

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل نامه

فرهنگ مردم ایران و جهان

فصلنامه پژوهشی، فرهنگی (داخلی) شماره یک، زمستان ۱۳۸۲

- زیر نظر: دکتر حسین رضی
- سردبیر: رضا خاشعی
- مدیر داخلی: سید حمیدرضا حسینی
- صفحه آرا: رقیه عبدالله زاده
- طرح جلد: نورانه سیدجباری
- لیتوگرافی و چاپ: سروش

از علاقه‌مندانی که برای فصلنامه مطلب ارسال می‌کنند درخواست می‌شود به نکات زیر توجه فرمایند.

- نشریه فرهنگ مردم از مقالات، نظرات و انتقادات فرهنگ دوستان استقبال می‌کند.
- مطالب مندرج در نشریه فرهنگ مردم لزوماً بیانگر نظرات مرکز تحقیقات سازمان صداوسیما نیست.
- نشریه فرهنگ مردم ایران و جهان در پذیرش، رد، انجام اصلاحات، تلخیص و یا ویرایش مطالب آزاد است.
- نقل مطالب نشریه با ذکر دقیق مأخذ آزاد است.
- مطالب ارسالی عودت داده نمی‌شود.

نشانی: تهران - خیابان ولی عصر، خیابان هتل استقلال، ساختمان اداری جام جم مرکز تحقیقات، مطالعات و

تلفن و نمابر: ۲۰۱۳۵۹۵

سنجش برنامه‌ای، واحد فرهنگ مردم

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	مقدمه / دکتر حسین رضی
۵	خرافات مولود عفریت جهالت / رضا خاشعی
۲۷	تأملی بر قسم‌های مربوط به حضرت عباس (ع) در فرهنگ مردم / سید علیرضا هاشمی
۳۷	بحثی پیرامون زبان و فرهنگ و شیوه مطالعه آن / دکتر کورش صفوی
۴۹	گرگ و بره؛ حکایت دیرینه ضعیف و قوی / دکتر محمد اخگری
۵۷	تعزیه؛ کهن‌ترین الگوی نمایشی ایران / محمدتقی محمدقلی‌ها
۷۳	حوزه ضرب‌المثلها و گفتگوی فرهنگ‌ها / زهرا فدایی‌پور
۸۱	گیاهان دارویی در طب سنتی دوان / عبدالنبی سلامی
۹۹	بازتاب محرم در سفرنامه اروپاییان / مصطفی خلعتبری لیماکی
۱۱۱	مکتب خانه‌های قدیمی کازرون / محمدمهدی مظلوم‌زاده
۱۲۵	سنت کوسه‌گری / هاشم سلیمی
۱۴۷	کلاغ در هزار توی فرهنگ عامه / فرج‌ا... مهدوی زاری محله
۱۵۳	قله حضرت آدم میعادگاه مذاهب / سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی
۱۶۳	درخت کریسمس / شهرزاد دوستی
۱۶۵	فرهنگ عامیانه مردم افغانستان / احمد و خشوری
۱۱۸۳	معرفی سایت‌های اینترنتی (فولکلور) / علی قدیمی

حیات و ملمات هر جامعه در گرو حیات و ملمات فرهنگ آن جامعه است و فرهنگ و ادب هر جامعه مشتمل بر فرهنگ رسمی و فرهنگ و ادبیات عامه است. فرهنگ عامه از دسته اموری است که هرکس به آسانی آن را احساس می‌کند ولی به وقت نیاز، نمی‌تواند تعریف دقیق و روشنی از آن ارائه دهد. این بخش از فرهنگ که مشتمل بر ارزش‌ها، باورها، رفتارها، آرزوها و امیدهای یک ملت است، مجموعه‌ای عظیم از تجارب و تفکرات پیشینیان است که طی قرون متمادی صیقل یافته و اینک به عنوان پشتوانه‌ای گرانقدر به دست ما رسیده و چنانچه بگوییم بدون تکیه و بهره‌گیری از فرهنگ عامه هیچ‌یک از ما قادر به زندگی نیستیم، سختی به گراف نگفته‌ایم چرا که: قسمت اعظم محتویات ذهنی افراد مانند باورها، ارزشها و داروی‌ها در این حوزه جای می‌گیرد که تجلیات آن را می‌توان در قصه‌ها، ترانه‌ها، مثل‌ها و مثل‌ها، لالایی‌ها، چیستان‌ها و... مشاهده کرد. بخش بزرگی از تدابیر آدمی جهت رفع نیازهای اولیه خود مانند: تهیه مسکن، خوراک و پوشاک نیز در این حوزه است، قسمت مهمی از رفتارهای اجتماعی و فرهنگی مانند مراسم تولد، ازدواج، مرگ، تعارفات، آداب میهمان‌نوازی در این حوزه نهفته است. بخش ارزشمندی از تفریحات و تفننات ذوقی بشر همچون بازی‌های سنتی، آواز و موسیقی، نواها و نغمه‌های محلی، هنرهای دستی و... مربوط به این حوزه فرهنگی است. پر واضح است که بخش اعظم این امور و رفتارها بدون دخالت اراده فردی در جامعه پدیدآمده است و فرد بدون اینکه از آن آگاهی داشته باشد، بدین امور دست می‌یازد و در واقع نیازهای فطری و طبیعی خود را از این طریق مرتفع می‌کند. سخن گفتن از این حوزه ارزشمند با این همه شمول و گستردگی به راحتی ممکن نیست مگر اینکه در ابتدای کار بنابر سنت علمی و پرهیز از فراهم آوردن زمینه‌های اختلاف نظر، حدود و ثغور کار را تا حد امکان روشن سازیم.

برای این منظور بایستی به سه خصلت ذیل عنایت ویژه داشته باشیم:

۱- اموری را می‌توان در زمره فرهنگ عامه بر شمرد که آن امور زاینده کار و خلاقیت شخص معینی نباشد در واقع منبع و مأخذ پیدایش آن گنگ و مبهم باشد و در گذر ایام محو شده باشد.

۲- شفاهی بودن فرهنگ عامه دومین خصلت آن است، در واقع انتقال فرهنگ عامه از نسلی به نسل بعد، همواره به طریق شفاهی بوده و این امور سینه به سینه منتقل شده

است. هرچند در گذشته و حال بعضی از جنبه‌های فرهنگ عامه از طریق نوشتن و کتابت ثبت و ضبط شده است؛ ولی این ثبت و ضبط بیشتر روشی بوده است برای نگهداری یا مطالعه فرهنگ عامه.

۳- سومین خصیصه فرهنگ عامه سنتی بودن آن است. در حقیقت امری در زمره فرهنگ عامه به شمار می‌رود که مشمول گذشت زمان باشد و در جریان آن بر اثر برخورد با موانع و سوانح استحکام و پایداری لازم را حفظ نموده و شکل خاص خود را پیدا کرده باشد.

لذا براساس خصایص فوق، فرهنگ عامه را می‌توان مجموعه‌ای از عناصر مختلف فرهنگی دانست که آن عناصر با شرایط و موقعیت‌های تازه زندگی منطبق باشند و در جامعه نقش و کارکرد خود را حفظ کرده باشند و از طرفی نیز بیانگر نیازها، خواسته‌ها و آمال عامه مردم باشد. با این بیان اموری که در اثر گذشت زمان، حکمت و کارکرد خود را از دست داده است و دیگر نمی‌تواند نقشی پویا در جامعه ایفا نماید ولی به عنوان عناصر پویای فرهنگ عامه محسوب نمی‌شود می‌تواند از منظر مطالعات تاریخی و فرهنگی مورد بررسی قرار گیرد لزوم توجه جدی به این بخش از فرهنگ و تحقیق در ابعاد متعدد و درهم تنیده آن امر مهمی است که در حال حاضر مورد بی‌مهری قرار گرفته است. داستان‌نویسان و شاعران و محققان ما با دیده تحقیر به این مقوله نگاه می‌کنند، در حالی که همگان می‌دانند آثار متعدد و مختلف ادب فارسی که امروزه در قله افتخار ادبیات جهان می‌درخشد از مثنوی مولوی گرفته تا کلیله و دمنه و شاهنامه، همگی منبعث از ماجراهای زندگی و باورهای مردم بوده است.

بهره‌گیری مولانا از قالب قصه‌های منظوم عامیانه برای بیان نظرات و دیدگاه‌های فلسفی و اخلاقی خود رمز جاودانگی آن را دوچندان کرده، گویی با این کار خواننده از سطح یک داستان عامیانه و ساده به عمیق مضامین و مفاهیم غامض عرفانی و فلسفی می‌رود و در آنجا به یک آرامش استوار و پایدار می‌رسد.

در حالی حاضر میزان توجه پژوهشگران و محققان به این بخش از فرهنگ نه به لحاظ کمی و نه کیفی چندان مطلوب و شایسته نیست و توجهی هم که انجام می‌گیرد زائیده علایق شخصی محققان دلسوز و زحمتکش است. بدیهی است این کم توجهی مزمن به مطالعات مردم‌شناسی و فرهنگ عامه در ایران می‌تواند کشور را از یک ثروت اجتماعی و فرهنگی کلان محروم سازد. در همین راستا مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه‌ای صداوسیما با درک اهمیت این بخش از فرهنگ و تأثیری که در ساختار فرهنگی رسمی کشور دارد، سعی می‌کند تا با انجام تحقیقات متعدد

فرهنگی، تاریخی و فولکلوریک از طریق واحد فرهنگ مردم و انعکاس نتایج آنها از طریق انتشار فصلنامه فرهنگ مردم به وسع خود سهمی در غنای فرهنگی جامعه داشته باشد.

بدیهی است این مهم به علت وجود مشکلات اداری تاکنون میسر نشده بود که الحمدالله با یاری خداوند منان و تلاش همکاران و پژوهشگران واحد فرهنگ مردم و مساعدت مسئولان مربوط اولین شماره آن پیش روی شما قرار گرفته است.

امید است با ارسال نظرات و دیدگاه‌های ارزنده و سازنده خود ما را در این امر مهم یاری فرمایید.

خرافات؛ مولود عفریت جهالت

مروری بر تاریخچه و زمینه‌های اجتماعی و روانشناختی بروز خرافات در ایران

رضا خاشعی*

در ادبیات جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، فرهنگ به شالوده زندگی اجتماعی یک قوم یا یک ملت اشاره دارد که می‌توان آن را مجموعه‌ای از موارث اجتماعی یعنی آداب، رسوم، معتقدات، باورها، استعدادها، هنر، اخلاق، مذهب، قوانین و ابزارهای دانست که از نسلهای پیشین گرفته شده، با تغییراتی به نسل‌های بعد منتقل می‌گردد. بخشی از این فرهنگ که از یک منظر به آن فرهنگ غیررسمی (نامکتوب) می‌گویند، اشاره به همه رفتارهایی دارد که در زندگی روزانه مردم از فرط معمولی بودن به نظر نمی‌آیند، در حالی که اگر به دقت به آنها نگاه شود پر معنی، پر رمز و راز و پر مغزند. این فرهنگ که محتوای پیام توده‌های بی‌سواد و فرودستان تاریخ است، شفاهی و سمعی است؛ زیرا عوام که همان الفبا نیاموختگان‌اند، زندگی روزمره و سر و صدق خود را در آن ریخته‌اند. این قلمرو را اصطلاحاً فولکلور یا فرهنگ مردم می‌نامند.

زمانی که از فرهنگ مردم جامعه‌ای سخن به میان می‌آید، در واقع سخن از افسانه‌ها، ترانه‌ها، عقاید، آداب و رسوم و مذهب، گویش‌ها، ضرب‌المثل‌ها، مثل‌ها، چیستان‌ها، بازی‌ها و هزاران پدیده آشکار و نهان دیگر اجتماعی است که بازگوی واقعی شیوه زندگی، اندیشه و احساسات یک جامعه است.

بسیاری از مردم معمولاً فرهنگ عامیانه (فولکلور) را با خرافات اشتباه می‌گیرند و به محض اینکه کسی از فرهنگ عامیانه و سنن و آداب و رسوم گذشتگان سخن به میان می‌آورد، او را خرافاتی می‌خوانند و بر این باورند که خرافات را اشاعه می‌دهد ولی آیا آشنایی و آگاهی نسبت به آداب و نحوه تفکر گذشتگان خرافه است یا عدم آگاهی نسبت به آن؟ آیا روی فرهنگ اصیل و غنی کشور خود ایستادن ارتجاع است یا چشم و فکر را به فرهنگ‌های بیگانگان دوختن؟ آیا پیوند فرهنگ‌های قومی کشور با یکدیگر ارتجاع است یا بی‌اعتنایی به عناصر مشترک قومی و بی‌ریشه شدن و از خود و طبیعت خود بریدن؟ آیا...؟

البته ناگفته نماند که ریشه‌های خرافات را بایستی هرچه سریعتر از حوزه فرهنگ عامیانه بیرون آورد و این کاری است ضروری و ظریف که همگان بایستی نسبت به آن عنایت داشته باشند. جهان دیروز از آنجا که عرصه و جولانگاه لشگرکشی‌ها، صف‌آرایی‌ها، تهاجمات، یورش‌ها و تسلط‌های کم و بیش طولانی و موقت بوده، در هر لشکرکشی و تسلطی مقداری عناصر فرهنگی که زاده تجربه قوم فاتح بوده به کشور مغلوب تحمیل کرده است. تجربیاتی که شاید برای کشور

فاتح آثار مثبتی داشته، حال آنکه برای شکور مغلوب عقیده‌ای پوچ، بی‌ریشه و فاقد مفهوم بوده که به طریق غیر اصولی و شاید تجاوزکارانه به حوزه فرهنگ مردم داخل شده است.

برای مثال برخی از باورهای غلطی که در کشور ما رایج بوده ولی در حال حاضر کاربردی ندارند در ذیل می‌آید: این مواردی که اصلاً مبنای علمی ندارند لازم است تا به سرعت با معیارهای عقل و منطق و دانش علمی از دامنه فرهنگ عامیانه حذف شوند.

- هرگاه ابر به شکل شتر در بیاید، در آن سال و با خواهد آمد.
- اگر زن آبستن در کوچه سنجاق پیدا کند بچه‌اش دختر و اگر سوزن پیدا کند، پسر می‌شود.
- بچه‌ای که زیاد گریه می‌کند قطعاً خوش‌آواز می‌شود.
- پوست خربزه را نباید سوزاند زیرا رویش یا علی نوشته است.
- اگر تیغه‌های قیچی را به هم بزنند و یا باز بگذارند، دعوا می‌شود.
- آب پاشیدن به گربه باعث درآمدن زگیل بر روی دست می‌شود.

بدیهی است، هر کشوری که گذشته پرنشیب و فرازی داشته باشد و هر کشوری که سایه روشن

تاریخ در آن زیادتر به چشم بخورد، دارای فرهنگ عامیانه پرمایه‌تری است. به زبان دیگر فلسفه‌های مختلفی که در آن کشور نضج یافته، مذاهب مختلفی که به وجود آمده، اندیشه‌های گوناگونی که به مردم در گذر روزگاران تلقین شده است، خواه ناخواه آثاری از خود به جای گذاشته است که گرچه روزی جلوه فرهنگ خاص بوده ولی به مرور زمان در مزه فرهنگ عوام درآمد است. به خاطر همین است که کشورهای قدیمی و کهنسالی که در معرض برخورد شدید افکار و اندیشه‌ها بوده‌اند، در این خصوص غنی‌ترند.

امروزه نیز خرافات تنها به حوزه سنتی زندگی افراد محدود نمی‌شود بلکه به حوزه نوین زندگی جوامع نیز گام نهاده است به گونه‌ای که در زیر نقاب بظاهر خردگرایی جامعه نوین اشتیاق گسترده و فوق‌العاده نسبت به پدیده‌های اسرارآمیز غیبی موج می‌زند.

امروزه نیز خرافات تنها به حوزه سنتی زندگی افراد محدود نمی‌شود، بلکه به حوزه نوین زندگی جوامع نیز گام نهاده است به گونه‌ای که در زیر نقاب بظاهر خردگرایی جامعه نوین، اشتیاق گسترده و فوق‌العاده‌ای نسبت به پدیده‌های اسرارآمیز غیبی موج می‌زند.

به عنوان نمونه اگر رفتار خود را در یک شبانه‌روز بررسی نمایم، می‌بینیم در طی این مدت رفتارهای متفاوت و گوناگونی از ما سر می‌زند که هر کدام دارای منشأ متفاوتی است. در واقع هریک از آن رفتارها نشأت گرفته از یک اعتقاد و باور فرهنگی خاص است. بخشی از رفتارهای ما ناشی از باورهای مذهبی و دینی است؛ بخشی ناشی از شرایط اقلیمی و جغرافیایی و بخشی ناشی از اوضاع و احوال حاکم بر ماست. در شرایط کنونی که جامعه ما به مدد فن‌آوری‌های نوین

ارتباطی، بستری مناسب برای تعاملات ملی و بین‌المللی با تکیه بر پشتوانه‌های فرهنگی خود و به منظور تأثیرگذاری بر روند تصمیم‌گیریها یافته است، بر تک‌تک دست‌اندرکاران، علاقه‌مندان و دلسوزان امور فرهنگی کشور است تا به قدر وسع خود زنگارهای خرافه و عناصر منفی را از پیکره مقدس فرهنگ اصیل ایرانی بزدايند و با برجسته‌کردن عناصر مثبت فرهنگی و تزریق و تقویت آن در پیکر جامعه با قامتی مناسب به جنگ عفریت تهاجم فرهنگی بروند.

در این مختصر تلاش شده است تا ضمن ارائه تعاریفی از مفهوم خرافات، زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و روانشناختی موضوع به‌طور عام و خاص در ایران با استناد به منابع موجود مورد بررسی قرار گیرد.

مفهوم خرافات

بسیاری از واژه‌های روزمره به قدری فریبده‌اند که وقتی آنها را می‌شنویم، با اطمینان خاطر احساس می‌کنیم که معنی آنها را به روشنی می‌فهمیم، اما اگر ناگهان از ما بخواهند که این واژه‌ها را تعریف کنیم، متوجه می‌شویم که اطمینان خاطر، توهم راحت طلبانه‌ای پیش نبوده است. یکی از این واژه‌ها را تعریف کنیم، متوجه می‌شویم که اطمینان خاطر، توهم راحت طلبانه‌ای پیش نبوده است. یکی از این واژه‌ها که تعاریف متعددی از آن شده است، خرافه است.

در کتب لغت، خرافه به معنی حدیث باطل، سخن بیهوده و یاوه، سخن موهوم و افسانه‌ای، درک نادرست علت‌ها و معلول‌ها، ترس از ناشناخته‌ها و اعتقاد افراطی به تأثیر عوامل ماوراءالطبیعه در زندگی بشر و هر نوع عقیده نامعقول و بی‌اساس آمده است.

همچنین تعاریف دیگری که در کتب تحقیقی متعدد آمده است عبارتند از:

- ۱- "هر نوع عقیده یا عمل دینی نامعقول". با این تعریف این سؤال پیش می‌آید که چه کسی تعیین می‌کند که یک عقیده بخصوص نامعقول است یا معقول؟
- ۲- "وحشت غیر منطقی یا ترس از یک چیز ناشناخته، مرموز، خیالی یا عقیده، تردید و یا عادت‌هایی که پایه آن ترس یا جهل است".
- ۳- هر رفتاری که به‌طور تصادفی و نامربوط تقویت شود، رفتار خرافی است.
- ۴- هرگونه عمل یا رفتاری که فاقد پشتوانه‌ای قطعی در معارف دینی و علوم متعارف عصر باشد چنانچه به حد استمرار و مقبولیت عام رسیده باشد، خرافه محسوب می‌شود.
- ۵- خرافه نوعی تظاهر مذهبی و گریز از امور جدی دین است که بدون واردشدن در یک نظام معلوم مذهبی صورت می‌گیرد.

با اندکی دقت در تعاریف یادشده، درمی‌یابیم که خرافه اصطلاحی است نسبی و مقید به زمان و مکان. به عنوان مثال اروپای قرون وسطی غرق در عقایدی بود که امروز از آن به عنوان خرافه یاد می‌شود. دنیای مردم آن زمان پر بود از جادوگرها، دیوارها و پری‌ها. پزشکی آنان با جادو در آمیخته بود و معجزه برای آنان پدیده روزمره محسوب می‌شد. شکاکان به این باورها نیز از یک نظر آدم‌های ناسازگار و نابهنجاری به حساب می‌آمدند و هرگاه تردیدهای خود را آشکارتر بیان می‌کردند، با خطر مرگ روبه‌رو می‌شدند.

الف- بررسی زمینه‌های تاریخی خرافات

تاریخ تکاملی بشر نشان می‌دهد که همواره انسانهای اولیه در مقاطع مختلف تاریخی از حس کنجکاوی خود برای درک ناشناخته‌ها استفاده کرده‌اند. برای مثال: هر پدیده طبیعی برای او ساخت دست‌خدايي بود و بدین خاطر باد و باران و صاعقه، دریا و گل و درخت، آفتاب و ماه و ستارگان هریک تحت فرمان خدایی بودند. جهان نیز از شکل خاصی برخوردار بود، مثلاً در نظر بابلیان دنیا صدفی بود غوطه‌ور در آب، صدفی مدور که زمین چون مرواریدی میان تهی درونش جای گرفته بود. جهان مصریان و یهودیان باستان نیز صدف یا صندوقی تقریباً مستطیل بود. سطح آن زمین و آسمانش گاوی بود که چهار دست و پا بر چهار گوشه آن گذارده بود و یا زنی بود که بر روی آرنج‌ها و زانوانش تکیه زده بود.

مطالعه ریشه‌های تاریخی خرافات نشان می‌دهد که عوامل درونی و بیرونی زیادی باعث ایجاد، تقویت و اشاعه خرافات نزد ایرانیان شده است. دسته‌ای از خرافات در اثر اختراع و تحمیل افسانه‌سرا، اخبارنویس، منجم، پیشگو، جادوگر و دعانویس - که در چشم عوام دارای اعتبار و منزلت خاصی بوده‌اند - برای استفاده و منافع خودشان و گول زدن مردم دست شده‌اند و روی آن صحنه گذاشته شده است و یا اشخاص زرنگ برای استفاده شخصی و یا تفریح و یا عده‌ای از روی جهالت و نادانی، خرافات را وضع کرده‌اند. مانند تفأل و تطییر زدن عوام از آواز جانوران و بعضی اتفاقات و تصادفات روزمره. یکی از این باورهای خرافی اروپایی که به روایتی در هنگام جنگ بین‌المللی وضع شد، این بود که «سه سیگار را نباید با یک کبریت روشن کرد زیرا فرد سومی خواهد مرد». معروف است که گروگر، تاجر کبریت‌فروش این فکر را در زمان جنگ بین مردم شهرت داد تا مال‌التجاره خودش را بیشتر بفروشد. از آنجا که پس از چندی علت اصلی پیدایش اعتقاد و یا افسانه فراموش می‌شود، فقط خود آن خرافه سر زبان‌ها می‌ماند.

برخی از باورها و اعتقادات بومی در ایران نیز نتیجه آزمایش‌های روزانه، خانوادگی، مذهبی و انفرادی و بازمانده و یادگارهایی از نژاد هند و ایرانی است و حتی بعضی از آنها یادگاری‌های دوره

ابتدایی بشر (مربوط به زمان کوچ خانواده آریایی به فلات ایران) است، مانند اعتقادات و افسانه‌های موجود دربارهٔ ما، خورشید، اژدها، صحبت با جانوران و گیاهان و... .

با کمی اغماض از پاره‌ای تغییرات ناچیز می‌توان قرون چهارم و پنجم هجری را به راحتی نمونه جامعهٔ قبیله‌ای دانست. در چنین جامعه‌ای انسان به تبع طرز تلقی‌اش از جهان، قادر به اصلاح نهادهای اجتماعی خود نیست؛ نهادها را اصلاح ناپذیر می‌پندارد و خود را توانا به تغییرات در درون نظام‌های اجتماعی نمی‌بیند. در واقع، نظام‌های اجتماعی برای چنین جامعه‌ای از قبل تعیین شده‌اند و بشر موظف است که در آن زندگی را به اجبار به سربرد. حاکمیت اصلی در این جامعه به‌دست نیروهای مرموز و نامرئی و افسانه‌ای است. هم بروز آفات کشاورزی، خواست عناصر غیرانسانی و خارج از ارادهٔ انسان است و هم حاکمیت سیاسی افرادی چون محمود غزنوی و چنگیزخان مغول در نظام‌های سیاسی. از این منظر هم پیروزی محمود غزنوی در مرو بر امرای خراسان خواست خداوند بوده و هم شکست مسعود غزنوی در مرو به دست سلجوقیان به مشیت او صورت پذیرفته است. جامعه، هر دوی اینها را خارج از قدرت خود و در نتیجه تجربه‌ناپذیر تلقی می‌کند. در این نظام معمولاً همگان دست بستهٔ تقدیرند. البته تقدیر به معنای عمیق خود که همه‌چیز براساس ارادهٔ خداوند است و از قوانین الهی پیروی می‌کند امری صحیح است؛ لیکن در همین تقدیر، مسؤولیت اجتماعی انسان و آزادی ارادهٔ او نیز تصریح شده است. نکتهٔ اصلی این جاست که فرهنگ قبیله‌ای تقدیر را جبر می‌داند و اختیار را نیز اصلاً نمی‌بیند.

فرهنگ قضا و قدری معمولاً سیر جریان امور اجتماعی را از حد تصرف خود خارج می‌بیند و معمولاً از کل مسؤولیت فردی- اجتماعی دست می‌کشد و ادارهٔ امور اجتماع را به دست عوامل ماورایی وامی‌گذارد. بنابراین فرد تلاشی در جهت تغییر امور نمی‌کند. چون تصویری نسبت به سودمندی آن ندارد، با اعمال همین نظر در زمینهٔ کارهای اجتماعی از فکر اصلاح آنها خارج می‌شود و به تنبلی دل می‌سپارد و با ترک مسؤولیت و پرداختن به سرنوشت و تقدیر محتوم از مسؤولیت‌پذیری و فکر و تعقل می‌گریزد.

از این دوره به بعد است که فساد و انحطاط تدریجاً در اصول طریقه‌های ملامت و فتوت و غیره راه می‌یابد... و عوام گرفتار فقر و نامرادی نیز آنها را پذیرا می‌شوند.

به دیگر سخن، پریشانی و مشکلات روزافزونی که در قرون هفتم و هشتم هجری چون هجوم اقوام ترک و مغول، پدید آمد، باعث شد تا علوم و فنون خفیه چمن جف، رمل، شعبده، سحر، تنجیم و تاریک‌اندیشی در ایران رونق بگیرد.

مغولان در این دوره دریافتند که در عرصهٔ سیاست به هم‌پیمانانی نیازمندند که مردم را بی‌حس و سرگرم‌کنند و به تسلیم و رضا وادارند. از این رو به صوفیان روی آوردند و چون صوفیان نیز

پیوسته به حمایت حکومت‌های مختلف محتاج بودند، نزدیکی این دوره گروه میسر گشت. در همین دوره است که به ویژه بازار هنرنمایی داعیه‌داران در تأسیس فرقه‌ها و علوم غریبه و طلسمات و علم اعداد و حروف رواج فراوان می‌یابد و حتی بعضی سلاطین باری تحقق خواست‌های خویش به طلسم و تعویذ، جادو و جنبل متوسل می‌شوند. به عنوان مثال «مردم قرن نهم» به این دلخوش بودند که قدرت تقدیر، رهبر حوادث است و نیروی شمشیر به خودی خود ارزشی ندارد و فقط ابزار تحقق تقدیر است.

در چنین شرایطی آدمی می‌تواند با تعمق و کوشش در پرورش نیروی مکاشفه روانی به کمک اعداد و حروف و با دلالت ستارگان به راز آینده دست یابد. در این اوضاع طبیعی است که منزلت کرامت‌های صوفیانه که در آن ایام جنبه عملی یافته بود و عامه را مجذوب و توجهشان را جلب می‌کرد، بالا رود. به همین دلیل، منزلت اجتماعی صوفیان به ویژه نزد امیران مغول و کلاً نژاد ترک ترقی نمود.

مطالعات تاریخی در ایرن دوره نشان داده است که مغولان بیش از دیگران بدوی و خرافاتی بودند و عده‌ای از شاهان آنها (غازان خان) از این مقوله اطلاع کامل داشته‌اند.

مطالعه داستانها نیز نشان می‌دهد که قبل از حمله مغول مردم آرام بودند، ولی بعد از حمله آنان، تعادل فکری مردم به هم می‌خورد؛ قتل و غارت، کشت و کشتار، مردم را به فضای آسمانی معتقد می‌کند و از آن پس در داستان‌های عامیانه دیوها، جادوگرها به صورت لکه ابر در می‌آیند. در این دوره انحطاط و دروغهای شاخدار در داستان‌ها بسیار دیده می‌شود.

از آن به بعد، در اذهان توده‌های مسلمان توجیحات عجیب و غریب پیشرفت و گسترش شگرفی پیدا می‌کند. در آثار باقیمانده از آن دوران تصوف عامه‌پسند، کرامات و معجزات اولیای سلسله‌ها و طریق صوفیه اهمیت فوق‌العاده می‌یابد. در این ادوار، رابطه و نسبتی میان واقعیت تاریخی زمانه با واقعیت عینی پدید می‌آید.

در این زمان در کوچه و بازار به سهولت به افرادی برمی‌خوریم که پیشه آنها فال‌بینی و ستاره‌شناسی است. بقایای این پیشه به صورت فال‌بینی، سرکتاب‌بینی، دادن مهره مار، کف‌بینی، فال‌قهوه و... هنوز در جامعه ما کمابیش به چشم می‌خورد.

ب- بررسی زمینه‌های اجتماعی خرافات

انسان ابتدایی به حکم زندگی، ناگزیر از آن است که نمودهای هستی را بشناسد و حوادث عالم را برای خود تبیین و با معنی کند، از این رو عملاً و نظراً به تلاش می‌پردازد، اما چون تجربه کافی ندارد و نمی‌تواند با مشاهده و آزمایش بسیاری از اشیاء امور پیرامون خود را بشناسد، به ناچار برای

فرونشاندن خلجان و بی تکلیفی خود، به خیال پناه می برد و با تخیل ابتدایی خود هستی را تعیین می کند و به این طریق پاسخ هایی برای برخی از مسایل بی شمار زندگی می یابد و موافق آنها برای تسلط بر حوادث پیرامون خود دست به فعالیت هایی می زند.

مطالعات اجتماعی بر روی انسان نشان می دهد که رفتار اجتماعی از دید تحلیلی، رفتاری خلق الساعه و انفرادی نیست که بتوان آن را به صورت پدیده ای مجزا و منفک از گذشته، مورد مطالعه قرار داد، بلکه باید آن را به صورت پدیده های به هم پیوسته اجتماعی بررسی کرد. برخورد تحلیلی با رفتار اجتماعی بیانگر این معنی است که عمل اجتماعی عملی است ساخت یافته که در طی زمان در یک نظام روابط متقابل شکل گرفته است. تولد، رشد و مرگ یک پدیده اجتماعی، هم پیوند با پدیده های دیگر اجتماعی است و عملکرد یک نظام اجتماعی از دست به دست دادن هزاران پدیده به دست می آید.

بررسی زمینه های اجتماعی و فرهنگی بروز خرافات نشان می دهد که برخلاف تصور رایج، خرافات به هیچ وجه چیزی غیرطبیعی و عجیب نبوده است بلکه با شیوه های بنیادین اندیشیدن احساس کردن و به طور کلی با نحوه پاسخ دهی انسان ها در برابر محیط پیوند تنگاتنگی داشته است. برخی از خرافه ها احتمالاً در گذشته، بخش از نظام گسترده تری از اندیشه ها و باورها را تشکیل می داده اند، اما در حال حاضر عناصر مجزا و منفردی هستند که از راه سنت به ما رسیده اند و هنوز هم توان خود را حفظ کرده اند، مانند خوش شانسی، بدشانسی، آینه شکستن، نعل اسب، طلسم ها و... در واقع می توان گفت قسمت اعظم خرافات جنبه فردی نداشته بلکه از طریق اجتماعی و به عنوان میراث اجتماعی به افراد رسیده است. این خرافات به همان صورت حاضر و آماده معمولاً مورد قبول واقع شده و می شوند؛ بی آنکه مشاهداتی در کار بوده باشد.

بشر قبیله ای چون نمی توانسته بین قوانین طبیعی و قوانین اجتماعی که ناشی از عملکرد زندگی اجتماعی انسان هاست، تفاوتی قائل شود، قوانین اجتماعی را نیز لایتغیر فرض می کند و به جای ترمیم و اصلاح آنها چنین در می یابد که با همان اهرم های قبیله ای که با قوانین طبیعی مواجه می گردید، می توان با پدیده ها و مسایل اجتماعی نیز مواجه شد. در نتیجه از ابزارهای دعا و نفرین، جادو و... برای مهار امور اجتماعی جاری سود می برد.

در واقع می توان چنین استنباط کرد که وقتی امکان کنترل محیط کمتر می شود، گرایش به خرافات افزایش می یابد. بنابراین بشر قبیله ای برای راهنمایی خودش در موضوع اعتقادات، به عقل اتکا نمی کند، ولی بواسطه میل و احتیاجی که به دانستن علیت وجود اشیاء دارد، به قلب، احساسات و قوه تصور خودش پناهنده می شود.

به‌طور کلی از دیدگاه اجتماعی، خرافه یک پدیده روحی و اجتماعی است که از هزاران سال پیش تاکنون در ذهن بشر چنان نفوذ کرده است که در مراحل عمل، طرز تفکر او را تحت تأثیر سلطه خود درآورده است؛ به طوری که با غریزه او عجین شده است و عقل و استدلال هم قادر نیست که در همه موارد بر غریزه تحت تسلط خرافات، پیروز شود. از این رو، فرهنگ خرافاتی با جهل و توجیه غیر عقلانی از عملکردهای بشر همراه می‌گردد. سحر و جادو نیز که در این زمینه شکل می‌گیرد، در واقع اعتقاد به این مسأله است که از راهی غیر عقلانی به کمک نیروهای مرموز بر روابط ضروری پدیده‌ها تأثیر بگذارد و آنها را به نفع یا زیان جریانی به کار اندازد. منظور از غیر عقلانی بودن، در واقع نوعی برداشت انسان‌ها از تدبیر مسایل اجتماعی نسبت به پدیده‌های طبیعی است که براساس منطق و محاسبات و دریافت واقعی روابط پدیده‌های قابل پیش‌بینی بنا نشده و در نتیجه قانونمند، تجربه‌پذیر و قابل اصلاح نیست. در چنین جامعه‌ای مناسبات اجتماعی معمولاً براساس مشیت نیرویی غیر قابل محاسبه شکل می‌گیرد. به دلیل همین نگرش، نجوم و خرافات بسیار گسترده می‌شود و شکل ساختاری به خود می‌گیرد. پر واضح است که کاربرد اجتماعی آن نیز این است که رنج فکر کردن و مشکل تحلیل عقلانی در امور روزمره را از دوش انسان بردارد. و هنگامیکه عقل و خرد نیز به خواب خرگوشی رفت و شومی جهل دامان آدمی را گرفت، دیو و غول و موجودات عجیب و غریب‌زاده می‌شوند و در خانه وجود آدمی جای می‌گیرند.

این چنین اندیشیدن، بی‌گمان یک عمل نادانسته روانی است چون آدمی از درمان دردها عاجز می‌ماند، به تسلی خود می‌پردازد و گذران بودن همه‌چیز را دست‌آویز تسکین خویش می‌سازد که «این نیز بگذرد». در چنین شرایطی انسان‌ها در هر امری فقط به وضع آنی آن توجه می‌نمایند و آینده را به دست حادثه می‌سپارند، با هرچه پیش آید می‌سازند و به آنچه می‌گذرد نمی‌اندیشند. به همین جهت، خرافه‌پرستی که البته در دوره‌های مختلف تاریخی در ایران کمابیش رواج داشته است، در اعصار سیاه اجتماعی و سیاسی از جمله دوره غلبه اقوام بیگانه، وقتی جامعه دستخوش اضطراب، درماندگی و نومیدی بوده و راهی برای گریز یا بهروزی نمی‌یافته، شدت می‌یافته است. خطر خرافه‌گرایی این است که موجب بی‌اختیاری انسان می‌شود، چرا که یک انسان سنتی همیشه خود را به تقدیر وابسته می‌داند و گمان می‌کند سرنوشت انسان از پیش طراحی شده است. در این خصوص ریچارد هوگارت می‌گوید:

دنایای تجربه بسیاری از انسان‌ها با تمام جزئیات آن تابع نقشه مشخصی است. برخی افراد با وجود اینکه به خرافات می‌خندند و خود را از داشتن چنین عقایدی مبرا می‌دانند، به‌طور کلی به راهی می‌روند که در همان نقشه مشخص شده است. آنان همان ترجیح‌بندهای سابق را تکرار می‌کنند و همان ممنوعیت‌ها و رخصت‌ها را همچنان پاس می‌دارند

ج- بررسی زمینه‌های روانشناختی خرافات

برخی از کنش‌های آدمی تعجب‌آور است. گاه خود ما نیز از داشتن برخی تمایلات یا برخی افکار و اعتقادات و یا حتی استفاده از یک کلمه نابجا به جای یک کلمه مناسب در تعجب فرو می‌رویم.

بخش عظیمی از قلمرو فرهنگ عامه، اختصاص به اعتقادات و باورهایی دارد که برخی از آنها جنبه محلی و منطقه‌ای و برخی دیگر جنبه ملی و یا بین‌المللی دارند. به عنوان مثال سرشت تغییر ناپذیر، سرنوشت، ذات، بدشانسی، چشم‌زخم، نحوست عدد ۱۳ و... عقایدی هستند که در سطح گسترده‌ای در اغلب جوامع بشری حضور دارند. در واقع آراء شکل گرفته‌ای هستند که نسل به نسل منتقل شده‌اند و در معبر زمان و مکان تغییر یافته، دچار حذف و اضافاتی شده‌اند. افراد معمولاً به یک نسبت به همه آنها معتقد نیستند. این اعتقادات از وابستگی کامل تا بی‌اعتقادی کامل به اندیشه‌ها متغیر است. برخی آنها را خرافه می‌دانند و برخی دیگر سخت بدان پایبندند.

مطالعات روانشناختی خرافات نشان می‌دهد که معمولاً در مواقع حساس و لحظه‌هایی که عدم اعتماد و اطمینان به آینده وجود دارد، خرافات زاده می‌شود؛ مثلاً در رویارویی با مسایلی همچون تولد، مرگ، بیماری، قحطی و خشکسالی، حوادث و بلایای طبیعی و پیشامدهایی از این قبیل که همیشه برای بشر منبع اضطراب بوده‌اند و احساس شکست، ترس و خشم به دنبال داشته‌اند و چون هیچ‌کدام از اینها را آدمیزاد نمی‌توانسته از راه علم و منطق توجیه کند، به خرافات و اعتقادات روآورده است تا از اضطراب و تشویش درونی رها شده، تسکین خاطر پیدا کند.

همان‌طور که دیوید هیوم مدت‌ها پیش بیان کرده، تمایل به خرافات را هرگز نمی‌توان از بین برد، چون نکته متناقض اینجاست که خرافات بخش جدایی ناپذیر آن دسته از ساز و کارهای سازگاری انسان است که بدون آنها آدمی قادر به ادامه حیات نیست.

از نظر وی خرافات ممکن است این نقش مثبت را نیز داشته باشد که لاقلاً نوعی احساس تسلط در شخص بیافریند. این احساس تسلط هرچند خیالی باشد، باز هم ممکن است واقعاً کمک کند که یکپارچگی شخصیت فرد حفظ شود.

از طرفی هرگاه خرافات، یکی از هنجارهای اجتماعی را که برای گروهی از آدمیان سودمند است، تأیید کند، ارزش مثبتی از لحاظ ادامه حیات پیدا خواهد کرد و به عبارتی تقویت می‌شود و سرعت اشاعه آن دو چندان می‌گردد.

در این خصوص پاره‌ای از صاحب‌نظران و دانشمندان علوم اجتماعی نظریات مختلفی ارائه کرده‌اند که هر کدام از منظری خاص به پدیده خرافات نگریسته و سعی در تبیین علی آن نموده‌اند به عنوان مثال: مطابق نظریه یادگیری اجتماعی، علت رفتارها و اندیشه‌های خرافی، فرهنگ حاکم

بر جامعه است که با نفوذ و اثر بر فرد، نسل‌ها را متأثر می‌سازد. بدین ترتیب برخی خصائص فرهنگی و عادات اجتماعی به عنوان متغیرهای محیطی که رنگ و بوی خرافاتی دارند، افکار و اندیشه‌ها و تصورات خرافاتی را در فرد ایجاد می‌کنند و فرد بعداً به عنوان یک عامل بسط خرافه در محیط بر افراد اثر می‌گذارد.

نظریه هم‌رنگی اجتماعی ریشه خرافات را در اعمال فشارهایی می‌داند که از جانب گروه یا اجتماع به فرد یا اشخاص وارد می‌آید و افراد خود را ملزم می‌دانند تا در رفتار و عقاید خود تغییراتی ایجاد کنند و خود را با جمع هم‌رنگ سازند.

اسکینر که اساس نظریه خود را بر اصل تقویت رفتار بنا نهاده است، اذعان می‌دارد که هرگاه بین پاسخ و ظهور یک تقویت‌کننده، یک پیوند تصادفی وجود داشته باشد، رفتار حاصل را رفتار خرافاتی می‌نامیم.

این‌ها بر اساس تقسیم‌بندی‌های انجام شده بر روی سطوح مختلف شخصیت انسان، اظهار می‌دارد که، سطح اول شخصیت انسان رفتار است که سطحی قابل مشاهده و سنجش برای شخصیت انسان محسوب می‌شود. سطح دوم نظرات یا نیات انسان است که می‌تواند به عنوان مؤثرترین پیشگویی‌کننده رفتار انسان محسوب شود. سطح سوم نگرش‌ها هستند که از احساسات مثبت نسبت به یک شیء یا موضوع شروع و به بی‌تفاوتی و احساسات منفی ختم می‌شوند و در واقع نوعی حالت آمادگی برای عمل یا عکس‌العمل در مقابل محرکی خاص هستند. سطح چهارم، ارزش‌ها هستند که در شخصیت انسان از نگرش‌ها به مراتب درونی‌تر، عمیق‌تر و بادوام‌ترند و تغییرات آنها در شخصیت کمتر و دیرتر صورت می‌گیرد و بالاخره سطح پنجم شخصیت انسان، اعتقادات است که در واقع باورهای کاملاً محکم و درونی شده‌ای است که مبتنی بر یک سلسله ارزش‌ها و واقعیات است. مطابق این نظریه اعتقاد یا باور زمانی حاصل می‌شود که فرد به طور مکرر یک حادثه یا پدیده را عیناً تجربه می‌کند که در این صورت تکرار این تجربه منتهی به اعتقاد به آن پدیده می‌شود.

علاوه بر نظریات یاد شده که از سوی دانشمندان مختلف علوم اجتماعی و روانشناسی در قالب مکاتب متعدد ابراز شده است، نظریه‌های دیگری وجود دارند که به طور غیرمستقیم به موضوع خرافات پرداخته‌اند و در واقع رفتارها، کنش‌ها و واکنش‌های انسان را توجیه و تبیین نموده‌اند. یکی از آنها، نظریه فرافکنی است. «مقصود از فرافکنی آن است که احساسات و انگیزه‌های خود را از خویش بیرون اندازیم و آن را به دیگری نسبت دهیم، این واکنش جبرانی و دفاع انسان است که می‌خواهد اضطراب را از خود دور سازد و به‌طور ناهشیار عزت نفس خود را حفظ کند.»

بر این اساس به طور طبیعی افراد با حساس مشکلات به ویژه مشکلاتی که حد و مرزهایش نامعلوم است، دچار ترس می‌شوند و برای رفع این ترس‌ها به هر وسیله‌ای متوسل می‌شوند و هر تجربه‌ای را امتحان می‌کنند. این دسته از افراد معمولاً با ندانم کاری موجبات شکست خود و بروز مشکلات را فراهم می‌آورند، اما برای فرار از مسؤولیت، گناه آن را به گردن چیزهای دیگر می‌اندازند. کلماتی همچون «چرخ کج مدار»، «فلک کج رفتار»، «ای به خشکی شانس»، «بختم بسته شده»، «بختم برگشته» که مرتب در زبان برخی افراد می‌چرخد، در واقع علت شکست‌ها و ناکامی‌های افراد قلمداد می‌شود، در حالی که این افراد هیچ‌گاه به فکر یافتن علت اصلی و جبران شکست خود نیستند. ابیات ذیل می‌تواند گواهی بر این مدعا باشد:

با همه کج روشی ای فلک کج رفتار
می‌توان رفت به کام دل ما گامی چند
«روشن اصفهانی»
فریاد و لغان زین فلک خون آشام
کز صبح نشاط او دمد ماتم شام

«ذوالنون قزوینی»
در صورتی که بهتر است به جای زمزمه اشعار فوق شعرهایی مانند ابیات زیر خوانده شوند:
نکوهش مکن چرخ نیلوفری را
برون کن زسر باد و خیره سری را
تو چو خود کنی اختر خویش را بد
مدار از فلک چشم نیک اختری را

«ناصر خسرو»
تیره روزی زفرط نادانی است
گنه چرخ و جرم انجم چیست

«غمام همدانی»

همچنین در روایات اسلامی نیز مردم بشدت از رجوع به منجمین و اعتنا به اوضاع کواکب و مؤثر دانستن آنها در سرنوشت و حوادث روی زمین نهی شده‌اند. چنانکه امام علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید:

«المنجم كالکاهن والکاهن كالساحر والساحر كالکافر والکافر فی النار»

یکی دیگر از موارد شایع که ریشه در اعماق وجود بسیاری از مردمان دارد تفأل (فال خوب زدن) و تطیر (فال بد زدن) است. اصولاً مواردی که به فال بد گرفته می‌شوند، فی‌نفسه اثری ندارند، اما همین چیزی که به فال بد گرفته می‌شود در اثر همین تلقین، روحیه انسان را سست کرده، تأثیر ناخودآگاه را می‌گذارد. در حقیقت این تلقین روحی فال (خوب یا بد) است که موجب تأثیر آن می‌شود. به عنوان مثال ممکن است کسانی که به نحوست روز سیزده فروردین معتقدند، اگر روز سیزده بیرون نروند و در اثر داشتن چنین اعتقادی تصادفاً اتفاقی برای آنان بیفتد، سریعاً آن را با نحوست عدد سیزده مرتبط دانسته، بر باور خود معتقدتر شوند.

در برخی روایات دینی بر عدم اعتنا به فال بد سفارش شده است و آمده که تطیر و فال بد زدن چیزی است که اگر سخت بگیرید بر شما سخت می‌گیرد و اگر آسان بگیرید بر شما آسان می‌گیرد و اگر اعتنا نکنید می‌بینید که چیزی نیست.

فال نیک و بد گرچه اثر طبیعی ندارند اما اثر روانی می‌توانند داشته باشند فال نیک غالباً مایه امیدواری ولی فال بد موجب یأس و ناامیدی است. به همین جهت در روایات ما آمده است که پیامبر اکرم (ص) اشیاء و ایام را به فال نیک می‌گرفت اما هیچ‌وقت فال بد نمی‌زد.

به بیان دیگر می‌توان گفت باورها چیزهایی نیستند که فقط درون کاسه سرآدمی قرار دارند، بلکه نیروهای هستند که رفتارهای ما را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهند، مثلاً اگر تعداد درخور توجهی از مردم ایمان راسخ داشته باشند که چهارشنبه آخر هرماه روز نحسی است، همین اعتقاد ممکن است در آن روز بخصوص در رفتار آنان اثر گذارد و آنها را مرده‌تر، حساس‌تر و مضطرب‌تر سازد. در نتیجه ممکن است این روحيات باعث بروز تصادفات بیشتر رانندگی در آن روز گردد. در حالی که بالا رفتن میزان تصادف رانندگی در این روز در واقع پیامدهای یک چنین عقیده‌ای است، چنین فرایند علت و معلولی را در روانشناسی اصطلاحاً "پیشگوئی خودکام بخش" نامیده‌اند (Self-Fulfilling prophecy).

در برخی از روایات منتسب به دین نیز مواردی در مورد نحسی و اختیارات روزهای مختلف می‌توان یافت. به عنوان مثال هفت روز در هر ماه نحس است؛ شب یکشنبه نباید به خانه کسی رفت؛ ناخن گرفتن در فلان روز سعد و در فلان روز نحس است؛ ماه صفر نحس است بخصوص سیزدهم آن؛ روز یکشنبه حمام رفتن بد است و شستن رخت مرد در روز جمعه بد است چرا که مرد فقیر می‌شود، چنانچه گفته‌اند:

به بلا و رنج و غم اسیر می‌شی

روز جمعه رخت نشور فقیر می‌شی

مطالعه این گونه اسناد نشان داده است که بیشتر این روایات - مربوط به سعادت و نحوست روزها و اعداد - ضعیفند چون یا قسمتی از سند را دارند و یا اینکه مرسل و بدون سند هستند. در این خصوص استاد شهید مرتضی مطهری درباره خرافه ۱۳ در سیزدهم فروردین ماه ۱۳۴۹ شمسی طی یک سخنرانی می‌گوید: "متأسفانه بعضی از بزرگان قدیم چیزهایی راجع به اختیارات روزها نوشته‌اند. وقتی نگاه کردیم، دیدیم اینها روی یک حساب‌هایی است که می‌خواهند مردم را به اصطلاح از منجم‌ها (به خیال خودشان) برگردانند. در واقع از چاه درآورده و به چاله انداخته‌اند لذا چیزهای بدون سندی را نقل کرده‌اند."

شاید بتوان گفت که بدترین ویژگی خرافه‌ها این است که آسان به وجود می‌آیند، ولی به دشواری از بین می‌روند. به عبارت دیگر بروز، تقویت و اشاعه یک خرافه معمولاً برای اذهان آماده و جاده و مزاج و کسانی که کمتر از نیروی عقلانی خود کمک می‌گیرند در هر زمان و مکانی ممکن است اتفاق بیافتد. شرایط تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و زیستی پیشینیان ما نیز گاه جامعه‌ای را فراهم آورده بود که این جامعه نمی‌توانست وارد مرحله محاسبات عقلانی و یافتن روابط ضروری بین پدیده‌ها و یا اشیاء شود، از اینرو نیروهای موهوم در این فرهنگ جایگزین زحمات طاقت‌فرسا و عقلانی می‌شدند، به عنوان مثال: گروهی که زیر یک درخت تصمیم گرفته بودند مأموریتی را بپذیرند، چون در کار خود موفق می‌شدند، این درخت را از آن پس خوش شگون و مقدس می‌نامیدند. حال بر سر راه گروه دیگری، زاغی از جاده رد شد و چون گروه در انجام مأموریت خود شکست می‌خورد، از آن پس زاغ پرنده نحسی شناخته شد و بالاخره گروه دیگری که بر سر راه مأموریتش، ماری از جاده عبور کرده بود به پیروزی درخشانی دست می‌یافت، از آن به بعد مار، حیوان خوش شگونی به حساب می‌آمد."

شاید بتوان گفت که بدترین ویژگی خرافه‌ها این است که آسان به وجود می‌آیند ولی به دشواری از بین می‌روند.

