

مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

واکاوی نشانه های فرهنگ بومی

(در افسانه سگ پیرزال و پسر پادشاه)*

دکتر پوران علیپور

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان

چکیده

فرهنگ عامه از منابع باارزشی است که در درون آن، روح زندگی و فلسفه حیات، جاری و ساری است و از طریق نشانه های موجود در آنها می توان تشخیص داد که متعلق به چه جامعه ای است. برخی از فرهنگ شناسانی همچون نولان و لنسکی معتقدند که فرهنگ های عامه دستخوش نوآوری ها می شوند. از نظر آنها نوآوری های فرهنگی از طریق وام گیری، تغییرات تدریجی، ترکیب و غیره پدیدار می گردد. یکی از مقولات فرهنگ عامه، افسانه است. افسانه ها آثاری هستند که مادر ادبیات تلقی می شوند. آنها اصولاً از سرچشمه های گمنامی شکل یافته اند و مؤلف ندارند. این افسانه ها به دلیل نقل سینه به سینه شان در فرهنگ های بومی مناطق مختلف، دچار تحول می شوند. این مقاله بنا دارد تا بر مبنای این دیدگاه، به نقد عملی یکی از افسانه های بومی در منطقه جیرفت پردازد؛ بنابراین می کوشد تا ضمن تحلیل نشانه های فرهنگ بومی منطقه عشایری

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۴/۹/۲۷

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۱۲/۷

pooran_82@yahoo.com

نشانی پست الکترونیک نویسنده:

جیرفت، به تبیین نشانه‌هایی که در اثر تلاقی با فرهنگ‌های بومی منطقه گرمسیر این شهرستان، دچار تحول شده اند، پردازد.

واژه‌های کلیدی: فرهنگ عامه، نشانه‌های فرهنگ بومی، شهرستان جیرفت، سگ پیرزال و پنجه آفتاب.

۱. مقدمه

فرهنگ، از مقولات سهل و ممتنع است که دارای لایه‌های تودرتوی پیچیده‌ای است. اولین خصوصیت فرهنگ، اکتسابی بودن آن است. دومین خصوصیت فرهنگ طرح و بافت مخصوص به خود آن است که تشکیل شده از مجموعه‌های فرهنگی که مردم در چگونگی انجام امور و برآوردن نیازهای فردی-اجتماعی از زندگی در کنار یکدیگر آموخته‌اند. سومین خصوصیت فرهنگ دولایه بودن آن است؛ لایه اول: کردارهایی که صاحبان فرهنگی مدعی پایبندی به آنند. لایه دوم: رفتارهایی است که صورت می‌گیرد و گاه عکس ادعای مردم نسبت به پایبندی آن است.

در هر صورت پدیده‌های فرهنگی به علت کارکرد یا کاربردی که در جامعه دارند از طریق رویارویی و سازگاری مردم با شرایط طبیعی یا اجتماعی محیط زیست شکل گرفته‌اند (ثریا، ۱۳۸۴: ۱۳۴). به عقیده اتوکلاین برگ، فرهنگ عبارت از توانایی‌ها و عادت‌هایی است که آدمی به عنوان عضو جامعه کسب می‌کند (کلاین برگ، ۱۳۵۵: ۹۵). مارکوزه، در رساله «منش ایجابی فرهنگ» نوشته: فرهنگ باید بتواند به امیدها، اشتیاق‌ها و خواست‌های معنوی که از تنش میان اندیشه و زندگی ایجاد می‌شوند، شکل و نظم دهد. فرهنگ، وعده سعادت و زندگی بهتر است (Marcuse, 1972: p.p.98-99). مقاله حاضر می‌کوشد تا از طریق مقوله فرهنگ به واکاوی محیط طبیعی و بررسی نشانه‌های فرهنگی در عشایر حوزه جیرفت که فرهنگی اصیل و پیشینه بزرگی دارد، پردازد.

۱-۱. بیان مسئله

فرهنگ، از مقوله اطلاعات اکتسابی است و انتقال آن از شخصی به شخص و از نسلی به نسل دیگر به وسیله نمادها و نشانه‌ها صورت می‌بندد (نولان و لنسکی، ۱۳۸۳: ۳۶). پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی در حکم نشانه‌اند، از این رو که موضوع‌ها و موارد معنادار هستند و صرفاً در زمینه مناسباتی که با یکدیگر می‌یابند، قابل شناخت می‌شوند (احمدی، ۱۳۸۰: ۲۱۸).

افلاطون احتیاج را مادر اختراع لقب داد. از نظر او فرهنگ، به علت نیازها و آرزوهای آدمی نامتناهی به نظر می‌رسد؛ چراکه هر نیازی که برآورده می‌شود و هر مسئله‌ای که راه حل می‌یابد، نیازها و آرزوهای تازه‌ای پدید می‌آید (نولان و لنسکی، ۱۳۸۳: ۹۰ و ۹۱). نولان و لنسکی معتقدند که نسل‌های جدید می‌توانند از امکانات و فرصت‌های موجود در فرهنگ گذشته، برای روی آوردن به تجربیات تازه یا فعالیت‌های جدید استفاده کنند (همان: ۶۴) که در نهایت امر، غنی‌تر شدن یا تغییر و تکامل فرهنگ اجتماعی را در پی خواهد داشت.

۲-۱. اهمیت و ضرورت پژوهش

ادبیات عامه به عنوان یکی از مقولات ثبت و انتقال فرهنگ عامه است. آل احمد معتقد است که زبان و نگرش ادبیات مردمی، صادق و بی‌ریاست؛ بنابراین بازتاب‌ها و انعکاس‌های اجتماعی آن نیز سالم و دست‌نخورده و بی‌غرض می‌باشد (آل احمد، ۱۳۵۸: ۶۱). از نظر او اصیل‌ترین اسناد هویتی هر ملتی، ادبیات است و مابقی جعل است (آل احمد، ۱۳۵۶: ۱۶۳)؛ در نتیجه، ادبیات مردم به منزله مصالح اولیه، بهترین شاهکارهای بشر به شمار می‌آید (هدایت، ۱۳۷۸: ۲۳۵) که باید حفظ و حمایت شوند و از آنجا که فرهنگ‌ها در گذر زمان و واقع شدنشان در تجربیات بیانی فرهنگ‌های بومی، دچار دگرگونی می‌شوند، ضرورت دارد تا نشانه‌های تغییر یافته و اکاوی و تحلیل گردند. به همین دلیل این مقاله می‌کوشد تا این نشانه‌های فرهنگی را در یکی از افسانه‌های بومی شهرستان جیرفت مورد تحلیل قرار دهد.

