

Cultural anthropology of pastoral life system in Kermanji's Seh – kheshti of North Khorasan

Fatemeh Zamani¹

Mozhgan Mirhoseini²

Received: 23/8/2022

Accepted: 14/3/2023

1. Introduction

Sih-Khashti is a branch of poems surviving from the tradition of Khosravani and Kheniagari before Islam, which apparently made its way to Khorasan in the northeast of Iran after the migration of the people of Kermanj in the early Safavid period (Tavhodi, 1359: 5). These type of poems are three-stanza compositions in the syllabic weights which are sung together with instruments and vocals, and acoustic and vocal music forms a part of their weighted identity (Alipour, 1395: 115). These hymns' major themes are life, love, hope, the recounting of tragedies, the melancholy of earlier eras, tears, hope, desire, wishes, the dreams of the pure and Illyrian people, and patriotism (Hosseinpour, 1389: 6–8). Reflecting on the images in the three kashties reflects the mountainous origin, and green plains, the nomadic life of the tribes, and nomads. Homelessness, war, killing and captivity are other central themes of the three clays that depict the lived experiences of the Kermanj people against the invasions of Uzbeks, Russians, and Turkmens (Alipour, 1395: 127). Therefore, three clays are the result of pastoral life organization, which, like other works of art, is a manifestation of the culture, rituals and religious beliefs of its authors. The customs, such as choosing a wife, choosing a son-in-law, holding celebrations and holidays, religious beliefs and believing in prayers and curses, superstitions and common games, how to divide work, issues related to moving and living, etc., are among the things which are mentioned in the linguistic levels of these poems are reflected; Therefore, upcoming research tries to answer these questions by examining the Kermanji three clay tiles based on the theory of cultural anthropology: 1. What are the phenomena of culture in the Kermanji's sih-khishti? 2. What is the belief system of the culture in Kermanji's sih-khishti?

1. Assistant Professor at the Department of Persian Language and Literature of Kosar University of Bojnord, f.zamani@kub.ac.ir

2. Assistant Professor at the Department of Persian Language and Literature of Kosar University of Bojnord, mmirhoseinif@kub.ac.ir

2. Research method

One of the new disciplines around culture is cultural anthropology. In fact, anthropology is the science of studying man, and his culture in order to gain real knowledge about human differences. Cultural anthropology studies man as a living cultural animal (Haviland, 2012: 32). The goal of this field, known as cultural anthropology, is to understand the cultural patterns that guide human behavior both historically and now (Bates and Plague, 2007: 37); Since culture refers to the beliefs and practices of human communities, this discipline is heavily reliant on it. Culture is investigated from a variety of viewpoints, including totalism, comparativism, and relativism (Pipelz, 2010: 21, 29). The authors have analyzed the pastoral life systems of Kermanj people in Se-Khashti with a descriptive-analytical method, citing documents and library sources, and based on the cultural anthropological approach. This study is based on the book "Sehakhshiti" of Kermanji by Hadi Bidaki (1395) from among 1386 Sehkhsti, 1000 Sehkhsti were selected to analyze different patterns of pastoral life, and their meaningful relationship with the cultural structure of nomadic life. be examined.

3. Research findings

By reference to 1000 sih-khishti, with the approach of functionalism, and structuralism of cultural anthropology, firstly, the manifestations of the phenomenal order and beliefs of the culture of Kermanj tribes in the form of pastoral patterns, such as the migration pattern, the family pattern, the marriage pattern, the mourning pattern, the division of labor pattern, the pattern of rituals and religion and the game pattern was extracted. After that, each phenomenon's function and involvement in the shepherds' social structure were examined.

4. Result

The present study shows that the family system, marriage, clothes, games, individual, and family duties, religious structure and the process of change from nomadism to monogamy are reflected in these poems. The study of cultural anthropology of family organization among the nomads indicates that the family is formed based on their livelihood and economic needs. Moreover, people's need for each other to produce food has led to creating extended families among nomads; But gradually, by becoming a replacement and turning to other occupations, such as agriculture, the family system has progressed towards nuclear families. Sih-khishti genealogy of marriage patterns reveals that economic issues have been the root cause of the young marriage age among nomadic females. The value of preserving blood links and riches among clan members is shown through marriages to other clan members, family relationships, and the abhorrence of such unions. The nomadic families used sheep, camels, chickens and goats for their daughters' shirbaha, or the equivalent of money, and taking shirbaha was to compensate the loss of the girl's

family for the loss of their production power. Cutting the hair and grabbing the head and face, as well as using a black coffin, are among the cultural symbols of Kermanj people's mourning, which are reflected in the sih-khishti. Wool spinning and horse racing are common games among Kermanj nomads; which is affected by gender and environment. Furthermore, being a Muslim and a Shiite, adhering to religious duties, such as fasting and praying and mourning in the month of Muharram, fatalism, especially in the matter of marriage, devotion to imams and especially Imam Reza, belief in magic and sorcery, prayers, and curses. One of the three-stones' mirrored religious patterns is what led to the presence of academics and clerics there. Besides, respect for some animals, such as camels and white sheep, rams, as well as some plants such as tulips and roses can indicate the totemic patterns of Kermanj clans. The architecture reflected in the sih-khishties shows the process of changing the nomadic pattern (using black tents) to monogamous (using porches, attics, etc.).

Key words: Cultural anthropology, pastoral life, Kermanji's Seh – kheshti, North Khorasan.

References

- Alipour, E. (2016). "Moa'refiy-e sorudehay-e az adabiyate shafa'ie Iran: Sehkshostihay-e Kurmanji" [An introduction to some oral literature of Iran: Kurmanji triptychs]. *Persian Language and Iranian Dialects*, Vol. 1, No. 1, Issue 1 (Spring and Summer): 113-131. [In Persian]
- Alvifard, Yahya (2015). *Sekheshtihay-e modern: Kordi-e Kurmanji* [Modern Kurdish triptychs (Kurdish Kurmanji)]. Qom: Amou Ali. [In Persian]
- Amanollahi Baharvand, E. (2009). *Kuchneshini dar Iran: Pazhuheshi darbarezeh ashaayer va illaat* [Nomadism in Iran: A study on tribes and clans]. Tehran: Agah. [In Persian]
- Asgarpour, V.; Tirandaz, A.; Ajjorloo, B. (2016). Daramadi bar ghom-e bastanshenasi-e kuchervan Qaradagh markazie azarbaijan [An introduction to the archaeology of Qaradagh nomads in central Azerbaijan]. *Iranian Journal of Anthropological Research*, Vol. 6, No. 1, Issue 11 (Spring): 101-118. [In Persian]
- Azadegan, J. (2008). "Jaadu va jaadushenaasi" [Magic and magicology]. *Aftab-e Asrar*, Vol. 1, No. 4, Issue 8 (Winter): 22-31. [In Persian]
- Bahar (Malek osh-Sho'arā), M. T (1972). *Bahaar va adab faarsi: Majmue-e eyksad maghale az Malek osh-Sho'arā Bahar* [Bahar and Persian literature: A collection of one hundred articles by Malek osh-Sho'arā], Vol. 1. Edited by M. Golbon. Tehran: Franklin. [In Persian]
- Bahar, M. (1996). *Pajusheshi dar asatir Iran* [A study of Iranian myths]. Tehran: Agah.
- Bates, D.; Plaag, F. (2008). *Ensaanshenai-e farhangi* [Cultural anthropology]. Translated by Mohsen Salasi. Tehran: Elm. [In Persian]
- Beydokhti, H. (2017). *Sekhestihay-e Kurmanji* [Kurmanji Triptychs]. Tehran: Research Institute of Culture, Art, and Communication. [In Persian]
- Freud, S. (2011). *Totem and taboo* [Totem and taboo]. Translated by Mohammad Ali Khanj. Tehran: Tehrani. [In Persian]
- Gharai Moghadam, A. (2003). *Ensaanshenasi-e farhangi* [Cultural anthropology]. Tehran: Abjad. [In Persian]
- Gimbutas, M. (1991). *The civilization of the goddess: The world of old Europe*. Publisher: San Francisco, Calif: Harper San Francisco.
- Haviland, W. A. (2003). "Ensaanshenasi-e farhangie" [Cultural anthropology]. Translated by Mansour Goodarzi. *Growth in Social Science Education*, No. 22 (Spring): 22-31. [In Persian]
- Heydari, Z. (2004). Totem imban be hafez va neghban [Totemism, faith in Hafez and Guardian]. *Ketab Mah-e Honar*, (Special Issue on Art and Myth), No. 75, Issue 76: 138-144. [In Persian]
- Hosseinpour, E. (2011). *Aaseman bi marz ast* [The sky has no borders]. Bojnourd: Jahani.
- Ivanov, W. (1927) "Notes on Khorasani Kurdish". *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. 13, No. 1: 166-235.
- Keddie, N. R. (2016). *Zanan dar khavarmiyān-e: Gozashte takonun* [Women in the Middle East: Past and present]. Translated by Homa Madaah. Tehran: Shiraze Ketab. [In Persian]

- Khalaj, M. (2000). Bazi [Game]. *Ketab-e Sahneh*, No. 6 and 7 (Summer): 169-174. [In Persian]
- Kottak, C. P. (2007). *Ensanshenasi: Kashf-e tafavot-haye ensani* [Cultural anthropology: Exploring human differences]. Translated by Mohsen Salasi. Tehran: Ilmi. [In Persian]
- Managhan, J.; Just, P. (2014). *Ensanshenasi-e ejtemai-e va farhangi* [Social and cultural anthropology]. Translated by Ahmadreza Taqaa. Tehran: Mahi. [In Persian]
- Masih, H. (2013). *Sekheshti: Taranehay-e kuchak Kurmanji* [Kurmanji triptychs: Kurdish Songs]. Tehran: Negah. [In Persian]
- Peoples, J.; Bailey, G.; Bailey, C. (2011). *Ensanshenai-e farhangi: Jostarhay-e darbari ghalmo-e nazari va amali-e ensaanshenaasi farhangi* [Cultural anthropology: Essays on the theoretical and practical realm of cultural anthropology]. Translated by Ne'matollah Fazeli. Tehran: Aresteh. [In Persian]
- Rostami, A.; Rostami, F. (2008). *Majmu-e yeksad sekheshti-e Kurmanji* [A collection of one hundred and three Kurmanji triptychs]. Tehran: Sokhangostar. [In Persian]
- Saadat, E.; Mohammadi Fesharak, M. (2020). Vakavi-e mafhum ensanshenasane vatan dar shahnam-e: Bar asas-e tahlil sakhtarhay-e makan [Exploring the concept of humanistic homeland in Shahnameh (Based on the analysis of spatial structures).] *Iranian Journal of Anthropological Research*, Vol. 10, No. 20 (Fall and Winter): 157-177. [In Persian]
- Saboori Kashani, M. (1977). "Khanevade va tose-e dar ashayer" [Family and development in nomads]. *Social Sciences*, No. 7 (Winter): 153-157. [In Persian]
- Sepahi Lain, A. (1997). "Sekheshti: Sher-e vjeh Kurmanjiha" [Triptychs: Special poetry of Kurmanji]. *Journal of Poetry*, No. 21 (Autumn): 158-163. [In Persian]
- Shahbazi, A. (1990). *Moghadamei bar shenakht illat va ashayer* [An introduction to understanding tribes and nomads]. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Taheri, S.; Mardani, A. (2019). Tahlil neshane shenakhti-e sakhtar adabi-e sekheshtihay-e Kurmanji [Analysis of signifiers of literary structure of Kurmanji triptychs]. *Iranian Journal of Iranian Dialects*, Vol. 4, No. 2 (Fall and Winter): 199-218. [In Persian]
- Taheri, S.; Mardani, A. (2020). Peyjuie neshanehay-e zanaane dar se kheshtihaay-e Kurmanji [Exploring feminine signifiers in Kurmanji triptychs]. *Woman in Culture and Arts*, Vol. 12, No. 1 (Spring): 17-1. [In Persian]
- Talaei, H.; Nourallahi, A.; Firoozmandi Shirinjin, B. (2014). "Ghom-e bastanshenasi-e kuchneshi va ilrahay-e gharb-e zagros" [Nomadic archeological people and tribes of West Central Zagros]. *Journal of Historical Sociology*, Vol. 6, No. 2 (Fall and Winter): 164-194. [In Persian]
- Touhidi, K. (1980). *Harekat-e tarikhie kurd be Khoraasaan dar defa-e az esteghlal-e Iran* [Historical movement of Kurds to Khorasan in defense of Iran's independence]. Mashhad: Bina. [In Persian]
- Touhidi, K. (1995). *Taraanehaay-e Kurmanji Khoraasan* [Kurmanji Kurdish songs]. Mashhad: Vaghefi. [In Persian]

