

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره چهارم، بهار ۱۳۹۵: ۱۳۵-۱۰۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۰۵

بررسی و تحلیل حضور عناصر فولکلوریک در داستان‌های منیرو روانی‌پور (اهل غرق، سیریا سیریا، سنگ‌های شیطان و کنیزو)

سیده نرگس رضایی*

چکیده

باورهای عامیانه، بخش مهمی از فرهنگ و زندگی هر ملت و جامعه‌ای را در برمی‌گیرد. با شناخت باورهای هر ملت می‌توانیم با روحیات و خلیات، آداب، هنر و افکار آنها آشنا شویم. بخشی از باورهای عامیانه در ادبیات بازتاب می‌یابد و ادبیات عامیانه منبع الهام بسیاری از شاعران و نویسندگان است. «منیرو روانی‌پور» نیز یکی از زنان نویسنده معاصر است که در اولین آثارش به باورهای عامیانه و عناصر فرهنگی بومی و اقلیمی مردم جنوب ایران به‌ویژه ناحیه جفره (محل زادگاهش) پرداخته است. در این مقاله، این دسته از آثار این نویسنده از زاویه دید چگونگی کاربرد عناصر فولکلوریک و فرهنگ عامه بررسی شده است. باورهای بومی در این داستان‌ها ریشه در محیط زندگی مردم این منطقه و مشکلات، دردها و رنج‌های آنان دارد. حضور موجودات وهمی چون بوسلمه حاکم دریا، پریان دریایی سرخ و آبی از ویژگی‌های این داستان‌هاست. باورهای عامیانه، نقش کلیدی در روایت، شخصیت‌پردازی و فضاسازی آثار داستانی روانی‌پور دارد. او نمادهای بومی و محلی زادگاه خود را زمینه‌ساز بیان مسائل و دغدغه‌های فکری خود و انتقاد از مسائل اجتماعی و گاه سیاسی قرار می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: منیرو روانی‌پور، فرهنگ عامه، فولکلور، اهل غرق، کنیزو.

مقدمه

ادبیات مانند سایر حوزه‌های معرفت بشری، بازتاب واقعیت است و ارتباط میان انسان و محیط را منعکس می‌کند. مردم و ملت‌های کهن بیش از ملت‌های جوان، اعتقادات و باورهای عامیانه دارند؛ زیرا آنها با نژادها و ادیان گوناگون پیوند خورده‌اند و در نتیجه آمیزش و تماس‌های بینا فرهنگی، عادات، اخلاق و آیین‌هایشان، افکار و خلیات و باورهای تازه‌تری را به وجود آورده است که نسل به نسل بر سر زبان‌ها مانده است. سرزمین ایران به دلیل داشتن اقوام مختلف و تاریخی کهن، دارای فرهنگی غنی از باورهای عامیانه است که قدمت آن همپای سرگذشت مردمان این سرزمین است. فرهنگ مردم همچنین بازتاب‌دهنده روحیات و آمال و آرزوهای هر ملتی است. با شناخت و توجه به آن، تصویری روشن و دقیق از تطور و سیلان خلیات و اخلاقیات جامعه به دست می‌آید (دانشنامه فرهنگ مردم ایران، ۱۳۹۱: ۲۱).

از این رو کاوش و پژوهش درباره اعتقادات عوام، نه تنها از لحاظ علمی و روان‌شناسی قابل توجه است، بلکه برخی از نکات تاریخی و فلسفی را نیز روشن خواهد کرد. با مقایسه این باورها با باورهای دیگر ملل می‌توان به ریشه و مبدأ آداب و رسوم، ادیان، افسانه‌ها و اعتقادات مختلف پی‌برد. همین باورهاست که آدمی را در دوره‌های گوناگون تاریخی قدم به قدم راهنمایی کرده و تعصب‌ها و فداکاری‌ها، امیدها و ترس‌ها را در بشر ایجاد نموده است و هنوز در زندگی مردمان متمدن دخالت دارد.

بخشی از ادبیات در زمینه اقلیم‌ها پدید آمده و اقلیم‌های متفاوت، انواع ادبی متعددی را پدید آورده است. در ایران نیز با اقلیم‌های متعدد مواجه هستیم. ادبیات اقلیمی ایران به اقلیم‌های شمال، جنوب، شرق، غرب، آذربایجان و مرکز تقسیم می‌شود (ر.ک: شیری، ۱۳۸۵).

در این میان، جنوب و جنوب‌غربی ایران در ادبیات داستانی جلوه خاصی دارد. اقوام مختلفی در این محدوده جغرافیایی زندگی می‌کنند و خرده‌فرهنگ‌های ویژه‌ای دارند. در سده اخیر، ارتباط مردم این منطقه با فرهنگ‌های دیگر سبب شده از یک نوع فرهنگ ویژه نیز برخوردار گردند؛ مثلاً حضور انگلیسی‌ها چه در هنگامه جنگ جهانی و چه در مسئله نفت، اثر فراوانی از لحاظ فرهنگی و ساختار زبانی بر گویش مردم این ناحیه گذاشته است. نویسندگان جنوبی با بهره‌گیری از این فرهنگ‌های متنوع و طبیعت

متفاوت، داستان‌های بسیاری خلق کرده‌اند. از جمله نویسندگان بزرگی چون صادق چوبک، سیمین دانشور، رسول پرویزی، ابراهیم گلستان، احمد محمود، امین فقیری، ناصر تقوایی، شهریار مندنی‌پور، منیرو روانی‌پور، محمدرضا صفدری و بسیاری دیگر. زمینه‌های بومی جنوب به نویسندگان امکان داده است که فضاهای متفاوتی را تجربه کنند و داستان‌هایی با حال و هوایی خاص بنویسند. از یکسو این زمینه‌ها، تنوع قومی و زبانی و نیز فرهنگی و صنعتی است و از سوی دیگر جغرافیای ویژه است (میرعابدینی، ۱۳۷۷، ج ۱ و ۲: ۵۶۱).

در ادبیات اقلیمی جنوب به طور کلی سه گرایش، عمده‌تر است:

۱. ادبیات روستایی: گرایش به روستانویسی بیشتر در نوشته‌های داستان‌نویسان خطه فارس به چشم می‌خورد. برجسته‌ترین نماینده این گروه، امین فقیری است. صادق همایونی نیز از نویسندگان خطه فارس است که در داستان‌هایش به زندگی محرومان روستایی پرداخته است.
۲. ادبیات کارگری جنوب: پرداختن به زندگی کارگران غربت‌زده و باربران اسکله و تشریح فقر و محرومیت آنها در داستان‌های جنوبی نمود خاصی دارد. بیشترین نشان این گرایش را در آثار نویسندگانی چون احمد محمود، ناصر مؤذن و ناصر تقوایی می‌بینیم.
۳. ادبیات دریایی: با نویسندگانی چون نسیم خاکسار، صادق چوبک در داستان کوتاه «چرا دریا طوفانی شد» و رمان تنگسیر، عظیم خلیلی، عدنان غریفی و منوچهر آتشی در داستان‌های کوتاهش و منیرو روانی‌پور در رمان «اهل غرق». در داستان‌های جنوب، دریا منبع رزق بومیان، محل رفت‌وآمد کشتی‌های تجاری، نفتکش‌ها، جاشوها، مسافران و کارگران مهاجر به کشورهای عربی و نیز میدان قاچاق کالا است (صادقی شهپر، ۱۳۹۱: ۱۱۷-۱۱۸). دریا آن‌قدر بن‌مایه‌ها و دستمایه‌های بکر و تازه‌ای در اختیار نویسندگان معاصر قرار می‌دهد که حتی نویسندگانی که خود جنوبی نیستند نیز در پی روایت‌های اقلیمی برآمده‌اند. از این میان می‌توان به برخی مجموعه داستان‌های غلامحسین ساعدی و محمود دولت‌آبادی اشاره کرد.

