلتر بوده است زیرا بعضی شان زمین و دام داشته اند و طول راه هم بر اشکال کار می افزوده است.

مهاجرین سرانجام روانه گرگان شده اند به خاطر اینکه آوازه گرگان به دلیل فعالیت زیاد کشاورزی و احتیاج شدید به کارگر در آنسوها پیچیده بوده است.

همراه با روی آوردن مهاجرین به گرگان، روستای فوجرد که زمینه مساعدی برای پذیرفتن مهاجرین پیدا کرده بود گروهی از آنها را به خود پذیرفت. مسائلی که زمینه مهاجرپذیری را در فوجرد آماده کرده اند بدین شرحند:

۱ - ورود پیمانکاران به روستا که سرمایه و وسیله کافی داشتند و با آمدن آنها زراعت راه دیگری پیدا کرد.

۲ - راه یافتن تراکتور به روستا و تسهیل در امر کشاورزی.

۳ - به کار انداختن سرمایه های جدید.

۴ - از بین بردن موانع و تبدیل آنها به زمین زراعتی.

۵ - تغییر در محصول کشاورزی (پنبه کاری بجای برنج کاری)

۶ - نیاز مبرم به آب بیشتر و احداث چاههای متعدد.

مهاجرین با اینکه سالهاست در این روستا ساکنند باز هم گاهی هوای وطن مألوف به سرشان میزند. با حسرت از دیارشان یاد می کنند ولی با اینهمه، خود را مرغی شکسته بال می بینند که پروازش از یاد رفته است.

مسائل کارگری و معیشت مهاجرین

افراد معدودی از مهاجرین که زودتر به فوجرد آمده اند اکنون در شمار خرده مالکین هستند. اینان یا در اثر کار و پس انداز توانسته اند مختصر ملکی بخرند یا در تقسیم اراضی به آنها چند هکتار زمین رسیده است و یا وقتی به این روستا آمده اند با خود پولی همراه داشته اند که توانسته اند با آن قطعه زمینی تهیه کنند. لازم به یادآوری است زمینهای این روستا خالصه سلطنتی بوده و بین رعایا تقسیم شده است. این تقسیم اراضی شامل حال مهاجرین هم شده و به هر کدام چهار هکتار رسیده است که بعضی آنها ننگه داشته اند ولی اغلب در اثر نداشتن سرمایه و وسیله و مقروض بودن، زمین خود را

فروخته‌اند و اکنون کارگر کشاورزند .

مهاجرینی که اندك ملكی دارند خود به همراه خانواده به امور زراعی می‌پردازند. بیشتر مهاجرین کارگر کشاورزند. دستمزد آنها یا به صورت روزمزد است یا قرار دادی. کار روزمزدی مخصوص مجردین است. آنها در پایان کار روزانه دستمزد خود را دریافت می‌دارند یا اینکه یکجا در پایان هفته یا ماه به تعداد روزهایی که کار کرده‌اند مزد می‌گیرند.

شیوه قرار دادی بیشتر مخصوص متاهلین است و صاحب ملك با توجه به تعداد افراد خانواده زمین در اختیار آنها می‌گذارد. قرارداد به صورت شفاهی بین کارگر و مالك یا به اصطلاح آنها «ارباب» بسته می‌شود. کارهای قراردادی مخصوص کشت پنبه است و به دو صورت برگزار می‌شود: «يك سوم» (پ) و «پوطی» (Puti) .

قرار داد به صورت پ در گذشته به کار میرفت. درین قرارداد مالك و کارگر با مشارکت، زمینی را کارآبی می‌کنند. کارگر با اینکه نیروی کار را درین مشارکت به میان می‌گذارد در تمام مخارج هم با ارباب شريك است ولی درآمد و محصول به صورت يك سوم تقسیم می‌شود یعنی دوسوم از آن مالك و يك سوم از آن کارگر .

نوع دیگر قرارداد به صورت «پوطی» است . - پوط واحدی است برای وزن پنبه که مقدارش ۱۶/۵ کیلوگرم می‌شود . -

درین شیوه تمامی سرمایه و عوامل کار از قبیل زمین، آب، کود، بذر و سم از آن مالك است و تمامی کارهای مزرعه از قبیل مرزبندی، مزارع، تیشه زدن، وجین کردن، آبیاری، جمع کردن فرآورده‌ها و غیره مربوط به کارگر قراردادی می‌باشد. درین قرارداد مالك موظف است پس از چیدن و گردآوری پنبه در برابر هر پوط پنبه بدست آمده مبلغی به کارگر بپردازد که الآن این مبلغ معادل صد ریال است.

خود کارگرهای کشاورز معتقدند که شیوه يك سوم بیشتر به سود است، چون قیمت پنبه روبه تزايد است و در این صورت آنها درآمد بیشتری می‌توانند داشته باشند.

کارگرها در زمستان و دیگر مواقع می‌توانند از مالك مساعده نقدی و جنسی بگیرند. درین مورد در هنگام پرداخت دستمزد، صاحب ملك با احتساب طلبهایی که از کارگر دارد مابقی پول را به وی می‌پردازد. موضوع مساعده، کارگر را مجبور می‌کند تا همیشه با صاحب ملك در ارتباط باشد و باعث می‌شود فقط برای یک نفر کار کند و پیشنهاد دیگری را نپذیرد .

خانواده و همسرگزینی مهاجرین

بسیاری از مهاجرین همراه خانواده به فوجرد آمده‌اند، بعضی تنها و مجرد یا به اصطلاح خودشان «سالاخ» Sallâx زن و بچه‌دارها بیشتر به خانه وزندگی می‌اندیشند

و فکر بازگشت به دیار راهم در ذهن نمی‌پرورانند. ولی مجردین چنین نیستند. چه‌بسا این مجردها هم در فوجرد ازدواج کرده و ماندگار شده‌اند. مهاجرین اصولاً با هم‌شهریها و هم‌ولایتیهای خود ازدواج می‌کنند. مهاجری را نمی‌بینیم که از خانواده بومی زن گرفته باشد. گاهی دیده شده است که کارگر مهاجر با خانواده خرده‌مالک تاجر ازدواج کند. مهاجرین خراسانی با هم‌شهریهای خود وصلت کرده‌اند ولی این مسأله کلیت ندارد. گاهی می‌بینیم مرد کاشمیری، همسر سبزواری برگزیده است و برعکس.

همسرگزینی بین زابلیهای مهاجر به شکل دیگری است. ازدواجشان به صورت درون همسری است و ازدواج با دختر عمو در رأس قرار دارد. در بین بیست خانواده زابلی مهاجر که بررسی شد یازده خانواده با دختر عمو، چهار خانواده با دختر دایی، سه خانواده با دختر خاله و دو خانواده با دختر عمه ازدواج کرده بودند.

زابلیهای مهاجر گاهی شده که با زابلیهایی که در قسمتهای دیگر گران زندگی می‌کنند وصلت کرده‌اند چنانکه يك خواهر و برادر زابلی که در فوجرد بسر می‌برند نامزد يك برادر و خواهر زابلی هستند که در ترکمن صحرا سکونت دارند. اینان اصلاً با بیگانه ازدواج نمی‌کنند. می‌گویند زابلی باید با زابلی ازدواج کند و شوهر باید «حق‌دار» یعنی خویش آدمی باشد.

مهاجرین در ارتباط با مسکن

مهاجر مانند هر کسی که به دیار غریب پناه می‌برد در اولین حلقه با مسأله مسکن روبرو است. در این روستا مهاجرین به لحاظ مسکن سه چهره متمایز دارند. بعضی از خود خانه دارند. برخی اجاره‌نشینند و گروهی در خانه‌های سازمانی (واحدهای کشاورزی) بسر می‌برند. خانه‌دارها اغلب، مهاجرین صاحب ملک و احتمالاً قدیمی هستند که یازمین خریده، خانه ساخته‌اند و یا مستقلاً به خرید خانه اقدام کرده‌اند. بیشتر مهاجرین خانه‌دار، کاشمیری هستند و خانه‌هاشان را نیز به روشی ساخته‌اند که در کاشمر معمول بوده است و اهالی این خانه‌ها را با عنوان «کاشمیری‌خانه» می‌شناسند.

اجاره‌نشین‌ها يك یاد و اطاق بین خانواده‌های بومی یا مهاجر خانه‌دار اجاره کرده‌اند و اجاره بهار در آخر هر ماه می‌پردازند. بعضی در خانه‌های سازمانی بسر می‌برند که توسط مالکین در کنار زمین‌های مزروعی‌شان ساخته شده است. این خانه‌ها، مجموعه اطاقهایی است که در يك ردیف ساخته شده و هر اطاق به يك خانواده کشاورز تعلق دارد. هر واحد خانه سازمانی دارای تنور و شیرآبی است که مشترك بین ساکنین آن واحد است. اصولاً در هر واحد کارگرانی زندگی می‌کنند که با هم خویش یا هم‌شهری هستند. مثلاً چند خانواده سرخسی خویشاوند در يك واحدخانه سازمانی بسر می‌برند و این موضوع درباره زابلیها و دیگران هم صادق است.

تأثیرات فرهنگی متقابل

در بیشتر شئون زندگی ساکنین کنونی فوجرد تأثیرات متقابل فرهنگی را می‌توان دید. نمونه‌های این تأثیرات در کشاورزی، دامداری، مسکن، گویش، آداب و رسوم، مذهب، پوشاک و خوراک را یادآور می‌شویم. مهاجرین، بیشتر بر فرهنگ مادی روستا تأثیر گذاشته‌اند و تأثیر بومیان بطور آشکاری در فرهنگ معنوی مهاجرین دیده می‌شود.

در کار کشاورزی، مهاجرین خراسانی بویژه کاشمریها نکات تازه‌یی را به اهالی آموخته‌اند که از آنجمله مرزبندی مزارع یا به اصطلاح محل «پل‌کشی» Pal Ke i است. ساکنین اصلی فوجرد با مرزبندی آشنایی نداشته‌اند. آنها جویی را از وسط مزرعه می‌کشیده‌اند و چون زمین مسطح و دارای مرز نبوده آب‌بهدر میرفته و تمام مزرعه یکسان آبیاری نمیشده است. مهاجرین با تقسیم مزرعه به قسمتهای مختلف و مرزبندی هر قسمت باعث شده‌اند که زمین مسطح و یکنواخت باشد و امر آبیاری ساده‌تر صورت گیرد. اصولاً قسمت عمده کارهای کشاورزی برعهده مهاجرین بوده و نحوه کارشان رضایتمندانه است. مهاجرین در امور دامداری نتوانسته‌اند اثر چندانی بگذارند برای اینکه در فوجرد، دامداری در گذشته رواج فوق‌العاده‌یی داشته است. در عین حال بدغتهایی در بعضی امور داشته‌اند مثل «ترید دادن» (terid) به گاو که در ده مرسوم نبوده است. «ترید» مخلوط گاو و آرد است که به صورت خمیر در آورده و به گاو می‌خورانند. ولی این کار در ده عمومیت پیدا نکرده است. گذشته ازین بعضی اصطلاحات دامداری را هم تغییر داده‌اند. کلمه «بوکه» (buqe) را که يك اصطلاح خراسانی است در مورد جفت‌گیری گاو به کار می‌برند و همچنین به قیچی پشم‌چینی اصطلاح کاشمری «دو‌کارد» را اطلاق می‌کنند.

در خانه‌سازی باید تأثیر مستقیم کاشمریها را یادآور د. مسکن ده به صورت شیروانی، سفالی و گالی‌پوشی است. کاشمریها ساختن خانه با بام تخت‌راهم برایین مسکن افزوده‌اند به این معنی که بعد از بالا بردن دیوارها به هنگام سقف زدن از تیرهای چوبی استفاده می‌کنند و روی چوبها را با نی یا تخته می‌پوشانند. روی آنرا «گل» کرده بعد از اتمام اندود می‌کنند. این نوع خانه‌سازی در ده رواج پیدا کرده و اهالی به آن «کاشمری-خانه» یا «کتی‌خانه Kati Xâne» می‌گویند. این جور خانه‌سازی ساده‌تر و کم‌خرج‌تر و بام آن در تابستان برای استراحت و خواب قابل استفاده می‌باشد. کارهای بنائی را مهاجرین خراسانی و زابلی انجام میدهند.

همانطور که اشاره شد ساکنین اصلی فوجرد تأثیر مستقیمی بر فرهنگ معنوی و آداب و رسوم مهاجرین داشته‌اند، مهاجرین با آنکه خودشان لهجه‌های ویژه‌یی دارند بیشتر

سعی می‌کنند به لهجه ساکنین اصلی ده صحبت کنند. مراسم مذهبی برگزار می‌کنند و تنها مسجد روستا برای انجام مراسم مذهبی آنها را به‌خود می‌خواند.

بنابه اظهار اهالی روستا، مهاجرین در آغاز آمدنشان به فوجرد، مراسم عروسی را به شیوه زادگاه خودشان برگزار می‌کردند که دیدن آن برای ساکنین اصلی روستا جالب توجه بود ولی حالا چنین نیست. همه یکسان این رسم را برگزار می‌کنند. در برگزاری دیگر مراسم هم اشتراك دارند. در پوشاك و خوراك هم سعی مهاجرین براینست که از بومیان پیروی کنند. در نان پختن به طریقی عمل می‌کنند که در روستا معمول است. آنها از نانی استفاده می‌کند که به «کمه Kombe» معروف است.

مهاجرین مشاغل و کارهایی را در دست دارند که پیش ازین در فوجرد سابقه نداشته است. دکاندارهای روستا از مهاجرینند. کفاشی، دستفروشی، مسگری و بوجاری توسط مهاجرین فعلی صورت می‌پذیرد.

زابل‌ها بیشتر پای‌بند اصول خودشان هستند. آنها هنوز لباس پوشیدن خود را به روش زابلستان از یاد نبرده‌اند. پیراهن بلند می‌پوشند و عمامه را «سگری‌وار» بر سر می‌نهند و به گویش محلی حرف می‌زنند. اینها کمتر با مردم ده می‌جوشند. روزها سرکارند و شبها آغوش گرم خانواده را بر هرکاری ترجیح می‌دهند. زابلیان مهاجر برعکس کاشمیریها بیشتر تحت تأثیر فرهنگ مادی روستا قرار گرفته‌اند ولی در امور معنوی و سنتی بیشتر به روش خود عمل می‌کنند.

خلاصه مهاجر و بومی تأثیر متقابلی بر همدیگر داشته‌اند. وجود مهاجرین سبب شده روستا چهره دیگری بخود بگیرد و پذیرای شکل تازه‌تری شود.

گالش‌ها و تقسیم‌کار

هوشنگ پور کریم

مقدمه

ضمن تشکر از حضار گرامی، عرایضم را با مقدمه کوتاهی در معرفی گالش‌ها و هدف این سخنرانی موجز آغاز می‌کنم: «گالش»‌ها گروهی از مردم زحمتکش میهن ما هستند که در دامنه‌های جنگلی سلسله کوه‌های البرز، از گیلان غربی الی مشرق گرگان، با گاو‌داری به شیوه سنتی امرار معاش می‌کنند. حوزه جغرافیائی آنها از شمال با ناحیه جلگه‌ئی گیلان و مازندران و گرگان، و از جنوب با ارتفاعات البرز محدود می‌شود. در این منطقه جغرافیائی، بعلت شیب تند کوه و دره‌هائی که از انواع جنگل پوشیده است، امکان زراعت کم ولی امکان دام‌پروری و خصوصاً گاو‌داری زیاد است. به همین لحاظ، از قرن‌ها پیش، تا آنجا که از متون تاریخی هم استنباط می‌شود، مردم این ناحیه از البرز عموماً به گاو داری اشتغال داشته‌اند. چنانکه «گالش»‌های کنونی هم با همان فنون و تجارب آباء اجدادی خود که از نسل‌ها پیش اندوخته شده است گاو‌داری می‌کنند. ولی در سال‌های اخیر، «گالش»‌ها همراه با شیوه تولید سنتی دامداری خود به دلایلی تدریجاً تحلیل می‌روند. مهمترین علت تحلیل رفتن «گالش‌ها»، محروم ماندن آنها از فنون جدید دامداری و اکتفا به فنون سنتی است که در عین حال از هیچ حمایتی برخوردار نمی‌شود. این شیوه سنتی دامداری که عارضه‌هائی هم از روابط تولید فئودالی برچهره دارد، نمی-

تواند در مقابل شیوه تولید دامداری جدید پایداری کند. زیرا شیوه جدید که از فنون پیشرفته کمک می‌گیرد و براساس روابط تولید سرمایه‌داری رشد می‌کند و از حمایت - های جدی نیز برخوردار است، در موقعیت برتری قرار دارد و قابلیت رقابت آن در مقام مقایسه با شیوه تولید سنتی دامداری فوق‌العاده زیاد است. بنابراین، موضوع این سخنرانی درباره گروهی از مردم و شیوه‌ئی از تولید دامداری است که اضطراراً به تحلیل می‌روند و چه‌بسا که در یکی دو دهه دیگر حتی نشانه‌ئی نیز از آنها باقی‌نماند. از این جهت، شاید بتوان سخنرانی حاضر را مرثیه‌ئی تلقی کرد، هرچند که مرثیه‌خوانی نمی‌دانم و بجای آن‌آه و ناله سردادن، قصه چون و چرا کردن دارم تا به کمک مدارکی که طی چند سال به تدریج جمع آوری شده است در زندگی این مردم زحمتکش تأملی کرده باشم و با توجه عنایت آمیز حضار محترم به معنائی برسم.

