

درهم تنیدگی خانه / قلمرو و فضای درون / برون در جامعه ایلی ایران (مطالعه موردی ایل کاکاوند)

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۶، شماره یک: ۱۶۷-۱۴۱

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

روح‌اله نصرتی^۱

استادیار گروه انسان‌شناسی دانشگاه تهران

محسن قلی‌پور^۲

دانشجوی کارشناسی ارشد انسان‌شناسی دانشگاه تهران

پذیرش ۹۸/۶/۱۰

دریافت ۹۷/۱۱/۲۳

چکیده

این پژوهش به دنبال فهم جایگاه «خانه و قلمرو» در ایل کاکاوند است. رویکرد نظری این پژوهش مبتنی بر آراء گاستون باشلار در باب «خانه» است. روش پژوهش مردم‌نگاری و فنون گردآوری داده مصاحبه عمیق و مشاهده مشارکتی است. داده‌ها بر اساس مراحل سه گانه تحلیل، تفسیر و گزارش نویسی تجزیه و تحلیل شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ۱. سیاه‌چادر سرپناه، محل گردهم‌آیی خانوادگی، طایفه و ایل است به نحوی که می‌توان آن را فضای خوشبختی و پر از داشته‌های انسانی دانست. مرزهای سیاه‌چادر چنان نفوذپذیر است که تا سرحدات قلمرو پیش می‌رود و رابطه درون و بیرون در آن کم‌رنگ می‌شود ۲. سرتاسر قلمرو کوچ برای ایلات و طوایف پر از معانی، خاطرات و یاد گذشتگان است. مکان‌های مقدس/نامقدس، چرخه حیات (تولد و مرگ) و نامگذاری در گستراندن معانی و بازتولید آن در قلمرو کوچ نقش دارد. بنابراین حس تعلق دامنه‌ای به گستردگی قلمرو دارد و محدود به سیاه‌چادر نیست. ۳. کوچروان آواره و خانه‌به‌دوش نیستند بلکه جابجایی چرخه‌ای مهمترین بعد از نظام سازمان یافته زندگی آنهاست که خانه در آن «سیال و نفوذپذیر» است.

واژگان کلیدی: خانه، سیاه‌چادر، فضای خوشبختی، تعلق، قلمرو، کاکاوند.

۱ پست الکترونیکی: r.nosrati@ut.ac.ir

۲. پست الکترونیکی: m.gholipoor66@gmail.com

مقدمه و بیان مسئله

انسان‌ها از زمان‌های گذشته دارای قلمرو بوده و همیشه در دفاع از آن کوشا بوده‌اند. بسیاری از جنگ‌های بشر به دلیل تعدی و تعرض به قلمرو صورت گرفته است. حکومت‌ها در طول تاریخ سعی در حفظ قلمرو داشته‌اند. در سطحی پایین‌تر اقوام و گروه‌های فرهنگی کوچک‌تر نیز چنین بوده‌اند. آنها برای مشروعیت بخشیدن به قلمرو رَد داستان‌ها، حکایات و نقاط عطف را بر قلمرو سرزمین خود حک کرده‌اند. در جوامع مدرن برای تعیین و حفظ قلمرو سنت‌ها (هابزباوم، ۱۹۸۳) و یا جوامع خیالین (اندرسون، ۱۹۸۳) را خلق کرده‌اند تا از این طریق ضمن بالا بردن همبستگی، یکپارچگی را حفظ کنند. اوژنه^۱ (۱۹۶۹) در یک مطالعه انسان‌شناسانه در ساحل عاج نشان می‌دهد که آنها مردگان خود را به سرحدات قلمرو خویش می‌پرند و ضمن گفتگو با جسد وی بر حدود قلمرو خویش صحه می‌گذارند. قلمرو نه تنها امکان داستان‌سرایی و حکایت‌پردازی راجع به مکان را ممکن می‌سازد بلکه دفاع و در سطح دیگر داد و ستد را با قلمروهای دیگر ممکن می‌سازد. آنها با علاقه فراوان مناسک متعددی را در قلمرو خویش اجرا می‌کنند و همین امر سبب وابستگی جمعی و هویت دادن به مکان می‌شود.

مفهوم خانه و قلمرو در هم تنیده‌اند و مرزهای آن در همپوشانی دارند. خانه نیز یک قلمرو است اما سطح آن برای بسیاری از افراد محدودتر است. خانه از مفاهیم بنیادین احساس تعلق و اهتمام به امور زندگی در جوامع انسانی است. خانه محلی است که افراد آن را از آن خویش می‌دانند و برای نگهداری و احیای آن تلاش می‌کنند. مشارکت فعال و تلاش مجدانه برای عمران و آبادانی در جایی صورت می‌گیرد که افراد در آن احساس خوشبختی می‌کنند و آن را فضایی پر از معانی، سنت‌ها و خاطرات گذشتگان تلقی می‌کنند. خانه، محلی ثابت، با حدود مشخص و معینی نیست و دامنه‌ی تعلق‌پذیری آن متغیر است؛ گاهی تعلق از آن در محدوده‌ی محل زندگی خانواده، گاهی در محدوده‌ی محله و گاهی به بزرگی مرزهای یک شهر و یا یک دولت-ملت است. اما در مواردی نیز دامنه آن چنان محدود می‌شود که در چهاردیواری خانه یا اتاق آپارتمان جای می‌گیرد. برخی نحله‌های فکری بر این باورند که انسان مدرن به دلیل ورود مدرنیته، امکان‌های مختلف زندگی و یا حتی راه‌های مختلف برای برنامه‌ریزی آینده و زیست‌جهان‌های مختلف امکان بودن در خانه را از دست داده است. این افراد جهان‌شان بین

عرصه عمومی و یا محل کار و یا عرصه خصوصی و خانه دوپاره شده و بی خانمان گشته‌اند. آن‌ها هرگز کاشانه‌ای برای بودن در جهان ندارند (بنگرید به هایدگر، ۱۳۷۷؛ برگرو همکاران، ۱۳۹۴؛ برمن، ۱۳۷۹). نظریات متأخرتر بر این باورند که انسان مدرن خانه خود را در میان تنوع، سیالیت و مهاجرت می‌یابد (بنگرید به دورشمیت، ۱۳۹۶). انسان مدرن با/از جاکنندگی^۱ دوباره به جای گذاری مجدد^۲ می‌پردازد و به دنبال سعادت^۳ معقول و مستعد برای زندگی در طول تفاوت بین مکان‌هاست و بر این باور است که خانه در دنیای کنونی قلمروهای گسترده‌تری پیدا کرده است و کره زمین را در بر گرفته است. این رویکرد باور به عاملیت افراد دارد و گسترش رسانه‌های اخیر را عاملی برای بسط جهان اجتماعی افراد می‌داند. افراد در این شرایط جهان خود را گسترش می‌دهند و علی‌رغم دوری و فاصله همچنان روابط اجتماعی خود را حفظ می‌کنند. رویکردی بینابین نیز وجود دارد، بر این باور است که علی‌رغم گستردگی نامکان‌ها در سوپرمدرنیته، کماکان مکان^۳ انسان‌شناسی از بین نرفته است و در کنار نامکان‌ها که ویژگی جامعه‌ی جدید را تشکیل می‌دهند، حضور دارند (بنگرید به اوژه ۱۳۸۷). بنابراین بحث بر سر قلمرو خانه محل مناقشه است و دامنه‌ی آن در جوامع و فرهنگ‌های مختلف با هم تفاوت دارد. کاکاوند یکی از ایلات بزرگ لک در میان چهار استان لرستان، کرمانشاه، همدان و ایلام است که از ۶۰ سال گذشته تا کنون به مرور از کوچروی به روستائینی و پس از آن به شهرنشینی روی آوردند. در این روند مفاهیم خانه و قلمرو نزد آنان تغییرات چشمگیری را از سر گذرانده‌اند گرچه بیشتر ساکنان این ایل هم اکنون شهرنشین و روستائین هستند اما هنوز برخی از خانواده‌ها به کوچروی مشغول هستند. پرداختن به این موضوع در سه شیوه زندگی به طور همزمان در این مقاله نمی‌گنجد چراکه مباحث آن شتابزده، ناکافی و مختصر خواهد بود بنابراین تلاش شد که صرفاً موضوع مورد نظر را در دوران کوچروی مورد مطالعه قرار دهیم تا مبنایی تاریخی برای مطالعه‌ی خانه و قلمرو در زندگی روستایی و شهری و مقایسه برای مطالعات بعدی باشد.

1 Disembedding

2 Reembedding

۳ در این پژوهش با تسامح قرابت زیادی میان مفهوم مکان انسان‌شناسی و خانه وجود دارد.

سوالات پژوهش

۱. ویژگی نظام اجتماعی ایل کاکاوند چگونه است؟
۲. ویژگی‌های مفاهیم خانه و قلمرو در شیوه زندگی کوچروی ایل کاکاوند چگونه است؟

چارچوب نظری

رویکردهای نظری گوناگونی درباره خانه و قلمرو وجود دارد (باشلار، ۱۳۹۲؛ دورشمیت، ۱۳۹۶؛ هایدگر، ۱۳۷۷؛ شولتس، ۱۳۷۸، ۱۳۸۸، ۱۳۹۱؛ برگر و همکاران، ۱۳۹۴) برخی از آن‌ها با دیدگاه فلسفی، برخی با دیدگاه جامعه‌شناختی و برخی با رویکرد شهرسازی بدان توجه نموده‌اند و هر کدام به طریقی این بحث را بررسی و نظریه‌پردازی کرده‌اند. رویکرد نظری این مقاله مبتنی بر آراء گاستون باشلار^۱ (۱۳۹۲) در کتاب «بوطیقای فضا» است. باشلار در بوطیقای فضای براساس رویکردی فلسفی و پدیدارشناختی و بانگاهی زیباشناختی به مفهوم فضا و انعکاس آن در خیال^۳ می‌پردازد. او با الهام از یک خانه سنتی در اروپای غربی قرن نوزدهمی به عنوان یک فضای زیسته شده برداشت شاعرانه^۴ و زیبایی را از مفهوم سکونت به تصویر می‌کشد.