مقاله علمی - پژوهشی

انسان‌شناسی فرهنگی نظام زندگی شبانی در سه‌خستی‌های کرمانجی خراسان شمالی

فاطمه زمانی^۱

مژگان میرحسینی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۳

مشاهده مقاله منتشر شده: دوره ۱۷، شماره ۲

http://www.farhangekhorasan.ir/article_168486.html

چکیده

انسان‌شناسی فرهنگی به ارتباط فرهنگ با نظام‌های مختلف یک جامعه همانند سیاست، آیین و رسوم مذهبی، باورهای عامه، نظام طبقاتی، تمایزات جنسیتی و غیره می‌پردازد. سه‌خستی‌های کرمانجی یکی از قالب‌های شعری ادبیات عامه خراسان شمالی است که به گویش کرمانجی سروده می‌شود. این قالب شعری از گذشته تاکنون محمل اندیشه‌ها، باورها، آیین و رسوم سرایندگان بوده است؛ از این‌رو در مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی بر پایه نظریه انسان‌شناسی فرهنگی، کاربردی-ساختاری، درصد پاسخ‌دادن بدین پرسش است که نظم پدیداری و اعتقادی فرهنگ در سه‌خستی‌های کرمانجی کدام است و ساختار و کارکرد هر یک از آن‌ها چگونه قابل تحلیل و واکاوی است. بدین منظور با استناد به منابع کتابخانه‌ای ۱۰۰۰ نمونه سه‌خستی، گزینش و پربسامدترین نمونه‌های فرهنگی استخراج و سپس تحلیل شده‌است. نتیجه این بررسی نشان می‌دهد نظام خانوادگی کرمانج‌ها مبتنی بر خانواده گسترده و پدرتبار است. الگوی ازدواج در بین آنان درون‌همسری و به‌ندرت در خانواده‌های ثروتمند به صورت چندهمسری است. همچنین جنسیت بر نوع وظایف افراد خانواده تأثیرگذار است مردان وظیفه حفاظت از زنان و کودکان و احشام را داشتند و زنان وظیفه تهیه محصولات دامی، پخت غذا و آوردن آب از چشمه، بافندگی و غیره داشتند. تحلیل نظم اعتقادی فرهنگ (باورها، عقاید و مذهب) در سه‌خستی‌ها نشان می‌دهد که علاوه بر پذیرش مذهب تشیع، برخی از باورهای کهن، مانند اعتقاد به سحر و جادو و

F.zamani@kub.ac.ir

mmirhoseinif@kub.ac.ir

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کوثر بجنورد، نویسنده مسؤول

۲. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کوثر بجنورد

وجود حیوانات و گیاهان توتمی (شتر و میش سفید، گل محمدی و لاله) در بین ایشان تداوم یافته‌است. انواع پوشش‌های یادشده در این اشعار مانند شلیوار، پیراهن و روسری، متناسب با اعتقادات مذهبی و نیز حاکی از مبادلات تجاری کرمانج‌های خراسان با اقوام و مناطق دیگر ایران است. بازی‌های یادشده در سه‌خشتی‌ها مانند اسب‌دوانی و پشم‌ریسی، دلالت بر تأثیر شرایط زیست‌بومی و جنسیت بر آن دارد.

واژه‌های کلیدی: سه‌خشتی، زندگی شبانی، نظام خانواده، آیین و رسوم، باورهای عامه، انسان-شناسی فرهنگی.

۱. مقدمه و بیان مسئله

خسروانی‌ها، اورامن‌ها و شروه‌ها، سروده‌های عامیانه‌ای هستند که به لهجه‌های قسمت‌های غربی و شمال غربی ایران سروده می‌شدند. سه‌خشتی‌ها^۱ شاخه‌ای از سروده‌های بازمانده از سنت خسروانی و خنیاگری پیش از اسلام است که ظاهراً پس از کوچ ایلات کرمانج در اوایل دوره صفوی به خراسان به شمال شرق ایران راه یافته است (توحّدی، ۱۳۵۹: ۵) و نیز تاکنون به حیات خود در مناطق کردنشین خراسان ادامه داده است. این نوع اشعار، سروده‌هایی سه‌مصراع‌ی در اوزان هجایی هستند و همراه با ساز و آواز خوانده می‌شوند و موسیقی آوایی و نوایی، بخشی از هویت وزنی آن‌ها را تشکیل می‌دهد (علیپور، ۱۳۹۵: ۱۱۵). مهم‌ترین درون‌مایه‌های این سرودها، زندگی، عشق، امید، روایت نامرادی‌ها، غم قرون گذشته، اشک، امید، حسرت، آرزوها، رؤیاهای مردمی پاک و ایللیاتی، میهن‌دوستی، فداکاری و دلدادگی به یار و دیار است (حسین‌پور، ۱۳۸۹: ۶-۸). تأمل در ایماژهای موجود در سه‌خشتی‌ها، خاستگاه کوهستانی و دشت‌های سرسبز، زندگی کوچ‌نشینی و ایلات و عشایر را منعکس می‌کند. غربت، جنگ، کشته‌شدن و اسارت از دیگر مضامین محوری سه‌خشتی‌هاست که تجارب زیسته کرمانج‌ها در برابر تاخت‌وتازهای ازبک‌ها، روس‌ها و ترکمن‌ها را به تصویر می‌کشد (علی‌پور، ۱۳۹۵: ۱۲۷). سه‌خشتی‌ها سینه‌به‌سینه از دوران پیش از اسلام تاکنون به‌صورت شفاهی بین مردم رواج داشته است و گستره رواج آن از «بجنورد و شیروان تا نیشابور و اسفراین و این طرف تا قوچان و درگز و کلات نادر، بویژه در

۱. خشتی به معنی مصراع است و سه‌خشتی به معنی سه مصراع‌ی است که هم‌وزن و هم‌قافیه‌اند (سپاهی لائین، ۱۳۷۶: ۱۵۸).

روستاها و عشایرنشین‌های تابعه؛ یعنی در ذهن و زبان بیش از یک و نیم میلیون کرمانج زمره و تکرار می‌شود» (سپاهی لائین، ۱۳۷۶: ۱۵۸)؛ بنابراین، می‌توان گفت سه‌خستی‌ها برآمده از سازمان زندگی شبانی است که همانند دیگر آثار هنری، تجلی‌گاه فرهنگ، آیین و باورهای دینی سرایندگان است. آداب و رسوم چون گزینش همسر، انتخاب داماد، برگزاری جشن‌ها و اعیاد، باورهای دینی و اعتقاد به دعا و نفرین و خرافات و بازی‌های رایج، نحوه تقسیم کار، مسائل مربوط به کوچ و سکونت و غیره، از جمله مواردی است که در سطوح زبانی این اشعار انعکاس یافته است؛ از این رو پژوهش پیش‌رو می‌کوشد تأثیر نظام‌های پدیداری و اعتقادی فرهنگ شبانی را در سه‌خستی‌ها واکاوی کند و به گونه‌شناسی نظام خانواده و ازدواج در این بوم‌سروده‌ها بپردازد. بدین منظور، نگارندگان با روشی توصیفی-تحلیلی، با استناد به اسناد و منابع کتابخانه‌ای و بر پایه رویکرد انسان‌شناسی فرهنگی، به تحلیل نظام‌های زندگی شبانی کرمانج‌ها در سه‌خستی‌ها پرداخته‌اند؛ بنابراین، در مقاله حاضر بر اساس کتاب *سه‌خستی‌های کرمانجی* به اهتمام هادی بیدکی (۱۳۹۶) که آخرین و کامل‌ترین گردآوری انجام‌شده از سه‌خستی‌های خراسان شمالی است، از بین ۱۳۸۶ سه‌خستی، ۱۰۰۰ سه‌خستی گزینش شده است تا الگوهای مختلف زندگی شبانی و ارتباط معنادار آن‌ها با ساختار فرهنگی زندگی کوچ‌نشینی مورد تحلیل و واکاوی قرار گیرد.

۱-۱. سوالات تحقیق

- ۱-۱-۱. نمودهای پدیداری فرهنگ در سه‌خستی‌های کرمانجی کدام است؟
- ۱-۱-۲. نظام اعتقادی فرهنگ در سه‌خستی‌های کرمانجی کدام است؟
- ۱-۱-۳. براساس سه‌خستی‌های کرمانجی، سازمان خانواده از چه نوع است و چه نقشی ایفا می‌کند؟
- ۱-۱-۴. نظام ازدواج در سه‌خستی‌های کرمانجی چگونه است؟

۲. پیشینه تحقیق

تاکنون تحقیقات ارزنده‌ای برای شناسایی قالب سه‌خشتی‌ها صورت گرفته است. ایوانف (Ivanov, 1927) در کتاب *ترانه‌های کرمانجی* و تسوکرمان^۱ محقق روسی در کتاب *کرمانجی خراسان* به معرفی این نوع سروده‌ها و جمع‌آوری و ثبت آن‌ها پرداخته‌اند (علی‌پور، ۱۳۹۵: ۱۱۵). ملک‌الشعراى بهار (۱۳۵۱: ۱۲۳) نیز به اشعار کرمانجی توجه کرده و بر اساس ساختارشان، آن‌ها را "غزل سه‌مصرعی" نامیده است. نخستین بار توحدی (۱۳۷۴) عنوان "سه‌خشتی" را برای این-گونه سروده‌ها پیشنهاد داد و ۲۰۲ ترانه سه‌خشتی جمع‌آوری کرد. حسین‌پور (۱۳۸۹) یکصد سه‌خشتی را در کتاب *آسمان بی‌مرز، جمع‌آوری و طبقه‌بندی موضوعی* کرده است. همچنین رستمی و رستمی (۱۳۸۷) در کتاب *یکصد سه‌خشتی کرمانجی، مسیح* (۱۳۹۲) در کتاب *سه‌خشتی: ترانه‌های کوچک کرمانج، علوی‌فرد* (۱۳۹۴) در کتاب *سه‌خشتی‌های مدرن* (کردی کرمانجی) و بیدکی (۱۳۹۶) در کتاب *سه‌خشتی‌های کرمانجی، به جمع‌آوری* ۱۳۸۶ مورد سه‌خشتی پرداخته‌اند. علی‌پور (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «معرفی سروده‌هایی از شاخه ادبیات شفاهی ایران: سه‌خشتی‌های کرمانجی»، با گزینش سیصد و چهار سه‌خشتی نظام موسیقیایی و زمینه معنایی-عاطفی آن‌ها را بررسی و به انعکاس زندگی کوچ‌نشینی در این سروده‌ها اشاره کرده است. طاهری و مردانی (۱۳۹۸) در مقاله «تحلیل نشانه‌شناختی ساختار ادبی سه‌خشتی‌های کرمانجی»، دلالت‌های نشانه‌های زبانی را در ارتباط با جانوران، گیاهان، اشیا و پدیده‌های طبیعی سنجیده‌اند و همچنین در مقاله دیگری با عنوان «پی‌جویی نشانه‌های نوشتار زنانه در سه‌خشتی-های کرمانجی» (۱۳۹۹)، به سبک نگارش زنانه در سه‌خشتی‌ها پرداخته‌اند. همچنین درباره کوچ‌نشینی در ایران نیز مطالعاتی به صورت کتاب و مقاله انجام شده است؛ برای مثال کتاب *کوچ‌نشینی در ایران: پژوهشی درباره عشایر و ایلات، اثر امان‌اللهی بهاروند* (۱۳۸۸) به بررسی وضعیت اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی اغلب طوایف کوچ‌نشین لرستان و بلوچستان پرداخته است. طلایی، نوراللهی و فیروزمندی شیره‌جین (۱۳۹۳)، در مقاله «قوم باستان‌شناسی کوچ‌نشینی و ایل‌راه‌های غرب زاگرس مرکزی» ایلات کوچ‌روی زاگرس مرکزی و تبادلات فرهنگی آن‌ها با یکدیگر را بررسی کرده‌اند. عسگرپور، تیرانداز و آجورلو (۱۳۹۵)، در مقاله «درآمدی بر

قوم باستان‌شناسی کوچ‌روان قره‌داغ مرکزی آذربایجان» نشان می‌دهند که با توجه به شاخصه‌های محیطی و بوم‌شناختی حاکم بر منطقه قره‌داغ مرکزی، سنت‌های فرهنگی موجود در آن، بیش از سه‌هزارسال و با محوریت کوچ‌روی عمودی، تداوم یافته است؛ بنابراین، مروری بر تحقیقات انجام‌شده حاکی از آن است که تاکنون پژوهشی مستقل که از منظر انسان‌شناسی فرهنگی به بررسی و تحلیل نظام خانوادگی، اقتصادی، اجتماعی و مذهبی کوچ‌نشینان بر اساس سه‌خستی‌های کرمانجی خراسان شمالی پرداخته باشد، انجام نشده است.