۱ - استنباط ما از «تقسیم کار»

اولین نکته‌ئی که بلافاصله بعد از این مقدمه ناچار به تشریح آن هستم مربوط است به موضوع «توزیع کار» یا «تقسیم کار» در گالش‌ها که به این ملاحظه لازم می‌نماید چند دقیقه‌ئی در خصوص استنباط ما از آن مطالبی عرض کنم. پیداست که اصطلاح علمی «توزیع کار» یا «تقسیم کار» ترکیب فارسی در مقابل معادل فرنگی *Division du travail* است که بوسیله دانشمندان برجسته نیمه قرن نوزدهم و ضمن تحلیل مراحل اولیه تکامل جوامع انسانی بکار گرفته شد و بعدها در رشته‌های مختلف علوم انسانی و خصوصاً در «مردم‌شناسی»، «اقتصاد» و «جامعه‌شناسی» مورد امعان نظر قرار گرفت و مثلاً در آستانه قرن بیستم بوسیله «امیل دورکیم» جامعه‌شناس فرانسوی و با کتاب او «*La division du travail social*» در جامعه‌شناسی دانشگاهی وارد شد. مراد از *Division du travail* (= تقسیم کار) در «مردم‌شناسی»، توزیع یا تقسیم فعالیت‌ها و وظایف است در جامعه مورد مطالعه، بر حسب سن افراد، جنس آنان، وابستگی‌شان به این یا آن قشر و طبقه اجتماعی، تعلق دودمانی‌شان به این یا آن طایفه و قبیله و قوم که مسلماً بخشی از خصایل اساسی روابط اجتماعی و فرهنگی آن جامعه را معین می‌کند. البته، ما با منظور داشتن این ملاحظات، «تقسیم فنی کار» را از «تقسیم اجتماعی کار» متمایز می‌کنیم: «تقسیم فنی کار» مربوط می‌شود به روابط فنی افراد موظف و فعال در روند تولید نسبت به هم و نسبت به وسائل تولید. مثلاً در همین گالش‌ها، همانطور که خواهیم دید، مجموعه وظایف و فعالیت‌های یک واحد تولید دامداری در یک استقرارگاه بین افراد آن واحد توزیع شده است. یعنی یکی موظف به چراندن گوساله‌ها و مراقبت از آنهاست، یکی گاوها را جدا از گوساله‌ها و در سمت دیگری از جنگل‌های اطراف استقرارگاه به چرا وامی‌دارد، یکی سرشاخه‌های ترو تازه درختان را با داس می‌چیند و



شیردوشی «گالش» در مرتع «بندبن» (از جمله مراتع «گوردگا») واقع در کوهستانهای جنوب «شہسوار» .

برای گوساله‌های کوچک به استقرارگاه می‌آورد، یکی با تبر و تیشه هیزمی را فراهم می‌آورد که باید برای پختن شیر بمنظور ماست‌بندی و کره‌گیری و نیز برای پخت‌وپز خوراک گالش‌ها بکار بیاید، یکی مسئول ماست‌بندی و کره‌گیری است و با انواع ظرف‌های چوبی و گلی و مسی سروکار دارد که ضمناً سرپرستی فنی بقیه گالش‌های واحد تولید نیز به عهده اوست. ملاحظه می‌فرمائید که امور تولیدی يك واحد دامداری چگونه از نظر فنی تقسیم شده است. اهمیت درك «تقسیم فنی کار» خصوصاً در مطالعه تولید كوچك پیشه‌وری و مقایسه آن با تولید در کارگاههای بزرگ، و سرانجام، مقایسه آن‌دو با تولید وسیع ماشینی معلوم می‌شود .

اما «تقسیم اجتماعی کار» مربوط است به توزیع عوامل تولید بین اقوام و

اجتماعات یا بین رشته‌های مختلف تولیدی و واحدهای تولید. مثلاً «تقسیم اجتماعی کار» در گیلان شرقی، یعنی منطقه لاهیجان الی^۱ رودسر که گالش‌ها در بخشی از همین ناحیه نیز بسر می‌برند به شرح زیر است: مردم ناحیه جلگه‌ئی این منطقه در تولید برنج دست‌دارند، مردم ناحیه حد فاصل بین جلگه و دامنه‌های البرز در تولید چای، مردم دامنه‌های جنگلی البرز که همین گالش‌ها باشند در تولید دامداری، مردم روستاهای واقع در ارتفاعات البرز در تولید جو و گندم و احياناً برخی حیوانات دیگر. «تقسیم اجتماعی کار» را از جهاتی دیگر هم می‌توان در همان منطقه مطالعه کرد، و آن «تقسیم اجتماعی کار» بین جامعه‌های شهری از سوئی و اجتماعات غیر شهری از سوئی دیگر است. اهمیت درک درست «تقسیم اجتماعی کار» را می‌توان با مطالعه مراحل اولیه آن در تاریخ تکامل اجتماعی انسان معلوم کرد. چنانکه می‌دانیم، «نخستین تقسیم اجتماعی کار»، هزاره‌سال پس از تقسیم کار بر حسب سن و جنس، در اواخر «دوره نوسنگی» یعنی بین ۹ الی ۷ هزار سال پیش به وقوع پیوست. براساس این «نخستین تقسیم بزرگ اجتماعی کار»، قبیله‌های دام‌پرور از قبایل زراعت کار متمایز شدند و متعاقب آن مبادله تولیدات بین قبایل آغاز گرفت. کمی بعد، یعنی در «عصر مفرغ»، با مستقل شدن صنایع دستی از کشاورزی که «دومین تقسیم بزرگ اجتماعی کار» نامیده شده است، زمینه گسترش مبادلات کالائی فراهم آمد و به ایجاد طبقه‌ئی منجر شد که نه مستقیماً در تولید کالا بلکه فقط در مبادله کالا، یعنی «سومین تقسیم اجتماعی کار» نقش داشت. همزمان با وقوع این «سومین تقسیم اجتماعی کار» بود که شهرها بصورت اجتماعات مناسب مبادلات کالائی که کیفیة از ایل و روستا متمایز بودند در صحنه زمین ظاهر شدند.

۲ - گالش‌ها و کوچندگی

اکنون با این استنباطی که ما از توزیع یا تقسیم کار داریم، به مطالعه آن در گالش‌ها می‌پردازیم و راهی دامنه‌های جنگلی البرز می‌شویم. در اینجا، گالش‌ها را اساساً در دو دسته متمایز در هم باز می‌یابیم. نخست آن دسته از گالش‌هائی که با مردم روستاهای دامنه‌های جنگلی ادغام هستند و گاوداری آنها به مثابه یکی از شئون زندگی و فعالیت‌های تولیدی روستای مربوطشان با همان روستا پیوند ارگانیک یا بهتر بگویم پیوند وظایف اعضائی دارد. یعنی همانطور که مثلاً در چنین روستاهائی برنج و ارزن یا جو و گندم کشت می‌شود و یک یا دو گله بز و گوسفند دارند، گاو داری هم به صورت یک یا چند واحد تولید دامداری به وسیله گالش‌ها به مجموعه حیات اقتصادی - اجتماعی روستا گره خورده است. چنین گالش‌هائی در واقع روستائیان دامداری هستند که چه بسا در فعالیت‌های کشاورزی ده خود نیز مشارکت داشته باشند. در مورد این دسته از گالش‌ها، در سخنرانی حاضر مصدع حضار گرامی نمی‌شوم. برای اینکه در این خصوص تاحدی در کتاب



عده‌ئی از گالش‌های مرتع «بندبن» در جلوی یکی از دو «سرا» در آن مرتع .

و مقالاتی که تاکنون راجع به روستاهای مناطق جنگلی البرز نوشته‌ام مطالبی را هر چند که جسته گریخته - خاطر نشان کرده‌ام. ولی دسته دوم گالش‌ها که منظور این سخنرانی‌اند، گالش‌هایی هستند که اساساً زندگی روستائی ندارند و با کشاورزی - مگر در موارد معدودی که توضیح خواهم داد - بیگانه‌اند. این دسته از گالش‌ها، با وجودی که زمستان‌ها به اقتضای فنی کارشان در جنگل‌های حواشی روستاهای جلگه‌ئی گیلان و مازندران و تابستان‌ها در مراتع حواشی روستاهای مرتفع این مناطق بسر می‌برند، از این روستاها مستقل هستند؛ هر چند که به این یا آن مناسبت به مبادلات کالائی و به برقراری روابطی با روستاها ناچارند و در تحلیل نهائی با آنها بستگی دارند. ولی این بستگی از آن نوع بستگی ارگانیک که عضو یک جامعه روستائی را با روستا پیوند می‌دهد تمایز اساسی دارد. اجتماعات این دسته از گالش‌ها به صورت هسته‌ها و واحدهای تولید دامداری کوچنده‌ئی

است که در ماهیت امر از اجتماعات روستائی تفاوت دارد و در عین حال نسبت به جامعه - های ایلی نیز دارای تفاوت ها و تمایزاتی است که می تواند موضوع قابل تحقیق جداگانه ای از این نظر باشد .

خانوارهای این دسته از گالش ها، هرزستان، در اقامتگاههایی که در دامنه های پست جنگلی البرز واقع اند و در خانه های چوبینی که غالباً از هم پراکنده اند بسر می برند. در هریک از این اقامتگاههای زمستانی، ۲ - ۳ و گاهی ۱۰ - ۱۵ خانه گالشی با فواصلی در حدود حتی دوسه کیلومتر همسایه یکدیگرند. مهم ترین ضمیمه هریک از این خانه ها، آغل زمستانه گاو و گوساله ها است که آن را در جائی «کلام» و در جائی «وانه» و در جائی «گاچه» می نامند. با فرا رسیدن بهار، اقامتگاه زمستانی به قصد اقامتگاه تابستانی که در ارتفاعات واقع است ترك می شود. ولی بین این دو اقامتگاه، معمولاً اقامتگاه دیگری هم دارند که طبعاً از اقامتگاه زمستانی مرتفع تر و از اقامتگاه تابستانی پست تر است. این اقامتگاههای میانه در مناطقی قرار دارند که آن مناطق را اصطلاحاً «میان بند» می نامند که اصطلاح کاملاً باموردی است. خانوارهای گالشی، طی ۲۰ روز الی یکماه اقامت در «میان بند»، ممکن است همسایگان تازه ای پیدا کنند که در اقامتگاه زمستانی بسی از آنها دور بوده اند. این اقامتگاه نیز به زودی ترك می شود و به اقامتگاه تابستانی می کوچند که مرتفع ترین و در نتیجه سردسیرترین اقامتگاههاست. در اینجا، خانه گالشی، چهار دیواره ساده ای مرکب از تعدادی تنه درختان جنگلی و دارای سه بخش متمایز است: اول، بخشی که گالش ها در آن خواب و خوراک دارند و اجاق و آذوقه شان و ریخت و پاش های زندگی در آن است؛ دوم، بخشی که گوساله ها در آن مراقبت و نگهداری می شوند؛ سوم، بخشی که ظرفهای چوبی یا کوزه های گلی ماست بندی را در آن گذاشته اند و بخشی است که به ماست بندی و کره گیری و یا به پنیرسازی اختصاص دارد. این هر سه بخش دارای سقف ساده مشترکی است که با تیر و تخته یا با سر شاخه ها ساخته می شود. با فرا رسیدن پاییز، این اقامتگاه را به قصد اقامتگاه زمستانی ترك می کنند؛ در حالیکه باری دیگر برای مدتی کمتر از یکماه در اقامتگاه «میان بند» توقف خواهند کرد .

چنین است طرح عمومی کوچندگی برای گالش هایی که مورد مطالعه ما هستند. اما، در این طرح عمومی، برای هر گروهی از گالش ها به مناسبت امکانات کم و بیش متفاوت ناشی از موقعیت جغرافیائی شان و یا به مناسبت موقعیت اقتصادی - اجتماعی آنان، خطوطی باید افزود و یا خطوطی را برجسته تر ترسیم کرد که البته برای سخنرانی حاضر و در این ضیق وقت مقدور نیست.

۳ - رابطه کوچ گالشی با تقسیم کار و توضیح يك قاعده

نکته ای را در ارتباط کوچندگی گالش ها با تقسیم کار مطرح می کنیم. مطلب



منظره‌ئی از در ورودی «ماست کلام» (محل ماست‌بندی) و «دوتخت» (تخت دوغ) در یکی از چند «سرا» در مرتع «لچرکش»، واقع در کوهستانهای جنوب «شہسوار».

این است که زنان و کودکان برخی خانواده‌های گالشی — به معاذیری که بعداً توضیح خواهیم داد — با کوچ تابستانه همراهی نمی‌کنند. در چنین مواردی، خانه‌های گالشی در قرارگاه تابستانی از زنان خانواده‌ها خالی می‌ماند. در این صورت، شیردوشی از گاو‌ها که در کنار خانه اتفاق می‌افتد و معمولاً به عهده زنان گالش است، ناچار به مردان واگذار می‌شود. در مواردی که زنان گالش با کوچ همراهی دارند، کارهای دامداری بین زنان و مردان به صورتی توزیع می‌شود که برحسب آن، کارهایی نظیر شیردوشی، ماست‌بندی، کره‌گیری که در جوار خانه یا داخل آن اتفاق می‌افتد به عهده زنان و کارهایی نظیر چیدن شاخه برگ درختان جنگلی برای گوساله‌ها، بردن گاو‌ها به چرا، جستجوی گاو یا گوساله‌ئی که در جنگل گم شده باشد و خلاصه هر کاری که مستلزم دور شدن از خانه است در عهده مردان

قرار می‌گیرد. البته، کارهائی نیز که مستلزم مصرف نیروی فشرده‌ئی باشد نظیر هیزم شکنی و حمل قطعات تنه درختان جنگل به قرارگاه نیز بامردان است. بنابراین، در اینجا، بار دیگر آن قاعده‌ئی را می‌یابیم که براساس آن، در اجتماعات اولیه انسانی، تقسیم کار بین زنان و مردان (یعنی «تقسیم جنسی کار») به وقوع پیوست. برطبق این قاعده، در جوامع اولیه، مردان به شکارگری می‌رفتند که مستلزم دور شدن از قرارگاه بود و زنان به امور داخلی قرارگاه رسیدگی می‌کردند و مواظب کودکان می‌شدند و در حوالی قرارگاه به جمع‌آوری دانه‌ها و ریشه‌های مغذی می‌پرداختند که مستلزم حضور در قرارگاه یا جوار قرارگاه بود.

در بین گالش‌هائی که زنان و کودکان خانواده‌شان نیز در کوچ تابستانه شرکت می‌کنند، کارهائی هم به پسران و دختران نوجوان واگذار می‌شود. آب آوردن از چشمه، مواظبت از گوساله‌های کوچک که در خانه یا جوار آن نگهداری می‌شوند، پاک کردن جایگاه گوساله‌ها و آب دادن آنها به‌عده دختران است. آنان به مادران خود در کارهاشان و خصوصاً در شیردوشی که هر روز دوبار اتفاق می‌افتد کمک می‌کنند. شیردوشی گاو مستلزم آن است که گوساله‌اش را به کنار او بیاورند تا اندکی پستان گاو را بمکد و آن را تحریک کند. بعد، سر و پوزه گوساله را به پاهای گاومی‌بندند و پستان او را که اینک تحریک شده و آماده است می‌دوشند. پیداست که شیردوش در این کارها به کمکی احتیاج دارد و دختران نوجوان از عهده چنین کمکی برمی‌آیند؛ درعین حال خود نیز شیردوشی را می‌آموزند.

پسران نوجوان نیز در کارهای مردانه دستیار پدر می‌شوند و با او به جنگل می‌روند و در چیدن شاخه برگ درختان باداس و حمل آنها به قرارگاه به‌منظور تغذیه گوساله‌ها شرکت می‌کنند. آنان، به‌زودی، خود مستقلاً از پدر به شاخه‌چینی می‌پردازند. چراندن گوساله‌هائی که اندکی بزرگ شده‌اند و باید تدریجاً علف‌خور شوند در عهده پسران نوجوان است.

۴ - آشننگی در تقسیم کار

با اینکه همه افراد کارآمد یک خانواده گالش در امور دامداری مشارکت می‌ورزند، اگر آن خانواده حتی در حدود ۱۰ گاو شیری هم داشته باشد و نخواهد از طریق فروش روغن و کشک حاصل از چند لیتر شیر روزانه هر گاو امرار معاش کند و در سال نیز یکی دو گوساله یا گاو نر گوشتی‌اش را هم بفروشد، نمی‌تواند همهٔ میرم‌ترین احتیاجات زندگی افراد خانواده‌اش را در یکسال تأمین کند. تأمین مستمر آرد گندم، برنج، قند و چای، پوشاک و تأمین مخارج پیش‌بینی‌نشده دیگر و از جمله آنها مخارج درمان و دوا برای افراد یک خانواده که بی‌هیچ حمایتی در جنگل بسر می‌برند کار آسانی نیست. بنابراین، باید سؤال



شیردوشی در مرتع «بندین» .

کرد که مسئله تأمین حداقل معاش زندگی برای چنین خانواده‌ئی چگونه حل شده است؟ گالش‌ها راه حل اضطراری این مسئله را پیدا کرده‌اند: می‌دانیم که در همسایگی منطقه گالش‌ها، یعنی در نواحی جلگه‌ئی حاشیه دریای مازندران، تولید برنج مهمترین اتکای اجتماعات روستائی است. اتفاقاً مقتضیات فنی این کشت چنین حکم می‌کند که در چند موعد از يك مدار زراعی، از جمله در چهل‌پنجاه روزه اول بهار، حداکثر نیروی کار انسانی مورد احتیاج برای مزرعه برنج در آن مصرف شود. تأمین چنین نیروی کار فشرده‌ئی در هر روستا از عهده فقط همان روستا ساخته نیست. بنابراین، بسیاری از گالش‌ها، اعم از زن یا مرد، در چند موعد سال، باقرار و مدارهائی در این مزارع به کار می‌پردازند. مردان گالش، در کارهائی نظیر شخم کردن مزرعه برنج، شخم دوباره آن، مرزبندی و ماله کشی به صورت روزمزد کار می‌کنند. زنان گالش، به صورت قراردادهای

چهل روزه برای کارهای طاقت فرسای نشاء و وجین و وجین مجدد بکار گمارده می‌شوند، زنان گالش، برای این کارها، پابه‌پای زنان و دختران زحمتکش دیگر این سامان، روزانه در حدود ۱۲ ساعت در مزرعه برنج، زیر باد و باران و آفتاب، دست‌ها و پاها را برهنه‌شان را در گل ولای مزرعه و در معرض زالوهای که از تن بی‌رمق آنان خون می‌مکند به کار و می‌دارند. آنان در ازای این چهل‌روز کار پراده‌بار خود مقداری برنج مثلاً از نوع «چمپا» در وقت حاصل اجرت می‌گیرند. البته، چون طی این چهل روز، رفت‌وآمد زنان گالشی بین روستائی که در آن کار می‌کنند و قرارگاه گالشی‌شان برای صاحب مزرعه برنج مقرون به صرفه نیست و موجب اتلاف وقت و تحلیل نیروی کاری می‌شود، زنان گالشی را در منزل صاحب مزرعه جامی‌دهند.

