

بررسی مقایسه‌ای عناصر بومی و اقلیمی در آثار هوشنگ مرادی کرمانی و محمد

بهمن بیگی

آسیه فقیه پرشکوهی^۱

اصغر عیسی‌پور کهلبونی^۲

چکیده

متون ادبی از دیرباز مهم‌ترین جلوه‌گاه لغات و اصطلاحات محلی و ضرب‌المثل‌ها، آداب و رسوم، باورها و عقاید منطقه‌ای بوده‌اند؛ از این رو نقد و بررسی عناصر بومی و اقلیمی در آثار ادبی، نقش بسزایی در جهت ماندگاری و انتقال این مفاهیم به آیندگان دارد. اگرچه کاربرد عناصر بومی در متون ادبی ایران، قدمتی دیرینه دارد اما اصطلاح "ادبیات بومی و اقلیمی" از اواخر قرن نوزدهم وارد ادبیات شده و از نظر مردم‌شناسی مورد توجه قرار گرفته است.

هدف این مقاله بررسی مقایسه‌ای عناصر بومی و اقلیمی در آثار هوشنگ مرادی کرمانی و محمد بهمن بیگی است که هر دوی آن‌ها به معرفی و انتقال میراث فرهنگی اقلیم خود همت گماشته‌اند. آداب و رسوم، باورها و عقاید و دانش بومی در آثار این دو نویسنده به روش توصیفی نقد و بررسی شده است. علاوه بر تفاوت‌های کمی، در آثار بهمن بیگی به شیوه واقع‌نگاری، آگاهانه این قبیل مباحث با ذکر جزئیات تشریح می‌شوند اما هوشنگ مرادی کرمانی، ذهن و زبان سنت‌گرای خود را در قالب داستان به کار می‌گیرد تا اصالت بومی و اقلیمی را به تصویر بکشد.

ضرورت و رسالت چنین پژوهش‌هایی، شناسایی، توجه و معرفی فرهنگ عامه مناطقی است که کمتر به آن‌ها پرداخته شده یا کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها: ادبیات بومی، باورها، بهمن بیگی، فرهنگ عامه، مرادی کرمانی.

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان بنت‌الهدی صدر رشت (نویسنده مسئول).

a_faghih_p@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی. a.esapour.k@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۶/۴/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۵/۵/۲۲

۱- مقدمه

«بومی‌گرایی را در گسترده‌ترین معنی می‌توان به عنوان آموزه‌ای تعریف کرد که خواستار بازآمدن و بازآوردن یا ادامهٔ رسوم، باورها و ارزش‌های فرهنگی بومی است» (بروجردی، ۱۳۸۷: ۳۰).

این گفتمان، خواستار توجه دادن انسان به ارزش‌ها و اصالت‌های بومی و فرهنگی خود است و سعی دارد به بندگی فکری انسان پایان دهد و او را متوجه هویت اصیل خود نماید. به همین دلیل با اقبال روشنفکران مواجه شده و در قالب ادبیات بومی و اقلیمی یا ادبیات روستایی مورد توجه نویسندگان و شاعران قرار می‌گیرد و آنان را بر آن می‌دارد که در آثارشان از لغات، اصطلاحات، آداب و رسوم و... منطقهٔ جغرافیایی خود استفاده نمایند.

این پژوهش بر آن است که با بررسی مقایسه‌ای عناصر بومی و اقلیمی در آثار مرادی کرمانی و محمد بهمن‌بیگی وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها را نشان دهد. روش پژوهش، توصیفی است که با تحلیل محتوایی آثار نویسندگان یاد شده، دست‌یابی به هدف اصلی پژوهش میسر می‌گردد. حدود و قلمرو این تحقیق، آثار مرادی کرمانی و آثار بهمن‌بیگی است؛ اما به طور خاص کتاب‌های «شما که غریبه نیستید، مشت بر پوست، قصه‌های مجید، نخل، خمره و آب انبار» از مرادی کرمانی و کتاب-های «بخارای من ایل من، اگر قره‌قاج نبود، عرف و عادت در عشایر فارس و طلای شهامت» از محمد بهمن‌بیگی مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

گونهٔ ادبی آثار این دو نویسنده متفاوت است، آثار مرادی کرمانی قالب داستانی دارند در حالی که آثار بهمن‌بیگی اغلب نوعی واقعه‌نگاری شبه‌تاریخی محسوب می‌شوند؛ (به جز "بخارای من ایل من" که کاملاً داستانی است). در آثار بهمن‌بیگی سنت‌های بومی و فولکلور بی‌پرده و صریح توصیف می‌شوند. وی مصمم است که پرده از آداب و رسوم و سنت‌های اقلیمی عشایر بردارد و ما را با سبک زندگی آن‌ها آشنا کند اما هوشنگ مرادی کرمانی بیش از آن که تعمدی در طرح این قبیل مسائل داشته باشد چنان ذهن و زبانش با عناصر بومی اقلیمی ممزوج است که می‌توان کاربرد عناصر بومی را از ویژگی‌های سبک فردی او دانست.

بدیهی است که بررسی فرهنگ عامه در ادبیات داستانی مقوله‌ای فراخ‌دامن است که نمی‌توان در این زمینه تنها به نقد و بررسی آثار محدود اکتفا نمود و نتایج حاصل از این تفحص را ملاک نتیجه‌گیری قرار داد؛ لذا نویسندگان این مقاله، مطالب ارائه شده در این گفتار را تنها آغازی برای ورود به موضوعی مبسوط و گسترده می‌دانند که تحقیقات دامنه‌دار و گسترده‌ای را می‌طلبد، لذا این مقاله، تنها بخش مختصری از تحقیق و تفحصی دنباله‌دار است.

۲- بیان مسأله

« در همه فرهنگ‌ها و دایرةالمعارف‌های ادبی، در تعریف داستان اقلیمی عموماً بر وجود عناصر مشترکی همچون فرهنگ و معتقدات مردمی، آداب و رسوم و ویژگی‌های محیطی و بومی تأکید شده است» (گری، ۱۳۸۲: ۴۷۲)؛ مثلاً تعریف زیر:

«داستانی است که در صحنه و زمینه آن غالباً آداب و رسوم و سنت‌ها، لهجه و گفتار محلی، پوشش‌ها، فولکلور و حتی شیوه‌های تفکر و احساس مردم یک منطقه نشان داده می‌شود به گونه‌ای که این عناصر، متمایز و مشخص کننده یک اقلیم خاص اند» (Abrams, 1993: p 107).

رضا صادقی شهپر در مقاله «نخستین رمان اقلیمی در داستان‌نویسی معاصر ایران» داستان اقلیمی و یا به عبارتی ادبیات بومی و اقلیمی را این‌گونه تعریف کرده است:

« داستانی است که به سبب بازتاب گسترده عناصر طبیعی، کاملاً رنگ بومی دارد و متعلق به منطقه‌ای خاص و متمایز از دیگر مناطق است. این عناصر بومی مشترک و تمایزبخش عبارتند از: فرهنگ مردم، شامل معتقدات و آداب و رسوم، مشاغل و حرفه‌ها، شکل معماری منطقه، خوراکی‌ها، پوشش‌ها و زبان محلی (واژه‌های بومی، لهجه و ساختار بومی زبان، ترانه‌ها و سروده‌های عامیانه) شیوه معیشتی و اقتصادی و تولید مردم، مکان‌ها و مناطق بومی، طبیعت بومی، صور خیال و جنبش‌ها و تحولات سیاسی و اجتماعی منطقه» (صادقی شهپر، ۱۳۸۹: ۳۷).

جمال میرصادقی برای این گونه داستان‌ها دو نوع تقسیم‌بندی قائل شده است: رمان ناحیه‌ای، رمان محلی. «رمان ناحیه‌ای، رمانی است که به کیفیت و مختصات بومی و ناحیه‌ای وفادار بماند و بر محیط و قلمرو خاصی تمرکز یابد. در رمان ناحیه‌ای این قلمرو و مردمانی که در آن زندگی می‌کنند به عنوان پایه و شالوده داستان به کار گرفته شده است. صحنه وقوع داستان محتملاً در شهرکی روستایی یا ایالتی قرار دارد و نویسنده می‌کوشد به درستی و صحت، آداب و سنن و باورها و اعتقادات و فرهنگ توده و تاریخ این شهرک یا ایالت را نشان بدهد. یکی از نویسندگان خارجی که در نوشتن این نوع رمان شهرت دارد، تامسن هاردی، داستان نویس و شاعر انگلیسی است و از میان نویسندگان ایرانی، صادق چوبک، محمود دولت‌آبادی و علی‌اشرف درویشیان بیشتر به این نوع رمان توجه داشته‌اند» (میرصادقی، ۱۳۷۷: ۱۴۷).

«رمان محلی، رمانی است که از خصوصیت‌های رمان ناحیه‌ای برخوردار است؛ اما توصیفات و مختصات محلی و بومی در این رمان‌ها صوری و ظاهری است و جنبه تزئینی و آرایشی دارد؛ یعنی این خصوصیات پایه و شالوده رمان را نمی‌ریزد؛ بلکه به عنوان سندیت و صحت داستان به کار گرفته می‌شود. این توصیفات و مختصات معمولاً از نظر پیرنگ و درک انگیزه داستان از اهمیت چندانی برخوردار نیست. اغلب رمان‌های امیل زولا، نویسنده فرانسوی و مارک تواین، نویسنده آمریکایی در

شماره‌های محلی است. در میان نویسندگان ایرانی، اغلب داستان‌های کوتاه احمد محمود و امین فقیری و بعضی از داستان‌های علی‌اشرف درویشیان از نوع داستان‌های کوتاه محلی به حساب می‌آید» (همان: ۱۴۵).

به طور کلی در قصه‌ها و اشعار عامیانه و بومی چند حالت پیش می‌آید:

۱- نویسند و شاعر خود اهل محل است و با گویش‌های محلی سخن می‌گوید و قصه می‌نویسد. در این حال هم شکل اثر و هم زبان و درون‌مایه آن اقلیمی است. از این جمله است آثاری که به زبان گُردی نوشته شده و نمونه‌اش زیاد است. منظومه حیدربابا اثر شهریار که به زبان ترکی در آذربایجان ایران است. اشعار محلی بیژن سمندر که به گویش خاص شیرازی است و برخی از اشعار مازندرانی نیمایوشیج.