۳. مبانی نظری انسان‌شناسی فرهنگی

نخستین تعریف مهم فرهنگ از سوی ادوارد تایلور^۱، انسان‌شناس بریتانیایی در سال ۱۸۷۱م. داده شد. او فرهنگ را «مجموعه پیچیده‌ای دربردارنده دانش، اعتقادات، هنر، قانون اخلاقیات، آداب و رسوم و دیگر توانایی‌ها و عاداتی که یک فرد به‌عنوان عضو جامعه نیاز دارد» تعریف می‌کند. در دهه ۱۹۵۰، آلفرد لوئیس کروئبر^۲ و کلاید کلوک هوهن^۳، با بررسی نزدیک به دویست تعریف ارائه‌شده از فرهنگ، به این نتیجه رسیدند که فرهنگ دربردارنده الگوهای رفتار آموخته‌شده و منتقل‌شده از طریق نهادها و دست‌ساخت‌ها، از جمله زبان و هنر است (هاویلند، ۱۳۸۲: ۲۴). محققانی چون رناتو روسالدو^۴ از حرکات چرخشی روی نوک پنجه در رقص باله گرفته تا حیوانی‌ترین رفتارهای انسانی را از دخالت فرهنگ برکنار نمی‌دانند (ماناگن و جاست، ۱۳۹۳: ۶۲). یکی از رشته‌های جدید پیرامون فرهنگ، انسان‌شناسی فرهنگی است. درواقع، انسان‌شناسی، علم مطالعه انسان و فرهنگ اوست تا به شناختی واقعی پیرامون تفاوت‌های انسانی دست یابد. انسان‌شناسی فرهنگی، انسان را به‌عنوان یک حیوان جاندار فرهنگی مطالعه می‌کند (همان: ۳۲). انسان‌شناسی فرهنگی رابطه انسان و فرهنگ با محیط زیست او را مطالعه می‌کند و هدف این علم، شناخت الگوهای فرهنگی مسلط بر زندگی بشر در گذشته و امروز است (بیتس و پلاگ،

-
1. Edward Tylor
 2. Alfred Louis Kroeber
 3. Clyde Klock Hohen
 4. Renato Rosaldo

۱۳۸۷: ۳۷)؛ در نتیجه تکیه این رشته بر فرهنگ؛ یعنی باورها و رسوم گروه‌های انسانی است و فرهنگ از چشم‌اندازهای گوناگونی چون کل‌گرایی^۱، مقایسه‌گرایی^۲ و نسبی‌گرایی^۳ مورد بررسی قرار می‌گیرد (پپلز، ۱۳۹۰: ۲۱، ۲۹). همچنین انسان‌شناسی فرهنگی، شامل مکاتب فکری چون مکتب تکامل فرهنگی، مکتب اشاعه‌گرایی^۴، کارکردگرایی^۵، مکتب ساخت‌گرایی^۶ و مکتب اصالت فرهنگی^۷ است. مکتب تکامل‌گرایی بر تطور و تکامل فرهنگ و تمدن و طرز زندگی بشر تأکید دارد. مکتب اشاعه‌گرایی، چند مرکز فرهنگی بزرگ، مانند مصر، یونان و بین‌النهرین را منشأ فرهنگ جوامع انسانی می‌داند. کارکردگرایی، بقای کلیه سنن، ارزش‌ها و هنجارها و نهادهای اجتماعی را به کارکرد آن‌ها در نظام اجتماعی مرتبط می‌داند. در مکتب ساخت‌گرایی هر پدیده اجتماعی، جزئی از نظام اجتماعی است که در همان نظام قابل درک است. مکتب اصالت فرهنگ نیز کنش متقابل میان افراد و الگوهای فرهنگی را بررسی می‌کند (قرائی‌مقدم، ۱۳۸۲: ۱۵۰-۱۶۶).

انسان‌شناسی فرهنگی خود با سه رشته "باستان‌شناسی"، "زبان‌شناسی" و "مردم‌شناسی"، ارتباطی تنگاتنگ دارد. باستان‌شناس با مطالعه آنچه که انسان باستانی بر جای نهاده است، به گردآوری مدارک مربوط به چگونگی رشد، دگرگونی و روابط متقابل فرهنگ‌ها با هم می‌پردازد. زبان‌شناس از طریق تحلیل زبان‌ها به شناخت ما از انسان و شرایط پیش‌ازتاریخی او کمک می‌کند. مردم‌شناس به مطالعه فرهنگ‌های امروزی می‌پردازد و از طریق شناخت نهادهای اجتماعی-سیاسی، اقتصادی و مذهبی، می‌تواند نظام فرهنگی را بشناسد؛ همچنین ارتباط گسست‌ناپذیر جنبه‌های مختلف فرهنگی به یکدیگر را دریابد. مطالعه فرهنگ در انسان‌شناسی از دو دیدگاه قابل بررسی است. دیدگاه اول "نظم‌پدیداری" است که پدیده‌های قابل مشاهده در یک فرهنگ،

۱. کل‌گرایی (Holism)، هیچ جنبه‌ای از اجتماع و فرهنگ انسانی بدون مطالعه ابعاد دیگر قابل فهم نیست.

۲. مقایسه‌گرایی (Comparativism) معتقد است هر نظریه و عقیده درباره انسان‌ها- درباره طبیعت بشر، روابط جنسی، نزاع و غیره- لازم است در چشم‌اندازی مقایسه‌ای آزمون شود.

۳. نسبی‌گرایی (Relativism) هیچ فرهنگی به‌طور ذاتی برتر یا پست‌تر از فرهنگ دیگر نیست.

4. Diffusionism
5. Functionalism
6. Structuralism
7. Culturalism

مورد ارزیابی و تحلیل قرار می‌گیرد؛ به‌عنوان مثال طرح‌ها، نقشه‌ها، ابزار، رنگ‌ها و اهدافی که از بافت یک گلیم در فرهنگ خاصی وجود دارد، پدیده‌های قابل مشاهده‌ای هستند که بر نظام رفتاری مشترک و پذیرفتنی در آن جامعه دلالت دارند. دیدگاه دوم "نظم اعتقادی" است که ارزش‌ها و باورها و اصول را دربرمی‌گیرد. از این منظر انسان‌شناس، ارتباط مناسک مذهبی را با طرح‌ها و نقش‌های به‌کارگرفته‌شده در یک فرهنگ، مورد مطالعه قرار می‌دهد (بیتس و پلاگ، ۱۳۸۷: ۳۷). درواقع زیست جمعی، روابط و اشتراکاتی میان انسان‌ها به وجود می‌آورد و آن‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد و زیست‌بوم مشترک سبب ایجاد شیوه تغذیه، تأمین ذخایر غذایی، آیین‌ها، اساطیر، جادو و اندیشه توتمی مشترک می‌شود (سعادت و محمدی فشارکی، ۱۳۹۹: ۱۶۱).

۴. انسان‌شناسی فرهنگی در سه‌خشتی‌های کرمانجی خراسان

سه‌خشتی‌های کرمانجی، یکی از اسناد ارزشمند هنری-تاریخی است که سازمان زندگی اجتماعی شبانان کرمانج خراسان را سینه‌به‌سینه برای آیندگان حفظ کرده است، تا به امروز که به همت پژوهشگران تعداد قابل توجهی از آن‌ها به صورت مکتوب ثبت و ضبط شده‌اند. در ادامه با استناد به ۱۰۰۰ سه‌خشتی با رویکرد کارکردگرایی و ساختارگرایی انسان‌شناسی فرهنگی، ابتدا نمودهای نظم پدیداری و اعتقادی فرهنگ اقوام کرمانج در قالب الگوهای شبانی همانند الگوی کوچ، الگوی خانواده، الگوی ازدواج، الگوی عزاداری، الگوی تقسیم کار، الگوی مناسک و مذهب و الگوی بازی استخراج گردید که در جدول ۱ قابل مشاهده است. سپس نقش و کارکرد هر یک از نمودها در نظام اجتماعی شبانان تحلیل و واکاوی می‌شود.

جدول ۱) انسان‌شناسی فرهنگی زندگی شبانی در سه‌خستی‌های کرمانی

نشان‌های تغییرات فرهنگی	ساختار مذهبی	سنخ-شناسی بازی	نظام وظایف خانوادگی	گونه‌شناسی پوشاک و تزئینات	سنخ‌شناسی ازدواج	نظام خانواده
- دامداری در مقابل کشاورزی - سیاه‌چادر در مقابل بالاخانه - خانواده گسترده در مقابل خانواده تک‌هسته‌ای	- مسلمان و شیعه - دعا و نفرین - عزاداری - تقدیرگرایی - سحر و جادو - عناصر توتمی	- زیست‌بوم - جنسیت - طبقه - اجتماعی - گروه سنی - شرایط اقتصادی	- نقش جنسیت - مردان: چوپانی، پاسپانی - زنان: تهیه مواد غذایی و دارویی	- انواع پوشاک (پیراهن، شیلوار و روسری) - جنس پوشاک - نقش و نگارهای پوشاک - رنگ لباس - جنسیت - گروه سنی	- درون - همسری - ازدواج اجباری - تعیین شیربها - نوع پوشش در مراسم ازدواج - آیین و رسوم عقد و عروسی	- خانواده گسترده - عامل معیشت در شکل‌گیری خانواده - پدر سالاری - تک‌همسری

۴-۱. انسان‌شناسی نظام خانواده

با توجه به آنچه که از نظام خانواده در سه‌خستی‌های کرمانجی انعکاس یافته است، می‌توان به گونه‌شناسی خانواده در بین کرمانج‌های خراسان شمالی پرداخت. خانواده از نظرگاه‌های مختلف به پنج نوع تقسیم می‌شود: ۱. هسته‌ای یا گسترده؛ ۲. یک‌زنه یا چندزنه؛ ۳. کوچ یا اسکان؛ ۴. مردم‌کانی، زن‌مکانی و نومکانی و ۵. پدرنسی یا مادرنسی (صبوری کاشانی، ۱۳۵۶: ۱۵۳). آنچه از سازمان خانواده در سه‌خستی‌ها انعکاس یافته است، نشان می‌دهد که عروس‌ها در کنار خانواده همسر زندگی و در امور خانه، مانند پخت نان و تهیه محصولات دامی به مادرشوهر کمک می‌کردند: «ای چوپان خدقوت/ عصر یار خودش نزد گله می‌آید/ و فردا ظهر نان و دوغ برایت می‌آورد» (بیدکی، ۱۳۹۶: ۲۶۵)؛^۱ در نتیجه غالباً خانواده‌های کوچ‌نشین کرمانج از نوع خانواده

۱. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: صفحات: ۲۰۶، ۲۰۸.