یکی دیگر از تحولات زندگی آدمی که همه عناصر لازم را برای به وجود آمدن خرافه‌بافی داشته، بیماری است. مطالعات بیشتر در زمینه خرافات نشان می‌دهد که بیماری اغلب به‌طور ناگهانی و بدون هشدار قبلی نازل می‌شود. از آنجا که پیشینیان آگاهی ناچیزی از آن داشتند و چون پدیده‌ای است که اغلب فشار عاطفی هم به همراه دارد، در نتیجه در همه جای دنیا باورها و آیین‌های خرافی در این زمینه به وجود آمده است. این امر حتی در جامعه‌های صنعتی نوین نیز در مورد اختلالاتی که با روش‌های معمول به آسانی قابل درمان نیستند، دیده می‌شود. در واقع مبهم بودن روابط علت و معلولی همراه پدیده، زمینه را برای رواج انواع درمان‌های غیر عقلانی و چه بسا شیادانه هموار ساخته است.

باورهای عامیانه ذیل در خصوص درمان پاره‌ای از بیماری‌ها گواهی بر این مدعاست:

- تار عنکبوت برای شکستگی و بریدگی نافع است و خون را بند می‌آورد.
- خون خرگوش برای سل نافع است.
- مخمل مشکی آب ندیده برای سیاه‌سرفه سودمند است.
- یک وجب از سر مار و یک وجب از دم مار را بزنند و میانش را پخته، بخورند برای قوت کمر بسیار خوب است و زهرمار، دیگر به آن فرد کارگر نمی‌آفتد.
- خوردن پیاز خام در روز جمعه خوب نیست.
- فضولات الاغ ماده که اصطلاحاً به آن "عنبر نساء" می‌گویند، برای کلیه دردهای موضعی نافع است.
- مخلوط شیرزنی که دختر زائیده به همراه پوست انار و زنگار بیل زنگ زده برای سوختگی مفید است.

از طرف دیگر مطالعات روانشناختی نشان داده است که، هر آنچه که انسان از صمیم دل منتظر آن باشد، ناخودآگاه برای آن کار می‌کند و روی آن پافشاری می‌کند و به آن چیزهایی اعتنا می‌کند و قدرت می‌دهد که همگی باعث رخ دادن آن اتفاق مورد انتظار باشند. این انتظارات انسان است که به‌طور قدرتمندی روی اعمال هوشیارانه و ناخودآگاه او تأثیر می‌گذارند و او را هدایت می‌کند. اگر انسانی انتظار داشته‌باشد، امروز روز بد یمن و شومی برایش خواهد بود، باید مطمئن باشد که چنین خواهد شد و وقتی انتظار داشته‌باشد که امروز برایش روزی پر ثمر و عالی باشد، نباید تردید داشته‌باشد، چرا که اتفاق خواهد افتاد و انسان می‌بیند که ناخودآگاه در حال انجام اعمالی است که این انتظار را برآورده می‌سازند. به قول شاعر:

این نکته رمز گر بدانی، دانی
هرچیز که در جستن آنی، آنی

تا در طلب گوهرکانی، کانی
تا در هوس لقمه نانی، نانی

در این میان نباید از قدرت شگرف تلقین نیز غافل باشیم. امری که بسیاری از شیادان فالگیر و پیشگویان شیاد جهت رسیدن به مقاصد شوم خود از آن استفاده می‌کنند.

مثال ذیل گواه دیگری بر این مدعاست:

زن میانسال به ظاهر سالمی در مارس ۱۹۶۵ در یکی از بیمارستان‌های کانادا برای یک عمل جراحی کوچک بستری شد. عمل ساده‌ای بود و طبق انتظار پیش رفت و زن پیش از ترک اتاق عمل به هوش آمد. اما ساعتی بعد ناگهان از حال رفت و با وجود تمامی تلاش‌های پزشکان، صبح

روز بعد درگذشت. معاینه جسد وجود خونریزی شدیدی را که بیشتر مربوط به غده‌های آدرنال بود، آشکار ساخت، ولی هیچ‌گونه آسیب دیگری که خونریزی را توجیه کند مشاهده نشد بعدها جراحان اطلاع یافتند که بیمار در پنج‌سالگی خواهد مرد. این در حالی بود که چهل و سومین سال تولد بیمار یک هفته پیش از عمل جراحی بود و به خواهرش و یکی از پرستارها گفته بود که انتظار ندارند که از اتاق عمل زنده بیرون بیاید. جراحان این فرض را پیش کشیدند که پیشگویی فالگیر به‌طور غیرمستقیم علت مرگ بوده است. به گفته آنان تنش‌های هیجانی بیمار که با فشار فیزیولوژیک عمل جراحی همراه شده بود، ارتباطی با مرگ او داشته است.

خلاصه کلام

- اگر رفتارهایی از مردم و جامعه سرمی‌زند و رفتار مناسبی تلقی نمی‌گردد، باید به اصلاح باورهای مردم پرداخت و طبعاً این اصلاح موقعی صورت می‌گیرد که در پی شناخت ریشه ایجاد باور برآییم. وقتی ریشه ایجاد باور از پندارها، خرافه‌ها و برداشتهای غلط پیرایش گردید؛ باورها در طی زمان تغییر کرده، مسیر صحیح خود را می‌یابند. در نتیجه این باورهای صحیح رفتارها و کارکردهای اجتماعی صحیح و سالمی را به وجود خواهند آورد.

- 1 همایونی، صادق، «فولکلور و سرزمین ما»، یازده مقاله در زمینه فرهنگ مردم، اداره کل فرهنگ و هنر فارس، 2535، ص 3.
- 2 همایونی، صادق، «فرهنگ عامه» یازده مقاله در زمینه فرهنگ مردم، اداره کل فرهنگ و هنر فارس، 2536، ص 92.
- 3 اسناد موجود در واحد فرهنگ مردم مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه‌های صداوسیما.
- 4 همایونی، صادق، «فرهنگ عامه»، پیشین، ص 93.
- 5 عمید، حسن، فرهنگ عمید تهران، امیرکبیر، جلد 2، 1365، ص 1001.
- 6 فروتن، مجید، فرهنگ فارسی، تهران، جلد 1، ص 802.
- 7 صدري، غلامحسین، فرهنگ فارسی امروز، تهران، ص 413.
- 8 فرهنگ آکسفورد.
- 9 جاهودا، گوستاو، روانشناسی خرافات، ترجمه محمدتقی براهنی، تهران، نشر نو، 1363، ص 5
- 10 همایون منبع، ص 10.
- 11 اساسی، مهوش، «خورشیدگرگتی از خرافه تا علم»، ماهنامه جهانگردان، شماره 17، مرداد 78، ص 4.
- 12 هدایت، صادق، نیرنگستان، تهران، امیرکبیر. 1342، ص 21.
- 13 رضاقلی، علی، جامعه‌شناسی خودکامگی، تهران، نشر نی چاپ دوم، 1371، ص 28.
- 14 ستاری، جلال، زمینه فرهنگ مردم، تهران، نشر ویراستار، 1370، ص 589.
- 15 اشپولر، بارتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمد میرآفتاب، تهران، مؤسسه علمی فرهنگی، 1365، ص 197.
- 16 پورافکاری، نصرالله، جامعه‌شناسی عوام، اصفهان، 1354، ص 191.
- 17 ستاری، پیشینف ص 608.
- 18 رضاقلی، پیشینف ص 139.
- 19 نیم کوف، آگبرن و، زمینه‌جامعه‌شناسی، اقتباس امیرحسین آریان‌پور، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ یازدهم، 1357، ص 425.
- 20 رضاقلی، پیشینف ص 23.
- 21 جاهودا، پیشین، ص 259.
- 22 همان منبع، ص 72.
- 23 رضاقلی، پیشین، ص 29.
- 24 هدایت، پیشینفص 10.
- 25 ضاقلی، پیشین، ص 137.
- 26 ستاری، پیشین، ص 591.
- 27 نجم‌آبادی، شیخ هادی، تحریر العقلاء، تهران، 1312، ص 93.
- 28 فرزادی، مختار، «نبود قانون برای مقابله با خرافه‌گرایی» روزنامه خراسان، 78/6/21.
- 29 جاهودا، پیشین، ص 249.
- 30 داوودیپان و غلامحسین ساعدی، «تجزیه و تحلیل از آل وام الطیبیان بر مبنای روانشناسی» نشریه سخن، دوره 16، شماره 1 بهمن 1344» ص 18.
- 31 جاهودا، پیشین، ص 258.
- 32، «اجتماعی‌گرایی به خرافات»، نشریه فرهنگ عمومی، ویژه دومین گردهمایی سراسری فرهنگ عمومی، 1375، صص 87-93.
- 33 دایره‌المعارف روانشناسی، ترجمه عنایت شکیب‌پور، نشر فروغی، چاپ سوم، 1368، ص 311.
- 34 رجایی، هادی، «خرافات»، نشریه صبح، شماره 80.
- 35 طباطبائی، علامه محمدحسین، میزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، جلد 8، ص 240.
- 36 مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، جلد 6، ص 317.
- 37 جاهودا، پیشین، جلد 19، ص 139.
- 38 طباطبائی، پیشین، جلد 19، ص 139.
- 39 رجایی، پیشین
- 40 جاهو* آرشیو اسناد فرهنگ مردم مرکز تحقیقات صداوسیما.
- 41 آرشیو اسناد، «منتظر بهترینها باش»، ماهنامه موفقیت، شماره 25، مهرماه 79، ص 17.
- 42 جاهودا، پیشین، ص 85.
- 43 جاهودا، پیشین، ص 259.

تأملی بر «قسم» های مربوط به «حضرت عباس (ع)» در فرهنگ مردم

سید علیرضا هاشمی

قسم نوعی اقرار و اعتراف است که شخص از روی شرف و ناموس خود بیان می‌کند و خدایا بزرگی را شاهد می‌گیرد. (لغتنامه دهخدا). در جریان زندگی اجتماعی و در فرهنگ عامه مردم، افراد و اشخاص گاهی برای اثبات حقانیت خود و یا بر صدق دعوی خود قسم یاد می‌کنند. بیشتر این قسم‌ها برخاسته از فرهنگ دینی مردم است و نام خادوند یا یکی از ائمه اطهار علیه‌السلام در عبارت قسم‌ها ملاحظه می‌شود.

هر چند در ادبیات و حکایات و پند و اندرزهای ما، معمولاً بر راستگویی در گفتار و صداقت در کردار تأکید شده است، با این حال در فرهنگ گفتاری مردم، آنجا که حق و ناحق در کنارهم قرار می‌گیرند یا صدق و کذب گفتار مدنظر باشد و یا کردار مظلوم و ظالمی در ترازو و داوری قرار گیرد، «قسم» نقش خود را ایفا می‌کند و به شهادت می‌آید.

از این روست که ناصر خسرو می‌گوید:

جز راست مگوی گاه بیگاه
تا حاجت نایدت به سوگند

از قسم‌های مرسوم میان مردم می‌توان قسم به خدا و ائمه اطهار را نام برد و از میان آنها قسم به «حضرت عباس (ع)» از جمله قسم‌های رایجی است که مردم در گفتار خود به کار می‌برند. «حضرت عباس(ع)» به دلیل جایگاه ویژه‌ای که در واقعه کربلا دارد، در میان مردم دیندار و خداجوی به «علمدار کربلا»، «سقای دشت کربلا»، «قمر» بنی‌هاشم (ع) و القاب دیگری مشهور است. از این رو در میان قسم‌های مربوط به «حضرت عباس(ع)» گاه از القاب آن حضرت نیز در عبارت قسم‌ها یاد می‌شود. در این مقاله با استفاده از سندهای موضوعی واحد فرهنگ مردم، قسم‌هایی که با استفاده از نام، کنیه و القاب مبارک حضرت ابوالفضل العباس (ع) میان مردم رایج است، آورده می‌شود.

در جریان زندگی اجتماعی و در فرهنگ عامه مردم، افراد و اشخاص گاهی برای اثبات حقانیت خود و یا بر صدق دعوی خود قسم یاد می‌کنند.

در «کنگاور» کرمانشاه یکی از قسم‌های معمول مردم «حضرت عباس و کیلی» است که در هنگام معامله یا خرید و فروش جنس و اختلاف در قیمت به زبان می‌آورند. در «صحنه» کرمانشاه هنگامی که شخصی می‌خواهد با دیگری شراکت داشته باشد و یا معامله‌ای بکند یا پولی به اسم امانت یا قرض به دیگری بدهد، قبض و رسید پول را مابین خود و آن شخص می‌گذارد، آن‌گاه آن را به عنوان «شمشیر ابوالفضل (ع)» قلمداد می‌کنند و سپس هردو به وجدان خود قسم می‌خورند که هیچکدام به خطا نروند و به عهد خود وفادار بمانند.

همچنین در میان مردم «صحنه» عباراتی چون «به حضرت عباس قسم» و یا «به ابوالفضل قسم» سوگندهایی معمول است.

زرنند کرمان بخشی به نام «یزدان‌آباد» دارد. در این بخش مطابق یک سند که درباره قسم‌های رایج میان مردم و در خصوص نام مبارک آن حضرت جمع‌آوری شده است به این عبارات برمی‌خوریم: «به حضرت عباس»، «به تیغ برنده حضرت عباس»، «عباس و کیلی» و «به قمر بنی‌هاشم» که مردم در روابط خود با یکدیگر بیان می‌کنند.

در «زیوان» فشاپویه نیز عبارت «به دست‌های قطع شده حضرت عباس» از جمله قسم‌هایی است که مردم در مواقع بخصوص بر زبان خود جاری می‌کنند.

از «قم» مطابق اسناد موجود از سه قسم با عنوان «به حضرت عباس قسم»، «به قمر بنی‌هاشم قسم» و «به دست بریده ابوالفضل قسم» یاد شده است.

اهالی شهر «قزوین» در قسم‌های خود از نام حضرت عباس (ع) برای انکار کاری و یا یاری خواستن از معبود تعالی برای برآورده شدن حاجت خود استفاده می‌کنند، مثلاً اگر کسی کاری را به او نسبت داده باشد؛ ولی او انکار کند، قسم می‌خورد که «به دو دست ابوالفضل که در نهر القمه از تن افتاد قسم» من این کار را نکرده‌ام و یا این‌طور قسم می‌خورند: «به چشم تیر خورده حضرت عباس قسم» و یا «به مشک تیر خورده قمر بنی‌هاشم». همچنین مادرانی که در حالت ناامیدی و تضرع از خداوند طلب حاجتی داشته باشند، این‌طور قسم می‌خورند: «به چشم تیرخورده، مشک تیرخورده و در دست قلم شده حضرت عباس قَسَمَت می‌دهم، خدایا مرا ناامید مکن آنچنان که حضرت عباس ناامید نشد»

در شهر «کازرون» از توابع فارس «به حضرت عباس»، «به دو دست بریده ابوالفضل»، «به دست بریده قمر بنی‌هاشم»، «به مشکل دریده ابوالفضل»، «به قمر بنی‌هاشم» و «به تیغ کج ابوالفضل العباس» از قسم‌های مرسوم در میان اهالی است.

در شهرستان «آباد» نیز که از توابع فارس به شمار می‌رود، بیان این قسم‌ها در میان اهالی مرسوم است: «به تیغ برنده ابوالفضل»، «به دو دست بریده حضرت عباس»، «به دو دست آقا ابوالفضل»، «عباس و کیلی»، «به قمر بنی‌هاشم» و «به قمر بنی‌هاشم» و «به آن کسی که با دست رفت و بی‌دست برگشت».

در میان اهالی «ایزدخواست» آباده یکی از قسم‌هایی که گفته می‌شود این عبارت است: «به حضرت عباس قسم که عثمانلو بی‌وضو اسمش نمی‌اره» یعنی به حضرت عباس قسم که عثمانلو (یکی از سران ایل‌های عشایری) بدون وضو نام او را به زبان جاری نمی‌کند.

همچنین شمشیر حضرت عباس (ع) میان اهالی «ایزد خواست» در هنگام گفتگو دو نفر واسط و شاهد برای انجام یک کار قرار می‌گیرد و می‌گویند: «شمشیر حضرت عباس بین من و تو اگر فلان کار را بکنی یا فلان کار را نکنی» و یا می‌گویند: «حوالات به شمشیر حضرت عباس» باشد. در شهر «لاهیجان» نیز اهالی در برخی کارها از نام مبارک آن حضرت به عنوان قسم استفاده می‌کنند، مانند «به حضرت عباس قسم»، «به حضرت ابوالفضل قسم» و یا «به دست بریده ابوالفضل قسم».

در روستای «لطف‌آباد»، بخش «درگز» مشهد، قسم خوردن به حضرت عباس (ع) به زبان محلی به این شکل ادا می‌شود: «حضرت عباس حقی چن - čan hazrate abbas hagi و «آیل فصل حقی چن - balfazl hagi čan» و یا «حضرت عباسی کسین قولی چن مردم به زبان گری به نام آن حضرت قسم یاد می‌کنند و می‌گویند: «وه دو دس بُری یه ابوالفرض - va do dasse boriyaye abolfarz یعنی به دو دست بریده ابوالفضل (ع). در «ارومیه» نیز که از شهرهای شمال غربی کشورمان است برخی از قسم‌های رایج میان مردم با این عبارات بیان می‌شود: «به حق حضرت عباس»، «قسم‌های رایج میان مردم با این عبارات بیان می‌شود: «به حق حضرت عباس»، «قسم به ابوالفضل (ع)»، «قسم به دست‌های بریده ابوالفضل» و «قسم به دست‌های درکنار فرات افتاده ابوالفضل».

در «اصفهان» نیز قسم‌هایی چون «به دو دست بریده حضرت عباس قسم»، «به قمر بنی‌هاشم»، «به حضرت عباس» و «به ابوالفضل» با لهجه شیرین اصفهانی میان اهالی رایج است. همچنین در «میمه» اصفهان این قسم‌ها رایج است: «به حضرت عباس قسم»، «به ابوالفضل العباس قسم»، «به دست‌های ق طع شده ابوالفضل» و «به این عَلم قمر بنی‌هاشم». این قسم‌ها در «کرویه» شهرضا و «سمیرم علیا»ی اصفهان نیز به همین شکل ادا می‌شود. در «گلپایگان» برای آنکه کسی را قسم بدهند، یک تو دویی (تودانی) در ابتدای عبارت خود به کار می‌برند. مثلاً می‌گویند: «تو دویی و حضرت عباس»، یعنی تو دانی و حضرت عباس نسبت به قول یا کرداری که مدنظر است.

همچنین مطابق یکی از اسناد موجود از شهرستان بوشهر، «در دشتی‌ها» که از اهالی خورموج هستند، زیاد قسم می‌خورند و موقعی که حرف می‌زنند به خاطر آنکه طرف مقابل باور کند، مدام به خدا و پیغمبر و امامان قسم یاد می‌کنند. از جمله این قسم‌ها نام مبارک حضرت عباس (ع) است که می‌گویند: «به حضرت عباس» و یا «به شمشیر ابوالفضل». در «تنگستان» بوشهر نیز همین قسم‌ها رایج است. و در «برازجان» مردم هنگام قسم خوردن می‌گویند: «به همو حضرت عباس» و یا «به همو ابوالفضل العباس».

اما برعکس اهالی «در دشت»، «در تو جانی‌ها»ی بندرعباس کمتر قسم می‌خورند و معتقدند که قسم بلافاصله دامن‌گیر شخص قسم خورده می‌شود، ولی زمانی که ناچار باشند و صددرصد هم از گفتار خود مطمئن باشند، قسم می‌خورند. البته مطابق این سند آنها «به حضرت عباس (ع)» اصلاً قسم نمی‌خورند، چون می‌ترسند که فوری قسم‌گیر شوند.

در شمال کشورمان در بخش «عالی چنگل» آمل، از جمله قسم‌های مرسوم این عبارت است: «مر به ابوالفضل – mer be abolfazi» و یا «مر به حضرت عباس». معنی این عبارت «سوگند به حضرت عباس (ع)» است.

در «بندر انزلی» نیز قسم‌هایی چون «به ابوالفضل»، «به ابوالفضل»، «به قمر بنی‌هاشم»، «به دو دست بریده ابوالفضل» و «به دو بازوی قلم شده ابوالفضل» میان اهالی شایع است. در «لای بید» اصفهان اگر کسی را بخواهند به «حضرت عباس (ع)» قسم دهند، او را پای علم حضرت عباس در یکی از تکیه‌ها و یا مسجد محل می‌برند، سپس شخص دست خود را به علم گرفته و برای طرف مقابل قسم یاد می‌کند و می‌گوید: «حواله من به این علم حضرت عباس اگر من اطلاعی از فلان احوال شما داشته باشم». و بدین طریق خود را بی‌گناه و مبرا می‌کند. در «خرم‌آباد» لرستان نیز برخی از قسم‌ها به این صورت ادا می‌شود: «و حضرت عباس» یعنی به حضرت عباس و یا «حضرت عباس مابن»، یعنی حضرت عباس بین ما و یا «حضرت عباس نوم رثم بگر – hazrate abbas nom rem begere» یعنی [اگر فلان کار را بکنم] حضرت عباس جلو راهم را بگیرد.

جالب‌ترین سندی که در خصوص قسم‌ها موجود است، در روستای «حسین‌آباد ناظم» ملایر و مربوط به قسم خوردن به حضرت عباس (ع) است.

در «بندر انزلی» نیز قسم‌هایی چون «به ابوالفضل العباس»، «به ابوالفضل»، «به قمر بنی‌هاشم»، «به دو دست بریده ابوالفضل» و «به دو بازوی قلم شده ابوالفضل» میان اهالی شایع است. در «لای بید» اصفهان اگر کسی را بخواهند به «حضرت عباس (ع)» قسم دهند، او را پای علم حضرت عباس در یکی از تکیه‌ها و یا مسجد محل می‌برند، سپس شخص دست خود را به علم گرفته و برای طرف مقابل قسم یاد می‌کند و می‌گوید: «حواله من به این علم حضرت عباس اگر من اطلاعی از فلان احوال شما داشته باشم». و بدین طریق خود را بی‌گناه و مبرا می‌کند.

در «خرم‌آباد» لرستان نیز برخی از قسم‌ها به این صورت ادا می‌شود: «و حضرت عباس» یعنی به حضرت عباس و یا «حضرت عباس مابن»، یعنی حضرت عباس بین ما و یا «حضرت عباس نوم رثم بگر – hazrate abbas nom rem begere» یعنی [اگر فلان کار را بکنم] حضرت عباس جلو راهم را بگیرد.

جالب‌ترین سندی که در خصوص قسم‌ها موجود است، در روستای «حسین‌آباد ناظم» ملایر و مربوط به قسم خوردن به حضرت عباس (ع) است. مردم این روستا، قسم به ابوالفضل (ع) را از هر قسم دیگری معتبرتر و مهمتر می‌دانند؛ زیرا بر این عقیده‌اند که آن حضرت برخلاف برادرش امام حسین (ع) فوری مقصر و گناهکار را کیفر می‌دهد؛ به طوری که آن حضرت را میرغضب حضرت علی (ع) لقب داده‌اند.

در این روستا یکی از قسم‌هایی که میان مردم مرسوم است، «قسم تکیه ابوالفضل» نام دارد، به این صورت که اگر طلبکاری از بدهکار بخواهد به «تکیه ابوالفضل» قسم بخورد، او را نزدیک در تکیه می‌برد و می‌گوید، سه مرتبه بگو: «به این تکیه حضرت ابوالفضل من بدهکار تو نیستم و بعد برو دنبال کارت». سپس بدهکار روبه‌روی تکیه می‌ایستد و در حالی که هر دو دست را مقابل صورت خود گرفته و اشاره به تکیه دارد، می‌گوید: «به این تکیه ابوالفضل من بدهکار تو نیستم». اما مهم‌ترین و شدیدترین قسم به حضرت ابوالفضل (ع) در این روستا قسم «هفت گام» است. این قسم دارای یک تشریفات و آداب و رسوم خاص و در عین حال تکان‌دهنده است، از این رو خیلی کم و به ندرت یاد می‌شود؛ زیرا هرگاه پای قسم «هفت گام» به میان دو یا چند نفر بکشد، نظر به اهمیت و خوفی که دارد مردان خیر و مصلح روستا جمع می‌شوند و می‌کوشند به طریقی که باشد، دعوا را فیصله دهند و اگر هم احیاناً طرفین حاضر به سازش نشوند و بخواهند قسم یاد کنند؛ همگی محل اجرای قسم «هفت گام» را ترک می‌کنند؛ زیرا عقیده دارند که مشاهده این قسم جایز نیست و بیننده باید مبلغی پول کفاره بدهد.

تشریفات و آداب قسم «هفت گام» به این نحو است که شخص قسم خورده باید ابتدا پاک و طاهر باشد، یعنی استحمام کند و بعد وضو بگیرد. وقتی این کارها را انجام داد، در جای نسبتاً وسیعی روبه قبله می‌ایستد و با پیمودن هفت قدم، هفت کُپه خاک هم با دست روی زمین جمع می‌کند، یعنی به فاصله هر یک قدم یک کُپه خاک به وجود می‌آورد و بعد برمی‌گردد. یک گام دورتر از اولین کُپه‌ی خاک سرپا می‌ایستد و سپس گام اول را برمی‌دارد و با صدای بلند می‌گوید: «این یک گام» و بالافاصله نیم خیز می‌شود و کُپه خاک را با دست به اطراف پخش می‌کند. آن‌گاه بطرف کُپه دوم خاک می‌رود و به همین صورت عمل می‌کند تا به نزدیک کُپه هفتم می‌رسد. وقتی که به کُپه آخر یعنی هفتم رسید با صدای نسبتاً بلند می‌گوید: «این هفت» و بلند می‌شود و هر دو کف دست را به موازات صورت خود می‌گیرد و می‌گوید: «این ابوالفضل خانه‌ام را مثل این کُپه خاک از هم بپاشد، من مدیون فلانی نیستم». و پی‌کارش می‌رود.

البته با اینکه بزرگترهای روستا قدغن می‌کنند که کسی در محل اجرای سوگند بماند، با این وجود برخی بی‌توجهی می‌کنند و برای تماشا جمع می‌شوند و پس از انجام مراسم قسم هر کدام

سکه‌ای به عنوان کفاره قسم در همانجا روی کُپه خاک می‌اندازند تا یک نفر که مستحق باشد، آن را بردارد.

این قسم تنها موردی است که همراه با آداب خاصی صورت می‌گیرد و در مواقعی که اختلاف عمیق باشد یا میان طرفین شبهه‌ای خاص وجود داشته باشد و با وساطت ریش سفیدان روستا نیز نتیجه نرسد، اجرا می‌شود.

در یک شمارش کلی قسم‌هایی که در فرهنگ مردم ایران در خصوص نام مبارک حضرت عباس (ع) بیان می‌شود، از کلید واژه‌های زیر تشکیل شده است:

ردیف	استان	شهر/بخش	روستا	قسم‌ها	کلید واژه
۱	کرمانشاه	کنگاور	-	حضرت عباس و کیلی	حضرت عباس
۲	کرمانشاه	صحنه	-	به شمشیر ابوالفضل، به حضرت عباس قسم، به ابوالفضل قسم	شمشیر، حضرت عباس، ابوالفضل
۳	کرمان	زرند	یزدان‌آباد	به حضرت عباس، به تیغ برنده حضرت عباس، عباس و کیلی، به قمر بنی‌هاشم	حضرت عباس، تیغ برنده، حضرت عباس، قمر
۴	تهران	فشاپویه	-	به دست‌های قطع شده حضرت عباس	دست
۵	مرکزی	قم	-	به حضرت عباس قسم، به قمر بنی‌هاشم قسم، به دست بریده ابوالفضل قسم	حضرت عباس، قمر، دست
۶	قزوین	قزوین	-	به حضرت عباس، به دو دست‌های ابوالفضل که در نهرالقمه از تن افتاده، قسم به چشم تیر خورده حضرت عباس، قسم به شک تیرخورده قمر بنی‌هاشم	حضرت عباس، دست، چشم، مشک
۷	فارس	آباده	-	به تیغ برنده ابوالفضل، به دو دست بریده حضرت عباس، به دو دست آقا ابوالفضل، عباس و کیلی، به قمر بنی‌هاشم، به آن کسی که با دست رفت ولی بی‌دست برگشت	تیغ برنده، قمر، دست، حضرت عباس
۸	فارس	آباده	ایزدخواست	به حضرت عباس قسم که عثمانلویی وضو اسمش نمی‌یاره، شمشیر حضرت عباس بین من و تو اگر فلان کار را بکنی و یا فلان کار را نکنی، حوالات به شمشیر حضرت عباس	حضرت عباس، شمشیر
۹	گیلان	لاهیجان	-	به حضرت عباس قسم، به حضرت ابوالفضل قسم، به دست بریده ابوالفضل قسم	حضرت عباس، دست
۱۰	خراسان	مشهد	لطف‌آباد	حضرت عباس حقی‌چن، ابل فضل حقی‌چن	حضرت عباس
۱۱	چهارمحال و بختیاری	لردگان	-	وه دو دس بری یه ابوالفرض (به دو دست بریده ابوالفضل)	دست

حضرت عباس، دست	به حق حضرت عباس، قسم به ابوالفضل، قسم به دست‌های بریده حضرت ابوالفضل، قسم به دست‌های در کنار فرات افتاده ابوالفضل	-	ارومیه	آذربایجان غربی	۱۲
حضرت عباس، دست، علم	به دو دست بریده حضرت عباس قسم، به قمر بنی‌هاشم، به حضرت عباس، به ابوالفضل	-	-	اصفهان	۱۳
حضرت عباس، دست، علم	به حضرت عباس قسم، به ابوالفضل العباس قسم، به دست‌های قطع شده ابوالفضل، به این علم قمر بنی‌هاشم	-	میمه	اصفهان	۱۴
حضرت عباس، دست، علم	به حضرت عباس قسم، به ابوالفضل العباس قسم، به دست‌های قطع شده ابوالفضل، به این علم قمر بنی‌هاشم	که‌رویه	شهررضا	اصفهان	۱۵
حضرت عباس، دست، علم	به حضرت عباس قسم، به ابوالفضل العباس قسم، به دست‌های قطع شده ابوالفضل، به این علم قمر بنی‌هاشم	-	سمیرم	اصفهان	۱۶
حضرت عباس	تودویی (دانی) و حضرت عباس	-	گلپایگان	اصفهان	۱۷
حضرت عباس، شمشیر	به حضرت عباس، به شمشیر ابوالفضل	-	خورموج	بوشهر	۱۸
حضرت عباس	به همو حضرت عباس، به همو ابوالفضل العباس	-	برازجان	بوشهر	۱۹
حضرت عباس	به حضرت عباس	درتوچان	بندرعباس	هرمزگان	۲۰
حضرت عباس	مر به ابوالفضل، مر به حضرت عباس	-	آمل / عالی چنگل	مازندران	۲۱
حضرت عباس، قمر، دست، بازو	به ابوالفضل العباس، به ابوالفضل - به قمر بنی‌هاشم، به دو دست بریده ابوالفضل، به دو بازوی قلم شده ابوالفضل	-	بندرانزلی	گیلان	۲۲
علم	حواله من به این علم حضرت عباس اگر من اطلاعی از فلان احوال شما داشته باشم	-	لای بید	اصفهان	۲۳
حضرت عباس	به این حضرت عباس، حضرت عباس ما بن (مابین ما)، حضرت عباس نوم رئم بگیره (حضرت عباس جلو را هم را بگیرد، اگر فلان کار را بکنیم)	-	خرم‌آباد	لرستان	۲۴
تکیه، حضرت عباس	به تکیه ابوالفضل، به حضرت عباس	حسین آباد ناظم	ملایر	همدان	۲۵

در تجزیه و تحلیل این قسم‌ها می‌توان گفت بعضی واژه‌های کلیدی همچون «حضرت عباس» و سپس «شمشیر» و «تیغ» آن حضرت و گاه «دست» های مبارک ایشان از بیشترین موارد استعمال برخوردار است و به کرات در عبارت قسم‌ها آورده شده است، و نیز کلماتی همچون «قمر» و «علم» در این دست قسم‌ها از توجه شایانی برخوردار است.

راویان:

مقاله‌ای حاضر با هدف معرفی برخی از ویژگی‌های زبان به رشته‌ی تحریر درآمده است که می‌تواند در مطالعه‌ی فرهنگ و جهان‌بینی فرهنگی سخنگویان زبان، ابزاری علمی تلقی شوند. برای دست یازیدن به این مهم، پس از معرفی اجمالی نگرش زبان‌شناسان در این زمینه، به مواردی ویژه از زبان فارسی اشاره خواهد شد.

بحثی پیرامون زبان و فرهنگ و شیوه‌ی مطالعه‌ی آن

از دیدگاه زبان‌شناسی

دکتر کورش صفوی

مقدمه

این نکته که ما اساساً از چه منظری و به با چه نگرشی به معرفی فرهنگ می‌پردازیم، در بحث حاضر چندان تأثیری نخواهد داشت. فرض کنید به تبعیت از تایلر (تایلر، ۱۸۷۱) که برای نخستین بار استعمال علمی واژه‌ی انگلیسی معادل «فرهنگ» [culture] را در اواخر قرن نوزدهم میلادی برقرار ساخت، فرهنگ را راه و رسم زندگی یک جامعه بدانیم و معتقد باشیم که فرهنگ ابزار تمایز انسان از گروه‌های حیوانی است. در چنین شرایطی باید بپذیریم که آداب و عادت‌ها و جهان‌بینی‌های یک جامعه، از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد و این انتقال از راه آموختن است. پیروی از این فرهنگ از طریق تاییدها و تکذیب‌های ویژه‌ی هر فرهنگ نظم می‌یابد و هر جامعه‌ای برای خود الگوی ویژه‌ای از «کلیات فرهنگی» دارد که نهادهایی چون نهادهای اجتماعی، دینی، سیاسی، اقتصادی و نیز فرهنگ مادی نظیر ابزارها، لباس، خوراکی‌ها و جز آن را شامل می‌شود. دو اصطلاح «تمدن» و «ابتدایی» برای اطلاق به جوامع بشری، نه تنها نسبی است، بلکه در طول زمانو برحسب شرایط حاکم بر جوامع مختلف متغیر است.

در چنین فضایی از تعریف فرهنگ، به اعتقاد مردم‌شناسان (سایپر، ۱۹۲۱)، درجه‌ی پیچیدگی نهادهای فرهنگی، ابزاری برای تشخیص جوامع تمدن از جوامع ابتدایی به حساب می‌آید. یک جامعه‌ی پیچیده می‌تواند علاوه بر فرهنگ اصلی، از فرهنگ‌های فرعی نیز برخوردار باشد که از منشاء ملی، دینی، و شرایط اجتماعی حاصل می‌آید.

برحسب تماس‌های اختیاری یا اجباری فرهنگی، این امکان وجود دارد که فرهنگ اصلی یا فرعی مورد پذیرش چند جامعه قرار گیرد و فرایند هم‌فرهنگی [acculturation] عمل کند. هم‌فرهنگی در اصل فرایند پذیرش آداب و عادت‌های یک جامعه از سوی جامعه‌ای دیگر تلقی می‌شود.

به اعتقاد نگارنده‌ی این سطور، دو اصطلاح «تمدن» و «ابتدایی» برای اطلاق به جوامع بشری، نه تنها نسبی است، بلکه در طول زمان و برحسب شرایط حاکم بر جوامع مختلف متغیر است.

واژه‌ی «تمدن» اصطلاحی است که به دلیل «انسانی» بودن تعریفش، در میان هر جامعه و حتی در میان فرد فرد اعضای یک جامعه، تعبیر خاص خود را داراست و برای چنین تعبیری ملاک‌های فیزیکی و صریحی وجود ندارد. به عبارت ساده‌تر، آنچه در جامعه‌ای ملاکی برای تمدن در نظر گرفته می‌شود، می‌تواند در جامعه‌ای دیگر یا برحسب ملاک‌هایی دیگر توحش تلقی شود و این طرز تلقی برحسب نگرشی خاص، خود معتبر به حساب آید.

باتوجه به آنچه گفته شد و برای ورود به بحث اصلی نوشته‌ی حاضر، معرفی دیدگاهی ضروری می‌نماید که ارتباط میان زبان و فرهنگ را از مردم‌شناسی به زبان‌شناسی کشاند و سبب شد تا در زمان خود به تحولی عمده در نوع نگرش زبان‌شناسان نسبت به زبان پدید آید. این دیدگاه که در نیمه‌ی نخست قرن بیستم براساس آرای ساپیر (سایپر، ۱۹۲۱) و وورف (وورف، ۱۹۵۶) به زبان‌شناسی راه یافت، نوعی جبرگرایی زبانی [linguistic determinism] تلقی می‌شود که بحث خاص خود را می‌طلبد.

جبرگرایی زبانی

مطالعات زبان‌شناسی در آمریکا از بطن پژوهش‌های مردم‌شناختی متولد شده است و شاید بتوان یکی از پیشگامان این راه را مردم‌شناس بنام آمریکایی، ادوارد ساپیر دانست. وی که در رشته‌ی مردم‌شناسی تحصیل کرده بود، پس از مدتی تدریس در دانشگاه شیکاگو، از سال ۱۹۳۱ م. به بعد به تدریس در همین رشته در دانشگاه ییل پرداخت و در همین دانشگاه به پژوهش در باب اقوام بومی آمریکا مشغول شد. ساپیر در پژوهش‌های خود به تفاوت‌های بارزی دست یافت که میان زبان هر قومی هر اندازه هم که آن قوم، دست کم از دیدگاه مردم‌شناسان، بدوی نماید، در نوع خود کامل است و تفاوت میان زبان‌ها به مفاهیمی وابسته است که هر زبان قرار است بیان کند (سایپر، ۱۹۲۱). ساپیر همچون سوسور (سوسور، ۱۹۶۰) بر این نکته تاکید داشت که دانش زبان مشتمل بر مفاهیم خاصی است که بیان می‌دارد و همین دانش به اجبار پیش نیاز تفکر سخنگوی زبان است (سایپر، ۱۹۲۱).

این نگرش ساپیر، یکی از برجسته‌ترین شاگردان وی، یعنی بنجامین لی وورف را تحت تاثیر خود قرار داد. وورف در زمانی که ساپیر در دانشگاه ییل به تدریس زبان‌شناسی زبان‌های سرخپوستان آمریکا اشتغال داشت، شاگرد مستقیم ساپیر شد و اگر چه پس از اتمام تحصیلاتش به استخدام هیچ دانشگاهی درنیامد، به پیشنهاد استادش به نگارش مجموعه‌ی مقالاتی پرداخت که پس از مرگش در مجموعه‌ای (وورف، ۱۹۵۶) به چاپ رسید.

وورف بنا به پیشنهاد سایپیر به پژوهش در باب زبان هویی (Hopi)، یکی از زبان‌های سرخپوستان آمریکا، سرگرم شد و پس از چندی دریافت که در این زبان، هیچ واژه یا ساخت دستوری‌ای برای بیان «زمان» مشاهده نمی‌شود (وورف، ۱۹۵۶)، ولی این امر هیچ لطمه‌ای به ایجاد ارتباط وارد نمی‌سازد و فقدان این ویژگی زبانی را نمی‌توان نوعی نارسایی برای این زبان در نظر گرفت. نتیجه‌ی این امر آن بود که وورف ضمن تایید دیدگاه استادش، مدعی شود تفاوت میان زبان‌ها به نوع نگرش و درک سخنگویان هر زبان نسبت به جهان اطرافشان وابسته است.

این فرضیه‌ی سایپیر و وورف که تحت عنوان فرضیه‌ی «نسبیت زبانی» [Linguistic relativity] برای هر زبان‌شناسی آشناست، بر این نکته تاکید دارد که نوع اندیشیدن هر سخنگوی زبان، دست کم تا حدی، به ساخت زبان وی وابسته است.

فرضیه‌ی سایپیر و وورف در حد و اندازه‌های علمی‌اش مورد تایید زبان‌شناسان است، ولی می‌تواند به افراط کشیده شود و مثلاً ما را به این تعبیر برساند که چون انگلیسی‌زبانان در برابر هشت واژه‌ی فارسی «دخترعمو»، «پسرخاله» تنها از یک واژه‌ی cousin استفاده می‌کنند، تفاوتی میان مثلاً دخترخاله و پسرعمویشان نمی‌بینند و این دو را از یکدیگر تشخیص نمی‌دهند! ما از این طریق تنها می‌توانیم مدعی شویم که مساله‌ی خویشاوندی برای فارسی‌زبانان نسبت به انگلیسی‌زبانان از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ یا اگر دقیق‌تر بگوییم، در دوره‌ای زمانی، چنین اهمیتی وجود داشته است.

اگر دو زبان هندوستانی و انگلیسی را با یکدیگر مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که در زبان هندوستانی حتی یک واژه‌ی تخصصی کامپیوتر وجود ندارد و تمامی واژه‌های این تخصص علمی و حرفه‌ای در این زبان وام واژه‌های انگلیسی‌اند. این درحالی است که هندوستان در چند دهه‌ی اخیر، امپراطوری نرم‌افزار جهان به حساب می‌آید.

به این ترتیب، فرضیه‌ی نسبیت زبانی، دست کم به اعتقاد نگارنده‌ی این سطور، بدون توجه به شرایط زمانی و مکانی حاکم بر سخنگویان زبان می‌تواند گمراه کننده باشد. به عبارت دقیق‌تر، زبان آیینی‌تام نمای فرهنگ سخنگویان آن زبان است، به شرط آن که مقطع زمانی این انعکاس معلوم گردد.

به هر حال، آرای سایپیر و وورف، دست کم برحسب منابع موجود، بی‌تاثیر از نگرش یوهان گوتفرید هردر، (هردر ۱۷۷۲)، و ویلهلم فن هومبالت (هومبالت، ۱۸۳۶) نیست و اگر چه فرضیه‌ی نسبیت زبانی اینان پس از چندی به یکی از مباحث داغ زبان‌شناسی مبدل شد، ولی به تدریج در ماهیت اصلی آن میان پژوهشگران اختلاف نظر افتاد. برخی از زبان‌شناسان، دستیابی به تفاوت‌های نسبی میان زبان‌ها را از طریق نظام دستوری زبان کاری بیهوده انگاشتند، برخی دیگر نسبیت زبانی

را در پیوند مستقیم با شناخت سخنگویان زبان از محیط پنداشتند و گروهی دیگر، اختلاف در بینش و تفکر جامعه‌ی زبانی را مؤثرترین عامل نسبیّت زبانی فرض کردند؛ برخی، ساخت زبان را در ارتباط مستقیم با فرهنگ جامعه دانستند و آداب و رسوم، نگرش و رفتار سخنگویان یک زبان را عامل مؤثر گوناگونی برش‌های معنایی واژگان زبان‌های مختلف پنداشتند.

بحث درباره‌ی صحت یا سقم هریک از این آرا و دیدگاه‌ها از حوصله‌ی نوشته‌ی حاضر خارج است، هرچند لازم به یادآوری است که به رغم تمامی نمونه‌هایی که وورف برای تایید فرضیه‌ی مورد نظر خود و سایپر به دست می‌دهد، نمی‌توان آرای او را به لحاظ تجربی ثابت شده دانست.

علم یا برگردان علم

از دیرباز، این پرسش همواره برای فلاسفه مطرح بوده است که آیا آنچه در توجیه هر پدیده‌ای به دست داده می‌شود، علم است یا تخیلی علمی. به عبارت ساده‌تر، آیا آنچه ما به مثابه ابزاری برای توضیح و توجیه یک موضوع در نظر می‌گیریم، وجودی قطعی دارد یا صرفاً برای چنین توجیهی ساخته و پرداخته شده است؟ نلسون گودمن (گودمن، ۱۹۸۴) از جمله فیلسوفان معاصر است که همین نکته را در مورد پدیده‌ای به نام «ذهن» مطرح می‌سازد و براین اعتقاد است که طرح چنین پدیده‌ای از سوی خردگرایان، بیشتر به نوعی ترجمه یا برگردان علم شباهت دارد تا این که مبتنی بر علم باشد.

براساس آنچه گفته شد، می‌توان به دو نگرش مخالف یکدیگر دست یافت. نخست این که بپذیریم، زبان نوع جهان‌بینی ما را تعیین می‌کند؛ و دوم این که جهان‌بینی ما نوع زبانمان را معین می‌سازد. در نگرش نخست، زبان پیش‌نیاز تفکر و به تبع آن پیش‌نیاز ویژگی‌های فرهنگی جامعه‌ی زبانی خواهد بود؛ و در نگرش دوم، راه و رسم زندگی و نوع اندیشیدن جامعه زبانی، عامل شکل‌گیری نوع زبان به حساب خواهد آمد. برای درک بهتر مطلب می‌توان از نمونه‌هایی بهره گرفت. فرض کنید با مقایسه‌ی دو زبان انگلیسی و فارسی، به نمونه‌ی ۱ و معادل‌های فارسی ۲ تا ۷ توجه کنیم.

- (۱) I will do it if you agree
- (۲) اگر موافقت کنید، این کار را می‌کنم.
- (۳) اگر موافقت کنید، این کار را خواهم کرد.
- (۴) اگر موافقت می‌کنید، این کار را خواهم کرد.
- (۵) اگر موافقت کردید، این کار را می‌کنم.
- (۶) اگر موافقت کردید، این کار را خواهم کرد.

(۷) اگر موافقت کنید، این کار را بکنم.

و سپس به این نتیجه برسیم که برای فارسی زبانان، زمان از اهمیت چندانی برخوردار نیست و به همین دلیل اینان می‌توانند ساعت‌ها وقت خود را تلف کنند، چندین ساعت بنشینند و بدون هیچ نتیجه‌ای حرف بزنند. صبح‌ها سرساعت به اداره بروند، ولی در ساعتی وقت خود را با خوردن صبحانه بگذرانند و بدون این که دقتی به زمان داشته باشند، مراجعه کنندگان را سر بدوانند. وقتی حتی از افراد متخصص و تحصیل کرده خواسته می‌شود در جلسه‌ای سخنرانی کنند، به وقت و زمان دقت نمی‌کنند و جلسه‌ای با ساعتی تاخیر آغاز می‌شود و با چند ساعتی تاخیر پایان می‌پذیرد و صدها مساله‌ای دیگر از همین قبیل، در چنین شرایطی، برحسب نگرش نخست، می‌توانیم مدعی شویم که این تفاوت در ساختمان دستوری زبان فارسی و زبان‌های دیگر، سبب گشته تا فارسی زبانان به عامل زمان اهمیت ندهند؛ یا براساس نگرش دوم ادعا کنیم که عدم توجه به زمان، در زبان فارسی چنین تجلی یافته است.

در این میان البته نگرش سومی نیز امکان طرح می‌یابد و آن این که رابطه میان زبان و فرهنگ را نوعی برگردان علم بدانیم و فرض کنیم متخصصانی که به پیوند میان زبان و فرهنگ معتقدند، به دنبال چنین نمونه‌هایی بوده‌اند تا دلیلی برای اثبات ادعای خیالی به عنوان نمونه‌ای دیگر، فرض کنید پژوهشگری با استخراج میزان سوگند خوردن فارسی زبانان در گفتگو به این نتیجه برسد که فارسی زبانان برای اثبات صدق گفته‌هایشان مثلاً در هر ده جمله‌ای که به کار می‌برند، هفت بار به مقدسات، جان عزیزان، روح اموات، به مو، به برکت، به پیر، به جوان، به نان، به نمک و صدها مطلب و موضوع دیگر سوگند می‌خورند و این خود ثابت می‌کند که فارسی زبانان بیش از حد متعارف دروغ می‌گویند. چنین نتیجه‌ای تابع نگرش نخست مورد نظر گرفت که جامعه‌ی فارسی زبان به دلیل بسامد وقوع بالای «سوگند واژه» ها یا عبارات سوگندی در زبانشان دروغگو شده‌اند؛ اما می‌تواند برحسب نگرش دوم، مبتنی بر این نکته باشد که فارسی زبانان به دلیل دروغگویی، زبان خود را این چنین تنظیم کرده‌اند. البته این امکان را نباید فراموش کرد که شاید ما خود را درگیر نوعی برگردان علم ساخته‌ایم و اساساً ارتباطی میان زبان و نوع رفتارهای اجتماعی یک جامعه‌ی زبانی وجود نداشته باشد؛ با این دسته از عبارات سوگندی از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته باشند و جامعه فارسی زبان بدون آن که امروزه از چنین رفتاری پیروی کنند، برحسب عادت از این دسته واژه‌ها و عبارات زبانی استفاده می‌کنند.

نمونه‌ی دیگر که شاید توجه پژوهشگری را به خود جلب کند، تعداد و کثرت وقوع واحدهای دشنامی، تهدیدی، یا نفرینی در زبانی مثل فارسی است. این امکان وجود دارد که محقق برحسب نوع دشنام‌های مورد استفاده میان فارسی زبانان که اغلب جنبه‌ی جنسی داشته و خویشاوندان

مونث شخص مخاطب را نشانه می‌رود، یا تهدیدهایی که اغلب بر پایه‌ی همان دشنام‌ها ساخته شده‌اند و حتی تهدیدهایی نظیر «چشم را از کاسه درآوردن»، «جویدن خرخره»، «ریختن خون» و غیره، یا نفرین‌هایی که اکثراً با مرگ مخاطب همسوست و حتی می‌توانند به صورت گروهی و به صورت یک شعار سیاسی تولید شوند، به این نتیجه برسد که فارسی‌زبانان از فرهنگی تابع خشونت برخوردارند. چنین نتیجه‌گیری‌ای نیز به همان اندازه که می‌تواند از منظری صادق نماید، می‌تواند از منظری دیگر نوعی برگردان علم و دستیابی به نتیجه‌ی از پیش تعیین شده به حساب آید، زیرا این نوع کاربردهای زبانی می‌توانند جنبه‌ی تقلیدی داشته باشند.

براساس آنچه گفته شد، مطالعه‌ی رابطه‌ی میان زبان و فرهنگ در گام نخست باید مبتنی بر باور به وجود چنین رابطه‌ای باشد و علاوه بر این، شرایط یکپارچگی پژوهش و صراحت در توصیف را مدنظر قرار دهد. این عوامل ما را وادار می‌سازند، پیش از طرح ادعایی در هر زمینه، زبان و فرهنگ را همچون دو نظامی در نظر بگیریم که بر یکدیگر تاثیر می‌گذارند و ارزش واحدهای هر یک از این دو نظام در تقابل با ارزش واحدهای دیگر آن نظام امکان تعیین می‌یابند.

در چنین شرایطی، نگرشی تقلیل‌گرا برحسب انتخاب مجموعه‌ای از واحدهای نظام زبان یا نظام فرهنگ نمی‌تواند به نوعی نتیجه‌گیری مطلوب منتهی شود. برای نمونه، فرض کنید براساس تعداد واحدهای زبانی مورد استفاده در تعارف‌ها، خوش‌آمد گویی‌ها و تمجیدها، نظیر نمونه‌های ۸ تا ۱۲:

(۸) خوش‌آمدید.

(۹) منت سرما گذاشتید.

(۱۰) قدم رنجه فرمودید.

(۱۱) این کلبه خرابه را نورانی کردید.

(۱۲) چشم‌مان روشن شد.

با تعارف‌هایی که به هنگام پذیرایی صورت می‌پذیرد، نظیر نمونه‌های ۱۳ تا ۱۶:

(۱۳) دیگه ببخشید، از شام خانه‌ی خودتان هم افتادید.

(۱۴) خواستیم یک نان و پنیری باهم خورده باشیم.

(۱۵) شما که اصلاً هیچی نخوردید.

(۱۶) شما را به خدا، اقلأً دو تا قاشق از آن خوراک میل کنید.

آن هم در شرایطی که ده‌ها نوع غذای مختلف به میزان بیش از پانزده نفر مهمان تنها برای پذیرایی از مثلاً سه نفر تدارک دیده‌اند، به این نتیجه برسیم که چنین جامعه‌ای مهمان‌نواز است. این نتیجه‌گیری در شرایطی قابل قبول خواهد بود که اولاً تعریف‌مان از «مهمان‌نوازی» معلوم گردد؛ ثانیاً ارزش این ویژگی در تقابل با ارزش ویژگی‌هایی چون «تملق»، «رقابت»، «افزون‌نمایی»، «جاه‌طلبی»

و جز آن مشخص شود؛ و ثالثاً واحدهای زبانی مورد استفاده‌ی میزبانان و مهمان پیش و پس از حضور در مهمانی نیز نادیده گرفته نشود.