۲- نویسنده و شاعر اهل جای دیگر است (و مدتی در محل ساکن بوده) اما به زبان معیار و رسمی می‌نویسد و در بین قصه یا شعر، ضمن توصیف حالات اشخاص داستانی از گویش محلی استفاده می‌کند. ... در برخی از قصه‌های چوبک گویش شیرازی و بوشهری به کار رفته و در برخی داستان‌های احمد محمود، گویش خوزی مشاهده می‌شود.

۳- نویسنده و شاعر نه اهل محل است و نه با جغرافیای انسانی محل آشنایی دارد؛ این قبیل آثار طبعاً ساختگی است و چیزی درباره زبان، گویش، آداب و رسوم منطقه خاص نمی‌گوید و آنچه می‌گوید از کسی شنیده یا در جایی خوانده است. نمونه بارز این قبیل آثار، داستانی است به نام «شورآباد» که جمال‌زاده درباره یکی از روستاهای کرمان نوشته و پیداست که نه محل را دیده و نه از وضع روستاییان کرمان چیزی می‌داند... محمد حجازی نیز داستان‌هایی نوشته که ماجرای آن در روستا می‌گذرد اما این قضیه‌ها نیز بومی و اقلیمی نیست.

۴- بعضی از نویسندگان ما به تک‌نگاری پرداخته‌اند و محیط، آداب، جشن‌ها و گویش‌های مناطق متفاوت ایران را جمع‌آوری و تألیف کرده‌اند. اورازان، تات نشینان بلوک زهرا، خارک (آل‌احمد)، اهل هوا (غلامحسین ساعدی)، داستان‌های امثال (امینی)، دژهوش ربا (صبحی مهتری)، شاهنامه در قصه‌های عامیانه (انجوی شیرازی) از این نمونه هستند» (دستغیب، ۱۳۸۰: ۱۶).
سابقه داستان‌های اقلیمی در روسیه به آثار گوگل (میر صادقی، ۱۳۷۶: ۱۸۴) و در ادبیات انگلیسی به توماس هاردی و ویلیام فاکتر (داد، ۱۳۸۰: ۱۵۲) می‌رسد.

«تاریخ واقعی پیدایش داستان اقلیمی روستایی در داستان‌نویسی معاصر ایران، دهه سی شمسی و رشد و شکوفایی‌اش در دهه چهل و پنجاه است. نویسندگان زیادی به طور جدی به نگارش این گونه داستان‌ها پرداختند و آثار چشم‌گیری پدید آوردند» (هاشم‌پور و پویان، ۱۳۹۲: ۱۹۸۹).

«مهم‌ترین رمان اقلیمی در دهه سی «دختر رعیت» از محمود اعتمادزاده (م. ا. به‌آذین) در سال (۱۳۲۷ ه.ش) است. بزرگ علوی در سال (۱۳۲۶ ه.ش)، در داستان کوتاه «گیله مرد» مبارزات دهقانان گیلانی را همراه با توضیحاتی قوی و پویا از محیط و طبیعت بارانی شمال می‌پردازد. در (۱۳۲۸ ه.ش) صادق چوبک نیز در داستان کوتاه «چرا دریا طوفانی شده بود» پویایی طبیعت و اقلیم جنوب را در پیشبرد حوادث داستان به نمایش می‌گذارد.

تاریخ نگارش داستان‌های اقلیمی را باید دو دهه قبل از داستان «دختر رعیت» دانست. رمان «روزگار سیاه کارگر» (۱۳۰۵ ه.ش) نوشته احمد خداداده دینوری اولین داستان اقلیمی روستایی است که به زندگی دهقانان و روستاییان غرب ایران می‌پردازد (صادقی شهر، ۱۳۸۹: ۸۶).

۳- پیشینه تحقیق

پیش از این، حسین نیر (۱۳۸۶) در مقاله «مروری بر کتاب شما که غریبه نیستید از نگاه فرهنگ مردم»، هاشم‌پور و پویان (۱۳۹۲) در مقاله «بازتاب عناصر اقلیمی در آثار مرادی کرمانی با تکیه بر داستان نخل و خمر»، هم‌چنین ظهیری‌ناو و عیسی‌پور کهلبونی (۱۳۹۲) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد «بومی‌گرایی در آثار هوشنگ مرادی کرمانی» به بررسی عناصر بومی و اقلیمی آثار این نویسنده پرداخته‌اند اما تاکنون فعالیت مستقلی که به صورت مقایسه‌ای عناصر بومی و اقلیمی آثار این دو نویسنده را مورد بررسی قرار داده باشد صورت نگرفته و این تحقیق، گام اول در این جهت محسوب می‌شود.

۴- ضرورت تحقیق

لزوم توجه و پاسداشت فرهنگ و اصالت بومی بر کسی پوشیده نیست و معمولاً هر جامعه‌ای با ارزش‌ها و فرهنگ‌های اصیل خود شناخته می‌شود. جوامعی که به حفظ و صیانت ادبیات بومی و منطقه‌ای خود همت می‌گذارند، جوامعی اصیل و ریشه‌دار هستند که می‌توانند با بهره‌گیری از این نوع ادبیات، فرهنگ بومی خود را برای آیندگان به ارث بگذارند. ضرورت و رسالت چنین پژوهش‌هایی، شناسایی، توجه و معرفی فرهنگ عامه مناطقی است که کمتر به آن‌ها پرداخته شده یا کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند.

۵- بحث

۱-۵- بررسی مقایسه‌ای عناصر بومی و اقلیمی در آثار مرادی کرمانی و محمد بهمن‌بیگی
با بررسی کتب داستانی هوشنگ مرادی کرمانی و بهمن‌بیگی، مهم‌ترین مؤلفه‌های بومی و اقلیمی آثار این دو نویسنده را می‌توان این گونه اعلام کرد: لغات و واژگان محلی، اصطلاحات، ضرب‌المثل‌ها، آداب و رسوم، باورها و عقاید، دانش بومی، قصه‌ها و داستان‌های محلی، لایه‌ها و دوستی‌های عامیانه محلی. از آن‌جا که تمامی موارد ذکر شده در آثار این دو نویسنده به طور مشترک وجود ندارد و هدف این مقاله بررسی مقایسه‌ای عناصر بومی و اقلیمی است و هم‌چنین ذکر تمام موارد یاد شده در یک مقاله نمی‌گنجد، نگارندگان، آداب و رسوم، باورها و عقاید و دانش بومی در آثار این دو نویسنده را مورد بررسی قرار داده‌اند.

۵-۱-۱- آداب و رسوم

۵-۱-۱-۱- طال و کوسه گلین

در منطقه کرمان، هنگامی که آسمان بر زمین بخیل می‌شود و بارندگی به میزان قابل توجهی کاهش می‌یابد و خشک‌سالی رخ می‌دهد مردم منطقه برای آمدن باران، رسمی به نام « طال » دارند. این رسم به شکل دیگری در میان عشایر فارس هم وجود دارد که نام آن « کوسه گلین » است.

« زمستان داشت تمام می‌شد، بهار نزدیک بود، باد ملایمی می‌آمد. باد ابرها را پاره می‌کرد ... آبادی همچنان در انتظار باران و برف بود. « کل رمضان » پیرمرد ده، پا پیش گذاشت و (طال) درست کرد. رسم بود. طال آدمکی بود نم‌د به دوش که کدویی به جای سرش بود و دور کدو را با دستمال بسته بودند، به دست و پا و گردنش زنگوله آویزان کردند؛ به تنش پارچه‌ها و رخت‌های رنگ و وارنگ پوشاندند و شبانه تو کوچه‌ها و پس کوچه‌های آبادی گردانند. اهل آبادی دنبال طال می‌رفتند ... کل رمضان، طال را می‌جنباند. زنگوله‌های جرینگ جرینگ صدا می‌کرد ... چندتا الاغ با خورجین و گاله دنبال جماعت بودند... جمعیت در خانه می‌ایستاد. کل رمضان، طال را تکان می‌داد و شعر می‌خواند و جمعیت دم می‌گرفت؛ صاحب خانه جو، گندم و نخود و لویا هرچه دستش می‌رسید به جماعت می‌داد... تا نزدیکی سحر، طال را تو کوچه‌ها و دم خانه‌ها گردانند و خورجین و گاله و توبره‌ها پرشدند... روز بعد، مردم زیر چنار بزرگ سوخته و توخالی آبادی، بالای ده، روبه‌روی چشمه بزرگ جمع شدند، گوسفند کشتند و با بار و بنشستی که از خانه‌ها گرفته بودند، آش پختند، آش نذری.

مردم ناله می‌کردند؛ پیش خدا و پیغمبر التماس می‌کردند و سر به سوی آسمان می‌گرفتند که ابر سیاهی آسمان قبله را گرفت و کم‌کم خزید طرف آبادی... ابر آمد، آسمان را پوشاند. مردم آتش خوردند و شادی کردن و به خانه‌هایشان رفتند و همچنان نگاهشان به سوی آسمان بود». (مرادی کرمانی، ۱۳۸۸، الف: ۷۳-۷۰)

«مردم قبایل، برای آنکه آسمان را بر سر مهر آورند و از ابرها باران بگیرند، راه و رسم بدیعی داشتند. مردی را سر تا پای می‌آراستند و نامش را کوسه گلین می‌نهادند. بر کلاهش دو شاخ به هوا می‌کردند. از گونه‌هایش با پشم سفید ریشی دراز می‌آویختند. بر دوشش بالاپوش نمدی می‌انداختند. بر کمرش، هاون برنج‌کوبی می‌بستند. بر سر و صورتش آرد می‌پاشیدند. دورش را می‌گرفتند و شبانه به سراغ تک‌تک چادرهای ایل می‌رفتند و فریاد می‌زدند: «کوسه گلینم. باد آورده‌ام، باران آورده‌ام، کوسه گلینم، با شاخ زرینم، باد آورده‌ام، باران آورده‌ام» چادرنشینان به استقبال کوسه گلین و همراهانش می‌شتافتند و شاباش و سوغاتشان می‌دادند و دعای خیر و برکت می‌کردند. شاهینی‌ها و همسایگان‌شان نیز آن قدر کوسه گلین به راه انداختند و بر در چادرها رفتند تا عاقبت بارانی کریم، دست سخاوت گشود و ابری سنگین، چهره آسمان را سیاه کرد و بر سر مردم مروارید سفید ریخت». (بهمن بیگی، ۱۳۶۸: ۶۹-۶۸)

۵-۱-۱-۲- زن گرفتن برای قنات

رسم دیگری که در منطقه کرمان، در مواقع خشک‌سالی و کمبود آب وجود دارد، زن گرفتن برای قنات است. که در نوع خود جالب و مورد توجه است.