خانه‌ی مسکون نه جعبه‌ای بی‌خاصیت بلکه فضایی تعالی‌بخش است که بین آن و ساکنانش تاثیر متقابل وجود دارد. بدون خانه انسان موجودی جدا مانده است. خانه در سرما و گرما نگهدار آدمی و جایی است که در آن پیش‌آمدهای بی‌درپی و بی‌وقفه اتفاق می‌افتد. خانه گهواره‌ای بزرگ، اولین جهان و کیهان انسان و دروازه ورود به کیهانی بزرگتر است؛ مادریست که با خصایل مادرانه آدمی را در آغوش می‌کشد و بسیاری از خاطرات ما در آن سکنی گزیده‌اند. خانه محل ترکیب اندیشه، رویا و خاطرات آدمی است. خانه پناهگاه رویاپردازی و پشتیبان رویاپرداز است که در آن می‌توان به آسودگی رویاپردازی کرد. از طریق رویا است که سکونت‌گاه‌های مختلف زندگی ما بر هم اثر می‌گذارند و خاطرات گذشته را حفظ و احیا می‌کنند. خانه سرشار از نوستالژی و انباشتی از خاطرات گذشته است که با نگاه کردن به هر بخشی از آن، خیال ما، ما را به زمان و مکانی دیگر می‌برد و بر ارزش واقعیت می‌افزاید، باشلار

1 Gaston Bachlard

2 The Poetics of Space

3 Imagination

4 Poetics

معتقد است که حرکت لزوماً فیزیکی نیست، به این صورت که وقتی فردی به شعله‌ی شمع نگاه می‌کند، شعله‌ی شمع، ذهن او را از طریق تخیل به جاهای ناشناخته می‌برد که این نوعی حرکت فضایی زمانی^۱ به مکان و زمان دیگر است که به اندازه حرکت فیزیکال واقعی و مهم است. «تخیل به مانند آدمی ناچیزترین پناها را جستجو می‌کند، در ملال‌انگیزترین دیالکتیک‌های موجود پناه می‌جوید و به پناه خویش صورتی محسوس می‌بخشد. دیگر خانه نه جنبه پوزیتیو جاندار است، نه در خلال مجالی که می‌توان فواید آن را مشاهده کرد. گذشته‌ها همه می‌آیند تا در خانه ما واگزینه‌ند» (باشلار، ۱۳۹۲: ۴۵).

به زعم باشلار این زمان و مکان‌کاوی همان حرکت از درون به برون است؛ درون و برون لزوماً مقولاتی متقابل، هندسی و مکانی نیستند بلکه باید بعد ذهنی آن‌ها را نیز در نظر گرفت. درون و برون در هم آمیخته هستند و هر مکانی و شئی می‌تواند هم درون باشد و هم برون؛ درون آن اجزا فیزیکی آن است و برون نیز جایست که قوه تخیل ما را به آنجا می‌برد. تخیل ما را از درون به برونی کیهانی می‌کشاند که به لحاظ زمانی و مکانی حضور ندارد. مثلاً قاب عکس پدر، که بر روی کمد قرار می‌گیرد تنها در ماتریالیت خود تعریف نمی‌شود بلکه این قاب عکس سرشار از سیستم‌های انباشت حافظه‌ای است و ذهن اعضای خانواده را به طرف جهانی سرشار از خاطره می‌برد بنابراین خودش یک کیهان است. در این برقراری ارتباط باشلار یک دیالکتیک درون و برون (این سوی آن سوی) برقرار می‌کند که به ما امکان می‌دهد که هر چیزی را در رابطه‌ی ساختاری دوگانه درک کنیم و از این طریق به درک دینامیک فضا زمان برسیم.

این قضیه نگاه ما را به فضا که نگاهی سطحی است، تغییر می‌هد و ما را وارد موقعیت‌هایی می‌کند که این موقعیت‌ها را بر اساس سیستم‌های شناختی و نمادین ارزیابی کنیم مثلاً در سیستم‌های سنتی نسبت به سیستم‌های مدرن، افراد رابطه‌ی بسیار دقیق‌تر و تخیلی‌تری با فضا دارند و کنش افراد شاعرانه و به کنش تخیلی نزدیک است. در سیستم‌های سنتی رابطه‌ی فرد با درون و برون کاملاً مشخص است؛ افراد زمانی که بر اساس مکانیسم خاصی وارد (درون) یک فضا می‌شوند، وظایفشان در هر زمان و هر قسمت آن فضا کاملاً مشخص است. سیستم‌های سنتی بر اساس ریتمی انجام می‌شوند که در طول صدها سال انجام شده‌اند و مشخص است چه

1 Topos and Cronus

کسی، چه کاری را، چگونه و در چه زمانی انجام دهد و این نوع رابطه، نسبت به رابطه‌ی مدرن افراد با فضا که براساس عقلانیت بیرونی است، شاعرانه‌تر است. در چنین موقعیت‌هایی همواره تمام حس‌های انسانی فعال هستند و فضاهایی پر از ارزش‌ها و داشتن‌های انسانی شکل می‌گیرد که می‌توانند انسان را به یک انسان آرمانی یا خوشبخت نزدیک کنند. باشلار چنین فضاهایی را فضای خوشبختی^۱ می‌نامد.

فضای خوشبختی باید انعطاف‌پذیر باشد و با بیرون از خود رابطه داشته باشد تا با جامعه‌ای روبرو نشویم که پر از سیستم‌های فضایی‌ای است که نمی‌توانند با هم گفتگو و مبادله کنند در نتیجه جامعه شکل نمی‌گیرد و فضاهای خوشبختی خود باعث تیبی از آسیب فضایی و غیرقابل تحمل شدن فضای بیرونی می‌شوند و این از خطرات فضای خوشبختی است که در این سیستم افراد به محیط زندگی خود تعلق خاطر ندارند و بنابراین برای بهبود و پیشرفت آن نیز تلاش نمی‌کنند.

روش پژوهش

روش پژوهش مردم‌نگاری است. جامعه مورد مطالعه این پژوهش ایل کاکاوند در استان لرستان است. فنون گردآوری داده مشاهده مشارکتی و مصاحبه است. یکی از نویسندگان مقاله ساکن ایل کاکاوند است که در پاییز سال گذشته و بهار امسال (سال ۱۳۹۸) به طور مستمر در محل زندگی کوچ‌نشینان این منطقه حضور یافته و در یافتن چراگاه، قلمرو کوچ، نحوه‌ی جابجایی، فعالیت‌های خانه و روابط اجتماعی مشارکت داشته است و از نزدیک شاهد تمام فعالیت‌های این شیوه‌ی زندگی بوده است. مصاحبه دیگر ابزار گردآوری داده است. پس از ۱۴ مصاحبه داده‌ها تکرار شده و پژوهش به اشباع نظری رسید. مصاحبه شونده‌گان از معمرین طوایف ایل کاکاوند هستند که تجربه زندگی کوچ‌روی را طی سال‌های متمادی داشته‌اند. ایل کاکاوند دارای هفت طایفه است بنابراین از هر طایفه دو نفر انتخاب شدند.

شیوه تحلیل داده‌ها

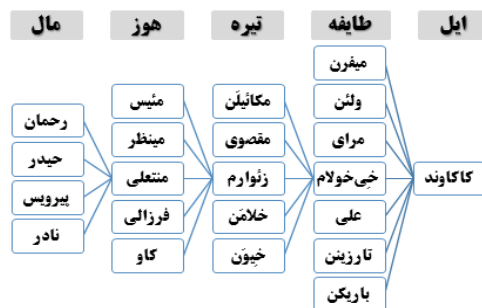
در مردم‌نگاری شیوه تحلیل داده‌ها شکل و یا مرحله واحدی ندارد و فرآیندی است که از بیان

1 Topophilia

مسئله تا گزارش نویسی اتفاق می افتد (فترمن، ۲۰۱۰؛ همرسلی و اتکینسون، ۲۰۰۷؛ مارچسپون، ۱۳۹۲؛ بوگدان و تایلور، ۱۹۸۸). تحلیل این پژوهش به پیروی از مراحل سه گانه (تحلیل، تفسیر و گزارش نویسی) برپور (۲۰۰۵: ۱۰۹) انجام گرفته است: الف) مرحله اول (تحلیل) که خود دارای ۶ بخش است. ۱- مدیریت داده‌ها: حجم عظیمی از داده‌ها گردآوری شد که به بخش‌های بسیار جزئی تقسیم شدند. ۲- کدگذاری: برای هر کدام از این اطلاعات جزئی کدهایی تعیین شد تا بتوان آن‌ها را سازماندهی کرد. ۳- تحلیل محتوی: تقسیم‌بندی جزئی‌تر در درون کدها انجام گرفت و آن‌ها به ریز اطلاعات جزئی تبدیل شدند. ۴- توصیف کیفی: کدهای بدست آمده به تفصیل توصیف شدند و تمام ویژگی‌های آن‌ها لحاظ گردید. ۵- استخراج الگوها: کدهای توصیف شده در ارتباط با یکدیگر و همچنین در ارتباط با موقعیت، فضا و تعاملات قرار گرفتند و الگوهای لازم بدست آمد. ۶- طبقه‌بندی: داده‌ها به سه دسته کلی نظام اجتماعی، قلمرو و خانه تقسیم شدند. ب) مرحله دوم (تفسیر داده‌ها): تمام یافته‌ها در ارتباط با هم قرار گرفتند تا مفهوم خانه قلمرو توضیح داده شود. ج) مرحله سوم (گزارش نویسی): گزارش براساس طبقه‌بندی داده‌ها (نظام اجتماعی، قلمرو و خانه) تدوین شد.

