





دانشگاه پیام نور
مرکز رشت

پایان نامه کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی
گرایش: زبان و ادبیات فارسی

عنوان:

عرف، عادت و سنت در دو اثر یوسف علیخانی
(اژدهاکشان، قدم بخیر مادر بزرگ من بود)

استاد راهنما:

دکتر یوسف اسماعیل زاده

استاد مشاور:

دکتر سهیلا فرهنگی

نگارنده:

فرحناز رضایی مهر

مهر ۱۴۰۰

تاریخ ۱۴۰۳/۷/۳
شماره ۵۱۰۷۱۱۷۹
پیوست

بسمه تعالی



دانشگاه پیام نور مرکز رشت



جمهوری اسلامی ایران
وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

صور تجلیسه دفاع از پایان نامه کارشناسی ارشد

خانم فرحناز رضائی مهر

دانشجوی رشته زبان و ادبیات فارسی

به شماره دانشجویی ۹۸۰۲۲۱۳۹۱ شماره فعالیت ۷۲۸۰۷

تحت عنوان:

عرف، عادت و سنت در دو اثر یوسف علیخانی (از دهاکشان، قدم بخیر مادر بزرگ من بود)

جلسه دفاع نامبرده با حضور هیات داوران در مورخ ۱۴۰۳/۷/۳ ساعت ۸ در سالن دفاع مرکز رشت برگزار و

پس از ارزیابی پایان نامه مذکور به شرح زیر ارزیابی گردید.

نمره دفاع	نمره دستاورد پژوهشی*	نمره نهایی
۱۵۱-	—	۱۵۱-
۶۲ (۶۲)	—	وزیر
	درجه ارزشیابی	قابل

هیات داوران	نام و نام خانوادگی	مرتبه دانشگاهی	محل خدمت	امضا
استاد راهنما	دکتر یوسف اسماعیل زاده	استادیار	دانشگاه پیام نور	
استاد مشاور	دکتر سهیلا فرهنگی	دانشیار	دانشگاه پیام نور	
استاد داور	دکتر علی فیروزجانی	استادیار	دانشگاه پیام نور	
نماینده تحصیلات تکمیلی	نسترن مهدی زاده		دانشگاه پیام نور	

نمره نامبرده بر اساس بحثنامهها و دستورالعملهای مربوط به دستاوردهای پژوهشی* مستخرج محاسبه و در تاریخ نهایی شده است.

نام و امضای کارشناس پژوهشی مرکز / واحد مهر و امضای رئیس مرکز / واحد

* نمره دستاورد پژوهشی برابر دستورالعمل مربوط در مهلت مقرر پس از دفاع تعیین شده و توسط کارشناس پژوهشی محاسبه و نمره نهایی اعلام می گردد.

امهر و امضای رئیس مرکز / واحد حداقل در یک نسخه جهت امور فارغ التحصیلی و بازگزاری در گزارش ۱۷۰۰ ساعت گستان الزامی است.

* دانشجو می تواند حداکثر ۱۲ ماه پس از تاریخ دفاع با ارائه مستندات نسبت به اخذ نمره دستاوردهای پژوهشی اقدام نماید.

رشت: انتهای بلوار امام خمینی (ره) کوچه دانشگاه پیام نور، صندوق پستی ۱۹۵۷-۴۱۹۲۸

تلفن: ۶۶۶۹۱۱۵۵ شماره: ۶۶۶۴۲۲۷ Pn rasht @ yahoo.com

تاییدیه صحت و اصالت نتایج

باسمه تعالی

اینجانب فریادریضا فیاضی شماره دانشجویی ۹۸۰۲۲۱۳۹ دانشجوی رشته ادبیات فارسی مقطع تحصیلی کارشناسی ارشد تایید می نمایم که کلیه نتایج این پایان نامه / رساله حاصل کار اینجانب و بدون هرگونه دخل و تصرف است و موارد نسخه برداری شده از آثار دیگران را با ذکر کامل مشخصات منبع ذکر کرده ام . در صورت اثبات خلاف مندرجات فوق ، به تشخیص دانشگاه مطابق با ضوابط و مقررات حاکم (قانون حمایت از حقوق مولفان و قانون ترجمه و تکثیر کتب و نشریات و آثار صوتی ، ضوابط و مقررات آموزشی ، پژوهشی ، انضباطی ...) با اینجانب رفتار خواهد شد و حق هرگونه اعتراض در خصوص احقاق حقوق مکتسب و تشخیص و تعیین تخلف و مجازات را از خویش سلب می نمایم . در ضمن مسئولیت هرگونه پاسخگویی به اشخاص اعم از حقیقی و حقوقی و مراجع ذی صلاح (اعم از اداری و قضایی) به عهده اینجانب خواهد بود و دانشگاه هیچ گونه مسئولیتی در این خصوص نخواهد داشت .

نام و نام خانوادگی: فریادریضا فیاضی

امضا و تاریخ: ع ۱۴۰۱/۷/۱۴

مجوز بهره برداری از پایان نامه / رساله

بهره برداری از این پایان نامه / رساله در چهارچوب مقررات کتابخانه و با توجه به محدودیتی که توسط استاد راهنما به شرح زیر تعیین می شود ، بلامانع است :

- ☐ بهره برداری از این پایان نامه / رساله برای همگان بلامانع است .
- ☒ بهره برداری از این پایان نامه / رساله با اخذ مجوز از استاد راهنما ، بلامانع است .
- ☐ بهره برداری از این پایان نامه / رساله تا تاریخ ممنوع است .

نام استاد یا اساتید راهنما: دکتر حسن کرمانیان

تاریخ:

امضا:

سپاسگزاری

خداوند منان را شاکرم که مرا در انجام این امریاری کرد و همواره مرا از لطف بی پایان خود بهره‌مند ساخت؛

شایسته است از استادان گرامی، دکتر یوسف اسماعیل زاده و دکتر سهیلا فرهنگی که در طول نگارش پایان‌نامه همواره مرا از دانش و فضل خود سیراب کردند، کمال تشکر را داشته باشم.

تقدیم به

خانواده عزیزم که مرا در این مسیر یاری کردند.

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
چکیده.....	۱
فصل اول: کلیات پژوهش	
۱-۱ مقدمه.....	۳
۲-۱ بیان مسأله.....	۴
۳-۱ سؤالات تحقیق.....	۶
۴-۱ فرضیه‌های تحقیق.....	۶
۵-۱ روش تحقیق.....	۶
۶-۱ اهداف تحقیق.....	۶
۷-۱ اهمیت و ضرورت تحقیق.....	۶
۸-۱ حدود و قلمرو تحقیق.....	۷
۹-۱ پیشینه تحقیق.....	۷
فصل دوم: مبانی پژوهش	
۱-۲ مقدمه.....	۱۳
۲-۲ فرهنگ.....	۱۳
۱-۲-۲ واژه شناسی فرهنگ.....	۱۳
۲-۲-۲ سیر تکامل مفهوم فرهنگ.....	۱۵
۳-۲-۲ تعاریف مختلف فرهنگ.....	۱۶
۴-۲-۲ ویژگی‌های فرهنگ.....	۱۸
۳-۲ فرهنگ عامه.....	۱۹
۴-۲ نظریه‌های فرهنگ عامه.....	۲۰
۵-۲ گستره فرهنگ عامه.....	۲۲
۶-۲ ویژگی‌ها و کارکردهای فولکلور.....	۲۳
۷-۲ سابقه پژوهش درباره فرهنگ عامه.....	۲۵
۸-۲ ارتباط فولکلور با مردم شناسی.....	۲۹
۹-۲ اهمیت بررسی فرهنگ عامه (توده شناسی).....	۲۹
۱۰-۲ عوامل مؤثر بر فرهنگ عامه.....	۳۱
۱۱-۲ تعریف عرف، عادت و سنت و آداب و رسوم.....	۳۲
۱-۱۱-۲ آداب و رسوم.....	۳۲
۲-۱۱-۲ سنت.....	۳۴
۳-۱۱-۲ عرف و عادت.....	۳۵
۴-۱۱-۲ تفاوت عرف، عادت و سنت.....	۳۶
۱۲-۲ خرافات.....	۳۶

۳۷	۱-۱۲-۲ انواع خرافات
۳۸	۲-۱۲-۲ پیدایش و تاریخچه خرافات
۳۸	۳-۱۲-۲ علل گرایش انسان به باورهای خرافی
۳۸	۱-۳-۱۲-۲ تقلید کورکورانه
۳۹	۲-۳-۱۲-۲ جهل و نادانی
۳۹	۳-۳-۱۲-۲ نیاز
۳۹	۴-۳-۱۲-۲ ترس و اضطراب
۳۹	۵-۳-۱۲-۲ عدم توانایی کنترل محیط
۴۰	۶-۳-۱۲-۲ خردگریزی
۴۰	۷-۳-۱۲-۲ دین
۴۰	۸-۳-۱۲-۲ تخیل گرایی

فصل سوم: زندگی نامه و آثار یوسف علیخانی و معرفی دو اثر منتخب

۴۳	۱-۳ مقدمه
۴۳	۲-۳ زندگی نامه و آثار یوسف علیخانی
۴۴	۱-۲-۳ سبک
۴۶	۳-۳ معرفی دو کتاب «اژدها کشان» و «قدم بخیر مادر بزرگ من بود»

فصل چهارم: بررسی عرف و عادت و سنت در دو اثر منتخب

۴۹	۱-۴ مقدمه
۴۹	۲-۴ آداب و رسوم عامیانه
۴۹	۱-۲-۴ ازدواج
۴۹	۱-۱-۲-۴ ازدواج اتفاقی و بدون مراسم
۵۰	۲-۱-۲-۴ ازدواج‌های قبیله ای
۵۰	۲-۲-۴ زیارت
۵۰	۱-۲-۲-۴ آمدن زوار برای زیارت
۵۱	۲-۲-۲-۴ قربانی برای نذری
۵۲	۳-۲-۴ مهمانی‌ها و جشن ها
۵۲	۱-۳-۲-۴ شب نشینی‌ها
۵۲	۲-۳-۲-۴ جشن شب یلدا
۵۳	۳-۳-۲-۴ سیزده به در
۵۴	۴-۲-۴ مرگ و عزاداری
۵۴	۱-۴-۲-۴ مویه کردن
۵۶	۵-۲-۴ مراسم سوگواری امام حسین (ع)
۵۶	۱-۵-۲-۴ برگزاری مراسم در حسینیه
۵۶	۲-۵-۲-۴ استفاده از پارچه‌های رنگی برای عزاداری

- ۵۷ ۳-۵-۲-۴ سنت علم بری
- ۵۸ ۳-۴ اساطیر، افسانه‌ها و داستان‌های ملی و مذهبی
- ۵۸ ۱-۳-۴ افسانهٔ حضرت‌قلی و ازدها
- ۶۲ ۴-۴ اصلاحات عامیانه
- ۶۲ ۱-۴-۴ احوال پرسی و سلام
- ۶۲ ۱-۴-۴-۱ اوغور به خیر
- ۶۳ ۲-۴-۴ از وک وچه چه خبر
- ۶۳ ۳-۴-۴-۱ حال و احوال
- ۶۳ ۲-۴-۴ تعارف
- ۶۳ ۱-۲-۴-۴ جزاکم الله بالخير
- ۶۴ ۲-۴-۴-۲ سفره زیارت
- ۶۴ ۳-۴-۴ نفرین
- ۶۴ ۱-۳-۴-۴ بر شمر ذوالجوشن لعنت
- ۶۴ ۲-۳-۴-۴ سیاکیس مُرده
- ۶۵ ۳-۴-۴-۳ به حق پنج تن آل عبا خیر نبینی
- ۶۵ ۴-۳-۴-۴ الهی نان سواره و تو پیاده
- ۶۵ ۵-۳-۴-۴ تن لشت زیر گل برود
- ۶۶ ۶-۳-۴-۴ الهی به تیر غیب گرفتار شوی
- ۶۶ ۴-۴-۴ دعا
- ۶۶ ۱-۴-۴-۴ به حق پنج تن عاقبت به خیر شوند
- ۶۶ ۲-۴-۴-۴ الهی داغت رو نبینم، الهی پیشمرگت شوم
- ۶۷ ۳-۴-۴-۴ الهی تی قربان، الهی تی دور بگردم
- ۶۷ ۴-۴-۴-۴ الهی درد و بلات بخوره جان من، الهی چار ستون تنت ساق بمانه
- ۶۷ ۵-۴-۴ دشنام
- ۶۷ ۱-۵-۴-۴ کور و نادان
- ۶۸ ۲-۵-۴-۴ بی صاحب مانده
- ۶۸ ۶-۴ ضرب المثل‌ها و کنایات
- ۶۸ ۱-۶-۴ ضرب المثل‌ها
- ۶۸ ۱-۱-۶-۴ شومه روزی ره خدا به جای دیگه حواله هدایه
- ۶۹ ۲-۱-۶-۴ کسی پیدا بشود و بُزخرشان بکنند
- ۶۹ ۳-۱-۶-۴ نُقل و کیشمیش مگه پخشا کونن؟
- ۶۹ ۴-۱-۶-۴ ریش و قیچی تی دست دره
- ۶۹ ۵-۱-۶-۴ آدم از نکرده‌اش پشیمان است
- ۷۰ ۷-۱-۶-۴ ریزه مال، صاحب ره نسازه و درشت مال، صاحبش ره پول بیاوره

- ۷۰ ۸-۱-۶-۴ قدر زر زرگر شناسد، نه هر گوهری
- ۷۰ ۹-۱-۶-۴ این آدمیزاده کدام ساعت و ماه خدایا؟
- ۷۰ ۱۰-۱-۶-۴ دل تو شوهر بخواه، چرا من ره پیش بیندازی
- ۷۱ ۱۱-۱-۶-۴ چه خاکی بپاشیده ان اینجا
- ۷۱ ۱۲-۱-۶-۴ شکر نعمت، نعمت افزون کند
- ۷۱ ۱۳-۱-۶-۴ عقل در سر نباشه، جان در عذابه
- ۷۲ ۲-۶-۴ کنایات
- ۷۲ ۱-۲-۶-۴ بشی شهر و منه ره چال تهرانی حرف زنه
- ۷۲ ۲-۲-۶-۴ هم چین مرگی ناره بکشی که بگفتم میلک آتش بی تی یه
- ۷۲ ۳-۲-۶-۴ حیوان هم مثل شما
- ۷۳ ۴-۲-۶-۴ آدمی مٹ اون که چن زیوار باغ و املاک داره
- ۷۳ ۵-۲-۶-۴ چشم شیطان کور، دست نخورده. چه عجب!
- ۷۳ ۶-۲-۶-۴ حالا چی که خواب برار مرگ است
- ۷۳ ۷-۲-۶-۴ یه زن سرنده مٹ من مگه وقت داره پول کلاه بنی یه سرش؟
- ۷۴ ۸-۲-۶-۴ رنگی دستمال سر بکنه، قرقمیش بیایه، بیفته بغل مردانه جماعت
- ۷۴ ۹-۲-۶-۴ یه قطره آبرو که بریزه زمین، جمع کردن سخته
- ۷۴ ۱۰-۲-۶-۴ از زمین که بلن می شن
- ۷۴ ۱۱-۲-۶-۴ تمام تنم مور مور می شه
- ۷۵ ۱۲-۲-۶-۴ سال به دوازده ماه
- ۷۵ ۱۳-۲-۶-۴ سر سفره صغیر نیامدی. بفرما، یه شکم سیرکن داریم
- ۷۵ ۷-۴ مخدرات
- ۷۵ ۱-۷-۴ چپق کشیدن
- ۷۶ ۲-۷-۴ سیگار کشیدن
- ۷۶ ۸-۴ پوشاک، خوراک و زیور آلات
- ۷۶ ۱-۸-۴ کلاه پولکی
- ۷۷ ۲-۸-۴ روسری و چادرشب و پیراهن
- ۷۷ ۳-۸-۴ کلاه شاپو و کاپشن چرم
- ۷۷ ۴-۸-۴ کلاه نمدی و چوخاب
- ۷۸ ۹-۴ مشاغل
- ۷۸ ۱-۹-۴ دوره گردی و درست کردن پول کلاه
- ۷۹ ۲-۹-۴ فندق چینی، باربری و کارهای ساختمانی
- ۷۹ ۳-۹-۴ دوختن گیوه با رزین
- ۷۹ ۴-۹-۴ دوختن چادر شب
- ۸۰ ۱۰-۴ موسیقی و باورهای مرتبط با آن

- ۸۰-۱-۱۰ کرنا..... ۸۰
- ۸۱-۱۱ کودکان و مسائل مربوط به آنها..... ۸۱
- ۸۱-۱۱-۱ دوران نوزادی..... ۸۱
- ۸۱-۱۱-۲ کار کودکان..... ۸۱
- ۸۲-۱۲ باورهای عامیانه..... ۸۲
- ۸۲-۱۲-۱ باورهای دینی و مذهبی..... ۸۲
- ۸۲-۱۲-۱-۱ نذر کردن..... ۸۲
- ۸۲-۱۲-۲ سن تکلیف پسران..... ۸۲
- ۸۳-۱۲-۲ باورهای خرافی..... ۸۳
- ۸۳-۱۲-۲-۱ باورهای خرافی عامیانه..... ۸۳
- ۸۳-۱۲-۲-۱-۱ وجود طلسم و محافظ برای گنج‌ها..... ۸۳
- ۸۴-۱۲-۲-۲ تبدیل شدن دختر به پرنده..... ۸۴
- ۸۵-۱۲-۲-۳ چشم زدن..... ۸۵
- ۸۶-۱۲-۲-۴ برآورده شدن آرزوها توسط رنگین کمان..... ۸۶
- ۸۷-۱۲-۲-۲ باورهای خرافی دینی..... ۸۷
- ۸۷-۱۲-۲-۱ بستن بیمار به ضریح..... ۸۷
- ۸۸-۱۲-۲-۲ مقدس بودن درخت..... ۸۸
- ۸۹-۱۲-۲-۳ گناه و بلاای طبعی..... ۸۹
- ۹۰-۱۲-۲-۴ دعا برای پیدا کردن علت مرگ و میر..... ۹۰
- ۹۱-۱۲-۲-۵ به راه افتادن علم..... ۹۱
- ۹۲-۱۲-۲-۳ باورهای خرافی در مورد زایمان و نوزاد..... ۹۲
- ۹۲-۱۲-۲-۱ ترس مادر از دزدیده شدن نوزاد..... ۹۲
- ۹۳-۱۲-۲-۲ چله گرفتن و محبوس کردن زائو..... ۹۳
- ۹۳-۱۲-۲-۴ باورهای خرافی در مورد کودکان..... ۹۳
- ۹۴-۱۲-۲-۵ باورهای خرافی مربوط به موجودات غیبی..... ۹۴
- ۹۵-۱۲-۲-۱ جن‌های سمک..... ۹۵
- ۹۸-۱۲-۲-۵ بردن جنازه توسط گفتارپری..... ۹۸
- ۹۹-۱۲-۲-۳ حکایت یه‌لنگ..... ۹۹
- ۱۰۰-۱۲-۲-۴ جن دیدن رعنا..... ۱۰۰
- ۱۰۱-۱۲-۲-۵ فراخوانده شدن توسط جن‌ها..... ۱۰۱
- ۱۰۱-۱۲-۲-۶ یه لنگ و مه لنگ و کفتال پری..... ۱۰۱
- ۱۰۲-۱۲-۲-۷ دیو لنگه‌ای..... ۱۰۲
- ۱۰۴-۱۲-۲-۸ همزاد..... ۱۰۴
- ۱۰۵-۱۲-۲-۹ کله بز..... ۱۰۵

۱۰۶.....	۱۳-۴ بیماری و درمان
۱۰۶.....	۱-۱۳-۴ بیماری‌های روانی
۱۰۶.....	۱-۱-۱۳-۴ خل وضع شدن
۱۰۸.....	۲-۱-۱۳-۴ سفیانی
۱۰۸.....	۲-۱۳-۴ درمان‌های خرافی
۱۰۹.....	۱-۲-۱۳-۴ خوابیدن در کالبد خوک
۱۰۹.....	۲-۲-۱۳-۴ بستن به ضریح
۱۱۰.....	۳-۱۳-۴ درمان‌های سنتی
۱۱۰.....	۱-۳-۱۳-۴ پشتین گوله
۱۱۰.....	۴-۱۳-۴ بیماری حیوانات

فصل پنجم: نتیجه‌گیری و پیشنهادها

۱۱۳.....	۱-۵ نتیجه‌گیری
۱۱۴.....	۲-۵ پیشنهادها
۱۱۵.....	منابع
۱۳۱.....	Abstract

چکیده

فرهنگ عامه، شاخه‌ای از فرهنگ بشری است که به مجموعه آداب و رسوم، عقاید، عادت‌ها، افسانه‌ها، حکایات، باورهای عامیانه و ... می‌پردازد و به طور کلی، بر اقلیت‌هایی از مردم در هر فرهنگ ملی متمرکز می‌شود. مطالعه و شناخت عناصر فرهنگ عامه به منظور حفظ و نگهداری میراث ارزشمند جوامع ضروری است. در این پژوهش سعی شده است تا با بررسی عناصر فرهنگ عامه نظیر عرف و عادت و سنت و خرافات در دو اثر «اژدهاکشان» و «قدم بخیر مادر بزرگ من بود» از یوسف علیخانی شناخت بیشتری نسبت به فرهنگ عامیانه مردم منطقه الموت قزوین به دست آید. نتایج پژوهش نشان داده است که ریشه بسیاری از باورهای خرافی در رؤیاها و خیال‌پردازی‌ها و نمادهای اسطوره‌ای ناخودآگاه، احساس ناامنی، ترس و خشم و حسادت، اضطراب، مکانیسم فرافکنی، عدم وجود باورهای دینی درست، تقدیرگرایی، حس تسلط بر امور، تبعیت از جامعه، توجه به هشدارهای واقع‌بینانه ناخودآگاه، لحظات بحرانی نظیر مرگ، جاندارپنداری، میل به جاودانگی، پیدا کردن علت برای معلول‌ها، پدیده همزمانی و تصادف، موقعیت جغرافیایی منطقه، خیال‌پردازی‌های افراطی، افسردگی‌های شدید و عدم دسترسی به علم پزشکی است. یوسف علیخانی سعی نموده است تا با نشان دادن فرهنگ قشر روستایی و عامه، به ثبت باورهای آنان بپردازد که اغلب خرافی بوده‌اند. نکته مهم اینکه این باورهای خرافی در جریان تغییرات تاریخی از بین رفته و مردم دیگر مانند گذشته اعتقادی به آنها ندارند؛ از این‌رو، نویسنده تلاش کرده است تا نشان دهد که این باورها در فرهنگ ایرانی وجود داشته‌اند.

کلید واژه‌ها: عرف، عادت، سنت، اژدها کشان، قدم بخیر مادر بزرگ من بود، یوسف علیخانی

فصل اول

کلیات تحقیق

۱-۱ مقدمه

فرهنگ در تعریف کلی آن، هر آن چیزی است که به واسطه اعمال انسانی بر روی زمین پدید آمده است. فرهنگ دربردارنده همه امور اعم از روحی و ذهنی و مادی و عینی است که انسان‌ها به شکل گوناگون، چه از طریق دخل و تصرف در چیزهایی که از قبل وجود داشته و چه با آفرینش کاملاً بدیع و تازه، پدید آورده‌اند. در واقع فرهنگ را می‌توان زیست جهان انسان نامید (طارمی راد، ۱۳۹۳: ۱۱). اگرچه تاریخ دقیقی برای پیدایش فرهنگ عامه و مراسم و آداب و رسوم ملی و اجتماعی نمی‌توان در نظر گرفت اما به نظر می‌رسد پیشینه فرهنگ عامه با تاریخ اجتماعی زندگی انسان بر روی کره زمین مطابقت دارد. زیرا انسان از آغاز حیات اجتماعی خود، با ناملايمات و فراز و نشیب‌های زیادی مواجه شده است و احساسات و عواطف خود را در قالب شیوه زندگی‌اش آشکار کرده است. فرهنگ عامه، شاخه‌ای از فرهنگ بشری است که به مجموعه آداب و رسوم، عقاید، عادت‌ها، افسانه‌ها، حکایات، اشعار عامیانه و از این قبیل توجه دارد و به طور کلی، بر اقلیت‌هایی از مردم در هر فرهنگ ملی متمرکز می‌شود. رفتارها و تجربیاتی که در فرهنگ عامه مورد مطالعه قرار می‌گیرند، لازم است که تحت تأثیر هیچ گونه قابلیت از لحاظ اجتماعی، تحصیلات، ثروت یا شبکه‌های اجتماعی قرار نگرفته باشند.

فرهنگ عامه، در طی سالیان طولانی در یک منطقه و میان قشری از مردم شکل می‌گیرد. منابع فرهنگ عامه شامل گستره وسیعی از ادبیات، گویش‌های محلی، آوازها، اسطوره‌ها، گنجینه‌های خوراک و مشاغل محلی و صنایع دستی، آداب و رسوم، جشن‌ها، آیین‌ها و ... می‌شود. بنابراین مطالعه و شناخت عناصر فرهنگ عامه به منظور حفظ و نگهداری چنین میراث ارزشمندی ضروری به نظر می‌رسد. «گاهی مطالعه آثار بازمانده فرهنگ عامه چنان روشننگر اخلاق و وضع روحی جامعه عصر خویش است که هیچ کتاب تاریخ و جامعه شناسی نمی‌تواند چنین پرتوی بر زندگانی اجتماعی آن روزگار بیفکند» (محبوب، ۱۳۸۲: ۶۸).

در این پژوهش سعی بر آن است تا جلوه‌های فرهنگ عامه در حوزه عرف و عادت و سنت، در دو اثر داستانی «اژدهاکشان» و «قدم بخیر مادر بزرگ من بود» از یوسف علیخانی مورد بررسی و تحلیل قرار بگیرند تا از این طریق، شناخت بهتری نسبت به زندگی و نوع نگرش و فرهنگ مردم منطقه حاصل آید. زیرا سنت‌ها و آداب و رسوم عامیانه، گنجینه‌ای ارزشمند از زندگی مردم است که شناخت آن موجب آگاهی نسبت به شرایط ویژه فرهنگی و اجتماعی و مذهبی آن منطقه خواهد بود. همچنین با بررسی دو اثر منتخب یوسف علیخانی، می‌توان میزان مهارت نویسنده در کارگیری عناصر فرهنگ عامیانه را مورد ارزیابی قرار داد. بر این اساس، در فصل اول، به بیان مسأله و طرح پرسش‌ها و فرضیه‌های تحقیق پرداخته می‌شود. در فصل دوم شرح مبانی تحقیق ازجمله تعاریف فرهنگ، فرهنگ عامه و عناصر آن آورده می‌شود. در فصل سوم به زندگی نامه نویسنده و آثار او پرداخته شده و در فصل چهارم گردآوری و تشریح عناصر فرهنگ عامه در اثر منتخب از نویسنده مذکور انجام می‌گیرد. فصل پنجم نیز، به جمع‌آوری و نتیجه‌گیری نهایی پژوهش اختصاص می‌یابد.

۱-۲ بیان مسأله

فرهنگ مفهومی انتزاعی است که از مجموع امور اجتماعی نظیر جهان‌بینی‌ها، نظام‌های ارزشی، آداب و رسوم، هنر و سایر عناصر دیگر تشکیل می‌شود (راسلز، ۱۳۷۸: ۷۵). بنابراین، شناخت جنبه‌های گوناگون فرهنگ و آگاهی از شیوه تفکر هر قوم با بررسی باورها، ضرب‌المثل‌ها و آیین‌های مردم آن سرزمین امکان‌پذیر است (جباره و کوهنورد، ۱۳۹۶: ۱۳۱).

اصطلاح فولکلور را نخستین بار ویلیام جان تامس در سال ۱۸۴۶ به کار برد. به عقیده وی، فولکلور شیوه زندگی انسان‌ها در طبیعت، رفتارها و منابع مشترکی است که عامه مردم جامعه در طول زندگی با آن سر و کار داشته‌اند (استوری، ۱۳۸۶: ۱۷). «بسیاری از محققان، فولکلور را تمام موضوع‌هایی می‌دانند که به طور شفاهی و دهان به دهان نقل و نشر می‌یابد و به طور سینه به سینه از گذشتگان به آیندگان می‌رسد» (بیهقی، ۱۳۶۵: ۱۸). فولکلور در فارسی به فرهنگ عامه، فرهنگ عوام، دانش عوام ترجمه شده و صادق هدایت نیز به عنوان یکی از نویسندگان مطرح در این حوزه، از عبارت «فرهنگ توده» استفاده کرده است (هدایت، ۱۳۸۵: ۲۳۳). فرهنگ عامه، بیانگر مناسبات توده مردم، شرایط تاریخی و اجتماعی و امکانات جدید در هر دوره زمانی است. باورها، خرافه‌ها، آداب و رسوم، ترانه‌ها، اشعار عامیانه، افسانه‌ها و همچنین نحوه پوشش و نوع خوراک هر جغرافیای فرهنگی براساس تفاوت‌های ذاتی خود، ارزش‌های منحصر بفردی را دارا خواهد بود (یوسفیان و برات، ۱۳۹۶: ۹۰). فرهنگ عامه، به سنت‌ها، الگوهای فرهنگی و اعمال و رفتاری اشاره دارد که در میان عامه مردم رواج دارد و مردم نیز بنابر عادت و بدون توجه به دلایل منطقی و علمی، این باورها را می‌پذیرند و به آنها عمل می‌کنند (امین‌پور، ۱۳۸۰: ۲۳۴).

فرهنگ عامه را به عنوان موضوع فولکلور، می‌توان مجموعه‌ای از الگوهای فرهنگی سنتی دانست که در چگونگی عملکرد و احساس و اندیشه فرد تأثیر می‌گذارند. سنت‌هایی که در فرهنگ عامه وجود دارند، به سه دسته سنت‌های مادی، رفتاری و گفتاری تقسیم‌بندی می‌شوند. سنت‌های مادی به اشیاء، بناها و ابزارهایی گفته می‌شود که از گذشته بر جای مانده‌اند. سنت‌های رفتاری، مجموعه رفتارهایی هستند که در جامعه میان عده زیادی از افراد مشترک بوده و نوعی فشار اجتماعی برای عمل به آنها وجود دارد و جنبه غیرشخصی و الگویی دارند. سنت‌های رفتاری ریشه در نظام ارزش‌ها و باورهای جامعه داشته و برای جامعه مهم تلقی می‌شوند به نحوی که عدم توجه به برخی از سنت‌ها، مجازات اجتماعی به همراه دارد. سنت‌های رفتاری را می‌توان به سه گروه رسوم اخلاقی، شیوه‌های قومی، عرف و عادت تقسیم‌بندی نمود. سنت‌های گفتاری نیز مجموعه سنت‌هایی هستند که در قالب کلمات و جملات وجود دارند. این سنت‌ها ریشه در اعتقادات، باورها و ارزش‌های یک جامعه دارند. در واقع، ادبیات عامیانه ارزش و اعتبار خود را از ویژگی‌های اجتماعی جامعه اخذ می‌کند (فاضلی، ۱۳۸۰: ۱۴۸).

بر همین اساس، بسیاری از باورهای ایرانیان که امروزه در حوزه فولکلور جای گرفته است، در گذشته لازم‌الاجرا بوده و کارکردهای مهمی در اجتماع داشته است. در واقع، آیین‌ها و مناسک زندگی، شیوه‌ای از عملکرد و رویارویی با جهان اطراف است که از طریق مهارت‌های آموخته شده به نسل‌های بعدی نیز منتقل می‌شود. سنت‌ها و مراسم خانوادگی امکانی برای حضور در اجتماع را برای فرد فراهم می‌کنند و گذار انسان

از زندگی فردی را به زندگی فرهنگی می‌سازند (شهر، ۱۳۹۶: ۳). برخی از مواد و عناصر فرهنگ عامه مردم ایران را می‌توان کهن اسطوره‌ها، افسانه‌ها، روایات و آداب عیاری، جشن‌های ملی و مذهبی، سوگواری‌ها و بزرگداشت‌ها، مناسک و آداب کشت و زرع، پذیرش تقدیر و مسأله اختیار، اعتقادات به ناسوت و لاهوت در دوره‌های پیش یا پس از اسلام و همچنین باور به خوش یمن یا بدیمن بودن اوقات سفر و ... نام برد. گستردگی و تنوع موارد نشان از تنوع فرهنگ عامه ایران و تاریخ و تمدن کهن این سرزمین دارد (میهن‌دوست، ۱۳۸۰: ۲۰).

چنانچه ذکر شد، ادبیات عامیانه جزوی از فرهنگ عامیانه محسوب می‌شود. ادبیات داستانی عامیانه، مجموعه‌ای از متون نظم یا نثر همچون افسانه، داستان، قصه، تمثیل و مَثَل، مَثَل، حکایت، سرگذشت کتبی یا شفاهی و عامیانه یا کلاسیک است که جنبه روایی دارند. این آثار به زبان عموم نزدیک‌تر است و محتوا و مضمون، سبک نگارش، مخاطبان و اشکال ارائه آنها نیز مورد پسند عامه مردم است و در میان آنها رواج دارد. از نمونه‌های داستان‌های عامیانه فارسی می‌توان به سمک عیار، امیر ارسلان و رستم‌نامه اشاره کرد (میرصادقی، ۱۳۹۰: ۱۰۱). هدف اصلی داستان‌های عامیانه کهن، علاوه بر سرگرم کردن خواننده یا شنونده، انتقال تجارب، پند و عبرت آموزی، ترویج اخلاق نیکو و حکمت و نکته‌های پندآمیز از نسلی به نسل بعدی است. پژوهشگران بر این عقیده‌اند که داستان‌ها و حکایات تمثیلی و اخلاقی مانند مرزبان نامه، سندبادنامه و ... مجموعه داستان‌هایی هستند که در چارچوب‌های اندیشه اخلاقی به وجود آمده‌اند (همان: ۵۸).

یوسف علیخانی نویسنده معاصر، متولد ۱۳۵۴ در روستای «میلک الموت» است. او پس از گذراندن تحصیلات ابتدایی، میلک را ترک کرد و رهسپار قزوین شد و پس از پایان دوره متوسطه برای ادامه تحصیل راهی تهران شد. علیخانی تحصیلات دانشگاهی را در رشته زبان و ادبیات عرب در دانشگاه تهران به پایان رساند و در سال ۱۳۷۷ فارغ التحصیل شد. علیخانی از اواسط دهه ۱۳۷۰، ضمن همکاری با نشریات فرهنگی-ادبی، فعالیت ادبی خود را آغاز نمود. وی برای مجموعه داستان‌هایش نامزد دریافت جایزه چندین مسابقه ادبی شد و همچنین مجموعه داستان عروس بید، برنده دهمین دوره جایزه کتاب سال شهید غنی پور شده است. برخی از آثار او عبارتند از: نسل سوم داستان نویسی امروز ایران (گفت و گو با نویسندگان معاصر)، عزیز و نگار (بازخوانی یک عشق نامه)، معجون عشق (گفت و گو با نویسندگان عامه پسند)، قصه‌های مردم الموت (به همراه افشین نادری)، رمان بیوه کشی، رمان خاما و سه مجموعه داستان با نام‌های «اژدها کشان»، «قدم بخیر مادر بزرگ من بود»، «عروس بید». او همچنین بازنویسی داستان‌های تذکره الاولیا و داستان زندگی بزرگانی نظیر حسن صباح، صائب تبریزی و ابن بطوطه و ساخت چند فیلم مستند نظیر عزیز و نگار (۱۳۸۵)، نوروزبل (۱۳۸۷) و علم (۱۳۹۱) را در کارنامه کاری خود دارد. وی در حال حاضر به نوشتن و پژوهش و همچنین مدیریت نشر آموت و کتابفروشی آموت اشتغال دارد (ولی‌زاده، ۱۳۹۶).

۳-۱ سوالات تحقیق

۱. عرف، عادات و سنت در آثار منتخب یوسف علیخانی تا چه میزان بازتاب یافته و چه جلوه‌هایی داشته است؟
۲. هدف علیخانی از وارد کردن عادات و سنت‌ها در آثار داستانی خود چه بوده است؟
۳. عادات و سنت‌ها تا چه میزان برخاسته از باورهای خرافی است؟

۴-۱ فرضیه‌های تحقیق

۱. عرف و عادت و سنت در بسیاری از عناصر داستانی دو اثر منتخب نمود داشته که از برجسته‌ترین آنها می‌توان به اعتقادات مربوط به جن، اعتقاد به باورهای خرافی، دعا و نفرین کردن اشاره کرد.
۲. علیخانی در دو اثر داستانی خود، سعی در منتقل کردن فرهنگ و اعتقادات مردم منطقه‌ای خاص داشته تا مانعی در جهت از بین رفتن این فرهنگ‌های عامه با کمک ثبت در آثار داستانی باشد.
۳. بسیاری از عادات و سنت‌هایی که در داستان‌های نویسنده بازتاب یافته خاستگاه خرافی دارند.

۵-۱ روش تحقیق

روش تحقیق از نوع توصیفی-تحلیلی است. ابتدا منابع مربوط به عنوان پایان‌نامه شناسایی و جمع‌آوری می‌شود و مورد مطالعه دقیق قرار می‌گیرد. سپس اطلاعات فیش برداری شده، فیش‌ها دسته‌بندی و تنظیم می‌گردند و در بخش‌های مختلف پایان‌نامه قرار می‌گیرد.

۶-۱ اهداف تحقیق

هدف اصلی: بررسی و شناخت عناصر فرهنگ عامیانه و واژگان و اصلاحات فولکلوریک در یکی از آثار اقلیمی.

اهداف فرعی:

شناخت مهارت‌های نویسنده و کاربرد و عناصر فرهنگ عامیانه در داستان‌هایش.

۷-۱ اهمیت و ضرورت تحقیق

یکی از مهم‌ترین بخش‌های فرهنگ عامیانه، عرف، عادت و سنت‌های عامیانه می‌باشد و جلوه‌های آن در بسیاری از آثار ادبی به صورت پنهان و پیدا وجود دارند. بررسی این جلوه‌ها می‌تواند به شناسایی فرهنگ و تمدن ملت‌ها از طریق آثار ادبی آنان کمک کند. از آنجایی که تا کنون تحقیقی تحت عنوان عرف، عادت و سنت در آثار یوسف علیخانی انجام نشده است این تحقیق می‌تواند تازه و جدید تلقی شود.

۸-۱ حدود و قلمرو تحقیق

محدوده‌ی این پژوهش، دو مجموعه داستان «ازدهاکشان» و «قدم بخیر مادر بزرگ من بود» از یوسف علیخانی است.

۹-۱ پیشینه تحقیق

از میان پژوهش‌هایی که به بررسی فرهنگ عامه و ادبیات عامه پرداخته‌اند، می‌توان به این موارد اشاره کرد:
- زهرا، قنادزاده گیلانی (۱۳۹۶). «بازتاب جلوه‌های فرهنگ عامه (فولکلور) در آثار یوسف علیخانی (عروس بید و ازدهاکشان)»، استاد راهنما: دکتر جهان دوست سبزی‌پور، دانشگاه آزاد رشت.

در این پژوهش سعی بر آن شده است تا به بررسی جلوه‌ها و بازتاب‌های مختلف فرهنگ عامه مردم روستای میلک (در البرز مرکزی) که یوسف علیخانی در دو کتاب «عروس بید» و «ازدهاکشان» خود به آنها اشاره کرده، پرداخته شود. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده و نتایج حاصل نشان داده است که علیخانی به مقوله فرهنگ عامیانه بسیار اهمیت داده و بخش قابل توجهی از داستان‌های دو کتاب مذکور، دربرگیرنده بسیاری از جلوه‌های فرهنگ عامیانه هستند و حتی تعدادی از داستان‌ها بر پایه همین باورها شکل گرفته و نوشته شده‌اند. تأکید بیشتر علیخانی بر باورها و اعتقادات عامیانه و پس از آن اعتقادات مربوط به آداب و رسوم و مناسک زندگی انسان است. علیخانی از روش‌های مختلفی برای بیان ادبیات عامیانه از جمله کنایات و ضرب‌المثل‌ها استفاده کرده ولی عمده‌ترین شیوه او بهره‌گیری از این موارد در مکالمه‌ها و گفتگوهای میان شخصیت‌های داستانی بوده است.

لازم به ذکر است، تفاوت میان پژوهش فوق با پژوهشی که در حال حاضر در دست انجام است (عرف، عادت و سنت در دو اثر یوسف علیخانی (ازدهاکشان، قدم بخیر مادر بزرگ من بود))، از برخی از جهات متفاوت می‌باشد.

نخست آنکه در پژوهش فوق، جلوه‌های فرهنگ عامه در دو اثر «عروس بید» و «ازدهاکشان» مورد بررسی قرار گرفته‌اند، اما در پژوهش حال حاضر، دو اثر «ازدهاکشان» و «قدم بخیر مادر بزرگ من بود» مورد بررسی قرار داده شده‌اند. دوم اینکه در پژوهش فوق، بخش باورهای عامیانه شامل دو بخش باور به موجودات مافوق بشر نظیر دیو، جن، همزاد و ازدها و بخش اعتقادات مربوط به پیشگویی، غیبگویی، تعبیر خواب، چشم زخم و برآورده شدن حاجت‌ها می‌شود؛ که در هر مورد شاهد مثال‌هایی از داستان‌های منتخب آورده شده است. تفاوت این بخش از پژوهش فوق با پژوهش حاضر در این است که در پژوهش فوق به ریشه‌یابی این باورها پرداخته نشده است. اما در پژوهش حاضر، بخش باورهای عامیانه شامل دو بخش باورهای دینی و بخش باورهای خرافی است که بخش باورهای خرافی خود به چند بخش شامل باورهای خرافی عامیانه، باورهای خرافی دینی، باور به موجودات غیبی، باورهای خرافی در مورد زایمان، باورهای خرافی در مورد کودکان و نیز بخش باورهای خرافی در مورد بیماری‌های روانی و درمان تقسیم می‌شود؛ که هریک از شاهد مثال‌های ذکر شده از دو داستان منتخب، از دیدگاه روانشناسی ریشه‌یابی شده و با تئوری‌های روانشناسی تشریح شده‌اند. سوم اینکه در پژوهش حاضر، بخش باورهای خرافی گسترده‌تر مورد بررسی قرار

گرفته است و علاوه بر نمونه‌های ذکر شده در پژوهش فوق، به نمونه‌هایی نظیر طلسم و محافظ، چله گرفتن برای زائو، ترسیدن مادر از دزدیده شدن نوزاد توسط جن‌ها، گفتارپری، یه لنگ و مه لنگ، جن‌های سمک، جن دیدن و فراخوانده شدن توسط جن‌ها، تبدیل شدن دختر به پرنده، خُل شدن، خوابیدن در کالبد خوک و... نیز پرداخته شده است. چهارم اینکه، در پژوهش فوق، «افسانه حضرتقلی» که مهم‌ترین افسانه مردم میلک در کتاب «اژدهاکشان» است، در بخش باور به موجودات مافوق بشر آورده شده و در مورد اژدها توضیح داده شده است. اما در پژوهش حاضر، «افسانه حضرتقلی» در بخش «اساطیر، افسانه‌ها و داستان‌های ملی و مذهبی» آورده شده است و به دلیل آنکه افسانه‌ها، از مهمترین عناصر فرهنگ عامیانه یک قوم هستند، جدا از وجود موجوداتی نظیر اژدها یا اساطیر در آنها، به گونه‌ای مستقل بررسی می‌شوند. ضمن اینکه در پژوهش حاضر، عناصر و جزئیات «افسانه حضرتقلی» از دیدگاه روانشناسی مورد بررسی قرار گرفته است.

—محمد ایمان، شایسته اصل (۱۳۹۶). «مؤلفه‌های فرهنگ عامه در آثار داستانی یوسف علیخانی»، استاد راهنما: حسن ذوالفقاری، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی.

در این پژوهش، مؤلفه‌های فرهنگ عامه در آثار علیخانی، در دو زیرگروه بزرگ عناصر مادی و معنوی و زیرگروه‌های این دو قرار گرفته است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که علیخانی تا چه اندازه به این مؤلفه‌ها رنگ اقلیمی بخشیده است. همچنین، علیخانی به‌رغم توجه شایانی که به فرهنگ عامه داشته و در جای جای داستان‌هایش این مهم را بازتاب داده است، تلاش کرده تا سیر روایی داستان‌نویسی‌اش از مسیر اصلی خارج نشود. وی توانسته است میان بازتاب مؤلفه‌های فرهنگ عامه و سیر روایی آثار خود تعامل و تعادل برقرار کند؛ یعنی این مؤلفه‌ها در آثار علیخانی فقط جاهایی که نیاز بوده به‌کار برده شده و تنها در برخی نمونه‌ها، نهایتاً در یک بند، توضیح داده شده است. ضمن اینکه، در این پژوهش تمرکز بر جنبه‌های معنوی فرهنگ عامه و بخش‌های زبان و ادبیات عامه و باورهای عامیانه بیش از دیگر جنبه‌ها بوده است.

—فاطمه، انگارنویس (۱۳۹۷). «بازشناسی و تحلیل عناصر ادبیات اقلیمی در گزیده‌ی آثار یوسف علیخانی»، استاد راهنما: محمد حسن حسن زاده نیری، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی.

در این پژوهش سعی شده است تا گزیده‌ای از آثار یوسف علیخانی، با هدف شناخت مؤلفه‌های ادبیات روستایی در آثار وی مورد بررسی قرار گیرد. روش تحقیق در این پژوهش، به شیوه‌ی توصیفی — تحلیلی می‌باشد. این داستان‌ها اغلب در روستاهای اطراف قزوین و بیشتر در روستایی به نام میلک اتفاق افتاده است. به همین جهت از نظر ساختار زبانی و مضامین، رنگ و بوی روستا و گویش طبری دارد. مهمترین مؤلفه‌هایی که در بررسی این داستان‌ها به چشم می‌خورد عبارت است از: زبان و گویش خاص، باورهای خرافی و فولکلورها، اعتقادات مذهبی، سادگی و شرم و حیا، صور خیالی روستایی و اسامی خاص روستا که برگرفته از طبیعت روستا است. در برخی داستان‌ها زبان و گویش محلی پر رنگ‌تر از سایر داستان‌هاست اما فضای روستایی و رنگ محلی، در همه‌ی این آثار به خوبی نمایش داده شده است.

لازم به ذکر است که مانند مورد نخست، پژوهش حاضر (عرف، عادت و سنت در دو اثر یوسف علیخانی (اژدهاکشان، قدم بخیر مادر بزرگ من بود))، با دو پژوهش «مؤلفه‌های فرهنگ عامه در آثار داستانی

یوسف علیخانی» و «بازشناسی و تحلیل عناصر ادبیات اقلیمی در گزیده‌ی آثار یوسف علیخانی»، از جهاتی متفاوت می‌باشد؛ زیرا در پژوهش حال حاضر، علاوه بر مؤلفه‌های فرهنگ عامیانه، باورهای خرافی که شامل گستره وسیعی از باورهای عامیانه خرافی، باورهای خرافی دینی، باورهای خرافی مربوط به درمان و ... می‌شوند از رویکرد روانشناسی مورد بررسی قرار داده شده نمونه‌های ذکر شده در داستان با تئوری‌های روانشناسی توضیح داده شده‌اند.

-زهره کهن مرد (۱۳۸۸). «آداب و رسوم اجتماعی و اعتقادات عامه در سندبادنامه»، استاد راهنما: عبدالله طلوعی آذر، دانشگاه ارومیه.

در این پژوهش سعی بر آن شده است تا با بررسی کتاب سندبادنامه، آداب و رسوم و اعتقادات عامه از این کتاب استخراج شده و مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است تا نسبت به آداب و رسوم، اعتقادات و اندیشه‌های مردم آن دوره شناخت بیشتری به دست آید. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که برخی از آداب و رسوم رایج در کتاب سندبادنامه عبارتند از زیارت و دعا و نذر و صدقه و عقاید عوام در گذشته برای اجابت دعا و نیز زمان و مکان دعا و آداب کشورداری، گاه شماری و غیب گویی و اعتقادات مربوط به موجودات فوق طبیعی مانند پری و جن و سیمرغ و ... و اعتقادات مربوط به برخی از حیوانات مانند خروس و هدهد و ... و برخی اعتقادات مربوط پدیده‌های طبیعت مانند آسمان و زمین و اعتقادات طبی و برخی اعتقادات که نشان از نكوهش شدید از زنان و حيله و نیرنگ آنان در سندبادنامه دارد.

- پروین حیدری (۱۳۸۹). «بررسی فرهنگ مردم و ادبیات عامه در آثار سیمین دانشور، احمد محمود و منیرو روانی پور»، استاد راهنما: مهدی خیراندیش، دانشگاه پیام نور استان فارس، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

در این پژوهش سعی بر آن شده است تا مولفه‌های فرهنگ عامه در آثار سه نویسنده منتخب مورد بررسی قرار گیرند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که فرهنگ مردم از مضامین مهم آثار سه تن از نویسندگان اقلیم جنوب ایران یعنی «سیمین دانشور»، «احمد محمود» و «منیرو راوانی پور» است.

- فخرالدین گوهری لیلی (۱۳۸۹). «ادبیات عامیانه‌ی گیل و دیلم (با تکیه بر گالشی)»، استاد راهنما: جمیله اخیانی، دانشگاه زنجان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

در این پژوهش سعی بر آن شده است تا ادبیات عامیانه گیل و دیلم با تکیه بر گالشی است مورد بررسی قرار گرفته و به تمام آنچه که به آن مربوط می‌شود مانند: شعر و ترانه، افسانه، مثل، چیستان، آیین‌ها و باورداشت‌هایی که در سطوح مختلف زندگی مردم رواج داشته و یا دارد، پرداخته و در مواردی نیز این عناصر تحلیل شود. بدین منظور از منابعی نظیر آثار نویسندگان و شاعران محلی و تحقیقات میدانی استفاده شده است تا نتایج دقیق تری به دست آید.

- مریم ابراهیمی (۱۳۸۹). «بررسی اشارات و تعبیرات عامیانه در آثار داستانی محمدعلی جمال‌زاده»، استاد راهنما: عبدالله حسن‌زاده میرعلی استاد، دانشگاه سمنان.

در این پژوهش سعی بر آن شده است تا مخاطب با عنصر فرهنگ عامه (فولکلور) و نحوه‌ی به‌کارگیری جمال‌زاده از این عناصر در داستان‌هایش آشنا شوند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که آنچه بیشتر از هر چیز در

داستان‌های جمال‌زاده نمود داشته‌است به کارگیری زبان عامیانه است که در طول حیات پنجاه و هفت‌ساله نویسندگی، هیچ‌گاه این عنصر کاسته نشده و حتی با مرور زمان بیشتر و بیشتر شده است.

- مهناز بابایی (۱۳۹۰). «بررسی فرهنگ عامیانه در آثار داستانی غلامحسین ساعدی»، نصرت‌آباد استاد راهنما: محمد یآوری، دانشگاه محقق اردبیلی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

در این پژوهش سعی بر آن شده است تا به بررسی فرهنگ عامیانه از در آثار غلامحسین ساعدی پرداخته شود. به همین منظور مولفه‌هایی که غلامحسین ساعدی در آثار خود به کار برده در سه بخش تقسیم‌بندی شده اند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که، با توجه به تنوع آثار ساعدی و توجه ویژه‌ی وی به ادبیات روستایی، بسیاری از عناصر و جلوه‌های فرهنگ عوام مانند آداب و رسوم و عادات و باورها، در آثار او انعکاس یافته و سیمای آثارش ترسیم شده است.

- طاهره مهرابی (۱۳۹۰). «بررسی فرهنگ عامیانه در آثار جلال آل احمد»، استاد راهنما: مهدی ملک‌نابت استاد، دانشگاه یزد.

در این پژوهش سعی بر آن شده است به بررسی فرهنگ عامیانه در آثار جلال آل احمد پرداخته شود و به این منظور دیدگاه‌های وی نسبت به فرهنگ عامه مورد بررسی قرار گرفت. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که آل احمد در دوران زندگی خود در دوگانگی میان سنت و مذهب با تجدد بود این دوگانگی در آثار وی نمود یافته است. وی گاهی به انتقاد از سنت‌ها و عادات مذهبی می‌پردازد و گاهی با اعتقاد و تمجید درباره آنها صحبت می‌کند. آل احمد توانسته است با توجه زیادی که به فرهنگ عامه داشته، داستان‌های رئالیستی خلق کند و در آنها دردها، عیوب، نیازها و خواسته‌های مردم جامعه به تصویر بکشد. این ویژگی بر جذابیت داستان‌های آل احمد تاثیر زیادی داشته است.

- داوود فراتی (۱۳۹۲). «بررسی اشارات و تعبیرات عامیانه در آثار داستانی صادق چوبک»، استاد راهنما: عبدالله حسن‌زاده میرعلی، دانشگاه سمنان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

در این پژوهش سعی بر آن شده است تا بازتاب فرهنگ عامه در آثار داستانی صادق چوبک مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد. به این منظور پس از طرح مباحثی در زمینه‌ی فرهنگ عامه (فولکلور)، به استخراج عناصر فولکلوریک از داستان‌های چوبک پرداخته شده و آن‌ها به پنج دسته‌ی آداب و رسوم و اعتقادات، اشعار و ترانه‌های عامیانه، بازی‌ها و سرگرمی‌ها، ضرب‌المثل و کنایات و اصطلاحات و تعابیر عامیانه تقسیم‌بندی شده‌اند و میزان کاربرد هر یک از این عناصر در داستان‌های چوبک مورد بررسی قرار گرفته است.

- ساجده واعظ (۱۳۹۴). «بررسی فرهنگ عامه در آثار داستانی علی اشرف درویشیان»، استاد راهنما: سید محمد راستگوفر، دانشگاه کاشان.

در این پژوهش سعی بر آن شده است تا بازتاب فرهنگ عامه در آثار علی اشرف درویشیان مورد بررسی و ارزیابی قرار بگیرد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که علی اشرف درویشیان با تیزبینی در برخی از داستان‌های خود و با توجه به شخصیت‌ها و فضای داستان از عناصر فرهنگ عامه استفاده کرده اس و با به کارگیری عناصر فرهنگ عامه در آثارش گامی در جهت زنده کردن و زدودن غبار از چهره‌ی این عناصر برداشته است.

- ملیحه طوفانی (۱۳۹۵). «بررسی کاربرد عناصر فرهنگ عامیانه (فولکلور) در داستان‌های ناهید طباطبایی»، استاد راهنما: محمد مجوزی، دانشگاه زابل، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

در این پژوهش سعی بر آن شده است تا تا خرافه و باورهای عامیانه و تأثیر آن بر مخاطب در آثار ناهید طباطبایی بررسی گردد. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که آداب و رسوم و اعتقادات اجتماعی و خرافی در آثار این نویسنده بیش‌ترین بسامد را در بین دیگر عناصر فرهنگ عامه دارد و پس از آن اعتقادات مذهبی و پزشکی قرار دارد. همچنین طرح برخی از باورها به معنی تأیید آن‌ها نیست؛ بلکه برعکس گاه با بزرگ‌نمایی آن‌ها، نقدی پنهان علیه این باورها صورت گرفته است.

برخی از مقالاتی نیز که به بررسی آثار یوسف علیخانی پرداخته‌اند، عبارتند از:

- امید، بی نیاز (۱۳۸۶). «نگاهی به مجموعه داستان اژدهاکشان»، نشریه بخارا، آذر و اسفند، ش ۶۴، صص ۴۵۳-۴۶۳.

در این مقاله، به بازخوانی مجموعه اژدهاکشان و بررسی ژانر کاری نویسنده، زاویه دید در داستان، سبک روستانویسی و ادبیات بومی، سبک دیالوگ‌ها و مونولوگ‌ها، شخصیت‌پردازی‌های داستان، زبان و کیفیت زبان شناختی اثر، ریشه‌های زبانی مردم منطقه، شیوه‌های روایتی، سبک رئالیسم در داستان، لحن و بیان نویسنده، و معیارهای بومی و جغرافیایی در اثر پرداخته شده است.

- میترا، داور (۱۳۸۶). «مروری بر اژدهاکشان» یوسف علیخانی: داستان‌هایی کاملاً ایرانی»، نشریه بخارا، آذر و اسفند، ش ۶۴، صص ۴۶۴-۴۶۷.

در این مقاله، ویژگی‌های سبک نوشتاری نویسنده ازجمله ادبیات بومی، زبان پویا، عناصر و شخصیت‌های داستان، شکل و ساختار داستانی، ویژگی‌های دوره تاریخی اثر، به کارگیری سبک بورخسی، صحنه‌پردازی‌ها، فضاسازی‌ها، تصاویر زنده و فضای بومی ایرانی تشریح شده‌اند.

- احمد، ابومحبوب (۱۳۸۸). «اژدهاکشان روستایی، نقد و بررسی اژدهاکشان نوشته یوسف علیخانی»، کتاب ماه ادبیات، ش ۲۴، صص ۵۲-۵۴.

در این مقاله، به بررسی سبک رئالیسم روستایی در اثر اژدهاکشان و ویژگی‌هایی نظیر زندگی روستایی، لهجه‌ها و گویش‌ها و زبان غیردستوری، سابقه ادبیات روستایی در ایران، صحنه‌پردازی و فضاسازی‌های روستایی، زبان اثر، اسطوره‌ها و افسانه‌های عامیانه و پیوند با مذهب، خط سیری داستان، شخصیت‌پردازی و موتیف‌های رایج در اثر پرداخته شده است.

- محسن حنیف، طاهره رضایی (۱۳۹۵). «حدود و ثغور رئالیسم جادویی در رمان بیوه کشی اثر یوسف علیخانی»، دوفصلنامه تخصصی مطالعات داستانی، س ۴، ش اول، بهار و تابستان، صص ۶۱-۷۶.

در این مقاله به بررسی سبک رئالیسم جادویی در اثر بیوه کشی و ویژگی‌هایی نظیر درون مایه داستانی، ویژگی‌های ساختاری، مؤلفه‌های لحن و شخصیت‌پردازی، عناصر خرافه و جادو و طلسم، ادبیات روستایی و اقلیمی، باورهای عامیانه، آداب و رسوم، مضامین اسطوره‌ای، ویژگی‌های جغرافیایی، فضاسازی و صحنه‌پردازی، زمان، زاویه دید و زبان روایت پرداخته شده است.

فصل دوم

مبانی نظری

۱-۲ مقدمه

فرهنگ، واژه‌ای برای بیان شیوه زندگی مردم، و به معنای لغوی ادب، تربیت، دانش، دانایی، خرد و معرفت است. به طور کلی، فرهنگ در جایگاه دانش، به معنای نشانه و رشد معنوی و پیشرفت یک جامعه تلقی می‌شود اما امروزه، حوزه آن گسترش یافته و هر آنچه را که به صورت اجتماعی قابل یادگیری و به کارگیری است از جمله دانش، باور، هنر، اخلاق، آداب و رسوم و از این قبیل را شامل می‌شود. فرهنگ شامل حوزه‌های گسترده و عناصر مختلفی است که فرهنگ عامه یا فولکلور یکی از آنها محسوب می‌شود. فرهنگ و ادبیات عامه، اعتبار و ارزش یک قوم و میراث ماندگار فرهنگ و ادب آنها است و شامل مجموعه باورها، عادات، آداب و رسوم، جشن‌ها، بازی‌ها، افسانه‌ها، ترانه‌ها و داستان‌ها است که در حوزه‌ای گسترده و پویا در تحول همیشگی و بازآفرینی است. فرهنگ عامه، ویژگی جمعی است که در طول تاریخ رخ می‌دهد و همین دلیل به رفتار و اعتقادات اشخاص و گروه‌های خاصی وابسته نیست. فرهنگ عامه میراث مشترک و مهم هر جامعه‌ای است و جلوه‌های مختلف آن در ادبیات، موسیقی، آداب و رسوم و .. منتقل‌کننده تجربیات، دانش، عواطف و احساسات و ارزش‌های یک جامعه محسوب می‌شود. از این رو، حفظ و گسترش این میراث مشترک، می‌تواند به حفظ وحدت و یکپارچگی در جوامع یاری رساند.

در فصل دوم، در ابتدا فرهنگ و تعاریف و ویژگی‌های آن، تشریح خواهند شد، سپس فرهنگ عامه به عنوان شاخه‌ای ارزشمند و مهم از فرهنگ یک ملت مورد بررسی قرار می‌گیرد و عناصر آن از جمله عرف و عادت و سنت مورد مطالعه قرار خواهد گرفت.

۲-۲ فرهنگ

فرهنگ مفهومی گسترده و مهم است که با هویت فرد و جامعه پیوند داشته و با دانش‌های گوناگونی نظیر جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی مرتبط است. فرهنگ به عنوان مؤلفه‌ای ارزشمند و هویت بخش، میراثی اجتماعی است که در طول تاریخ حیات بشر همواره وجود داشته و هیچ زمانی، انسان بدون فرهنگ- هرچند ابتدایی- زندگی کرده باشد. بنابر نظر مردم‌شناسان نیز، جامعه بدون فرهنگ وجود ندارد و لازمه انسان بودن، داشتن فرهنگ است (گودرزی، ۱۳۹۳: ۸). از آنجایی که فرهنگ حوزه گسترده و پیچیده‌ای دارد، لزوم پرداختن به آن از زوایای مختلف دیده می‌شود. از این رو در ادامه به خاستگاه واژه شناسی و سیر تکامل مفهوم فرهنگ و همچنین به برخی از تعاریف مهم و ویژگی‌های آن نیز پرداخته خواهد شد.