انتقال زبانی و انتقال فرهنگی

زبان در دانش زبان‌شناسی به موجود زنده‌ای تشبیه می‌شود که در طول زمان تغییر می‌کند. این تغییرات در هر سطحی از زبان که صورت پذیرد، اگر متوقف شود، آن زبان مرده است. بنابراین زنده بودن یک زبان مستلزم تغییراتی است که برحسب شرایط حاکم بر زبان، در این ابزار ایجاد ارتباط انسان‌ها صورت می‌پذیرد. اما به اعتقاد نگارنده‌ی این سطور، این تشبیه را باید ادامه داد و مدعی شد که چنین موجود زنده‌ای، برخی از ویژگی‌های خود را به نسل‌های بعد به ارث می‌گذارد و این میراث ممکن است در جامعه‌ی زبانی‌ای به کار رود که در محیط زمانی خود تحول یافته و شرایط محیطی دیگری را بروز می‌دهد. همین نکته در مورد نظام فرهنگی نیز قابل طرح است. پیش از این، گفتیم که هر جامعه‌ای برای خود الگوی ویژه‌ای از کلیات فرهنگی دارد و این کلیت فرهنگی نهادهای اجتماعی، دینی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگ مادی را شامل می‌شود. در چنین شرایطی، با تغییراتی که در کلیات فرهنگی صورت می‌پذیرد، این تغییرات به تمامی واحدهای نظام فرهنگ تحمیل می‌شوند، هرچند برخی از این واحدها به صورت میراث به شکل تغییر یافته‌ی این نظام راه می‌یابند. اجازه دهید برای درک بهتر مطلب از نمونه‌ای بهره بگیریم. گفتیم که می‌توان براساس وجود واژه‌هایی نظیر «دخترعمو»، «پسرعمو» و غیره در مقابل *cousin* انگلیسی، یا «عمو»، «دایی»، «شوهرخاله» و «شوهرعمه» در برابر یک واژه‌ی انگلیسی *uncle*، و نیز وجود واژه‌هایی چون «باجناق»، «جاری»، «آیزنه»، «زن برادر»، «خواهرشوهر» و غیره، به این نتیجه رسید که فارسی زبانان برای خویشاوندی، دست کم نسبت به انگلیسی زبانان، اهمیت بیشتری قایل‌اند. این امکان را می‌توان صحیح دانست، ولی امکان دیگری نیز قابل طرح است و آن این که، چنین اهمیتی بیشتر و در میان نسل‌های گذشته وجود داشته و این واحدهای واژگانی برای زبان فارسی امروز به ارث رسیده‌اند. به عبارت ساده‌تر، این واحدهای زبان در دوره‌ای که خویشاوندی از اهمیت برخوردار بوده، ساخته شده‌اند و هنوز از نظام زبان حذف نشده‌اند.

به هر حال، هر تغییری در فرهنگ و کلیات فرهنگی، خود را در زبان می‌نمایاند، ولی این تغییرات یک به یک نیست، بلکه این امکان وجود دارد که واحدهایی از نظام زبان رسوب کنند و در زبان نسل یا نسل‌های بعد باقی بمانند.

آنچه از دیدگاه زبان‌شناسان امری بدیهی می‌نماید این است که کلیات فرهنگی یک جامعه در زبان آن جامعه انعکاس می‌یابد و این امکان را فراهم می‌آورد تا شرایط فرهنگی حاکم بر یک جامعه از طریق زبان آن جامعه مورد بررسی قرار گیرد.

در مقابل، هر تغییری نیز که در نهادهای اجتماعی، دینی، سیاسی و جز آن صورت پذیرد، مورد تایید تک تک افراد یک جامعه‌ی زبانی نیست. در چنین شرایطی، اگر زبان چنین تغییر یا تغییراتی را بازنماید، واحد یا واحدهای زبانی ارزش‌گذار این تغییرات، در زبان افراد مخالف به صورت ضد ارزش استفاده خواهند شد. برای نمونه، با به روی کار آمدن حزب ناسیونال سوسیالیست یا نازی در آلمان پیش از جنگ جهانی دوم، مخالفان این حزب، واژه‌ی «نازی» را در مفهوم احمق و متعصب به کار می‌بردند و در دوره‌ی جنگ در کشور فرانسه، برچسب «مارشال پتن» در معنی فرد خودفروش و خائن به کار می‌رفته است. به این ترتیب، وجود هر واحد نظام زبان در مطالعه‌ی فرهنگ، باید در هر دو معنی صریح و ضمنی‌اش مورد توجه قرار گیرد، زیرا در غیر این صورت، نتیجه‌ی حاصل می‌تواند گمراه‌کننده باشد.

نتیجه‌گیری

در مقاله‌ی حاضر سعی بر آن بود تا به چند نکته‌ی عمده در مطالعه‌ی رابطه میان زبان و فرهنگ پرداخته شود. آنچه از دیدگاه زبان‌شناسان امری بدیهی می‌نماید این است که کلیات فرهنگی یک جامعه در زبان آن جامعه انعکاس می‌یابد و این امکان را فراهم می‌آورد تا شرایط فرهنگی حاکم بر یک جامعه از طریق زبان آن جامعه مورد بررسی قرار گیرد. در این میان، آنچه می‌تواند به چنین مطالعه‌ای، ساحتی علمی ببخشد، توجه به دو نظام زبان و فرهنگ در کنار یکدیگر و نوعی مطالعه‌ی کل‌نگر است. این مطالعه، ارزش هر واحد این دو نظام را براساس ارزش متقابل واحدهای دیگر خواهد سنجید و به این نکته‌ی حیاتی توجه خواهد داشت که هر واحد نظام زبان برحسب چه ارزشی از سوی سخنگویان آن زبان در جامعه به کار گرفته می‌شود.

1. Goodman, N.1984. of Mind and other matters. Cambridge, MA:Harvard University press.
2. Herder, J.G.1772."Abhandlung uber den Ursprung der Sprache". In B. Sughan (ed). Herder,s Sammtliche Werke. Vol 2.Berlin: Claasen & Roether.
3. Humboldt, W.von.1836. Uber die verschiedenheit des Menschlichen Sprachbaues. Berlin: Claasen & Roether.
4. Sapir, E.1921. Language London:Harcourt, Brace and World.
5. Saussure, F.de.1960. Course in General Linguistics. Wade Baskin (trans). London: peter Owen.
6. Tylor, E.B.1871. Primitive Culture.
7. Whorf. B.L.1956. Ianguage, Thought and Reality. Cambridge, M.A: MIT Press

گرگ و برّه؛ حکایت دیرینه ضعیف و قوی

دکتر محمداخگری

ادبیات، آیینه تمام‌نمای روح ملت‌ها و نشان‌دهنده آداب و رسوم، شادی‌ها، غم‌ها، شکست‌ها و پیروزی‌های یک ملت است. به قول سارتر، «ادبیات درسی است مستمر که با وجود اراده صریح مدرسانش، داده می‌شود» و یا به قول گلدمن، «تأثیر زندگی اجتماعی در آفرینش‌های ادبی موضوعی است که در عرصه جامعه‌شناسی، همه دیدگاه‌ها آن را پذیرفته‌اند.»

نقش ادبیات مردمی و کارکرد آن در انتقال فرهنگ بشریت و عرضه زیر ساخت‌های فکری و اجتماعی یک ملت اگر برجسته‌تر و چشمگیرتر از ادبیات کلاسیک نباشد، بی‌گمان کم‌رنگ‌تر نیست؛ چرا که ویژگی مردمی بودن آن و نفوذ و گسترش آن در میان توده‌های مردم، به این نوع از ادبیات صداقت و صمیمیت خاصی بخشیده است و شاید به همین سبب است که گوته فرید هررد *، از پیشگامان ادبیات مردمی، نقش ادبیات را در عرضه تاریخ ملت‌ها این گونه یادآور می‌شود که تاریخ یک ملت را می‌توان از ادبیات آن ملت فهمید نه از طریق نیرنگ و امانده تاریخ سیاسی.

واضح است که بخش عظیمی از ادبیات یک ملت را ادبیات مردمی (Folk Literature) آن تشکیل می‌دهد که این قلمرو مشحون از عناصری چون ترانه‌ها، کنایات، تشبیهات، ضرب‌المثل‌ها، مثل‌ها، لطایف، چیستان‌ها، حکایات، افسانه‌ها، تمثیلات و... است که به عبارت دقیق‌تر می‌توان آنها را در قلمرو محدودتری تحت عنوان ادبیات شفاهی (Oral literature) جای داد.

این بخش از میراث فرهنگی ما که تاکنون سرچشمه الهام‌های بسیار و الگویی اصیل و بکر برای جامعه هنرمندان و نویسندگان بوده است، گنجینه بسیار گرانبهایی است که در طول تاریخ و براساس تجربه و روش‌های آزمون و خطا گرد هم آمده و در گفتگوهای روزمره ذخیره و سینه‌به‌سینه، به عنوان میراثی ارزشمند به ما رسیده‌اند.

یکی از عناصر برجسته و غنی در حوزه ادبیات مردمی حکایات و داستان‌هایی است که در واقع روشنگر نوع استدلال و خط مشی استراتژیک توده‌های مردم گذشته است. قصه‌هایی که در واقع در نقش پشتوانه معنوی در جامعه و تخلیه انرژی‌های تخریبی در ضعیفان عمل می‌کردند و ترفندهای ممکن مبارزه با دشمن را به مردم بی‌سواد آموزش می‌دادند و در حقیقت نوعی کامیابی ممکن مبارزه با دشمن را به مردم بی‌سواد آموزش می‌دادند و در حقیقت نوعی کامیابی خیالی برای ضعیفان به ارمغان می‌آوردند.

یکی از گونه‌های مختلف قصه‌های مردمی، قصه‌هایی است که از زبان حیوانات و ماجراهای آنان روایت می‌شود. در این قصه‌ها معمولاً اعمال و احساسات انسان‌ها به حیوانات نسبت داده

می‌شود که اغلب جنبه تمثیلی دارد و بر مفاهیم معنوی و اخلاقی تأکید می‌ورزد. معمولاً به این نوع قصه‌ها شخصیت‌ها تمثیلی و در ادبیات خارجی فابل «Fable» می‌گویند. در این نوع قصه‌ها شخصیت‌ها تنها منحصر به حیوانات نمی‌شود، بلکه اشیای بی‌جان، احجار و خدایان را نیز دربرمی‌گیرد.

به بیانی دیگر، فابل قصه تمثیلی کوتاهی است متضمن نکته‌های اخلاقی که در آن حیوانات و گاهی جمادات رفتارهای شبیه انسان می‌یابند و حرف می‌زنند. غالباً هم نتیجه اخلاقی این نوع قصه‌ها به صورت ضرب‌المثلی بیان می‌شود که در ادبیات مردمی ایران از آن به عنوان تمثیل و مثل یاد می‌شود. تمثیل‌ها را به تعبیری می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

فابل قصه تمثیلی کوتاهی است متضمن نکته‌های اخلاقی که در آن حیوانات و گاهی جمادات رفتارهای شبیه انسان می‌یابند.

۱ - تمثیل‌های کلاسیک

این تمثیل‌ها، داستان‌هایی را شامل می‌شوند که از روزگاران باستان به جای مانده‌اند و در آنها حیواناتی چون شیر، گرگ، روباه و ... نقش اصلی داستان را برعهده دارند. این حیوانات به نمادهایی از نوعی شخصیت اخلاقی تبدیل شده‌اند به گونه‌ای که با آمدن نام این حیوانات نوعی شخصیت در ذهن مخاطب تداعی می‌گردد. به عنوان مثال، در این داستان‌ها، گرگ نماد خونخواری و درندگی است و بره، نماد مطیع، آرام و صبور بودن است.

۲ - تمثیل‌های مدرن (امروزی)

تمثیل‌های امروزی در واقع به انعکاس وضعیت اجتماعی و سیاسی جامعه می‌پردازند. در این تمثیل‌ها نیز اشیاء و حیوانات نقش بازی می‌کنند و علاوه بر آن از دیگر شخصیت‌های تمثیلی مانند روباه مکار یا بره ضعیف نیز استفاده می‌شود و یا اینکه شخصیت‌های جدیدی چون گوساله عقب مانده اضافه می‌شوند.

برخی منتقدان ادبی حتی برای تمثیل‌های کلاسیک نیز وجوه سیاسی و اجتماعی در نظر می‌گیرند. ساختار تمثیل‌ها بدین گونه است که در آنها معمولاً دو یا سه شخصیت و یا به ندرت بیشتر، نقش بازی می‌کنند که غالباً با یکدیگر مکالمه و گفت‌وگو دارند. وقایع تمثیل نیز در مکان و زمان مشخصی انجام نمی‌شود.

اکنون با توجه به آنچه ذکر شد، به مرور یک قصه تمثیلی با عنوان «گرگ و بره» - که توسط

نویسندگان مختلف در زمان‌های مختلف به رشته تحریر درآمده‌اند - می‌پردازیم.

«گرگ و بره‌ای به سبب تشنگی جانب نه‌ری روان شدند. گرگ کمی بالاتر از بره آب می‌نوشید و بره بیچاره نیز پایین‌تر از گرگ شروع به نوشیدن آب کرد. ناگهان گرگ هوس کرد که بره را ببلعد. با خودش فکر کرد که بهتر است بهانه‌ای برای این کار پیدا کند. از این رو، روبه بره کرد و گفت: چرا آبی را که من می‌خواستم بنوشم گل‌آلود کردی؟
بره با حالتی شرمگین و مظلومانه گفت: جانم به قربانت، گرگ عزیز این چه صحبتی است که می‌فرمایید؟! چگونه من می‌توانم چنین خطایی را مرتکب شوم، حال آنکه من پایین‌تر از شما آب می‌نوشم و آب از سمت بالا به پایین جریان دارد؟!
حقیقت در مذاق گرگ تلخ آمد، از این رو دوباره گفت:

- ای بی‌حیا! تو پارسال به من ناسزا گفتی؟ حالا یادت رفته است؟!!

بره گفت: جانم به قربانت، من سال پیش هنوز پا به این عالم خاکی نگذاشته بودم.

گرگ گفت: پس پدرت بوده است، ای گستاخ، من حاضرم به هراکلس * * هم قسم

بخورم.

گرگ بی‌آنکه دیگر منتظر پاسخ بره بماند، شکم بره را درید.

در این قصه همان‌طور که مشاهده می‌شود گرگ می‌کوشد به هر نحو ممکن توجیهی برای عمل خود پیدا کند تا بتواند با بهانه‌ای مناسب مقصودش را عملی سازد. «پتروس»، نویسنده این قصه تمثیلی، در پایان داستان صریحاً یادآور می‌شود که مقصود او از نوشتن این تمثیل‌ها حیوانات نیستند، بلکه او می‌کوشد تا بدین طریق جدال میان ضعیف و قوی را با توجه به اجتماع پیرامونش روایت کند. او به گونه‌ای نمادین ظلم و ستم زورگویان را بیان می‌کند. از تمثیل او چنین استنباط می‌شود که در روزگار او اگر چه طبیعت زورگویی گرگ صفتان به روشنی نمایان است، اما آنان برای عملی کردن مقصود خویش باید توجیهی پیدا کنند.

قصه دوم - نوشته بارباریوس * - Barbarius

«گرگی بره‌ای در گله دید. تصمیم گرفت که آن بره را بدون آنکه به زور متوسل شود، برباید. از این رو به دنبال بهانه‌ای مناسب می‌گشت.

گرگ روبه بره کرد و گفت: کوچولو یادت هست که سال پیش به من توهین کردی؟
بره گفت: من هنوز یک ساله نشده‌ام.

گرگ گفت: تو شبدرهای مزرعه من را خورده‌ای، ای بی‌حیا!

بره گفت: من هنوز شیرخواره هستم و نمی‌توانم علف بخورم.

گرگ گفت: تو چشمه‌ای را که من از آن آب می‌نوشم، گل‌آلود کرده‌ای؟!!

بره گفت: من تا حالا فقط از شیرمادرم نوشیده‌ام.
گرگ بی‌توجه به حرف بره حمله کرد و او را در حالی که بره را می‌خورد گفت:
تو نمی‌توانی با این حرف‌ها مانع از یک وعده غذای لذیذ من شوی. حال هرچور که
می‌خواهی تقصیرهایت را توجیه کن».

قصه سوم - نوشته گوتهلد افرایم لسینگ Gotthold Ephraim Lessing

گوسفندی برای نوشیدن آب به سمت رودخانه‌ای رفت. گرگ نیز از سمت دیگر رودخانه
بدان سو حرکت کرد. عریض بودن رودخانه موجب شده بود که گرگ نتواند گوسفند را شکار کند.
گوسفند نیز با اطمینان از این موضوع با تمسخر روبه گرگ کرد و گفت: من هرگز آب نه‌ری را که
تواز آن می‌نوشی، گل‌آلود نمی‌کنم! درست نگاه کن ببین آیا من شش‌ماه پیش به تو توهین نکرده‌ام؟
شاید هم پدرم به تو توهین کرده باشد!

گرگ که متوجه طنز و تمسخر گوسفند شده بود، به پهنای رود نگاه کرد و در حالی که

دندان‌هایش را از خشم به هم می‌فشرد، گفت:

تو شانس آوردی که ما گرگ‌ها تصمیم گرفته‌ایم در رفتار با شما گوسفندان صبر پیشه کنیم. بعد
با غرور و تبختر قدم زنان از کنار رودخانه دور شد.»

قصه تمثیلی لسینگ متأثر از دو تمثیل قبلی است. چرا که این قصه ریشه در تمثیل‌های قبل دارد
و چنانچه کسی تمثیل‌های قبل را نداند، نمی‌تواند مفهوم این قصه را به خوبی درک کند. در این
تمثیل گرگ از موقعیت خود و ناتوانیش در شکار گوسفند آگاه است، از این‌رو با سیاست و تدبیر
عمل می‌کند و خشم خود را فرو می‌خورد، اما هرگز ناتوانی خویش را بروز نمی‌دهد. او چنین
وانمود می‌کند که قصد آزار گوسفندان را ندارد و قدرتمندان تصمیم گرفته‌اند ضعیفان را آزار
ندهند، اما خشم او نشان‌دهنده آن است که اگر بتواند و موقعیت مناسبی فراهم شود، حتماً
مقصودش را عملی خواهد کرد. این تمثیل بیانگر این واقعیت آن است که قدرتمندان برای دستیابی
به اهداف خود فقط تابع برنامه‌های کوتاه‌مدت نبوده و هر هدفی را در موقعیت زمانی خودش پی
می‌گیرند.

قصه چهارم - نوشته هلموت آرنسن*

«گرگ قدم زنان به سمت نهر آمد. بره بدان سوی نهر پرید.

گرگ گفت: آرام باش، من که به تو آسیبی نمی‌رسانم.

بره تشکر کرد و گفت: خیلی ممنون من داستانش را در حکایت‌های «ازوپ» خوانده‌ام!»

قصه کوتاه هلموت آرنسن بسیار زیباست؛ چرا که نشان می‌دهد بره با مطالعه آثار گذشته و آموختن علم، به هوشیاری و آگاهی دست یافته است. این هوشیاری بهاو این امکان را می‌دهد که بسیار محتاط باشد و با درایت و دوراندیشی عمل کند.

تمثیل گویای این واقعیت است که هوشیاری و آگاهی ضعیفان می‌تواند بهترین راه برای مبارزه با زورگویی قدرتمندان باشد.

تمثیل‌های فوق همگی نشان‌دهنده نقش ادبیات مردمی در تبیین زیر ساخت‌های فرهنگی و اجتماعی ملل مختلف است. اگر از نظر ساختاری به این تمثیل‌ها نگرین شود، چنین استنباط می‌گردد که در تمام آنها شخصیت‌های داستانی ثابت هستند و طرح کلی داستان نیز تقریباً در همگی مشابه است.

فابل‌ها یا تمثیل‌هایی که شخصیت‌های آن موجودات غیرانسانی است، یکی از انواع رایج قصه‌گویی در ایران و جهان است و به نظر می‌آید که این‌ها ساخته و پرداخته ذهن عامه مردم است تا جهت انتقال سریع مفاهیم و مؤثرتر ساختن آن به کار رود. گاه نیز برآمده از دست کوتاه آنان است در تذکر و توصیه به حاکمان از آن جمله قصه‌های شیر و گرگ و روباه که اغلب به عنوان حاکمان و اقویای جامعه حیوانات مطمع نظرند، آبی است که بر آتش حسرت و مظلومیت خویش می‌ریزند.

مصدق این خاموشی و به طعن سخن گفتن آنان را در ضرب‌المثل‌های شایع چون «زبان سرخ، سرسبز را می‌دهد بر باد» می‌توان یافت. پس این قصه‌ها سال‌های سال از نسلی به نسل دیگر به ارث می‌رسد و گذشتگان آیین زندگی را به نسل‌های جوانتر گوشزد می‌کنند. در آثار ادبی و قصه‌های فولکوریک ما نیز امثال این گونه تمثیل‌ها فراوان یافت می‌شود، مثلاً در کلیله و دمنه که شاهکاری است در این زمینه و یا در داستان‌هایی در مثنوی، مرزبان‌نامه و دیگر آثار که شخصیت‌ها متأثر از تیپ‌های اجتماعی هستند؛ ولی آنچه در عالم واقع، بین طبقات اجتماعی رخ نمی‌دهد، در قصه‌ها رخدادهای طبیعی و مورد انتظار است. شاید به این طریق، ذهن عوام حاکمیت عدل را - اگر چه در جامعه خود آن را نیافته - بر امور جهان بیان کرده است و اینکه در نهایت حق به حق دار می‌رسد.

منابع:

تعزیه؛ کهن‌ترین الگوی نمایشی ایران

محمدتقی محمدقلی‌ها

مقدمه:

سرزمین کهن ایران، با پیشینه اسلامی خود، جایگاهی ویژه در تمدن اسلامی دارد. ایرانیان پس از اسلام با گرویدن به این آیین مقدس، همواره در جهت بسط اهداف این دین مبین کوشیده‌اند و عشق و علاقه خود را به اسلام و شخصیت‌های اسلامی ابراز داشته‌اند. حماسه خونین عاشورا نیز یکی از مهم‌ترین وقایع تاریخ اسلام به شمار می‌رود که قرن‌هاست در ذهن و خاطره ایرانیان پیام‌آور شهادت، شهامت، ایثار و شجاعت بوده است. حماسه عاشورا توسط هنرمندان شیعه در هنرهای مختلف راه یافته و هر هنرمندی به گونه‌ای به روایت این تاریخ پر شکوه پرداخته است و تعزیه، روایت این حماسه عظیم است؛ روایتی جاودانه که طی نسل‌ها سینه به سینه حفظ شده و تاکنون ادامه یافته است.

اگر بتوان در میان انواع هنرهای نمایشی در ایران، بخش دلنشین و مبتنی بر نکات ظریف فرهنگی، هنری، اخلاقی، مذهبی و قومی را انتخاب کرد، بی‌شک شبیه‌خوانی (این نمایش آیینی - مذهبی) زیباترین شکل اجرایی و پرمعناترین متون نمایشی قومی و ملی آن خواهد بود.

سیاه‌پوشیدن و بازار بستن در عزای امام حسین (ع) بنا به امر معزالدوله بویه‌ای رسم یا رسمیت گرفت.

تاریخچه تعزیه

شبیه‌گردانی یا شبیه‌خوانی یا تعزیه، در اصل نمایشی بوده است بر پایه قصه‌ها و روایات مربوط به زندگی و مصائب خاندان پیامبر اسلام (ص) و به ویژه وقایع و فجایعی که در محرم سال ۶۱ هجری در کربلا برای امام حسین (ع) و خاندانش پیش آمد، این نمایش به زودی گسترش یافت و همه جنبه‌های داستانی و روایتی فرهنگ توده را شامل شد. در تاریخ ابن‌کثیر شامی آمده است که معزالدوله احمدبن بویه در بغداد در دهه اول محرم امر کرد تمامی بازارهای بغداد را بستند و لباس عزا پوشیدند و به تعزیه سیدالشهدا پرداختند. چون این قاعده در بغداد رسم نبود، از این رو علمای اهل سنت آن را بدعتی بزرگ دانستند. بعد از آن، تا انقراض دولت دیالمه، هر ساله شیعیان در ده روز اول محرم در تمامی شهرها رسم تعزیه به جا می‌آوردند و این رسم در بغداد تا اوایل دولت سلجوقی برقرار بود؛ به طوری که احمدبن ابوالفتح در احسن القصص آورده است، تعزیه در سال ۹۶۳ میلادی در بغداد توسط معزالدوله بویه‌ای اجرا شد.

از دو مدرک بالا برمی آید که سیاه پوشیدن و بازار بستن در عزای امام حسین (ع) بنا به امر معزالدوله بویه ای رسم یا رسمیت گرفت. اما تعزیه به معنای نمایشی آن، از این زمان معمول نبوده است؛ چرا که یک شکل نمایشی طی زمان و به تدریج و بر پایه پذیرش شرایط و مردمان به وجود می آید نه یکباره و بنا به فرمان شخصی. می توان گفت، معزالدوله، سوگواری برای خاندان رسول را عمومی کرد و طی هفت قرن مرحله به مرحله شکل نمایشی تعزیه یا شبیه خوانی از آن خارج شد. چگونگی این تحول را به صورت تقریباً دقیقی می توان از یادداشت ها و سفرنامه های سیاحان اروپایی استخراج کرد. این یادداشت ها مسیر پیدایش و تکامل تعزیه را چنین نشان می دهد:

ابتدا تنها دسته هایی بوده اند که به کندی از برابر تماشاگران می گذشته اند و با سینه زدن و زنجیر زدن و کوبیدن سنج و نظایر آن و حمل نشانه ها و علم هایی که بی شباهت به افزارهای جنگی نبود و نیز هماواری و همسرایی در خواندن نوحه ها، ماجرای کربلا را به مردم یادآوری می کردند. در مرحله بعدی، آوازهای دسته جمعی کمتر شد و نشانه ها بیشتر، و چند واقعی خوان، ماجرای کربلا را برای تماشاگران نقل می کردند. سنج و طبل و نوحه آنها را همراهی می کرده است. چندی بعد به جای نقالان، شبیه چندتن از شهدا را به مردم نشان دادند که با شبیه سازی و لباس های نزدیک به واقعیت، روی صحنه می آمدند و مصائب خود را شرح می دادند.

مرحله بعدی گفت و شنود (دیالوگ) شبیه ها* با یکدیگر و بعد از آن پیدایش بازیگران بود. شاید در آخرین نیم قرن دوره صفویه، تعزیه تحول نهایی خود را طی کرده و به آن شکلی که اکنون می شناسیم، درآمد. تاورنیه، در سفرنامه خود یکی از مراحل تحول را در یادداشت هایی نشان داده است. او در محرم ۱۰۴۶ خورشیدی در حضور شاه صفی دوم در اصفهان شاهد مراسمی بوده است که پنج ساعت پیش از ظهر شروع و تا ظهر طول کشیده است. گفته او با مدرکی در شبیه سازی این گونه تمام می شود: «در بعضی از آن نمایش ها طفل هایی شبیه نعش خوابیده بودند و آنهایی که دور نمایش را احاطه کرده بودند، گریه و نوحه و زاری می کردند. این اطفال شبیه دو طفل امام حسین هستند که بعد از شهادت امام، خلیفه بغداد، «یزید» آنها را گرفت و به قتل رسانید. برای حفظ حرمت ها این دسته ها را فقط مردان می گردانیدند و زنان به هیچ روی در آنها جایی نداشتند؛ نقش های زنان را جوانان کم سن و سال و نازک صدا بازی می کردند، اما بین آنان دختر بچه های کمتر از نه سال نیز وجود داشتند.»

به هر ترتیب یکصد و بیست سال پیش از گزارش «تاورنیه» در نوشته ویلیام ف رانکلین، این نمایش را در یکی از مراحل نهایی آن می بینیم. او در کتاب خود تحت عنوان مشاهدات سفر از بنگال به ایران، در فصل از «بنگال به شیراز»، بازی هایی را که در محرم ۱۱۶۶ شمسی (عهد زندیه) دیده است، این گونه می آورد: «هر روز اشخاصی که ویژه این کار هستند، گوشه هایی از این داستان

را نمایش می‌دهند. نشانه‌هایی هم در دسته‌ها حمل می‌کنند. یکی از این گوشه‌ها نمایشی است به نام «آب فرات». دسته‌های عزاداری بچه‌ها و جوانان، که عده‌ای به لباس سربازان ابن سعد و گروهی به قالب همراهان امام حسین درآمده‌اند، از کوچه‌ها می‌گذرند و باهم نزاع‌هایی می‌کنند که گاهی به جنگ‌های نسبتاً شدیدی می‌انجامد. در جای دیگر، خلیفه یزید را می‌بینیم که روی تخت مجللی نشسته است و اطرافش قراولان ایستاده‌اند. یکی دیگر از جالب‌ترین نمایش‌های این سوگواری نمایش عروسی قاسم جوان، پسر امام حسن با دختر عمویش دختر امام حسین است. این عروسی هیچگاه تحقق نیافت، چون قاسم در یکی از نبردهای کنار فرات در هفته محرم کشته شد. در این نمایش، پسر جوانی، نقش عروس را باهم تزئینات یک عروس بازی می‌کند. این عروس همراه زن‌های خانواده‌اش است و با لحنی اندوهبار شعری درباره‌ی پایان غم‌انگیز زندگی شوهرش که توسط کفار نابوده شده است، می‌خواند. نمی‌توان دقایق جداشدن آنها را فراموش کرد. وقتی که شوهر، نامزد جوانش را ترک می‌کند تا به چنگ برود، با او لطیف‌ترین وداع‌ها را می‌کند و جامه‌ی سوگواری به او می‌دهد و دختر هم جامه را روی شنانه‌های خود می‌اندازد و... این نوشته نشان می‌دهد که در اواخر سلطنت زندیه، تعزیه شکل اصلی خود را پیدا کرده است.

در ابتدای دوره‌ی قاجاریه، تعزیه به دلیل حمایت شاهان و نیز طبقه‌ی جدید مرفه، به ویژه بازرگانان و سیاسیون، دامنه‌دارتر شد. این پشتیبانی تنها یک حمایت خالص از نمایش نبود، بلکه وسیله‌ای برای به دست آوردن وجهت ملی بود.

در ابتدای دوره‌ی قاجاریه، تعزیه به دلیل حمایت شاهان و نیز طبقه‌ی جدید مرفه، به ویژه بازرگانان و سیاسیون، دامنه‌دارتر شد. این پشتیبانی تنها یک حمایت خالص از نمایش نبود، بلکه وسیله‌ای برای به دست آوردن وجهت ملی بود؛ در این میان بسیاری هم در اثر تفسیرهای علما، از حمایت تعزیه روی گرداندند و به ساختن مسجد و محراب پرداختند. بنابراین، از این پس تعزیه را هم در میدان‌ها نمایش می‌دادند و هم در تماشاخانه‌های موقت که به آن «تکیه» یا «حسینیه» می‌گفتند. در واقع، ساختمان تکیه‌های موقت رابطه‌ی روشنی با روحیه‌های ناشی از دوره‌ی طولانی چادرنشینی گذشته داشته است.

تماشاخانه نیز عبارت بود از چادر یا خیمه‌ی بسیار بزرگی که بر تیرک‌های چوبی استوار بود و آن را به آسانی برپا، یا جمع و منتقل می‌کردند. کمی بعد تماشاخانه‌های ثابت هم ساخته شدند که ساختمان اینها ارتباط روشنی با ساختمان سنتی زورخانه‌ها داشت. مکانی با غرفه‌هایی برای تماشاگران بر گرداگرد محوطه و سکویی (به‌جای گود) در وسط که جای بازی بود. یکی از این تکیه‌های ثابت یعنی «تکیه‌ی نوروزخانه» در سال ۱۲۲۰ قمری، مقارن با اولین سال‌های سلطنت فتحعلی شاه ساخته شد.

سرهنگ گاسپار دروویل در سال ۱۲۱۳ قمری در تهران شاهد تعزیه‌ای بوده است که در فضای باز اجرا می‌شده و چهار هزار سیاهی لشکر داشته است. او می‌نویسد: «مهم‌ترین مرحله نمایش، روز دهم محرم بر صحنه می‌آید. در این روز یکی از درباریان که ایفای نقش حسین بن علی به وی محول شده است، با سوارانی به تعداد همراهان امام حسین (ع) به هنگام عزیمت به کوفه، میدان می‌آید. ناگهان عبید... بن عمر بن سعد در رأس چند هزار سرباز سر می‌رسد، اما امام حسین از تسلیم و بیعت سرباز می‌زند و با وجود همراهان معدود خویش با شجاعت و شهامت به جنگ ادامه می‌دهد. من از دیدن این صحنه جاندار که چیزی از واقعیت کم نداشت، به حیرت افتادم. حیرتم وقتی بیشتر شد که دیدم پس از پایان نمایش از آن چهار هزار تن که بدون رعایت نظم و احتیاط به جان هم افتاده بودند، حتی یک تن نیز زخمی نشده است...»

تعزیه نامه‌ها (مقتل نویسی)

در سال ۱۲۱۷ شمسی پنج سال پس از مرگ فتحعلی شاه، الکساندر خوجکو در سفرنامه خود، از سی‌وسه تعزیه نامه اصلی نام می‌برد که محور همه شبیه‌خوانی‌ها بوده‌اند و در دفتری به اسم «جنگ شهادت» متعلق به فتحعلی شاه ثبت شده‌اند. وی می‌گوید: «اینها را فردی به اسم «خواجه حسینعلی خان» به من فروخت که سردمدار نمایش‌های دربار در تهران بود. وی ادعا داشت که اینها را خود نوشته است یا لااقل در برخی از آنها تجدیدنظر کرده است.» این اسناد نشان می‌دهد که تعزیه‌نویسی از مدت‌ها پیش از این شروع شده است. فکر مجموعه کردن تعزیه‌نامه‌ها نیز دلیل رونق تعزیه نویسی است. تعزیه‌نامه‌ها به شعر نوشته بودن حسن تعزیه‌نامه‌هاست که شعر نمایش است و نه نمایش شعر و از سوی دیگر، در ادبیات نمایش، تعزیه هرگز از طرف حاشیه پردازان* ادبیات به رسمیت شناخته نشد. به هر حال زمینه شعری تعزیه براساس رسم مرثیه‌سرایی، که حداقل از عهد صفویه بالا گرفت، ایجاد شد و منابع داستانی آن را حماسه‌های مذهبی، که از طریق انواع نقلی مذهبی به آن رسیده بود، تأمین می‌کرد. امروزه ما به طور قطع می‌دانیم که در واسط قرن دوازدهم نگارش تعزیه باب بوده است؛ زیرا در اوایل قرن سیزده (۱۲۱۷ ش) شخصی به نام «خوجکو» یک مجموعه سی‌وسه قسمتی تعزیه نامه به دست آورده است و می‌دانیم که در سراسر قرن سیزدهم تعزیه‌نویسی مراحل خود را می‌گذرانده و از اوایل قرن حاضر یعنی قرن چهاردهم تقریباً دیگر نه تنها چیز تازه‌ای به آن افزوده نشده، بلکه به سرعت نیز متوقف و متروک شده است. هر تعزیه‌نامه با ترکیبی ساده، گوشه‌ای از حماسه‌های مذهبی و به ویژه یکی از وقایع ده روزه کربلا و جز آن را مستقلاً طی گفت و گویی به شعر بیان می‌کند. با نگاهی دقیق‌تر معلوم می‌شود که تعزیه تنها نشان دهنده یک قصه مذهبی ساده نیست. محور اصلی این نمایش‌ها ماجرای تسلیم و زندگی

در برابر پایداری و مرگ و چنگ خیر و شر یا حق و ناحق و ایستادگی به دلیل اعتقاد به عدالت آسمانی است که قهرمانان آن‌ها، مرگ را بر زندگی در زیر سلطه غاصبان و جابران ترجیح می‌دهند. در تعزیه‌نامه‌ها این انتخاب و ترجیح با قدرت کامل انجام نمی‌شود؛ زیرا قهرمانان بازی برای جلب همدردی (همذات پنداری تماشاگر) بسیار آه و ناله می‌کنند.

از مهم‌ترین مشخصات دیگر تعزیه‌نامه‌ها می‌توان این موارد را بر شمرد:

۱- آگاه بودن اشقیا نسبت به شقی بودن خود و معصوم بودن خاندان پیامبر. در حقیقت این سنخ دید و بیان، ترکیبی است و اشقیا معمولاً از پشت ذره‌بین سراینده مؤمن و دوستدار خاندان پیامبر، به خود وقایع می‌نگرند. به همین دلیل گاه بازیگر اشقیا در همان بدو ورود خود را برای تماشاگر معرفی می‌کند و نقشه‌های خود را شرح می‌دهد.

۲- آگاه بودن امام و همراهان به عاقبت کار. به اینکه مقدر است کشته شوند و این شهادت آغاز نجات و رستگاری است. علت اصلی بدکار بودن اشقیا و درستکاری اولیا و برای تماشاگر مؤمن، محتوم است؛ اینکه اشقیا به دنیا می‌اندیشیند و اولیا به آخرت.

۳- ادیبانه نبودن شعر و در بیشتر موارد به کار بردن مجموعه‌ای از کلمات کوچک و بازار و اصطلاحاتی که در قالب شعر محاوره‌ای می‌گنجد. محدود بودن دایره لغات و اصطلاحات معمول نیز از دیگر مشخصات تعزیه‌نامه‌هاست. سراینده (شاعری که تعزیه‌نویس یا مقتل‌نویس خوانده می‌شود)، تقریباً آدم فنی و دانشمند نیست، او فقط حس خود را منتقل می‌کند. وجود صداقت و ایمان در او باعث می‌شود که در متن حداقل چند بخش واقعاً گیرا و تکان‌دهنده به وجود آید.

بنابر آنچه گفته شد، تعزیه‌نامه‌ها را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱- واقعه: تعزیه‌نامه‌هایی که مصائب و شهادت شخصیت‌های مذهبی و به ویژه ماجراهای مربوط به کربلا و خاندان سیدالشهدا را نشان می‌دهند.

۲- پیش‌واقعه: تعزیه‌نامه‌هایی تفننی که از نظر داستانی مستقل و تمام نیستند؛ زیرا همیشه باید به نمایش یک واقعه منجر شوند.

۳- گوشه: تعزیه‌نامه‌های تفننی و فکاهی مضحک* و گاه تمسخرآمیز که شخصیت‌های آن برگرفته از متون مذهبی اسلامی هستند.

هر تعزیه‌نامه کامل را یک مجلس یا دستگاه می‌خواندند. به بازیگران تعزیه «شبییه» می‌گفتند و بین شبیه‌ها آنها که مونولوگ یا «تک‌گویی» داشتند، «نسخه‌خوان» و آنها که متنی را

نمی خواندند، «نعش» یا «سیاهی لشکر» می خواندند. بر صفحه‌ای از هر تعزیه‌نامه فهرست نسخه خوانان و نیز اسباب مجلس (لوازم صحنه) نوشته می شد. خود متن را براساس تقسیم نقش‌ها مجزا می نوشتند. متن، فهرستی داشت که تعیین کننده ترتیب و توالی محاوره‌ها بود. تعزیه‌نویسی‌ها هرگز امضایی از خود به زیر آثارشان نمی گذاشتند، گویا پاداش آخرت را کافی می دانستند. کنت گوینو در سفرنامه خود می نویسد: «نویسنده‌های تعزیه غالباً کارگردان‌های نمایش خود نیز بودند و قبل از نمایش یا حتی گاهی حین نمایش، تفسیر کوتاهی از واقعه می کردند و یا خلاصه‌ای از آن را توضیح می دادند. آنها شاعر و کارگردانی مورد احترام بودند و اغلب در نمایش‌ها از طرف بزرگان به ایشان پاداش‌های حضوری داده می شد.»

شبیه‌خوانان (بازیگران)

شبیه‌خوانان یا همان بازیگران نمایش مصیبت، از «بچه‌خوانی» تا «اولیاءخوانی» یا «اشیاءخوانی» باید مراتب و مراحل طی کنند و تجارب لازم را در «حرکت» و «ادای کلام» و آشنایی با قراردادهای شبیه‌خوانی به دست آورند. شبیه‌خوان باید از لحاظ گفتاری، یعنی ادای کلام در قالب شعر (که به صورت کلام منظوم ادا می شود) و همچنین تمرین‌های بدنی آمادگی لازم را داشته باشد؛ چرا که حرکت سنجیده شبیه‌خوانان و حس‌گیری بموقع آنان جنبه‌های هنری شبیه‌خوانی را قوت می دهد. در هنر تعزیه یا شبیه‌خوانی، پرورش قوت حافظه و همچنین پرورش تن دو رکن اصلی شبیه‌خوانی به شمار می آید. در بخش قوت حافظه یا تخیل، حفظ مطالب مربوط به نقش هر شبیه‌خوان، روخوانی نسخه‌های شبیه‌خوانی، مطالعه کتبی برای افزایش معلومات به منظور کسب اطلاعات جنبی از زندگی اولیا و رفتار اشیاء، آشنایی با فن بیان و شیوه‌های ادای کلام، تقلید صحیح حرکات سمبولیک و نمایشی ویژه شبیه‌خوانان، آگاهی از روش «گریز زدن» یعنی انتقال از مطلب و حادثه‌ای به موضوع و واقعه‌ای دیگر، و نکات بسیار دیگری مدنظر شبیه‌خوانان قرار می گیرد.

درست‌خوانی نسخه‌های شبیه‌خوانی - این متون در اماتیک ناب و گرانقدر - حاضر جوابی، مناسب‌گویی و رجزخوانی، از دیگر مواردی است که باید یک شبیه‌خوان بدانها مسلط باشد. در بخش پرورش تن، شبیه‌خوان علاوه بر ایجاد آمادگی جسمانی خود، باید در فنون اسب‌سواری، کشتی، شمشیربازی، نیزه‌پرانی و آشنایی با نحوه استفاده از کمان و کمان نیز مهارت داشته باشد، به ویژه برای کسانی که شبیه پهلوانان و رزم‌آوران این نمایش خواهند بود. اصولاً سلامت تن و پرهیز از اعتیاد و تشویق به ورزش و دوری از تنبلی و داشتن آمادگی دایمی برای اجرای نقشی در مجالس شبیه‌خوانی و... از شرایط زندگی یک شبیه‌خوان با ایمان و

صاحب نام است. اما عمده‌ترین عاملی که شبیه‌خوانان را شهره می‌سازد، نزاکت اخلاقی و سلامت روانی و روحی و پرهیز از غیبت و اشتها به فتوت است.

محرک بازیگران تعزیه برای نمایش، در اصل، جلب ثواب بوده و صداقت آنها ناشی از ایمان است. بازیگران اولیه همه داوطلب بودند و اگر چه ممکن بود صله‌ها و دست‌خوش‌هایی برای تشویق و پاداش به آنها داده شود، ولی آنها منتظر چنین انعام‌هایی نبودند. در عصر رواج تعزیه که تکیه‌های متعدد در همه جا دایر می‌شد و مجالس بی‌شمار تعزیه در همه جا برپا می‌گشت و همه نمایش‌ها به بازیگران یا افراد مستعد بازی احتیاج داشت، کم‌کم شبیه‌خوانی علاوه بر جنبه مذهبی خود یک حرفه موقت هم شد و بسیاری از بازیگران در دو ماهه محرم و صفر شغل خود را رها می‌کردند و در قبال دریافت مزد به شبیه‌خوانی مشغول می‌شدند.

از آنجا که تعزیه، مقابله خیر با شر یا نور با ظلمت است، لذا شبیه‌خوانان با در نقش اولیا ظاهر می‌شوند و یا در نقش اشقیا، یا موافق‌خوان یا مخالف‌خوان.

هر مخالف‌خوان (شبیه یا بازیگر نقش اشقیا) به عنوان یک شیعه به نفرت انگیز بودن شخصیتی که می‌خواهد بازی کند، ایمان دارد. پس سعی می‌کند با منتقل کردن در زندگی حس آن شقی به خود، لعنت مردم را علیه شمر یا یزید و یا کسانی که نقش آنها را بازی می‌کند برانگیزد و از طرفی برای حفظ موقعیت خود در محیط بیرون از نمایش، مجبور است گاه‌گاه با جداشدن از نقش به تماشاگران یادآوری کند که «شمر» نیست و تنها یک بازیگر است؛ و این در قلمرو تعزیه به شیوه فاصله‌گذاری یا بیگانه‌سازی شهرت دارد. برتولت برشت، نمایشنامه‌نویس مشهور معاصر آلمانی یکی از تأثیرپذیران این شیوه پرداخت در تئاتر است. وی معتقد است صحنه نمایش و وقایع داستان هیچ‌گاه نباید تماشاگر را کاملاً از خود بی‌خود سازد، تا جایی که تماشاگر فراموش کند به دیدن نمایش نشسته است. برشت معتقد است تماشاگر هیچ‌گاه نباید با شخصیت‌های داستان نمایش یکی شود، بلکه تنها باید ذهن او را تحریک کرد و او را به فکر واداشت. شیوه اجرایی تعزیه چنان غنی به نظر می‌رسد که برتولت برشت بعد از تفحص طولانی در نمایش شرق، تحت تأثیر این نمایش کهن قرار می‌گیرد و شیوه نوشتن و همچنین شکل روایی آثار خود را بر پایه اصل فاصله‌گذاری بنا می‌گذارد.

تکیه‌ها (نمایش خانه‌ها)

براساس مدارک موجود می‌توان گفت در عهد ناصرالدین‌شاه، در دهه اول ماه‌های محرم، تقریباً سیصد مجلس «شبیه‌خوانی» در نمایش خانه‌های موقت و دائم، یعنی «تکیه‌ها» و «حسینیه‌ها» برپا بوده است. کویینو در سفرنامه‌اش گفته است، تکیه‌های کوچک پایتخت هر یک تا سیصد تماشاگر را در خود جا می‌داده است. نمایش خانه‌های بزرگ (تکیه ولی‌خان، تکیه سپهسالار، تکیه قورخانه،

تکیه حاجی میرزا آقاسی، تکیه سرچشمه، تکیه نوروزخانه، تکیه سرتخت، تکیه چهل تن و...) تا حدود سه هزار نفر جا داشته است و در اصفهان تکیه‌هایی گویا بدون سقف بوده است که در آنها بین بیست تا سی هزار نفر به تماشا می‌نشسته‌اند. کنت کوپینو که سال‌های ۳۷- ۱۲۳۴ و ۴۲- ۱۲۴۰ شمسی را در ایران بوده است، عظمت تکیه‌های آن را ستوده و از جمله، هم به تکیه ناصرالدین شاه در پایتخت، موسوم به «تکیه شاهی» اشاره کرده است و هم به تکیه بیلاقی او در نیاوران. در ۱۲۴۸ شمسی بود که به دستور ناصرالدین شاه و مباشرت دوستعلی خان معیرالممالک، عظیم‌ترین نمایش خانه همه اعصار تاریخ ایران، یعنی «تکیه دولت»، در زاویه جنوب غربی کاخ گلستان با گنجایش حدود بیست هزار نفر و صرف مبلغی معادل یکصد و پنجاه هزار تومان ساخته شد. ساختمان مدور «تکیه دولت» در چهار طبقه و با مساحت تقریبی دو هزار و هشتصد و بیست ذرع مربع مجلل‌ترین نمایش خانه تعزیه بوده است. در این تکیه بود که هر ساله در دهه اول محرم پس از ساعت‌ها گرداندن دسته‌های بزرگ و پر ابهت عزاداری، بزرگ‌ترین و با شکوه‌ترین نمایش‌های تعزیه، روزی دوبار بر صحنه می‌آمد و در شب چندین هزار چراغ و شمع افروخته می‌شد و به مراتب بر جلال و شکوه مجلس افزوده می‌گشت. در خصوص ترکیب ساختمان تکیه‌های ثابت می‌توان گفت:

سکوئی در وسط به بلندی ۹۰ سانتیمتر که جای بازی بوده است؛ دو ردیف پلکان دو یا سه تایی در طرفین سکو که برای بالا و پایین رفتن بوده است. گذرگاهی متصل بر سکو که آن هم جزو عرصه بازی بوده و معمولاً جای اسب‌تازی و جنگ و جدال بوده است؛ محوطه‌ای که جای نشستن زنان و کودکان تماشاگر بود. غرفه‌ها و طاق‌نماهایی گرداگرد تکیه در یک یا دو سه طبقه که مردان تماشاگر در آنها می‌نشسته‌اند و گاه یکی از این طاق‌نماها هم برای نشان دادن صحنه‌ای مهم به کار می‌رفت. تکیه چند مدخل داشت که از برخی از آنها برای آمد و رفت تماشاگران استفاده می‌شد. دوتا از این مدخل‌ها به انبار یا کاروانسرا یا فضایی در پشت تکیه که جای نگهداری اشتران و افراد قافله یا اسب‌ها و سوارکاران بوده، راه داشته است تا قافله از این راه برسد و پس از یکی دوبار گشتن به دور سکو از راه دیگر خارج شود، یا هر بازیگر سواره از آنجا می‌آمد و از مدخل دیگر باز می‌گشت. نمایش خانه‌ها گاه سقف داشته و گاه بی‌سقف بوده‌اند و گاه نمایش خانه بی‌سقف سکویی مسقف داشته است. سقف تکیه مرکب بود از بست‌های چوبی که بر آنها چادر می‌کشیدند و به آسانی می‌توانست برداشته یا گذاشته شود. در برخی تکیه‌ها، طرفین سکو به جای پله شیب داشته است، به طوری که اسب می‌توانست از آن بالا و پایین برود. شکل سکوها نیز متفاوت بود: گرد، مربع، مستطیل و بی‌قاعده و همه اینها تابع شرایط اصلی و شکل زمین و ساختمان بوده است؛ زیرا برخی سکوها در اصل سقف انبار آب بوده و برخی حوضی که رویش را پوشانده بودند.

تکیه دولت هر ساله در دهه اول محرم پس از ساعت‌ها گرداندن دسته‌های بزرگ و پر ابهت عزاداری، بزرگ‌ترین و با شکوه‌ترین نمایش‌های تعزیه را روزی دوبار بر صحنه می‌آورد و در شب چندین هزار چراغ و شمع افروخته می‌شد.

در مجموع می‌توان گفت به‌طور متوسط در هر یک از دو سوم قصبات و دهستان‌های ایران یک نمایش خانه تعزیه وجود داشته است که به همین منظور ساخته شده بود یا میدان‌ها و مساجدی بوده است که با مختصری تغییر برای این نمایش ترتیب یافته بود. در هریک از شهرها به‌طور متوسط چهار تکیه وجود داشت، غیر از تهران که نام‌های حدود سی تکیه آن در دست است. آنچه گفته شد، بجز تکیه‌های موقت است، یا گذشته از میدان‌هایی که در آنها در فضای باز و بین حلقه جمعیت، نمایش می‌داده‌اند. براساس نوشته‌های کوبینو، چشم و همچشمی‌های اشراف باعث می‌شده است که هر یک از ایشان در تزیین هرچه بیشتر طاق‌نمای خود بکوشد و با آثار عتیقه گوناگونی که هر کدام را از یک گوشه دنیا گرد آورده بود و آنها را به در و دیوار اطاق نمایش می‌آویخت، شأن خود را به دیگران یادآوری کند. اغلب اشراف و بازرگانان مخارج تعزیه را تقبل می‌کردند و یا در وصیت‌نامه‌های خود درآمد قسمتی از املاکشان را برای مخارج تعزیه کنار می‌گذاشتند، یا ملکی برای ساختن تکیه و یا تکیه و یا تکیه ساخته خود را وقف می‌کردند. اما تکیه‌های موقت به همت مردم هر محله برپا می‌شد و با وسایل مختلف خانه مفروش و تزیین می‌شد و آماده نمایش می‌گشت و مخارج آن نیز بین اهالی تقسیم می‌گردید.