تحلیل یافته‌ها

نظام اجتماعی ایل کاکاوند: جامعه‌ی مورد مطالعه‌ی این پژوهش ایل کاکاوند از توابع شهرستان دلفان در استان لرستان و هرسین در استان کرمانشاه است، زبان آن‌ها لکی است و دارای مذهب شیعه‌ی دوازده امامی هستند. نظام اجتماعی کاکاوندی‌ها مبتنی بر نظام خانواده و خویشاوندی است. سازمان اجتماعی آن‌ها بدین صورت بوده و هست.



نمودار شماره ۱: نظام اجتماعی ایل کاکاوند، با تمرکز بر روی هوز متعلی

اصلی‌ترین واحد اجتماعی آنان مال است. اعضای آن بین ۵۰ الی ۲۰۰ نفرند. بزرگان هوز^۱ معمولاً سالمندان و ریش‌سفیدان هستند. از مجموع چند هوز تیره و از مجموع چند تیره طایفه و از مجموع چند طایفه ایل به وجود می‌آید.

خانه و قلمرو در ایل کاکاوند

خانه در میان کوچروان ایل کاکاوند دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است که با دیگر شیوه‌های زندگی در میان ایل تفاوت فاحشی دارد. کوچروان ایل کاکاوند از راه دامپروری و معمولاً با برخورداری از اندک فرآورده‌های کشاورزی امرار معاش می‌کنند و برای استفاده از چراگاه‌های طبیعی، از محلی به محل دیگر کوچ می‌کنند. عبدی (۲۰۰۳) تحرک دامپروران را به سه صورت تقسیم‌بندی نمود: ۱. دامپروری متحرک ۲. دامپروری چراگاه‌گردی ۳. دامپروری کوچروی. مورد آخر متناسب با کوچروی در ایل کاکاوند است که کاملاً بر دامپروری تکیه دارد و کوچروان طی سال به طور منظم دام‌های خود را جابجا می‌کنند. تحرک پیوسته‌ای که از ساختارهای زمین‌شناختی ناشی می‌شود و نقش تعیین‌کننده‌ای را در سبک زندگی آنان دارد.

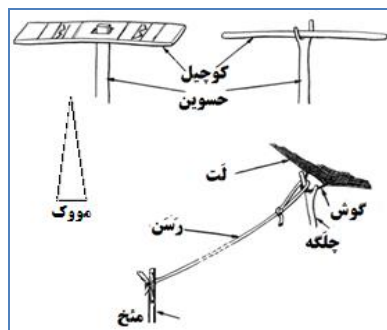
سیاه‌چادر: فضایی برای باهم بودن

کوچروان با توجه به اینکه همواره در کوچ‌اند، به سرپناهی نیاز دارند که بتوانند به سهولت آن را حمل کنند، در طی سال چندین مرتبه آن را برپا کنند و برچینند و همچنین بتوانند مصالح آن را به راحتی تهیه و در صورت نیاز تعمیر کنند؛ سی‌مال^۲ (سیاه‌چادر) مسکنی است که به خاطر دارا بودن این ویژگی‌ها مورد استفاده‌ی مردم ایل کاکاوند است. سیاه‌چادر از اجزاء زیر تشکیل می‌شود:

۱. داوار^۳: چادر سیاهی که به عنوان سقف سیاه‌چادر استفاده می‌شود و هرمی شکل است داوار نام دارد. داوار به طور متوسط ۶۰ کیلوگرم وزن دارد و از چندین نوار به هم دوخته شده تحت عنوان گت^۴ تشکیل می‌شود. ۲. سوین^۵: ستون‌هایی از جنس بلوط که در زیر خط‌الراس

1 Hooz
2 Sie Mal
3 Dawar
4 Lat
5 Sowin

سیاه‌چادر قرار می‌گیرند تا آن را نگه‌دارند. تعداد این ستون‌ها با موقعیت اجتماعی صاحب آن و تعداد افراد خانواده ارتباط مستقیمی دارد. سیاه‌چادر رئیس طایفه، تیره، هوز و همچنین خانواده‌های پرجمعیت و متمکن پنج ستونی است که وسعت بیشتر سیاه‌چادر را نشان می‌دهد. خانواده‌های متوسط دارای سیاه‌چادر چهار ستونی هستند و خانواده‌های ضعیف دارای سیاه‌چادر سه ستونی هستند. ۳. **کوچیل**^۱: کوچیل نقش تیر آهن در سقف ساختمان‌های شهری را ایفا می‌کند. کوچیل، چوبی است به طول ۱ متر که سر آن دو شاخ است، آن را زیر بندهای سیاه‌چادرها می‌زنند تا محکم‌تر شوند. «سرستون و سر دیرک عمودی چادر است که تخته‌ای چوبی به طول یک تا یک و نیم متر و عرض تا ۱۵ سانتیمتر می‌باشد» (کیانی کولیوند، ۱۳۹۰: ۹۲۶؛ ایزدپناه، ۱۳۹۱: ۴۲). ۴. **گوش**: در فاصله تقریبی هر ۱٫۵ تا ۲ متر در لبه‌های چادر، حلقه‌هایی از جنس موی بز برای قرار دادن ستون‌های فرعی در زیر لبه ایجاد شده‌اند که به آن گوشه‌ی داوار می‌گویند. ۵. **تلا**: میخ‌های چوبی با ارتفاع تقریبی یک متر و قطر ۸-۶ سانتیمتر که جنسشان بلوط است این میخ‌ها برای بستن طناب‌های چادر به کار می‌روند و نوکشان تراشیده شده تا در زمین فرو روند. ۶. **چلگ**^۲: طناب مهار سیاه‌چادر که آن را با میخ در زمین نگه می‌دارند. «به ۴ مهار اصلی ۴ گوشه سیاه‌چادر شاه چلگ گویند» (کیانی کولیوند، ۱۳۹۰: ۴۳۵). «طناب یکی از ضروریات برپایی سیاه‌چادر است که از موی بز مانند گیسوان بافته می‌شود» (سهام پور، ۱۳۷۷: ۳۷۳).



شکل شماره ۱: برخی از اجزای سیاه‌چادر

منبع: نگارنده، زمستان ۱۳۹۷

1 Koochil

2 Chelaga

۷. **دیواره:** پوشش دیوار سیاه‌چادر در سردسیر و گرمسیر متفاوت است. الف: سردسیر؛ سیاه‌چادر به شکل یک چتر بر روی ستون‌ها قرار می‌گیرد و لبه‌های آن با زمین فاصله دارد که در سردسیر به خاطر گرمی هوا این فاصله به وسیله دیواری به نام چیت^۱ پوشانده می‌شود؛ چیت، حصیری از جنس چوب چنار یا نی است که همگی چوب‌های آن اندازه‌ی یکسانی دارند، به صورت شانه به شانه در کنار هم قرار گرفته‌اند و به وسیله موی بز به هم دوخته شده‌اند. درازای چیت که به ستون‌های فرعی گره زده شده است متغیر است و حتی می‌تواند بیشتر از ۱۵ متر باشد و پهنای آن نیز ۱ تا ۱،۵۰ متر است. چیت همچنین برای تقسیم فضای داخل چادر مورد استفاده قرار می‌گیرد. ب: گرمسیر؛ «سیاه‌چادر در گرمسیر که هوا سردتر است [در فصل زمستان در گرمسیر اطراق می‌کنند]، به دلیل محفوظ ماندن از باد و باران با دیواره‌های سنگی به ارتفاع حدود ۱،۵۰ متر احاطه می‌شود» (امیر احمدیان، ۱۳۷۸: ۸۸) این دیواره‌ی سنگ‌چین کلک^۲ نام دارد و جهت جلوگیری از نفوذ باد و باران و سرما به داخل سیاه‌چادر، سمت بیرونی و درونی آن را با گل اندود می‌کنند. ۸. **شَلَم:** قسمت‌های اضافی سیاه‌چادر که از دو طرف بر روی چیت دیواره قرار می‌گیرند. ۹. **مووک:** قطعه‌ی چوبی کوچک و مثلثی شکل که در بالاترین نقطه سقف چادر دو کت سیاه‌چادر را به هم وصل می‌کند.

تفکیک فضایی و چیدمان درون سیاه‌چادر ساده و با حداقل وسایل و کاربری است و موارد زیر را شامل می‌شود:

۱. **کَزَنان^۵ (بخش زنانه):** در انتهای سیاه‌چادر قرار دارد. و مخصوص خواب، نشیمن، پخت و پز و استراحت زنان است. ۲. **کَمَرَدان^۶ (بخش مردانه):** نیمه جلویی سیاه‌چادر می‌باشد و محل خواب، نشیمن، استراحت و پذیرایی از مردان است. در این بخش بهترین نمدها، فرش‌ها و رختخواب‌ها را قرار می‌دهند. ۳. **کُلین^۷:** بخش میانی سیاه‌چادر است که با استفاده از چیت که ارتفاعی بین ۱ تا ۱،۵ متر دارد و به شکل دایره‌ای ساخته می‌شود. کُلین، علاوه بر این که انباری

1 Chit

2 Klak

3 Shalama

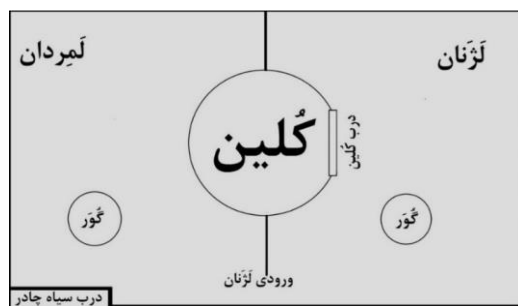
4 Mook

5 Lazhanan

6 Lamerdan

7 Kolin

سیاه‌چادر و محلی برای نگهداری مواد لبنی، غذایی و آذوقه است، دو بخش زنانه و مردانه را از هم جدا می‌کند.