۳-۱. پیشینه پژوهش

آن‌طور که بررسی شد، در خصوص افسانه‌های عامیانه مقالاتی نظیر: ویژگی‌های قصه‌های عامیانه از حمیدرضا رحمتی، ویژگی‌های قصه‌های عامیانه از محمد حنیف، بحثی در افسانه‌های عاشقانه ایرانی از محمد جعفری قنواتی و موارد مشابهی که نزدیک به موضوع کلی مقاله بود دیده شد، ولی در خصوص این افسانه بومی و همچنین تحوّل و دگرگونی فرهنگی در اثر تبادل فرهنگ‌ها تا کنون پژوهشی صورت نپذیرفته است.

۴-۱. روش پژوهش

پی‌یر گیرو در کتاب *نشانه‌شناسی* خود مطرح کرده که از آنجا که یکی از نخستین شرط‌های زندگی اجتماعی این است که شخص بدانند با چه کسی رابطه دارد، پس باید بتواند هویت اشخاص و گروه‌ها را باز شناسد. از نظر او، این امر

تنها از طریق کارکرد «نشانه‌ها» امکان پذیر است. او بررسی نشانه‌ها را بر اساس چند نگرش پیشنهاد می‌کند:

۱. نشانه‌های هویت که تعلق فرد به یک گروه اجتماعی یا اقتصادی را معلوم می‌کنند.

۲. نشانه‌های آداب معاشرت که از طریق روابط اجتماعی یک گروه حاصل می‌شود. ۳. نشانه‌های اجتماعی که به صورت قراردادی شده، نظام‌های نام‌گذاری، نشانه‌های خانوادگی، لباس‌ها، پیشه‌ها و... که توسط گروه استفاده می‌شود.

او باور دارد که این نشانه‌ها یا دل‌بخواهی‌اند یا انگیزه و عموماً تصاویری تمثیلی‌اند که غالباً به صورت اجتماعی و در چارچوب نهادها و گروه‌های خاص باقی می‌مانند تا ارزش نمادین تقلیل یافته خود را حفظ کنند (گیرو، ۱۳۸۰: ۱۱۷ تا ۱۲۶). این مقاله می‌کوشد تا بر اساس کلیت این دیدگاه، ابتدا نشانه‌های هویت فرهنگ بومی در عشایر منطقه جیرفت را واکاوی نموده، سپس ضمن دسته‌بندی آنها به تحلیل دگرگونی‌های فرهنگی در قصه مورد نظر پردازد.

۱-۵. شرح اصطلاحات مرتبط

۱-۵-۱. فولکلور

فولکلور به عنوان یک دانش جدید در قرن ۱۹ میلادی پدید آمده؛ زمانی که عتیقه‌شناسان (*Antiquaries*) انگلیسی و فقه‌اللغه‌شناسان آلمانی شروع به تعمق در راه و رسم زندگی طبقات پایین اجتماع کردند (Dorson, 1927: p.1). به موجب تعریف سن تیو (*sain tyves*) فولکلور به مطالعه زندگی توده عوام در کشورهای متمدنی می‌پردازد که دارای دو پرورش می‌باشند: یکی مربوط به طبقه تحصیل کرده و دیگری مربوط به طبقه عوام (هدایت، ۱۳۷۸: ۲۳۳) و لریمر معتقد است می‌تواند متعلق به هر طبقه و گروهی باشد به شرط آنکه آنان لااقل در یک چیز با هم مشترک باشند؛ مثلاً در شغل متشابه، دین مشترک، زبان واحد و غیره باشد (لریمر، ۱۳۵۳: ۱۴).^۱ مارکوزه معتقد است که تنها در هنر است که جامعه بورژوازی تحمل آرمان‌های خود را می‌آورد و آنها را به گونه‌ای اتوپیاپی تخیلی و عصیانگر پیش می‌کشد (Marcuse, 1972: p.98). هایدگر، فیلسوف آلمانی، نیز معتقد است که آوای ملت که از تجربه‌های جمعی خبر می‌دهد، در ادبیات و فولکلور شنیده می‌شود (احمدی، ۱۳۸۲: ۶۵۵).

۱-۵-۲. افسانه

افسانه در لغت به معنی داستان، قصه و سرگذشت است و در اصطلاح به داستان‌های منشور و منظوم مجهول‌المؤلف گفته می‌شود که ریشه در ذهن مردمان

ماقبل تاریخ دارد (رضایی، ۱۳۸۲: ۲۱۷ و ۲۱۸). در واقع بخشی از فرهنگ شفاهی یک سرزمین هستند که آرزوها و باورها، نگرانی‌ها و ترس‌های مردم را در قالب یک داستان خیال‌پردازی می‌کنند. نثر آنها اساساً روایی است و از تعقیدها و توصیف‌های ادبی پرهیز می‌کند (برآبادی، ۱۳۸۴: ۱۶ و ۱۷). به‌طور کلی، ترانه‌ها، بازی‌ها، آداب و رسوم عامیانه، قصه‌ها و بالاخره افسانه‌ها مواد ادبیات عامه‌اند (لریمر، ۱۳۵۳: ۱۵). افسانه‌ها نماینده روح هنری ملت می‌باشند و فقط از مردمان گمنام بی‌سواد به دست می‌آیند. اینها صدای درونی ملت‌ها هستند و در ضمن سرچشمه الهامات بشر و مادر ادبیات و هنرهای زیبا محسوب می‌شوند (هدایت، ۱۳۷۸: ۲۳۵). میرصادقی باور دارد که هرچند بسیاری از مواد ادبیات عامه، مربوط به اعتقادات و آداب و رسوم انسان‌های ابتدایی و طبقات کم‌فرهنگ جامعه می‌شود، اما بسیاری از آنها در میان مردم جوامع پیشرفته و اشخاص با سواد نیز مرسوم است؛ از این جهت بسیاری از مردم‌شناسان، ادبیات عامه را آئینه شیوه تفکر و ارزش‌های فرهنگی ملت‌ها می‌دانند (میرصادقی، ۱۳۷۶: ۸).

فرهنگ‌شناسان، برای افسانه‌ها ویژگی‌هایی نظیر: توالی زمان و مکان، حضور زن که گاهی به عنوان قهرمان روابط عاشقانه، گاهی در نقش موجود تکامل‌یافته و راهنما یا در نقش ساحره و جادوگر یا فردی که زود فریب می‌خورد یا فریب می‌دهد، ظاهر می‌شود و خصوصیات زبانی خاص را بر می‌شمرند (میرصادقی، ۱۳۷۷: ۱۱ تا ۹).