گسترده هستند؛ به این معنی که فرزندان، بویژه فرزندان پسر بعد از ازدواج در کنار خانواده پدری زندگی می‌کنند و «ازدواج یکی از سازه‌های خانواده‌های گسترده پدرسالار بود که در آن‌ها تبار پدری بیشتر از روابط زناشویی اهمیت داشت» (کدی، ۱۳۹۵: ۲۶). همچنین خانواده، شالوده حیات اجتماعی محسوب می‌شود و گذشته از وظیفه فرزندآوری و پرورش کودک که موجب استمرار و بقای نوع بشر می‌گردد، وظایف متعدد دیگری از قبیل فعالیت‌های اقتصادی، تعلیم و تربیت، اجتماعی کردن فرد، آموختن آداب و رسوم و مهارت‌ها و فنون، انتقال ارزش‌ها و هنجارها و میراث فرهنگی جامعه را بر عهده دارد (قرائی‌مقدم، ۱۳۸۲: ۲۲۱). از این نظر نیز بررسی سه‌خستی‌های کرمانجی نشان می‌دهد که روابط و مناسبات معیشتی؛ یعنی فعالیت‌های اقتصادی در شکل‌گیری خانواده‌های شبانی و کوچ‌نشین نقش بسزایی دارد؛ چراکه «در اغلب قبایل چوپانی حتی بیشتر از مناطق یکجانشین گروه خویشاوندی مهم‌ترین واحد اقتصادی و سیاسی بود» (کدی، ۱۳۹۵: ۲۶). بدین خاطر است که در امر ازدواج در خانواده‌های گله‌دار، داماد ملزم به پرداخت شیربهای دختر بوده است تا ضرری که خانواده دختر بابت از دست‌دادن ظرفیت تولیدی او متحمل می‌شدند، جبران شود و همچنین تضمینی بود برای تعلق فرزندان حاصل از این ازدواج به خانواده پسر. این مسئله در سه‌خستی‌های کرمانجی در اشاراتی که به طمع‌کاری و حرص خانواده دختر در تعیین شیربها داشتند انعکاس یافته است: «من قصد دارم تو را خواستگاری کنم/ ولی والدینت ناسازگار هستند/ و کابین زیادی از من می‌خواهند» (بیدکی، ۱۳۹۶: ۳۲۱). همچنین سازمان خانواده‌های کرمانج، مبتنی بر پدرسالاری است؛ به‌گونه‌ای که پدر و پسران خانواده در ازدواج دختر نقش تعیین‌کننده‌ای داشتند: «من خواهر سه برادر هستم/ هرکس مرا خواستگاری کرد، آن‌ها مرا ندادند/ درنهایت بی‌دل عروس کردند» (همان: ۱۱۹). مردان طایفه وظیفه پاسداری از زنان و فرزندان و احشام را داشتند: «یار در میان سبزه‌زار/ به تفنگ خود تکیه داده» (همان: ۲۷۳)؛ «ای پسر پوستین‌پوش/ که پهلوی به پهلوی خان دادی (و جنگیدی)/ و راه ترکمانان را بریده و قلع و قمع کردی (همان: ۲۸۵). زنان نیز به شیردوشی و تهیه کشک و روغن حیوانی، پشم‌ریسی و پخت نان و دیگر امور خانه می‌پرداختند: «یار در حال دوشیدن گاو است» (همان: ۲۷۶).

با وجود گستردگی خانواده‌های شبان و دشواری‌های زندگی کوچ‌نشینی، روابط بین زن و مرد عموماً مبتنی بر عشق و محبت و وفاداری است: «دل من در بند عشق یار است» (همان: ۱۱۸).^۱ این میزان وفاداری و مهر و محبت بین زوجین موجب ایجاد همبستگی و اتحاد بین اعضای خانواده و طایفه می‌شود؛ هرچند در برخی از ابیات، به عدم رضایت زن نسبت به خلق و خوی خشن همسرش اشاره شده است: «ای دختر سپیدروی گلابی‌گونه/ گرفتار شوهر بد و زشتی شدی/ و تا طلاق‌نگیری خلاصی نداری» (همان: ۹۵، ۱۰۴).

نظام خانواده در بین کوچ‌نشینان کرمانج غالباً مبتنی بر تک‌همسری است و در موارد اندکی در برخی از ابیات به سکونت هووها با هم در یک جا اشاره می‌شود؛ اما به نظر می‌رسد وجود چندهمسری بین کرمانج‌های خراسان مرسوم نبوده است و اگر مردی همسر دیگری اختیار می‌کرد، زن دوم از جانب خانواده شوهرش مورد سرزنش قرار می‌گرفت: «قله کوه‌ها پر از میوه نارنج است/ بار برنج را بر شتران سوار کن (تا برویم)/ که زندگی با هوو توأم با سرزنش است» (همان: ۱۷۸). از مضمون این بیت پیداست علت چندهمسری، چنان‌که انسان‌شناسان بدان پرداخته‌اند نیاز جوامع گله‌دار یا کشاورز به نیروی کار زنان است و عموماً در بین خانواده‌های ثروتمند رخ می‌داده است؛ چراکه تعدد زنان سرچشمه ثروت، قدرت و منزلت اجتماعی بوده است و قرائی مقدم (۱۳۸۲: ۲۲۰) اشاره می‌کند «چندهمسری در برخی از مناطق ایران مانند خراسان، بین مردان ثروتمند و پابه‌سن گذاشته رایج بوده است». همچنین از آنجاکه زنان جایگاه و وظایف مهمی در خانواده‌های عشایر دارند، بعضاً ناسازگاری هووها موجب از بین رفتن اموال شوهر می‌شود و این مسئله در سه‌خشتی‌ها نیز انعکاس یافته است: «پدرم خانه‌خراب شد/ اموالش میان سیاه-چادرها تقسیم شد/ و علتش مادرم نه؛ بلکه نامادری‌ام بود» (بیدکی، ۱۳۹۶: ۸۶).

با تحول در نظام اجتماعی، ساختار خانواده نیز که جزئی از آن است، متحول می‌شود. مطالعه سه‌خشتی‌ها بر این نکته دلالت دارد که به تدریج با روی آوردن شبانان کوچ‌رو به یکجانشینی؛ یعنی تغییر در نظام اجتماعی، الگوی خانواده نیز تغییر یافته است. با سکونت کوچ‌نشینان در روستاها، مردان به مشاغلی غیر از دامداری روی آوردند و خانواده‌های گسترده جای خود را به

۱. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: صفحات: ۶۶، ۷۲، ۱۰۱، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۵۵، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۹.

۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۹۲، ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۳۴، ۲۴۵، ۲۶۸، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۶، ۲۸۹.

خانواده‌های هسته‌ای (متشکل از زوجین و فرزندان) دادند: «محصول بالا و پایین دره را/ دسته‌جمعی درو می‌کنیم/ که (آن محصول) خوراک امسال من و یار است» (همان: ۲۵۲).

لازم به ذکر است خانواده‌های کرمانج در روابط سیاسی خود با اقوام دیگر از "خان" - رئیس طایفه و قبیله - تبعیت می‌کردند. در سه‌خستی‌ها به تعدادی از خان‌های کرمانج اشاره شده است؛ مانند ججوخان، سردار عیوض‌خان، فرج‌خان و مَوْت‌خان (همان: ۱۷۶، ۱۹۳، ۱۹۴ و ۲۹۰) که مردان ایل به سرداری آنان به مبارزه با ترکمانان، روس‌ها و دیگر دشمنان خود می‌پرداختند: «ای ججوخان بر اسبت سوار شو/ که سربازان روس آمده‌اند و جنگ درمی‌گیرد/ و ججوخانی مانند تو پیدا نخواهد شد» (همان: ۲۹۰) / «فرج‌خان مانند نره‌شیر است/ ترکمنان را به گلوله بست/ و تمام آنان را اسیر کرد» (همان: ۱۹۳).

همان‌طور که در مبانی نظری بدان اشاره شد، از دیدگاه مکتب ساختارگرایی، هر پدیده اجتماع در ارتباط با نظام اجتماعی قابل درک است. در نظام اجتماعی کرمانج‌ها، یکی از کارکردهای وجود خانواده گسترده، در الگوی نوبتی‌کردن چوپانی، خود را نشان می‌دهد. در برخی از ابیات سه‌خستی‌ها، به به‌نوبت به‌چرا بردن گوسفندان و شتران اشاره شده است: «امروز نوبت شتربانی ماست/ شترها به آن زمین هموار و وسیع رفته‌اند/ گله آن‌ها برگشت ولی ماده‌ها ماندند» (همان: ۱۲۸). علاوه بر این، نوبتی‌کردن چوپانی نیز به نیاز افراد طایفه به یکدیگر برای تأمین نیازهای زندگی دلالت دارد: «اینجا اوبه است/ چوپانی در او به‌نوبت است/ نوبت‌ها گذشتند و نوبت به ما رسید» (همان: ۱۹۱). آیین مربوط به ازدواج نیز بر روی الگوی چوپانی تأثیرگذار بوده است؛ زیرا در مواردی که داماد قادر به پرداخت شیربها نبوده است، برای خانواده عروس به‌عنوان خدمت دامادی، چوپانی می‌کرده است: «من چوپان پدرت هستم/ گوسفندان را می‌چرانم و آب می‌دهم/ و منتظر فرصت خود هستم» (همان: ۱۲۱).

۲-۴. سنخ‌شناسی ازدواج

مراسم ازدواج انعکاس‌یافته در سه‌خستی‌ها دلالت بر این امر دارد که الگوی ازدواج نیز همانند الگوی خانواده در سازمان شبانی با الزامات معیشتی (اقتصادی) در ارتباط است. معمولاً کوچ-نشینان به علت شرایط دشوار اقتصادی، دختران خود را در سنین پایین به خانه شوهر می‌فرستادند: «چه کنم که هنوز یارم سن کمی دارد/ و قادر نیست امور منزل را انجام دهد» (همان: ۱۵۴). همچنین بررسی این اشعار نشان می‌دهد در بین اقوام کرمانج، درون‌همسری^۱ مرسوم بوده است. درون‌همسری به معنی ازدواج با اقوام، خویشاوندان و بستگان نسبی و سببی و یا افراد یک طایفه و قبیله و دهکده است (قرائی‌مقدم، ۱۳۸۲: ۱۲۶). در گرایش به درون‌همسری، عواملی چون حفظ ثروت در طایفه، افزایش همبستگی و اتحاد بین افراد طایفه مطرح است؛ بنابراین، پسران کرمانج، دختری را از بین دختران فامیل (بویژه دخترعمه و دایی و عمو) انتخاب می‌کردند و برای اینکه اطمینان حاصل کنند دختر مورد نظرشان نیز به آن‌ها علاقه دارد، از علائم و نشانه‌هایی مانند گذاشتن سیب سرخ داخل سبد استفاده می‌کردند: «ما دخترعمه و پسر دایی هستیم/ که با اشاره دستمال دختر عمه را صدا می‌زنم/ و از دیدن زیبایی او سیر نشده‌ام» (همان: ۲۶۰). دختران نیز اگر به پسری علاقه‌مند بودند، برای او دستمال سرخی تکان می‌دادند و یا گلی داخل دستمالی می‌پیچیدند و به پسر می‌دادند: «از این سو از این سو/ با اشاره دستمال منقش به گل شفتالو/ مرا متوجه خود کرد» (همان: ۱۱۱)^۲.

از آنجاکه پدر تعیین می‌کرد دختر با چه کسی ازدواج کند، پدیده ازدواج اجباری و نارضایتی‌های حاصل از آن در سه‌خستی‌ها انعکاس یافته است: «ای شتربان شتران نر/ از اول غروب به شهر رفتم/ و مرا کتک زدند و (به زور) شوهر دادند» (همان: ۲۸۲). به نظر نگارندگان، مضمون این ابیات احتمالاً به وجود رسم "نَهوه"^۳ دلالت داشته باشد و همان‌طور که کدی (۱۳۹۵: ۲۶) بدان اشاره می‌کند «در اغلب قبایل، کنترل مردان بر خویشاوندان مؤنثشان شدید است». علاوه بر پدر، برادرها نیز در

1. Endogamy

۲. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: صفحات ۸۵، ۳۷۳.

۳. اصطلاح نهوه زمانی به کار می‌رود که دختری حاضر به ازدواج با پسرعموی‌اش نشود و بخواهد با فرد دیگری ازدواج کند. دختر در مظان تهمت قرار می‌گیرد و ریختن خونش حتمی است (قرائی‌مقدم، ۱۳۸۲: ۱۲۶).