«ریش‌سفیدان شهر، کوثر را که پیر بود و شوهر نکرده بود، برای قنات خواستگاری کردند. رسم بود. قنات که خشک می‌شد برایش زن می‌گرفتند. کوثر را مانند عروسان آراستند. رخت عروسی پوشاندند؛ بر تختی نشاندند. جوانان قوی و خوش سیما تخت را بر شانه گذاشتند؛ شیرینی و نقل و نبات و حلواي عروسی در سینی، از پی کوثر بردند... جمعیت از کودک و زن و مرد همراه عروس تا سر قنات رفتند. کوثر شاد بود که سرانجام عروس شد. پیش از مرگ مراسم عروسی خود را دید؛ او باعث آب‌دار شدن قنات می‌شد و هم‌شهری‌هایش را خوش و خوش‌حال می‌کرد. سر قنات، عروس را از تخت پایین آوردند. عروس ناز می‌کرد. لبخند می‌زد و گاه اخم می‌کرد... زن‌ها عروس را از پله‌های قنات پایین بردند؛ رخت‌هاش درآوردند؛ او را با آب قنات که چکه‌چکه و ذره‌ذره جمع کرده بودند، شستند. مردها در بیرون قنات با نوای ساز و دهل پای می‌کوفتند و دست می‌افشانند؛ دستمال سر دست می‌چرخاندند. شیرینی و حلواي عروسی خوردند... زن‌ها عروس را رخت پوشاندند و بر سرش تور سفید انداختند. قصد داشتند به خانه‌اش برگردانند. اما عروس گریه و التماس می‌کرد، به

ظاهر، که پیش شوییش (قنات) بماند و از او جدا نشود. اما مردمان او را به زور، کشان‌کشان به خانه بردند؛ چنان که رسم بود. مهریه عروس دو تشت آب از آن قنات بود (قنات داماد) از آن پس آب بیشتر می‌داد، باور بود و رسم آن شهر بود هر چند در قنات کار کردند و پاییند عروس و داماد نبودند. زن قنات می‌بایست خود را هر هفته در آب قنات بشوید. وفاداری به شوییش نشان دهد تا آبش خشک نشود». (مرادی کرمانی، ۱۳۹۱: ۱۲۶-۱۲۴)

۵-۱-۱-۳- رسم و رسوم عروسی

۵-۱-۱-۳-۱- پاره‌ای از رسوم عروسی در عشایر فارس

۵-۱-۱-۳-۱-۱- باشلوق

در میان عشایر فارس، خواستگاری از دختران، توسط ریش‌سفیدان و مردان و زنان متنفذ انجام می‌گیرد و معمولاً در انتخاب این افراد که بنا به قول محمد بهمن بیگی در ایل قشقایی به آن‌ها «سوجه» می‌گویند، دقت خاصی صورت گرفته و نفوذ آن‌ها گاهی به حدی است که با وجود عدم رضایت صاحبان دختر، به پاس احترام به این قبیل افراد، با پیشنهاد آن‌ها موافقت می‌شود. همین که خانواده دختر رضایت خود را برای ازدواج اعلام می‌دارند موضوعی که مطرح می‌شود دادن باشلوق به خانواده عروس است.

«باشلوق عبارت است از مقدار مال و پول و یا چیز دیگری که خواستگار و خانواده او به پدر یا خانواده دختر می‌دهند. در وصلت با نزدیک‌ترین خویشاوندان نیز از اخذ باشلوق غفلت نمی‌شود... به طور کلی عدم اخذ باشلوق را اهانت به حیثیات دختر دانسته و عامه معتقد است که در چنین صورتی دختر را بی‌ارزش و ناچیز جلوه داده‌اند.

این رسم زشت یا زیبا در تمام ایلات جنوب رواج کامل دارد و اغلب چنین مبلغی به چند برابر جهیزیه دختر می‌رسد و کار ازدواج را برای خواستگاران فقیر غیرممکن و مشکل می‌دارد و گروهی از اینان نیز که دل به دریا زده از فرط علاقه، بار باشلوق را بدوش می‌کشند اغلب چنان شکست اقتصادی و مادی می‌خورند که دیگر قد راست نمی‌توانند کرد» (بهمن بیگی، ۱۳۹۴: ۳۱).

۵-۱-۱-۳-۲- چَر

در روز عروسی در وسط میدان وسیعی، برجی از سنگ‌های سفید درست می‌شود و وجود این برج برای آن است که هنگام شب در آن آتش افروخته شود، مردم ایل، این برج را «چَر» می‌نامند.

« در آغاز عروسی عده‌ای از بستگان و خویشاوندان داماد از زن و مرد به طوایف اطراف برای دعوت می‌روند. از این سواران که در میان قشقای‌ها (« اخچه») نام دارند در تمام طوایف پذیرایی گرمی به عمل آمده و تحفه‌هایی از قبیل لباس و اسب و قوچ به آنان داده می‌شود. تحفه متداول طوایف برای عروسی بزه‌هایی است که پشم آنان را رنگین می‌کنند و در کنار بارهای هیزمی که بر فراز هر یک دستمالی در اهتزاز است می‌آورند» (همان: ۳۸).

۵-۱-۱-۳-۳- بوسه بر اجاق

نکته‌ای که در آثار بهمن‌بیگی، بسیار به چشم می‌خورد، احترام گذاشتن مردمان ایل به اجاق و آتشی است که در کنار چادرهای ایلی برپا می‌شود. این مسأله آن قدر برای آنان مهم و مورد احترام است که عروس در هنگام ترک خانه [چادر] پدری دور آن طواف می‌کند و خاکسترش را می‌بوسد. « در عروسی‌ها هنگامی که عروس می‌خواهد خانه پدری را ترک گوید، سجده‌کنان سه مرتبه اجاق خانوادگی را می‌بوسد و پیرامون آن طواف می‌کند» (همان: ۱۲۵). به این مسأله در کتاب بخارای من ایل من بهمن‌بیگی نیز اشاره شده است.

« در گوشه بیرونی چادر، اجاق خانه روشن بود؛ جایی که عزیزترین گوشه چادر بود. کانون گرم خانواده و جایگاه محترم آتش بود. آتشی که نوعروسان، پیش از ترک خانه پدری پیرامونش طواف می‌کردند و خاکسترش را می‌بوسیدند. آتش که سوگندش، نگهدار پیوندها و پیمان‌ها بود» (بهمن‌بیگی، ۱۳۶۸: ۲۰).

۵-۱-۱-۳-۴- نشاندن پسر بچه پشت سر عروس

از آنجایی که در میان مردمان ایل، داشتن فرزند پسر بسیار حائز اهمیت است، در روز عروسی پسر بچه‌ای را پشت سر عروس، روی اسب می‌نشانند تا فرزند اولش پسر باشد. « اغلب در چنین موقعی [ترک عروس از خانه پدری] عروس، پسر بچه کوچکی پشت سر خود روی اسب دارد و دلیلی که برای این عمل می‌آورند این است که به این وسیله اولین فرزند او پسر خواهد بود» (بهمن‌بیگی، ۱۳۹۴: ۴۰).

۵-۱-۱-۳-۵- هیزم آوردن مهمانان عروسی برای روشن و پرفروغ ماندن آتش جشن

همان طور که قبلاً هم اشاره شد مردمان عشایر روز عروسی بر جی را تعبیه می‌کنند تا آتش جشن را در آن برپا کنند؛ برای آن که این آتش برای چند روز پرفروغ و شعله‌ور بماند، مهمانان عروسی، بار هیزمی همراه با سوغات با خود می‌آورند و این امر به صورت یک رسم درآمده است.

« عروسی باشکوهی در «دشت لاله» برپا بود. آتش جشن، بر فراز برج نیمه بلندی از سنگ‌های سفید شعله می‌کشید. برای آن که این آتش در طول چندین شبانه‌روز، روشن و پرفروغ بماند، مهمانان عروسی گذشته از سوغات‌های دیگر، بارهای هیزم می‌آوردند و بر سر هر بار هیزمی پرچی برمی‌افراشتند» (بهم‌بیگی، ۱۳۶۸: ۱۰۷-۱۰۶).

۵-۱-۱-۳-۲- پاره‌ای از رسوم عروسی در کرمان

۵-۱-۱-۳-۱-۲- دستمال فرستادن دختران جوان برای پسرها

« بهار است و بلبل‌ها توی درخت چهچه می‌زنند. جوان‌های آبادی عاشق می‌شوند. دخترها با من خوبند. من نزدیک‌ترین کس به عمو هستم. گاهی به من پول می‌دهند، گاهی انجیر خشک و مویز و انار، که دستمال‌شان را به عمو برسانم و به کسی چیزی نگویم. اگر کسی تو آبادی بو می‌برد که دختری چنین کاری کرده، تا عمر داشت بدبخت بود. پشت سرش حرف می‌زدند. هیچ‌وقت به خانه‌ی بخت نمی‌رفت» (مرادی کرمانی، ۱۳۹۰: ۲۳).

۵-۱-۱-۳-۱-۲- آبگوشت دادن در شب‌های عروسی

« عروسی‌ها، شب آب‌گوشت می‌دهند. هر کس کاسه آب‌گوشتی دارد و دو نفری، یک کاسه کوچک ماست» (همان: ۷۰).

۵-۱-۱-۳-۳- فرستادن حلوای عروسی همراه جهیزیه به خانه داماد

« زبیده « حلوای عروسی » هم می‌پخت، در آن غسل و کُنجد و گردو می‌ریخت برای خوش‌یُمی و خوشبختی. مادر عروس حلوا را همراه جهیزیه به خانه داماد می‌فرستاد» (مرادی کرمانی، ۱۳۹۱: ۱۲۳).

۵-۱-۱-۳-۴- مراسم تماشای عروس، روز بعد از عروسی

« گاهی بعد از ظهر من و زن عمو، بچه‌ها را برمی‌داریم می‌رویم تماشای عروس، روز بعد از عروسی، عروس و داماد را مثل شب قبل درست می‌کنند و بالابالا می‌نشانند و زن‌ها به تماشایشان می‌روند» (مرادی کرمانی، ۱۳۹۰: ۲۴۱).