۱-۲-۲ واژه شناسی فرهنگ

صورت باستانی واژه «فرهنگ» در اوستای کنونی و نوشته‌های باقی مانده از فارسی باستان دیده نشده است اما صورت پهلوی آن «فرهنگ» (fra-hang) است. گمان می‌رود این واژه از پیشوند «فر» به معنی پیش و ریشه باستانی «ثنگ» (thang) به معنی (کشیدن) ساخته شده باشد. از این ریشه، واژه‌های فارسی «هنگ» به معنی (قصد و آهنگ) و «هنجیدن» و «هیختن» به معنی (بیرون کشیدن و برآوردن)، و «انجیدن» به معنی (بیرون کشیدن) و نیز واژه «آهنگ» به معنی (قصد و اراده و توجه و عزم؛ موزونی ساز و آواز)؛ «آهنج» به معنی (عزم

و اراده)؛ «آهنجه» به معنی (پهناکش جولاهان)؛ «آهنجیدن» به معنی (نوشیدن و کشیدن)؛ «آهنگیدن، آهنختن و آهنختن» به معنی (کشیدن و برآوردن) گرفته شده است. همچنین از همین ریشه با افزودن «فر» در فارسی «فرهختن، فرهیختن و فرهنگیدن» به معنی (تربیت کردن و ادب آموختن و تادیب نمودن) و «فرهخته و فرهنگیده» به معنی (ادب کرده و تادیب نموده) و نیز «فرهنگ و فرهنگ» گرفته شده است. در واژه نامه‌ها «فراهختن» و «فراهیختن» نیز به معنی (ادب کردن) آمده و گویا از «فرهختن و فرهیختن» در فارسی نوین ساخته شده است (آشوری، ۱۳۵۷: ۱۵-۱۶). مفهوم استنباطی واژه «فرهنگ» در زبان فارسی، گذشته از معانی ادب، تربیت، دانش، معرفت، حکمت، هنر و ...، به معنی و مترادف با رأی و هوش، عقل و خرد، تربیت درست، آگاهی نیروبخش، قوه تمیز نیک از بد، شناختن حد هر چیز، فضیلت اخلاقی، مجموع صفات پسندیده، فضایل روحی و معنوی، آنچه در دایره اخلاق و رفتار و گفتار خوب قرار می‌گیرد، آرایش جان، مایه آراستگی روح، موجب سروری، سودمندی و بی‌آزاری، مایه نیکنامی، تندرستی روان، مایه زنده دلی، برتر از گوهر، بزرگی جاه، بهتر از گنج، وقار، بزرگواری، شرف مایه فخر، اساس استقامت و بردباری، مایه شادی و اقبال، معیار و وزن و قد و اعتبار، فرّ و شکوه و جلال، اندیشه درست، خردمندی و درایت نیز در نظر گرفته شده است (قرایی مقدم، ۱۳۷۴: ۱۴۶).

واژه «فرهنگ» (culture) چنانچه امروز در علم به کار می‌رود، یک مفهوم تازه است که از میان مفاهیم گوناگون یک واژه موجود، بیرون کشیده شده است. واژه culture از زبان کلاسیک و شاید زبان پیش از کلاسیک لاتین ریشه گرفته و به معنی (کشت و کار یا پرورش) است و هنوز در اصطلاحات «کشاورزی» (agriculture) و «باغداری» (horticulture)، «آیین» (cultus و cult) وجود دارد و در اشکال جدید مانند «پرورش زنبور» (bee culture)، «کشت صدف» (oyster culture)، «کشت مروارید» (pearl culture)، و «کشت باسیل» (bacillus culture) به همان معنا به کار می‌رود. مفهوم culture مدت زیادی نیست که در مورد جوامع بشری و تاریخ به کار گرفته شده است و به نظر می‌رسد پس از سال ۱۷۵۰ و نخستین بار تنها در زبان آلمانی به این معنا به کار رفته است. زبان‌های رومانی و زبان انگلیسی در آغاز خود تا مدت مدیدی واژه «شهر آیینی یا تمدن» (civilization) را به جای culture به کار می‌بردند که به معنای (پرورش، بهسازی، تهذیب یا پیشرفت اجتماعی) بود. در نتیجه هر دو واژه «کولتور» و «سیویلیزاسیون» از آغاز اندیشه بهگشت و پیشرفت به سوی کمال را به دقت در خود داشته‌اند و هنوز این معنا را چه در کاربردهای عامیانه و چه روشنفکرانه دارند. اما از سال ۱۹۵۲ واژه فرهنگ در علم معنای جدید و خاصی به خود گرفت که به دسته‌ای از صفات و فراورده‌های جوامع انسانی و در نتیجه بشریت، اشاره دارد که با ساز و کارهای وراثت زیستی انتقال پذیرند (آشوری، ۱۳۵۷: ۲۶-۲۸).

۲-۲-۲ سیر تکامل مفهوم فرهنگ

سیر تکامل تعاریف از مفهوم «فرهنگ» از قرن نوزدهم تا رسیدن به معنای نوین آن در قرن بیستم از نظریات ادوارد تایلور^۱ آغاز شد. او در سال ۱۸۷۱م. به فرهنگ معنایی مردم شناختی داد و آن را مجموعه پیچیده‌ای از معرفت، عقاید، هنر، اخلاقیات، قوانین، آداب و همه قابلیت‌ها و عادات دیگری دانست که انسان به عنوان عضوی از جامعه آنها را می‌آموزد. این تعریف از فرهنگ که امروز برای بیشتر مردم شناسان اندکی کهنه می‌نماید، در آن زمان تازه و ابداعی بود. خانم لوسی مر^۲ در کتاب «مقدمه‌ای بر مردم شناسی اجتماعی» در توضیح کلمه «هنر» می‌نویسد که منظور تایلور از به کار بردن این واژه، «فنون» بوده‌است و به همین دلیل بعضی از شاگردان او مانند بوآس^۳ در آمریکا، که در تحقیقات مردم شناسی خود از تایلور پیروی می‌کردند به بررسی مجموعه نمونه‌های ابزار کار و اشیاء و وسایل زندگی در موزه‌ها اهمیت فراوان می‌دادند (بلوکباشی، ۱۳۵۴: ۲).

از نظر نورماتیو^۴، فرهنگ مجموعه ارزش‌هایی بود که میان اعضای یک جامعه مشترک است. رفتارگرایان^۵، فرهنگ را شیوه‌ای از رفتار دانستند که مورد پذیرش اکثریت مردم است. کلیفورد گیرتز^۶ با الهام گرفتن از ماکس وبر^۷، فرهنگ را مجموعه‌ای از معانی دانست که اعضای یک گروه در تعامل با یکدیگر، آن را به کار می‌برند. از این دیدگاه، افراد برای خود معانی خاصی می‌آفرینند و این معانی، اجتماع و رفتار انسان را سامان می‌دهد. بنابراین شناخت عنصر زمان و مکان برای فهم معانی رفتار عوامل اجتماعی در جوامع گوناگون اهمیت پیدا می‌کند. بر مبنای چنین نگرشی، کیفیت و چیستی فرهنگ از یک جامعه به جامعه‌ای دیگر متفاوت است. زیرا ارزش‌های انسانی و باورهای اجتماعی بر پایه فرهنگ عمومی هر جامعه ارزیابی می‌شود. بدین ترتیب تعاریف کلاسیک از فرهنگ که آن را مجموعه‌ای از رفتار انسانی می‌دانست در سده بیستم تغییر کرد تا اینکه کروبر^۸ و کلاکھون^۹ در سال ۱۹۵۲ در کتاب مشترک خود با عنوان «بازبینی مفاهیم و تعاریف‌های فرهنگی»، صد و شصت و چهار تعریف متفاوت از فرهنگ را شناسایی کردند. سرانجام نیز تعریف جدید آن را ارائه نمودند که فرهنگ، امری انتزاعی، به ویژه جدا از رفتار انسان است. وایت، منتقد تعریف آنان بود و معتقد بود این که فرهنگ یک امر انتزاعی یا عینی است، مساله اصلی نیست بلکه دشواری در تعریف فرهنگ به چارچوب تعریف و تفسیر علمی آن برمی گردد. در نتیجه اذعان داشت که آن دسته از رفتارهای انسانی که بر بنیاد نمادسازی استوار هستند، فرهنگ است (قراگزلو، ۱۳۸۲: ۸۶). به طور کلی دریافت مفهوم واقعی فرهنگ در آثار چندین سال گذشته سخت دشوار است. اخیرترین و تا حدودی جامع‌ترین تعریف مردم

¹ Edward Tylor

² Lucy Mair

³ Boas

⁴ Normative

⁵ Behaviorists

⁶ Clifford James Geertz

⁷ Karl Emil Maximilian "Max" Weber

⁸ Alfred Louis Kroeber

⁹ Clyde Kluckhohn

شناسانه از فرهنگ، تعریفی است که جان بتی^۱ مردم شناس اجتماعی انگلیسی در کتاب «فرهنگ‌های دیگر» از فرهنگ داشته است. به عقیده وی، فرهنگ به مفهوم وسیع کلمه، سلسله فعالیت‌های کامل انسان که غیرغریزی و آموختنی است و از نسلی به نسل دیگر در در خلال فرایندهای آموزشی گوناگون منتقل می‌شود (بلوکباشی، ۱۳۵۴: ۳).

۲-۳ تعاریف مختلف فرهنگ

به دنبال مطرح شدن تعریف نوین از مفهوم فرهنگ، محققان و صاحب نظران دیگر نیز به ارائه تعاریف دیگری از آن پرداختند که برخی از آنها در ادامه ذکر شده‌است:

تایلور، فرهنگ را مجموعه پیچیده‌ای از اعتقادات، هنرها، اخلاقیات، قوانین، عادات، ابزارها، نمادها، باورها، مراسم، زبان و هرگونه توانایی که به وسیله انسان به عنوان عضوی از جامعه کسب شده‌است، می‌داند (حسنی باقری، ۱۳۹۸: ۱۹۸).

مونتی چالمرز^۲ فرهنگ را مجموعه‌ای از «ارزش‌ها، هنجارها و نظام اعتقادات یک جامعه، مشتمل بر سنت‌ها، آداب و رسوم و مذاهب، ایدئولوژی‌ها و تشریفات مذهبی، میراث و زبان و کلیه عادت‌ها یا دیدگاه‌های مشترک» می‌داند (پالمر و همکاران، ۱۳۷۲: ۹۹).

فرهنگ «همان است که در زبان‌های فرهنگی culture و در عربی ثقافت می‌خوانند و آن عبارت است از مجموعه میراث‌های معنوی یک قوم، اعم از آنکه محصول عقل و ادراک یا زاده ذوق و عاطفه ایشان باشد» (محبوب، ۱۳۸۲: ۳۶).

فرهنگ، «کلیت در هم بافته‌ای متشکل از دانش، دین، هنر، قانون، اخلاقیات، آداب و رسوم و هرگونه توانایی و عادتی که آدمی چون عنصری از جامعه به دست می‌آورد تعریف کرده‌است» (نوذرپور و موسوی‌نژاد، ۱۳۸۲: ۸).

محققان علوم اجتماعی نیز فرهنگ را مجموعه‌ای از رفتارهای آموختنی، باورها، عادات و سنت‌ها می‌دانند که میان گروهی از افراد مشترک است و به گونه‌ای متوالی از سوی همکاران که وارد آن جامعه می‌شوند آموخته و به کار گرفته می‌شود (فرهنگی، ۱۳۸۶: ۸۶). هر اجتماع انسانی، فرهنگ خاصی دارد که می‌توان میان آنها تمایز قائل شد. بنابراین معنای فرهنگ بستگی به روشهای فکری، اعتقادی، سبک زندگی، ارزش‌ها و روش‌های زندگی در هر جامعه دارد. از این رو، هرچیز و هر اثر و هر شیوه بیان و رفتار یک جامعه، یک فرهنگ محسوب می‌شود (گرجی و پورکلهر، ۱۳۹۲: ۱۸۱). فرهنگ را می‌توان امری ذهنی، بیادھنی، ایده‌ای، اندیشه‌ای، معرفتی، فردی و جمعی، تاریخی، ارزشی، فلسفی و دینی در نظر گرفت. هرچا بحثی از یک اندیشه و ایده و یا یک معنا در حوزه فردی یا جمعی مطرح باشد، فرهنگ است (افروغ، ۱۳۹۴: ۹).

^۱ John Beattie

^۲ Monty Chalmers

در یک تقسیم بندی، فرهنگ شامل دو نوع عناصر مادی و غیرمادی می‌شود. بر اساس این دیدگاه، «فرهنگ نظامی است منسجم و متشکل از اجزای غیرمادی شامل: ارزش‌ها، هنجارها، نمادها، باورها و اعتقادات، آداب و رسوم، دانش و اطلاعات رایج و هنرها و اجزای مادی شامل: کالاهای مصرفی، ابزارها (فناوری)، میراث فرهنگی نسبتاً بین اعضای یک گروه، اجتماع یا جامعه که از طریق یادگیری از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود و موجبات رشد و تعالی انسان را فراهم می‌آورد» (یاوری و مسیحا، ۱۳۸۸: ۳۱۹). انسان فرهنگ را در حیات اجتماعی خود و از راه آموزش و تقلید کسب می‌کند. فرهنگ پدیده‌ای اجتماعی است و همه وجوه فرهنگی آن اعم از عناصر مادی یا معنوی مانند زبان، فنون، هنر، آداب و رسوم آیین، مناسک، سنت‌ها، ابزار و وسایل کار و زندگی و مانند آنها را که در بافت جامعه معنا می‌یابند شامل می‌شود. درک و فهم این وجوه فرهنگی تنها از طریق رابطه‌شان با یکدیگر و با اعضای جامعه امکان پذیر خواهد بود. مجموعه میراث فرهنگ بشری نیز موجب همبستگی‌های اجتماعی و قومی در میان مردم از جوامع و تاریخ زندگی مختلف پدید می‌آورد (بلوکباشی، ۱۳۸۸: ۳۴).

هوسرل^۱، فرهنگ را جزئی از جهان زندگی می‌داند که از طبیعت گسترده‌تر است (خاتمی، ۱۳۸۷: ۳۹). جهان زندگی شامل پدیده‌هایی در پیرامون ما می‌شود که نه فقط طبیعی بلکه ابزارها، کتب، ساختمان‌ها و اشیای هنری هستند؛ یعنی اشیایی که ساخته دست بشرند و در خدمت او به کار می‌روند. به عبارت دیگر، افزون بر اشیای طبیعی، اشیایی که فقط در پیوند با انسان و برای انسان معنا دارند، نیز وجود دارند. به همین دلیل چارچوبی برای زندگی انسان فراهم می‌آید که آن را جهان زندگی می‌نامیم. به علاوه ما در جهان زندگی، شاهد انسان‌های دیگر هم هستیم که مانند ما از خود و از جهان آگاهی دارند و برای هریک از ما مسلّم است که جهان برای همگان یکسان و یگانه است. این جهان همان جهان تجربه‌های مشترک ماست (هوسرل، ۱۳۸۸: ۲۲۹). این تلقی از جهان، مستلزم جنبه‌های اجتماعی-تاریخی است. جهان زندگی متعلق به جامعه مفروضی است که در برهه‌ای خاص از تاریخ قرار دارد؛ از این رو زمانی که در ظرف تاریخی-اجتماعی خود عمل می‌کنیم، جهان زندگی ما شامل همه باورها، سنن و مفاهیمی می‌شود که در آن ظرف تاریخی-اجتماعی خاص ما جاری است. ظرف تاریخی-اجتماعی در اینجا دلالت بر فرهنگ به معنای وسیع تر کلمه دارد (خاتمی، ۱۳۸۷: ۳۹).

فرهنگ، بخشی از معرفت است که در ذهنیت مشترک افراد یا جامعه یا در زیست جهان افراد وارد شده است. منظور از معرفت تنها آگاهی ذهنی، تصویری یا تصدیقی نیست بلکه معنای عامی است که احساس، عاطفه، گرایش، اعتقاد، عادات و آداب را نیز دربر می‌گیرد. بنابراین فرهنگ مجموعه‌ای از این عناصر است که از طریق تعلیم منتقل شده و صورتی جمعی پیدا می‌کند. اگر مجموعه‌ای که فرهنگ در بین آنان محقق می‌شود گسترده و فراگیر باشد، فرهنگ صورتی عمومی پیدا می‌کند و اگر محدود شود، فرهنگ خاص یا خرده فرهنگ را پدید می‌آورد. البته در دل فرهنگ عام، خرده فرهنگ‌ها و فرهنگ‌های خاص می‌تواند وجود داشته باشد (گرچی و پورکلهر، ۱۳۹۲: ۱۹۰). به طور کلی، فرهنگ از عناصر کلیدی هویت در سطوح فردی،

^۱ Edmund Husserl

گروهی، محلی، ملی و منطقه‌ای به شمار می‌آید. دین، زیرمجموعه فرهنگ قرار می‌گیرد و بر فرهنگ اثرگذاری‌هایی بنیادین دارد و در برخی مواقع تمایز و تفکیک دین و فرهنگ از یکدیگر دشوار می‌شود. بسیاری از افراد در جوامع خود به رغم آنکه باورهای دینی به معنای واقعی ندارند اما همچنان از سنت‌های دینی پیروی می‌کند. در واقع، دین در این شرایط چهره‌ای فرهنگی به خود گرفته است. در عین حال، بسیاری از باورها و سنت‌های فرهنگی نیز در باورها و سنت‌های دینی تجلی می‌یابند برای مثال پیروان یک مذهب در کشورهای مختلف، برخی مراسم و آیین‌های مذهبی را متفاوت از یکدیگر برگزار می‌کنند (شیرازی و نیکو، ۱۳۹۴: ۱۶-۱۷).

۲-۴ ویژگی‌های فرهنگ

هرسکویتس^۱ فرهنگ را دارای سه ویژگی می‌داند. نخست اینکه فرهنگ عام ولی در عین حال خاص است. برای مثال لباس به عنوان یک عنصر فرهنگی در میان انسانها عمومیت دارد اما هر قومی از پوشاک خاصی استفاده می‌کنند. دوم اینکه فرهنگ متغیر و در عین حال ثابت است. به این معنی که همه پدیده‌های فرهنگی نظیر زبان، خط، طرز لباس پوشیدن و شیوه‌های دیگر زندگی در معرض تغییر و دگرگونی هستند اما این تغییرات بسیار کند و نامحسوس است و تنها در مقاطع زمانی حدود نیم قرن قابل مقایسه می‌باشند. سوم اینکه فرهنگ اجباری ولی در عین حال اختیاری است. انسان از آغاز تولد از طریق خانواده و جامعه، پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی و هنجارها و ارزش‌های اجتماعی را می‌آموزد ولی این آموزش‌ها غیرقابل تحمیل هستند و فرد به میل خود آنها را می‌پذیرد و اجرا می‌کند (گرچی و پورکلهر، ۱۳۹۲: ۱۹۱). «هر فرهنگی لایه‌ها و سطوح مختلف دارد. عمیق‌ترین لایه‌های فرهنگی، لایه‌هایی است که عهده‌دار تفسیر انسان و جهان می‌باشد، مجموعه معانی که جغرافیای هستی را ترسیم کرده و انسان را در آن تعریف می‌کند، سعادت و آرمان‌های زندگی را معنا کرده و زندگی و مرگ را تبیین مینماید و این لایه از فرهنگ همان بخشی است که بیشترین بنیادهای معرفتی علم را در خود جای می‌دهد و به بیان دیگر، مهم‌ترین مبادی منطقی در علم یعنی مبادی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی در این لایه از فرهنگ قرار می‌گیرند. این مبادی در سطوح مختلف بعدی فرهنگ یعنی، در علوم و دانش‌های جزئی و کاربردی و در ارزش‌ها، هنجارها و نمادهای اجتماعی، پیامدهای خود را به دنبال داشته و لوازم خود را نشان می‌دهند. رویکردها، مکاتب و نظریه‌های علمی مربوط به دانش‌های جزئی به همراه روش‌های تولید آنان در لایه‌های میانی فرهنگ قرار می‌گیرند» (پارسنیا، ۱۳۹۲: ۱۵).

^۱ Melville J. Herskovits

۲-۳ فرهنگ عامه

اصطلاح فرهنگ توده یا فولکلور نخستین بار در سال ۱۸۴۶ م توسط ویلیام تامس^۱ با نام مستعار آمبروز مورتون^۲، برای نامیدن دانش عوام به کار رفت. فولکلور شامل دو بخش است که بخش اول آن «فولک» (folk) به معنای عام، توده، عوام مردم و بخش دوم آن «لور» (lore) به معنای دانش، دانستنی، مجموعه اطلاعات، معلومات، فرهنگ و موادی که اساس این علم را تشکیل می‌دهند، می‌باشد. برای واژه فولکلور در زبان فارسی معادل‌هایی نظیر دانستنی‌های عوام، دانش توده، فرهنگ مردم، فرهنگ توده، فرهنگ عامه، اطلاعات مردم و معلومات توده به کار رفته است (انجوی شیرازی، ۱۳۷۱: ۹-۱۰). پس از مورتون، «در آلمان و هلند و کشورهای اسکاندیناوی، لغت vol kskunde معادل آن را پذیرفتند؛ اما در کشورهای لاتینی زبان، ابتدا مقاومت بیشتری نشان دادند و پس از کشمکش‌ها و وضع لغات دیگر، بالاخره، به این نتیجه رسیدند که فولکلور جامع‌ترین لغتی است که شامل تمام دانش عوام می‌شود و مشتقات این لغت را نیز وارد زبان خود کردند» (هدایت، ۱۳۷۸: ۲۳۳). «فرهنگ عامه، مجموعه تجربیات و تفکرات بشر در طی قرون و اعصار است و همین تجربیات و آداب و سنت‌های مردم یک جامعه است که به آن جامعه شخصیت و هویت می‌بخشد» (بیهقی، ۱۳۶۷: ۲۲).

فرهنگ عامه در جوامعی گسترش یافت که افراد معدودی قادر به خواندن و نوشتن بودند از این رو اشعار و قصه‌های غیرمکتوب و آیین‌های اجتماعی به صورت شفاهی از نسلی به نسل بعدی منتقل می‌شدند. همچنین مواردی چون افسانه‌ها، خرافات، آواها، حکایات، مثل‌ها، چیستان، اشعار کودکان و مراسم سنتی نظیر تولد، ازدواج، عزاداری و رقص‌های سنتی نیز در فرهنگ عامه وجود دارد که به نسل‌های بعد انتقال یافتند (سبزیان و کزازی، ۱۳۸۸: ۲۲۵). چنانچه ذکر شد، فولکور در ابتدا محدود به ادبیات شفاهی بود و معمولاً از قصه‌ها، افسانه‌ها، آوازهای محلی، ضرب المثل‌ها و چیستانها تجاوز نمی‌کرد. مطالعه کنندگان فولکلور به تدریج دامنه کنجکاوی علمی خود را توسعه دادند و آداب و رسوم و معتقدات عامیانه را نیز به قلمرو فولکلور افزودند و کم‌کم تکنیک‌ها و هنرهای عامیانه را نیز وارد آن کردند؛ زیرا اعتقادات و باورهای عامیانه از تکنیک و هنر و همچنین از کاربرد و اجرای اعمال مربوط به آن جداشدنی نیست. بدین ترتیب، وسعت دامنه رفتار و اعمال عامیانه و سنتی اقوام و جوامع، زمینه‌های مختلف و متنوع زندگی روزمره مانند نوع ساختمان (خانه، انبار، عبادتگاه)، ابزار تولیدی و تکنیک و هنر عامیانه (پارچه بافی، سفالگری، نجاری)، خوراک و پوشاک، جشنها و بازی‌ها، اسباب بازیها، اعتقادات و طب عامیانه، ادبیات عامیانه (شعر، ضرب المثل، قصه، موسیقی، رقص، گویش‌های قرار دادی و صنفی، نامها و ...)، جشن‌های مربوط به فصل‌های مختلف سال، کشت و زرع و مراسم مربوط به گذرگاه‌های مراحل زندگی (تولد، ازدواج و مرگ) را دربر گرفت (روح الامینی، ۱۳۶۴: ۲۵۷-۲۵۸).

فولکلور از مجموعه کاربردها، باورها و فعالیت‌های فرهنگی سنتی یک جامعه شکل می‌گیرد. «دنیای فولکلور دنیای زندگی واقعی توده‌هاست. توده‌های مردمی که از دیرباز در آن زیسته، اندیشیده، گریسته،

¹ William John Thoms

² Ambrose Morton

خندیده، شکست خورده و پیروز شده‌اند و همه تجارب را چونان یادگاری ارزنده و گرانها به نسل‌های بعدی باز سپرده و بدین شیوه روزگار گذرانده‌اند» (هدایت، ۱۳۴۲: ۹). برای شناخت مردم، هر قوم و قبیله‌ای باید فرهنگ عامه یا فولکلور محلی آنها را مورد بررسی قرار داد. مطالعه آداب و سنت‌ها و آیین جشن‌های مذهبی و ملی، عقاید و عادات، قصه‌ها و افسانه‌ها، امثال و ترانه‌ها و اشعار و لالائی‌های آنها ما را با احوال و افکار و روحیات آن مردم آشنا می‌سازد و در لابلای فرهنگ مردم ما با بسیاری از نکات دقیق ادبی، اخلاقی، اجتماعی و انتقادی و اوضاع زمان و عادات و رسوم و نوع اندیشه‌های آنها آگاه می‌شویم (میرنیا، ۱۳۶۹: ۹).

۲-۴ نظریه‌های فرهنگ عامه

از دیدگاه سی.اس.برن^۱، فولکلور نحوه جهان بینی و روان شناسی انسان عامی و اندیشه او در مورد فلسفه، دین، علوم، نهادهای اجتماعی، تشریفات، جشن‌ها، اشعار و ترانه‌ها، هنرهای عامیانه و ادبیات شفاهی است (بیهقی، ۱۳۶۷: ۲۰). سی.اس.برن معتقد است موضوعاتی که در زمینه فولکلور بررسی می‌شوند در سه مقوله اصلی الف: باورها و عرف و عادات، ب: آداب و رسوم مربوط به نهادهای اجتماعی و سیاسی، ج: داستان‌ها و ادبیات عامیانه، می‌توان تقسیم‌بندی نمود (بابایی، ۱۳۹۰: ۲۰).

وان ژنیب^۲ از محققان فرانسوی است که معتقد است اعمالی که بدون فلسفه و نظریه انجام می‌شود، فولکلور می‌باشد و هر چیزی که عادت آدمی است، می‌تواند جزء فرهنگ محسوب شود (بیهقی، ۱۳۶۷: ۱۹). آندره وارانیک^۳، فرهنگ عامه را با بقایای تمدن یکسان می‌شمارد و سه ویژگی برای آن قائل است: «الف: از عناصر متعلق به تمدن باستانی تشکیل شده‌است؛ ب: هیچ شیوه انتقال به صورت علمی را نمی‌پذیرد، پس هر نوع نظریه پردازی تعبیه قوالب نظری در مورد آن نابجاست؛ ج: دارای نوعی تسری (بدون آمیختگی) بر عناصری در تمدن جدیدتر است» (بیرو، ۱۳۷۵: ۱۳۸-۱۳۹). فرهنگ عامه دانشی است که ابعاد یک جامعه را مورد مطالعه قرار می‌دهد و در زبان محاوره به جلوه‌های مختلف سنت‌های مردمی اطلاق می‌شود که با انواع مختلف در مواقع خاصی انجام می‌پذیرند و بقایای آن در جشن‌ها و افسانه‌ها و خرافات و رقصها و زبانهای محلی و لهجه‌ها نمایانگر است (نعمتی و طایفی، ۱۳۹۲: ۴۹۸).

سن تیو^۴ از دیگر محققان فرهنگ عامه است که معتقد است فولکلور به مطالعه زندگی توده عوام در کشورهای متمدن می‌پردازد. به این معنا که عناصر فولکلور در ملت‌های یافت می‌شود که دارای دو نوع پرورش باشند: نخست پرورش مروط به طبقه تحصیل کرده و دیگری پرورش مربوط به طبقه عوام. صادق هدایت این تعریف از قول سن تیو را در نوشته‌های خود نقل کرده‌است (بیهقی، ۱۳۶۷: ۱۹).

استرنیایی^۵ در کتاب «نظریه فرهنگ عامیانه»، نظرات مختلفی در مورد فرهنگ عامه ارائه کرد و به تعریف جدیدی از فرهنگ عامیانه پرداخت. این اثر متفاوت از بقیه آثار مرتبط با فرهنگ عامیانه و به گونه‌ای جدید

¹ C.S.Burn

² Van Gennep

³ Andre Varanik

⁴ Saintyves

⁵ Sternia

تدوین شده است. استرنیایی معتقد است که فرهنگ عامیانه، با علوم گوناگون از قبیل اقتصاد، اجتماع، فرهنگ و هنر مرتبط است و این فرهنگ عامیانه است که بر شیوه ارتباطات مردم تأثیر می‌گذارد. بنابراین تمایز قائل شدن میان اقتصاد و هنر با فرهنگ عامه مشکل می‌شود. وی همچنین تصاویر رسانه‌ای را با نشانه‌ها در فرهنگ عامه شبیه می‌داند و معتقد است که این دو مرتبط و تأثیرپذیر از یکدیگر هستند (استرنیایی، ۱۳۸۸: ۲۹۵).

ویلیام تامز^۱، فولکلور را گونه‌ای نظم علمی می‌دانست که موضوع آن بحث درباره دانش عامیانه و آداب و رسوم سنتی است. اگرچه از نیمه دوم قرن نوزدهم با گسترش علوم اجتماعی، فولکلور به عنوان شاخه علمی جدید توسعه یافت اما همیشه به عنوان یک نظام علمی با نوعی ابهام به کار رفته است. گئورگ هرزو^۲ نیز فولکلور را مسائل و بخش‌هایی از فرهنگ می‌داند که ابدی شده و با حکایت شفاهی مانند افسانه‌ها و آوازهای عامیانه و رقص‌ها بیان می‌شود (حکیمی‌پور، ۱۳۹۴: ۵).

محققان علوم اجتماعی دو گرایش به فرهنگ عامه دارند. نخست گرایش فرهنگ گرایی (استوارت‌هال^۳) که ستایشگر فرهنگ عامه است و آن را نمایانگر ارزش‌های طبقه و گروه‌های اجتماعی فرودست در نظر می‌گیرد. از این دیدگاه، فرهنگ عامه قلمرو فرهنگ اصیل مردم و خودشکوفایی آن‌ها و سرمنشأ ظهور قهرمان تلقی می‌شود. دوم، گرایش ساختگرا که فرهنگ عامه را قلمرو مبارزه برای به دست آوردن هژمونی^۴ (مفهومی برای توصیف نفوذ گروهی اجتماعی بر گروه دیگر) می‌داند. در این دیدگاه، فرهنگ عامه حاصل ایدئولوژی بورژوازی^۵ ناب و وسیله‌ای در دست آن و عرصه تباهی محض است (بنت، ۱۳۸۸: ۵۵). در گرایش فرهنگ گرایی، سایمون فریث^۶، سه تعریف برای فرهنگ عامه ارائه می‌دهد که فرهنگ تولید شده برای عامه، فرهنگ متعلق به عامه، و فرهنگ تولید شده ناشی از شیوه زندگی به وسیله عامه است (فریث، ۱۳۸۳: ۴۲۸-۴۳۰).

فرهنگ برای عامه: در این تعریف، فرهنگ عامه مشتمل بر اعمال، کردار و رفتار طبقه عامه است. لحظه‌ها، فضاها، باورها، عادت‌ها، رفتارها و رسومی در فرهنگ عامه وجود دارد که از فشار و تحمیل فرهنگ مسلط در امان می‌ماند.

فرهنگ متعلق به عامه: در این تعریف، فرهنگ عامه، باورها و ارزش‌ها و سنت‌های عامه یعنی فرهنگ تولید شده توسط طبقه عامه را نشان می‌دهد. وقتی آثاری به طور مستقیم با تمرکز بر این موضوع‌ها با تکیه بر خلاقیت و ذوق و سلیقه این قشر تولید می‌شود، فرهنگ متعلق به عامه شکل می‌گیرد.

فرهنگ به وسیله عامه: در این تعریف، فرهنگ عامه راهی برای برون ریخت تخیل و توان خلاقه به شمار می‌آید. فضاهای داستان عامه و افسانه‌ها، لالایی‌ها و ترانه‌های عامه، خیمه شب بازی، نقاشی‌های قهوه خانه، تعزیه، مراسم آیینی از این نوع‌اند و روشی برای رهایی از قواعد مسلط و امکان آفرینش فرم‌های تازه بیانی را فراهم می‌کند (آفرین، ۱۳۹۷: ۷۲).

¹ William Thoms

² George Herzog

³ Stuart Hall

⁴ Hegemonie

⁵ Bourgeoisie

⁶ Simon Frith

توليدات فرهنگ عامه، در ابتدا نزد بسياري از منتقدين عناصرى كم ارزش يا بى ارزش طبقه بندى مى شدند و چندان مورد تجزيه و تحليل قرار نمى گرفتند. مطالعات فرهنگى با تغيير اين نوع نگرش، هرگونه سلسله مراتب ارزشى را نفى كرد و توجهى خاص به انواع توليدات فرهنگ عامه نشان داد. محققان اين ديدگاه نظير ريموند ويليامز^۱، اى. چى تامپسون^۲ و ريچارد هوگارت^۳ به جاى آنكه همچون گذشته فرهنگ را به معنای مجموعه آثار هنرى به كار ببرند، برداشت اجتماعى و انسان شناسانه فرهنگ را در آثار خود به كار گرفتند (ميلنر و براويت، ۱۳۸۵: ۵۱). به باور آنها، نحوه زندگى كردن ما در طبيعت، فرهنگ است. فرهنگ، آن معانى مشتركى است كه ما ايجاد مى كنيم و درزندگى روزمره با آن سر و كار داريم. از اين رو فرهنگ واجد ذات نيست و در متنى خاص و به صورتى دلالت مند تجسم نمى يابد، بلكه فرهنگ عبارت است از رفتارها و فرايندهاى معنا سازى با متونى كه در زندگى روزمره با آنها سر و كار داريم (استورى، ۱۳۹۵: ۱۷).

۲-۵ گستره فرهنگ عامه

فرهنگ مردم با باورهاي مذهبي، توتماها، تابوها و ادبيات و زبان فولكلور آن ملت پيوند خورده است و توجه به نمادها و اسطوره ها، سنن تاريخى و ملي، باورهاي مذهبي و اعتقادي و گويش ها و ضرب المثل ها، كنايات و اشارات مى تواند وسيله مؤثرى براى شناخت فرهنگ عاميانه آن سرزمين باشد (مولايى و ديگران، ۱۳۹۸: ۲). قلمرو فرهنگ عامه گسترده است. ذهنيات هر فرد مملو از باورها، پندارها، اندیشه ها و ادب عامه است. بسيارى از رفتارهاي انسان براى برآوردن نيازهاي اوليه از قبيل تهيه پوشاك و خوراك و ابزار كار و مسكن و سهم عمده اى از اوقات فراغت و بخشى از رفتارهاي اجتماعى نظير آداب سفر، نشست و برخاست، ديد و بازديد، تعارفات، مراسم و آداب زندگى، همه گوشه اى از فرهنگ عامه محسوب مى شوند (مثنوى پور و طبرسى، ۱۳۹۹: ۴). دانستنى ها، باورها و رفتارهاي مراسمي كه بين توده يا گروهى از مردم يك جامعه در نظر گرفته مى شود نيز جزوى از فرهنگ عامه هستند. افسانه ها، عادات، ترانه ها و اشعار عاميانه، رفتارهاي همانند شيوه غذا خوردن، لباس پوشيدن، عروسي، شادى، نمادها نيز در شمار فولكلورها به حساب مى آيند (گرچى و پوركلهر، ۱۳۹۲: ۱۸۲). همچنين فرهنگ عامه به عنوان شكلى از فرهنگ شامل عناصرى نظير فيلم، موسيقى، رمان، برنامه هاى تلويزيونى و ... نيز مى شود (اباذرى و شهلې بر، ۱۳۸۸: ۱۲). به طور كلّى، هنر عاميانه يكي از حوزه هاى مهم از فرهنگ عاميانه محسوب مى شود كه داراى اهميت اجتماعى و علمى است و مى توان آن را به شاخه هاى رقص، نقاشى، موسيقى، نمايش و ادب تقسيم كرد. از آنجايى كه هنرها از قريحه و عاطفه و احساس سرچشمه مى گيرند، آغاز و تكامل آن به درازاى تاريخ حيات بشر است. به همين دليل هنر هاى محلى و آثار ذوق مردم روستانشين الهام بخش بسيارى از هنرمندان بزرگ بوده است و بسيارى از شاهكارهاى شعر و موسيقى و داستان سرايى با الهام گرفتن از آثار محلى و فولكلوريك پديد آمده اند (محبوب، ۱۳۸۶: ۴۰-).

¹ Raymond Henry Williams

² A.H.Thompson

³ Richard Hoggart

۴۳). موضوعات تشکیل دهنده فولکلور را می‌توان در سه دسته اصلی و چند دسته فرعی بدین ترتیب تقسیم‌بندی نمود:

الف: باورها و عادات مربوط به زمین و آسمان، دنیای گیاهان و رویدنی‌ها، دنیای حیوانات، دنیای انسانی، اشیای مخلوق و مصنوع نوع بشر، روح و نفس و دنیای دیگر، موجودات مافوق بشر (رب النوع‌ها و ربه النوع‌ها و غیره)، غیبگویی و معجزات و کرامات، سحر و ساحری، طب و طبابت.

ب: آداب و رسوم مربوط به نهادهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی، شعائر و مناسک زندگی انسان، مشاغل و پیشه‌ها، گاه شماری و تقویم جشنها، بازیها و سرگرمیهای اوقات فراغت.

ج: داستان‌ها و ترانه‌ها و ضرب‌المثل‌ها، داستان‌ها (حقیقی و سرگرم کننده)، ترانه‌ها و تصنیف‌ها، مثل‌ها، مثل‌ها و چیستان‌ها» (بیهقی، ۱۳۶۵: ۲۱).

صادق هدایت که خود آغازگر جریان توجه به فرهنگ عامه در قرن معاصر است، گستره فرهنگ عامه را به سه بخش تقسیم‌بندی نمود:

۱- آیین‌ها و آداب و رسوم: شامل برگزاری نوروز، ازدواج، عزاداری، مناسبت‌ها و ...

۲- ادبیات عامه: شامل مثل‌ها، مثل‌ها، باورها، ترانه‌ها، قصه‌ها و افسانه‌ها و ...

۳- هنرهای عامه: شامل انواع صنایع دستی مانند فرش بافی، خاتم کاری، ملیله دوزی، مینا کاری، منبت کاری و ... و هنرهای نمایشی مانند نقالی، پرده خوانی، رقص، تعزیه، خیمه شب بازی، روح‌وسی و ... و برخی دیگر که پدیدآورندگان مشخصی ندارند (هدایت، ۱۳۸۳: ۲۳۵-۲۵۴). همچنین «بسیاری از مواد و عناصر فولکلور را می‌توان برشمرد که به صورت زبانی و شفاهی منتقل نمی‌شوند؛ ولی در ردیف فولکلور قرار دارند؛ مانند نوشته‌های روی سنگ قبرها، دعاها، طلسم‌ها، قراردادهای قول نامه‌های سنتی و وصیت نامه‌ها. این‌ها بخشی مهم از فولکلور هستند که تنها از طریق کتبی حفظ و منتقل می‌شوند» (جعفری، ۱۳۸۴: ۱۰۲). در نوعی دیگر از تقسیم‌بندی‌ها، عناصر فرهنگ عامه به دو گروه تقسیم می‌شوند:

الف: عناصر معنوی: آداب و رسوم (سوگواری، آداب زیارت و ...)، آیین‌ها ملی و مذهبی شامل جشن‌ها و عزاداری‌ها (عید قربان، نوروز و ...)، هنرهای قومی (صنایع دستی، هنرهای نمایشی و ...)، سرگرمی‌ها (بازی‌ها، فال‌ها و ...)، ادبیات و زبان عامه (کنایات، اصطلاحات و ...)، خرافه‌ها و عقاید.

ب: عناصر مادی: ابزارها، مسکن (شهرها و معماری)، پوشاک (لباس‌ها، کفش‌ها، کلاه‌ها، لباس‌های کار و ...)، پیشه‌ها و مشاغل، و اقتصاد و معیشت» (مولایی و دیگران، ۱۳۹۸: ۸).

۲-۶ ویژگی‌ها و کارکردهای فولکلور

برخی از ویژگی‌های مشترک فولکلور را می‌توان چنین دانست:

۱- «یک اینکه در همه کشورها زاینده تجربه است. دیگر اینکه معمولا اندیشه‌های عوام دارای شالوده‌ای از یک فرهنگ کهن مایه است» (دوستی، ۱۳۸۵: ۱۹). فولکلور در همه کشورها، زاینده تجربیات و رویدادهای اجتماعی است. هیچ نمادی از فولکلور وجود ندارد ناشی از تجربه گذشتگان نباشد و یکی از علل اعتبار

فولکلور نیز همین است. زیرا پس از گذشت سالیان متمادی، امروزه معیار و موازن علوم مختلف، تجربه عنوان شده است. تمام عناصر مربوط به فولکلور نیز بر مبنای تجربیات گذشتگان شکل گرفته است. بنابراین می توان نتیجه گرفت معمولا اندیشه های عامیانه دارای بنیادی است که از یک فرهنگ کهن مایه گرفته است (حکیمی پور، ۱۳۹۴: ۱۰).

۲- از ویژگی های دیگر فولکلور یک ملت، مثبت و خلاقانه بودن آن و تناسب آن با مذهب، روح، نژاد و منطقه جغرافیایی آن ملت است. در دنیای فولکلور، همه عناصر سرشار از امید است و نمودهای یأس آور کمتر در آن جای دارد. به طور مثال در ترانه های محلی و قصه ها و افسانه ها مضامین امید، عشق، وصال، مقاومت، تلاش، شجاعت و موفقیت بیشترین کاربرد را دارند (همایونی، ۱۳۵۶: ۹۲).

۳- ویژگی دیگر فولکلور، منطقه ای بودن آن است. هر منطقه متناسب با موقعیت و شرایط جغرافیایی خود دارای فولکلور خاصی است که می توان ویژگی های خاص آن را نسبت به سایر مناطق درک و حس نمود. حتی برخی از عناصر آن مانند بوی خاک، گل و گیاه، صدای طبیعت، طعم غذاها و عواطف مردمانشان قابل احساس و تصور است (همان: ۹۳).

۴- فرهنگ عامه، مجموعه تجربیات و تفکرات بشر در طی قرون متمادی است و همین تجربیات و سنت های مرسوم در یک جامعه است که به آن شخصیت و هویت می بخشد و موجب تمایز آن با دیگر جوامع می شود. اما در عین حال از آجایی که فرهنگ عامه برپایه نیازهای اصلی بشر بنیان نهاده شده است، تا حد زیادی به طور طبیعی میان اقوام و قبایل گوناگون ویژگی های مشترک دارد زیرا انسانها از لحاظ روحی و روانی مشابهت دارد. از سوی دیگر تبادل و ارتباط فرهنگ ها در طی قرن ها موجب همرنگی و آشنایی فرهنگ های عامه و ایجاد وجوه اشتراک میان آنان شده است. از این رو فرهنگ عامه را می توان موجب همبستگی بشریت دانست (بیهقی، ۱۳۶۵: ۳۶).

۵- اندیشه عام در قید و بند و چارچوب ها و قالب ها نمی ماند و آزاد و پویا است. فرهنگ رسمی در درون تارهایی که خود تنیده محصور می ماند و گرفتار خمودگی می شود ولی فرهنگ عامه همگام با جامعه متحو می شود و در جویبار زمان جریان دارد (همان: ۲۱).

۶- شیپلی، در فرهنگ اصطلاحات ادبی جهان، سستی بودن را ویژگی اصلی فولکلور می خواند و در ادامه توضیح می دهد اشخاصی که زندگیشان، بیشتر متأثر از دیدگاه فولکلوریک است، هیچ فضیلت و ارزشی در قوه ابتکار و خلاقیت نمی بینند. آنچه قدیمی و کهنه است، همیشه معتبر است و بدون پرسش به دلیل قدمت و سن، مورد پذیرش قرار می گیرد. برای مثال هوا به وسیله ضرب المثل پیش بینی می شود، بیماری ها با روش های به جای مانده از گذشته درمان می شود نه روش های علمی پزشکی، و محصولات در روشنای و تاریکی ماه رشد می کنند نه براساس اطلاعات کشاورزی. در این دیدگاه، ترانه های حلی، قصه ها و افسانه های باستان مرجع است (حکیمی پور، ۱۳۹۴: ۱۱).

وان ژنیپ، مردم شناس فرانسوی پنج ویژگی برای فرهنگ عامیانه در نظر می‌گیرد:

۱-ابتداع کننده وخالق فرهنگ عامه و نقطه شروع آن مشخص نیست. این پدیده‌ها به تدریج به وسیله عامه مردم به وجود می‌آیند اما ممکن است پدیده‌ای فولکلوری در گذشته‌ای بسیار دور؛ مبدع و ایجاد کننده‌ای داشته باشد ولی به مرور ایان آن شخصی فراموش شده و تنها عمل و نحوه اجرای آن باقی مانده‌است. ۲-بی شک فرهنگ عامه نقش ارزنده‌ای در روند تکاملی زندگی اجتماعی بر عهده دارد. همچنین فولکلور نه به طور خاص، بلکه در مجموعه فعالیت‌های زندگی نقشی را بر عهده دارد.

۳-اعمال و نگرش‌های رایج در فرهنگ عامه، بر طبق عادت و رسم و نه از روی مطالعه و به صورتی آگاهانه در بستر جوامع تکرار می‌شوند

۴-فرهنگ عامه به مجموعه باورها، آداب و رسوم و رفتارهایی گفته می‌شود که در بین توده مردم به طور مشترک رایج است. بنابراین اعمال و رفتارهای یک نفر یا یک خانواده را نمی‌توان فولکلور در نظر گرفت. ۵- برخی از رفتارها و اعمال فولکلوریک در از ادب و نزاکت است که معمولاً در محافل روشنفکرانه بیان نمی‌شوند یا به تکرار در نمی‌آیند (روح‌الامینی، ۱۳۸۳: ۲۶۸).

فولکلور، محصول ادراک و اندیشه جمعی و تلاقی احساس و عاطفه انسانی است و کارکردهای مختلفی دارد که می‌توان مختصراً به آن‌ها اشاره کرد:

۱-انتقال احساسات و عواطف انسان‌ها در بین الملل

۲-پاسداری از ارزش‌ها میراث ملی ملت‌ها

۳-آشکار کردن صحنه‌های جنایت شاهان و ستمگران در طول تاریخ علیه ملل مستضعف و بیان درد و رنج آنها

۴-ارج نهادن به دلاوری‌های پهلوانان و دلیر مردان در مبارزه با ظالمان

۵-تلاش برای برقراری ارتباط صمیمانه بین انسان با هم نوعان خود و انسان با پدیده‌ها و موجودات دیگر و در نهایت تقویت بنیه‌های زندگی اجتماعی و ایجاد تفاهم در میان آحاد بشری

۶-توصیف زیبایی‌های هنری و حکمی

۷-تولید فرهنگی براساس ذهنیت‌ها و ارزش‌های پایدار تاریخی در میان جوامع بشری

۸-بیان مشکلات و گرفتاری‌های ملت‌ها در دوره‌های مختلف

۹-آشنایی با تاریخ گذشتگان و بررسی اعتقادات و مراسم دینی و آیین‌های اقوام

۱۰-به تصویر کشیدن حکمت‌های تده و آداب و رسوم آنها» (بختیاری، ۱۳۸۶: ۱۵-۱۶).

۲-۷ سابقه پژوهش درباره فرهنگ عامه

«فولکلور از جهت ارزشی دارای دو بُعد جهانی و ملی است. ارزش جهانی دانش عوام هر ملتی آینه ذوق، هنر، معرفت، خلق و خوی آن ملت است و چون با فولکلور ملل دیگر رابطه تاریخی، فلسفی و مذهبی دارد می‌تواند سفیر دوستی یک ملت نزد سایر ملل جهان باشد. فرهنگ عامه در واقع مهر و محبت‌ها را استوار

می‌سازد و با ایجاد وابستگی‌های قومی و نژادی سبب پیوند دوستی عمیق ملت‌ها می‌گردد و کینه‌ها و دشمنی‌ها را از میان بر میدارد. از بُعد ملی فرهنگ عامه هر ملتی در حکم زندگینامه و شرح احوال توده عوام آن ملت است و روشنگر سوابق تاریخی و آداب و عادات آن قوم و نشان دهنده تحول فکری و تکامل اجتماعی مردم آن کشور است» (انجوی شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۰).

برای جمع آوری اصول و منابع ادبی و دانش عامیانه، از قرن‌ها پیش در اروپا، بدون آنکه جنبه تحقیقی و علمی وجود داشته باشد، کوشش‌های شایسته‌ای صورت گرفت. عده‌ای از دانشمندان و نویسندگان در کنار پرداختن به ادبیات رسمی و مکتوب ملل و به عنوان سرگرمی، شروع به جمع آوری ادبیات عامینه‌ای کردند که معمولاً در جایی نوشته نشده بود و در میان توده مردم سینه به سینه نقل می‌شد. در قرن پانزدهم، رابله نویسنده، طبیب و کشیش معروف فرانسه، شوخی‌ها و هزلیات متداول عامه را جمع آوری نمود و آنها را از میان آثار عهد عتیق بیرون کشید و همراه با تفسیرهایی ارزشمند منتشر کرد (روح‌الامینی، ۱۳۶۴: ۲۵۴).

در یونان و روم باستان نیز نویسندگان به آداب و رسوم و سنت‌ها توجه خاص نشان دادند. اما دانش راستین فولکلور یا دانش فرهنگ عامه، از سده هفدهم میلادی آغاز شد. در انگلستان توماس براون^۱ با کتاب «بررسی درباره اشتباهات عمومی و عامیانه»، در فرانسه ژان پاتیست تارونیه^۲ با «رساله اوهام و خرافات»، در اسکاتلند جیمز ماکفرسن^۳ با کتاب «قطعاتی از اشعار قدیم که در مرتفعات اسکاتلند گردآوری شده‌است» و در آلمان برادران گریم^۴ با «حکایات عامیانه که شهرت جهانی دارد» از پیشگامان این دانش به شمار می‌روند (ماسه، ۱۳۵۳: ۲۸-۲۹). بالارد^۵ فرانسوی در حدود سال ۱۷۱۱ م مجموعه‌ای از ترانه‌ها و عادات شفاهی مردم را گردآوری نمود. گوته^۶ شاعر و منتقد و فیلسوف آلمانی، تحقیقات خود را در زمینه فرهنگ عامیانه در آلمان توسعه داد. او عقیده رایج در آن دوران را که ادبیات یونان را به عنوان معیار سنجش ادبی می‌دانست، رد نمود و بیش از هر چیز بر ادبیات قومی از آن جهت که تجلی بخش روح ملی بود تأکید ورزید (حکیمی‌پور، ۱۳۹۴: ۷). به تبعیت از هردر، محققان کشورهای اروپایی یکی پس از دیگری بر آن شدند تا روح ملی خویش را در گویش‌های بومی، قصه‌های عامیانه و ترانه‌های محلی بازیابند (پراپ، ۱۳۷۱: ۱۷).

زبان و ادبیات عامه مردم ایران نیز از جمله غنی‌ترین گنجینه‌های فرهنگی در میان تمدن‌های بشری محسوب می‌شود. دیرینگی و کهنسالی اقوام ایرانی، غنای فرهنگی و ادبی، تعدد پاره فرهنگ‌ها و پراکندگی جغرافیایی قومیت‌ها، عوامل مهم در غنای فرهنگ عامه ایران به شمار می‌روند (محبوب، ۱۳۸۲: ۱۶۲). از این رو، در قرون اخیر محققان غربی در گردآوری بخشی از فرهنگ ایران کوشیده‌اند. چنانچه ماکسیم گورگی^۷ معتقد است: «درک عمق مفهوم اولیه ادبیات قدیمی بسیار ضروری است و بدون شناخت ادبیات فولکلور، شناخت تاریخ ملت‌ها ممکن نیست» (سیپک، ۱۳۸۵: ۱۳). برخی آنان آثار ارزشمندی در این زمینه عرضه

^۱ Sir Thomas Browne

^۲ Jean-Baptiste Tavernier

^۳ James Alan Mcpherson

^۴ Die Gebrüder Grimm (Wilhelm Carl & Jacob Ludwig Karl)

^۵ James Graham Ballard

^۶ Johann Gottfried Von Herder

^۷ Maxim Gorky

کرده‌اند. مانند ماسکویچ^۱ که در سال ۱۹۳۴ م مجموعه‌ای از افسانه‌های عامیانه ایرانی را بررسی نمود. از حدود ۱۰۰ سال پیش سفرنامه‌هایی که سیاحان خارجی درباره ایران نوشته‌اند نظیر تاورینه^۲، شاردن^۳، مادام دیوفولا^۴ و ... یکی از مهمترین منابع اطلاعاتی فولکلوریک ایران محسوب می‌شود (حکیمی‌پور، ۱۳۹۴: ۸).

در سالهای پیش از سدهٔ معاصر، صرف نظر از چند کتاب امثال و حکم و بعضی از خرافات و اوهام و اعتقاداتی که در تاریخ‌های خصوصی و قصص ایرانی و کتاب‌هاب طبّ قدیم و یا در کتب علوم خفیه آمده است، تا روزگاران اخیر، کسی به فکر جمع آوری و تدوین آن‌ها نبوده و تنها کتاب مستقّلی که دربارهٔ آداب و رسوم عامه در ایران نوشته شده‌است، کتاب معروف «کلثوم ننه» تألیف آقاجمال خوانساری است که به زبان‌های دیگری نیز ترجمه شده‌است (آرین‌پور، ۱۳۷۴: ۲۴۸). از ایرانیان، نخستین کسی که با روش غربی به تدوین فولکلور پرداخت، میرزا حبیب اصفهانی، متخلص به داستان است. در دوران نهضت مشروطه، سید اشرف الدین حسینی معروف به نسیم شمال در روزنامهٔ خود توجه زیادی به زبان رایج در بین مردم نشان می‌داد و از اصطلاحات و تعبیرات رایج عامیانه در اشعار ساده و بی پیرایه‌اش استفاده می‌کرد. علی اکبر دهخدا نیز باتوجه به زبان عامه و محاوره‌ای به نوشتن «چرند و پرند» در روزنامه صوراسرافیل و گردآوری مثل و تمثیل و کلمات حکمت آمیز در کتب ادبی همت گمارد (بیهقی، ۱۳۸۹: ۶۹). حسن مقدم نیز در دوران کوتاه عمر خود، تلاش‌های بسیاری در این راه صورت داد که چند نمایش نامه و داستان کوتاه و جمع آوری مقداری از مثل‌های عوامانهٔ تهران از این جمله‌اند (دهباشی، ۱۳۸۱: ۴۲۷).

در سدهٔ اخیر با شکل‌گیری ادبیات داستانی در ایران، فرهنگ و ادبیات مردم عامه به عنوان یکی از مضامین قابل توجه و باظرفیت در بسیاری از رمان‌ها و داستان‌های کوتاه به کار گرفته شد و نویسندگان مطرحی نظیر جمال زاده، هدایت، بزرگ علوی، و برخی از نویسندگان نسل‌های بعد از آن، داستان را برای معرفی فرهنگ مردم به کار بردند. نویسندگان با نشان دادن فرهنگ عامه در داستان و تأثیر آن بر شخصیت‌ها، جنبه‌های مثبت و منفی آن را مورد نقد قرار داده و برای بیان اوضاع سیاسی و اجتماعی زمان به کار می‌بردند. نکته اینکه شخصیت و نگرش نویسنده در چگونگی بیان این نوع فرهنگ بسیار تأثیرگذار بوده‌است (دری و خیراندیش، ۱۳۹۳: ۸۰).

میراث گرانبهای جمالزاده همان واقع‌گرایی و توجه به زبان و فرهنگ مردم کوچه و بازار و تلاش ارزندهٔ او برای ساده کردن زبان و پرهیز از عناصر پیچیده بود. همزمان با جمالزاده، صادق هدایت و صادق چوبک از نخستین نویسندگان معاصر بودند که در آثار خود از عناصر فرهنگ عامه و لغات و اصطلاحات عامیانه به کار بردند. صادق چوبک از نخستین نویسندگانی بود که لهجه‌های محلی غیرپایتخت را در داستان‌های خود وارد کرد و در داستان‌های «چرا دریا طوفانی شد؟»، «سنگ صبور» و «تنگسیر» از لهجهٔ مردم شیراز و بوشهر استفاده کرد. همچنین در بقیه آثار داستانی خود نیز بر آفرینش گفت و گوها بر طبق الگوی فکری و فرهنگی شخصیت‌های داستان توجه خاص داشت. نثر چوبک به رغم عامیانه بودن، زنده و نافذ و

¹ Moskvich

² Jean-Baptiste Tavernier

³ Jean Chardin

⁴ Jane Dieulafoy

همراه با توصیف‌های تازه و ملموس بود و پشتوانه‌ای از واژگان و ترکیبات عامیانه و گاه محلی محسوب می‌شد (حسن‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۰۰).

از دیگر پیشکسوتان و علاقه‌مندان به گردآوری فرهنگ عامه ایران، امیرقلی امینی اصفهانی است که از پنجاه سال پیش با تلاش بسیار در این راه اقدام کرده‌است. او نخست «هزار و یک سخن» و بعد از آن «داستان‌های امثال: ۱۳۲۴» را منتشر کرد و سرانجام کتاب ارزشمند «فرهنگ عوام یا تفسیر امثال و اصطلاحات زبان پارسی» را تألیف نمود (دهباشی، ۱۳۸۱: ۴۲۹). در همین سال‌ها، جنبش تحقیقات فولکلوریک در ایران، پس از چاپ کتاب «نیرنگستان» صادق هدایت در سال ۱۳۱۲ش آغاز شد (هدایت، ۱۳۴۲: ۲۲۷). بر همین اساس صادق هدایت را می‌توان پایه‌گذار مردم‌شناسی در ایران دانست (رنجبر و ستوده، ۱۳۸۴: ۲۱۰). هدایت در کتاب «نیرنگستان» و کتاب «اوسانه»، اعتقادات و آداب و رسوم و ترانه‌های عامیانه را آورده و همچنین در تمام داستان‌هایش نیز به آداب و رسوم ایرانی و شیوه سخن گفتن و زندگی مردم عادی ایران توجه خاص داشته است (همان: ۲۲۸). سرانجام هدایت در سال‌های ۱۳۲۲ و ۱۳۲۳ نخستین طرح گردآوری فرهنگ عامه را با استفاده از مأخذ فرانسوی آماده و پیشنهاد داد (دهباشی، ۱۳۸۱: ۴۳۰). مهم‌ترین کتاب هدایت در زمینه فرهنگ عامه، کتاب «فرهنگ عامیانه مردم ایران» است که در آن ضمن ارائه کلی و کاملی از فرهنگ توده، به ذکر ترانه‌ها، افسانه‌ها و داستان‌ها، باورها و آداب عامیانه پرداخته است و با این اثر خود، در حفظ فرهنگ و باورهای عامیانه قدم مهمی برداشته است (بابایی، ۱۳۹۰: ۱۶).

اشخاص دیگری که در زمینه ادبیات عامیانه فعالیت ارزنده‌ای داشته‌اند عبارتند از: کوهی کرمانی، هفتصد ترانه و چهارده افسانه را جمع‌آوری و به چاپ رساند. صبحی مهتدی قصه‌های عامیانه را گردآوری کرد و از طریق برنامه‌های رادیو مردم را با فرهنگ عامه آشنا و به گردآوری آنها دعوت نمود. انجوی شیرازی نیز بعدها راه او را ادامه داد (بیهقی، ۱۳۸۹: ۷۳). ایشان در طی سالیان دراز به وسیله رادیو، مردم را به گردآوری داستان‌ها و ترانه‌های عامیانه و آداب و رسوم محلی تشویق می‌نمود و حاصل این تلاش به صورت چهار کتاب از «گنجینه‌های فرهنگ مردم» منتشر شد (روح‌الامینی، ۱۳۸۴: ۶۵۱).

جلال آل احمد، نیز از نویسندگان مهم و مؤثر در عرصه فرهنگ عامیانه محسوب می‌شود. او عناصر عامیانه را در داستان‌های خود استفاده کرد و با به کارگیری آنها گامی در جهت زنده کردن و زدودن غبار از چهره این عناصر برداشت. همچنین او با نگرشی خاص در بسیاری از داستان‌ها خود و باتوجه به شخصیت‌ها و فضای داستان، به نحوی مؤثر و مطلوب از عناصر فرهنگ عامیانه بهره می‌برد (شاملو، ۱۳۹۱: ۳۵). از دیگر محققان که در این زمینه کتاب‌هایی منتشر کرده‌اند می‌توان به جلال آل احمد، محمدپروین گنابادی، یحیی ذکا، علی بلوکباشی، صادق همایونی، هاشم پورکریم اشاره داشت (فاضلی، ۱۳۸۰: ۱۴۹). کتاب «ادبیات عامیانه ایران» نیز نوشته محمدجعفر محجوب و به کوشش حسن ذوالفقاری است که آن مجموعه‌ای کامل از آداب و سنت‌ها و باورهای ایرانیان گردآوری شده‌است (مولایی و دیگران، ۱۳۹۸: ۵).