تأثر عمومی از فاجعه کربلا و داشتن یک وجه اشتراک (یعنی قهرمانان مشترک) در دهه اول محرم، نوعی همبستگی روحی بین همه طبقات به‌وجود می‌آورد، و گرچه اشراف غرفه‌های خاص و مجلل داشته‌اند ولی در تکیه و بین تماشاگران تعزیه تنها موردی بوده است که مسئله طبقات مطرح نبوده و زیردست و بالادست در کنار هم به تماشا می‌پرداختند. بجز نظایر این نمایش‌های رسمی که در تکیه‌ها اجرا می‌شد، تعزیه به گونه دیگری هم در میدان‌ها یا اطراف ده‌ها و شهرها اجرا می‌شد که «تعزیه دوره» نام داشت. در تعزیه دوره که براساس قواعد نمایش خانه‌ای اجرا نمی‌شد، چندین دسته شبیه‌گردان با فاصله‌های معین (به طوری که کار یک دسته مزاحم کار دسته دیگر نشود) هر کدام، خلاصه یک دستگاه یا مجلس تعزیه را که بیان‌کننده وقایع ده روز اول محرم بود، به ترتیب نمایش می‌دادند. تماشاگران در سراسر محوطه وسیعی جمع بودند. چون کار دسته اول تمام می‌شد، کمی بالاتر می‌رفت تا همان دستگاه را برای گروه دیگری از تماشاگران اجرا کند و دسته دوم جای او را می‌گرفت تا واقعه بعدی را بازی کند. بعد دوباره دسته اول باز بالاتر می‌رفت، دسته دوم جای دسته اول را می‌گرفت و دسته سوم جای دسته دوم. این حرکت زنجیروار ادامه داشت و در نتیجه یک دوره تعزیه به وسیله چندین دسته تعزیه‌خوان، به‌طور مسلسل ده واقعه

را در طول محوطه‌ای بزرگ و برای جمعیتی عظیم به نمایش درمی‌آورد. «تعزیه دوره» بی‌شک شکل تکمیل شده‌ی دسته‌هایی است که با حمل شبیه‌ها و نشانه‌های واقعه کربلا به همراهی یک نقل ماجرای دهه اول محرم را به‌طور متحرک از پیش چشم مردم می‌گذرانده‌اند.

گزینش لباس در تعزیه (یا تن‌پوش‌ها)

از دیدگاه فرهنگ مادی، گزینش لباس از لحاظ سمبولیزم رنگ، به منظور انطباق تمثیلی این لباس‌ها با جریانات و حوادث شبیه‌خوانی از دیگر موارد بسیار مهم در تعزیه گردانی بوده است. در واقع لباس در شبیه‌خوانی به قراردادهای ویژه‌ای بستگی دارد. با توجه به نقش هر شبیه‌خوان، لباس مخصوصی شامل چکمه و قبا و پیراهن و سربند و پره‌های رنگی در نظر گرفته می‌شود. مثلاً «حربن یزید ریاحی» (آن سردار برگشته از لشکر کفر) تا زمانی که گرفتار وسوسه و دغدغه است، لباس زرد برتن دارد و آنگاه که توبه خُر را می‌نگریم، بر کلاهخود این مرد آزاده، پره‌های سفید را نظاره می‌کنیم. شمر، ابلق سرخ به مغفرش نصب می‌کند و لباسی به رنگ قرمز می‌پوشد. شخصیت حضرت عباس (ع) نیز پره‌های بلند زیبایی به رنگ سبز بر کلاهخودش می‌زند. تمام این موارد قابل تأمل است و در واقع ظرافت هنر مقدس شبیه‌خوانی را نشان می‌دهد. تن‌پوش شخصیت سیدالشهدا (ع) شامل قبای راسته سفید، شالو عمامه سبز، عبای ابریشمی و شانه زری سبز یا سرخ است که به هنگام جنگ چکمه و شمشیر هم دارد و در مواقع عادی نعلین زرد به پا می‌کند. شبیه پیغمبران و سایر امامان را بیش و کم همین‌طور لباس می‌پوشانند. شبیه زن‌ها پیراهن سیاهی که تا پشت پا می‌رسد، بر تن می‌کند و پارچه سیاه دیگری بر سر می‌افکند. گشادی این روسری به قدری است که دست‌ها را هم تا سرانگشت‌ها می‌پوشاند. یک پارچه سیاه دیگری صورت را تا زیر چشم پنهان می‌دارد، به طوری که جز چشم‌ها و سرانگشتان تمام بدن به وسیله این سه پارچه پوشیده می‌شود. اگر در بعضی نمایش‌ها شبیه‌زن‌های مخالفان حضور داشته باشند، این لباس به همین کیفیت، منتها از پارچه سرخ است. لباس دختر بچه‌ها و پسر بچه‌ها پیراهن عربی بلند مشکی با سربند است و قرص صورت آنها پیدا است. امیرهای مخالفان را با عبای ترمه و عمامه شال کشمیری مجسم می‌کنند. جنگجویان طرفین، اعم از مخالف و موافق، همگی با زره و کلاهخود و ابلق هستند. منتها موافقان، قبای سفید و مخالفان قبای سرخ در زیر زره می‌پوشند. لباس ملائکه جبه ترمه و تاج بود و برای اینکه جنبه روحانی و نامرئی بودن خود را پارچه تور سفید یا آبی به صورت می‌افکند. لباس سرداران مخالف بیشتر در مایه‌های قهوه‌ای و سرخ است. به ویژه شمر که بیشتر با دامن قبای برکمر زده و با آستین‌های بالا زده نشان داده می‌شود وقتی که جبه‌اش را از خود دور می‌کند، از پر کلاهخود تا چکمه‌اش یکپارچه سرخ است. لباس شیطان بیشتر در مایه پوشش‌های سرخ

رنگ مسخره‌های دوره گرد است. دیو؛ شلیته یا لباسی رنگ به رنگ و خال‌خال دارد. به‌طور کلی، اشقیا را با جامهٔ سرخ و اولیا را با لباس سبز و سیاه و گاه سفید (کفن‌پوش) نشان می‌دهند. چنین لباس‌هایی با این رنگ‌ها، سالیان درازی است که مرسوم شده است و تماشاگر از روی آنها می‌تواند تاحدودی به طینت اشخاص بازی پی ببرد. با این همه، لباس‌ها کاملاً هم مستند نیستند و در آنها، هم شباهتی به پوشش‌های عادی و جنگی عهد صفوی و شمایل‌های این دوره را می‌توان تشخیص داد و هم بازمانده‌ای از تصوره‌های مردم عامی از لباس‌های شاهنامه را می‌توان یافت.

حوزه ضرب‌المثل‌ها و گفتگوی فرهنگ‌ها

زهرافدایی پور

فرهنگ، میراث هزاران سال تلاش فکری، هنری، صنعتی و ... است که هزاران سال تجربه تلخ و شیرین به همراه دارد. هر نسلی اندوخته‌های فرهنگی و تجارب زندگی خویش را با شیوه‌های خاص به نسل بعد منتقل می‌کند و نسل بعد نیز یافته‌های خود را به آن می‌افزاید و به نسل پس از خویش انتقال می‌دهد.

فرهنگ چگونه زندگی کردن را به افراد می‌آموزد، اندیشه‌ها و رفتارها را جهت می‌دهد، روابط میان افراد طبقات و اقشار مختلف جامعه را تنظیم می‌کند و حدود و ثغور آن را مشخص می‌کند. بخش بزرگی از این کلیت به فرهنگ عامه اختصاص دارد، این قسمت از فرهنگ، مجموعه‌ای است از آنچه که بشر طی قرون و اعصار متمادی از تجربیات و تفکرات خود به دست آورده و اینک به صورت پشتوانه‌ای گرانقدر در زندگی روزمره خود از آن استفاده می‌کند. یکی از مهمترین نقش‌هایی که می‌توان برای فرهنگ عامه برشمرد، ایجاد همبستگی‌های انسانی بین اقوام مختلف است. فرهنگ عامه از آنجا که بر نیازهای اصلی و واقعی بشر پایه‌گذاری شده است تا حد زیادی در میان قبایل و اقوام مختلف مشترک است. این فرهنگ طی قرون گذشته شکل گرفته و در برخورد با فرهنگ‌های مختلف به تبادل پرداخته و برخی عناصر را جذب و برخی را صادر کرده است. از این رو فرهنگ عامه هر قوم و ملتی مشترکاتی با فرهنگ عامه اقوام دیگر دارد و همین امر می‌تواند باعث ایجاد احساس همبستگی‌های بشری و روحیه مسالمت‌آمیز و صلح‌آمیز بین ملل شود.

فرهنگ عامه بالقوه قابلیت ایجاد همبستگی بین نژادهای مختلف بشر را دارد و شاید مهمترین محمل برای رفع دشمنی با بیگانگان و ایجاد دوستی‌های بین‌المللی و گفتگوهای بین فرهنگی شود.

می‌توان چنین اندیشید، همان‌طور که فرهنگ‌های رسمی ملل که براساس نهادها و مؤسسات رسمی و سیاسی بنا شده‌اند، آدمی را به تفاوت‌ها و اختلاف‌های موجود بین ملت‌ها رهنمون می‌کند، فرهنگ عامه قادر است ما را به کشف همبستگی‌ها و مشترکات بین ملل هدایت کند. به عبارت دقیق‌تر فرهنگ عامه بالقوه قابلیت ایجاد همبستگی بین نژادهای مختلف بشر را دارد و شاید مهمترین محمل برای رفع دشمنی با بیگانگان و ایجاد دوستی‌های بین‌المللی و گفتگوهای بین فرهنگی شود.

بنابراین یافتن اشتراکات فرهنگی بین اقوام و ملل مختلف یکی از راههای اساسی گفتمان‌های فرهنگی است. در این میان حوزه وسیع و تأثیرگذار ضرب‌المثل‌ها و اصطلاحات عامیانه یکی از

مجارى ارتباطى است كه مى توان از آن طريق به ايجاد همفكرى، همرنكى و مشابهت هاى فرهنگى
ميان دو ملت رسيد.

ضرب المثل ها در کنار عناصر ديگر ادبيات عامه از جمله كنايه ها، اصطلاحات، چيستان ها و...
بخشى از زبان گفتار را تشكيل مى دهند كه عميقاً ريشه در سنت هاى شفاهى مردم دارند.
صورت کوتاه ضرب المثل ها نتيجه انتقال شفاهى آنهاست. مردمان عادى يك جامعه وقتى
تجربيات و اندوخته هاى خود و گذشتگان را به صورت حقايقى پذيرفته شده و مسلم مى باند، آنها
را به صورت جملاتى کوتاه و موجز، در قالب نظم يا نثر بيان مى كنند تا هنگام استفاده از آن
مخاطب را در افكار عميق فروبرند و تأثيرى ماندنى در او ايجاد كنند؛ بنابراين حوزه ضرب المثل ها
در واقع عصاره خرد جمعى يك ملت است كه در گذر زمان صيقل يافته و سينه به سينه به دست
ما رسيده است.

اين مقاله مى كوشد تا با بررسى ضرب المثل ها در زبان هاى انگليسى و فارسى، به اشتراكات
موجود بين اين دو فرهنگ بپردازد.

آنچه در زير مى آيد ۲۵ مورد از ضرب المثل هاى رايج انگليسى است كه در ذيل هر كدام ترجمه
تحت اللفظى و سپس معادل فارسى آن آمده است.

1) All is not gold that glitters.

معناى تحت اللفظى: هر چيز كه مى درخشد، طلا نيست.
معادل فارسى: هر گردى گردو نيست.

2) All is well that ends well.

معناى تحت اللفظى: چيزى خوش است كه پايان خوش داشته باشد.
معادل هاى فارسى: - آن خوش است اى جان كه فرجامش خوش است.
- شاهنامه آخرش خوش است.

3) Be cruel to be kind.

معناى تحت اللفظى: بى رحم باش تا مهربان باشى.
معادل فارسى: جنگ اول به از صلح آخر است.

4) Beauty is only skin deep.

معناى تحت اللفظى: زيبايى در عمق جان (افراد) نهفته است.
معادل هاى فارسى: - سيرت زيبا بهتر از صورت زيباست.
- صورت زيباى ظاهر هيچ نيست.

6) A Watched kettle never boils.

معناى تحت اللفظى:

کتری ای که فقط نگاهش کنی، هیچ وقت به جوش نمی آید.
معادل فارسی: انتظار از مرگ سخت تر است.

7) Where there,s a will ther,s way.

معنای تحت اللفظی: اگه واقعاً قصد انجام کاری داشته باشی، قطعاً راهی برای آن خواهی یافت.
معادل های فارسی: - خواستن، توانستن است.
- عاقبت، جوینده یابنده بود.
- قدم در راه نهادی، رسیدی.

8)One swallow doesnot make a summer.

معنای تحت اللفظی: با یک پرستو تابستان نمی شود.
معادل فارسی: با یک گل بهار نمی شود.

9) Out of sight, out of mind.

معنای تحت اللفظی: خارج از دید، خارج از ذهن.
معادل فارسی: از دل برود، هر آنکه از دیده برفت.

10) To flog a dead horse.

معنای تحت اللفظی: شلاق زدن به اسب مرده.
معادل فارسی: آب در هاون کوبیدن.

11)A blind leading the blind.

معنای تحت اللفظی: کوری راهنمای کور دیگر می شود.
معادل فارسی: کوری عصاکش کور دگر است.

12) Money can buy everything, but happiness.

معنای تحت اللفظی: با پول همه چیز را می توان خرید، به جز شادی
معادل فارسی: پول خوشبختی نمی آورد.

13) No news is good news.

معنای تحت اللفظی: بی خبری خوش خبری است.
معادل فارسی: بی خبری، خوش خبری.

14) No smoke without fire.

معنای تحت اللفظی: دود نشانه آتش است. یا؛ هر دودی از یک آتش بلند می شود.
معادل فارسی: تا نباشد چیزکی، مردم نگویند چیزها.

15) Patience is virtues.

معنای تحت اللفظی: شکیبایی، فضیلت است.
معادل فارسی: گر صبر کنی زغوره حلواسازی.

16) They don,t heat it off

معنای تحت‌اللفظی: نمی‌توانند آتش را بخوابانند.

معادل فارسی: آبشون توی یک چوب نمی‌رود.

17) People who live in glass houses shouldn't throw stone.

معنای تحت‌اللفظی: کسی که در خانه شیشه‌ای زندگی می‌کند، نباید به دیگران سنگ پرتاب کند.

معادل‌های فارسی: - چاه مکن بهر کسی

- تو را که خانه نیین است، بازی نه این است.

- عیب‌جو، عیب خود را نمی‌بیند.

18) Still water runs deep.

معنای تحت‌اللفظی: قطره آب به عمق نفوذ می‌کند.

معادل‌های فارسی: فلفل نیین چه ریزه بشکن بین چه تیزه.

- از آن نترس که های‌وهو دارد، از آن بترس که سربه تو دارد.

19) Talk of devil and he appears.

معنای تحت‌اللفظی: شیطان به محض برده شدن نامش، ظاهر شد.

معادل فارسی: موی کسی را آتش زدن.

20) You can't teach an old dog new tricks.

معنای تحت‌اللفظی: نمی‌توان ترفندهای جدید به سگ‌های پیر آموخت.

معادل‌های فارسی: - نرود میخ آهنی در سنگ.

- پیر را تعلیم دادن مشکل است.

- پیر، برنا کجا شود به خضاب.

21) A jack of all trades and master of none.

معنای تحت‌اللفظی: کسی که همه کار می‌کند؛ اما در هیچ‌کاری مهارت ندارد.

معادل‌های فارسی: - هیچ‌کاره و همه‌کاری.

- پیش حکیم، منجم است، پیش منجم طبیب، پیش هر دو هیچکدام، پیش

هیچکدام، هر دو.

22) Let sleeping dogs lie.

معنای تحت‌اللفظی: بگذار سگ خوابیده آرام باشد.

معادل‌های فارسی: - با دم شیر بازی نکن.

- چوب در سوراخ زنبور مکن.

- گفتم این فتنه است خوابش برده به!

- سری که درد نمی‌کند دستمال نمی‌بندند.

23) Little pigs have long ears.

معنای تحت‌اللفظی: خوک‌های کوچک، گوش‌های بزرگ دارند.

معادل فارسی: دیوار موش داره.

24) Many hand light work.

معنای تحت‌اللفظی: دستهای زیاد، کار را سبک می‌کند.

معادل‌های فارسی: - یک دست صدا ندارد.

- کارها در جمع آسان می‌شود.

25) The early bird catches the worm.

معنای تحت‌اللفظی: پرنده‌ای که زودتر برمی‌خیزد، طعمه را خواهد خورد.

معادل فارسی: سحرخیز باش تا کامروا باشی.

گیاهان دارویی در طب سنتی دوان

عبدالنبی سلامی

پیشگفتار:

مردم کشور پهناور ما مطمئناً جزو اولین مردم سرزمین‌های باستان‌اند که از گیاهان دارویی به عنوان ماده‌ای حیات‌بخش استفاده شایانی کرده‌اند. در دوره‌های مختلف تمدن این مرز و بوم، چه پیش از اسلام و چه پس از آن، طبیبان و دانشمندان بزرگی همچون برزویه طبیب (حکیم دوره ساسانیان)، ابن سینا، محمد زکریای رازی، اسماعیل جرجانی، الاهوازی، ابوریحان بیرونی و دیگر دانشمندان دوره اسلامی ایران از جمله کسانی بوده‌اند که چون نگینی بر تارک تاریخ پزشکی جهان می‌درخشند. امروزه به دلایلی، عده‌ای سعی می‌کنند «طب قدیم» را مخدوش کرده و آن را باطل شمارند و گیاه درمانی را به عنوان دکان‌داری عده‌ای عطار ناآگاه مطرح می‌کنند و در کل آن را مردود می‌دانند. اینان از این پیشینه درخشان تاریخی غافلند که [گیاه درمانی] قرن‌ها، انسان را از بیماری‌های جسمی و روحی نجات داده و امروزه طب نوین بر پایه مستحکم آن بنا شده است؛ زیرا با استفاده از عصاره‌های گیاهی، داروی بسیاری از دردها را یافته، و جایگزین داروهای شیمیایی – که عوارض جانبی بعضی از آنها کم از درد اصلی نیست – کرده است. این نوشتار که به «گیاهان دارویی دوان» اختصاص دارد، از میان ده‌ها گیاه دارویی که در طب سنتی دوان به مصرف می‌رسد، تنها به توضیح و توصیف چند نوع گیاه که خاصیت درمانی آنها را سوی دانشمندان علم پزشکی نوین نیز تأیید و توصیه شده است، می‌پردازد.

دوان کجاست؟

دوان روستایی است در ۱۲ کیلومتری شمال کازرون، واقع در بن‌بست پیوسته کوه‌های زاگرس. این روستا روی طول جغرافیایی ۵۱ درجه و ۵۵ دقیقه و عرض جغرافیایی ۲۹ درجه و ۲۲/۵ دقیقه قرار گرفته و جزو حومه کازرون است. دوان باتوجه به آثاری که در آن جای مانده است و همچنین وجود گویش کهن مردم آن، جزو روستاهای آباد دوره‌های باستان است و امروزه با جمعیتی نه چندان زیاد، همچنان زنده و آبادان است.

مردم روستا از زمان‌های قدیم دردهای معمول خود را با استفاده از تجویز پزشکان محلی و عمدتاً از طریق دستوران علمای خود، درمان کرده، از گیاهان دارویی منطقه سود برده‌اند.

پوشش گیاهی طبیعت دوان.

منطقه کوهستانی دوان جزو اقلیم پیوسته کوه‌های زاگرس و عمدتاً تابع اقلیم گرم و خشک مدیترانه‌ای است. در این اقلیم نسبت به اقلیم جنوبی‌تر، تعداد روزهای خشک کم است و آب‌وهوایی دارد که سبب ایجاد جنگل‌هایی در مناطق کوهستانی شده است. در منطقه دوان دو جامعه گیاهی بلوط و بنه - بادام کوهی وجود دارد، که گاهی به‌طور خاص و گاهی مخلوطی از درختان و درختچه‌های مختلف، منطقه‌ای را پوشش می‌دهند. در جامعه بنه و در مناطق پست‌تر بادام می‌روید. علاوه بر این، گیاهان دیگری نیز به‌صورت پراکنده در دو جامعه بلوط و بنه می‌روید که می‌توان به *ciyal* (زالزالک)، *andzi* (انجیر وحشی) *arjan* (ارژن)، *xormur* (امرو)، *her* (گلابی وحشی)، *guserg, delam* (سرخ و لیک در گرگان)، و... اشاره کرد. علاوه بر درخت و درختچه‌ها، گیاهان علفی فراوانی نیز در دشت‌ها و کوهپایه‌های دوان می‌روید که تعداد خوراکی و تعدادی دارویی است و تعدادی نیز به مصرف خوراک دام می‌رسد. ۱ - گیاهان خوراکی: از میان این دسته از گیاهان، می‌توان به تعدادی از آنها (نمونه‌وار)

اشاره کرد: مثل *asso pes tirišuk irsuk .e bivinuk_dar .e benak_dar .kârda .lisak*

, soza .es:z .xandal .sirmuk .a lu:la . ravâsk .e pâzan_rîš .y kôg_sine و.....

۲ - گیاهان دارویی: این دسته که گیاهان بیشتری را در برمی‌گیرند، عبارتند از:

Arvek (برنجاسف)، *alpa* (ارپه به گویش شیرازی)، *esopenaj* (اسفناج)، *agep* (اگیر)، *angera* (گزنه سفید)، *angesu* (انجدان)، *angir* (انگور)، *šôe pe:n_omek* (آویشن شیرازی)، *šôe kerek_omek* (آویشن باریک)، *bavina, barehang* (بابونه)، *basom* (بادام کوهی)، *bedavord* (بادآورد)، *bari* (بلوط)، *banek* (بنه)، *bimâdarun* (بومادران)، *podom* (پونه)، *e-par siyâzašun* (پر سیاوشان)، *piyâ* (پیاز)، *todri* (قدومه)، *torvek* (ترب)، *tidek* (توت)، *jâšir* (گاوشه)، *jo* (جو)، *e gulu_tse:rek* (شکر تیغال) *xartevaki* (چرخه)، *xâkšir* (خاکشی)، *xatmi* (گل ختمی)، *xiyâr gorgu* (هندوانه ابوجهل)، *dere: ma* (درمنه)، *denek* (دِن به گویش شیرازی)، *duništ* (اسفند)، *râšuna* (رازیانه)، *ravâtorvak* (تاجریزی)، *reyhun* (ریحان)، *zerišk* (زرشک)، *zenyu* (زنیان/ نانخواه)، *zeytin* (زیتون)، *sarberendzâsk* (گونه‌ای بومادران)، *sâtarra* (شاهتره)، *šamli* (شنبلیله)، *šoves* (شبت/ شوید)، *šišving* (اخدر)، *kâšin* (کاسنی)، *feranjomešk* (کتیرا رگون)، *katira* (کرچک)، *konar* (درخت سدر)، *keverek* (کبر)، *gâzavu* (گاوزبان)، *gêhâk* (ناخنک)، *gešni* (گشنیز)، *e_gang an gondz/ zâzi gol* (انزروت)، *gandenâ* (تره)، *ganom* (گندم)،

marvarišk (مرو / مرورشک)، me:k (شیرین بیان)، manzarjuš (مرزنگوش)، môr (مرغ)،
nâr (انار)

۳- گیاهان علفی مورد استفاده دام:

Zangol, xârak poxta, jeverg, ba:man, alamuk, geytera, kama, gonomuk, kato و.....
علاوه بر این گیاهان که مصرف خوراکی یا دارویی دارند، تعدادی گیاه نیز وجود دارد که
تاکنون شناختی از موارد مؤثره آن به دست نیامده و از آنها هیچ گونه استفاده ای نمی شود. مثل:
e gala, širširuk, sagatâri, xârtevakî sag, Tiriz, prlankoš, bonga, ervuk, anger
e cišdarduk, kâlus, ...e gorua, gol, Condarak, gorgek, gol و Korgen, godek, mozek
شایان ذکر است، بعضی از این گیاهان برای سوخت به مصرف می رسد.

استفاده از گیاهان - اعم از گیاهانی که به عنوان خوراکی یا ماده ای حیات بخش برای درمان
بیماری ها گردآوری شده است - قرن ها سابقه دارد. شاید اولین بار که از گیاهان استفاده شده است،
زمانی باشد که انسان در دوره بیابان گردی دست به گردآوری خوراک زده است؛ شاید هم بتوان
استفاده از گیاهان دارویی را از زمانی دانست که انسان کشاورز مجبور بوده گیاهان را آزمایش کند
و برحسب سود و زیان آنها، گیاهانی که مفید یا بیشتر مفید بوده است، انتخاب کند و به کاربرد.
براین اساس شاید بتوان گفت استفاده از گیاهان طولانی ترین آزمایش؛ یعنی تاریخ است.
در عصر هومر (حماسه سرای یونان باستان- قرن ۸ و ۹ پیش از میلاد) کشور مصر به عنوان
منطقه ای که گیاهان دارویی و سنتی در آن وجود داشته مطرح است. در این کشور از روغن کرچک
به عنوان مسهل و از پوست انار برای دفع کرم استفاده می شده است.

در یکی از پاپیروس های مصر باستان، مربوط به قرن ۱۶-۱۷ پیش از میلاد که به پاپیروس «ابرز»
موسوم است، ۸۷۷ نسخه پزشکی وجود دارد.

در قرن هفتم پیش از میلاد در بابل نیز، پزشکی جایگاه والایی داشته و الواحی که از آن زمان باقی
مانده است، این نظر را تأیید می کند. در لوحه ای که به لوحه قسطنطنیه معروف است، راه درمان
نیش کژدم با دارو و افسون نشان داده شده است.

چینی ها نیز در سه هزار سال پیش از میلاد یک فارماکوپه (فهرست داروهای مفید) مفصل داشته اند
و در کتابی متعلق به مردم قدیم چین، شرح متجاوز از صد گیاه آمده است. یونانیان نیز جزو اولین
مردمانی هستند که از گیاهان دارویی استفاده کرده، از آنها برای مرهم زخم های زخمیان جنگی بهره
برده اند، و در بسیاری مواقع از روغن مالی و زخم بندی و خوراندن داروهای گیاهی سخن رفته
است.

در ایران پیش از اسلام تنها نام آشنای علم پزشکی، برزویه طبیب، پزشک دوره ساسانیان است که در کتاب‌های پزشکی از او نام برده‌اند. در ایران بعد از اسلام نیز نوابعی همچون ابوبکر محمدزکریای رازی، ابن سینا، جرجانی، اهوازی، الهروی و عقیلی خراسانی پا به عرصه جهان پزشکی گذاشته و باعث پیشرفت‌های شایانی شده‌اند. در دوران این دانشمندان به شمار گیاهان دارویی پیوسته افزوده شده و نمونه‌های جدید به دست آمده است. در کتاب دوم «قانون در طب» ابن سینا تعداد زیادی گیاه آمده و درباره هر یک توضیحات مفصلی داده شده است. یکی از بزرگترین کتابهایی که درباره گیاهان دارویی تدوین شده، کتاب «الابنیه عن الحقایق الادویه» نوشته موفق‌الدین ابومنصور علی الهروی (۴۴۷ ه.ق) است. ابن بیطار نیز که در قرن ۱۳ میلادی می‌زیسته، اختصصات متجاوز از ۱۴۰۰ گیاه که خود آنها را می‌شناخته، شرح داده است.

امروزه با وجود مخالفت‌های عده‌ای نسبت به اساس فلسفه طب قدیم، بسیاری از مواد مؤثره گیاهی به شکل خالص در طب نوین جای عمده‌ای دارند و در بسیاری از فارماکوپیه‌های معتبر جهان پذیرفته شده‌اند. بسیاری دیگر از گیاهان به عنوان مواد اولیه برای ستیز و ساخت داروها به کار می‌روند؛ به طوری که گفته می‌شود، یک سوم از کلیه فرآورده‌های دارویی که مصرف می‌شود، منشاء گیاهی دارند و اغلب پس از استخراج از گیاه در کارخانه‌ها و آزمایشگاه‌ها تغییر شکل می‌یابند. جدول زیر نمونه‌ای از این گیاهان را نشان می‌دهد.

گیاه	داروی استخراج شده	موارد مصرف درمانی
تریاک خشخاش	مرفین	مسکن درد
سورنجان	کلسی سین	نفرس
گل انگشتانه	دیپتیلین	بیماری‌های قلبی
افدرا	افدرین	آسم
بید	آسپرین	درد - تب
اپیکاکوانا	اپیکا	دیساتتری - آمیبی
روولفیا	رزپین	افزایش فشار خون
گنه گنه	کینین	مالاریا
مهر گیاه	آتروپین	زخم معده، گشادکردن مردمک چشم

از آنجا که گیاه‌شناسان بزرگ جهان در قرون متمادی گیاهان را رده‌بندی کرده و هر رده دارای گونه‌های متعدد است، پس شناختن گونه‌های مشابه مشکل می‌نماید و نیاز به شناخت کامل علم گیاه‌شناسی دارد. بنابراین هر گیاهی از هر رده دارای همان خواص گونه اصلی نیست به همین دلیل

باید از گیاهانی که توسط دستفروش‌ها و تازه دکان بازکرده‌های گیاهان دارویی، ارائه می‌شود، پرهیز گردد؛ زیرا از نظر طبی ارزشی ندارد.

طبق نظر گیاه‌شناسان گیاهان دارویی، مقدار مواد مؤثر هر گیاه و تأثیر آن بر بیماری‌ها به عوامل متعددی بستگی دارد که از جمله می‌توان به نکات زیر اشاره کرد.

۱- قدرت و پایداری گیاه

۲- زمان چیدن و گردآوری

۳- روش خشک کردن و نگهداری آن

ابوعلی سینا در این زمینه نکات قابل توجهی را یادآور شده است که توضیح آن ضروری می‌نماید. «۱- داوری مورد نظر باید خالی از حالات اکتسابی باشد. مثلاً گرما یا سرمای بیگانه و عرضی بر آن اثر نگذاشته باشد.»

۲- عوامل خارجی تغییراتی در گوهر آن ایجاد نکرده باشد.

۳- عوامل خارجی گوهری ناباب را با گوهر ویژه آن دارو نیامیخته باشد.

در صورتی که داروی مورد نظر از عوامل فوق تأثیر گرفته باشد، مزاجش با مزاج اصلی تفاوت می‌کند. چون آب که در اصل سرد است، اگر آن را گرم کنیم، تا گرم است گرمی‌رسان می‌باشد. یا فریون در اصل گرم است، اگر آن را سردگردانیم، تا سردی در آن باقی است، سردی‌رسان می‌شود.»^۴

اگر چه طبق بررسی‌های مختلف، تأثیر سوء مواد گیاهی نسبت به داروهای شیمیایی کمتر است، اما استفاده نابجا و بیش از مقدار توصیه شده توسط طبیبان حاذق، گاهی سبب بروز ناراحتی‌های غیرقابل پیش‌بینی می‌شود. مثلاً افسنتین اگر به مقدار بیش از حد توصیه شده مصرف شود، سبب سردرد، سرگیجه و ورم بافت‌های ملتحمه می‌شود.^۵

بنابراین جا دارد حدود کاربرد گیاهان دارویی را بشناسیم و از گیاهان همان توقعی را داشته

باشیم که می‌توانند برآورده کنند.

با این توضیحات به نکاتی چند درباره طب سنتی دوان می‌پردازیم و آن را با ذکر نمونه‌هایی در

سه موضوع بررسی می‌کنیم.

۱- گیاهان دارویی

۲- داروهای گیاهی

۳- طبابت عامیانه

بیش از ورود به بحث توصیه می‌شود برای اطلاع کامل از طب سنتی دوان، به کتاب «طب قدیم ایران، طب سنتی دوان» تألیف نگارنده که نشر کازرونیه در سال ۱۳۸۱ به چاپ رسانده است، مراجعه شود.

۱ - گیاهان دارویی:

همچنان که در صفحات بیش درباره گیاهان دارویی دوان آمد، در طبیعت روستا حدود ۵۸ گیاه دارویی می‌روید. این تعداد گیاهانی است که تاکنون مردم روستا، شناسایی کرده‌اند و طبیعتاً تعداد آنها در طبیعت و منطقه بیش از اینهاست. اما غیر از این گیاهان حدود ۷۰ گیاه دیگر در طب سنتی دوان کاربرد دارد که خارج از منطقه تهیه می‌کنند. تعدادی از این گیاهان عبارتند از: «استوخدوس، عناب، انگبار، بالنگو، بهمن پیچ، پسته، ترنجبین، تباشیر، چشمیزج، خسرودارو، فوفل، دارچین، زنجیل، زیره، سپستان، سنبل الطیب، سنا، صبر، شیرخشت، غرق، فولوس، قرص کمر، میخک و عقل.

حال برای نمونه چند گیاه از رویدنی‌های منطقه دوان که در طب نوین نیز بر مؤثر بودن آنها تأکید شده است، در زیر می‌آوریم.

از برگ و سرشاخه‌های آن به عنوان مسکن استفاده می‌شود و به عنوان ضد سم مواد مخدر و تشنجات و خیز و ورم اعضای بدن شناخته شده است.

- اُشْمِک پُن e pe:n-ôšomek

آویشن شیرازی

Zataria multiflora L.

در طب سنتی دوان باتوجه به سردی مزاج آویشن، آب جوشانده آن را که سرد شده باشد، برای رفع تشنگی زائو استفاده می‌کنند. همچنین داروی مؤثری برای رفع نفخ شکم، اسهال و دلپیچه و استفراغ است. در قدیم پودر برگ آن برای بند آمدن خون محل حجامت استفاده می‌شده است، امروزه از آن برای ضد عفونی کردن زخم‌ها استفاده می‌کنند. به دلیل مزاج سردش، داروی ضد گرمی است و بخار سودا را از تن خارج می‌کند.

آویشن در کتاب‌های قدیم و جدید طبی، به کرات آمده و درباره خاصیت‌های متنوع آن، مطالب مفیدی ارائه شده است.

جین کالین در کتاب «اثر گیاهان و ادویه بر تندرستی و زیبایی» آورده است:

«از برگ و سرشاخه‌های آن به عنوان مسکن استفاده می‌شود و به عنوان ضد سم مواد مخدر و تشنجات و خیز و ورم اعضای بدن شناخته شده است. برگ و گل آن برای پاشویه گرم در موارد

ضرب خوردگی دست و پا به کار می‌رود. دردهای رماتیسمی مفاصل را با قراردادن کیسه محتوی برگ‌های خشک آویشن که در آب گرم خیسانده شده باشد، می‌توان تاحدی ساکت نمود.^۶

خوردن آن در مداوای ورم سخت داخلی مفید است کشیدگی مفاصل را سستی می‌دهد و همه اندامان عصبی را تقویت می‌کند.

مواد مؤثر آویشن:

ژان ولاگ نوشته است: «سرشاخه‌های آن حاوی یک اسانس روغنی مشتمل بر تیمول، کارواکرول است. همچنین دارای تانن، مواد تلخ و ساپونین‌هاست.^۷

بابونه – (باوینَه bavin)

Matricaria chamomilla. بابونه در طب سنتی دوان دارای مزاج گرم است، از این روی معرق و مُدر است. از دم کرده آن برای قطع تب معمولی ناشی از سرماخوردگی استفاده می‌شود. با خوردن یک لیوان مایع بابونه، بیمار عرق می‌کند و تبش پایین می‌آید. اگر با نعنای دم کنند، برای رفع معده درد مفید است. همچنین برای رفع درد مفاصل و رماتیسم مؤثر است. در مخلوط‌های مختلف و به منظور رفع باد کمر، گرمی و بخار سودا استفاده می‌شود. در مخلوط شافِ مَراره e_šâf marâra برای گازوو gâzavu رفع غَر yar (کدورت چشم) مفید است.

ابن سینا و ابوریحان بیرونی نیز مزاج آن را گرم و خشک دانسته‌اند. ابن سینا درباره تأثیر این گیاه بر بیماری‌ها نوشته است: ورم‌های گرم را فرو می‌نشانند. خوردن آن در مداوای ورم سخت داخلی مفید است. کشیدگی مفاصل را سستی می‌دهد و همه اندامان عصبی را تقویت می‌کند. برای رفع خستگی از هر داروی دیگری سودمندتر است. ضماد آن جوش ترکیده چشم (غرب) را شفا می‌دهد. یرقان را از بین می‌برد و در تب‌های هر روزه اگر روغن بابونه را برتن بمالند. تب پایین می‌آید و در تب‌های کهنه، آن را در اواخر تب می‌خورند، مفید است.^۸

دکتر علی زرگری درباره بابونه نوشته است: «مدر، معرق، مقوی معده، بادشکن، اشتهاآور، هضم کننده غذا، صفراور، قاعده‌آور و التیام دهنده است. اثر ضد عفونی ضعیف، ولی قاطع دارد.»^۹

مواد مؤثر بابونه:

کاپیتول‌های این گیاه (که تنها عضو دارویی آن است) دارای اسانسی است که به رنگ آبی تیره است و این رنگ به خاطر وجود ماده‌ای است به نام آزونی Azolene که دارای نوعی الکل به نام کامومیلول camomillol، اترهای کاپریلیک، فونی لیک و مواد تلخ دیگر است.^{۱۰}

گل گاوزبان (گازوو) (gâzavu)

Anchusa italica

این گیاه، گونه‌ای از گاو زبان است که به وفور در زمین‌های زراعی جلگه کازرون و دوان می‌روید. مزاج آن گرم است و خواص درمانی بسیار مفیدی دارد. دم کرده برگ و گل آن بهترین دارویی است که برای رفع تشنج و ناراحتی‌های عصبی به کار می‌رود به دلیل مزاج گرمی که دارد، داروی «سردی» است و هر نوع بیماری که از سردی عارض شده باشد، مداوا می‌کند. همچنین مسکن بسیار خوبی برای ترس و وحشت است. در مخلوط‌های زیادی، از داروهای ترکیبی دوان از جمله چارعرق *câr araq* و شاف مراره - *marârašâfe* و... استفاده می‌شود.

ابن سینا درباره گاوزبان نوشته است: «از این گیاه برای فرونشاندن التهابات درون دهان استفاده می‌شود. علاج بیماری ترس (توحش) و تپش قلب است. گاوزبان در علاج سرفه مفید است.»^{۱۱} در کتاب گیاهان دارویی نیز آمده است: «مصرف آن در کلیه مواردی که احتیاج به تقویت اعمال کلیه، برونش‌ها و پوست باشد، مانند زکام، سرفه، برنشیت و نزله، ذات‌الریه، بی‌اختیاری دفع ادرار، سواد، جنازیر و مانند آنها توصیه شده است.»^{۱۲} در کتاب گیاهان دارویی نیز آمده است: «مصرف آن در کلیه مواردی که احتیاج به تقویت اعمال کلیه، برونش‌ها و پوست باشد، مانند زکام، سرفه، برنشیت و نزله، ذات‌الریه، بی‌اختیاری دفع ادرار، سودا، خنازیر و مانند آنها توصیه شده است.»^{۱۲}

دم کرده برگ و گل آن بهترین دارویی است که برای رفع تشنج و ناراحتی‌های عصبی به کار می‌رود.

مواد مؤثر گاوزبان:

چنان که در کتاب گیاهان دارویی آمده است، این گیاه دارای مواد مؤثر بسیار از جمله نترات پتاسیم، منگنز، منیزیوم، اسید فسفریک و مقدار کمی اسانس و مالات کلسیم است.^{۱۳}

مک me:k -

شیرین بیان

Glycyrrhiza glabra

در طب سنتی دوان، ریشه شیرین بیان برای رفع ناراحتی‌های ریه، نای و درد گلو و نرمی سینه و همچنین رفع ناراحتی‌های معده به کار می‌رود. همچنین از آن در مخلوط چارتخمک *cârtoxmak* و نیگوداغک *bangu dâvek*، برای رفع سرماخوردگی و رفع سرفه‌های خشک استفاده می‌شود. این گیاه علاوه بر مصارف داخلی، در شکسته‌بندی نیز کاربرد دارد. به این ترتیب که آن را در آب می‌جوشانند تا مایعی کشدار به دست آید، این مایع را روی تکه انبانی پهن می‌کنند. آن را روی محل شکستگی قرار می‌دهند. تا وقتی این ماده به پوست چسبیده باشد و از پوست جدا نشود، درد همچنان باقی است اما به محض رفع درد انبان نیز از پوست جدا می‌شود. برای خشک شدن چرک زخمی آب کشیده نیز مفید است. آن را می‌کوبند و پودر آن را بر زخم می‌پاشند و آن را به اصطلاح خشک‌بند می‌کنند.

ژان دلاگ درباره‌ی خواص درمانی آن نوشته است: «شیرین بیان دارای خواص خلط آور، مُلینِ ضعیف و آرام‌بخش است. از این گیاه علیه اولسره‌های (زخم‌های) معده و روده استفاده می‌شود. عصاره‌ی آن به صورت تبخیر، تصفیه و تغلیظ شده و به وفور در فارماکولوژی به خاطر طعم و قدرت انعطاف‌پذیری آن در قرص‌ها به کار می‌رود.»^{۱۴}

ریشه شیرین بیان محتوی گلوکزیدهای گروه فلاون‌ها، ساپونین‌ها، اسانس روغنی تانن‌ها و آنزیم‌هاست.^{۱۵}

۲- داروهای گیاهی:

از ترکیب انواع گیاهان دارویی که در طب سنتی دوان به کار می‌رود، تعدادی داروی ترکیبی ساخته می‌شود که هریک در مورد خاصی به مصرف می‌رسد. تعدادی از این داروها دارای نام مشخص است و تعدادی دیگر نام خاصی ندارند.

داروهایی که نام مشخص دارند، عبارتند از:

بنگوداغک *bangu dâvek*، بوبووک *bubuvek*، پکمه *pakma*، جوشنده *jušenda*، چارتخمک *cârtoxmak*، چار ریشه *câr riša*، چار عرق *câr araq*، چار گلک *câr golak*، چل گیا *cel giyâ*، خرده (باذری) *xârda/ bâsari*، خوفل دارچین *xufal darcin*، پُته *y po:ta _davo*، دَوُی زیمون *y zeymun_davo*، شاف *âšf* شافِ مراره *âšf _e marâra*، گداخته *godâxta*، مَجین *ma:jin* و...

غیر از داروهای مزبور تعدادی داروی ترکیبی نیز وجود دارند که نام ندارند و در رفع بیماری‌های زیر به کار می‌روند.

سوخستگی، کوفتگی بدن زائو، ترس و لرزه دُمَل، درد قاعدگی، یبوست، تراخُم، نفح شکم، کچلی، بادماش و...

برای نمونه به سه مورد از داروهای «با نام» اشاره می‌کنیم.

- پَکمه pakma

این دارو از ترکیب گیاهان زیر تشکیل شده است.

برگ آویشن، سرشاخه گلدار alpa، اروک arvek، (برنجاسف)، سربرنجاسک sarberendzask (گونه‌ای بومادران) درمنه تُرکی، اسپند، زینان (نانخواه)، بومادران، پوست نارنج، صمغ انغوره، کُندر، هلیله و نبات.

همه مواد را به نسبت لازم مخلوط می‌کنند و کاملاً می‌کوبند تا پودر شود. این دارو برای رفع بیماری‌های گوارشی بسیار مفید است. هرشب یک قاشق چایخوری در دهان می‌ریزند و با آب فرو می‌دهند. پکمه برای رفع دل پیچه، بادسرخ، هیضه، ترش کردن معده، اسهال و استفراغ بسیار مفید و مؤثر است.

- چارْتُخمک cār toxmak

مواد مؤثر این دارو عبارتند از: دانه انجره، دانهٔ بارهنگ، بالنگو، نیگو (اسفرزه)، به دانه، تُخم گُش (دانه‌کتان) ریشهٔ شیرین بیان، شکرک šakrek (شکر تیغال) و عناب.

دم کردهٔ این مخلوط برای رفع سرماخوردگی و سرفه‌های خشک و کهنه به مصرف می‌رسد. مقداری از مخلوط را به اندازه یک قاشق غذاخوری در ظرفی می‌ریزند و آن را کمی حرارت می‌دهند تا بو بخورد. سپس یک لیوان آب به آن اضافه می‌کنند. بعد از کمی جوشیدن، مایعی لعابدار به دست می‌آید. معمولاً این مایع را آخر شب می‌نوشند، دم کردهٔ دیگری به نام نیگو دانمک bangu dāyek نیز تهیه می‌کنند که ترکیب آن نزدیک به چار تخمک است و صبح هنگام ناشتا به بیمار می‌خورانند.

چون همهٔ دانه‌های مصرف شده در این دارو دارای لعابند، سینه و گلو را نرم و سرفه را رفع می‌کند.

- خَرَدَه xarda

به این دارو باذری هم می‌گویند. داروی مفیدی برای رفع ناراحتی‌های گوارشی نوزاد است در واقع این دارو اولین دارویی است که به نوزاد می‌خورانند.

خرده ترکیبی از قطعه‌های اِگِر ager (بهمن پچ) e pe:c_ba:man دانهٔ انجدان، دانه زینان (نانخواه)، میوهٔ تاجریزی، پیاز گل‌کن e gan_gol و بارهنگ و شکر است. مواد گردآمده را در هاون می‌کوبند تا کاملاً پودر شود. برای استفاده، مقداری از آن را در شیرمادر می‌ریزند و به نوزاد

می‌خورانند. این دارو در چند نوبت قادر است دردهای ناشی از ناسازگاری خوراک با معده کودک را تسکین دهد و از ناآرامی وی هنگام خواب بکاهد.

۳- طبابت عامیانه:

بیماری‌های شناخته‌شده در میان مردم دوان متعدد است. در میان مردم دوان برای مداوای بیماری‌ها «علاج به ضد» می‌کنند. به این ترتیب که ابتدا تشخیص می‌دهند بیماری از چه عارض شده و علت آن از نظر مزاجی چیست، وقتی به مزاج بیماری پی بردند، دارویی که تجویز می‌شود، باید دارای مزاج مخالف باشد مثلاً اگر بیماری شخص از سردی باشد، دارویی؛ مزاج گرم به وی می‌دهند و بالعکس.

بیماری‌های معمول شناخته شده و مردم دوان عبارتند از:

عقب‌گزیدگی، اوله ôla (آبله) bad (رماتیسم)، بادسرخ e sorx -bâd، بیماری‌های رَحِمی، سقط جنین، بریدگی پوست، بوسیل bôsil (بواسیر) تریشه teriša (ترش کردن معده)، توتینگو tôtingu (حصبه)، توگتو tōgotu (تب طولانی)، ختنه xatna خین دماغ xin domâq (رعاف) دندان درد، اسهال، دلوک doluk (زگیل)، دیشک، زالی zâli (زالو) زخم چرکین، زخم سودایی، ضرب دیدگی بدن، سوختگی، سردی، سرماخوردگی سودا، سهیر sehir (مخملک)، سورو suru (سرخک)، سیه کُک siya:kok (سیاه سرفه) قلب درد، کرم (انگل) کورک kurak (دُمَل)، گرمی، گری گاری (کچلی)، گُری درد gori dard (گلو درد)، گوش درد، گیرودو e rudu -gir (یبوست) مارگزیدگی مُخِک moxek (میخچه)، حجومه haguma (حجامت)، هیضه heyza (فساد معده) و... در این قسمت نیز فقط به چند مورد از بیماری‌ها اشاره می‌شود.

- اوله ôla

آبله

قبلاً که واکسن آبله به صورت امروزی آن به روستا راه نیافته بود، مردم دوان برای جلوگیری از آبله رایج، تدبیری می‌اندیشیدند. به این صورت که وقتی آبله شیوع می‌یافت، کسانی که کودک داشتند به خانواده کودک مبتلا به آبله مراجعه می‌کردند و از آنها می‌خواستند پنبه‌ای را به آب اولین تاول کودکشان آغشته کنند و به آنها بدهند. سپس پنبه را روی بازوی کودکشان که به نوک سوزن خون آورده بودند، می‌گذاشتند و با دستمال تمیزی آن را می‌بستند. و به این شیوه کودک خود را واکسینه می‌کردند.

- دیشک dišk

تراخم

تراخم یکی از بیماری‌های واگیردار و بسیار رایج روستا بود که مردم برای مقابله با آن و از بین بردن آن، داروهای مختلفی را یافته‌اند.

برای مداوای تراخم ابتدا مغز میوه گیاهی به نام گل دیشک e_gol dišk را می‌کوبیدند و با نبات کوبیده شده مخلوط می‌کردند و با احتیاط مقدار کمی از آن را به زیر پلک چشم می‌ریختند. در صورتی که بیماری حاد نشده بود، دانه‌های تراخم می‌ترکید و از چشم، خون و چرک خارج می‌شد و چشم التیام می‌یافت. در صورتی که تراخم با این دارو از بین نمی‌رفت، داروی مؤثری را به نام دَوُی پُتَهَ davopy po:ta که آن نیز مخلوطی از تخم ریحان، چوزردک cuzardek، زهره گاو (ماده کیسه صفراى ماده گاو)، گُبح gobdz (صمغ گیاه انزروت)، نبات، تخم شربتی و نسپر (گیاه مخصوص بادچشم) گرد می‌آوردند و آن را مخلوط می‌کردند. و هر بار مقدار کمی از آن را زیر پلک می‌ریختند. اگر تراخم با این دارو نیز از بین نمی‌رفت، هلیله زرد را می‌ساییدند و با کمی آب و به وسیله پنبه‌ای که در سه چوب کبریت تعبیه کرده بودند، به زیر پلک می‌کشیدند. در اثر مالش و تأثیر هلیله، جوش‌های چرکینی می‌ترکید و چشم التیام می‌یافت.

- مارزدگی mârzadegi

مارگزیدگی

در دوان برای تشخیص این که شخص از مارگزیدگی است یا جانور دیگر، بالافاصله شخصی که قبلاً او را مارگزیده، بربالین مارگزیده می‌آوردند، در صورتی که حال وی به هم می‌خورد و به حالت استفراغ دچار می‌شد، می‌فهمیدند که شخص بیمار را نیز مار گزیده است. زیرا معتقد بودند بوی زهر، حال شخص حاضر را به هم می‌زند.

در این صورت فوراً محل بالای زخم را با بند یا کش می‌بستند تا خون آلوده به زهر به دیگر نقاط بدن سرایت نکند و آن را تیغ می‌زدند و با فشار، خون و زهر را از محل تیغ زده خارج می‌کردند و بعد از اطمینان از این که زهر کاملاً خارج شده، زهره خشک شده روباه را (که معمولاً برای چنین مواقعی از قبل نگهداری کرده بودند) در کمی آب خیس می‌کردند و روی موضع می‌مالیدند. این ماده ضمن ختنی کردن اثر زهر، زخم را نیز التیام می‌داد.

پی‌گفتار:

چگونگی تشخیص و مداوای بیماری‌هایی که تا امروز در میان مردم دوان و دیگر مناطق وجود دارد، با توجه به تشابهاتی که در نحوه تجویز دارو و مداوای (علاج به ضد) بیماری‌ها و همچنین

مزاج داروها با نظرات طبیبان قدیم ایران، می‌توان گفت دو احتمال وجود دارد که این تشابهات تا امروز در طب سنتی دوان باقی مانده است.