۱۰۸ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۵

«منیرو روانی‌پور» یکی از نویسندگان زن معاصر است که آثارش در حیطه ادبیات اقلیمی جنوب و به‌ویژه گرایش سوم یعنی دریا می‌گنجد. او در برخی از آثارش به فرهنگ بومی محل تولدش، یعنی جفره توجه داشته است. این آثار عبارتند از: اهل غرق، کنیزو، سنگ‌های شیطان، سیریا سیریا و... «باورها، آداب و رسوم و فولکلور اهل جنوب به زیبایی در این دسته از داستان‌های روانی‌پور انعکاس یافته است. به گونه‌ای که از این داستان‌های او می‌توان به عنوان دایره‌المعارف افسانه‌ها و باورهای جنوب یاد کرد» (حسنعلی‌زاده، ۱۳۸۸: ۴۱).

در تعریف فولکلور باید گفت این واژه از ریشه دو واژه folk به معنی مردم و lore به معنی شناخت است. این واژه را نخستین بار «ویلیام جی تامس»، باستان‌شناس انگلیسی در سال ۱۸۸۵م وضع کرد و آن را شامل موضوعاتی از قبیل عادات و آداب و مشاهدات، خرافات، ترانه‌ها و اصطلاحات دانست (بیهقی، ۱۳۶۷: ۱۷-۱۸). در ایران، این شاخه از دانش مردم‌شناسی جدید است و برای اولین بار در سال ۱۳۱۴ «رشید یاسمی»، استاد دانشگاه تهران، اصطلاح فرهنگ عامه را به جای فولکلور به کار برد (میهن‌دوست، ۱۳۸۰: ۵۷).

«سی.اس. برن^۱» در مقاله‌ای با عنوان «فولکلور چیست» می‌گوید: «فولکلور در واقع نحوه جهان‌بینی و روان‌شناسی انسان عامی و اندیشه او در باب فلسفه، دین، علوم، نهادهای اجتماعی، تشریفات و جشن‌ها، اشعار و ترانه‌ها، هنرهای عامیانه و ادبیات شفاهی است» (بیهقی، ۱۳۶۷: ۲۰) و شالوده مشترک قصه‌ها، اعتقادات و رسوم عامیانه، مذاهب اولیه و پرستش‌های توده در سه سرچشمه خلاصه می‌شود: پرستش مردگان، پرستش طبیعت و موجودات آن و رسوم و جشن‌های موسمی که مربوط به پیوند میان انسان و طبیعت می‌شود (هدایت، ۱۳۳۴: ۴۵۱).

اگر بخواهیم به گستره فولکلور یا دانش عوام پی ببریم، باید بدانیم که دانستی‌های توده یا به عبارتی فرهنگ مردم شامل اساطیر، افسانه‌ها، قصه‌ها، شوخی‌ها، مثل‌ها، معماها، آوازه‌ها، طلسم‌ها، دعاها، لغت‌ها، قسم‌ها، اهانت‌ها، حاضر جوابی‌ها، طعنه‌ها و سرزنش‌هاست. این علم همچنین شامل رسوم عامه چون زایمان، ختنه‌سوران، عروسی،

مرگ و تشییع جنازه، مراسم سوگواری و تعزیه، مراسم اعیاد، حمام رفتن به مناسبت‌های مختلف، نمایش‌های محلی و بومی، هنرهای سنتی و محلی، بازی‌های اطفال و اشعار بی‌وزن در هنگام بازی و بازی‌های بزرگسالان است (بختیاری، ۱۳۸۶: ۹۴-۹۵).

برای فولکلور در ایران، سه پیشینه تاریخی می‌توان نشان داد: دسته‌ای از مفاهیم فولکلوریک از دوران پیش از اسلام وجود داشته که برخی از آنها در فرهنگ و سنت اسلام پذیرفته شده‌اند. دسته دیگر ریشه اسلامی دارند. دسته سوم، مجموعه اعتقادات، باورها و موهوماتی است که ریشه ملی یا دینی ندارند، بلکه باید مبدأ آنها را ترس انسان از طبیعت، بیماری، مرگ و حوادث گوناگون دانست. «ویژگی مشترک فولکلورها این است که اغلب زاییده تجربه و رویدادهای اجتماعی است. مثبت و خلاقه‌بودن آنها، متناسب‌بودن آنها با مذهب، روح، نژاد و منطقه جغرافیایی از ویژگی‌های فولکلوریک است. ملت است. ویژگی دیگر، منطقه‌ای‌بودن فولکلورهاست. هر منطقه متناسب با اوضاع و احوال جغرافیایی خویش دارای فولکلوریک خاصی است» (خلعتبری، ۱۳۸۵: ۲۶-۲۸). این باورها در آثار نویسندگان و شاعران انعکاس یافته و محققان، مطالعات گسترده‌ای را درباره آنها انجام داده‌اند.

در ایران، توجه به ادبیات عامیانه از حدود سال‌های مشروطه شروع می‌شود. «نخستین اثر فارسی مستقل در زمینه مطالعات فولکلوریک کتاب «کلثوم ننه» یا «عقاید النساء» تألیف آقاجمال خوانساری است و اولین ایرانی‌ای که آگاهانه و با هدف گردآوری فرهنگ عامیانه به این امر مبادرت کرده، میرزا حبیب اصفهانی متخلص به داستان است. وی به دلیل علاقه‌اش به فرهنگ عامه، کتاب «حاجی بابای اصفهانی» اثر جیمز موریه را به فارسی ترجمه کرد» (فاضلی، ۱۳۸۸: ۳۳). از دیگر مؤلفان و محققان در این زمینه می‌توان «میر اشرف حسینی با دیوان نسیم شمال، دهخدا با چرند و پزند و امثال و حکم، کوهی کرمانی با چهارده افسانه و هفتصد ترانه، صادق هدایت با داستان‌هایش (حاجی آقا، علویه خانم)، نیرنگستان، اوسانه، وغوغ ساهاب و مقاله مفصل او در مجله سخن به نام فولکلر یا فرهنگ توده، جمال‌زاده با یکی بود و یکی نبود و سایر داستان‌هایش و فرهنگ عامیانه، امیرقلی امینی با فرهنگ عامیانه، ملک‌الشعراى بهار با بازی‌های ایرانی و پاره‌ای اشعارش به لهجه‌های مشهدی، مشفق کاظمی با تهران مخوف،

۱۱۰ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۵
علی محمد افغانی با شوهر آهو خانم، انجوی شیرازی با گنجینه فرهنگ مردم، جلال آل احمد با داستان‌هایش و صادق چوبک با داستان‌هایش را نام برد» (ماسه، ۲۵۳۵: ۳۱).