۲-۸ ارتباط فولکلور با مردم شناسی

تحلیل‌های فرهنگی در درجه نخست توسط مردم شناسان انجام گرفت (قراگزلو، ۱۳۸۲: ۸۶). کلمه «مردم شناسی» در عرف عامه بیشتر معنای اخلاقی می‌دهد، یعنی شناختن مردم و ارزش آنان از لحاظ اخلاقی. اما امروزه، این واژه معنای اصطلاحی مفصلی پیدا کرده و موضوع آن در ردیف نخستین علوم اجتماعی قرار می‌گیرد. واژه «مردم شناسی» فارسی معادل (anthropologie) فرنگی است که خود از دو واژه (anthropos) به معنای انسان و آدم و (logos) به معنای دانش و معرفت تشکیل شده است. کاربرد واژه «مردم» امروزه به معنای «قوم» عربی و (people) فرنگی هم به کار می‌رود که اتفاقاً این دو جنبه داشتن کلمه «مردم» که هم به معنای انسان و هم به معنای «قوم» به کار می‌رود بسیار مناسب است، زیرا یکی از شاخه‌های مهم دانش مردم شناسی، همان «قوم شناسی» است که به فرنگی (ethnologie) گفته می‌شود. دانش مردم شناسی با مطالعه آثار انسان‌های نخستین و زندگی جوامع ابتدایی، درصدد شناخت جریان تطورات زیستی و اجتماعی انسان بر می‌آید (خلیقی، ۱۳۵۶: ۸). در تعریفی دقیق تر، در علم مردم شناسی نتایج حاصل از علوم نژادشناسی، دیرینه شناسی، زبان شناسی و مردم نگاری به تألیف در می‌آیند (فکوهی، ۱۳۸۱: ۱۱۳-۱۱۴).

فرهنگ عامه یا فولکلور یکی از رشته‌های دانش مردم شناسی است که به بررسی آداب و رسوم زندگی، باورها، اعتقادات و عادات‌های اجتماعی مردم پرداخته می‌شود (صرفی، ۱۳۹۱: ۷). از آنجایی که فولکلور جزئی از فرهنگ است، پس ضرورتاً یکی از موضوعات مورد تحقیق دانش مردم شناسی نیز محسوب می‌شود. مردم شناسان در تحقیق و پژوهش درباره یک جامعه ایلی یا روستایی یا شهری، به بررسی فنون دامداری و زراعت، شیوه صید و شکار، نظام زمین داری و مالکیت، خانواده و نهادهای خویشاوندی و ازدواج، نظام‌های سیاسی و حقوقی، دین و شعائر مذهبی، مسکن، پوشاک، هنرها و صنایع دستی، موسیقی و رقص و مانند اینها می‌پردازند. اگر تحقیقات مردم شناسی که از آن به قوم نگاری یا مردم نگاری نیز می‌شود، دربرگیرنده حوزه فولکلور آن قوم یا جامعه نباشد، تحقیق و توصیفی ناقص خواهد بود (بلوکباشی، ۱۳۸۸: ۶۳). مردم شناسی یا مردم نگاری، مطالعه توصیفی دقیق از مردم، به خصوص در زمینه‌های فرهنگی مربوط به قومیت‌ها، جوامع سنتی، گروه‌های خرد و گروه‌های دچار انحرافات اجتماعی است و به طور کلی می‌توان آن را توصیفی از مردم و فرهنگ‌ها دانست (ایمانی، ۱۳۸۱: ۳۸). مردم شناسی با انتخاب موضوعاتی در زمینه فرهنگ‌ها و گروه‌ها به کسب شناخت از سبک زندگی و درک عقاید مردم می‌پردازد.

۲-۹ اهمیت بررسی فرهنگ عامه (توده شناسی)

فرهنگ عامه، نوع خاصی از گفتمان است که به جنبه‌های غیررسمی زندگی اجتماعی می‌پردازد و از این رو میزانی از فهم و درک مردم و نیز وضعیت جامعه را به تصویر می‌کشد. پدیدآورندگان متون فرهنگ عامه، در حقیقت نوعی ارزشیابی از فهم جامعه به دست می‌دهند که در فهم مسائل تاریخی و جامعه شناسی تاریخی بسیار اهمیت دارد (نعمتی و طایفی، ۱۳۹۲: ۴۹۸). دو دوره قاجار اکثریت جامعه ایرانی از نعمت سواد محروم بوده و بهره‌ای از آن نداشتند. این اکثریت هیچگونه وسیله‌ای برای رشد فکری و جهان بینی خود نداشتند و دنیای آنها محدود به چارچوبی استوار و محکم بود که اساس آن را اعتقادات عمومی تشکیل می‌داد. به همین

دلیل عدم سواد در سطوح جامعه، اعتقادات آن دوران عموماً شامل خرافات و اوهام بود که می‌توان گفت جزء جدایی‌ناپذیر پیکره جوامع عقب مانده ناآگاه می‌باشد (شمیم، ۱۳۸۰: ۳۸۰-۳۸۱).

حل بسیاری از مشکلات ادبی رسمی و هزار ساله کشور به مدد فولکلور امکان پذیر است. از آنجا که بسیاری از افکار و عقاید توده مردم، در ادبیات رسمی وارد شده‌است، با جمع‌آوری آنها می‌توان غالب ابهام‌ها را رفع نمود. از دیگر مزایای پرداختن به فرهنگ عامه، مسئله کمک به ایجاد وحدت ملی و جهانی است. زمانی که ملت‌ها شناخت بیشتری از یکدیگر کسب کنند، تفاهم بیشتری پیدا می‌کنند و محبت جهانی تجلی پیدا می‌کند. در حقیقت، فولکلور، بهترین عاملی است که ملت‌ها را به یکدیگر نزدیک می‌کند و پیوند دوستی و رابطه معنوی آن‌ها را مستحکم می‌سازد. اما از جنبه ملی و مملکتی، فرهنگ مردم هر ملتی در حکم زندگی نامه و شرح احوال و سیرت‌های توده عوام آن ملت و عامل اصلی و شاخص خصلت‌ها و تصویر اصیل آداب و عادات آن قوم و روشن‌گر سوابق تاریخی و نشان‌دهنده تحول فکری و تکامل اجتماعی عوامل آن کشور است. همچنین، گنجینه‌ای از آثار ارزنده انسان‌های گمنام در فرهنگ عامه وجود دارد که با حفظ فرهنگ عامه مانع نابودی آنها خواهد شد (دهباشی، ۱۳۸۱: ۴۰۰-۴۲۴).

فرهنگ عامیانه هر ملتی، ریشه‌های محکم و استواری در قرون گذشته و تاریخ آن سرزمین دارد (مولایی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲). همچنین، فرهنگ و هنر عامه بزرگترین میراث، سرمایه معنوی، پشتوانه و رکن اساسی از فرهنگ هر ملت است که حفاظت از آن برای دوام و بقای آن ملت ضروری است (محبوب، ۱۳۸۲: ۱۶۲). فرهنگ عامه هر منطقه، ریشه در تاریخ و روزگار ماقبل آن دارد که سالیان متمادی از نسلی به نسل دیگر منتقل شده‌است و اگر از این گنجینه‌های گران‌بهای ادبیات عامیانه، محافظت نشود، بی‌تردید روزی از بین خواهند رفت و تنها خاکستری از کاروان عظیم فرهنگی و ادبی گذشته بر جای خواهد ماند (همان: ۱۶۴). این آثار عموماً در جایی به صورت مکتوب ثبت نشده‌اند و در دنیای متمدن امروز نیز در بین عموم رایج هستند و بر زندگی آنان تأثیر می‌گذارند. از این رو، ثبت این آثار مانع از بین رفتنشان می‌شود و می‌توان به حفظ ادبیات رسمی یاری رساند (هدایت، ۱۳۸۳: ۲۳۵-۲۵۴).

اسطوره‌ها، افسانه‌ها، اشعار، داستان‌ها و بسیاری از اشکال دیگر، منابع اصلی برای درک بهتر جهان و شرایط زندگی بشر هستند. زیرا فولکلور نوعی قوم‌شناسی مبتنی بر خود زندگی‌نامه‌نگاری است. به این معنی که شرح حال بشر از زبان خود او شنیده می‌شود و حقیقی‌تر از شرح حال‌هایی است که توسط جامعه شناسان، دانشمندان علوم سیاسی و مردم‌شناسان نگاشته می‌شود. به طور مثال اطلاعات ارزشمندی که از طریق ادبیات شفاهی به دست می‌آید موجب شناخت خصوصیات قومی و فرهنگی است و شکل معماری محل زندگی مردم، به عنوان بخشی از میراث بومی، منعکس‌کننده فرهنگ جوامع و تنوع فرهنگ جهانی است. فضای زندگی مردم، بافت ساختارها و فضاها و شیوه استفاده از آنها به عنوان حافظه تاریخی اقوام، ازجمله میراث بومی محسوب می‌شوند (علوی‌زاده و وحدان‌فر، ۱۳۹۸: ۲۰۱).

«هنر و ادبیات توده، به منزله مصالح اولیه بهترین شاهکارهای بشر به شمار می‌آید؛ به خصوص ادبیات و هنرهای زیبا و فلسفه و ادیان، مستقیماً از این سرچشمه سیراب شده و هنوز هم می‌شوند. این سرچشمه افکار توده و نسل‌های پیاپی، همه اندیشه‌های گرانبها و عواطف و نتایج فکر و ذوق و آزمایش خود را در آن

ریخته‌اند، گنجینه زوال ناپذیری است که شالوده آثار معنوی و کاخ باشکوه زیبایی‌های بشریت به شمار می‌آید. قسمت عمده زندگی روزانه ما از عاداتی که به ارث برده ایم تشکیل یافته و سرچشمه آن‌ها ملی نیست بلکه بشری می‌باشد؛ زیرا تظاهرات گوناگون زندگی توده، حاکی از عمومیت و قدمت است» (هدایت، ۱۳۸۳: ۲۳۳-۲۳۵). «بسیاری از مسائلی که در فرهنگ رسمی به راحتی قابل شناسایی نیستند، با بررسی و واکاوی فرهنگ عامه، می‌توان با آن‌ها پی برد. به همین دلیل، باید گفت مطالعه هر جامعه ای، آنگاه ثمربخش خواهد بود و به نتیجه‌ای کاربردی خواهد رسید که علاوه بر فرهنگ رسمی، به فرهنگ غیررسمی نیز ارتباط یابد (ذوالفقاری، ۱۳۹۷: ۸-۹).

۲-۱۰ عوامل مؤثر بر فرهنگ عامه

برخی از عوامل مؤثر بر فرهنگ عامه را می‌توان تکنولوژی، وضعیت جغرافیایی، افکار و اعتقادات دینی، نظام معیشتی دانست:

الف: یکی از عوامل مهم و تأثیرگذار بر فرهنگ عامه، تکنولوژی است. تکنولوژی نوین موجب انقلاب صنعتی شد و به دنبال به هم ریختن سنت‌ها و نهادهای کهن و تحمیل موازین ناآشنا در مورد کار و فراغت، تغییرات اجتماعی ناگهانی و عظمی به وجود آمد. دهکده‌ها و روستاهایی که زندگی آنها متکی بر کشاورزی بود، محو و نابود شد و به مراکز صنعتی و تولید ماشینی تبدیل گشت. همچنین سیل عظیم جمعیت روستا، وابستگی سنتی به خاک را که از ارزش‌های اصیل فرهنگی آنها محسوب می‌شد، از دست داد و به شهرها مهاجرت نمود. نوآوری تکنولوژی، نظام‌های اجتماعی را مورد هجوم خود قرار داد و منشأ آداب و رسوم، ضوابط، الگوهای رفتاری جدید شد. در طی این فرآیند، بسیاری از افراد نسبت به وضع جدید دچار تعارض شده و جامعه به عنوان یک کل در مواجهه با تکنولوژی جدید، دچار تفرقه شد (اسحاقی، ۱۳۹۵: ۱۵).

ب: از دیگر عوامل مؤثر بر فولکلور، وضعیت جغرافیایی است. موقعیت جغرافیایی و شرایطی که مربوط به جغرافیای هر منطقه است، بر فرهنگ عامه تأثیر می‌گذارد. به طور مثال مردمی که در کوهستان زندگی می‌کنند برای انجام مراسم از قبیل ازدواج از حیواناتی نظیر اسب یا الاغ استفاده می‌کنند اما مردمانی که در مناطق کویری زندگی می‌کنند بیشتر از شتر استفاده می‌کنند. آب و ارزش حیاتی آن در کشاورزی موجب شده‌است تا در مناطق خشک یا کم آب، جشن‌ها یا رسومی برای احترام به آب و ارزش آن صورت می‌گیرد. آیین نیایش و شکرگزاری برای آب در ایران و جهان پیوسته است. به عنوان مثال یکی از آداب فولکلوریک که زمینه پیدایش آن، شرایط اقلیمی خاص می‌باشد، مراسم بارن خواهی است. در برخی از مناطق خشک و کویری ایران نیز آب به عنوان مهریه تعیین می‌شود. برای مثال تعیین چند ساعت حق آب به عنوان مهریه عروس وضع می‌شود که نتیجه آن مالکیت بر چند هزار هکتار زمین را به همراه خواهد داشت (انجوی شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۲۷).

ج: افکار و اعتقادات دینی نیز در خلق برخی از عناصر و مفاهیم فولکلور مؤثر می‌باشند. برای مثال احترام و ارزشی که ادیان از جمله اسلام برای نان و نمک قائل هستند موجب شده تا برخی از مردم برای پذیرش سخنانشان به نان و نمک سوگند بخورند. برخی از مردم نیز برای گره گشایی در مشکلات به نان و

نمک توسل می‌جویند. همچنین مردم براساس اعتقادات مذهبی خود باورهایی دارند که یکی از آنها اداکردن نذر بعد از گرفتن حاجت است. از آثار اجتماعی باورهای مذهبی نیز می‌توان به وفای به عهد اشاره کرد. نمونه‌ای دیگر از باورهای مذهبی که بر فرهنگ عامه اثر گذاشته، در مراسم قربانی دیده می‌شود. در باور امروزی، قربانی کردن برای خرید خانه یا ماشین از این نوع اعتقادات محسوب می‌شود (بهار، ۱۳۶۲: ۵۷).

د: از دیگر عوامل مؤثر بر فرهنگ عامه نظام معیشتی است. شیوه و ساختاری که در برخی از مناطق بر زندگی مردم حاکم است، بر فرهنگ عامه تأثیر می‌گذارد. در بین عشایر که راه اصلی و عمده ارتزاق و درآمدشان از طریق دامداری و دامپروری است، نقش دام در داد و ستد و برقراری روابط خانوادگی، تشریفات، مناسک، قربانی‌ها، مقام و منزلت و جایگاه دارندگان دام‌ها، دیده می‌شود (خسروی، ۱۳۶۸: ۸۸). همچنین در مناطقی که کشاورزی رونق دارد، زمین و آب و گیاه بسیار اهمیت پیدا می‌کند. مراسم‌هایی نظیر جشن‌های بهار و پاییز و پایکوبی در هنگام بذرافشانی و خرمن‌کوبی و افسانه‌هایی در مورد گیاهان از این نوع هستند (تمیم‌داری، ۱۳۹۰: ۲۳).

۲-۱۱ تعریف عرف، عادت و سنت و آداب و رسوم

از جلوه‌های برجسته فرهنگ عامه، آداب و رسوم و عادات است. رسوم و عادات به رفتارهای جمعی اطلاق می‌شود که علارغم ناکامی‌ها تجدید و تکرار می‌شود و نمی‌توان آنان را تکرار نسبتاً آگاهانه ناشی از یک عرف و عادت از سوی همگان تلقی کرد. از این رو فهم ارزش و بررسی شیوه‌های زندگی جوامع براساس رسوم، امکان‌پذیر است (بیرو، ۱۳۷۵: ۷۹). ابن خلدون نیز، با تأکید بر وجه معنوی غالب بر فرهنگ، آن را مجموعه‌ای از عادات، رسوم و شئون زندگی مردم دانسته است (ابن خلدون، ۱۳۷۲: ۲۸۵). «آداب به معنی قاعده‌ها، روش‌ها، سنت‌ها و رسم‌های رایج در فرهنگ هر جماعت و قومی و رسوم به معنی عادت‌ها و روش‌ها و رسم‌های پذیرفته شده در هر جامعه می‌باشد» (انوری، ۱۳۸۱: ۶۵-۶۶).

۲-۱۱-۱ آداب و رسوم

ادب به فتح اول و دوم، جمع آن را آداب دانسته‌اند و در لغت به معنی فرهنگ، دانش، هنر، دانشمند شدن و با فرهنگ شدن؛ آیین و راه و رسم، دانستن و نگاه داشتن حد هر چیزی (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۵۵۸)؛ حسن معاشرت، روش‌های پسندیده؛ آرم، حرمت، پاس (معین، ۱۳۷۱: ۱۷۸) آورده‌اند. آداب نیز جمع ادب به معنای رسوم (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه آداب) است و در معنی عادت نیک و روش‌های پسندیده (معین، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۵) و طریقه رفتار و گفتار و تحیات و تکریمات (نفیسی، ۱۳۵۹، ذیل واژه آداب) نیز آمده است. رسم به فتح اول و سکون دوم، واژه‌ای عربی است که جمع آن رسوم و به معنای آیین و عادت متعارف؛ سنت و مقررات (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل رسم) آمده است. رسم در اصطلاح به آیین و روشی گویند که قانون آن را در روابط افراد معتبر می‌داند و معادل حقوق عادی عرف و عادت است (معین، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۶۵۳) و رسوم جمع رسم است و به معنای آیین‌ها، قواعد و قوانین (معین، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۶۵) می‌باشد.

در دانش مردم شناسی، آداب به «هرگونه اعمال تشریفاتی که از الگوهای موضوعه پیروی می‌کند و از طریق نمادها منظور همگانی ما را به اشتراک می‌رساند» (نیکلاس و دیگران، ۱۳۷۰: ۳۲۴) گفته می‌شود. در دانش جامعه شناسی نیز، آداب و رسوم همان هنجارهایی هستند که به مردم هشدار می‌دهد تا فعالیت‌های روزمره خود را طبق روال عادی و مرسوم موجود در جامعه انجام دهند (کوئن، ۱۳۷۵: ۷۳).

آداب و رسوم بشری یک پدیده ثابت نیست، بلکه با رشد اجتماعی و مناسبات اقتصادی و طرز تولید رابطه‌ای ناگسستنی دارد. آداب و رسوم با گذر زمان تغییر می‌کنند و با توجه به شبکه گسترده اطلاع رسانی و آگاهی ملل مختلف از فرهنگ‌های متفاوت، می‌توان دریافت که درهم تافتگی فرهنگ و به تبع آن آداب و رسوم ملت‌ها، به حدی می‌رسد که ویژگی‌های قومیت و ملیت در آداب و رسوم رفته رفته کم رنگ می‌شود و با حرکت جهان به سوی یکپارچگی می‌توان نتیجه گرفت که آداب و رسوم ملت‌ها نیز به یکدیگر نزدیک شده و تفاوت‌های رفتاری کمتر می‌شوند. بنابراین، مهمترین ویژگی آداب و رسوم، نسبی بودن و تغییر پذیر بودن آن است (هنرمند، ۱۳۹۰: ۸). به همین دلیل در نسل‌های جدید، با تغییر اوضاع اجتماعی و شرایط زندگی، آداب و اعتقادات تازه تری متناسب با تحولات اجتماعی جای آن‌ها را پر می‌کند به طوری که در عمل و عرف مورد پسند دیگران و رفع کننده نیازهای روانی و اجتماعی آنان باشد. پس تعریف دیگری که از آداب و رسوم می‌توان ارائه کرد، آن است که آداب و رسوم اجتماعی بعضی از رسم‌های اجتماعی هستند که تنها برای خوشامد دیگران و خود فرد صورت می‌گیرد. دلیل به رسمیت شناختن اعتقادات خرافی یا غیرخرافی، این است که فرد به جای استفاده از عقل و دانستن روابط علّی و معلولی، به قلب و احساسات و قوه تصور خویش پناه می‌برد (کهن مرد، ۱۳۸۸: ۶). «فیلسوف سرشناس (سنت هگل) در خصوص پیدایش خرافات و افسانه‌ها نزد اقوام اولیه بشر معتقد است که مبدأ و اصول آنها از یک احتیاج طبیعی ناشی می‌شود که به صورت اصل علّت و معلولی در قوانین عقلانی بروز کرده‌است و به خصوص این خرافات در اثر حوادث طبیعی مانند رعد و برق، زمین لرزه، کسوف و خسوف و غیره که تولید ترس یا تهدید خطری را می‌نماید، ایجاد می‌شود» (هدایت، ۱۳۷۸: ۲۲). «به شیوه‌های عملکرد مرسوم و خو کرده، در یک جامعه، اطلاق می‌شود. مانند انجام مراسم خاص در عروسی‌ها و سوگواریها» (کوئن، ۱۳۸۶: ۴۱).

آداب و رسوم عامیانه به عنوان یکی از شاخه‌های اصلی فرهنگ عامیانه، بسیاری از نکات و مباحث تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی یک قوم و ملت را روشن می‌کند. برخی از انواع آداب و رسوم را می‌توان آداب ازدواج، آداب زیارت، آداب سفر، آداب مهمانی، آداب سوگواری، آداب و رسوم مرگ، آداب نوروز و از این قبیل نام برد (اسدی، ۱۳۹۴: ۱۳۵). «آداب و رسوم هر جامعه، مجموعه‌ای از رفتارهای دینی و غیردینی گروهی از مردم است که به دلیل مشترکات دینی یا ملی گرد هم آمده‌اند و به دلیلی زیربنای فکری مشترک، از باورها و رفتاری مشترک پیروی می‌کنند» (گشتاسب، ۱۳۹۱: ۱۵۷). نکته قابل توجه، الزام رعایت آداب و رسوم در جامعه است؛ به طوری که تخطی در رعایت آن، تقبیح افکار عمومی را در پی دارد. آداب و رسوم حاکم بر جامعه دست‌آورد اراده‌ای فراتر از اراده فرد است و افراد جامعه مقهور و اسیر باورها و آیین‌های حاکم بر جامعه هستند (حسین‌پور و زمانی، ۱۳۹۶: ۹۶). «فرد مطلوب و اجتماعی آن است که همچون نیاکان

خود بی هیچ کم و کاستی، مؤمن به باورها و عامل به آیین‌ها باشد، در غیر اینصورت جامعه نه تنها پذیرای او نیست که درصد راندن آن نیز بر می‌آید» (دالوند، ۱۳۸۴: ۱۶۴).

برخی مفاهیم در آداب و رسوم به کار می‌روند که برخی از آنها با توضیح مختصری در هر مورد بدین شرح است:

- رسم اجتماعی، کارکرد اجتماعی معینی است که بر اثر تکرار منظم برخی از کنش‌های متقابل اجتماعی پدید می‌آید.

- میثاق اجتماعی، رسمی است که با توافق بخشی از جامعه برقرار می‌شود.

- آداب اجتماعی، بعضی از رسم‌های اجتماعی هستند که برای خوشامد دیگران صورت می‌پذیرند.

- تشریفات اجتماعی، نیز رسوم مخصوصی هستند که در موارد نامعینی اجرا می‌شوند.

- شیوه‌های قومی، به رسم‌های گوناگون کهنی گفته می‌شود که در زندگی روزانه اکثریت جامعه وجود دارند.

- سنت‌های اجتماعی، رسم‌های ریشه‌دار عمومی هستند که به اقتضای قدمت خود از احترام اجتماعی برخوردارند.

- اخلاق اجتماعی نیز نام رسم‌های اجتماعی مهمی است که جامعه نقض آنها را بسیار ناپسند می‌شمرد (حاجی‌زاده میمن‌دی، ۱۳۸۴: ۵۹).

۲-۱۱-۲ سنت

سنت، اساسی‌ترین واژه و مفهوم کلیدی در نظریات سنت‌گرایان است. رنه گنون^۱ معتقد است که امر حقیقتاً سنتی در صورت وجود حتماً عنصری فوق بشری را متضمن باشد و تصریح دارد که تقلیل دادن سنت به «عرف و عادت» و یا «آداب و رسوم» ابتدالی بیش نیست. سنت دریافت‌های کور یا یک استمرار موقت نیست و اموری را که صرفاً بشری باشد نمی‌توان سنت در نظر گرفت (گنون، ۱۳۶۱: ۲۴۴-۲۴۵). «گنون سنت را اصول یک طبیعت الهی و مقدس می‌داند که تمدن‌های بزرگ شرق و غرب، از آن جمله شرق دور، هندو، اسلامی و تمدن‌های مسیحی سنتی از آن سرچشمه گرفته است. او بر طبیعت کلی و فراگیر حقیقت سنتی که در قلب ادیان متعدد جهان قرار دارد تأکید می‌کند. او پیوسته به وحدت درونی حقیقت و صور سنتی اشاره می‌کند» (بینای مطلق، ۱۳۷۷: ۱۳).

در فرهنگ عامه شناسی، سنت یک واژه بنیادی است که این دانش را از دانش‌های دیگر متمایز می‌سازد. «در زبان فارسی واژه سنت سه کاربرد عامیانه، مذهبی و علمی دارد. در دین، سنت، مفهوم مقدسی دارد و به معنای ودیعه الهی است که توسط گذشتگان به ما رسیده است» (انجوی شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۳) و امکان هیچ تغییر و دخل و تصرفی در آن وجود ندارد و نگهداری و آموزش آن به دیگران و نسل‌های آینده وظیفه هر فرد دینداری است. در کاربرد عامیانه، واژه‌های سنت و سنتی مترادف هستند و گاهی منسوخ شده‌اند. در

^۱ Rene Guenon

کاربرد علمی، تعریف سنت، تعریفی است که در دانش مردم شناسی مورد نظر است. از این دیدگاه، سنت مجموعه افکار، اعمال و احساسات و میراث مشترک زندگی اجتماعی یک گروه است که از نسل‌های گذشته بر جای مانده است. افراد معمولاً برای انجام اعمال و پذیرش افکار و بروز احساساتی که سنتی هستند نیاز به دلیل ندارند زیرا جنبه‌های سنتی جامعه در بین عموم متداول است (فاضلی، ۱۳۸۰: ۱۴۷).

در یک طبقه‌بندی کلی، سنت‌هایی که فرهنگ عامه را تشکیل می‌دهند در سه گروه سنت‌های مادی، رفتاری و گفتاری طبقه‌بندی می‌شوند:

«الف: سنت‌های مادی؛ به مجموعه آثار، ابزار، اشیاء، بناها و کالاهایی گفته می‌شود که از گذشته برجا مانده است.

ب: سنت‌های رفتاری؛ مجموعه رفتارهایی که در جامعه میان افراد زیادی مشترک است و نوعی فشار اجتماعی برای عمل به آنها وجود دارد و جنبه غیرشخصی و الگویی دارند. رسوم رفتاری در سه گروه: رسوم اخلاقی، شیوه‌های قومی و عرف و عادت جای دارند. همچنین از نظر عینی و سنت‌های قابل مشاهده فرهنگ عامه، می‌توانیم سنت‌های رفتاری را به این دو صورت طبقه‌بندی کنیم: ۱- شعائر و تشریفات مذهبی، ۲- رسوم، ۳- جشن‌ها و اعیاد، ۴- آیین‌ها، ۵- بازی‌های عامیانه، ۶- عرف و عادات اجتماعی، ۷- موسیقی. ج: سنت‌های گفتاری؛ مجموعه سنت‌هایی که در قالب کلمات و جملات اظهار می‌شوند. این سنت‌ها ریشه در اعتقادات، باورها، دانش‌ها، فلسفه‌ها، ارزش‌ها و نیازهای جامعه دارند» (فاضلی، ۱۳۸۱: ۸۳).

۲-۱۱-۳ عرف و عادت

عرف در اصل واژه‌ای تازی است که با واژه‌های «عرفان»، «متعارف»، «عارف»، «معرفت»، «معروف» از یک ریشه و در معنا نیز به هم نزدیک هستند. برای واژه عرف معانی متعددی نظیر «امر پسندیده و نیکو» (محقق و فلاح، ۱۳۹۶: ۱۱۸) آورده شده است. همچنین هر چیزی که پیروی و گواهی عقل در نفوس استقرار پیدا کند و طبع مردم آن را بپذیرد، عرف نامیده می‌شود. عرف امری است که در نفوس مردم تقرر و ثبوت یابد و نزد صاحبان طبع سلیم پذیرفته شود و تقرر آن به جهت تکرار عمل به آن است (فیض، ۱۳۸۱: ۲۳۴). واژه‌شناسان معانی دیگری نظیر «تتابع، اتصال و پی در پی بودن»، «قرار آرامش و سکون»، «معرفت و شناخت»، «امر شناخته شده و متداول بین مردم»، «فعل پسندیده از ناحیه عقل یا شرع»، «خوی و عادت» را نیز برای عرف در نظر گرفته‌اند. در معنای لغوی نیز عرف به معنی معرفت و چیزی مأنوس و نیک که عقل سلیم مردم آن را بپذیرد به کار رفته است. معنای عرف در اصطلاح نیز عبارت است از آنچه که در نفوس و عقول مستقر شده باشد و توابع سلیمه آن را پذیرفته باشد (نجفی راد، ۱۳۸۷: ۲).

چنانچه ذکر شد، سنت‌های رفتاری به سه گروه رسوم اخلاقی، شیوه‌های قومی، و عرف و عادت تقسیم‌بندی می‌شوند. عرف، به آن دسته از رفتارهای اجتماعی گفته می‌شود که مورد پذیرش جامعه هستند، اما کمترین فشار اجتماعی اجرای آنها را ضمانت می‌کند. رفتارهای عرفی در زمره ادب و نزاکت اجتماعی قرار می‌گیرند (فاضلی، ۱۳۸۰: ۱۴۸). عاداتی به نام عرف مورد استناد قرار می‌گیرند که به اعتقاد کسانی که آن را رعایت می‌کنند الزام آور باشد و چنین می‌پندارند که در زمره قواعد حقوقی شده است و چاره‌ای به جز

عمل به آن وجود ندارد. بسیاری از عادت‌ها با اینکه همگانی هستند اما چون در نظر مردم چهره‌ای الزامی پیدا نکرده‌اند، به صورت قاعده رعایت نمی‌شود (نجفی راد، ۱۳۸۷: ۱۰).

عادت واژه‌ای تازی است که از ریشه «ع.و.د» به معنای بازگشت و با همین معنی در فارسی مورد استفاده قرار می‌گیرد (محمدی، ۱۳۸۱: ۲۶۱). عادت‌ها بر سه نوع هستند: نخست عادت‌های شخصی افراد در کارها و اعمال خصوصی زندگی‌شان مانند عادت به خواب در ساعت معین؛ دوم امور متکرر که ناشی از اسباب و علل طبیعی است مانند بلوغ زود رس در مناطق گرمسیر؛ سوم عادت‌های جوامع بشری در روابط اجتماعی خود که هریک به اسلوب رنگ و جلوه خاص درآمده است (واسعی، ۱۳۷۹: ۴۶). قسمت عمده زندگی روزانه ما از عاداتی که به ارث می‌بریم تشکیل شده‌است و سرچشمه آنها ملی نیست بلکه بشری می‌باشد. زیرا مظاهر گوناگون زندگی عامه، نشان از قدمت و عمومیت می‌دهد. این عادات هر جا که بشر هستند بروز می‌یابد و می‌توان حدس زد که از ابتدای بشریت نیز وجود داشته‌اند و یا لاقلاً مربوط به دوره‌های باستانی هستند. آداب و رسوم نیز از همین شیوه تبعیت می‌کنند. خوشامد گفتن به کسی که عطسه کرده در بین تمام قبایل مرسوم است و آتش کردن به وسیله سایش چوب نیز در سرتاسر زمین معمول بوده‌است (اسحاقی، ۱۳۹۵: ۱۴).

۲-۱۱-۴ تفاوت عرف، عادت و سنت

آداب و رسوم با عرف تفاوت‌هایی دارد. هر کشوری از خود قوانینی دارد که ممکن است با کشور دیگر شباهت یا تفاوت داشته باشد ولی کشوری بدون قوانین وجود ندارد. این قوانین بخشی از عرف هستند به این معنی که آن بخشی از عرف‌ها که پشتوانه اجرایی و عملی دارند، تبدیل به قانون می‌شوند. بی احترامی نسبت به عرف ممکن است مجازات زندان، شکنجه و جریمه در پی داشته باشد اما سرپیچی از آداب و رسوم به نحوی آرام‌تر مجازات می‌شود (هنرمند، ۱۳۹۰: ۸).

میان عرف و عادت نیز تفاوت وجود دارد. عادت اعم از عرف است، زیرا شامل عادت ناشی از عوامل طبیعی و عادت فردی نیز می‌شود. چنانچه ذکر شد، عادت‌ها سه نوع فردی، طبیعی و اجتماعی دارند، و نوع سوم از عادت‌ها در اصل ناشی از تفکر و اراده یا سرمنشأ فطری یا هواهای نفسانی آنها است و ممکن است پسندیده و عادلانه و صحیح یا ناپسند و جابرانه باشد. بنابراین عادت بر سه نوع است که یک نوع آن شامل عرف می‌شود (واسعی، ۱۳۷۹: ۴۶).

۲-۱۲ خرافات

باورها، اعتقادات و آداب و رسوم از اجزای مهم فرهنگ عامه هستند. در برخی اوقات این باورها و اعتقادات جنبه غیرمنطقی و غیرعقلانی پیدا می‌کنند که خرافات نامیده می‌شوند. خرافات تعریف‌های متعددی دارد و در هر جامعه‌ای براساس فرهنگ، ارزش‌ها، هنجارها و اعتقادات آنها، متغیر است، ولی بعضی از خرافات نیز

مانند نحسی عدد سیزده، در میان جوامع و فرهنگ‌های مختلف مشترک می‌باشند (ستوده‌فر و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۴۰).

خرافه در لغت، به معنای سخن بیهوده و پریشان‌ولی خوشایند، یا عادت و عقیدتی بیرون از مبانی حق و ناسازگار با آموزه‌ها و موازین شرع و حتی عرف می‌باشد (معین، ۱۳۷۱: ۱۴۰۵). همچنین خرافه، عقیده‌ای باقی مانده از گذشته، فاقد جهات عینی و یا توجیهی است (بیرو، ۱۳۷۵: ۸۶۶). در تعریف کلی، خرافه، باور یا کنش متعارض با معارف مورد قبول زمانه یا کشف علت وقایع محسوس به وسیله امور ماورایی یا امور نامحسوس است. خرافه، عنصری ذهنی است که وقتی به رفتار بیرونی تبدیل می‌شود، جادو نام دارد (قلی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۵۳-۱۵۴). در تعریف پژوهشگرانی نظیر دامیچ^۱، استوبروک^۲ و موسویلر^۳، خرافات باورهای غیرمنطقی یا روش‌هایی هستند که تصور می‌شود بر نتیجه رویدادها و حوادث تأثیر می‌گذارند. در تعریف وماک^۴، خرافات رفتارهای غیرمعمول و تکراری افراد است که به منظور رسیدن به اثری مثبت آن را انجام می‌دهد، در حالی که هیچ ارتباط مثبت یا منفی بین آن رفتارها و نتیجه رویدادها وجود ندارد. در تعریف جاهودا^۵، خرافات تلاشی برای محدود کردن عدم اطمینان و پیش‌بینی پیامدهای محتمل از طریق جادو یا دستورالعمل‌هایی است که توان کاهش تنش را دارند. در تعریف فوستر و کوکو، خرافات، انواع گسترده‌ای از باورها و رفتارها است که بر مبنای برخی فرایندهای نادرست علت و معلولی ناشی از جهل، ترس از ناشناخته‌ها، اعتماد به سحر و جادو یا شانس یا برداشتی نادرست پدید می‌آیند (افروزه و هادی‌پور، ۱۳۹۹: ۶۶).

۲-۱۲-۱ انواع خرافات

در ارتباط با چیستی خرافات و انواع آن، کاتانیا^۶ سه شکل خرافات را تعریف می‌کند: ۱- خرافات ساده^۷: رفتارهایی که پاسخی به یک پیامد یا رویداد مثبت است. نمونه آن در آزمایش اسکینر^۸ مشاهده می‌شود که در طی آن کبوترها سرهای خود را تندتند تکان می‌دادند و می‌چرخاندند، با این تصور که این کار موجب ظاهر شدن و فراهم شدن غذا می‌شود. ۲- خرافات همزمان^۹: هنگامی که برای رفتار، واکنش یا پاداشی حاصل می‌شود، در حالی که آن پاداش در واقعیت به صورت علی ارتباطی با آن رفتار ندارد. ۳- خرافات حسی^{۱۰}: که اهمیت دادن به برخی چیزها و اجزای احاطه کننده فرد می‌باشد، مانند کلاه یا جوراب شانس. جاهودا نیز دو نوع خرافه علی و تصادفی را مطرح می‌کند. خرافات علی^{۱۱}: بخشی از یک باور آگاهانه درباره وجود رابطه

¹ Damisch

² Estabrook

³ Mussweiler

⁴ Womack

⁵ Jahoda

⁶ Catania

⁷ Simple Superstitions

⁸ Skinner

⁹ Concurrent

¹⁰ Sensory

¹¹ Causal Superstition

میان دو رویداد است. خرافه تصادفی^۱: همبستگی مبهم‌تری در مورد رفتارهای علی و یا پیامدهای آن دارد. بنابراین خرافات پاسخ‌های موقعیت‌مند انباشت شده هستند که پایه و اساسی برای باور به وجود علیت میان دو چیز فراهم می‌کنند و همچنین، راه‌ها و شیوه‌هایی هستند که انسان‌ها درباره وجود رابطه‌ای علی میان دو رویدادی که همزمان واقع شده‌اند، می‌یابند (ربیعی، ۱۳۹۴: ۱۳۰).

۲-۱۲-۲ پیدایش و تاریخچه خرافات

در دوران باستان، دانش انسان در مراحل اولیه خود به سر می‌برد و انسان قادر به تشخیص علل حوادث و پدیده‌های طبیعی و غیرطبیعی نبود. از سوی دیگر به علت نداشتن ابزار و تکنولوژی و نبود علم لازم و کافی برای مبارزه با حوادث طبیعی، زندگی‌اش با مصیبت و سختی‌های بزرگی همراه بود. این دو مسأله یعنی جهل و نادانی و سختی‌های آزار دهنده، بستر لازم برای به وجود آمدن اندیشه‌های نادرست و خرافات را در انسان‌های اولیه فراهم نمود (عزیزخانی و دیگران، ۱۳۹۴: ۵۴). ارنست هگل نیز در خصوص پیدایش خرافات معتقد است که مبدأ و اصول آنها همه از یک احتیاج طبیعی ناشی می‌شود که به صورت اصل علت و معلول در قوانین عقلانی بروز کرده است. به ویژه اینکه خرافات در اثر حوادث طبیعی (رعد و برق، زمین لرزه، خسوف و کسوف و غیره) که تولید ترس و تهدید می‌نمایند؛ ایجاد می‌شوند. به عقیده وی، بخشی از باورهای بشر ابتدایی ناشی از افکار بازمانده موروثی از اجداد آنها است و بخش دیگر آن، به نیایش اجداد و احتیاجات مختلف روح و آداب و رسوم که به آن خو گرفته‌اند، مربوط می‌شود (شریعتی و انصافی، ۱۳۹۵: ۵).

۲-۱۲-۳ علل گرایش انسان به باورهای خرافی

خرافات را انواع گسترده‌ای از باورها و رفتارهایی می‌دانند که بر مبنای درک نادرست ناشی از جهل، ترس از ناشناخته‌ها، اعتماد به سحر و جادو، شانس یا برداشتی نادرست ایجاد می‌شوند. از مه‌ترین علل گرایش انسان را می‌توان چنین برشمرد:

۲-۱۲-۳-۱ تقلید کورکورانه

از نظر روانشناسی، پیدایش و اشاعه خرافات در جوامع بشری، ریشه در تقلید کورکورانه دارد. به این معنی که هر عمل خرافی، ابتدا علتی داشته ولی بعدها در روند انتقال به نسل‌های آینده، براساس تقلید کورکورانه ادامه یافته است (اکبری، ۱۳۸۷: ۱۵). دکتر طه حسین، درباره پیروی اعراب جاهلی از خرافات آورده است: «عقل عرب جاهلی، آنقدر جامد بود که روابط بسیاری از اشیاء را درک نمی‌کرد. به همین جهت، خرافات بسیاری در میان آنها شایع بود. مثلاً برای رفع سردرد استخوان مرده به گردن می‌آویختند. تنها به این دلیل که از دیر زمان معمول بوده است. رسم قبیلگی، منطق مورد قبول آنها بود» (حیدریان، ۱۳۴۷: ۸۶). تقلید کورکورانه و دنباله‌روی جاهلانه، از آنجا ناشی می‌شود که گاهی خرافه‌ای چنان رواج می‌یابد که اگر افرادی به آن عمل نکنند، احساس می‌کنند که جرم و خطایی صورت گرفته و خطر و ضرری برایشان پیش خواهد

^۱ Coincidental Superstition

آمد. برای مثال، در برخی موارد ریختن خون قربانی برای اتومبیل نو، چنان رسم شده که اگر کسی برخلاف آن عمل نماید، فکر می‌کند که خطر هر لحظه در کمینش بوده و حتماً برایش اتفاقی خواهد افتاد. بنابراین، ملاک صحت و درستی یک عمل پذیرش عمومی و استقبال اکثریت جامعه نبوده و گاه پیش می‌آید که اکثریت جامعه راه اشتباه و خطا در پیش می‌گیرند و پیروی از آنها اشتباهی بزرگ خواهد بود (شاکر اردکانی، ۱۳۵۶: ۳۸).

۲-۱۲-۳-۲ جهل و نادانی

خرافات «سلسله باورها و عقاید شکل گرفته حول یک موضوع خاص در ذهن اقشاری که (عمدتاً) دانش کافی نسبت به موضوع ندارند. بر این اساس، خرافه بیشتر ناشی از جهل و ناآگاهی انسان درباره پیوندها و روابط علی پدیده‌هاست و قابلیت اثبات عینی و علمی ندارد» (فروغی و عسکری مقدم، ۱۳۸۸: ۱۶۴). بنابراین، یکی از عوامل مهم پیدایش خرافات، جهل و نادانی بشر است. هر اندازه که انسان از درک حقایق و رابطه منطقی پدیده‌ها، قانون علت و معلول و تشخیص و فهم واقعیت‌ها عاجز باشد، به همان نسبت بیشتر به خرافه پرستی روی می‌آورد. زیرا انسان در برخورد با مشکلات، اگر در شناخت راه حل‌های عقلی و منطقی ناتوان باشد و اندیشه علت یابی او ضعیف شده باشد، برای تسکین و التیام خویش به هر اوهامی متوسل می‌شود (صادقی، ۱۳۷۵: ۲۴۰). «در جوامعی که توجیه علمی علل بحران‌ها به علت فقر دانش امکان پذیر نباشد، اعتقاد به افسونگری نه تنها احمقانه نیست، بلکه منطقی نیز به شمار می‌آید. پس افسونگری را نمی‌توان به آسانی در این نوع جوامع رد کرد» (عسکری خانقاه و کمالی، ۱۳۸۰: ۴۸۹).

۲-۱۲-۳-۳ نیاز

نیازهای بیولوژیک اعم از جسمانی و روانی عامل دیگری برای توسل بشر به موهومات و خرافات هستند. بشر برای رهایی از دشمنان خطرناک طبیعت مانند سرما، گرما، طوفان، تاریکی، هجوم پرندگان، قحطی، گرسنگی و ... دست به دامن طلسم، جادو و تخیلات می‌زند. همچنین بیماران دچار اختلالات روانی، که حالت‌های مبهم و انفعالات مرموز داشته و تحت تأثیر شدید نفسانیات قرار گرفته‌اند، به کاهن و غیب‌گویان پناه می‌برند تا آنها را از بیماری‌ها نجات دهند (اکبری، ۱۳۸۷: ۱۹).

۲-۱۲-۳-۴ ترس و اضطراب

برخی از خرافات ناشی از ترس‌هایی هستند که انسان‌ها به صورت فردی یا گروهی آنها را تجربه کرده‌اند. «در موقعیت توأم با خطر و پریشانی شدید که عدم قطعیت هم فوق العاده زیاد است، احتمال ظهور رفتار خرافی نیز بیشتر است» (شیربیگی، ۱۳۹۴: ۲۰۷). همچنین در ادوار تاریخ، جوامع در مواجهه با رویدادهای سخت نظیر غلبه اقوام بیگانه، دچار اضطراب، درماندگی و نومیدی می‌شدند و رهی برای گریز یا شادکامی نمی‌یافتند. در نتیجه گرایش به اعتقادات خرافی به عنوان تنها راه کاهش دردها و مصیبت‌های جوامع تحت سلطه شناخته می‌شد (هدایت، ۱۳۸۳: ۱۲۲).

۲-۱۲-۳-۵ عدم توانایی کنترل محیط

برخی پژوهشگران معتقدند که خرافات نوعی احساس کنترل غیرواقعی در برابر رویدادهای ناشناخته به فرد می‌دهند که او را در برابر ترس و اضطراب محافظت می‌کند. «توسل به بعضی از خرافات، باعث ایجاد نوعی

احساس تسلط در انسان، کمک به حفظ یکپارچگی شخصیت فرد، ایجاد نوعی احساس امنیت و اعتماد به نفس کاذب در افراد می‌شود» (شعیدی، ۱۳۹۲: ۱۴). مطالعات روانشناسی خرافات نشان می‌دهد که معمولاً در مواقع حساس و لحظاتی که اطمینان به آینده وجود ندارد، مثلاً در رویارویی با مسائلی همچون تولد، مرگ، مرض، قحطی، و خشم، خرافات زاده می‌شوند. در این مواقع به دلیلی آنکه انسان‌ها نمی‌توانستند از راه علم و منطق، دلایل منطقی برای توجیه اتفاق‌های پیرامون بیابند (ایسپا به نقل از افشانی، ۱۳۸۵: ۳۸). در واقع، تهدیدها، اضطراب درونی رها شده و تسکین خاطر بیابند (ایسپا به نقل از افشانی، ۱۳۸۵: ۳۸). در واقع، تهدیدها، حالتی از بی اطمینانی نگران‌کننده پدید می‌آورند و همین امر، فرد را به سوی خرافات سوق می‌دهد. خرافات در این ساز و کار دفاعی، در قالب ارزش‌ها و جهان بینی هی فرهنگی بروز می‌یابد و ضمن کاهش احساس ناامنی و عدم اطمینان فردی، شرایط را به لحاظ روانی به صورت کنترل پذیر در می‌آورد (ریعی، ۱۳۹۱: ۱۱۰-۱۱۱).

۲-۱۲-۳-۶ خردگریزی

از عوامل مهم پذیرش خرافات، جایگزین شدن رفتارهای احساسی و عاطفی به جای برخورداری از عقل و منطق و تفکر و استدلال است. معمولاً اکثریت مردم به دنبال اقناع عقلی و منطقی نبوده، لذا با تحریک عواطف و احساسات، می‌توان آنها را به کاری واداشت یا از انجام آن بازداشت. ارسطو نیز بر همین اساس، معتقد است که بیان ادله علمی و یقینی برای توده‌های مردم بیهوده است و اقناع مردم به وسیله برهان‌های عقلی، کار بسیار دشواری است. زیرا با دقیق‌ترین و قطعی‌ترین علوم نیز نمی‌توان مردم را به امری تحریک کرد چون علم یقینی نه از مشاعر و احساس بلکه از عقل و فکر مایه می‌گیرد. برای مثال زمانی که شخصی حاجت مهمی دارد، یا گرفتاری و بیماری برایش پیش می‌آید، معمولاً غذای نذری را، هم می‌زند و یا چند بسته شمع در قبرستان روشن می‌کند و یا به فال گیر و رمال مراجعه می‌کند. در این موارد احساسات و عواطف چنان نقش بازی می‌کنند که فرصت تعقل و تفکر را از شخص می‌گیرند (شاکر اردکانی، ۱۳۸۵: ۳۹-۴۰).

۲-۱۲-۳-۷ دین

گاهی یک باور یا اعتقاد، به صورت حکمتی عامیانه در می‌آید که منشأ آن مشخص نیست، ولی عوام آن را پذیرفته و به آن دل خوش کرده‌اند. مانند باورهای خرافی مقدس گونه که پایه و اساسی ندارند (یاوری و رضایی، ۱۳۹۸: ۱۰۰). در برخی از مواقع نیز، جهل و خرافه‌های مذهبی علاوه بر سادگی و جهالت عوام نادان، برخاسته از عوام فریبی و شیادی دین فروشان روزگار داشته است. در این صورت، بزرگان دینی در لباس حکومت و دین، خیانت کاران و خودفروختگان جاهلی بودند که با حراج گذاشتن عقل و ایمان، تنها در پی سودجویی و رسیدن به اهداف خود، خرافات را در جامعه گسترش داده‌اند (حلبی و اصفهانی، ۱۳۹۰: ۲۲۰).

۲-۱۲-۳-۸ تخیل گرایی

به طور کلی، مخالفت با قانون علّیت، زمینه را برای ورود و گسترش اندیشه‌های خرافی هموار می‌سازد. گرایش انسان به آرزوها و کوشش در جهت امکان پذیر کردن این آرزوهاست که ایده آل گرایی معتدل را به

تخیل گرایی افراطی می کشاند. بر همین اساس، آینده شناسی شکل گرفته و مربیان آن ادعا دارند که قادرند سرنوشت و آینده افراد را پیش بینی و تقدیر آنان را از آینده و جهت های آتی زندگی شان غیب گویی کنند. تخیل گرایی افراطی در افراد، کار را به آنجا می کشاند که با روش های نارسوم و مطرود در تلاش اند تا آرزوهای نهفته خود را تحقق ببخشند. نمونه بارز این جریان ها را می توان در جنبش های نو پدید عرفانی و دینی مشاهده کرد. در برخی از این گرایشات، اعتقاد به تأثیر تکنیک ها، الکل، داروهای روان گردان و توهم زا، و ذکرهای بی معنا و خالی از محتوا وجود دارد که هرگز راه به جایی نمی برد زیرا بیراهه تخیل پروری را جانشین عوامل و علّت های حقیقی کرده اند (شریعتی و انصافی، ۱۳۹۵: ۳-۴).

فصل سوم

زندگی نامه و آثار یوسف علیخانی

۳-۱ مقدمه

یوسف علیخانی از نویسندگان معاصر در زمینه ادبیات اقلیمی است که آثار مهمی در حوزه فرهنگ و ادبیات عامیانه مردم منطقه شمال کشور دارد. در این فصل، به بررسی زندگی نامه و آثار این نویسنده پرداخته شده و همچنین سبک کاری او که روستانویسی و ادبیات اقلیمی است توضیح داده خواهد شد. در ادامه، دو مجموعه داستان «اژدهاکشان» و «قدم بخیر مادر بزرگ من بود» معرفی خواهند شد.

۳-۲ زندگی نامه و آثار یوسف علیخانی

یوسف علیخانی متولد سال ۱۳۵۴ در روستای میلک است. او تحصیلات ابتدایی را در روستای میلک گذراند و سپس برای دوره راهنمایی و ادامه تحصیل به قزوین رفت. علیخانی چند سال پس از پایان دوره متوسطه برای ادامه تحصیل راهی تهران شد. او تحصیلات دانشگاهی را در رشته زبان و ادبیات عرب در دانشگاه تهران به اتمام رساند و در سال ۱۳۷۷ از دانشگاه فارغ التحصیل گردید (علیخانی، ۱۳۹۸). پس از آن، علیخانی به مدت پنج سال در روزنامه جام جم و انتخاب به عنوان مترجم متون عربی به فعالیت پرداخت و به گفته خود در استعفایی خودخواسته از دنیای خبر فاصله گرفت. او در سال ۱۳۸۰ نخستین کتابش را با نام «نسل سوم داستان‌نویسی امروز ایران» منتشر کرد. این کتاب مصاحبه‌ای با نویسندگان معاصر ایران بود که ضمن گفتگو با چند نسل از داستان‌نویسان، با زاویه‌های دید مختلفی درباره مسائل گوناگون داستان‌نویسی ایران و جهان سخن گفته شده و گفتگو با هر نویسنده، درباره یک موضوع معین بوده است. دومین اثر این نویسنده به نام «عزیز و نگار» و «بازخوانی یک عشق نامه» در سال ۱۳۸۱ منتشر شد. عزیز و نگار داستان دو دلدادۀ از منطقه آردکان شهرستان طالقان است. مجموعه داستان «قدم بخیر مادر بزرگ من بود» نیز در سال ۱۳۸۲ منتشر شد که شامل ۱۲ داستان کوتاه بود و برنده بیست و دومین دوره جایزه کتاب سال جمهور اسلامی شد. «اژدهاکشان» دومین مجموعه این نویسنده در سال ۱۳۸۶ منتشر گردید که شامل ۱۵ داستان کوتاه می‌شود و موضوع کتاب، همانند «قدم بخیر مادر بزرگ من بود» در فضای وهمی یک روستا جریان دارد. «عروس بید» سومین و آخرین مجموعه داستان علیخانی است که در سال ۱۳۸۸ به چاپ رسید و برنده جوایز متعدد شد. «بیوه کشی» نخستین اثر داستانی این نویسنده در ژانر رمان است که در سال ۱۳۹۴ منتشر شد. وی همچنین در زمستان ۱۳۹۶ رمانی با عنوان «خاما» به چاپ رساند.

علیخانی از جمله نویسندگانی است که کارگاه‌های نویسندگی را در شهرهای گوناگون ایران برگزار نموده‌است. او در حال حاضر مدیریت نشر و کتابفروشی آموت را برعهده دارد (علیخانی، ۱۳۹۸). آثار منتشر شده علیخانی عبارتند از: عروس بید (۱۳۸۸ و چاپ چهارم ۱۳۹۰ نشر آموت)، اژدها کشان (۱۳۸۶ و چاپ پنجم ۱۳۹۰ نشر آموت) و قدم بخیر مادر بزرگ من بود (۱۳۸۲ و چاپ چهارم ۱۳۹۰ نشر آموت)، خاما، بیوه کشی. سایر آثار او عبارتند از: معجون عشق، گفتگو با نویسندگان (ر. اعتمادی، فهیمه رحیمی، امیر عشیری، پرینوش صنیعی، نازی صفوی، مریم ریاحی، حسن کریم پور، مژگان مظفری، مریم جعفری، تکیان حمزه لو، سیمین شیردل، فریده شجاعی، مهرنوش صفایی و نرگس جورابچیان) (۱۳۸۹ نشر آموت)؛ داستان زندگی حسن صباح، به دنبال خداوند الموت (۱۳۸۶ نشر ققنوس)؛ داستان زندگی صائب تبریزی (۱۳۸۶ نشر

مدرسه؛ داستان زندگی ابن بطوطه (۱۳۸۶ نشر مدرسه)؛ عزیز و نگار - بازخوانی یک عشق‌نامه (چاپ اول ۱۳۸۱ نشر ققنوس و چاپ دوم ۱۳۸۵)؛ نسل سوم داستان‌نویسی امروز ایران - گفتگو با نویسندگان معاصر (۱۳۸۰ نشر مرکز)؛ بازنویسی قصه‌های تذکره‌الاولیا (۱۳۹۰ نشر پارسه)؛ به دنبال ناصر خسرو: داستان زندگی حکیم و شاعر قبادیانی (نشر ققنوس زیر چاپ)؛ قصه‌های پرهیزکاران: (گردآوری قصه‌های مراغیان رودبار و الموت) (زیر چاپ)؛ قصه‌های مردم الموت: (الموت پایین و الموت بالا) به همراه افشین نادری (زیر چاپ). آثار علیخانی در عرصه تصویرگری نیز عبارتند از: ساخت فیلم مستند عَلم (۱۳۹۱)؛ ساخت فیلم مستند نوروزبَل (۱۳۸۷)؛ ساخت فیلم مستند عزیز و نگار (۱۳۸۵) (علیخانی، ۱۳۹۹).

جوایزی که به آثار علیخانی تعلق گرفته است: نامزد نهایی جایزه قلم زرین سال برای رمان بیوه‌کشی؛ نامزد نهایی جایزه مهرگان ادب برای عروس بید؛ برنده دهمین دوره جایزه کتاب سال حبیب غنی‌پور برای نوشتن مجموعه داستان عروس بید؛ نامزد دوازدهمین دوره جایزه کتاب فصل برای نوشتن مجموعه داستان عروس بید؛ شایسته تقدیر در نخستین جایزه ادبی جلال آل‌احمد و نامزد نهایی هشتمین دوره جایزه هوشنگ گلشیری برای نوشتن مجموعه داستان ارژدهاکشان؛ نامزد بیست و دومین دوره جایزه کتاب سال جمهوری اسلامی ایران و برنده جایزه ویژه شانزدهمین جشنواره روستا برای نوشتن مجموعه داستان قدم‌بخیر مادر بزرگ من بود؛ رنده جایزه بهترین فیلم هفتمین جشنواره منطقه‌ای سینمای جوان ایران برای ساخت فیلم مستند عزیز و نگار.

۳-۲-۱ سبک

یوسف علیخانی جزو نویسندگان ادبیات روستایی و اقلیمی است. ادبیات اقلیمی، شاخه‌ای از ادبیات است که یک اثر ادبی را از لحاظ هویت جغرافیایی مورد بررسی قرار می‌دهد. همچنین ادبیات اقلیمی مبین که شاخصه‌های جغرافیایی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی منطقه معینی را نشان می‌دهد به گونه‌ای که این شاخصه‌ها وجوه متفاوت این منطقه با سایر مناطق باشد (جعفری، ۱۳۸۰: ۱۴۰). داستان اقلیمی، در زبان لاتین معمولاً regional novel (رمان محلی یا ناحیه‌ای) خوانده می‌شود و در همه فرهنگ‌ها و دایره‌المعارف‌های ادبی داستان اقلیمی بر وجود عناصر مشترکی نظیر فرهنگ و اعتقادات مردمی، آداب و رسوم و ویژگی‌های محیط طبیعی و بومی تأکید دارد (گری، ۱۳۸۲: ۲۷۲). اصطلاح دیگر برای داستان اقلیمی local color writing (نوشته محلی) است که به داستانی گفته می‌شود که در صحنه و زمینه آن، غالباً آداب و رسوم و سنت‌ها، لهجه و گفتار محلی، پوشش و فولکلور و حتی شیوه تفکر، عواطف و احساسات مردم یک منطقه نشان داده می‌شود (مشتاق مهر و صادقی، ۱۳۸۹: ۸۳). بر همین اساس، رمان اقلیمی نیز به رمانی گفته می‌شود که «به مختصات جغرافیای بومی و ناحیه‌ای وفادار باشد و بر محیط و قلمرو خاصی تمرکز یابد» (میرصادقی، ۱۳۹۰: ۴۶۷).