۱- به احتمال، علما و مشاهیر دوان با مطالعه کتاب‌های طبی قدیم ایران، برای بیماران داروهای دستور داده شده را تجویز می‌کرده‌اند و به مرور این علم را به عوام منتقل کرده و طی مدت طولانی جزو علوم عامه شده است.

۲- احتمال دارد مردم دوان از گذشته‌های دور، حتی قبل از اسلام و در طی تاریخ اجتماعی خود و به تبع نیاز، از طبیعت استفاده کرده و از گیاهان موجود در محیط طبیعی خویش سود برده‌اند و به مرور به شناخت کافی در مورد تأثیر گیاهان بر بدن و مداوای بیماریهای خویش رسیده باشند.

در پایان باید یادآور شد که گرچه طب سنتی (گیاه درمانی) در نقاط مختلف ایران قادر نیست بیماری‌های گوناگون امروزی را مداوا کند، اما تا زمانی که طب نوین در گستره ایران پهناور نتواند به نیازهای مردم، آن گونه که می‌یابد، پاسخ دهد، اظهار نظر در رد طب سنتی زیان‌آور و مخرب است. و مردم را در درمان دردهای خود سردرگم خواهد پس جا دارد که مسئله غامض طب و طبابت را ساده نینگاریم و غیر مسئولانه بدون جایگزینی طرحی نو و همه جانبه به ذخایر فرهنگی مان پشت پا نزنیم و یا تحقیق و پژوهش دلسوزانه از میان هر آنچه که هست، مسائل مثبت را بیابیم و با روش‌های علمی آن را در جهت منافع ملی به خدمت گیریم. ان‌شاء...

منابع:

۱. جایگزین‌های طب نوین راهها و روش‌ها، محمدرضا توکلی صابری، نشریه دارو و درمان، سال اول شماره ۷، شهریور ۱۳۶۳، صفحه: ۸
۲. گیاهان دارویی، دکتر علی زرگری، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، ص ۴۳۳
۳. جایگزین‌های طب نوین، پیشین، صفحه ۸
۴. قانون در طب، ابوعلی سینا، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، انتشارات سروش، تهران، کتاب دوم ۱۳۶۲، صفحه ۱۷
۵. جایگزین‌های طب نوین - پیشین
۶. اثر گیاهان و ادویه بر تندرستی و زیبایی، جین کالین، ترجمه سیاوش آگاه، نشر سمن تهران ۱۳۷۶، ص ۷۷
۷. گیاهان دارویی، روش‌های کشت، برداشت و... ژان و لاگ و استودولا زیری، ترجمه ساعد زمان، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۷۶، ص ۳۲۱
۸. قانون در طب ابوعلی سینا، پیشین، صفحه ۸۴
۹. گیاهان دارویی، دکتر علی زرگری، پیشین، ص ۲۲۸
۱۰. همان
۱۱. قانون در طب ابوعلی سینا، پیشین، ص ۲۰۲
۱۲. گیاهان دارویی؛ دکتر علی زرگری، پیشین، ص ۴۲۸
۱۳. همان
۱۴. گیاهان دارویی، روش‌های کشت، برداشت...، پیشین، ص ۱۹۹
۱۵. همان

بازتاب محرم در سفرنامه‌های اروپاییان

مصطفی خلعت‌بری لیماکی*

مقدمه

سفرنامه‌ها یکی از منابع مهمی است که در شناخت بهتر فرهنگ مردم ایران نقش بسزایی دارد. بزرگترین مزایا و محاسن سفرنامه‌ها را می‌توانیم به خاطر شمولیت آنها بر مطالب گوناگون، مختلف و مسایلی که در دیگر کتاب‌ها و منابع نیامده است، بدانیم.

مواردی را که در سفرنامه‌ها از فولکلور ایران می‌یابیم، اغلب در هیچ یک از منابع دیگر نمی‌توانیم ببینیم. البته باید توجه داشت که پذیرفتن مطالب یاد شده همواره باید با احتیاط و مقایسه با منابع دیگر صورت گیرد، زیرا بسیاری از آن مطالب، شنیده‌هایی است که سیاح از افراد دیگر نقل می‌کند که نمی‌توان به آن اعتماد کامل کرد. بنابر روش و سنت تاریخ‌نگاری در ایران که خود پیشینه درازی دارد، تنها شرح و توصیف جنگ‌ها و فتوحات نظامی سلاطین، موضوع نگارش مورخ قرار گرفته و مسایلی چون کیفیت زندگی عامه، آداب و رسوم، اخلاقیات و سایر مظاهر فرهنگ مردم از نظر دور بوده است. اما سیاحان و ماجراجویان به حکم بیگانه بودن و نداشتن جایگاهی در میراث فرهنگی و ملی این سرزمین و به علت دوربودن از خشم و غضب سلاطین، در شرح و توصیف احوال و خصوصیات جامعه و مردم، آزاد و رها بوده و گاه مورد مهر و محبت و التفات ملوکانه نیز قرار می‌گرفتند. از این دیدگاه امروزه با ترجمه آثار آنان، اطلاعات وسیعی در دسترس پژوهندگان فرهنگ مردم ایران قرار دارد. البته در آثار سفرنامه‌نویسان اشتباهات و لغزش‌هایی نیز وجود دارد که ناشی از اطلاعات ناکافی، اقامت کوتاه در ایران، آشنا نبودن با زبان فارسی و پیشداوری‌های آنان است.

به هر حال در مقاله حاضر باورها و اعتقادات مردم ایران درباره مراسم ماه محرم و سنت‌های مربوط به آن از لابلای سفرنامه‌ها استخراج و مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است.

محرم و عاشورا در سفرنامه‌ها

سفرنامه‌نویسان اروپایی مراسم عزاداری ماه محرم را بیش از سایر مراسم و آداب و رسوم مردم ایران در سفرنامه‌های خود توصیف کرده‌اند. بدیهی است شرح و بحث تمام مراسم محرم از سفرنامه‌ها مقدور نیست، زیرا برخی نویسندگان از قبیل تونو، تاورینه، لوبرن و غیره در این باره جزئیات مفصلی را در سیاحت‌نامه‌های خود آورده‌اند و اغلب شرح واحدی از واقعه در چند

سفرنامه تکرار شده است، بنابراین به ترتیب تاریخی مطالبی از سفرنامه‌های مختلف راجع به محرم و عاشورا و چگونگی برگزاری آن، جمع‌آوری و مورد بررسی قرار گرفته است.

سفرنامه نویسانی که در سه دوره صفویه، زندیه و قاجاریه به ایران آمده‌اند، در شرح مشاهدات خود از مراسم عزاداری، کم و بیش به برخی نکات مشترک اشاره کرده‌اند. نکته‌ای که در همه سفرنامه‌ها دیده می‌شود، توجه خاص حاکمان صفوی و به ویژه قاجاری به برگزاری این مراسم است. براساس اظهارات این سفرنامه‌نویسان، توجه شاهان صفوی و قاجاری موجب شد که به تدریج بر تعداد بناها و تکایایی که مکان‌های برگزاری این مراسم بودند، افزوده گردد و اقبال عموم به این مراسم بیشتر شود.

نخستین گزارش قابل اعتنا درباره تشیع صفوی و آیین برگزاری ماه محرم را یکی از اهالی و نیز که خانواده‌اش مقیم قبرس بود، به نام میشل مامبر که در زمان شاه طهماسب صفوی به مأموریت ایران فرستاده شده بود، تهیه کرد. آنچه او در برخوردهای شرعی بین خلیفه‌ها و قزلباش‌ها مشاهده کرده در درجه اول اهمیت قرار دارد. چیزی که هست قزلباش و جنبش‌های غیرقانونی مربوط به آن ظاهراً به نیت دوازده امام مراسم محرم را در دوازده روز می‌گرفتند. در مشاهدات مامبر در تبریز از جنبه‌های نمایشی خشونت و خودزنی و درگیری‌های خونین بین عزاداران خبری نیست. غیر از درگیری دسته‌ها در قزوین، تا اوایل قرن هفدهم جز مشاهدات جهانگردان، ذکر روشنی از مراسم شیعیان در دست نیست. شاه عباس علی‌رغم دستاوردهایش در جهت تقویت اقتدار حکومت شیعی صفویه، موضع‌گیری مذهبی مشخص نداشت. او آن‌چنان مدارایی نسبت به مذاهب غیراسلامی داشت که برخی از مبلغان کاتولیک وانمود می‌کردند که او می‌خواسته مسیحی شود.

سفرنامه نویسان اروپایی عزاداری ماه محرم را بیش از سایر مراسم‌ها و آداب و رسوم مردم ایران در سفرنامه‌های خود توصیف کرده‌اند

از طرفی شاه‌عباس در جستجوی ارتباط مستقیم با موضوع‌های ایرانی با اعمالی مثل رفتن به زیارت حرم امام‌رضا (ع) با پای پیاده، نسبت به مذهب عامه اظهار علاقه می‌کرد. اما ویژگی‌های عمده در تصور او از قدرت، فرمانروایی و حق سلطنت را می‌توان در سیاست‌های او در مورد مراسم عزاداری شیعیان دید. تحت حمایت او عزاداری‌های ماه محرم که تا آن زمان به وضوح محدود به جنبه‌های خالصانه و عامیانه بود به مراسم بزرگ کشوری و مذهبی تبدیل شد. همین مطلب در مورد بزرگداشت شهادت امام علی (ع) در ۲۱ رمضان نیز صدق می‌کند. هرچند مورد اخیر طول و تفصیل کمتری داشت، با این حال چنان شباهتی با مراسم ماه محرم پیدا کرد که گاهی سیاحان آنها را باهم اشتباه می‌گرفتند. از دید یک ناظر خارجی مراسم ماه محرم و عزاداری‌های دیگر یکپاز ویژگی‌های اهل تشیع شناخته می‌شدند.

در دوره صفوی اغلب شهرهای ایران بین گروه‌های رقیب حیدری و نعمتی تقسیم شده بود. از آنجا که این اسامی برای اروپاییان ناشناخته بود، درباره منشأ آنها تعبیر و تفسیرهای نادرستی شده است. نعمتی‌ها نام خود را از شیخ نعمت‌الله ولی کرمانی، صوفی بنیانگذار حلقه درویشان نعمت‌اللهی (متوفی ۱۴۳ هجری/ ۸۴۳ م) گرفته‌اند و حیدری‌ها هم نام خود را از صوفی قطب‌الدین حیدرتونی ملقب به زوایی (متوفی به سال ۱۲۱ هجری/ ۶۱۸ م) گرفته بودند. پس از مرگ شیخ حیدر شهر زوا را تربت حیدریه نامیدند. شمار این حیدری‌ها به دلیل زهد و گوشه‌گیری‌هایشان کاهش یافت. بسیاری از منابع فارسی این حیدرزوایی را با شخصی حیدری در دوره صفویه به نام قطب‌الدین سلطان‌میرحیدرتونی (متوفی ۸۳۰ هجری/ ۱۴۲۷ م) از اعضاء فرقه قلندریه که در تبریز می‌زیست و در آنجا پیروانی داشت، عوضی گرفته‌اند. برخی از نویسندگان هم (از جمله اعتمادالسلطنه نویسنده عصر قاجار به دلیل پیروی از شادروان یا فسایی در فارسنامه)، به اشتباه فکر کردند که پیروان سلطان حیدر صفوی را حیدری می‌نامند.

هرچند این فرقه‌گرایی در زمان‌های مختلف در پایتخت‌های متوالی صفویان (تبریز، قزوین، اصفهان) دیده می‌شد، قطبی‌شدن خصومت‌های دیرینه تحت لوای حیدری و نعمتی در قرن شانزدهم میلادی/ دهم هجری، کمتر ثبت شده است. تنها گزارش قابل توجه در این مورد را یک سفرنامه‌نویس از نویسندگان شش‌گانه سفرنامه و نیزیان، به نام وینچنتو دالساندری جهانگرد ونیزی که در دوره شاه طهماسب از تبریز و قزوین دیدن کرده، فراهم آورده است. طبق گزارش او ۹ محله شهر قزوین بین دو جناح به نسبت پنج و چهار تقسیم شده بود، آنها سی سال باهم دعوا داشتند و نه شاه و نه کس دیگر نتوانسته بود جلوی آنها را بگیرد. جهانگرد دیگر عصر صفوی، کروسینسکی، اصل تفرقه حیدری و نعمتی را به سیاست «تفرقه بینداز و حکومت کن» شاه عباس نسبت می‌دهد. (این تاحدودی درست به نظر می‌رسد. این اصل در دوره قاجاریه به ویژه توسط فتحعلی‌شاه در

سطح وسیعی به کار گرفته شد)، او می‌گوید که شاه عباس در همه شهرها گروه‌های ساختگی متخاصم موسوم به پلنگ و فلنگ درست کرد. به طرف‌های درگیر اجازه داده بودند که در طول برگزاری مراسم ماه محرم فقط با چوب و سنگ باهم درگیر شوند. به گزارش سفرنامه‌نویسان هنگامی که این کشمکش جناحی جنبه‌های عقیدتی خودش را از دست داد، وارد تعصبات عامه شد. این درگیری‌ها در مراسم ماه محرم به اوج خود می‌رسد. اگر چه نمی‌توان ثابت کرد که همه عزاداران محرم به یکی از این دو گروه وابسته بودند، اما بر طبق نوشته بسیاری از سفرنامه‌ها، دعوی خشونت‌آمیز بین دسته‌های مخالف به این منظور صورت می‌گرفت که به نحو احسن واقعه عاشورا را تداعی کند. براساس یک باور به شدت رایج در آن زمان هرکس در این عزاداری‌ها بمیرد. مستقیماً وارد بهشت می‌شود. پیتر و دولاواله جهانگرد فرانسوی می‌نویسد: «وقتی او (شاه) در

شهر است، شخصاً یکی از دسته‌های مورد نظر خود راهمراهی می‌کند. علی‌رغم تمهیداتی که برای برقراری نظم توسط مسئول شهر اندیشیده می‌شود، دعوا بر سر حق تقدم ورود دسته‌ها اغلب به کشته‌شدن چند نفر می‌انجامد.»

بنا به گزارش سفرنامه‌ها اغلب عزاداران به چوب‌های یک‌ونیم‌متری و دو متری با رنگ‌های مختلف مجهز بودند. گرچه بعداً کسانی هم دیده شدند که شمشیر، زوبین، کارد و غیره داشتند. این چوب‌ها را سفرنامه‌نویسان چنین وصف کرده‌اند: چماق‌های بلند و کلفت (دولواله) باتون‌های کلفت (دمونترون) چوب دست‌های طلاکوب مخصوص مراسم (گودرو) چماق‌هایی مثل دیلم (تاورنیه) و غیره.

علی‌رغم نزاع‌هایی که بین عزاداران درمی‌گرفت، اولیاریوس در مراسم عاشورا جوانانی را دیده که بالای ابرویشان را می‌شکافتند و با دست بر زخم‌ها می‌کوبیدند و باعث می‌شدند که خون بر شانه‌هایشان بریزد. این کار را آنها به یاد ریختن خون پاک حسین (ع) و کفاره گناهان می‌کردند. کمپفر تصریح دارد که همه شهرهای ایران بین دو دسته حیدری و نعمتی تقسیم می‌شده‌اند. دعوای سالیانه بین این دو گروه با شرکت تعداد زیادی از جوانان و مردم عادی به نزاع‌های سخت با مشت و چوب و چماق می‌انجامید. این دعوای ظاهراً مستقل از روزهای محرم، سازماندهی می‌شد. اما در سالگرد عزاداری محرم به اوج خود می‌رسید.

هرچند ممکن است در اعتقادات مذهبی یا انگیزه‌های عزاداران محرم دستکاری و اعمال نفوذی شده باشد، اما آنها آشکارا در این مراسم مذهبی راهی برای ابراز احساسات درونی خود و نشان‌دادن یکپارچگی اجتماعی و همین‌طور تفاوت‌هایشان یافتند. همان‌طور که از اولین مشاهدات (از جمله گزارش دولواله) بر می‌آید، دسته‌روی گروه‌ها و جمعیت‌های مذهبی، مثل رژه نظامی به نظر می‌رسد و افرادی می‌خواستند شور اشتیاق خود را به نبرد تا آخرین قطره خون در راه آرمان امام حسین (ع) نشان دهند.

طبق نوشته دولواله عَلمی هم که به اندازه‌های غیرمعمول به وسیله دسته‌ها حمل می‌شد، نماد سلاح (یا بیرق‌های) امام شهید بود. این عَلم‌ها و تابوت‌ها و نشان‌های دیگر را عزاداران با حرکت‌های موزون پیش می‌بردند و نوحه‌خوانان و نقاره‌کوبان و نی‌نوازان و سنج‌زنان آنها را همراهی می‌کردند. این نمایش نمادهای نظامی در این مراسم نبردگونه، بعداً با نواختن دسته موزیک سلطنتی (نقاره‌خانه) که در ایوان‌های بالای بازار سلطنتی در اصفهان قرار می‌گرفتند و در دوره شاه سلیمان گزارش شده‌اند، تقویت می‌شد. گرچه پی‌بردن به این که این کار با ابتکار یا حمایت رسمی صورت می‌گرفته یا نه، کار مشکلی است. در دوره شاه‌عباس اول تحولاتی در جنبه‌های مختلف

نمایش آیین‌های محرم رخ داد. به نوشته دولواله نعش کودکان مرده که تابوتشان همراه دسته حرکت می‌کرد، هیجان بیشتری پدید می‌آورد.

در مورد زمان برگزاری مراسم محرم برخی ناظران (دولواله، اولیاریوس و شاردن) تصریح کرده‌اند که کلمه عاشورا از ریشه عشر به معنی دهم است و بنابراین برای مشخص شدن ده روز اول محرم و به عبارتی تمام مراسم محرم به کار می‌رود. برخی دیگر از سفرنامه‌نویسان کلمه ترکی بایرام (جشن) را که برای عیدقربان گفته می‌شد، در مورد مراسم محرم، به کار برده‌اند و آن را عاشورا بایرام خوانده‌اند. به نظر می‌رسد مراسم سنتی ایرانی که بر طبق تقویم شمسی برگزار می‌شده، در این مورد بی‌تأثیر نبوده است. مثلاً نوروز را به‌طور گسترده‌ای در جهان ترکی - ایرانی و نیز در بسیاری از سرزمین‌های اسلامی جشن می‌گرفتند که هیچ ربطی به سال قمری نداشت. مشکل زمانی بود که ماه محرم با ماه فروردین و جشن‌های نوروز مقارن می‌شد. شاه‌عباس که حتی در ماه محرم هم چراغانی برپا می‌کرد، ده روز اول محرم و به ویژه روز عاشورا در زمان او بر جشن نوروز تقدم داشت. مثلاً در سال ۱۰۲۰ هجری جشن نوروز را به تعویق انداخت و بعداز برگزاری مراسم ماه محرم موکول کرد.

به نوشته سفرنامه‌نویسان، مراسم ماه‌محرم سرشار از اعتقادات و اعمال و آیین‌های سلحشوری بود. علاوه بر حرکت‌های موزونی که سفرنامه‌ها گزارش داده‌اند، نشاط آمیخته با اندوه نیز مشاهده شده که شبیه نمایش‌های تقلیدی مربوط به آیین‌های رفع بلاست. مشاهدات سفرنامه‌نویسان راجع به محرم آن‌چنان متعدد و مفصل هستند که فقط به برخی از جنبه‌هایی که تأثیر اجتماعی، سیاسی و مذهبی بیشتری داشتند، اشاره می‌شود.

در بحث برگزاری آیین‌های محرم بطور کلی و به ویژه در دوره صفویه مشکل اصلی برخاسته از این واقعیت است که باید بیشتر به مشاهدات اروپائیان تکیه کنیم که یا اصطلاحات فارسی را نمی‌دانسته‌اند و یا ضرورتی به نقل این اصطلاحات در گزارش‌های خود احساس نمی‌کردند.

احساسات شدید ایرانی‌ها در محرم

در بحث از برگزاری آیین‌های محرم به‌طور کلی و به ویژه در دوره صفویه، مشکل اصلی برخاسته از این واقعیت است که باید بیشتر به مشاهدات اروپاییان تکیه کنیم که یا اصطلاحات فارسی را نمی‌دانسته‌اند و یا ضرورتی به نقل این اصطلاحات در گزارش‌های خود احساس نمی‌کردند.

یکی از مواردی که اغلب سفرنامه‌نویسان بر آن تأکید دارند وجود احساسات و تعصبات شدید مردم به هنگام برگزاری مراسم عزاداری است. به گفته تاورنیه در روز عاشورا، «متعصب‌ترین شیعیان تمام صورت و بدن خود را سیاه می‌کنند و برهنه و عریان می‌شوند و فقط با پارچه کوچکی ستر عورت می‌نمایند و سنگ بزرگی به هر دستی گرفته در کوچه و معبر گردش نموده آن سنگ‌ها را به یکدیگر زده، انواع تشنجات را به صورت و بدن خود داده، متصل فریاد می‌کنند: حسن حسین حسن حسین. به قدری این حرکت را تکرار می‌نمایند که دهانشان کف می‌کند و تا غروب مشغول این کار هستند.»

فیگوروا نیز اشاره کرده است که در این مراسم زنان بر سینه و صورت خود سیلی و مشت می‌زنند. دولواله هم درباره برهنه بودن افراد شرکت‌کننده در مراسم عزاداری و مبادرت آنها به سیاه کردن بدن خود، نظر تاورنیه را تأیید و اضافه نموده است که: «به همراه این اشخاص عده‌ای برهنه نیز راه می‌روند که تمام بدن خود را به رنگ قرمز درآوردند تا نشان از خون‌هایی که به زمین ریخته و اعمال زشتی که آن روز نسبت به حسین (ع) انجام گرفته، باشد». کارستن نیبور آلمانی که در زمان کریمخان زند و در سال ۱۷۶۵ م وارد ایران شده و در جزیره خارک شاهد برگزاری مراسم عزاداری محرم بوده درباره غلیان احساسات شیعیان ایرانی در این مراسم نیز به تفصیل سخن گفته است.

فریزر نیز که در دهه ۱۸۲۰ م در زمان فتحعلیشاه و محمدشاه چندبار به ایران آمده، بر مراسم سینه‌زنی و گریستن و آه و ناله مردم تأکید کرده است. ویلیام فرانکلین که پس از فروپاشی حکومت نادرشاه و در زمان زندیه به ایران آمده نیز در همین باره می‌نویسد: «در اجرای مراسم عزاداری، بسیاری از تماشاچی‌ها صدمه دیده، مجروح می‌شوند. زیرا ایرانی‌ها در ابراز احساسات خود خیلی زود اختیار خویش را از دست می‌دهند. به علاوه همه متفق‌القولند که روح هرکس که در ماه محرم کشته شود، بدون تردید به بهشت می‌رود و این اعتقاد همراه با احساساتی که من در هیچ جای دیگری ندیده‌ام، موجب می‌گردد که هر نوع صدمه و یا حتی مرگ را با آغوش بازپذیرا شوند. بسیاری از ایشان داوطلبانه به خود صدمه وارد می‌کنند و زخم‌های کشنده به خود می‌زنند.»

گاسپار دروویل که در زمان فتحعلی‌شاه سه‌سال در دربار ایران بود، به قمه‌زنی (به بازو و سینه) و نمایش حرکت دسته‌ها اشاره کرده و درباره احساسات مردم داغدار چنین گفته است: «این مراسم اشک‌هایی را که از اندوه واقعی سرچشمه می‌گیرد، سرازیر می‌کند و پیروان غبور علی (ع) را که بر آن ناظر هستند، شدیداً به هیجان می‌آورد.» مادام کارلاسرنا که در زمان ناصرالدین‌شاه شاهد برگزاری این مراسم بوده، به سیاه‌پوشی و کفن‌پوشی و قمه‌زنی اشاره داشته است.

رقابت دسته‌های عزاداری با یکدیگر

یکی از نکاتی که اغلب سفرنامه‌نویسان به آن اشاره کرده‌اند، رقابت دسته‌های عزاداری با یکدیگر است. فیگوروا سفیر اسپانیا در ایران درباره رقابت‌های دسته‌های عزاداری باهم چنین نوشته است: «در زمان عزاداری، گروهی که همه بدنشان جز قسمت‌هایی که سرشت آدمی به پوشیدن آنها فرمان می‌دهد، برهنه است و بدن خود را با رنگ سیاه درخشانی چنان رنگین کرده‌اند که بی‌شبهت به حبشی‌های براق پوست نیستند، در شهر به راه می‌افتند. با آهنگ چند طبل به حالت موزون حرکت می‌کنند. در صورت برخورد با گروهی دیگر از قماش خودشان با مشت و لگد به جان هم می‌افتند و اگر کارد یا خنجری به دست آورند یکدیگر را زخم می‌زنند. اینان کسانی را که در برخوردها به قتل می‌رسند شهید تلقی می‌کنند و این گونه مرگ را به فال نیک می‌گیرند.»

تاورنیه که مراسم عزاداری را در زمان شاه اسماعیل دوم دیده است از مداخله بیگلربیگی در تعیین جایگاه هرکس و هر محله و ترتیب حرکت دسته‌های محلات، که دوازده دسته بودند و نیز مداخله او در جلوگیری از جنگ و نزاع خبر داده است. وی می‌نویسد: «وقتی که تمام دسته‌ها و جمعیت در میدان (احتمالاً میدان نقش جهان) پر شده بودند با وجود کمال نظمی که بیگلربیگی داده بود باز چند نفر بنای جنگیدن را گذاردند. زیرا برای خود مایه افتخار می‌دانستند که در حضور شاه اظهار جلالت و رشادت نمایند. دیگر اینکه اعتقادشان این است که در آن موقع اگر کشته شوند به شهادت رسیده‌اند.»

دولاوله نیز به رقابت و درگیری میان دسته‌های عزادار اشاره کرده است و مشاهدات خود را در این زمینه به تصویر کشیده است. از جمله موارد دیگری که برخی سفرنامه‌نویسان به آن اشاره کرده‌اند، جمع کردن صدقه در موقع عزاداری است. فیگوروا به چند مورد از اشکال جمع کردن صدقه اشاره کرده است.

گروه‌ها و دسته‌های شرکت‌کننده و نقش آنها در مراسم عزاداری

فیگوروا در توصیف مراسم عزاداری از چند قشر حاضر در مراسم یاد کرده که یکی از آنها روحانیون هستند. او از وعاظ و علمای شرع نام برده که به روضه‌خوانی و ذکر مصیبت بر سر منابر می‌پردازند. تاورنیه که پس از فیگوروا به ایران آمده نیز به جایگاه روحانیون درباره آنها چنین گفته است: «تعداد زیادی سید و روضه‌خوان برای خواندن روضه‌های مناسب روز به تکیه دعوت می‌شوند. اگر چه برخی از این گروه‌های مذهبی را روحانیون شخصاً قبول ندارند ولی آنها سخت مورد علاقه و تکریم مردم هستند.»

نقشی که برخی از سفرنامه‌ها برای عزاداری محرم قایل شده‌اند یا تلویحاً بیان کرده‌اند و از فحوی نوشته‌های آنان در این باره قابل استنباط است، تأثیر آنها در جبران ناکامی‌ها، شکست‌ها، فاجعه‌ها، کمبودها و گناهان است. برای مثال تاورنیه از آن دسته افراد گنهکار سخن گفته که معتقدند با گریه کردن در مراسم عزاداری گناهانشان بخشیده می‌شود. آدم اولیاریوس به عمل نیشترزدن بر رگ دست اشاره کرده و یادآور شده است که: «این کردار به یاد روان شدن خون امام معصوم آنهاست و باور دارند که با رفتن خون، بسیاری از گناهان و تقصیرات آنان نیز از بدن بیرون می‌رود.» فرانکلین نیز در همین زمینه می‌نویسد: «ایرانی‌ها می‌گویند که امام حسین (ع) از آن چه در انتظارش بود، آگاهی داشت و این کار را برای بخشوده شدن گناهان پیروان پدرش علی (ع) انجام داد و در نتیجه تمام کسانی که بر شهادت امام حسین (ع) به عزاداری می‌پردازند، در روز قیامت مورد حمایت او قرار می‌گیرند.» اما مادام کارلاسرنا به همبستگی ملی و اجتماعی ناشی از این مراسم اشاره کرده و ایام برگزاری مراسم محرم را نوعی عید ملی خوانده است.

نتیجه

به‌طور خلاصه آنچه از بررسی و مطالعه سفرنامه‌ها استنباط می‌شود، این است که مراسم عزاداری ماه محرم یکی از نمودهای جمعی و مردمی تشیع است که با اراده موافق حکومت‌های صفوی و قاجاری روبه گسترش نهاد و بخشی از آگاهی دینی و رفتار مذهبی مردم را تشکیل داد. نکته دیگر اینکه گروه‌های مختلف از اقشار جامعه با انگیزه‌های متفاوت در این مراسم شرکت می‌کنند، اما آنچه به نظر برخی از سفرنامه‌نویسان انگیزه اصلی افراد را برای شرکت در این مراسم شکل می‌دهد، نقش سنت‌های عاشورایی در ایجاد تسلائی خاطر و جبران ناکامی‌ها، شکست‌ها و یأس‌ها و گناهان و رفع بلاها و ایجاد چشم‌اندازی امیدبخش و مطلوب‌تر از آینده است. این مقاله را با نوشته و توصیف بسیار جالب پیرلوتی از مراسم ماه محرم در کتاب به سوی اصفهان به پایان می‌بریم. وی که در قمشه اصفهان شاهد برگزاری مراسم تاسوعای حسینی بوده چنین می‌نویسد: «مردم همه بیشتر سینه می‌زنند، زن‌ها با حجاب همه در پشت‌بام‌های اطراف جمع شده و روی ایوان‌ها و دیوارهای لرزان ایستاده‌اند. دایره مردم تنگ‌تر می‌شود. یک نوع حرکات آمیخته با جست‌وخیز شروع می‌شود، ناگهان هریک دست به شانه دیگری گذاشته، دایره‌وار به گردش درمی‌آیند و با دست راست سینه می‌زنند. رنج و اندوه عزاداری پیوسته رو به افزایش است. برخی به قدری از خودبی خود شده‌اند که دل انسان به حال آنها می‌سوزد. چشم برخی سینه‌زنان به حال زیبایی جلوه می‌کند، عضلات سینه‌زنان به آخرین درجه فعالیت رسیده و چشمانشان برافروخته شده مانند آن است که در حال قتل یا شهادت هستند. آهنگ‌های مؤثر و صداهاى خشن و گرفته

این توده پریشان، آمیخته با یکدیگر خارج می‌شود. عرق و قطره‌های خون روی بدن برخی‌شان جاری است. در جایی روضه می‌خوانند، همه چنان که سخنان باورنکردنی می‌شنوند، اظهار تعجب می‌کنند. با وجودی که هر کدام بارها این سخنان و مطالب را شنیده‌اند، گویا زبان حالشان چنین است.»

بدیهی است که چنین بزرگداشت‌های پر طول و تفصیل مثل ماه محرم نمی‌توانست بدون مشارکت اقشار اجتماعی - مذهبی گوناگون و ترغیب با پشتیبانی رسمی برگزار شود.

منابع و مأخذ:

- اولیاریوس، آدام سفرنامه اولیاریوس. ترجمه احمد بهپور، تهران: ابتکار ۱۳۶۳.
- کروسینسکی، تادوزیودا. سفرنامه. ترجمه عبدالرزا بیگ دنبلی، به اهتمام مریم میراحمدی، تهران: طوس، ۱۳۶۳.
- سفرنامه ونیزیان در ایران، (شش سفرنامه) ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹.
- دولواله، پیتر. سفرنامه. ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
- کمپفر، انگلبرت. سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهاندار، چاپ سوم، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۳.
- شاردن. ژان. سفرنامه. ترجمه محمدعباسی، جلد دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۰.
- تاورنیه، ژان باتیست، سفرنامه. ترجمه ابوتراب نوری، تهران: سنایی، ۱۳۳۶.
- نیبور، کارستن. سفرنامه. ترجمه پرویز رجبی، تهران: توکا، ۱۳۵۴.
- فریزر، جیمز بیلی. سفرنامه (معروف به سفر زمستانی) ترجمه منوچهر امیری، تهران: توس، ۱۳۶۴.
- فرانکلین، ویلیام. مشاهدات سفر از بنگال به ایران. ترجمه محسن جاویدان، تهران: فرهنگ و هنر، ۱۳۵۸.
- دروویل سفرنامه، ترجمه جواد محبی، تهران: گوتنبرگ، ۱۳۴۸.
- کارلاسرنا، مادام. آدم‌ها و آیین‌ها در ایران. ترجمه محراب امیری، تهران: وحید، ۱۳۶۷.
- فیگوپروا، دن گارسیا دسیلوا. سفرنامه. ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: نشر نو، ۱۳۶۳.
- پیر لوتی، سفرنامه به سوی اصفهان. ترجمه بدرالدین کتابی، تهران: اقبال، ۱۳۷۲.
- سیوری، راجر، ایران در عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲.
- ماسه، هانری. معتقدات و آداب ایرانی. ترجمه مهدی روشن ضمیر، تبریز، ایران‌شناسی، ۱۳۵۵.

محمد مهدی مظلوم‌زاده از فرهنگ یاران فرهیخته و متعهد واحد فرهنگ مردم است. محصول همکاری جدی و مداوم او با این حوزه در طی بیش از سی سال مجموعه‌ای قابل توجه از فرهنگ مردم کازرون است. وی فرزند نصراله، در دوم فروردین ماه ۱۳۲۷ شمسی در کازرون بدنیا آمد. دوره ابتدایی را در دبستان امیر عضدی سابق (فاطمه زهرا فعلی) و دوره متوسط را در دبیرستانهای ابواسحاق و شاکر گذراند. در دهم مرداد سال ۱۳۴۶ بر اثر سانحه‌ای از ناحیه نخاعی دچار آسیب شد و از آن تاریخ به بعد همنشین بستر شد. اگر چه زندگی، او را از سیر طبیعی عمر و برخورداری از مواهب سلامت به سویی دیگر کشاند، اما تلخکامی او را از فعالیتهای فرهنگی بویژه همکاری با واحد فرهنگ مردم دلسرد نکرد و مشتاقانه به سوی تحقیق و گردآوری فرهنگ مردم زادگاه خود کشاند. آثار بسیاری از او اینک در دست فرهنگ دوستان و پژوهشگران فرهنگ مردم قرار گرفته است که از آن جمله است بیش از ۲۰۰ مقاله که در نشریات مختلف بچاپ رسیده و نوشته‌های مختلفی که در قالب آثار چاپ نشده در انتظار زیور طبع است.

مکتب خانه‌های قدیمی کازرون

محمد مهدی مظلوم‌زاده

تا چندسال پیش در شهر و روستاهای اطراف تعداد زیادی مکتب خانه‌های پسرانه و دخترانه با نام «کُتُو» Kottov (کُتَاب) دایر بود و در آن‌ها مکتب‌داران مرد با عنوان «آشیخ» و «استاد» و «آخوند»، و مکتب‌داران زن با عنوان «آباجی» و «بی‌بی» به پسر بچه‌ها و دختر بچه‌ها قرآن و سواد یاد می‌دادند. در مکتب خانه‌ها علاوه بر سوادآموزی، جزوات قرآنی، تعلیمات دینی، گلستان سعدی، دیوان حافظ، بوستان سعدی، ارشاد العوام (منظومه)، رساله تَرَسَلُّ و نیز ریاضی و خط سیاق و غیره درس می‌دادند.

مؤلف این نوشته نسخه مندرسی از رساله «تَرَسَلُّ» را مشاهده کرده است که برگ‌های آن زردرنگ، و در ۱۶ برگ بود که به چاپ سنگی رسیده بود و جلد مقوایی نسبتاً ضخیمی داشت و برگ اول آن افتاده بود. این رساله به خط میرزا مهدی شیرازی و در زمان مظفرالدین شاه قاجار دربند بمبئی به چاپ رسیده است. محتوای رساله برای آموزش و تحریر مهن‌نامه، قباله، وکالت‌نامه، بیع و شرط شرعی، سند نامچه، وصیت‌نامه، اسامی سال‌های ترکی مرسوم در زمان قاجار، القاب امتعه و اقمشه، شراکت نامچه، وقف نامچه، ارقام نقد به خط سیاق و ارقام جنس نیز به خط سیاق و غیره بود. در آخر رساله نوشته بود:

هو العزیز- در عهد دولت ابد مدّت فلک رفعت اعلی حضرت قدر و قدرت بهرام صولت شاهنشاه معظم سلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان بن الخاقان، مظفرالدین شاه قاجار، فلدالله

ملکه و سلطنه و رفع الله اعلام نصره، در بند بمبئی به زیور طبع و نشر آراسته گردید. کتبه میرزا مهدی شیرازی.

کسانی که در مکتب خانه تحصیل می کردند به «مُلا» معروف می شدند و این کلمه به اوّل نامشان افزوده می شد، تا از دیگران متمایز باشند. مانند مُلا عبدالرحیم فقاقت، مُلاعبّاس علی، مُلابرات و غیره، و مکتب خانه را به همین دلیل «مُلابی» هم می گفتند. مکتب خانه ها نیز با مستقل و نزدیک مسجد بود که به هنگام نماز، مکتب دار با شاگردانش در آن نماز جماعت برگزار می کردند و یا در گوشه ای از منزل یا شبستان مسجد و زیارتگاه، جلسات درس و بحث داشتند. آجایی نیز در منزل مسکونی خود به شاگردکداری می پرداخت.

برخی از مکتب داران محلّات شهر را ذیلاً نام می بریم:

مُلابرات، کربلایی علی مراد و فرزندش ادیبی از نسل مُلابرات، شیخ علی بحرانی، شیخ کربلایی حسن بحرانی در محله علیا (بالا). آقا میرزای شیرازی (متوفی بعد از سال ۱۳۱۰ ش) در بقعه ابوالفتح، حاج عسکر معلمیان در مسجد حاج تاج یا بقعه پیرکرمانی، آخوند مُلا محمد فرزند مُلاعلی اکبر، غلامعلی پولادی در حسینیه آقاهاشم، کربلایی محمدحسین آخوند در بقعه شهید حمزه، در محله بازار شیخ احمد مدرّسی، شیخ اصغرکوهی فرزند شیخ یوسف قاری (تأسیس ۱۳۳۶ ش)، شیخ ماشاءالله پُرمور، کربلایی محمّد ابراهیم در مسجد حاج اسماعیل در محله چّهایی. شیخ اسدالله ریاضی در محله دشتک کنید. مُلا اسماعیل معرّف و پدرش حاج علی محمّد معرّف در بقعه مالک، شیخ لطف الله توکلی در محله سادات (امامزاده).

مُلا احمد سامی در طلباخانه شیخ فاضل، کربلایی محمدتقی حدایقی در طلباخانه محله دُرّفشان (دوغ فروشان). آقا سیداحمد در مسجد امام خمینی (آهنگران سابق)، آقا شیخ محمّد جواد شریعت فرزند حاج شیخ عبدالرحیم فقاقت در مسجد امام خمینی در محله آهنگران. شیخ غلامحسین ریاضی، حاج شیخ آقا و برادرش شیخ عبدالرحیم در محله مُقنی ها. سید محمّد قدسی در محله مُصلّا. ملاعلی آخوند و غیره.^۱

مرحوم شیخ لطف الله توکلی پیشنماز مسجد امام زاده، صبح ها در منزل خود جلسات درس داشت و شاگردان زبده در محضر ایشان حضور داشتند و شیخ به آنان صرف و نحو و جامع المقدمات و غیره درس می داد. از جمله شاگردان وی مرحوم کربلایی محمّد ابراهیم کازرونی، زارع و اهل علم بود و در مسجد جامع اسماعیل شب ها مسئله می گفت و جامع المقدمات را درس می داد. آنگاه به نجف اشرف مشرف گردید و در آن جا به ادامه تحصیل پرداخت.^۲

آمیرزای شیرازی در بقعه ابوالفتح درس می داد. او به هنگام اذان ظهر بچه ها را وادار می کرد در بازار ابوالفتح که پیش روی بقعه ابوالفتح واقع است در کنار هر سه چهار مغازه، یک نفر بایستد و به

ردیف و باهم اذان بگویند. آمیرزا علاوه بر «فَلک»، یک «کُند» Kond نیز از تنه سنگین درخت داشت که چند سوراخ روی آن تعبیه شده بود و میله‌ای از آن‌ها می‌گذشت. پاهای بچه‌های درس مخوان یا مکتب گریخته را در سوراخ‌های کُند قرار می‌داد و میله مزبور را هم از روی پاهایشان عبور می‌داد و لحظاتی آنان را به همان حال نگه می‌داشت تا وقتی که قول درس خواندن و فرار نکردن از مکتب وی را می‌دادند.^۳

مرحوم غلامعلی پولادی، ابتدا با مرحوم آشیخ عبدالرحیم فقاقت یک مکتب خانه راه انداخته بود و بعدها از هم جدا شدند. پولادی مردی فرهنگی و شاعر و ادیب و با جذبه بود و فقاقت، مردی عالم و فرهیخته. پولادی ابتدا مکتب را در منزل مرحول حاج باقر تشکیل داد بعد مکتب خود را به منزل آقامیرزا محمدعلی و بعد به منزل آقا جعفری باغداری و سپس به حسینیه آقاهاشم در محله بازار انتقال داد. وی پس از قراردادی با آموزش و پرورش کازرون، مکتب خانه خود را نیمه دولتی کرد.^۱

مرحوم آقا شیخ اصغر کوهی فرزند شیخ یوسف قاری ابتدا در خانه اجاره‌ای در ذیل مسجد میرغلامعلی ملّا عوض برای تحصیل به آن‌جا می‌رفت و بعد مکتب خانه را به کاروان سرای قدیمی حاج قنبر در کوچه پیرکرمانی تغییر مکان داد سپس مکتب خانه را به منزل مسکونی در غرب مسجد مزبور انتقال داد که خانواده وی در طبقه دوّم از زندگی می‌کردند. در همین محل مرحوم کوهی طبق قراردادی با آموزش و پرورش مکتب خانه خود را نیمه دولتی و به «دبستان ملّی راهنما» تغییر و تبدیل نمود.

پاهای بچه‌های درس مخوان یا مکتب گریخته را در سوراخ‌های کُند قرار می‌داد و میله مزبور را هم روی پاهایشان عبور می‌داد و لحظاتی آنان را به همان حال نگه می‌داشت تا وقتی که قول درس خواندن و فرار نکردن از مکتب را به وی می‌دادند.

مرحوم حاج ملّا علی محمد معرف، و نیز ملّا اسماعیل معرف، از مکتب‌داران محله سادات (امام‌زاده) از توابع محله بازار بودند، که در شبستان بقعه مالک مکتب و جلسات درس گذاشته بودند.

به گفته حمیدرضا معرف از همین خانواده، لقب «مُعرف» را مظفرالدین شاه قاجار که به کازرون آمده و در باغک واقع در میدان خیرات فرود آمده بود به خاطر صدای رسا و قوی آن مرحوم به ایشان عنایت کرده بود.^۲ صدرالسّادات کازرونی نیز او را از معارف محله بازار و معلّمان آن‌جا نام برده است.^۱

صدرالسّادات کازرونی از چندتن مکتب‌دار محله بازار از جمله آخوند ملّا محمد خلف مرحوم ملّا علی اکبر و ملّا علی آخوند نیز نام برده است.^۲

آشیخ احمد مُدرّسی – که مؤلف، آن مرحوم را در اواخر عمرشان از نزدیک دیده است – مردی بزرگوار و معلول و با شهامت بود و به دعانویسی اوقات می‌گذراند و منزل مسکونی خود را که در دورانی مکتب خانه بود به آموزش و پرورش بخشید تا به مدرسه تبدیل کنند. به گفته حاج یدالله قنبریان: آن مرحوم در حال معلولیت فردی با جذب و بی‌باک بود و شاگردان درس مخوان را به ضرب فلک و تنبیه به درس خواندن وادار می‌نمود. هنگامی که شاگردانش در ایوان و در خدمت ایشان درس می‌خواندند و یک جزوی و دو جزوی از قرآن را به روش خاصی باهم هجی می‌کردند صدای‌شان از دور شنیده می‌شد. در آن جا تابلویی بود که وقتی که آن را از جا برمی‌داشتند صلوات بچّه‌ها بلند می‌شد.^۳

آشیخ ماشاءالله پرمور که حقّ استادی مؤلف این مقاله را داشت و نگارنده در دوره کودکی سال‌ها در خدمت ایشان درس می‌خواند، بخشی از منزل مسکونی خود را در محله چهابی به مکتب خانه پسرانه که به دروازه نزدیک بود اختصاص داده و همسرش که ننه علی آقا صدایش می‌کرداند نیز در قسمت دیگر منزل مسکونی شاگردک داری می‌کرد و به دختر بچّه‌ها صنعت دستی رویه گیوه و ملکی بافی یاد می‌داد. اُبّهتی که استاد ماشاءالله داشت با آن قلب رئوف و مهربانش باعث شده بود که پسر بچّه‌ها و نیز در طرف دیگر دختر بچّه‌ها در سکوت به سر برند و هنگام درس خواند آهسته و بی‌سروصدا درس بخوانند.

اتاق درس پسر بچّه‌ها در شمال ساختمان و روبه روی دروازه منزل وی واقع بود و چند پله داشت که از آن بالا می‌رفتند. در کف اتاق بوریا گسترده بود و بچّه‌ها مقابل استاد به ردیف زانو می‌زدند. استاد ماشاءالله نیز در پشت صندوق چوبی خود که در آن تعدادی کتاب کهنه و قدیمی و قلم و دوات و جزوات قرآنی و غیره با یک زنگوله کوچک قرار داشت می‌نشست و هنگام استراحت بچّه‌ها، زنگوله را با تکان دادن آن به صدا درمی‌آورد. در این موقع بچّه‌ها به داخل حیاط می‌رفتند و با شنیدن صدای مکرر زنگوله دوباره به اتاق درس باز می‌گشتند. آن مرحوم در تابستان‌ها محل درس خود را کنار اتاق مزبور در حیاط قرار می‌داد.

مکتب رفته‌ها و ملّاه‌ها افرادی دانشمند، ادیب، شاعر، قاری، خوشنویس و خطاط، سیاق دان، عریضه و نسخه‌نویس و غیره بار می‌آمدند. برخی از آنان نیز طیب می‌شدند و به طبابت می‌پرداختند.

در مکتب استاد: در مکتب‌خانه، آخوند یا آشیخ مکتب‌دار، دراتاق (اگر هوا سرد بود) و یا در گوشه‌ای از حیاط (اگر هوا گرم بود) که با بوریا مفروش بود روی آن به ردیف نشسته بودند روی تشکچه یا کرسی می‌نشست و صندوقی چوبی که در آن تعدادی کتب و رساله و جزوه به نثر و نظم، دوات و قلم‌ریز و درشت از نی و کاغذ و غیره با زنگوله‌ای وجود داشت در پیش روی او بود

و ترکه‌ای هم در دست می‌گرفت تا پسر بچه‌ها با دیدن ترکه در دست استاد به درس وی گوش بدهند. بچه‌های که از نشستن روی بوریا ناراحت بودند، برای خود زیرانداز کوچکی به مکتب می‌بردند.

در گوشه‌ای از مکتب خانه نیز «فلک» falak برای تنبیه بچه‌های فراری و درس مخوان قرار داشت. فلک، قطعه چوب نسبتاً ضخیم حدود ۱/۵ تا ۲ متری از شاخه درخت کُنار konâr (سیدر) بود. در طرفین آن دو سرطنابی یا تسمه چرمی می‌بستند و هنگام تنبیه، دو نفر شاگرد قوی جثه و زرنگ، طرفین آن را می‌گرفتند. پاهای بچه را در لای طناب یا تسمه قرار می‌دادند در حالی که به پشت روی زمین خوابیده بود و شاگرد مزبور حلقه طناب را روی چوب می‌پیچاندند آن را محکم در دست می‌گرفتند و استاد یا شاگرد دیگری با زدن ترکه به کف بچه مزبور او را به فریاد غلط کردم، دیگر فرار نمی‌کنم یا درس می‌خوانم وادار می‌کرد و به هر حال او را که به فلک بسته شده بود تنبیه می‌کردند و سپس طناب یا تسمه را شل می‌کردند و بچه پاهای خود را بیرون می‌کشید. گویا در حکومت نیز بزهکاران را به همین نحو فلک می‌کرده‌اند.

بچه‌های فراری که به مکتب خانه نمی‌رفتند از طرف استاد به مکتب خانه احضار می‌شدند. او دو نفر از بچه‌های قوی جثه را به درخانه آن‌ها می‌فرستاد که مثل محکومان آن‌ها را به مکتب بیاورند. والدین پسر بچه‌ها نیز وقتی فرزند خود را به مکتب خانه می‌بردند و به دست استاد می‌سپردند تا او را درس بدهد دیگر هیچ دخالتی در کار استاد نسبت به فرزند خویش نمی‌کردند و از این رو استاد آزادانه بچه‌ها را به درس خواندن وامی‌داشت و بچه‌های گریزپا و یا درس مخوان را به راحتی فلک می‌زد. روزهای جمعه نیز مکتب خانه‌ها تعطیل بود.

بچه‌هایی که در منزل، پدر یا مادر خود را اذیت می‌کردند و به گوش استاد می‌رسید، استاد به آنان تذکر می‌داد که: کلاغ‌ها به من خبر دادند که در منزل چنین کاری کرده‌اید؟ و آنان را نصیحت می‌کرد که کار نادرست را تکرار نکنند تا فلک نشوند و بچه‌های نیز حرف شنوی از استاد می‌کردند. مادر نیز در منزل به بچه‌هایی که اذیت می‌کردند یا فرمانبرداری نمی‌نمودند هشدار می‌داد که کلاغ‌ها می‌شنوند و به استادان خبر می‌دهند.

علت این که آنان کلاغ را خبرچین قرار می‌دادند این بود که کلاغ را جارچی خداوند می‌دانستند که همه چیز را می‌فهمد و خبر می‌دهد.

مرحوم کربلایی حاجی سراجی، فرزند مرحوم کربلایی چراغ ملکی دوز، از محله فخران، که دکان بقالی و سفال‌فروشی داشت و مردی مکتب رفته و با سواد و مؤمن بود تعریف می‌کرد که: وقتی بچه بودم، پدرم مرا در دکان ملکی دوز دیگری نشانده تا طرز دوخت ملکی را یاد بگیرم. او روزی یک شاهی به من می‌داد تا هنگام ظهر چیزی بخرم و به همراه نانی که از خانه با خود در

دستمال می‌بردم بخورم، اما من که مشتاق قرآن‌آموزی بودم هرروز به بهانه‌ای یکی دو ساعتی گریزی زده از دکان ملکی دوزی به مکتب مرحوم آمیرزای شیرازی که در بقعه ابوالفتح منعقد می‌گردید می‌رفتم قرآن می‌آموختم و یک شاهی خود را هم به او می‌دادم نامم را هم به تنهای می‌خوردم و این کار را از اهل خانه و حتی استاد ملکی دوز پنهان می‌کردم. با این که برای گریزم از کار کتک هم می‌خوردم ولی چیزی نمی‌گفتم تا وقتی که من ملای قرآن‌خوانی شدم و همه قرآن و دعاها را به خوبی می‌خواندم. چون والدینم شنیدند خیلی خوشحال شدند و از من دلجویی و غُذرخواهی کردند.

در ایام عید نوروز که بچه‌ها تعطیل می‌شدند از افراد خانواده برای استاد خود عیدی جمع‌آوری می‌کردند. عیدی شامل پول نقد و انواع شیرینی‌ها و کلوچه‌ها و نان شیرینی و تنقلات بود که وقتی به مکتب می‌رفتند به استاد تقدیم می‌کردند.