پیشینه پژوهش

دربارهٔ منیرو روانی‌پور و تحلیل آثارش، کارهای متعدد و متفاوتی نوشته شده است. برخی از این کارها از جنبه‌هایی ممکن است به موضوع این مقاله نزدیک باشد. هاشمیان و صفایی صابر (۱۳۹۰) در مقالهٔ «بررسی نمادها در سبک نوشتاری منیرو روانی‌پور» به موضوع سبک داستان‌های روانی‌پور با تکیه بر نمادهای بومی و محلی پرداخته‌اند و با بررسی آثار داستانی این نویسنده، درک و شناختی نسبی از نمادها و مفاهیم زیرساختی آنها و میزان حضورشان در نوشته‌های روانی‌پور عرضه کرده‌اند.

نیکویخت و رامین‌نیا (۱۳۸۴) در مقاله «بررسی رئالیسم جادویی و تحلیل رمان اهل غرق» با استفاده از مفاهیم و مبانی رئالیسم جادویی، رمان «اهل غرق» را تحلیل کرده و ویژگی‌ها و مشخصات آن را با این شیوه نویسنده‌گی مطابقت داده‌اند. خیراندیش و حیدری (۱۳۹۲) نیز در مقاله «بررسی کودکانه‌های فرهنگ عامه در آثار سیمین دانشور و منیرو روانی‌پور» به بررسی عناصر فرهنگ عامه مرتبط با کودکان یا در تعامل با آنان در آثار سیمین دانشور و منیرو روانی‌پور پرداخته‌اند تا بتوانند از ورای آن به کشف اندیشه و نیت پنهانی و درونی نویسنده پی ببرند. مالمیر و ناصر بافقی (۱۳۹۳) در مقاله «تحلیل ساختاری رمان اهل غرق»، این رمان را بر اساس نظریه ساختاری تودوروف بررسی کرده و با استخراج پی‌رفتها و گزاره‌های داستان، پیوند طرح رمان با ژرفساخت آن را به دست آورده‌اند.

مونسان و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله «بینش اساطیری در آثار منیرو روانی‌پور»، به بررسی چگونگی کاربرد اسطوره در مجموعه آثار روانی‌پور پرداخته‌اند. نتایج بررسی ایشان نشان می‌دهد که آثار روانی‌پور از لحاظ محتوایی در دو حوزه متفاوت قرار می‌گیرد و نوع و شکل اسطوره‌های به کار رفته نیز در این دو حوزه متفاوت است. در آثار نخستین که عناصر بومی و اعتقادات مردم جنوب کشور به تصویر کشیده شده،

اسطوره‌سازی ابزار مهم نویسنده در فضا‌سازی و شخصیت‌پردازی است و در هر دو دسته از آثار مهم‌ترین کارکرد اسطوره، هویت‌سازی است.

همچنین درباره باورهای بومی در رمان «اهل غرق» نیز مقاله‌ای نوشته شده است. این مقاله، «بازتاب باورهای عامیانه و آداب و رسوم مردمی در رمان اهل غرق» نام دارد و نوشته مرتضی فلاح و شهربانو گودرزی است که در مجموعه مقالات نهمین همایش انجمن ترویج زبان و ادبیات فارسی چاپ شده است. در این مقاله، نویسندگان بیشتر از دیدگاه رئالیسم جادویی به این اثر نظر داشته‌اند.

در کارهایی که به عنوان پیشینه ذکر شد، موضوع بررسی مقالات، باورهای عامیانه نیست، اما به تناسب موضوع بحث، اشاراتی به این مبحث شده است. نقطه قوت مقاله حاضر می‌تواند تحلیل همه‌جانبه و مشخص موضوع باورهای عامیانه در آثار منیرو روانی‌پور باشد.

نقد و بررسی عناصر بومی در آثار روانی‌پور

عناصر وهمی

اولین مسئله‌ای که در داستان‌های روانی‌پور به‌ویژه رمان «اهل غرق»، توجه خواننده را به خود جلب می‌کند، حضور و وجود عناصر وهمی و اغلب غیر واقعی است که با محیط محل رخداد داستان‌ها، یعنی جفره و دریا ارتباط نزدیکی دارد. حضور دریا و موجودات وهمی چون پری دریایی و بوسلمه در ذهن مردم جفره و داستان‌های منیرو آنچنان پررنگ است که مردم آنان را عامل بسیاری از مشکلات خود می‌دانند و یا برای حل آنها از این عناصر کمک می‌گیرند.

طبیعت و مظاهر اقلیمی آن، یعنی دریا و باد و طوفان در باور مردمان جنوب، شخصیتی جاندار پنداشته می‌شود که بر تمام مظاهر زندگی مردم اثر می‌گذارد. از این‌رو در داستان‌ها نیز این عناصر طبیعی دارای شخصیت هستند و کنش‌های داستانی دارند.

مردم جفره، باد شمال را که موافق و مناسب ماهیگیری و قایقرانی است، آه دل پربان دریایی می‌دانستند. اگر ساکنان بد دریا لج می‌کردند و جلوی باد موافق را می‌گرفتند، پیرزنی باید آنقدر در لب دریا می‌نشست، تا ساکنان بد دریا دست از سر باد پیرزن بردارند

۱۱۲ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۵

وگر نه پیرترین پیرها از گرسنگی می‌مرد (روانی‌پور، ۱۳۷۲: ۱۵). همچنین مردم علت خشک‌سالی را غفلت از دریا و نامهربانی با او و راه مقابله با خشک‌سالی و به دست آوردن دل دریا را غسل کردن در آب دریا و قسم‌دادن او می‌دانستند (همان، ۱۳۶۸: ۲۷۶).

در توجیه این باورها می‌توان گفت هنگامی که انسان بدوی می‌بیند که دچار گرفتاری شده، به جست‌وجوی دلایلی برای پیشامد آن می‌گردد. او در این جست‌وجو به غیر از ماورا به جایی نمی‌رسد. او «می‌داند که همه این مصائب را تصادف بر سر راه او قرار نداده، بلکه فلان بوده‌هایی جادویی یا اهریمنی آنها را برانگیخته‌اند و برای دفع آنها کاهن یا جادوگر، چاره‌هایی دارد. بنابراین رفتار او در قبال این گرفتاری‌ها نظیر رفتار جماعت است به هنگام بروز یک فاجعه. یعنی برای رهایی از آنها یا به جادوگر عزایم‌خوان مراجعه می‌کند تا تأثیر جادوی دشمن بدخواه را خنثی کند و یا به کاهن متوسل می‌شود که خدایان را بر سر لطف آورد. اگر این چاره‌گری‌ها سودی نبخشید، آنگاه افراد مصیبت‌زده به یاد ایزد برین می‌افتند که در دیگر مواقع تقریباً فراموشش کرده‌اند و با گذراندن قربانی‌ها به درگاهش لابه می‌کنند (الیاده، ۱۳۹۰: ۱۰۶-۱۰۷).