۵-۱-۱-۴-مراسم تولد نوزاد

۵-۱-۱-۴-۱-رخت برون

رسم دیگری که در میان مردمان کرمان، رواج داشته مراسم رخت برون (بران) برای نوزادی است که هنوز به دنیا نیامده و معمولاً در ماه آخر بارداری برگزار می‌شده است.

«ماه هشتم بود. هشت ماه و بیست‌روزه تا نه ماه و نه روز، چیزی نمانده بود. مادر خجیجه [خدیجه] سر کماجدان آتش‌رشته نشسته بود. و داشت آتش را هم می‌زد و دعا می‌خواند. به آتش و قاشق فوت می‌کرد. «رخت برون» بچه خجیجه بود. مادر خجیجه، از همان اولی که فهمید، خجیجه بچه‌دار شده تو فکر رخت برون بود... عدس‌ها لویبها، رشته‌ها و آرد را ذره ذره و دانه دانه، ظرف ماه جمع کرده بود. پیش (حسن پیلور) التماس کرده بود که وقتی شهر می‌رود برای (آتش رخت برون) یک جعبه پشمک بیاورد. خجیجه و ده دوازده‌تا دختر و زن‌های قالبیاف دور تا دور نشسته بودند. بعد از-ظهر جمعه بود. تعطیل بود. مجلس زنانه بود. مشتی کوکب که آمد، قیچی را برداشت و دعا خواند و به قیچی فوت کرد. تکه پارچه‌ای سرخ تند از زیر کله قند برداشت و بنا کرد به بریدن. دخترها و زن‌ها صلوات فرستادند... پیراهن بچه که بریده شد، رفتند سر آتش خوردن. آتش می‌خوردند، حرف می‌زدند و می‌خندیدند» (مرادی کرمانی، ۱۳۹۰ الف: ۱۱۳-۱۱۲).

۵-۱-۱-۴-۲-بریدن ناف نوزاد پسر با کارد و دختر با قیچی

« [مادر خدیجه] کاردی گذاشته بود روی لباس‌ها که اگر بچه پسر شد ماما با کارد نافش را ببرد. قیچی هم بود برای چیدن ناف دختر» (همان: ۱۲۵).

۵-۱-۱-۵-آیین سوگواری

۵-۱-۱-۵-۱-رسم سوگواری عشایر فارس

در میان عشایر فارس، هنگام عزاداری و سوگواری، مردم داغ‌دیده گاه بر سر خود می‌ریزند که نشان از تأثر و تألم‌شان در غم عزیز از دست رفته است.

«علی‌رزخان، از خان‌های برجسته ایل بود. آنقدر ملک و مال داشت که همه دوستش داشتند... خان محترمی بود. مرگش شوخی نبود. همه به عزا نشستند... مردم به اندازه هزار سال گریستند چشم‌هایشان سرخ شده بود. همه سیاه‌پوش شدند. حتی جل‌های رنگین اسب‌ها را هم با نم‌های تیره‌رنگ پوشاندند.

پارچه مشکی کمیاب شد. پيله‌ور ایل، برای خرید پارچه سیاه به شهر رفت. کاه برای آنکه بر سر بریزند گیر نمی‌آمد. چندین قاطرچی با قاطرهای چپاری عازم روستاها شدند. از آدم گذشته، حیوانات را هم در این عزای عمومی شرکت دادند» (بهمن بیگی، ۱۳۶۸: ۱۸۰).

۵-۱-۱-۲- رسم سوگواری مردم کرمان

در منطقه کرمان هنگامی که فردی از دنیا می‌رود، در ورودی خانه را از جا درمی‌آورند و بر روی حوض یا کنار جو می‌گذارند و مرده را روی آن می‌شویند:

« از مدرسه می‌آیم. از دور می‌بینم جماعت زیادی توی قبرستان زیارتگاه جمع شده‌اند. دلم می‌ریزد پایین. تا خانه می‌دوم. آغ بابام نیست. پدرم هست. دور حیاط پا برهنه راه می‌رود و بلند بلند حرف می‌زند؛ با کسی دعوا می‌کند که نمی‌دانیم کیست. هرچه کرده‌اند، هرچه گفته‌اند که: « تو پسر بزرگ نصرالله خانی، باید موقع خاک کردنش باشی». نرفته‌است. در خانه را کنده‌اند. در، روی جوی میان خانه است. خیس است. می‌فهمم. می‌دانم که آغ بابا را روی آن شسته‌اند. شب روی در، شمع روشن می‌کنند. خانه در ندارد» (مرادی کرمانی، ۱۳۹۰: پ ۱۲۴).

دادن قهوه و کاکائو به عزاداران و مهمانان در سر قبرها و موقع ختم از دیگر آداب و رسوم مردم کرمان است. البته این رسم در برخی از شهرهای استان کرمان رواج دارد:

« مادر دور افتاده بود، هر جا سر قبر فرشی انداخته بودند و بساط چایی و قهوه و کاکائو برقرار بود سر می‌زد، می‌نشست و یک کف دست چای خشک و مشت‌ی حبه قند می‌گرفت، می‌بست پر چادر قدش، می‌رفت» (مرادی کرمانی، ۱۳۸۸ الف: ۲۰).

پختن هوسی برای مرده هم از جمله کارهایی بود که مردم کرمان برای مردگان انجام می‌دادند:

« روح شوخ و با نمک آغ بابا، هر شب سراغ ننه بابا می‌آید. می‌نشیند لب باغچه گل‌های لاله عباسی، گردن کج می‌کند و چیزی می‌خواهد، هوسی می‌کند. انگور ریش بابا، کماج، روغن جوشی^۱، آبگوشت یا برگه^۲ به، چنگمال^۳ و ... ننه بابا روی او را زمین نمی‌اندازد، هر جور هست، به سختی دستوره‌های آغ بابا را انجام می‌دهد. آماده می‌کند. به همسایه می‌دهد. خیرات می‌کند. اول می‌دهد به من و پدر بخوریم؛ (بچه‌هاش بخورند زودتر به روحش می‌رسه)» (مرادی کرمانی، ۱۳۹۰: پ ۱۲۷-۱۲۶).

۱- نوعی نان روغنی نرم کرمان

۲- مخلوطی از خرما و نان نرم و روغن که با چنگ می‌مالند.

۵-۱-۲- باورها و عقاید

۵-۱-۲-۱- اعتقاد به چشم‌زخم و راه‌های دفع آن

«اعتقاد به چشم‌زخم، ریشه‌ای عمیق در میان ملت‌ها دارد. در قرآن کریم نیز بر درستی آن صحنه گذاشته شده است. بسیاری از مفسران، آیه شریفه «و إِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (قلم / ۵۲-۵۱) را به چشم‌زخم و دفع آن مربوط دانسته‌اند. چشم‌زخم عبارت از آسیبی است که تصور می‌شود از نگاه حسود یا بدخواه یا حتی ستایشگر به کسی یا چیزی می‌رسد. در دایرة‌المعارف دین (ویراسته‌ی یاده) آمده است که اعتقاد به تأثیر چشم بد، جهانی است. پیامبر (ص) فرموده است: «العين حق» (چشم‌زخم حقیقت دارد)» (خرمشاهی، ۱۳۶۸: ۸۷۳).

یکی از مواردی که در آثار مرادی کرمانی و محمدیگی وجود دارد نظر و چشم‌زخم است. به اعتقاد عامه، چشم بعضی از افراد دارای قوه‌ی زیان‌بخشی بوده و هنگامی که موجود قابل‌تحسینی اعم از انسان و حیوان را ببینند به آن‌ها صدمه و آسیب می‌رسانند. بهمن‌یگی این امر را در کتاب بخارای من ایل من این‌گونه تشریح کرده است:

«در کنار این بلای آسمانی، بلای زمینی روزگار این مردمان را تیره‌روز ساخته بود. بلایی سهمگین بود. جور و بیدادش حساب و کتاب نداشت. روز و شب نمی‌شناخت. میان بی‌گناه و گناهکار فرقی نمی‌نهاد... در نگاه گروهی از مردم عشایر، نیرویی زیان‌کار نهفته بود که از هر تیری دلدوزتر و کارگرت‌تر بود. و عزیزان بسیاری را رهسپار دیار نیستی کرده بود. انسان و حیوانی که جلوه و جمالی داشت و یا در میدان‌های دلیری و دلاوری به پیروزی و توفیقی دست یافته بود، بیش از دیگران دست‌خوش این دشمن خانمان‌سوز بود. یک نگاه تحسین‌آمیز از یک چشم شور کافی بود که پهلوانی را به زانو درآورد و صاحب جمالی را به خاک سیاه بنشاند» (بهمن‌یگی، ۱۳۶۸: ۷۲).

۵-۲-۱-۲- نظربندی و نظرگیری

«برای جلوگیری از تأثیر نظر بد، نظربندی می‌کنند و اغلب متوسل به دعانویس می‌شوند، اینان اندام کسی را که بدو آسیب رسیده یا بخواهد برسد، با بند اندازه می‌گیرند و آن‌گاه طبق مراجعه به کتاب لایقرء خویش به این بند، گره‌هایی می‌زنند و دستور می‌دهند که آن را در مقبره کهنه‌ای مدفون بدارند، سپس به نگارش دعایی پرداخته و آن را از گردن مورد نظر می‌آویزند یا به بازوی او می‌بندند» (بهمن‌یگی، ۱۳۹۴: ۱۳۰).

« ترلان تماشایی بود. هر کس از هر جا به دیدارش می‌آمد و از این همه زیبایی در حیرت می‌افتاد. برای آنکه از چشم شور در امان بماند با دعای به مخمل پیچیده‌ای که از گردن بندی رنگین آویزان بود، گلوی نازک او را زینت داده بودند» (بهمن‌بیگی، ۱۳۶۸: ۳۸).

مشابه این امر در آثار مرادی کرمانی هم وجود دارد با این تفاوت که مردمان کرمان برای دفع چشم‌زخم به جای نظر‌بندی، نظرگیری می‌کنند.

« خاله ماهرخ، «نظر» می‌گیرد. هر کس از در خانه‌اش تو می‌رود خصوصاً بچه‌ها، دستمال ابریشمی دور سرش می‌بندد، بعد از چند دقیقه بازش می‌کند. سرش را به نوک انگشت‌های دستش گیر می‌دهد و آن را می‌کشاند. از روی ساعدش می‌کشاند تا آرنج و دعا می‌خواند. بازش می‌کند، تاش می‌کند، انگار چیزی توی دستمال رفته که مواظب است نیفتد بعد دستمال را می‌برد لب باغچه می‌تکاند» (مرادی کرمانی، ۱۳۹۰: پ: ۲۰).