۲. نشانه‌های فرهنگ بومی در افسانه‌ها

نشانه‌ها، اساساً هویت فرد و تعلق او به گروه را آشکار و نهادینه می‌کند. علاوه بر این، نشانه‌های موجود در ادبیات شفاهی به عنوان بخشی از فولکلور، محقق را با مسائل معیشتی و اقتصادی مردمان نیز رویارو می‌کند (بیهقی، ۱۳۶۵: ۲۲). همچنین، از طریق تحلیل نشانه‌ها، می‌توان باورها، رفتارها، گفتارها و کردارهای گروهی را که سینه به سینه منتقل شده، دریافت که الزاماً دارای نظریه و پشتوانه منطقی نیست؛ در نتیجه، در گذر زمان و عبور از فرهنگ‌های بومی دچار تحول، تغییر یا نوآوری می‌شوند. نولان و لنسکی معتقدند که نوآوری‌های فرهنگی معمولاً به صورت‌های مختلف زیر پدیدار می‌گردد:

الف. فرایند انتشار: که به صورت وام‌گیری از دیگر جوامع است. ب. دگرگونی‌ها: مانند تغییرات تدریجی در تلفظ کلمات یا اشتباه‌های سهوی در نقل افسانه‌ها و اسطوره‌ها. ج. کشف: اطلاعات جدید. د. اختراع: ترکیب اطلاعات موجود (نولان و لنسکی، ۱۳۸۳: ۹۰ و ۹۱).

اکنون با توجه به موارد تبیین شده در بالا، ضمن تعریف افسانه مورد نظر و تیپ‌شناسی آن، نشانه‌های فرهنگ بومی جیرفت تبیین و مورد تحلیل واقع می‌گردد.

قصه پنجه آفتاب در پوست سگ

«یکی بود، یکی نبود. در روزگار قدیم یه مردی بود که با زن و سه دخترش زندگی می‌کردن. زن بیمار شد و مرد. مرد زن دگه‌ای گرفت. زن دوم که خودش یه دختر داشت، چشم دیدن دخترای مرد رو نداشت و قصد کشتن اوناره داشت. دخترا هر روز به کوه می‌رفتن و هیزم می‌آوردن. یه روز نامادری خاغل درست کرد. اُ توی دوتا ظرف هشت. تو یکی شون سم رخت و گذاشت سر تاقچه تا دخترا بخورن. اُ تو او یکی عسل ریخت و گذاشت سر گنجه تا به دختر خودش بده، بخوره. دخترش که گشنه بود سر تاقچه رفت و اشتباهی خاغلای سمی‌یه خورد و مُرد. زن به شوهرش گفت که دخترای تو دختر منو کشتن، قصد کشتن منم دارن. باید هرطور شده، ای دخترایه از ای خونه دور کنی. اوقدر اصرار کرد و اصرار کرد تا بالاخره یه روز پدر سه تا دختره صدا کرد. کتور آب و چیچکی خرمایی ورداشت و با هم راهی صحرا شدن. رفتن و رفتن تا چند فرسخ، ای خونه دور شدن و دگه دخترا نمی‌تونستن راه خونه‌یه پیدا کنن. شب که شد، پدر رو کرد به دختراش و گفت: بخوابین مَ بیدارم و ای شما محافظت می‌کنم. نشونه بیداریمم اینه که اگه صدای کراش کراش شنیدین، ای صدای کدراکای منه؛ چون دارم قدم می‌زنم؛ اگه صدای شار شار اومد بفهمین صدای کتور آبه و مَ دارم آب می‌خورم و نترسین. دخترا خواب رفتن. صبح که بیدار می‌شن پدرشونه نمی‌بینن. به هر طرف که نگاه می‌کنن راهه نمی‌شناسن؛ حیرون و درمونده می‌رن به سمت آفتاب حرکت می‌کنن. راه زیادی می‌رن و گشنه می‌شن. دختر کوچکتر که ای بقیه مؤمن تره، دست بلند می‌کنه و خدایه صدا می‌زنه و کمک می‌خوا. ناغافل یه اشکمه‌ای پُر قغمه تو یه سارقی بسته شده می‌افته ای آسمون، جلو پاش. دخترای بزرگتر قغمه‌هایه ای جلوش ورمی دارن و می‌گن: ای سارق، پیشکشی خواستگار مایه، نه تو و شروع می‌کنن به خوردن و دوباره به راه می‌افتن و تشنه می‌شن. دختر کوچکتر دوباره خدایه صدا می‌زنه و ناگهون جلو پاش یه چشمه‌ای ظاهر می‌شه. بازم دخترا خودشونه رو چشمه می‌اندازن و می‌گن چشمه به خاطر اوناره پیدا شده. اُ دوباره حرکت می‌کنن، سردشون می‌شه و می‌لرزن. دختر کوچکتر دوباره خدایه صدا می‌زنه. ناگهون بقچه لباسی جلوش ظاهر می‌شه. دخترا لباسایه می‌پوشن و با دختر کوچکتر دعوا می‌کنن و ازش جدا می‌شن. اُ ای یه راه دگه‌ای می‌رن. دختر کوچکتر تنها می‌شه. اُ تو مسیر آفتاب به راه خودش ادامه می‌ده. تو مسیر راه به یه چوپونی برمی‌خوره. سرگذشت خودش برایش تعریف می‌کنه و می‌گه پناهم بده. چوپون با یه پیرزنی زندگی می‌کرده. دختر ای چوپون خواهش می‌کنه که برا ایکه رازش پیش پیرزن فاش نشه، سگشو بکشه و دختره تو پوست سگ پنهون کنه. چوپون دختره تو پوست سگ پنهون

می‌کنه و اون به خونه می‌بره و ای پیرزن می‌خوا که ازش به خووی محافظت کنه. پیرزن تو خونه کورک می‌ریسید و بعدش خودش نخای کُلفته خود چرخو نازک می‌کرده و خود نخا، جاوند و حرمی می‌بافت. هر روز یه کم چنگمالی درست می‌کرد و کنار چرخوش می‌شت تا موقع کار بخوره و جون بگیره.

دختر وقتی وضع حال پیرزنه دید، دلش سوخت. شبا وقتی پیرزن خواب می‌رفت، ای پوست سگ می‌اومد بیرون و جلکه ور می‌داشت اُ کور کای پیرزنه می‌ریسید و چنگمالایه می‌خورد. پیرزن صبحا که بیدار می‌شد، تعجب می‌کرد. می‌دید چنگمالاش خورده شدن اُ کور کاش ریسیده شدن. یه روز رفت پیش جادوگر اُ ماجرایه براش تعریف کرد. جادوگر راهنمایش کرد. شب که شد، یه کوله لباس ناشوری رخت تو تشت که مثلاً صبح زود بیره سر قنات و بشوره اُ انگشتره برید تا خوابش نبیره؛ بعد دستمالشه ای سرش وا کرد و سرشه هشت رو بالشت. نصفای شب دختره دید که ای پوست سگ بیرون اومد و لباسایه سر قنات برد تا بشوره. ماجرایه فهمید اُ برا دختر و دعا خیر کرد.