پیداست که کارکردن ناگزیرانه اعضائی از افراد خانواده‌های گالشی در مزارع برنج و یا در باغهای چای (در مورد حوالی لاهیجان) بر تقسیم کار در آن خانواده‌ها اثراتی گذاشته و به آشفتگی‌هایی منتهی شده است که بررسی آنها در این سخنرانی کوتاه مقدور نیست. ولی استنباط نهائی این است که این یا آن بخش از کار گالشی، به اقتضای ضرورت، یا بهتر بگویم اضطراراً، از عهده مرد خانواده به عهده زن و یا بالعکس واگذار می‌شود که البته بررسی عوارض جانکاه آن، اعم از عوارض جسمی یا عاطفی، خودمطلب جداگانه‌ئی است.

۵ - نوع دیگری از تقسیم کار

در اینجا می‌خواهیم از يك نوع تقسیم کار دیگر که بین گالش‌ها متداول است سخنی به اختصار گفته باشیم. این نوع تقسیم کار معمول گالش‌هایی است که زن و کودکانشان در دو فصل بهار و تابستان (که احشام رابه قرارگاه «میان‌بند» و قرارگاه تابستانه می‌کوچانند) از فعالیت‌های گالشی و گاو و گوسفند و گوساله‌ها جدا می‌مانند. این جدائی ممکن است به معاذیر چندی پیش بیاید. مثلاً به عذر اشتغالات زراعی زنان در اقامتگاههای زمستانه واقع در دامنه‌های پست. چون طی بیست سی ساله اخیر، بعضی از گالش‌ها، در این قرارگاهها، به تاسی از روستائیان همسایه‌شان، یکی دو قطعه باغ چای یا مرکبات احداث کرده‌اند. يك عذر دیگر جدا کردن زنان و کودکان از قرارگاههای «میان‌بند» و تابستانه، بعلت تشکیل واحدهای دامداری مشتمل بر گاو و گوسفند و گوساله‌ها و یا چند خانواده گالشی در دو فصل بهار و تابستان است که سازمان کار آن واحدها مبتنی بر بی‌نیازی از شرکت زنان در فعالیت‌های دامداری است. زیرا، حضور زنان در مجاورت احشام، که ناگزیر حضور خردسالان و نوزادان خانواده‌ها را هم ایجاب می‌کند، خالی از اشکالات و عواقب ناگوار نیست. در حالیکه واحدهای دامداری مشتمل از دامهای دو یا چند خانواده گالش می‌توانند با تدارك نوعی تعاون تولیدی که فقط مبتنی بر نیروی

کار مردان و جوانان همان خانواده‌ها باشد از مشارکت زنان بی‌نیاز شوند. در این صورت، در هر یک از این واحدهای تولید دامداری، نوعی تقسیم کار فنی بین مردان همان واحد وجود دارد که ناگزیر از توضیح مجمل آن هستیم. یک چنین واحد تولید، که ممکن است مجموع احشام آن گاهی از صد رأس تجاوز کند و به ندرت حتی به چند صد رأس هم برسد، با نیروی کار ۵ - ۶ و گاهی ۱۰ - ۱۵ گالش بهره برداری می‌شود. این گالش‌ها، گذشته از چراندن و دوشیدن حیوانات، به کارهای شیرپزی، ماست‌بندی، کره‌گیری و کشک‌سازی نیز باید برسند. پیداست که همه این کارها و نیز تأمین آذوقه و روبراه کردن خوراک گالش‌ها محتاج الزامات تدارک شده و ضوابط مشخص و تقسیم کار مناسبی است که ما در اینجا فقط به تشریح تقسیم کار می‌پردازیم: از مجموع گالش‌ها در چنین واحدی، یکی دونفر برای تأمین هیزم کوره‌های شیرپزی و دوغ‌پزی و نیز اجاق خوراک پزی‌شان، هر روزه از جنگل هیزم به قرارگاه می‌آورند. یکی دو نفر که معمولاً نوجوان هستند گوساله‌ها را به چرا می‌برند و یکی دونفر هم گاوها را. یکی موظف به روبراه کردن خوردو خوراک گالش‌هاست و پخت‌وپز می‌کند. یکی مسئول دوغ‌پزی و کشک‌گیری می‌شود و جملگی در شیردوشی گاوها که هر روزه دوبار اتفاق می‌افتد شرکت می‌کنند. یکی هم که مهارت و تجربه بیشتری دارد مسئول ماست‌بندی و کره‌گیری می‌شود و سرپرستی فنی گالش‌ها را هم به عهده می‌گیرد. بعلاوه، یکی از گالش‌ها نیز معمولاً مسئول رابطه واحد تولید با روستا یا شهر می‌شود و هر چند روز یک بار با قاطر آذوقه به قرارگاه می‌آورد و یا کره و کشک به روستا یا شهر می‌برد.

۶ - گالش‌ها چگونه تحلیل می‌روند

در اینجا می‌خواهم به نتیجه‌گیری نهائی از عرایض نزدیک شوم و بار دیگر به مطالب مقدمه سخنرانی‌ام باز گردم و نشان بدهم که چگونه گالش‌ها همراه با شیوه تولید سنتی دامداری‌شان به تحلیل می‌روند. واقعیت این است که گالش‌ها نمی‌توانند با فنون کهنه و عقب مانده دامداری زندگی خود را ارتقاء ببخشند و بسیاری از خانوارهای گالشی حتی از تأمین مبرم‌ترین احتیاجات خود عاجزند. پیدا کردن راه‌حل‌های اضطراری - که یک نمونه آن را ضمن توضیح آشفتگی در تقسیم کار نشان دادم - نتوانسته است به نتایج خوبی منتهی شود. اگر آثار دردناکی را که از نزدیک در بسیاری مناطق گالش‌نشین شاهد آنها بودم توصیف کنم موجب تألم خاطر همه حضار گرامی می‌شود. مثلاً محض نمونه عرض می‌کنم که در مرقع تابستانه «سیامرسی» واقع در جنگل حوالی «دیلمان»، هشت خانوار گالش دیدم که هر یک ۱۰ - ۱۲ گاو و گوساله داشتند و چند ورزا و اسب‌رانیز که متعلق به روستائیان گیلانی بود با قراردادهائی در مرتع نگهداری می‌کردند. افراد هیچ‌یک از این خانوارها در آن موقع سال نمی‌توانستند دورهم جمع باشند. معمولاً

یکی‌شان در باغ چای و یکی‌شان در مزرعه برنج کار می‌کردند و یکی‌دو نفرشان در دامداری اشتغال داشتند. آنها با وجود اینکه تلاش از خوردن وعده‌ئی گوشت در ماه عاجز بودند و حتی نمی‌توانستند با کره و ماستی که به‌منظور فروش تولید می‌کردند يك غذای سیر بخورند. ملائم فقر و درماندگی از شئون دیگر زندگی‌شان نیز به وضوح دیده می‌شد. مثلاً نوجوانان خانواده‌ها عموماً از تحصیل محروم مانده بودند و نزدیک به نیمی از نوزادان و خردسالان در همان سنین اولیه به‌علل ناشی از فقر و فقدان بهداشت و محرومیت از دکتر و دوا فوت کرده بودند.

البته همه این عوارض را نمی‌توان فقط ناشی از کهنه بودن فنون دامداری و عقب ماندگی شیوه تولید تلقی کرد. وضع موجود ضمناً میراث مظلومی است که خوانین محلی طی سالهای گذشته در حق این زحمتکشان مرتکب شده بودند. شرح فجایع این خوانین را به‌علت ضیق وقت نمی‌توان در اینجا آورد. ولی به‌اشاره خاطر نشان کنم که مال و مکتب این خوانین به بهای مصائب بی‌شمار همین مردم اندوخته شده بود.

اما اگر از ذکر نکته دیگری غفلت شود، حق مطلب ادا نشده است. نکته در اینجاست که گالش‌ها باوجود شرایط سختی که در تولید سنتی محصولات دامی تحمل می‌کنند از کمک‌های دولتی برخوردار نیستند. مثلاً برای فروش تولیداتشان و توزیع آنها در بازار، برای تأمین علوفه زمستانی احشامشان، برای رفع شر حیوانات وحشی جنگل از جان احشامشان و از خود آنان و برای رفع بسیاری نیازمندیهای دیگر کمکی نمی‌بینند. مخصوصاً از ارائه فنون جدید دامداری به آنان و کمک‌های فنی به‌منظور بالا بردن سطح تولیداتشان مضایقه می‌شود. در واقع، این مردم زحمتکش، در کوه و جنگل و در معرض انواع ناگواری‌ها، به امان طبیعت قهار رها شده‌اند.

ولی، هر قدر که این دامداران سنتی در معرض کم‌التفاتی دولت قرار دارند، دامداران بزرگی که به‌وسیله مؤسسات جدید عظیم و براساس روابط تولید سرمایه‌داری دامداری می‌کنند از حمایت و التفات دولتی برخوردارند و مثلاً در همین سال گذشته بنابه آمار دولتی - مبلغ يك میلیارد و صد و پنجاه و سه میلیون ریال از بانک توسعه کشاورزی کمک بلاعوض گرفته‌اند که بخش عمده این کمک‌ها برای هزینه حمل‌گاو از آمریکا به مؤسساتشان اختصاص یافته است. این کمک‌های بلاعوض به سرمایه‌داران بزرگ و وام‌های کم بهره دولتی به آنان، در شرایطی است که مردگالش برای ساختن جایگاه زمستانه احشامش و سرپناه زن و کودکانش باید چندبار دست به دامن اداره جنگلبانی منطقه‌اش بشود تا اجازه قطع یکی دو تنه درخت جنگلی را بگیرد. بنابراین، مسئله این است که گالش‌ها و دامداری سنتی با همه نامالایمات و تضیقاتی که برایشان وجود دارد در معرض يك رقابت نابرابر با حریفانی قرار گرفته‌اند که از حمایت دولتی برخوردارند. این حریفان گاهی حتی در سطح چند کشور عمل می‌کنند و سرمایه‌هاشان



منظره دو «سرا» در مرتع «بندبن» .

جنبه چند ملیتی دارد .

پیداست که ادامه وضع موجود برای گالش‌ها امکان ندارد و چنانکه در مقدمه اشاره کرده بودم زندگی کالشی و خود گالش‌ها تدریجاً به تحلیل می‌روند. اما تبدیل زندگی گالش‌ها و استحاله آنان بصورت اقشار دیگر اجتماعی نیز بدون برنامه‌های تضمین شده از پیش اندیشیده است. بهمین لحاظ تحلیل رفتن گالش‌هائیز با سرگشتگی‌ها و نابسامانی‌های جانکاهی همراه است که توصیف آن در عهده این سخنرانی نیست. ولی به اختصار عرض کنم که زندگی کالشی، چه از لحاظ مادی و چه از لحاظ معنوی، همانطور در معرض تندباد شدید زمانه قرار گرفته است که آشیانه پرنده‌ئی در معرض طوفان . بیش از این مصدع وقت نمی‌شوم و از توجه عنایت آمیز همه حضار گرامی تشکر می‌کنم.

خلاصه‌ای از طرح پرسش‌ها و بحث و گفتگو

پرسش : آیا تعاون سنتی، درغیراز آن مواردی که اشاره کردید، بین گالش‌ها معمول است؟

پاسخ : آری! تعاون سنتی بصورت متمرکز کردن نیروی کار و سازمان دهی آن، بصورت وام دادن شیربهم که ضوابط معینی هم دارد، ونیز بصورت تدارك اقدامات جمعی بمنظور رفع شر از بابت خرس و گرگ که درمناطق گالش‌نشین مزاحمت های سختی فراهم می کنند وجود دارد. خرس و گرگ نه فقط صدماتی به احشام گالش‌ها وارد می‌آورند، بلکه جان گالش‌ها را هم تهدید می‌کنند.

پرسش : آیا ازدواج در گالش‌ها بصورت «درون گروهی» است، یا «برون گروهی» هم اتفاق می‌افتد .

پاسخ : برای آن دسته از گالش‌ها که در روستاهای گیلان و مازندران با روستائیان ادغام هستند، شئون ازدواج همان وضعی را دارد که برای بقیه اهل دوه معمولاً دایره همسرگزینی مقید به درون روستا نیست و به روستاهای همسایه نیز گسترش می‌یابد. ولی در مورد گالش‌هایی که از روستاها مستقل هستند، این حوزه همسرگزینی تا حد زیادی تابع موقعیت قرارگاه‌هایی است که در آن بسر می‌برند. یعنی می‌توان دو خانواده گالشی را دید که در قرارگاه تابستانه باهم همسایه‌اند، و باوجودی که درقرارگاه زمستانه از هم بسی دورند، ولی بمناسبت همسایگی در قرارگاه تابستانه بهم زن داده‌اند یا از هم زن گرفته‌اند .

تذکر رئیس‌جلسه: آقای پورکریم شما روشن نکرده‌اید که آیا گالش‌ها به غیر گالش زن می‌دهند ویا از غیر گالش زن می‌گیرند یا نه؟ پاسخ شما کافی نبود .

پاسخ و توضیح: شما حق دارید. تنصیر از ضیق وقت این سخنرانی بود که موجب شد اساساً يك موضوع مهم را در پرده ابهام باقی بگذارم. واقعیت این است که گالش‌ها يك «گروه قومی» یا بقول محققان فرنگی «Groupe ethnique» نیستند و نمی‌توان آن نوع قیودی را که در همسرگزینی ممکن است برای افراد يك گروه قومی در برابر گروه‌های قومی دیگر وجود داشته باشد انتظار داشته باشیم. گالش‌ها در هر ناحیه گیلان و مازندران که باشند به زبان مردم همان ناحیه سخن می‌گویند و مذهب همان مردم را دارند و آداب و رسوم همان ناحیه را رعایت می‌کنند. بسیاری دیده شده‌اند گالش‌هایی که از روستائیان ناحیه خود زن گرفته‌اند یا به روستائیان ناحیه زن داده‌اند. بنابراین، قیدهایی که برای این «گروه شغلی» در مورد همسرگزینی وجود دارد، نظیر قیدهایی است که برای مردم دیگر ناحیه وجود دارد. مثلاً يك گالش کم بضاعت نمی‌تواند ازدختر يك مالك بزرگ یا يك دامدار بزرگ خواستگاری کند.

تذکر و پرسش: در مناطق گیلان غربی و جنوب غربی گیلان مردمی را داریم که زندگی آنان با همین توصیف‌هایی که شما از گالش‌ها داده‌اید تطبیق می‌کند، ولی آنها را «طالش» می‌نامند. در این مورد چه می‌گوئید؟

پاسخ: درست می‌گوئید و به موقع مطرح کرده‌اید. «طالش»‌ها يك «گروه قومی» هستند. زبان مخصوص طالشی و منشاء قبیله‌ای خاص خودشان را دارند و عموماً هم سنی‌مذهبند. ولی در بین همان «طالش»‌ها عده زیادی «گالش» هستند. در این صورت آنها را باید گالش‌های طالش نامید.

تذکر و پرسش: ولی، شنیده‌ایم که آنها را فقط طالش می‌نامند، نه گالش؟
پاسخ: خاطر جمع باشید که اصطلاح «گالش»، از گیلان غربی الی گرگان شرقی، همه‌جا، به مردمی گفته می‌شود که با گاوداری به شیوه سنتی امرارمعاش می‌کنند. فقط در چند ناحیه گیلان شرقی - از جمله در اشکورات - این اصطلاح را مسامحه‌علاوه بر گاوداران به گوسفندداران هم اطلاق می‌کنند و بهمین جهت معمولاً برای تصریح منظور خود می‌گویند: «گاو گالش» (= چوپان گاو) یا «گوسفند گالش» (= چوپان گوسفند). با وجود این، در موردی که تأکید می‌ورزند باز هم تحقیق خواهیم کرد.

پرسش: با مطالبی که تاکنون از مسائل مربوط به گالش‌ها گفته‌اید، چنین استنباط می‌شود که اصلاحات ارضی در مورد این مردم بلااثر بوده، آیا همینطور است؟
پاسخ و توضیح چند مطلب: بله همینطور است. البته گالش‌ها سال‌های سال با خوانینی که در نواحی گالش‌نشین از مردم باج‌سبیل می‌گرفتند و مدعی مالکیت اراضی و جنگل و مراتع بودند، به‌صورت‌های گوناگون مبارزه کرده‌اند که خود مطلب قابل تحقیق جداگانه‌ای است. می‌دانیم هر جا که ظلم باشد و تضییع حقوق باشد طبعاً مبارزه هم وجود دارد؛ البته به اشکال و درجات مختلف این قاعده عمومی در تاریخ تکامل اجتماعی انسان در مورد گالش‌ها هم البته صدق می‌کند که در مواقعی مبارزات آنان بسیار هم جانانه بوده است؛ هر چند که این مبارزات در صفحات تاریخ رسمی و دانشگاهی، انعکاس نیافته باشد. به‌ر صورت... حالا گالش‌ها احشام خود را در مراتعی به‌چرا و می‌دارند که حدود و ثغورش و ضوابطش با موازینی که در بنگاه مراتع و بنگاه‌شکاربانی وضع شده است تطبیق داده می‌شود و از این نظر دشواری‌هایی وجود دارد. مثلاً همین گالشی که اجازه ندارد و نمی‌تواند حتی يك تفنگ سرپرهم بمنظور رفع شر خرس و گرگ داشته باشد، برای شاخه‌ای که از جنگل می‌چیند مورد مؤاخذة قرار می‌گیرد.