مطالعات روستایی به عنوان رویکردی علمی در جامعه‌شناسی و سپس جغرافیای انسانی، تحت تأثیر مطالعات غربی و پس از آشنایی محققان ایرانی با دانش روز صورت گرفت. همچنین گسترش نوسازی ناشی از اندیشه مدرن در ایران، ساختار سیاسی مرکزی را به شناخت روستا وادار نمود. روستا و جامعه روستایی به

طور جدی از آغاز قرن ۱۳ ه.ق به منابع مکتوب وارد شد. *سفرنامه استرآباد و مازندران و گیلان* نوشته میرزا ابراهیم نخستین اثر جدی در حوزه مطالعات روستایی به شمار می آید. *سفرنامه استرآباد*، گزارشی از مناطق شمالی کشور در سال‌های ۱۲۷۷-۱۲۷۶ ه.ق است. محتوای کتاب، موضوعاتی از قبیل قیمت‌ها، مسیرها، فاصله‌ها، معرفی ایلات و طایفه‌ها را دربرمی گیرد (رافعی، ۱۳۹۶: ۴۱). اثر مهم دیگر، *مطلع الشمس* نوشته اعتمادالسلطنه است که در سه جلد طی سال‌های ۱۳۰۳-۱۳۰۱ ه.ش نگاشته شده و ترکیبی از *سفرنامه* نویسی، تاریخ و جغرافیای مناطقی است که در مسیر تهران به مشهد قرار داشته اند. محتوای کتاب شامل اطلاعات مفیدی از تاریخ اجتماعی، آمار خانوار روستاها، شکل مسکن و قومیت و زبان روستاییان بوده است. اما آغاز جدی روستانویسی توسط جلال آل احمد صورت گرفت. کتاب‌های *اورازان*، *تات نشین‌های بلوک زهرا* و *جزیره خارک* در یتیم خلیج فارس سه اثر جلال آل احمد هستند که گزارشی از مشاهدات او در سه منطقه روستایی می باشند (همان: ۴۳). رمان روستایی نیز نخستین بار با *روزگار سیاه کارگر* در سال ۱۳۰۵ نوشته احمدعلی خداده گُرد دینوری آغاز شد که به زندگی دهقانان و روستاییان غرب ایران (کرمانشاه و کردستان) می پرداخت (مشتاق مهر و صادقی، ۱۳۸۹: ۸۴). چهار سال پس از او، جلیل محمد قلی زاده، داستان *تسبیح خان* را به زبان ترکی نوشت و در آن، تصویری از زورگویی های خان و نیز متأثر شدن روستاییان آذربایجان از خرافات را ارادئه داد (انوشه، ۱۳۷۶: ذیل «روستایی نویسی»). پس از آن نیا یوشیچ، *مرقد آقا* را نوشت و در آن با روایتی طنزآمیز و انتقادی، زندگی فقرآلود و غرق در جهل و خرافات دهقانان شمالی و جوامع روستایی را نشان داد (صادقی شهپر، ۱۳۸۹: ۳۷). در دهه بیستم، کسانی نظیر علی مستوفی و عیدالحسین نوشین داستان‌هایی درباره روستائیان نوشتند و بزرگ علوی در سال ۱۳۲۶ داستان *گیله مرد* را نوشت (طایفی و باقری، ۱۳۹۴: ۷۸). در دهه سی، محتوای داستان‌های روستایی را بیان مشکلات و فلاکت‌های مردم روستانشین ایران دربرمی گیرد. جمال زاده داستان *شورآباد* و ابوالقاسم پاینده داستان‌هایی در این زمینه می‌نویسند. شاپور قریب نیز بهترین نویسنده این نوع داستان در این دوره محسوب می‌شود (تسلیمی، ۱۳۸۳: ۱۴۱). اما دهه چهل، سال‌های واقعی داستان نویسی روستایی و اقلیمی ایران است. شروع جدی ادبیات روستایی در این دوره با تک نگاری‌های اجتماعی جلال آل احمد و ساعدی است که آل احمد با اثر *نفرین زمین*، ساعدی با مجموعه *عزاداران بیل*، *دندیل*، *واهمه‌های بی نام و نشان* و نیز گلشیری با *معصوم یک*، *معصوم دو و گرگ* از مهم‌ترین های این دوره هستند. پس از آن، آثار بسیار ارزشمندی در زمینه ادبیات روستایی منتشر گردید که از برخی نویسندگان آن می توان به محمود دولت آبادی، علی اشرف درویشیان، صادق چوبک، صمد بهرنگی، سیمین دانشور، احمد محمود، منوچهر شفیانی، بهرام حیدری، علی محمد افغانی، کاظم السادات اشکوری، محمدعلی سپانلو، محمد محمدعلی، بیژن کلکی، محمود کیانوش، امین فقیری، ایرج مهدویان، بهروز تبریزی، منصور یاقوتی، رضا بابامقدم، ناصر ایرانی، اصغر الهی، احمد روانی پور، نادر ابراهیمی، محمود اعتمادزاده، هوشنگ مرادی کرمانی، ابراهیم رهبر، محمود بدر طالعی، حسن حسام، فرامرز طالبی، سید حسن میرکاظمی، حسن اصغری و مرتضی جزایری اشاره داشت (میرعابدینی، ۱۳۶۸: ۱۰۸ تا ۱۶۴). در دهه شصت نیز نویسندگانی نظیر محمود دولت آبادی، بیژن نجدی، نادر ابراهیمی،

بهرام حیدری، اصغر الهی، حسن اصغری، خسرو نسیمی، رضا جوان، رحیم چراغی، علی اصغر راشدان، ابوالقاسم فقیری، امین فقیری، محمدعلی علومی، ابراهیم یونسی، حسن شکاری، منیرو روانی پور، احمد محمود، سیمین دانشور، شیرین بنی صدر و خسرو حمزوی یاد کرد (دستغیب، ۱۳۸۳: ۳۲۲).

در ادامه روستانویسی‌های دهه شصت، اثر داستانی «قدم بخیر مادر بزرگ من بود» از یوسف علیخانی نیز جزوی از آثار مطرح این حوزه محسوب می‌شود. علیخانی، آثار دیگری نیز در حیطه ادبیات اقلیمی دارد که از میان آنها می‌توان به مجموعه داستان «ازدهاکشان» اشاره نمود که در تداوم مجموعه پیشین نوشته شده است.

۳-۳ معرفی دو کتاب «ازدهاکشان» و «قدم بخیر مادر بزرگ من بود»

مجموعه «قدم بخیر مادر بزرگ من بود»، نخستین مجموعه یوسف علیخانی در حوزه داستان نویسی روستایی است. محسن فرجی معتقد است که اگرچه این اثر جزوی از ادبیات اقلیمی است اما به دلیل ویژگی‌های منحصر بفرد خود، سبک و سیاقی متفاوت و مغایر با سایر آثار این حوزه دارد. او معتقد است که بحث طبیعت گرایی در ادبیات اقلیمی در دهه چهل به دو بخش ادبیات شمال و جنوب تقسیم می‌شد که در بخش ادبیات جنوب به بحث نفت و مبارزات کارگری و در بخش ادبیات شمال به بحث خان‌ها و فئودال‌ها پرداخته می‌شد. بر اساس این تقسیم بندی، داستان‌های علیخانی در بخش شمال قرار می‌گرفت چراکه روستایی که این نویسنده از آن صحبت می‌کند، روستایی به نام میلک در الموت است. اما نکته مهم آن است که اکثر نویسندگان ادبیات شمال برای رسیدن به یک فضای تغزلی و شاعرانه از زیبایی‌ها و چشم اندازهای طبیعت نیز استفاده می‌کنند درحالی که علیخانی از عنصر مکان و صحنه پردازی چنین استفاده‌ای نکرده است؛ بلکه میلک در داستان‌های او صاحب شخصیت است. حتی می‌توان چنین پنداشت که میلک در داستان‌های «قدم بخیر مادر بزرگ من بود» و «ازدهاکشان»، نه تنها صاحب شخصیت است، بلکه شخصیت اصلی داستان‌ها است. از این جهت، آثار علیخانی دارای ویژگی یکتا و منحصر بفرد در ادبیات اقلیمی محسوب می‌شوند (فرجی، ۱۳۸۶).

چنانچه ذکر شد، مجموعه ازدهاکشان در تداوم مجموعه «قدم بخیر مادر بزرگ من بود» نوشته شده و مهمترین ویژگی‌های نوشتاری اثر پیشین را در خود حفظ کرده است. با این تفاوت که در این اثر، شویئه نوشتاری پخته تر شده و نویسنده با به کارگیری استعارات و نمادهای بومی منطقه به شیوه‌ای از مکانیسم زبانی پر رمز و راز بهره برده است. مجموعه ازدهاکشان، در تحلیلی کلی اثری تولیدی است که در ژانر «رئالیسم بومی ایران» جای دارد؛ ژانری که می‌کوشد دستمایه‌های بومی منطقه را که شاید ریشه‌ای کهن و هزاران ساله دارد، مدرنیزه کرده و در حد باورهای مخاطب امروز ارائه دهد. این امر اگرچه ممکن است از یک زاویه بازگشت به زندگی روستایی و نوعی عقب گرد محسوب شود، اما از زاویه دیگر، ارائه ایده‌های فرامردن است (بی‌نیاز، ۱۳۸۶: ۴۵۳). مجموعه داستان ازدهاکشان سعی دارد با نقب زدن و درون یابی ریشه‌های زبانی منقح به نوعی روایت نامتعارف دست یابد. چنان که گاهی داده‌های ارائه شده از اطلاعات قوم شناسی به قدری زیاد است، که جنبه مستند و تحقیقاتی می‌یابد. این امر اگرچه گاهی به کم شدن جاذبه داستانی منجر می‌شود، اما در ذات خود برانگیزاننده حس کنجکاوی مخاطب است. بنابراین ژانری که نویسنده آن را به کار

برده، بیش از هرچیز صددرصد بومی است و بن مایه داستان را از جزئی‌ترین باورهای جغرافیایی کسب می‌کند (همان: ۴۵۴).

مجموعه اژدهاکشان، گامی در جهت احیای ادبیات بومی کشور است که با زبانی پویا و زنده به بیان شگفتی‌های زندگی مردم در این مرز و بوم پرداخته است. در داستان‌ها، انسان‌ها، حیوانات، سنگ و خاک و علف و همچنین مذهب، سنت و امام زاده‌ها همگی زنده و پویا هستند تا فرهنگ بومی سرزمینی همانند گوهری درخشان بیرون آید. نویسنده توانسته است با به کارگیری شیوه‌های خاص زبانی، دنیای پرهیاهوی قوم الموت را در برده‌ای از زمان به تصویر بکشد. همچنین در این مجموعه، زندگی مردم در دوره‌ای تاریخی که احتمالاً بخشی از آن مربوط به اواخر دوره پهلوی است، نشان داده شده است. داستان «اژدهاکشان» آخرین داستان از این مجموعه است که نه سیاق ادبیات بورخسی و نه سیاق ادبیات آمریکای لاتین را دارد؛ بلکه کاملاً در فضای ادبیات شرق و به خصوص ادبیات ایران پرورش داده است. یوسف علیخانی به خوبی توانسته است تا داستان‌های الموت ایران را به صورتی شدیداً ایرانی با تصاویری زنده از فضای بومی ایرانی در مجموعه‌ای گرد هم آورد و موجب لذت خوانندگان شود (داور، ۱۳۸۶: ۴۶۴-۴۶۷).

فصل چهارم

بررسی عرف، عادت و سنت در دو اثر یوسف علیخانی (اژدهاکشان، قدم بخیر مادر بزرگ من بود)

۴-۱ مقدمه

در فصل چهارم، عرف و عادت و سنت در دو مجموعه داستان «اژدهاکشان» و «قدم بخیر مادر بزرگ من بود» اثر یوسف علیخانی مورد بررسی قرار خواهند گرفت. در این فصل، آداب و رسوم‌های عامیانه، اساطیر و افسانه‌ها و داستان‌های عامیانه، اصطلاحات عامیانه، باورهای عامیانه (شامل باورهای دینی و باورهای خرافی و باورها به موجودات غیبی، باورهای مربوط به زایمان)، ضرب‌المثل‌ها و کنایات، پوشاک و خوراک و زیورآلات، بیماری‌ها و درمان آنها، کودکان و مسائل مرتبط به آنها، مشروبات و مخدرات، موسیقی و مشاغل مورد بررسی قرار گرفته شده و نمونه‌هایی از هر دو کتاب منتخب آورده شده‌است.

۴-۲ آداب و رسوم عامیانه

آداب و رسوم، مجموعه اعمال و رفتارهایی است که در میان عامه مردم است. فرهنگ و تمدن در ایران از چنان گستردگی و تنوع و تحولی برخوردار بوده‌است که به دشواری بتوان برای آداب و رسوم ایرانی، یکپارچگی و شکلی یگانه برای همه جا در نظر گرفت. از جمله آنها می‌توان به عناصر گوناگون فرهنگ ایرانی از قبیل آداب و رسوم قوم سیت خانه به دوش، ترکان یکجانشین، ایرانیان زرتشتی و ایرانیان مسلمان، شهرنشینان اصفهانی و تهرانی اشاره داشت. چگونگی آداب و رسوم گروهی را تنها با مشاهده اوضاع و احوال اقتصادی و فرهنگی و مذهبی و سیاسی می‌توان دریافت. آداب و رسوم در هر زمان در زمینه زمانی و مکانی ویژه خود جای می‌گیرند (دوفوشه کور و شریعت کاشانی، ۱۳۷۴: ۲۵۹-۲۶۰). از این رو، آداب و رسوم عامیانه هر قوم، مربوط به ویژگی‌های زمانی و جغرافیای مکان همان قوم بوده و عناصری منحصر بفرد را در برمی‌گیرد. در ادامه، به نمونه‌هایی از آداب و رسوم‌های عامیانه در دو کتاب «اژدهاکشان» و «قدم بخیر مادر بزرگ من بود» که مربوط به مراسم ازدواج، سوگواری‌ها، زیارت، مهمانی و ... بوده‌اند، اشاره خواهد شد.

۴-۲-۱ ازدواج

ازدواج یکی از آداب و رسوم ایرانی و از مفاهیم اصلی اسلام است. ازدواج و مسائل مربوط به آن یکی از جلوه‌های مهم در حیات اجتماعی در هر دوره است. آداب و رسوم‌های امروزی ازدواج برگرفته از همان سنت‌های موجود در گذشته است (سواری و قیم، ۱۳۹۹: ۳).

در دو کتاب منتخب، اشاره مشخصی به رسوم و جشن‌های ازدواج در میلک نشده‌است. تنها در کتاب اژدهاکشان به دو مورد موضوع ازدواج اشاره شده‌است:

۴-۲-۱-۱ ازدواج اتفاقی و بدون مراسم

در داستان کوتاه «نسترنه»، به ازدواج ناگهانی بدون پیش زمینه رحمان با نسترنه اشاره شده است. این ازدواج بدون انجام مراسم و رسوم محلی برگزار می‌شود و رحمان پس از چند روز، به همراه مادرش به خانه عروس می‌روند تا در آنجا زندگی می‌کنند.

«باران کم شده بود. این را وقتی دیگر تق تق روی سرش را کمتر احساس کرد، فهمید. چوبدستی اش را برنداشت. دوید. کسی نمی داند رسید یا نرسید، اما بعدها گفتند رحمان، پسر مشدی طلا که داشته از ده آن طرف کوه برمی گشته، بز نسترنه را پیدا می کند و بین راه می رسد به او. خدا عالم است به کردکارشان. یکی می گوید: -خدا عمر بده بهش. باز این. خدا خیر به جوونی اش بده. -خدا شانس بده. هستند کسانی هم که می گویند: -خب چی داشت مگر؟ باز اقل کم نسترنه، خانه ای، باغی، علایقی، چندتا ریزه مالی، چیزی داشت. -میگین چند شب نشده، پسر و مادرش اونجا لنگر انداختن. -خدا ره صد هزار مرتبه شکر! خدا الهی به حق پنج تن، همه ره عاقبت به خیر بکنه. می گویند: -کی رسم بوده دختر میلی، بی عروسی بره بغل مرد اجنبی؟» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۱۱۷-۱۱۸).

۴-۲-۱ ازدواج های قبیله ای

در داستان «گل گاو» نیز به یکی از رسوم قبیله ای که ازدواج با اعضای همان قبیله است، اشاره شده است. سنت روستای کله بزی ها بر این قرار است، که دختران خود را به ازدواج مردی خارج از اهالی روستا در نمی آورند. به این ترتیب تمام ازدواج ها در میان جوانان همان روستا صورت می گیرد. «آقاچانم گفت: ها، ما وقتی می رفتیم نمک بیاریم، از دهات اینا رد می شدیم. با کسی معاشرت نداشتن. زن نمی دادن به غیر. زن نمی گرفتن. آدم های بسته ای بودن» (همان: ۱۹۱).

۴-۲-۲ زیارت

یکی از موضوعات مهم و مشترک بین همه ادیان، پدیده زیارت است. از آنجایی که انسان به طور فطری گرایش به پرستش دارد، همواره در پی پرستش خداوند و توسل جویی به واسطه زیارت بوده است. زیارت همانند امری قدسی در جهان بینی اسلامی جایگاه ویژه ای دارد و در زمان ها و مکان های متفاوت، متمایز بوده است. زیارت کنش معطوف به ارزش و دست یافتن به رستگاری و تقرب به خداوند از طریق میانجی دیدار از اشخاص و اماکن متبرکه است (محمدی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۰۲). از وجوه مشترک فرقه ها و مذاهب اسلامی به ویژه شیعیان، وجود مقابر و مشاهد متبرکه امامزادگان و زیارت ایشان در نقاط مختلف جهان اسلام است. بنابر کتب بزرگان اسلام، اهتمام به توسل و زیارت در طول تاریخ رایج و متداول بوده و مسلمانان اعم از شیعه و سنی، بر مشروعیت امر زیارت اتفاق نظر داشته اند (منتظرالقائم، ۱۳۹۳: ۱۴). زیارت امامزاده ها نشانه احترام به مقام والای انسانی و دینی ایشان بوده و برپایی آداب و رسوم زیارت، موجب زنده نگه داشتن مفاهیم مذهبی و حفظ فرهنگ دینی اسلام می شود. زیارت امامزاده ها در فرهنگ و زندگی اجتماعی نیز نقش بسزایی داشته و با زندگی روزمره مردم پیوند خورده است.

۴-۲-۳

امام زاده یکی از ارکان اصلی دینی و گردشگری در روستای میلک است. بسیاری از مردم از روستاهای اطراف برای زیارت بقعه متبرکه امامزاده به روستای میلک می آمدند. از آنجایی که مسافت میان برخی از روستاها تا

میلک طولانی بوده است، محلی برای اسکان و استراحت موقت زائرین در کنار امامزاده در نظر گرفته شده که به آن زوارخانه می گفتند.

«میلکی جماعت پارسال بی خبر نبودند از زواری که آمده بودند برای زیارت آقا و مدام با هم یکی به دو می کردند. مشدی سالار یک طرف بود و مشدی اکبر یک طرف دیگر» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۱۴۸).

«سر و صدای زوارهای زوارخانه هم خیلی کم می آمد. خودشان را چپانده بودند توی محل» (همان: ۲۲۲).

۴-۲-۲-۲ قربانی برای نذری

برخی از آداب و رسوم مذهبی نظیر زیارت، شفا گرفتن، دخیل بستن و ... از عقایدی هستند که در بین بسیاری از قومیت ها و افراد مذهبی و حتی غیرمذهبی رایج اند. این عقاید ریشه در فطرت آدمی دارد، از این رو، دین و مذهب به عنوان سیستمی از تفکرات، احساسات و اعمالی شناخته می شود که گروهی از مردم؛ آن را به طور مشترک دارا هستند (شریلو و دیگران، ۱۳۹۸: ۵۳). قربانی کردن یکی دیگر از آداب و رسوم ملی و مذهبی در ایران است که پیشینه ای بسیار قدیمی دارد. قربانی کردن به هر عمل یا پیشکش مادی (خونی و غیرخونی) و معنوی (دعا) گفته می شود که نیروهای فراطبیعی را با هدف بلاگردانی، تزکیه، جلب رضایت، کسب منفعت یا رسیدن به آرامش در این دنیا یا جهان پس از مرگ انجام می شود. کاربردهای آداب قربانی امروزه از سیاست تا امور اجتماعی، دینی و فرهنگ عامه دیده می شود (امیدی و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۷۲).

مردم میلک و روستاهای اطراف اعتقادی راسخ به جایگاه معنوی امامزاده داشته و معتقد بودند که حاجت نیازمندان را روا می نماید. به همین دلیل همیشه زوآرانی به روستای میلک برای توسل به درگاه امامزاده می آمدند. برخی از مردم که حاجت خود را از امامزاده گرفته بودند، قربانی را برای ادای نذر خود همراه می آوردند که در امامزاده ذبح شده و گوشتش میان مردم میلک تقسیم می شد.

«مشدی سکینه، خندید و برگشت پشت به او، طرف پشت بام های خانه ها ایستاد و با یک دست روی پیشانی سایه بان کرد و یک دست به کمر، کج واره، ماند به نگاه کردن: -زوآره بیامده انگار؟. قشقابل را از یکی از گالش ها خریده بود که داشت از میلک رد میشد. گالش مال دهات پشت کوه آن طرف بود. هر وقت می آمد یکی دو تا بز و گوسفند قربانی می کرد از طرف این و آن؛ جماعت اعتقاد داشتند و یادشان نمی رفت نذرشان را ادا کنند. درخت گهری کنار امامزاده هم هیچ وقت خشک نمی شد از نم خونی که از قربانی ها به تنه اش شتک می زد» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۱۰۲)

برخی از مواقع، مردم روستاهای اطراف گوسفندها، میش ها، بزها و دام های نذری خود را به فردی معتمد که معمولاً گالش بود، می سپردند تا به روستای میلک و امامزاده بیاورد و به جای آنها، مراسم قربانی را انجام داده و نذر آنان را به جای آورد.

«گالشی با گله‌ای گوسفند و بز آمده بود میلک. رمضانعلی گالش، او را میشناخت: - حال و احوال کبابی؟ - قبول حق مشدی. - خدا نذورات شما ره هم قبول بکنه انشالله. - نذری بداری این سفر هم. - ها. مال زواری به که خودشان نتانن این وقت سال بیان امامزاده دیدنی» (همان: ۱۰۲).

۴-۲-۳ مهمانی‌ها و جشن‌ها

جشن‌ها و شادی‌ها با ویژگی‌های فرهنگی، اجتماعی و اعتقادی در میان همه جوامع و فرهنگ‌ها وجود داشته و به همین دلیل تفاوت‌ها و ویژگی‌های منحصربفردی در اجرای آنها در بسترهای اجتماعی و فرهنگی دیده می‌شود. جشن‌ها به انواع گوناگونی نظیر جشن‌های باستانی، اسطوره‌ای، فصلی، دینی، ملی، محلی، خانوادگی و ... تقسیم می‌شوند (کریم‌پور و موسوی، ۱۳۹۵: ۱۰۶).

در دو کتاب منتخب، اشاره کوتاهی به سه نوع جشن و آیین‌های مردمی در روستا می‌شود که جشن شب یلدا و سیزده به در از نمونه‌های شناخته شده جشن‌ها در میان مردم ایران نیز می‌باشد. اما نوعی مهمانی در میان مردم میلک رایج است که شب نشینی نام دارد.

۴-۲-۳-۱ شب نشینی‌ها

در مهمانی‌های شب نشینی که در برخی از شب‌ها اتفاق می‌افتد، اهالی روستا با هماهنگی قبلی، به خانه فرد مشخصی از روستا رفته و همگی دور هم جمع می‌شوند. در این شب نشینی‌ها اغلب غذایی نظیر کبک پلو خورده می‌شود و رسمی به نام جناغ شکستن نیز دارند که جناغ کبک، به عنوان نوعی مسابقه و بازی دوستانه، میان دو فرد شکسته می‌شود.

«هروقت هم کسی از میلیکی‌ها، شب نشین خانه، آقای معلم را دعوت می‌کرد، می‌رفت و می‌نشست و حرف می‌زد و کبک پلو می‌خورد و جناغ می‌شکست با شاگرد صاحبخانه و بعد هم شب به خیر و آقای معلم، برمی‌گشت مدرسه» (علیخانی، ۱۳۹۷، اژدهاکشان: ۱۲۰).

«یک ماه قبل که رفته بودم میلک، اول شب به بابا گفتم: «می‌آیی بریم شب نشین خانه؟». - کجا؟. - از صبح خیلی جاها رفتم. پایین محله باز سرپاست اما بالا محله فقط یک خانواره؛ گلناز خاله و مش سلطانعلی. راه افتادیم» (همان: ۱۶۲).

۴-۲-۳-۲ جشن شب یلدا

جشن شب یلدا از جشن‌های ملی مردم ایران محسوب می‌شود. «کلمه یلدا یک واژه سریانی به معنای زایش است که توسط مانی و پیروان او به ادبیات ایران وارد شده است. چون شب تولد حضرت عیسی مسیح را آن شب می‌دانستند؛ لذا به آن شب یلدا می‌گفتند نام دیگر این شب، شب چله است، زیرا ایرانیان از اول زمستان تا دهم بهمن را چله‌ی بزرگ می‌نامند که شب یلدا، شب اول چله بوده. در گذشته‌های دور این جشن را نود روز هم می‌گفتند، زیرا از این شب تا روز عید نوروز، درست ۹۰ روز باقی مانده بوده است» (اختری، ۱۳۸۳: ۱۵). اما از جشن یلدا، تعبیر دیگری نیز وجود دارد. آیین یلدا، نوعی آیین تقویمی است؛ به این معنی که از تغییر فصول تأثیر می‌پذیرد. در ایران باستان، فصول به دو فصل تابستان و زمستان تقسیم می‌شد و این آیین،

برابر با انقلاب زمستانی و مطلع بهار بود. بنابراین، شب یلدا، پایان درازترین شب سال، کوتاه‌تر شدن شب‌ها و بلندتر شدن روزها است. آیین شب یلدا را آیین تولد خورشید نیز نامیده‌اند (حسن‌زاده، ۱۳۹۸: ۶). تنوع فرهنگی در میان اقوام ایرانی که در آیین‌های نظیر یلدا صورت می‌گیرد، بسیار زیاد است.

در داستان «کل گاو» اشاره کوتاهی به رسم جشن شب یلدا شده است. اهالی روستای کله بز در شب یلدا، جشنی برپا می‌کنند که در همان حوزه روستای خود بوده و کسی از اهالی دیگر روستاها و یا غریبه‌ها را به جشن خود راه نمی‌دهند. تأکید بر این مسأله به قدری است که در اطراف روستا نگهبانی را برای ممانعت از ورود غریبه‌ها به روستا قرار می‌دهند. دیگران نیز به دلیل نوع منش و فرهنگ اهالی روستای که بز، جرأت نزدیک شدن به روستا در این ایام را ندارند.

«می‌گفتند شب یلدا که بشه، کسی جرأت نداره بره دهاتشان. نگهبان می‌دارن همه طرف. بعد هم خیلی کارا می‌کنن» (علیخانی، ۱۳۹۷، اژدهاکشان: ۱۹۰-۱۹۱).

۴-۲-۳ سیزده به در

نوروز، مهم‌ترین و مشهورترین جشن ایرانیان است که سابقه برگزاری آن حداقل به زمان ساسانیان می‌رسد و برخی محققان نشانه‌هایی از آن را در زمان هخامنشیان نیز یافته‌اند (بلوکباشی، ۱۳۹۰: ۱۷-۳۴). یکی از رسوم بسیار معروف و همگانی مربوط به نوروز، مراسم برپایی بزم و شادی و گردش در روز سیزدهم فروردین است که اصطلاحاً «سیزده به در» نامیده می‌شود. جیمز موریه در توضیح آن آورده است: «روز سیزدهم ماه صفر را ایرانیان روزی بسیار بد می‌شمарند و در این روز در خانه نمانده به دشت می‌روند تا چیزی موجب آزارشان نشود؛ زیرا می‌پندارند اگر در این روز کشمکشی با کسی پیش آید در بقیه سال بدبختی گریبانگیرشان خواهد بود» (موریه، ۱۳۸۶: ۲۴۷). لازم به ذکر است در سالی که موریه گزارش خود را ثبت کرده، سیزدهم ماه صفر با سیزدهم ماه فروردین مقارن شده است. بنابر معتقدات عامیانه ایرانیان عصر قاجار، در روز سیزدهم فروردین، احتمال داشت خانه‌ها ویران شوند و نیز بلایای مقدر سال جدید در این روز تقسیم می‌شد؛ لذا برای در امان ماندن از خطرات و فراموش شدن از قضای بد، نخستین روز سیزدهم هر سال را از خانه بیرون می‌رفتند و به گردش و نشاط می‌گذراندند تا بدیمنی آن را از خود، خانه و شهرشان برانند (آیدنلو، ۱۳۹۷: ۱۵۹).

در داستان «اژدهاکشان»، جشن سیزده بدر ایامی ویژه‌ای برای اهالی روستای میلک است. علاوه بر اینکه، روز سیزدهم فروردین به عنوان روز سیزده بدر شناخته می‌شود و در آن روز اغلب مردم برای گردش به خارج از خانه‌های خود می‌روند، در روستای میلک مردم به گونه‌ای دیگر این روز را می‌گذرانند. بر اساس اعتقادات مردم میلک، در روز سیزده بدر، نوری که از مرقد امام‌زاده به آسمان می‌رود با نوری که از امام‌زاده شارشید واقع در کوه اژدهاکشان بالا آمده است، یکی می‌شوند. به این ترتیب، هر سال مردم در ایوان خانه هایشان جمع می‌شوند تا رسیدن این دو نور به یکدیگر را نظاره گر باشند.

«هم این است که شب هر سیزده بدری، نوری از امام‌زاده میلک درمی‌آید و می‌رود بالا و با نوری که از اژدهاکشان آمده بالا، یکی می‌شوند» (علیخانی، ۱۳۹۷، اژدهاکشان: ۱۳۵).

۴-۲-۴ مرگ و عزاداری

آداب و رسوم عزاداری، کفن و دفن و خاکسپاری از مراسم‌های مهم در فرهنگ ملی مردم ایران محسوب می‌شود. در دو کتاب منتخب، از مرگ چند شخصیت داستان سخن گفته شده که برخی ناگهانی و برخی بر اثر بیماری بوده‌است. همچنین در داستان‌ها، از شیوه‌های عزاداری مردم روستای میلک نیز به رسم مویه کردن اشاره شده‌است.

۴-۲-۴-۱ مویه کردن

در لغت نامه‌ها، مویه کردن به معنی گریه و زاری کردن، نوحه کردن، موییدن و گریستن آمده است (دهخدا، ذیل واژه مویه کردن). همچنین مویه به معنی نوحه، گریه و ناله آهسته همراه با گریه است (همان، ذیل واژه مویه). مویه کردن عموماً به نوعی گریستن آهسته گفته می‌شود که همراه با ناله‌ای آهسته است.

در فرهنگ عامیانه مردم ایران، در هنگام مرگ عزیزان، اغلب بازماندگان مراسم‌های گسترده‌ای برپا می‌کنند. اما در دو کتاب منتخب، اشاره بسیار کوچکی به مویه کردن زنان پس از آگاهی از فوت عزیزان شده‌است. در داستان «قشقابل» از کتاب اژدهاکشان، پس از مرگ کبل رجب، همسرش مشدی سکینه با صدایی آهسته شروع به مویه کردن می‌کند.

«وقتی دست گذاشت روی شانه کبل رجب. جنازه کبل رجب، مثل کنده درخت یله شد طرف پشت بام پایین. بمانعلی جنازه را گرفت و کشید روی پیش بام... مشدی سکینه داشت ساکت، مویه می‌کرد. بمانعلی نشست کنارش. شنید: «خیلی سال بود سیگار نکشی». میلک ساکت بود و بزها آمده بودند روی پیش بام و دور کبل رجب جمع شده بودند. سکین رفته بود و خودش را به روانداز گل منگلی می‌مالید. گل پیش بام، خیس می‌شد. توی زلِ آفتاب، باران فقط روی خانه، بزها، زن و پسر کبل رجب می‌بارید» (علیخانی، ۱۳۹۷، اژدهاکشان: ۱۱۰).

در مورد دومی که به شیوه عزاداری اشاره شده‌است، علاوه بر مویه کردن، زار زدن و گریه بلند نیز توصیف شده‌است. در لغت نامه‌ها، زار به معنی ناله، عجز و اندوه، ناله شیر، ناله اندوه زدگان با سوز و درد و دم سرد، و نیز گریه کردن با شدت و سوز آمده است (دهخدا، ذیل واژه زار). در داستان «آه دود» از کتاب اژدهاکشان، پسرک سه ساله قدم بخیر، کمی دورتر از خانه روی پل است که پدرش از راه می‌رسد. پدر کودک، سه سال پیش مجبور به ترک خانواده شده بوده و فرزندش، هرگز پدر را ندیده است. به همین دلیل کودک با دیدن هیكل و چهره غریبه او به شدت ترسیده و سکنه می‌کند. پدر کودک، حسن، فرزند را در آغوش گرفته و به ایوان خانه می‌برد. مادرش قدم بخیر که جنازه کودک را می‌بیند، چنان بلند زار می‌زند که همه اهالی روستا صدایش را می‌شنوند. سپس در ادامه عزاداری برای کودکش شروع به مویه کردن می‌کند.

«پسرک سه ساله چه می‌دانست آنکه پا از چپر داخل گذاشته و آمده و رسیده بالای سرش، پدرش است. حتی سگ‌های گورچال هم پارس نکرده بودند که غریبه‌ای آمده و وقتی پسرک نگاهش را از روی کفش رزین پدرش بالا برد و سلوار سربازی‌اش را دیدد و بعد پیراهن یقه خرگوشی‌اش را و آن وقت مردی بلند قامت که ایستاده بود و خیره خیره نگاهش می‌کرد، فقط حق حق کرد و دراز به دراز افتاد جلو انار درخت. حسن، بچه را تکان داد. نگاه کرد. تکان نمی‌خورد... بچه را بغل کرد. حالا جنازه‌ای بود توی تابوت دستانش...

بدن لمس پسرک روی دو دستش مانده بود و وقتی کنار ایوان خانه زانو زد و بچه را زمین گذاشت، مطمئن شد تمام کرده‌است. نگاهش یک طرفی مانده بود. قدم بخیر فقط وقتی سربالایی طویله را بالا آمد و رسید به ایوان و پشت بام طویله، سلام کرد و جلو آمد. پسرک را همان وقت دید. چنان زار زد که مردم آبادی آن سوی رودخانه هم شنیدند. بچه را از حسن گرفت. تمام دو سال گذشته را یک سر و تنها سر کرده بود. پسرک را از شیر گرفته بود... پسرک هزار سال بود که مرده بود و انگار نه انگار حسن باز آمده بود تا زندگی‌اش را دوباره از سر بگیرد. قدم بخیر بچه را لب ایوان روی پیش بام خاکی گذاشت جلوی پایش و مویه کرد» (همان: ۱۲۸).

در بخش دیگری از داستان «آه دود» و بخش‌هایی از داستان‌های «نسترنه» نیز مرگ برخی از شخصیت‌ها نظیر پدر اسرافیل و کربلایی قربانعلی و مادر نسترنه توصیف شده‌است. پدر اسرافیل بر اثر سوءقصد یکی از اهالی روستا که هویتش مشخص نشد، از بالای بام به پایین پرت شده و کشته می‌شود.

«خوابش نمی‌برد. مدام چهره پدرش می‌آمد از توی تارکی و صدای یکی از اهالی را به یاد می‌آورد که از بالای پشت بام مسجد داد زده بود: «مشدی حسنعلی افتاده توی سنگستان لات)». مادرش را می‌دید که می‌دوید این طرف و آن طرف و خودش لای دست و پای جماعتی مانده بود که در خانه‌شان جمع شده بودند. عمویش گفته بود: «نردبان ببریم. اگر هم زنده بمانسته باده، با چهارپا که نتانیم بیاریم». وقتی می‌روند به روستای لات و جنازه را می‌بینند، تفنگ هنوز بالای سرش بوده. جای اول را لات می‌خورند و روی نردبام می‌بندندش. می‌گویند آن قدر سنگین بوده که شش تا جوان جاهل نمی‌توانستند راحت زیر نردبام را بگیرند. جای دوم را در روستای پررود می‌خورند؛ دو نیمه شب رسیده بوده‌اند آنجا. امنیه‌ها آمده و تفنگ و جنازه را از میلیکی‌ها گرفته بودند: -باید کالبد شکافی بشه. اسرافیل می‌دانست عمویش، خیلی رفت دنبالش. رفت قزوین، گفتند بردن تهران، پزشکی قانونی. رفت تهران، گفتند افتاده از بلندی. می‌گفتند زده‌اند. گلوله‌ای توی تنش نبوده اما معلوم بوده که از بلندی، پرش کرده بودند» (همان: ۲۰۴-۲۰۵).

در داستان «نسترنه» نیز شبی مادرش سخته کرده و فوت می‌کند. پدر او نیز بر اثر حادثه‌ای از بالای درخت توت می‌افتد. مدت‌ها زمین گیر می‌شود و برای احتیاجات اولیه‌اش نیازمند کمک فرزندان است. مدتی بعد او نیز فوت می‌کند. در زمینه فوت شخصیت‌های داستان، آداب و رسوم مبنی بر تشییع یا خاکسپاری ذکر نشده‌است.

«یک شب تن مادر سنگین شد و باد کرد. صورتش رنگ کاهگل دیوار شد و تمام کرد. گفتند اوشانان، خودشان را به او نشان داده بودند» (همان: ۱۱۳).

«کبلائی قربانعلی هم چند وقت بعد از بالای توت دار افتاد زمین. رفته بود برگ بچیند برای گوسفندانی که برای قصابی آذرماه پروار می‌کرد. غروب روز بعد که پیدایش کردند، دیگر کمر نداشت... باید لقمه می‌گذاشت دهانش. دستش را می‌گرفت. بغلش می‌کرد. سر سنگ مستراح می‌نشاندنش و بعد هم مرد» (همان: ۱۱۳).

۴-۲-۵ مراسم سوگواری امام حسین (ع)

برگزاری مراسم سوگواری امام حسین (ع) و یارانش، در ایران سابقه‌ای طولانی دارد. برگزاری این مراسم به صورت رسمی از دوره آل بویه و زمان فرمانروایی احمد معزالدوله بویه‌ی شکل گرفت. معزالدوله در سال ۳۵۲ ه.ق دستور برپایی مراسم عزاداری در دهه اول محرم را به صورت علنی صادر نمود. از سال ۳۵۲ ه.ق تا اواخر حکومت آل بویه در بیشتر سال‌ها، مراسم روز عاشورا برپا می‌شد. با سقوط آل بویه برگزاری آیین سوگواری ماه محرم چند قرن با مشکلاتی همراه شد و حتی به صورت مخفی برگزار می‌گردید تا اینکه در دوره صفویه، دوباره با رسمی شدن مذهب شیعه، برگزاری آن رسمی شد و به اوج شکوفایی خود رسید (رضایی، ۱۳۹۷: ۵۴).

براساس داستان‌های دو کتاب منتخب، برگزاری مراسم سوگواری امام حسین و آداب و رسوم انجام آن نزد اهالی میلک و روستاهای اطراف دارای اهمیت بسیار زیادی است. مراسم ماه محرم در حسینه و امام زاده روستا برگزار می‌شود و از رسوم ویژه این ایام در میلک، علم بری است که از سنت‌های قدیمی روستا محسوب می‌شود.

۴-۲-۵-۱ برگزاری مراسم در حسینه

مراسم سوگواری امام حسین (ع)، اغلب در مکان‌های مشخصی که جایگاه برپایی بخش‌های مختلف آیین‌های ماه محرم است، برگزار می‌شود. از جمله این مکان‌ها تکیه‌ها، حسینه‌ها، مساجد، امام‌زاده‌ها، مکان‌های مذهبی دیگر و خانه‌های مردم که وقف مراسم محرم مانند چهل منبر و ... شده‌اند، می‌باشند (رضایی و دیگران، ۱۳۹۶: ۷۴).

در داستان «کرنا» از مجموعه «قدم بخیر مادر بزرگ من بود»، مراسم سوگواری امام حسین (ع) در حسینه روستا برگزار می‌شود. حسینه، نوعی از ساختمان وقفی برای امام حسین (ع) است که به امور مذهبی به ویژه برگزاری مراسم ماه محرم اختصاص می‌یابد.

«هیئت تصمیم گرفته این سال تاسوعا عاشورا را این جا باشد؛ حسینه میلک» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۸۴).

۴-۲-۵-۲ استفاده از پارچه‌های رنگی برای عزاداری

در بسیاری از مناطق ایران، پیش از فرارسیدن ماه محرم، سر درخانه‌ها را پارچه‌های مشکی تزئین می‌کنند و در مراسم ایام محرم نیز اغلب از پارچه‌های مشکی برای دسته‌های عزاداری استفاده می‌کنند. اما در روستای میلک رسم بر این است که پارچه‌هایی رنگی با رنگ‌های سبز و سرخ و سیاه و نارنجی برای هیأت‌های عزاداری، پوشش وسایل و تزئین خانه‌ها به کار ببرند. نکته مهم اینکه پارچه‌ها اغلب کهنه و قدیمی‌اند زیرا مردم میلک بر این عقیده‌اند که کهنگی پارچه‌ها نشانی از غربت امام حسین (ع) دارد.

«وقتی باز کرد، جلو رفتم. پارچه‌های رنگی، چروکیده و کهنه و درهم بودند؛ سرخ و سبز و سیاه و نارنجی. وقتی گفتم: این‌ها چه قدر کهنه است» شنیدم: «این جوری غربت آقا بیش‌تر معنا پیدا می‌کند» (همان: ۸۶).

۴-۲-۵-۳ سنت علم بری

از دیگر آیین‌ها و مناسک سوگواری امام حسین عبارتند از سیاه پوش کردن مساجد، حسینه‌ها و هیئت‌های عزاداری، سینه زنی، زنجیرزنی، علم گردانی، نوحه خوانی، تعزین خوانی، تجمع‌های مردمی و ... که بیشترین تأثیر را بر عزاداران حسینی باقی می‌گذارد (رضایی و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۴). علم گردانی نیز، یکی از سنت‌های قدیمی و مهم در مراسم محرم است. «عَلَمٌ وَ عَلَمٌ گردانی، علم، پرچم، بیرق یا جریده، وسیله‌ای پرکاربرد در سوگواری‌های مذهبی محرم، که به حمل آن در دسته‌های سینه‌زنی و زنجیرزنی علم گردانی می‌گویند» (باقی، ۱۳۹۹). علم‌ها در جنگ‌های قدیم، جزوی از ابزار جنگی بودند که پیشاپیش صفوف نظامیان به حرکت درمی‌آمدند. در صورت کشته شد علم دارهای رزمنده نیز، علم داران دیگری آنها را بر دوش می‌کشیدند (همان). در لشکر امام حسین (ع) نیز، حضرت ابوالفضل (ع) علمدار بودند. «علمدار» یکی از القاب قمر بنی هاشم است زیرا در کربلا، پرچم امام حسین (ع) بر دوش ایشان بود. نقش علمدار در میدان نبرد بسیار مهم بود و عامل حفظ انسجام نیروهای سپاهی محسوب می‌شد. (علامه مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۵ و ۳۹). امروزه اما، علم گردانی نمادی برای عزاداری و سوگواری برای امام حسین (ع) و یاران ایشان به کار برده می‌شود. چنانچه در لغت نامه دهخدا، علم برداشتن به معنی حمل علم، برگرفتن علم، میدان گرفتن آمده و کنایه از عزاداری و سوگواری است (دهخدا، ذیل واژه علم برداشتن).

در داستان «کرنا» از کتاب «قدم بخیر مادر بزرگ من بود»، مراسم علم بری در روستای میلک به تفصیل توضیح داده شده است. سنت علم بری در روستای میلک به این ترتیب است که دو علم کوچک و بزرگ در ده بالا و پایین وجود دارد. در روز تاسوعا، اهالی روستا علم را با پارچه‌ها و وسایل خاصی تزئین می‌کردند که به این کار «لباس کردن علم» گفته می‌شد. سپس علم را به ده پایین می‌بردند و در آنجا مراسم عزاداری روز تاسوعا را برپا می‌کردند. آن شب در ده پایین مانده و صبح روز بعد با طلوع آفتاب به روستا بازمی‌گشتند تا ظهر عاشورا در میلک باشند.

«راندنده گفت: «این جا قدیم ترها این طور مرسوم بوده که علم را لباس می‌کردیم و می‌بردیم ده پایین. آن جا عزاداری می‌کردیم، فرداش صبح عالی الطلوع برمی‌گشتیم این جا تا عاشورا را میلک باشیم»» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۸۵).

«آشنا گفت: «علم‌ها را که لباس پوشانیدیم، کوچیکه را می‌بریم بعد از ظهر تاسوعا به ده پایین» (همان: ۸۸).

«پدر بزرگ گفت: جفت و جور نبودیم اما سال هاست که از این جنگ و گریزها نبوده. ما علم کوچیکه را می‌بردیم آن جا، فرداش با اونا برمی‌گشتیم این جا. یک عده جاهل جهول هم می‌ماندند یا از پیش برمی‌گشتند آبادی که بزرگه را بیارن پیشواز. همین و والسلام» (همان: ۹۰).

۴-۳ اساطیر، افسانه‌ها و داستان‌های ملی و مذهبی

اسطوره‌ها، افسانه‌ها و قصه‌ها در ادبیات و فرهنگ هر سرزمینی بخش مهمی از میراث فرهنگ عامیانه آن سرزمین محسوب می‌شود که ارزش‌های سنتی، فرهنگی و روانشناختی هر جامعه را نشان می‌دهد. فروید و گوستاو یونگ از برجسته‌ترین روانکاوان معاصر، پژوهش‌هایی قابل توجهی در زمینه افسانه‌ها و قصه‌های عامیانه به ویژه قصه‌های پریان ارائه دادند. بنابر نظریه فروید تخیل قوم در افسانه‌ها و قصه‌ها جلوه گر می‌شود و مجال نمود می‌یابد (آبراهام، ۱۳۷۷: ۶۴). او معتقد بود که این افسانه‌ها و قصه‌ها مانند رؤیا، انعکاس خواسته‌ها و غرایز نرسیده و سرکوب شده‌ای هستند که در تجربیات زیستی بشر نقش تعیین کننده‌ای دارند. از نظر فروید، افسانه رؤیایی است که روایت آن در جریان نسل‌ها دست به دست گشته و عمومیت یافته است. او رؤیا را واکنش کام‌های وازده و برنیامده فردی و قصه‌های افسانه آمیز را محصول آرزوهای بر باد رفته قومی دانسته است (حسینی و شکیبی، ۱۳۹۴: ۸). اما گوستاو یونگ، نخستین روانکاوی بود که دریافت افکار و عقاید مذهبی و حتی افسانه‌ای، مظاهر بینش و اندیشه‌های ژرفی در ناخودآگاه هستند که به حوزه خودآگاه وارد شده‌اند (فروم، ۱۳۸۲: ۲۱). یونگ پس از جدایی از فروید، دیدگاه خاص خود را در مورد سرشت انسان و ماهیت داستان‌های اسطوره‌ای پرورش داد. او با تمرکز بر نمادهای اساطیری و صورت‌های ازلی در رؤیا و آفرینش‌های هنری به وجود نظام در اغلب افسانه‌ها و قصه‌های پریان پی برد. به این ترتیب نوعی از روانکاوی اسطوره‌ای پدید آمد که معتقد بود داستان‌ها از اعماق روان انسان سخن می‌گویند (حسینی و شکیبی، ۱۳۹۴: ۹).

از سوی دیگر، یونگ معتقد بود که خرافات، یک ویژگی اساسی روح آدمی است به همین دلیل میان باورهای درست و نادرست تمایزی قائل نبود (صالحی امیری، ۱۳۸۷: ۱۴۵). این خرافات براساس نظریه‌های یونگ و فروید، متأثر از ترس و فضای وهمناک ذهنی خودساخته افراد است که با احساسات و عواطف می‌آمیزند و از آن باورهای غیرواقعی و خرافی ساخته و به کل جامعه تسری می‌دهند. این پنداشت‌های نادرست و خرافه‌ها، اندیشه و جان افراد را درگیر می‌کند و آن‌ها را از واقعیت دور می‌سازد (صالحی و گبانچی، ۱۳۹۵: ۳۵). در نتیجه، از آنجایی که خاستگاه اسطوره‌ها روان انسان یا همان ناخودآگاه بشر می‌باشند و خرافات نیز، از دیدگاه روانشناسی از ناخودآگاه انسان سرچشمه می‌گیرد، از این رو، در برخی از مواقع، تخیل و رؤیاها در آفرینش اسطوره‌ها با خرافات ادغام شده و افسانه‌هایی خرافی پدید آمدند. در مجموعه داستان «اژدهاکشان»، افسانه‌ای قدیمی از مردم میلک که در مورد جنگ شخصیتی به نام حضرتقلی با اژدهایی غول پیکر است.

۴-۳-۱ افسانه حضرتقلی و اژدها

افسانه حضرتقلی و نبرد با اژدها، معروفترین افسانه مردم میلک است که به عناصر مذهبی روستا نیز پیوند می‌خورد. چندین روایت از این افسانه وجود دارد که در مسیری خطی، ادامه دهنده و تکمیل کننده یکدیگرند. افسانه بر این قرار است که روزی اژدهایی خوفناک و عظیم از راه کوه‌های الموت به سمت روستای میلک حمله می‌کند. اژدها در مسیر راه با پنجه‌هایش کوه را خط می‌اندازد. شخصیتی به نام حضرتقلی برای محافظت از روستا سوار بر قاطرش شده و به جنگ اژدها می‌رود. او مسیرش را از قزوین آغاز کرده . با

گذشتن از بارجین نرسیده به روستای زرشک، جلوی اژدها را می‌گیرد. مردم روستای زرشک در سر راه شاهد جنگ حضرتقلی با اژدها می‌شوند. بر اساس تعریف روستائیان، اژدها که شمشیر آماده حمله حضرتقلی را می‌بیند سعی می‌کند از بالای کوه به سمت دره پایین بیاید و آن را دور بزند تا از مسیر دیگری به میلک برسد، اما در میان دره جنگشان آغاز می‌شود. در ابتدا اژدها با دمش به کفل قاطر حضرتقلی می‌زند اما او افسار قاطر را مهار کرده و باز می‌گردد و با ضربه شمشیر بدن اژدها را به سه قسمت تقسیم می‌کند. دم اژدها در رودخانه مانده، کمر به پائینش به ته دره می‌افتد و سر اژدها در بالای کوه باقی می‌ماند.

«این مهم نیست که زرشکی‌ها سوار گاوهاشان نگاه کرده باشند به جنگ حضرتقلی با اژدهایی که کوه‌ها را خط انداخته بود تا برسد به میلک. این هم مهم نیست که حالا سنگ شده اند و هرکسی، وقتی از گردنه نرسیده به زرشک، رد می‌شود می‌تواند ببیند سنگ‌هایی روی کوه دست‌چپ مانده و کوه دست راست خون آلوده اژدهایی است که حضرتقلی کشته. این هم قبول که اژدها از توی دره ضربه خورده و تا برسد به قله، خط انداخته و مارپیچ کشیده شده است به آن بالا. این مهم است که جایی مانده که وقتی سیمرخ میلکی‌ها، از سربالایی، سرپایینی زرشک بالا می‌رود یکی می‌گوید که اینجا، همان جایی بوده که این داستان، اتفاق افتاده است. حضرتقلی وقتی فهمید اژدها، قصد میلک کرده و می‌تازد تا آنجا را با خاک یکسان بکند، سوار قاطرش شده و یک راست از قزوین کوبیده و از بارجین رفته و نرسیده به زرشک، از جلوش درآمده. اژدها وقتی دیده حضرتقلی، شمشیرش را برق انداخته و روی سرش تکان می‌دهد، کمی عقب نشسته و سعی کرده کوه را پایین بیاید تا دور بزند و از یک طرف دیگر برود بالا تا برسد به گدوک و بعد از گردنه فلار ببیند که میلک، آن طرف شاه رود، نشسته توی ایوان البرز کوه، اما حضرتقلی آمده توی دره و اینجا جنگ شان شروع شده. حضرتقلی از قاطر پایین نیامده که اگر آمده بود هیچ وقت نمی‌توانسته حریفش بشود که فقط سرش از او سرو و گردنی بلندتر بوده. شمشیرش را بالا برده و چرخانه و اولین ضربه را روی هوای بالای سرش پایین آورده. اژدها سر بالا آورده و دیده، حضرتقلی، آدمی معمولی نیست و دست بر نمی‌دارد. با دمش محکم به کفل قاطرش زده. قاطر جفتک زده و به جلو پرتاب شده. حضرتقلی افسار را محکم گرفته و برگشته. با سه ضربه، اژدها را سه تکه کرده. دمش مانده توی رودخانه. کمر به پائینش از وسط کوه قل خورده به ته دره و سرش همچنان بالای کوه مانده. همه این‌ها را زرشکی‌ها دیده بودند. این که سنگ شده‌اند دلیلش کمک نکردنشان است و این حضرتقلی دست تنها از پس اژدها برآمد» (علیخانی، ۱۳۹۷، اژدهاکشان: ۱۳۳-۱۳۴).

در تعریفی دیگر از روایت که ادامه روایت نخست است، امام زاده میلک به افسانه حضرتقلی و اژدها مرتبط می‌شود. براساس این روایت، چندین سال بعد، یکی از نواده‌های حضرتقلی که از بیم حکومت وقت مجبور به فرار به سمت کوه‌های الموت و پناه گرفتن در روستای میلک می‌شود. همچنین در افسانه، نحوه مرگ حضرتقلی مشخص نیست؛ اینکه با زهر اژدها کشته شده یا از خستگی ناشی از جنگ سخته کرده و همانجا دار فانی را وداع کرده‌است.

«اصل ماجرا هم این نیست، حکایتش به امام‌زاده میلکی‌ها برمی‌گردد که قرار بود سال‌های سال بعد، یکی از نواده‌های حضرتقلی از دست حاکم روزگارش در برود و در میلک پناه بگیرد که اگر اژدها می‌رفت و میلک را با خاک یکسان می‌کرد، معلوم است که دیگر امام‌زاده‌ای آنجا ساخته نمی‌شد که یاد حضرتقلی باقی

ماند. خود حضرتقلی هم معلوم نیست که از زهر اژدها، بعد از نبرد، همان جا می‌میرد یا این که خسته می‌شود و سخته می‌کند که در هر حال وقتی سیمرغ میلکی‌ها از کوه نرسیده به زرشک رد می‌شود، یکی ماجرا را تعریف می‌کند» (همان: ۱۳۴).

نوه حضرتقلی که اسماعیل نام دارد، زمانی که از نیروهای حکومتی می‌گریزد، به روستای میلک پناه می‌برد و یک شب در آنجا اقامت می‌کند. در افسانه نحوه مرگ اسماعیل، نوه حضرتقلی نیز مشخص نیست؛ اینکه به مرگ طبیعی فوت شده یا کسی او را ترسانده و یا کسی او را کشته است تا نتواند از میلک عبور کند و بگریزد.

«باز هم اصل ماجرا این نیست که حالا حضرتقلی بوده و اژدهایی و زرشکی‌ها کمکش نکرده‌اند و خودش یک تنه می‌زند اژدها را می‌کشد، ماجرا اینجاست که کسی هنوز نمی‌داند که این نوری که شب‌های سیزده بدر از اژدها کشان بالا می‌رود نور کیست. میلک هم سرجایش مانده و سال‌های سال بعد وقتی اسماعیل از نوادگان حضرتقلی از الموت رد می‌شده سر راهش یک شب توی میلک مانده، شبی که هزار سال شده تا حالا و همچنان معماست که خودش مرده یا اینکه کسی ترساندش یا کسی کشتش که نتواند از میلک رد بشود» (همان: ۱۳۴-۱۳۵).

ادامه روایت افسانه حضرتقلی و جنگ با اژدها و سرنوشت نوه‌اش اسماعیل بدین قرار است که اسماعیل در همان شبی که در روستای میلک اقامت دارد، دار فانی را وداع می‌گویند. مردم روستا او را امام زاده محسوب می‌کنند و بنایی برای مرقد او می‌سازند. از آن به بعد مردم روستای مسلک و روستاهای اطراف نذری‌ها و قربانی‌های بی شماری برای امام زاده می‌آورند. به این ترتیب هر هفته شب‌های پنجشنبه و جمعه، امام زاده میلک بسیار شلوغ می‌شود و گوشت‌های نذری میان مردم روستا تقسیم می‌شوند. اما مهمترین نکته افسانه مربوط به نوری است که در روز سیزده بدر از امام زاده به آسمان می‌رود و با نوری که از اژدهاکشان بالا آمده یکی می‌شود.

«راوی می‌گوید مگر حضرتقلی نرفت به جنگ اژدها، تا میلک سر پا بماند تا نواده‌اش همانجا بمیرد و امام زاده‌ای آنجا بسازند؟ می‌گویم درست.... می‌گوید: «خب او که می‌دانست می‌رود میلک، یعنی نمی‌توانست جلوی کشته شدن یا نه، مردنش را در میلک بگیرد». می‌گویم نمی‌دانم والله، این که او می‌دانسته، خب از آدم‌های بزرگ چنین توانایی‌هایی برمی‌آید اما در احادیث آمده که بزرگان قادر نیستند جلوی کاری که قرار است انجام شود بگیرند. در ثانی مهم حتی این هم نیست که حالا امام زاده در میلک می‌میرد یا می‌کشندش و بعد هم امام زاده‌ای آنجا بنا می‌کنند تا شب‌های پنجشنبه جمعه غلغه بشود از زوار دور و نزدیک و هر کدام بره‌ای، میشی، بزی چیزی بیاورند آنجا قربانی کنند و بعد میلک هر هفته گوشت قربانی داشته باشد. هم این است که شب هر سیزده بدری، نوری از امام زاده میلک درمی‌آید و می‌رود بالا و با نوری که از اژدهاکشان آمده بالا، یکی می‌شوند» (همان: ۱۳۵).

اما روایت افسانه ادامه می‌یابد. نوری که در روز سیزده بدر از امام زاده بالا آمده با نوری که از اژدهاکشان آمده یکی می‌شود و سپس به امام زاده شارشید تابیده می‌شود. براساس این روایت، دخترانی که برای جمع

آوری قارچ در زمان رعد و برق و بارندگی به کوه رفته‌اند، و به بنای امامزاده شارشید پناه برده‌اند، تابیده شدن نورها و رفتن به امامزاده شارشید را می‌بینند.

«راوی می‌گوید: «این‌ها همه درست، تمام میلکی‌ها هم این را دیده‌اند اما این هم مهم نیست». می‌گویم: «دیگر پس مهم چیست؟». می‌گوید: «که این دو نور که با هم یکی شدند می‌روند پیش امامزاده شارشید». زن‌ها و دخترهایی که شب سیزده به در، وقت طوفان و کولاک می‌روند تا وقتی آسمان غرمبه آمد قارچ جمع بکنند راه را گم می‌کنند و ناچار می‌شوند از تنها کوه نزدیکشان بالا بروند تا باران که سیل می‌شود در امان بمانند. می‌روند زیر سقف امامزاده شارشید، گروه می‌شوند. می‌بینند که نور اژدها کشان و امامزاده میلک یکی شدند بالای کوهستان الموت و بعد آمدند و رفتند توی گنبد شارشید» (همان: ۱۳۵-۱۳۶).

اما مردم روستا نیز هر سال در روز سیزده بدر به روی پیش بام‌های خانه هایشان می‌روند و تابیده شدن نور از امامزاده، یکی شدنش با نور اژدهاکشان و رفتن نورها به امامزاده شارشید را می‌بینند.

«میلکی‌ها هم هیچ وقت ندیده‌اند که نورها کی برمی‌گردند سرجایشان. اما همیشه و هر سال وقتی سیزده به در می‌شود می‌نشینند روی پیش بام خانه‌شان تا ببینند حضرتقلی و امامزاده با هم کی می‌روند شارشید» (همان: ۱۳۶).

افسانه حضرتقلی، نمونه‌ای از افسانه‌های عامیانه است که با عناصر مذهبی و طبیعت منطقه آمیخته شده است. حضرتقلی، پهلوانی است که برای محافظت از میلک با قاطر خود به جنگ اژدها می‌رود. به کار بردن قاطر برای پهلوان نشان دهنده ساده اندیشی مردمی است که با ابتدایی ترین عناصر در دسترس، تخیل و رؤیاهای خود را در قالب افسانه‌ها بروز داده اند. جنگ پهلوان با اژدها نیز در تاریخ ادبیات عامیانه، سابقه‌ای طولانی داشته و در اغلب جنگ‌ها پهلوان موفق به شکست اژدها می‌شود. اژدها جانوری اساطیری به شکل سوسماری عظیم و دارای دو پر است که آتش از دهان می‌افکند و نگهبان گنج‌های زیر زمینی است. این جانور عظیم، فراخ دهان، بسیار دندان و داراز بالا در بسیاری از داستان‌های عامیانه به عنوان مظهر شرّ نمود می‌یابد و تقریباً در تمامی موارد قهرمان داستان بر آن غلبه می‌کند (یاحق، ۱۳۷۵: ۷۵). به احتمال زیاد، فیزیک ظاهری کوهستان الموت و شکل قرارگیری سنگها، رودخانه، درّه و درختان به گونه‌ای بوده که به آفرینش و شکل‌گیری این افسانه کمک کرده است. موارد مشخص‌تر این ویژگی، پاریدولیا نامیده می‌شود. پارادولیا، پدیده‌ای در روانشناسی است که در آن فرد علایم یا صداهایی را که ادراک می‌کند، معنادار می‌یابد. برای مثال، تشبیه یک تکه ابر به حیوانات و اشیاء گوناگون و یا تشبیه یک تکه سنگ به انسان یا حیوانات و ... از نمونه‌های پاریدولیا می‌باشد. می‌توان چنین دانست که بسیاری از داستان‌های عامیانه و افسانه‌های محلی، به دلیل تشبیه عناصر طبیعت به موجوداتی فراطبیعی توسط تخیل انسان شکل گرفته اند. در افسانه حضرتقلی نیز، سر اژدها پس از کشته شدن، در بالای کوه قرار دارد، دمش در رودخانه افتاده و بقیه بدنش به پایین درّه پرت شده است. از این رو، به احتمال زیاد، سنگ‌های بالای کوه، میان رودخانه و پایین درّه، شبیه قسمت‌هایی از بدن اژدها بوده که به تخیل مردم منطقه در آفرینش این افسانه کمک کرده است. در ادامه افسانه، حضرتقلی در همان درّه فوت می‌کند. نحوه مرگ حضرتقلی مشخص نیست. سالها بعد، نوّه اش اسماعیل به دلیل فرار از دست نیروهای حکومتی به میلک پناه می‌آورد و یک شب در آنجا اقامت می‌کند. در همان شب در میلک

فوت می‌کند. نحوه مرگ اسماعیل نیز مشخص نیست. اما مردم اسماعیل را امامزاده می‌دانند. بنابراین مقبره‌ای برایش بنا کرده و از آن به بعد، مزار اسماعیل زیارتگاه روستای میلک و روستای اطراف می‌شود. نکته مهم اینکه افسانه حضرتقلی و اژدها ادامه دارد. در روز سیزده به در، نوری از امامزاده بالا می‌آید و با نوری که از اژدهاکشان بالا آمده یکی می‌شود و به امامزاده شارشید تابیده می‌شود. این رویداد توسط دختران روستا که برحسب اتفاق در امامزاده شارشید بوده‌اند دیده شده‌است و همچنین هر سال همه مردم میلک، به پیش بام‌های منزلشان می‌روند و تابیده شدن نور از امامزاده و اژدهاکشان و سپس یکی شدن و تابیده شدن نور به امامزاده شارشید را تماشا می‌کنند. حقیقت بودن این روایت، بسیار دور از منطق و توجیه عقلانی است و به نظر ادامه افسانه حضرتقلی می‌آید. اما شاید برخی از عنصر جوی در منطقه کوهستانی و جنگلی بر دیده شدن نور و یا تابیده شدن آن به جهت‌های مختلف دلالت داشته باشد. در هر صورت، افسانه حضرتقلی با پیشینه تاریخی امامزاده میلک و کوه اژدهاکشان به یکدیگر مرتبط‌اند و جزوی از باورهای عامیانه و مذهبی مردم میلک محسوب می‌شوند.