در ایام عید نوروز که بچه‌ها تعطیل می‌شدند. از افراد خانواده برای استاد خود عیدی جمع‌آوری می‌کردند. عیدی شامل پول نقد و نقد و انواع شیرینی‌ها و کلوچه‌ها و نان شیرینی و تنقلات بود که وقتی به مکتب می‌رفتند به استاد تقدیم می‌کردند. استاد، پیش از عید به شاگردان شعر زیر را می‌آموخت تا از حفظ کنند و در ایام عید با خواندن آن‌ها برای اعضای خانواده و بستگان خویش از یکایک آن‌ها برای استاد عیدی بگیرند. شعر چنین بود:

خطاب به پدر می‌گویند:

نوروز نو باز آمد، بلبل به پرواز آمده
دل‌ها به پرواز آمده، بابا بده نوروزی‌ام
طوطی به گفتار آمده، قمری به رفتار آمده
گل‌ها به گلزار آمده، بابا بده نوروزی‌ام
نوروزی‌ام ده‌ای پدر، چَندم کنی خون در جگر
ما را کُشتی از دردسر، بابا بده نوروزی‌ام
بابا سلامت می‌کنم خود را غلامت می‌کنم
دعا به جانت می‌کنم، بابا بده نوروزی‌ام
گر تو خدا را بنده‌ای، از آب و گل آرنده‌ای (آکنده‌ای)
خون جگر را خورده‌ای، بابا بده نوروزی‌ام
بابا به تو دارم امید، استاد من زحمت کشید

نزدش بکن رویم سفید، بابا بده نوروزی ام
ربّ جلیل را یاد کن، ما را از غم آزاد کن
از رحمت خود شادکن، بابا بده نوروزی ام
به مادر خخود و دیگری اعضای خانواده گوید:
ای مادر نیکو سرشت، جای تو باشد در بهشت
طفلان کنندم سرزنشت (سرزنش)، مادر بده نوروزی ام
روزت همه نوروز باد، عمرت به ما فیروز باد
لطفت به ما امروز باد، مادر بده نوروزی ام
مادر تو زادی بچه را، بگشا در صندوقچه را
بیرون بیاور بچه را، مادر بده نوروزی ام
ای جلّه روشن ضمیر، ما را مکن خوار و حقیر
بهر خدا دستم بگیر، جده بده نوروزی ام
کاکا (برادر)، تو ای روح روان، سازم خلاص اندر جهان
از بهر این سرو روان، کاکا بده نوروزی ام
خواهر، بیاور تو لباس، برخیز و کن ما را خلاص
دارم به پیشت التماس، خواهر بده نوروزی ام
ای عمّه نیکو سرشت، جای تو باشد در بهشت
طفلان کنندم سرزنشت، عمّه بده نوروزی ام
عمّه، تو هم چیزی بده، در کار من مفکن گره
این بنده را منت بینه (بگذار)، عمّه بده نوروزی ام
خاله، مرا تو سروری، از هرچه گویم برتری
از عمر سیصد بر خوری، خاله بده نوروزی ام
خویشان، شما چیزی دهید، از بهر این عید سعید
باشد ز خلاق این نوید، خویشان دهید نوروزی

در مکتب آباچی: زنان مکتب‌دار یا آتون را «آباچی» و «عاموزا» (عموزاده) و اگر سیده بود به او «بی‌بی» می‌گفتند. مانند آباچی خانم یا بی‌بی آقا سیدرضی و غیره. مکتب‌داران زن دو دسته بودند؛ دسته‌ای که به دختر بچه‌ها سواد خواندن و قرآن می‌آموختند و دسته دیگر که سوادى نداشتند و به شاگردان خود بافندگی و کارها و صنایع دستی یاد می‌دادند. آنان در کنار درس و کارآموزی به دختران شعرهای محلی به مناسبت‌های مختلف نیز می‌آموختند.

دخترهای مکتبی را «شاگردک» می‌گفتند و کارآموزی به دختر بیچه‌ها را «شاگردک داری».

آباجی‌هایی که دو جزو آخر قرآن را به دختر بیچه‌ها می‌آموختند بعد از یاد دادن هر سوره از قرآن از آنان طلب هدایا می‌کردند بنابه گفته مرحومه بیگم شمشیری: «آباجی هنگام آموزش جزوات آخر قرآن برای هر سوره، هدیه خاصی تعیین و طلب می‌کرد تا برایش بیاورند. مثلاً وقتی سوره «والقلم» را درس می‌داد. به شاگردان خود می‌گفت: «نون والقلم - آش پُر کلم!» و دخترها برایش دمپخت (دمی) پر از کلم به مکتب می‌بردند و به او می‌دادند. وقتی سوره «والانسان» را یاد می‌داد، می‌گفت: «هِلْ آتی - انجیر کپه تا!» و دخترها برایش انجیر خشک خندان یا دهان باز می‌بردند. سوره «الْهُمَزَه» را نیز که درس می‌داد، می‌گفت: «وَيْلٌ لِّكُلِّ - یک مرغ کُل!» و دخترها نیز مرغ کُل، که دم کوتاه بود برایش می‌بردند. مادرها نیز با این روش مکتب‌دار آشنا بودند و هرچه استاد می‌خواست برای دختران خود تهیه می‌کردند و به مکتب می‌فرستادند.

آباجی‌هایی که به دختر بیچه‌ها صنایع دستی و خانه‌داری یاد می‌دادند، بیشتر از آن آباجی‌هایی بودند که به دخترها درس می‌دادند. آنان بافتن رویه گیوه و ملکی را که رواج زیادی داشت به شاگردان خود می‌آموختند که به این کار «رُووارچینی» čini_ruvâr می‌گفتند بعضی از آباجی‌ها چارق‌دبافی و لیف‌بافی، برخی گلدوزی یا خیطای، و عده‌ای نخ‌ریسی به دخترها یاد می‌دادند.

برخی آباجی‌ها نیز طرز تهیه نشاسته، سرکه اندازی، ترشی‌سازی، سفیدآب‌سازی، سُرْمه‌سازی، نان‌پزی و غیره را یاد می‌دادند که هم برای آینده آن‌ها مفید بود و هم در دوره کارآموزی برای تهیه آن‌ها به آباجی کمک می‌کردند. البته آباجی‌هایی که قرآن به دخترها می‌آموختند، یکی دوتا از صنایع محلی را هم به آنان یاد می‌دادند. در این جا برخی از آباجی‌ها و بی‌بی‌های مکتب‌دار را نام می‌بریم:

بی‌بی آقا بزرگ همسر آقا میرزا محمد مجتهد محضردار، بی‌بی آقا سیدرضی همسر آقا سید مرتضی که برادرش آشیخ احمد مدرسی مکتب‌دار بود، ننه علی پُرمور همسر آشیخ ماشاءالله مکتب‌دار، ننه حاج احمد، عمه کتان، ننه اسماعیل بلند نظر، آباجی فاطمه، مرضیه بیگم همسر حاج سید در محله چهابی. خانم باجی یا آباجی خانم، ننه کربلایی محمدتقی در محله مُصلّا. بی‌بی ماه، ننه مشهدی طیبه، زن میرزا غلام در محله فخاران. ننه کربلایی لطف‌الله رضانی، ننه اسدالله مؤذنی و همسر عموخلیل، ننه حاج بابا مؤذنی و همسر شکرالله، آباجی زینت همسر آشیخ فاضل مکتب‌دار، زن شیخ فضل‌الله در محله علیا. ننه بشیر، ننه قربانعلی در محله دُرفشان (دوغ فروشان).

زنان یا آباجی‌های یادشده به شاگردک‌داری می‌پرداختند و به دخترها سواد قرآنی و خواندن و نوشتن و صنایع دستی و به ویژه رُووارچینی یاد می‌دادند. تا سی‌چهل سال پیش که گیوه‌دوزی و ملکی‌دوزی در کازرون رواج داشت، زنان و دختران زیادی اوقات فراغت را با بافتن رُووار (رویه

گیوه و ملکی) می‌گذرانند به طوری که دختران دم بخت جهیزیه و زینت‌آلات خود را از راه رووار چینی آماده می‌کردند.

زنی که می‌خواست دختر خود را نزد آباچی مکتب‌دار ببرد تا به او قرآن و سواد و یا صنایع دستی بخصوص ردارچینی یاد بدهد ابتدا بعنوان شیرینی یک کله قند درسته یا مبلغ ناچیزی برای او می‌برد و دخترش را به او می‌سپرد.

زنی که می‌خواست دختر خود را نزد آباچی مکتب‌دار ببرد تا به او قرآن و سواد و یا صنایع دستی به خصوص روارچینی یاد بدهد، ابتدا به عنوان «شیرینی» یک کله قند درسته یا مبلغ ناچیزی برای او می‌برد و دخترش را به او می‌سپرد. دختری که می‌خواست بافتن رووار (رویه) یاد بگیرد، مقداری ریسمان و یک سوزن روارچینی هم با خود به مکتب می‌کرد و به دست آباچی می‌داد تا با آن به او طرز بافتن رووا را بیاموزد و از آن پس نیز خانواده ریسمان مورد نیاز دختر خود را تهیه و به او می‌دادند.

دختر مکتبی‌ها صبح زود یا سوزن و ریسمان و یک کوزه آب راهی مکتب خانه می‌شدند و در آنجا درس می‌خواندند یا رووار می‌یافتند و هنگام ظهر به خانه برمی‌گشتند و پس از صرف نهار و یک ساعتی استراحت، دوباره به مکتب می‌رفتند، و تنگ غروب به خانه بازمی‌گشتند. دخترانی که خانه‌شان از مکتب دور بود، صبح‌ها توشه‌دان خود را که دستمالی حاوی مقداری نان و پنیر و سبزی یا لور و انگور و یا خرما بود با کوزه آب برمی‌داشتند و به مکتب می‌بردند و ظهر هم در همان‌جا می‌ماندند و نهارشان را صرف می‌کردند و هنگام غروب راهی منزل می‌شدند. دخترها، به هنگام نمازظهر و عصر در مکتب‌خانه به پیشنمازی آباچی یا یکی از دخترها به طور جماعت نماز برگزار می‌کردند. آنان در انجام کارهای خانه هم به آباچی کمک می‌کردند.

روزانه هر دختری یک لنگه رووار (رویه ملکی) می‌بافت و به آباچی تحویل می‌داد که به این کار نیز «مُتْقا» motgâ می‌گفتند. هنگام غروب اگر دختری مُتْقایش را تمام نکرده بود تا شب می‌ماند و آن را تمام می‌کرد و به آباچی می‌سپرد و آن وقت به خانه می‌رفت یا به آباچی قول می‌داد و یا مادرش نزد آباچی ضمانت می‌کرد که شب در خانه خود یا روز بعد در مکتب‌خانه، به همراه لنگه دیگر بافتن رووار را تمام کند و آباچی هم می‌پذیرفت و او را مرخص می‌نمود.

آباچی، رووارهای بافته شده هر دختری را که از روز شنبه تا چهارشنبه بافته بود و شامل دو جفت و یک لنگه، پنج لنگه بود نکه می‌داشت و وقتی مثلاً به پنج جفت (ده لنگه) یا ده جفت (بیست لنگه) می‌رسید، آن‌ها را به مادر دختر تحویل می‌داد تا برای دخترش بفروشد. در این میان، حق‌الزحمه آباچی «پنج‌شمبیدی» šambedi-panj بود که روزهای پنج‌شنبه دخترها هرکدام با ریسمان و سوزن خودشان برای آباچی یک لنگه رووار می‌چیدند (می‌بافتند) و غروب که

می خواستند به خانه بروند به آماجی تقدیم می کردند. آماجی نیز دو لنگه رووار هر دختری در دو پنجشنبه را که به خودش تعلق داشت روی هم قرار می داد و سپس آن‌ها را برای خودش می فروخت. اگر هنگام غروب رووار چیده شده، تمام نشده بود دختر آن را به خانه می برد و روز جمعه که تعطیل بود آن را تمام می کرد و به آماجی تحویل می داد.

بعضی آماجی‌ها کارشان رسیدن ریسمان رووارچینی از پنبه خام به کمک «چهره» *čehreh* (چرخ نخ‌ریسی) بود که ریسمان‌های ریسیده و گروک *goruk* (گلوله پیچ) یا «کلاف» (دسته) شده را به ریسمان‌فروشی می فروخت. او شاگردک‌های خود را هم در کار رسیدن ریسمان با خود همراه می ساخت. این دخترها نیز بعدها خود بساط نخ‌ریسی راه می انداختند و ریسمان تولید می کردند و می فروختند.

زنان خیاط که با شاگردک‌داری هم می پرداختند - و هنوز هم دخترانی برای آموزش خیاطی نزد خیاط‌های زنانه می روند - روش برش و دوخت را به آنان یاد می دادند و در دوخت لباس مشتریان خود، آنان را هم به کار می گرفتند. بعضی خیاط‌ها طرز گلدوزی و غیره را هم به شاگردان خود یاد می دادند.

آماجی‌های مکتب‌دار، دختران فضول و اذیت کن یا سروصدا راه بیانداز را به اتاق تاریک و تنگی مانند پستو یا سردابه می بردند و یا انباری را به عنوان «مار گزُمک» *gozomak_mâr* یعنی جایی که مارهای زیادی در آن وجود دارند و بچه‌ها را می گزند و نیش می زنند نشان می دادند و دختر را از آن می ترساندند و می گفتند که اگر باز هم اذیت کند، او را در آن جا می اندازند تا مارها او را نیش بزنند. دختران نیز از ترس ساکت می شدند. آماجی‌ها تصانیف مذهبی و عامیانه فراوانی هم به دخترها یاد می دادند که ذکرشان باعث تطویل کلام می گردد. امروزه مدارس جدید جای مکتب‌خانه‌های سابق را گرفته‌اند که تعدادشان فراوان است.

سنت کوسه‌گری

هاشم سلیمی

سنت کوسه‌گری نوعی نمایش کوچه بازاری است که از بافت کشاورزی، دامداری روستایی و نیز طولانی بودن فصل زمستان هنگام زاد و ولد دام‌ها در برخی از مناطق کردنشین نشأت گرفته است.

بازیگران اصلی این نمایش کهن، چوپان‌های آبادی‌ها هستند که مدت دو تا سه هفته به هنرنمایی و شیرین کاری می‌پردازند، هر چند از سوی جوانان روستاها متلک‌باران می‌شوند، از پاسخ در نمی‌مانند و فی‌البداهه، خونسرد و آرام به آنان پاسخ می‌دهند و زمینه شادی و نشاط مردم را فراهم می‌آورند. زمان برپایی نمایش یاد شده در مناطق مختلف، متفاوت است، اما دامداران به سبب نیاز دام‌ها به علوفه تازه، سعی بر آن دارند که موقع زاد و ولد دام‌ها را به اواخر اسفند بیندازند تا در آغاز فصل بهار از مراتع سرسبز برای تغذیه دام‌ها، حداکثر بهره را ببرند.

نکته جالب این است که از آغاز مراسم تا پایان گفت و شنود با لطافت و ظرافت طبع صورت می‌گیرد و مجموعه شوخی‌های دوطرف از چارچوب مشخصی خارج نمی‌شود و حجب و حیای حاکم بر فرهنگ روستا در همه حال حفظ می‌شود.

آمدن کوسه به درخانه کوبیدن در آغل‌ها نه تنها فضای آبادی‌ها را نشاط می‌بخشد، بلکه از سوی صاحبان دام‌ها، نوعی خوش‌یمنی تلقی می‌شود. اگر کوسه به در خانه کسی نیاید، آن را بدبختی تعبیر می‌کند. فرد چوپان در چرخه تولید روستا عاملی مهم و کارساز محسوب می‌شود و دارای موقعیتی آبرومند است و مثل همه پیشه‌های شهری و روستایی، کارش از احترام زیادی برخوردار است.

آن‌ها که با جامعه روستایی آشنا هستند، به خوبی آگاهند که روستاییان در فصل‌های بهار، تابستان و پاییز چه کارهای پرمشقتی دارند. و تنها در زمستان به سبب سرما و یخبندان تقریباً در استراحت به سر می‌برند، در این فصل کشاورزان به مزرعه و باغ نمی‌روند، دامداران نیز دام‌های خود را به چراگاه‌ها نمی‌فرستند و در طویله‌ها جای می‌دهند و علوفه خشک را به خورد آنها می‌دهند. بنابراین فصل زمستان را باید با شب‌نشینی‌ها، مهمانی‌های دوره‌ای، بازی‌ها، سرگرمی‌های فصلی و مراسم کوسه‌گری بگذرانند.

سنت کوسه‌گری نه تنها یک سرگرمی است و زمینه شور و نشاط همگانی را دو - سه هفته در روستا فراهم می‌آورد بلکه دامداران متمکن را هم موظف می‌سازد که بخشی از ذخیره‌های ارزاق زمستانی خود را در اختیار چوپان‌های زحمت‌کش قرار دهند، تا اصل هره‌وه‌زه (harauaz) که روح پایدار تعاون و همیاری زندگی روستایی کردهاست هرچه بیشتر محقق گردد. حفظ حریم مقدس

خانواده از نکات بارز نمایش کوسه‌هاست، چه در این بازی که دو نفر چوپان در نقش زن و شوهر ظاهر می‌شوند، سعی بر آن دارند که همیشه و در همه حال در کنار هم و مواظب همدیگر باشند. زن کوسه حق دارد در صورت مزاحمت با جوالدوز از خود دفاع کند و کسی حق اعتراض ندارند، کوسه نیز در هر حال مراقب احوال رفیق همراه خود می‌باشد.

اگر جوانان ده موفق شوند رفیق کوسه را برابند برایش مایه شرمساری است. ناچار متوسل به عجز و لابه می‌گردد، سرانجام سازش صورت می‌گیرد، جوانان روستا برای آن که برنامه‌های کوسه را هرچه بیشتر پرشور سازند، از کوسه می‌خواهند با یک سه وه ته (sawata) سید بزرگ چوبی کشتی بگیرد که کاری مضحک و خنده‌آور است ولی چاره‌ای نیست سزای کسی که مواظب حریم خانه و خانواده خود نیست همین است و بس.

حاضر جوابی، طنزگویی، نکته پراکنی و دست آخر متلک‌گویی از دیگر هنرهایی است که در نمایش یادشده وفور بین کوسه‌ها و جوانان آبادی ردوبدل می‌شود.

نکته جالب این است که از آغاز مراسم تا پایان، گفت و شنودها با لطافت و ظرافت طبع صورت می‌گیرد و مجموعه شوخی‌های دوطرف از چهارچوب مشخصی خارج نمی‌شود و حجب و حیای حاکم بر فرهنگ روستا در همه حال حفظ می‌شود.

سخن آخر این که، هنرنمایی و رقص کوسه، در مدت یاد شده، همه اهل آبادی را اعم از پیرو جوان به وجد و سرور می‌آورد، البته در جوامع روستایی کردنشین که هم از حداقل امکانات تفریحی، ورزشی و فرهنگی محرومند، برپایی نمایشی چنین شادی‌بخش، موجب شور و نشاط فراوان در کوچه‌ها و گذرگاه‌ها می‌شود و توجه همگان را به خود جلب می‌نماید. مردم می‌گویند: در تمامی این مدت چراغ خانه‌ها به یاد آنها روشن می‌شود، منظور این است که هرشب روستاییان در زیر روشنایی چراغ خانه‌های خود حرف و حدیث کوسه‌ها را بازگو می‌کنند یعنی همه جا سخن از کوسه است و بس.

پیشینه کوسه

گردش کوسه به منظور سرگرمی و خندانند مردم یکی از رسم‌های دیرین ایرانیان است، ابوریحان بیرونی می‌نویسد: «بر نشستن کوسه چیست؟ آذر ماه به روزگار خسروان اول بهار بوده است و به نخستین روز از وی، از بهرفال، مردی بیامد. کوسه، بر نشسته بر خری و به دست کلاغی گرفته و بادبیزن، خویشتن باد همی زدی و زمستان را وداع همی کرد وز مردمان بدان چیزی یافتی، و به زمانه ما، به شیراز همین کرده‌اند و ضربیت پذیرفته از عامل، تا هرچ ستاند از بامداد تا نیمروز،

به ضربیت دهد و تا نماز دیگر از بهر خویشتن را بستاند، اگر از پس نماز دیگر بیابندش سیلی خورد از هر کسی.»

نخستین روز از آذرماه که ابوریحان به آن اشاره کرده عید و هار جشن، یعنی عید بهار بود. در روزگار اسلامی این عید را خروج الکوسج می‌گفتند. در فرهنگ آندراج درباره جشن کوسه آمده است: کوسه برنشین نام جشنی است که پارسیان در غره آذرماه می‌کرده‌اند و وجه تسمیه‌اش آن است که در این روز مرد کوسه یک چشم بدقیافه مضحکی را بر الاغی سوار می‌کردند، و داروی گرم بر بدن او طلا می‌کردند و آن مضحک، بادزنی در دست داشت و پیوسته خود را باد می‌زد و از گرما شکایت می‌نمود و مردمان برف و یخ برو می‌زدند و چندی از غلامان پادشاه نیز با او همراه بودند از هر دکانی یک درم سیم می‌گرفتند، و اگر کسی در چیزی دادن، اهمال و تعلل می‌کرد گل سیاه و مرکب که همراه او بود، بر جامه و لباس آن کس می‌پاشید و از صبح تا نماز پیشین «هر چه جمعی که با او همراه بودند و اگر کوسه بعد از نماز دیگر، به نظر بازاریان درمی‌آمد، او را آنقدر که توانستند می‌زدند و آن روز را به عربی رکوب کوسنج خوانند.»

در فرهنگ معین آمده است:

کوسه برنشین جشنی بود که ایرانیان در اول آذرماه برپا می‌کردند، بدین وجه که مردی کوسه و یک چشم و بدقیافه و مضحک را بر خری سوار می‌کردند و دارویی گرم بر بدن او طلا می‌نمودند و آن مرد مضحک بادزنی در دست داشت، پیوسته خود را باد می‌زد، از گرما شکایت می‌کرد، و مردم برف و یخ به او می‌زدند، چند تن از غلامان شاه نیز همراه او بودند و از هر دکانی یک درم سیم می‌گرفتند.

از کتاب‌ها و منابع قدیمی چنین برداشت می‌شود که این رسم از روزگاران کهن در این مرزوبوم مرسوم بوده است، اما این سنت ملی متأسفانه مورد سوءاستفاده حاکم و پادشاهان مستبد زمانه قرار می‌گرفت و بهانه‌ای می‌شد برای گرفتن باج و خراج از مردم رنج‌دیده کشورمان و نکته جالب آن است که این سنت در کردستان و پاره‌ای از استان‌های همجوار کمتر دچار تحریف حاکمان و زورمداران شده است و به همان سبک و سیاق مردمی خود محفوظ مانده است. پس باید این نکته ظریف را در نظر داشت که سنت کوسه، یک سنت مردمی و برخاسته از نظام دآمداری است و کوسه برنشین نوع تحریف شده و دگرگون شده این سنت باستانی است. گزارش‌ها و مطالب ارسالی شهرها و روستاهای مختلف استان‌های کردستان، کرمانشاه و آذربایجان غربی صحت این گفته را تأیید می‌کند.

رسول رش احمدی شاعر و فولکوریکست گرد درباره رسم کوسه‌گری در روستای شاره‌زور منطقه منگور مهاباد می‌نویسد:

«یکی از سرگرمی‌های این منطقه در فصل زمستان نمایش کوسه است، که در مناطق مختلف به شیوه‌های گوناگون انجام می‌شود. مثلاً در بعضی از روستاها، شخصی دو داس به دست می‌گیرد، چادر بزرگی بر سر او پهن می‌کند، طرز نگهداشتن داس‌ها و راه رفتن وی از دور قیافه شتری را در حال راه رفتن تداعی می‌کند. او حرکاتی از خود نشان می‌دهد که شخص خوش ذوقی دو تکه چوب به صورت ضربدر در آستین‌های که وا (kava) بالاپوش خود جاسازی می‌کند. یک چوب دیگر را در وسط که به طور عمودی به چوب‌های دیگر از داخل می‌بندد، به نحوی که یک سر آن از محل گردن که بیرون آید و کلاهی روی آن می‌گذارد و سر دیگر آن در دست آن شخص به ترتیب خاص قرار می‌گیرد، به گونه‌ای که طرز نگهداشتن آن، از دور، شبیه کسی است که بچه‌ای را در بغل دارد. به هر حال آن شخص که مترسک را در دست گرفته است به مجالس یا خانه‌های روستا می‌رود و می‌گوید: آمده‌ام که چوپانی و گاوبانی ده را برعهده بگیرم، از همه فامیل و خویشانم فقط این کودک را دارم و مترسک را در نقش یک بچه بازی‌گوش به حرکت درمی‌آورد. با مزه پراکنی و شیرین کاری و حرکات عجیب و غریب، تماشاچیان را از خنده روده بر می‌کند.»^۱ بهترین استادکار این بازی در حال حاضر درویش عبدالله در روستای دوله توی سردشت است. کوسه برای سرگرمی و تفریح اهالی به گردش در روستاها ادامه می‌دهد. در برخی مناطق برای سرگرمی بیشتر و سنجیدن شجاعت افراد، کوسه را به شمایل جوانی که ریش و سبیل پشمی دارد، در می‌آورند و به سروصورت وی آرد می‌پاشند. جوان چوب‌دستی به دست می‌گیرد. نصف شب، در خانه‌ای می‌کوبد و صاحبخانه را از خواب بیدار می‌کند اگر صاحبخانه بترسد، به او لقب ترسو می‌دهند، و این در حالی است که جوانان روستا خود را در پشت سر او پنهان کرده‌اند تا از دور وضعیت روحی صاحبخانه را دریابند. و زمینه سرگرمی و خنده خود و دیگران را فراهم کنند. گاهی صاحبخانه با عصبانیت کوسه را می‌گیرد و کتک می‌زند. و جوانانی که در گوشه و کنار کمین کرده‌اند، به داد کوسه می‌رسند و او را از چنگ صاحبخانه درمی‌آورند.

البته جوانان روستا سعی بر آن دارند این برنامه را در مورد کسی اجرا کنند که با موضوع آشنا نیست مثلاً به تازگی از شهر یا روستای دیگر به این آبادی آمده است، و می‌خواهند میزان غیرت و شجاعت او را بسنجند.

در روستای که له‌کان (kalakan) سندنج و آبادی‌های اطراف آن چوپان‌ها کوسه – کوسه راه می‌اندازند، که جشنی است روستایی و چوپانی و شرح آن چنین است که در چقه خانه «čaquxna» مسجد چند نفر از چوپان‌ها و گاوچران‌های آبادی را به طرز خاصی آرایش می‌کنند، یک‌کلاه نمدی بر سر کوسه می‌گذرانند. این کلاه شبیه به دیگر وارونه‌ای است که سرکسی بگذارند، کردها به آن ته‌پله (taple) می‌گویند. در اطراف این ته‌پله دستار نسبتاً کوچکی می‌بندند، تا بتواند کلاه و دو عدد

جارو را به جای گیسو دور سرش نگه دارد. بعد ریش و سبیل پرپشت و بلندی از پشم سفید برایش درست می‌کنند، سپس که رهک (karak) یا کپنک نمدی بلندی به تن کوسه می‌کنند که دامن آن تا پایین زانو می‌رسد. بدنه کپنک تنگ و چسبان و دامن آن پهن و گشاد است به طوری که حدود نیم گز با پای کوسه فاصله دارد، دو تکه نمد هم بر سر شانه‌های که رهک دوخته‌اند که به پهنای چارانگشت است و روی شانه کوسه قرار می‌گیرد. کوسه یک جفت زنگال «zangal» پابند هم به پا می‌کند. زنگال از پشم بافته شده است و مثل یک جفت جوراب کلفت ابریشمی است که تا زانو پای کوسه را می‌پوشاند. یک جفت کفش به نام کاله «kale» هم به پای کوسه می‌کنند که از چرم گاو درست شده است و تمام پای او را می‌پوشاند دورتادور آن را با نخ‌های رنگی ابریشمی بافته‌اند. کوسه قبل از آنکه کاله بپوشد پارچه‌ای پشمی به پاهایش می‌پیچد به این پارچه در گردی پی‌تاوه «petau» می‌گویند.

روی که رهک هم کمربندی محکم می‌بندند، که دو سر کمربند روی شکم به یک کاسه کوچک منتهی می‌شود و آن را کمره «kamara» می‌گویند.

البته قبل از اینکه کمره را ببندند شالی پشمی به کمرش می‌بندند، بعد به دور تا دور کمرش جارو آویزان می‌کنند و یک ریسمان پهن که از موی سفید و سیاه بافته شده است و تقریباً ده سانتیمتر پهنان و حدود دو ذرع یا بیشتر طول دارد روی شانه راست کوسه می‌اندازند، به طوری که یک ذرع آن عقب و از پشت سر کوسه روی زمین کشیده می‌شود، این طناب گژک «gižek» می‌گویند به دست می‌گیرد و آماده حرکت می‌شود. کوسه قیافه‌ای ترسناک و در عین حال مضحک به خود می‌گیرد و آماده حرکت می‌شود. کوسه قیافه‌ای ترسناک و در عین حال مضحک به خود می‌گیرد و پیشاپیش راه می‌رود، چوپان‌ها به دنبالش حرکت می‌کنند. بچه‌ها و جوان‌های آبادی نیز دورش را می‌گیرند و با هیاهو و سروصدا به درخانه‌ها می‌روند. کوسه به درخانه‌ای که می‌رسد با چماق خود به در می‌کوبد، صاحبخانه که می‌داند کوسه و دارودسته او هستند، می‌گوید:

صاحبخانه: کی‌یه، کی‌یه، سه برکه، واهاتم

Keya keya sabir ka uahatlm

کیه کیه صبر کن آدمم

کوسه: په زبه یه کانه بز ن به دوانه

Paz ba yakana bizn ba duana

گوسفندها یک یک و بزها دوتا دوتا بزایند.

خوا به ره‌ک‌ت بدا به‌و ده‌رک و بانه

xua barakat bida bau darko bana

خداوندا به این خاندان برکت بدهد.

در این موقع صاحبخانه درب را باز می کند
کوسه: سه لام خاوه ن مال، کوسه ت میوانه

Salam xauan mal kosat miuana

سلام، صاحبخانه، کوسه مهمان توست
نابی بی بهش بی، له و خانه دانه،

Nabe be baš be lau xanadana

نباید از این خاندان کسی بی بهره بماند.
صاحبخانه: کوسه خوش هاتی فهرمو دانیشه

Kosa xoš hati farmu daniša

کوسه خوش آمدید بفرمایید بنشینند.
له کویت هینا وه نم گشته ریشه؟

la kuet hena ua am gešta riša

این همه ریش را از کجا آورده ای؟
در اینجا، جمعیتی که به تماشا آمده اند خنده شان می گیرد و چوپان گله که پشت سر کوسه
ایستاده است، ابیات فکاهی می خواند و کوسه پشت سرهم چوب دستی خود را که درازای آن
تقریباً دو برابر قد اوست به زمین می کوبد. صدای تق تق چماق، ریخت و هیکل کوسه و حرکاتش
جمعیت را به خنده وا می دارد و چوپان گله می گوید:
کوسه هاتو، کوسه چو، کوسه مرد کفنی نه بوو

Kosa hatu kosa ču kosa merd kefni nabu

کوسه آمد و کوسه رفت، کوسه مرد در حالی که کفن نداشت.
کفن له کاشان بو. کاشان ری به نان بو

Kefin lakašah bu kašan re bananbu

کفن در کاشان بود، و راه کاشان هم بند آمده بود.
کوسه یان نابه تاقه و، چاوی چوبه زاقه و کوسه را در طاقچه ای گذاشتند، در حالی که زلزل نگاه
می کرد.

Kosayan naba taqa, čauy čubazaqu

در اینجا صاحبخانه می گوید:

بی کوسه بی نم سه ت تمه نه بوه بیده به کراس بیکه به رت

Be kosa be am sat tmana bua bida ba kiras bikabart

بیا کوسه بیا، این صد تومان را ببر، برای خودت پیراهن بخر
کوسه با اعتراض می گوید:

نممه چه س؟ خوتولای خوت گه وره مالی ئاوایت.

Ama čas xoto lay xot gaura maly auaiet

این چیه آقا، حالا خوبه که بزرگ خاندان آبادی هم هستی

تماشاچیان می خندند و صاحبخانه می گوید:

کوسه ریش پان ئه وه به شت ناکا

Kosa riš pan aua bašit naka

کوسه ریش پهن این برای تو کافی نیست؟

کوسه جواب می دهد:

نه خیر ئه مه بو شانی تو که مه

na xer ama bo šany to kama

نخیر این برای شأن تو کم است.

صاحبخانه می گوید:

دها کوسه ئه م پانسه ت تمه نه بیه بیده به که وش و کراس

Daha kosa am pansat timan biba biba ba kauš o kiras

بیا بگیر این پانصد تومان را ببر و برای خودت کفش و پیراهن بگیر.

کوسه می گوید:

مال ئاواها ئه وه دهسته گه سکه ش بو خانم

Mal aua ha au dasta gaskaš bo xanem

خانه تان آباد، بیا این دسته جارو هم تقدیم خانم خانه می کنم.

در آخرین ماه زمستان که دامها می زاینند در روستای خیدر «xaidar» سقز و اطراف آن نمایش

جالبی اجرا می شود. جوانان آبادی یک نفر را برای ایفای نقش کوسه انتخاب می کنند. بعد سر و

روی او را با آرد سفید می نمایند و از پشم برایش ریش و سبیل درست می کنند. سپس کلاهی

برایش می سازند که دو شاخ دارد و بر گردنش زنگوله کوچکی آویزان می کنند، آستین های او را تا

آرنج بالا می برند و شلوارش را تا زانو بالا می کشند. یک نفر دیگر را نیز برایش لباس زنانه

می پوشانند، و به عنوان کوسه در کنار او می گذرانند یک نفر دیگر نقش برادر کوسه را بازی می کند.

این گروه حدود ساعت هشت شب راه می افتند و به درخانه کسانی که گاو، بز یا گوسفندشان

زاییده می روند. جوانان و بچه ها هم پشت سرشان حرکت می کنند، صاحبخانه از آمدن کوسه

خوشحال می شود، چون آمدن او را موجب افزایش مال و ثروت خود می دانند. وقتی به منزل

صاحبخانه رسیدند، برادر کوسه با صدای بلند این ابیات را می خواند، کوسه و زنش هم به صورت

چوپبی می رقصند.

کوسه هاته له چه مو kusa hata la čamo کوسه از طرف رودخانه آمده است

نه قوی ی گرتنه به ده مو naqay ger to ba damo و ماهی نقه به دهن گرفته است

کوسه هاتو بو توتون kosa hata bo tu tu n کوسه برای توتون آمده است
که وته وه ک سه گی کولکون kauta uak sagi kulkin مثل سگ پشمالو افتاده است
کوسه م نه نا به تاقو kosam and ba taqu کوسه را روی طاق گذاشتم
چاوی نه چووبه زاقو čaui a ču ba zaqu چشمهایش سیاهی می رفت
کوسه نیه و به لایه، کیشکی ده وری قه لایه kosa neya balaya kešky dauri qalaya کوسه
نیست و بلا است، نگهبان دور قلعه است.

گردش کوسه در واقع یک تئاتر کوچهای است که در آن دو نفر را که مسلط به ایفای نقش باشند انتخاب
می کنند یکی را کوسه و دیگری را زن کوسه نام می نهند.

در بعضی از روستاهای کرمانشاه بر چهره مردی ماسک ویژه ای می زنند و کلاهی کاغذی و
رنگارنگ برسش می گذارند و لباس گلی رنگ بر وی می پوشانند، این هیئت و قیافه را در لهجه
محلی، غولک «xulak» می گویند، غولک نیز مانند کوسه ها در کوچهای ده به گردش می پردازند و
موجب خنده و شادی مردم می شود و گاهی از مردم عیدی می گیرد عمر فاروقی پژوهشگر سقزی
می نویسد:

«گردش کوسه در واقع یک تئاتر کوچهای است. که در آن دو نفر را که مسلط به ایفای نقش
باشند انتخاب می کنند، یکی را کوسه و دیگری را زن کوسه نام می نهند.»

مصطفی کیوان مراسم کوسه را ویژه فرارسیدن عیدنوروز می داند و می نویسد:
«یکی دیگر از سنت های ویژه این عید در کردستان گردش کوسه در روستاهاست. کوسه قیافه و
هیئتی غیرعادی و در عین حال مضحک دارد، که در سرآغاز سال نو، برای اهالی هر روستا ارمغانی
از خنده و نشاط و سرور به همراه می آورد. با حرکات و سخنان جالب توجه نگاهها را متوجه خود
ساخته و در سیمای خرد و کلان برق شادی و امید جلوه گر می سازد، به عبارت دیگر، کوسه اجرای
بخش فکاهی برنامه نوروزی را برعهده می گیرد، برای این کار دونفر که یکی پالتوی درازی پوشیده
و دیگری با شاخک هایی از تخته و ریش و سبیل پنبه ای یا مویی در حالی که دسته ای از جوانان
آنان را همراهی می کنند، در کوچهای ده به گردش می پردازند و به خانه ها می روند و در حالت
جدی و شوخی باهم به مناظره می پردازند آنان باید با بدیهه گویی و نکته پردازی مضحک و
حرکت های غیرعادی، موجبات خنده و شادی مردم را فراهم سازند. از کوسه همه جا با صفا و
صمیمیت استقبال می شود. هدایایی که به آنها داده می شود انواع خشکبار، روغن، کره و تخم مرغ
است.

کودکان روستاها نیز این برنامه را جداگانه ترتیب می دهند، یکی از آنان شلوارکردی، مردی چاق
و بلند قامت را می پوشد به طوری که تا گردن و زیر چانه اش برسد، آن گاه صورتش را آرد می مالند

و دو جاروی دراز همچون دو شاخ بلند در طرفین سرش قرار داده و با طنابی که به دور سرش می‌پیچند آنها را سفت و محکم می‌بندند. بعضی به جای جارو، از چوب یا تخته و یا داس استفاده می‌کنند. کوسه پس از آماده شدن، عصا یا چوگانی در دست گرفته، گاهی با چادر و زمانی بی‌چادر پیشاپیش دسته کودکان، اعم از پسر و دختر حرکت می‌کند و در حالی که برخی از همراهانش آواز می‌خوانند، به در خانه‌ها می‌روند و ضمن خنداندن مردم هدیه نوروزی طلب می‌کنند.

با توقف کوسه و یاران آنها در کوچه‌های ده، عده زیادی از کودکان و زنان و مردان به دور آنها جمع می‌شوند. در این حال تلاش کوسه‌ها در خنداندن مردم اوج می‌گیرد، کودکان و جوانان خوش‌صدا، آوازهای محلی می‌خوانند و باهم به رقص چوبی می‌پردازند، طنین کف زدن و بانگ شادی و آهنگ‌های دل‌انگیز فضای روستا را در بر می‌گیرد.»

روایت دیگری از روستای سرای سقز داریم که می‌گوید:

در آخر سده یعنی پنج روز مانده به عید نوروز، بچه‌های ده هر شب به نوبت در خانه‌ای جمع می‌شوند و بر تن یک نفر که ریشی بلند و سیبلی کلفت دارد لباس‌های قدیمی می‌پوشانند. به طوری که حالتی عجیب و ترسناک پیدا می‌کند آن‌گاه به اتفاق چند نفر دیگر، به در خانه‌ها می‌روند و کوسه دوم در هر خانه فریاد می‌زند:

مالی! کوسه راده گرن؟ male kosa radagren

ای اهل خانه، کوسه را راه می‌دهید؟

صاحبخانه به کوسه خوش آمد می‌گوید، همگی وارد می‌شوند و چوبی می‌گیرند و یک نفر خوش‌صدا آواز می‌خواند. در آخر تخم‌مرغ، مقداری پول و یا مواد خوراکی به او می‌دهند. آن‌گاه به خانه دیگر می‌روند. این مراسم برای سلامتی افراد خانواده گوسفندان بزها و گاوهاست.

در روستای رحمت‌آباد که در شش کیلومتری بیجار قرار دارد، مراسم کوسه وهوی «uauui» کوسه و عروس هر سال در اواخر زمستان برگزار می‌شود. چوپان‌ها به همراه کوسه و عروس به در خانه دامداران می‌روند. کوسه در طویله‌ها را با چوب‌دستی می‌زند و با عروسش می‌رقصد. کوسه پالتوی بلند می‌پوشد و با پشم، برای خود ریش و سبیل درست می‌کند و عروس هم که مرد است لباس زنانه می‌پوشد. صاحبخانه از آذوقه زمستانی خود مقداری پیاز، کشک، قند، چای، نفت، پنیر و عدس به آنها می‌دهد. کوسه هم یک عدد پیاز هدیه می‌کند. صاحبخانه آن پیاز را در بالای طویله آویزان می‌کند، گاهی کوسه خود را به مُردگی می‌زند، صاحبخانه کمی پول نقد به او می‌دهد و به طرف خانه دیگر می‌روند. در بین راه بچه‌ها گلوله‌های برفی به سوی عروس پرتاب می‌کنند.

عروس هم با سوزن کلفتی که در دست دارد به طرف آنها می‌رود و آنان را می‌ترساند. بچه‌ها سعی می‌کنند عروس را بگیرند، کوسه با چوب‌دستی بزرگی که در دست دارد بچه‌ها را کتک می‌زند.

در دهستان‌های کرد زبان گروس نیز با بارش اولیه برف زمستان، کوسه‌ها در روستاها مراسم خود را به جا می‌آورند. آنها به در طویله‌های منازل می‌روند و خود را به مردگی می‌زنند تا صاحبخانه به آنها پول یا آذوقه زمستانی بدهد، وقتی کوسه روی زمین می‌افتد و به اصطلاح می‌میرد، زن کوسه می‌گوید:

کوسه مُرد، او بدبخت است ریش ندارد، زمین ندارد تا او را در آن دفن کنیم، کسانی را فرستادیم تا کفن از تویسرکان و بیل و تیشه از همدان برایش بیاورند.
روایت دیگری از بیجار داریم که می‌گوید:

وقتی زمستان فرا می‌رسد چوپانان در روستاهای بیجار نمایش کوسه و گلین « galin kosa o » اجرا می‌کنند، یکی از چوپان‌ها داماد و دیگری عروس یا گلین می‌شود. این دو نفر چوب و چماق و کیسه‌ای در دست می‌گیرند و به درخانه‌های مردم می‌روند. در طول راه برایشان ساز می‌زنند و کوسه و گلین چوبی می‌گیرند و هفت رقم کالا از منازل جمع‌آوری می‌کنند که عبارتند از: آرد، رشته، نخود، چای، قند، روغن و پول. مردم منطقه بر این باورند که اگر این کالاها را به کوسه بدهند سالی پر روزی توأم با ارزانی خواهند داشت و اگر چنین نکنند سالی پر ضرر خواهند داشت.

روایت دیگر از بیجار می‌گوید: در این شهر رسم است که در روز اول چله کوچک دو نفر مرد، یکی کوسه می‌شود و دیگری گلین. گلین لباس قرمز می‌پوشد و روبندی قرمز به نام دیواق «deiuag» به صورت می‌اندازد تا جایی که فقط چشمانش از بیرون دیده می‌شوند. او یک سوزن «sužen» جوالدوز به دست می‌گیرد، کوسه هم دو عدد جارو به بالای سرش می‌بندد و یک پوستین به تن می‌کند و یک گوجان «gočan» عصا به دست می‌گیرد و از پشم گوسفند ریش سفیدی برای خود می‌گذارد. این دو به در خانه‌هایی که گاو، گوسفند و بز دارند می‌روند، کوسه با عصا به در طویله می‌کوبد و می‌گوید:

bizin ua duan meya ua seyan

بن وه‌دوان، میه‌وه سی‌یان

بز دوتا، میش سه‌تا بزاید.

سپس کوسه دایره می‌زند و با گلین می‌رقصد. هرکسی نیازی داشته باشد می‌رود از ریش پشمین کوسه یا از جاروی سر او چند رشته می‌کند.

همه خانواده‌ها در حد توان خود از آذوقه زمستانی خویش به کوسه و زنش کمک می‌کنند و کار آنان را عملی نیک می‌دانند.

اهالی قیزکوری افشار شاهیندرژ مراسمی دارند به اسم کوسته یا سه رخوشی مهر « xosimar » یا kosta» این مراسم که در زمستان صورت می‌گیرد برای این است که گوسفندها، بزها و گاوها زنده

بمانند و بیش از حد معمول تولید مثل کنند، به کردی گفته می‌شود: مهرهل دوانه، بز ن سی یانه، خوا
به ره‌کتهت بدا بهم بهخت و گه‌وه‌ربانه

Maral duana bizin seyana xua barakat bida bam baxt o gauarbana

گوسفند دوتا دوتا، بز سه‌تا سه‌تا بزیاید، خدا برکت بدهد به بخت و طویله شما.
اما شرح مراسم بدین‌گونه است که در تن از چوپان‌های معروف و با سابقه ده که معمولاً
هرسال به این کار گمارده می‌شوند، به شکل کوسه تغییر لباس می‌دهند. یکی از آنها لباس مردانه و
دیگری لباس زنانه می‌پوشد. به مچ‌پای کسی که لباس مردانه پوشیده زنگوله می‌بندند و به دست
زن او یک سوزن کلفت می‌دهند تا اگر چیزی از مردم خواست و ندادند با سوزن آنها را تهدید
کند.

همچنین دم بز را با آینه‌ای به پیشانی کوسه‌مرد می‌بندند و از لباد «lebad» (نمد) عینکی
درست می‌کنند و به چشمش می‌زنند. یک دم گاو هم به پشتش می‌بندند، کوسه‌ها قیافه خنده‌آوری
پیدا می‌کنند. این دو نفر خانه به خانه ده را می‌گردند و از صاحب هرخانه در خواست روغن، کره،
پنیر، کشک، برنج و حبوبات می‌کنند، اگر صاحبخانه مقاومت کند و به آنها چیزی ندهد، وی را
کتک می‌زنند. افراد ده نیز خانه به دنبال آنها می‌روند و به اذیت و آزارشان می‌پردازند یا به آنها
متلک می‌گویند. مثلاً می‌گویند: همسرت رفته و با کس دیگری عروسی کرده است. کوسه‌مرد غش
می‌کند و مثل مرده‌ها روی زمین می‌افتد و برمی‌خیزد. این برنامه چند روز ادامه می‌یابد.
مراسم کوسه در فصل زمستان در مناطق کردنشین تکاب نیز صورت می‌گیرد. کوسه‌ها
چهارنفرند: کوسه، زن کوسه، کیسه‌دار و رئیس گروه. کوسه نقابی نمدی می‌زند تا صورتش پنهان
شود. او از موی بز سیبل، ابرو و ریش درست می‌کند و از چوب برای خود دندان می‌سازد و آن را
میان نمد جای می‌دهد. از جارو هم برای خود شاخ درست می‌کند. به دو زانوی خود چهار زنگوله
می‌آویزد به طوری که هرکسی با دیدن او به وجد می‌آید. کوسه و زنش دست در دست یکدیگر با
دو نفر رفیق خود وارد خانه‌های مردم می‌شوند و می‌رقصند. زنگ‌های پای کوسه به صدا در می‌آید
و کوسه جمله زیر را می‌خواند:

مه روه دوانه بز ن وه‌سی یا نه، خوا به ره‌کتهت با بهو ده‌ریاو بانه

Mar ua duana bizin ua seyana, xua ba bau daryau bana

گوسفند دوتا دوتا بز سه‌تا سه‌تا بزیاید، خداوندا به این خانه و درگاه برکت دهد.
کوسه چندین بار بدر حال چوبی این جمله را تکرار می‌کند. اغلب جوانان درصدد آزار زن
کوسه برمی‌آیند از این رو او را اغفال می‌کنند و می‌ربایند جوانان زن کوسه را می‌ربایند. کوسه از
این عمل آزرده می‌گردد و دست به دامن جوانان می‌شود، آنان از وی می‌خواهند که با یک سبد

بزرگ چوبی کشتی بگیرد، کوسه چندین بار پشت خود را به زمین می‌زند و مایه خنده اطرافیان می‌شود. سرانجام با لابه و التماس، جوانان زن کوسه را به وی پس می‌دهند و به درخانه دیگر می‌روند.

در روستای آهوتپه اسدآباد همدان چوپان‌ها بعد از باریدن نخستین برف مراسم کوسه را برگزار می‌کنند. در این مراسم یک نفر کوسه و یک نفر به نام زن کوسه انتخاب می‌شوند، کوسه همان لباس محلی خود را بر تن دارد، اما نقاب و صورتکی را که از نمذ درست کرده به صورت خود می‌آویزد، این صورتک دارای دهان، شش دندان دراز چوبی و دو حفره برای دیدن چشم‌هاست. آنها با پشم سفید ابرو، ریش و سبیل برای کوسه درست می‌کنند و بر روی نقاب می‌چسبانند، دو شاخ هم که از جارو درست کرده‌اند به دو طرف کلاهش می‌دوزند. زن کوسه قبایی گلدار می‌پوشد و چارقد گلی با سبز به سر می‌کند. دستمالی به دهان و دستمال دیگری به پیشانی می‌بندد و شانه به شانه کوسه با چند نفر از کسان و نزدیکان خود حرکت می‌کند.

کوسه و زنش به درخانه‌های آبادی می‌روند، کوسه وارد هر خانه‌ای که می‌شود، به سمت طویله راه می‌افتد و یکی دو لگد محکم به در آن می‌زند. بعد از آن، جلو چشم تماشاگران به زمین می‌افتد و می‌میرد. صاحبخانه برای آنکه کوسه دوباره زنده شود مقداری روغن، برنج، آرد، کشمش، مویز، گردو، پول و نفت به او می‌دهد. تعداد چیزهایی که به کوسه می‌دهند باید هفت تا باشد. وقتی کوسه دوباره زنده می‌شود، این جمله را به زبان می‌آورد:

بزن یه کانه، می‌وه دوانه، خوا به ره که ت بده لی گه‌لاخانه

Bizin yakana me ua duana xwa barakat beda ley galaxana

بز یکی میش دو تا بزاید، خدا برکت بدهد به این گله‌خانه (طویله)

چوپان‌ها و بره چران‌های روستاهای اطراف قروه شب اول چله گرد هم می‌آیند و مراسم جالب و دیدنی کوسه‌گری را برپا می‌کنند. آنها یک نفر را که مسن‌تر از همه چوپان‌ها باشد برای کوسه انتخاب و با طرز جالبی گریم می‌کنند تا کسی او را نشناسد. بعد با دو دسته جارو دوشاخ برای وی درست می‌کنند و از پشم گوسفند ریش انبوهی برایش می‌سازند. بالشتکی در پشت وی قرار می‌دهند تا قیافه‌اش پیر نشان دهد. از جوان‌ترین چوپان‌ها زنی برایش انتخاب می‌کنند و او را آرایش می‌کنند. آن‌گاه جوالدوزی به دست زن کوسه می‌دهند تا در برابر نیشگون دیگران از خود دفاع کند. در این مدت کوسه و زن او حق هیچ‌گونه صحبتی ندارند. چوپان‌های دیگر تعدادی کیسه یا دبه به دست می‌گیرند و به منزل کسانی می‌روند که گوسفند دارند. بعد از دق‌الباب با صدای مخصوص هوهو می‌کنند و وارد خانه می‌شوند. کوسه با چوب‌دستی به در طویله می‌کوبد و از خداوند استدعای افزایش دام می‌کند. یکی از چوپان‌ها ضرب می‌گیرد و کوسه و زنش بنای چوبی

می‌گذارند. بچه‌ها به طرف آنان گلوله برف پرتاب می‌کنند. زن صاحبخانه وظیفه دارد در مقابل دعای خیر کوسه، از آذوقه زمستانی مثل روغن حیوانی، کشک، شیرۀ انگور، مویز و کشمش، بلغور و آرد مقداری به او بدهد و کوسه در برابر این بخش تاری از ریش خود را به شاخه‌ای از جارو می‌پیچد و به سر در طویله گوسفندان می‌آویزد. اهالی، این حرکت کوسه را به فال نیک می‌گیرند این مراسم تا پانزده روز ادامه می‌یابد.