پرسش: شما که گفته بودید روابط تولید سرمایه‌داری در دامداری جایگزین روابط تولید سنتی می‌شود یعنی چه؟

پاسخ: یعنی اینکه گالش‌هایی که براساس روابط ارباب رعیتی و بافنون سنتی دامداری امرارمعاش می‌کردند، حالا دارند تدریجاً به کارگران مزدور در واحدهای جدید

دامداری تبدیل می‌شوند. البته، این رابطه جدید تولیدی از رابطه کهنه تکامل یافته‌تر است، ولی قادر به رفع آثار ناشی از ارباب‌رعیتی نمی‌شود که سهل است عوارض تازه‌تری هم بر آن می‌افزاید.

پرشس: آقای پورکریم آیا می‌توانید راجع به علل رفتن گالش‌ها مطالب خود را تصریح کنید؟

پاسخ: بله، ولی البته تا آنجا که وقت این جلسه اجازه بدهد و شما حضار گرامی طالبش باشید. تحلیل رفتن گالش‌ها، یکی بعلت اکتفا کردن به فنون عقب مانده و سنتی دامداری است. یکی دیگر بعلت برخورددار نشدن از هیچ حمایتی است؛ عدم برخورداری از حمایت که جای خود دارد، در تنگناهایی هم قرار می‌گیرند. دیگر اینکه، دامداری سنتی؛ با این تضيیقاتی که برایش وجود دارد، در معرض رقابت شیوه تولید جدید دامداری است که گفتیم روابط سرمایه‌داری بر آن حاکم است. این تولید دامداری سرمایه داری از حمایت جدی سیاست موجود دامداری در سطح کشور که حتی جنبه چند ملیتی دارد برخوردار است. یعنی، وقتی که می‌بینیم دست ما و دیزی سفره ما از گوشت دامهای دامداری سنتی ایرانی خالی است، ولی گوشت یخ زده استرالیایی را برایمان بسته‌بندی می‌کنند؛ باید بفهمیم که تضيیقاتی برای دامداری سنتی و حمایت‌هایی برای دامداری سرمایه داری وجود دارد. یا مثلاً وقتی که در روزنامه‌های خوانیم که هزینه حمل و نقل / ۱۲۰۰ گاو از آمریکا به ایران، برای بخش خصوصی در ایران (یعنی برای سرمایه داران بزرگ)، از خزانه مملکت پرداخته شده است، باید بفهمیم که این خبر يك علامت كوچك از سیاست حمایت از روابط سرمایه‌داری در تولید دامداری است. در حالیکه می‌بینیم زحمتکشانی که بشیوه سنتی دامداری می‌کنند از هیچ حمایتی برخوردار نیستند و مثلاً برایشان حتی در یکی از سیصد روستای کوهستانی «اشکورات» يك درمانگاه هم نساخته‌اند.

اما این مطالبی را که عرض کردم مبدا موجب این توهم بشود که من طالب ادامه دامداری به شیوه تولید سنتی و با آن فنون عقب مانده‌اش هستم. اینطور نیست! بعقیده من، باید فنون پیشرفته دامداری و روابط تولیدی سالم و متری را به زحمتکشان دامدار ارائه داد، همانطور که طالب آن هم هستند؛ و اساس کار را بر يك سیاست ملی دامداری متکی نمود. فقط در این صورت است که هم مشکلات تأمین گوشت و فراورده های دامی دیگر رفع می‌شود (یعنی منابع عمومی مردم ایران از این جهت تأمین می‌گردد) و هم زحمتکشانی که به شیوه سنتی دامداری می‌کنند در مسیر يك تکامل فنی - اقتصادی - اجتماعی قرار می‌گیرند که از هر جهت با مصالح میهن گرامی ما منطبق است.

اگر صحبت‌هایم را راجع به زحمتکشان دامدار با هیجان عرض می‌کنم و در این مورد کمی احساساتی بنظر می‌رسد، بعلت صحنه‌های دلخراشی است که در عرصه دامداری

دیده‌ام، و از توصیف آنها برای آنکه موجب ملال خاطر خانم‌ها و آقایان دانشمند نشوم خود داری ورزیده‌ام. ولی، بهر صورت، در وظیفه میهنی و در وظیفه شغلی خود می‌دانم که از طرح چنین مسائلی در هر جا که مناسب باشد خود داری نورزم. من که يك محقق جامعه‌شناسی روستائی هستم و در بخش تحقیقات مردم‌شناسی سخنرانی می‌کنم، نباید با وجود اینهمه مسائل حاد و مبرمی که در پیش روی هم‌میهنان زحمتکش خود می‌بینم، مشتی حرف و حدیث‌های مجلس آرای بزرگ شده را بعنوان تحقیق ارائه بدهم. در چنین صورتی، گوشت که سهل است، نان جو هم بر من حرام خواهد شد.

از اینهمه حوصله و توجه عنایت‌آمیز شما متشکرم

پویایی قصه در فرهنگ فکری مردمان

محسن میهن دوست

برای آنکه به پویایی و حرکت منطقی قصه‌ها برسیم، باید بدانیم که قصه متحرک‌ترین و فعال‌ترین وسیله برای بیان ممکن‌ها و ناممکن‌ها بوده است. اندیشه در همه وقت پرسندگی و سازش با محیط دارد، و ابزار که وسیله سازبهم‌آیی اندیشه‌های کلی زندگی است، در این پرداخت سهم مهمی را پی‌گیر است. ابتدایی‌ترین ابزار، که از دیرباز بیادگار مانده، نشان دهنده و برگوکننده اندیشه‌های ظریف و خلاقیت مردمان است. قصه پرداز، ابزارهای قصه را از جامعه و احوالات روانی خود که برگوشده از جامعه است گرفته و همین سبب شده، که نشانه‌ها در قصه بهره‌ور از ابزارهای زینتی معیشتی و سروجادوست. جاگیری ابزار در قصه‌های ابتدایی و گونه‌ی بهره‌یابی از آن شکل کلام و پیام است.

گفته‌اند: «محور افسانه شور جنسی و الگوی آن سازمان خانواده است». از این روی، به‌طور کلی: قصه‌بیان حال و قال و پویایی اندیشه‌ی مردمان، در نیازهای دوره‌ای است.

معیشت در همه حال مطرح بوده، و پابراهی در پی‌ی‌بکف آوردن آن تخیل را به مدد و هم‌پایی فرا خوانده است.

ظریف اندیشی، و ناهمگونی فصول، گام به گام آمده و «خیر» و «شر» که از این هم‌پایی و جستجوی، برای بهره‌گیری بیشتر (نیاز و عادت، و ساخت طبقاتی) زمینه

سازی شده‌اند، به بعد از شکل‌گیری و دورهم‌آیی انسان ابزار ساز، بسدی ساز و نیکی ساز گشته‌اند، و از همین، رنگها که در قصه‌های قدیمی نشانه و سمبل بسیار چیزهایند، در قصه کارکرد خود را دنبال داشته‌اند.

زبان رنگ در قصه مثل زبان رویا در خواب است، و حد و خط رنگ در قصه، هر چند که بسته بدورها و نشانه‌هاست، اما گشت اساطیری تاریخی خود را، همراه با سنت و مقتضیات زمانه و جای نشانه‌گیری همچنان پی‌گردد بوده است.^۱

رهرویی قصه و نشست و خاست آن از خانواده به قبیله و از قبیله به قوم ریشه‌دار اندیشه‌ی فرد فرد مردمان، از عقیده و سنت، آداب و مناسک و آینده‌نگری دارد. سنت و آداب و رویا که از طبیعت اطراف و خلقیات و خلقیات انسان اجتماعی و با گروه، پیدایش یافت می‌کند، در انسان ابتدایی سبب‌گزینش‌خانه و خانواده و بهره‌گیری حساب شده از غرایز می‌شود، تا آنجا که القاء این پیدایی، از طریق زبان به قصه و روایت و زمزمه‌ی گروهی می‌انجامد.

بسته و باز بودن قصه، از توجه مردمان، به ارزش قصه و سر و صدق‌خواسته‌هایشان بوده است، چه قصه‌هایی که گشت از اساطیر دارد، و چه تخیلات و واقعیات پیش‌پا، که از سازش ذهن با مقتضیات و محیط، در انسان پرسش‌گر خیمه زده است.

زن قبیله که پیرزن شده است و جادوگری دانسته است، و یا مرد پیر پر رویا، با تجارب و آموخته‌های نهانی، از رنگ و آب، از باد و ابر، و از رعد و برق، مدام خدایان را به میان قبیله آورده است و هشدار داده است، که چه و چه خواهد شد، همه چیز سرو صدق و نهان‌گرایی، و مال‌خولیایی شده است. رگی از پیدایی قصه‌های کهن، از همین طی طریق و پیدایش است.

تخیل در انسان ابتدایی منزلت او را به تفکر اساطیری می‌کشانند و «خدایان» با ابعاد گونه‌گونشان، انسان گروهی و قبیله‌ای را به گفت، از این و آن، و کاربرد تخیلی‌یشان وادار می‌کنند. همه‌ی مردمان قبیله‌ای و قومی و بیشتر دارای یک زبان، با بکارگیری واژه‌گان و ساخت واژه منزلت فکری‌یشان را بعد می‌دهند، و سرو صدق و آرمان‌گرایی مذهبی را بنیان می‌نهند. از این، مذهب که آمیزه‌ی تخیل و واقعیت است از گرده‌ی خود

(۱) در تیریش، تشر (ایزد باران) به پیکر «اسب‌سپید» و زیبایی‌ست. و دیو‌اپوش (دیو خشکسالی) به پیکر «اسب‌سیاهی» نقش آمده است.

در قصه‌های فولکلوریک و قدیمی چون «شیرزاد» و «سزقا و شکر هوا» (جا یافته در کتاب سمندر چل‌گیس، از انتشارات مرکز مردم‌شناسی و فرهنگ عامه وزارت فرهنگ و هنر) و صدها نمونه از این دست، رنگ بیانگر خوشی و ناخوشی، خیر و شر، و نمود سرنوشت است.

سبب پیدایش و پیدایی قصه‌هایی شد، که تا به امروز به این دیار و آن دیار رهسپر است. در نگاه به گونه‌گونی قصه، و حرکت باستانی تاریخی آن، که همه چیز زندگی را با آن به بیان کشیده‌اند، دیده می‌شود که پویایی و ناپستی و هم حدیث غم و قوم (به‌سایه‌ی خیر و شر) از زندگی زمینی و مسائل مربوط به آن، به قصه‌جان جاودانه داده است.

قصه حاصل تفکر و تخیل گروهی‌ست، که به‌گفت و حکایت، راویانی از همه دست و از همه صنف داشته است و پویایی قصه، در همین، از همه‌رنگی آن است. پرسنده‌گی‌های ابتدایی انسانهای دوره‌ی نوسنگی، و هم تخیل و خیال و واقع‌گرایی‌های مردمان فرهنگمند، و چه آنکه خود ذوق قصه‌سازی داشته، و چه راویانی که قصه را، از این دیار به آن دیار برده‌اند در پویایی و آمیزه‌های سنتی عقیدتی، و آرمان‌گرایی‌های به‌خیر، در فرهنگ فکری قصه، جان کلام و حدیث روزگاران دوره به دوره‌اند.

به‌گمان قصه‌های قدیمی و به‌ویژه قصه‌هایی که به اسطوره و اساطیر راه دارد، از دیرباز با جنبه‌های مذهبی و تخیلی گسترده، وسیله‌ی کاهنان، موبدان، منجمان و سخن‌پردازان عقیدتی پرداخته شده است.

اگر بپذیریم که وداها، اوستا، تورات، انجیل، قرآن و هم آنچه در چین باستان و دیگر سرزمینهای کهن فرمان‌مذهبی و قومی‌مملکتی شده است، از زبان «پیام‌آوران» و هم‌دوستان و یاران و شاگردان اینان به‌گفت درآمده است، پذیرش این گمان به‌یقین نزدیکتر است.

کاهنان و موبدان با خواب‌هایشان، منجمان با تخیل‌شان، و مردم کوچه‌وبازار با عطش پرسش‌هاشان و کودکان با کنج‌کاوی‌یشان و قدرت‌مندان با راوی‌یانشان، قصه را گشت داده‌اند و دیگرگون کرده‌اند.

طی طریق هر قصه، در طبقه و قشری که به‌گفت آمده است، حرکت آدابی و مناسکی خود را نگاهبان است، اما کم‌قصه‌هست، که از زندگی ذهنی گروهی و مادی یک قوم به دور شده باشد.

در نگاه به قصه‌ها، مقام مردمان به طبقه و قشری نیست که وابسته به‌آند، بل کاربرد فکری اجتماعی و مردمی آنکه به «خیر» در نبرد است و یا آنکه به «شر» اندیشه دارد، جان کلام و پیام قصه شده است. از این، تا آنجا که زمان و زبان اجازه داده است، قصه کاربرد فکری خود را (در پویایی منطق قصه) اعمال کرده است.

در بخش‌بندی قصه‌ها، حرفه و کسب، و طریق امرار معاش، و هر چیز ذهنی استخوان و کلام قصه را، بیانگرند. پندارهای طبیعت گرایانه‌ی کشاورزان و شبانان، و هم زندگی کوچی سبب آفرینش قصه‌هایی شده، که از دوره‌ی باستان، سیر تغییر و تحولی خود را، بی‌امان، پی‌جوی بوده است. اینان چون پیام‌آوران دوره‌ی باستان، که

کلامشان و حرفشان در ساخت و پرداخت اندیشه‌های مردمی، و زندگی مادی مؤثر بوده است، رهروانی اندیشه‌ساز و کارگران و کارگزارانی هنرآفرین بوده‌اند.

هنر مردمی و فولکلوریک راز ماندگاری‌اش در بهم‌پیوستگی با باورمندی‌های قومی‌ست، و از همین، قصه که راز و صدق فرهنگ مردم است، در طی طریقی که داشته، توانسته نماینده‌ی همه‌گونه قشر و طبقه مردمان به هر دوره از تاریخ باشد.

شاعر حماسه‌سرای که گشت به کوچه و بازار داشته و احیاناً سفر کرده، اندیشه و حرف مردمان را گرفته و به‌شعر در آورده است، چه آنکه فی‌البداهه می‌سروده و چنگ به کف، روایت گر قوم خود بوده است، و چه آنکه زبان‌آموزی داشته و تغذیه‌ی فرهنگ‌گیر را، بایسته و شایسته می‌دانسته است.

در میان قصه‌های گردآمده، به‌ویژه قصه‌هایی که بیانگر فرهنگ قومی و منطقه‌ای است، پیام و قیام از دوسو به «نما» است. این را چه سخن پردازان عقیدتی و چه مردم کوچه و بازار باشکل مادی و معیشتی زندگی‌یشان در قصه تکرار کرده‌اند. قصه‌ی قوزبالاقوز جا یافته در کتاب سمندر چل گیس (۲) بیانگر این‌گونه پیام و قیام است.

گوژپشت مرفه و ارباب، گوژپشت بی‌نوا و بی‌برگی را به خدمت گرفته است، و تا آنجا که کارکشی از انسان، برای اجحاف‌گری طماع، چون او، مقدور آمده است، از گوژپشت بی‌نوا کار می‌کشد، به گونه‌ای که خشم نیروهای غیرهم‌جنس، که «از ما بهتر اند» به این اجحاف کشیده می‌شود. گوژپشت کارگر را یاری می‌کنند و ارباب کم‌اندیش و خنطمع (۳) را به مصیبتی دوباره گرفتار می‌آورند.

زمان پیدایی این قصه، هرچند به دور و دورها برسد، اما قصه کارکرد تخیلی اجتماعی خود را در زمان و مکان بهم آورده، و طی طریقی که می‌بایست، دنبال داشته است. انگار چیزی از آن سو و چیزی از این سوی، زمان و مکان و مکان و زمان قصه را بهم پیوند داده است.

تجارت و کارکشی کارفرمایان از کارگران چیزی نیست که تازه باشد، پیشینه‌ای چند هزارساله دارد، و نبرد و ستیزه (چه آشکار و چه پنهان) بین این دو، که فرهنگ طبقاتی و ویژه‌ای را، به‌طول تاریخ باعث بوده است!

سرو صدق این قصه، در پیام و قیام آن است. نشانه و سر: دو گوژپشتی که به قالبی ناقص حیات دارند. تلخی نشانه در دست‌روزرگاست، که اینان را به «ناقصی» کنار هم آورده و در عین حال به یکی مهر و صبوری و به دیگری آز آموخته است.

(۲) ص ۷۴

(۳) xontama در گویش خراسان بسیار طماع، آزمند

ارباب شاید که ارباب زاده بوده است، حجره‌ای معظم داشته، و واردات و صادراتش برقرار بوده، و شاگردگویی که از مادری و پدری «نهدار»^(۴) به خدمت حجره‌دار طماع کشیده شده است. نشستن بروی سکو و چهارپایه، و کار نکردن، برای ارباب عادت بوده است و جان‌کندن و بار کشیدن (درنگاه ارباب) وظیفه‌ی کارگر، که از کار زیاد بی‌تابی و ضعف یافته است. آن گاه که کارگر به خستگی کامل می‌رسد و نمی‌تواند بروی پا به ایستد ارباب از جایش بلند می‌شود و برگوژپشت بر زمین افتاده، لگدی سخت حواله می‌دهد! بدان سختی که گوژپشت کارگر بهم می‌پیچد و از هوش می‌رود.

گوژپشت کارگر همینکه بحال می‌آید، می‌بیند که بیرون از حجره است، غمش می‌گیرد که جا برای خواب از کف داده است! حیرانی‌اش را بارتفتن به حمام کم می‌کند، چه جایی جز آنجا نمی‌شناخته و یا نداشته است. در حمام دراز می‌کشد و می‌اندیشد که از چه تلخی‌اش بسیار است، تاجایی که پرسنده‌گی‌اش راجنی‌یان باورود خود قطع می‌کنند! جنی‌یان عروسی داشته‌اند و داماد می‌آورده‌اند. او به جمع جنی‌یان می‌پیوندد و رقصان، مجلس گرم کن عروسی جنی‌یان می‌شود.