از او طرف پسر پادشاه که برا شکار اومده بود، نصفه شب تشنه می‌شه و می‌ره سر قنات که آب بخوره می‌بینه که یه دختر مته پنجه آفتاب کنار قنات نشسته و رخت می‌شوره. ناغافل دختر و کیشه ای سرش وا می‌کنه. مواش بلخش بلخش می‌زنه و نور زیبایش می‌افته تو چشم پسر پادشاه. اُ یه دل نه صد دل عاشقش می‌شه. شاهزاده یکدفعه متوجه انگشتریش که روی زمین گذاشته، می‌شه. وقتی دختر مشغول پهن کردن رختا رو شاخه‌های بوته‌ها می‌شه، آروم نزدیک می‌ره اُ انگشتره ور می‌داره و بعد همطور ای دور می‌شیند دختره تماشا می‌کنه و اون می‌بیند که بعد ای مدتی رختای جمع می‌کنه و تو پوست سگی پنهون می‌شه. اُ به خونه چوپان می‌روه. شاهزاده روز بعد صبح علی‌الطلوع ور می‌گرده قصر. اُ ای شاه با اصرار زیاد تقاضا می‌کنه که سگ چوپونه براش خواستگاری کنه. هرچه ای شاه و ملکه انکار، ای شاهزاده اصرار تا بالآخره مجلس عروسی ور پا می‌شه. اُ روز عروسی ملکه ای شدت ناراحتی تشت خاکستری می‌ریزه رو سر عروس و داماد. بعد ای عروسی وقتی شاهزاده خود سگ به حجله می‌ره. شاهزاده ماجرای عاشق شدنشه برا دختر تعریف می‌کنه و انگشتره نشونش می‌ده. دخترم ای پوست سگ بیرون می‌آیه. شاهزاده روز بعد می‌ره دیدن مادرش. اُ حقیقته خودش می‌گه. ملکه اصرار می‌کنه که می‌خوام اون به بینم. شاهزاده می‌گه او روش نمی‌شه ای پوست سگ بیرون بیایه، نقشه‌ای می‌کشه و می‌گه: صبح زود مَ به قصد شکار می‌رم بیرون، شما چند دقه بعد تو قصر داد و فریاد راه بندازین که شاهزاده ای اسب پریده. نقشه شاهزاده یه عملی می‌کنن، دختر که تو خانه ای پوست سگ بیرون اومده و مشغول شونه کردن مواش بود، سرو صدایه که می‌شنوه ناگهون ای جا می‌پره و شتابون مته پنجه آفتاب ای قصر می‌آیرون اُ همه می‌بینن. ملکه ای زیبایی دختر خوشش می‌آ و دستور می‌ده که برا عروسیشون، جشن باشکوهی ور پا کنن.

خبر عروسی شاهزاده خود سگ چوپون و پیرزال همه جا پخش می‌شه و پسر وزیر که فکر می‌کنه حتماً یه راز و سرّی تو عروسی کردن خود سگایه، به پدرش اصرار می‌کنه که منم می‌خوام خود سگ عموم که ای سگ چوپون و پیرزال خوشگل تره، عروسی کنم. اونا ام جشن باشکوهی ورپا می‌کنن و پسر وزیر خود سگ عموش عروسی می‌کنه. مادر دومادم یه تشتی پر ای جواهر می‌ریزه ور سرشون. صبح روز بعد، زن وزیر انواع اقسام غذاها، یک ای یکی رنگین تر آماده می‌کنه و برا عروس دوماد می‌بره؛ اما وقتی در حجله وا می‌شه می‌بینه که:

چشم عروس زیل زیل گن دوماد تیل تیل

یعنی سگ داماد را پاره پاره کرده و خورده است» (به نقل از بانو نصرت نادری، متولد

۱۳۱۷، شهرستان جیرفت).

۲-۱. تیپ‌شناسی افسانه

از آنجا که حفظ و انتقال فرهنگ بومی و همچنین سنت‌های بکر در بین جوامع مختلف اهمیت ویژه‌ای دارد، اندیشمندان جهان به جمع‌آوری و طبقه‌بندی آنها در زمینه‌های مختلف و تحت مراتب گوناگون، روی آورده‌اند. یکی از این موارد، طبقه‌بندی موضوعی است که بر اساس مکتب تاریخی-جغرافیایی انجام شده است. نظریه پردازان این مکتب، آنتی آرنه فنلاندی و بعد از آن، استیت تامپسون آمریکایی، فهرستی از قصه‌های جهان گردآوری کردند و طبق یک دسته‌بندی آنها را کدگذاری نمودند. اولریش مارژلف بر همین اساس، قصه‌های ایرانی را طبق دسته‌بندی زیر تیپ‌شناسی کرد: ۱. قصه‌های مربوط به حیوانات ۲. قصه‌های به معنی اخص (قصه‌های سحر و جادویی، قصه‌های اولیا، شخصیت‌های تاریخی و ماجراهای باور نکردنی) ۳. قصه‌های شوخی ۴. قصه‌های زنجیره‌ای (ر.ک: مارژلف، ۱۳۷۱: ۲۵۴ تا ۲۵۱). بر اساس این طبقه‌بندی، قصه مورد مطالعه این مقاله زیر مجموعه قصه‌های سحر و جادویی محسوب می‌شود (همان: ۹۸) که با کد B ۴۲۵ تیپ‌شناسی شده است. البته قصه «پنج‌آفتاب در پوست سگ» در این فهرست یافته نشد، ولی قصه مشابهی با عنوان «داماد در پوست حیوان» ثبت شده که در مسیر داستان نیز تفاوت زیادی وجود دارد. همچنین در کاتالوگ بین‌المللی قصه‌ها با کد ۴۰۵ معرفی گردیده است.

۲-۲. واکاوی نشانه‌های فرهنگ بومی جیرفت

نشانه‌های موجود در این افسانه، بیانگر این است که این افسانه نقل سینه به سینه عشایر منطقه بوده است و به نظر می‌رسد به دلیل نقل آن از طریق اشخاص بومی، برخی از نشانه‌ها دچار تحوّل شده‌اند. در زیر، ضمن تبیین نشانه‌های کلی

فرهنگ عشایری، موارد مربوط به حوزه بومی جیرفت نیز مورد تحلیل واقع می-گردد.

۲-۱. نشانه‌های عمومی افسانه‌ها و در پاره‌ای موارد افسانه‌های عشایری

ابن خلدون می‌گوید: پایه و اساس زندگی کوچ‌نشینان، بر اساس مرتع‌داری است. کوچ‌نشینان زندگی خود را از راه پرورش چهارپایان می‌گذرانند (ر.ک: مجتهدی، ۱۳۷۶: ۱۱۷). در اندیشه و دیدگاه سنتی انسان عشایری، گوسفند و بز گله و رمه بزرگترین واقعیت زندگی است. آنها به ساده‌ترین نحو ممکن زندگی می‌کنند؛ چنانکه فردریک لیست، اقتصاددان معروف آلمانی، می‌گوید: شبان‌ها، بیش از یک صدم از مزایای طبیعی جهان اطراف خود بهره نمی‌برند (ر.ک: کیاوند، ۱۳۷۱: ۱۰۲)؛ پس افسانه‌های آنها نیز با استفاده از همان اندک عناصری که در زندگی ساده خود تجربه می‌کنند، ساخته می‌شوند؛ در نتیجه پایه و اساس داستان‌های همه آنها در نقاط مختلف جهان، مشابه است؛ البته اختلافات فرهنگی ظریفی در لایه‌لایه‌های متنی آنها وجود دارد. کاربردهای عمومی و برخی موارد خاص منطقه عشایری در این افسانه عبارتند از:

انگشتری: نشانه بازشناسی است (همان). در این قصه، انگشتری دختر نشانه بازشناسی او توسط شاهزاده است و افشای شخصیت اصلی دختر.