ازدواج خواهرشان دخیل هستند: «من خواهر سه برادر هستم/ هرکس مرا خواستگاری کرد، ندادند/ درنهایت مرا بی‌دل عروس کردند» (بیدکی، ۱۳۹۶: ۱۱۹). عاشق نیز بعد از ازدواج معشوق، راهی غربت می‌شود: «دل‌م پر از درد است/ درد غربت رنج‌آور و طاقت‌فرساست/ عزیزم را بی‌دل عروس کردند» (همان: ۱۶۲)؛ در نتیجه مجموعه این عوامل بر مردسالاری خانواده‌های کوچ‌نشین کرمانج دلالت می‌کند. هرچند با تغییر الگوی کوچ به سکونت در بین خانواده‌های شهرنشین، مشاهده می‌شود که دختران در انتخاب همسر از آزادی برخوردارند: «اینجا شهر آسوخانه است/ پرسیده‌ام جواب منفی به خواستگاری من داده‌ای/ و با این کار مرا ذره‌ذره سوزانده‌ای» (همان: ۱۹۱).

همچنین «بیشتر کوچ‌نشینان به پاکی تبار خود و کنترل خانواده بر میل جنسی زنان اهمیت می‌دادند که در قالب ارجحیت‌نهادن به ازدواج با عموزاده‌ها و عمه‌زاده‌ها ابراز می‌شد؛ به این ترتیب دارایی خانواده نیز محفوظ می‌ماند» (کدی، ۱۳۹۵: ۲۵). بررسی سه‌خشتی‌ها نیز نشان می‌دهد در بین عشایر کرمانج، ازدواج طایفه‌ای مرسوم بوده است و برای ازدواج دختر با پسری از طایفه دیگر سخت‌گیری می‌کردند: «ای شکارچی اهل درگزا/ که خواهان دختر سیاه‌چادرهای ما هستی/ بدان که والدینش راضی به این امر نخواهند شد» (بیدکی، ۱۳۹۶: ۱۱۲)؛ «ای پسری که از طایفه ما نیستی/ و به زمین هموار و وسیع بار و بنه‌ام آمدی/ بدان که دخترشان را (که من باشم) به تو نخواهند داد» (همان: ۸۰)؛ البته در مواردی ممکن است دختر و پسر از طوایف مختلف با یکدیگر قول و قرار ازدواج بگذارند: «ای دختر طایفه قهرمانلو/ ما با یکدیگر قول و قرار ازدواج گذاشتیم/ و غروب بود که این قول را بر عهده گرفتی» (همان: ۹۱). هرچند به نظر می‌رسد دختران نیز تمایل به ازدواج با افراد غریبه نداشتند: «من در میان آتش سوخته شدم/ مانند اخگری نیم‌سوز بر سر چوب/ که مرا در غربت شوهر داده‌اند» (همان: ۱۲۱). همچنین، معیار فرهنگی‌گزینش همسر، علاوه بر روابط خویشاوندی، زیبایی و آراستگی زنان نیز بوده است؛ به‌گونه‌ای که در ابیات زیادی به موضوع زشتی و زیبایی زنان اشاره شده است: «با زن بد و زشت ازدواج نکنید/ وگرنه باید یک عمر بسوزی و بسازی/ و فرزندان که بشوی هرگز خلاصی نداری» (همان: ۱۱۵).^۱

۱. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: صفحات ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۶، ۲۱۷، ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۹۱، ۲۸۴، ۲۹۳.

مراسم عروسی نیز از مراحل مهم در فرایند الگوی ازدواج بین عشایر کرمانج است. بعد از آمدن خانواده پسر برای خواستگاری، شیربها برای دختر تعیین می‌شد. این شیربها معمولاً تعدادی گوسفند، مرغ، شتر، اسب بوده است: «ای چوپان، گوسفندان را آب بده/ بز نر را بفروش و تبدیل به پول کن/ و برای کابین کمرباریک خارج کن/ لاله‌راز منزلگاه جدید ماست/ در ازای کابین تو گوسفند تحویل داده‌ام/ و از رفتارت لذت می‌برم» (همان: ۲۰۷).^۱ همچنین در سه خشتی‌ها به گرفتن شیربها و کابین سنگین اشاره شده است: «از دست مادرش چه کار کنم؟/ مرا مانند پوف به خوراک سگ داد/ و مرا به مال دنیا فروخت» (همان: ۲۴۶)؛ از این‌رو، اگر خانواده پسر نمی‌توانست شیربهای مورد نظر خانواده دختر را بپذیرد، ازدواج آن‌ها سر نمی‌گرفت: «من قصد دارم تو را خواستگاری کنم/ ولی والدینت ناسازگار هستند/ و کابین زیادی از من می‌خواهند» (همان: ۳۲۱).^۲ به نظر می‌رسد پوشش دختر در مراسم خواستگاری متناسب با وضعیت مالی خانواده پسر بوده است: «پارچه تنت از جنس ابریشم بدون نقش است/ و پیراهنت مزین به سکه‌های قدیمی است/ خواستگاران‌ت چه کسانی هستند» (همان: ۱۴۱). در صورت موافقت خانواده دختر، برای او سیب سرخ‌رنگ یا انگشتری طلا می‌آوردند و به اصطلاح او را نشان می‌کردند: «سیب سرخی در داخل سبد دارم/ که با آن دختر عمه را نشان خواهم کرد» (همان: ۲۳۸).

در برخی از ابیات به خدمت دامادی نیز اشاره شده است؛ به این معنی که اگر پسر نمی‌توانست کابین تعیین‌شده را به خانواده دختر بپردازد، برای آن‌ها چوپانی می‌کرد: «من گوسفندان شما را می‌چرانم/ و خواب را بر خودم حرام می‌گردانم/ تا کابین تو را تدارک ببینم» (همان: ۳۲۲).^۳ معمولاً پسر تا تولد اولین فرزندش، پیش خانواده دختر می‌ماند. این مسئله به دختر کمک می‌کرد تا با راحتی بیشتری دوران بارداری و زایمان را سپری کند. همچنین نگارندگان مقاله حاضر احتمال می‌دهند خدمت دامادی، بازمانده نظام مادرتباری در بین کوچ‌نشینان باشد؛ چرا که «در گروه‌هایی با نظام مادرتباری، به نسبت وارث در تبار زن اهمیت می‌دادند و شوهرانشان را موظف به زندگی نزد خانواده همسران خویش می‌کردند (کدی، ۱۳۹۵: ۲۸).

۱. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: صفحات ۱۳۷، ۲۱۳، ۲۴۰.

۲. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: صفحات ۱۲۳، ۱۶۲، ۲۵۴.

۳. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: صفحات ۲۴۵، ۳۲۷.

مرحله بعد از تعیین شیربها، خواندن خطبه عقد است: «انگشتری تو از جنس عقیق است/ من از عشق تو دق خواهم کرد/ زیرا متن عقد و صیغه تو را نوشته‌اند» (همان: ۱۲۶). سپس به میمنت ازدواج صورت گرفته، برای شیرین کردن کام اقوام و خویشان، رسم قندشکنی به جای می‌آوردند: «ستارگان آسمان سوسو می‌زنند/ کله‌قند را شکستند/ و دختر را به پسری سواردار دادند» (همان: ۱۵۹): «سیاه‌چادر پدرت به وسعت میدانی است/ صدای شکستن کله‌قند از آنجا به گوش می‌رسد/ و قند عقد دختران و پسران است» (همان: ۱۹۷). در دوران عقد (به اصطلاح نامزدی) در اعیاد مختلف مذهبی و جشن‌های باستانی مانند نوروز، خانواده داماد برای عروشان عیدی می‌فرستادند و این عیدی معمولاً اقلام خوارکی، پوشاک یا طلا بود: «ای پسر که در دوران نامزدی هستی/ از بس رفتی و آمدی پاهایت آبله زده است/ برای عروس عیدی فرستادی ولی آن را نپذیرفتند» (همان: ۲۸۷).

بعد از آنکه تاریخ عروسی مشخص شد، دوستان داماد در تدارک عروسی به او یاری می‌رسانند: «این عروسی دوست من است/ با چشم و دل خدمت می‌کنم/ و آوازخوانی مجلس بر عهده من است» (همان: ۱۸۷). موقع بردن عروس به خانه داماد، دستمالی به دور کمر عروس می‌بستند: «ای گل ای گل کله‌قند/ دستمالی بر بند کمرت نهادم/ ولی تو به من کلک و نیرنگ می‌زنی» (همان: ۲۷۹) و شال سرخ رنگی بر روی سر او می‌انداختند: «عروسی را از راه کوه روانه کردند/ شال قرمز رنگی را با سوزنی بر سرش بسته بودند/ حیف که پدرشوهرش با او بود» (همان: ۷۰). سپس برای بردن عروس به خانه داماد، کابینی برای او بر روی شتر تدارک می‌دیدند: «ای شتربان، شتران را حرکت بده/ نرینه سیاه مایل به قرمز را جلو بینداز/ و جای یار را روی آن آماده کن» (همان: ۱۶۸) و بر سر عروس و داماد شاباش می‌ریختند: «اینجا مراسم عروسی برپاست/ و سکه پناه‌آبادی شواش کنند/ پناه‌آبادی که بسیار گران‌بهاست» (همان: ۱۸۸). قبل از بردن عروس به خانه داماد، عروس و داماد برای سیاحت به سبزه‌زار می‌رفتند: «این مراسم عروسی کرمانج‌هاست/ که صدای بخشی‌های‌اش به گوش می‌رسد/ عروس را به سیاحت سبزه‌زار برده‌اند» (همانجا). همچنین معمولاً مهمانان هدایایی به عروس و داماد می‌دادند که خانواده داماد با پول آن برای عروس طلا می‌خریدند: «این عروسی پسر من است/ که آوازخوانی در آن بر عهده من است/ و هر چه آوردند سهم من است» (همانجا). نوازندگی نیز در مراسم عروسی مرسوم بوده است: «اینجا روستای تکمران است اینجا/ صدای نوازندگان به گوش می‌رسد/ عروس را به منزل آنان برده‌اند» (همان: ۱۴۹).

۳-۴. گونه‌شناسی پوشاک

در سه‌خشتی‌ها به پوشش رایج بین کرمانج‌ها اشارات فراوانی شده است. پیراهن، شیلوار و روسری از جمله پوشش‌هایی است که بسامد تکرار آن‌ها در سه‌خشتی‌ها بسیار است و حتی به رنگ پوشش‌ها نیز اشاره شده است؛ به‌عنوان مثال، پیراهن، شیلوار و روسری نخودی: «آن پیراهن نخودی‌رنگ و یقه‌باز/ در امام‌زاده آرزوکنان است/ ان‌شاءالله من قسمت تو شوم» (بیدکی، ۱۳۹۶: ۷۷)؛ سفیدرنگ: «شیلوار سفیدش در چرخ و تاب است» (همان: ۸۰) و آبی‌رنگ: «روسری تو آبی‌رنگ است/ و جوانان بر سر داشتن تو دعوا دارند» (همان: ۱۱۵، ۲۰۲). همچنین به جنس و نقش و نگارها و تزئینات و رنگ لباس‌ها نیز اشاره شده است: «پارچه تنت از جنس ابریشم بدون نقش است/ و پیراهنت مزین به سکه‌های قدیمی است/ خواستگاران‌ت چه کسانی هستند» (همان: ۱۴۱)؛ روسری تو منقش به گل سرخ است (همان: ۲۰۱)؛ «یالایالاکنان از آن سو می‌آید/ آن پیراهن نخودی‌رنگ یقه‌باز/ برای دستیابی به او دست به درگاه خدا برمی‌دارم» (همان: ۷۳)؛ بنابراین اشاره به رنگ، جنس و تزئینات متنوع پوشاک زنان و مردان در سه‌خشتی‌های کرمانجی خراسان، دلالت بر روابط تجاری این اقوام با اقوام و سرزمین‌های دیگر دارد؛ چراکه اقتصاد معیشتی کرمانج‌ها که مبتنی بر دامداری است، توانایی تولید این میزان از تنوع رنگ و جنس و تزئینات را نداشته است.

از آنجاکه عشایر کرمانج مسلمان هستند، زانانشان موی و صورت خود را از نامحرم می‌پوشانند و در ابیاتی به پوشیدگی صورت زنان اشاره شده است: «روسری را یک‌لا بر سر کرده‌ای/ چرا روسری از جلوی دهانت کنار رفته؟/ مگر مادرت کور است که به تو گوشزد نمی‌کند» (همان: ۲۰۲) و یا «روسری را از رویت کنار بزن/ چشم و ابرویت را نشان بده/ تا دل جوانان از اشتیاق به درد آید» (همان: ۱۹۹).