برخی از عناصر وهمی که در داستان‌های روانی‌پور به کار رفته‌اند، نقل و تحلیل می‌شوند:

الف) پری دریایی

پری دریایی، یکی از موجوداتی است که در خیال و باور مردمان اقلیم جنوب حضور دارد. باور مردمان این ناحیه در باب پری دریایی اندکی شبیه باور مردمان دیگر اقلیم یا نواحی است. «در تصور عوام، پری مؤنث است و معمولاً آن را لطیف‌تر از جنس جن تصور کرده‌اند. پری بسیار زیباست و حوری مترادف آن به کار می‌رود. در یونان قدیم پری یا Nymphe از نیمه‌خدایان اساطیری است که به صورت دوشیزه زیبایی تصور می‌شده است» (شمیسا، ۱۳۷۷: ۲۲۶). واژه Pairika از ریشه هندو اروپایی Per به معنی «به وجود آوردن و زاییدن» است. پری‌ها در یک زمان ایزدان باروری و زایش بودند و در این نقش بسان زنان جوان، بسیار زیبا و فریبنده تصور می‌شده‌اند که تجسم ایزدینه میل و خواهش تنی بودند و از هرگونه توان فریبایی و جاذبه و افسونگری زنانه برخوردار داشتند و برای بارور شدن و زاییدن با ایزدان و نیز شاهان و یلان اسطوره‌ای

درمی آمیختند و با نمایش زیبایی خود، آنان را اغوا می کردند» (سرکاراتی، ۱۳۸۶: ۱۲۸).

پری در تصوره‌های اسطوره‌ای به مثابه یکی از ایزدان است. این تصویر و تصور اسطوره‌ای بعدها دگردیسی‌هایی یافته است. در داستان‌های منیرو روانی‌پور، پریان دریایی دختران زیبارویی هستند که نیمی از آنان انسان و نیمی شبیه ماهی است. آنها عاشق ماهیگیران زیبا و جوان می‌شوند و حتی برای مواظبت از معشوق خود به روی زمین می‌آیند. پری‌ها در داستان‌های منیرو دو نوع‌اند: پریان دریایی آبی و پریان دریایی سرخ. پریان آبی در نظر مردم خوب و مهربان‌اند و پریان دریایی تا وقتی آبی هستند، عاشق می‌شوند (روانی‌پور، ۱۳۶۹: ۱۰۲).

در تصور و باور مردم جنوب، این پریان عاشق مردان جوان و زیباروی ماهیگیر شده و با آنها ازدواج می‌کردند و بچه‌دار می‌شدند و در صورت دور بودن از معشوق زمینی خود و احساس در خطر بودن او، پای زنان اهل زمین را به عاریت می‌گرفتند تا به دنبال ماهیگیری که عاشق او هستند، بگردند:

«زایر آن قصه قدیمی را به یاد آورد که آبی‌ها گاهی آن زمان که دلتنگ

ماهیگیری می‌شوند که از دریا بسیار دور است، پای زنان اهل زمین و یا سایه

ساکن‌های دریا را می‌گیرند و در به در بیابان‌ها و شهرها می‌شوند تا او را از

فریب بزرگی که در راه است باخبر کنند» (همان: ۳۵۹).

پریان سرخ نیز در واقع همان پریان آبی هستند که بعد از دیدن ناراحتی دوستان،

غمگین و سرخ می‌شوند (همان: ۸۰).

پریان دریایی سرخ در نظر مردم بدجنس‌اند و مردم را غرق می‌کنند (همان: ۵۳).

پریان سرخ، قربانیان خود را به عمق آب‌های خاکستری می‌برند و چون خودشان هم

دیگر نمی‌توانند در عمق آب‌های آبی و سبز زندگی کنند، همان‌جا در عمق آب‌های

گل‌آلود با قربانی خود عروسی می‌کنند و تنها برای شکستن کشتی‌ها و به راه انداختن

طوفان به سطح آب می‌آیند (همان: ۳۰۱-۳۰۲).

ب) بوسلمه

در باور مردم جنوب و به تبع آن در داستان‌های روانی‌پور در مقابل پریان دریایی،

۱۱۴ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۵
غول دریایی به نام «بوسلمه» حضور دارد. او بر تمام دریاها حاکم است و رزق و روزی تمام مردان ماهیگیر در دست اوست:

«آبادی از بوسلمه می‌خواست که با آنها مهربان باشد... رزق و روزی

ماهیگیران را قطع نکند و دریا را علیه آنها نشوراند» (روانی‌پور، ۱۳۶۸: ۷۲).

بوسلمه در نظر مردمان دریا آنقدر نیرومند است که می‌تواند ولایتی را با بیگاری گرفتن از اهل غرق از روی زمین بردارد:

«بوسلمه وقتی بخواهد چیزی را نابود کند، ولایتی را از روی زمین بردارد،

مردگان آب‌های خاکستری را از خواب مرگ خود بیدار می‌کند. مردگان

مطیع و فرمانبردار که به هر هیبتی درمی‌آیند تا دل بوسلمه را چنان به

دست آورند که دوباره آنها را به عمق آب‌های خاکستری ببرد» (همان: ۷۴).

بوسلمه که زشت‌ترین حاکم دریاهاست، به اجبار زیباترین پری دریایی را به ازدواج خود درمی‌آورد:

«این پریان که همیشه دل به عشق جوانان زیباروی می‌دارند، هرگز به

آسانی دل به پیوند بوسلمه نداده بودند» (همان: ۱۶).

اهل آبادی بعد از هفتاد سال وقتی ماه کامل می‌شود، مرد زیبارویی را به عنوان نوزاد به عروسی بوسلمه می‌فرستند و بوسلمه نیز در عوض بزرگ‌ترین مروارید دریا را به آبادی می‌دهد:

«فردا شب چهارده‌س... زایر نگاهش کرد. توی چشمای لیمویی‌اش

خنده‌ای موج می‌زد. می‌دانست که مردان آبی منتظرند. دیر یا زود جفره،

رنگ دیگری به خود می‌گرفت. زندگی تازه‌ای آغاز می‌شود. دیگر خبری از

فقر و فراموشی نبود. بوسلمه خاطر آبادی را نگه می‌داشت. بوسلمه که

همیشه زیباترین و دلیرترین جوان ماهیگیر را به کام دریا فرو می‌برد. او که

همیشه از مهری که آبی‌ها به ماهیگیر جوان داشتند در خشم بودند، از این

به بعد کاری به آبادی نداشتند. بعد از هفتاد سال یک بار دیگر دنیا ورق

می‌خوره» (همان: ۱۱-۱۲).

اهل آبادی نباید از این ازدواج شادی نشان دهند، زیرا «آبی‌ها از شادی آبادی خشمگین می‌شوند. دل آبی‌شان سرخ می‌شوند... و کشتی‌ها را غرق می‌کنند» (روانی‌پور، ۱۳۶۸: ۱۹).