شور عروسی که خسید، سالمند جنی‌یان، که پیری سپیدموست، گوژ از پشت گوژپشت بر می‌دارد و به او بسته‌ای می‌سپارد، که در آن پوست پیاز است، ولی همان بسته را وقتی گوژپشت کارگر باز می‌کند، بیند که جز طلا و جواهر در آن هیچ نیست! گوژپشت به شوق و به مهر، پگه روی به سوی حجره می‌برد، و وقتی با ارباب برخورد می‌کند - او از بی‌گوژی‌اش، شگفتی یافت می‌کند، و هم از طلا و جواهری که بکف آورده است!

ارباب نرم می‌شود، و می‌پرسد که قضیه از چه قرار است، و شاگرد همان می‌گوید که اتفاق افتاده است.

ارباب شب هنگام به حمام می‌رود و بی‌خبر از همه‌جا، می‌بیند که جنی‌یان خود می‌زنند و سوکواری دارند. ارباب آن می‌کند که گوژپشت کارگر کرده است. در جمع سوکمدان، پای می‌کوبد و رقصندگی آغاز می‌کند! جنی‌یان را خشم و تعجب باهم می‌آمیزد! نه تنها گوژ از پشت ارباب بر نمی‌گیرند، بل گوژ شاگرد را هم، برگوژاو، می‌گذارند. فرداست که ارباب مورد استهزاء همه‌ی مردمان است!

(۴) nadâr نادار و بی ثروت. تهی‌دست

به جایی از همین نگاه اشاره شد که فرهنگ فکری قصه، نبرد طبقاتی است — تا آنجا که «از مابهران» خوب به سوی ستم برکشیده می شوند و او را یاری می کنند.

فرهنگ عوام روال اساطیری تاریخی خود را ادامه داده است و نشانه و صدق در این قصه، که امروزی نیست، پویایی اش را دنبال کرده است.

جنیان، عروسی در حمام، سوکواری در حمام، و هم آوری های وصفی، چون پابراهی جنیان، که به مانند صدای بال کبوتر، در هوای بسته و خیالاتی حمام (پاکیزه گاه) به گوش پناه برده به حمام رسیده است، همه و همه نشانه و تمثیل فرهنگ فکری و عقیدتی باورمندان پرسش گر است.

سنت و تعقل (در شیوه زیست و نگاه به خواستگاه) صورتخیلی و واقع گرایی را به کنار آورده، و حرف و حدیث طبقاتی را، چنین وصف داشته است.

در همین قصه می توان به گشت های اساطیری تاریخی بنگاه آمده و به نگاه نیامده اشاره کرد، که به دیگر برقصه، مطرح است.

زیادطلبی و فزون خواهی بی جا، بهر روی محکوم به نابودن است، و از این، مردمانند که برابرند. هر چند که فرهنگ تمثیلی و فکری قصه، از مابهرانی هم به مدد بیاورد.

در همین حد و خط و پویایی که پیام و قیام باهم آمده است، پویایی و پرسش های دیگری راهم می توان به مثل آورد.

به دیگر نمونه (به دیگر نمونه ی فرهنگ قومی)، اشاره به «قصه ی جام» (۵) می کنم، که پویایی اندیشه ی مردمان را، در فرهنگ قصه ای، به جایی می کشاند که لب آن، بینش خیامی و ترانه های اوست.

(۵) بلقیس با سلیمان در بزم بود. ناگاه بلقیس رو به سلیمان کرد و گفت: «یا سلیمان، برای رسیدن به من باید بگویی جامی بسازند که از گل آدم نباشد». سلیمان بفکر فرو رفت. پس آنگاه سر برداشت و گفت: «دیوان را بگویند تا بیایند». دیوان حاضر شدند. سلیمان گفت: «بروید و خاکی بیاورید که از گل آدم نباشد». دیوان رفتند و رفتند تا به پشت کوه قاف رسیدند و آنجا فرود آمدند. زمین را هفت طبقه بکنند که در زیرین ترین خاکی بدست آمد که رنگ آن به خون انسان مانند بود! گفتند: «این است آن خاکی که سلیمان خواسته است». برداشتند و آمدند. سلیمان کاسه گران را بخواند و گفت: «از این خاک جامی بسازید که مثل و مانند آن یافت نشود!». نقش گران و کاسه گران باهم بنشستند و نقشی ریختند که به هفت رنگ بود: از گهواره تا گور که لب جام سیاه بود.

←

بی شک منزلت قصه (در منطق فکری اقوام) که جان کلام و پیام مردمان است به امروز و یا که به دیروز نیست، بل تا آنجا که زبان در خدمت فرهنگ و هر ویسی مردمان است، عمری بس دراز و نامیرا را دنبال دارد.

فولکلور اقوام، و نماد هر تمویر و واژه، و جاگیری آن، در قصه و یا هر چه از این دست (۶) بی حساب نبوده است.

در فولکلور ایران به ویژه در «اوسانه» ها (۷) این پویایی و نایستایی - فرهنگ شفاهی عظیمی را دست و پا کرده است، که بی توجه به آن پژوهش در فرهنگ جوامع قومی را، دشوار می کند.

به سبب از اسطوره‌ی سیاوش یاد می کنیم که ریشه از اندیشه‌های مردمان دارد و در فرهنگ قصه‌ای ما، چه پیش از فردوسی و چه پس از آن، کاربرد اجتماعی خود را، در محدوده‌ی اجتماع و اساطیر، پی گرد بوده است. این گفت، از آن بگوئیم که خون سیاوشان و پر سیاوشان، و گذر از آتش، روح کلام در صدها قصه و روایت است. قصه‌ی «نی خوش صدا» که در خراسان به ضبط آمده و در کتاب «سمندر چل گیس» (۸) خانه یافته، بیانگر این مدعا و نشانه‌ی قصه‌ای است (۹)

→

جام را بساختند و نزد سلیمان آوردند. همه در شگفت بودند و سلیمان خوشحال آن را به بلقیس داد و گفت: «این، آن جامی است که از گل آدم نیست». بلقیس نگاهی به جام افکند و گفت: «این همانی است که من می خواستم». سلیمان جام را گرفت و از باده پر کرد و به دست بلقیس داد. بلقیس جام را بلب آورد و خواست باده را بنوشد که ناگاه صدایی از جام برخاست: «یا بلقیس من هم به مانند تو، بلقیسی نزد سلیمان بودم!».

بلقیس از خود شد. طبیب به بالین او آوردند، و چون به هوش آمد سلیمان پرسید: «بلقیس تو را چه شد؟». گفت: تو گفتی که این جام از گل آدم نیست! از جام ندا برآمد: که من هم به مانند تو، بلقیسی نزد سلیمان بودم».

به نقل از کتاب سمندر چل گیس ص ۱ و ۲

(۶) مراد قصه و ترانه، مثل و چیستان، لالایی و تصنیف، و هر روایت و شعری که به کتاب نیامده - و از مردمان دوره به دوره به ما رسیده است.

(۷) در خراسان به جای قصه، اوسانه owsâne و اوسنه owsene بگویند. این، به ویژه در حوالی توس و نواحی سبزوار و نیشابور، تربت جام و غیره رایج است.

(۸) ص ۴۱

(۹) و یا قصه‌ی «پری زاد» در کتاب سمندر چل گیس ص ۱۴۹ و دیگر نشانه‌های گیاهی که در «قصه‌های ایرانی»، «افسانه‌های اشکور بالا» و چند دفتر دیگر آمده است.

از خون سیاوش پرسیاشم^(۱۰) بروییده است و از خون دخترک زیبای بی گناه که معصوم و بی گنه، بقتل رسیده است، نیای خوش صدا که آواز گر معصومیت او به نامیرایی و زندگی دوباره است.

نای کلام، بینش مردمان در پرسنده گی های شان نهفته است، و سرو صدق و رهرویی اندیشه، تا آنجا که در زمین زاینده و پویا، بضاعت حرکت و رونده گی ست از همین نقش گری و آوازه گری به آینده است.

مردمان از کلام و پیام و ابزار گرد آمده اند و شیوه ی سیرایی و فرهنگمندی را از آرمان گرایی و رسیدن به «مدینه ی فاضله» بدور ندانسته اند و نتوانسته اند از «داد» و از «بستان» دوری کنند.

فرهنگ فکری ی قحط، از همین «داد» و از همین «بستان» مایه دارد،^(۱۱) چه بی شک ماندگاری ی قصه، در پویایی و حرکت دیالکتیکی خود، به چیزی تبادل و تلفیق بستگی نداشته است^(۱۲).

(۱۰) Paresiyasom در فرهنگ سنتی و بومی خراسان (در پزشکی عامیانه)

با همین گوش می شنویم.

(۱۱) مردمان بهر دوره از تاریخ، از شنیدن قصه و نقل آن، غرورمند بوده اند (هرچند بیک دوره از تاریخ ما، به سبب عقاید مذهبی سیاسی این مهم منع شده بود) حرفشان را و پیامشان را با قصه گفته اند. گویی قصه پیک زبان آموز و رود جوهر به جوهر است. این گفت را از رازهای تخیلی ی سرسازان کیمیا گر و جادو گر و منجم به حدی جدامی دانیم. (۱۲) به مثل قصه هایی است که از هند باستان به ایران آمده و قصه هایی که از ایرانیان به هندیان و دیگر اقوام رسیده است.

در اینجا اشاره به همانندی بخش هایی از اوستا با «ریک ودا» می کنیم که تا کنون در این زمینه - پژوهش هایی به انجام رسانده اند.

تحلیلی بر چل سروهای لری

محمدحسین باجلان فرخی

مردم «لر» از اعقاب «گوتی» (۱) ها و «کاسیان» (۲) و اقوامی است که سی و پنج قرن پیش هم زمان با ورود آریاییان به نجد ایران در باختر این دیار و کوه‌های لرستان کنونی سکونت داشتند و در تاریخ «ایلام» و «بابل» بارها از آنان یاد شده است. «کاسیت» ها نزدیک به شش قرن به هنگام روی آوردن از گله‌داری به کشاورزی و قدرت یافتن بر «بابل» مسلط شدند و پس از رانده شدن دیگر بار به کوهساران غربی ایران روی آوردند و سرانجام با تهاجم ایلامیان بخش بزرگی از آنان نابود شد و از بازمانده‌ی این قوم و نتیجه‌ی آمیزش آنان با اقوام مجاور قوم «لر» به جای ماند. از وجه تسمیه‌ی «لر» سخن بسیار است اما از دیدگاه مردم شناسی شاید بتوان با اتکاء به معشیت این قوم بر دامداری وجه تسمیه‌ی «لر» را از نامیده شدن این قوم به نام وسیله‌ی معشیت دانست که «لر» در لغت به معنی گوسفندوبره است و دامداری کوچ‌نشینان بیشتر بر پرورش گوسفند و بز متکی است و گاو را در کوچ بلند راهی نیست. اکنون نیز در حد $\frac{1}{4}$ جمعیت لرستان به کوچ‌نشینی عادت دارند و تیره‌های بسیاری از ایلات بزرگ «بیرانوند» «دریکوند»، «حسنوند» و «با جلوند» (۳) به کوچ بلند می‌پردازند و فصل گرم را در سردسیر - شمال و شمال شرقی و بخشی از شرق لرستان - فصل سردار در گرمسیر - جنوب و جنوب غربی لرستان به گله‌داری می‌پردازند و اکثر آنان در دوسوی کوچ‌داری

زمین‌های قابل کشت‌اند و معشیت آنان مبتنی بر گله‌داری - کشاورزی است و علاوه بر تیره‌هایی که کوچ بلند دارند اغلب تیره‌های دیگر نیز فصل گرم را در اطراف آبادی و در سیاه‌چادر به سر می‌برند و به احتمال قوی کوچ‌نشینی بعد از حمله مغولان در این منطقه تشدید شده است که در این مجال اندک گفتگوی بیشتر از کیفیت پیدایی و زندگانی این مردم میسر نیست؛ اما آنکو که به بررسی ادبیات شفاهی این منطقه می‌پردازد باید با این ویژگی و تجلیات آن آشنایی داشته باشد.

زبان یا «گوش» مردم این منطقه عبارت از دو «گوش» «لری» و «لکی» است که گوش لری بیشتر در جنوب و شرق و شمال شرقی خرم‌آباد و بروجرد و دورود و الیگودرز - بروجرد و الیگودرز و دورود هر یک دارای «گوش» لری و ویژه‌ای است - و «گوش» لکی در شمال شمال غربی و بخشی از غرب خرم‌آباد و جنوب بروجرد معمول است. این دو گوش نیز در هر بخش دارای ویژگی‌هایی است و گوش «لری» به گوش «بختیاری» و «لکی» به «کردی» نزدیک است و هر دو از شاخه‌های پهلوی باستانی است.

لرستان اینک از نظر تقسیمات کشوری شامل خرم‌آباد، بروجرد، دورود و الیگودرز و در اینجا سخن از «چل‌سرو» های خرم‌آباد و جنوب بروجرد است. گونه‌های اصلی شعر و ترانه‌های «لری» و «لکی» عبارتند از «الیسونه» «مور» و «چل‌سرو» که «الیسونه» ها به گوش «لری» و «مور» به هر دو گوش و «چل‌سرو» به گوش «لکی» است - و اگر نزد «لر» زبانان دیده شود باز هم به گوش «لکی» است - و برای گونه‌ها تصانیف لری را نیز باید افزود که بسیاری از آن‌ها از جمله «قدم‌خیر» به علت تکرار و تنوع به صورت گونه‌ای از شعر درآمدند:

mâye nu du panjdari šöla kašiya

manesm dusekama das vem kašiya

ماه نو به پنج‌داری شعله کشید
گمان کردم یارم به من دست می‌کشد

این شعر نمونه‌ای از «الیسونه» های «لری» است و می‌بینیم که انسان چنان‌با کل هستی یگانه است که ماه نیز به غم‌خواری او می‌آید و به او دست می‌کشد.
و این شعر:

doxteru darpa verzan zan nome šomem

mar ali rami baka ve bene tomem

دختران باشلوار بالا زده از زمین شخم زده‌ام می‌گذرند
مگر «علی» به تخم کشته‌ام رحمی بکند

که آنجا انسان و طبیعت و اینجاروستایی و زمین یکی است و گویی زمین را نیز
دلی است که از دیدار زیبایی می‌لرزد و آتش می‌گیرد و دل زمین همانا دل روستایی
تماشاگر گذر دختران از زمین شخم زده است .
و این «مور» :



زن کوچ‌نشین از طایفه‌ی «سگوند» .

دیری است از سنگرت صدای گلوله نمی آید
از بیم مردنت نقش سنگ شدم

که از رویدادهای زندگانی روزمره و وابستگی‌ها سخن می گوید.

«چلسرو» گونه‌ای فال است و اینکه فال چیست* و انسان چه وقت به تفأل روی می آورد مقوله‌ای دیگر است و در جمله‌ای فال روی آوردن به «متافیزیک» و یاری گرفتن از نیروهای ناشناخته و نامرئی برای یافتن چاره است به هنگام بی‌چارگی و تلاش در شناخت فردا؛ که عوامل مختلف طبیعی و حیوانی و انسانی و خوبی‌ها و بدی‌ها در راهند و فردا باید روشن باشد. گفتیم که «چلسرو» به معنی چهل سرود یا چهل سروده نوعی فال است؛ بدین ترتیب که در شب‌های بلند زمستان و اوقات فراغت هر وقت چند نفر در سیاه چادری یا خانه‌ای روستایی و گاه شهری گردمی‌شوند گاه به جد و گاه به دل‌مشغولی کسی نیتی می‌کند و یکی از افراد با تسبیح یا انگشتان شماره را نگه می‌دارد - آنچنان که دیگران متوجه تعداد سرودهای گفته شده نشوند - و با گفتن الله و محمد و علی - شاید جانشین سه اصل باستانی که بعدها سه گانه‌های دیگر را جای آن نشانده‌اند - «چهل سرو» آغاز می‌شود و هر کس بیتی می‌خواند که کامل نیست و نیمی از نیم بیت را بر زبان می‌آورد که دیگران همه‌ی بیت را می‌دانند و این کار تا خواندن چهل بیت یا چهل «سرود» ادامه می‌یابد و چهلمین بیت کامل خوانده می‌شود و پاسخ‌نیت کننده است. اما چرا چهل «سرو» و نه بیش یا کم؟ بدین سبب که چهل در فرهنگ مردمی عددی کامل است و همه چیز در چهلمین کامل می‌شود و ارزشی می‌یابد و دارای نیرو است که از این جمله است اعتقاد بدین که به چهل روز صورت آدمی زده شد و انسان پس از چهل سال کامل می‌شود و راه خود را می‌یابد و «چهلمین سال، سال چل‌چلی است» و چهل منار که پایتخت سلیمان بود و اعتقاد به مراسم «چله‌نشینی» و «چله» در زایش و مرگ و «چله‌بری» و چهل بسم الله و چهل کلید و ...

«چلسرو»ها چون گونه‌های دیگر شعر لری از ملموسات زندگانی این مراسم ریشه می‌گیرند و مسایل «عینی»* در جان بیننده به مسایل «ذهنی» بدل می‌شوند و در بازگویی «عینیت» می‌یابند، آنچنان که خواننده و شنونده همه چیز را می‌بیند و لمس

* تفأل و فال گرفتن از دوره‌ی پرستش نیاکان مرده و تبدیل نیاکان مرده به خدایان محلی در دوره‌ی مفرغ ریشه می‌گیرد و بدین ترتیب تفأل ناشی از گفتگو و مشورت با این نیاکان مرده است.

(**) objective, subjective, objectivity که عینی و ذهنی و عینیت معادل درستی نیست اما رایج است.



لوحه‌ی گور از کوه‌دشت لرستان - ده عالی .

می‌کند. «چل سرو» یادآور باورها و سنت‌هاست و گویی سراینده و گوینده برای حفظ سنت‌ها و باورهایی که باوجود مرارت‌های فراوان سبب دوام این مردم در طی چندین هزار سال شده است و بازگویی و یادآوری آنها، آنان را در «سرو» می‌نشانند و یادآور افسانه‌هایی است که از واقعه‌ای اجتماعی سخن می‌گویند یا به اسطوره‌های زیاده‌ی این قوم راه می‌یابند و همه درخور تأمل و راه‌یابی به زندگانی این مردم‌اند.