همچنین آراستگی زنان و دختران کرمانج به طلا و زیورآلات مرسوم بوده و در سه‌خشتی‌ها نیز زیورآلات آنان مورد توجه قرار گرفته است: «صدای به‌هم‌خوردن النگوهایت به گوش می‌رسد» (همان: ۱۳۲، ۳۵۳)؛ «دخترانش همگی به طلا آراسته‌اند» (همان: ۱۷۳)؛ «گردنبندی ریزدانه به

۱. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: صفحات: ۱۳۱، ۱۵۷، ۲۰۲.

۲. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: صفحات: ۷۷، ۱۰۰، ۱۸۱.

گردنش آویزان است» (همان: ۱۷۷). علاوه بر این، بافتن گیسو: «و گیسوهای بافته خود را روی دوشش انداخته» (همان: ۱۷۴)؛ رنگ کردن مو: «موهای سیاهم را نخودی رنگ کردم» (همان: ۳۱۰)؛ استفاده از سرخاب: «رخسار آراسته به سرخابت را بوسیدم» (همان: ۹۹)؛ سرمه: «سرمه‌دانی برای هدیه آوردم/ ولی چشمان سیاهت نیازی به سرمه نداشت» (همان: ۹۹) و قلم کشیدن ابرو: «من به قربان تو صنم شوم/ که ابروهایت را با قلم آراستی» (همان: ۲۳۵) از آرایش‌های محبوب زنان کرمانج است.

۴-۵. انسان‌شناسی تقسیم کار

در سازمان اجتماعی شبانان، الگوی تقسیم کار از اهمیت بسزایی برخوردار است و لازم است هریک از اعضای خانواده، وظایف خود را به درستی انجام دهد. «در قبایل کوچ‌نشین، مازاد اقتصادی کمتری داشتند؛ به همین خاطر قشر بندی اجتماعی و جنسیتی کمتری در آنها وجود داشت؛ چراکه همه مجبور به انجام کارهای مختلف بدنی بودند. زنان کوچ‌نشین رو نمی‌گرفتند و پرده‌نشین نبودند» (کدی، ۱۳۹۵: ۲۵)؛ اما این به این معنی نیست که جنسیت نقشی در تعیین وظایف زنان و مردان کرمانج نداشته‌است. به گفته انسان‌شناسان «تقسیم کار مبتنی بر جنسیت در همه فرهنگ‌ها پیدا شده است» (کتاک، ۱۳۸۶: ۶۲۳)؛ به‌عنوان مثال، مردان به خاطر تنومندتر بودن برای جنگاوری مناسب‌ترند (همان). در سه‌خشتی‌های کرمانجی مشاهده می‌شود که مهم‌ترین وظیفه مردان، پاسداری و حفاظت از زنان و کودکان و اموال و احشام بوده است. زنان و دختران کرمانج نیز پرده‌نشین نبوده‌اند و همانند مردان و پسران، هریک وظایفی را در بیرون از خانه بر عهده داشتند. معمولاً دختران عشایر کرمانج با سطل و کوزه از چشمه آب می‌آورند: «دختران دوتا دوتا به سوی چشمه رفتند» (همان: ۲۶۳)^۱. زنان و دختران جوان به تهیه مواد غذایی، از جمله پخت نان، درست کردن دوغ و کره و محصولات لبنی دیگر می‌پردازند: «در آرزوی چادر نشینی/ مشک را با کره آن بردار/ و دوغ را به دار سه پایه مشک بیاویز» (همان: ۲۷۵)^۲. همچنین تمیز کردن سیاه‌چادر: «ای دختر چهارده‌ساله/ که دم در سیاه چادرتان را جارو

۱. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: صفحات: ۹۸، ۱۰۰، ۱۶۱، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۵۳، ۲۶۳، ۲۷۰.

۲. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: صفحات: ۱۱۰، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۱۷، ۲۳۵.

می‌کنی» (همان: ۱۲۴)؛ دوشیدن شیر: «یار در حال دوشیدن گاو است» (همان: ۲۶۷)^۱؛ جمع‌آوری گیاهان دارویی و خوراکی: «گروهی از دختران برای جمع‌کردن زیره» (همان: ۲۴۰)؛ «دختران رفته‌اند تا قارچ بیاورند» (همان: ۱۷۲)؛ گلیم‌بافی: «آن سپیدرو در داخل کارگاه/ رخسار سرخش از میان گرد و خاک نمایان است» (همان: ۷۵)^۲ و شستن پشم گوسفندان: «آن سپیدروی زیبارخ و باطراوت/ کنار چشمه، پشم گوسفندان را می‌شست» (همان: ۱۰۳) از دیگر وظایف زنان کرمانج بوده است. مردان نیز غالباً به چوپانی و نگهبانی می‌پرداختند که پیشتر در الگوی مربوط به خانواده به آن اشاره شد.

۴-۶. سنخ‌شناسی اشکال بازی

صاحب‌نظران در تعریف بازی دیدگاه‌های متنوعی دارند؛ لیکن در تعاریف ارائه‌شده بر این امر اتفاق نظر وجود دارد که بازی جزئی از زندگی انسان‌هاست. در واقع، بازی فعالیت جسمی و ذهنی است که در طی آن به انسان نشاط داده می‌شود، او را از افکار دیگر جدا می‌کند و میل به پیروزی و رقابت را در او زنده می‌کند و به او هیجان می‌دهد (خلج، ۱۳۷۹: ۱۶۹). نوع بازی‌ها ارتباط تنگانی با محیط زیست و شرایط اقتصادی-اجتماعی انسان‌ها دارد؛ از این‌رو می‌توان الگوهای رایج بازی در هر منطقه یا طبقه اجتماعی یا گروه سنی را بررسی کرد. در سه‌خشتی‌ها به برخی از بازی‌ها و سرگرمی‌های دختران و پسران اشاره شده است که می‌تواند در سنخ‌شناسی بازی‌ها در بین اقوام کوچ‌رو یاری رساند. این سروده‌ها نشان می‌دهد که بازی‌ها و مسابقات، بیشتر بین نوجوانان و جوانان رواج داشته است و با توجه به جنسیت افراد، متفاوت بوده است؛ به‌عنوان مثال، پشم‌ریسی از بازی/ مسابقه‌های رایج بین دختران کرمانج بوده است: «برآمدگی کوه‌ها بنداروک بالاتر از ما را فراگرفته/ دختران چهار طرف آن را محاصره کرده‌اند/ و دکمه یقه یار از صدف است (همان: ۱۳۷). در این بیت از "بنداروک" یاد شده است که محوطه‌ای کوهستانی و سرسبز است و دختران در زیر درختان آنجا مسابقه پشم‌ریسی برپا می‌کنند. اسب‌سواری نیز از مسابقات مرسوم

۱. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: صفحات: ۷۴، ۷۸، ۲۳۰.

۲. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: صفحات: ۱۰۳، ۲۳۰، ۲۶۹.

بین پسران بوده است: «روستای تکمران، میدان وسیع دیگری است/ که جولانگاه اسب‌هاست/ و این ایام اسب‌سواری از آن ما جوانان است» (همان: ۱۴۸-۱۴۹).

۷-۴. انسان‌شناسی ساختار مذهب و کارکردهای فرهنگی آن

الگوی دیگری از زندگی کرمانج‌های کوچ‌نشین خراسان که در سه‌خشتی‌ها انعکاس فراوانی داشته، اعتقادات و باورهای مذهبی آنان است. مسلمان و شیعه‌بودن، تقدیرگرایی، اعتقاد به سحر و جادو و توتهم، دعا و نفرین، از مظاهر الگوهای مذهبی در سه‌خشتی‌هاست.

۷-۴-۱. مسلمان و شیعه‌بودن

اگرچه تاریخ سرایش سه‌خشتی‌های کرمانجی مشخص نیست؛ اما عقاید دینی و باورهای مذهبی انعکاس یافته در آن‌ها حاکی از آن است که سراینندگان ابیات باقی‌مانده، مسلمان بودند: «از جمله پسران کرمانج هستی/ کافر نیستی؛ بلکه مسلمانی/ تو که اینقدر نامرد نیستی» (همان: ۱۰۳). در مواردی نیز از ترکیباتی چون "دوازده‌امام" و "امام‌زاده" استفاده شده است که می‌تواند بر شیعه‌بودن آنان دلالت داشته باشد: «رخسارش از میان گرد و خاک نمایان شد/ و دوازده‌امام به خوابش آمدند» (همان: ۷۵، ۲۷۰)؛ «سوگند به این امام‌زاده کنار مانه» (همان: ۲۵۶). همچنین مهاجرت کرمانج‌ها به منطقه شمال خراسان و نزدیکی محل سکونت آنان به مشهدالرضا سبب شده است در سه‌خشتی‌ها نیز ارادت خویش را به آن حضرت نشان دهند: «بر بلندی کوهستان درآمده‌ام/ بارگاه امام‌رضا نمایان است» (همان: ۷۶)¹.

پای‌بندی کرمانج‌ها به ادای تکالیف دینی نیز در سه‌خشتی‌ها انعکاس یافته است و سراینندگان در برخی از ابیات به ایام محرم و ماه رمضان اشاره داشته‌اند: «این روزها ایام محرم است/ به سوی یار خود می‌روم/ ولی این مردم ما چقدر حسودند» (همان: ۱۹۱)؛ «بر بالای درخت درآمده‌ام/ تا سیبی برای یار پایین بیاورم/ هرچند روزه دارد، برای افطارش» (همان: ۲۷۵).

۴-۷-۲. الگوهای عزاداری کوچ‌نشینان

مراسم عزاداری نیز در سه‌خشتی‌ها انعکاس یافته است. اگر متوفی جوانی ناکام باشد، داخل تابوت سیاه می‌گذاشتند و از جلوی سیاه‌چادر محبوبش می‌گذرانند: «کاش امروز می‌مردم/ و مرا در تابوتی سیاه می‌گذاشتند/ و از کنار یار می‌گذرانند» (همان: ۶۹). در برخی از اشعار، فرد متوفی وصیت می‌کند او را در کنار سیاه‌چادر معشوق دفن کنند: «من که مُردم، جنازه مرا بردارید/ در تابوت کنید و بگردانید/ و در کنار سیاه‌چادر یار بگذارید» (همان: ۳۵۰). در بین زنان نیز مرسوم است در سوگ عزیزان، رخسار خود را می‌خراشیدند: «من خواهم مرد و تو برایم شیون کن/ رخسارت را در مرگ من خراش بده/ زخمه‌ایت را درمان نکن تا عفونت کند» (همان: ۱۲۳) و یا گیسوهای خود را می‌بریدند: «الهی خواهر و برادرت بمیرند/ که توانایی ندارند دیه تو را بگیرند/ و باید گیسوان بافته خود را ببرند» (همان: ۳۶۴).

۴-۷-۳. تقدیرگرایی بین کوچ‌نشینان

علاوه بر اشاره به گرایش‌های دینی موجود در سه‌خشتی‌ها، برخی از باورهای مذهبی و عقاید عامه نیز در این سروده‌ها وجود دارد. یکی از بارزترین باورهای مذهبی که ریشه در ادیان ایرانی پیش از اسلام دارد تقدیرگرایی است که در سه‌خشتی‌ها فراوان است. از آنجاکه درون‌مایه این اشعار عاشقانه است، عدم وصال عاشق و معشوق را تقدیر الهی دانسته‌اند: «هیچ کس همتای تو نیست/ کاش شانس من و تو ما را یاری کند/ و خداوند تو را از من نستاند» (همان: ۲۹۷)؛ دیدی خدا با من چه کرد؟/ تمام ستم‌هایش را بر من روا داشت» (همان: ۳۰۸)؛ «و نامش را بر پیشانی‌ام نوشته‌اند» (همان: ۲۰۰)^۱. به نظر می‌رسد ارتباط بلافصل گله‌داران با طبیعت و حوادث اجتناب‌ناپذیر آن در تقدیرگرایی آنان بی‌تأثیر نبوده است.