شکل شماره ۲: تفکیک فضای درونی سیاه‌چادر در ایل کاکاوند

منبع: نگارنده پاییز زمستان ۱۳۹۷

۴. **گور^۱ (آتشدان):** «فضایی با قطر ۴۰ سانتی متر و عمق ۲۰ سانتی متر در زمین کنده می‌شود. دور تا دور این فضا سنگ چیده می‌شود که مانع تخریب دیواره‌ها می‌شود و امکان گذاشتن ظروف را ایجاد می‌کند. برای قرار دادن ظروف بزرگ‌تر بر روی اجاق [آتشدان] از سیخ فلزی استفاده می‌شود» (روحی، ۱۳۹۵: ۲۵). گور علاوه بر کاربرد گرمایشی، برای پخت و پز نیز به کار می‌رود. گور از تقدس خاصی برخوردار است، هنگام روشن و خاموش کردنش، چندین بار بسم‌الله می‌گویند و برای خاموش کردن آن به جای آب، خاک بر روی خاکستر آن می‌ریزند زیرا معتقدند که ریختن آب بر روی آتش نحسی می‌آورد.

۵. **پورک^۲ (رختخواب):** پتو، تشک و رختخواب‌ها داخل یک موج (از دستبافت‌های عشایر لک زبان که از پشم‌های رنگی بافته شده است) قرار می‌گیرند. به این رخت‌ها که در گوشه‌ی لژنان و درون موج قرار می‌گیرند پورک می‌گویند.

سیاه‌چادر اهمیتی فراوان برای کوچروان ایل دارد و حتی برای آنان جنبه تقدس دارد برای برپا کردن و برجیدن آن چندین مرتبه بسم‌الله می‌گویند، همچنین برای دفع چشم‌زخم و دور کردن زوال و نحسی از احشام و وسایل مهم زندگی از قبیل سیاه‌چادر بر روی داوار با خمیر نقش ماه و خورشید را می‌کشند.

1 Gowarr

2 Poorrek

سیاه‌چادر حرمت دارد، هیچ‌کسی بدون اجازه وارد سیاه‌چادر دیگران نمی‌شود؛ هرکسی حتی وقتی دشمن را به آن دعوت می‌کنند احترامش حفظ می‌شود، سیاه‌چادر محلی برای حل منازعه است زیرا دشمن هم درون آن امنیت جانی دارد.

سیاه‌چادر حرمت داشت، دشمن وقتی به زیر سیاه‌چادر دشمن دعوت می‌شد جهت مذاکره برای صلح بود نه توطئه، و جان او در امنیت بود. اگر هم دو نفر و یا دو گروه باهم دشمن بودند، به خود اجازه نمی‌دادند که به چادر دیگری حمله کنند (خانم ۹۰ ساله از طایفه مرائی).

سیاه‌چادر تنها سرپناهی در مقابل سرما و گرما نیست بلکه کارکرد تولیدی، هویتی نیز دارد؛ مکانی برای فرآوری محصولات دامی و همچنین مکانی برای باهم‌بودگی، گردهمایی‌های ایلی و طایفه‌ای است. سیاه‌چادر محل شور و تصمیمات مربوط به حل منازعه، عروسی، سوگواری و خواستگاری و پذیرایی از مهمانان است؛ سیاه‌چادر سرشار از حیات و روح انسانی است. شب‌هنگام تمام افراد خانواده خود را به آن می‌رسانند تا علاوه بر اینکه استراحت کنند چند ساعت را نیز در کنار سایر اعضای خانواده و یا هم‌کوچان بگذرانند و به گفتگو بپردازند؛ اگر مهمان غریبی در سیاه‌چادر نباشد تمام افراد در بخش مردانه سیاه چادر می‌نشینند و شب را با قصه‌گویی، شاهنامه‌خوانی، مورخوانی^۱ (مویه خوانی مردم لک زبان که در مواقع سوگ و اندوه)، تجدید خاطرات، فال چل‌سرو^۲ و ... سپری می‌کنند. سیاه‌چادر محلی برای وقوع بسیاری از تجربه‌ها و خاطرات تلخ و شیرین انسانی است. سیاه چادر سرشار از تعلق، خاطره و صمیمیت است و نقش کانونی در انسجام خانواده را دارد.

قلمرویی گسترده با مرزهایی سیال

قلمرو ایل کاکاوند در زاگرس مرکزی قرار دارد، سلسله کوه‌های کوه نُخین^۳ در شمال شرق، کاکاوند را از ناحیه خزل در نهاوند همدان و خزل در کنگاور کرمانشاه جدا می‌کنند. در شمال نیز گردنه بید سرخ و گاماسیاب کاکاوند را از صحنه در کرمانشاه جدا می‌کنند. غرب کاکاوند با روستاهای هرسین و رودخانه گاماسیاب همجوار است، در شرق آن ایل ائوتئن قرار دارد و در

1 Moor Khany

۲ یک فال لکی که از ابیات فولکلور تشکیل می‌شود و توسط افراد حاضر در جمع قرائت می‌شوند و نتیجه فال چهلمین بیتی است که خوانده می‌شود.

3 Nokhein

جنوب به وسیله رودخانه گنزهرو^۱ و سلسله کوه‌های کوی چرمی^۲ از ایل ائوتتن دلفان جدا شده است اما در زمانی که این ایل به طور کامل به کوچروی مشغول بوده‌اند جنوب این ایل دشت‌های کوهدشت و هلیلان بوده است.

این حوزه دارای مراتع حاصلخیز است؛ بخش شمالی این حوزه دارای پوشش گیاهی عمدتاً گون است و «برای گوسفندانی که از مناطق دور می‌آوردند منطقه پر گیاهی محسوب می‌شود» (استارک، ۱۳۶۴: ۱۹) و بخش مرکزی و جنوبی آن دارای پوشش گیاهی عمدتاً بلوط است؛ این دوگونه پوشش گیاهی همواره محل مناسبی برای چرای دام‌ها و حتی برای برآوردن نیاز غذایی ایل بوده‌اند. عزیزعلی کاکاوند ۹۰ ساله در مورد کیفیت مراتع می‌گوید:

«وقتی از گرمسیر به سردسیر می‌آمدیم، تمام مسیر سرشار از مراتع مرغوب بود، گاهی در مسیر برگشت علف‌ها چنان بلند بودند که گوسفندانمان در میان آن‌ها گم می‌شدند. چراگاه‌های غنی بودند، درخت بلوط همواره یاور ما بوده توی سالی که قحطی آمد اگر درخت بلوط نبود همه‌ی ما و گوسفندانمون تلف می‌شدیم».

مالکیت خصوصی قبل از اسکان عشایر و حتی سه دهه بعد از آن وجود نداشت. همین امر سبب می‌شد که ممنوعیتی برای رفت و آمد طوایف وجود نداشته باشد؛ تنها استثنا این قاعده برخی دشت‌ها هستند که در مسیر کوچ نبودند و به این خاطر در مالکیت برخی افراد خاص بوده‌اند. هرکدام از تیره‌ها و طوایف قلمرو گسترده‌ای را برای کوچ انتخاب کرده‌اند. برای مثال قلمرو تیره‌ی ژئورام از طایفه‌ی خچی‌خولام ارتفاعات گشور و دامنه‌ی نُخین تا ورزرد^۳ و درب گنبد در کوهدشت بوده است، قلمروهای طوایف عمدتاً از شمال به جنوب و طولی بوده‌اند و طول این مسیر با در نظر گرفتن فراز و فرود کوه‌ها و دره‌ها از ۶۰ تا حدود ۲۰۰ کیلومتر متغیر است. گرچه در این مسیر جاده و راه‌های مالرو وجود نداشته است اما مسیرهای کوچ مشخص و تعریف شده بوده‌اند. به نحوی که هم‌اکنون نیز این مسیرها با نام‌های قدیمی خود نظیر کاکاوند ری (کاکاوند راه)، ائوتتن ری (ایتیوند راه) و اولاقوای ری (اولاد قباد راه) نامیده می‌شوند. گستردگی قلمرو ایل و یا طایفه باعث می‌شود که افراد آن نتوانند پیوسته از تمام سرحدات خود مراقبت کنند، اینان برای حفاظت از مراتع فردی را به عنوان سرگله‌دار^۴ انتخاب می‌کنند.

1 Geiza Roo
2 Koe Charmei
3 Vra Zard
4 Sar Gala Dar

یادم هست که یک سال نظرخان سرگل‌دار ما بود؛ او در ازای مراقبت از مراتع در مقابل آتش‌سوزی و تعرض ایلات دیگر، از هر خانوار یک گوسفند می‌گرفت؛ نظرخان وقتی به گل دیش^۱ (حفاظت از مراتع) رفته بود. به محض پیاده شدن از اسب، مار پایش را نیش زده بود و بنده خدا تا آخر عمر شل [چلاق] شد. چند سال بعد از این اتفاق به این گمان که طی سالیان گذشته مرتع ما آتش نگرفته و دادن گوسفند به نظرخان کاری بیهوده است، کسی را به عنوان سرگل‌دار نگرفتیم که متأسفانه در همان سال مرتع ما دچار حریق شد. مشکل ما این بود که وقتی که از بیلاق به گرمسیر می‌رفتیم تا زمان رسیدن به مرتع هیچ اطلاعی نداشتیم که دچار حریق شده یا نه. چون وسیله ارتباطی نداشتیم کسی هم رفت و آمد نمی‌کرد (عزیزعلی کاکاوند ۹۰ ساله).