بوسلمه در نظر مردم جفره آنچنان نیرومند است که می‌تواند هر بلایی بر سر آبادی بیاورد و اگر مرد ماهیگیر از زدن نی در عروسی بوسلمه خودداری کند، سبب خشم او و طوفانی شدن دریا خواهد شد و راه نجات از این خشم، قربانی کردن مرد نی‌زن است (همان: ۴۶).

بوسلمه آن زمان که نتواند ساکن آب‌های سبز و آبی را به انجام کاری مجبور کند، برای رسیدن به اهداف خود، مردگان آب‌های خاکستری را از خواب بیدار می‌کند: «هر کلامی که بوسلمه را خشمگین کند یا پری آبی را پشیمان، به نابودی جفره می‌کشید. هر کس هر اندیشه‌ای دارد نباید آن را با صدای بلند بگوید. ساکنان دریا نباید گلایه مردان جوان را ازین پیوند بشنوند» (همان: ۱۱).

مردم اعتقاد فراوانی به حضور بوسلمه در زندگی خود و تأثیر منفی او در زندگی‌شان دارند تا جایی که نبات، یکی از شخصیت‌های رمان «اهل غرق» معتقد است:

«اگر خود را پیش از عروسی به منصور تسلیم کرده بود، اگر چیزی در شکمش تکان می‌خورد، همه و همه به خاطر حضور مردی بود که هنوز در آبادی زنده بود و بی‌اعتنا به خشم بوسلمه نفس می‌کشید. نباتی یقین داشت که بوسلمه در روح تک‌تک مردم آبادی حلول می‌کرد و آنها را اجیر می‌کرد» (همان: ۱۰۶).

بوسلمه در داستان‌های روانی‌پور در واقع سمبل ترس‌ها و نگرانی‌های مردم جفره از ناشناخته‌ها و ناتوانی آنان در برخورد با حوادث زمانه است. چنان‌که در بخش دوم رمان «اهل غرق»، بوسلمه سمبل اعلی‌حضرت (شاه) و نیروهای سرکوبگر او می‌شود که حیات و زندگی مردم جفره را به خطر می‌اندازد. در نظر روانی‌پور اگر در دنیای سنتی و بومی، مردم در گیرودار خرافات و ستم باورهای خود چون بوسلمه هستند، در دنیای جدید و مدرن نیز همان بوسلمه‌ها وجود دارند؛ با این تفاوت که به لباس آدمیان درآمده و همچنان به آزار مردم می‌پردازند:

«بعد از رفتن اهالی جفره به شهر و شرکت در تجمع حزبی، مردان چماق به دست و کلاه به سر به جان مردم افتادند و مه جمال می دانست که آنان از طایفه بوسلمه اند و از مردگان آب های خاکستری» (روانی پور، ۱۳۶۸: ۱۶۶).
در داستان «اهل غرق»، بوسلمه دریاها با شاه پهلوی مقایسه می شود:
«مردان آبادی دستگیر شده بودند و این دستگیری به دستور شخص اعلی حضرت صورت گرفته بود و مثل روز روشن بود که اعلی حضرت همان بوسلمه است و همزاد او در خشکی ها» (همان: ۱۷۶).

ج) جن

در داستان های روانی پور، آل و جن حضور فعال دارد. مردم نه تنها صدای جنی ها را به وضوح می شنیدند (همان: ۲۶۴)، بلکه برای درمان بیماری های خود از آنان کمک می گرفتند و گاه دختران خود را به همسری شان درمی آوردند تا دست از آزار مردم روستا بردارند. این دختران تا پایان عمر مجرد و باکره می ماندند:

«باکره پیر آبادی. مادر می گفت خودش را نذر مردم کرده، نذر آبادی و این برمی گشت به سال ها پیش که درد باریک توی آبادی افتاده بود و تا جن سیاه و گرسنه که معلوم نبود از کجا آمده و خون و گوشت مردم را می خورد، دست از سر آبادی بردارد. دایه که آن روز چهارده ساله بود، روبه روی کاسه آبی نشست و جن سیاه را با وردی که دایه پیش می خواند، در کاسه آب دید و شنید که دختری چهارده ساله باید تا ابد باکره بماند و او ماند و جن سیاه سفید شد و بی آزار و همان جا در هوای آبادی ماند تا نگذارد هیچ کس به دایه نزدیک شود» (همان، ۱۳۶۹ الف: ۱۱).

د) آل

آل نیز در کنار جن در داستان های روانی پور حضور دارد. زمانی که زائو در زایمانش با مشکلی روبه رو می شود، زنان روستا آل را مقصر می دانند:

«از زمانی که زنی زائو در آبادی درد می کشید و دی منصور بالای سرش کاری از پیش نمی برد، دو روز می گذشت. مدینه در اندیشه نجات زن به پاسگاه رفته بود. یال نمی ذاره بچه به دنیا بیاید. می خواد جیگر زن زائو را ببره» (روانی پور، ۱۳۶۸: ۲۶۲).

در این بخش روانی پور از نادانی و ناآگاهی و کمبود بهداشت مردم انتقاد می کند.

ه) بچه برو (bač-e barro)

بچه بروها که مردان لاغر و دراز نقره‌ای رنگ هستند، در داستان‌های روانی پور حضور دارند:

«نباتی با چشمان خودش دیده بود که بچه برو با قدم‌های بلند از دریا برآمده و در میان آبادی گشته بود. مردی لاغر و دراز که رنگ رخسارش نقره‌ای بود، سرش به آسمان می رسید و دستانش آنقدر باریک و بلند که می توانست از لای درزهای در داخل شود و هر بچه‌ای را که می خواهد، با خودش ببرد» (همان: ۱۴۲).

در رمان «اهل غرق» با ورود غریبه‌ها، کودکی گم می شود و مردم ده به جای آنکه به غریبه‌ها بدگمان شوند، بچه برو را عامل گم شدن کودک می دانند.

هر چند آل، جن و بچه برو در داستان‌های روانی پور حضور دارند، نگاه روانی پور نسبت به این عناصر گاه به شدت انتقادی است. وی با روایت داستان دختر باکره به انتقاد از باورهای نادرست مردم جفره می پردازد که دختران را قربانی می کند و این دختران قربانی به پیرزنانی مبدل می گردند که خود حافظ رسوم نادرست سنتی هستند. گاه نیز روانی پور به این موضوع و حضور این عناصر نگاه ملایم تری دارد. چنان که در رمان اهل «اهل غرق»، روانی پور با نگاه لطیف و ملایم خود به این باورها و اعتقادات بومی که زاییده ذهن زنان ساده دل جامعه آرمانی است می نگرد و نه آنان را سرزنش می کند و نه تشویق، بلکه فقط نظاره گر چیزی است که می بیند. اما در دو داستان «سنگ‌های شیطان» و «سیریا سیریا» که بعد از «اهل غرق» به نگارش درمی آورد، نگاهی انتقادی دارد (امینی، ۱۳۹۰: ۱۱۹).