عسل و سم: نشانه تلخی و شیرینی روابط است. در این داستان عسل، نشانه محبت نامادری به فرزند خود و سم، نشانه جداکنندگی و مرگ آفرینی برای دختران ناتنی است.

جادوگر: عموماً در افسانه‌ها جنبه منفی دارد و بد طینت است (مارژلف، ۱۳۷۱: ۹۸)، ولی در این قصه، جادوگر، به عنوان یک راهنمای مثبت مطرح است. شاید به این دلیل باشد که اساساً در این منطقه پیران سالخورده‌ای وجود دارند که به دلیل کهولت سن به ییلاق و قشلاق نمی‌روند و معمولاً در کوهستان‌های پرت منطقه و دور از دسترس دیگران، به طور ثابت اقامت دارند. این پیران غالباً مورد مشورت بزرگان دیگر عشیره واقع می‌گردند.

سفر به سمت آفتاب: آفتاب برای عشایر، نشانه گرمی و رونق زندگی است و در این افسانه، نشانه مسیر درست و مقصد مناسب برای سفری از سمت کوهستان‌های سرد به سمت سرزمین گرمسیر، با آفتاب‌های سوزان است.

۲-۲-۲. نشانه های زبانی بومی

۲-۲-۲-۱. زبان

اساسی ترین نظام نشانه ای در هر جامعه زبان مکالمه است. زبان، تنها نظامی است که فرایندهای اساسی تفکر و تعقل را میسر می سازد و در ضمن بار سنگین انتقال اطلاعات را نیز بر دوش می کشد (نولان و لنسکی، ۱۳۸۳: ۶۴). در این قصه، با نشانه های لفظی و استعمال آوایی واژگانی روبه رو هستیم که بیانگر لهجه عشایر بومی منطقه جیرفت است.

اشکمبه (Eshkambe): شکمه؛ سیراب.

کورک (Kurk): تارهای ریز پشم بر روی بدن گوسفندان می گویند که البته قیچی شده و پس از شستن و شانه زدن با وسیله ای به نام جلکک ریسیده و به نخ تبدیل می شود.

کلفت (Koloft): ضخیم و محکم. در این قصه به عنوان صفت برای نخ های ریسیده شده استفاده شده است.

گنجه (Gange): تاقچه ای که به صورت قفسه بندی شده در درون دیوار خانه های کاهگلی قدیم تعبیه می شده.

گن (Gonn): سرین و نشیمن گاه.

ناشور: صفت مفعولی معادل ناشسته. در این قصه به عنوان صفت لباس آورده شده، به معنی چرکین.

برخی از واژگان و حروف نیز، به صورت تغییر یافته از طریق لهجه گوینده قصه (لهجه عمومی رایج در مکالمات بومی شهرستان جیرفت^۲) یافته شد، مثل موارد زیر:

«یه به جای را/ ای به جای از/ خود به جای با» یا مواردی که به صورت ابدال و تخفیف واژگان کاربرد دارد:

«ورپا کردن: برپا کردن/ گذاشتن: هشتن (البته هر دو مورد کاربرد داشت.)/ دقه: دقیقه/ همطو: همینطور/ اوقد: آنقدر»

۲-۲-۲-۲. اسم صوت ها

اسم صوت، اسمی مرکب است که غالباً از طبیعت گرفته می شود و نشانگر اصوات مختلف است. در این قصه اسم های صوت بر گرفته از لهجه مکالمه عشایر بومی جیرفت است:

بلخش بلخش (Blaxsh Blaxsh): از درخشیدن گرفته شده؛ به معنای پر تالو و درخشان.

زیل زیل (*Zil e Zil*): چشم از حدقه در آمده و تیز خشم سگ یا هر حیوانی برای خوردن شکار.

تیل تیل (*Til e Til*): حفره حفره؛ بدنی پاره پاره شده و گوشت‌های بدنش خورده شده و بدنش به صورت گودال و حفره حفره در آمده است.

شار شار (*Shar Shar*): تلفظ دیگری از شرشر و صدای فروریختن آب از کوزه یا مشک آب.

کراش کراش (*Krash - Krash*): صدای کشیده شدن کفش‌های چوبی را بر زمین می‌گفتند.

۲-۲-۳. نشانه‌های پوشاکی بومی

لباس‌ها، غذاها و... نشانه‌هایی هستند که به نسبت‌های متفاوت و به وجوه گوناگون در شکل‌بندی انواع گوناگون ارتباطات اجتماعی نظیر: میثاق‌ها، رمزگان‌های ادب و... مشارکت می‌کنند (گیرو، ۱۳۸۰: ۱۲۷). نشانه‌های پوشاکی مطرح شده در این قصه دقیقاً به نشانه‌های مردم‌شناسی عشایر جیرفت اشاره دارد.

سارق: (*Sarogh*) روسری گلدار بلندی که زنان عشایر ساردوییه بر سر می‌کردند و گاه برای گذاشتن نان تازه پخته‌شده یا قابلمه غذایی که همراه چوپان می‌کردند نیز از آن استفاده می‌برده‌اند.

دستمال سر: دستمالی سیاه رنگ از جنسی شبیه به ابریشم که حاشیه‌های سبز و قرمز رنگی داشته که مثل عمامه، روی چارقد معمولاً سفید رنگ می‌بستند.

کیش سر: (*Kish-e-Sar*) نوعی چارقد لاک‌ی و گاهی خط‌دار که زنان عشایر بر سر می‌کردند و زیر گلوشان را با سوزن قفلی که با چند مهره سنگی تزئین شده بوده، می‌بستند.

کدراک: (*Kedrak*) کفش چوبی که با ریسمان بافته‌شده‌ای از نخ یا چیلک خرما (بافت‌های نخ نخ چوبی اطراف تنه نخل که به آنها سیس هم گفته می‌شود) ساخته می‌شده است. به نظر می‌رسد این مورد از طریق گویش بومی منطقه گرمسیر جیرفت به افسانه عشایری وارد شده است.

۲-۲-۴. نشانه‌های خوراکی بومی

بارت گونه‌ای نظام «کدگذاری» را در تمامی جنبه‌های زندگی جامعه جدید یافته است، از لباس پوشیدن و غذا خوردن تا سویه‌های زندگی فرهنگی، اقتصادی و... (احمدی، ۱۳۸۰: ۲۱۹). خوراک نیز از نشانه‌های دیگر مردم‌شناسی مناطق بومی است.