۵-۱-۲-۳- سوزاندن زاج

اقدام دیگری که در این دو ناحیه برای دفع چشم‌زخم انجام می‌گرفته، سوزاندن زاج است؛ اما روش انجام این امر در این دو ناحیه با همدیگر متفاوت است:

« اغلب زن‌ها زاج سفیدی را برداشته نام تمام اشخاصی را که دارای چشم شرور و زیانکارند، می‌برند و سپس زاج را در آتش می‌نهند، چنانچه در آن حفره‌ای ایجاد نشود معتقدند که نظر بدی در بین نیست و اگر در زاج حفره ایجاد شود یقین می‌کنند که از اشخاص نامبرده، یک نفر به آسیب دیده نظر کرده است.

در این حال زاج مزبور را به برخی از نقاط بدن شخص مورد نظر مالیده و وی را وادار می‌کنند تا آن را زیر پای خود خورد نماید و بعد آن را در معبر عمومی می‌اندازند تا پایمال شود. برای جلوگیری از تأثیر نظر، ذکر کلمه « ماشاء الله » معمول است و معتقدند که ذکر این کلمه هنگام توجه نگاه می‌تواند از عهده رفع خطر برآید.

هم‌چنین برای این منظور، اغلب چشم گوسفندان و حیوانات قربانی شده و پنجه گرگ و طلسم‌های مختلفه و چیزهای دیگری به گردن کودکان می‌آویزند» (بهمن‌بیگی، ۱۳۹۴: ۱۳۱).

این اقدام در بین مردم کرمان هم متداول است. با این تفاوت که از زاج برای طالع بینی و کف‌بینی نیز استفاده می‌شده است.

« مادر خجیجه تکه‌ای زاغ از پر چار قدش در آورد.

بیا وشت زاغ بسوزونم، ببینم، آخر و عاقبت تو و بچه‌ت چی می‌شه؟ خجیجه زاغ را گرفت نیت کرد و ماچ کرد، به پیشانی‌اش مالید و گذاشت کف دست مادرش، مادر دعا خواند و زاغ را کنار آتش،

تو خلواره‌های داغ انداخت زاغ تو خلواره‌ها، بغل گل‌های آتش، لرزید، از هُرم آتش و خاکستر لرزید، رنگ عوض کرد، باد کرد و تقلا کرد و پت پت کرد. کم کم پهلوهاش قلمبه شد و از تک و تا افتاد، ایستاد نشانه‌ی سرگذشت و سرنوشت خجیجه و بچه‌اش بود. مادر خجیجه با سر چوبی، که برای همین کار بود، زاغ را به کنار منقل، دور از آتش پرت کرد با انگشت برش داشت. زاغ باد کرده کف دست رگ رگی، سیاه، پیر و لرزان چرخید. فوتش کرد. خاکسترها را از دور و برش پخش و پلا کرد. زاغ داغ بود دست عادت داشت. صبر کرد تا سرد شود نگاهش را به کف دست، به زاغ دوخت. چشم‌هایش خوب نمی‌دید. دستش را جلو آورد. بچه‌ت پشت داره، چند تا دیگه هم پشت بندش می‌آین ... بغل زاغ برآمدگی داشت، ستاره بود:

- دست بچه‌ت پر و پیمونه ستاره‌اش خوبه، رزق و روزیش همراهش پدرش کار و بارش خوب می‌شه ... ان شاء الله ستارَشه بین به چه بزرگیه! [خجیجه] زاغ را از کف دست مادرش گرفت، ماچ کرد، روی پیشانی‌ش گذاشت باز ماچ کرد و به کف پای چپش مالید، برای از بین بردن چشم زخم، با کف پا خُردش کرد و خُرده‌ها را برد و ریخت توی جوی آب و برگشت» (مرادی کرمانی، ۱۳۹۰ الف: ۱۲۱-۱۲۰).

۵-۱-۲-۴- کشیدن چشم روی خشت

مردم کرمان علاوه بر سوزاندن زاج، از کشیدن چشم روی خشت و سرمه کشیدن به چشم برای دفع چشم زخم هم استفاده می‌کنند:

« نمکو رفت و روی یکی از خشت‌ها نشست. خشتی را خواباند. با چوب کوچک و پرخاکی روی خشت چشم کشید ... دایره‌ای بزرگ و دایره‌ای کوچک میانش یعنی تخم چشم. از مادرش یادگرفته بود که روی خشت چشم بکشد ... مریض که می‌شد مادرش روی خشت چشم می‌کشید، چشم به تعداد همسایه‌ها و قوم و خویش‌ها، به چشم‌هایی که روی خشت بود روغن می‌مالید. خشت چشم‌دار و روغن مالیده را تا چهار راه، سر کوچه‌ای که به هم می‌رسید، می‌برد. میان چهار کوچه، خشت را روی زمین می‌گذاشت. روی خشت چشم‌دار تخم مرغی می‌کاشت. چشم‌های خشت. تخم مرغ را می‌دید. روی خشت، روی تخم مرغ هیزم می‌ریخت و آتششان می‌زد و نمکوی مریض و تب کرده را سه بار از روی آتش می‌پراند.

آن وقت‌ها که نمکو کوچک بود، بغلش می‌کرد و خودش همراه او از روی آتش می‌پرید و پنج الحمدالله و قل هو الله می‌خواند و به نمکو می‌گفت:

« وقتی از روی آتش پریدیم پشت سرته، که آتشفشان نگاه نکن. اگر نگاه کنی مرض و تب ور می‌گرده. اگر نگاه نکنی، مرض و تب دور می‌شه » دفعه آخر با رسوم، کاسه آبی به نمکو می‌داد و می‌گفت: « تو آب نگاه کن » آن وقت نمکو می‌بایست رو به قبله بایستد و آب را از بالای سر به پشت سرش پیشد. تخم مرغ که میان آتش، روی چشم‌های خشک می‌ترکید و صدا می‌کرد خیال لیلو راحت می‌شد. چشم حسود ترکیده بود. چشمی که نمکو را چشم کرده بود، می‌ترکید و روغن چشم‌ها، چشم‌های خست را، چشم‌های حسود را تا ته می‌سوزاند، می‌سوزاند که دیگر نمکو را چشم نزنند وقتی چشم حسود و بخیل می‌ترکید لیلو اسفند و گندر^۱ و اشتراک^۲ و مشتش می‌گرفت، دور سر بچه‌اش می‌گرداند و توی آتش می‌ریخت. آتش زبانه می‌کشید و تا چند روز بعد کسی از روی خاکستر و خست چشم سوخته رد نمی‌شد. اگر رد می‌شد درد و مرض نمکو به جانش می‌افتاد» (همان: ۵۶-۵۷).

۵-۱-۲-۵- سرمه کشیدن به چشم برای دفع چشم زخم

« قهوه و قوتو و گل‌زبان و فلفل و سیاه‌دانه و زیره و بادیان هم بود که بدهد به زانو تا قوت بگیرد. سرمه هم بود برای کشیدن چشم‌های بچه و چشم گوسفند قربانی، برای نظر، چشم زخم، قرآن هم بود» (همان: ۱۲۵).

۵-۱-۲-۶- قداست قرآن و سوگند یاد کردن به آن

« در طایفه گله‌زن، مثل بسیاری از طوایف دیگر ایران سوگند احترام داشت. سوگند به قرآن از همه سوگندها سنگین‌تر و پر احترام‌تر بود. در تاریخ حیات این طایفه حتی یک فرد گله‌زن، یک بار هم سوگند دروغ یاد نکرده بود. اگر مدعی و مال باخته‌ای با قرآن وارد خانه گله‌زن می‌شد، کار گله‌زن تمام بود. الماس اگر برده بود، آدم اگر کشته بود، اقرار می‌کرد» (بهمن بیگی، ۱۳۶۸: ۲۴۴).

« ننه بابا ورق‌های کنده شده را می‌داد به من که ببرم بگذارم تو زیارتگاه کمرکش کوه، سفارش می‌کرد، التماس می‌کرد که یک وقت از دست نیفته تو جو، روی زمین، گناه می‌کنیم، قرآن نفرین می‌کنه، بدبخت می‌شیم» (مرادی کرمانی، ۱۳۹۰: ۱۷۳).

۱- صمغ درختی است که برای استفاده از بوی خوشش، آن را در آتش می‌ریزند.

۲- گیاهی کوهی شبیه اسپند

۵-۲-۷- اعتقاد به آل و ترس از آن

مورد دیگری که در آثار بهمن بیگی بسیار خودنمایی می‌کند اعتقاد به «آل» و ترس از آن است. این موجود افسانه‌ای که به نوعی سایه شوم آن بر سر مردمان ایل سنگینی می‌کرده و باعث رنجش خاطر آنان می‌شد، غالباً زنان باردار را مورد اذیت و آزار قرار می‌داده است.

« ایل در چنگ طبیعت و ماورای طبیعت گرفتار بود. گرفتار شیاطین و اجنه بود. در میان اجنه، کینه‌توزتر از همه، جن (آل) بود آل پیوسته در هوای ایل می‌چرخید. با ایل بیلاق و قشلاق می‌کرد. همیشه در کمین زائوهای ایل بود. مردم ایل با این دشمن خونین آشنایی دیرین داشتند. بسیاری از خانه‌ها را بی سروسامان ساخته بود، بسیاری از مادران را به خاک سپاه سپرده بود ... آل در زمین و آسمان از هیچ چیز و هیچ کس جز اسب، جز آهن و جز رنگ سیاه ترس و واهمه نداشت. اگر اسب، آهن و رنگ سیاه نبود شاید، در ایل یک مادر هم زنده نمی‌ماند» (بهمن بیگی، ۱۳۶۸: ۳۱).