«سرو»ها از ابزار کار و کیفیت معیشت و جلوه‌های مختلف زندگی گله‌داری

و کشاورزی و تقسیم کار سخن می گویند. سخن از چهارپایان به ویژه گوسفند و بز و اسب است که کوچنده در کوچ بلند تنها می تواند گوسفند و بز و اسب و قاطر را به همراه ببرد. اسب یار صمیمی مرد لر است و تاگور نیز او را همراهی می کند و نقش اسب بر گورهای لری یاد آورد این دوستی و باز به اسطوره های باستانی این قوم راه دارد (۷)

«سرو» ها از تفنگ سخن می گویند که تفنگ نیز یار خوب مرد لر است و به سبب ویژگی معیشت و رودررویی با خطرات متعدد نمیتواند از آن دور باشد و به همین دلیل است که تفنگ نیز بر گورهای لری نقش می شود. سخن گفتن از زن در «سرو» های لری از وابستگی زن و مرد برمیخیزد که زن «لر» در انجام کارها دوش به دوش مرد «لر» حرکت می کند و بسیاری از کارها در جامعه ایلی و روستایی به عهده اوست. زن دلخواه لر در این «سرو» ها بالایی بلند، مویی خرمایی - گویندگان سروها لك زبان اند و لك ها اکثراً مویشان خرمایی فام است -، دهانی تنگ و گرد و سینه ای به سان انار کال



سنگ گور



سنگ گور مرد لر

دارد و اندامش مستور است و «گوی» یقه‌اش زده و برتر از همه از چیزی نمی‌هراسد و چیزی از «قدم‌خیر» در خود دارد.

گویندگان بیت‌های «چل‌سرو» مشخص نیست و بارها به‌هنگام شنیدن آن دیده‌ایم که بیت تازه‌ای به تناسب همان جلسه خلق می‌شود و «گوش» آهنگین لکی به این نیروی ابداع کمک فراوان می‌کند. باید دانست که بیت‌های «چل‌سرو» تنها ویژه تفأل زدن نیست و گاه ابیاتی از آنرا در تصنیفی مردمی یا در آوازا می‌توان شنید و گاه در مراسم

شادی یا سوگواری یا در آواز چوپانی که گله را می‌چراند و کشاورزی که زمین را شخم می‌زند که گفتیم چل «سرو» خاستگاهش زندگانی روزمره مردم است و از کیفیت معیشت این مردم به دور نیست .

در مورد قدمت این سروها باید گفت: سنت‌ها و مراسم مورد بحث در این «سرو» ها پس باستانی است و گاهی به زمان نخستین هم‌آیی این مردم در کوه‌های لرستان راه می‌یابد اما با در نظر گرفتن وزن شعر وقافیه که اغلب رعایت می‌شود و هیچایی نبودن شعر زمان رایج شدن از بعد از اسلام است و شعری است که جای شعر هیچایی نداشته و گونه‌های هیچایی آن نادر است .

علاوه بر ارزش محتوی^۱، گویندگان «سرو» هانیز از دیدگاه مردم‌شناسی به‌هنگام تفأل قابل تأمل و بررسی ژرف‌اند که آمدن بیت‌ها به دنبال هم گاه به سبب همبستگی



موضوعی یا «ذهنی» است و از نیازها و آرزوهای گوینده نیز متأثر است که دیده‌ایم هر کس بیتی را می‌گوید که به‌زندگی او نزدیکتر است و بازگوی حالت و موقعیت اجتماعی او در جمع است . . .

نمونه :

- ۱ - الله
- ۲ - محمد
- ۳ - علی
- ۴ -

damakat bowar ben va nom damem

balkem sâket bu dele por xamem

دهانت را به دهانم بگذار
باشد که دل پر غم آرام یابد

dam dōr, denân dōr, dōr ar bâne dōr

lō vinē maxmal tâza maxrâz ber

لب در، دندان در، در بر در
لب به‌سان مخمل تازه قیچی بر (۸)

xâlêl̥ kuiya va čâr konje lō

anqas kuiya arē mâčē šō

چهار گوشه‌ی لب را خال (۹) کوبیده است
گویی به عمد برای بوسه‌ی شب

xâl ferušêl̥ hâten hâna l̥â čaman

harka xâl xera xâl čē-o naman

خال فروشان کنار ببیدزارند
آنکو خال می‌خرد خال رفت و نماند (۱۰)

xodâ bēnem dē asâs-o mâlê

va amre xodâ besâzim mâlê

خدا مراد دست مایه و مالی بدهد
به یاری آن «مالی» (۱۱) بناکنم

mâle panj hasûn xâsa šana kêš
qatrani gazar haš var-o haš pêš

«مال» پنج حصیرشاهانه
مالی هشت ذرع پس و پیش

čela bim mervâr, bē ēve bâxân
mēx riša argen sartale râxân

«میخ» (۱۲) چوبی — «مروار» بی عیب باغها
«میخ» (۱۳) ریشه‌ی «ارجن» و «سرتل» (۱۴) تاکتر

mērku kōta van das kêre nejar
nâzâr geļē bē ar dōre dowâr

«میرکو» (۱۵) کوتاه «ون» دستکار نجار
نازار گردا گرد چادر را واری کن

čel gu čel nimgu čel nimqârni
noxra rēz kerdē tâ pešte zâni

چهل گوی، چهل نیم گوی، چهل نیم قرانی
تا زیر زانو نقره ریز کرده است

šōân tâ ga sō har vēvâsama
roxem namanan har henâsama

شبان تا صبح پریشانم
گونه‌ام تکیده است و آه می‌کشم

xam čâst, xam šom, xam tušē râma
xam kêremserâ šō manzelgî ma

غم چاشت، غم شام، غم توشه‌ی راهم (۷)
غم کاروانسرای منزلگاه شبانه‌ام

har sō va sahar bon'be xorusân

šorē talmite tâza arusân

بامداد به‌سحرگاه و زمان بانگ خروس
شرابه‌ی «تلمیت»^{۱۸} تازه عروسان

Fedâv bâlât bam čin til čamvâyna

čîn litē vehâr tâza damvâyna

فدای بالایت که مانند نهال به‌ناز می‌چمد
به سان سبزه‌ی نو دمیده‌ی بهار

ē hârēra mohât ye nō namonē

gu yaxa ženyâ kōl čī tamomi

دخت نوخاسته‌ای از پایین می‌آید
گوی یخه زده و همه تمام

ran'ini rūet qašan'gi petet

xošâl va korē mowâzē detet

سیمایت زیبا و بینی دلپسند
خوشا پسری که دخترت به زنی بگیرد (۱۹)

zolfēl čū xormâ meḵ čū qowe nō

det berâ merdē vež bēxoda mē

زلف خرمایی و گردن به بلندی بندنی
دختر برادر مرده بیهوده زاری می‌کند

čatrakat beger mūē savâ ka

mâl va mâl begērd duset pūvâ ka

از چتر مویت مویی (۲۰) جدا کن
چادر به چادر بگرد و دوستت را بیاب

dam gerd-o mam gerd, vež gerdow kery.î

mamân čû enâr zû ža bâx kenya

دهان گرد و پستان گرد و خود آراسته
پستان به سان اناری که پیش از رسیدن از باغ بچینند

bu êâ bečimen va šō šamaki

va dasa pelmâs sine mimeki

بیا به فالگوش شب شنبه (۲۱) برویم
به یافتن پستان دست به سینه کشیدن

šomonš čûn xâsa asbet va zin bu

ham šo šârârât dōre harsin bu

چه خوش است شب مهتاب اسبت زین کرده باشد
شب ، همه شب به گرد چادر شادمان

xodâ bēnet dē dō gol ža vehâr

aval asbe zin dōem zan-o mâl

خدای دو گل بهاریت بدهد (۲۲)
اول اسب و زین و دوم زن خانه دار

kalē ža kalmâ mel ērowerdē

talantšči bekoš baxtet owerdē

فر شکاری از پناهگاه سر برآورد
تفنگچی بکش که بخت آوردی

tae dusē lērem ara bâxia

va šo dasa mel va ruž yâxia

دوستی دارم اهل «اره باغ»
شب دست به گردن و روز یاغی (۲۳)

har garmasērē ēlâxē dērē

har pēyâ ganē žun xâse dērē

هر پیر بد وزشت را زنی زیبا است
هر قشلاق را به پایان بیلاقی است (۲۴)

ganem garmasēr har goke jāyē

buš va dusakam šo nosē hâyē

گندم گرمسیر هرخوشه بهجایی روییده است (۲۵)
دوستم را بگوی شب نماند و بیاید

ganem garmasēr kē mēu xelâs

ran'e dusakam biyasa pelâs

گندم گرمسیر چهوقت درو می شود
رنگ دوستم زرد و تیره شد

xašâl va korē nūr dâxelâsē

šōyē sad tōman madâxelâsē

خوشا پسر خوش اقبال
پسری که شبی صدتومان مداخل دارد (۲۶)

čema sar kavar mēyēl howšem

zernē lâse pari omâ va gušen

به بالای کمر کوه رفتم تا شیر بدوشم
صدای تاس پری در گوشم نشست (۲۷)

čema sar garin kōer dēyâr bi

nešonē kōer lite anîr bi

به بلند «گرین» کوه رفتیم و کبیر کوه را دیدیم
نشانه‌ی کبیر کوه شاخه‌ی انار بود (۲۸)

konjē ža garin bekârim konji

arē dete soz, deno berenji

گوشه‌ای از «گرین» را کنجد بکارم
برای دختر سبزه‌ی دندان برنجی بکارم (۲۹)

fedâ bâlât bâm tâlet bered sar

gu yaxat ženyâ limat katē dar

فدای بالایت ای همه تمام
گوی یخه‌ای بسته و لیمویت آشکار

dam qoti atâr lōet bemežem

kē ɭara pēt kerd xome bekošem

ای دمت طبله‌ی عطار لبتم بمکم
که نفرینت کرد؟ خودم را بکشم

damakat qan-o zenjet nowâta

mâčē bēnemada giyân berâta

لبت قند وزنخدانت نبات
مرا بوسه‌ای، جان برادرت!

gerân gertema čū dâre šanē

balkem kûl keytē det bērenvanē

گر گرفته‌ام، به‌سان «دارشن» (۳۰) گر گرفته‌ام
باشد که دختر «بیرانوند»ی به کولم گیرد

gerân gertema čū harēz marz

balke kul keytē sozē bâlâbarz

گر گرفته‌ام ، به‌سان علف کنار کشتگاه گر گرفته‌ام
باشد که دختر بلند بالای سبزه به کولم گیرد

kalēt kuro dâ va čâr šâxava

a xon namanē vu damâxava

به چهار شاخ کوه گله مویید (۳۱)
«خان» به آن حال و هوا نماند

xānem xow gertē va sâyē kerfē

nemam kē berdē zanjira zelfē

زنی به سایه‌ی «کرف» خسییده است
نمیدانم برای که زنجیر زلف گشوده است

توضیحات لازم

۱ - Goti

۲ - Kassites برای آگاهی بیشتر ر.ك به بریتانیکا و لاروس زیر همین نام‌ها یا حداقل به ایران از آغاز تا اسلام از گریشمن ترجمه دکتر معین .

۳ - «بیرانوند»ها و «باجلون»ها خود را از اعقاب دو برادر، به نام «بیرون» و «باجل» می‌دانند و هریک به تیره‌هایی تقسیم می‌شوند و ایل بیرانوند بزرگترین ایل لر کوچک است .

۴ - alisona

۵ - mur به معنی مویه .

۶ - سوگند به علی (ع) برای «لر» بسیار مهم است و بیشتر سوگندها یا به علی (ع) یا به حضرت عباس یا به شاهزاده احمد - مزارش در بلندکبیر کوه است . -

۷ - اسب نرد «کاسیان» نشانه‌ای الهی بود و وجود دهانه‌های مفرغی که گاه با نقش «گیل‌گمش» همراه است در گورهای لری کهن نشانی از تقدس اسب است و اسب وسیله‌ای برای عروج روح که در اساطیر ایرانی نیز اسب‌هایی که در آسمان می‌تازند بسیارند و از آن جمله است چهار اسب گردونه‌ی «ناهید» که در کره‌ی ۳ آبان پشت چهار اسب بزرگ و سفید و یک رنگ و یک نژاد است و در پشت دیگر چهار اسب از باد و باران و ابر و تگرگ و باز در پشت نهم فرشته‌ی نگهبان چهارپایان Darvaspa به معنی درست‌دارنده‌ی اسب است. و بسیاری از اسامی قهرمانان افسانه‌ای چون لهراسب، گشتاسب، جاماسب، گرشاسب با اسب آمیخته است و بسیار از پهلوانان افسانه‌ای چون رستم با اسب خودزاده می‌شوند و با اسب خود می‌میرند یا ناپدید می‌شوند. در اساطیر هندی نیز «وایو» - خدای باد - را بر آسمان گردونه‌ای است با دو اسب سرخ و گاه هزار اسب و در اساطیر چینی «گون» khun نجات‌دهنده زمین و مردمان از سیل ناشی از خشم فرمانروای

آسمانها به صورت اسبی مجسم می شود و مقابر چینی توسط اسب در برابر شیطان حمایت می شود و بعدها اسب سنگی جای اسب واقعی را می گیرد . . .

۸ - شبیه لب به مخمل تازه بریده شده با قیچی از اینجا ناشی می شود که سرداری و «یل» و «سخمه» پوشاک زنان لر - زنانی که دستشان به دهانشان برسد و نه همه - بیشتر از مخمل سرخ است. در جایی دیگر نیمبیت دوم این «سرو» چنین بود:

Sardâxi max mai kase puhdör سرداری مخمل و پوزار دور چرمی

۹ - خال کوبیدن یادگاری بازمانده از روزگاران نخستین جوامع بشری در «کلان» ها و «هورد» ها است اما اینجا خال کوبیدن زنان به دو دلیل است یکی برای زیبایی و دیگری به علت اعتقاد به موثر بودن خال از نظر پزشکی در دفع درد که خال پا برای دفع پا درد است خال پیشانی برای دفع سردرد...

۱۰ - خال فروشان یعنی دختران زیبایی که خال دارند و خال رفت و نماند و یعنی بشتابید .

۱۱ - سخن از آرزوهای شدنیست که «مال» اینجا به معنی سیاه چادر است، سیاه چادری که پنج حصیر یا پنج «چیت» بخورد - اطراف سیاه چادر را برای جریان داشتن هوا با «چیت» Cit یا حصیر که دستباف زنان لر است و کار آنها محصور می کنند و در اینجا يك «چیت» سمت راست و يك چیت سمت چپ و دو چیت پشت چادر و يك چیت جلوی چادر را می پوشاند و چیتی که جلو چادر را می پوشاند در قسمت چپ و جایگاه زنان است .

۱۲ - Cola میخ بزرگ که از چوب «مروار» است و بزرگتر از میخ های اطراف چادر است و دو دیرك سروته چادر را به آن می بندند. درخت «مروار» نیز مخصوص مناطق معتدل و چوبی راست دارد که بهترین دسته بیل ها را از آن می توان ساخت.

۱۳ - Mëx میخ های کوتاه اطراف سیاه چادر که سیاه چار راه استوار می دارند و بیشتر از چوب Arjen «ارجن» که چوب محکمی است ساخته می شوند.

۱۴ - «سرتل» sartal چوب بلندی است که در فواصل دیرك ها سوراخ دارد و دیرك های چادر را در بالای چادر در آن استوار می کنند.

۱۵ - Mërku چوب دستی بلند و سنگینی که برای کوبیدن میخ سیاه چادر یا برنج و گندم از چوب Van یا درخت سقز که در مناطق کوهستانی می روید ساخته می شود .

۱۶ - دانه و گاه سکه درشتی که بر یقه پیراهن زنان «لر» دوخته می شود و برخی از پیراهن ها و باز «سرداری» یا «یل» های زنان لر - زنانی که دستشان به دهانشان برسد با سکه های پول زینت داده می شود .

۱۷ - با یاد این بیت باباطاهر :

غمم غم بی و غمخوار غمم ،
غمم هم مونس و هم یار و همدم
غمم نله دمی تنها نشینم
زهی غمم ، آفرین غمم ، موهبا غمم
که «سرو» لری مردمی تر و ملموس تر است .

۱۸ - Talmit اسب عروس که با پوشاکی از ابریشم یا مخمل سرخ زیور داده می شود و حاشیه ی این پوشاک شرابه های زرد یا رنگین دارد

۱۹ - آرزوی پس زده به آرزوی دختر زن زیبارو را برای پسر گرفتن بدن می شود .

۲۰ - از چتر مو، مویی جدا کردن نیز نوعی فال است بدین ترتیب که از چتر مو، مویی جدا می کنند و موی جدا شده به هر سمت که قرار گرفته باشد بدان سمت می روند تا به خانه یا سیاه چادری برسند و آتجا به اعتقاد آنان یامراد را می یابند یا حرفی از او می شنوند .

۲۱ - در ذهن روستایی و بسیاری از شهرنشینان «لر» چنین است که شب شنبه شیاطین بر زمین نمایان می شوند و اگر کسی در این شب به فالگوش بایستد می تواند از زبان عابر چیزی بشنود که تفسیرش به واقعیت نزدیک است زیرا عابر خود حرف را «نه خود» می گوید و از شیاطین گرفته است .

۲۲ - برترین آرزوی چادر نشین در اینجا دوجیز است اول اسب که بتواند رمه را سرکشی کند و یار سفر او باشد و دوم زن خانه دار که همکار معیشتی و دوست صمیمی اوست سومین آرزو تفنگ است که در این «چل سرو» نیز از آن سخن رفته است .
۲۳ - تشبیه دلدار به پهلوانان افسانه های مردمی است که روز را در نبردند و شب را کنار سیمبر و گلعداری .

۲۴ - «پایان شب سیه سپید است» کوچ به گرمسیر سرانجام به کوچ سردسیر می انجامد و رنج پایان می یابد زنان نیز همیشه از آن «خان» نخواهند بود .