۴-۴ اصلاحات عامیانه

اصطلاحات عامیانه به الفاظ و ترکیبات واژگانی اطلاق می‌شود که با لحن و بیان عامیانه و روزمره ادا می‌شوند، به گونه‌ای که با زبان ادبی و معیار متفاوت است. در اغلب موارد کاربرد اصطلاحات و ترکیبات عامیانه، در زبان محاوره‌ای مردم نیمه فرهیخته است که بی قید و بند سخن می‌گویند و الفاظی بر زبان می‌آورند که مردم فرهیخته از ادای آنها در محافل رسمی به شدت پرهیز می‌کنند (اسفندیاری‌پور و خاتمی، ۱۳۹۷: ۶۷).

۴-۴-۱ احوال‌پرسی و سلام

احوال‌پرسی، خوشامدگویی و سلام از کنش‌های گفتاری در فرهنگ‌های مختلف به ویژه فرهنگ عامه مردم ایران محسوب می‌شود. برخی از نمونه‌های اصطلاحات احوال‌پرسی در داستان عبارتند از:

۴-۴-۱-۱ اوغور به خیر

«اوغور به خیر»، یکی از اصطلاحات عامیانه است که در هنگام سلام و احوال‌پرسی مردم میلک به کار برده می‌شود. در لغت نامه اوغور به معنی مسافر است و اوغور به خیر یعنی سفر خجسته و نیک عاقبت باد (دهخدا، ذیل واژه اوغور). اگرچه اصطلاح اوغور بخیر به دلیل معنای آن غالباً در هنگام بازگشت از سفر استفاده می‌شود، اما در داستان «یه لنگ» اصطلاحی است که برای سلام و احوال‌پرسی استفاده شده‌است. نخستین بار زمانی که گلباجی، گلپری را می‌بیند و دومین بار زمانی که ارسلان، گلپری را می‌بیند از این اصطلاح استفاده شده‌است.

«گلباجی سرش را خم کرد داخل و گفت: «اوغور به خیر». —سلامت. گاودوش دستش را به گلپری داد و نشست روی سکوی جلوی در» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۳۴).

«ارسلان نگاه کرده بود به خودش؛ هیچی. —ناشتایی درست کردن هم مکافاتیه. —اوغور به خیر. گلبانو بود. گاودوش را به گلپری داد» (همان: ۳۶).

۴-۱-۲ از وک وجه چه خبر

«از وک وجه چه خبر»، اصطلاحی است که برای احوالپرسی از زن و فرزندان طرف مقابل استفاده می شود. در داستان «کرنا» پیرزنی از راننده مینی بوس، حال و احوال زن و بچه او را می پرسد. راننده نیز چنین بیان می کند که همه در سلامتی هستند.

«توی راه، پیرزنی که سرش را از پنجره خانه اش بیرون آورده بود، سلام داد. جواب دادند. زن پرسید: «از وک و چه ی من چه خبر؟». راننده دستش را به دیوار سنگی خانه پیرزن گرفت و سنگریزه داخل کفشش را داشت خالی می کرد که جواب داد: «سلامتی. همه ساق اند» (همان: ۸۲).

۴-۱-۳ حال و احوال

«حال و احوال» اصطلاح عامیانه دیگری است که برای احوالپرسی به کار برده می شود. این اصطلاح به صورت عبارتی کامل معنا داشته و نیازی به ذکر جزئیات بیشتر برای رساندن مقصود نیست.

«گالشی با گله ای گوسفند و بز آمده بود میلک. رمضانعلی گالش، او را میشناخت: - حال و احوال کبابی؟ - قبول حق مشدی» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۱۰۲).

«زنی که کنار درخت انار حیاط مسجد ایستاده بود و مشربه آب روی شانه اش بود؛ جلوتر رفت و به پیرمرد گفت: - سلام علیکم انقلی! - بنده سلام علیکم عنقری» (همان: ۲۰۸).

۴-۲ تعارف

کلمه تعارف در مصدر عربی است و به معنای یکدیگر را شناختن، همدیگر را شناختن و شناختن دو نفر همدیگر را، آمده است. مفهوم اصطلاحی تعارف به شکل های گوناگونی نظیر خوشامدگویی، احوالپرسی، تکلف و فراهم کردن اسباب ضیافت، پیشکش دادن هدیه، اغراق در ادای احترام، تشریفات زیاد، دعوت یا پیشنهاد کسی را نپذیرفتن، کسی را به معمانی دعوت کردن و در فرهنگ فارسی به کار برده می شود (دانشگر، ۱۳۸۱: ۵۷-۵۸). نمونه هایی از اصطلاحات عامیانه تعارف در داستان عبارتند از:

۴-۲-۱ جزاکم الله بالخير

«جزاکم الله بالخير» اصطلاحی است که از عربی وارد زبان فارسی و محلی مردم میلک شده است. این عبارت به معنی آن است که پروردگار جهانیان در رزقت برکت دهد. «جزاکم الله بالخير» به طور معمول برای قدردانی و سپاسگذاری از فردی که در حال انجام کاری بوده و زحمت کشیده است، گفته می شود و اصطلاحی برای تعارفات عامیانه محسوب می شود.

«تا سماور را آب بگیرم، صدای نعره هر از گاه کرناها بالا بود. مرد محاسن دار که آمد با هم سماور را بالا بردیم، پوزخندی زد و گفت: «جزاکم الله باخیر». گفتم: «والعافیه».» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۸۷).

۴-۲-۲- سفره زیارت

«سفره زیارت» اصطلاح کوتاه و معناداری است که برای تعارف به کار برده می شود. زمانی که شخصی به صرف غذا دعوت می کند، به کار بردن اصطلاح «سفره زیارت» در پاسخ به معنای آن است که انشاء الله خداوند زیارتی را قسمت و روزی شما قرار دهد تا پس از بازگشت از زیارت، طعام و ولیمه زیارت بدهید. در آن صورت دعوت شما را قبول کرده و برای صرف غذا مهمان شما خواهیم بود. زیرا در اغلب مناطق ایران به ویژه مردم محلی آداب و رسوم زیارت چنان است که پس از بازگشت از زیارت بقعه متبرکه، همسایگان و آشنایان را به صرف غذا و ولیمه زیارت دعوت می کنند. همه این معنی در عبارت کوتاه «سفره زیارت» مختصر شده است. در داستان «ظلمات»، ننه (عنقزی) به کبابی عاتقه تعارف صرف شام می کند. کبابی عاتقه نیز از دعوت او تشکر نموده و اصطلاح «سفره زیارت» را به کار می برد.

«کبابی عاتقه با چند ماه که پشتش جا ماند، راه افتاد برود: «شام، یه لقمه نون و پنیر داریم با هم بخوریم». سفره زیارت. انشاء الله یه وقت دیگه.» (علیخانی، ۱۳۹۷، اژدهاکشان: ۲۲۴).

۴-۳-۴ نفرین

فروید، با روانکاوای دریافت که خرافات ناشی از سطح ناهشیار ذهن می باشند. به عقیده او، عنصر تهدیدزدایی در درون ذهن و در بخش ناخودآگاه وجود دارند که توسط مکانیسم فرافکنی، به جهان خارج نسبت داده می شود. به عنوان مثال، اگر شخصی در ناهشیار خود اندیشه ای غیردوستانه نسبت به کسی (کسی که در هوشیاری او را دوست دارد) داشته و حتی آرزوی مرگ او را داشته باشد، این میل ممکن است به صورت «نفوس بد زدن» در خصوص مرگ فرد محبوب جلوه گر شود (جاهودا، ۱۳۶۳: ۹۷). برخی از نمونه های نفرین در داستان عبارتند از:

۴-۳-۴-۱ بر شمر ذوالجوشن لعنت

«بر شمر ذوالجوشن لعنت»، اصطلاحی است که به عنوان نفرین به کار برده می شود. شمر از کسانی بود که در شهادت امام حسین (ع) در واقعه کربلا دخالت داشت. به همین دلیل در مذهب شیعه، همواره مورد لعن و نفرین قرار گرفته می شود. کاربرد این نفرین در باورهای عامه مردم به قدری است که عنوان اصطلاحی برای نفرین استفاده می شود؛ اما اغلب در مواقعی به کار برده می شود که قصد برآن است که در هنگام بحث و گفتگو به شخص مقابل توهین نشود.

«آن که عرفگیر تنش بود، حین صحبت من و مردت درشت اندام، آمده و رفته بود توی انبارخانه که پشت چای پز خانه بود. صدایش از آن جا آمد که «این ها هم که زنگ زده». راننده خندید و گفت: «نه، می خواستی... بر شمر ذوالجوشن لعنت!». سیش باد» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۸۶).

۴-۳-۴-۲ سیایگیس مُرده

«سیایگیس مُرده» اصطلاحی محلی است که اغلب برای نفرین کردن دخترا مجرد به کار برده می شود. «سیایگیس» اشاره به موهای سیاه دختر دارد و «مُرده» بیانگر آرزوی مرگ دختر است. در اغلب موارد این نفرین برای نشان دادن انزجار از رفتار دختران مجرد به کار می رود و به معنی تنفر واقعی مادر از دختر نیست.

«ننه کوکبه با تشر می رفت دنبالش: «سیاگیس مُرده! نون و قیماق دادن که اینقدر وقت نمی‌بره». کوکبه گیس‌های سیاهش را زیر چارقد جمع و جور می کرد و بی توجه به نیشگونِ آقای معلم، از پله‌های معلم هانه مدرسه می‌پرید توی حیاط و می‌رفت. به ننه‌اش می‌گفت: -خب نبود. صد سال سیا که نبود! -خب بماندن تا بیاییه. -تو بی جا بکردی بماندی. دختر خانه‌ای مثلاً، خاک به سر بمانده!» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۱۲۰-۱۲۱).

۴-۳-۳ به حق پنج تن آل عبا خیر نبینی

«به حق پنج تن آل عبا خیر نبین» اصطلاحی است که ریشه در باورهای مذهبی مردم دارد. منظور از پنج تن آل عبا، اصحاب کساء یا اصحاب عبا است مع لقبی برای حضرت محمد (ص)، حضرت امام علی (ع)، فاطمه (س)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) می‌باشد. بر طبق روایات پس از آیه تطهیر که در پیامبر نازل شد، ایشان برای مشخص کردن مصداق اهل بیت، عباي خویش را بر سر خود و چهار نفر دیگر کشید و این پنج نفر را اصحاب کساء نامید. از این رو، تعبیر پنج تن آل عبا به همین ماجرا اشاره دارد.

«به حق پنج تن آل عبا خیر نبین» نفرینی است که اغلب در مواقعی که قدرت کافی برای مقابله با زورگویی و آسیب دیگران وجود ندارد، به کار برده می‌شود. این نفرین به معنی آن است که شکایت این اشخاص را به ائمه رسانده و تقاضای مجازات و تغییر قضا و قدر برایشان دارد.

«ننه! سر نمی‌تانیم بلن کنیم، اونقدر شنیدیم؟ -چی شنیدین؟ در دهن مردم به در کونشون چفته. اگه تانستین نگذارین برین، آن وقت، حرف هم نشنوین. -ننه! -الهی به حق پنج تن آل عبا خیر نبین!» (همان: ۱۲۴).

۴-۳-۴ الهی نان سواره و تو پیاده

اصطلاح «الهی نون سواره و تو پیاده» نفرینی است که برای بریده شدن رزق و روزی شخص به کار برده می‌شود. سواره بودن نان و پیاده بودن شخص به معنی آن است که شخص هرگز به نان دسترسی نداشته باشد. این نفرین نیز با باورهای مذهبی مردم در ارتباط است زیرا خداوند را روزی دهنده مردم می‌داند. از این رو، از خداوند خواسته می‌شود تا رزق و روزی شخص هرگز به دست او نرسد.

«پیرمرد بلند شد و رو به شاخه‌های تودرتوی درخت تادانه داد زد: -الهی نون سوار و تو پیاده. مشدی ناهید، زنش توپید: -همیشه خدا نفرین بکنه. بیچاره بکرده ما ره این نفرینا. خدا! چقدر بکشم از دست تو» (همان: ۲۰۹).

۴-۳-۵ تن لشت زیر گل برود

اصطلاح «تن لشت زیر گل بشوه» نفرینی است که به معنی آرزوی مرگ شخص دیگر است. از آنجایی که در مذهب اسلام، جنازه فرد پس از مرگ به خاک سپرده می‌شود، «زیر گل شدن» نیز اشاره به خاکسپاری پس از مرگ دارد. «تن لشت» نیز کنایه‌ای به تنبل بودن، بی‌عرضگی و بی‌خاصیت بودن شخصیت طرف مقابل است.

در داستان «الله بداشت سفیانی»، کبلایی مرادعلی، پدر الله بداشت، او را که دچار اختلال روانی بوده و اغلب رفتارهایش موجب آسیب رساندن به ابروی پدر شده است، نفرین می کند.

«کبلایی مرادعلی نفرین کرد: -اون تن لشت زیر گل بشوه الهی. بیا پایین! علیخان تشر زد: -مرد هم نفرین بکند؟ مرد که اینقدر نفرین نکند. نفرین مرد به خودش برگردد» (همان: ۲۱۰).

۴-۳-۶ الهی به تیر غیب گرفتار شوی

اصطلاح «الهی به تیر غیب گرفتار شوی» نفرینی است که ناشی از باورهای مذهبی مردم می شود. از آنجایی که در مذهب اسلام، خداوند قادر مطلق است و همه امور عالم به هدایت او در جریان اند و قدرت او بر همه موجودات سیطره دارد، لذا زمانی که شخصی مورد این نفرین قرار داده می شود، به معنی آن است که از خداوند خواسته شده است تا به وسیله ابراز و اسباب ماورایی بلایی از غیب بر شخص نازل شود تا مجازات اعمالش را ببیند. در داستان «الله بداشت سفیانی»، مادر الله بداشت نیز که از رفتارهای غیرمنطقی و پریشان گونه پسر آزرده شده است او را نفرین می کند.

«پیرزنی ناله می کرد: -الهی به تیر غیب گرفتار بیایی که اینجا هم دوام نیاوردی» (همان: ۲۰۷).

۴-۴-۴ دعا

دعا از عمده ترین کنش های گفتاری است که در فرهنگ ایران به ویژه در ادب عامه وجود دارد. «دعا درخواست از خداوند برای طلب حاجت خود یا دیگری است» (براریان، ۱۳۹۴: ۵۵). از نمونه های دعا در داستان عبارتند از:

۴-۴-۱ به حق پنج تن عاقبت به خیر شوند

چنانچه ذکر شد، سوگند خوردن به حق پنج تن، به معنی درخواست اجابت دعا از اصحاب کساء (حضرت محمد (ص)، حضرت فاطمه (س)، حضرت علی (ع)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع)) می باشد. «به حق پنج تن عاقبت بخیر شدن» دعایی است که با توسل به ائمه در حق شخص دیگری خوانده می شود تا سرنوشت و عاقبت آن شخص به خیر و نیکی ختم شود. در داستان «نسترنه»، پس از ازدواج نسترنه با رحمان، زنان روستا برایشان دعای عاقبت به خیری دارند.

«-میگن چند شب نشده، پسر و مادرش اونجا لنگر انداختن. -خدا ره صد هزار مرتبه شکر! خدا اللهی به حق پنج تن، همه ره عاقبت به خیر بکنه» (همان: ۱۱۸).

۴-۴-۲ الهی داغت رو نبینم، الهی پیشمرگت شوم

«الهی داغت رو نبینم» از دعاها یا عامیانه است که به معنی آرزوی سلامتی و طول عمر برای شخص عزیزی گفته می شود. «الهی پیشمرگت شوم» نیز به معنی آرزوی سلامتی و طول عمر است با این تفاوت که مفهومی از جانفشانی و فداکاری برای شخص دیگر از آن استنباط می شود.

«پیرزن به الله بداشت گفت: -الهی پیشمرگت بشم. الهی داغت ره نبینم. الله بداشت جان! پسر جان بیا پایین. بیا بیشتر از این آبروی ما ره نبر. جوانک از بالای درخت خندید و گفت: ب یخودکی، خودتان ره معطل نکنین. من اینجا راحت ترم» (همان: ۲۰۸).

۴-۴-۳ الهی تی قربان، الهی تی دور بگردم

«الهی تی قربان» و «الهی تی دور بگردم، نیز از دعا‌های عامیانه است. «الهی تی قربان» در فارسی «الهی قربانت شوم» گفته می‌شود که دعایی برای آرزوی سلامتی و ابراز علاقه به شخص دیگر است. «الهی تی دور بگردم» نیز در فارسی «الهی دورت بگردم» گفته می‌شود که دعایی برای ابراز علاقه و توجه به شخص دیگر می‌باشد. در داستان «الله بداشت سفیانی»، مادر الله بداشت او را دعا می‌کند تا علاقه خود را به پسرش نشان دهد و او را از تصمیماتش منصرف نماید.

«پیرزن التماس می‌کرد: -الله بداشت جان! الهی تی قربان! الهی تی دور بگردم. بیا پایین. همین ره بخواستی؟ همین ره بخواستی تو ره بگن سفیانی؟» (همان: ۲۰۸).

۴-۴-۴ الهی درد و بلات بخوره جان من، الهی چار ستون تنت ساق بمانه

«الهی درد و بلات بخوره جان من» و «الهی چار ستون تنت ساق بمانه» دعا‌هایی هستند که در اصطلاح عامیانه برای بیان آرزوی سلامتی و طول عمر برای شخص عزیز دیگری به کار برده می‌شوند. این دعاها از دیگر نمونه‌های دعا در داستان «الله بداشت سفیانی» هستند. مادرش که پیرزنی رنجور است، فرزندش را دعا می‌کند تا او را از تصمیم غیرمنطقی‌اش که پریدن از درخت است، منصرف نماید.

«... الله بداشت از بالای درخت تادانه داد زد: -الان، خودم ره بیندازم پایین. مشدی ناهید از جا پرید والتماس کرد: -الهی درد و بلات بخوره جان من. الهی چار ستون تنت ساق بمانه. این کاره نکن. ننه جان بیا پایین!» (همان: ۲۱۱).

۴-۴-۵ دشنام

دشنام و ناسزاگویی یکی از کنش‌های گفتاری در فرهنگ هر قومی است که ریشه در نابهنجاری‌های فردی و اجتماعی دارد. به اعتقاد بوردیو، کنش‌های اجتماعی هر کنشگر متأثر از انواع سرمایه‌ها به ویژه سرمایه فرهنگی است و منشأ نابهنجاری‌های اجتماعی نظیر خشونت‌های کلامی و فیزیکی را نیز باید در نابرابری‌های اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی جست (ضمیری و دیگران، ۱۳۹۶: ۷۱). از نمونه‌های آن در داستان عبارتند از:

۴-۴-۵-۱ کور و نادان

در داستان «کل گاو»، بچه‌ها به دنبال گاو چوپان دویده و حیوان را ترسیده و رمیده از آنان در کوچه‌های روستا فرار می‌کرد. چوپان در برابر رفتار آزار دهنده بچه‌ها آنان را نادان و کور خطاب می‌کند. اگرچه رفتار

چوپان و دشنام هایش از لحاظ محتوا شنیع محسوب نمی‌شود، اما در فرهنگ میلک، سخنان او به عنوان دشنام شناخته می‌شود.

صدای ماغ گاوی از طویله‌ای آمد. کل گاو محل نگذاشت. هرچه می‌دویدیم از روی پشت بام‌ها و پیش بام‌ها، راه را میان بر می‌زدیم که جلوش دربیایم، نمی‌شد. چوپان فحش کشید: «ای شمایان که کورید/ ای شمایان که نادانید/ هیچ بدانید گاو سامری را/ به قرانی بخریدند و بکشتند و بخوردند. گفتم: -کی ره فحش می‌ده. مشدی اوسط گفت: -برفته بود طویله من. نزدیک بود، گاو من جفت بخوره» (علیخانی، ۱۳۹۷، اثردهاکشان: ۱۹۲-۱۹۳).

۴-۵-۲ بی صاحب مانده

«بی صاحب مانده»، اصطلاحی است که نوعی از دشنام محسوب شده و زمانی به کار می‌رود که شخص از چیزی عصبانی و خشمگین باشد و صاحب حیوان، اشیاء یا شخص دیگری را مسئول بی کفایتی یا سختی حال حاضر نشان بدهد. «بی صاحب مانده» در واقع، دشنامی است که به صاحب آن حیوان، شیء یا شخص بازمی‌گردد. در داستان «آب میلک سنگین است»، نسترنه در کشاکش بردن بز، به حیوان دشنام می‌دهد. و از آنجایی که صاحب بز خودش است، درواقع خودش را مسئول سختی‌هایی که می‌کشد، می‌داند. «نسترنه، شاخ بز را کشید و فحش داد: «بی صاحب مانده!»» (همان: ۲۱۷).

۴-۶ ضرب المثل‌ها و کنایات

۴-۶-۱ ضرب المثل‌ها

ضرب المثل‌ها یکی از عناصر ادبیات عامه هستند. در پس هریک از ضرب المثل‌ها حکایتی نهفته است که معانی عمیق و گسترده‌ای را به آنها می‌بخشد (قانونی و غلامحسینی، ۱۳۹۶: ۱۲۲). ضرب المثل‌ها در میان مردم و از زندگانی آنان پدید می‌آیند و با مردم پیوندی ناگسستنی دارند. ضرب المثل‌ها مولود اندیشه و دانش مردم ساده و میراثی از غنای معنوی نسل‌های گذشته است که نسل به نسل و زبان به زبان به آیندگان رسیده و آنان را با آمال و آرزوها، غم و شادی، عشق و نفرت، ایمان و صداقت یا اوهام و خرافات پدران خود آشنا می‌کند (خضرای، ۱۳۸۲: ۳). در ادامه، به نمونه‌های ضرب المثل در دو کتاب «اثردهاکشان» و «قدم بخیر مادر بزرگ من بود» پرداخته خواهد شد:

۴-۶-۱-۱ شومه روزی ره خدا یه جای دیگه حواله هدایه

این ضرب المثل در فارسی به صورت «خداوند روزی شما را جای دیگری حواله دهد» استفاده می‌شود و بیانگر آن است که حضور و یا گفتار شخصی موجب آزار بوده است. بنابراین از او تقاضا می‌شود تا محترمانه به جای دیگری برود و موجب پریشانی خاطر و درگیری ذهنی نشود.

«بعد کلون در را انداخت و ادامه داد: «بشین، بشین، شومه روزی ره خدا یه جای دیگه حواله هدایه»» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۱۶).

۴-۶-۱-۲ کسی پیدا بشود و بُز خرشان بکنند

بُز خری کردن، به معنی خرید زیر قیمت است. در معاملات عرف میان مردم، کسی که بُز خری می‌کند، با پیدا کردن معایب کالا یا شیء یا حیوان، قیمت را پایین می‌آورد تا سود بیشتری ببرد. بُز خری کردن نشان دهنده سودجویی و نوعی سوءاستفاده در معامله است.

«خواست چیزی بگوید اما دید که این فقط گلبانوست که می‌تواند در نبودشان علایق خانه‌شان را یک مدتی بگرداند تا بلکه چوبداری، کسی پیدا بشود و بُز خرشان بکنند» (همان: ۳۶).

۴-۶-۱-۳ نقل و کیشمیش مگه پخشا کونن؟

نقل و کشمش پخش کردن، زمانی به کار برده می‌شود که جمعیتی به دلیلی بیهوده در جایی جمع شوند و منتظر بمانند. در این حالت، برای متفرق کردن جمعیت از این ضرب المثل استفاده می‌شود تا کار بیهوده آنان را گوشزد کند.

«شیخ فاطمه بود. مچاله شده توی چارچوب در خانه‌اش توی حیاط ایستاده و به جمعیت خیره مانده بود. ادامه داد که نقل و کیشمیش مگه پخشا کونن؟» (همان: ۱۵).

۴-۶-۱-۴ ریش و قیچی تی دست دره

عبارت «ریش و قیچی تی دست دره» در فارسی به صورت «ریش و قیچی دست خودتان است» گفته می‌شود و به معنی آن است که شخص هر طور صلاح می‌داند تصمیم گرفته و عمل کند. درواقع، این اصطلاح برای سپردن اختیار کامل امور به شخص دیگری به کار برده می‌شود.

«گلنسا گفت: «حله که ریش و قیچی تی دست دره و اینی کتابی میان»» (همان: ۲۰).

۴-۶-۱-۵ آدم از نکرده‌اش پشیمان است

«آدم از نکرده‌اش پشیمان است» به معنی آن است که انسان در هنگام مرگ بیشتر از کارهایی که انجام نداده و فرصت تجربه کردنشان را به هر دلیل مانند ترس یا قضاوت مردم انجام نداده، بیشتر حسرت می‌خورد و پشیمان می‌شود.

«تخته سنگ‌های بزرگ اشکست ابهتی داشتند، گلپری با خودش گفت: «یعنی از کرده ام پشیمان می‌شم؟». شنید: «آدم از نکرده‌اش پشیمان است»» (همان: ۴۱).

۴-۶-۱-۶ این هم از گل خیر آمدن شما

«گل خیر» به معنی پا قدم خوب و خوش یمن بودن است. «گل خیر آمدن شما» نیز به معنی خوش یمنی و خوش شانسی است که شخص همراه با خود می‌آورد. این اصطلاح زمانی به کار می‌رود که ورود شخصی به مکانی، اتفاقی خجسته و مبارک می‌افتد. اما در برخی مواقع، این اصطلاح به صورت برعکس و به کنایه به کار

می‌رود. به این معنی که اگر شخصی عملی انجام دهد که موجب شرّ و زیان گردد، عبارت «گل خیر» به کار برده می‌شود که در کنایه منظور عمل خرابکارانه شخص و آسیبی که وارد کرده و یا شرّی که برپا کرده‌است. «کبلایی سکینه داشت شیشه چراغ گردسوز را هومی کرد و تویش دستمال می کشید که شنید: معلم خانه نبود. ایرج آرام گرفته بود اما صداش توی سکوت اتاق بمب شد.. مشدی اوسط عصبانی بلند شد و گفت: این کجایه؟. تورج به ایرج نگاه کرد و کبلایی سکینه داد زد:- لعنت بگو به این وقت عزیزا! مشدی اوسط از در خانه بیرون رفت. تورج پرده گل دوزی شده را کنار زد و نگاه کرد به پدرش که داس به دست به طرف مدرسه می‌رفت. کبلایی سکینه گفت: - این هم از گل خیر آمدن شما» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۱۲۵).

۴-۶-۱-۷ ریزه مال، صاحب ره نسازه و درشت مال، صاحبش ره پول بیاوره

عبارت «ریزه مال، صاحب ره نسازه و درشت مال، صاحبش ره پول بیاوره» به معنی آن است که دام‌های کوچک مانند گوسفند برای صاحب آنها ارزش و ثروت پولی به همراه نمی‌آورند ولی با خریدن دام‌های بزرگ مانند گاو، بر ثروت صاحب دام افزوده خواهد شد. «ای روزگار! این هم کاره دامان ما بگذاشتی؟ همه گاوی دارن، چیزی دارن، ما چی؟ بد نگفتن قدیمی جماعت که ریزه مال، صاحب ره نسازه و درشت مال، صاحبش ره پول بیاوره» (همان: ۱۰۰).

۴-۶-۱-۸ قدر زر زرگر شناسد، نه هر گوهری

عبارت «قدر زر زرگر شناسد، نه هر گوهری» در فارسی به صورت «قدر زر، زرگر شناسد، قدر گوهر، گوهری» به کار برده می‌شود و به معنی آن است که ارزش هر چیز را تنها شخصی که در آن کار تخصص و تجربه دارد، متوجه می‌شود. «چوپان گفت: «قدر زر زرگر شناسد، نه هر گوهری» (همان: ۱۹۳).

۴-۶-۱-۹ این آدمیزاده کدام ساعت و ماه خدایا؟

عبارت «این آدمیزاده کدام ساعت و ماه خدایا؟» در هنگامی به کار برده می‌شود که از رفتار یا سخن فردی یا افرادی به شدت متعجب شوند. در برخی مواقع نیز، به دلیل تفکر در عمیق در نوع بشر و عدم توانایی درک ویژگی‌های انسان چنین عبارتی را به کار می‌برند. «مشدی ناهید زد روی ران چاقش و گفت: -خدایا، این آدمیزاده کدام ساعت و ماه خدایا؟» (همان: ۲۱۰).

۴-۶-۱-۱۰ دل تو شوهر بخواهِ، چرا من ره پیش بیندازی

عبارت «دل تو شوهر بخواهِ، چرا من ره پیش بیندازی»، زمانی به کار برده می‌شود که به دلایل شخصی، کسی را ترغیب به کاری می‌کنند که نتیجه‌اش به نفع شخص تمام می‌شود و یا راه را برای انجام عمل مورد نظر هموار می‌کند.

«پیرزنی که بالای پیش بام مسجد نشسته بود، خندید و گفت: -دوتا برادر و خواهر بودن. این به اون بگفته تو نخواهی زن بگیری؟ اون، این ره جواب بده دل تو شوهر بخواه، چرا من ره پیش بیندازی. حالا کار علیخانه. علیخان خندید» (همان: ۲۱۰-۲۱۱).

۴-۶-۱-۱۱ چه خاکی بپاشیده‌ان اینجا

عبارت «چه خاکی بپاشیده ان اینجا»، به بدیمنی در منطقه، خانه یا محوطه‌ای اشاره دارد. زمانی که به طور مرتب در محدوده‌ای حوادث تلخ و ناگوار اتفاق می‌افتد، این عبارت را به کار می‌برند.

«چه خاکی بپاشیده‌ان اینجا، خدا عالمه. -با قضا و قدر که آدم نتانه بجنه. -سرنوشته. دیر و زود داره، اما سر همه بیایه» (همان: ۲۱۸).

۴-۶-۱-۱۲ شکر نعمت، نعمت افزون کند

ضرب المثل «شکر نعمت، نعمت افزون کند» از عبارات قدیمی و پرکاربرد در زبان فارسی است و به معنی آن است که اگر خداوند را برای نعمت‌هایی که در اختیارمان است، شکر کنیم، خداوند نعمت‌های بیشتری را روزی ما قرار خواهد داد.

«اسرافیل بلند می‌شود. دو تا نان خشک را برمی دارد. دستش را می‌کند توی پیاله آب پارچ کنار سماور و شبنم دستش را می‌پاشد روی نان‌ها. سفره «شکر نعمت، نعمت افزون کند» را برمی دارد و نان را توی پارچه می‌گذارد تا نم بخورد. از جمله بعدی سفره، فقط این‌ها دیده می‌شد: «کفر نعمت... کن» کلمات لای پارچه گیر کرده بودند» (همان: ۱۹۷).

۴-۶-۱-۱۳ عقل در سر نباشه، جان در عذاب

ضرب المثل «عقل در سر نباشه، جان در عذاب» نیز از عبارات پرکاربرد در زبان فارسی است و به معنی آن است که اگر پیش از انجام کارها تفکر عقلانی و سنجیده انجام نشود، نتیجه کار موجب ضرر و آسیب جسمی و یا خستگی بیهوده خواهد بود.

«نسترنه جواب داد: -خودم پا دارم. -عقل در سر نباشه، جان در عذاب» (همان: ۱۱۲).

۴-۶-۱-۱۴ درخت اگه خودش کرم ناشته باشه، هزار باغستان در آبادی شکل نگیره

عبارت «درخت اگه خودش کرم ناشته باشه، هزار باغستان در آبادی شکل نگیره» معمولاً زمانی به کار می‌رود که ریشه انحرافات اخلاقی و رفتارهای ناشایست فردی اشاره شده و آن را ناشی از بد بودن ذات فرد می‌دانند.

«وقتی قارچ در بیاد با آسمان غرنبه، اون وقت دخترا می‌رن صحرا. می‌پرسم: «بعد اون وقت کسی مخالف نبود؟». -درخت اگه خودش کرم ناشته باشه، هزار باغستان در آبادی شکل نگیره» (همان: ۱۲۱).

۴-۶-۲ کنایات

بسیاری از مثل های امروزی به کنایات زبانی نزدیک هستند تا جایی که برخی از کاربردهای مثل، امثال کنایی است. کنایه در لغت به معنی ترک تصریح است و در اصطلاح به معنی ذکر ملزوم و اراده لازم یا ذکر لازم و اراده ملزوم است (ذوالفقاری، ۱۳۸۷: ۱۱۱). در تعریفی دیگر «کنایه عبارت یا جمله‌ای است که مراد گوینده، معنای ظاهری آن نباشد؛ اما قرینه صارفه ای که ما را از معنای ظاهری متوجه معنای باطنی کند، وجود نداشته باشد» (شمیسا، ۱۳۷۰: ۲۳۵). علت پدید آمدن کنایات از آن جهت است که به طور کلی، مجاز از حقیقت رساتر می‌باشد. از این رو، کنایه نیز گویاتر و رساتر از کلام صریح و آشکار است. همچنین در هر زبانی با ویژگی‌های منحصر بفرد برای بیان مفاهیم استفاده می‌شود و به این ترتیب مصادیق بیشتری برای یک مفهوم فراهم می‌شود (قانونی و غلامحسینی، ۱۳۹۶: ۱۳۳). نمونه‌های از کنایات در دو کتاب «ازدهاکشان» و «قدم بخیر مادر بزرگ من بود» عبارتند از:

۴-۶-۲-۱ بشی شهر و منه ره چال تهرانی حرف زنه

شهر رفتن و چال تهرانی حرف زدن، کنایه از ابراز شخصیت در برابر اهالی روستا است. زمانی که شخصی در میان روستاییان به جای لهجه یا گویش محلی از فارسی تهرانی استفاده می‌کند، روستاییان محلی این کار او را به ابراز وجود و برتری خود نسبت به مردم روستا تعبیر کرده و آن را ناپسند برمی‌شمردند. «گفتم: «همین جا رفت تو». غر زد که بشی شهر و منه ره چال تهرانی حرف زنه. گفتم: «خونش مانده»» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۱۵).

۴-۶-۲-۲ هم چین مرگی ناره بکشی که بگفتم میلک آتش بی تی یه

عبارت «همچین مرگی ناره بکشی که بگفتم میلک آتش بی تی یه» کنایه از ترسیدن ناشی از صدای فریاد و جیغ بلند دارد. به این معنی که صدای فریاد به قدری بلند است که گویی حادثه‌ای عظیم رخ داده و برای مثال روستای میلک آتش گرفته است. در واقع این عبارت کنایه به واکنش افراطی در برابر حادثه‌ای معمولی دارد. «مشدی یعقوب مرحوم و کبلایی هم داشتند می‌رفتند که کبلایی گفت: «هم چین مرگی ناره بکشی که بگفتم میلک آتش بی تی یه». شیخ فاطمه بلند گفت: «الفاتحه مع الصلوات»» (همان: ۱۷).

۴-۶-۲-۳ حیوان هم مثل شما

«حیوان هم مثل شما»، به معنی عاصی شدن چوپان از اهالی روستا است اما در کاربرد کنایی که به کار رفته، چوپان را به حیوان تشبیه کرده‌است. «کَل گاو اما نفس های تند و صدا دار می‌کشید. پیرمرد تنه زد: - حیوان از دست شما عاصی شده، وای به حال ما. معلوم بود مشدی طلا دارد به مشدی سلطان می‌گوید: - خب حیوان هم مثل شما. - سِیس! مشدی سلطان نیشگونش گرفت. صداها قطع شد» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۱۹۴).

۴-۲-۶-۴ آدمی مٹ اون که چن زیوار باغ و املاک داره

عبارت «چن زیوار باغ و املاک» به معنی داشتن مایملک و مستغلات بسیار زیاد است و در کنایه به شخصی گفته می‌شود که بسیار ثروتمند باشد.

«آدمی مٹ اون که چن زیوار باغ و املاک داره، چه فرقی می‌کنه برایش، این جا باشه یا شهر، در دو صورتش هم عمله کارگری پیدا می‌شود که با صنار سه شاهی ولگه برگرداند و آب را از لایه جوی ببرد و کیل به کیل بکشد به آخر فندق باغ» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۴۴).

۴-۲-۶-۵ چشم شیطان کور، دست نخورده. چه عجب!

این عبارت، در کاربرد کنایی آن، نوعی تمسخر به تغییر نکردن اوضاع دارد. از آنجایی که اغلب اهالی جای ولگه را تغییر می‌دهند، زمانی که یکبار جایشان تغییر نکرده، از عبارت کنایی «چشم شیطان کور، چه عجب!» استفاده شده‌است.

«این هم جاردوشان. چی مانده؟ فقط سکوت و درازی کیل‌ها. ولگه این جا، چشم شیطان کور، دست نخورده. چه عجب!» (همان: ۴۴-۴۵).

۴-۲-۶-۶ حالا چی که خواب برارِ مرگ است

عبارت «خوب برارِ مرگ است» کنایه از سکوت و تنهایی بیش از حد و سکون اشیاء و طبیعت دارد که موجب آزار روحی شده‌است.

«دیگر روز هم نیست که مثلاً صدای خروس مروسی چیزی از آبادی به این جا برسد یا ننه‌ای، وچه هایش را فش بدهد و یا حتی از همین جا، از توی باغ صدای کشکرت بشنوی یا صدا، صدای قمری باشد. آن وقت مثلاً یک چیزی هم از زیر بوته‌ها در برود، در برود خیالی نیست. روز است و آدمیزاد بیدار. ولی حالا چی که خواب برارِ مرگ است» (همان: ۴۵).

۴-۲-۶-۷ یه زن سرنده مٹ من مگه وقت داره پول کلاه بنی‌یه سرش؟

«وقت نداشتن برای کلاه پولکی بر سر گذاشتن» کنایه از روحیهٔ افسرده و تنهایی دارد. «زن سرنده» به معنی دختر مجرد است. در فرهنگ روستا، دخترانی که تا سن معینی ازدواج نکنند، تنها مانده‌ها اغلب دچار افسردگی می‌شوند.

«پول کلاه را هم که برایش آماده کرده بود، نگرفت. گفته بود که «من خواهم دوتنش رو یاد بیرم». یاد نداده بود. گفته بود «حالا سرت کن»، شنیده بود: «یه زن سرنده مٹ من مگه وقت داره پول کلاه بنی‌یه سرش؟» (همان: ۵۴).

۴-۶-۲-۸ رنگی دستمال سر بکنه، قرقمیش بیایه، بیفته بغل مردانه جماعت

در فرهنگ روستایی، اگر دختر مجری تا سن مشخصی که جزو آداب و رسوم روستا است، ازدواج نکرده باشد و سن او از معیار ازدواج بگذرد، در موقعیت نامناسب اجتماعی قرار خواهد گرفت که اغلب منجر به منزوی شدن و تنهایی بیشتر می‌گردد. در چنین شرایطی اگر دختر مجری که سن بالایی دارد، لباس‌های شاد بپوشد، باقی زنان روستا راجع به او بدگویی کرده و به طور نسبی او را طرد می‌کنند زیرا معتقدند موجب انحراف فکری مردان روستا می‌شود. عبارت «رنگی دستمال سر بکنه، قرقمیش بیایه» نیز کنایه از بدبینی و بدگویی زنان دیگر نسبت به دختران مجرد دارد.

«نسترنه خیلی وقت بود تک دانه ریش‌های چانه‌اش را نمی‌کند.... روسری سفیدش مثل زن‌های چند شکم زاییده بود. رغبت نمی‌کرد روسری رنگی سر کند. می‌ترسید بگویند: -رنگی دستمال سر بکنه، قرقمیش بیایه، بیفته بغل مردانه جماعت» (علیخانی، ۱۳۹۷، اژدهاکشان: ۱۱۴).

۴-۶-۲-۹ یه قطره آبرو که بریزه زمین، جمع کردن سخته

عبارت «ریخته شدن یک قطره آبرو بر زمین و جمع کردن آن» کنایه‌ای برای از بین رفتن آبرو میان مردم و ناتوانی در بازگرداندن شرایط به حالت قبلی دارد.

«ننه میگوید: -بی آبرویی بده پسر! یه قطره که بریزه زمین، جمع کردن سخته. -ننه، آبرو هم مگه ریختنی یه؟ -ها که ریختنی یه» (همان: ۱۲۳).

۴-۶-۲-۱۰ از زمین که بلن می‌شن

«از زمین بلند شدن» کنایه از رشد کردن و بزرگ شدن کودکان دارد. این عبارت برای کودکانی استفاده می‌شود که موجبات آزار و اذیت دیگران را ایجاد می‌کنند.

«همین پارسال بود که همین مشدی اکبر، پای همین درخت تادانه همین امامزاده، رو به پسر مشدی عباد که تیرکمان گرفته بود طرف سارها، هوار راه انداخت «از زمین که بلن می‌شن، امامزاده و غیر امامزاده ره تشخیص نمی‌دن»» (همان: ۱۴۷).

۴-۶-۲-۱۱ تمام تنم مور مور می‌شه

«مور مور شدن تن» کنایه‌ای از ترسیدن است و معمولاً حسی است که از دیدن یا شنیدن امور ماورالطبیعه به انسان دست می‌دهد.

«خاله می‌گوید: «الان هم که اینا ره می‌گم، تمام تنم مور مور می‌شه». می‌گویم: «خاله جان من هم که دارم این‌ها را می‌نویسم تمام تنم مور مور شده. اما دست من نیست، این‌ها خودشان دارن می‌آیند و می‌شوند کلمه»» (همان: ۱۶۹).

۴-۶-۲-۱۲ سال به دوازده ماه

عبارت «سال به دوازده ماه» کنایه‌ای از طولانی مدت بودن و همیشگی بودن اتفاقی دارد.

«مشدی طلا گفت: -سال به دوازده ماه، مگه گذری رد بشن؟ -آخه می گن کلاه بُزی ن؟ -خب باشن. کافر که نی ان» (همان: ۱۸۹).

۴-۶-۲-۱۳ سر سفره صغیر نیامدی. بفرما، یه شکم سیر کن داریم

«سر سفره صغیر نیامدن» کنایه از آن است که صاحب سفره استطاعت مالی برای دعوت شخصی دیگر و پذیرایی از او را دارد. درواقع این عبارت تعارفی برای دعوت به صرف غذا است که به صورت کنایه بیان می‌شود. «شکم سیر کن» نیز اشاره به غذایی دارد که در معنی کنایه‌ای آن ناچیز بوده و تنها رفع گرسنگی می‌کند.

«مشدی خیری، دوید طرف امام زاده. گلندام خانم، داشت توی بادیه، نان خشک خرد می کرد. یک بادیه هم پر از آب گوشت، کنارش بود. جانعلی تا او را دید، گفت: «بفرمایین. سر سفره صغیر نیامدی. بفرما، یه شکم سیر کن داریم»» (همان: ۲۲۰).

۴-۷ مخدرات

در فرهنگ عامه مردم ایران، مصرف دخانیات نظیر کشیدن قلیان و چپق سالهای طولانی است که در میان مردم رواج دارد. «از تواریخ و سفرنامه های زمان شاه عباس برمی آید که کشیدن قلیان و چپق در آغاز سلطنت وی چندان رونق نداشته و از اواسط پادشاهی او معمول گشته است» (راوندی، ۱۳۸۳: ۲۱۸). سپس باگذشت زمان، چپق کشیدن و قلیان کشیدن در میان مردم گسترش یافته و عامه مردم نیز از آن استفاده می‌کردند.

۴-۷-۱ چپق کشیدن

در لغت نامه، چپق کشیدن به معنی چپق دود کردن و پیپ کشیدن آمده است (دهخدا، ذیل واژه چپق کشیدن). چپق وسیله‌ای سنتی است که از یک کاسه و دسته‌ای میان تهی در اندازه‌های متفاوت تشکیل شده و برای دود کردن توتون از آن استفاده می‌کنند (داعی الاسلام، ۱۳۶۲؛ ذیل واژه چپق).

در داستان «خیرالله خیرالله»، شخصیت خیرالله خیرالله وسایل چپق کشیدن را مهیا می‌کند. توتون را از کیسه مخصوص بیرون آورده و درون چپق می‌گذارد و ایمانعلی نیز برای دود کردن توتون‌ها کبریت می‌کشد. «چپقش را درآورد. بند دست کیسه را بزا کرد و گردن چپق را کرد تویش. چپق را که از دست کیسه درآورد، با گل انگشتش توتون اضافی را تکاند توی کیسه و همان طور که کیسه از بند به دستش آویزان بود، آن را به دهان گرفت. ایمانعلی کبریت کشید» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۲۳).

در داستان «کفتال پری» نیز شخصیت شکره برای فرونشاندن عصبانیتش چپق می‌کشد. مش نرگس نیز به عنوان عذرخواهی کیسه توتونش را به شکره می‌دهد. این امر نشان دهنده آن است که زنان نیز در روستا از چپق و توتون استفاده می‌کنند.

«شکره درمانده، حالا که می‌دید هرکسی به خودش اجازه می‌دهد درباره‌ او اظهار نظر کند، چپش را از پر قباش درآورد. مش نرگس کیسه‌ توتونش را گرفت طرفش که «جانِ حمدالله ناراحت بوم». شکره دهنده چپش را کرد توس کیسه‌ مش نرگس و بعد قوطی کبریت را جا داد بین زمین و کل انگشت و پایش، چوب کبریت که آتشش طرفِ شکره گوره گرفت، مش نرگس گفت: «خدا ساق بده حمدالله من را...» (همان: ۵۲-۵۳).

۴-۷-۲ سیگار کشیدن

سیگار یکی از مواد دخانی دیگر است که میان مردم روستا مورد استفاده قرار می‌گیرد. در داستان «قشقال»، کبل رجب شخصیتی است که در هنگام عصبانیت تصمیم می‌گیرد تا سیگار بکشد. اما همسرش مشدی سکینه به او یادآور می‌شود که مدت‌ها قبل در ایام جوانی سیگار را ترک کرده‌است و اکنون در زمان پیری برایش سیگار کشیدن مناسب نیست. کبل رجب نیز از تصمیم خود منصرف می‌شود و پس از یکبار اشتیاق سیگار، آن را خاموش می‌کند.

«دست کرد توی جیب جلیقه اش. جعبه سیگار را درآورد. تکان تکان داد تا سیگار اشنو دریاید. داشت کبریت می‌کشید که مشدی سکینه از بالای پیش بام خانه گفت: -اوهوی کبلی! -ها؟ -اون وقتی که جوان بودی، ترک بکردی، حالا سر پیری، دوباره شروع بکردی؟ کبل رجب آتش کبریت را رساند به نوک سیگار. دود از سوراخ‌های بینی‌اش بیرون زد. آتش خاموش نشده، کبریت را گرفت روی تاج سیگار و با دود سیگار، خاموشش کرد» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۱۰۱).

۴-۸ پوشاک، خوراک و زیور آلات

پوشاک، خوراک و زیورآلات از عناصر فرهنگی عامه هستند که از آغاز پیدایش بشر تاکنون براساس شرایط اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و اقلیمی هر قومی به وجود آمده و دارای ویژگی‌های منحصر بفرد فرهنگی همان قوم است. در دو کتاب «ازدهاکشان» و «قدم بخیر مادر بزرگ من بود»، برخی از عناصر فرهنگی مربوط به پوشاک و زیورآلات توصیف شده‌است که در ادامه، به نمونه‌هایی از آن اشاره خواهد شد:

۴-۸-۱ کلاه پولکی

انسان در طول تاریخ همیشه به شکل‌های مختلف پوشش خود را آراسته کرده و این کار را از راه‌های مختلفی نظیر تهیه لباس‌های گوناگون و متنوع، تزئین پوشاک و همچنین استفاده از زیورآلات و جواهرات انجام داده‌است. یکی از عناصر مهم در زیورآلات و ملزومات پوشاک، سکه است که از دیرباز در جوامع مختلف در تزئین لباس به کار برده شده و مورد استفاده قرار گرفته‌است (بابایی و اکبری، ۱۳۹۶: ۶۸). در کتاب «قدم بخیر مادر بزرگ من بود»، به کلاهی سنتی که توسط زنان محلی دوخته شده و با سکه تزئین می‌شد، اشاره شده‌است. در داستان «کفتال پری»، شخصیت شکره دوره گردی بود که روستا به روستا سفر می‌کرد و اجناس

خود را می‌فروخت. در کنار فروش اجناس، به دوختن کلاه با تزئینات سکه نیز مشغول بود. در فرهنگ عامیانه مردم میلک، این کلاه، کلاه پولکی نامیده شده‌است.

«بشقاب، کاسه، آئینه، پارچه، مهره، سفره و خرت و پرت می‌ریخت خورجین الاغش و از این جا می‌رفت جای دیگر. پول کلاه هم درست می‌کرد، اما این طور نبود که بفروشد بلکه اگر دویست تا یک تومنی بافته بود به پول کلاه، دست کم دویست و بیست تایی یک تومنی می‌گرفت» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۵۱).

«مش نرگس به شوخی پرسیده و خندیده و به سرفه افتاده بود. شکره به پول کلاه مش نرگس نگاه کرد و رفت توی فکر» (همان: ۵۳)

۴-۸-۲ روسری و چادرشب و پیراهن

پوشش محلی زنان روستا، به طور معمول شامل روسری و پیراهن و چادرشبی می‌شود که به دور کمر می‌بستند. چادرشب، نوعی از صنایع دستی خانگی است که به دلیل سنتی بودن آن در مناطق خاص خود دارای ارزش و اصالت ویژه‌ای است. چادرشب توسط زنان محلی از ابریشم طبیعی و پنبه بافته می‌شود (ابراهیمی و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۵). ابزار بافندگی چادرشب، دستگاه بافندگی نساجی سنتی بوده و اغلب به دلیل رطوبت زمین در استان‌های شمالی به جای نصب بر روی پاچال (چاله حفر شده در زمین که دستگاه بافندگی بر روی آن قرار می‌گیرد)، بافندگان بر روی چهارپایه‌ای چوبی نشسته و عمل بافت را انجام می‌دهند (سید صدر، ۱۳۸۶: ۱۱۵).

«گلپری ایستاده بود. فقط روسری قرمزش از دور خوب به چشم می‌آمد و چارخانه‌های چادرشیش... آب لب پر زد روی موهای بافته شده سه بندش. کمی هم پاشید روی پیراهن چیت گلدارش» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۴۲).

۴-۸-۳ کلاه شاپو و کاپشن چرم

از دیگر پوشش‌های مردم که مخصوص مردان بوده، استفاده از کلاه شاپو و کاپشن چرم است که البته مربوط به اهالی روستا نمی‌شود؛ بلکه کارگرانی که از شهر برای کار به روستا آمده‌اند، از این پوشش استفاده می‌کردند.

«یکی راننده بود. دو نفر هم جلوم، جای شاگرد راننده نشسته بودند که اولی کلاه شاپو داشت و دومی محاسن پرپشتش را وقتی داشت پیاده می‌شد، دشت کشید. از پشت ماشین هم چهار نفر پیاده شدند. یکی شان آشنا بود. از آن سه نفر دیگر، یکی کاپشن چرم روی دستش گرفته و عرقگیر تنش بود» (همان: ۸۱).

۴-۸-۴ کلاه نمدی و چوخا

استفاده از کلاه نمدی و چوخا از دیگر موارد نوع پوشش است که مخصوص مردان می‌باشد. البته این مورد نیز مربوط به اهالی روستای میلک نمی‌شود، بلکه چوپانان روستاهای اطراف که برای گله داری به روستای

میلک می‌آمدند از این نوع پوشش استفاده می‌کردند. واژهٔ چوخا را «چوخه»، «چوقا» و «چوغا» نیز گفته‌اند (یوسفی، ۱۳۸۳: ۳۷۳). چوخا معمولاً به معنی جامهٔ بی آستینی گفته می‌شد که آن را درویشان و مسافران می‌پوشیدند. در داستان «کل گاو» یکی چوپانان جوان، چوخا پوشیده است که اغلب به دلیل پشمی که در بافت آن به کار برده شده برای جلوگیری از سرما و رطوبت به کار برده می‌شود.

«کلاه نمدی داشت روی سرش و پشم جوراب از کفشش زده بود بیرون. یکی را هم چوپان که دیگر چوپان نبود و بیشتر به نمدمال‌ها می‌ماند با چوبی که پستی کمرش زده بود» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۱۹۴).

«جوانکی که چوخایی روی شانه انداخته بود، پرسید: - اینا نکنه مثل جاهایی دیگه باشن؟» (همان: ۱۸۷).

۹-۴ مشاغل

مشاغل از عناصر مهم اجتماعی و از شیوه‌های تمایز فرهنگی در جوامع مختلف است. مشاغل موجب تفاوت در طبقات اجتماعی شده و هر شغلی باورها و سنت‌های خاصی را دارا می‌باشد که در اغلب مشاغل سنتی، از نسلی به نسل بعدی منتقل می‌شود.

۹-۴-۱ دوره گردی و درست کردن پول کلاه

در داستان «کفتال پری»، شخصیتی با عنوان شکره است که به مشاغل دوره گردی و درست کردن پول کلاه مشغول بوده و زندگی‌اش از راه درآمد این دو کار می‌گذرد. دوره گردی در روستاها به این ترتیب است که وسایل مورد نیاز خانواده‌ها و بیشتر زنان روستا، نظیر بشقای، کاسه، آینه، پارچه، مهره، سفره و دیگر لوازم را بار خورجین الاغ یا قاطر می‌کنند و سپس روستا به روستا می‌روند و اهالی از آنان خرید می‌کنند. دوختن پول کلاه نیز که از صنایع دستی مردم میلک است، به این ترتیب است که در ابتدا پارچه مخملی آماده می‌شود. سپس پارچه گرداگرد بریده شده و بعد با نخ و سوزن به مخمل چین داده شده و پارچه دوخته یم شود. پس از آن نقره کاری کلاه انجام می‌شود. به این روش که از دو طرف کلاه تا وسط آن شروع به چیدن نقره می‌کنند تا نقره‌ها قرینه شوند. زمانی که به وسط کلاه می‌رسند، نقره یا عقیقی در وسط کلاه قرار می‌دهند. همچنین از دو گوش کلاه به آن پول می‌دوزند که بسته به سلیقهٔ مشتری دو قرانی، یک قرانی، یک تومنی یا دو تومنی می‌توانست باشد. همچنین پشت کلاه نیز چند سکه دوخته می‌شد. سپس سه طرف از چهار طرف کلاه دوخته می‌شد و یک طرف باقی می‌ماند تا بتوان با دکمه یا گیره به سر نصب کرد.

«بشقاب، کاسه، آینه، پارچه، مهره، سفره و خرت و پرت می‌ریخت خورجین الاغش و از این جا می‌رفت جای دیگر. پول کلاه هم درست می‌کرد... بسته به این که برای سر چه کسی باشد، پارچه مخملی برمی‌داشت و گرداگرد می‌بریدش. بعد چین می‌داد با نخ و سوزن به مخمل و شروع می‌کرد به نقره کاری پیش کلاه. از دو طرف نقره می‌کاشت که قرینه باشد. وسط هم یک نقره می‌گذاشت که یک عقیقی چیزی درش باشد. از دو گوش مخمل هم پول می‌دوخت که بسته بود به علاقهٔ طرف که چه می‌خواست. بعضی دوست داشتند که پول یه قرانی، دو قرانی باشد، بعضی هم دوست داشتند که یک تومنی، دو تومنی باشد. تا مغز کله پول‌ها را می‌دوخت که قبلاً با سلیقه، همه را از یک جای مشخص سوراخ کرده بود. پشت پول کلاه

را هم دو سه تایی پول می دوخت. می گذاشت مشتری برایش پیدا بشود، بعد بردارد چهار بند را از سه جهت بدوزد و یک جهت را خالی بگذارد برای این که با دگمه‌ای چیزی وصل بشود و روی سر بماند» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۵۲)

«دخترها دوره اش می کردند؛ یک سری پول خرد آورده بودند و التماس می کردند با همان تعدادی که آن‌ها دارند، یک پول کلاهی برایشان بدوزد. می توپید و می گفت هرچیزی برای خودش قدر و منزلتی دارد و نباید بی خود و بی جهت ارزشش را برهم زد. یک سری هم آمده بودند که کار را ازش بدزدند. و نیاز نباشد که حالا او برایشان پول کلاه بدوزد و پول اضافی داده باشند» (همان: ۵۲).

۴-۹-۲ فندق چینی، باربری و کارهای ساختمانی

از مشاغل روستای میلک که مردان به آن اشتغال دارند عبارتند از: فندق شکنی، باربری و کارگری ساختمانی. در داستان «کرنا» پس از اتمام فصل فندق شکنی، کارگرانی از شهر برای باربری و کارگری ساختمان به روستا می آیند.

«کسی نبود به غیر از خودشان که جواب دادند و من که جلوی در امام زاده ایستاده بودم. عنقزی میگوید فندق چین که تمام شد، این جا می شود نصف شب قبرستان. پس این‌ها کی هستند و برای چی آمده‌اند به میلک؟ نفر آخری که از پشت جیب پیاده شد، عاقله مردی بود. تا من را دید، پرسید: «نوه اوس ولی، بله؟». گفتم: «بله». بعد به من دست داد. دست‌های زمختش نشان می داد که رفته شهر و باربری می کند یا کارهای ساختمانی» (همان: ۸۱).

۴-۹-۳ دوختن گیوه با رزین

گیوه دوزی از صنایع دستی بسیار ارزشمند ایران و دارای قدمتی طولانی است. گیوه نوعی پاپوش محلی در استان‌های کرمان، کرمانشاه، فارس، همدان، قزوین، لرستان، ایلام است که به دلیل نوع ساخت آن بسیار با دوام، سبک و خنک می باشد. جنس گیوه از انواع پارچه که از پنبه تولید شده و یا از انواع چرم می باشد. برای کفی گیوه نیز در شیوه سنتی از پارچه‌های محکم بهم تنیده شده، استفاده می شود که بسیار با دوام است. در گیوه‌های مدرن‌تر نیز زیره پیو به کار برده می شود. در داستان «گورچال»، حسن گیوه دوزی یاد گرفته و به این کار اشتغال داشت.

«حسن بلند شد و از ایوان نگاه کرد به گورچال.... -یاد گرفته ام با رزین گیوه می دوزم. من هم یاد گرفته ام که چطور دار چادرش شب علم کنم» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۱۳۱).

۴-۹-۴ دوختن چادر شب

چادرشب از صنایع دستی مهم شمالی ایران محسوب می شود. الیاف چادرشب، عموماً از ابریشم و پنبه است. برای رنگرزی الیاف از رنگ‌های طبیعی مانند پوست انار، روناس، پوست گردو، سرخس و ... و روش‌های سنتی استفاده می شود. معمولاً از رنگ روناس بیشتر استفاده می شود زیرا رنگ غالب در چادرشب، رنگ قرمز

است. طرح چادرشت عموماً چهارخانه‌ای با راه راه‌های چهن آبی و خطوط سبز و زرد است. دستگاه بافندگی چادر شب، دستگاه چارشوبافی نامیده می‌شود که غالباً سیار است و تابستان‌ها در ایان و حیاط خانه و در زمستان در اتاق نصب می‌گردد. چادرشب دارای طرح‌های اصیل و جدید متنوعی است که بسته به نظر بافنده، نقوش مختلفی روی آن پیاده سازی می‌شود (ابراهیمی و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۶-۳۷). در داستان «گوچال»، قدم بخیر از طریق بافندگی چادر شب، امرار معاش می‌کرد.

«همین جا، توی گهواره بزرگش کردم. یک طرف چادرشب بدو ختم و یک طرف این را تکان دادم» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۱۳۰).

۴-۱۰ موسیقی و باورهای مرتبط با آن

پژوهش‌های مردم‌شناختی و جامعه‌شناختی و تاریخی برای بررسی فرهنگ مردم نشان می‌دهد که موسیقی و کارکردهای آن نقش مهم و ارزشمندی در فرهنگ جوامع دارد. موسیقی علاوه بر داشتن ویژگی‌های هنری با روح انسان مرتبط است و رفتار انسان دربرگیرندهٔ وجوه فرهنگی، اجتماعی، تاریخی است که با سیاست، مذهب، اقتصاد و همهٔ پدیده‌های هنری در ارتباط می‌باشد. شناخت موسیقی به عنوان یکی از رفتارهای انسانی راهی برای باخوانی جامعه، انسان و باورها به شمار می‌آید (قره‌سو و ذاکرجعفری، ۱۳۹۹: ۴۷).