« وحشت از جن آل مثل کابوسی مهیب گلوی زنان آستن را می‌فشرد و راه نفس را بر آنان می‌بست. سالی نبود که این شیخ آدم‌خوار، قربانیان تازه‌ای از هر تیره و طایفه‌ای نگیرد. آل، موجودی پرخور و سیری ناپذیر بود که از سینه کبک و تیهو و کباب بره و آهو خوشش نمی‌آمد و جز جگر زن زائو طعام دیگری را نمی‌پسندید. از دعاها و دعانویس‌ها هم، بیم چندانی نداشت و فقط در برابر گروهی اندک از مردان رشید عشایر، فرار را بر قرار اختیار می‌کرد. این مردان رشید و کمیاب که «اودوم» یعنی قدرت تسخیر اجنه را داشتند، توانسته بودند که در مبارزات ادعایی خویش از اجنه آل یکی را به اسارت درآورند و دسته‌ای از موی او را ببرند و نزد خود نگاه دارند، حضورشان بر بالین زنان زائو، غالباً مایه رهایی و نجات بود» (همان: ۷۳).

هنگام شروع درد زایمان، اقداماتی برای غلبه بر آل و سالم ماندن نوزاد و مادر انجام می‌گرفته که در نوع خود جالب توجه است.

« مبارزه آغاز شد، شمشیر زنگ زده‌ای را که نوک برگشته داشت بر بالین زلیخا نهادند. میج دست، قوزک پا و بازوانش را با بند سیاه بافته از یال اسب بستند. از زنجیری چند حلقه گسستند و بر کف دستش گذاشتند. بر بسترش پارچه سیاهی کشیدند. بدن نیمه جانش را بزحمت بلند کردند و چند بار از روی دیگ دودزده سیاهی گذراندند. با نیل و باروت و زغال بر اعضای پیکرش خطوط سیاه کشیدند. یک لنگه ملکی را به زغال، از طناب چادر آویختند. اسب پر سر و صدای کدخدای قبیله را با میخ محکمی در چند قدمی زلیخا بر چادر بستند. توبره جو و کاهش را در فاصله‌ای دور از دسترس و دهانش نهادند تا شیهه بکشد ... ده‌ها جوال دوز بر سقف و اضلاع چادر و جوال دوز دیگری را بر زلف زلیخا فرو کردند ... میرشکار ترک‌زبان طایفه مجاور را به کمک طلبیدند ... میرشکار، با جنجال و هیاهو رسید و قشقرقی به پا کرد. در اطراف چادر زائو چندین دور اسب تاخت

و تیر به هوا انداخت و فریاد برآورد: « قچ قره، قچ، برو ای سیاه، برو » لیکن همه این تلاش‌ها و تفلاها سودی نبخشید و دشمن به زانو درنیامد (همان: ۳۲-۳۱).

روش‌های مردم ایل [عشایر فارس] برای سلامت و نگهداری نوزاد، بخصوص نوزاد پسر. این مورد بیشتر بر مبنای باورها و عقایدشان بوده و بیشتر از عقایدشان سرچشمه می‌گیرد:

« دو فک پایین و بالای طفل را با زهره کلاغ باز می‌کردند تا زبان آور شود. رشته پشمی سفیدی را با برگ درختچه کوشک می‌سوزاندند و خاکسترش را با ذرات ساییده قطعه‌ای نیل به کام کودک می‌ریختند، برای پرهیز از چشم زخم، یک لنگه ملکی کهنه، از طناب چادر اقامتگاه طفل می‌آویختند. پوست خشکیده دهان گرگ را خیس می‌کردند و کودک را از میان آن می‌گذراندند. جوال دوزی بر میان پیازی فرو می‌بردند و به بند گهواره می‌بستند. دیگ دود زده سیاهی زیر گهواره نوزاد می‌نهادند. زاج سیاه دور سر کودک می‌گرداندند و بر آتش می‌انداختند و همزمان با انفجار پر سر و صدای آن فریاد می‌کشیدند. « بستم، بستم. چشم حسود را بستم ».

برای آنکه گرگ اجل کودک نوزاد را نرباید گهواره‌اش را می‌جنباندند و داد می‌زدند: « بچه، بچه گرگ است ». شب‌ها در پیاله آبی قطعه‌ای آهن و یک عدد قاب گوسفند می‌انداختند و یک مشت جو در آن می‌ریختند و بالای سر طفل می‌گذاشتند. جگر حیوانی را بر پشت طفل می‌زدند و عصاره آن را با چاشنی زعفران و زیره سبز به بچه می‌خوراندند. هر بار که نوزاد را از گهواره برمی‌داشتند یک لنگه کفش بر جایش می‌نهادند. پنجه عقاب، چنگ پلنگ، سکه‌ای قدیمی، تخم سنگ پشت، چشم خشکیده حیوان قربانی را بر رشته‌ای، بافته از پشم شتر، بر گردن طفل می‌آویختند. بر کلاهش قطعات نشادر، نمک و دانه‌های میخک می‌دوختند (بهمن بیگی، ۱۳۶۸: ۷۵-۷۴).

این مورد در آثار مرادی کرمانی نیز به چشم می‌خورد.

« [مادر خجیجه] نخی سیاه و سفید به هم تابیده بود که تگه‌ای از آن را ببندد به ناف بچه و تگه دیگر را به مچ دست مادرش، اگر پسر بود یک کف دست نان، که رویش روغن مالیده شده بود، دو حبه قند، یک تکه شیشه و کوزه آب گذاشته بود توی غریبل، بغل خجیجه که وقتی فارغ شد بگذار روی بام رو به قبله و بگوید « ای آل اسباب سرفت را وردار برو، برو به سفر، به هر کجا که دلت می‌خواهد برو، بچه منه، بچه بچه منه اذیت نکن. کاری به کاریشون نداشته باش » (مرادی کرمانی، ۱۳۹۰ الف: ۱۲۵).

تنوع عناصر بومی و اقلیمی در آثار مرادی کرمانی بسیار بیشتر از آثار بهمن بیگی است، این مطالب در مورد باورها و عقاید عامیانه نیز صادق است به همین خاطر مواردی که در ذیل می‌آید فقط مختص به آثار مرادی کرمانی است.

۵-۱-۲-۸- آویزان کردن لاشهٔ شانه به سر (هدهد) بالای درگاهی اتاق برای خوش‌یمنی

«لپ‌های ماش شیطونو تو می‌رفت. صدای جرجر وافور می‌آمد، دود از دماغ پرمو و سیاهش بیرون می‌زد باد نم و خوش‌بویی می‌آمد لاشهٔ خشکیده (شانه به سر) از پا، بالای درگاهی اتاق آویزان بود. برای خوش‌یمنی آویزان کرده بودند. باد شانه به سر را تاب می‌داد.» (مرادی کرمانی، ۱۳۹۰: الف: ۴۵)

۵-۱-۲-۹- رفتن بچهٔ مردینه «پسر بچه» روی تنور و تریدن «شل شدن» خمیر و نجسبیدن به دیوارهٔ

تنور

«چند بار بگم بغل تنور وانه ایستا «بچهٔ مردینه» که بیاد سر تنور نون «می‌تره» تو تنور.

چرا «بچهٔ مردینه» نون‌ها رو «می‌ترونه»؟

چولش که تکون بخوره، نون می‌تره» (مرادی کرمانی، ۱۳۹۰: پ: ۶۳).

منظور از بچهٔ مردینه، «پسر بچه» است و تریدن، شل شدن و نجسبیدن خمیر به دیوارهٔ تنور و ریختن توی خاکسترهاست.

۵-۱-۲-۱۰- حضور پسر بچه‌ها در طویله موقع زاییدن گاو، باعث شرم حیوان می‌شود

«گاو شب توی طویله پایه‌پا می‌شود. بی‌تاب است. سرش را به دیوار می‌زند. گردنش را با پوزه‌اش می‌خاراند. ننه بابا (دشتی) دود میکند، دعا می‌خواند. مرا از طویله بیرون می‌کند. خوب نیست بچهٔ مردینه اینجا باشه. زبون بسته می‌خواد بزاد از تو خجالت می‌کشد» (همان: ۱۳۵).

۵-۱-۲-۱۱- اگر کسی هوس کلهٔ پاچه بکند و چشم کله را نخورد، سر عزیزترین کسش را می‌خورد

«کلهٔ پزی کلهٔ نپختهٔ گوسفندی را پوست کنده بود و گذاشته بود پشت شیشه. دسته‌ای علف هم کرده تو دهان باز کله. داشتم وضع و حال کله و کله‌پز و مشتری‌ها را با حیرت نگاه می‌کردم. پدرم هم کنارم ایستاده بود. مش ربابه که کمی دور شده بود، برگشت و دست مرا گرفت و کشید و برد. پدرم هم دنبالمان دوید. مش ربابه گفت:

کلهٔ می‌خواستی؟ هوس کرده بودی؟ باید چشم بخوری.

برای چی چشم بخورم؟

برای این که سر عموتو نخوری. زن و بچه‌اش که گناهی نکردن یتیم و سرگردون بشن.

یعنی چی؟ چه ربطی داره به کلهٔ پاچه؟

برایم گفت که اگر کسی هوس کلهٔ پاچه بکند و چشم کله را نخورد، سر عزیزترین کسش را می‌خورد.

شنیده بود که من «سرخور» هستم و دیده بود که به کله‌پاچه نگاه کرده‌ام به پدرم هم کله‌پاچه داده بود که سر بردارش را نخورد، محض احتیاط» (همان: ۲۴۹).

۱-۲-۱-۵- بند ناف کودک را جاهای خاص می‌انداختند چون معتقد بودند سرگذشت بچه و شغل آینده او به جایی که بند نافش را می‌اندازند مرتبط است.

«بند ناف افتاده بچه را گذاشته بودند توی قوطی کبریت و داده بودند دست من که ببرم و بندازم جایی، تا بخت بچه گل کند و سرنوشت و زندگیش از این رو به آن رو شود... من باب مثل: اگر ناف طفل روی بام مدرسه بیفتد بچه به مدرسه می‌رود و عاقبت درس خوان و باسواد می‌شود، دستش به حقوق دولت بند می‌شود و یک عمر راست راست می‌رود و پول مفت می‌گیرد. اگر ناف بچه روی بام مسجد بیفتد، بچه مومن و با خدا می‌شود و غصه دنیا و آخرتش را نمی‌خورد، اهل بهشت می‌شود. اگر ناف بچه تو بازار بیفتد، آقا می‌رود تو کار کسب و تجارت و خرید و فروش، و چشم به هم بزنی پول‌هاش بچه می‌کند و صاحب اعتبار و احترام و آسایش می‌شود و به حال و زور بابا و جد و آبدش نمی‌افتد» (مرادی کرمانی، ۱۳۹۰: ۲۴۵-۲۵۳).