گسترده‌گی قلمرو باعث نفوذپذیری آن می‌شود. این نفوذپذیری به معنای سلب مالکیت قلمرو از ایل و یا طایفه نیست زیرا در مواردی برخی از ایلات برای رسیدن به مقصد خود به ناچار باید از قلمرو دیگری عبور کنند، در این شرایط، تجاوز به قلمرو دیگران کاملاً پذیرفتنی است. بنابراین قلمرو ایل و طوایف علی‌رغم اینکه مشخص است اما سفت و سخت هم نیست و همچنین در بحران‌هایی همچون قحطی و خشکسالی ایلات و طوایف مختلف به قلمروهای دیگر نفوذ می‌کنند.

سالی که برادرم نورعلی درگذشت، خشکسالی بود و در چم چراخان، کمبود چراگاه داشتیم، پدرم مسیر کوچ را به سمت گرم‌آو [محلی در جنوب غربی مسیر کوچ] تغییر داد. برای این کار پدرم با دوستانش در طایفه مفرن مذاکره کرد و به مدت یک ماه در آن منطقه اتراق کردیم. (محمدعلی، ۱۵ ساله از طایفه مرائ)

مرزهای این قلمرو گسترده، نمادین و متأثر از عوامل طبیعی و انسانی هستند: ۱. عوامل طبیعی از قبیل رودخانه‌ها و کوه‌ها نقش تعیین کننده در سرحدات ایل و اجزا آن دارند مثلاً رودخانه گیزه‌رو به طول چندین کیلومتر مرز کاکاوند و ائوتئن است یا اینکه کوه چیاوزان^۲ مرز دو طایفه ولیه و خی‌خولام است. ۲. عوامل انسانی از قبیل جمعیت، قدرت و اعتبار ایل، طایفه یا تیره. دو طایفه مفرن و خی‌خولام که دارای قدرت بیشتر و جمعیت بیشتری هستند قلمرو بیشتری دارند و خولامن و خیون به خاطر جمعیت و قدرت کمتر قلمرو کمتری دارند. جمعیت

1 Gal Desh
2 Chiawzan

زیاد باعث شده است که برخی از طوایف در طی زمان زمین‌های بیشتری را به اختیار خود در آوردند. گرچه این قلمرو با موانع طبیعی مشخص بود اما افراد معانی خاصی را نیز به آن نسبت می‌دادند. معانی که سرتاسر قلمرو را برای آنها آشنا و به خانه‌ای گسترده تبدیل می‌کرد. عوامل اصلی این معنادهی عبارتند از: مکان‌های مقدس و غیر مقدس، چرخه حیات (تولد، ازدواج و مرگ) و مناسک، و نامگذاری

مکان‌های مقدس: در قلمرو ایل کاکاوند مکان‌های مقدس متعددی وجود دارد. یکی از آنها که جایگاه بالاتری دارد *باولین* نام دارد. مردم ایل کاکاوند خود را از مریدان *باولین* می‌دانند همواره به زیارت و طواف آن می‌روند؛ روایات مختلفی در مورد شجره‌نامه‌ی این مکان مقدس وجود دارد که در حیطه‌ی کار ما نیست. افراد مهم این طوایف در قبرستان این مکان مقدس به خاک سپرده شده‌اند، آن‌ها در روابط اجتماعی خویش جهت اعتمادسازی به این مکان مقدس قسم می‌خورند.

آنگونه که دورکیم (۱۳۹۳) در کتاب «*صور/بتدایی حیات دینی*» امر مقدس قابل تسری به اشیا و مکان‌های مختلفی است. تقدس این مکان به کوه‌ها و دامنه‌های اطراف نیز تسری پیدا کرده است، کیومرث میرزابیگی پژوهشگران ایل کاکاوند می‌گوید:

در نزدیکی کوه سیاه گمر، واقع در پشت روستای سیالیا، وقتی از کوه رفتیم دیدیم که به فاصله‌ی هر چند قدم چندین سنگ روی هم چیده شده بود، سنگ‌هایی که به اعتقاد بومیان آنجا "دیارگاه" *باولین* هستند.

دیارگاه محلی است که از آن نقطه مکان مقدس مرکزی قابل رویت است، هرچند که فاصله با مکان مقدس هم زیاد باشد. دیارگاه مصداق بارز تسری امر مقدس است. گرچه هیچ مرکز سیاسی، اقتصادی برای قلمرو کوچ طوایف کاکاوند قابل تصور نیست اما *باولین* تاحدی مرکزیت را برای این قلمرو بوجود آورده است. رئیس ایل کاکاوند هیچوقت، قلعه‌ی خود را در این مکان قرار نداده است، اما *باولین* به خاطر زیارت مرکزیت معنوی داشته است، همچنین مرکزی برای قسم خوردن (بیعت کردن) و توبه بوده است.

تمام طوایف سالانه یکبار در اواخر شهریور به زیارت بولین می‌روند و اگر رفتن به بولین برایشان مقدر نباشد به نزدیکترین رودگه^۱ می‌روند تا در آنجا به راز و نیاز پردازند. رودگه در زبان لکی به معنای گذرگاه است. رودگه‌های کاکاوند که بالغ بر ۲۰ مورد هستند و در نسبت با این مکان مرکزی بعنوان یک مکان مقدس در سرتاسر قلمرو تعریف شده‌اند. منظور از نسبت این است که این مکان‌ها را محل گذر اخلاف یا اسلاف بولین می‌دانند. رودگه‌ها ویژگی‌های خاصی دارند یا سنگ خاصی در ارتفاعی بلند، یا تک درختی در جایگاهی خاصی و یا چشمه‌ای است. اطراف این سنگ‌ها و یا درختان با پارچه‌های گره خورده توسط زوار مشخص است. صدها و هزاران تکه پارچه با رنگ‌های مختلف که بیشترشان سبزرنگ هستند بر شاخه‌های این درختان گره زده می‌شوند، هر تکه پارچه بیان‌کننده حاجت‌زایی است که امید خود را برای برآوردنش به این رودگه بسته است.



تصویر شماره ۱: رودگه شایس قلی

منبع: نگارنده پاییز ۱۳۹۷

مکان‌های مقدس به مثابه شبکه‌ای هستند که معانی را در قلمرو کوچ می‌گسترانند. همچنین جهت‌های جغرافیایی و موقعیت افراد و طوایف در نسبت با این مکان‌های مقدس تعریف می‌شدند. **مکان‌های غیرمقدس:** در طیف مقابل مکان‌های مقدس، نیروهای اهریمنی نیز بر معنادهی به قلمرو و یکپارچه کردن آن نقش داشته‌اند. نیروهای اهریمنی عبارت بودند از میرزومزوما^۲،

1 Ravadga
2 Mirzomzoma

موکل^۱، جن. آن‌ها نیروهای شری بودند که بدون انگیزه و بی‌دلیل همزاد انسان‌ها و در قلمرو کوچ زندگی می‌کردند. به باور مردمان این ایل آن‌ها هم حیات جمعی خود را داشتند و بدور از انسان‌ها و معمولاً در دره‌ها، کنار چشمه‌ها، دره‌ها، کوه‌ها، خرابه‌ها و غارها بدان تداوم می‌بخشیدند، هر ازگاهی یکی از آن‌ها بر اعضای این ایل ظاهر می‌شده و سبب ترس آن‌ها می‌شد. حکایات بسیاری درمورد نمایان شدن آنان و آسیب رساندن به افراد وجود دارد که بدان «دست زحمت» می‌گویند. مکان‌های نمایان شدن این موجودات جز مکان‌های ممنوعه و نامقدس به شمار می‌روند.

«در نزدیکی کرنگ ما در گرمسیر سرابی پر آب بود، به روز غروب بخشعلی رفته بود آب بخوره، به جن جلوشو گرفته بود، با هم گلاویز شده بودن، بعد از دو سه ساعت که بخشعلی نیومد نخونه پدرش اومد گفت نمیدونیم چرا بخشعلی نیومه پدرم و دوسه نفر دیگه همراهش رفتن بی‌اش. وقتی رسیده بودن اونجا بخشعلی بیهوش و خونآلود روی زمین افتاده بود، بعد که به هوش اومد گفت که جن بوده. بنده خدا تا چند ماه هوش و حواس نداشت و بدجووری ترسیده بود» (علی‌خان از تیره ولئنه، ۷۰ ساله).

چرخه حیات و مناسک آن: در یکجانشینی توالی حیات برای یک خانواده و حتی چندین نسل در درون یک خانه و در یک سکونتگاه مشخص مانند آبادی یا شهر رخ می‌دهد اما در زندگی کوچ‌روی این قضیه قدری متفاوت است. سیالیت زندگی سبب می‌شود که توالی حیات در مکان مشخصی اتفاق نیفتند، تمام قلمرو کوچ بستری برای توالی حیات در یک خانواده و حتی در یک نسل است. افراد ایل به اقتضای مسیر کوچ متولد می‌شوند، ازدواج می‌کنند و یا از دنیا می‌روند و برای هر از این اتفاقات مناسک گذاری وجود دارد مناسکی که بیشترین تاثیر را در وابستگی مردم به همدیگر و تعلق به مکان داشته‌اند.

به واسطه سیالیت زندگی کوچ‌روان محل تولد افراد لزوماً یک مکان خاص نیست و کل قلمرو را در بر می‌گیرد. طوایفی که مسیر کوچ‌شان از باولین عبور می‌کند، فرزندان‌شان بیچ باولینی^۲ (فرزند باولین) هستند، یعنی متبرک به باولین هستند و در شب تولدشان، اعضای خانواده از شب تا صبح نمی‌خوابند و رسم بر این است که تازه متولد شده نباید روی زمین قرار گیرد و او را در آغوش می‌گیرند.