۱۱۸ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۵

در داستان «دی یعگوب» باد پیرزن، باورهای کهن و خرافی است که به شدت پیر و فرسوده شده‌اند و باعث ویرانی زندگی مردم هستند و از زبان کودکی آرزوی مرگ این باد در واقع چنین باورهایی را دارد. آنجا که می‌گوید آخر شاید باد پیرزن مرده باشد، مگر یک باد آن هم باد پیرزن چقدر عمر می‌کند» (خیراندیش و حیدری، ۱۳۹۲: ۷۳۷).

مراسم و آیین‌ها

مراسم ازدواج مردم جنوب در آثار روانی‌پور، جلوه‌های ویژه‌ای دارد. او در داستان‌هایش، چگونگی انجام این مراسم را ثبت کرده است. در آثار روانی‌پور که زمینه بومی و محلی دارند، عروس به جای سفید پوشیدن، سبزپوش است و حنا بستن نیز اهمیت دارد. تصویر مراسم و رسوم ازدواج، عزاداری، عید و آیین مذهبی از جمله موضوعاتی است که روانی‌پور در داستان‌هایش به آن اشاره کرده و اغلب رنگ و بوی بومی و محلی به آن داده است. در این آثار او، صرف روایت وجود ندارد، بلکه گاه رنگی از انتقاد نیز دیده می‌شود. به برخی از این مراسم و آیین‌ها اشاره می‌شود:

الف) ازدواج

زنان جفره در مراسم عروسی هفه (بند) می‌زدند، عروس را آرایش کرده و حجله او را با پارچه‌های سبز می‌آراستند و در کاسه‌های حنا، شمع روشن می‌کردند:

«شب بلند آبادی خالی شده و زن‌ها یکی‌یکی هفه کرده، پیدایشان می‌شد. عروسی بود و صدای نی نی‌زنان تا دوردست می‌رفت... پسین که شد، گلپر تو حجله نشست. پارچه سبزی رو پیش‌های پشت سر گلپر کشیده شده بود. ابروهای گلپر باریک و دراز بود و رو لپ‌هایش سرخی چربی برق می‌زد. لب‌های انگار که مرکب مالیده باشند، سرخ سرخ بود... تو کاسه‌های حنا، شمع روشن بود. زن‌ها تا صبح منتظر نشانه نشستند» (روانی‌پور، ۱۳۶۸: ۴۰).

در ذکر مراسم ازدواج، از جمله درون‌مایه‌های داستان‌های روانی‌پور درباره این موضوع، انتقاد از برخی تابوهایی است که در باور بومی مردم این منطقه وجود دارد. از

جمله این تابوها، ازدواج با مردانی خارج از قبیله و روستاست. در رمان «اهل غرق» بارها به کشته شدن و مظلومیت فانوس که به دلیل عشق به مردی یاغی از قبیله طرد شده و به دست جنگجویان تکه تکه شده، اشاره شده است:

«گریه زنان، چشمان به اشک نشسته فانوس را به خاطرش می آورد. آن خواهر توأمان چهارده ساله اش که سال های سال پیش از این به جرم پناه دادن خاطر مردی یاغی در دلش به دره دلتنگ برده شد و جنگجویان حاکمان ولایت دور او را با داس و تبر تکه تکه کردند» (روانی پور، ۱۳۶۸: ۱۳۰).

ازدواج دختران گلپر گاه به دلیل فقر خانواده و برای رهایی از این موضوع در سنین کم انجام می شده که به علت نابالغ بودن عروس، شب زفاف به شب مرگ او منجر می شده است. این موضوع از مضامین تکرارشونده در داستان های روانی پور است. روانی پور به این موضوع و مرگ گلپر بارها اشاره کرده و تأثیر خود را نسبت به این موضوع نشان می دهد. در رمان «اهل غرق»، گلپر خردسال در شب عروسی اش قربانی می شود. در داستان کوتاه «شب بلند» از مجموعه «کنیزو» نیز این مضمون و اشاره به شخصیت گلپر تکرار می شود.

ب) عزاداری

از رسوم عزاداری مردم جفره که در داستان های منیرو روانی پور به آن اشاره شده، زدن بر سینه، سنج و دمام زدن همراه با رقص است. گاهی نیز به دلیل علاقه شدید به متوفی، او را پس از چند روز شیون و زاری به خاک می سپردند:

«زنان آبادی با داستان خود زایر احمد حکیم را به خاک سپردند... خیجو در بغض و در رقص عزای غریب خود، شال سبزی روی دوش در حلقه زنان می خوانند... زن ها بر سر و سینه خود می زدند. مردان با سنج و دمام در آبادی راه افتادند و بچه ها در دسته های زنجیر به دست در خطوطی منظم به قبرستان رسیدند و زایر حکیم بعد از هفت شبانه روز عزاداری در خاک آرام گرفت» (همان: ۳۹۰).

شروه خوانی و یزله نیز یکی از شیوه‌های مرسوم مردم جنوب و جفره برای عزاداری است: «ننه‌بزرگ حالا می‌خواهی برات شروه بخوونم و نوحه عاشورا یا یزله کنم» (روانی‌پور، ۱۳۷۲: ۱۳۲). یزله به معنی رقص و پایکوبی توأم با همخوانی گروهی است. یزله‌گری نیز ویژگی خاص خود را دارد. فقط یک نفر می‌خواند و دیگران با کف‌زدن‌های مرتب و آهنگین خود همان بند اول شعر یا موضوع خاص دیگر که از زبان یزله‌گر بیان می‌شود، پاسخ می‌گویند (احمدی ری‌شهری، ۱۳۸۱: ۶۴) و شروه نیز آهنگی است حزین و مرثیه‌گون، اما گریه به دنبال ندارد. شنیدن آن همراه با نوای نی، شخص را در اعماق زوایای درون فرو می‌برد (همان: ۱۵۷).

مردم جفره نه تنها برای خود عزاداری می‌کنند، بلکه برای مرده‌ای که از دریا به ساحل رسیده، برای آنکه میت احساس غربت نکند نیز شیون می‌کنند و شب‌های جمعه بر مزارش می‌نشینند و فانوس روشن می‌کنند (روانی‌پور، ۱۳۶۸: ۱۳۲ و ۱۳۸). صاحبان عزا برای شاد کردن روح میت خود گاه خیرات خود را به دریا می‌ریختند، تا اهل غرق و پریان نیز در فاتحه‌خوانی شرکت کنند:

«منصور که روی آب، صدای آه‌های مادرش را شنیده بود، فهمید که مادر در مرگ خود از او دلتنگ بوده است و تا اهل غرق برای او فاتحه بخوانند و پریان دریایی برایش گریه کنند، دو بل خرما به دریا انداخته بود (همان: ۴۳۳).

از دیگر باورهای مردم جفره آن است که اهل غرق، شب‌های جمعه به زمین برمی‌گردند و در طول هفته به دریا می‌روند، تا آن زمان که اهالی آبادی به تمامی بمیرند. آن وقت آب دریا روی آبادی یله می‌شود. همه مرده‌ها به سر خانه و زندگی خود برمی‌گردند و با خیال زندگی پیشین زندگی می‌کنند... با مرور خاطرات خود در خیال خود و تنها (همان: ۳۸۸ - ۳۸۹).