خاؤل: (*Xaxol*) نوعی خوراک که از مخلوط خرما و مغز کوبیده شده کسور^۳، یا گردوی کوبیده شده درست می شده و بسیار انرژی زا بوده است. ابتدا کسور را می کوبیدند تا روغنش بیرون بیاید؛ بعد خرما را در آن می ریختند و با دست، مالش می دادند تا خوب نرم بشود.

چنگمال: (*Changmal*) نوعی خوراک که از مخلوط خرما و خمیر نیم پخته درست می شده و بسیار مقوی بوده است. ابتدا خمیر را در تابه نان پزی می انداختند تا نیمه پخته شود، سپس خرما را در آن می ریختند و مالش می دادند تا خوب نرم شود و در آخر مقداری روغن پاک (گوسفند یا گاو) سرخ کرده و به آن اضافه می نمودند.

این غذا محصول منطقه بومی گرمسیر جیرفت است که نخلستان های زیادی دارد و عشایر به دلیل فرار از سرمای کوهستان، در زمستان به این ناحیه مهاجرت می کنند؛ در نتیجه به دلیل معاشرت عشایر با مردم بومی این منطقه، این غذا به زندگی آنها وارد شده و به عنوان یک نوآوری به افسانه مورد نظر وارد گردیده است.

قُرمه: (*Ghoghorme*) گوشت گوسفند را قطعه قطعه می کردند و در پیه آن سرخ می نمودند تا حالت خشک پیدا می کرد، سپس همانطور که در حال جلز و ولز داغی روغن است، آنرا به درون شکمبه تراشیده شده گوسفند می ریختند تا شکمبه هم پخته و خشک می شد و سپس سر آنرا می دوختند. بدین ترتیب زمان زیادی این گوشت برایشان دوام می آورد و پس از خورده شدن گوشت ها شکمبه را کباب می کردند و می خوردند.

۲-۲-۵. نشانه های لوازم زندگی بومی

عشایر برای گذران زندگی به هیچ کجا وابسته نیستند. امکانات زندگی خود را از طریق لوازمی که در اختیار دارند، خلاقانه ابداع می کنند. آنها از استقلال اقتصادی نیز برخوردارند؛ در نتیجه از تعرض به دور مانده اند (کیاوند، ۱۳۶۸: ۶۵ تا ۶۹). موارد زیر از جمله لوازمی است که ساخته دست خود عشایر است و البته در برخی دیگر از مناطق عشایری کشور، کاربرد مشابهی دارند.

جَلک: (*Jalak*) یک وسیله چوبی که از یک گوی تشکیل یافته و چوبی که از وسط آن رد شده است. سر آن چوب، یک نیم هلال بریدگی دارد تا نخ پشم را در خود نگه دارد و با تاب دادن و چرخاندن آن نخ های ضخیمی از پشم، ریسیده می شود.

کتور: (*Katur*) در میان عشایر، از پوست گوسفند که پشم آنرا جدا کرده باشند، وسیله‌ای می‌سازند که به عنوان مخزنی برای نگهداری آب خنک یا دوغ و پنیر و... از آن استفاده می‌کردند و معمولاً جنس آن یا نرم است یا خشک. کتور، همان مشک خشک است که در هنگام سفر برای حمل آب استفاده می‌شده.

چرخو: (*Charxu*) چرخ ریسندگی دستی که نخ ریسیده شده توسط جلک را با آن نازک می‌کردند.

تشت: (*Tasht*) ظرفی قدح گونه بزرگ که جنس آن غالباً مس بوده.

چیچکی: (*Chichaki*) نوعی سبد بافته شده از شاخه درخت خرما که دو دهانه آن به کمک قسمت چوبی شاخه به هم بسته می‌شود و خرما را درون آن می‌گذاشتند؛ البته هنوز هم از این صنعت دستی به مقادیر کم یافت می‌شود. این وسیله، مخصوص فرهنگ بومی عشایر جیرفت و نواحی اطراف کهنوج است. همان‌طور که مجتهدی می‌گوید: عوامل اقتصادی و اجتماعی، کوچ‌نشینان را با یکجانشینان پیوند می‌دهد (مجتهدی، ۱۳۷۶: ۱۲۵)، به نظر می‌رسد، این وسیله از طریق معاشرت عشایر منطقه سردسیر جیرفت با بومی‌های منطقه گرمسیر، به افسانه وارد شده باشد.

۲-۲-۶. حرفه‌ها

در جوامعی که دامداری مبنای زندگی را تشکیل می‌دهد، آثار دامداری را در ادبیات شفاهی‌شان منعکس می‌بینیم (بیهقی، ۱۳۶۵: ۲۲). امان‌الهی معتقد است که کوچ‌نشینی، نوعی زندگی است که انسان با استفاده از پرورش حیوانات و برخورداری از فراورده‌های دامی و گاه کشاورزی زندگی می‌کند (امان‌الهی، ۱۳۶۰: ۸ تا ۱۰). حرفه‌های مهم عشایر منطقه جیرفت با دیگر مناطق ایران مشابه است، ولی گاهی محصولات حاصل از مشاغل ایشان، با یکدیگر تفاوت دارد.

چوپانی: که حرفه مردان عشایر بوده است. ریسندگی، بافندگی، تولید لبنیات و خانه‌داری که مجموعاً حرفه زنان عشایر بوده است. از طریق حرفه زنان عشایر منطقه جیرفت، آن‌طور که در قصه معلوم شد، صنایع دستی زیر ایجاد می‌شود که نشانه کامل استقلال اقتصادی آنان است:

جاوند: (*Javand*) نوعی چادرشب پشمی با زمینه رنگ‌های متنوعی از خانواده رنگ قرمز با چارخانه‌های متوسط از رنگ‌های خط‌دار سبز و سورمه‌ای و نارنجی که با نخ پشم بافته می‌شده است. چادرشب مهم‌ترین وسیله برای سفر عشایر محسوب می‌شده. عشایر تمام وسایل خود را از لباس و رختخواب و حتی لوازم دیگر منزل، در چادرشب می‌بندند تا در طول سفر و در اثر جابه‌جایی‌ها،

سالم بمانند. جاوند در این افسانه، نشانه سفربندی و مهیا شدن برای حرکت عشایر است.

حرمی (Harami): نوعی بافت پشمی شبیه جاوند بوده که از پنج تخته پشمی مستطیل شکل که بهم دوخته شده، درست می شده. دو طرفش ریش دار بوده و به عنوان پتو استفاده می شده. حرمی نیز کاری خودساخته برای رفع نیاز عشایر و نشانه دیگری از استقلال اقتصادی آنهاست.