۴-۷-۴. سحر و جادو در بین کرمانج‌های خراسان

به‌طور کلی تفکر انسان چهار مرحله را پشت سر گذاشته است: ۱. مرحله آنیمیستی که بشر طبیعت را دارای قدرت می‌داند؛ ۲. مرحله آنیمیستی که بشر قدرت را در دست ارواح می‌داند که می‌توانست با جادوی سیاه و سفید بر آن‌ها مسلط شود؛ ۳. مرحله دینی که بشر قدرت را در اختیار خدایان می‌داند و ۴. مرحله علمی که بشر قدرت را در قوانین حاکم بر همه هستی می‌داند و چیزی خارج از قانونمندی جهان وجود ندارد (آزادگان، ۱۳۸۷: ۲۹). اعتقاد به جادو و سحر در مرحله دوم از تفکر بشری یعنی بر پایه باور به ارواح شکل می‌گیرد؛ چون همه موجودات عالم، یا موافق یا مخالف مصالح و منافع و راه و رسم حیات آدمیان هستند؛ بنابراین انسان ابتدایی بر آن است تا ارواح مساعد و موافق پدیده‌های سازگار با زندگی آدمیان را با خود بر سر مهر آورد و ارواح مخالف و دشمن را از خود دور کند (همان: ۲۳).

اعتقاد به سحر و جادو در سه‌خستی‌های کرمانجی را می‌توان باقی‌مانده فکر انسان ابتدایی‌اندیش دانست؛ به این معنی که اگرچه سراینده‌گان این اشعار در دوران تمدن بشری می‌زیستند و چه بسا سواد خواندن و نوشتن داشتند؛ «ولی مانند انسان ابتدایی می‌اندیشند؛ یعنی آفاق را انفسی و اصول را آنیمیستی و نه رالیستی می‌شناسند» (همانجا)؛ از این‌رو است که در سه‌خستی‌ها عاشق برای رسیدن به معشوق از طایفه دعانویسان استمداد می‌طلبد: «ای دختر شال کوفی به سر/ چرا از من خوف داری؟! / من شتر کم‌مویم را به طایفه دعانویسان دادم» (بیدکی، ۱۳۹۶: ۱۰۳)؛ یا عاشقی دیگر در پاسخ به خرده‌گیری‌های دیگران نسبت به رفتارش به سحرش‌دگی خودش اشاره می‌کند: «هوایی و سرگردانم، هوایی و سرگردانم/ بیمار نیستم؛ بلکه دعایی هستم/ و از عشق تو از مردم فراری شده‌ام» (همان: ۲۲۸)؛ یا علت بی‌مهری معشوق را نیز جادوی ملاها می‌داند: «موهای جلوی پیشانی تو را قیچی کردند/ و به ملاها داده و جادویت کردند/ سپس از این روستا فراری شدند» (همان: ۳۷۸).

۴-۷-۵. کارکرد دعا و نفرین در بین کرمانج‌های خراسان

دعا و نفرین شیوه متأخرتر جادوست. دعا را می‌توان جادوی سفید و نفرین را جادوی سیاه نامید. گفته شده است که «کلمات و عبارات دال بر «نفرین»، نوعی ورد مخالف یا جادوی منفی است» (آزادگان، ۱۳۸۷: ۲۳). دعا‌های انعکاس‌یافته در سه‌خستی‌های کرمانجی عموماً پیرامون وصال معشوق است: «هر کس یارم را به وصال برساند/ به زیارت امام شرف‌یاب شود/ و از زندگی خود خیر و بهره ببیند» (بیدکی، ۱۳۹۶: ۳۰۲). در سه‌خستی‌ها به دلیل ارتباط مستقیم سرایندگان با طبیعت و جاندارپنداری تمام هستی در ابیاتی که درون‌مایه عاشقانه دارند، عاشق با ذهنیتی آنیمیمی می‌خواهد جاننش را قربانی معشوق کند: «ای برادر ای برادر/ از آنجا برخیز و اینجا بیا/ کاش جانم را به قربانت کنم» (همان: ۶۹)؛ یا درد و بلای معشوق همچون موجودی درنده تصور می‌شود که عاشق می‌خواهد به جان او بیافتد و از معشوقش دور شود: «کاش به او برسم و درد و بلایش به جانم افتد» (همان: ۱۰۰) و آرزو می‌کند معشوقش همانند درختان انگور سبز و خرم بماند: «ای یار گلم ای یار پرآوازه/ که مانند انگور سبزرنگ هستی/ خرم بمانی هر چند از ما دور باشی» (همان: ۹۰). اگر عاشق مورد بی‌توجهی معشوق قرار بگیرد آرزو می‌کند کاش برای یک بار هم که شده است، محبوبش به او نگاه افکند: «ای جوان یقه‌باز/ دختران آرزوکنان به دنبالت افتاده‌اند/ کاش یکبار نزد ما هم می‌آمدی» (همان: ۶۸). همچنین اگر عاشق از رسیدن به معشوق ناامید شود، دعا می‌کند بمیرد و او را در تابوتی سیاه از مقابل معشوقش بگذرانند: «کاش امروز می‌مردم/ مرا در تابوتی سیاه می‌گذاشتند/ و از کنار یار می‌گذراندند» (همان: ۶۹)^۱ و آرزو می‌کند کاش هیچ‌کس به درد عشق دچار نشود: «ای کاش کافر شوی ولی عاشق نشوی» (همان: ۹۷)^۲.

نفرین‌ها نیز غالباً مربوط به کسانی می‌شود که عامل جدایی عاشق از معشوق شده‌اند: «کاش ندایی از آسمان بیاید/ تا شاه و گدا در هم آمیزند و تمایز از بین برود/ بدان که من خواهان تو بودم ولی نخواست» (همان: ۷۴). عاشق شخص جدایی‌افکننده را این‌چنین نفرین می‌کند که در عاشقی بدتر از وی شود تا درد عشق را دریابد: «الهی از من بدتر بی‌دل شوی» (همان: ۳۶۰) و

۱. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: صفحات: ۷۶، ۷۹، ۸۱.

۲. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: صفحات: ۲۹۷، ۲۹۸.

در مواردی نیز چنین نفرین می‌کند که والدین، خواهر و برادر و عزیزانش بمیرند: «الهی والدینت بدون شهادتین بمیرند» (همانجا)^۱. همچنین نفرین می‌کند هرکس با یار او ازدواج کند سیاه‌چادرش آتش بگیرد: «ای صاحب سیاه‌چادر پاره‌پاره.../ که سیاه‌چادر را به سوی دامنه کوه برافراشته‌ای/ کاش شعله آتش آن را بسوزاند» (همان: ۷۰). یا مار او را نیش بزند: «هرکس یارم را به همسری بگیرد/ الهی ماری دلش را نیش بزند/ و درمانش نکنید تا بمیرد» (همان: ۳۰۲). حتی معشوق نیز از نفرین عاشق در امان نیست و اگر یارش با شخص دیگری ازدواج کند، او را چنین نفرین می‌کند که از همسرش خیر نبیند: «یار مقابل ورودی منزل ایستاده/ و باد شال سرش را کنار می‌زند/ الهی از شوهرش خیر نبیند» (همان: ۲۹۶). علاوه بر موارد فوق که پیرامون رابطه عاشق و معشوق است، در برخی از ابیات مشاهده می‌شود که اگر شخصی موازین شرعی را رعایت نمی‌کرد نیز مورد نفرین قرار می‌گرفت: «ای پسر که از راه راست منحرف شده‌ای/ و در پی زن شوهردار هستی/ الهی درد و بلای من به جانت بخورد» (همان: ۶۸).

۴-۷-۶. عناصر توتمی کوچ‌نشینان کرمانج خراسان

توتم شیئی ملموس است که انسان بدوی نسبت به آن احترامی خرافی نشان می‌دهد؛ زیرا معتقد است که بین شخص او و هریک از آن نوع اشیا پیوندی خاصی وجود دارد (فروید، ۱۳۹۰: ۹۷). فریزر^۲ نیز در تعریف توتمیسم می‌نویسد: «رابطه‌ای نزدیک که احتمالاً میان گروهی از مردم دارای قرابت با یکدیگر از یک‌سو و انواعی از موجودات طبیعی یا مصنوعی از طرف دیگر وجود دارد که این موجودات توتم آن گروه انسانی خوانده می‌شوند» (بهار، ۱۳۷۵: ۳۴۷). همچنین توتم را ایمان و اعتقاد به بعضی از درختان یا حیوانات یا اشیا دانسته‌اند که در قدیم در بین برخی اقوام و طوایف رایج بوده و به این ترتیب آن حیوان و درخت مورد احترام قرار می‌گرفته است (حیدری، ۱۳۸۳: ۱۳۸).

بررسی و مطالعه سه‌خستی‌ها نشان می‌دهد طوایف کرمانج نیز برای حیوانات سفیدرنگ و برخی از گیاهان احترام و ارزش بسیاری قائل بودند؛ به‌عنوان مثال در سه‌خستی‌ها از شتر سفید یا میش

۱. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: صفحات: ۳۵۱، ۳۶۴.

سفیدرنگ با احترام یاد شده است: «تو در میان سیاه‌چادرها سردار و بالادستی/ و مانند میش سفید گران‌بها هستی/ که راضی نمی‌شوی فرار کنیم» (بیدکی، ۱۳۹۶: ۲۴۳).

از بین گیاهان نیز گل محمدی و لاله‌زار از احترام و ارزش بسیاری در اشعار کرمانجی برخوردارند و با توجه به اینکه درون‌مایه بیشتر سه‌خستی‌ها عاشقانه است؛ سراینده‌گان در مقام مقایسه و سنجش، معشوق خود را به گل محمدی و لاله‌زار مانند می‌کنند: «ای یار گلم ای گل محمدی/ تو از ته دل برایم داغ دلی» (همان: ۹۱)؛ «ای لاله‌زار اهل روستای حاجی» (همان: ۱۰۹-۱۱۰).

همچنین نقش گل محمدی بر روی لباس معشوق نشان از جایگاه ویژه این گل نزد کرمانج‌ها دارد: «شالی زاغ رنگ بر سر داری/ در کنارت گل محمدی داری/ و از ته دل برایم داغ دل هستی» (همان: ۱۱۱). علاوه بر این به نظر نگارندگان مقاله حاضر به نظر می‌رسد در مواردی حیواناتی که نزد کرمانج‌ها نقش توتمی داشتند، با باورهای مذهبی جدیدشان درآمیخته و ادغام شده است؛ برای مثال در یک سه‌خستی، از دو عدد قوچ یاد می‌شود که نشان و علامت امام‌رضا (ع) را بر سر دارند و بدین ترتیب از شکارشدن در امان هستند: «بارگاه امام‌رضا در دامنه کوه واقع است/ یک جفت قوچ دم در آن است/ نشان و علامت امام بر سر آن‌هاست» (همان: ۱۲۹). در این مورد چنان‌که در روایت‌های مربوط به زندگی امام‌رضا (ع) نقل شده است، ایشان ضمانت آهوی ماده را نزد صیاد می‌کند. از طرف دیگر مطالعات باستان‌شناسی نشان می‌دهد در دوران نوسنگی تحولاتی رخ داد که یکی از آن‌ها حضور قوچ، نخستین جانور اهلی است و همچنین گوسفند منبع غذایی مهمی شد و قوچ به‌عنوان یاریگر تولید مثل و زایش گوسفندان، اهمیت فراوان یافت (Gimbutas, 1991: 335)؛ از این‌رو به نظر نگارندگان در بین اقوام کوچ‌نشین کرمانج بن‌مایه‌های اسطوره‌ای قوچ همچنان اهمیت بسزایی داشته که در اشعار آنان با روایت‌های مذهبی شیعی درآمیخته است.

۴-۸. روند تغییر کوچ‌نشینی به یک‌جانشینی در اقوام کرمانج خراسان

مطالعات تاریخی نشان می‌دهد قدمت کوچ‌نشینی^۱ در ایران به سه هزار سال پیش از میلاد برمی‌گردد (شهبازی، ۱۳۶۹: ۴۱). در هزاره دوم پیش از میلاد با تقسیم کار اجتماعی میان دامداری و زراعت، قبایل کوچ‌نشین شبان‌پدیدار آمدند (همان: ۴۲). همچنین بررسی‌های تاریخی بر این مسئله دلالت دارد که شرایط طبیعی و جغرافیایی و رویدادهای تاریخی - سیاسی در روند تبدیل کوچ‌نشینی به یک‌جانشینی تأثیرگذار بوده است.