۴-۱۰-۱ کرنا

واژه کرنا مرکب از دو لغت «کر» و «نای» است. «کر» مخفف «کار» به معنی رزم و کارزار بوده (فرهنگ معین، ذیل واژه مدخل) و «نای» به عنوان اسمی عام، «نی» یا ساز بادی است. کرنای و انواع آن مهمترین ساز بادی است که پیش از اسلام در تاریخ ایران در موقعیت‌های رزمی به کار می‌رفته است (ذاکرجعفری، ۱۳۹۵: ۶۶). امروزه کرنا‌های مختلف در مناطق ایران تغییر کاربرد داده‌اند و جنبهٔ اعتقادی و مذهبی یافته‌اند. کرنا‌های استان‌های شمالی به صورت گروهی و در دسته‌های مراسم سوگواری ماه محرم نواخته می‌شود و نواختن آن به صورت انفرادی و خارج از بافت معنا ندارد. نوازندگان در بین دسته‌های عزاداری قرار گرفته و در محله‌های مختلف حرکت می‌کنند. نوازندگان در حین حرکت، ساز را به شکل عودی در دست می‌گیرند به طوری که انتهای خمیدهٔ آن رو به بالا قرار گیرد و سپس کرنا را می‌نوازند (قره‌سو و ذاکرجعفری، ۱۳۹۹: ۴۹). ساختار دهانی و طویل بودن لولهٔ صوتی کرنا باعث می‌شود برای به صدا درآوردن آن نیروی زیادی به کار گرفته شود. نوازنده دو لب را در دهانهٔ بالایی ساز قرار داده و با شدت در آن می‌دمد. به دلیل عدم وجود سوراخ روی بدنه ساز، نواختن نغمه‌های مختلف به توانایی نوازنده و تغییر اندازه فضای باز دهانه و شیوهٔ دمش او بستگی دارد (همان).

در داستان «کرنا»، نواختن ساز کرنا یکی از مهمترین رسوم برگزاری مراسم سوگواری در ماه محرم است.

«همه تکیه زده بودیم به ستون‌های چوبی و فقط صدای کرنا بود که از توی حیاط می‌آمد» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۸۸).

«یا الله یا الله گویان می آمدند داخل که شنیدم کرنایی دور به کرنای حیاط جواب می داد. راننده که رفته بود دم در، رو به عرقگیر به تن گفت: «نون نخوردی مگه پسر؟ جواب بده». کرنا را که به صدا در می آورد، پشنگ آب می پاشید به سر و صورت زن و بچه و پیر و جوانی که می آمدند. یکی آن وسط، دستی به صورت خیسش کشید و بلند گفت: قربان لبای تشنه لب، آقا» (همان: ۹۰).

۴-۱۱ کودکان و مسائل مربوط به آنها

هویت محلی برآمده از فرهنگ و تاریخ محلی است و بخشی از هویت ملی را تشکیل می دهد. هویت محلی کودکان، وابسته به فرهنگ و آداب و رسوم محلی و ملی دارد. بر همین اساس هویت یابی کودکان در این حوزه نیز با تأثیر مثبت همراه خواهد بود (روحبخش، ۱۳۹۷: ۳). کودکانی که با فرهنگ محلی و آداب و رسوم های منحصر بفردی رشد و پرورش می یابند، ویژگی ها و عناصر فرهنگ محلی خاص خود را در هویت خویش همراه دارند.

۴-۱۱-۱ دوران نوزادی

در داستان «قدم بخیر مادر بزرگ من بود»، قدم بخیر پس از فوت پسر سه ساله اش، از سختی های بزرگ کردن کودک و کار کردن همزمان برای تأمین معاش خانواده سخن می گوید. معمولاً در زندگی روستایی، مادران سختی های زیادی را برای پرورش و بزرگ کردن کودکان متحمل می شوند.

«همین جا، توی گهواره بزرگ کردم. یک طرف چادرشب بدو ختم و یک طرف این را تکان دادم. حالا چی! ای خدا! بچه ام! حالا میان چادرشب باید اینه ببرم لب رود، خاک کنم. خاک کنم... آلا لا گل فندوق بابات رفته توی صندوق» (علیخانی، ۱۳۹۷، اژدها کشان: ۱۳۰).

«آی بچه! آی بچه! حالا که پدرت بیامده، کجا رفتی؟ کجا رفتی؟ خدا! خدا! نگهبان کوچولوی من! خدا، عزیز در دانه! بچه! بچه!» (همان: ۱۲۸).

۴-۱۱-۲ کار کودکان

در داستان «قشقال»، به موضوع کار کودکان اشاره شده است. معمولاً کودکان در روستا از سنین کودکی برای امور خانه مشارکت می کنند و برخی پسران که توانایی بیشتری دارند، همراه با پدر در شغل او یاری می رسانند. یکی از مشاغل روستا چوپانی و گالشی است که گله های دیگر اهالی روستا را برای چرا به مناطق مختلف کوهستانی و دشت ها می برند. در شغل چوپانی اغلب مواقع پسران یاری دهنده پدر هستند و از همان سنین کودکی به کار اشتغال می یابند.

«پسر کبلایی قشنگ را آورده بود میلک برای گالشی کردن. گفته بود: -مثل پسر خودم بماند. اینسال باید برای خودم گالشی بکنه» (همان: ۱۰۶).

۴-۱۲ باورهای عامیانه

عقاید و باورهای عامیانه تعیین کننده نوع رفتار و کردار مردم است. این عقاید معمولاً به جهان بینی، دستگاه فکری، مکتب ها و نظریه های علمی و مذاهب ارتباط دارند و از طریق آنها می توان به نوع مذهب و گرایش دینی، عقاید مردم را درباره معاد، جبر و اختیار، آفرینش عالم، جهان پس از مرگ، نوع کردار و ... پی برد. همچنین باورهای عامیانه در سطوح پایین اجتماعی، چگونگی تغییر اندیشه های عالمانه به عقاید عامیانه را نشان می دهد که این بخش شامل مواردی نظیر ظهور اشباح و ارواح، اعتقاد به وجود موجودات اسطوره ای و خیالی و ... مربوط می شود (تمیم داری، ۱۳۹۱: ۱۷).

۴-۱۲-۱ باورهای دینی و مذهبی

دین به عنوان مقوله ای در زندگی انسان در تمامی شئون و وجودی او اثر می گذارد و انسان نیز از دین تأثیر می پذیرد. ارتباط دین و انسان در همه جنبه های فردی و اجتماعی برقرار است. از این رو، باورهای دینی و مذهبی ارتباط نزدیکی با چارچوب ها و معیارهای دینی نظیر اصول و فروع دین دارد که خود شامل نیاز بشر به یافتن مسیر درست، فهم و برقراری ارتباط با مبدأ وجود، فهم غایت و هدف زیستن و نقش آدمی در جهان، چگونگی ارتباط بشر با خود و خدا و دیگران و طبیعت و ... می شود (صمصام و سلیمی، ۱۳۹۵: ۸).

۴-۱۲-۱-۱ نذر کردن

نذر کردن از باورها و آیین های مذهبی مسلمانان و نیز مردم محلی است که برای رفع حاجات انجام می شود. اهالی روستاهای اطراف و همچنین مردم میلک اغلب نذرهای خود را که شامل گوسفند، بز و میش می شود برای قربانی به امامزاده روستا می آوردند. پس از مراسم قربانی نیز، گوشت میان مردم میلک تقسیم می شد. «خدا نذورات شما ره هم قبول بکنه انشالله. - نذری بداری این سفر هم. - ها. مال زواری به که خودشان نتانن این وقت سال بیان امامزاده دیدنی» (علیخانی، ۱۳۹۷، اژدهاکشان: ۱۰۲).

«گالش مال دهات پشت کوه آن طرف بود. هر وقت می آمد یکی دو تا بز و گوسفند قربانی می کرد از طرف این و آن؛ جماعت اعتقاد داشتند و یادشان نمی رفت نذرشان را ادا کنند. درخت کهری کنار امامزاده هم هیچ وقت خشک نمی شد از نم خونی که از قربانی ها به تنه اش شتک می زد» (همان: ۱۰۲).

۴-۱۲-۱-۲ سن تکلیف پسران

از دیگر باورهای دینی و مذهبی مردم میلک، توجه به سن تکلیف کودکان است. در دین اسلام، کودکان پس از رسیدن به سن معینی، بالغ محسوب شده و موظف به رعایت آداب دینی هستند.

«نگاه می کرد به تک تک شان و از هر جایی که دستش می رسید، به قدر کف دستی می برید و می گذاشت توی قابلمه، سینی، تشت یا سفره ای که آورده بودند. اما هیچ وقت یادش نمی رفت دنبانش را بگذارد برای اسرافیل: «تا نماز نداری، این حق تو!»» (همان: ۲۰۲).

«... ننه به من می گفت: «پشت تو هم ببندم؟». گردی شش تا ماه شب چهارده پشت آقاجان درآمده بود. کبابی عاتقه نگاه کرد به من. به ننه گفت: «هنوز که عاقل نشده؟» سرم را پایین انداختم و نگاه کردم به کبابی عاتقه که ننه، تنبانش را کشید تا روی کفل...» (همان: ۲۲۴).

۴-۱۲-۲ باورهای خرافی

خرافات جمع خُرافه به معنی حکایت‌های شب و در فارسی متداول به معنی سخنان پریشان و نامربوط یا سخنان بیهوده و موهومات می‌باشد. «خرافه» نام مردی پری‌زده بوده‌است. او آنچه که از پریان می‌دید برای مردم نقل می‌کرد. مردم سخنان او را باور نداشتند و در مورد او چنین می‌گفتند: «هذا حدیثٌ خُرافهٌ و هی حدیثٌ مُستَمَلحٌ کِذب» (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۷: ۹۶۴۰). اما واژه خرافات، جمع خرافه، و در اصل به معنای سخن بیهوده، باطل، افسانه‌ای و اسطوره‌ای است و در تداول عموم به «عمل یا اعتقادات ناشی از نادانی، جهل، ترس از ناشناخته‌ها، اعتقادات به جادو و بخت یا درک نادرست علت و معلول‌ها اطلاق می‌شود» (الهامی، ۱۳۸۵: ۱۰۴).

تقریباً تمام ساختار زندگی انسان بدوی، از نظر ذهنی شامل باورهای خرافی و از نظر عملکرد انجام مناسک و مراسم موهوم دربرگرفته بود؛ زیرا تجربه مواجه شدن با مرگ، ترس از مرگ، وقایع طبیعی مانند کسوف، خسوف، سیل، زلزله، ...، بیماری‌های کشنده و رنج آور برای انسان بدوی نیازمند تفسیر و توجیه بودند. از این رو، باورهای خرافی، مناسک مختلف و سحر و جادو تقریباً در تمامی فعالیت‌های روزمره و زندگی اجتماعی انسان‌های بدوی وجود داشت. با با پیشرفت دانش و علوم، باورهای خرافی که ناشی از عدم شناخت درست وقایع و رخدادها بودند، کم رنگ تر شده و باورهای علمی آن دسته از دانش ابتدایی بشر را که با موازین علمی همخوانی نداشت، کنار نهاد (درودی، ۱۳۸۸: ۱۸۳-۱۸۴). با این وجود، برخی از انسان‌ها، همچنان به باورها و دانش ناقص اولیه وابسته بوده به طوری که در برابر از دست دادن آنها مقاومت نشان دادند. به همین دلیل بخشی از این باورها محفوظ ماند و به سنت تبدیل شد و بخشی دیگر در سایه تقدس جای گرفت. ویژگی باورهای خرافی آن است که به آسانی مورد نقد قرار نمی‌گیرند (صالحی امیری، ۱۳۸۷: ۱۴). در ادامه، برخی از باورهای خرافی که در دو کتاب «ازدها کشان» و «قدم بخیر مادر بزرگ من بود» وجود دارند، شرح داده شده‌اند:

۴-۱۲-۲-۱ باورهای خرافی عامیانه

۴-۱۲-۲-۱-۱ وجود طلسم و محافظ برای گنج‌ها

یکی از علل اصلی گرایش به خرافات از ابتدای زندگی بشر، احساس ناامنی است. امنیت از نظر لغوی به معنی حفاظت در مقابل خطر (امنیت عینی)، احساس ایمنی (امنیت ذهنی) و رهایی از تردید (اعتماد به دریافت‌های شخصی) است (بوزان، ۱۳۷۸: ۵۲). امنیت انسانی، شرایطی را توصیف می‌کند که در آن زمینه‌های رفع نیاز روحی و معنوی به طور دائمی و توأمان فراهم شود (کینگ و موری، ۱۳۸۳: ۷۷۵). طلسم و جادو

یکی از ابزارهای باورهای خرافی عامیانه هستند که از ابتدای جوامع بشری، نقش بسیار مهمی در ایجاد حس امنیت برای انسان داشته‌اند.

طلسم برگرفته از تعبیری یونانی از واژه‌ای عبری است و به شیئی اطلاق می‌شود که انسان آن را با خود حمل می‌کند تا از گزند تیروهای فوق طبیعی در امان بماند، هرچند این اشیاء می‌تواند دارای یک کارکرد ثانویه تزئینی نیز باشد (پانوف و پرن، ۱۳۸۴: ۲۹۶). به تعبیری دیگر، طلسم مجموعه‌ای از اشکال و ادعیه و خطوط مخصوص است که بر روی قطعه‌ای فلز یا آبگینه ترسیم می‌شود و برای دفع شرّ و مراقبت از شیء با ارزش به کار می‌رود (حجت و مهرابی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۰۷-۱۰۸). برای طلسمات و تعویذها کاربردهای گوناگونی تصور می‌شود و تقریباً تمامی مسائل زندگی انسان را دربرمی‌گیرد. طلسم در باورهای عامیانه کاربردهایی نظیر پیدا کردن گم شده یا دزدیده شده، بازآوردن گریخته یا غایب و سفر کرده، افزایش رزق و روزی و توفیق کسب و کار، یافتن شغل و حرفه یا پیشرفت و ارتقای کاری، حفظ اموال و املاک از آسیب دزدان و دشمنان، حاصل خیز کردن مزرعه و بارآوری درختن و باغ‌ها، فراوان کردن آب چاه و کاریز، جلوگیری از چشم زخم، پیشگیری و درمان بیماری‌ها، جلب محبت دیگران به ویژه همسر یا معشوق و معشوقه و ... دارد (رحمانیان و حاتمی، ۱۳۹۱: ۲۸-۲۹). امروزه تقریباً در تمامی دنیا و حتی ملت‌های متمدن نیز، طلسم رواج دارد و ظاهراً طلسم در جایی فراگیر می‌شود که مردم در اجتماع با یکدیگر برخورد می‌کنند و روابط نزدیکی با یکدیگر دارند. زیرا یافتن کسی که مسئول ناکامی‌ها و بدبختی انسان باشد، سخت نیست و در این موقعیت هرکس، دیگران را مقصر و متهم می‌کند. ریشه طلسم نه تنها از روی جهل، بلکه در مواقعی که احساس ترس، خشم و حسادت وجود دارد نیز، رشد و نمو می‌کند. اگرچه مفهوم و عملکرد طلسم بی معنی به نظر می‌رسد اما باید با امری واقعی مرتبط باشد که ناشی از وحشت انسان از سوءنیت دیگران است (گریگور، ۱۳۶۱: ۷۸-۷۹).

در داستان «مرگی ناره»، به اعتقاد به طلسم و محافظت آن از گنج اشاره شده‌است. در این داستان، طلسم‌ها برای محافظت از گنج‌ها و جلوگیری از دزدیده شدن آنها به کار برده می‌شوند.

«گفت: «اگه دستگاه مستگاه باشد می‌شود پیدایش کرد». به من نگاه کرد. سرمعلی گفت: «رفیقان من در قزوین دارند». گودرز پرسید: دستگاه که فقط عتیقه متیقه نشان دی یه؟». راننده گفت: «آق پسر. خب اژدها هوم روی عتیقه نشینه». گفتم که اما این که افعی بود؟ گفت: «افعی و اژدها ندارد. هر گنجی برای خودش طلسمی دارد» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۱۶).

۴-۱۲-۲-۱ تبدیل شدن دختر به پرنده

مفهوم «تصادف»، مفهومی بسیار نزدیک به به خرافات است. علت این است که یک پدیده خاصی ممکن است از سوی آدم‌های خرافی به عنوان دلیلی آشکار بر دخالت نیروهای مرموز تلقی شود، در حالی که افراد شکاک و روشن نگر، آن را تصادفی محض بدانند. بنابراین هر نوع اختلافی در تحلیل واقعه، ناشی از نحوه تفکر و نحوه قضاوت درباره آن است. هارت^۱ و اونوره^۲ در پژوهش‌های خود به این نتیجه رسیدند که یک

^۱ hart

^۲ honore

حادثه باید در پرتو اطلاعاتی که معمولاً یک فرد عادی دارد بسیار نامحتمل باشد، تا تصادف به نظر آید (جاهودا، ۱۳۹۳: ۱۸۶ و ۱۸۸). یونگ مسأله تصادف را با مفاهیم ناهشیار جمعی مرتبط می‌داند. محتوای ناهشیار جمعی شامل صورت‌های ازلی است که یونگ آنان را کهن الگو می‌نامید کهن الگوها مسائل همگانی روان آدمی هستند که از نیروی عظیم روانی برخوردارند و در لفافی از نمادها به هوشیاری و بخش خودآگاه ذهن راه می‌یابند. یونگ با بررسی موارد تجربی دریافت که در پدیده‌های تصادفی، اصل «همزمانی» اتفاق می‌افتد. اصل همزمانی، همبندی زمانی دو یا چند رویدادی است که رابطه علیت بین آنها برقرار نیست، ولی معنای همانند یا مشابهی دارند. از یک سو یک تجربه درونی و از سوی دیگر یک رویداد بیرونی رخ داده است. بین این دو رویداد رابطه معنایی وجود دارد، اما وجود رابطه علی بین آنها حتی قابل تصور هم نیست (همان: ۱۹۲-۱۹۳).

در داستان «دیو لنگه و کوبه»، پس از غیب طولانی مدت کوبه و در حقیقت ناپدید شدن او، دیگر کسی به دنبال او نمی‌گردد و کسی منتظر بازگشت او نیست. اما اتفاقی که می‌افتد آن است که پرنده‌ای که با عنوان کوكوهه شناخته می‌شود، کنار پنجره، نزدیک اتاق آقای معلم شروع به آواز خواندن می‌کند. مادر کوبه و نیز دیگر اهالی روستا اعتقاد دارند که کوبه به دلیل علاقه به آقای معلم به پرنده کوكوهه تبدیل شده است تا بتواند برای همیشه با آرامش در کنار آقای معلم زندگی کند. در داستان کوبه، باور عامینه تبدیل شدن او به پرنده نشان دهنده همان پدیده‌ای است که یونگ از آن به تصادف و همزمانی یاد می‌کند. به دلیل همزمان شدن گم شدن کوبه و رویت پرنده کوكوهه در کنار اتاق آقای معلم، ذهن ناخودآگاه مادر چنین خود را آرام می‌کند که دخترش به پرنده تبدیل شده است زیرا در غیر اینصورت، شدت اضطراب و نگرانی ناشی از گم شدن کوبه، او را از پای می‌اندازد. بنابراین، تبدیل شدن دختر به پرنده، باوری است که ناشی از پدیده تصادف در ناخودآگاه دارد.

«می‌پرسم: «کوبه چی شد؟». - گم و گور شد. - دیگه خبردار نشدین برگشت یا نه؟. - برگشت، نه، ورنگشت. می‌گویند آقا معلم حالا زن و بچه دارد. کوبه هم هر از گاهی مثل کوكوهه، می‌رود نزدیک اتاق خانه آقای معلم و کوكو می‌کند. هیچ کس هم نمی‌داند آقای معلم اصلاً صدا را می‌شنود و میداند که کوكوهه همان کوبه هست یا نه» (علیخانی، ۱۳۹۷، اژدهاکشان: ۱۲۶).

۴-۱۲-۲-۱-۳ چشم زدن

چشم زدن، چشم زخم، چشم بد و ... واژه‌هایی هستند که مفهومشان نگاه آسیب رساننده‌ای است که از سوی انسان‌های تنگ نظر و حسود یا از روس عشق و علاقه بیش از اندازه از سوی دوست یا محبوب، افراد مورد نظر را تهدید می‌کند. واژه چشم زخم در همه جهان نشانه‌ای از سوء نیت و حسد است. در قدیم برای دفع چشم زخم و نیروهای شر از تدابیری نظیر سوزاندن اسپند، نیل کشیدن، قربانی کردن، سرمه کشیدن چشم، دعا کردن، همراه داشتن یاسین، استفاده از تعویذ و حرز و طلسم، بخور، و ریختن نمک در آتش استفاده می‌کردند (زنگانه و مهرکی، ۱۳۹۸: ۱۳۰). چشم زخم از قدیم‌ترین باورهای بشر و احتمالاً فراگیرترین و

رایج‌ترین باور فراعلمی در سراسر جهان و از جمله جهان اسلام است که برای دفع آن آیه «وان یکاد» (سوره قلم، آیه ۵۱-۵۲) قرآن کریم توصیه شده است (همان: ۱۳۱).

پدیده چشم زخم از جمله مسائلی است که در فرهنگ بسیاری از ملت‌ها ریشه دارد. باور دینی نسبت به چشم زخم از نگاه آسیب شناختی سبب بروز رفتارهای ناهنجار می‌شود؛ از جمله اینکه انسان‌ها مشکلات روزمره خود را به «چشم شور» یا «چشم بد» دیگران نسبت می‌دهند و در صدد چاره‌جویی و حل مشکل برنمی‌آیند. از نقطه نظر روانشناسی نیز این رفتار نوعی فرافکنی به دیگران و دنیای بیرون تلقی می‌شود و در مواقعی رخ می‌دهد که افراد مسئولیت رفتارها، کم کاری‌ها و افراط کاری‌های خود را نمی‌پذیرند (زارع و دیگران، ۱۳۹۴: ۷۴). «فرافکنی آن است که افکار و احساسات و انگیزه‌های خود را از خود برون افکنیم و به دیگران نسبت دهیم. این واکنش جبرانی و دفاعی است و به منظور جلوگیری از اضطراب صورت می‌گیرد. و در واقع نوعی قیاس به نفس است» (مان، ۱۳۴۲: ۱۳۸). فرافکنی، برای جبران شکست و پوشانیدن عیوب خود به کار برده می‌شود و در این مکانیسم، گناه به گردن دیگران می‌افتد و از این طریق ذات حرمت خود را حفظ می‌نماید. در مکانیسم فرافکنی دیگران را مسئول شکست خود برمی‌شمарیم که در واقع هیچ مسئولیتی نداشته‌اند (همان). فرافکنی در حالات ساده و غیرپیشرفته آن، بسیار شایع است و در رفتار و گفتار روزانه به وفور دیده می‌شود. برای مثال دانش آموزی که تبل است، ناکامی خود را در امتحان به دشواری سوالات یا نحوه تدریس معلم یا غرض ورزی او یا بدشانسی نسبت می‌دهد؛ بازیکن ورزشی، باخت تیم ضعیف خود را به غرض ورزی داور نسبت می‌دهد؛ مریضی که بی‌دقتی و عدم رعایت دستورهای پزشکی را به حاذق نبودن پزشک نسبت می‌دهد؛ و یا سیاستمدار ناموفقی که ناکامی خود را نتیجه مداخلات و توطئه دشمنان می‌داند (کتابی، ۱۳۸۲: ۴۰). اعتقاد به چشم زخم نیز، به نوعی به کارگیری مکانیسم فرافکنی است زیرا شخص مسئولیت اتفاق افتادن حوادث ناگوار و ناخوشایند را به گردن دیگران انداخته و آنان را به دلیل نیت‌های پنهانشان مسئول ناکامی‌های خود قرار می‌دهد.

در داستان «قشقال»، به باور خرافی چشم زدن پرداخته شده است. شخصیت کبل رجب معتقد است که اهالی سیانطق به کوچکترین موفقیتی حسادت کرده و چشم زخم می‌زنند. «کبل رجب نگاهش کرد... بلند شد و بی آنکه به مشدی سکینه نگاه کند، حرفی پراند و عصا زنان رفت طرف طویله: -از سیانطق جماعت ترس بدارم. از توی طویله صدایش می‌آمد: «هر چیز کوچکی ره چشم بزَن»» (علیخانی، ۱۳۹۷، اژدهاکشان: ۱۰۸).

۴-۱۲-۲-۱-۴ برآورده شدن آرزوها توسط رنگین کمان

در کانون خرافه اندیشی، گویی نوعی علیت جادویی و هم زمانی حوادث به نحو جادویی وجود دارد که ارتباط بین پدیده‌ها را برقرار می‌کند. براین اساس، اتفاق و تصادف در اندیشه شخص خرافی چندان جایگاه ندارد؛ زیرا معتقد است بین تمامی امور، ارتباطی خفی و پنهانی برقرار است و در صورتی که همزمانی حوادث و رویدادها معنای ارتباط علی و پیوند علیت نمی‌دهند (عرب بیگی، ۱۳۹۷: ۵۲).

در داستان «نسترنه»، شخصیت نسترنه از آنجایی که دختری مجرد و سن بالا است معتقد است که با رسیدن در زمان تشکیل شدن رنگین کمان، هر آرزویی که داشته باشد، برآورده خواهد شد. براساس علم

روانشناسی، این اعتقاد ناشی از آن است که ذهن برای امور طبیعی و یا تصادفی زندگی، علت های جادویی می یابد. درواقع رابطه منطقی علت و معلول نادیده گرفته شده و امور زندگی ارتباطی مخفی با جادو و ماورالطبیعه پیدا می کنند.

«... اما فکرش سه کوه آن طرف تر بود که بعدِ بارندگی به آنجا می رسید؛ به کوه آله منگ درآیو. میلکی ها می گویند: «هرکی بتانه وقت کمان بستن آله منگ، از زیرش رد بشه، به نرسیده هاش می رسه»» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۱۱۲).

۴-۱۲-۲-۲ باورهای خرافی دینی

یکی از مبانی اصلی خرافات، قشری گری است که به معنی تمرکز بر ظاهر امور و صورت حقایق است. در این جنبه از خرافات، بر پوسته ظاهری حقیقت و امتناع از پرداختن به عمق آن است که موجب بدفهمی خواهد شد. به ویژه در دین، قشری گری مانع فهم عمیق معارف دینی و حقایق الهی می شود و زمینه ساز کژفهمی، انحراف، بدعت و تعصب است (وکیلی، ۱۳۸۵: ۸۶). قشری گری ریشه در ذهن ناآگاه و خام دارد و اندیشه کسانی است که می کوشند تا معارف و حقایق هستی را در قالب محدود فهم های خود محصور سازند. بر طبق نظریه یونگ، «هدف مذهب ایجاد تعادل روانی است؛ زیرا انسان فطری از این واقعیت «شناخت» فطری یکسانی دارد که عملکردهای آگاه وی همواره ممکن است با رخدادهای مهارنشده درونی و بیرونی خشی شود» (یونگ، ۱۳۶۷: ۳۳). در فضای خرافه گرایی، سعی و تلاش برای رسیدن به اهداف متوقف شده و عقلانیت جای خود را به خرافات می دهد. نتیجه اینکه از ارزش عمل کاسته شده و امیدواری به عوامل ماورایی، آسودگی دروغینی ایجاد می کند و خودمشغولی جدیدی به وجود می آورد که هوشیاری ذهن ها را از بین می برد. با ادامه این روند، زمینه شرک گرایی و انحراف در عقاید دینی ایجاد می شود و کارکرد دین به منزله امری مفید تغییر می کند و عاملی در جهت نابسامانی و بدبختی تبدیل می شود (نصراللهی، ۱۳۸۸: ۲۰۹-۲۱۰).

۴-۱۲-۲-۱ بستن بیمار به ضریح

یونگ معتقد بود که: «جهان بینی های دینی و سیاسی ما روش هایی برای رسیدن به رستگاری و بخشایش است که می توان آنها را معادل اندیشه های جادویی ابتدایی دانست. وقتی این قبیل «بازنمایی های جمعی» وجود نداشته باشد جای آنها را بلافاصله انواع حماقت ها، سلیقه های شخصی، شیدایی ها، هراس ها، و شیطان زدگی هایی می گیرد که آن قدر ابتدایی هستند که چیز مطلوبی در آنها یافت نمی شود» (جاهودا، ۱۳۹۳: ۱۱۲). به عقیده یونگ ما برای برآورده کردن نیازهای دینی به سلسله باورهای دیگری تکیه می کنیم و اگر جامعه نتواند مضامین مشترک اجتماعی برای باورهای ما عرضه کند، مجبور می شویم به جای آنها به چیزهایی متوسل شویم که به مراتب بدتر هستند. در نظر یونگ، نیروهای ناهشیار جمعی هرگز به کنترل کامل عقلانیت تن نمی دهند و در سطح ژرف تر، چاره ای جز آنکه بین جهان بینی های دینی و سیاسی و اندیشه های جادویی یکی را برگزینیم، نداریم (همان). دلایل روانشناختی مبنی بر مردود بودن خرافات، همان القای پندار کاذب و

به خطا انداختن شخص غافل است. اگر چنین امری با اراده و از روی هدف شخصی انجام گیرد، در حوزه جرم شناسی جرم تلقی می‌شود و مجازات در پی خواهد داشت؛ چه آنکه به منزله بیمار ساختن روان افراد باشد. خرافات تا هر میزان که در ذهن فرد گسترش یافته باشد، به همان میزان در کارکرد و سمت گیری تمام عواطف و رفتارهای شخص نیز مؤثر است. این پدیده همانند منطقه آلوده‌ای که از حاکمیت رسمی کشور خارج شده باشد. به همین دلیل تمامی نوع تفکر و داده‌های اطلاعاتی انسان از نوع شبه علم می‌گردد. خرافات در فکر انسان، به سیستم فکری نفوذ می‌کند. البته در جامعه‌ای که همه یا اغلب افراد آن خرافاتی باشند، خرافات نه تنها ناهنجاری نبوده بلکه رفتارهای غیرخرافی، ناهنجار تلقی می‌شوند. در چنین جامعه‌ای، تعادل برقرار است اما متأسفانه افراد متوجه آثار زیانبار خرافات نشده و نمی‌توانند آن را مایه عبرت و فهم قرار دهند (پژوهنده، ۱۳۹۰: ۱۴۸-۱۴۹).

در داستان «الله بداشت سفیانی»، پدر و مادر الله بداشت، او را به امام زادهٔ میلک می‌آورند و یک شب به ضریح امام‌زاده زنجیر می‌کنند تا براساس باورهای دینی، فرزندشان شفا گیرد. روشن است که بستن انسانی به ضریح که از ناراحتی روحی و روانی رنج می‌برد، نشان دهندهٔ باورهای خرافی است که در ذهن مردم ثابت شده و بر درستی آن راسخ هستند. زیرا علاوه بر پدر و مادر، برخی از ساکنین روستا نیز همین راه را برای بهبودی و شفای پسر پیشنهاد می‌کنند.

«راننده‌ای که مشدی ناهید و کبلایی مرادعلی و الله بداشت، پسرشان را آورده بود میلک تا چند شب زواریخانه بمانند و پسرشان را به ضریح امام‌زاده ببندند، گفت: -ها. با همین کمپرسی. دکترای قزوین هم بگفتن هیچی نیس» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۲۰۹).

«یک نفر دیگر از دم در تعاونی بیرون امام‌زاده، داد زد: -همین جوری سفیانی یه، نگذارین شاخه تادانه درخت ره بشکنه... یکی پرسید: چرا نبستینش به ضریح؟. پیرمرد، ناتوان و درمانده جواب داد: -خدا سر شاهده، تمام دیشب بسته بودیم. امروز این از خدا بی خبر وازش بکرد. با سر پیرزن را نشان داد» (همان: ۲۰۷).

۴-۱۲-۲-۲-۲ مقدس بودن درخت

خرافات در دستگاه تحلیلی پاولف و اسکینر، بنیان‌گذاران مکتب رفتارگرایی به مثابه پاسخ‌های شرطی، شناخته می‌شود. پاولف با عنوان «شرطی شدن» قصد داشت تا شرایط بروز و تقویت رفتارها از جمله رفتارهای خرافی را توضیح دهد. شرطی شدن به معنای آن است که اگر یک متحرک و یا یک متغیر، به نحو تصادفی و به دفعات در کنار واقعه، حادثه و یا رویدادی ظاهر شود، احتمال این که پیوندی میان متغیر و آن واقعه برقرار شود، زیاد خواهد بود. در چارچوب این نظریه، خرافه در نتیجهٔ تقویت تصادفی نوعی پاسخ عامل آغاز می‌شود و از همین طریق نیز استمرار می‌یابد. به عنوان مثال اگر هیأتی که زیر یک درخت تصمیم گرفته بودند تا مأموریتی را بپذیرند، در کار خود موفق شوند، آنگاه این درخت از آن پس خوش یمن و مقدس نامیده می‌شود (عرب بیگی، ۱۳۹۷: ۵۱).

در داستان «الله بداشت سفیانی»، از درختی یاد می‌شود که در حیاط امام‌زاده قرار دارد و مردم آن را مقدس برمی‌شمردند. زمانی که الله بداشت از آن درخت بالا می‌رود، اهالی روستا از بیم آنکه شاخه‌های درخت شکسته شده و بدیمنی و مجازاتی برایشان برسد، نگران هستند. مقدس شمردن درخت، نوعی باور خرافی است که به دلیل شرطی شدن ذهن مردم به وجود آمده است.

«میلکی‌ها می‌گفتند: هرکی از چوب تادانه درخت بشکنه، خیر نمی‌بینه» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۲۰۸).

«رفت جلوی درخت تادانه و شاخه‌های شکسته را جمع کرد و بوسید و برد گذاشت روی ایوان» (همان: ۲۱۴).

۴-۱۲-۲-۳ گناه و بلایای طبیعی

راجرز از جامعه‌شناسان مکتب توسعه و نوسازی، با انجام برخی تحقیقات در مورد تقدیرگرایی جامعه دهقانی بر این نظر است که دهقانان، سرنوشت را قدرت مطلقه در تعیین بدبختی و موفقیت‌های خود می‌دانند. دهقانان هر زمان که خود یا همسایه‌شان در زندگی موفقیتی به دست بیاورد، آن را ناشی از مداخله قوای ماورالطبیعه می‌دانند. راجرز بر این عقیده است که روحیه تقدیرگرایی مانع از پذیرش نوگرایی خواهد بود. نوگرایی عاملی است که بسیاری از عرصه‌های زندگی از جمله دین را تحت تأثیر قرار می‌دهد. فرد نواندیش و نوگرا، در هر چیزی که مبنای عقلانی نداشته باشد، تردید می‌کند اما افراد دنباله‌رو و غیرنواندیش بدون کمترین مقاومت، امور را می‌پذیرند. بدین ترتیب، اگر افراد مرجع رفتارهای خرافی دینی داشته باشند، افراد دنباله‌رو، چنین باورهایی را به حساب تعالیم دینی امور مقدس و ارزش‌های والا می‌گذارند و آنها را در عمل به کار می‌گیرند. بنابراین نوع دینداری بر میزان خرافه‌گرایی مؤثر است (فروغی و عسگری، ۱۳۸۸: ۱۶۹-۱۷۰).

اعتقاد به نزول بلایای طبیعی به علت رخ دادن گناه، از نمونه‌های خرافات دینی است که اغلب در میان مردم محلی رایج است. براساس این اعتقاد خرافی، عده‌ای بر این عقیده اصرار می‌ورزند که اگر بلایی طبیعی با حادثه‌ای ناگهانی برای روستا یا یکی از اهالی روستا رخ دهد، به طور حتم گناهی انجام شده و بلا برای مجازات فرد یا افراد گناهکار نازل شده است. این عقیده خرافی، به دلیل اضطراب و ترس و یا ناراحتی و خشمی که از آسیب دیدگی جانی و مالی ناشی می‌شود، در میان مردم گسترش می‌یابد. همچنین تأکید و اصرار بر این باور خرافی که معمولاً توسط برخی از شاهدین بر حادثه یا بلایای طبیعی صورت می‌گیرد، موجب باورپذیری بیشتر و پذیرش آن توسط سایر اهالی روستا می‌شود. به علت آنکه این باور ریشه در اعتقادات مذهبی دارد، با تأکید بیشتری در میان نسل‌ها منتقل می‌شود. چنانچه در «دانشنامه جهان اسلام» درباره توصیف ویژگی‌های باورهای خرافی آمده است: باورهای خرافی، باورها و رفتارهای عامیانه‌ای هستند که نسل به نسل منتقل شده و جزو عناصر هویت سنتی کسانی درآمده که توان توجیه و معقول سازی آن‌ها را در برابر ذهن پرسشگر و انتقادآمیز ناظران بیرونی ندارند (موسی‌پور، ۱۳۹۰: ۳۴۰).

در داستان «ملخ‌های میلک» زمانی که ملخ‌ها به باغ‌ها و زمین‌های کشاورزی حمله می‌کنند، براساس اعتقادی خرافی، مردم معتقدند که به طور حتم شخصی در روستا مرتکب گناهی شده که هجوم ملخ‌ها مجازات آن گناه محسوب می‌شود. مهمترین دلایل این اعتقاد خرافی، اضطراب و ترس مردم و همچنین پیروی از نظرات برخی از اهالی است که روحیه‌ای تقدیرگرا داشته و در برابر نوآندیشی مقاومت می‌کنند. سایر مردم نیز به دلیل پیروی از آنان، باورهای خرافی ایشان را پذیرفته و به آن معتقد می‌شوند.

«ملخ‌ها که حمله کردند چو افتاد یکی معصیتی کرده که میلک دچار چنین بلایی شده. از کهری درخت‌های بیرون آبادی شروع کرده بودند و تا برسند به باغستان، فقط شاخه‌های لخت درخت‌ها مانده بود و ردی سیاه که کشیده می‌شد به سمت میلک. کسی هم نمی‌دانست این چه معصیتی است که قرار است مردم را به روز سیاه بنشانند» (علیخانی، ۱۳۹۷، اژدهاکشان: ۱۳۷).

۴-۱۲-۲-۲-۴ دعا برای پیدا کردن علت مرگ و میر

از دیدگاه روانشناسی، باورهای خرافی به افراد توهم حس کنترل را بر رویدادهایی که نمی‌فهمند، می‌دهد. افراد با باورهای خرافی تلاش می‌کنند تا رویدادها را کنترل کرده و آنها را قابل پیش‌بینی تر نمایند. به همین دلیل احساس کنترل بر حوادث و وقایع، خرافات عامل کاهش دهنده اضطراب است. از این دیدگاه، تمایل یا عدم تمایل اشخاص به خرافات، به شخصیت آنها بازمی‌گردد. افرادی با ویژگی‌های شخصیتی مستقل، فعال و دیرباور نسبت به اشخاصی با ویژگی‌های منفعل، تسلیم‌گر و زودباور، کمتر به احساسات و رفتارهای دیگران وابسته بوده در نتیجه تمایل کمتری به خرافات دارند (درودی، ۱۳۸۸: ۱۹۴-۱۹۵). در مکتب فروید، فهم و تحلیل و علت‌یابی خرافات، به درون انسان‌ها ارجاع می‌یابد. فروید معتقد بود که خرافات از جنس واکنش‌های روحی در برابر ناملایمات و ناشکیبایی‌های روانی در مقابل مشکلات و بن‌بست‌ها است (خانی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۱). عواطف احساسات باطنی به خصوص ترس و امید تحت تأثیر خیالات تحریک شده و در برخی از موارد، انسان را وادار به قبول عقاید خرافی می‌کند. چه بسا با ادامه و گسترش آن، این احساسات به دیگری نیز منتقل شده و انتشار آنها بستر ساز ایجاد یک سنت خرافی شود (نصراللهی، ۱۳۸۸: ۲۰۴-۲۰۵).

در داستان «خیرالله خیرالله»، اهالی روستا برای ریشه کن کردن مرگ و میر زیادی که در روستا اتفاق می‌افتد، خروسی را به امام زاده برده و سپس یکی از اهالی روستا که اعتقادات مذهبی قوی تری دارد با خواندن آیه‌هایی از قرآن، و فوت کردن آن به خروس، علت مرگ و میرها را کشف می‌کند. براساس اتفاقاتی که در داستان می‌افتد، خروس بر سر قبر زنی شروع به نوک زدن می‌کند. خیرالله خیرالله از دیگران می‌خواهد تا قبر را بکنند. زمانی که به جنازه می‌رسند، می‌بینند که چشم جنازه باز است. بنابراین نتیجه می‌گیرند که علت مرگ و میر زیاد در روستا، چشم انتظار بودن متوفی و کشاندن بستگان به وادی مرگ بوده است. چنین باور خرافی که با باورهای دینی آمیخته شده است، ناشی از ترس و اضطراب شدیدی است که اهالی روستا از مرگ دارند و در تلاش هستند تا علتی در دسترس و باورپذیر برای اتفاقات پیش آمده بیابند.

«خیرالله خیرالله دود دهانش را پاشید طرف خروس. پدهایش بالا رفتند. از روی کتاب چیزی خواند که جماعت نفهمیدند. خروس را داد به علیخان و گفت: «رسیدم به "کنوز" ول کن». و خواند: «واخر جناهم من

جنات و عیون و کنوز و ...». خروس انگار نجات پیدا کرده باشد، بال زد و بال زد و رفت روی سنگ چین... خیرالله خیرالله می خواند: «... و مقام کریم با ایه...». خروس بال زد. تمام پرهایش را تکاند و آرام آمد جلو. خیرالله خیرالله می خواند: «و اذقتلتم نفسا فاذا رأتم الی قوله یعقلون...». کبلایی آب دهانش را قورت داد و به علیخان نگاه کرد... خروس راه افتاد و دیگر نوک نزد به زمین. آمد و رفت طرف نعلدار امام زاده. خیرالله خیرالله کتاب را بست و گفت: «هرجا را نوک زد، بکنید!». روی قبر حیران مانده بود... نباتعلی بیل و کلنگی را که از غسالخانه آورده بودند، گرفت. خاک نرم بود... علیخان برگشت که به خیرالله خیرالله بگوید که بعد چه کار کنیم که نباتعلی جیغ کشید و در رفت. چشم نبود، کاسه بود آن پشت که می شد از درز کفنی آن را دید. جنازه حیران به میلک نگاه می کرد. خیرالله خیرالله فقط گفت: «بخوابانیدش» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۲۵-۲۶).

۴-۱۲-۲-۲-۵ به راه افتادن علم

مطالعات روانشناختی نشان می دهند که عناصری نظیر دریافت و یادگیری، محیط و روابط اجتماعی و شاخصه های اقتصادی و اجتماعی از عوامل تأثیرگذار بر میزان افزایش یا کاهش باورهای خرافی هستند. همچنین میان متغیرهای روانشناختی مانند داشتن استرس، نگرانی و اضطراب و نیز باور افراد به بخت و اقبال و شانس، درجه خردگرایی، فردگرایی و تقدیرگرایی افراد، با میزان گرایش آنها به خرافات مرتبط است. متغیرهای محیطی مانند درجه پیشرفت فنی، میزان تسری عقلانیت ابزاری به حوزه های مختلف زندگی، عدم وجود ابهام و منابع تهدید و ترس در محیط و میزان رواج ارزش های مدرنیستی در جامعه نیز بر طرز تفکر افراد از خرافات و میزان رواج و حجم اندیشه های خرافی تأثیرگذار می باشند (ربیعی، ۱۳۹۴: ۱۳۲-۱۳۳). به باور صاحب نظرانی نظیر هانتینگتون^۱ در ارتباط با تأثیر مدرنیزاسیون بر باورها و مناسک جمعی، روندهای مدرنیزاسیون در نهایت به تضعیف همبستگی های قدیم می انجامد و تغییراتی بنیادین در ارزش ها و رویکردهای افراد ایجاد می کند. بنابر نظر هانتینگتون، می توان انتظار داشت که در سطوح بالاتر توسعه، از میزان باورها و مناسک خرافی که همبستگی های قدیم را تقویت و بازتولید می کنند، کاسته می شود و بر نسبت خرافاتی افزوده می شود که بیشتر جنبه فردی دارند (هانتینگتون، ۱۳۸۲: ۵۳-۷۳). بنابراین در یک نگاه کلی، از میزان باورها و خرافات جمعی به ویژه باورهای خرافی دینی که در جوامع سنتی و محدود وجود دارند، با پیشرفت تمدن و مدرنیزاسیون کاسته می شود. از این رو، با تغییرات نسلی باورهایی که برای نسل پیشین معتبر و معنابخش بوده، برای نسل جدید خرافه و نامعتبر می شوند.

یکی از باورهای خرافی دینی که در میان مردم میلک رایج شده بود، مربوط به مراسم علم بری می شود. بر طبق این باور خرافی دینی، علم ها دارای قدرت و شعور هستند و توانایی جابجایی یا پدیدار شدن دارند. بر مبنای داستان، یکی از اهالی میلک چنین نقل می کند که یک سال براساس سنت علم بری، علم کوچک را به ده پایین برده بودند. اما صبح روز بعد که به ده بالا بازگشتند، علم کوچک را آنجا یافتند. این واقعه برای

^۱ Huntington

مردم روستا، چنین پنداشته می شود که علم کوچک برای شرکت در مراسم عاشورای امام حسین به ده بالا آمده است. بنابراین بر ویژگی خاص بودن و معنوی بودن علم‌ها افزوده شده است.

«آشنا گفت: یک سالی علم کوچیکه را بردیم ده پایین، شب، خودش برگشت میلک» (همان: ۸۸).

۴-۱۲-۲-۳ باورهای خرافی در مورد زایمان و نوزاد

یکی از موقعیت‌های هراس‌انگیز و اضطراب‌آور در زندگی زنان، زایمان است. در باورهای عامیانه، زایمان ازجمله مواقع پرخطری بود که از زنان انتظار می‌رفت معمولاً به تنهایی از عهده آن برآیند. حتی با حضور زنان دیگر، زنان خود مسئول به دنیا آوردن طفل محسوب می‌شدند. از سوی دیگر، دسترسی به دستیار ماهر و قابله، از لحاظ قدرت مالی و کم بودن تعداد آنها برای همه زنان ممکن نبود. به همین دلیل از زائو انتظار می‌رفت در زایمان‌های دوم به بعد، فرایند زایمان را خود مدیریت کند. همچنین، به دلیل دشواری و عدم تسلط قابله‌ها، بیم هرگونه آسیب جدی و هولناکی برای جان مادر و کودک می‌رفت (شفیعی، ۱۳۹۶: ۹۰-۹۱).

در چنین شرایطی باورهای عامیانه رایج، زنان را به استفاده از دعا، جادو و طلسم و اعتقاد به وجود قدرت‌های ماورالطبیعی نظیر دیو و جن و پری که خطری برای زائو و نوزاد محسوب می‌شد، سوق می‌داد.

۴-۱۲-۲-۱ ترس مادر از دزدیده شدن نوزاد

به عقیده یونگ، بسیاری از باورها و عقاید، بیش از آنکه به صورت مستقیم به اوضاع اجتماعی و جسمی مربوط باشد، به نحوه برخورد روانی مربوط است (یونگ، ۱۳۶۷: ۲۷). جن ازجمله موجودات نادیدنی است که در باورهای عامیانه، ازجمله قدرت‌ها و اقدامات احتمالی آن، صدمه به سلامت مادر و نوزاد دانسته می‌شود. مردم ایران در باورهای خرافی خود «به جن و پری هم اعتقاد دارند و در پاره‌ای از دهکده‌ها در موقع وضع حمل، با تفنگ شلیک می‌کنند تا اجنه دور شوند و برای محافظت مادر و نوزاد از حملات ارواح موذی، شمشیر یا اسلحه برنده دیگری تا چند روز در پهلوی او می‌گذارند و گاهی هم یک ردیف سرباز مقوایی در روی بام قرار داده و با نخی آن‌ها را به حرکت درمی‌آورند» (دیولافوا، ۱۳۵۵: ۱۱۶). استفاده از ابزارآلات فلزی که حاوی قدرت لازم نیروی زندگی بودند برای محافظت صورت می‌گرفت. به همین دلیل تعداد زیادی قیچی یا ابزار آهنی یا فولادی در زیر رختخواب در هنگام تولد بچه قرار داده شده و پس از آن نیز به ننوی گهواره اش بسته می‌شود (رایس، ۱۳۸۳: ۲۴۴). زیرا بر این عقیده بودند که پاره‌ای از فلزات نظیر آهن، طلا، نقره، برنج و سرب دارای روح هستند و به هنگام تولد در نزدیکی مادر و نوزاد قرار داده می‌شدند تا از شر جن و انس در امان باشند (همان: ۱۹۵).

در داستان «سمک‌های سیاه کوه میلک» نیز، مادر پس از زایمان برای محافظت از فرزندش و جلوگیری از دزدیده شدن او توسط جن‌ها، انواع وسایل تیز و فلزی نظیر چاقو، تیزی و همچنین موی بُز را در کنار خود نگاه می‌دارد. این باور خرافی به قدری در میان اهالی روستا شدید و راسخ است که مادر چهل روز این کار را تکرار کرده و حتی مورد تأیید همسر و آشنایان نیز بوده است. براساس این داستان، همه اهالی روستا معتقدند که جن‌ها، نوزاد تازه به دنیا آمده را می‌دزدند، تا بکشند یا به بردگی ببرند. وجود این باور خرافی، بیش از آنکه در واقعیت محتمل باشد، در ذهن افراد در جریان است.

«گفتیم اسم دخترشان را چمندون بگذارند. خداکرم نمی‌پذیرفت، اما پاشقه که از ترس تا چهل روز از کنار چاقو و تیزی و بُز مو جدا نشد، گفت: «باشد، اسمش را چمندون می‌گذاریم اما صدایش می‌کنیم چمنده»» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۶۴).

۴-۱۲-۲-۳-۲ چله گرفتن و محبوس کردن زائو

بارداری و آیین‌های مربوط به زایش در ایران بسیار متنوع است. باورها و مناسک درباره زایش، بخش‌های مهمی از فرهنگ عامه و فولکلور را بازتاب می‌دهند و زنان با بارداری در هاله‌ای از آیین‌ها و مناسک قرار می‌گیرند (شهر، ۱۳۹۶: ۲). اما برخی از این مراسم و مناسک جنبه خرافاتی پیدا می‌کند. در اغلب موارد، زن زائو مجبور است تا به سنت‌ها تن دهد.

علت تسلیم شدن افراد به خرافات را می‌توان از دیدگاه روانشناسی و جامعه‌شناسی مورد بررسی قرار داد. شخصیت‌هایی که منفعل و تسلیم‌پذیر و زودباور هستند، به سوی دیگران جذب شده و در جهت جلب نظر و حمایت آنها حرکت می‌کنند. اساساً احساس امنیت در شخصیت‌های تسلیم‌گر بستگی به نحوه برخورد و نگرش دیگران نسبت به آنها دارد. افرادی با چنین ویژگی از اینکه توسط دیگران طرد شوند شدیداً بیمناک می‌شوند. از این رو، تمایل به همرنگی و مطابقت با نظر دیگران، واکنش امنیت طلبانه آنان است. این نکته اهمیت دارد که این گونه افراد گویی نسبت به این فرایند و کیفیت آن آگاه نیستند بلکه اعمال و باورهای آنان واکنشی روان‌شناسانه و بعضاً غیرآگاهانه است. شخصیت تسلیم‌گر از نظر کارن هورنای، شخصیتی بیمارگونه و روان رنجور است، اما عموم افرادی نیز هستند که نمی‌توان آنان را روان رنجور نامید و واجد درجاتی از تسلیم‌پذیری و افعال در برابر افکار عمومی هستند. عموماً چنین است که افکار، احساسات و تمایلاتی که تصور می‌کنند از خودشان است، از بیرون به درون ذهن‌شان رسوخ یافته است. بنابراین تمایل به سازگاری با جامعه، امکان پذیرش و انتقال باورهای خرافی را به تدریج در افراد درونی می‌کند (عرب بیگی، ۱۳۹۷: ۵۲-۵۳).

در داستان «کل گاو» به سنت اهالی کلاه بزی اشاره می‌شود که بر مبنای آن، زنانی را که تازه وضع حمل نموده‌اند، در اتاقی محبوس کرده و از دریچه‌ای به آنها غذا می‌رسانند. چنین باورهای خرافی اغلب به دلیل شخصیت وابسته، ترس از طرد شدن، همرنگ شدن با دیگر اهالی روستا و همچنین پیروی کورکورانه از رسومی که از نسل‌های پیشین به آنان رسیده و در درستی و نادرستی آن تفکر نمی‌شود، ادامه‌دار می‌گردند. «ننه ام پرسید: راسته که زناشان ره بعد از زایمان، چهل روز می‌دارن توی پسین و از یه دریچه‌ای، بهشان آب و غذا می‌دن؟ آقای معلم جواب داد: -بله مادر. همین طوری ان که شما می‌فرمایین» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۱۹۱).

۴-۱۲-۲-۴ باورهای خرافی در مورد کودکان

در رویکرد روانشناسی، رفتار خرافی زمانی رفتاری است که از طریق انتساب نادرست علت و معلول پدید می‌آید (جهانشاهی و شمس‌الدینی، ۱۳۹۳: ۶۰). از این رو، خرافات به عنوان فرایندی ناسازگار با فرایندهای

منطقی، بر پایه دو خطا استوار است؛ خطای عدم بهره برداری از روابط علت و معلولی و خطا در تلاش برای بهره برداری از روابط علت و معلولی که در واقعیت به اثبات نرسیده‌اند (همان: ۵۱). همچنین خرافه موجب ایجاد نوعی احساس تسلط در انسان می‌شود و به حفظ یکپارچگی شخصیت فرد کمک می‌کند. زیرا ناتوانی از درک امور، اضطراب و نگرانی از حل مسائل و مشکلات و پایین بودن سطح اجتماعی را می‌توان از مهمترین دلایل گرایش به خرافات برشمرد. در واقع خاستگاه حقیقی خرافات را باید در ناتوانی انسان و کمک گرفتن برای توضیح اسرار طبیعت، آرزوی مطلوب ساختن سرنوشت، دورماندن از بدیمنی‌ها دانست (همان: ۶۳).

در داستان «آب میلک سنگین است»، زمانی که مشدی خیری نوزاد را با گهواره‌اش در باغ پیدا می‌کند، در عوض آنکه به صورت منطقی به دنبال پیدا کردن پدر و مادر نوزاد باشد، به میان مردم رفته و به همه اطمینان می‌دهد که خودش دیده که نوزاد، بچه اوشانان یعنی جن‌ها بوده‌است. چنین رفتاری تنها نشان دهنده عمق باورهای خرافی است که در ذهن شخص ریشه دوانده است. چنین شخصیت‌هایی برای هر اتفاق ناگهانی، نزدیک‌ترین و ساده‌ترین علتی که به ذهن و تخیل‌شان خطور می‌کند، علت اصلی ماجرا می‌پندارند. زیرا منشأ اصلی این باورهای خرافی ترس و اضطراب و نیز تسلط یافتن بر اموری است که هیچ علت یا توجیه منطقی برایش ندارند.

«درست زمانی که مشدی خیری، گهواره بچه قنداقه‌ای را توی کیله دشت باغش پیدا کرده بود، گلندام خانم، زن جانعلی زیاری از ایوان امام‌زاده، داد زده بود: «ای خدا، بچه ام. بچه ام نیست». مشدی خیری، گهواری را دست نزده بود. به تاخت از باغستان دویده و آمده بود محل. گفته بود: «خودم بدیدم. بچه اوشانان بود». به او گفته بودند: «اگر اوشانان رو داده باشند، کارت ساخته است». گلندام خانم همچنان توی سرش می‌زد و جانعلی از این سر ایوان امام‌زاده به آن سر می‌رفت و می‌گفت: -خودم میان ایوان بگذاشته بودم. به گلندام خانم خبر دادند «بچه ات توی باغستانه... گلندام خانم و جانعلی که رسیدند به باغستان... گلندام خانم بچه را بغل کرد. جانعلی، گهواره را گرفت دستش» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۲۱۵).

۴-۱۲-۲-۵ باورهای خرافی مربوط به موجودات غیبی

تجربیات غیبی طبقه‌ای از خرافات هستند که اغلب بحث برانگیزاند، زیرا شامل تجربیاتی می‌شوند که ممکن است اصیل و واقعی باشند. پدیده‌های ادعایی، تنوع و گستره‌ای عظیم دارند. برخی از پژوهشگران در مبنای علمی ادراکات فراحسی تردیدی ندارند، در حالی که برخی دیگر آنها را ناموثق و غیرقابل اعتماد می‌دانند (جاهودا، ۱۳۹۳: ۲۴). جان وایتینگ^۱ مردم‌شناسی با گرایش روانشناسی است که در پژوهش‌های خود از فروید و رفتارگرایی بهره گرفته است. پژوهش‌های وایتینگ نشان می‌دهد که به طور کلی دو نوع هشدار واقع‌بینانه و هشدار غیرواقع‌بینانه در مواجهه و آموزش خطر وجود دارد. هشدار واقع‌بینانه، هشدار است که نادیده گرفتن آن موجب می‌شود که شخص از سوی منبع مشخصی با پیامد دردناکی مواجه شود. هشدار

^۱ John whiting

غیرواقه بینانه نیز زمانی است که نادیده گرفتن آن چنین پیامدی ندارد (جاهودا، ۱۳۹۳: ۱۴۱). نکته مهم اینکه نادیده گرفتن هشدارهای مربوط به خطرهای فراطبیعی نیز پیامدهایی نظیر تنبیه یا عدم تأیید اجتماعی دارد، که شخص قطعاً با آنها مواجه خواهد شد. نوع دیگر تنبیه شدن، توسط خود شخص انجام می‌شود؛ به این ترتیب که او وقایع طبیعی را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که آنها ناشی از نادیده گرفتن محرمات از سوی او تفسیر می‌شوند (همان: ۱۴۳). به این ترتیب، فرایندهایی پدید می‌آیند که در طی آنها باورها و کردارهای خرافی از نسلی به نسل بعدی منتقل می‌شود. به عقیده وایتینگ، ترس از مجازات‌های فراطبیعی عامل مهمی در اعتقاد به خرافات است. پلیس همیشه نمی‌تواند حاضر و ناظر باشد، اما ترس از تنبیه شدن به دست اشباح به خاطر رفتارهای شرارت آمیز، محدودیت حضور ناظر را ندارد. وایتینگ نشان داد بیشتر اشباحی که شخص از آنها وحشت دارد، اشباح والدین خود او هستند (همان: ۱۴۴).

اعتقاد و باورهای خرافی به موجودات وهمی نظیر جن‌ها، دیوها و پری‌ها نیز ناشی از وحشت و هراس نامحدود از قدرت‌های ماورالطبیعه این موجودات و توانایی‌های خاص آن‌هاست. در باورهای خرافی عامیانه، موجودات وهمی اغلب آسیب‌رسان به انسان بوده و با کوچکترین بی‌احتیاطی و سهل‌انگاری موجب صدمه یا مرگ شده و یا به دلیل انجام گناه و خطا در رفتارهای شخصی، برای بردن و مجازات انسان حاضر می‌شوند.

۴-۱۲-۲-۵-۱ جن‌های سمک

باورهای عامیانه خرافی تأثیر در اغلب مناطق، تأثیر بسیار زیادی در نوع تفکر افراد باقی گذاشته و حتی ممکن است زندگی چندین نسل از مردم به دلیل اعتقاد به این باورها تحت تأثیر قرار گیرند. «از این نکته نمی‌توان چشم‌پوشی کرد که باورها تأثیر غیرقابل انکاری بر رفتار انسان‌ها دارند و ملاک و معیار غیرمنطقی، جاهلانه، خیالی و هیجانی بودن پدیده‌ها و امور در میان افراد مختلف، متفاوت است. بسیاری از باورها جنبه شخصی به خود می‌گیرند و از شخصی به شخص دیگر از نظر معنا متفاوت می‌شوند. بسیاری از باورها نیز نسبی و مقید به زمان و مکان خاص هستند. پیشرفت دانش بر باورهای زندگی نقشی غیرقابل انکاری داشته است. زیست در مکان‌های مختلف باعث می‌شود عوامل محیطی هراس آور که از هر مکان به مکان دیگر تفاوت دارند، در شکل‌گیری باورهای هر مکان تأثیر بگذارند و سبب ایجاد باورهایی خاص در مناطق جغرافیایی خاص شوند» (صرفی، ۱۳۹۱: ۳۹۹). گذشته از روایات دینی در مورد تأیید وجود جن‌ها در عالم، در باورهای عامیانه خرافی، جن‌ها نوعی از موجودات وهمی هستند که اغلب در مناطق دورافتاده، خلوت و کم‌تردد ساکن بوده و و برخی از آنها زیر درختان میوه نیز زندگی می‌کنند. مناطق جنگلی و کوهستانی که سخت یا صعب‌العبور می‌باشند، به لحاظ خطرات منطقه و دورافتاده بودن نیز دارای ویژگی‌های مناسب برای پدید آمدن خرافاتی در مورد حضور جن‌ها در این مکان‌ها می‌باشند. اما در مورد جنسیت و خوب و یا بد بودن جن‌ها، پژوهشگران دریافته‌اند که براساس باورهای عامیانه، اگر جن به صورت انسان ظاهر شود معمولاً دارای جثه‌ای عظیم و بسیار طویل است. اگر مؤمن باشد معمولاً به غایت زیبا و اگر از جمله زیانکاران باشد، بسیار زشت است (بورخس، ۱۳۸۹: ۸۸). در فرهنگ لاروس آمده است که جن موجودی خرافی از فرهنگ عربی است که روحی در زیرمجموعه سطح فرشتگان و شیاطین است. جن‌ها موجوداتی جاندار هستند که در اشکال زنده متجلی می‌گردند. در اسلام و سراسر دنیا اعتقاد به آن وجود دارد (جونز، ۱۳۸۸: ۱۰۷-۱۰۸). بنابراین،

به صورت کلی می‌توان چنین دانست که پدید آمدن باورهای عامیانه خرافی به ویژه در مورد موجودات وهمی، می‌تواند ناشی از جغرافیایی منطقه و تصویری باشد که مردم از ویژگی‌هایی نظیر امن بودن یا خطرناک بودن، دورافتاده یا در دسترس بودن، خالی از سکنه یا پر جمعیت بودن، شهری بودن یا روستایی بودن و مواردی از این قبیل در ذهن دارند. زیرا تصور مردم پیش زمینه لازم برای پدید آمدن خرافات را در مواقع بروز حوادث و اتفاقات هراس انگیز یا ناگهانی فراهم می‌نماید.