۲-۲-۷. مکان ها

ابن حوقل می نویسد: عشایر ایران کسانی هستند که دائماً برای به دست آوردن علوفه، مرتعی در نواحی گرمسیری جست و جو می کنند و دائماً بین نقاطی که در محدوده های خود دارند، ییلاق و قشلاق می کنند (ر.ک: مجتهدی، ۱۳۷۶: ۱۱۷). عشایر این منطقه، به همین دلیل و چون قنات ها و چشمه ها و گاهی رودخانه، مایه حیات و دام های آنها بوده، از منطقه سردسیر کوهستان های ساردوییه به مناطق گرمسیر جیرفت و کهنوج که مناطقی با آفتاب داغند، ییلاق و قشلاق می کرده اند. در این افسانه، سفر دخترها به سمت آفتاب است و از مسیر صحرا می گذرد.

چشمه: دختران در مسیر راه تشنه می شوند و خداوند به دعای دختر کوچک، چشمه ای را پیش رویشان ایجاد می کند. پس در این افسانه، چشمه نشانه نجات بخشی و ادامه حیات است.

قنات: جایی که عشایر در کنار آن اقامت می گزینند تا برای ارتزاق و رفع حوایج از آن بهره ببرند. در این افسانه، قنات نشانه اقامت و در عین حال محل اجتماع انسان هاست. محل ایجاد ارتباط و تعامل است. شاهزاده، دختر را کنار قنات می بیند و عاشق او می شود و بنیاد شکل گیری یک خانواده نیز در کنار قنات، پایه ریزی می شود.

۲-۲-۸. حیوانات

یکی از حیوانات کارآمد در زندگی عمومی عشایری سگ است؛ به همین دلیل به افسانه های منقول عشایری ورود یافته است.

سگ در افسانه ها نماد وفاداری، راهنمایی، شفا بخشی و... است؛ البته ناگفته نماند که در ایران باستان، معتقد بودند که سگ با کمک خروس، ارواح پلید و جادوگران را هنگام شب از زمین دور می کند و چون پارس کند، درد و رنج و آزار را از بین می برد (مهدوی، ۱۳۷۹: ۵۶). در این افسانه، سگ قربانی می شود تا دختر برای حفظ جان خود به پوست آن پناه برد. پس سگ، نشانه پناگاه امن است که قهرمان به کمک پوست آن، ترس از محیط نا آشنا را از خود دور می کند.

۲-۲-۹. باورها

بنا بر نظر ارسطو در بند دوم بوطیقا (*poetics*)، در دنیای افسانه‌ها شهامت، پایداری و باورمندی قهرمان امری طبیعی است (فرای، ۱۳۷۷: ۴۷ و ۴۸). باورمندی قهرمان این افسانه‌ها عموماً به صافی قلبشان نسبت داده می‌شود. در این قصه، قلب صاف دختر کوچک باعث می‌شود که دعاهایش مستجاب شود؛ البته افسانه‌های عشایری، چون در محیط صحرا اتفاق می‌افتد در نتیجه با برکت‌های الهی-آسمانی مرتبط با این منطقه جغرافیایی قابل توجه است. برکت‌های الهی آسمانی این قصه:

بارش رحمت آسمانی: عشایر عموماً رونق زندگی‌شان بستگی زیادی به بارش آسمان دارد. برای ایجاد قنات، رویش گیاهان کوهستانی، چریدن و تغذیه دام‌هایشان و در نهایت دست یافتن به تولیدات لبنی؛ بنابراین برکت را مستقیماً از آسمان طلب می‌کنند. پیداشدن چشمه، افتادن سارق غذا و بقچه رخت و لباس از آسمان، برگرفته از همین باورمندی عشایری است که احتمالاً در اکثر مناطق به صورت مشابه رخ می‌دهد.

۲-۲-۱۰. آیین‌ها و رسوم بومی

آیین‌ها و مراسم، اشکالی از ارتباط هستند که به واسطه آنها، شخص خود را در چارچوب رابطه‌ای که با گروه دارد و گروه خود را در قالب رابطه‌ای که با جامعه دارد، تعریف می‌کند؛ درعین حال این پدیده‌ها نقشی را که هر فرد در آنها ایفا می‌کند و سهمی را که او در آنها دارد، به نمایش می‌گذارد (گیرو، ۱۳۸۰: ۱۱۶). نشانه‌های زیر برگرفته از زندگی عشایر بومی جیرفت است که البته در منطقه جغرافیای شهری نیز به صورت مثل وارد شده‌اند و موارد مشابهی از آنها در آثار ادبی دیده می‌شود.

خاکستر ریختن: نشانه ماتم و عزا و ناکامی است. در این قصه، چون مادر شاهزاده با عروسش مخالف است و از عروسی ناراحت، وقتی داماد عروس را به حجله می‌برد، پشت سرش خاکستر می‌ریزد تا دیگر برنگردد و مادر شوهر بار دیگر روی او را نیند. این مورد به صورت‌های: نمک ریختن در کفش فرد یا جفت کردن کفش‌های او به سمت مخالف در خانه، نیز در نواحی مختلف استان کرمان کاربرد دارد.

جواهر ریختن: نشانه جشن و سرور و شادکامی است. در این قصه، چون مادر پسر عموی شاهزاده که با سگی ازدواج کرده به امید واهی اینکه عروسش چون پنجه آفتاب باشد از شدت خوشحالی و برای رقابت با خانواده شاه، پشت سر

عروس (سگ) جواهر می ریزد که همان نثار کردن یا شاباش دادن است. در میان عشایر جیرفت رسم است، وقتی که عروس و داماد به خانه خود می روند بر سرشان پول و نقل می ریزند و مردان دسته جمعی با هم فریاد می زنند: «شوا شوا شوا شوا» که «شوا»، قطعاً همان خلاصه شده شاباش است.

۳. نتیجه گیری

فرهنگ، مجموعه پیچیده ای است، در بر گیرنده دانستنی ها، اعتقادات، هنرها، اخلاقیات، قوانین و عادات و هرگونه توانایی دیگری که به وسیله انسان به عنوان عضو جامعه، کسب شده است و فرهنگ عامه از منابع باارزشی است که در درون آن، روح زندگی و فلسفه حیات جاری و ساری است؛ به گونه ای که احساس و بینش مردم را با یاری گرفتن از نهادها، استعاره ها، رمزها و علایم مخصوص ناحیه جغرافیایی خاصی، در قالب الفاظ و در کسوت اعمال و حرکات، جلوه گر می سازد. نشانه های فرهنگی، بیانگر یک مقوله اجتماعی هستند که از طریق زبان، به عرصه فرهنگ مکتوب وارد می شوند. گفتنی است که برخی از این نشانه ها در گذر زمان و در اثر تلاقی فرهنگ های بومی، دچار تحول یا تغییر و در نتیجه نوآوری می شوند. افسانه سگ پیرزال و پسر پادشاه، یکی از افسانه های منقول در بین مردم جیرفت است که به عنوان نمونه مورد تحلیل واقع گردید. نشانه های فرهنگی موجود در متن، نشان می دهد که این افسانه متعلق به عشایر بومی منطقه ساردوییه جیرفت است. برخی از نشانه های موجود در آن، مثل نشانه های «کدراک (نوعی کفش)»، «چنگمال (نوعی غذا)» و «چیچکی (نوعی از لوازم زندگی)» متعلق به منطقه گرمسیری جیرفت است که به نظر می رسد، از طریق رابطه عشایر، با بومی های منطقه جیرفت در اثر ییلاق و قشلاق به این افسانه وارد شده و به صورت نوآوری در زبان افسانه، تغییر ایجاد کرده است.