ج) رسوم مذهبی

در داستان‌های منیرو کمتر به مراسم مذهبی اشاره شده یا نویسنده کمتر دغدغه مذهبی داشته است و اگر رسم عزاداری اجرا می‌شود، هر چند زیرساخت آن در ظاهر به واقعه کربلا ارتباطی ندارد، یادآور واقعه کربلاست:

«هوشیاری و ذهن زنان آبادی نمی‌گذاشت که روزهای عزاداری سرد بماند و این آفریدگان غریب چه کارها که نمی‌کردند. گهواره‌ای که به نوبت بچه‌ای در آن جای می‌گرفت و زن‌ها دورش می‌نشستند. آن را تکان می‌داند و نوحه می‌خواندند. سرداری بی‌سر که هر سال با پنبه ساخته می‌شد. سرداری عاشق که یک روز در صحرایی دور با حاکمان ولایت دوردست به خاطر تیترومک جنگید. زن‌ها در نوحه‌های خود می‌گفتند که آن روزها پرندگان کوچک را به هر بهانه‌ای می‌کشتند و سرداری که نمی‌خواست آواز آن پرنده غریب در جهان خاموش شود، با یارانش به آن صحرای دوردست رفت و در آنجا هر قطره‌ای از خونشان در هیبت مرغان دریایی درآمد. مرغان دریایی غریبی که در جست‌وجوی آب به سوی دریا‌های جهان پرواز کردند» (روانی‌پور، ۱۳۶۸: ۷۸).

رفتن به زیارت درخت اشک و آوردن خاشاک آن به تبرک برای برآوردن حاجت، از دیگر موارد مذهبی است که در این داستان‌ها دیده می‌شود:

«عیدت مبارک. کجا بودی. پیدات نبود. رفته بودیم جفره. عید مبارکی... بیا برات خار آوردم. خارهای آقای اشک. برای چه. که بخوری. بعدش هرچه بخوایی گیرت میاد» (همان: ۲۰).

آنچه روانی‌پور از مذهب بیان می‌کند، اعتقادات ساده و پاک مردمان آبادی است. در حقیقت مذهب در جفره به صلوات و پناه‌بردن به آقای اشک ختم می‌شود. همچنین قرآنی که زایر با خود از فکسنو آورده و آرزوی او این است که در آبادی کسی باشد که کلام خدا را بخواند (همان: ۱۶۷). در جایی نیز روانی‌پور به انتقاد از باورهای مذهبی مردم جفره و توسل آنان به آقای اشک برای حل مشکل بی‌آبی می‌پردازد:

«جهان برای مه‌جمال به آخر رسیده بود. خشمی سراسر وجودش را می‌سوزاند و چشمان گر گرفته آبی‌اش به زایر نگاه می‌کرد که گوش به حرف او نداده بود و دست به دامان امام‌زاده بی‌معجزه شده بود (همان: ۲۸۰).

د) حنا بستن در شب چهارده هر ماه

از رسوم مردم دریا، حنا بستن در شب‌های چهارده هر ماه است که روز حنابندان و عروسی پری دریایی است و معمولاً این رسم با رقص و پایکوبی همراه بوده است (روانی‌پور، ۱۳۶۸: ۴۵). البته گاه برخی از صاحبان عزا از بستن حنا خودداری می‌کردند که این عمل سبب نارضایتی اهل آبادی می‌شد و بدین‌گونه مخالفت خود را با باورها و رسوم مردم ابراز می‌کردند:

«می‌دوم به طرف گلپر. دی یعگوب که یکسال است صدا توی گلویش شکسته و خیلی وقت است که شب‌های چهاردهم ماه که باید حنا ببندیم تا پریان آبی غصه نخورند، حنا نمی‌بندد» (همان، ۱۳۷۲: ۱۶).

ه) قربانی کردن برای خبر گرفتن از دریا

گاه مردم جفره برای کسب خبر از ماهی‌گیرانی که به دریا رفته و از آنان بی‌خبر بودند، مرغی را قربانی کرده، با آن غذایی می‌پختند و در دریا خالی می‌کردند، تا ساکنان دریا به آنها خبری از ماهی‌گیران دهند:

«دریا باید خبری از مردان گمشده می‌داد. حتی اگر مردان خاکی‌پوش چیزی به زایر نگفته باشند. زن‌های آبادی، دیگ‌هایشان را بار گذاشتند برای ساکن‌های خوب دریا و اهل غرق، مرغ‌هایشان را سر بریدند و ظهر تا گردن توی آب دیگ‌هایشان را خالی کردند» (همان، ۱۳۶۸: ۲۲۱).

و) رسم گلی برای طلب باران

از روش‌هایی که مردم جفره برای طلب باران به کار می‌بردند آن بود که شله گندمی می‌پختند و به همه لقمه‌ای از آن را می‌دادند. مهره در گلوی هر کس گیر می‌کرد، باید سنگ آسیابی را به دوش بگیرد به در تک‌تک خانه‌ها برود، در حالی که اهالی روستا پشت سرش سرود باران را می‌خوانند (احمدی ری‌شهری، ۱۳۸۱: ۹۳-۹۵):

«زنان آبادی کنار ساحل جمع شدند. دیگ‌های بزرگ را بار گذاشتند و شله گندمی ساختند. صبح کله سحر، خیجو تمام آبادی را واداشت تا هر

کدام لقمه‌ای از شله گندمی بخورند، تا آن کس که مهره در گلویش گیر می‌کند، گلی شود و سنگ آسیاب دی‌منصور را به دوش بگیرد و خانه به خانه بگردد. مهره در گلوی نباتی که داشت از بغض می‌ترکید گیر کرد. لباس ژنده‌ای تنش کردند. سنگ آسیاب را روی دوشش گذاشتند و در آبادی راه افتادند. خیجو جلو دار بود و می‌خواند:

بارون تندو تندو خونه خراب موندو

الله تو بزن بارون سی مای عیالوارون

تک‌تک خانه‌ها و کپر‌ها را به صدا درآوردند و حتی به پاسگاه هم

رفتند» (روانی‌پور، ۱۳۶۸: ۲۸۶).

طلسم، جادو، رفع بلا و چشم‌زخم

در باور مردم جنوب، بلاها و مصائب خاستگاه‌هایی نامشخص دارد که مردم برای دفع آن به کارهای متعدد توسل می‌جسته‌اند. نمک پاشیدن بر در خانه، استفاده از طلسم و شاخ گوزن از شیوه‌های متداول مردم جفره برای رفع بلاست.