۵-۱-۳- دانش بومی

۵-۱-۳-۱- پیش‌بینی امور بر اساس شواهد و قراین تجربی

از جمله مسائل قابل توجه در فرهنگ عامه، پیش‌بینی امور بر اساس شواهد و قراین تجربی بوده است؛ مثلاً برای پیش‌بینی وضعیت جوی، کافی بود به آسمان نگاه کنند و از روی علائم و قراین محسوس، درباره وضعیت آب و هوا اظهارنظر نمایند. این توجه به آسمان و تفسیر نشانه‌ها و قراین، بویژه برای کشاورزان بسیار مهم و اساسی بود. بی‌گمان یکی از مهم‌ترین دلایل توجه به آسمان و رازناکی آن که بعدها به طور خاص از جمله موضوعات مهم شعر هم قرار گرفت همین مسأله بود.

در آثار بهمن‌بیگی و مرادی کرمانی، به این توجه و توصیف بومی و عامیانه از وضعیت آسمان که در نهایت منجر به پیش‌بینی جوی می‌شد، اشاره شده است؛ یعنی اطلاعات و دانشی که مردمان منطقه در مورد هواشناسی داشتند و در بسیاری از مواقع فعالیت خود را مطابق با آن هماهنگ می‌کردند:

«هنگامی که در یک بامداد سرد تفنگم را به دوش گرفتم و پا به رکاب گذاشتم یکی از خویشانم که ادعای هواشناسی داشت گفت: «آفتاب صبح ابرها را سوخت. باد شمال می‌وزد. هوا بارانی است». پروا نکردم و به راه افتادم، سه چهار فرسنگی پیش نرفته بودم که بادی عنان گسیخته از گرد راه رسید و با توده سیاهی از ابرها دنیا را تیره و تاریک کرد. نم‌نم باران آغاز شد. رعدهای دوردست

نزدیک شدند. سر و صدا به هوا خاست. رگبارهای سهمگین آسمان را به زمین دوخت ((بهمن بیگی، ۱۳۸۱: ۹۶).

به این مورد در آثار مرادی کرمانی هم اشاره شده است. البته با این تفاوت که مردمان منطقه کرمان نسوختن ابرها را در هنگام غروب نشان بارندگی و بارش می‌دانستند:

« هرشب که می‌خواستند بخوابند، آسمان را نگاه می‌کردند و ابرهای تیره را:

- امشب برف می‌آید. برف سنگین.

- بله، مگر ندیدی دم غروب ابرهای طرف قبله نسوخت. این شانه بارندگی است. آمدن برف است ((مرادی کرمانی، ۱۳۸۸: ب: ۶۹).

۵-۱-۳-۲- روش سنتی درمان

از جمله مواردی که می‌توان آن را در زمره دانش بومی قرار داد، روش سنتی درمان است که در آثار این دو نویسنده به آن اشاره شده است. ابتدا به مواردی در آثار مرادی کرمانی اشاره می‌کنیم سپس آثار بهمن بیگی را از این نظر مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۵-۱-۳-۱- درمان سنتی بیماری‌ها در آثار مرادی کرمانی

۵-۱-۳-۱-۱- ریختن نعناع خشک و کشمش در آب دوغ برای جلوگیری از نفخ

« استاد ناهارم را می‌داد. هرچی داشت با هم می‌خوردیم. بیشتر روزها آب دوغ می‌خورد، نعناع خشک هم می‌ریخت تویش که نفخ نکنیم. توی آب دوغ کشمش می‌ریخت و می‌گفت: کشمش گرم است و سردی دوغ را می‌گیرد ((مرادی کرمانی، ۱۳۸۸: الف: ۵۷).

۵-۱-۳-۱-۲- گذاشتن پیه گاو روی ترک‌های دست

« یدالله تکه‌ای پیه گاو از سر تاقچه برداشت، رو آتش گرفت به پینه‌ها و بندهای دست و انگشتانش کشید. پیه آب شده، لای ترک‌های دست و پنجه می‌رفت، داغ بود می‌سوزاند ((مرادی کرمانی، ۱۳۹۰: الف: ۴۲).

۵-۱-۳-۱-۳- درمان بیماری‌های روده و معده با خوراندن قارچ

« شکم بچه‌ها باد می‌کرد، رنگشان زرد می‌شد و حال و حوصله بازی و بدو بدو نداشتند. آب دهانشان از دو طرف راه می‌افتاد و می‌ریخت روی بالش و جلوی سینه‌شان. هرچه می‌خوردند سیرمونی

نداشتند؛ ننه بابا بهشان قارچ می‌داد؛ می‌دانست چه قارچی بدهد. از خانه شان لگن و قدح می‌آوردند، آب گرم می‌ریختند تو ظرف، به زور به بچه قارچ می‌دادند و ته لختش را می‌گذاشتند توی آب داغ. بچه جیغ می‌کشید، تماش می‌سوخت و می‌خواست دربرود. مادر شانه‌های بچه را می‌گرفت و ماچش می‌کرد و قربان صدقه‌اش می‌رفت تا به آب داغ عادت کند، آن وقت بهش خوراکی می‌داد، قصه‌های شیرین می‌گفت و شعرهای محلی می‌خواند و پشت قابلمه ضرب می‌گرفت و آواز می‌خواند. برایش خاطره تعریف می‌کرد تا سر طفل گرم شود و کم‌کم سر و کله کرم‌های چاق و سفید و بی‌حال تو آب لگن پیدا شوند. کرم‌های توی روده و معده قارچ‌ها را، می‌خوردند، شل می‌شدند و می‌افتادند. گاهی سم قارچ زیاد بود، بچه از حال می‌رفت که ننه بابا به او شیر می‌داد قارچ را بالا می‌آورد و راحت می‌شد» (مرادی کرمانی، ۱۳۹۰، پ: ۴۰).

۵-۱-۳-۲-۴- درمان مارگزیدگی

« آقای طاهری را مار زده بود، رانش را سفت بستند و مچ پا جای نیش مار را چاقو زدند. پا را گذاشتند توی لگن و گفتند هر کس شیر دارد بیاورد بریزد تو لگن تا زهر پا کشیده شود. از گوشه و کنار آبادی شیر آوردند ... هر کس شنید آقای طاهری را مار زده شیر آورد و ریخت تو لگن. زهر از جای زخم چاقو می‌آمد و قاتی شیر لگن می‌شد و شیر را زرد و سیاه می‌کرد و عین ماست می‌بست. لگن را خالی می‌کردند و باز می‌گفتند: « شیر، شیر، به زور شیر می‌دادند که بخورد... کم‌کم زهر پای آقای طاهری کشیده شد و حالش خوب شد». (همان: ۱۲۲)

۵-۱-۳-۲-۵- درمان بیماری اُریون

« مریض می‌شوم، گلویم می‌سوزد و کم‌کم ورم می‌کند. پوست زیر گلو تا نزدیک‌های گوش‌هام پر از باد می‌شود... اُریون گرفته‌ام. خوابیده‌ام. ننه بابا هی به‌ام ختمی می‌دهد... هر کس مریض می‌شود اول ختمی می‌خورد. ننه بابا تند و تند ختمی توی آب می‌ریزد. آب می‌زند. ختمی‌ها آب را آبی و بنفش می‌کنند. مزه ندارند. ننه بابا تکه‌ای قند توی آب آبی و بنفش می‌ریزد آب ختمی که از گلویم پایین می‌رود، گلویم خنک می‌شود شیرینی‌اش زبان و گلویم را شیرین می‌کند. ننه بابا ختمی درشت که به آن «ختمی خبازه» می‌گویند، خیس می‌کند و می‌ریزد توی دستمال و می‌بندد به گلویم» (همان: ۱۷۱-۱۷۲).

۵-۱-۳-۲-۶- مالیدن گِل بر روی موضع نیش زنبور

« منصوره رفته بود از داربست درخت انگور چوب بکند و بیاورد. چشمش افتاد به خوشه‌های انگوری که رمضان کرده بود تو کیسه تا برای زمستان بماند... منصوره خوشه‌ای را با کیسه‌اش کنده

بود از یقه انداخته بود تو پیراهنش... از قضای روزگار توی کیسه زنبور بود... منصوری بی‌تابی می‌کرد و بالای نافش هی باد می‌کرد و می‌سوخت... آبی که از خمره آمده بود زمین خاکی را گِل کرده بود. قنبری کمی از گِل‌ها برداشت و مالید به شکم منصوری جای نیش خنک شد و منصوری آرام گرفت».
(مرادی کرمانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۹۴-۹۳)

۵-۱-۳-۲- درمان سنتی بیماری‌ها در آثار بهمن بیگی

۵-۱-۳-۲-۱- درمان بیماری‌های دام

« اغلب بزها مبتلا به ناخوشی خطرناکی می‌شوند که در مدّت چند روز سرفه‌کنان از بین رفته و گله- هایشان به سرعت نابود می‌شوند. این مرض را «کوفت» می‌گویند. جلوگیری از سرایت این مرض توسط اشخاص مذکور [پری‌شناسان و جن‌گیران] انجام می‌گردد. بدین طرز که دو نفر از آنان بزها را با خود به صحرا برده و در آنجا ابتدا بدن خود را کاملاً می‌شویند. و سپس بزی مریض را کشته و از هر یک از اعضای بدن آن قسمتی را بریده و به انضمام پیاز و سیر و چیزهای دیگر در هاونی می‌کوبند و از آن معجونی می‌سازند. سپس در گوش هر یک از بزها خراشی داده و با نوک چوب قسمتی از معجون را در آن می‌ریزند و مقداری هم به بینی حیوان می‌مالند.

بعد از اتمام این عمل، روده بز مریض را دو نفر در دست گرفته و بزها را از زیر آن می‌گذرانند و بالاخره با ایجاد هیاهو و صدای تفنگ یا چیز دیگر، بزها را به وحشت انداخته و به مداوا خاتمه می‌دهند» (بهمن بیگی، ۱۳۹۴: ۱۳۷).

۵-۱-۳-۲-۲- درمان بیماری قولنج

« معالجه دیگری که توسط این متخصصین پری‌شناس عملی می‌شود، معالجه قولنج است. به این ترتیب که دو نفر از آنان یکی کمائی بدست می‌گیرد و دیگری تخته چوب یا چیز دیگری را به عنوان سپر در نقطه‌ای از بدن مبتلای قولنج است می‌گذارد، آنگاه نفر اولی در حالی که قولنج را با یک عده کلمات تهدیدآمیز امر به ترک مخاصمت می‌دهد، چند تیر رها کرده و به سپر نامبرده می‌زند. این عمل را سه مرتبه تکرار نموده و معتقدند که تأثیر کامل دارد» (همان: ۱۳۸-۱۳۷).