۲۵ - در گرمسیر لرستان گندم بیشتر به صورت «دیم» کشت می شود و خوشه ها پراکنده می رویند و درو چنین محصولی از درو گندم آبی بسیار مشکلتر است .

۲۶ - اشاره به افسانه ای مردمی که پسر ی جگر مرغ سعادت را که یهودی برای خود گذاشته می خورد و شبی صد تومان به زیر بستر دارد .

۲۷ - شیر گله را باید به موقع دوشید و در مناطق ایل نشین و روستایی این کار از وظیفه زنان است . اگر شیر را به موقع ندوشند بزغال و بره و گوساله ها شیر را تا آخر

میخورند و شیری به جای نمیمانند و بدین دلیل افسانه‌ای پرداخت شده بدین مضمون که اگر شیر را به موقع ندوشیم «پری» شیر را می‌دوشد و شیری نخواهد ماند و در اینجا شیر به موقع دوشیده نشده و صدای «تاس» پری در گوش زن شیردوش می‌نشیند که شیری نیست.

۲۸ - انار در دامنه‌های کبیر کوه می‌روید و بدین دلیل است که نشان کبیر کوه شاخه‌ی انار است و می‌بینم که این ترانه‌ها در شناخت تمام پدیده‌های زندگی و طبیعی این منطقه تأثیر فراوان دارد.

۲۹ - کبیر کوه در منطقه‌ی گرمسیری لرستان و گرین کوه در منطقه سردسیری قرار دارد.

۳۰ - «دارشن» درختی است که در مناطق معتدل لرستان می‌روید و چوبی به رنگ آتش دارد و پوسته‌ی آنرا چوپانان برای رماندن گله و جمع کردن آن به کنار می‌برند و اینجا نیز آتشی که انسان در خود احساس می‌کند هم رنگ و همانند آتشی است که در «دارشن» یا گیاه خشك و سوخته مرز مزارع است.

۳۱ - اشاره به گوشه‌ای از مراسم سوگواری است بدین ترتیب که وقتی ریش سپیدی یاد لنبدی که مطلوب جمع است می‌میرد پیش از برگزاری مراسم Camar بزغاله‌ها و بره‌ها و گوساله‌ها را از خوردن شیر و مکیدن پستان مادر باز میدارند و به هنگام شروع مراسم و برداشتن جسد - «چمر» پس از به خاک سپردن مرده است - آنها را رها می‌کنند و همه با هم به بزهای ماده، میش و گاو ماده یورش می‌برند و آوایی درهم و برهم و غمبار از صدای بره و مادرها درهم می‌آمیزد که مراسم سوگ را غمبارتر می‌کند.

۳۲ - زنجیر زلف گشودن نیز اشاره به مراسم سوگواری است بدین ترتیب که زنان عزادار در مراسم سوگواری موی خود را پریشان می‌کنند و بر جسد مرده موی می‌کنند و چهره به ناخن خسته می‌کنند که شگفت‌انگیز این مراسم به سیاووشان و مراسم سوگ سیاووش نزدیک است.

پایگاه اجتماعی تعزیه خوانی در تفرش

محمد میرشکرای

تظاهرات و نمایشهای مذهبی، در سوک قهرمانی از دست رفته، در سرزمینهای حوزه فرهنگ ایرانی و سرزمینهای مجاور آن، سابقه‌ای بسیار طولانی دارد؛ که شاید قدیم‌ترین آنها سوکواری‌های مردم بین‌النهرین و بابل برمرگ خدایان خود باشد، و سوکواری‌های مردم ایران برمرگ سیاوش مشهورترین آنها. بنابه اسناد و مدارک موجود تظاهرات و مراسمی که مردم در جریان این سوکواری‌ها داشته‌اند، گاه دقیقاً با تعزیه خوانی‌ها و دسته‌گردانی‌های امروزی مطابقت دارد. به این ترتیب، تعزیه همچون بسیاری از آداب و رسوم و سنتهای ما، ریشه در اعتقادات جادویی و فرهنگ اساطیری دارد، که به‌رحال بحث در آن در حوصله این گفتار نیست.

سابقه غیر اسلامی این رسم، یاسنت، هرچه باشد و بعد از اسلام هم از هرزمانی که شروع شده باشد، آنچه مسلم است، در دوره صفویان دسته‌گردانی و تعزیه‌خوانی، به‌شکل ابتدایی آن، به‌منظور استحکام بخشیدن به‌مبانی آیین شیعه در میان مردم، مورد توجه سیاسی دولت قرار گرفت. و در اواخر دوره قاجاریان که تعزیه‌خوانی یا شبیه‌خوانی در اوج خود رده می‌سپرد، تقریباً جنبه سیاسی خود را، بویژه از لحاظ سیاست خارجی دولت، از دست داده بود. و جنبه‌های نمایشی آن به‌میزان زیادی بر جنبه مذهبی می‌چربید، و تعزیه خوانی‌های تکیه دولت اوج تکامل فنی و هنری نمایش مذهبی در ایران بود.



گروه تعزیه خوانان پس از پایان مجلس تعزیه عباس .

تعزیه به جهت ابعاد مختلفی که پیدا کرده است، از بارزترین تجلی گاه های فرهنگ ایرانی است و هنرهایی از گونه نمایش، آواز و موسیقی را که از چنگ محدودیت های مذهبی گریخته اند می توان در آن سراغ گرفت. از این رو تعزیه تنها یک نمایش مذهبی نیست، بلکه یک پدیده فرهنگی مرکب است که پدیده های فرهنگی و اجتماعی دیگری را به خود جذب کرده و در خود نگهداشته است. این از تنوع موضوع تعزیه نامه ها و گوشه های تعزیه و آهنگها و نقشها و سمبلهائی که در آن به کار گرفته می شود خوب پیداست.

تعزیه را می توان از دیدگاه های مختلف بررسی کرد. سابقه تاریخی تعزیه، چگونگی برگزاری تعزیه ها، نسخه ها، گوشه ها، آهنگها، پیش درآمدها، سمبلهائی که بوسیله رنگ، حرکت و شبئی در تعزیه به کار گرفته می شود، پیوندهای مردم با تعزیه، ابزار و وسایلی که در تعزیه به کار گرفته می شود، محل برگزاری تعزیه ها و پیوندهای آن با محلات و مکانهای عمومی شهر یا ده و معماری آن، رابطه تعزیه خوانی با نظام های



دوتن از شبیه خوانان به نشانه کندن خندق بانوک شمشیر زمین را می خراشند .

حکومتی و اوضاع واحوال اجتماعی و جزآن، هر کدام می تواند موضوع تحقیقی در باره تعزیه خوانی باشد. از سویی تعزیه خوانی در هر شهر یاده نیز ممکن است به تناسب اوضاع و احوال اجتماعی آن محل ویژگی ها و کیفیاتی خاص داشته باشد. بنابراین به تعزیه هر منطقه یا شهر یا روستاهم باید جداگانه پرداخت .

از این رو بررسی تعزیه در یک شهر، تفرش، و تنها از یک دیدگاه، پایگاه اجتماعی، موضوع این گفتار قرار گرفته است .

تفرش از شهرستانهای استان مرکزی است که در سمت جنوب غربی تهران در میان شهرستانهای همدان، اراک، محلات، قم و ساوه قرار گرفته است و از آنجا تا تهران ۲۴۰ کیلومتر راه است و دارای چهاربخش آشتیان، فراهان، خلجستان و بخش حومه ورودبار است. شهر تفرش مرکز این شهرستان در حصار دایره‌ای شکل از کوههای بلند قرار گرفته است که ارتباط آن را با مناطق اطراف تا حدی مشکل کرده است. معیشت مردم مبتنی بر تولید کشاورزی است.

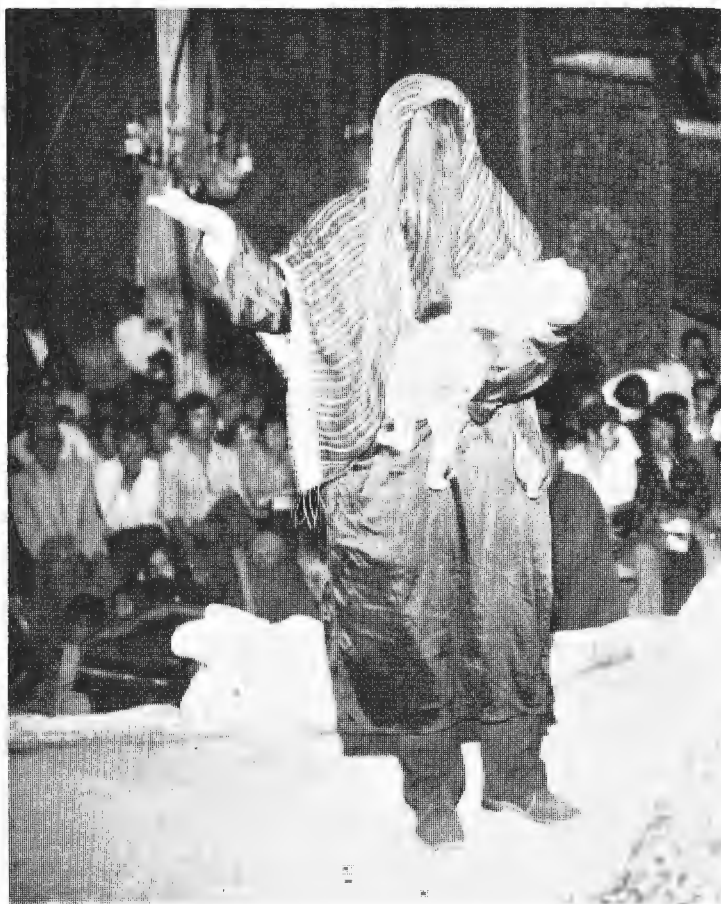
تعزیه خوانی در تفرش سابقه‌ای زیاد دارد، چنانکه هیچ‌یک از سالخوردگان شهر زمانی را که تعزیه خوانی معمول شده است، نه به یاد دارند و نه از پیشینیان خود شنیده‌اند. تعزیه‌ها در مکانی ثابت که تکیه نام دارد انجام می‌شود و مردم هر محله شهر برای خود یک تکیه دارند. در هر یک از دهات اطراف نیز یک یادو تکیه وجود دارد. در داخل شهر فعلاً



در این تصویر که صحنه به فرات رفتن علی اکبر را در تعزیه عباس نشان می‌دهد، تشت آب سمبل رود فرات است.

پنج تکیه هست و یکی هم در چند سال پیش در جریان احداث يك خيابان خراب شد. بزرگترین و زیباترین تکیه‌های تفرش تکیه زاغرم Zâqeram است، که در سال ۱۲۷۴ قمری ساخته شده است.

در زمان ناصرالدین‌شاه تعدادی از تعزیه‌خوان‌های تکیه دولت از تعزیه‌خوان‌های تفرش بوده‌اند. تعزیه‌های تفرش نیز از لحاظ چگونگی برگراری و آداب و آئین



عده‌ای نذر می‌کنند کودک شیرخوارشان را به جای شیه علی‌اصغر فرزند امام حسین به تعزیه‌خوانها بدهند.



وقتی یکی از تعزیه‌خوانان نوحه می‌خواند همه مردم و بقیه تعزیه‌خوانان با او همصدایی می‌کنند و سینه می‌زنند.

آن، نمونه کوچکی از تعزیه‌های تکیه دولت بوده است. شاید این امر نتیجه ارتباط نزدیک خوانین و ملاکان تفرش با دستگاه‌های حکومتی دوره قاجار بوده باشد. در تکیه‌های تفرش‌گاه تعزیه‌های بسیار پر جلال و شکوهی خوانده می‌شد، که در کمتر نقطه‌ای از ایران از لحاظ وسایل و امکانات قابلیت اجرایی داشته است، مانند تعزیه‌ای به نام «محشر» که در حدود سی سال پیش در تکیه «محلہ پائین» خوانده شده است.

مردم تفرش با تعزیه الفتی خاص دارند. اغلب آنان قسمتهایی از تعزیه‌ها را می‌دانند و گهگاه با آهنگهای مخصوص آن می‌خوانند. بویژه وقتی ماه محرم نزدیک می‌شود، در کشتزارها صدای برزگرانی که هنگام کار با بانگ بلند اشعار تعزیه را می‌خوانند شنیده می‌شود. در تفرش و چند روستای حومه این شهر که در مردادماه ۱۳۵۳ شمسی



در قسمتی از تعزیه عباس شمر و امیرالمؤمنین پس از خواندن نسخه‌شان کنار یکدیگر به تماشای تعزیه نشسته‌اند .

تحقیقات مقدماتی مردم‌شناسی صورت گرفت، ترانه‌های محلی خیلی کم پیدا شد، و آن تعداد کم را هم همه مردم وحتى همه پیرزنان و پیر مردان نمی‌دانستند. در برابر بیشتر مردم شعرها و آهنگهای تعزیه‌ها را بلد بودند. می‌شود گفت در تفرش و روستاهای اطراف آن، تعزیه جای ترانه و موسیقی محلی را به عنوان یک نیاز معنوی جامعه پر کرده است. البته این نکته گفتنی است که در چند سال اخیر، ترانه‌هایی که از رادیو و تلویزیون به گوش مردم

می‌رسد، از این لحاظ تعزیه را به‌عقب رانده است. و بتدریج ترانه‌های رادیو و تلویزیون دارد در ذهن مردم جای شعرهای تعزیه را می‌گیرد.

در تفرش اغلب مردم، بویژه سالخوردگان و حتی گاهی جوانان، تا اندازه‌ای با تعزیه آشنایند که وقتی به تماشای آن می‌نشینند، اشعاری را که تعزیه‌خوان باید بخواند، پیشتر باخود زمزمه می‌کنند و خطاهای تعزیه‌خوانان را از لحاظ شعر و آهنگ و حرکات بخوبی تشخیص می‌دهند، به این سبب کمتر تعزیه‌خوانی می‌تواند به اصطلاح در میان مردم گل کند.

شاید چنین اهمیت و اعتباری که تعزیه‌خوانی در میان مردم پیدا کرده است، علاوه بر علل اجتماعی که در گسترش و رونق آن وجود دارد، به قدمت رواج آیین شیعه در تفرش نیز مربوط باشد. زیرا تفرش از جمله نخستین مناطقی است که مردم آن به آیین



قسمتی از اجتماع مردم در یکی از تکیه‌های تفرش برای تماشای تعزیه. تا قنماها باقالی تزیین شده است.

شیعه گرویده‌اند، و در حدود قرن پنجم و ششم در شمار پایگاه‌های پیروان شیعه بوده است. چنانکه راوندی در کتاب «راحتہ الصدور» ضمن ضم باطنیان این شعر را از شاعری بنام شمس‌الدین لاعزی نقل می‌کند.

خسرو هست جای باطنیان	قم و کاشان و آبه و طبرش
آب روی چهار بار بدار	واندر این چار جای زن آتش
پس فراهان بسوز و مصلح‌گاه	تا چهارت صواب گردش

[نقل از صفحه ۱۹۸ چاپ دوم جلد دوم کتاب تاریخ ادبیات در ایران نوشته دکتر ذبیح‌الله صفا.]

در تفرش تعزیه‌خوانی سنتی است مردمی که همه به آن دلبستگی دارند و علاقه



در سالهای اخیر گروه‌های بیشتری از مردم در شاه‌نشین به تماشای تعزیه می‌نشینند و دیگر شاه‌نشین فقط به خانواده خان و مهمانانش اختصاص ندارد. تصویر اجتماع مردم را در قسمتی از شاه‌نشین یکی از تکیه‌ها نشان می‌دهد.



گرچه در تکیه زنان و مردان محل‌های جداگانه‌ای برای نشستن دارند، ولی حایلی آنها را از یکدیگر جدا نمی‌کند.

مردم به تعزیه گرچه پایه و مایه مذهبی دارد، اما تنها از مذهبی بودن آن مایه نمی‌گیرد، بلکه بیشتر به سبب تنوعی است که تعزیه به عنوان یک نمایش دریکنواختی خسته کننده زندگی مردم ایجاد می‌کند و آنها را از رخوت تکرار بیرون می‌آورد. برای مردم روزهای تعزیه خوانی روزهایی جدا از دیگر روزهای سال است، حادّته‌ای است و تنوعی که شور و حال و هیجانی به آنان می‌بخشد. از سویی آهنگین بودن شعرها و مطالب تعزیه هم سبب به خاطر ماندن آنها شده، و این نیز موجبی دیگر برای علاقه و دلبستگی مردم است. در این شهر بیشتر مردم در برگزاری تعزیه‌ها سهیمند و بطور مستقیم یا غیرمستقیم در برپا کردن مجالس تعزیه خوانی دخالت دارند. اغلب پول تعزیه خوان‌ها و مخارج آنها را سرانه از مردم جمع می‌کنند. اما سه گروه بطور مستقیم دست اندر کار برپا کردن تعزیه بوده اند ۱ - خان‌ها و اعیان هر محل. ۲ - ریش سفیدان و سران طایفه‌ها. ۳ - لوطی‌های محل.

خان برانجام برنامه‌ها و فراهم آوردن وسایل هرچه بهتر نظارت کامل داشت، انتخاب تعزیه خوان‌های درجه اول، تعیین مجالس تعزیه که باید خوانده شود [به‌جز چند تعزیه که در روزهای معینی معمولاً خوانده می‌شد، مانند تعزیه امام حسین در روز عاشورا و تعزیه عباس در روز تاسوعا] بانظرخان بود. تاخان به تکیه وارد نمی‌شد و یا اجازه نمی‌داد، شبیه خوانان وارد تکیه نمی‌شدند و تعزیه شروع نمی‌شد. برای کارهای تشریفاتی از وسایل و اثاثیه منزل خان استفاده می‌شد، تعزیه‌خوانها در میان تعزیه هر جاکه موردی پیش می‌آمد، خان را دعا می‌کردند و خان و اطرافیان هم در پایان هر مجلس به تعزیه‌خوان‌هایی که به اصطلاح شاه نسخه می‌خواندند، انعام می‌دادند.