تا چندسال پیش قروه دارای هفت گله گوسفند و بز بود و هر گله سیصد رأس دام داشت. برای هر گله سالی یک چوپان اجیر می‌کردند تا گوسفندان را از آغاز بهار تا اوایل زمستان به چرا ببرد. آنها در مقابل هر رأس دام مبلغی پول نقد به چوپان می‌دادند. کسی که از شش رأس گوسفند بیشتر داشت، در مدت سال علاوه بر جبرۀ نقدی باید شبی یک نان هم به چوپان می‌داد، چوپان سحرگاهان گله را به صحرا می‌برد و غروب به آبادی برمی‌گرداند. گوسفندان وقتی وارد کوجه‌ها می‌شدند، بدون هیچ اشتباهی به خانه صاحب خود می‌رفتند. هنگامی که گوسفندان به مقصد می‌رسیدند، چوپان با عصایش به در خانه‌ها می‌زد و با صدای بلند می‌گفت: «مِلو melo» و صاحبخانه یک عدد نان به چوپان می‌داد.

در تمام فصل‌های سال به جز زمستان هر روز چوپان‌ها گله را به صحرا می‌بردند. اما در زمستان گوسفندان در طویله‌ها نگهداری می‌شدند. چوپان‌ها در زمستان بی‌کار بودند، به همین سبب در فرصت مناسب جشن کوسه را برگزار می‌کردند. هنوز هم در برخی از روستاهای اطراف قروه زندگی زمستانی چوپان‌ها از طریق کوسه‌گری و از محل آذوقه خانواده‌های دامدار تأمین می‌شود. اگر صاحبخانه‌ای شوخی‌اش بگیرد و چیزی ندهد کوسه خود را به مردگی می‌زند. و زنده شدن او خرج زیادی برمی‌دارد. بعضی از دامداران کوشش می‌کنند تا کوسه بمیرد و زن کوسه گریه و زاری راه بیندازد و جماعت را بخنداند. اما گوسفندداران به راستی معتقدند قدم کوسه شگون دارد و آمدن او خیر و برکت و سلامتی می‌آورد.

برای مراسم کوسه‌گری، شب هفتم دی، هفت نفر از چوپان‌ها مقداری برنج و گوشت می‌خرند و در خانه یک نفر شام می‌پزند. بعد از خوردن شام وسایل کار کوسه‌ها را به مجلس می‌آورند. یکی از چوپان‌ها که قد بلندی دارد و زبرو زرنگ‌تر و مسن‌تر از دیگران است قبول می‌کند که کوسه شود، بقیه افراد هم دارودسته او می‌شوند. کوسه و زن کوسه آرایش مخصوصی دارند، یعنی کوسه ابتدا یک کپنک بلند بالدار می‌پوشد بعد کمی پارچه کهنه در وسط شانته‌های او قرار می‌دهند تا کورپشت به‌نظر آید.

کفش کوسه از چارق است و جورایی از پشم به پا دارد که ساقۀ آن تا زانو می‌رسد. اسم این جوراب محلی پیزوان «pizouan» است. و پاچه‌های تنبان کردی در آن قرار می‌گیرد.

قبای کوسه، قباى سه چاک به دُون «douan» است. که شالی بر روی آن بسته شده است. او یک نقاب یا صورتک نمى هم به روی خود مى بندد که دندان‌های درشت و چوبى آن در محل دهانه‌اش تعبیه شده‌اند. او بر روی آن صورتک نمى ریش بلندی از پشم سفید گوسفند مى گذارد و دوتا جارو هم به جای شاخ به سر خود مى بندد. روی شال کمرش نیز یک کمر بند چرمى بسته مى شد که تعدادی زنگوله به آن وصل شده است و هنگام راه رفتن یا رقصیدن کوسه، آوازی خوش تولید مى کنند. بعد یک تخماق با چماق گرز مانند هم به دست مى گیرد و چنان هیکلى مى سازد که هر بیننده‌ای را دچار وحشت مى کند. آن‌گاه یک چوپان جوان هم زن کوسه مى شود. او چند سنجاق بلند به چماق خود فرو مى کند و جوالدوزی در دست مى گیرد و تمام مدت پیشاپیش کوسه حرکت مى کند. اگر زنى را ببیند از راه شیرین‌کاری، خود را حسود جلوه مى دهد و او را تهدید مى کند تا آنچه سوزن، مهره، خلخال و زروزیور در دست و گردن دارد به او بدهد. اگر زن از دادن آن اشیاء امتناع کند با جوالدوز او را تهدید مى کند تا آنچه سوزن، مهره، خلخال و زروزیور در دست و گردن دارد به او بدهد. اگر زن از دادن آن اشیاء امتناع کند با جوالدوز او را تهدید مى کند، کوسه هم طبعاً از زن خود حمایت مى کند. اما زنان هم در چنین مواردی چندان پافشاری نمى کنند و در حقیقت بر سر راه کوسه و گلین آمده‌اند تا با روی گشاده و خندان تقاضای گلین را اجابت کنند. کوسه سرخود را به علامت تعظیم و تشکر برای زنان بخشنده خم مى کند، زیرا در این مدت کوسه و گلین به هیچ‌وجه حرف نمى زنند و مطالب خود را با ایما و اشاره به یکدیگر مى فهمانند. کوسه با تخماق «toxmaq» یا چماقی که در دست گرفته است، کارهای بسیاری انجام مى دهد، از جمله با آن از زنش دفاع مى کند تا کسی او را نیازارد. اگر کوسه با تخماق کسی را ناقص کند طبق رسوم محلی کسی حق اعتراض ندارد، حتی اگر زخمی هم شده باشد. مردم عقیده دارند اگر کوسه در خانه آنها بخوابد ارزاق و نعمت صاحبخانه زیاد مى شود. بعد از این کار کوسه آماده رفتن مى شود ولی چون به در خانه مى رسد خود را به مردگی مى زند دارودسته او فریاد بر مى آورند که کوسه مُرد، صاحبخانه به خاطر زنده شدن کوسه باید مبلغی پول نقد به او بدهد، همین که چشم کوسه به پول مى افتد جان مى گیرد و بر مى خیزد و دعاکنان از صاحبخانه و حاضران خداحافظی مى کند. کوسه با دارودسته‌اش بعد از آن که به همه خانه‌ها سرزد و سهمش را گرفت، به خانه کدخدا مى رود. او علاوه بر کارها و هنرنامه‌های معمول، در پایین اطاق کدخدا دراز مى کشد و خود را به مردگی مى زند، کدخدا موظف است یک توپ کرباس سفید که بیش از هفت ذرع طول دارد بر روی کوسه بیندازد و در واقع کفن کوسه را بدهد؛ هنگامی که کوسه انعام، آذوقه و کفن خود را گرفت دعا مى کند و راه مى افتد. در این هنگام به خاطر وجود جمعیت زیاد، آمد و شد به کندی صورت مى گیرد. بچه‌ها و نوجوانان که مشتاق تماشای این نمایش هستند از دیوار بالا مى روند و کوسه را

محاصره می‌کنند و با گلوله‌های برفی به کوسه، زن و دارودسته‌اش حمله می‌کنند. اگر همسر او که فراغت خیال بیشتری دارد، دستش به بچه‌ها برسد دمار از روزگارشان درمی‌آورد.

مردم این گلوله‌باران را نشانه بیرون راندن سرما، زمستان، برف و بوران از آبادی می‌دانند. مردم قلعه چنگیز بیجار نیز مراسم کوسه‌گری را به جای می‌آورند، کوسه پالتوی بلندی به تن می‌کند و دندان‌های چوبی دارد. جلو چشم‌هایش باز است و از پشم گوسفند سفید برایش ریش و سبیل درست می‌کنند. یک شال سفید هم به دور کمرش می‌پیچند و دوتا پیاز به کمرش آویزان می‌کنند. به دور سرش یک شال می‌پیچند و چند شاخه جارو به دور آن می‌بندند. زن کوسه مرد جوانی است که لباس‌های رنگارنگ و زنانه دارد و جوالدوزی هم در دست دارد، کسانی که اذیتش کنند با جوالدوز به آنها حمله می‌کند کوسه نیز نباید بگذارد کسی او را ببوسد و گرنه با چوب‌دستی به وی حمله می‌کند.

کوسه گردش خود را از محله پایین به محله بالای ده شروع می‌کند. در هر خانه از آذوقه‌های زمستانی مقداری به وی می‌دهند.

صاحبخانه‌ها یک سبد با یک کاسه از پهن درست کرده‌اند دم در طویله می‌گذارند، کوسه می‌آید با چوب‌دستی آن را خرد می‌کند، به در طویله می‌کوبد و می‌گوید:
مهر وه‌دوانه، بز و سی‌یانه، خوا به ره که‌ت‌بی له‌م‌گله‌خانه

Mar ua duana bizin uo esyana xua barakat be lam galaxana

گوسفند دوتا دوتا و بز سه‌تایی بزاید، خدا برکت به این طویله بدهد.
کوسه مطربی نیز همراه دارد که او را لوتی «loti» می‌گویند. لوتی آواز می‌خواند، کوسه و زنش چوبی می‌گیرند. آنها به خانه‌های مختلف می‌روند تا به منزل کدخدا می‌رسند. وقتی به خانه او رفتند کوسه خود را به مردگی می‌زند و تا پول حسابی از وی نگیرد زنده نمی‌شود. مردم سعی می‌کنند پیازها را از کوسه برابند و به در طویله خویش آویزان کنند چون می‌گویند برکت دارد.

کوسه چوپان‌ها در قزلجه کند قروه

مردم این روستا بیشتر از راه دامداری و کشاورزی زندگی خود را می‌گذرانند، در قزلجه کند سابق چهارده گله گوسفند علف چر وجود داشت، هر گله بین ۳۰۰ تا ۴۰۰ رأس گوسفند و بز داشت، هر گله را یک نفر چوپان در بامداد روزهای بهار، تابستان و پاییز به چراگاه می‌برد و غروب گاهان به منزل می‌رساند. چوپان‌های آبادی از صاحبان گله‌نان و خوراکی روزمره خود را دریافت می‌کردند و برای چرانیدن هر رأس گاو، گوسفند و بز در طول سال مبلغ ثابتی را می‌گرفتند. در ماه آخر زمستان گوسفندها و بزهایی که آبستن هستند، می‌زایند. چوپان‌ها برای آن که

حاصل کار یک ساله خود را پراهمیت نشان دهند و امور روزمره خود را از طریق کمک‌های اهالی بگذرانند طبق یک سنت قدیمی، برنامه نمایشی کوسه‌گری را برپا می‌کنند. در این برنامه قوی‌ترین چوپان برای ایفای نقش کوسه و جوان‌ترین چوپان برای زن کوسه انتخاب می‌شود. پوشش کوسه عبارت است از دو شاخ گون به جای شاخ کوسه و یک صورتک نمادی، چند عدد دندان گاو مرده به جای دندان کوسه در دهان صورتک می‌گذرانند و چند زنگوله برنجی و خر مهره به سرنمد می‌دوزند. این صورتک یا به اصطلاح محلی یارقان «yarqan» را به سر مرد کوسه می‌بندند. باید توجه داشت که یک نفر خواننده، اشعاری را برای خوش‌امدگویی کدبانوی خانه می‌خواند تا هدیه بیشتری از او بگیرد. در مدتی که خواننده شعر می‌خواند و دف می‌زند کوسه و زن کوسه چوبی می‌گیرند. در این موقع کدبانوی خانه، چند بشقاب پر از آرد، بلغور، مویز، گندم، لپه، نخود، عدس، لوبیا، قند، چای و روغن در یک سینی می‌چیند و برای کوسه و رفقاییش می‌آورد. آقای خانه هم چند تومان پول به کوسه می‌دهد. کوسه هم در عوض چند شاخه از گونی که در پشت دارد به صاحبخانه می‌دهد. آنها عقیده دارند این گون به آن خانه برکت می‌دهد. بچه‌هایی که در خانه بی‌تربیتی بکنند، کوسه آنها را می‌خورد. کوسه‌ها به تمام خانه‌های ده که صاحب گوسفند هستند، سرمی‌زنند و دو - سه روز طول می‌کشد تا تمام خانه‌ها را بگردند. روز آخر هر چوپانی سهم خودش را بر می‌دارد و هنگام شب دسته‌جمعی در خانه یکی از چوپان‌ها شام می‌خورند و شادی می‌کنند. دارودسته کوسه هرکدام وظیفه‌ای دارند. یکی هنگام چوبی کوسه و همسرش دایره می‌زند، آواز می‌خواند. بقیه هم کیسه و ظرف به دست می‌گیرند تا آنچه را که از خانه‌های مختلف می‌گیرند، جمع‌آوری کنند و در آن بریزند.

کوسه به در هر خانه‌ای که می‌رسد با گرز و تخماق، محکم به در حیاط می‌کوبد. شعرگویان و هیاهوکنان وارد می‌شود، در حالی که زن کوسه پیشاپیش وی می‌رود و دارودسته‌اش به دنبال او حرکت می‌کنند. با گرز خود به در طویله می‌کوبد، تا گوسفندان بدانند که چوپانشان آمده است. گوسفندان با شنیدن صدای گرز کوسه، بعبع راه می‌اندازند و کوسه کمی از ریش خود را می‌کند و به ساقه جارو به در طویله نصب می‌کند. ریش نشانه زیاد شدن پشم گوسفندان و جارو نشانه توجه به نظافت طویله است.

صاحبخانه که مدت‌ها برای آمدن کوسه انتظار می‌کشد هدایایی را فراهم می‌کند تا با رسیدن وی و دارودسته‌اش تحویل کیسه‌داران بدهد در این زمان کوسه و همسرش به چوبی می‌پردازند و اشعاری را به زبان ترکی می‌خوانند.

اسامی فرهنگیاران واحد فرهنگ مردم که مطالب آنان در این فصل مورد استفاده قرار گرفته است.

نام و نام خانوادگی	سال ارسال مطالب	محل گردآوری
۱. رسول وش احمدی	۱۳۷۶/۵/۵	مهاباد
۲. عبدالله مسلمی	—	کلکان سنندج
۳. عمر فاروقی	۱۳۴۷/۱۲/۲۳	سقز
۴. عبدالرحمن قادرزاده	۱۳۴۷/۱۱/۶	روستای سرای سقز
۵. جلیل درستکار	—	رحمت آباد بیجار
۶. محمدرضا میرزاده	—	بیجار گروس
۷. یدالله مباشری	سال ۱۳۵۶	بیجار
۸. سید محمد جلالی	۱۳۴۷/۴/۳	کورپی قزی افشار شاهیندژ
۹. احمد قربانی	۱۳۴۷/۱۲/۸	تکاب
۱۰. عطاءالله صمدی	۱۳۵۳/۱۰/۱	قروه
۱۱. علی اشرف محمدی	۱۳۵۳/۱۰/۱	قلعه چنگیز بیجار
۱۲. نورالدین قوامی	۱۳۵۲/۵/۲	قروه
۱۳. اسدالله عسگری	—	قروه
۱۴. جلال مهدی عراقی	۱۳۵۳/۶/۱۶	قروه
۱۵. یدالله مهدی عراقی	۱۳۵۱/۲/۱۲	قروه

منابع و مأخذ:

- ۱- بیرونی ابوریحان، التفهیم، لاوائل صناعهالتنجیم، به قلم استاد همایی، انتشارات بابک، ۱۳۶۲؛ تهران.
- ۲- شاد، محمدپادشاه، فرهنگ آندراج، جلد پنجم، انتشارات خیام تهران.
- ۳- فاروقی، عمر، نظری به تاریخ و فرهنگ سقز کردستان، انتشارات محمدی، ۱۳۶۹، سقز.
- ۴- کیوان مصطفی، نوروز در کردستان، ۱۳۴۹، تهران.
- ۵- معین، محمد، فرهنگ فارسی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲، تهران.

کلاغ در هزار توی فرهنگ عامه

فرج‌الله مهدوی‌زارع محله

با اندکی دقت در محیط پیرامون خود در می‌یابیم که وجود پرندگان، جهان را برای ما مکانی با صفات و شادی‌بخش‌تر کرده است. همهٔ انسان‌ها معمولاً با شنیدن آواز دلنشین پرنده‌ها احساس شادابی و آرامش می‌کنند و از دیدن رنگ‌های زیبای آنها لذت می‌برند. در حقیقت تماشای پرواز شگفت‌انگیز پرندگان برای هر انسانی جالب و سرگرم‌کننده است. وجود بیش از ۸۰۰۰ نوع پرنده در جهان با اشکال و رنگ‌های منحصر به فرد و مسحورکننده، اعجاب هر انسانی را برمی‌انگیزد. در این میان، پاره‌ای از پرندگان مانند: خروس، کلاغ، کبوتر و... از آنجا که در کنار انسان زیسته‌اند نه تنها به فرهنگ و متن زندگی قوم ایرانی راه یافته‌اند، بلکه در ادبیات مکتوب و شفاهی نیز سهم به‌سزایی پیدا کرده‌اند. در این مختصر برآنیم تا به جایگاه و نقش کلاغ در ادبیات مکتوب و شفاهی ایران نگاه بیفکنیم. بدیهی است مطالب جمع‌آوری شده، همهٔ آن چیزی نیست که در ادبیات ما در مورد کلاغ وجود دارد.

در این میان، ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که بخش بزرگی از باورها و اعتقادات پیشینیان ما در واقع بازتابی از شرایط اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و فکری آن زمان است که برای سازگاری با محیط و گریز از اضطراب و پاسخ به پرسش‌های مبهم فلسفی ایجاد، تقویت و اشاعه شده‌اند. به بیانی دیگر، اعتقاد به پاره‌ای از باورهای خرافی، در حال حاضر به علت تغییر شرایط زندگی و ارتقای سطح دانش و آگاهی انسان‌ها، کارکرد خود را به کلی از دست داده‌اند. وجود این باورها در حال حاضر عناصر مجزا و منفردی محسوب می‌شوند که از راه سنت به ما رسیده‌اند و برخی از آنها هنوز توان خود را برای عده‌ای قلیل حفظ کرده‌اند. کندوکاو در باورهای پیشینیان در واقع شناختی است که شیوهٔ تفکر اجدادمان را نمایان می‌سازد.

به‌طور کلی، کلاغ‌ها از بزرگترین پرندگان گنجشک‌سان هستند. بالها و پاهای نیرومندی دارند. متقار آنها نسبتاً بلند و قوی است. پرندگانی اجتماعی هستند و در پرواز پرتوانند. اغلب گستاخ و جنگجویند. نرو مادهٔ آنها همشکل است. روی درخت‌ها و صخره‌ها و در سوراخ‌ها آشیانه می‌سازند. همه‌چیز خوارند و اغلب نیز تخم‌ها و جوجه‌های پرندگان دیگر را می‌ربایند.^۱

کلاغ در فرهنگ ایران پرنده‌ای آشنا، سحرخیز، بلندپرواز و خوش‌خبراست و موضوع مُرغوا تشاءم به این مرغ از شعر و فرهنگ عرب به فارسی آمده است زیرا هنوز هم در مناطقی از ایران قارقارکلاغ را به فال نیک می‌گیرند و گاهی آنرا نماد رسیدن خیرخوش و مسافر عزیز می‌دانند.

کلاغ در فرهنگ ایرانی پرنده‌ای آشنا، سحرخیز، بلندپرواز و خوش‌خبراست و نسبت «مُرغوا تشاءم» به این مرغ، از شعر و فرهنگ عرب به شعر فارسی آمده است. زیرا هنوز هم در مناطقی از ایران قارقار کلاغ را به فال نیک می‌گیرند و گاهی آن را نماد رسیدن خیرخوش و مسافر عزیز می‌دانند.^۲

جان هینلز در کتاب «شناخت اساطیر» به وضوح نشان می‌دهد که در ایران باستان تشریف یافتن به کیش مهر به هفت مرحله تقسیم می‌شده است که از پایین‌ترین مرحله آغاز می‌شد و در بالاترین مرحله پایان می‌یافت، مراحل مختلف، ظاهراً نماد صعود روان از میان آسمان‌ها بوده است. کلاغ، نماد مرحله اول بود و پیروان در این مرحله، ماسک کلاغ بر چهره داشتند.

در یشت ۱۴ بهرام، ۱۰ تجسم وجود دارد که هر کدام از آنها مبین نیروی پویای این خداست که هفتمین تجسم، اختصاص به پرنده تیزپروازی به نام کلاغ دارد. در میان این تجسمها دو تجسم از محبوبیت همگانی برخوردار است، یکی تجسم او به شکل پرنده‌ای بزرگ و دیگری گراز است. همچنین آمده است: ایرانیان قدیم به پر کلاغ با حساس ترسی آمیخته با خرافات می‌نگریستند و می‌پنداشتند که پر این پرنده انسان را حفظ می‌کند و برای او نیکبختی و ف‌ره به همراه می‌آورد. احتمالاً کلاغی که در تصاویر بناهای تاریخی رومی همراه مهر (میترا) است، در اصل نمادی از خدای پیروزی برای همراهی و یاری مهر است.^۳

کلاغ در داستان هابیل و قابیل

هنگامی که قابیل برادرش هابیل را کشت، کلاغ راه دفن میت را به او آموخت. این موضوع در قرآن کریم سوره مائده این چنین آمده است:

«بخوان بر آنها به حقیقت و راستی حکایت دو پسر آدم، قابیل و هابیل را که تقرب به قربانی جستند، از یکی پذیرفته شد و از دیگری پذیرفته نشد. قابیل به برادرش هابیل که قربانش شد، گفت: ترا خواهم کشت. هابیل گفت: مرا گناهی نیست که خدا قربانی پرهیزکاران را خواهد پذیرفت و اگر تو به کشتن من دست برآوری، من هرگز به کشتن تو دست دراز نخواهم کرد که من از خدای جهانیان می‌ترسم، می‌خواهم که گناه کشتن من و گناه مخالفت تو هردو به تو بازگردد تا تو اهل آتش جهنم شوی که آن گناه کشتن من و گناه مخالفت تو هردو به تو بازگردد تا تو اهل آتش جهنم شوی که آن آتش خدای ستمکاران است. پس از این گفتگو هوای نفس او را به کشتن

برادرش ترغیب کرد تا او را کشت و بدین سبب از زیانکاران عالم شد. آنگاه خدا کلاغی را برانگیخت که زمین را به چنگال خود گود کند تا به او نشان دهد که چگونه زمین را برای پنهان کردن برادر در زیر خاک بکند. قابیل با خود گفت:

ای وای برمن، آیا من عاجزترم که مانند این کلاغ باشم تا جسد برادر را زیر خاک پنهان سازم؛ پس برادر را به خاک سپرد و از این کار سخت پشیمان شد.^۴

کلاغ در فرهنگ عامیانه

همانطور که اشاره شد، پاره‌ای از پرندگان مانند: کلاغ، خروس، کبوتر، مرغ، گنجشک و... چون در کنار انسان زیسته‌اند، بیشتر به فرهنگ و متن زندگی اقوام ایرانی راه یافته‌اند. از این رهگذار است که به ضرب‌المثل‌ها و ادبیات عامیانه شکل و نمایی حسی داده‌اند و در القای هدف‌های مورد نظر انسان سخت مؤثر افتاده‌اند. پاره‌ای از این امثال و ادبیات عامیانه چنان‌گویا، هنرمندانه، ساده و شاعرانه ساخته شده‌اند که طنز و هزل آنها بسیار دلنشین است؛ گویی نوعی بلاغت ناظر بر خلق آنها بوده است.

در زیر به برخی از این موارد اشاره می‌کنیم، نمونه‌هایی بی‌نیاز از تعبیر و تفسیر پیرامون کلاغ: در برخی از نقاط ایران وجود کلاغ در اطراف منزل را با عنوان شومی و بی‌برکت شدن خانه یاد می‌کنند. برای مثال، در تربت حیدریه استان خراسان، حکایتی در بین مردم شایع است مبنی بر بی‌برکت شدن خانه به سبب لانه کلاغ که به این شرح است:

«مردی می‌بیند که مدتی است در حال فقیر شدن است و برکت از خانه‌اش رفته است، نزد قاضی می‌رود و می‌گوید خانه‌ام بی‌برکت شده است. قاضی می‌پرسد: در خانه‌ات کسی بی‌نماز یا روزه‌خوار است؟ مرد می‌گوید: نه، می‌پرسد: شاید مال حرامی در خانه‌داری، جستجو می‌کند می‌بیند مال حرامی هم ندارد، سپس به نزد دعانویس ده می‌رود، دعانویس به او می‌گوید که در خانه تو روی یک درخت لانه کلاغی است، برو آن را آتش بزن و خراب کن، زیرا توی آن مقداری موی سر فرد روزه‌خوار و یک دندان فرد بی‌نماز است. به همین علت است که برکت از خانه‌ات رفته است و تا زمانی که آن درخت آنجا باشد، خانه‌ات بی‌برکت است. مرد درخت را می‌شکند و لانه کلاغ را خراب می‌کند و آتش می‌زند و برکت مجدداً به خانه‌اش برمی‌گردد».

ولی روی هم رفته در اکثر نقاط ایران از قارقار کلاغ به عنوان خبرخوش یاد می‌کنند. در شهرهای لاهیجان، خلخال، دماوند، شهرضا، قم، قزوین، ابهر و صحنه کرمانشاه وقتی کلاغی بر روی بام خانه‌ای قارقار می‌کند، اعتقاد دارند که در آن روز میهمان عزیزی خواهد آمد. همچنین در شهرستان ساری قارقار کلاغ را به هنگام باریدن باران نشانه طولانی شدن باران در شهرستان اراک نیز قارقار کلاغ را نشانه باریدن برف می‌دانند.^۵

علاوه بر این، کلاغ‌ها به ضرب‌المثل‌های عامیانه ما نیز شکل و نمایی ویژه داده‌اند که در اینجا به نمونه‌هایی از مهمترین آنها اشاره می‌کنیم.

- کلاغ خواست راه رفتن کبک را بیاموزد، راه رفتن خود را نیز فراموش کرد.
- کلاغ آمد چریدن یاد بگیرد، پریدن نیز یادش رفت.
- که هر دو مثال کنایه از تقلید بی‌جا، نامناسب و کورکورانه است.
- صد کلاغ را یک کلوخ بس است.
- یک سنگ و دو کلاغ.
- هزار کلاغ را کلوخی بس است.
- که همه اینها کنایه از ترسو بودن بیش از حد کلاغ است.
- کلاغ سرلانه خود قارقار نمی‌کند.

که کنایه از نفرین به خویشان است که امری مذموم و ناشایست است و هیچ‌گاه سزاوار خویشان نیست.

- هر که در پی کلاغ رود در خرابه منزل کند.
- که کنایه از گمراهی و تباهی کسانی است که از الگوهای نامناسبی پیروی می‌کنند.
- کلاغ بر بامش نشسته است.
- کنایه از بخل و حسد داشتن است.
- یک کلاغ و چهل کلاغ شدن.
- که کنایه از دهان به دهان شدن مطلبی کوچک و در نتیجه بزرگ شدن آن است. به عبارت دیگر، مبالغه در گزارش خبر است.
- یک کلاغ و چهل کلاغ کردن.
- که کنایه از اغراق کردن در بیان مطالب است.
- کلاغ‌ها برای سیاه می‌پوشند.

این مثل را به تمسخر به کسی می‌گویند که یا قهر می‌کند و یا از انجام عملی امتناع می‌نماید که فوراً به او می‌گویند: اگر قهر کنی و این کار را انجام ندهی، کلاغ‌ها سیاه می‌پوشند. در واقع کنایه از این است که با انجام نشدن فلان کار هرگز کسی دردمند نمی‌شود.

- کلاغ روده خودش درآمده بود، می‌گفت من جراحم.
- که کنایه از خود رسوا بودن کسی است که به نصیحت دیگران می‌پردازد.
- کلاغ گفت از زمانی که بچه‌دار شدم یک شکم سیر به خودم ندیدم.

که کنایه از بچه‌دار شدن قشر ضعیف و کم بضاعت جامعه است که همیشه با زحمت، دردسر و ناکامی‌های جسمی و روحی همراهند.

- کلاغ از باغمان قهر کند، یک گردو منفعت است.

که کنایه به افرادی که خیلی قهر می‌کنند گفته می‌شود.

- کلاغ بچه‌اش را از همه خوشگل‌تر می‌داند.

که کنایه از غفلت انسانها از عیوب خویش و اطرافیان مورد علاقه ایشان است.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - پرندگان ایران، با همکاری کارشناسان حفاظت محیط زیست، انتشارات محیط زیست،
- ۲ - فرهنگ دهخدا
- ۳ - جان هینلز، شناخت اساطیر، ترجمه زاله آموزگار، ص ۶۷
- ۴ - قرآن کریم، سوره مائده، آیات ۲۶ تا ۳۱
- ۵ - گنجینه استاد، واحد فرهنگ مردم مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه‌های صداوسیما

منابع:

- ۶ - علی‌اکبر دهخدا، امثال و حکم، جلد سوم
- ۷ - غلامعلی آذری، ضرب‌المثل‌های مشهور ایرانی، چاپ سوم، انتشارات ارغوان، ۱۳۷۰.
- ۸ - حسین خرمی، ضرب‌المثل‌های معروف، انتشارات خرم، ۷۷
- ۹ - حسین خرمی، ضرب‌المثل‌های منظوم، انتشارات خرم، ۷۶

قله حضرت آدم، میعادگاه مذاهب

کوه راهون در سریلانکا؛ قدمگاه اولین پیامبر *

مقدمه

کوه دوهزار و سیصدمتری راهون (Rahun) واقع در یکی از جزایر جنوب مرکزی سریلانکا تماشگاه راز هزاران هزار انسان عاشقی است که هر سال در ایامی خاص، تحمل رنج راه طاقت‌فرسایی را به جان می‌خرد تا در قدمگاه حضرت آدم (ع) به راز و نیاز پردازند. این پرسشگاه مأمّن انسانهایی است که برای اغنای روح خود، ردپای اولین فرستاده خدا را با سوسوی شمع، توتیای چشم می‌کنند. راز و رمز این معما هرچه باشد، حکایت از راز و رمز معنوی بشر برای تکامل یافتگی است. مطلب زیر در خصوص آداب و رسوم و اعتقادات خاص زائرین این قدمگاه است که به علت اهمیت موضوع و وجود عناصر برجسته فولکلوریک در آن از نشریه سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی استخراج و تلخیص گردیده است.

کوه به عنوان سمبل بزرگی و مقاومت، نه تنها در ادبیات و افسانه‌ها و فرهنگ عامه مردم، بلکه در مذاهب مختلف توحیدی و آئین‌های غیر توحیدی نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. کوه سحرآمیز مرو (Meru) در اعتقادات هندوان به عنوان محل سکوت دواها (Devas) شهرت یافته است. کوه سینا مرکز نزول وحی به حضرت موسی (ع) و کوه المپوس نمادی از خانه افسانه‌ای خدایان یونان باستان است و بالاخره جبل‌الرحمه، کوه نور، کوه احد و جز آن که در اعتقاد مسلمانان از قداست خاصی برخوردارند و در قرآن مجید، کتاب آسمانی مسلمانان، نیز از کوه‌ها به عنوان اوتاد (میخ‌ها) نام برده شده است.

قله آدم (Adam's peak) در کوه راهون واقع در جنوب سریلانکا از جمله کوه‌های مقدسی است که بین پیروان مذاهب مختلف جایگاه ویژه‌ای دارد. بوداییان این کوه را بعنوان سری پادا (جای پای بودا) ستایش می‌کنند و اعتقاد دارند که بودا در چهاردهم ماه و ساک در سال هشتم پس از رسیدن به نیروانا به این محل آمد، و جای پای او هنوز در کوه مانده است. هندوان معتقدند، این محل جای پای خدا شیوا است و نسبت به آن احترام می‌گذارند. مسیحیان آن را جای پای آدم می‌دانند و برخی از ایشان نیز معتقدند که اینجا جای پای «سنت توماس» است. مسلمانان نیز اعتقاد دارند که خداوند حضرت آدم (ع) را به علت عدم اطاعت، از بهشت راند و در این مکان بر روی یک پا ایستانید تا توبه‌اش را بپذیرد. لذا این اثر جای پای حضرت آدم (ع) است. حقیقت اعتقادات این ادیان چهارگانه (که هر کدام در سریلانکا پیروانی دارند) هرچه باشد، این کوه مقدس محل تلافی آنان بوده و اعتقاد مشترک آنان بر قداست این محل را نشان می‌دهد.

قله آدم که توسط انگلیسی‌ها به این نام معروف گردیده دارای بیش از ۲۳۰۰ متر ارتفاع است و حتی از کلمبو پایتخت سریلانکا نیز مشهورتر است. فرورفتگی صخره در قله آن؛ نمایانگر جای پای عظیم‌الجثه‌ای به ابعاد حدود یک متر در دو متر می‌باشد.

این پرستشگاه مأمن انسانهایی است که برای اغنای روح خود ردپای اولین فرستاده خدا را با سوی شمع، توتیای چشم می‌کنند.

از روزگاران کهن این محل به عنوان زیارتگاه پیروان مذاهب مختلف بوده و همه‌ساله دهها هزار نفر از اقشار مختلف مردم با اعتقادات گوناگون بدور از اختلاف‌های عقیدتی، با قلبی آکنده از عشق و ایمان و محبت، ذکرگویان از دامنه کوه با پای برهنه به سمت قله ره می‌پیمایند. به علت کوهستانی و جنگلی بودن مسیر حرکت و وجود حیوانات وحشی و مه غلیظ و بارانهای شدید موسمی، ایام زیارتی قله آدم فقط فصل خاصی از سال را در برمی‌گیرد که معمولاً از ماه دسامبر آغاز و تا اوایل آوریل ادامه می‌یابد.

فصل زیارتی سری پادا (قله آدم) با مراسم خاصی آغاز می‌شود. زائرین بودایی با پوشیدن لباس سفید که سمبل آرامش و پاکیزگی است در ابتدا مجسمه خدای سامان (Saman) – خدایی که محافظ کوه حاوی جای پای آدم است – را طی مراسم با شکوهی از شهری به نام پلمادوللا (pelmadulla) به سمت شهر راتناپورا (Ratnapura) حمل می‌کنند و در آن شهر به انجام مراسم مذهبی برای خدای سامان می‌پردازند. سپس جمعیت حاضر در حالی که مانک اعظم (مقام مذهبی بودایی) عبادتگاه سری پادا در پیشاپیش آنان حرکت می‌کند مجسمه را به سمت قله کوه راهون حرکت می‌دهند و با برگزاری این مراسم، عملاً فصل زیارتی جای پای آدم آغاز می‌گردد. در دوران اولیه بودیسم که هنوز مجسمه بودا برای پرستش به وجود نیامده بود، جای پای آدم یکی از پرستشگاه‌های بوداییان محسوب می‌شد. آثار به جای مانده ازدوران قبل از میلاد مسیح گویای این واقعیت است که شاه دوتوگونا (Dutugemunu)، مانکهای بودایی را در این محل ملاقات نموده و مورد تفقد قرار می‌داده است. پادشاهان بعدی نیز با ساختن راه عبور و استراحتگاه‌های متعدد در این مسیر ضمن نشان دادن ارادت خود به این محل مقدس، سفر به قله را آسانتر نمودند.

در ابتدا راه رسیدن به قله خیلی ناهموار و بادر ابتدا راه قله بسیار ناهمواراً و رسیدن به آن با مشکلات فراوانی همراه بوده است، ولی در اثر رفت‌وآمد زیاد مسیرهای بهتر و آسانتری نیز شناخته شد که در حال حاضر سه مورد از آنها برای رسیدن به قله مورد استفاده قرار می‌گیرد:

۱ - راهی که از شهر هتن (Hottan) آغاز و با گذر از روستای سکلیا^۱ و نالاتانیا ۲ به قله

می‌رسد.

۲ - راهی که از شهر راتناپورا آغاز و با گذراز روستاهای گیلیمالد^۳ و پالاباتگاله^۴ به قله ختم می‌شود.

۳ - مسیری که از کورووتیا^۵ شروع و به قله منتهی می‌گردد. ولی بهترین راهی که در حال حاضر اغلب زائرین از آن استفاده می‌کنند همان مسیر شماره یک است که عموماً از میان باغ‌های چای عبور می‌کند.

راهی که از شهر راتناپورا آغاز می‌شود معمولاً از میان جنگلهایی عبور می‌کند که حیوانات وحشی از قبیل خرس، شیر، یوزپلنگ و... در آنجا یافت می‌شود و قسمتی از آن نیز از کنار جنگل معروف باران سریلانکا (Virgin Rain) می‌گذرد. این راه اگر چه دارای استراحتگاه‌های متعددی است، ولی راهی دشوار و خستگی‌آور است. طبیعت سبز و جادویی منطقه، موسیقی افسونگر آبشارها و جویبارها، نغمات آسمانی و گوش‌نواز پرندگان هر زائر و مسافری را به لذتی مدام و مستدام می‌برد و مسحور می‌کند.

زایرینی که از این راه استفاده می‌کنند، در مسیر خود از کنار معبد صلحی که توسط ژاپنی‌ها درست شده است می‌گذرند. در این معبد که دولت در دامنه کوه مقدس قرار گرفته با طلوع خورشید، یک «مانک» ژاپنی همراه با خواندن سرودهای مذهبی طبل بزرگ خود را نیز به صدا درمی‌آورد و در کنار او مانک دیگری با کوبیدن طبل‌های کوچکتر او را همراهی می‌کند. صدای طبل از پایین کوه و صدای زنگ معبد قلّه آدم از بالای کوه درهم آمیخته و در کوهستان‌های اطراف می‌پیچد و پژواک آن هارمونی زیبا و شنیدنی به وجود می‌آورد که هر شنونده‌ای را مبهوت و حیرت‌زده به لحظاتی معنوی و دل‌انگیز می‌برد که برای سالیان سال در ذهنش باقی می‌ماند.

معتقدین به این محل مقدس که با استفاده از وسیله نقلیه، خود را به معبد صلح می‌رسانند، از آنجا به بعد مجبورند که با پیاده‌عازم قله شوند و در طول مسیر، پله‌های متعددی را طی کنند که در دل کوه و صخره‌ها کنده شده‌اند. در امتداد این جاده محل‌هایی برای استراحت نیز درست شده است که زایرین می‌توانند در آنجا برای زمان کوتاهی، خستگی از تن به در کنند. اغلب فروشندگان دوره‌گرد نیز در این مسیر به ویژه در استراحتگاه‌ها مشغول فروختن انواع تنقلات و نوشیدنی‌ها هستند.

مکان قابل ذکر دیگر در این مسیر محلی است به نام «ایدیکاتوپانا» (Idikatupana) که بوداییان معتقدند بودا در این محل لباس خود را رفو کرده است. زایرین بودایی با بستن یک سرنخ به رنگ سفید یا سیاه که با خود همراه آورده‌اند به نرده‌های موجود در این مکان، سردیگر نخ را تا آنجا که امکان دارد به همراه خود بالا می‌برند، لذا در این مسیر هزاران نخ به رنگ‌های سیاه و سفید دیده می‌شود که در کنار جاده امتداد یافته و منظره‌ای دیدنی را به وجود آورده‌اند.

جایگاه بعدی محلی است به نام «سیتاگانگولا» (Seetha Gangula) که در آن چشمه آب زلال و سردی وجود دارد که زایرین در آن چشمه، بدن خود را شسته و لباس پاکیزه و سفید خود را می‌پوشند. و سکه‌هایی را که به صورت نذری برای اهداء آورده‌اند نیز در این چشمه می‌شویند و سپس آماده زیارت جای پای حضرت آدم می‌شوند. پس از طی مسافتی به محل باریک و شکافمانندی می‌رسند که فقط یک نفر می‌تواند از آن عبور کند. بعد از آن شیب تندی وجود دارد که بالارفتن از آن کار سخت و طاقت‌فرسایی است.

طول مسیر پیاده‌روی حدود ۶/۵ کیلومتر است و زایرین هرچه به مکان مقدس نزدیکتر می‌شوند حالت معنوی بیشتری به خود می‌گیرند، از سخنان بیهوده و نابجا پرهیز می‌کنند و به تکرار دعا و ذکر می‌پردازند. آنان به هنگام حرکت به سمت قله وقتی از کنار دیگر زایرین عبور می‌کنند یا از کنار کسانی که پس از زیارت به طرف پایین کوه حرکت می‌کنند می‌رسند این سرود را می‌خوانند: «امیدواریم الطاف خدای سامان شامل حال شما شود. ای کسانی که در حال پایین رفتن هستید». و گروه دیگر در جواب می‌گویند: «امیدواریم الطاف خدای سامان شامل حال شما شود ای کسانی که در حال بالارفتن هستید».

گروه‌های تازه وارد به محض رسیدن به نزدیکی محل مقدس به خواندن سرود و ذکرهای مذهبی به صورت دسته‌جمعی می‌پردازند تا حالات و روحیات معنوی را در خود تقویت نمایند. در آخرین نقطه از مسیر و در نوک قله یک سکوی بزرگ و هموار وجود دارد که معبد بودا و حرم خدای سامان با گنبدی تقریباً بزرگ در کنار هم قرار گرفته‌اند. در یک طرف این سکو چراغی است که در طول سال همیشه با استفاده از روغن نارگیل روشن است. روغن این چراغ بوسیله نذر و نیاز زایترین تأمین می‌گردد. زوار پس از به جای آوردن مراسم نیایش در کنار معبد بودا و حرم خدای سامان در اطراف این چراغ جمع می‌شوند و ضمن خواندن اوراد مذهبی سربه سجده می‌گذارند و به عبادت می‌پردازند و پس از زیارت جای پای مقدس و ادای نذورات، با به صدا درآوردن زنگ بزرگی پایان مراسم نیایش و زیارت خود را اعلام می‌نمایند.

زوار بودایی برای در امان بودن از گرم‌زدگی، اغلب شبانه به سمت قله صعود می‌کنند، و پس از زیارت نیز حدود دو ساعت در بالای کوه به انتظار طلوع خورشید که منظره‌ای بدیع و زیبا و وصف‌ناپذیر دارد می‌نشینند. باد شمال شرقی - که در این فصل می‌وزد - منظره زیبایی از حرکت ابرهای سفید را در پایین قله به وجود می‌آورد. به هنگام تابش اولین اشعه خورشید، ابرها به صورت مثلثی شکل مشاهده می‌شوند. این منظره زیبا در سه مرحله تکامل یافته و تا حدود نیم‌ساعت در افق نمایان است، و هر بیننده تصور می‌کند که خورشید سه بار طلوع می‌کند. چون ابتدا خورشید به رنگ صورتی کم رنگ است و پس از چند دقیقه به صورت یک‌گوی آتشین قرمز

رنگ درمی‌آید و در نهایت به رنگ طلایی تبدیل می‌گردد. بنابه اعتقاد بوداییان این سه مرحله طلوع خورشید به منزله سه بار ستایش خورشید نسبت به کوه مقدس سری پادا می‌باشد. پس از طلوع کامل خورشید سایه آبی‌رنگ کوه مقدس بر روی کوه‌های مجاور می‌افتد و مردم عادی این پرتوافکنی و تشعشعات زیبا را ناشی از سنگ‌های گرانبهای زیادی می‌دانند که در دل این کوه نهفته است. براساس افسانه‌ای مردم محلی معتقدند که اولین زائرین کوه مقدس در آغاز هر فصل زیارتی، فیل سفید جنگل مجاور این کوه است اغلب زائرین حرکت دسته جمعی فیل‌های وحشی جنگل را به سمت کوه در خلال فصل زیارت بارها شاهد بوده‌اند.

اعتقاد مسلمانان نسبت به کوه راهون (جای پای حضرت آدم علیه‌السلام)

همانگونه که بیشتر اشاره شد اکثر مسلمانان محلی نسبت به این کوه احترام خاصی قائلند و در فصل زیارت همراه با پیروان ادیان دیگر برای زیارت جای پای حضرت آدم (ع) راهی این قله می‌گردند. آنان با استناد به روایات و کتب تاریخی بر صحیح بودن جای پای حضرت آدم تأکید می‌ورزند. مرحوم سید اختر امام استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه «پرونی» در مقاله‌ای تحت عنوان «روابط تاریخی بین ایران و سیلان» با استناد به روایتی از تاریخ ابن اثیر نقل می‌کند که حضرت علی (ع) فرمود: حضرت آدم (ع) در قله در سیلان فرود آمد. ^۱ قزوینی (متوفی ۱۲۳۸) حدیثی از پیامبر نقل می‌کند که فرمود: بهترین محلی که شتر زانو می‌زند مکه است، بعد از آن مسجد من (مسجد النبی) است و سپس مسجدالاقصی و آخرین آن جزیره سرانندیب است که حضرت آدم (ع) در آن فرود آمد.^۱

ابن ابی‌الحدید می‌گوید: بنابه اعتقاد زرتشتیان، انسان اولیه همان کیومرث است که به نام کوشا پادشاه کوهستان نامیده می‌شود. نیشابوری نیز ادعا می‌کند که کیومرث در حقیقت همان آدم (ع) است که پدر همه انسان‌ها است.^۲

سعودی نیز در مروج الذهب ^۳ نقل می‌کند که: برخی معتقدند که کیومرث پسر آدم است و آدم ابوالبشر در کوه راهون در جزیره سرانندیب هند فرود آمد.

خاقانی شاعر معروف فارسی زبان نیز در مدح پیامبر اسلام می‌گوید:
گرم‌دحتش به خاک سرانندیب ادا کنم گوهر زخاک آدم و حوا برآورم
در جای دیگر سروده است که:

آنجا که دم گشا اسرافیل دعوتش جان بازیافت پیر سرانندیب در زمان

ابن سینا نیز در کتاب جواهرنامه خود در خلال تشریح کیفیت سنگهای قیمتی موجود در سریلانکا به مسأله جای پای حضرت آدم اشاره کرده است.

این بطوطه در کتاب خود شرح مفصلی از زیارت جای پای حضرت آدم (ع) در کوه راهون آورده و در پاسخ پادشاه سیلان که هدف از سفر وی به سیلان را سؤال کرده بود، جواب می‌دهد که؛ برای زیارت جای پای آدم آمده‌ام، لذا پادشاه سیلان مقدمات سفر وی به قله را فراهم می‌سازد. دکتر شعیب عالم از ایالت تامیل نادو در کتابی ضمن تأیید وجود جای پای حضرت آدم در سریلانکا گفته است که زیارتگاه دیگری در جزیره بین سریلانکا و هند (تنگه پالک) به نام «رامش وارام» (Rameshwaram) وجود دارد که آنهم محل زیارت کلیه مذاهب چهارگانه (اسلام، بودا، مسیحی و هندو) است. وی معتقد است که این زیارتگاه محل دفن هابیل است.

براساس اعتقاد برخی از مسلمانان سریلانکایی، سنگ‌های گران‌بهای یاقوت، زمرد، زبرجد و... موجود در سریلانکا که اغلب در دامنه‌های کوه راهون یافت می‌شوند، از قطره‌های اشک چشم حضرت آدم (ع) است که جهت قبولی توبه‌اش به درگاه خداوند متعال گریه و زاری می‌کرده است. براساس آنچه در افواه مردم سریلانکا وجود دارد و در برخی از کتاب‌های تاریخی نیز ذکر شده در روزگاران کهن تعداد زیادی از مسلمانان کشورهای مختلف از جمله ایران (بویژه پیروان طریقت)، همه‌ساله برای زیارت جای پای آدم به سرانندیب مسافرت می‌کردند. براساس گفته برخی، بهترین مسیری که در حال حاضر از آن برای صعود به قله استفاده می‌شود، سالیان پیش توسط زایرین ایرانی کشف شده که در آن زمان نام این مسیر را راه صلواتی گذاشته بودند.

به هر حال، بنای این اعتقادات هرچه باشد، در حال حاضر قله حضرت آدم (ع) به عنوان یک مکان زیارتی نه تنها برای مردم سریلانکا قابل ستایش است، بلکه یکی از جاذبه‌های توریستی این کشور محسوب می‌شود که با وجود دشواری راه، سالانه هزاران جهانگرد و مسافر از این مکان مقدس بازدید می‌کنند.

منابع:

- ۱- مجله Explore Srilanka
- ۲- مقاله پروفیسور امام (تاریخ روابط فرهنگی بین ایران و سریلانکا)
- ۳- مطبوعات سریلانکا

درخت کریسمس*

سنت‌ها و فرهنگ عامه

ترجمه: شهرزاد دوستی

کارکرد درخت کریسمس به عنوان نماد زندگی، سنتی قدیمی تر از دین مسیحیت است و منحصر به دین خاصی هم نیست.

مدتها قبل از وجود کریسمس، مصریها شاخه‌های سبز درخت نخل را به عنوان نماد پیروزی حیات بر مرگ، در کوتاهترین روز سال (از ماه دسامبر) به خانه‌هایشان می‌آوردند.

در مدت برگزاری جشن هفت روزه «ساتورن»^۱ که یک جشن زمستانی بود، رومیها به افتخار ساتورنی (خدای زراعت) خانه‌هایشان را با گیاهان همیشه سبز تزیین می‌کردند. کاهنان فالگیر به نشانه جشنهای انقلاب زمستانی درختان بلوط را با سیبهای طلایی می‌آراستند.

در قرون وسطی، درخت جنت، درختی بی‌خزان (همیشه بهار) را با سیبهای سرخ می‌آراستند و در چهاردهم دسامبر به نشانه عید مذهبی آدم و حوا برگزار می‌کردند.

اولین مرجع ثبت شده برای تعیین قدمت درخت کریسمس مربوط به قرن شانزدهم میلادی است. در استراسبورگ آلمان (که حالا بخشی از فرانسه است) خانواده‌های فقیر و ثروتمند درختان صنوبر را با کاغذهای رنگی، میوه‌ها و شیرینی‌ها تزیین می‌کردند.

تاریخ خرده‌فروشی درخت کریسمس مربوط به مدتها پیش است؛ به زمانهایی که خانمهای مسن درختهایی را از جنگلهای نزدیک جمع‌آوری می‌کردند و سپس آنها را می‌فروختند.

این رسم در واقع از طریق اروپا انتشار یافت. بدین شکل که مهاجران آلمانی و سربازان مزدور اهل هس که به آنها پول می‌پرداختند تا در مبارزات انقلابی بجنگند، آن را به ایالات متحده آوردند.

در سال ۱۸۰۴ سربازان ایالات متحده که در قلعه نظامی «دیربورن»^۱ در شیکاگو فعلی اقامت داشتند، هنگام کریسمس درختان را از جنگل مجاور به پادگان می‌آوردند.

در سال ۱۸۴۲ «چارلز مینگرو»^۲ رسم تزیین درختان را در «ویلیامزبورگ، ویرجینیا»^۳ معمول کرد و از آن زمان محبوبیت درخت کریسمس افزایش یافت.

در سال ۱۸۵۱ «مارک کار»^۴ کالسکه‌ای را از درختان بارگیری کرد و به وسیله دوگاو از «کت اسکیلز»^۵ تا خیابانهای نیویورک آن را حمل کرد و در واقع اولین گروه خرده‌فروشی را در ایالات متحده بنا نهاد.

«فرانکین پی یرس»^۶، چهاردهمین رئیس جمهور آمریکا سنت درخت کریسمس را به کاخ سفید به ارمغان آورد. در سال ۱۹۲۳ «کالوین کولیج»^۷ مراسم ملی نورپردازی درخت کریسمس را معمول کرد که در حال حاضر هر ساله در چمن کاخ سفید برگزار می‌گردد.