داستان «سمک‌های سیاه کوه میلک» در مورد اعتقادات به وجود دو نوع جن است. گروه اول که سمک‌ها نامیده می‌شوند، جن‌هایی هستند که به نوع انسان آسیب می‌زنند، دختران را دزدیده و آنان را به بردگی می‌برند. دسته دوم که سماک‌ها نامیده می‌شوند، جن‌هایی هستند که به انسان‌ها یاری می‌رسانند، اطلاعاتی که نیاز دارند به آنان می‌رساند و در حتی در مواقع خطر جان انسان را نجات می‌دهد. در طی داستان، دختری به نام چمندون مجبور به زندگی همراه با جن‌های سمک است. او برای هر کدام از جن‌های سمک اسامی به ترتیب حروف الفبا مشخص کرده تا بتواند آنان را از یکدیگر شناسایی کند. در پایان داستان، جن‌های سمک، چمندون را به پایین از صخره‌ها پرت می‌کنند، اما جن‌های سماک به موقع رسیده و چمندون را نجات می‌دهند. سرتاسر این داستان، مملو از باورهای خرافی راجع به موجودات ماورالطبیعه است که به قدرت جن‌ها اشاره دارد. براساس روایت داستان و باورهای خرافی مربوط به آن، بر جنبه هشدار واقع بینانه و قطعی بودن تنبیه در صورت سرپیچی از دستورات جن‌ها تأکید شده است.

داستان از جایی آغاز می‌شود که جدّ دختری به نام چمندون، به کنار رودخانه می‌رود که ناگهان جنّی را می‌بیند. پیرزن سینه ریز الماس جن را از او می‌رباید و سوزنی در پای جن فرو می‌کند تا فرمانبردار او شود. سینه ریز تا سال‌ها در میان نسل‌های بعدی پیرزن دست به دست می‌شود.

«در بیداری به او گفته‌اند که مادر بزرگِ پدر بزرگِ مادر بزرگِ پدر بزرگش بی وقت لب رودخانه آمده بوده که یکی از ما جلوی او را می‌گیرد. سمکه زیبا بود. بعدها ملکه ما شد. میلکی پیر دست می‌اندازد به سینه سمکه و سمکه که خودش را پس می‌کشد، سینه ریز الماس نشانش می‌ماند توس مشت پیرزن. سمکه سعی می‌کند فکر کند. در همین حین میلکی سنجاقی از پر چارقدش باز می‌کند و در ران سمکه فرو می‌کند. سمکه خودش با دست خودش سینه ریز را به او می‌دهد. -یا سینه ریز را بردار یا من را. -تو را برمی دارم که سینه ریز داری. -هفت نسل تو... . پاشقه ایمان دارد. خداکرم هر از گاهی آه می‌کشد که ساده دل جدّه ما! کاش نگهش می‌داشت. سینه ریز سال‌ها در بین میلکی‌ها دست به دست می‌گشت» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۶۵-۶۶).

سال‌ها می‌گذرد تا زمانی که پاشقه و خداکرم بچه‌دار می‌شوند. جن‌های سماک به پاشقه می‌گویند که باید اسم دخترش را چمندون بگذارد. مادر در ابتدا راضی به این کار نبود، اما به دلیل ترس از ربوده شدن نوزادش، نام دخترش را چمندون می‌گذارد. باور به وجود موجودات ماورالطبیعه، پدیده‌ای است هنوز درستی یا نادرستی آن اثبات نشده اما سهم بزرگی از این باور در ذهن افراد، به عواقب ناخوشایند و مجازاتی بازمی‌گردد که در صورت باورنداشتن و انجام ندادن دستورالعمل‌هایی مشخص گریبانگیر فرد خواهد شد. چنانچه پاشقه به شدت از آسیب رساندن جن‌ها به نوزادش بیمناک است.

«حالا که نوشتی بدان ما با آدم‌های معمولی کاری نداریم. ما چمندون را از اول انتخاب کرده بودیم. خداکرم که خبردار شد، پاشقه داشت می زایید. ما رفتیم. نفهمیدند که ما سمک هستیم یا سماک. گفتیم اسم دخترشان را چمندون بگذارند. خداکرم نمی پذیرفت، اما پاشقه که از ترس تا چهل روز از کنار جاقو و تیی و بُزِ مو جدا نشد، گفت: «باشد، اسمش را چمندون می گذاریم اما صدایش می کنیم چمنده». —حالا ما هرچه بخواهیم چمندون انجام می دهد. نمی خواستیم شوهر کند، چون باید می ماند که هر از گاهی دنبال پونه بگردد» (همان: ۶۵-۶۶).

سرانجام، چمندون توسط جن‌های سمک انتخاب می شود تا به فرمان آنان باشد و برایشان پونه بچیند. «بنویس که چمندون به طرف بالا آمد. خورشید دیگر نبود... شوهر و بچه‌های چمندون منتظر بودند تا او برگردد. سماک‌ها از جنس سمک‌ها هستند اما با میلی‌ها رابطه خوبی دارند. سمک‌ها چمندون را انتخاب کرده بودند» (همان: ۶۶).

چمندون سعی می کند تا همه جن‌ها را بشناسد، بنابراین برای همه آنها اسمی انتخاب می کند. «چمندون می خواست با همه آشنا شود، اما نمی توانست. همه یک جور بودند. آن طور که میلی‌ها فکر می کردند، نبودند. سم نداشتند. دندان‌های پیشین‌شان دراز نمی شد. زیبا بودند، مثل دانه‌های گلابی» (همان: ۶۷).

«چمندون فقط توانست هفت نسل بعد خود را بیمه کند و بگوید: «کاش از همه آنها می نوشتی». —تا سمکف آمده ام. —پس بقیه را من میگویم: «سمک بزرگ شده، سمکگ پیر شده، سمکل پایش شکسته، سمکم...»» (همان: ۶۹).

«گفتم: «پونه‌ها سبز شده اند». سمکا به سمک گفت: «مطمئن می آید؟». — می داند که اگر نیاید... — شاید غروب برود. — سمبک رسید. پرسید: «آمد؟». چرا برایمان اسم می گذاری، به تو گفتیم بنویس «سمک. اسم همه ما سمک است». — اما من باید بدانم کدام سمک. شما سمک‌ها که یکی دوتا نیستید. چمندون رخ هایش را پایین سیاه کوه می شست. بوی پونه را آب رودخانه می آورد... دامنش را باز کرده بود و پونه می چید... سمکپ اشاره کرد که آمد. سمکت شنگ می کاشت. سمکح ترشی تره می گذاشت و بی صدا می خندید» (همان: ۶۳-۶۴).

اما روزی، جن‌های سمک تصمیم می گیرند تا سینه ریز را از خانواده چمندون پس بگیرند. چمندون سیه ریز را به آنها می دهد. جن‌ها نیز، چمندون را به پایین صخره‌ها می اندازند. در این بخش از داستان نیز، عواقب نزدیکی به موجودات ماورالطبیعه، مجازات سرپیچی از فرامین آنها و گرفتن انتقام جن‌ها نشان داده شده است. چنانچه برای جبران کاری که جد چمندون در حق جن‌ها انجام داده، چمندون سینه ریز را به جن‌ها پس می دهد و با آنها خوش رفتار است، اما جن‌ها انتقام خود را از اومی گیرند. چنین باورهای خرافی نسبت به موجودات ماورالطبیعه ناشی از حس ترس و اضطراب از وقوع حوادث ناگهانی و یا مجازات شدن توسط این موجودات می باشد که در ناخودآگاه ذهن مردم نهادینه شده است.

«چمندون، تو را فقط به خاطر سینه ریز می خواستیم. — حالا که به شما داده ام. — باید برقصی.» (همان: ۶۶).

«سمکع گفت: «اورا در چاه بیندازیم». «سمکع جواب داد: «فکر کرده‌ای آن‌ها داستان یوسف را نخوانده اند؟». «اتفاقا چون خوانده‌اند، می‌توانیم لباس هایش را از خون وره‌های شوهرش رنگین کنیم»» (همان: ۶۷).

در پایان داستان، دسته دوم جن‌ها یعنی سماک‌ها که رابطه خوبی با انسان دارند، با بال‌های خود چمندون را نجات می‌دهند. این باور خرافی نسبت به وجود دو نوع جن خوب و بد، نیز به دلیل رخ دادن حوادث خوشایند و در امان ماندن از بعضی حوادث است که علت اصلی آن ناشی از پدیده تصادف و همزمانی بوده، اما در ناخودآگاه افراد به وجود موجودات ماورالطبیعه و نیروی محافظت آنان مرتبط می‌شود.

«سماک‌ها اگر نبودند، شاید چمندون از کمر دو نیم می‌شد. با بال‌های حریری و دست‌های آردی‌شان سعی کردند چمندون را بگیرند که با پس خنده سمک‌ها به پایین پرتاب شده بود» (همان: ۶۸).

۴-۱۲-۲-۵-۲ بردن جنازه توسط گفتارپری

مطالعات روانشناسی خرافات نشان می‌دهد که معمولا در مواقع و لحظات حساس و بحرانی نظیر رویارویی با مسایلی همچون تولد، مرگ، مرض، قحطی، فقر، حوادث طبیعی و از این قبیل، که برای بشر اضطراب‌آور هستند و احساس شکست، ترس و خشم به دنبال دارند، خرافات به وجود می‌آید. در این مواقع، انسان‌ها به دلیل آنکه نمی‌توانند از راه علمی و منطق اتفاقات را توجیه کنند، به اعتقادات خرافی روی می‌آورند تا از اضطراب و ترس درونی رها شوند و آرامش می‌یابند (داویدیان و ساعدی، ۱۳۴۴: ۱۸). در مورد آثار زیان‌بار خرافات جای هیچ شک و شبهه‌ای برای فردی از عاقلان نیست. همه دست کم این حقیقت را باور دارند که معتقدان به خرافات از حقایق بازمی‌مانند و این در حالی است که هدف زندگی، حقایق هستند. اما تفهیم این واقعیت به فرد خرافی بسیار مشکل است زیرا او در اثر اعتقاد به برخی از خرافات، همه پیامدهای منفی و حوادثی که رخ می‌دهند را به فال بدی که ناشی از عوامل بیرونی و عناصر شوم است، نسبت می‌دهد. فرد خرافی، به هیچ عنوان باورهای خرافی خود را در رخدادن حوادث مؤثر نمی‌داند (پژوهنده، ۱۳۹۰: ۱۴۸).

در داستان «کفتال پری»، جنازه متوفی پس از انجام امور کفن و دفن، خاک کنار رفته و جنازه ناپدید می‌شود. مردم محلی براساس شواهد چنین استنباط می‌کنند که گفتار جنازه را برده است و علت آن را نیز روش نکردن چراغ در کنار مزار متوفی می‌دانند زیرا مرحوم کسی را در زندگی اش نداشت تا کنار مزارش چراغی روشن کند. براساس این باور خرافی، اگر متوفی کسی را نداشته باشد تا در شب اول قبر بر مزارش چراغی روشن کند، به طور حتم موجودات ماورالطبیعه نظیر کفتال پری، جنازه را می‌برند. چنین باورهای خرافی در لحظات بحرانی زندگی و مواجهه انسان با مسایلی نظیر مرگ که هراس آور و اضطراب آور است، پدید می‌آیند تا انسان توجیهی برای اتفاقات ناگهانی و ناخوشایند زندگی اش داشته باشد.

«همان شب اولی که روزش دفنش کردند، خاک کنار رفته بود و جنازه نبود. وقتی تمام کرد پرسیدند که شکره مال کدام آبادی با؟. خانه خواهش گفت: «چه فرقی می‌کند؟». مش نرگش پرسید: «هیچ ولی باز...». علیخان گفت: «حله که مرده بمانده روی زمین، این حرفا چیه زنین؟». جمع شدند، غسالخانه را آماده کردند و مش پاشقه آب ریخت توی مشربه و آفتابه و قزقان و رفت بیرون و گفت: «یه دانه مردانه بیایه، اینو بشوره». علیخان رفت. خانه خواهش هم کمک کرد. همان کنار امامزاده اسماعیل خاکش کردند. شیخ فاطمه هم گفته

بود که «چراغ بذارین سر خاکش». اما چراغ آوری نداشت. گفتار جنازه‌اش را برده بود» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۵۵).

۴-۱۲-۲-۵-۳ حکایت یه‌لنگ

انسان ابتدایی دربارهٔ تجارب خود در رؤیاهای، اشباح، حالات خلسه، بیماری و مرگ به اندیشه پرداخت و با به میان کشیدن چیزی به نام روح به عنوان همتایی برای بدن، سعی کرد تا به تجربیات خویش معنا ببخشد. بعدها انسان این مفهوم را به سایر موجودات زنده و جهان غیرجاندار نیز تعمیم داد. تیلور از این ویژگی به عنوان «جاندار پنداری» یاد می‌کند (جاهودا، ۱۳۹۳: ۱۶۹). علاوه بر این، بخشی از دوران کودکی همهٔ انسان‌ها، شامل مرحله‌ای از رشد ذهنی است که بسیاری از ویژگی‌های جادو و جاندارپنداری را با خود همراه دارد. کودکان در تمام جوامع، صرف‌نظر از درجهٔ رشد تکنولوژی، مراحل همانندی را پشت سر می‌گذارند. در تحقیقات ژان پیازه روانشناس سوئیسی، مشخص شد که کودکان قادر نیستند خود را به روشنی از جهان خارج متمایز کنند و همچنین نمی‌توانند پدیده‌های روانشناختی را از پدیده‌های فیزیکی تمیز دهند. بنابراین افکار، احساسات و خواسته‌های آنها با واقعیت بیرونی درهم می‌آمیزد. به این ترتیب، فرآیندهای روانی، تجسم عینی می‌یابند و اشیاء دارای ویژگی‌های روانی می‌شوند. از سوی دیگر، جهان فیزیکی به صورت مشخصی به عنوان چیزی مادی و بیجان تصور نمی‌شود، بلکه برعکس به گونه‌ای با آن برخورد می‌شود که گویی از زندگی، هوشیاری و اراده برخوردار است (همان: ۱۷۶). بنابراین، جاندارپنداری، پدیده‌ای است که در مبنای تفکر ابتدایی و دوران کودکی شکل گرفته و یکی از مبانی پدید آمدن خرافات در ذهن می‌باشد.

داستان «یه‌لنگ» در مورد موجودی ماورالطبیعه است که به دو حالت درخت و جن ظاهر می‌شود. درحقیقت، یه‌لنگ جنی است که به شکل درخت‌های تبریزی در می‌آید و در ردیف همان درختان می‌ایستد تا زمانی که برای ربودن دختری از کنار درختان به حرکت در می‌آید و با گام‌های بسیار بلند خود را به دختر رسانده و او را می‌رباید. در داستان، دختری به نام گلپری برای آوردن آب به کنار چشمه می‌رود و در مسیر راه سعی می‌کند تا درختان تبریزی را بشمارد و مطمئن شود که از تعداد آنها کم نشده‌است. در میانهٔ راه، ناگهان یه‌لنگ خود را به گلپری می‌رساند. صحبت مختصری میانشان صورت می‌گیرد. گلپری مشربه‌اش را که پر از آب کرده به روی شانه می‌گذارد و ناگهان تصمیم می‌گیرد تا بدود و خود را از یه‌لنگ نجات دهد. یه‌لنگ نیز با گام‌های بلند به دنبال گلپری می‌دود که ناگهان پایش به سنگی گیر کرده و بر زمین می‌خورد و ناپدید می‌شود. به این ترتیب گلپری موفق می‌شود از چنگ یه‌لنگ بگریزد. داستان یه‌لنگ، باوری خرافی است که به دلیل پدیدهٔ جاندارپنداری در ذهن به وجود آمده و ریشه در ساختار ذهنی هر انسانی در کودکی دارد. براساس ساختار ذهنی همهٔ کودکان، مرز میان تخیل و واقعیت تمیز داده نمی‌شود و عواطف و احساسات با واقعیت‌های بیرونی درهم آمیخته می‌شود. بنابراین، در اغلب موارد در ذهن کودکان، اشیاء و حیوانات دارای قدرت‌هایی نظیر راه رفتن، سخن گفتن، تفکر، تصمیم‌گیری و نوعی هوشمندی هستند که از انسان برمی‌آید. «گفته بود که قدش مثل تبریزی درخت است. دو تا دست کشیده و افتاده هم دارد که به موقعش بلند می‌شود و... توی قصه‌ها هم شنیده بود، زیر کرسی که آدم را به سنگ می‌چسباند. توی روز روشن چشم

هایش نما ندارد، شب که بشود، انگار آن جا چراغ توری گذاشته باشند، پر سوست... گلباجی می گوید قدیم ترها وقتی آدم را می گرفته، می برده می بسته به خودش، کنار یک تخته سنگ» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۳۷)

«همین وقت بود که دستی مشربه را گرفت و بلند کرد و گذاشت زیر لوله آب. اول نفهمید، بعد که دید دست چوبی و سبز قهوه‌ای و جلبک دارد، فهمید که نشسته است کنارش؛ یه لنگ بود. نفهمید چه طور ولی وقتی توانست ببیندش، دید که چندان هم از دور به نظر می رسید، بدقواره و تبریزی نبود، فقط چشم کاسه‌ای اش کمی توی ذوق می زد. سمی دانستم که می شمرد. دستمال سرت سرخ است. چرا حالا سرخ دسمال شده‌ای؟ حرفی هم که نداری؟. مشربه که پر شد، یه لنگ آن را برداشت و برد بالا؛ روی شانه اش. گلپری فقط فکر کرد که حالا این را کی از روی شانه اش پای بیاورد؟ - فرار هم که نمی خواهی بکنی؟ می دانی که هر قدم من...» (همان: ۴۰).

«نیازی به دویدن نبود، اما دوید. یک. یه لنگ می دوید. دو. دستمال سرخ و چادر شب. سه. گلپری نبود. دو قدم آخر خودش رفت و لنگ یه لنگ در رفت و به ضرب خورد به سنگ و سنگ از جا کنده شد. سنگینی مشربه را احساس کرد و مشربه از روی شانه اش بالا و پایین شد... از طرف گلچال می رفت پشت درخت های تبریزی آن جا. دیگر لازم نبود آن ها را بشمارد» (همان: ۴۲).

۴-۱۲-۲-۵-۴ جن دیدن رعنا

جن در لغت به معنای پنهان و پوشیده است و تمام مشتقات این واژه نیز در استتار و پنهانی و پوشیدگی دلالت دارند. «جنّه» به فتح جیم، پوشیده شدن چیزی از حواس است و «جنّ» به فتح جیم، به معنای پوشیدن و مستور کردن است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۹۸، ماده جن). جدا از باورها و آموزه های دینی، درستی یا نادرستی باور به موجودات ماورالطبیعه هنوز به اثبات علمی نرسیده زیرا خارج از محدوده ادراک حسی و عقلی انسان هستند، اما روشن است که بشر بسیاری از نشانه ها و حوادثی که رخ می دهد را بدون داشتن علتی منطقی به حضور این موجودات مرتبط دانسته است، زیرا از دیدگاه روانشناسی، زمانی که انسان علتی برای یک معلول (رخ دادن حوادث ناگهانی و یا رویارویی با اتفاقات عجیب و ناخوشایند) نیابد، تلاش می کند تا از نظر ذهنی علتی برای آن بیافریند. این روش، موجب می شود که انسان حس تسلط بر امور داشته و ذهن منطقی اش آرامش بیابد.

در داستان «رعنا»، شخصیت رعنا پس از فوت همسرش، زنانی را به همراه کودکانشان نشسته بر روی شاخه های درختان فندق می دید. رعنا چنین می پنداشته که زنان با سخن گفته و او یادآور می شوند که پیر شده است. زنان روستایی نیز با شنیدن روایت های رعنا به این نتیجه می رسند که او خُل شده است. این داستان، نشان می دهد که شدت افسردگی و اضطراب تنهایی ممکن است موجب اختلالات روحی و یا به کار افتادن نوعی از مکانیسم های روانی برای کاهش ترس از تنهایی شوند. رعنا بلافاصله پس از فوت شوهرش توهم دیداری پیدا کرده و گروهی از جن ها می بیند و حتی پیام آنها را می شنود. البته باورهای خرافی قبلی شخصیت

نیز در پدید آمدن این توهم دخیل می‌باشند. زمانی که شخص به موجودات ماورالطبیعه باور دارد، ممکن است متوجه حضور آنان و رساندن پیغامشان شود.

«میلکی‌ها هم چندان که آدم از آدمی جماعت انتظار دارد، اهل حرف نبودند که یا بیابان بودند یا باغستان. با این حال درست از روزی که خالی شد خانه از ترحیم پدرام خان، رعنا دیده بود که روی تک شاخه‌های آخر فندق درخت‌های باغستان میلک یکی یک زن ترگل و ورگل و خوشگل نشسته و دارد به وچه هایش شیر می‌دهد. میلکی‌ها هم بی آنکه حتی فکر کنند شاید خیال ورش داشته و یا این که او چرا یک چنین چیزهایی می‌بیند، گفتند که خل وضع شده فلانی و رفت. رعنا به اولین کسی که بعد از آن روز رفته بوده تا سرسلامتی بگوید، گفته بود: «نمی‌دانم خوش باشم یا نه، ولی دیده‌ام و می‌بینم که نشسته‌اند و انگار دارند می‌گویند تو دیگر پیر شده‌ای» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۲۹).

۴-۱۲-۲-۵-۵ فراخوانده شدن توسط جن‌ها

در باورهای خرافی عامیانه، فراخوانده شدن توسط جن‌ها نیز نوعی دیگر از توانایی انسان در برقراری ارتباط با موجودات ماورالطبیعه است. در داستان «کفنی»، شخصیت خاله گلناز توسط جن‌ها فراخوانده می‌شود.

«... یک روز رفته بود، برای یکی از میلکی‌ها نان ببندد، وقت قرمزی اسپری گیلده بوده و میلک داشته توی تاریکی می‌رفته که از پشت باغستان راه می‌افتد تا برگردد خانه، صدایی می‌شوند. اول فکر می‌کند، تنش که از گرمای تنورستان داغ شده بوده با خنکای درخت‌های باغستان لرزه می‌گیرد، بعد صدا را دوباره می‌شوند که محکم‌تر گفته بوده: نکلتومه، های،... کاتومه...». ... صدای زن زائو به روشنی شنیده می‌شده... پیرمردی که رد می‌شده داد می‌زند: «کجا می‌ری بی وقت شب؟!». جواب گفته بود: «ماما می‌خواهند». -خل شدی مگر... زائو کجا بود؟ اما می‌شنیده که صدایش می‌کردند، حتی بلندتر» (علیخانی، ۱۳۹۷، اژدها کشان: ۷۷).

«بابا گفت: «هپرتیه چیه باجناق. خیلی وقتا اونا بهش رو می‌دادن». بابا گفت: «به میلکی جماعت رو می‌دن؟ یکی آشکار می‌کنه، یکی نه، دستور داره آشکار نکنه». -یعنی این چیزایی که درباره «کلتوم» ماما می‌گن، حقیقت داره؟ -ها، در قرآن هم اومده. این چیزا انکارش خوبیت نداره... بعد می‌گوید: «این آمدن زنانه با دو تا بچه خیلی معنا داره». بابا می‌گوید: «دهنت ره گاز بگیر زن!» (همان: ۱۶۷).

«خاله گلناز باز متظر مانده تا برسند. اینجا و آنجا هم گفته بود: «اول بار زنانه‌ای آمده با دو بچه. بچه هاش هم دختر بودن و همه هم می‌دانستند کی بودن بچه‌ها» (همان: ۱۶۹).

۴-۱۲-۲-۵-۶ یه لنگ و مه لنگ و کفتال پری

پری در فرهنگ ایران، دو چهره منفی و مثبت دارد. در چهره مثبت، پری برعکس دیو، اغلب نیکوکار جذاب است اما در چهره منفی، پری جنس مؤنث دیوان است که از طرف اهریمن گماشته شده و جزء لشکر او، بر ضد زمین، گیاه، آب و حیوانات کار می‌کنند. پریان دارای منشی مبهم و سرشتی شرور و بدخواهند (یاحقی، ۱۳۷۹: ۱۴۰). اما «برخی آن را همان جن دانسته‌اند... در ایران باستان پری از اعمال اهریمن است و دشمن زمین و آب و گیاه؛ با خدای باران می‌ستیزد تا زمین را دچار خشکسالی کند» (شمیسا، ۱۳۷۴: ۲۲۷).

در داستان «مرگی ناره» به اعتقاد به وجود موجودات ماورالطبیعه‌ای با نام‌های یه لنگ، مه لنگ و کفتال پری اشاره شده‌است. کفتال پری، نوعی از جن است که در قالب کفتار، جنازه‌ها را می‌دزد. «بذار لااقلکن، لای بدن امام زاده میان، دفن بشیم... تا خوراک یه لنگ و مه لنگ و کفتال پری» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۱۷).

۴-۱۲-۲-۵-۷ دیو لنگه‌ای

مفهوم مکانیسم‌های دفاعی، یکی از مهم‌ترین مفاهیم روان تحلیل‌گری در حوزه روانشناسی است که با نظریات فروید آغاز شد. فروید مکانیسم‌های دفاعی را به عنوان عملیات ذهنی که افکار و احساسات دردناک را از حوزه آگاهی دور نگه می‌دارد، توصیف کرد (آتشکار و دیگران، ۱۳۹۱: ۶۴). مکانیسم‌های دفاعی، فرآیندهای تنظیم‌کننده خودکاری هستند که برای کاهش ناهماهنگی شناختی و به حداقل رساندن تغییرات ناگهانی در واقعیت درونی و بیرونی به کار می‌روند. مکانیسم‌های دفاعی، از طریق تأثیرگذاری بر چگونگی ادراک حوادث تهدیدکننده عمل می‌کنند. فروید، مکانیسم‌های دفاعی را به عنوان کارکردهای ذهنی تعریف می‌کند که از افراد در برابر اضطراب شدید ناشی از رویدادهای استرس‌زای بیرونی و حالت‌های مخرب درونی محافظت می‌کند (زندگی و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۲). مکانیسم‌های دفاعی از طریق اجتناب از اضطراب و یا شیوه‌های خاص از مواجهه با اضطراب، شرایط روانی در ناخودآگاه را سازمان و بقاء می‌بخشند. بنابراین، آنها تلاش‌هایی را در ریاورویی با تعارضات روانی انجام می‌دهند و قدرت تسهیل رفتارهای مقابله‌ای را دارند ولی برخی از مکانیسم‌های دفاعی همچون انکار، فرافکنی، جابجایی و انزوا، رشد روانی را مختل کرده و از پاسخ‌های مقابله‌ای مفید جلوگیری می‌کند (ایمانزاد و دیگران، ۱۳۹۲: ۵۵). مکانیسم‌های دفاعی به طور کلی به سه دسته سبک‌های دفاعی رشد یافته، رشد نیافته و روان آزرده تقسیم بندی می‌شوند. سبک‌های دفاعی رشد یافته، شیوه‌های مواجهه انطباقی، بهنجار و کارآمد هستند که شامل مکانیسم والایش؛ شوخ طبعی، پیش بینی و فرونشانی می‌شود. سبک‌های دفاعی روان آزرده، شیوه‌های مواجهه‌ای غیرانطباقی و ناکارآمد هستند که شامل مکانیسم‌های نوع دوستی کاذب، واکنش متضاد، آرمانی سازی و ابطال می‌شود. سبک‌های دفاعی رشد نیافته نیز، همچون شیوه‌های روان آزرده، شیوه‌های مواجهه‌ای غیرانطباقی و ناکارآمد هستند که شامل مکانیسم‌های دلیل تراشی، فرافکنی، انکار، دوپارگی، بدنی سازی، جابجایی، مجزاسازی، نارزنده سازی، عملی سازی، خیال پردازی اوتیستیک، تفرق، پرخاشگری منفعلانه می‌شوند (حشمتی و دیگران، ۱۳۹۷: ۷۶). مکانیسم فرافکنی یا «برون فکنی»، مکانیسم دفاعی ناخودآگاهی است که از طریق آن، فرد اندیشه‌ها، افکار، احساسات، و تکانه‌های معمولاً ناخودآگاهی را که برای او ناخوشایند یا غیرقابل قبول است، به شخص دیگری نسبت می‌دهد. مکانیسم فرافکنی از فرد در مقابل اضطراب ناشی از یک منازعه یا تعارض درونی محافظت می‌نماید. شخص از راه به خارج انداختن آنچه غیرقابل قبول است، موفق می‌شود با آن، مانند موقعیتی که مربوط به او نبوده و جدا از اوست، کنار بیاید» (بهرامی و معنوی، ۱۳۷۰: ۲۸۹). به طور طبیعی، افراد با مواجهه با مشکلات به ویژه مشکلاتی که حد و مرزی برایشان معلوم نیست، دچار اضطراب می‌شوند. در مکانیسم فرافکنی، افراد برای دور کردن ترس و اضطراب، آن را به چیز دیگری نسبت می‌دهند. افراد برای رفع

ترس‌های خود، به هر وسیله‌ای متوسل شده و هر تفکری را می‌آفرینند. به همین دلیل است که خرافات، بخش جدایی ناپذیر از مکانیسم‌های روانی انسان است. درواقع، خرافات در روانشناسی، با مکانیسم‌های روانی انسان مرتبط است و همانگونه که مکانیسم‌های دفاعی مانع اضطراب در ناخودآگاه می‌شوند، خرافات نیز، ترس‌ها و موقعیت‌های اضطراب‌آور بیرونی را به علت‌هایی خرافاتی مرتبط می‌کنند تا در ذهن علتی ملموس برایشان وجود داشته باشد.

یکی از موارد بروز مکانیسم فرافکنی آن است که علت حوادث یا اتفاقاتی را که ناگهانی و هراس‌انگیز بوده و با علتی نامعلوم رخ می‌دهند، به باورهای خرافاتی مرتبط می‌شوند. برای نمونه، حوادثی که در نقاط روستایی و دورافتاده برای افراد رخ می‌دهد و منجر به کشته شدن یا ناپدید شدنشان می‌شود، ناشی از عوامل ماورالطبیعه و موجوداتی نظیر دیو و جن می‌دانند. دیو لنگه‌ای نوعی از جن است که در باور مردم میلک، قدرتمند بوده و دختران را می‌دزدد. بسیاری از مردم، روش‌های خاصی برای جلوگیری از آسیب رساندن جن‌ها انجام می‌دهند. ریشه این باور می‌تواند ناشی از اتفاقات ناگهانی باشد که برای دختران در مناطق کوهستانی رخ داده و منجر به ناپدید شدن آنها می‌شود. از آنجایی که ناپدید شدن، حادثه‌ای هراس‌انگیز با شدت اضطراب زیاد و غیرقابل باور است، ذهن افراد توسط مکانیسم فرافکنی، علت این واقعه را به به دزدیده شدن آنها توسط دیو یا جن ارتباط می‌دهند. بر طبق باورهای خرافاتی، برخی علل و درمان‌های عامیانه جن‌زدگی بر این ترتیب‌اند که «اگر بچه‌ای در شب، تنها به لانه مرغ یا جاهای تاریک برود، جنی می‌شود. از این‌رو، سنجاق یا چاقوی کوچک یا تکه فلزی روی سینه‌اش می‌آویزند تا از شر جن و پری محفوظ بماند. اگر کسی شب زیر درخت گردو بخوابد یا به تنهایی جایی برود، جن او را می‌زند (جنی می‌شود)؛ باید چاقو یا داسی همراه داشته باشد تا جن به او حمله نکند. اگر کسی جن ببیند و بسم الله گوید، جن می‌گریزد، اگر کسی شب، آب جوش را بر زمین بریزد و بسم الله نگوید، بی‌وقتی می‌شود» (افشار، ۱۳۷۰: ۶۸۲).

در داستان «دیو لنگه و کوبه»، دیو لنگه‌ای معمولاً به دختران روستا که در کوهستان مشغول جمع‌آوری قارچ یا سبزی کوهی هستند، حمله می‌کند و هر بار یکی از دختران را می‌دزدد و با خود به خانه‌اش می‌برد. در این داستان نیز، موجودات ماورالطبیعه قدرتمند بوده و سرنوشت انسان‌ها بستگی به نظر آنان دارد. چنانچه اگر تصمیم بگیرند می‌توانند آینده دختری را که برای مدت کوتاهی به تفریح و گردش پرداخته نابود کنند. بر این اساس، می‌توان ریشه این باور خرافاتی را در ترس والدین و دختران نسبت به محیط منطقه و دور شدن از جمعیت روستا دانست. در مناطق کوهستانی و جنگلی به صورت معمول خطراتی متوجه انسان می‌شود که در زندگی شهری وجود ندارد. برخی حوادث نیز که به صورت ناگهانی رخ می‌دهند، ممکن است بر وهم این ماجرا افزوده باشد. در هر صورت، ریشه این باور خرافاتی را می‌توان در عواطف ترس و اضطراب ناشی از احتمال وقوع حوادث ناخوشایند و عدم توانایی در کنترل شرایط محیطی و جغرافیایی دانست.

«دیو لنگه‌ای از کوه پشت صحرا می‌آید. دختری مشغول جمع کردن سبزی و کوهی و سبزی و قارچ هستند که دیو لنگه، جفت می‌زند مثل گرگ میان گله‌شان و هر دفه یکی را می‌گیرد و می‌برد» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۱۲۶).

«... هر از گاهی دخترهای میلک که بعد از رعد و برق به صحرا می‌روند تا قارچ جمع کنند، دیوی از راه می‌رسد و یکی از دخترها را زیر بغل می‌زند و می‌زبرد خانه اش. خانه‌ای که کسی نمی‌داند کجاست، حتی کوکوهه که بالای درخت‌ها کوکو می‌کند» (همان: ۱۲۶).

«بعد تعریف می‌کند: «هوا که غبار بگرفت، دخترهای میلک راه بیفتادند طرف کوه تا وقت آتش برق آنجا باشن. یکی از دخترها که پیش‌تر بوده، تا می‌بیند یه چی از توی مه دارد از کوه گون به تاخت می‌آید طرفشان، اول دست دستمالش را برمی‌دارد و بعد هو می‌کشد: -هووووی! دنبال سره. نگاه می‌کنند به پشت سرشان. دیو لنگه بوده، وگرنه کی می‌تواند به اون تندی جفت بزند و برسد و مثل گرگ بیفتد توی گله دخترها. کوکبه را می‌گیرد و می‌زند زیر بغلش و سر برمی‌گرداند طرف راهی که آمده بوده و بی توجه به نگاه دخترهای میلکی که دیگر رسیده بودند رودخانه، از پشت کوه نادیده می‌شود»» (همان: ۱۱۹).

۴-۱۲-۲-۵-۸ همزاد

در فولکلور ایران، همزاد نقش مهمی دارد و به هنگام تولد کودک، با او همراه است (یاحقی، ۱۳۶۹: ۵۳). همزاد از انواع جن‌ها به شمار می‌آید که همواره همراه با آدمی است. همچنین، به باور مردم برخی از مناطق ایران، همزادگان گاه نوزادان را آزار می‌دهند. چنانچه اگر نوزادی در خواب به شدت گریه کند یا بدون علت خاصی ترسیده باشد، مردم آن را آزاری از سوی همزاد تلقی می‌کنند (شهپر، ۱۳۹۶: ۱۱). همزاد با فرد متولد می‌شود. همزاد گاه ممکن است موجب آزار همزاد انسان خویش شود و گاه او را به سعادت و ثروت می‌رساند. در بسیاری از قصه‌های شفاهی، قهرمان قصه با همزاد خویش رابطه‌ای دوستانه دارد. باور عامیانه خرافی در مورد همزاد در میان ملل مختلف جهان مطرح بوده و افسانه‌های مختلفی در این مورد بیان شده است. افسانه‌های مربوط به همزاد در کشورهای مختلف حاکی از آن است که در زمان تولد نوزاد، یک جن نیز با او متولد می‌شود که از هر لحاظ، چه جسمی و چه روحی، شبیه اوست. این تشابه به قدری زیاد است که اگر همزاد دچار شادی یا غم شود در انسان نیز تأثیر می‌گذارد و این حالت صورت عکس نیز دارد یعنی با شادی و غم انسان، همزاد نیز دچار همین حالت می‌شود (سعیدی و مدرسی، ۱۳۹۷: ۱۰۰-۱۰۱). مفهوم همزاد در نظریه‌های روانشناسی نیز مورد بررسی و توجه قرار گرفته است. اتو رنک^۱ در کتاب «فرا تر از روانشناسی^۲» و همچنین کتاب «همزاد، یک مطالعه رانکاوانه^۳» و رلف تایمز^۴ در کتابی با عنوان «همزادها در روانشناسی ادبی^۵»، به تعریف و چگونگی این مفهوم پرداخته‌اند. از دیدگاه اتو رنک ریشه این مفهوم به عقاید انسان جوامع بدوی بازمی‌گردد که انسان برای مقابله با ترس خود در برابر نیروهای طبیعی و به ویژه ترس از مرگ، میل به نامیرایی، ارزش‌ها و عقاید و جادوهایی را به وجود آورد تا در برابر چنین عواملی احساس قدرت کند. همزاد گونه‌ای از همین ارزش‌ها است که به انسان بدوی کمک می‌کند تا به احساس جاودانگی دست یابد و

¹ Otto Rank

² Beyond Psychology

³ The Double ; A Psychoanalytic Study

⁴ Ralph Tymms

⁵ Doubles In Literary Psychology

پاسخی برای میل به نامیرایی خود یافته باشد. رنگ، همزاد را «خود نامیرا»ی انسان نامیده است (حسین زاده و بازگیر، ۱۳۹۵: ۹۰۲-۹۰۳).

در داستان «اوشانان»، از موجودی تحت عنوان همزاد سخن گفته می‌شود که جزوی از باور عامیانه مردم میلک و بسیاری از مناطق ایران است. همزاد، نوعی از جن است که از زمان تولد همراه با کودک پدید می‌آید و تا آخر عمر همراه او زندگی می‌کند. در اغلب موارد، همزادها نوع خوب هستند و انسان را از خطر حفظ می‌کنند و الهاماتی به او می‌دهند اما در برخی از موارد نیز همزاد بد، موجب صدمات ذهنی و آسیب رساندن به فرد می‌شود. در داستان «اوشانان»، همزادها از نوع خوب هستند و با نوع انسان در ارتباط اند. باور به وجود همزاد نیز از آن دسته باورهای خرافی است که اثبات علمی برای آن وجود دارد و اغلب روایت‌ها و داستان‌هایی که از وجود آنها نقل شده، جنبه خرافات دارد. یکی از علت‌های مهم برای این باور خرافی را می‌توان ناشی از تمایل ذهن برای حس تسلط و همه چیز دانی نسبت به دیگران دانست. زیرا یکی از ویژگی‌های همزاد رساندن الهامات و اطلاعاتی است که دیگران از دانستن آن ناتوان هستند و یا همزاد در مواقع خطر می‌تواند از فرد محافظت نماید. بر همین اساس، داشتن حس برتری نسبت به سایرین و متمایز بودن از آنها در داشتن منبع آگاهی، می‌تواند در پدید آمدن این توهم ذهنی و همراهی همزاد با انسان مؤثر باشد.

«هرچی ما می‌آیم با شما همراه بشیم، همه تون اگرچه ما رو از ما بهترون می‌دونین اما حاضر نمی‌شید حرف این بهتر از خودتون رو گوش بگیرین... ما خیلی راحت می‌تونیم بریم و برگردیم. خیلی زود هم می‌ریم که شما هیچ وقت خدا هم نمی‌تونین به پای ما برسین... اگه میلک این طوری نشده بود، شاید یک روزی یکی از شما می‌آمدین کمک ما. ما هم با شما همراه می‌شدیم، غم و شادی ما یکی می‌شد... ما همه یکی هستیم. فقط فرق ما اینه که شما می‌تونین اینجا رو ول کنین و برین اما ما نه... ما در آنی می‌تونیم دنبال جماعت بریم تا هر کجا. اما میلک ماره می‌کشه دوباره طرف خودش، اما زورش به شما آدمی جماعت نمی‌رسه. بعد ساکت می‌شود و می‌رود... فقط صدای سم هایش را می‌شنود که از روی سنگلاخ کوچه سربالایی را می‌گیرد و می‌رود طرف باغستان» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۱۷۷-۱۷۸).

«بابا می‌گوید: این‌ها همزاد ما هستن. -همزاد ما؟. ننه می‌گوید: با هم می‌آیم زمین، اونا به کار خودشان و ما به کار خودمان. خاله گلناز گفته بود: همیشه خدا دنبال یکی هستن که هم زبانی بکنه با اون‌ها. ننه می‌گوید: اوشانان نوشتن نفهمن. گپ زنن فقط» (همان: ۱۷۸).

۴-۱۲-۲-۵-۹ کله بز

یکی از باورهای خرافی مردم میلک، آن است که در روستای کلاه بُزی، کله بُزی وجود دارد که در شب یلدا، اهالی روستا را از وقایع سال بعد آگاه می‌کند. علت این باور خرافی را می‌توان حس کنجکاوی مردم نسبت به محیط بسته و راز آلود روستای کلاه بُزی و نیز تعجب آنان نسبت به انجام امور به شیوه‌ای مناسب دانست زیرا کسب موفقیت همواره موجب ایجاد حسادت در دیگران و نیز برانگیخته شدن حس کنجکاوی از روند انجام کار می‌گردد. به همین دلیل است که ذهن مردم در ناخودآگاه به دنبال یافتن توجیه و علتی برای

موفقیت های مردم روستای کلاه بزی هستند و چون آن را نمی یابند، به باورهای خرافی نظیر کله بز و قدرت پیشگویی آن روی می آورند.

«می گفتند شب یلدا که بشه، کسی جرأت نداره بره دهاتشان. نگهبان می دارن همه طرف. بعد هم خیلی کارا می کنن...- خرافاته. میگن اون شب، کله بز بهشان خبر می دهه که سال آینده چه جوریه» (همان: ۱۹۰-۱۹۱).

۴-۱۳ بیماری و درمان

یکی از تحولات زندگی بشر که بستر مناسبی برای به وجود آمدن باورهای خرافی فراهم می کند، بیماری و روش های درمان است. از آنجایی که بیماری اغلب به طور ناگهانی حادث شده و فشار عاطفی زیادی همراه دارد، از این رو، طبابت عامیانه در آغاز با باورهای خرافی آمیخته بوده و اساساً چیزی به جز افسون و جادوگری نبود. چنانچه هر زمان کسی مریض می شد، بر این عقیده بودند که روح خبیثی در بدن او حلول کرده و باید روح خبیث را خارج می نمود (راوندی، ۱۳۸۳: ۲۱۰). با گذشت زمان، رفته رفته ابزارهای خرافی دیگری نظیر مهره مار، تعویذ، شبه داروها و ... به طبابت عامیانه افزوده شد و زمینه را برای رواج درمان های غیرعقلانی بیشتر فراهم نمود. به این ترتیب، سال ها زمان برد تا دانش پزشکی جدای از خرافات، راه حل های علمی برای درمان بیماری ها یافته و در میان مردم پذیرفته شود.

۴-۱۳-۱ بیماری های روانی

از دیرباز اعتقاد به عومل ماورالطبیعه در بروز بیماری ها به ویژه بیماری های روانی در میان اقوام و ملل مختلف وجود داشته است و افراد معمولاً برای درمان بیماری های خود براساس عقاید و فرهنگ هایشان به درمانگران مختلف مراجعه می کردند. با گذشت سال ها، هنوز در بسیاری از کشورها مردم به تأثیر عوامل ماورالطبیعه در بروز بیماری های روانی معتقدند (درخشان پور و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۵۸). «افسانه ها و اساطیر کهن در یونان، روم، مصر، چین و ایران بیانگر این واقعیت است که در این جوامع، در مورد چگونگی بروز بیماری های روانی، طرز فکری خرافی و ماورالطبیعه وجود داشته است» (عطاری و دیگران، ۱۳۹۴: ۶۴).

در دو کتاب منتخب، نمونه هایی از بیماری های روانی وجود دارد که با خرافات آمیخته شده اند؛ و در ادامه به آنها اشاره شده است:

۴-۱۳-۱-۱ خل وضع شدن

زمانی که انسان در زندگی خود بسیاری از انگاره ها از نیروی عاطفی شان تهی می کند و در برابر آنها هیچ کنش، احساس و عاطفه ای نشان نمی دهد، رؤیاها با نیروی نهفته خود بر رفتار و کردارمان تأثیر می گذارند و آن ها را دگرگون می کنند (یونگ، ۱۳۸۶: ۵۸). گاهی نیز، رؤیاها ما را به سمت انگاره های درست هدایت می کنند. رؤیا از دیدگاه فروید ناشی از هیجانات خاص آدمی اند و متعلق به تمام نوع بشر هستند و فروید آن ها را رؤیای نوعی^۱ نامید (آبراهام، ۱۳۷۷: ۶۶). رؤیاها، فرد را از رنج های درونی تهی می کنند. این رخداد

^۱ typique

«هنگامی محقق می‌گردد که کسانی که دچار دردها و گم‌گشتگی روانی می‌شوند، رؤیا چیزی به آنها می‌دهد که واقعیت از آن‌ها پنهان می‌کرد و آن سعادت و سلامت روانی است» (فروید، ۱۳۴۲: ۷۵). تمایل به رؤیاپردازی و خیال‌پردازی، نخستین بار در مطالعات ویلسون و باربر در سال ۱۹۸۲ معرفی شد و به توصیف حالات افرادی پرداخت که رؤیاهای روزانه و تخیلات روشن و زنده‌ای داشته و می‌توانستند رؤیاهایشان را به صورت زنده تجربه کنند و بخش زیادی از زمان آنها صرف خیال‌پردازی و رؤیاسازی می‌شد. به عقیده ویلسون و باربر، خیال‌پردازی یکی از مکانیسم‌های دفاعی ناخودآگاه است و تمایل به خیال‌پردازی، به معنی تمایل برای تصور موقعیت‌های خیالی است که معمولاً برای فرار از واقعیت انجام می‌شود (اصانلو و دیگران، ۱۳۹۷: ۹۷). در برخی از مواقع، اختلالات و بیماری‌های روانی به صورت خیال‌پردازی و رؤیاپردازی‌های افراطی و غیرواقعی بروز پیدا می‌کنند. در این گونه موارد، خیال‌پردازی ناسازگار موجب افسردگی شدید می‌شود و فرد را از زندگی واقعی دور می‌کند.

در داستان «رعنا»، شخصیت رعنا از نوعی بیماری روانی رنج می‌برد که نمود بیرونی آن به شکل توهم ازدواج با افراد معروف و یا خواستگاری آنان از او است. رعنا پس از فوت همسرش دچار افسردگی و اضطراب تنهایی شده و همین موضوع تعادل ذهنی او را بهم ریخته و موجب توهم و تخیلاتی می‌شود که کمبودهای درونی‌اش را نشان می‌دهد. در حقیقت اضطراب درونی رعنا، به شکل اعتقاد به داشتن هواخواهان متعدد در دنیای بیرون فراقینی شده است و تأکید بر این توهمات نیز بیانگر شدت اختلال روانی رعنا است. رعنا رؤیاها و آرزوهای خود را برای فرار از واقعیتی که دچارش شده است، برای دیگران بیان می‌کند.

«در هر حال یک روز چند نفر آمده بودند، هم سرسلامتی بگویند و هم این که شنیده بودند که خُل وضع شده و آمده بودند ببینند که لابد آدم چه طور این طوری می‌شود. رو کرد به جماعت که: «این وچکان چیان بغال گیتین؟». بچه‌ای بغل‌شان نبود. بعد گفته بود که همین‌ها همیشه خدا روی فندق درخت‌ها می‌نشینند؛ وقتی که روی تالر و روی پوست تخت می‌نشینند. ... هر دم می‌گفت: «منی پوست تخت ره ننگین آتشی میان». می‌گفتم که مش رعنا! چرا باید پوست تخت تو رو بیندازم توی آتش؟ - اون وقت وچکان آتیش گیرون. خدا ره خوش نی‌یی. گفته بودم که این جا پوست تخت نداریم... شما به من بگوئید حق نداشتم گاوش را بفروشم که خرج دوا و دکترش بکنم؟ ... تلویزیون را که روشن می‌کنیم، داد و بیداد راه می‌اندازد که مثلاً «جرج بوش، خواهه بیایه منی خواستگاری». همه خندیدیم که چه راحت می‌شناسد رییس جمهور آمریکا را. حتی یک بار گفته بود: «معر قذافی شتران می‌آین ایجه که منه بیرن لیبی». یا گفته بود: «خدا قسمت بکنه آدم ره بیرن فرانسه، آدم ببو زن ژاک شیراک». - اما حاضر نیام عمری زنکه معاویه ببوم که وچهام یزید ببو. هنوز اگر زنده باشد، لابد باز می‌نشیند توی تالر و رو می‌کند به باغستان و می‌بیند که روی هر تک شاخه‌ای یکی نشسته و دارد به وجه هایش شیر می‌دهد» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۳۲).

۴-۱۳-۲ سفیانی

دیوانگی را به لاتین مانیا^۱ گویند. واژه «دیوانه» صفت نسبی و مرکب از «دیوانه» است و به معنی دیو، دیوانه، دیو زده و پری زده می‌باشد. دیوانگی و جنون در مقابل عاقلی و فرزاندگی استفاده می‌شود و از آن به دیوزدگی، پری زدگی یا پری گرفتگی، جن زدگی، شیفتگی، شیدایی، خشک دماغی و خشک مغزی نیز تعبیر می‌شود. واژه دیوانگی و جنون به این دلیل استفاده می‌شده که در قدیم مردم کیفیت و سبب علمی پاره‌ای بیماری‌ها را نمی‌شناختند و آن‌ها را به حلول ارواح خبیث، رسوخ دیو و جن و پری در کالبد آدمی منسوب می‌داشتند (باقری خلیلی، ۱۳۸۳: ۲۶). اما در واقع، اختلالات روانی منشأ ذهنی داشته و بسیاری از بیماری‌های روانی با پیشرفت دانش روانشناسی قابل تشخیص و درمان می‌باشد. یکی از انواع بیماری‌های روانی، اضطراب و افسردگی شدید است که به صورت ناهنجاری‌های رفتاری بروز می‌یابد. چنانچه از نظر فروید روان‌رنجوری اضطرابی^۲ ناشی از تنش جسمی است که فرد نتوانسته از نظر روانی آن را برطرف نماید و به صورت اضطراب تجلی پیدا کرده‌است (وانیه، ۱۳۸۵: ۱۹۸).

در داستان «الله بداشت سفیانی» نمونه‌ای دیگر از بیماری‌های روانی که از نظر مردم روستا جنون و دیوانگی و یا تسخیر شدن توسط موجودات ماورالطبیعه است، نشان داده شده‌است. الله بداشت، شخصیتی است که به دلیل صدمات روحی ناشی از کلاهبرداری پولهایش، دچار افسردگی شدید و نوعی اختلال روانی شده‌است و اعمالی انجام می‌دهد که خارج از عرف مردم معمولی است. پدر و مادر و مردم روستا به گونه‌ای با او برخورد می‌کنند که گویی بیماری لاعلاجی داشته و یا توسط نیروهای فراطبیعی تسخیر شده‌است، اما درحقیقت، بیماری‌های روانی منشأ ذهنی داشته و با علم و دانش روانپزشکی و روانشناسی قابل درمان هستند. «کبلایی مراد گفت: -بشده بود رشت، کار بکنه. وقتی برگشت، آدم ره نمی‌مانست» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۲۰۹).

«مش گلجهان سوار بود و راننده پیاده. تازه گرم شده بود به حرف زدن. به مش گلجهان گفت: -رشت برفته بوده عملگی. پول هاش ره بگیرن. بلاها سرش بیاورن. این هم سفیانی بشو و برگرده زیار» (همان: ۲۱۳).

۴-۱۳-۲ درمان‌های خرافی

شاید بتوان ترس از امراض و امید بهبود آن‌ها را از عوامل مهم و عمده ورود خرافات و باورهای عامیانه در حوزه پزشکی دانست. آن زمان که انسان‌ها از درمان بیماری مستأصل شده و مرگ را نزدیک می‌دیدند، گویی راهی به جز پناه بردن به عالم درون و باورهای عمومی نداشتند. گرایش به درمان‌های خرافی و غیرعلمی برای رهایی از مرگ بوده‌است. با وجود گسترش علم و جدایی طب از خرافات، کارآمد نبودن داروها و اثربخشی مناسب شیوه‌های درمانی در برخی از موارد، موجب ترس از مرگ شده و گرایش به خرافات و موهومات را افزایش داده‌است. همچنین این باورها در لحظات عجز و ناتوانی موجب آرامش بخشی و

¹ Mania

² Neurotic Anxiety

کاهش اضطراب مردم در رویارویی با قحطی، فقر، بیماری و مرگ می شده است. به همین دلیل باورهای خرافه در دانش پزشکی همچنان وجود دارند (باقری خلیلی، ۱۳۸۳: ۳۵). از نمونه های درمان های خرافی که در استان های منتخب به آن اشاره شده عبارتند از:

۴-۱۳-۲-۱ خوابیدن در کالبد خوک

در داستان «قدم بخیر مادر بزرگ من بود»، شخصیت قدم بخیر دچار بیماری استخوانی می شود که قدرت تحرک را از او می گیرد. اما در باور عامیانه، راه درمان و علاج را شکار خوک و خوابیدن در کالبد آن می دانند. این نوع درمان پیچیدگی های خاصی دارد. شخص باید نوعی کارد قصابی دسته سیاه را همراه داشته باشد و خوک را که شکار می کند، یکسال نزد خود نگه دارد تا شفا بیابد؛ و یا اینکه پس از پیدا کردن خوک، سر خوک را بریده و دل و جگرش را خارج کند، سپس هفت شبانه روز در کالبد خوک بخوابد تا شفا یابد.

«یک مدتی که خانه نشین شدم، حسن دید که دست تنها نمی تواند علایق خانه را بگرداند، به فکر این افتاد که سری به دکترهای سر پل بزنیم. از دورچال راه افتادیم. من را با طناب محکم روی قاطر بسته بود. از بالای یک طرف چپرچال که رو به رودخانه داشت، می گذشتیم که چشم گرداندم تا شاید تکانی از یکی از بوته ها بلند بشود تا بگویم که «هی! کارد مشته سیاه قصابی کشی!» اما خبری نبود و قاطر مالرو را به طرف رودخانه جمع می کرد. راه سرازیری بود و با این که با قاطر یکی شده بودم، ولی فکر میکردم الان روی یکی از بوته های کنار مالرو می افتم و سوار یکی از آن ها می شوم» (علیخانی، ۱۳۹۷، قدم بخیر مادر بزرگ من بود: ۷۲).

«باید کارد مشته سیاه قصابی کشی حسن مهاجر را همیشه داشته باشم. کاشکی سیزده سال پیش بود و می رفتم یکی شان را می گرفتم و برای یک سال بعد نگه می داشتم که دوازده سال به این روز نیفتم» (همان: ۷۴).

«قدم بخیر فقط یک روزی دوباره سرپا میشود که تو بتوانی کارد قصابی کشی حسن مهاجر را به کار بگیری و بروی شکار خوک» (همان: ۷۴).

«نامه آخری را که نوشتم، گویی خاطرات خودم را نوشته باشم: «از پشت چپرچال توی دره انداختم و پیش رفتم. صدای خرخر می آمد. کدام بوته بود، خدا می دانست... کارد را انداختم و گوش تا گوش از زیر سینه تا سر نافش شکافته شد. بعد هم دل و بند و جگرش ریخت زمین...». قدم بخیر لابد باید توی خوابم می آمد و میگفت که به همین دلخوش است که لااقل بتواند هفت شبانه روز توی دل خوک بخوابد تا روزی که لازم بشود بتواند سرپا بایستد و یا حتی دوباره بلند بشود و برود چپرچال تا باقی علف ها را برای علایق خانه بچیند که نکند زنده میر شوند» (همان: ۷۵).

۴-۱۳-۲-۲ بستن به ضریح

یکی از روش های درمانی که در میان مردم میلک رایج است، بستن به ضریح و شفا گرفتن از امامزاده است. مردم میلک بر این باور هستند که امامزاده می تواند انواع بیماری ها را شفا دهد، به همین دلیل پدر و مادر الله بداشت، او را که از بیماری روانی رنج می برد، یک شبانه روز به ضریح امامزاده بستند تا شاید شفا گیرد.

«یکی از میلیکی ها... پرسید: -دکتری، درمانی؟ شهر، ببردین اصلاً؟. راننده‌ای که مشدی ناهید و کبلایی مرادعلی و الله بداشت، پسرشان را آورده بود میلک تا چند شب زوارخانه بمانند و پسرشان را به ضریح امام زاده ببندند، گفت: -ها. با همین کمپرسی. دکترای قزوین هم بگفتن هیچی نیس» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۲۰۹).

۴-۱۳-۳ درمان‌های سنتی

در هر جامعه‌ای اقشار و طبقات گوناگون در عین وابستگی به فرهنگی مشترک، دارای شیوه‌های فرهنگی خاص خود می‌باشند. واکنش در برابر مسائل پزشکی، یکی از تفاوت‌های خاص هر قومیت است. برخی از روش‌های طب سنتی، ریشه در گذشته‌های دور داشته و به نوعی وجه تمایز قومیت‌ها با یکدیگر محسوب می‌شود. درمان‌های سنتی، روش‌هایی هستند که به بهداشت، بیماری‌ها و شیوه‌های مختلف پیشگیری و درمان مربوط می‌شوند که از گذشته در میان نسل‌ها باقی مانده است (نائبیان و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۷۴).

۴-۱۳-۳-۱ پشتین گوله

یکی از روش‌های درمانی سنتی که در داستان «ظلمات» به آن اشاره شده است، روش درمانی پشتین گوله است. این روش درمانی براین اساس است که کوزه سفالی کوچکی را آماده می‌کنند و سپس خمیری را بر روی کمر بیمار پهن کرده و داخل کوزه فتیله‌ای روشن می‌اندازند. این روش، مشابه روش بادکش یا حجامت خشک است. از مزایای این روش، می‌توان بهبود عملکرد جریان خون، ایجاد عروق خونی جدید و کاهش تنش‌های عضلانی را برشمرد.

«کوزه سفالی کوچک را برداشتم و بردم برای ننه. همیشه می‌نشستم و می‌دیدم ننه، خمیر می‌گرفت و پهن می‌کرد پشت آقاچانم که فین فین می‌کرد. آن وقت، فتیله نفتی را آتش می‌زد و می‌انداخت توی پشتین گوله و مثل نان بند می‌زد به خمیر دیواره پشتمش. صورت آقاچان، جمع و سرخ می‌شد... گردی شش تا ماه شب چهارده پشت آقاچان درآمده بود... «اون چراغ ره بیار!» چراغ خواب را بردم. روشش کرد. فتیله را جا نزد رویش. دو دستم را ستون کردم و نگاه کردم به فتیله که دود می‌کرد. «این پشتین گوله، هر درد بی درمانی ره افاقه‌ش». «ها. خدایامرز هی بگفت بز، تعلل بکردم» (علیخانی، ۱۳۹۷، ازدهاکشان: ۲۲۴).

۴-۱۳-۴ بیماری حیوانات

از نمونه‌های بیماری حیوانات که در داستان «قشقال» به آن اشاره شده است، نوعی بیماری ناشناس است که با علایمی نظیر آب ریزش از بینی و ریزش اشک از چشم بُز همراه می‌شود. البته به نوع دیگری از بیماری که «اسپری» نام دارد نیز اشاره شده است اما اسپری برای اهالی روستا شناخته شده بوده و درمان آن نیز توسط دامپزشک روستا در دسترس است. در پایان داستان، بُز بر اثر این بیماری ناشناخته می‌میرد.

«قشقال اما انگار زار می‌زد و اشک و آب بود که از بینی و چشم هایش می‌ریخت. کبل رجب به سکینه، زنش گفت: -این دیگه چه مریضی یه، من بماندم! -خب شاید شش بگرفته. -شش. اون هم این وقت سال؟

-ها. شش بگرفتن که ماه و زمان نخواهه. اسپرز نگرفته که بگویی حالا که مردال ماه نیست. -البته. اما زارش، زار نی. -زار نی؟ خل بشدی مرد؟ حیوانه دیگه. مریض بشه. خوب بشه. البته، گاهی هم بمیره» (علیخانی، ۱۳۹۷، اژدهاکشان: ۱۰۰).