در سه‌خستی‌های کرمانجی نیز روند تبدیل کوچ‌نشینی به یک‌جانشینی بازتاب یافته است. آن‌گونه که از این اشعار استنباط می‌شود، عشایر کرمانج در سیاه‌چادر می‌زیستند: «صاحبان سیاه‌چادرها از دره کوهستان کوچیدند» (بیدکی، ۱۳۹۶: ۸۰)^۲. آن‌ها هنگام کوچ بار و بنه خود را با شترها حمل می‌کردند: «بارها بر شتر ماده نخودی‌رنگی بسته شده» (همان: ۸۰). در مسیر کوچ خود از مناطقی چون پالوزان، روستای تکمران و منطقه جرگلان عبور می‌کردند: «اینجا پالوزان است/ و جای بار و بنه کرمانج‌هاست/ که گل و گیاه در آنجا فراوان است» (همان: ۱۴۲)؛ «اینجا روستای تکمران است/ اینجا مسیر کوچ چادرنشینان است/ این مسیر چادرنشینان کرمانج است» (همان: ۱۴۹)؛ «منطقه جرگلان پر از جنگل است/ کاروان چادرنشینان آهسته از آنجا می‌گذرد» (همان: ۱۵۰)؛ اما عواملی چون یورش راهزنان: «زن و بچه‌ها همراه ما هستند/ و راهزنان بر سر راه‌اند» (همان: ۱۲۱) و حمله روس‌ها: «روس‌ها به سیاه‌چادرها یورش برده‌اند/ سیاه‌چادرها را کنده و به دنبال خود می‌کشاند/ و صدای جیغ و ناله زنان بلند شده است» (همان: ۱۲۷) در گرایش ایلات کرمانج به یک‌جانشینی مؤثر بوده است. نشانه‌های این یک‌جانشینی نیز در اشاراتی که در سه‌خستی‌ها به معماری خانه‌ها مانند ایوان خانه (همان: ۳۰۱) و بالاخانه (همان: ۱۳۳)^۳ و نیز زمین‌های کشاورزی و شخم‌زنی و خرمن‌کوبی و آبیاری مزارع (همان: ۸۷، ۱۲۸، ۲۸۴) شده، بازتاب یافته است.

1. Nomadism

۲. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: صفحات: ۲۱۴، ۲۶۳.

۳. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: صفحات: ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۲.

نتیجه

مطالعه ۱۰۰۰ نمونه از سه‌خشتی‌های کرمانجی خراسان شمالی از چشم‌انداز انسان‌شناسی فرهنگی نشان می‌دهد که نظام خانواده، ازدواج، پوشاک، بازی، وظایف فردی و ایلی، ساختار مذهبی و روند تغییر کوچ‌نشینی به یک‌جانشینی در این اشعار انعکاس یافته است. بررسی انسان‌شناسی فرهنگی سازمان خانواده در کوچ‌نشینان بر این مسئله دلالت دارد که خانواده بر مبنای نیازهای معیشتی و اقتصادی آنان شکل می‌گیرد. با استناد به اشعار بررسی‌شده، چنین استنباط می‌شود که نیاز افراد به یکدیگر برای تولید غذا سبب ایجاد خانواده‌های گسترده در بین کوچ‌نشینان بوده است؛ اما به تدریج با یک‌جانشین شدن و روی آوردن به مشاغل دیگری چون کشاورزی، نظام خانواده به سمت خانواده‌های هسته‌ای پیش رفته است. سنخ‌شناسی الگوهای ازدواج در سه‌خشتی‌ها نشان می‌دهد که مشکلات اقتصادی، عامل کم‌بودن سن ازدواج در بین دختران کوچ‌نشین بوده است. همچنین، پیوندهای فامیلی و ازدواج با افراد ایل و مذموم‌بودن ازدواج با طایفه‌ای دیگر، بر اهمیت حفظ روابط خونی و ثروت بین افراد ایل دلالت دارد. خانواده‌های کوچ‌نشین شیربهای دخترانشان را گوسفند، شتر، مرغ و بز و یا معادل آن پول تعیین می‌کردند و گرفتن شیربها برای رفع ضرر خانواده دختر برای از دست دادن نیروی تولیدشان بوده است. برای برگزاری عروسی مراسمی چون نشان آوردن، قندشکستن، صیغه محرمیت خواندن، به‌سیاحت بردن عروس و درنهایت بردن عروس به خانه پدرشوهر انجام می‌شده است. بریدن گیسو و چنگ‌زدن به سر و صورت و نیز استفاده از تابوت سیاه، از جمله نمادهای فرهنگی عزاداری کرمانج‌ها بوده که در سه‌خشتی‌ها انعکاس یافته است. پشم‌ریسی و اسب‌دوانی از بازی‌های متداول بین دختران و پسران جوان کوچ‌نشین کرمانج است؛ بنابراین جنسیت و زیست‌بوم در انجام بازی‌ها تأثیرگذار است. همچنین مسلمان و شیعه‌بودن، پای‌بندی به تکالیف دینی مانند روزه و نماز و عزاداری ماه محرم، تقدیرگرایی، بویژه در امر ازدواج، ارادت به امامان و بخصوص امام‌رضا (ع)، اعتقاد به جادو و سحر و دعا و نفرین، از الگوهای مذهبی منعکس شده در سه‌خشتی‌هاست که موجب حضور طالع‌بین و ملاها بین آنان می‌شد. علاوه بر این، احترام به برخی از حیوانات مانند شتر و گوسفند سفید، قوچ، و نیز برخی از گیاهان مانند لاله و گل محمدی می‌تواند دلالت بر الگوهای توتمی طوایف کرمانج داشته باشد. لازم به ذکر است که معماری بازتاب‌یافته در

سه‌خستی‌ها، روند تغییر الگوی کوچ‌نشینی (استفاده از سیاه‌چادر) به یک‌جانشینی (استفاده از ایوان‌خانه، بالاخانه و...) را نشان می‌دهد. همچنین، نشانه‌هایی از آزادی دختران در انتخاب همسر و روی آوردن به کشت و زرع در کنار دامداری و شبانی، حاکی از تغییر نظام فرهنگی بین کوچ‌نشینان کرمانج خراسان شمالی است.

منابع

- آزادگان، جمشید (۱۳۸۷). "جادو و جادوشناسی". *آفتاب اسرار*، دوره اول، ش ۴، پیاپی ۸ (زمستان): ۲۲-۳۱.
- امان‌اللهی بهاروند، اسکندر (۱۳۸۸). *کوچ‌نشینی در ایران: پژوهشی درباره عشایر و ایلات*. تهران: آگاه.
- بهار (ملک الشعرا)، محمدتقی (۱۳۵۱). *بهار و ادب فارسی: مجموعه یکصد مقاله از ملک الشعرا بهار، ج ۱*. به کوشش م. گلبن. تهران: فرانکلین.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۵). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگاه.
- بیتس، دانیل؛ پلاگ، فرد (۱۳۸۷). *انسان‌شناسی فرهنگی*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
- بیدکی، هادی (۱۳۹۶). *سه‌خستی‌های کرمانجی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- پیپلز، جیمز؛ بتی، جان؛ بایلی، گریگ (۱۳۹۰). *انسان‌شناسی فرهنگی: جستارهایی درباره‌ی قلمرو نظری و عملی انسان‌شناسی فرهنگی*. ترجمه نعمت‌الله فاضلی. تهران: آراسته.
- توحدی، کلیم‌الله (۱۳۵۹). *حرکت تاریخی کرد به خراسان در دفاع از استقلال ایران*. مشهد: بی‌نا.
- _____ (۱۳۷۴). *ترانه‌های کرمانجی خراسان*. مشهد: واقفی.
- حسین‌پور، اسماعیل (۱۳۸۹). *آسمان بی‌مرز است*. بجنورد: جهانی.
- حیدری، زهرا (۱۳۸۳). "توتم ایمان به ... حافظ و نگهبان". *کتاب ماه هنر* (ویژه هنر و اسطوره)، ش ۷۵، پیاپی ۷۶ (پاییز و زمستان): ۱۳۸-۱۴۴.
- خلج، منصور (۱۳۷۹). "بازی". *کتاب صحنه*، ش ۶ و ۷ (تابستان): ۱۶۹-۱۷۴.
- رستمی، عظیم؛ رستمی، فرامرز (۱۳۸۷). *مجموعه یکصد سه‌خستی کرمانجی*. تهران: سخن-گستر.
- سپاهی لائین، علیرضا (۱۳۷۶). "سه‌خستی: شعر ویژه کرمانج‌ها". *مجله شعر*، ش ۲۱ (پاییز): ۱۶۳-۱۵۸.

- سعادت، الهام؛ محمدی فشارکی، محسن (۱۳۹۹). "واکاوی مفهوم انسان‌شناسانه وطن در شاهنامه (بر اساس تحلیل ساختارهای مکان)". پژوهش‌های انسان‌شناسی/ایران، دوره ۱۰، ش ۲۰ (پاییز و زمستان): ۱۵۷-۱۷۷.
- شهبازی، عبدالله (۱۳۶۹). مقدمه‌ای بر شناخت ایلات و عشایر. تهران: نشر نی.
- صبوری کاشانی، منوچهر (۱۳۵۶). "خانواده و توسعه در عشایر". علوم اجتماعی، ش ۷ (زمستان): ۱۵۳-۱۵۷.
- طاهری، صدرالدین؛ مردانی، آیین (۱۳۹۸). "تحلیل نشانه‌شناختی ساختار ادبی سه‌خستی-های کرمانجی". زبان‌شناسی گویش‌های ایرانی، دوره ۴، ش ۲ (پاییز و زمستان): ۱۹۹-۲۱۸.
- _____ (۱۳۹۹). "پی‌جویی نشانه‌های نوشتار زنانه در سه‌خستی‌های کرمانجی". زن در فرهنگ و هنر، دوره ۱۲، ش ۱ (بهار): ۱-۱۷.
- طلائی، حسین؛ نوراللهی، علی؛ فیروزمندی شیره‌جین، بهمن (۱۳۹۳). "قوم باستان‌شناسی کوچ‌نشینی و ایل راه‌های غرب زاگرس مرکزی". جامعه‌شناسی تاریخ، سال ششم، ش ۲ (پاییز و زمستان): ۱۶۴-۱۹۴.
- عسگرپور، وحید؛ تیرانداز، آرش؛ آجورلو، بهرام (۱۳۹۵). "درآمدی بر قوم باستان‌شناسی کوچ‌روان قره‌داغ مرکزی آذربایجان". پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران (نامه علوم اجتماعی)، دوره ۶، ش ۱، پیاپی ۱۱ (بهار): ۱۰۱-۱۱۸.
- علوی‌فرد، یحیی (۱۳۹۴). سه‌خستی‌های مدرن (کردی کرمانجی). قم: عموعلوی.
- علی‌پور، اسماعیل (۱۳۹۵). "معرفی سروده‌هایی از ادبیات شفاهی ایران: سه‌خستی‌های کرمانجی". زبان فارسی و گویش‌های ایرانی، سال اول، ش ۱، پیاپی ۱ (بهار و تابستان): ۱۱۳-۱۳۱.
- فروید، زیگموند (۱۳۹۰). توت‌م و تابو. ترجمه محمدعلی خنجی. تهران: طهوری.
- قرائی‌مقدم، امان‌الله (۱۳۸۲). انسان‌شناسی فرهنگی. تهران: ابجد.
- کتاک، کنراد فیلیپ (۱۳۸۶). انسان‌شناسی، کشف تفاوت‌های انسانی. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
- کدی، نیکی آر. (۱۳۹۵). زنان در خاورمیانه: گذشته تاکنون. مترجم هما مداح. تهران: شیرازه کتاب.

- ماناگن، جان؛ جاست، پیتر (۱۳۹۳). *انسان‌شناسی اجتماعی و فرهنگی*. ترجمه احمدرضا تقاء. تهران: ماهی.

- مسیح، هیوا (۱۳۹۲). *سه‌خشتی: ترانه‌های کوچک کرمانج*. تهران: نگاه.

- هاویلند، ویلیام (۱۳۸۲). "انسان‌شناسی فرهنگی". ترجمه منصور گودرزی. *رشد آموزش علوم اجتماعی*، ش ۲۲ (بهار): ۲۲-۳۱.

- Gimbutas, M. (1991). *The Civilization of The Goddess: The World of Old Europe*. Publisher: San Francisco, Calif: Harper San Francisco.

- Ivanov, W. (1927) "Notes on Khorasani Kurdish". *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. 13, No. 1: 166-235.