۵-۱-۳-۲-۳- درمان سیاه سرفه

« کسانی یافت می‌شوند که برای معالجه مرض کودکان به اسم سیاه‌سرفه تخصص دارند. البته این تخصص نیز احتیاج به تحصیل و تعلیم ندارد. شرط احراز این طبابت این است که کسی توانسته باشد دو بچه گراز را دستگیر و هر دو را با فشار یک دست خفه سازد. چنین کسانی طبیب شفابخش این

مرض محسوب می‌شوند و در هر جا باشند اولیای کودکان مریض آنان را با اصرار و الحاح به سراغ کودک می‌آورند و اینان نیز باطمینان و شکوه یک پزشک عالی‌مقام رشته‌ای موی بز و یک چاقو در دست به جانب کودک می‌روند و رشته موی را به گردن او آویخته و گره می‌زنند و بعد با چاقو آن را می‌برند. مرض به زودی خاتمه می‌یابد. این عمل فقط به هنگام سپیده‌دم یا مغرب انجام می‌شود» (همان: ۱۳۸).

۶- نتیجه‌گیری

ادبیات بومی و اقلیمی معرّف و نشان‌دهنده فرهنگ عامه منطقه‌ای خاص است؛ ادبیاتی که به صورت شفاهی و سینه به سینه از نسل‌های گذشته به ارث رسیده است. نویسندگان و شاعران بومی‌گرا با به کارگیری این نوع از ادبیات در آثارشان هم فرهنگ عامه منطقه خود را به دیگران معرفی می‌کنند و هم باعث حفظ و ماندگاری آن برای نسل‌های دیگر می‌شوند.

بررسی آثار هوشنگ مرادی کرمانی و محمد بهمن‌بیگی نشان می‌دهد که نویسندگان مذکور در آثار تألیفی خود به دنبال یک هدف و خواسته مشترک بوده‌اند، این هدف و خواسته مشترک که در جای-جای آثار تألیفی این دو نویسنده به صورت مستقیم و غیرمستقیم خودنمایی می‌کند، معرفی و حفظ و صیانت از فرهنگ عامه‌ای است که به صورت شفاهی در میان مردمان این دو منطقه (کرمان و عشایر فارس) وجود داشته و از آن جایی که ادبیات شفاهی از قرون و اعصار گذشته همواره با خطر نسیان و فراموشی روبرو بوده است، این دو نویسنده به ثبت و ضبط آن اقدام نموده‌اند و برای نیل به این هدف فرم داستانی را برگزیده‌اند چرا که داستان و داستان‌گویی به دلیل سادگی و همه‌فهم بودن، طیف عظیمی از مخاطبان را با خود همراه می‌سازد. در عصر حاضر که رشد تکنولوژی و وسایل ارتباط جمعی، باعث دوری نسل جدید از باورها و سنت‌های کهن شده است، کارهایی از این قبیل زمینه‌ساخت و آگاهی آنان را در این رابطه فراهم می‌سازد. این امر در مورد کودکان و نوجوانان که وارثان آینده این مرز و بوم هستند از اهمیت بیشتری برخوردار است.

بررسی این آثار، نشان می‌دهد که محیط تربیتی و دوران کودکی و نوجوانی نویسندگان مذکور در سبک نوشتار و نوع ادبیات به کار گرفته شده در این آثار، تأثیر مستقیم داشته است؛ مثلاً در کتاب قصه‌های مجید هوشنگ مرادی کرمانی، مجید به نوعی خود نویسنده است که دوران کودکی خود را از زبان قهرمان اصلی داستان بیان می‌کند و اتفاقات و ماجراهایی که در این داستان برای مجید اتفاق می‌افتد، تماماً ماجراهایی است که در دوران کودکی برای نویسنده اتفاق افتاده است. و به نوعی نویسنده خود را در قالب شخصیت مجید به دیگران معرفی می‌کند. مادر بزرگ مرادی کرمانی از طب سنتی سررشته داشته و شکسته‌بند روستا محسوب می‌شده؛ او در کودکی شاهد شیوه‌های درمانی مادر بزرگش بوده؛

اطلاعات او از روش‌های درمان سنتی و حتی قصه‌گویی متأثر از تجارب دوران کودکی اوست به همین دلیل در داستان نویسی به نوعی وام‌دار مادر بزرگ خود بوده و شاید یکی از دلایل انگیزش وی به داستان و داستان‌نویسی همین مورد می‌باشد. این قضیه (تأثیر محیط تربیتی و دوران کودکی) در مورد بهمن بیگی نیز صادق است. او نیز در کتاب بخارای من ایل من، وقایعی را که در دوران کودکی برای خود او یا دیگران اتفاق افتاده است به تفضیل یا اجمال در قالب داستان برای دیگران بازگو می‌کند.

بازتاب عناصر بومی و اقلیمی در آثار مرادی کرمانی بسیار بیشتر از آثار بهمن بیگی است؛ اما تنوع و گستردگی این امر را در آثار این دو نویسنده به وضوح می‌توان دید.

در بحث آداب و رسوم؛ مثلاً رسم طال و رسم کوسه گلین، شباهت‌هایی وجود دارد که شاید این شباهت از ریشه‌های مشترک حکایت می‌کند.

در قسمت آداب و رسوم عروسی، تفاوت چشمگیری بین این دو ناحیه وجود دارد و بهمن بیگی به ذکر جزئیات بیشتری می‌پردازد و مهمترین عناصر فرهنگی عشایر را با دقت به تصویر می‌کشد.

از نظر طرح باورها و عقاید، علی‌رغم اختلافات موردی، شباهت‌های قابل توجهی مشهود است. برای مثال در اعتقاد به چشم‌شور، این باور و اعتقاد در میان مردم کرمان و عشایر فارس یکسان بوده، مردمان هر دو ناحیه به وجود چشم‌شور یا چشم‌زخم اعتقاد دارند و برای دفع آن اقداماتی انجام می‌دهند که با اختلافات اندکی مشابه همدیگر است. این مطلب در مورد اعتقاد به آل نیز صادق است با این تفاوت که در آثار بهمن بیگی این امر بیشتر خودنمایی می‌کند.

در بحث دانش بومی، بویژه درمان بیماری‌ها، می‌توان به این نتیجه رسید که روش‌های مردم کرمان برای درمان بیماری‌های مختلف برگرفته از طبیعت و بر پایه تجربه و روش‌های تجربی بوده است؛ اما همین مسأله در میان مردمان ایل، متأثر از خرافات است و علم و تجربه در این رابطه هیچ نقشی ندارد.

احتمالاً یکی از مهم‌ترین دلایل تأسیس مدارس عشایری توسط محمد بهمن بیگی و حمایت از خانواده‌های بی‌بضاعت برای سوادآموزی و ادامه تحصیل در سطوح عالی و تلاش بی‌وقفه و شبانه‌روزی در این رابطه، مبارزه با خرافات و بی‌سوادی در میان عشایر بوده است.

از میان آثار هوشنگ مرادی کرمانی کتاب‌های بچه‌های قالبیاف‌خانه، شما که غریبه نیستید، نخل، خمره، قصه‌های مجید و در میان کتاب‌های محمد بهمن بیگی، کتاب بخارای من ایل من، عرف و عادت در عشایر فارس از فراوانی و بسامد بالایی استفاده از آداب و رسوم، باورها و عقاید بومی و دانش بومی برخوردار هستند.

منابع

الف) کتاب‌ها

- ۱- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۷) روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، چاپ سوم، تهران: فروزان روز.
- ۲- بهمن بیگی، محمد (۱۳۶۸) بخارای من ایل من، چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.
- ۳- _____ (۱۳۸۱) اگر قره قاج نبود، چاپ سوم، شیراز: انتشارات نوید شیراز.
- ۴- _____ (۱۳۹۴) عرف و عادت در عشایر فارس؛ طلای شهامت، چاپ دوم، تهران: انتشارات نوید شیراز.
- ۵- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۸) حافظ‌نامه، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- ۶- داد، سیما (۱۳۸۰) فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی، چاپ سوم، تهران: مروارید.
- ۷- گری، مارتین (۱۳۸۲) فرهنگ اصطلاحات ادبی، ترجمه منصوره شریف زاده، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۸- مرادی کرمانی، هوشنگ (۱۳۸۸ الف) مشث بر پوست، چاپ پنجم، تهران: معین.
- ۹- _____ (۱۳۸۸ ب) نخل، چاپ نهم، تهران: معین.
- ۱۰- _____ (۱۳۹۰ الف) بچه‌های قالیباف‌خانه، چاپ دهم، تهران: معین.
- ۱۱- _____ (۱۳۹۰ ب) خمره، چاپ ششم، تهران: معین.
- ۱۲- _____ (۱۳۹۰ پ) شما که غریبه نیستید، چاپ پانزدهم، تهران: معین.
- ۱۳- _____ (۱۳۹۰ ت) قصه‌های مجید، چاپ بیست‌وسوم، تهران: معین.
- ۱۴- _____ (۱۳۹۱) آب انبار، چاپ دوم، تهران: معین.
- ۱۵- میرصادقی، جمال (۱۳۷۶) عناصر داستان، چاپ سوم، تهران: انتشارات سخن.
- ۱۶- میرصادقی، جمال؛ میرصادقی (ذوالقدر) میمنت، (۱۳۷۷) واژه نامه هنر داستان نویسی، تهران: کتاب مهناز.

ب) مجلات

۱- دستغیب، عبدالعلی (۱۳۸۰) «درباره ادبیات بومی»، ماهنامه ادبیات داستانی، شماره ۵۶، ص ۱۵-۱۸.

۲- صادقی شهپر، رضا (۱۳۸۹) «نخستین رمان اقلیمی در داستان نویسی معاصر ایران»، کتاب ماه ادبیات، شماره ۴۰ (پیاپی ۱۵۴) ص ۳۹-۳۵.

۳- هاشم پور، معصومه؛ پویان، مجید (۱۳۹۲) «بازتاب عناصر اقلیمی در آثار مرادی کرمانی با تکیه بر داستان نخل و خمره»، هفتمین پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، صص ۲۰۰۰-۱۹۸۸.