«کبل رجب رفته بود داخل طویله... قشقابل، نگاهش می کرد. توی تاریکی طویله، جوی اشک دو چشم و بینی اش شده بود پلکانی روشن. نی نی چشمانش هم می لرزید و نگاهش می کرد. کبل رجب نزدیک شد و دشت کشید سر قشقابل... قشقابل همچنان زار می زد» (همان: ۱۰۱).

«قسقابل زار می زد. ... مشدی سکینه گفت: -البته اگه اسپرزی، چیززی ببود، دکتر بیاوردیم یا دوا بدادیم بهش، اما این یقین، ششه. شش! چرند نگو ترا بخدا. -چرند چیه؟ -شش باید از جایی بگرفته بیه یا نه؟ - خب اید هم بداته. -بداته. امکان نداره. اون مالی که من بدیدم، سالم ببود. بعد شصت سال بزداری، ندانم چشم و گوش و سمش چی ره نشان بدهه؟» (همان: ۱۰۷)

فصل پنجم

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

۱-۵ نتیجه گیری

در دو مجموعه داستان «اژدهاکشان» و «قدم بخیر مادر بزرگ من بود» عرف و عادت و سنت در عناصر آداب و رسوم (ازدواج، زیارت، مهمانی ها و جشن ها، مرگ و عزاداری، مراسم سوگواری امام حسین (ع))، اساطیر، افسانه ها و داستان های ملی و مذهبی، اصلاحات عامیانه (احوالپرسی و سلام، تعارف، نفرین، دعا، دشنام)، ضرب المثل ها و کنایات، مخدرات، پوشاک، خوراک و زیور آلات، مشاغل، موسیقی و باورهای مرتبط با آن، کودکان و مسائل مربوط به آنها، باورهای عامیانه شامل باورهای دینی مذهبی، باورهای خرافی (باورهای خرافی دینی، باورهای خرافی در مورد زایمان و نوزاد، باورهای خرافی در مورد کودکان، باورهای خرافی مربوط به موجودات غیبی)، بیماری و درمان (بیماری های روانی، درمان های خرافی، درمان های سنتی)، بیماری حیوانات بازتاب یافته است.

در دو مجموعه داستان «اژدهاکشان» و «قدم بخیر مادر بزرگ من بود» از یوسف علیخانی، از میان عناصر فرهنگ عامه، باورهای خرافی بیشترین بازتاب داشته است. جلوه های باورهای خرافی در دو اثر منتخب عبارتند از: اعتقاد به وجود طلسم و محافظ برای گنج ها، تبدیل شدن دختر به پرنده، چشم زدن، برآورده شدن آرزوها توسط رنگین کمان می شود. انواع باورهای خرافی نیز شامل باورهای خرافی دینی نظیر بستن بیمار به ضریح، مقدس بودن درخت، گناه و بلایای طبیعی، دعا برای پیدا کردن علت مرگ و میر، به راه افتادن علم؛ باورهای خرافی در مورد زایمان و نوزاد نظیر ترس مادر از دزدیده شدن نوزاد، چله گرفتن و محبوس کردن زائو؛ باورهای خرافی در مورد کودکان؛ باورهای خرافی مربوط به موجودات غیبی نظیر جن های سمک، بردن جنازه توسط کفتارپری، حکایت یه لنگ، جن دیدن رعنا، فراخوانده شدن توسط جن ها، یه لنگ و مه لنگ و کفتال پری، دیو لنگه ای، همزاد، کله بز؛ درمان های خرافی نظیر خوابیدن در کالبد خوک، بستن به ضریح می باشند.

بررسی باورهای خرافی با رویکرد روانشناسی، در دو کتاب «اژدهاکشان» و «قدم بخیر مادر بزرگ من بود» به طور خلاصه توسط نظریات روانشناختی زیر صورت گرفته است: یونگ، افسانه های عامیانه را مظاهر بینش و اندیشه های ژرفی در ناخودآگاه می داند که به حوزه خودآگاه وارد شده اند؛ یکی از علل اصلی گرایش به خرافات از ابتدای زندگی بشر، احساس ناامنی است؛ باور عامیانه «تبدیل شدن انسان به پرنده»، ناشی از پدیده «تصادف» در ناخودآگاه است؛ باور «چشم زدن» از نقطه نظر روانشناسی نیز این رفتار نوعی فرافکنی به دیگران و دنیای بیرون تلقی می شود؛ باور «برآورده شدن آرزوها توسط رنگین کمان» به دلیل پدیده همزمانی در ناخودآگاه رخ می دهد؛ باورهای خرافی دینی زمانی شکل می گیرند که جامعه نتواند مضامین مشترک اجتماعی برای باورهای ما عرضه کند؛ باور عامیانه خرافی «مقدس بودن درخت» در رویکرد روانشناسی ناشی از پدیده «شرطی شدن» است؛ باور عامیانه «گناه و بلایای طبیعی» ناشی از تفکر تقدیرگرایی است؛ باور دینی خرافی «دعا برای پیدا کردن علت مرگ و میر» به دلیل حس تسلط داشتن بر رویدادها است؛ باور خرافی «به راه افتادن علم» ناشی از تأثیر محیط و مناسک جمعی است؛ باورهای خرافی در مورد زایمان، به دلیل پیشینه ناخوشایند و دشواری آن بوده که هراس انگیزی و دشواری آن نسل به نسل در میان زنان انتقال یافته است؛ باور عامیانه و خرافی «چله گرفتن برای زائو» ناشی از اجبار جامعه به رعایت سنت ها و ترس از طرد شدن از

سوی دیگر افراد در میان زنان ادامه یافته است؛ باور خرافی «نوزاد اوشانان» در روانشناسی به دلیل انتساب نادرست علت و معلول پدید آمده است؛ باورهای خرافی در مورد «موجودات غیبی» ناشی از توجه به پدیده هشدار واقع بینانه در ناخودآگاه است؛ برخی از باورهای عامیانه خرافی در مورد جن‌ها ناشی از آن است که این باورها مقید به زمان و مکان خاص هستند؛ باور خرافی «کفتال پری» ناشی از لحظات بحرانی است؛ باورهای خرافی در مورد موجوداتی موهوم نظیر «یه لنگ» از دیدگاه روانشناسی به دوران کودکی مربوط می‌شوند؛ باورهای خرافی در مورد جن دیدن و فراخوانده شدن توسط جن‌ها نیز ناشی از یافتن علت‌هایی باورپذیر توسط ذهن انسان برای معلول‌هایی خارج از حیطه درک هستند؛ باور خرافی «دیو لنگه‌ای»، در رویکرد روانشناسی با مکانیسم دفاعی فرافکنی در ناخودآگاه مرتبط است؛ ریشه باور خرافی «همزاد» به عقاید انسان جوامع بدوی بازمی‌گردد که انسان برای مقابله با ترس خود در برابر نیروهای طبیعی و به ویژه ترس از مرگ، میل به نامیرایی، ارزش‌ها و عقاید و جادوهایی را به وجود آورد تا در برابر چنین عواملی احساس قدرت کند؛ «بیماری‌های روانی» نظیر «خل وضع شدن» ناشی از تمایل افراطی به رؤیاپردازی و خیال‌پردازی است؛ بیماری روانی «سفیانی» نیز ناشی از اختلالات روانی است؛ در «درمان‌های خرافی» می‌توان ترس از امراض و امید بهبود آن‌ها را از عوامل مهم و عمده ورود خرافات و باورهای عامیانه در حوزه پزشکی دانست. نتیجه اینکه، بررسی خرافات نشان می‌دهد که ریشه بسیاری از باورهای خرافی در رؤیاها و خیال‌پردازی‌ها و نمادهای اسطوره‌ای ناخودآگاه، احساس ناامنی، ترس و خشم و حسادت، اضطراب، مکانیسم فرافکنی، عدم وجود باورهای دینی درست، تقدیرگرایی، حس تسلط بر امور، تبعیت از جامعه، توجه به هشدارهای واقع‌بینانه ناخودآگاه، لحظات بحرانی نظیر مرگ، جاندارپنداری، میل به جاودانگی، پیدا کردن علت برای معلول‌ها، پدیده همزمانی و تصادف، موقعیت جغرافیایی منطقه، خیال‌پردازی‌های افراطی، افسردگی‌های شدید و عدم دسترسی به علم پزشکی است. یوسف علیخانی سعی نموده است تا با نشان دادن فرهنگ قشر روستایی و عامه، به ثبت باورهای آنان بپردازد که اغلب خرافی بوده‌اند. نکته مهم اینکه این باورهای خرافی در جریان تغییرات تاریخی از بین رفته و مردم دیگر مانند گذشته اعتقادی به آنها ندارند؛ از این‌رو، نویسنده تلاش کرده است تا نشان دهد که این باورها در فرهنگ ایرانی وجود داشته‌اند.

۲-۵ پیشنهادها

باتوجه به اهمیت بررسی خرافات در جامعه که به شناخت دقیق‌تر از ریشه پیدایش و گسترش خرافات و نیز بالا بردن سطح آگاهی مردم می‌انجامد، لذا ضروری است که توجه بیشتری نسبت به آثار ادبی که به آداب و رسوم‌های بومی و خرافات محلی پرداخته‌اند، شود. به همین دلیل پیشنهاد می‌شود تا خرافات از دیدگاه روانشناختی در کتاب «عروس بید» و کتاب «خاما» اثر یوسف علیخانی مورد بررسی قرار داده شود.

منابع

۱. آبراهام، کارل (۱۳۷۷). رؤیا و اسطوره، گردآوری و ترجمه جلال ستاری، جهان اسطوره شناسی، ج ۱، تهران: مرکز.
۲. آتشکار، رقیه؛ فتحی آشتیانی، علی؛ آزادفلاح، پرویز (۱۳۹۱). «ارتباط سبک‌ها و مکانیزم‌های دفاعی با سیستم‌های مغزی/رفتاری»، مجله روانشناسی بالینی، س ۴، ش ۴، پیاپی ۱۶، زمستان، صص ۶۳-۷۳.
۳. آراین‌پور، یحیی (۱۳۷۴). از نیما تا روزگار ما، تهران: زوآر.
۴. آشوری، داریوش (۱۳۵۷). تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران: مرکز اسناد فرهنگی آسیا.
۵. آفرین، فریده (۱۳۹۷). «تحلیل وجوه فرهنگ عامه در نقاشی‌های حسینعلی ذابحی»، نشریه باغ نظر، س ۱۵، ش ۵۹، اردیبهشت، صص ۷۱-۸۲.
۶. آیدنلو، سجاد (۱۳۹۷). «سابقه و سبب برگزاری سیزده به در در سنت‌های ایرانی»، دو ماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه، س ۶، ش ۲۰، خرداد و تیر، صص ۱۳۵-۱۶۸.
۷. اباذری، یوسف؛ شهلای‌بر، عبدالوهاب (۱۳۸۸). «مصرف محلی فرهنگ عامه جهانی فیلم‌های عامه پسند هندی و تماشاگران زاهدانی»، فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات، س ۴، شماره پیاپی ۱۲، پاییز، صص ۱۱-۳۲.
۸. ابراهیمی میمند؛ نسرین؛ داودی، ابوالفضل؛ صفی یاری، نوشین (۱۳۹۱). «بررسی نقوش چادرشب قاسم آباد (گیلان)»، فصلنامه علمی-پژوهشی هنرهای تجسمی نقش مایه، س ۵، ش ۱۳، زمستان، صص ۳۵-۴۴.
۹. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۲). مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱ و ۲، تهران: علمی فرهنگی، چاپ سوم.
۱۰. اختری، محمدعلی (۱۳۸۳). «آیین شب یلدا روز اول دی» حافظ، دی ماه، ش ۱۰.
۱۱. استرنیایی، دومینیک (۱۳۸۸). مقدمه‌ای بر نظریه‌های فرهنگ عامه، ترجمه ثریا پاک نظر، تهران: گام نو، چاپ ششم.
۱۲. استوری، جان (۱۳۸۶). مطالعات فرهنگی درباره فرهنگ عامه، ترجمه حسین پاینده، تهران: آگه.
۱۳. — (۱۳۹۵). مطالعات فرهنگی درباره فرهنگ عامه، ترجمه حسین پاینده، تهران: آگاه.
۱۴. اسحاقی، اسداله (۱۳۹۵). «بررسی و تحلیل فرهنگ عامه در آثار ناصر کشاورز»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پیام نور مرکز تفت.

۱۵. اسدی، زهرا (۱۳۹۴). «بررسی و تحلیل فرهنگ عامه در رمان‌های برجسته محمود دولت آبادی (کلیدر، روزگار سپری شده مردم سالخورده، جای خالی سلوچ)»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید چمران اهواز.
۱۶. اسفندیاری پور، زهرا؛ خاتمی، احمد (۱۳۹۷). «میزان و چگونگی کاربرد استفاده از اصطلاحات عامیانه و کنایات در شعر دوره قاجار با بررسی ده شاعر و تکیه بیشتر بر ایرج میرزا»، فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، علمی-پژوهشی، س ۱۱، ش ۲، تابستان، شماره پیاپی ۴۰، صص ۶۵-۸۵.
۱۷. اصائلو، بهار؛ خدای، سهیلا؛ بروجردیان، سپیده (۱۳۹۷). «بررسی تأثیر تمایل به خیال پردازی و ازخودبیگانگی بر قصد خرید مصرف کنندگان با تأکید بر تمایلات نوستالژی و میراث برند»، فصلنامه علمی پژوهش‌های تحقیقات بازاریابی نوین، س ۸، ش ۴، پیاپی ۳۱، زمستان، صص ۹۵-۱۱۰.
۱۸. افروزه، محمدصادق؛ هادی پور، مریم (۱۳۹۹). «شناسایی و تحلیل ابعاد گرایش به خرافات در حوزه ورزش: رهیافت مبتنی بر نظریه داده بنیاد»، دوره ۱۲، ش ۶۲، مهر و آبان، صص ۶۵-۸۶.
۱۹. افروغ، عماد (۱۳۹۴). «چند پرسش اساسی پیرامون فرهنگ و نظریه فرهنگ»، دو فصلنامه علمی پژوهشی دین و سیاسی فرهنگی، ش ۴، بهار و تابستان، صص ۷-۲۲.
۲۰. افشار، ایرج (۱۳۷۰). پزشکی سنتی مردم ایران، دوره ۲ جلدی، تهران: مؤلف، چاپ اول.
۲۱. افشانی، ع (۱۳۸۵). تبیین جامعه شناختی گرایش به خرافات در ایران (مطالعه موردی: شهرهای اهواز، اصفهان و ایلام) رساله دکتری، رشته جامعه‌شناسی، دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۲۲. اکبری، محمود (۱۳۸۷). خرافه‌ها و واقعیت‌ها، قم: فتيان.
۲۳. امیدی، ایوب؛ مشرف، مریم؛ اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۹۹). «بررسی و تحلیل آیین قربانی کردن در فرهنگ عامه شهرستان ایوان از نظر نظریه پردازان فرهنگ»، فصلنامه علمی مطالعات فرهنگ و ارتباطات، س ۲۱، ش ۵۲، پیاپی ۸۴، صص ۱۷۱-۱۹۹.
۲۴. امین‌پور، قیصر (۱۳۸۰). «سنت و نوآوری در فرهنگ عامه ایران»، زبان و ادبیات فارسی، ش ۳۲، صص ۲۳۳-۲۴۸.
۲۵. انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۱). گذری و نظری در فرهنگ مردم ایران، تهران: اسپرک.
۲۶. انوری، حسن (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن.
۲۷. _____ (۱۳۷۶). فرهنگ نامه ادبی فارسی؛ اصطلاحات، موضوعات و مضامین ادیب تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۸. ایمانزاد، معصومه؛ عطاییگی ممتاز، گلندام؛ موسوی مقدم، سید رحمت الله؛ نجفی، نسرین؛ خدادادی، زینب (۱۳۹۲). «تأثیر نگرش مذهبی و معنویت گرایی بر مکانیسم‌های دفاعی»، مجله علوم پزشکی دانشگاه آزاد اسلامی، دوره ۲۳، ویژه نامه ۱، زمستان، صص ۵۴-۵۸.
۲۹. ایمانی، محمد تقی (۱۳۸۱). «تحقیق قوم نگاری در رویکردهای کمی و کیفی تحقیق»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تبریز)، ش ۱۸۳ و ۱۸۴، صص ۳۷-۶۲.
۳۰. بابایی، پروین؛ اکبری، فاطمه (۱۳۹۶). «زیبایی و منزلت؛ بررسی جاسگاه سکه در زیورآلات و تزیینات پوشاک زنان در ایران، فصلنامه فرهنگ مردم ایران، بهار و تابستان، ش ۴۸ و ۴۹، صص ۸۴-۶۷.
۳۱. بابایی، مهناز (۱۳۹۰). «بررسی فرهنگ عامیانه در آثار داستانی غلامحسین ساعدی»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه محقق اردبیلی.
۳۲. باقری خلیلی، علی اکبر (۱۳۸۳). «باورهای عامیانه طبی در پاره‌ای از متون ادبی»، پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه مازندران، سال چهارم، پاییز، شماره ۱۴، صص ۱۳-۴۰.
۳۳. باقی، عمادالدین (۱۳۹۹). «علم و علم گردانی»، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی)، <https://www.cgi.e.org.ir>.
۳۴. بختیاری، محمدرضا (۱۳۸۶). فولکلور و ادبیات عامیانه، ارومیه: ادیبان، چاپ اول.
۳۵. براریان مرزونی، طاهره (۱۳۹۴). «بررسی دعا و مناجات در مثنوی مولانا (دفتر اول تا ششم) با نگاهی فرمالیستی (فرم و ساختار)». پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بابل.
۳۶. بلوکباشی، علی (۱۳۵۴) «فرهنگ جامعه و ساخت اجتماعی»، مردم شناسی و فرهنگ عامه ایران، پاییز، ش ۲، صص ۲-۱۰.
۳۷. _____ (۱۳۸۸). در فرهنگ خود زیستن و به فرهنگ‌های دیگر نگرستن (سی گفتار درباره فرهنگ)، تهران: گل آذین، چ اول.
۳۸. _____ (۱۳۹۰). نوزاد، جشن نوزایی آفرینش، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، چاپ هشتم.
۳۹. بنت، تونی (۱۳۸۸). «فرهنگ عامه و بازگشت به گرامشی»، درباره مطالعات فرهنگی، ترجمه جمال محمدی، تهران: چشمه.
۴۰. بورخس، خورخه لویس (۱۳۸۰). موجودات خیالی، ترجمه احمد اخوت، تهران: ماه ریز.
۴۱. بوزان، ب. (۱۳۷۸). مردم، دولت‌ها و هراس، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، ویراستاری مجتبی عطار زاده، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۴۲. بهار، مهرداد (۱۳۶۲). اساطیر ایران، تهران: توس.

۴۳. بهرامی، غلامرضا؛ معنوی، عزالدین (۱۳۷۰). فرهنگ لغات و اصطلاحات چهارزبانه روان پزشکی، آنسیکلوپدی روان پزشکی، تهران: دانشگاه تهران.
۴۴. بیرو، الن (۱۳۷۵). فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: کیهان، چاپ سوم.
۴۵. بینای مطلق، محمود (۱۳۷۷). «رنه گنون و معنای واقعی سنت»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۵.
۴۶. بی نیاز، امید؛ علیخانی، یوسف (۱۳۸۶). «نگاهی به مجموعه داستان ازدهاکشان»، نشریه بخارا، آذر و اسفند، ش ۶۴، صص ۴۵۳-۴۶۳.
۴۷. بیهقی، حسنعلی (۱۳۶۵). پژوهش و بررسی فرهنگ عامه ایران، مشهد: آستان قدس رضوی.
۴۸. — (۱۳۶۷). پژوهش و بررسی فرهنگ عامه ایران، تهران: آستان قدس، چاپ دوم.
۴۹. — (۱۳۸۹). پژوهش و بررسی فرهنگ عامه در ایران، مشهد: اداره موزه‌های آستان قدس رضوی.
۵۰. پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). «نظریه و فرهنگ»، نشریه راهبرد فرهنگ، ش ۲۳، پاییز، صص ۷-۲۸.
۵۱. پالمر، مونتی و همکاران (۱۳۷۲). نگرشی جدید به سیاست، ترجمه منوچهر شعاعی، تهران: وزارت امور خارجه.
۵۲. پانوف، میشل؛ پرن، میشل (۱۳۸۴). فرهنگ مردم شناسی، ترجمه عسکری خانقاه، تهران: ویس.
۵۳. پراپ، ولادیمیر (۱۳۷۱). ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توسن، چاپ اول.
۵۴. پژوهنده، علی (۱۳۹۰). «خرافه گرایی و تأثیر آن در تحجر و التقاط»، اندیشه، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، س ۷، ش ۴، پیاپی ۹۰، مهر و آبان، صص ۱۴۳-۱۷۰.
۵۵. تسلیمی، علی (۱۳۸۳). گزاره‌هایی در ادبیات معاصر ایران (داستان)، تهران: اختران.
۵۶. تمیم داری، احمد (۱۳۹۱). فرهنگ عامه، تهران: مهکامه، چاپ دوم.
۵۷. — (۱۳۹۰). فرهنگ عامه، تهران: مهکامه، چاپ اول.
۵۸. جاهودا، گوستاو (۱۳۶۳). روانشناسی خرافات، ترجمه محمدتقی براعنی، تهران: نشر نو.
۵۹. — (۱۳۹۳). روانشناسی خرافات، ترجمه محمد نقی براهنی، تهران: آسیم.
۶۰. جباره ناصرو، عظیم؛ کوهنورد، رقیه (۱۳۹۶). «جایگاه زن در فرهنگ عامه شهرستان جهرم»، دو ماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه، سال ۵، شماره ۱۸، بهمن و اسفند، صص ۱۳۱-۱۵۲.
۶۱. جعفری (قنوتی)، محمد (۱۳۸۴). «تعریف فرهنگ عامه با تعیین موضوعات آن (درباره ادبیات شفاهی ۱)»، کتاب ماه کودک و نوجوان، ش ۹۱، صص ۱۰۲-۱۰۵.
۶۲. — (۱۳۸۰). «ادبیات اقلیمی»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ش اول، صص ۱۴۰-۱۴۵.

۶۳. جهانشاهی افشار، علی؛ شمس‌الدینی مطلق، محمدحسن (۱۳۹۳). مریشه‌های خرافات و کارکرد آن‌ها در فرهنگ مردم (باورهای مردم کرمان)، دو فصلنامه فرهنگ و ادبیات عامه، س ۲، ش ۳، بهار و تابستان، صص ۴۹-۷۷.
۶۴. جونز، آلیسون (۱۳۸۸). فرهنگ لاروس ریشه‌یابی در فولکلور جهان (فولکلور، موضوعات، ریشه‌ها، روایات مشهور)، گزینش و ترجمه‌ی منیره احمد سلطانی، تهران: روزگار.
۶۵. حاجی‌زاده میمندی، مسعود (۱۳۸۴). الگوی پژوهش در فرهنگ عامه، یزد: اداره کل فرهنگ و ارشاد یزد.
۶۶. حجت، محمد؛ مهرابی زاده هنرمند، مهتاب (۱۳۹۲). «نقش طلسم و جادو و برخی صنایع غریبه در داستان‌های هزار و یک شب»، ادب و زبان، ش ۳۳، صص ۱۰۵-۱۳۲.
۶۷. حسن‌زاده، علیرضا (۱۳۹۸). «یلدا و زیبایی شناسی امید»، همایش ملی آیین یلدا؛ آینه فرهنگ و تمدن کهن ایران، به کوشش دکتر محمد نجاری، آذر و دی ماه، صص ۶-۷.
۶۸. حسن‌زاده میرعلی، عبدالله (۱۳۹۱). «کاربرد عناصر فرهنگ عامه (فولکلور)، ویژگی سبکی داستان‌های صادق هدایت»، فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی، بهار ادب، س ۵، ش ۳، پاییز، صص ۹۷-۱۱۵.
۶۹. حسینی باقری شریف‌آباد، مهدی (۱۳۹۸). «مؤلفه‌های فردی و جمعی فرهنگ اجتماعی و سیاسی در ادبیات و فرهنگ عامه مردم سیرجان»، دو ماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه، س ۷، ش ۲۹، آذر و دی، صص ۱۹۷-۲۲۱.
۷۰. حسین‌زاده دیلمی، حماد؛ بازگیر، ساسان (۱۳۹۵). «تحلیل رمان کوری بر پایه‌ی نظریه بوف کور»، یازدهمین گردهمایی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی ایران، دانشگاه گیلان، دوره ۱۱، صص ۸۹۹-۹۱۰.
۷۱. حسین‌پور نجف‌آبادی، محمد؛ زمانی، علی (۱۳۹۶). «فولکلوریک در آثار داستانی ابوالقاسم پاینده»، فنون ادبی، ش ۹، ش ۳، پیاپی ۲۰، صص ۹۱-۱۱۰.
۷۲. حسینی، مریم؛ شکیبی ممتاز، نسرين (۱۳۹۴). «روانشناسی اسطوره و داستان؛ رویکردی نوین در نقد ادبی»، متن پژوهی ادبی، س ۱۹، ش ۶۴، تابستان، صص ۷-۲۹.
۷۳. حشمتی، رسول؛ میرزامحمدی، سمانه؛ صبحی، امین حامد؛ افشاری، فردین؛ نظری، الهام؛ دودکانلو میلان، حمید (۱۳۹۷). «نقش سبک‌های دفاعی رشد یافته، رشد نیافته و روان آزرده در پیش‌بینی درد مزمن»، فصلنامه علمی پژوهشی بیهوشی و درد، دوره ۸، ش ۴، تابستان، صص ۷۴-۸۲.

۷۴. حکیمی پور داورانی، فرزانه (۱۳۹۴). «بررسی فرهنگ عامه در فیروزشاه نامه محمد بیغمی»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ولی عصر (ع) رفسنجان.
۷۵. حلبی، علی اصغر؛ اصفهانی عمران (۱۳۹۰). «نقد جهل و خرافه گرایی در شعر معاصر (شعر ستیز)»، پژوهش نامه فرهنگ و ادب س ۷، ش ۱۱، بهار و تابستان، صص ۲۱۵-۲۳۸.
۷۶. حیدریان، محمود (۱۳۴۷). مبانی روانشناسی اجتماعی، تهران: بابک.
۷۷. خاتمی، محمود (۱۳۸۷). جهان در اندیشه هایدگر، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ سوم.
۷۸. خانی، لطفعلی؛ علمی، محمود؛ غفاری، مظفر؛ اسماعیلی، رضا (۱۳۹۲). «بررسی رابطه محرومیت اجتماعی با گرایش به خرافات»، مطالعات اجتماعی، س ۶، ش ۲۱، زمستان، صص ۷-۱۹.
۷۹. خسروی، عبدالعلی (۱۳۶۸). قائده بختیاری، فرهنگ بختیاری، تهران: فرهنگسرا.
۸۰. خضری، امین (۱۳۸۲). فرهنگ نامه امثال و حکم ایرانی، شیراز: نوید.
۸۱. خلیقی، محمود (۱۳۵۶). «مردم شناسی و فرهنگ عامه ایران»، نشریه کاوه، تابستان، ش ۶۴، صص ۸-۲۲.
۸۲. داعی الاسلام، محمد علی (۱۳۶۲). فرهنگ نظام، تهران.
۸۳. دالوند، حمیدرضا (۱۳۸۴). تاریخ پژوهش های فرهنگ مردم در ایران (۲). فصلنامه فرهنگ مردم، سال چهارم، ش ۱۶، صص ۱۶۵-۱۶۶.
۸۴. دانشگر، محمد (۱۳۸۱). «تعارف و فرهنگ آن نزد ایرانیان»، نامه پارسی، تابستان، دوره ۲۵، صص ۵۷-۷۲.
۸۵. داور، میترا (۱۳۸۶). «مروری بر اژدهاکشان یوسف علیخانی: داستان هایی کاملاً ایرانی»، نشریه بخارا، آر و اسفتد، ش ۶۴، صص ۴۶۴-۴۶۷.
۸۶. داویدیان، هاراطون؛ ساعدی، غ (۱۳۴۴). «آل و ام الصبیان برمبنای روانشناسی»، مجله سخن، دوره ۱۶، ش ۱، صص ۱۹-۳۴.
۸۷. درخشان پور، فیروزه؛ نمازی، شعله؛ زارع، شهرام؛ اسفندیارپور، شعله (۱۳۸۸). «بررسی نگرش روستائیان تابعه شهرستان بندرعباس در رابطه با اختلالات روانپزشکی»، مجله پزشکی هرمزگان، س ۱۳، ش ۳، پاییز، صص ۱۵۸-۱۶۵.
۸۸. درودی، مسعود (۱۳۸۸). «خرافات و کارکردهای آن»، پژوهشنامه پاییز، ش ۴۱، صص ۱۸۱-۱۹۸.

۸۹. دری، نجمه؛ خیراندیش، سید مهدی (۱۳۹۳). «مقایسه بازتاب فرهنگ عامه در آثار سیمین دانشور و احمد محمود»، دو فصلنامه فرهنگ‌و ادبیات عمه، س ۲، ش ۳، بهار و تابستان، صص ۷۹-۱۰۳.
۹۰. دستغیب، عبدالعلی (۱۳۸۳). کالبدشکافی رمان فارسی، تهران: سوره مهر.
۹۱. دهباشی، علی (۱۳۸۱). یادنامه ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران: سخن.
۹۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). لغت نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: دانشگاه تهران.
۹۳. — (۱۳۷۷). لغت نامه، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران.
۹۴. دوستی، شهرزاد (۱۳۸۵). «فولکلور گنجینه کهن نیاکان و زندگینامه یک ملت»، فصلنامه فرهنگ و مردم ایران، ش ۷ و ۸، زمستان و بهار، صص ۱۷-۲۴.
۹۵. دوفوشه کور، هانری؛ شریعت کاشانی، علی (۱۳۷۴). «آداب و رسوم در تاریخ و تمدن ایران زمین»، نشریه کلک، مهر، ش ۶۷، صص ۲۵۹-۲۶۱.
۹۶. دیولافوا، ژان (۱۳۵۵). سفرنامه مادام دیولافوا، ترجمه همایون فره‌وشی، تهران: دانشگاه تهران.
۹۷. ذاکرجعفری، نرگس (۱۳۹۵). «نقش موسیقی در جنگ‌ها و انواع سازهای رزمی در ایران دوران اسلامی با نگاهی بر تصاویر نگارگری»، نشریه هنرهای زیبا-هنرهای نمایشی و موسیقی، دوره ۲۱، ش ۱، بهار و تابستان، صص ۶۵-۷۶.
۹۸. ذوالفقاری، حسن (۱۳۸۷). تفاوت کنایه با ضرب المثل، دو فصلنامه علمی-پژوهشی، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش ۱۰، صص ۱۰۹-۱۳۳.
۹۹. ذوالفقاری، حسن (۱۳۹۷). زبان و ادبیات عامه ایران، تهران: سمت.
۱۰۰. رادفر، ابوالقاسم (۱۳۸۰). «جلوه‌گری فرهنگ عامه در ادبیات فارسی»، نامه فرهنگ، ش ۳۹.
۱۰۱. — (۱۳۸۴). «پیشینه فرهنگ عامه در زبان فارسی و منابع آن در فارسی، کردی و ترکی»، نشریه فرهنگ، پاییز، ش ۵۵، صص ۶۵-۸۲.
۱۰۲. راسلر، جیمز (۱۳۷۸). «چالش نسبیت فرهنگی»، ترجمه اکبر حسینی و امیر خواص، معرفت، ش ۳۲، صص ۷۵-۸۲.
۱۰۳. راغب اصفهانی، حسن بن محمد (۱۳۶۲). مفردات الفاظ قرآن، تهران: مرتضوی.
۱۰۴. راوندی، مرتضی (۱۳۸۳). تاریخ اجتماعی ایران، تهران: نگاه.
۱۰۵. رایس، کلارا کولیور (۱۳۸۳). زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آنها، ترجمه اسدالله آزاد، تهران: کتابدار.

۱۰۶. ربیعی، کامران (۱۳۹۱). «توسعه اجتماعی-اقتصادی و تأثیرات بر تلقی افراد از امر خرافی، مطالعه موردی: شهرستان‌های استان اصفهان»، رساله دکتری، رشته جامعه‌شناسی اقتصادی و توسعه، دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۱۰۷. — (۱۳۹۴). «توسعه اجتماعی - اقتصادی و تأثیر آن بر تلقی افراد از چیستی خرافات مطالعه موردی: شهرستان‌های استان اصفهان»، جامعه‌شناسی کاربردی، دوره ۲۶، ش ۴، شماره پیاپی ۴، زمستان، صص ۱۲۹-۱۴۸.
۱۰۸. رحمانیان، داریوش؛ حاتمی، زهرا (۱۳۹۱). «سحر و جادو، طلسم و تعویذ و دنیای زنان در عصر قاجار»، جستارهای تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، س ۳، ش ۲، پاییز و زمستان، صص ۲۷-۴۴.
۱۰۹. رضایی، رمضان (۱۳۹۷). «بررسی تحلیل مراسم سوگواری امام حسین (ع) از منظر سفرنامه‌های اروپایی عصر صفوی و تأثیر آن در پیروزی انقلاب اسلامی ایران»، فصلنامه پژوهش‌های انقلاب اسلامی، انجمن علمی انقلاب اسلامی، س ۷، بهار، ش ۲۴، صص ۵۱-۷۳.
۱۱۰. رضایی، مسعود؛ کلهرنیا، بیژن؛ مهروان، عباس (۱۳۹۶). «تاملی بر محل برگزاری مراسم آیینی روز عاشورا در شهر ایلام با تأکید بر میدان ۲۲ بهمن و پنج راه جهاد»، فرهنگ ایلام، دوره ۱۸، پاییز و زمستان، ش ۵۶ و ۵۷، صص ۷۲-۸۷.
۱۱۱. رنجبر، محمود؛ ستوده، هدایت اله (۱۳۸۴). مردم‌شناسی با تکیه بر فرهنگ مردم ایران، تهران: ندای آریانا.
۱۱۲. روح الامینی، محمود (۱۳۶۴). گرد شهر با چراغ، تهران: زمان، چاپ دوم.
۱۱۳. — (۱۳۸۳). گرد شهر با چراغ، در مبانی انسان‌شناسی، تهران: عطار.
۱۱۴. — (۱۳۸۴). زمینه فرهنگ‌شناسی، تهران: عطار، چاپ هشتم.
۱۱۵. روحبخش، رحیم (۱۳۹۷). «آشنایی کودکان پیش دبستانی با فرهنگ و زیست بوم محلی خویش: راهکاری برای هویت‌یابی ایرانی-اسلامی»، همایش ملی هویت کودکان ایران اسلامی در دوره پیش دبستانی، دوره ۱.
۱۱۶. زارع زردینی، احمد؛ کرمی رکن‌آبدی، اصغر؛ به‌رقم نعمت‌الله (۱۳۹۴). «آسیب‌شناسی پدیده چشم زخم در جامعه اسلامی در پرتو آیات قرآن»، دو فصلنامه علمی پژوهشی کتاب‌قیم، س ۵، ش ۱۳، صص ۷۳-۹۲.
۱۱۷. زندی، سعید؛ شهابی نژاد؛ زهرا؛ برهان، اعظم (۱۳۹۶). «پیش‌بینی سطوح مختلف مکانیسم‌های دفاعی براساس پنج عامل بزرگ شخصیت در دانشجویان»، مجله علوم پزشکی زانکو، دانشگاه علوم پزشکی کردستان، بهار، صص ۲۱-۳۲.

۱۱۸. زنگنه، حسین؛ مهرکی، ایرج (۱۳۹۸). «خاقانی و باورهای عامیانه درباره جانوران»، فصل نامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)، دوره ۱۲، ش ۴۴، تابستان، صص ۱۲۷-۲۶۱.

۱۱۹. سبزیان، سعید؛ کزازی، میرجلال الدین (۱۳۸۸). فرهنگ نظریه و نقد ادبی، تهران: مروارید.
۱۲۰. ستوده‌فر، مهدی؛ جدیدی، ناصر؛ قلی زاده، آذر (۱۳۹۷). «تحلیلی جامعه شناختی بر خرافه گرایی دینی در عصر مرشد شاهان صفوی»، جامعه شناسی کاربردی، س ۲۹، شماره پیاپی ۷۱، ش ۳، پاییز، صص ۱۳۹-۱۵۶.

۱۲۱. سعیدی، سهراب؛ مدرسی، فاطمه (۱۳۹۷). «بررسی موجدات وهمی در فرهنگ مردم هرمزگان»، فصلنامه فرهنگ مردم ایران، ش ۵۳ و ۵۴، تابستان و پاییز، صص ۹۳-۱۱۴.
۱۲۲. سواری، فریده؛ قیم، بهادر (۱۳۹۹). «بررسی آداب و رسوم ازدواج زنان در سواحل ایرانی خلیج فارس»، کنفرانس بین المللی زبان، ادبیات، تاریخ و تمدن، دوره ۴، صص ۱-۱۶.
۱۲۳. سیپک، ییری (۱۳۸۵). ادبیات فولکلور ایران، محمد اخگری، تهران: سروش.
۱۲۴. سید صدر، ابوالقاسم (۱۳۸۶). دایره المعارف هنرهای صنایع دستی و حروف مربوط به آن، تهران: انتشارات سیمای دانش.

۱۲۵. شاکر اردکانی، سید اسماعیل (۱۳۵۶). خرافات در زندگی مردم و واقعیتی که خرافه می‌پندارند، قم: ذکر.

۱۲۶. — (۱۳۸۵). خرافات در زندگی مردم و واقعیتی که خرافه می‌پندارند، قم: پیام حجت.
۱۲۷. شاملو جانی بیک، اکبر (۱۳۹۱). «بررسی ابزتاب جلوه‌های فرهنگ عامه (فولکلور) در داستان‌های جلال آل احمد»، فصلنامه تخصصی مطالعات داستانی، س ۱، ش ۲، زمستان، صص ۳۴-۴۷.

۱۲۸. شریعتی، سید صدرالدین؛ انصافی مهربانی، سپیده (۱۳۹۵). «نگاهی به خرافه پرستی در ایران و جهان و راهکار تربیتی مواجهه با آن»، فصلنامه فرهنگ مشاوره و روان درمانی، س ۷، ش ۲۶، تابستان، صص ۱-۲۵.

۱۲۹. شریلو، ملیحه؛ فرزاد، عبدالحسین؛ اوجاق عزیزاده، شهین (۱۳۹۸). «عناصر فرهنگ عامیانه در داستان حنای سوخته و رمان چنار دالبتی»، متن پژوهی ادبی، س ۲۳، ش ۸۱، پاییز، صص ۳۹-۶۷.

۱۳۰. شفیعی، سمیه سادات (۱۳۹۶). «مطالعه جنسیتی باورهای عامیانه در عصر قاجار»، فصلنامه علوم اجتماعی، س ۲۶، ش ۷۸، پاییز، صص ۷۷-۱۱۵.

۱۳۱. شعبی، فاطمه (۱۳۹۲). روانشناسی خرافات، تهران: انتشارات الکترونیکی.

۱۳۲. شمیسا، سیروس (۱۳۷۴). سبک‌شناسی شعر، تهران: فردوس.
۱۳۳. — (۱۳۷۰). بیان، تهران: فردوس.
۱۳۴. شمیم، علی اصغر (۱۳۸۰). ایران در دوره سلطنت قاجار، تهران: زریاب، چاپ دوم.
۱۳۵. شهپر، ساره (۱۳۹۶). «آیین‌های زایش در فرهنگ عامه منطقه لارستان»، دو ماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه، سال ۵، شماره ۱۷، آذر و دی، صص ۱-۲۰.
۱۳۶. شیرازی، حبیب‌اله ابوالحسن؛ نیکو، حمید (۱۳۹۴). «جایگاه فرهنگ در هویت مشترک اروپایی و همگرایی اتحادیه اروپا»، مطالعات روابط بین‌الملل (پژوهشنامه روابط بین‌الملل)، دوره ۹، ش ۲۹، صص ۹-۴۱.
۱۳۷. شیربیگی، محمد (۱۳۹۴). خرافات از دیدگاه عقل، دین و روانشناسی، تهران: کتاب‌اطهر.
۱۳۸. صادقی شهپر، رضا (۱۳۸۹). «نخستین رمان اقلیمی در داستان نویسی معاصر ایران»، کتاب‌ماه ادبیات، مرداد ماه، ش ۴۰، صص ۳۵-۳۹.
۱۳۹. صادقی، نبی (۱۳۷۵). «بررسی خرافات اجتماعی»، نشریه اسوه، ش ۱۲، سال سوم.
۱۴۰. صالحی امیری، رضا (۱۳۸۷). خرافه‌گرایی، پژوهش‌نامه ۲۳، تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
۱۴۱. صالحی مازندرانی، محمدرضا؛ گبانچی، نسرين (۱۳۹۵). «نقد روان‌کاوانه باورها و کنش‌های عامیانه در مجموعه داستان عزاداران بیل غلامحسین ساعدی»، ادبیات پارسی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، س ۶، ش ۱، بهار، صص ۲۵-۵۰.
۱۴۲. صرفی، محمدرضا (۱۳۹۱). باورهای مردم کرمان، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
۱۴۳. صمصام، حمید؛ سلیمی خراشاد، سودابه (۱۳۹۵). «جستاری بر اعتقادات، آداب و رسوم و باورهای عامیانه در شاهنامه (دوران پهلوانی)»، همایش بین‌المللی شرق‌شناسی، فردوسی و فرهنگ و ادب پارسی، دوره ۱، صص ۱-۱۹.
۱۴۴. ضمیری بلسبینه، مریم؛ افقی، نادر؛ علیخواه، فردین (۱۳۹۶). «تحلیل جامعه‌شناختی ناسزاگویی در گفتار به مثابه یک پاد فرهنگ، پژوهشی در سطح شهر رشت»، فصلنامه پژوهشی فرهنگی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، س ۸، ش ۴، زمستان، صص ۶۳-۹۸.
۱۴۵. طارمی راد، فاطمه (۱۳۹۳). «فلسفه فرهنگ: خاستگاه و زمینه‌ها، دستاوردها و افق‌های پیش رو»، جستار فلسفی، ش ۲۶، پاییز و زمستان، صص ۵-۳۶.
۱۴۶. طایفی، شیرزاد؛ باقری، علیرضا (۱۳۹۴). «مقایسه روستایی نویسی جلال آل‌احمد و سیمین دانشور با تأکید بر داستان‌های نفرین زمین و «تبله شکسته»»، همایش ملی نظریه و نقد ادبی در ایران، دوره ۳، صص ۷۵-۹۹.

۱۴۷. عرب بیگی، علیرضا (۱۳۹۷). روانشناسی خرافات، تهران: وانیا.
۱۴۸. عزیزخانی، اقباله؛ ابراهیمی، جعفر؛ آبتین، جعفر (۱۳۹۴). «بررسی عوامل اجتماعی مؤثر بر گرایش به خرافات (مطالعه موردی دانشجویان دانشگاه آزاد واحد اردبیل)»، فصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی جوانان، س ۶، ش ۱۸، تابستان، صص ۵۳-۷۲.
۱۴۹. عسکری خانقاه، اصغر؛ کمالی، محمدشریف (۱۳۸۰). انسان شناسی عمومی، تهران: سمت.
۱۵۰. عطاری، محمد؛ چاکری، آزاده؛ محمدی زرغان؛ شاهین (۱۳۹۴). «تحلیلی بر جادو و جادوگری در درمان بیماران روانی در گذشته»، رویش روان شناسی، س ۴، ش ۱۲، صص ۶۱-۷۶.
۱۵۱. علامه مجلسی، م (۱۴۰۴ق). بحارالانوار، ج ۴۵، اصفهان: موسسه تحقیقات رایانه‌ای قائمیه.
۱۵۲. علوی زاده، فرزانه سادات؛ وحدانی فر، امید (۱۳۹۸). «جلوه‌های فرهنگ عامه در سفرنامه سه سال در آسیای ژوزف آوتور گوینو»، دو ماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه، س ۷، ش ۲۸، مهر و آبان، صص ۱۹۳-۲۱۷.
۱۵۳. علیخانی، یوسف (۱۳۹۷). سه گانه: قدم بخیر مادر بزرگ من بود، ازدهاکشان، عروس بید، تهران: آمویت.
۱۵۴. ____ (۱۳۹۸). «بیوگرافی: یوسف علیخانی»، موسسه گسترش فرهنگ و مطالعات، <http://www.gbook.ir>
۱۵۵. ____ (۱۳۹۹). «زندگی نامه یوسف علیخانی»، برگزیده‌ها، <http://www.bargozideha.com>
۱۵۶. فاضلی، نعمت الله (۱۳۸۰). «فرهنگ عامه و ادبیات عامیانه فارسی»، کتاب ماه هنر، ش ۳۹ تا ۴۰، آذر و دی، صص ۱۴۷-۱۵۰.
۱۵۷. ____ (۱۳۸۱). مجله کتاب ماه هنر، فروردین و اردیبهشت، ش ۴۳ و ۴۴، صص ۸۲-۸۵.
۱۵۸. فرجی، محسن (۱۳۸۶). «نشست نقد ازدهاکشان: ادبیات، توهم واقعیت است»، خبرگزاری فارس، <http://www.farsnews.ir>
۱۵۹. فرهنگی، علی اکبر (۱۳۸۶). «مدیریت دولتی و فرهنگ اجتماعی»، علوم مدیریت، ش ۱، صص ۸۳-۱۰۳.
۱۶۰. فروغی، علی؛ عسگری مقدم (۱۳۸۸). «بررسی میزان گرایش به خرافات در بین شهروندان تهرانی»، فصلنامه راهبرد، س ۱۸، ش ۵۳، زمستان، صص ۱۶۱-۱۹۱.
۱۶۱. فروم، اریک (۱۳۸۲). روانکاوی و دین، ترجمه آرمن نظریان، تهران: مروارید.

۱۶۲. فروید، زیگموند (۱۳۴۲). تعبیر خواب و بیماری‌های روانی، ترجمه ایرج پور باقر، تهران: موسسه انتشارات آسیا.
۱۶۳. فریث، سایمون (۱۳۸۲). «فرهنگ عامه»، در فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنگری تا پسامدرنیته، ترجمه یزدانجو، تهران: مرکز.
۱۶۴. فکوهی، ناصر (۱۳۸۱). تاریخ اندیشه و نظریه انسان‌شناسی، تهران: نی.
۱۶۵. فیض، علیرضا (۱۳۸۱). مبادی فقه و اصول، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ سیزدهم.
۱۶۶. قانونی، حمیدرضا؛ غلامحسینی، پروین (۱۳۹۶). «ادبیات عامه (ضرب المثل‌ها و کنایات) و بازتاب آن در رمان‌های «جلال آل احمد»»، مطالعات زبانی و بلاغی، س ۸، ش ۱۵، بهار و تابستان، صص ۱۱۷-۱۴۰.
۱۶۷. قراگزلو، محمد (۱۳۸۲). «چیستی فرهنگ و تمدن»، نشریه اطلاعات سیاسی-اقتصادی، بهمن و اسفند، ش ۱۹۷ و ۱۹۸، صص ۸۶-۹۵.
۱۶۸. قرایی مقدم، امان اله (۱۳۷۴). مبانی جامعه‌شناسی، تهران: ابجد.
۱۶۹. قره‌سو، مریم؛ ذاکر جعفری، نرگس (۱۳۹۹). «کارکردهای چندگانه ساز کرنا در آیین‌های مذهبی و سوگواری منطقه شرق گیلان»، نشریه هنرهای زیبا، هنرهای نمایشی و موسیقی، دوره ۲۵، ش ۲، تابستان، صص ۴۵-۵۷.
۱۷۰. قلی‌زاده، آذر (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی فرهنگی، خوراسگان: دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان.
۱۷۱. کتابی، احمد (۱۳۸۲). «مفهوم فرافکنی در اندیشه‌های مولوی»، مجله علمی-پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره ۲، ش ۳۴ و ۳۵، پاییز و زمستان، صص ۳۷-۶۸.
۱۷۲. کریم‌پور، نسرین؛ موسوی، سید هاشم (۱۳۹۵). «جشن اساطیری تیرگان در فرهنگ محلی مردم کتالم»، فصلنامه فرهنگ مردم ایران، ش ۴۵ و ۴۶، تابستان و پاییز، صص ۱۰۵-۱۱۵.
۱۷۳. کهن‌مرد، زهرا (۱۳۸۸). «آداب و رسوم اجتماعی و اعتقادات عامه در سندبادنامه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ارومیه.
۱۷۴. کوئن، بروس (۱۳۷۵). مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه عباس توسلی و رضا فاضل، تهران: اقبال.
۱۷۵. — (۱۳۸۶). درآمدی بر جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: فرهنگ معاصر.
۱۷۶. کینگ، گ.؛ موری، ک. (۱۳۸۳). «بازاندیشی در امنیت انسانی»، ترجمه مرتضی بحرانی، فصلنامه مطالعات راهبردی، ش ۲۶، صص ۷۷۵-۸۰۲.

۱۷۷. گرجی، مرضیه؛ پورکلهر، امید (۱۳۹۲). «نگاه انسان شناسی به زبان و فرهنگ عامه»، مطالعات فرهنگی و ارتباطات، دوره ۹، ش ۳۰، صص ۱۷۷-۱۹۷.
۱۷۸. گری، نارتین (۱۳۸۲). فرهنگ اصطلاحات ادبی، ترجمه منصوره شریف زاده، ویراستاری مهرا کندری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
۱۷۹. گریگور، اس. آرتر (۱۳۶۱). اسرار طلسم و سحر و جادو دنیای ماوؤاً الطبیعه انسان اولیه (بدوی)، ترجمه پرویز نجفیانی، تهران: موسسه مطبوعاتی عطایی.
۱۸۰. گشتاسب، فرزانه (۱۳۹۱). «تأملی در آداب و رسوم زرتشتیان ایران»، فصلنامه علمی پژوهشی، پژوهشنامه ادیان، ش ۱۲، صص ۱۵۷-۱۷۶.
۱۸۱. گنون، رنه (۱۳۶۱). سیطره کمیت و علائم آخر الزمان، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۸۲. گودرزی، شهربانو (۱۳۹۳). «جلوه‌های فرهنگ عامیانه در آثار داستان نویسان اقلیم بوشهر (صادق چوبک، منیر و روانی پور و رسول پرویزی)»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه یزد.
۱۸۳. ماسه، هانری (۱۳۵۳). معتقدات و آداب ایرانی، ترجمه روشن ضمیر، تهران: موسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
۱۸۴. مان، نرمان ال. (۱۳۴۲). اصول روانشناسی، ترجمه محمود صناعی، با همکاری فرانکلین، تهران: اندیشه، چاپ دوم.
۱۸۵. مثنوی‌پور، مجتبی؛ طبرسی، حمید (۱۳۹۹). «جلوه‌های اجتماعی و فرهنگی جشن‌های مهرگان و سده در هنر و فرهنگ عامه کرمان»، نشریه علمی-پژوهشی مطالعات هنر اسلامی، س ۱۶، ش ۳۷، بهار، صص ۱-۱۱.
۱۸۶. محجوب، محمدجعفر (۱۳۸۲). ادبیات عامیانه ایران، ج ۱ و ۲، به کوشش ذوالفقاری، تهران: چشمه.
۱۸۷. — (۱۳۸۶). ادبیات عامیانه ایران (مجموعه مقالات درباره افسانه‌ها و آداب و رسوم ایران)، به کوشش حسن ذوالفقاری، تهران: چشمه.
۱۸۸. محقق دولت آبادی، شهرام؛ فلاح، محمدرضا (۱۳۹۶). مجله علمی فقه، حقوق و علوم جزا، ش ۶، زمستان، صص ۱۱۲-۱۲۳.
۱۸۹. محمدی، ابوالحسن (۱۳۸۱). مبانی استنباط حقوق اسلامی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ پانزدهم.

۱۹۰. محمدی، جمال؛ صالحی، صادق؛ نیکوفال، زینب (۱۳۹۶). «پدیدارشناسی تجربی گردشگران اماکن مذهبی (اماکن زیارتی شهرستان هرسین)»، مجله برنامه ریزی و توسعه گردشگری، س ۶، ش ۲۰، صص ۳۴-۵۵.
۱۹۱. مشتاق مهر، رحمان؛ صادقی شهپر، رضا (۱۳۸۹). «ویژگی‌های اقلیمی و روستایی در داستان نویسی خراسان»، جستارهای ادبی مجله علمی-پژوهشی، ش ۱۶۸، بهار، صص ۸۱-۱۰۸.
۱۹۲. معین، محمد (۱۳۷۱). فرهنگ لغت، تهران: امیرکبیر.
۱۹۳. منتظرالقائم، اصغر (۱۳۹۳). امام زادگان و حیات فرهنگی، به کوشش احمد شرفخانی، اصفهان: چاپ و نشر سازمان اوقاف و امور خیریه، چاپ اول.
۱۹۴. موریه، جیمز جاستی (۱۳۸۶). سفرنامه، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس.
۱۹۵. موسی پور، ابراهیم (۱۳۹۰). «خرافات»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۵، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی، صص ۳۳۸-۳۴۳.
۱۹۶. مولایی، محمد؛ مبارک، وحید؛ کلاهچیان، فاطمه؛ سالمیان، غلامرضا (۱۳۹۸). «بازتاب فرهنگ و ادبیات عامه در وقف نامه‌های روزگار قاجار در استان کرمانشاه از منظر تحلیل گفتمان»، دو ماهنامه فرهنگ و ادبیات عامیانه، س ۷، ش ۲۷، مرداد و شهریور، صص ۱-۲۶.
۱۹۷. میرصادقی، جمال (۱۳۹۰). ادبیات داستانی، تهران: سخن، چاپ ششم.
۱۹۸. میرعابدینی، حسن (۱۳۶۸). صد سال داستان نویسی در ایران، ج ۲، تهران: تندر.
۱۹۹. میرنیا، سید علی (۱۳۶۹). فرهنگ مردم (فولکلور ایران)، تهران: دیبا.
۲۰۰. میلنر، آندرو؛ براویت، جف (۱۳۸۵). درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر، تهران: ققنوس.
۲۰۱. میهن‌دوست، محسن (۱۳۸۰). پژوهش عمومی فرهنگ عامه، تهران: توس.
۲۰۲. نائیبان، جلیل؛ دهقانی، رضا؛ علیپور سیلاب، جواد (۱۳۹۴). «طب عامیانه در ایران عصر ناصری»، دو فصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ نامه ایران بعد از اسلام، ش ۵، ش ۱۰، بهار و زمستان، صص ۱۷۱-۲۰۱.
۲۰۳. نجفی راد، امیرسالار (۱۳۸۷). «نقش عرف در تحول حقوق خصوصی ایران»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی.
۲۰۴. نصراللهی، صفورا (۱۳۸۸). «خرافه و خرافه گرایی»، پژوهشنامه پاییز، ش ۴۱، صص ۱۹۹-۲۲۳.
۲۰۵. نعمتی، نورالدین؛ طایفی، شیرزاد (۱۳۹۲). «بازتاب اوضاع اجتماعی در متون عصر قاجار با تاکید بر فرهنگ عامه»، فصلنامه تخصصی سبک شناسی نظم و نشر فارسی، بهار ادبی، س ۶، ش ۳، پاییز، شماره پیاپی ۲۱، صص ۴۹۷-۵۱۴.

۲۰۶. نفیسی، علی اکبر (۱۳۵۹). فرهنگ نفیسی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۰۷. نوذریپور، علی؛ موسوی نژاد، ابراهیم (۱۳۸۲). مقدمه‌ای بر فرهنگ عشایر ایران، تهران: آزان.
۲۰۸. نیکلاس و دیگران (۱۳۷۰). فرهنگ جامعه شناسی، ترجمه حسن پویان، تهران: چایخش، چاپ دوم.
۲۰۹. الهامی، فاطمه (۱۳۸۵). انعکاس باورهای عایمانه و عقاید خرافی در شعر نظامی، مجله پیک نور، صاحب امتیاز، دانشگاه پیام نور، ش ۱۹، صص ۱۰۴-۱۱۴.
۲۱۰. هدایت، صادق (۱۳۴۲). نیرنگستان، تهران: امیرکبیر.
۲۱۱. — (۱۳۷۸). فرهنگ عامیانه مردم ایران، تهران: چشمه.
۲۱۲. — (۱۳۸۳). فرهنگ عامیانه مردم ایران، تهران: چشمه.
۲۱۳. — (۱۳۸۵). فرهنگ عامه مردم ایران، تهران: چشمه.
۲۱۴. همایونی، صادق (۱۳۵۶). یازده مقاله در زمینه فرهنگ ایران، انتشارات اداره کل فرهنگ و هنر فارسی.
۲۱۵. هنرمند نیاسر، مونس (۱۳۹۰). «بررسی آداب و رسوم در آثار برگزیده قرن هفتم»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی.
۲۱۶. هوسرل، ادموند (۱۳۸۱). تأملات دکارتیف ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
۲۱۷. واسعی، سید محمد (۱۳۷۹). «فقه و عرف»، نشریه علمی پژوهشی، قیسات، ش ۱۵ و ۱۶، صص ۴۲-۵۸.
۲۱۸. وانیه، آلن (۱۳۸۵). «اضطراب به منزله نوعی روان رنجوری»، ترجمه مهسا ابهری، سمرقند، س ۴، ش ۱۳ و ۱۴، بهار و تابستان.
۲۱۹. وکیلی، هادی (۱۳۸۵). «خرافه پرستی؛ خاستگاه و نقد آن»، فصلنامه کتاب نقد، ش ۴۰.
۲۲۰. ولی زاده، محمد (۱۳۹۶). روزنمای ادبیات امروز ایران، تهران: انتشارات بامداد نو.
۲۲۱. هانتینگتون، س. (۱۳۸۲). سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علم.
۲۲۲. یاحقی، محمدجعفر (۱۳۶۹). فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، تهران: سروش.
۲۲۳. — (۱۳۷۵). فرهنگ اشارات و اساطیر داستانی، تهران: سروش، چاپ دوم.
۲۲۴. — (۱۳۷۹). فرهنگ اساطیر، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و سروش.
۲۲۵. یآوری، حسین؛ مسیحا، مریم (۱۳۸۸). فرهنگ عامه، ج ۱، تهران: آذر.

۲۲۶. یاوری، سیده فاطمه؛ رضایی، رقیه (۱۳۹۸). «بررسی سطح فکری داستان‌های دهه‌های سی و چهل (بررسی موردی جهل و خرافه گرایی)»، ماهنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، س ۱۳، ش ۵، مرداد، ش پیاپی ۵۱، صص ۹۱-۱۱۳.
۲۲۷. یوسفی، غلامحسین (۱۳۸۳). «واژه‌نامه تاریخی پوشاک ایران»، زیر نظر احسان یارشاطر، ترجمه پیمان متین، پوشاک در ایران زمین (از سری مقالات دانشنامه ایرانیکا)، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
۲۲۸. یوسفیان کناری، محمدجعفر؛ برات طرقي، مرجان (۱۳۹۶). «جلوه‌های فرهنگ عامه در نمایشنامه‌های حمید امجد (با تمرکز بر نمایشنامه‌های سه خواهر و دیگران، پست‌خانه، شب شیزدهم و زائر)»، دو ماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه، سال ۵، شماره ۱۵، مرداد و شهزور، صص ۸۹-۱۱۱.
۲۲۹. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۶۷). نفس‌ناشناخته، ترجمه جاوید جهانشاهی، اصفهان: نشر پرسش.
۲۳۰. ____ (۱۳۸۶). انسان و سمبول‌هایش، ترجمه محمود سلطانیه، تهران: جامی.

Abstract

Folklore is a branch of human culture which deals with a set of customs, beliefs, habits, myths, anecdotes, folk beliefs, etc., and in general, focuses on a minority of people in every national culture. Studying and recognizing the elements of folklore is essential in order to preserve the valuable heritage of communities. In the present study, an attempt has been made to gain more knowledge of the folk culture of the people of the region (alamut ghazvin) by studying the elements of folklore such as custom, habit, tradition and superstition in the two works “Dragonslayers” and “Ghadam Bekheir Was My Grandmother” written by Yousef Alikhani. The research results show that many superstitions are rooted in the dreams, fantasies and symbols of unconscious myths, feelings of insecurity, fear, anger and jealousy, anxiety, overhang mechanism, lack of correct religious beliefs, destiny, sense of domination, obedience to society, paying attention to unconscious realistic warnings, critical moments such as death, animalism, desire for immortality, finding the cause of effects, the phenomenon of coincidence and accident, the geographical location of the region, extreme fantasies, severe depression and lack of access to medical science. Yousef Alikhani has tried to record the beliefs of the rural and folk population by showing their beliefs, which have often been superstitious. The important point is that these superstitions have disappeared during historical changes and people no longer believe in them as they did in the past; Hence, the author has tried to show that these beliefs existed in Iranian culture.

Keywords: Custom, Habit, Tradition, Dragonslayers, Ghadam Bekheir Was My Grandmother, Yousef Alikhani



Payame Noor University
Department of Literature and Humanities

**Thesis Submitted in Partial Fulfillment
of the requirement for the Degree of M.A
In Persian Language and Literature**

Title:

**Custom, Habit and Tradition in Two Works by
Yousef Alikhani (Dragon Slayer , ghadam
bekhayr was My Grandmother)**

Supervisor:

Dr. Yusef Esmaeil Zade

Advisor:

Dr. Soheyla Farhangi

By:

Farahnaz Rezaee Mehr

September, 2021