1 Meowakel

2 Bach Bawlini

در چرخه‌ی حیات، مرگ جایگاه مهمتری دارد، جایگاهی که مناسک آن در ایل از هر مناسکی مهم‌تر، مستحکم‌تر و الزام‌آورتر است. ضرورت زندگی کوچ‌نشینی باعث می‌شود که اینان زمان زیادی را طی طریق کنند، زمانی که تنها مسیر رفت و برگشت آن پنج ماه طول می‌کشد؛ در طی این زمان سالخوردگان و بیمارانی را که به همراه خودشان داشتند در میانه راه رها نمی‌کردند و تا آخرین لحظه آنان را به همراه خود می‌بردند و چنانچه فردی در مسیر کوچ فوت می‌کرد او را در حاشیه ایل راه دفن نمی‌کردند. هر تیره و طایفه چندین قبرستان برای تدفین عزیزانشان داشته‌اند و متوفایان را در نزدیکترین قبرستان دفن می‌کردند. این پدیده در تمام مسیر طولانی کوچ یعنی از گردنه بید سرخ تا کوه‌دشت را در بر می‌گرفت؛ برای مثال مال شهمرائ از تیره‌ی زئورام و طایفه خچی‌خولام در این مسیر ۴ قبرستان پچی کاو در سردسیر، باولین و بابابزرگ در مرکز و چراخان در گرمسیر داشته‌اند، یکی از اعضای این تیره که هم اکنون در ۲۵ کیلومتری شرق هرسین ساکن است می‌گوید:

«برادرم در منطقه گرمسیر، در مرز ایل اولاقوای دچار بیماری لاعلاجی شد و در سن ۲۰ سالگی درگذشت. این مکان فرسنگ‌ها از محل زندگی ما در گرمسیر فاصله داشت. اما پدرم به ناچار او را در قبرستان چراخان در دیالی کوه‌دشت دفن کرد. و یا اینکه پدر بزرگم قاسمعلی در داره‌سره فوت شد و در بابابزرگ دفن شد، به خاطر اینکه هوا بارانی بود نتوانستیم در آن موقع برایش مراسم ختم برگزار کنیم مراسم ختمش را دو ماه بعد در گرمسیر گرفتیم (آقای مرادی، ۷۰ ساله از طایفه زئورام).

قبرستان در تعلق مکانی و معنادهی به آن نقش مهمی دارد، اعضای ایل کاکاوند متوفایان خود را گرامی می‌دارند و اغلب به نام آن‌ها قسم می‌خورند، به همین خاطر قبرستان‌های آن‌ها در مسیر راه‌ها و یا بلندی‌ها قرار می‌گیرند تا همیشه از کنار آن‌ها عبور و فاتحه بخوانند و یا از دور نظاره‌گر آن‌ها باشند. آنان هنگام کوچ به گرمسیر در آخرین پنج‌شنبه مهرماه به سر مزار آن‌ها رفته تا وداع سالانه داشته باشند. زیرا زیارت قبور و دیدار با اسیران خاک انگیزه‌ی کوچ و رفتن به گرمسیر را فزونی می‌بخشید.

«همیشه در آخرین پنج‌شنبه توپیل‌تکن سرمزار عزیزانمان می‌رفتیم، دل‌کندن از آنان سخت بود، به گونه‌ای که در آخرین لحظات این وداع پدرم بر می‌گشت و با اندوه و حسرت قبر عزیزانش را بغل می‌کرد و زار زار اشک می‌ریخت» (آقای محمدی، از طایفه علی).

رویه‌م رفته متولد شدن هرکدام از فرزندان در محلی خاص ازدواج آنان در محلی خاص، و عزیزی دفن شده در قلمرو پراکنده‌ی کوچ سبب می‌شد که اعضای ایل کاکاوند به جای جای این قلمرو وابستگی پیدا کنند و آن را خانه‌ی خود تلقی کنند، خانه‌ای گسترده که مرزهای آن همان مرزهای قلمرو است.

نامگذاری: فرآیندی که طی آن افراد با انتخاب یک عنوان برای یک محل معنای خاصی را بدان نسبت می‌دهند. این فرآیند در زندگی کوچ‌روی برآمده از دل زندگی روزمره، زمینه‌مند و به‌دور از هرگونه نامگذاری انتزاعی است و باید قرابتی میان پدیده‌ی مورد نظر و عنوان انتخاب شده باشد. معمولاً این عناوین یا توصیف طبیعت‌اند یا برگرفته از حوادث و نقاط عطف تاریخی هستند، مثلاً کوه *چیاوزان* به معنای کوهی است که آب از درون آن بزاید. کوهی چرمی کوهی در جنوب کاکاوند است که به خاطر پوشیده بودن از برف طی ماه‌های زیادی از سال، به کوه چرمی (سفید) شهرت دارد؛ *پل قلا*^۱ در روستای زئورام است و به معنای دامنه قلعه است در بالای این کوه بقایای یک قلعه تاریخی قرار دارد؛ *گنزه‌رو* رودی در امتداد مسیر کوچ ایل است، گنزه همان درخت گز است که در جای‌جای این رودخانه می‌روید؛ *دالگیر*^۲ کوهی در جنوب کاکاوند که به خاطر مرتفع بودن *دالگیر* نام گرفته، به این معنا که این کوه چنان بلند است که عقاب بلند پرواز هم نمی‌تواند از آن عبور کند و در ارتفاع آن به دام خواهد افتاد.

نام‌هایی که برگرفته از حوادث اجتماعی-فرهنگی‌اند، از احترام بالایی برخوردارند برای مثال شهمراد نام یکی از سرداران ایل است که همواره اهالی ایل بدان افتخار می‌کنند و سینه و به سینه داستان‌ها و رشادت‌های او را برای فرزندان خود تعریف می‌کنند. *شهمرای گُشیا* محل مرگ این سردار شجاع ایل کاکاوند است که در حدفاصل روستای زئورام و دئی اسپئی قرار دارد؛ شهمراد در اواخر دوره‌ی قاجار درون ایلی کشته شده و رشادت‌های او نیز بازگو و بازتولید می‌شوند و همچنین روایات زیادی در مورد مرگ تراژیک وی وجود دارد. *روسل گُشیا*: در انتهای روستا آخه‌میر (آقامیر) دره‌ای وجود دارد که به معنای محل کشته شدن روس‌ها است. در سال ۱۹۱۶م. زمانی که سپاه روسیه از سمت همدان عازم کرمانشاه بود حدود ۱۰۰ سرباز آن‌ها از جنوب شهرستان صحنه در استان کرمانشاه وارد کاکاوند شدند و پس از عبور از روستای

1 Pal Ghela

2 Dalgir

گروس در دره‌ای در روستای آخه‌میر^۱ به دام نیروهای بومی افتادند و کشته شدند از آن پس نام «روسل گُشیا» را بر این دره نهاده‌اند.

نامگذاری سبب هویت بخشی به سرتاسر حوزه کوچ و تاریخمندی آن می‌شود همچنین باعث می‌شود که خاطرات آبا و اجدادی در گستره‌ی کوچ پراکنده، بازگو و بازتولید شوند. این نامگذاری‌ها بر اساس وقایعی است که اعضای ایل، طایفه و یا تیره آن را در زندگی خود حس کرده‌اند نه براساس مفاهیم انتزاعی.

معنادهی به مکان سبب آشنایی با قلمرو و خوانایی آن می‌شد. آن‌ها در تمام محاورات روزمره این نام‌ها را تکرار و معانی آن را بازگو می‌کردند؛ گویی مسیر کوچ خانه‌ی آن‌ها بود و آشنایی با تمام این قلمرو و خاطره داشتن از جای جای آن قلمرو را به خانه‌ای گسترده تبدیل کرده بود؛ خانه‌ای از بیدسرخ در کوه صحنه تا دشت کوه‌دشت و هلیلان.

خانه‌ای سیال و نفوذپذیر درون قلمرویی گسترده

ایل کاکاوند، هفته آخر مهر و یا هفته اول آبان ایل کران^۲ (کوچ) خود را از ارتفاعات و دامنه‌های نُخین، چیاوزان، کُر هالو و بلندی‌های گُشور با ارتفاع بیش از ۱۸۰۰ متر به سمت دشت کوه‌دشت و هلیلان با ارتفاع ۱۲۰۰ متر شروع می‌کنند.

مردم کاکاوند روزهای شنبه، دوشنبه و چهارشنبه را نحس می‌دانند و به سعد بودن روزهای یک‌شنبه، سه‌شنبه، پنج‌شنبه و جمعه اعتقاد دارند. آن‌ها تلاش کرده‌اند که به فراخور زمان طبیعی و اعتقادات خود مناسب‌ترین آب و هوا را برای کوچ و چرای دام در نظر داشته باشد. زمان کوچ با در نظر گرفتن وضعیت آب و هوایی و همچنین حوادث انسانی از قبیل مرگ عزیزان در یکی از این روزهاست. قبل از حرکت فال چل‌سرو می‌گیرند که آیا زمان مناسبی برای ایل کران هست یا نه؟ اگر بیت چهلم فال چل‌سرو دارای مفهومی نیک باشد، سپیده‌دم اولین روز سعد به سمت مقصد خود حرکت می‌کنند.

کشیشی نکیش یسه م هاتم

Kashishi nakish iasa m hatm

بوشنه دوسکی دم چوی ناواتم

Booshna doosak dam choi nawatm

1 Akha Mir

2 Eil Karan

به دوست شیرین گفتارم بگویند که حسرت دوری نکشد که من دارم می‌آیم.