فرهنگ عامیانه مردم افغانستان*

(با تأکید بر قصه‌های رایج در بین مردم)

مترجم: احمد و خشوری

قسمت اعظم فرهنگ عامیانه مردم افغانستان و افسانه‌های رایج در این کشور، به‌طور قطعی به قبل از نهضت اسلام مربوط می‌شود. افغان‌های باسواد و تحصیل کرده، همواره در گفتگوهای روزمره خود، به مناسبت هر موقعیت، شعری بازگو می‌کنند و اگر بهتر بخواهیم بگوییم، سربزنگاه یک دویستی می‌سرایند! شاید بتوان گفت تمامی اشعار افغانی، اگر چه عنوان آنها سیاسی، روانشناختی و یا احساسی باشد، با تکرار مصرع ظریف و متداولی ادامه پیدا می‌کنند. فولکلور و موسیقی سنتی، در جوامعی با درصد بیسواد بالایی معمولاً موارد استعمال زیادی دارند، اما جملگی برای تربیت و سرگرمی به کار می‌آیند. آنها بیانگر و نویددهنده ماهیت وجودی یک گروه و قوم هستند. شخصیت ایده‌آل را توصیف می‌کنند و ارتباطات شخصی، درون گروهی و فراگروهی را شرح می‌دهند. همچنین ترانه‌های فولکلوریک افغانی و افسانه‌های رایج در بین آنان در جهت اعتراض به نظام و روال موجود گسترش نیافته‌اند بلکه تمایل به جلوگیری از فراموشی آنهاست که باعث بسط و اشاعه آن شده است.

درست همان‌گونه که تاریخ مدوّن انعکاس دهنده فرهنگی است که در بطن آن نوشته شده است و به نوعی به ترجمان حقایق بالقوه موجود در هر دوره می‌پردازد، فولکلور نیز همین روند را دنبال می‌کند.

نویسنده با بررسی صدها داستان فولکلوریک در جامعه افغانستان و بررسی الگوها و عملکردهای عناصر فولکلور روی آنانف به یک طبقه‌بندی قابل توجهی رسیده است که در ذیل می‌آید:

جلوه آکوردئونی: داستان‌های فولکلوریک به ندرت، برهه‌های صحیح و مشخصی از وقایع نگاری را دنبال کرده‌اند، اما از نظر تاریخی، رویدادهای واقعی و آنهایی که حقیقتاً رخ داده‌اند، به نحو رضایت بخشی با مطالب نوشتاری منطبق شده‌اند.

جنبه تنازع مورب: پیشرفت‌های فن‌آورانه (همانند اختراع اتومبیل) اغلب با وقایعی که در قرون قبل به وقوع پیوسته‌اند، تداخل موضوعی یافته و یا در هم ادغام شده‌اند.

جنبه آموزشی (جنبه وابسته به آموزش و پرورش): در قصه‌های بررسی شده، ارزش‌های وابسته به ترغیب دسته‌جمعی، تأکید می‌شوند. در حالیکه اسطوره‌های اولیه، موضوع منحصر به فرد بودن و برتر و بالاتر قرار گرفتن یک دسته در برابر گروه‌های دیگر را مورد تأکید قرار می‌دهند.

کنترل اجتماعی: به کمک تصویر ذهنی به فرد گفته می‌شود که چه کارها و اعمالی را باید و نباید انجام دهد، و اعمال و آمال او چه مجازات‌ها و یا پاداش‌هایی را برایش به ارمغان خواهد آورد.

جنبه سرگرمی: در جوامع بدون رادیو، تلویزیون و سینما (به استثنای شهرهای بزرگ) ارزش سرگرم‌کنندگی فولکلور و موسیقی سنتی بیشتر به چشم می‌خورد. ساکنان روستاهایی که راویان آنها، داستان‌های فولکلوریک را با استناد به توانمندی‌های شخصی به شکل نمایش‌هایی در سطح بالا ارائه می‌کنند، خود را آدم‌هایی خوشبخت می‌پندارند و از روستاییان هم‌جوار نیز برای دیدن این نمایش‌ها دعوت به عمل می‌آورند. اغلب، شخص داستان‌گو مواردی از تجربیات شخصی خود را نیز به اصل داستان می‌افزاید، به ویژه اگر از چنین شخصی سن و سالی هم گذشته باشد، احتمال این کار بیشتر است. شنوندگان به ندرت در طول اجرای نمایش نسبت به موضوع بی‌تفاوت می‌مانند. گاه فریادهای تأیید و تحسین، و حتی طرد یا نفی را از نقاط مختلف محل نمایش می‌توان شنید و در برخی موارد به هنگام بازگویی صحنه‌هایی از نسخه‌های متفاوت داستان، شاهد درگیری لفظی و بحث هم خواهیم بود. گاه بخشی از یک داستان با قصه به شکل نثر گفته می‌شود و قسمت‌هایی از آن نیز با آواز و ترانه خواهد بود و این کار با استفاده از قالب غزل و رباعی صورت می‌گیرد.

معمولاً داستان‌های فولکلوریک به عنوان دریچه ایمنی و احساسی بزرگی در جوامع بی‌سواد به کار گرفته می‌شوند. شاید بتوان داستان‌های عامیانه و فولکلوریک افغانستان را به پنج بخش کلی تقسیم کرد که در عین حال باهم تداخل نیز دارند این پنج بخش عمده عبارتند از: **مذهب، تاریخ و افسانه، عشق و حسادت، اصول اخلاقی و تقوا، و لطیفه‌ها.**

مذهب:

اسلامی که در میان بدوی‌ها و روستاییان سردرآورد، اغلب به صورتی مجازی و یا غیرواقعی بازگوکننده و یادآور اسلام آگاهی بخش و دوستدار علمی بود که قرآن، حدیث و شریعت بازگوکننده آن است. هرچند روستاییان، شخصیت‌هایی داستانی و بسیاری از رویدادهایی را که در قرآن شرح آنها آمده است، می‌شناسند، اما به هر دوی آنها جنبه محلی می‌دهند. روستایی افغان برای تقویت باورهای خویش، مذهب خود را در موقعیت ویژه‌ای متمرکز می‌کند. به منظور نفوذ و اشاعه هرچه بیشتر اسلام در بطن جامعه افغانی، بسیاری از چهره‌های مشهور اسلامی (بنا بر باورهای مردم) در افغانستان دفن شده‌اند؛ مانند حضرت ایوب «Job» که گفته

می‌شود، هنگامی که وی از این سرزمین عبور کرده است، چشمهٔ آب گرم شفا دهنده‌ای، به نام «چشمهٔ ایوب» در نقطه‌ای که رودخانهٔ بلخ از کوهستان‌های شمال افغانستان پدیدار می‌شود، از زمین جوشیده است. از آن مهتر علی بن ابی طالب پسر عمّ و داماد حضرت محمد (ص) نیز در زیر ساختمانی با شکوه در مزار شریف، در میان ضریحی مدفون است و در واقع، بنابه اعتقاد افغان‌ها، مزار شریف حضرت علی «ع» در آنجا قرار دارد، افسانه‌های افغان‌ها حاکی از آن است که بعد از ضربت خوردن علی «ع» در کوفه، پیروانش بدن شریف او را بر پشت یک شتر ماده بستند و از آنجا که حضرت علی «ع» قبل از شهادت، مکان دقیق دفن خود را محلی عنوان کرده بودند که شتر در آنجا از پا در می‌آید، در همان محلی که امروز به نام مزار شریف معروف است، شتر از پا درآمد و حضرت علی «ع» نیز در همانجا مدفون گردیدند. اما سنت‌های دیگری (که سندیت آنها بیشتر است) حاکی از آن است که بدن مبارک آن حضرت در نزدیکی کوفه، یعنی شهری که اکنون نجف نامیده می‌شود، دفن شد و در واقع شهر نجف امروزی گرداگرد این مقبره شکل گرفته است. اما در نظر بسیاری از افغان‌ها و برخی مسلمانان، حضرت علی «ع» در مزار شریف افغانستان دفن شده است و آنها این اعتقاد را ارجح از اقوال دیگر می‌دانند. حال اگر کسی نسبت به ورود حضرت علی «ع» به افغانستان شک داشته باشد، شخص معتقد می‌تواند دلایل دیگری در بسیاری از نقاط این کشور، در قالب سنگ‌های غیر متعارف بازالتی، گرانیتی و یا سایر انواع دیوار و حصار و یا آثار و نشانه‌های به جا مانده از گذر حضرت از این مکان ارائه کند که در دورنمای مناظر کوهستانی جای گرفته‌اند. او بر سخنان خود خواهد افزود که حضرت علی «ع» این چند اثرها را گشت و خداوند آنها را در آن محل‌ها به سنگ مبدل گردانید. آنها خواهند گفت که حضرت علی «ع» همان گیلگمش آشوریان و یا سنت جورج مسیحیان و گُشنده اژدهاست. در بسیاری از نقاط این سرزمین افسانه‌هایی در رابطه با دلاوری‌های حضرت در گُشتن اژدها شایع است که بر اساس برخی از آنها، آن حضرت با به گردش درآوردن انگشتانش از درون زمین، توانست بسیاری از دره‌ها و کوهستان‌های موجود در شمال افغانستان را پدید آورد. حالا اگر شک آن مخاطب تبدیل به یقین نشد، معتقدان با نشان دادن برجستگی‌های تخم‌مرغی شکل و یا نیم کروی موجود در صخره‌های برجسته و افقی، خواهند گفت: اینها آثار سُم اسب آن حضرت یعنی «دُلُّل» است. افغان‌ها معتقدند حضرت ایوب در این منطقه خوابیده است و حضرت علی «ع» نیز در مزار شریف مدفون است و بر سر حرف خود نیز هستند. حتی برخی بر این عقیده‌اند که حضرت محمد «ص» سوار بر دُلُّل به بهشت موعود صعود کرد و ستارگان راه شیری بر اثر گردوخاک ناشی از تاخت دُلُّل در دل آسمان پدید آمدند. براساس افسانه‌های افغان‌ها، برق (الکتریسیته) را به تبعیت از بُراق، اسب حقیقی

حضرت محمد «ص» و به تشبیه خصوصیت او، نامگذاری کرده‌اند. بُراق به دلیل کار برجسته‌ای که در مسیر کهکشان راه شیری انجام داد، «بُراق» شد.

تلاش جالبِ دیگر برای مرتبط ساختن فرهنگ افغانستان با متنِ قرآن، به قصهٔ اصحابِ کهف باز می‌گردد که در سوره هجدهم، (آیات ۹-۲۷) در قرآن شرح آن واقعه آمده است. سورهٔ کهف قرآن می‌گوید که تعدادی از آدم‌ها در جستجوی «حقیقت» به همراه سگ باوفای خود چندین قرن قبل از بعثت حضرت محمد «ص» به داخل غاری رفتند و به اذن خداوند این مدت طولانی را در انتظار رستگاری و مکاشفت در خواب بودند و بعد از سیصدسال زنده شده، از آن غار بیرون آمدند. موقعیتِ سُتی غار، محلی در اردن و یا عراق امروزی است، اما علاوه بر دو محل یاد شده، در جایی به اسم «میمنه» در افغانستان هم غار کهف وجود دارد که توسط عده‌ای که خودشان را «عرب» یا سادات (نوادگان حضرت محمد «ص») می‌نامند، حراست می‌شود. آنها به زبان عربی صحبت نمی‌کنند، عده‌ای از آنها قسمت‌هایی از قرآن را از حفظ می‌خوانند. یک سید نابینای عرب داستان زیر را چنین نقل می‌کند:

«در روزگاران پیش از ظهور حضرت محمد «ص» غالب مردم کافر بودند، بنابراین خداوند بخشنده و مهربان که بر همه چیز آگاه است، منتظر ماند تا پیامش را از طریق محمد «ص» به مردم برساند.

تعداد زیادی مرد جوان هم در جستجوی حقیقت بودند، اما هنوز پیام حقیقی وحی به هیچ‌کدام نرسیده بود. آنها سالیان درازی به همراه سگ باوفای خودشان در راه بودند تا آنکه یک روز در حالی که از جستجوهای خود خسته بودند، وارد همین غار شدند و از خستگی به خواب رفتند. سگ آنها نیز در بیرون درب غار به خواب رفت. خداوند با آگاهی از اینکه آنها آدم‌های خوب و پاک‌نهادی هستند و از آنجا که می‌خواست همین افراد ناظر بر اراده و مشیت او باشند، آنها را به همراه سگشان برای رویارویی با مکاشفه مربوط به پیامی که می‌خواست از طریق حضرت محمد «ص» به مردم بدهد، در خوابی جادویی فروبرد. ششصدسال گذشت و مردان در خواب بودند، تا اینکه خداوند جبرئیل را مأمور کرد که پیامش را به حضرت محمد «ص» برساند. حضرت محمد «ص» از داستان اصحاب کهف مطلع شد و چهارتن از یاران باوفای خویش (حضرت علی «ع» ابوبکر، عمر و عثمان) را برای اعلام وحی ارسالی از خداوند به سوی اصحاب کهف که در غار بودند، فرستاد.

خداوند نیز قبل از رسیدن آنها اصحاب کهف را بیدار گردانیده بود، در حالی که یکی از آن چهارتن برای خرید غذا و مایحتاج خود (به دلیل گرسنگی) به بازار نزدیکترین شهر رفته بود و فروشنده پول عجیب و غریب و سکه غیر رایج آنها را قبول نکرده بود. اصحاب نیز به این فکر

افتادند که شاید مدت زمان خواب آنها نه یک شب بلکه مدت زمانی طولانی بوده است. در این زمان رسیدن یاران باوفای حضرت محمد «ص»، جواب تمامی سؤالات آنها بود و یاران محمد (ص) اصحاب کهف را از وحی حقیقی آگاه ساختند.

یاران حضرت محمد (ص) به اصحاب کهف تکلیف کردند که به اتفاق آنها به عربستان بازگردند، اما آنها به یکدیگر نگریستند و اظهار داشتند: ما چیز قابلی نداریم که در مقابل این پاداش عظیم ارائه کنیم. خداوند ما را ششصد سال حفظ کرده است تا پیام حقیقی وحی را بشنویم، پس فقط «بهشت» برای ما باقی مانده است.

بنابراین، اصحاب کهف به اتفاق سگشان به داخل غار بازگشتند و خداوند هم آنها را در خواب بعدی به بهشت رسانید. یاران به سوی محمد «ص» بازگشتند و از معجزه‌ای که دیده بودند، برای ایشان نقل کردند. محمد «ص» پرسید تعداد اصحاب کهف چند نفر بود؟

ضمن آنکه همگی مات و متحیر ایستاده بودند، حضرت علی در جواب گفت: ۴ نفر، ابوبکر گفت ۵ نفر، و عمر اظهار داشت ۶ نفر عثمان در جواب گفت ۷ نفر بودند.

حضرت محمد (ص) فرمودند: «همگی بنشینید. مشیت الهی عجب و نامعلوم است و تنها اوست که می‌داند تعداد اصحاب کهف که در غار به خواب رفته بودند، چند نفر است. فقط اوست که زمان بیداری و رستاخیز آدم‌ها را می‌داند. دنیا پُر از آدم‌هایی است که در جستجویند و فقط خداست که از تعداد آنها آگاه است و زمان بیدار شدن آنها را می‌داند.»

این داستان با آنچه که در قرآن نوشته شده است، تاحدودی همخوانی دارد، اما سید عرب، سرایدار آن محل، یک داستان محلی و معتبر دیگر را نیز نقل می‌کند:

«در حدود هزار سال قبل، یکی از پادشاهان افغان که در صحت داستان اصحاب کهف شک کرده بود، برای دستیابی به حقیقت و دانستن تعداد اصحاب در خوابو شمردن ابدان به فکر دیدار از غار کهف می‌افتد. او به اتفاق تمامی اعضاء و خاندان سلطنتی و تازی افغانی مورد علاقه‌اش و باز یا پرنده‌ای که برای شکار آهو در طول سفر سلطنتی و تازی افغانی مورد علاقه‌اش و باز یا پرنده‌ای که برای شکار آهو در طول سفر در نظر گرفته بود، عازم دیدار از غار کهف شد. لحظاتی بعد تازی و باز از نظرها ناپدید شدند و پادشاه و اطرافیان نیز بعد از مدتی با تاریک شدن هوا، اقدام به برپایی چادر کردند. بدون شک، شاه افغان از ناپدید شدن تازی و باز شکاری نیز گاهی بعد از تعقیب شکار در تاریخی شب به محل اتراق باز می‌گشتند. اما این بار هرچه منتظر آنها شد، بی‌فایده بود و همین قضیه سبب عصبانیت هرچه بیشتر پادشاه گردید، چرا که در نظر داشت فردای آن شب برای رسیدن به غار مورد نظر عازم محل شود.»

موقعی که شاه افغان به محل غار کهف رسید، از روی اسب به پایین پرید و درب چوبی ورودی به غار را باز کرد و وارد محوطه‌ای شد که قبور اصحاب در آنجا بود. درست در همان جا (در داخل درگاه) اجساد مومیائی سه حیوان، یعنی باز، تازی و آهو را یافت. شاه ایمان آورد و بدون آنکه اجساد اصحاب را بشمارد از غار خارج شد. و تا به امروز هیچ‌کس به استثنای خداوند از تعداد اصحابی که در غار به خواب رفته‌اند، آگاه نیست».

سید عرب در ادامه سخنانش می‌گوید: «هرکسی که مُصّر باشد تا اجساد را شمارش کند و از تعداد آنها سردر بیاورد، خداوند او را کور و دیوانه خواهد کرد. و او را آنقدر در میان تپه‌ها سرگردان می‌کند تا بمیرد. همین امشب بعد از تاریکی هوا به اصوات گوش فرا دهید تا دریابید که زائری دیوانه و کور رو به سمت ماه آسمان در حال عربده کشیدن است، چرا که هفته گذشته او سعی کرده بود تعداد خواب رونندگان غار کهف را شمارش کند».

تاریخ و افسانه:

اکثر افسانه‌های تاریخی، سروکارشان با جنگ‌های داخل و خارج قبیله‌ای است. جنگاوری نقشی اساسی در بسیاری از جوامع بی‌سواد ایفا می‌کند، چه اینها مردمانی جنگجو، یا صلح‌جو باشند، این نقش مستدام است. علاقه‌مندان به جنگ و مبارزه اغلب بی‌توجه به شرایط اقلیمی، زمان و مکان و شرایط موجود به جنگ می‌پردازند. نفی و شماتت جنگ‌ها به استناد وجود غرایز تهاجمی و حیوانی در وجود بشر، هیچ‌کس را اغنا نمی‌کند، به همین دلیل همواره اختلافات بابت تمامیت ارضی و یا شرافت و افتخارات جمعی در الگوهای فرهنگی پدید خواهد آمد. عملاً وجود تنش‌های جمعی در جوامع بی‌سواد به پدید آمدن خشونت‌های بیشتر برون‌گروهی همان افراد مُنجر خواهد شد. موقعی که فصل فراغت از کارهای کشاورزی پیش می‌آید و بدوی‌ها در حال حرکت و کوچ نیستند، ساعات بیکاری و بلا تکلیفی آنها نیز افزایش می‌یابد. مردان جوانی که در روستاها و زیر کلبه‌های بدوی بیکار نشسته‌اند، به سرعت با تفکر درباره نگرانی‌های سرکوب شده خود و یافتن راهی برای انتقال آنها، چاره‌ای به جز ابراز خشونت نمی‌یابند. پس مسلماً برای بقای جمع بهتر است که این خشونت قابل انفجار، به نحوی از کلبه‌ها و روستاهای محلی اجتماع آنها دور شود و متوجه غریبه‌ها و بیگانگان گردد. پس اتحاد جمعی با رخداد شورش‌های فردی و ابراز خشونت‌ها مورد تهدید قرار می‌گیرد و در نتیجه خوی حیوانی و کلافه شده انسان راهی برای خروج می‌یابد. از اینها گذشته، باید به خاطر داشته باشیم که روستایی بی‌سواد و یا مرد ساکن قبیله، در مسیر یافتن سرگرمی‌ها، به استثنای اتکا به قهرمانان افسانه‌ای و اسطوره‌ای خویش که امیدیش به رقابت و هم‌چشمی با آنهاست، مستمسک و نقطه اتکای دیگری ندارد. حتی اکثر افغانه، که سابقه تعلیم و تربیت غربی دارند، به شناسایی سنت‌های جنگی قبیله‌ای اجتماع افغانی تمایل بیشتری دارند.

در یک روستای پشتونی در پکتیا «باختر» به سال ۱۹۶۲، گروهی قبیله‌ای، برای دزدیدن درختان ناحیه تلاش می‌کردند (در این ناحیه از افغانستان درختان ارزش زیادی دارند) و در نتیجه آتش خصومتی که ده‌سال از خاموشی آن می‌گذشت، بار دیگر روشن شد. در پی این نزاع، در مدت یک هفته، ده تن از یکصد تن مردان بالغ روستا به قتل رسیدند. (مشاهدات نگارنده مقاله) غالباً گروه‌های افغانی خود را جنگجویانی جسور می‌دانند و فولکلور آنها نیز بازگو کننده این تمایل است. به هر حال هیچ گروهی همیشه برنده نیست. همسایه‌های همین گروه‌ها نیز اغلب داستان‌های مشابهی از یک جنگ قبیله‌ای مشهور بازگو می‌کنند که پایان تحریف شده‌ای نیز به همراه دارد و معمولاً داستان، به نفع خود آنها و گوینده داستان که همیشه هم برنده است، تمام می‌شود. در حقیقت هر گروه عملاً برنده است، در چنین مواقعی نبرد معمولاً با خونریزی و تلفات جانی و امحای اموال مشابهی در بین طرفین متخاصم به پایان می‌رسد. اغلب، جنگ‌های قبیله‌ای به عنوان نبردهای تن به تن و خصوصی تشریح می‌شوند که در طی آنها قهرمان افسانه‌ای وابسته به گروه، در طی جنگی تن به تن، طرف مقابل را شکست می‌دهد.

عملکرد مهم دیگری که روایتگر داستان داراست، جنبه نسب شناختی اوست. بسیاری از گویندگان و راویان این داستان‌ها می‌توانند تمامی سوابق تاریخی و شجره نامه مربوط به خان‌های مشهور آن گروه را از حفظ بگویند و ضمن آنکه این بازگویی سلسله مراتب ادامه می‌یابد، داستان‌های فولکلوریک نیز در تداخل با آن شنیده می‌شوند.

زندگی هر کدام از این قهرمانان برهه‌ای از تاریخ را متجلی می‌سازد و مظهر آن است. گروه‌های نژادی مختلف، اغلب افسانه‌های برجسته‌ای همراه با سوابق و روند روبه رشد دارند، بسیاری از داستان‌های آنان با یکدیگر تداخل دارند و اغلب به مکان‌های فراتر از مرزهای طبیعی افغانستان منتهی می‌شوند. گویندگان و یا ترک زبانان شمال افغانستان معمولاً صور گوناگونی از حماسه مغول، به نام جسر (Geser) دارند. اُزبک‌ها، یاد روزهای شکوه و عظمت خود را در چندین حماسه محفوظ داشته‌اند که طی آنها از داستان «گلّه، طلایی» سخن به میان می‌آید و صحبت از زندگی خان‌های آسیای مرکزی می‌شود و در آنها زندگی رهبرانی چون آلبامیش، کوبلانندی، ین تارژین، یدیچی (که حمله به مسکو را سامان داد) منعکس می‌گردد. حماسه قرقیزها با عنوان «ماناس» به نحو عظیمی فولکلور اسلامی بعد از خود را با توجه به تاکید بر مبحث پیچیده سواره نظام تحت تاثیر قرار داد.

عشق و حسادت:

در جامعه‌ای که عشق رمانتیک محدود است و به کلی تهی نمی‌شود، اغلب وجود چنین پدیده‌ای در مقایسه با ازدواج‌های اجباری و تعیین شده خانوادگی در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرد و در نتیجه افسانه‌هایی از عشق و حسادت، که هر دو به عنوان پشتوانه‌ای مورد اطمینان در جامعه محسوب می‌شوند به نوعی روایت می‌گردند. نقل چنین داستانهایی در واقع یادآوری به زنان و مردان است که اگر در چنان حال و هوایی باشند و از قراردادهای اجتماعی تخطی کنند باید به انتظار چه نوع مجازات‌هایی بنشینند. بهترین نوع ازدواج برای یک مرد آن است که دختر عمومی خود را به زنی بگیرد و یا با توجه به اینکه ازدواج با کدام یک از بستگان نزدیک از نظر شرعی امکان‌پذیر باشد به همان، اقدام کند. در مجموع تمایلات افاغنه و نوع ارتباط آنها با زن‌ها، از طریق داستان‌ها به خوبی مشهود می‌گردد.

برای نشان دادن این نوع تمایلات، به بیان یک داستان اکتفا می‌شود. طبیعتاً این داستان نیز دارای صور گوناگون است که در فولکلور یا فرهنگ عامه پدیده‌ای مصطلح و متداول است:

سه برادر بودند که کودکان آنها همگی در یک سال بدنیا آمده بودند. پسر محمد ایوب، «هادی»، فرزند محمد اکبر که او نیز پسر بود، ایسلام و دختر محمدسوفی «مرخالایی» نام داشت. محمد اکبر و محمدسوفی، کشاورزان متمولی بودند، اما محمد ایوب تمامی زمین‌های مزروعی خود را طی یک سیل که در مسیل «خاش رود» جاری شد از دست داد و در نتیجه برای دو برادرش کار می‌کرد. هادی و مرخالایی به تدریج بزرگ شدند و عاشق یکدیگر گشتند و اغلب قرار ملاقات‌های خود را نیز در زیر درختان نزدیک کوه دزدان می‌گذاشتند. عشق آن دو به یکدیگر به پاکی جوانی شان بود. یک روز هادی از پدرش خواست که با برادرش برای خواستگاری مرخالایی وارد صحبت شود. پدرش با صبوری سعی کرد پسر را از این تصمیم باز دارد، اما موفق نشد. از این رو، با وجود اینکه می‌دانست این کار به نتیجه نمی‌رسد و مرخالایی قبلاً برای پسر عمومی پولدارش ایسلام نامزد شده است، تقاضای پسرش را پذیرفت. وقتی دو دلداه بعد از پخش اخبار غم‌انگیز با یکدیگر ملاقات کردند، هادی تصمیم خود را مبنی بر ترک وطن و رفتن به هندوستان و جستجوی ثروت و زندگی، با مرخالایی در میان گذاشت و افزود: من ثروتمند باز خواهم گشت تا با یکدیگر عروسی کنیم. متعاقب این گفته در حالی که چشم‌های اشکبار مرخالایی به او دوخته شده بود، در تاریکی از نظرها ناپدید شد.

سال‌ها گذشت روزی خبر دادند که کاروانی متعلق به شخصی ثروتمند در حال آمدن از هندوستان است. سردسته این کاروان کسی بجز هادی نبود که به خواست خداوند هم پولدار و هم

صاحب جمال شده بود. کاروان در نزدیکی همان درختان بار بر زمین افکند و هادی که مانند یک دستفروش و دوره گرد تغییر قیافه داده بود، به داخل روستا رفت و سراغ مرخالایی را گرفت. مردم روستا به او گفتند: او سلامت و خوشبخت است و همسر ایسلام شده و سه فرزند به نام‌های ایوب، اکبر و هادی دارد؛ چه خداوند، نسبت به او مهربان بوده و دوستش می‌داشته است. هادی گفت: محمد ایوب چه شده است؟

یکی از اهالی گفت: چندسال قبل مرد. او بر اثر اینکه پسرش هادی قلب او را شکسته و بدون اینکه به پدر خبر دهد او را ترک کرده بود، دق مرگ شد.

هادی افسرده و مغموم به محل اتراق کاروان بازگشت. کاروان به آهستگی راهش را به سوی هندوستان در پیش گرفت و هادی در حالی که قلبش مالمال از غم و اندوه بود، به همراه کاروان خود، به هندوستان عزیمت کرد.

این قصه همان‌طور که مشاهده می‌شود دارای تم‌های مکرر و یکنواخت زیادی است که در فولکلور افغان نظیر آنها بازهم یافت می‌شود؛ از جمله: عشق رماتیک ناکام مانده، احترام به سن و سال، پارسایی و تقوای فرزند، قبول پدرسالاری، شادمانی ناشی از داشتن فرزند و تاکید بر این نکته که ثروت و خوشبختی تنها به اذن خداوند نصیب انسان‌ها می‌شود.

اما داستان‌های عاشقانه بسیاری نیز در زبان پشتو متداول است، قهرمان داستان، عاشقی فداکار و از خودگذشته است که در نهایت خودش را قربانی می‌کند و قهرمان زن داستان هم که معشوقه اوست، به نوبه خود، همین کار را انجام می‌دهد، آنها عملاً به خاطر یکدیگر جان می‌بازند. اکثر این داستان‌ها، یادآور حالات گوناگونی از قصه رومئوژولیت هستند که در میان آن داستان‌ها عناوین زیر چشمگیرترند:

- ۱- آدم و دورخانی
- ۲- فاتح خان و رابعه
- ۳- مؤمن خان و شیرین
- ۴- شانندی خان و بیبو
- ۵- توردالایی و شاهی
- ۶- سیف‌الملوک و بدری جمال
- ۷- شریج خان و مابایی
- ۸- فرهاد و شیرین
- ۹- یوسف و زلیخا

یکی دیگر از داستان‌های بسیار متداول به سبک رومئوژولیت در ایران «لیلی و مجنون» است که شرح این دلدادگی توسط شاعران بسیاری، هم در شکل فولکلور دهان به دهان گشته و هم به شکل ادبیات داستانی و مکتوب سروده شده و انتشار یافته است.

در میان شاعران ایرانی که داستان لیلی و مجنون را به نظم درآورده‌اند، به نام نظامی گنجوی از شعرای قرن دوازدهم میلادی و جامی متعلق به قرن پانزدهم میلادی می‌توان اشاره کرد.

داستان لیلی و مجنون، اساساً داستانی عربی و باستانی است. موضوع این داستان، عشق شاعری به نام قیس این عامر یا مجنون (شخص دیوانه از عشق) است؛ زیرا عشق و علاقه‌مندی بی‌شائبه او به لیلای زیبا، دختر رئیس قبیله بزرگ آن دوران او را به جنون کشانده است. لیلای هم که علی‌رغم میل باطنی‌اش مجبور به ازدواج با شخص دیگری شده است، با مرگ روبه‌رو می‌شود. مجنون در حالی که سنگ قبر لیلی را در آغوش گرفته و دلشکسته است، به دنبال لیلی مرگ را در آغوش می‌گیرد.

تقوا و پاکدامنی (اخلاقیات)

این گونه داستان‌ها، ارزش‌های اجتماعی را در هر دو جنبه مثبت (کسی که کاری را انجام می‌دهد و پاداش می‌گیرد) و جنبه منفی (کسی که کاری را نباید بکند ولی انجام می‌دهد و مجازات می‌شود) یا صراحت بیان می‌کنند. اگر چه داستان‌های فولکلوریک در هر پنج دسته‌بندی موجود به طریقی بر نوع شخصیت ایده‌آلی افغانه (شاعر مبارز) تأکید می‌کنند، ولی موضوعات مربوط به تقوا و پاکدامنی دائماً یادآور داستان اسب سوار قهرمان است.

باورهای ریشه‌ای مشترک که مشخصه افغان‌ها از سایر ملت‌هاست را می‌توان به شرح زیر طبقه‌بندی کرد: سوءظن افغانه نسبت به خارجی‌ان که در حال حاضر با میهمان‌نوازی سنتی آنها تعدیل شده است؛ آنها باور و اعتقاد دینی دارند، ولی به ندرت کسی یا چیزی را می‌پرستند، آنها را امتحان کند؛ خشونت و قساوت آنها با توجه به عشق و زیبایی تعدیل می‌شود، هنگام کار بسیار فعال هستند اما به سهولت هم ممکن است به تنبلی و سستی روی آورند. حرص و طمع آنها با کنجکاوی عجولانه‌ای آمیخته است؛ در داخل منازل کوهستانی خود هماهنگ هستند ولی به محض شهرنشین شدن به سرعت خود را با ایده‌ها و تکنیک‌های جدید وفق می‌دهند، عشقی نابهنجار نسبت به آزادی‌های فردی دارند که با توجه به روش سیاسی آنها در اداره کشور و یا حکومت اشراف که بیشتر معطوف به قدرت خان‌های محلی است در نهایت به نرمی گراییده است؛ کیفیت پیچیده‌تری مردان در این جامعه، به طور تلویحی، به شناسایی حقوق زنان می‌پردازد و دربارهٔ عشق آنها به ایزوله بودن و در تنهایی زیستن، با توجه به کنجکاوی آنها در خصوص دنیای خارج،

بیش از حد اغراق شده است. به هر حال ایدآل‌هایی که در فولکلور یافت می‌شود، روی موضوعات کلیدی که در «پشتون والی» و سایر کدها یا رمز و رازهای تپه‌ها بیان می‌گردد، متمرکز شده است. موضوعات اصلی چیزی‌هایی مانند: میزبان خوش برخورد بودن، به راه انداختن میهمانی‌های اسراف‌گونه یا مهربان بودن نسبت به میهمانان (میهمان‌نوازی)، پناهندگی دادن و پذیرش اجباری مواردی مانند آتش بس موقت، انتقام خونی، شمشیر به معنای شجاعت، مردانگی و جوانمردی، استقامت به معنای دفاع از مال و شرف، ناموس به معنای دفاع از شرف زنان و... برای مثال: جملات و کلمات قصاری که در زیر می‌آید، قسمت اعظم همان رمزها و یا صورت‌های پذیرفته شده‌ای هستند که از منطقه پشتون والی جمع‌آوری شده‌اند:

- جنگیدن برای دفاع تا پای جان هر مایملکی که به هر عنوان به دست من سپرده شده است.
- مهربان و میهمان نواز بودن و آمادگی برای تامین سلامتی شخصی و اموال میهمانان.
- خودداری از کشتن زن، هندو، کشیش و یا پسر بچه‌ای که هنوز به سن بلوغ نرسیده است.
- بخشیدن خلاف با توهین در صورت مداخله یک زن در قضیه، در حالی که از تبار توهین کننده باشد و یا دخالت سید یا ملا (در صورت وقوع قتل، استثناء در این بند پیش می‌آید و آن این است که تنها خون و یا تاوان خون می‌تواند این جرم را پاک کند)
- عقوبت دادن تمام زناکاران با کشتن آنان
- خودداری از کشتن مردی که داخل مسجد یا اماکن مقدسه دیگر شده است (تا وقتی که در محیط امن آن قرار دارد)، همچنین خودداری از دادن $\frac{1}{4}$ از غنایم به سربازی که در جنگ است.

این رمزی سخت است؛ رمزی سخت برای مردان سخت‌کوش که بنا بر ضرورت، زندگی سختی را می‌گذرانند. در مغز فرد افغان شرف و میهمان‌نوازی با دشمنی و از کمینگاه حمله کردن یکسان است. ارزش‌های مربوط به مذهب مسلمانان و پشتون‌ها، که با توجه به عرف و عادات محلی جرح و تعدیل شده است، در درجات متفاوتی بر تمامی گروه‌های نژادی افغان نفوذ کرده است.

شاعر مبارز که در جنگ شجاع است، همین خصوصیات را با صراحت بیان می‌کند. او قادر است روی هر موضوعی و به مناسبت آن صحبت کند و با بیدار ساختن ذهن دوران‌دیش شاعرانه

خویش، موارد و نکات ویژه را با ایهام بیان نماید. مردان اندکی می‌توانند شرایط لازم و ایده‌آل را برای رسیدن به مقام شعرای جنگجو یا جنگجویان شاعر مهیا سازند. به هر حال وقتی این کار را بکنند، آن وقت به قهرمانان عصر خود بدل خواهند شد، همان طور که «خوشحال خان ختک» به این مقام رسید. جامعه بدوی و روستایی افغانی برای مخالفت و اظهار نارضایتی، فضای کوچکی در اختیار دارد. داستان‌های فولکلوریک بر این موضوع تاکید می‌گذارند. برخی از داستان‌ها بیان‌کننده آن است که وقتی یک شخص ترسو به منزل و به میان قبیله خودی باز می‌گردد، چه اتفاقی خواهد افتاد. مادرش او را عاق و طرد می‌کند و معمولاً همیشه همان مادر است که به نفی شخص ترسو می‌پردازد که این هم تأکیدی است بر اهمیت وجودی مادر در این جامعه، ترسوئی که به دلیل فرار از جنگ کشته شده باشد، در آیین مسلمانان قابل دفن شدن نیست. او به شکل روح در می‌آید و از راهیابی به بهشت باز خواهد ماند.

این داستان فولکلوریک بلوچی، نشانگر بسیاری از موضوعاتی است که در بسیاری از داستان‌های مربوط به تقوا و اخلاقیات آمده است:

«چادرها برپا شده بودند و زنان قبیله مشغول آماده‌سازی غذای عصرانه و شام بودند. به مجرد آنکه غروب فرا رسید، سواری نیز همزمان از صحرا خارج شد. او یکسره تا چادرخان اسب راند و سپس خود را از اسبش به زیر افکند و به پاهای خان انداخت و از او حمایت و مساعدت خواست: مدعی شد که عده‌ای او را تعقیب کرده‌اند، عده‌ای سواره که خانواده او با آنها عداوت خونی داشته‌اند. خان پیرو کارآزموده که گذشت روزگار او را پخته و با تجربه کرده بود و به همان خلوص و پاکی ریش‌های سفیدش بود، به شخص عارض پناهندگی داد. آن مرد را به چادر مخصوص میهمانان هدایت کردند و در آنجا از او پذیرایی شد. آنگاه به او تکلیف شد که خود را برای شام آماده کند. جوانترین فرزند خان به نزد پدر آمد و نعره زد و گفت: پناه بر خدا پدر! آن مرد «بدشاه گل» است، که در فاصله‌ای کمتر از دو ماه پیش، برادر من، یا بهتر بگویم پسر ترا به قتل رساند! مگر فراموش کرده‌ای!

پدر گفت: بله فرزندم ولی او اکنون در چادر ما میهمان است و از ما پناه داده و پذیرایش شده‌ایم. به خاطر داشته باش فرزندم، حتی اگر صدسال هم طول بکشد، انتقام مرگ برادر تو و پسر من بالاخره گرفته خواهد شد!

پسر نوجوان با چهره‌ای برافروخته چادر پدر را ترک کرد و ضمن ترک محل، خنجر برادرش را از مکان مخصوصی که به افتخار آن برادر در نظر گرفته شده بود، برداشت و از زیر چادر میهمان به داخل خزید و خنجر را تا دسته در سینه او جای داد (درست همان گونه که دو ماه قبل از این تاریخ، میهمان او بر سینه برادرش جای داده بود).

فردای آن روز، در میان فریادها و زاری‌های افراد قبیله، جسد میهمان کشف شد. خان پیردر حالی که لباس‌های تن خویش را پاره پاره می‌کرد و عمامه‌اش را به این سو و آن سو می‌انداخت، با ناله گفت: چه کسی ممکن است این کار را انجام داده باشد؟ چه کسی ممکن است شرافت قبیله‌ای ما را لکه‌دار کرده باشد؟ ایلات بلوچ برای همیشه ما را به خاطر این هتک حرمت لعن و نفرین خواهند کرد. فرزند نوجوان، خود را به پای پدر افکند و تقاضای بخشش نمود و اظهار داشت، در آن لحظه چنان دچار خشم بوده که دیگر اهمیتی به شرافت قبیله‌ای نداده است.

خان پیر خنجری را که میهمان به وسیله آن کشته شده بود، برداشت و در قلب فرزند خویش فرو کرد. قبایل بلوچ هنوز هم داستان کشته شدن میهمان در چادر خان و متعاقب آن کشته شدن فرزند به وسیله پدر را با افتخار برای یدیدگر توضیح می‌دهند.

والدین افغان اغلب فرزندان خود را با گفتن داستان‌هایی درباره «جن»، «پریان» و «غول‌ها» به ترسیدن و اطاعت و اقدام وادار می‌کنند. «لولوها» آنهایی هستند که می‌توانند بچه‌ها را به سر عقل آورند. در ایالت نورستان، کودکان از سنین نوجوانی داستان آدم برفی زشت و منفوری را می‌شنوند و برخی از بزرگترها نیز اظهار می‌دارند که به وسیله این حیوان مورد حمله قرار گرفته‌اند.

کلیله‌ودمنه، گونه فارسی داستان‌هایی درباره حیوانات است (مشابه با افسانه‌های ایزوپ) که از مدت‌ها قبل در مدارس افغانستان برای آموزش ارزش‌های اخلاقی و معنوی به کودکان آموخته شده‌اند. ساکنان روستاها و بدوی‌ها، مطالب به مراتب بیشتری از این قبیل را در سنت داستان‌های دهان به دهان خود دارند.

لطیفه‌ها:

این دسته از موضوعات فولکلوریک در ردیف همان داستان‌های به اصطلاح «شیر اطمینان» هستند که توسط برخی از افراد و با اهداف خاصی، به برخی بنیادها حمله می‌کنند و اغلب هم با اشعار دو مصراع همراهی می‌کنند. بسیاری از این گونه وقایع را تنها می‌توان داستان‌های مستهجن به حساب آورد. کشاورزان و گله‌داران بدوی که بسیار نزدیک به طبیعت زندگی می‌کنند، برای بیان تصاویر شاعرانه‌ای که در مشاهدات روزمره خود دارند، دارای استعدادی خاص و خلاقه هستند که در حالت عادی از دید بینندگان معمولی، مخفی می‌ماند.

لطیفه‌های روزمره سیاسی همچنین به عنوان روزنه‌هایی برای افغان‌های باسواد محسوب می‌شود که با توجه به روند روبه‌رشد این مملکت - اگر چه بسیار به کندی انجام می‌گیرد - در جهت دستیابی به یک سیستم حکومتی دموکراتیک لازم است.

یک شخصیت آشنا در دنیای اسلام برای لطیفه‌گویی و مزاح شخص ملانصرالدین است. او گاه در نقش یک منتقد کاردان که تمامی مخالفانش را گول می‌زند ظاهر می‌شود و گاه در تارِ دسیسه و توطئه‌ای که خود تنیده است، گرفتار می‌شود. در مواقعی دیگر، ملانصرالدین [زیرکانه] به ایده‌ها و جوامع مسلمان حمله می‌کند و هدف او، اشاره به نکات ویژه‌ای است.

داستان‌های ذیل در رابطه با کار ملانصرالدین، می‌تواند این نوع قصه‌ها را به خوبی تصویر کند: «ملانصرالدین شنید که در شهر نزدیک محل اقامت او قرار است. یک میهمانی برگزار شود و همه مردم به آن میهمانی دعوت شوند. او نیز خودش را در اسرع وقت به محل رساند. وقتی که صاحب خانه او را با آن لباس‌های مندرس دید، او را در دورترین نقطه از مجلس، دور از میزی که آدم‌های متشخص گرد آن جمع شده بودند، سرپا منتظر نگه داشت.

ملانصرالدین دید که حداقل یک ساعت طول خواهد کشید که پیشخدمت‌ها به جایی که او ایستاده است، برسند. بنابراین بلند شد و به سمت منزل خویش رفت. لباس بسیار فاخری، شامل عبای ابریشمی و عمامه به سروتن کرد و به مجلس میهمانی بازگشت. به محض آنکه ملازمان امیر این ناشناس را در این لباس باشکوه دیدند، شروع به نواختن طبل کردند و شیپور زدند، مثل آنکه دیدار کننده‌ای بسیار متشخص وارد صحنه شده است.

برده‌دار و ناظر از قصر خویش بیرون آمد و ملانصرالدین پرطمطراق را به نزدیکترین صندلی در کنار امیر هدایت کرد. بلافاصله ظرفی پر از غذاهای رنگین در مقابل او قرار دادند و ملانصرالدین هم بدون درنگ شروع کرد به ریختن مقداری از آن غذا روی عمامه و دستار خویش! امیر با تعجب گفت: عالی جناب من نسبت به عادت غذاخوردن شما کنجاو شده‌ام. برای من کارهای شما تازه و عجیب است. ملانصرالدین در جواب گفت: چیز مهمی نیست. این لباس بود که مرا به اینجا آورد و باعث شد که غذا در اختیارم قرار گیرد. مطمئناً باید او هم سهمی از این غذا ببرد».

«یک شب سه دزد از قبیله «اوتخل» به یک دستفروش دوره گرد که با خرش راه می‌رفت، رسیدند. بعد از سلام و احوالپرسی دو تن از دزدان در دو طرف دستفروش قرار گرفته و شروع به تعریف داستان‌های بامزه کردند، در حالی که دزد سوم عقب‌تر از آنها راه می‌رفت و با چوبی تیز به خر ضربه می‌زد تا با قدم‌های آهسته و پیوسته به راهش ادامه دهد. دو دزد طرفین به آرامی پالان خر را که دستفروش هم روی آن سوار بود، بلند کردند. و در همان حال دزد سوم به تدریج خر را از زیر پای دستفروش در حالی که کالای زیادی که بازار پسند بود. روی بار خر قرار داشت به کناری کشید. عاقبت دستفروش به خواب رفت و دزدان «اوتخل» او را به روی زمین گذاشتند و خود به دزد سوم که خر را با بارش برده بود، پیوستند».

معرفی سایت‌های فرهنگ مردم

علی قدیمی

مردم‌شناسی علمی است که به بررسی نوع بشر در تمامی مکان‌ها و اعصار می‌پردازد. مردم‌شناسان، فرهنگ‌های موجود و رفتار انسان‌ها، آداب و رسوم، فرهنگ‌های پیش از تاریخ و روش‌های زیست، چگونگی رشد، زبان‌شناسی و دیگر موارد مرتبط را مورد بررسی قرار می‌دهند. فولکلور نیز از دو واژه Folk به معنای مردم و قوم و lore به معنای دانش تشکیل شده که به معنی «دانش مردم» است. دانشی که از طریق تجربه و زندگی به دست آمده و به صورت شفاهی و سینه به سینه منتقل و انباشته شده است. فولکلور در واقع دانشی است که به گردآوری، مطالعه و تحقیق درباره فولکلور می‌پردازد. باتوجه به اهمیت روز افزون شبکه اینترنت در جوامع امروز و نقش آن در تبادل افکار و آزادی علمی، بر آن شدیم تا به معرفی منابع اطلاعاتی مفید و معتبر از این شبکه جهانی بپردازیم تا پژوهشگران در جریان فعالیت‌های علمی روز و خارج از کشور قرار گیرند. امید است که این راهنما بتواند شما را در مطالعات و تحقیقاتتان یاری رساند.

<http://anthropology.tamu.edu>

دانشکده مردم‌شناسی دانشگاه تگزاس

دانشکده مردم‌شناسی در سال ۱۹۷۱ تأسیس شد و امروزه فعالیت‌های آموزشی و پژوهشی خود را با وجود ۲۲ عضو هیأت علمی تمام وقت و پژوهشگران متعدد دنبال می‌کند. این دانشکده خدمات اطلاعاتی متنوعی را در وب سایت خود ارائه می‌کند که عبارت است از:

۱- مردم‌شناسی در خبرها: گردآوری و انعکاس اخبار منتشره در روزنامه‌ها و دیگر منابع خبری معتبر

۲- پژوهش: اطلاع‌رسانی در زمینه آرشیو تحقیقات دانشکده و پژوهش‌های در حال اجرا و همچنین ارائه مشخصات کامل و چکیده پایان‌نامه‌های دفاع شده در این دانشکده

۳- نشانی مؤسسات و انجمن‌های حرفه‌ای مردم‌شناسی

۴- معرفی نشانی‌های معتبر اینترنتی در حوزه‌های: کتاب‌شناسی، پایگاه‌های اطلاعاتی،

مدارس مردم‌شناسی، اصطلاح‌نامه‌ها، مجلات، منابع درسی و غیره

۵- معرفی نشانی‌های معتبر اینترنتی در موضوعات زبان‌شناسی، فولکلور، موزه‌ها،

مردم‌شناسی بیولوژیکی، باستان‌شناسی و...

<http://www.anthropologypapers.com>

مقالات مردم‌شناسی

ارائه مقالات پژوهشی برتر مؤسسات و مراکز تحقیقاتی در حوزه موضوعی مردم‌شناسی از اهداف اصلی این سایت است. نشانی بیش از ۲۵۰۰۰ مقاله پژوهشی، گزارش و مقاله در موضوعات تخصصی و غیرتخصصی به ضمیمه مشخصات کامل کتابشناختی چکیده مقاله و امکان سفارش خرید در این سایت وجود دارد. شما می‌توانید از طریق فهرست موضوعی و یا جستجوی کلید واژه‌ای، مقاله مورد نظر خود را بیابید و آن را سفارش دهید و در عرض ۲۴ ساعت از طریق پست الکترونیک و نمابر دریافت کنید. این سایت در نیوجرسی امریکا قرار دارد و خدمات خود را به صورت پولی و دریافت حق عضویت ارائه کند.

<http://faculty.plattsburgh.edu/richard.robbyns/legacy/enth>

www.ntmlon

فهرست منابع اطلاعاتی مردم‌شناسی از طریق اینترنت

این فهرست که از جامعیت بالایی برخوردار است به وسیله ریچارد رابینز (R. Robbins) و با همکاری چند تن از متخصصان تهیه و به صورت موضوعی در ۱۲ موضوع مختلف ساماندهی شده است. موضوعات عبارتند از: ۱- فهرست راهنمای منابع مردم‌شناسی ۲- سایت‌های مردم‌شناسی فرهنگی ۳- سایت‌های زبان‌شناسی ۴- سایت‌های مردم‌شناسی فیزیکی یا بیولوژیکی ۵- سایت‌های باستان‌شناسی ۶- سایت‌های مردم‌شناسی / حفاری ۷- مجلات مردم‌شناسی در اینترنت ۸- سازمان‌ها و انجمن‌های مردم‌شناسی ۹- کشورها ۱۰- موزه‌ها ۱۱- مؤسسات دانشگاهی ۱۲- گروه‌های بحث و گفتگو

عنوان، نشانی و چکیده‌ای از محتویات هر سایت به صورت مختصر و مفصل در دسترس است.

<http://www.anthropologie.net>

منابع اطلاعاتی مردم‌شناسی در شبکه اینترنت

فهرست‌های راهنما یا پرتال‌های وبی به منابعی گفته می‌شود که به گردآوری منابع اطلاعاتی در موضوع یا رشته‌ای واحد پردازد و حتی الامکان می‌کوشد تا منابع مرتبط با حوزه‌کاری خویش را شناسایی و ساماندهی کند و نشانی آن منابع را در اختیار کاربران خود قرار دهد. یکی از این فهرست‌های راهنما، منابع اطلاعاتی مردم‌شناسی در اینترنت است که مطالب آن عبارتند از:

۱- معرفی واحدهای دانشگاهی کشورهای آفریقا، اروپا، امریکا، آسیا و اقیانوسیه در حوزه

مردم‌شناسی

۲- نشانی مؤسسات، شوراها، گروه‌ها، موزه‌ها، انجمن‌ها و دیگر سازمان‌های فعال در

حوزه مردم‌شناسی

۳- فهرست نشانی‌ها و سایت‌های راهنما در حوزه مردم‌شناسی، باستان‌شناسی کشورها و

غیره

۴- منابع آماری و پژوهشی کشورهای مختلف جهان در حوزه باستان‌شناسی

از دیگر منابعی که در این سایت نشانی آنها ذکر شده عبارت است از: روش‌های تاریخ‌سازی در

مردم‌شناسی، مشاوران باستان‌شناسی، سرگذشت نامه‌های مردم‌شناسان، کتابها، فیلم‌ها و منابع
ویدیویی، گروه‌های بحث، مدارس تخصصی، فرهنگ‌ها و اصطلاح نامه‌های مردم‌شناسی، مجلات،
آزمایشگاه‌های رادیویی و غیره.