دوم ریش سفیدان و سران طایفه‌هایند که در به‌راه انداختن تعزیه‌ها نقش عمده‌ای دارند. اینان وظیفه تهیه صورت (سیاهه) پولی را که مردم باید بپردازند [بانظر خود افرادی که پول می‌دهند] و جمع کردن پول را برعهده دارند. در مرتب کردن تکیه و



گاهی مخالف خوانان ضمن بزمی که در جریان تعزیه دایر می‌کنند، با خواندن شعر، چای و چپق و قلیان و شراب می‌خواهند، که البته به‌جای شراب برایشان شربت می‌برند.



صحنه‌ای از تعزیه عباس، که شبیه حضرت عباس را در کنار فرات نشان می‌دهد. چهار نفری که ایستاده‌اند و پرچم به دست دارند، از میان تماشاچیان داوطلب شده‌اند که جزو لشگریان باشند. عده‌ای هم نذر دارند که این کار را انجام دهند.

تزئینات آن نظارت می‌کنند و در جمع و جور کردن تعزیه‌خوان‌ها نقش اساسی دارند. سوم لوطی‌های محل که بیشتر به کارهای عملی می‌پردازند. تزئینات را درست می‌کنند. برای آوردن تعزیه‌خوان‌ها می‌روند. مأموریت نظم تکیه را دارند و گاه شبها برای محافظت وسایل و اشیاء زینتی و علم‌ها (علامت‌ها) در تکیه می‌خوابند.

دخالت هريك از گروه‌های نامبرده در امر تعزیه‌خوانی و برپا کردن تعزیه‌ها صرف‌نظر از جنبه مذهبی آن، به‌جهت نفوذ و محبوبیتی است که از این راه در میان مردم کسب می‌کنند.

می‌بینیم که بهره‌برداری اجتماعی و سیاسی از انجام این مراسم که مورد توجه صفویان قرار گرفت، همچنان در سطوح مختلف و با کیفیت‌های مختلف، حتی تا حد يك شهر كوچك پس از سالیان دراز تداوم یافته است.

بطور کلی تعزیه‌خوانی در تفرش به‌سبب توجه عموم مردم و دست‌اندرکاری قشرهای مختلف و نقش اساسی که همه در برگزاری آن دارند، يك سنت مذهبی عمومی شده است، و با توجه و عنایتی که طبقه ملاکان و اعیان در سازمان‌دهی و نظارت آن داشته‌اند، از قدرت و امکانات این طبقه در تکامل سریع فنی و نمایشی خود بهره گرفته است و سنتی در عین حال مردمی و اشرافی (یا اعیانی) شده است، و در این مراسم سنتی نظیر بسیاری



وسایل موسیقی تعزیه معمولاً شامل طبل، شیپور و به‌ندرت سنج و قره‌نی است .

از شئون عمومی، چه طبقه ملاکان و اعیان و چه رعایا و مردم عادی شرکت مستقیم پیدا کرده‌اند.

در مواقعی که تعزیه خوانده می‌شود تقریباً بیشتر فعالیتهای مردم تحت‌الشعاع آن قرار می‌گیرد و عملاً بخش عمده‌ای از کارها تعطیل می‌شود. بازار تقریباً به‌حال نیمه بسته در می‌آید و کشاورزان اگر نوبت آب نداشته باشند، بقیه کارهای خود را به وقت دیگری موکول می‌کنند و به تماشای تعزیه می‌آیند. عده زیادی که در درون تکیه‌ها جایی برای نشستن یا ایستادن و تماشای تعزیه پیدا نمی‌کنند، در بیرون تکیه می‌ایستند. و تنها به شنیدن صدای تعزیه‌خوان‌ها قناعت می‌کنند. بیشتر تفرشیهای مقيم تهران و شهرهای دیگر در روزهای تعزیه‌خوانی به تفرش می‌آیند و گاه جمعیت شهر به‌دو برابر افزایش پیدا می‌کند. سرویس‌های اتوبوس‌رانی نوبت حرکت اتوبوسها را به‌سه‌چهار برابر می‌رسانند، و شهر حالتی تقریباً فوق‌العاده به‌خود می‌گیرد.

انعکاس استقبال عامه مردم از تعزیه در ضرب‌المثل‌های آنها نیز پیداست. برای ادای این مفهوم که کار از کار گذشته است، می‌گویند: «تعزیه‌اش تمام شده.» وقتی می‌خواهند شلوغی و ازدحام مردم را درجایی توصیف کنند، می‌گویند: «انگار تعزیه تمام شده.» جنبه تفریحی و تفریحی این مراسم در روزهای محرم، برای زنان نیز در این ضرب‌المثل پیداست که: «محرم آمد و عید زنان شد.» در مورد تعزیه ضرب‌المثل‌ها و شوخی‌های زیادی دارند که همه آنها نمودار پایگاه خاص اجتماعی تعزیه است و نقل‌همه آنها موجب طول کلام خواهد شد. هنگام برگزاری تعزیه تماشاچیان و تعزیه‌خوانان در موارد متعدد رابطه نزدیکی دارند، بطوری که گویی مردم خود را جدا از جریان نمایش تعزیه احساس نمی‌کنند و این از ویژگیهای نمایشها و نمایشگونه‌های اصیل ایرانی مانند نقالی و پرده‌خوانی و جز آن است. مثلاً گاهی صحنه‌هایی از تعزیه در میان جمعیت قرار می‌گیرد، مانند بارگاه یزید، خیمه عباس و علی اکبر، حجله گاه قاسم، محل قرار گرفتن سروش و همچنین مکان نشستن دسته موزیک که شامل طبال، شیپورچی و گاه قره‌نی و سنج‌زن است. تعزیه‌خوانان پس از آن که نقش خود را در هر قسمت بازی می‌کنند و به اصطلاح نسخه‌شان را می‌خوانند، به میان تماشاچیان برمی‌گردند و به تماشای نشینند، بدون آنکه خواسته باشند از دید مردم به کنار باشند و این موضوع برای تماشاچیان هم خیلی عادی است. عده‌ای از تماشاچیان هم معمولاً دور تخت تکیه در کنار تعزیه خوانان می‌نشینند. گاه مخالف خوان‌ها ضمن بز می‌که در جریان اجرای تعزیه دایر می‌کنند، با خواندن شعر، چای و چیق و شراب می‌خواهند، که البته بجای شراب برایشان شربت می‌برند، و بعدخان را و مردم را و اگر مجلس‌بانی داشته باشد، او را هم دعا می‌کنند. نکته اینجاست که هم‌خان و هم مردم رادعا می‌کنند. اگر ضمن نمایش، گاه لباس یکی از تعزیه‌خوان‌ها نامرتب شود و یا جزئی از آن به زمین بیفتد، فوراً یکی از تماشاچیان که به او نزدیک‌تر باشد به کمک می‌شتابد و مواردی از اینگونه که نشان



صحنه‌ای از مجلس تعزیه حر .

ارتباط تماشاچی و تعزیه‌خوان است بسیار دیده می‌شود.

عده‌ای از مردم نذرهای جالبی دارند. مثل اینکه نذر می‌کنند در تعزیه جزو لشگریان باشند و برایشان فرق نمی‌کند که جزو لشگر مخالف خوان یا شهادت خوان یا امام خوان باشند. یا اینکه نذر می‌کنند در پوست شیر بروند، یا اینکه نذر می‌کنند فرنگی یا درویش باشند، یا سقای تعزیه‌عباس باشند یا طفلشان را بجای شبیه‌علی اصغر فرزند شیرخوار امام حسین به تعزیه‌خوان می‌دهند و گاه تعزیه خوانان مجبور می‌شوند چند بچه را عوض کنند تا نذر مادران همه آنها برآورده شود. وقتی یکی از تعزیه خوانان نوحه‌ای می‌خواند، همه با او همصدایی می‌کنند و سینه می‌زنند .

محل برگزاری تعزیه‌ها، تکیه نام دارد و جایگاه نشستن قشرهای مختلف مردم در تکیه، خود آیینی است از سازمان اجتماعی و روابط قشرهای مختلف مردم تفرش با یکدیگر. در تفرش تکیه معمولاً بنایی است چهارگوشه، مربع یا مستطیل که بیشتر در

مسیر گذرگاه‌های عمومی و در جوار مسجد، حمام، قنات آب‌و دیگر تأسیسات عمومی و قدیمی محلات شهر قرار دارد. تکیه‌ها معمولاً دو طبقه هستند و در هر طبقه حجره‌ها (= تاقنماها) پی ساخته شده است. در یک ضلع تکیه تاقنمای بزرگی است بنام «شاه‌نشین» که یک طبقه است و سقفی بلند برابر ارتفاع تمام بنا دارد. در وسط فضای تکیه یک سکو به ارتفاع تقریباً نیم‌متر و طول و عرضی متناسب با وسعت تکیه [معمولاً به اندازه ۴×۵ متر] وجود دارد، که تخت‌نام دارد و صحنه‌های تعزیه بر روی آن نمایش داده می‌شود. در دو سوی تکیه در جای دویا سه‌تا از تاقنماهای طبقه اول درگاه‌های بزرگی وجود دارد که برای ورود و خروج مردم و نیز اسبها و سوارانی که در تعزیه نقشی دارند مورد استفاده قرار می‌گیرد. سقف تکیه‌ها بیشتر شیروانی با چوب و گل است. در گذشته یکی دوتا از تکیه‌ها را که سقف نداشتند، در روزهای محرم چادر می‌زده‌اند شاه‌نشین محل نشستن خانواده خان یا حاکم محل و نزدیکان و مهمانان او بوده‌است. در وسط شاه‌نشین پرده‌ای می‌کشیده‌اند که آنرا برای نشستن جداگانه زنان و مردان به دو قسمت تقسیم می‌کرده‌است. البته در بقیه قسمتهای تکیه گرچه جای زنان از مردان مشخص است، ولی حایلی آنها را از هم جدا نمی‌کند. پرده وسط شاه‌نشین هم حجابی محسوب نمی‌شده است، چون جلوی شاه‌نشین مثل همه تاقنماهای دیگر باز است. تنها در یکی از تکیه‌ها جلوی قسمت زنانه شاه‌نشین پرده‌ای توری بنام «پرده زنبوری» آویزان می‌کرده‌اند که زنان از پشت آن می‌توانسته‌اند صحنه‌های تعزیه و قسمتهای دیگر تکیه را ببینند، ولی از بیرون داخل شاه‌نشین دیده نمی‌شده است. البته به کار بردن چنین پرده‌ای در دیگر تکیه‌ها معمول نبوده است و این پرده راهم از تکیه دولت آورده بوده‌اند، که شاید در آنجا رسوم است. بقیه حجره‌های تکیه هر کدام به یکی از تجار و ریش‌سفیدان اختصاص داشته است که تزئین آن را هم برای روزهای تعزیه‌خوانی خودشان برعهده داشته‌اند. تزئینات شاه‌نشین نیز از طرف خان و بزرگ محل انجام شده است. تزئینات معمولاً به صورت سیاه‌پوش یا قالی‌کوب کردن تکیه بود. در بعضی از حجره‌ها و نیز در شاه‌نشین سکوهای پله‌مانندی درست می‌کردند که روی آن را با چراغها و شمعدانهای چینی و بلور و شماییل امامان و مقدسان تزئین می‌کردند.

شکوه و زیبایی هر حجره معرف اعتبار صاحب آن و در مجموع جلوه و جلال تکیه نمودار اهمیت و قدرت خان و بزرگ محلی بود که تکیه در آن قرار داشت. و به این سبب تکیه‌ها در روزهای محرم محل نشان دادن حشمت و جلال خوانین و اعیان بود [همین وضعیت در مورد دسته‌های سینه‌زن و زنجیرزن هم وجود داشت، هر دسته‌ای که مجلل‌تر بود و نظم و ترتیب و علما و تزئینات بیشتر و بهتر داشت، اهمیت و اعتبار آن محل و خان آن محل بیشتر بود.] علم‌های متعددی هم که هر کدام به خانواده‌ای و طایفه‌ای تعلق دارد، با تزئینات مخصوص زینت‌بخش گوشه و کنار تکیه‌ها بوده‌اند و هستند.

گرچه در سال‌های اخیر دیگر از این همه تشریفات خبری نیست، ولی هنوز علم‌ها را در روزهای دهه اول محرم در همان مکان‌هایی که از قدیم رسم بوده است قرار می‌دهند و اگر قرار باشد تعزیه خوانده شود، تاحدی به تزئینات تکیه هم می‌پردازند. بعضی حجره‌ها بویژه آنهایی که دیدگاه خوبی برای تماشای تعزیه نداشت، جنبه عمومی پیدا کرده بود و عامه مردم و دهقانان و کارگران در این حجره‌ها و نیز در فاصله یکی دومتری تخت با حجره‌ها بر روی زمین می‌نشستند و زن‌ها هم قالیچه و گلیم پهن می‌کردند و یا کرسی کوچکی می‌آوردند که روی آن بنشینند. در همین حد نیز کسانی برای خود حتی قائل شده بودند و بعضی جاها بتدریج به بعضی افراد اختصاص پیدا کرده بود.

در بعضی تکیه‌ها در يك گوشه تکیه معمولاً یکی از قهوه‌چی‌های محل بساط دایر می‌کرد و برای مدت تعزیه‌خوانی نیمکت‌ها و وسایل قهوه‌خانه‌اش را به آنجا منتقل می‌نمود و به مردم جای می‌داد. البته مشتری جای بیشتر مردان بودند و کمتر اتفاق می‌افتاد که برای زن‌ها جای ببرند. اما در حجره خان پذیرایی باچای و در تابستان‌ها بستنی و شربت هم برای زنان و هم برای مردان معمول بود و یکی از پیشخدمت‌های خان این وظیفه را برعهده داشت. قهوه‌خانه تکیه بعد از تعزیه پاتوق پیران و جوانان محل بود. دوسه نفر از لوطی‌های محل هم موقع تعزیه‌خوانی دور تخت قدم می‌زدند و چوب بلندی در دست داشتند و مأمور نظم تکیه بودند.

به این ترتیب تکیه نظامی داشت و نشستگاه‌های مردم در تکیه، نموداری بود از قشرهای مختلف مردم و روابط آن قشرها با یکدیگر؛ و همین نظام نشان اعتبار و اهمیت ویژه تعزیه‌خوانی و پایگاه خاص اجتماعی آن. امروزه با آنکه از خان‌ها و آمریت و اعتبار آنها به میزان گذشته خبری نیست، ولی باز هم بارنگی دیگر تقریباً همین ترتیب در تکیه برقرار است، البته با توجه به تغییراتی که در روابط گروه‌های مردم و جا به جایی بعضی از آنها پیدا شده است.

در تفرش بسیاری از ازدواج‌ها در روزهای محرم و در تکیه‌ها پایه گذاشته می‌شود چون نبودن پرده و حجاب بین زنان و مردان، موجب می‌شود که دختران و پسران در این روزها بخوبی یکدیگر را ببینند و انتخاب کنند. از این رو است که بسیاری از جوانان وقتی به تعزیه می‌روند، چنان به سرووضع خود می‌رسند که گویی به مجلس میهمانی می‌روند.

در برابر توجه و علاقه‌ای که عامه مردم نسبت به تعزیه نشان می‌دهند، دو گروه در جبهه مخالف تعزیه قرار دارند. نخست آخوندها، که تعزیه را بر جی در برابر باروی نفوذ خود می‌بینند و آن را مخالف شرع اسلام می‌دانند و بویژه با شبیه‌خوانی مردان در نقش زنان خاندان پیغمبر و با موسیقی تعزیه سخت مخالفند و نشستن زنان و مردان را در

يك مكان و بدون حجاب گناه بزرگی می‌دانند. ولی با همه نفوذ کلامی که آخوندها در میان عامه مردم دارند، کمتر کسی به این انتقاد آنها توجه می‌کند. و بازار تعزیه همیشه گرم‌تر از مجالس روضه‌خوانی است. گروه دوم معدودی مدرسه‌روها و روشنفکرانند که طبعاً ثمره دهل‌های اخیر می‌باشند. این گروه به تعزیه از دیدگاه يك خرافه مذهبی می‌نگرند و نادانسته از سرمایه‌های فراوان فرهنگی آن در می‌گذرند، و خط بطلان بريك میراث مردمی اجتماع می‌زنند.

تعزیه‌خوان‌ها نیز هر کدام طی سال در تفرش یا در شهرها و روستاهای دیگر در پی کسب و کار و امرار معاش خود هستند و در روزهای محرم برای تعزیه‌خوانی هر کدام به تکیه‌ای که در آن تعزیه می‌خوانند بر می‌گردند. تعزیه‌خوان‌ها معمولاً از قشرهای پائین و گاه متوسط جامعه هستند و بیشتر اهل یکی دو روستای نزدیک شهر و یا اهل خود تفرش می‌باشند.

در گذشته وجود تعزیه‌خوان‌های نخبه‌و خوش‌آواز و خوش‌اندام در دسته‌های تعزیه‌خوانان تکیه‌ها، همچون شکوه تزیینات و وسایل تعزیه‌خوانی و دسته گردانی نمایان‌گر اقتدار و جاه و جلال خوانین و اعیان بود و اغلب بر سر يك تعزیه‌خوان خوب ممکن بود بین دو یا چند محل اختلافات بزرگ بروز کند. بسیار اتفاق افتاده است که تعزیه‌خوانی را چند روز قبل از محرم به اصطلاح (اجیر) کرده‌اند، یعنی با و قرارداد بسته‌اند و از ترس آنکه مبدا رقیبان به او دسترسی پیدا کنند، تا فرارسیدن روز اول محرم در محلی پنهانش کرده‌اند. و حتی اتفاق افتاده است در مواردی که خوانین با هم اختلاف داشته‌اند، در روزهای محرم نیز تعزیه‌خوانی را از یکدیگر ربوده‌اند و از آنجا که اختلافات محلی نیز همیشه بازتاب اختلاف خوانین بوده است، گاهی وجود يك تعزیه‌خوان خوب، مسئله‌ای می‌شده که نزاع‌های شدید بین مردم محله‌های شهر را به دنبال داشته است.