.....
گـنـم گـرمـسـتر هر تلئی جائی بوشـنه دوسـگم شو نوئی بائی

Aw a maskna sazgarat boo Va har ja machine khoda yaret boo

به دوستم بگویند خوشه‌های گندم در مزارع پراکنده شده‌اند، همین امشب به گرمسیر بیاید.

.....
اگر مفهوم بیت چهلم نیک نباشد سفر به روز سعد بعدی موکول خواهد شد.

ریـکـئی هر سـین هرئی چلپاوه ارا براکم تازه رکـاوه

Ara brakam taa reekawa Reake Harsin hare chelpaa

راه شهر هر سین پر از گل و لای است و برای برادرم تازه سوارم، پرخطر است.

خانواده‌های خویشاوند، در انجام تمام امور کوچ باهم همکاری و مشارکت کنند. عزیز کیاوند (۱۳۷۴) در کتاب «برزخ گذار» این افراد را که با هم کوچ می‌کنند هم‌کوچ می‌نامد. هم‌کوچان مجبورند که در طول مسیر در مکان‌هایی که مراتع و چشمه‌های مناسب دارند اتراق کنند و از یک روز تا ده روز در آنجا بمانند، این جایگاه‌ها و منزلگاه‌های کوچروان مینگه^۱ نام دارد. سرپناه کوچروان در مینگه لزوماً سیاه‌چادر نیست؛ از آنجایی که برخی از مینگه‌ها آب و مرتع مناسبی ندارند کوچروان بیشتر از یک روز در آنجا نمی‌مانند، در این شرایط با توجه به اینکه برپا کردن سیاه‌چادر کار سختی است آنان از سرچیت^۲ استفاده می‌کنند یعنی تنها دیواره‌ی سیاه‌چادر که چیت نام دارد را برپا کنند تا بتوانند سپیده‌دم روز بعد به راحتی بار خود را برای ادامه‌ی مسیر کوچ ببندند.

مهمترین عنصر در تعیین مسیر کوچ و یا حتی اتراق چند روزه، ناهمواری‌ها، کیفیت چراگاه‌ها و از همه مهم‌تر چشمه‌ها هستند. محل قرارگیری چشمه‌های منطقه به گونه‌ای است که ایل‌راه (مسیر کوچ) کاکاوند نه به شکل مستقیم بلکه پیچ در پیچ و در عمق دره‌ها و ارتفاع کوه‌ها باشد. تیره‌های کاکاوند زمان کوچ خود را بر اساس موقعیت چشمه‌ها و حرکت سایر تیره‌ها تنظیم می‌کنند، تمام سعی کوچروان بر این است که شب را در کنار یک چشمه اتراق کنند و در طول مسیر فاصله زمانی و مکانی مشخصی با سایر تیره‌ها داشته باشند تا همه بتوانند

1 Minga

2 Sarchit

از مراتع مسیر کوچ استفاده کنند و در نقاطی از ایل‌راه که، راه به شدت باریک (مثل تنگ تیر در کوه‌دشت) و حرکت گله‌ها بسیار کند است، گله‌ها درهم ادغام نشوند. بنابراین در ابتدای مسیر برنامه‌ریزی می‌کردند که شب را به کجا برسند و در کنار کدام چشمه مینگه برپا کنند و همین‌طور برای رسیدن به مینگه‌های بعدی برنامه‌ریزی می‌کردند.

از اینجا (روستای زئورام واقع در ۲۵ کیلومتری غرب هرسین) کوچ می‌کردیم و پس از طی کردن روستای هوزیاره و دره‌یادگار به اولین مینگه خود در روستای هفتاوران^۱ می‌رسیدیم، سپس با عبور از تنگ پری به گردنه سرکشتی که دومین مینگه ما بود می‌رفتیم. با حرکت در امتداد کوه‌های سرکشتی به سومین مینگه خود در پشته آردزئی چاله چاله^۲ می‌رسیدیم. از آنجا در مسیر هفتا و حرکت می‌کردیم، اگر در محدوده لخر و دره^۳ گیاه خوبی وجود می‌داشت در آنجا یک یا دو روز مینگه می‌زدیم و اگر وجود نمی‌داشت به مینگه بعدی خود یعنی کویناو نله^۴ در کوه دالگیر می‌رفتیم، سپس در دارسره^۵ مینگه داشتیم. بعد از اینکه مرتع ما در آنجا تمام می‌شد از کونخال^۶ عبور می‌کردیم و در باسالار^۷ مینگه داشتیم. بعد از باسالار با طی مسیر تنگ تیر به زمگه خود در ورزرد کوه‌دشت می‌رسیدیم و در آنجا ساکن می‌شدیم (زن ۱۰ ساله از طایفه خچی خولام).

بالاخره کوچروان پس از طی این مسیر طولانی بعد از حدود ۲ ماه در حدفاصل دهه سوم آذر تا انتهای دهه اول دی‌ماه به زمگه^۸، مکان گرمسیری و ابا اجدادی‌شان که آب و مراتع مناسب دارد می‌رسند. حدود و ثغور زمگه و مراتع صاحب آن با سنگ مشخص شده است و هر زمگه‌ای دارای مالک مشخصی است. معمولاً بسیاری از خانواده‌ها به طور همزمان از مسیرهای مختلف به زمگه می‌رسیدند و هرکدام در مکان خاص خود اتراق می‌کردند.

در زمگه گرمسیر چند خانوار درگره چیا،^۹ چند خانوار در وره‌زرد، چند خانوار در ور پل،^۱ چند خانوار در سی‌گر^۲ و چند خانوار نیز در تئی‌کره^۳ سیاه‌چادر زده بودن و مرتع داشتند (پیرمرد ۱۰ ساله از طایفه علی که تجربه زندگی کوچروی دارد).

1 Haftawran
2 Peshta Ardare Chala Chala
3 Lakharoo Dera
4 Kwinaw Nela
5 Dara Sera
6 Kewkhal
7 Basalar
8 Zmga
9 Garra Chia

مینگه حدود و ثغور مشخصی ندارد و هرگز چند خانه به طور همزمان در یک مینگه حضور ندارند. هیچ علائم طبیعی برای تعیین مرزهای مینگه وجود ندارد و صرفاً محل آن به طور تقریبی مشخص است. زمگه دارای مراتع وسیع تر و باکیفیت تری است که عمدتاً در دشت‌ها قرار دارد در حالی که مینگه به خاطر کیفیت کمتر پیوسته تغییر می‌یابد و از محلی به محل دیگر نقل مکان می‌کند. برای روشن شدن وضعیت خانه (زمگه و مینگه) نموداری شماتیک مسیر کوچ طایفه زئورام به صورت زیر است.



شکل شماره ۳: نموداری شماتیک از مسیر کوچ طایفه زئورام

منبع: نگارنده، بهار ۱۳۹۸

به مجموع سیاه‌چادرهایی که در یک فضای مشخص در نزدیکی هم قرار گرفته‌اند گُرنگ^۴ می‌گویند. در زمگه برای امنیت بیشتر دام‌ها در شب، سیاه‌چادرها در دو ردیف پشت سر هم برپا می‌شوند و فضایی خالی برای پچی^۵ (استراحت‌گاه دام‌ها) بین‌شان بوجود می‌آید تا دام‌ها در محاصره سیاه‌چادرها حفاظت شوند.



تصویر شماره ۲: نمایی از یک زمگه در هلیلان

منبع: دمانت مورتسن^۶، ۱۳۷۷: ۱۲۰

1 Var Pal
2 Sie Gorr
3 Ti Lara
4 Koreng
5 Pachy
6 Inge Demant Mortensen

معمولاً هرگرنگ را به اسم ریش سفید خانواده که معمولاً دام‌های بیشتری داشت و اهل فضل و بخشش بود، می‌شناختند.

«وقتی در گرمسیر (گرمسیر) بودیم، چند خانواده باهم یک گرنگ را درست کرده بودیم، خدا بیامرز پدر بزرگم را دام و رمه زیادی داشت و اهل داد و دهش بود، همه گرنگ ما را به اسم خدامراد می‌شناختند، عابران که از آنجا گذر می‌کردند، گاهاً فریاد می‌زدند، این گرنگ کیست؟ و ما هم می‌گفتیم: گرنگ خدامراد» (پیرزن، ۹۰ ساله از تیره طایفه ولتن)

پس از دو فصل (پاییز و زمستان) اقامت در گرمسیر به خاطر کمبود چراگاه و گرم شدن هوا در اوایل فروردین ماه کوچروان کاکاوند سیاه‌چادرهایشان را جمع‌آوری می‌کنند و در همان مسیری که آمده‌اند به سمت سردسیر بر می‌گردند تا دو فصل بهار و تابستان را در سردسیر ساکن شوند؛ یکی از اهالی روستای تلیاو از طایفه تارزین که ۸۰ سال دارد در این مورد چنین می‌گوید:

«خاکه لئه و عید در زمگه بودیم و در این زمان می‌گفتند که زمگه کثیف و مرتع تمام شده است بنابراین ابتدای ماه پنجه (فروردین) از زمگه خارج می‌شدیم و به سمت سردسیر بر می‌گشتیم. به زمان برگشت تمام مسیر مراتع مرغوب بود گاهی در مسیر برگشت گیاه چنان بلند بود که دام‌ها در گیاه گم می‌شدند».