عشایر منطقه ساردوییه جیرفت، معمولاً به دلیل سرمای شدید منطقه در زمستان به نواحی اطراف شهرستان جیرفت و کهنوج که از آب و هوایی معتدل برخوردار است، مهاجرت می کرده اند.

در این منطقه معتدل، نخلستان های زیادی وجود داشته و مردم بومی با استفاده از محتویات مختلف درخت نخل، امرار معاش می نموده اند. عشایر با این سه مورد که از لوازم ساخته شده دست مردم بومی گرمسیری منطقه است مواجه می شوند و ممکن است که حتی از این لوازم بهره هم می گرفته اند؛ در نتیجه در گذر زمان و در اثر تلاقی دو فرهنگ، این نشانه ها جایگزین نشانه های پیشینی شده اند که معلوم

نیست چه بوده‌اند. در نهایت گفتنی است که برخی از تغییرات زبانی نیز در اثر همین تلاقی فرهنگ، از طریق لهجه گویندگان قصه ایجاد گردیده‌است.

یادداشت‌ها

۱. جهت مطالعه بیشتر ر.ک: (ماسه، ۱۳۵۷: ۲۸)، (میهن دوست، ۱۳۸۰: ۱۵)، (همایونی سروستانی، ۱۳۸۰: ۲۱)، (بیهقی، ۱۳۶۵: ۳۰).
۲. گفتنی است که البته تمامی موارد فوق، در لهجه روستاییان و عشایر منطقه ساردوییه با کمی تفاوت، کاربرد دارد. برای نمونه در فعل «شدن» که به دو صورت مطرح است: «بالآخره، مجلس عروسی وریا می‌شه» یا «بالآخره مجلس عروسی وریا می‌شوه».
۳. کسور، میوه درختی شبیه به درخت بنه (پسته وحشی) است. دانه‌ای ریز و گرد که با پوسته سبزرنگی احاطه شده. درون آن مغزی شبیه به مغز پسته وجود دارد. دانه کسور از دانه بنه ریزتر و در عین حال ترد و قابل جویدن است. در مخلوط مغزهای دیگر مثل بادام تلخ کوهی که شیرین و برشته شده به اضافه گندم برشته و کنجد نیز، به عنوان آجیل در مهمانی عشایر مصرف می‌شود.

کتابنامه

۱. آل احمد، جلال. (۱۳۵۶). *ن والقلم. چ سوم*. تهران: رواق.
۲. _____ (۱۳۵۸). *ارزیابی شتابزده. چ چهارم*. تهران: رواق.
۳. احمدی، بابک. (۱۳۸۲). *پرش بنیادین هایدگر*. تهران: مرکز.
۴. _____ (۱۳۸۰). *ساختار و تأویل*. تهران: مرکز.
۵. امان‌الهی بهاروند، اسکندر. (۱۳۶۰). *کوچ نشینی در ایران*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۶. برآبادی، محمود. (۱۳۸۴). «افسانه‌ها، آینه فرهنگ مردم». نشریه آزما. شماره ۳۹. صص ۱۷ و ۱۶.
۷. _____ (۱۳۷۱). «زندگی عشایری، شیوه سنتی تولید و ضرورت‌های زمان». فصلنامه اطلاعات، سیاسی - اقتصادی. شماره ۶۱ و ۶۲. صص ۹۸ تا ۱۰۲.
۸. برگ، اتو کلاین. (۱۳۵۵). *روانشناسی اجتماعی*. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: نشر اندیشه.
۹. بیهقی، حسینعلی. (۱۳۶۵). *پژوهش و بررسی فرهنگ عامه ایران*. مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۰. ثریا، مهدی. (۱۳۸۴). *فرهنگ و شخصیت*. چ دوم. تهران: پویا.
۱۱. رضایی، عربعلی. (۱۳۸۲). *واژگان توصیفی ادبیات*. تهران: فرهنگ معاصر.

۱۲. فرای، نورتروپ. (۱۳۷۷). **تحلیل نقد**. تهران: نیلوفر.
۱۳. کیاوند، عزیز. (۱۳۶۸). **حکومت، سیاست و عشاير**. تهران: انتشارات عشايري.
۱۴. گيرو، پير. (۱۳۸۰). **نشانه شناسي**. ترجمه محمد نبوي. تهران: آگاه.
۱۵. مارژلف، اولريش. (۱۳۷۱). **طبقه بندي قصه هاي ايراني**. تهران: سروش.
۱۶. ماسه، هانري. (۱۳۵۷). **معتقدات و آداب ايراني**. ترجمه مهدي روشن ضمير. تبريز: مؤسسه تاريخ و فرهنگ ايران.
۱۷. مجتهدی، احمد. (۱۳۷۶). «**جامعه شناسي روستايي و عشاير**». مجله علوم انساني دانشگاه سيستان و بلوچستان. شماره ۴. صص ۱۱۶ تا ۱۴۱.
۱۸. مهدوي، مليحه. (۱۳۷۹). «**سگديد، رانش اهريمين**». کتاب ماه ادبيات و فلسفه، شماره ۴۰. صص ۵۴ تا ۵۹.
۱۹. ميرصادقي، جمال. (۱۳۷۶). **واژه نامه و هنر داستان نويسي**. تهران: مهناز.
۲۰. ميهن دوست، محسن. (۱۳۸۰). **پژوهش عمومي فرهنگ عامه**. تهران: توس.
۲۱. نولان، پاتريک و لنسكي. (۱۳۸۳). **گرهارد، جامعه هاي انساني: مقدمه اي بر جامعه شناسي كلان**. ترجمه ناصر موفقيان. چ دوم. تهران: نشر ني.
۲۲. هدايت، صادق. (۱۳۷۸). **فرهنگ عاميانه مردم کرمان**. به کوشش جهانگير هدايت. دوم. تهران: چشمه.
۲۳. همایونی، صادق. (۱۳۸۰). **فرهنگ مردم سروستان**. مشهد: آستان قدس رضوی.
24. M. Dorson, Richard. (1972). **Concept of Folklore and Folk life Studies**. paris.
25. Marcuse, H. (1972). **the Affirmative Character of Culture, in Negations**. tra. J.J. London: Shapiro.