در سردسیر سیاه‌چادر عشایر به صورت ثابت در یک جا نیست و آن‌ها جایگاه سیاه‌چادرهایشان را در یک محدوده مشخص هر چند روز یکبار تغییر می‌دهند. زیرا به خاطر تمام شدن مرتع و همچنین به خاطر اینکه هوا رو به گرمی می‌رود، اگر سیاه‌چادرها در یک مکان ثابت باشند فضولات دام‌هایشان موجب بروز میکروب و جمع شدن حشرات می‌شود. «کوچندگان در مدت اقامت در سردسیر و گرمسیر، در چند نوبت محل سیاه‌چادرها یا مال را تغییر می‌دهند. این کار به سبب تمام شدن آب، به انتها رسیدن علوفه طبیعی و نزدیک تر شدن به آب و علوفه جدید است» (صفی‌نژاد، ۱۳۶۸: ۳۶۹). درحالی که عشایر کاکاوند محل سیاه‌چادرهایشان در گرمسیر اصلاً تغییر نمی‌دهند اما محل آن در سردسیر و طول مسیر به طور پیوسته جایجا می‌شود و به خاطر این جابجایی مداوم طوایف در میان کوه‌ها و دشت‌ها در این مقطع زمانی است نیاز آنان را به سرپناهی متناسب با این شرایط دوچندان کرده است، سرپناهی که بتوان در مدت زمان بسیار اندکی آن را برپا و یا جمع کرد و آماده سفر شد.

نتیجه گیری

ایل کاکاوند در میان سه استان لرستان، کرمانشاه و همدان احاطه شده است. مردم این ایل تا دهه ۴۰ هجری شمسی در قلمرویی گسترده و در میان کوه‌ها و دشت‌ها از سردسیر به گرمسیر و بالعکس در حال کوچ بودند. اما به مرور تعدادی از آنها در روستاها و شهرها یکجانشین شدند. اینان به خاطر مسیر طولانی و نیاز به استراحت در جای‌جای مسیر خود در مکان‌هایی به نام مینگه اتراق می‌کنند و این باعث می‌شود که حدود نیمی از سال (۵ ماه) را در مسیر کوچ باشند. مسیری که در سرتاسر آن خانهای خود یعنی سیاه‌چادر را به همراه دارند و هر جا که نیاز باشد آن را برپا می‌کنند. کوچروان با تمام کوه‌ها، دشت‌ها، دره‌ها و چشمه‌های این مسیر آشنایی دارند و بر آن‌ها نام‌هایی می‌نهند که تداعی‌کننده خاطرات خودشان و اجدادشان است، این نامگذاری‌ها باعث می‌شود که افراد خود را در این مکان‌ها بیابند؛ این قلمرو جایی است که گذشته معنا دارد و افراد نسبت به آن بی‌تفاوت نیستند و سعی دارند خاطرات خود و گذشتگان را نگه دارند، پرورش دهند و به نسل‌های بعدی انتقال دهند. در نتیجه سرتاسر این قلمرو برای اینان به مثابه خانه‌ای بزرگ است که به آن احساس تعلق کنند، مشخصه این خانه گستردگی و نفوذپذیری آن است.

سیالیت عنصر اساسی در زندگی کوچروان است؛ آنان دائماً میان کوه‌ها و دشت‌ها در حرکت‌اند، به این خاطر بار و بنه‌ی زیادی همراه خود ندارند و معمولاً آنچه که در سفرهایشان با خودشان دارند دام‌هایشان، سیاه‌چادرشان و آذوقه لازم و کافی برای گذران معیشت است. این موضوع باعث می‌شود که انباشت کم اهمیت و جامعه خودکفا باشد. جامعه‌ی خودکفا کمتر با جهان بیرون رابطه دارد هر آنچه هست درون است، برای طوایف کاکاوند، برون می‌تواند شهر هرسین باشد، طایفه‌ای دیگر از ایل کاکاوند و یا ایلی دیگر مثل جالَن (جلالوند)؛ ائوتتَن و یا اولاقوای باشد. این ایلات نیز سبک زندگی و فرهنگی مشابه کاکاوند دارند که حتی می‌توان آن‌ها را بخشی از درون تصور کرد، رابطه با این دیگری‌ها^۱ که به نوعی، خودی هستند یک رابطه مستمر و دائمی نیست، بلکه اصولاً به خاطر تحرک در هنگام کوچ اتفاق می‌افتد و هرسین نیز تنها شهریست که به آن دسترسی دارند. بنابراین مردم کاکاوند با دنیای بیرونی که با آن رابطه دیالکتیک داشته باشند بیگانه هستند و این دنیای برون آغشته به خیال است.

۱ یکی از ایلات لک زبان که در جنوب شهرستان کرمانشاه ساکن‌اند.

کوچروی مهمترین بعد از نظام سازمان یافته زندگی کوچروان است به ابن خاطر آنان در مداری چرخه‌ای و پیوسته و در قلمرو مشخصی جایجا می‌شوند. ویژگی اساسی دیگر سیاه‌چادر نفوذپذیری آن است؛ سیاه‌چادر دیوار ثابتی که بتواند فضای داخل چادر با فضای خارج از آن را از هم جدا کند ندارد و گویی خود بخشی از طبیعت است، این باعث می‌شود که سیاه‌چادر در مقابل صداها، بوها و نگاه‌های غریب، نفوذپذیر شود. این نفوذپذیری، مفهوم فضای خصوصی را تا حدودی از آن سلب می‌کند زیرا افراد نمی‌توانند فضای سیاه‌چادر را کاملاً در اختیار خود درآورند، به این معنا که سیاه‌چادر یک فضای خصوصی نفوذپذیر است و کاملاً در اختیار مالک آن نیست به نحوی که می‌توان آن را «خانه‌ای سیال و نفوذپذیر» نامید. پوشش، رفتار و گفتار افراد در درون و برون سیاه‌چادر تفاوت چندانی باهم ندارند؛ این نفوذپذیری و عدم تفاوت باعث می‌شود که درون و برون تفاوت آنچنانی باهم نداشته باشند و در واقع این دو درهم تنیده شوند.

منابع

- استارک، فریا (۱۳۶۴)، سفری به دیار الموت، لرستان و ایلام، ترجمه: علی محمد ساکی، تهران، انتشارات علمی.
- امیراحمدیان، بهرام (۱۳۷۸). «مسکن در ایل بختیاری»، فصلنامه عشایری ذخایر انقلاب، قسمت دوم.
- اوژه، مارک (۱۳۸۷). نامکان‌ها: درآمدی بر انسان‌شناسی سوپر مدرنیته، ترجمه: منوچهر فرهومند، تهران: شرکت پردازش و برنامه‌ریزی شهری.
- ایزدپناه، حمید (۱۳۹۱). فرهنگ لکی، تهران: اساطیر.
- باشلار، گاستن (۱۳۷۷). شعله شمع، ترجمه: جلال ستاری، تهران: توس.
- باشلار، گاستن (۱۳۹۲). بوطبقای فضا، ترجمه: مریم احمدی و محمد شیربچه، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- برگر، پیتر؛ کلنر، هانسفرید و برگر، بریجت (۱۳۹۴)، ذهن بی‌خانمان (آگاهی و نوسازی)، ترجمه: محمد ساوجی، تهران: نشر نی.
- برمن، مارشال (۱۳۷۹). تجربه مدرنیته، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: طرح نو.
- دمانت مورتسنسن، اینگه (۱۳۷۷). کوچ نشینان لرستان، ترجمه: محمد حسین آریا، تهران: پژوهنده.

- دورشمیت، یورگ (۱۳۹۶). زندگی روزمره در شهرهای جهانی، ترجمه: علیرضا مرادی و سیاوش قلی‌پور، تهران: تیسرا.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۳). صور بنیادین حیات دینی، ترجمه: باقر پرهام، تهران: مرکز.
- روحی، ترانه (۱۳۹۵). «معماری عشایر کوچ‌نشین»، مجله فرهنگ مردم ایران، شماره ۴۵ و ۴۶، صص ۳۴-۹.
- سهام‌پور، هوشنگ (۱۳۷۷). تاریخچه ایلات و عشایر خمسه فارس، تهران: انتشارات کوشا.
- شولتز، کریستین (۱۳۸۷). مفهوم سکونت: به سوی معماری تمثیلی، ترجمه: محمودامیر یاراحمدی، تهران: آگه.
- شولتز، کریستین (۱۳۸۸). روح مکان: به سوی پدیدارشناسی معماری، ترجمه: محمدرضا شیرازی، تهران: رخداد نو.
- شولتز، کریستین (۱۳۹۱). معماری: حضور، زبان و مکان، ترجمه: علیرضا سیداحمدیان، تهران: نیلوفر.
- صفی‌نژاد، جواد (۱۳۶۸). عشایر مرکزی ایران، تهران: امیر کبیر.
- کیانی کولیوند، کریم (۱۳۹۰). فرهنگ کیان (فرهنگ و واژه‌نامه لکی)، خرم‌آباد، سیفا.
- کیاوند، عزیز (۱۳۷۴). در برزخ گذار: بررسی طایفه‌ی بامدی از ایل بختیاری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مارچسیون، جولیان ام (۱۳۹۲). مردم‌نگاری: طراحی، هدایت و ارائه‌ی تحقیق، ترجمه: سیدقاسم حسنی، تهران: نشر جامعه‌شناسان.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۷). «بنا کردن، سکنی گزیدن، اندیشیدن» در فلسفه تکنولوژی، ترجمه: شاپور اعتماد، تهران: مرکز.

- Abdi, K., (2003). The early development of pastoralism in the Central Zagros Mountains. *Journal of World Prehistory*, 17 (4), 395-448.
- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities*. London, Verso.
- Auge, Mark (1969), *Le Rivage Alladian*, Paris: ORSTOM
- Bogden, R and Taylor, S (1977). *Introduction to Qualitative Research Method*, New York: Wiley.
- Brewer, J (2005). *Ethnography*, Open Univwesity Press.
- Fetterman, D (2010). *Ethnography*, London: Sage.
- Hammersly, M. and Atkinson, P. (2007). *Ethnography: Principle in Practice*, London: Tavistok.
- Hobsbawm, E. J and T.Ranger (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: University Press.