الف) نمک پاشیدن و تفکه کردن

یکی از شیوه‌های سنتی برای راندن و دور کردن بلا و مصیبت و جلوگیری از چشم‌زخم، نمک پاشیدن بر در منزل و تفکه کردن است. تفکه کردن، «ریشه در نظرزدگی دارد و در واقع به این صورت است که هرگاه شخصی به خانه کسی که نوزاد داشته باشد، وارد شود و نوزاد را ببیند، بلافاصله باید جمله نوم خدا، ماشاءالله را بر زبان جاری کند و پس از آن باید حتماً انگشت سبابه خود را با آب دهان خود خیس کرده و به پیشانی کودک بزند. اگر این کار را که به آن تفکه دادن می‌گویند نکند و بعد از رفتن وی اتفاقاً بچه مریض شود، درباره‌اش خواهند گفت چشمش کور شود که دلش قبول نکرد بچه ما را تفکه کند» (احمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۱: ۱۴۱-۱۴۲). در رمان «اهل غرق» مردم در برخورد با فناوری و موتور برای دور کردن بلا و مصیبت از آن، از شیوه سنتی تفکه استفاده می‌کنند:

«در آبادی با حیرت و شادمانی به مرد و کپ‌کپی‌اش نگاه کرد. بوبونی تا چشم‌زخمی به کپ‌کپی‌اش نرسد، یکی از طلسم‌هایش را درآورد و به شاخ کپ‌کپی آویزان کرد و دی‌منصور تفکه خود را به آن مالید» (روانی‌پور، ۱۳۶۸: ۱۸۳).

گاه زنان نیز برای دور کردن پریان از همسران خود در اطراف منزلشان نمک می‌پاشیدند (همان: ۲۲).

ب) شاخ گوزن

استفاده از شاخ گوزن و آهوی کوهی، یکی از شیوه‌های دفع بلا و مصیبت است که در داستان‌های روانی‌پور دیده می‌شود:

«راه افتاد و به کوچه‌ای رسید. درهای باز و شاخ گوزن و آهوان کوهی که به نشانه تاراندن بلا و مصیبت بر در خانه‌ها بود، تا هشت سال دیگر که پزشک شود و به آبادی برگردد و شاید بتواند این نشانه‌ها را یکی یکی و با صبر و حوصله از در خانه‌ها بردارد» (همان، ۱۳۶۹ الف: ۱۳).

در گذشته «کله شاخ‌دار قوچ یا بز کوهی را برای دفع چشم‌زخم و کوری چشم حسود مناسب دانسته... که آن را می‌توان از بقایای جانورستانی توتمیسم در مذهب اولیه ایرانیان، یعنی زمانی که قبایل، حیوانات مقدس و سگ و گاو را می‌پرستیدند، دانست» (حمیدی، ۱۳۸۲: ۱۳۸). در این داستان، مریم (قهرمان داستان) از بین بردن طلسم‌ها و باورهای سنتی روستا را آرزو می‌کند.

ج) استفاده از طلسم

طلسم کلمه‌ای است که منشأ یونانی و عبری دارد و شامل اشیایی است که انسان آن را با خود حمل می‌کند تا از گزند نیروهای فوق طبیعی در امان بماند. هرچند این شیء می‌تواند کارکرد ثانویه و تزئینی هم داشته باشد (پانوف و برن، ۱۳۶۸: ۲۹۶). زنان خطه جنوب ایران چونان زنان دیگر مناطق، بیش از مردان به باورهای سنتی خود اعتقاد دارند. در داستان‌های روانی‌پور، زنان هرچند از طلسم استفاده می‌کنند، در پی حفظ

نظام خانواده و زندگی زناشویی خود هستند. آنان چون زندگی خود را در خطر می‌بینند، برای حفظ آن راهی جز توسل به شیوه‌های سنتی و رسوم پیشینیان ندارند. پس با کمک طلسم برای ایجاد محبت بین خود و همسرانشان و دور نگه داشتن پریان از شوهرانشان تلاش می‌کنند (روانی‌پور، ۱۳۶۸: ۴۸).

نه تنها زنان آبادی برای حفظ همسرانشان از طلسم استفاده می‌کنند، بلکه در باور مردم داستان‌های منیرو، ماهی‌های آبی نیز برای بازگرداندن ماهی‌گیر جوانی که عاشقش هستند، از زنان زمینی طلسم می‌گیرند و آن را در دریا روشن می‌کنند:

«حالا که طلسم را برده، باید تا غروب سروکله ماهی‌گیر پیدايش بشه...»

حالا او آدم‌های آهنی را زیر آتش دریایی می‌گذارد. ماهی‌های سبز، طلایی،

سرخ، آبی در آتش دریایی می‌سوزند. فردا کنار ساحل پر از ماهی پخته

می‌شود. ماهی‌ها که بمیرند و مرد ماهی‌گیر اگر برنگردد، او با مادر بزرگش

تنها می‌شود و غصه می‌خورد» (همان، ۱۳۶۹ الف: ۵۵).

هر چند در بافت سنتی روستا، زنان همسران خود را می‌توانند با طلسم و جادو از دست پریان حفظ کنند، با ورود تکنولوژی جدید و رفتن مردان به شهر، آنان دیگر از حفظ همسرانشان ناتوان‌اند؛ مانند بوبونی که همسرش ناخدا علی پس از رفت‌وآمد به شهر همیشه بوی عطر زنانه می‌داد و بالاخره با زنی شهری به نام زری ازدواج می‌کند (همان، ۱۳۶۸: ۲۶۹).

روانی‌پور با باز نمودن برخی از خرافات در رمان‌هایش درصدد روشن‌گری مردم و نشان‌دادن هویت واقعی برخی از باورهاست. او گاه به انتقاد از بافت سنتی جامعه می‌پردازد و هدفش از طرح یک رسم سنتی، نشان دادن مخالفت خود با تنگ‌نظری‌های جامعه است. در داستان «سنگ‌های شیطان»، مریم - دختری که برای تحصیل به شیراز رفته - مورد حمله و شماتت پیرزن ده و تهمت اهل ده قرار می‌گیرد و دوشیزگی‌اش مورد آزمون قرار می‌گیرد (همان، ۱۳۶۹ الف: ۱۳).

در رمان «اهل غرق» به دلایل گرایش مردم به خرافات اشاره شده است. در جایی که

منصور، مبلغ حزبی در سخنرانی‌اش می‌گوید:

«رفقا کنار گوش ما کسانی هستند که از دنیا دور مانده‌اند. به بوسلمه و

دی‌نگرو متوسل می‌شوند. بدبختی‌هایشان را به گردن آنها می‌اندازند، غافل از

اینکه فقر و بی‌سوادی آنها به خاطر به تاراج رفتن...» (روانی‌پور، ۱۳۶۸: ۱۶۵).

از دید روانی‌پور در «اهل غرق»، علم و دانش سبب بیداری مردم می‌شود و این موضوع

با خرید بزرگ‌ترین زنگ مدرسه از سوی زایر احمد نشان داده می‌شود (همان: ۲۴۲).

شخصیت پیرزن، یکی از تصویرهای تکراری داستان‌های روانی‌پور است. روانی‌پور به ترسیم شخصیت پیرزن به صورت دایه پیری که اسیر خرافات است و مردم را به اطاعت از سنت‌های خرافی و موهوم وامی‌دارد، می‌پردازد؛ مانند دایه پیر داستان‌های «سنگ‌های شیطان»، پیرزن حجامتگر «داستان ماکو» از مجموعه «سیریا سیریا». در داستان‌های روانی‌پور، پیرزنان به عنوان نماد بی‌حرکتی و یکجانشینی در مقابل حرکت و عدم وابستگی در داستان‌ها تکرار می‌شوند. البته این پیرزنان وقتی خود نیز مورد ظلم سنت‌ها قرار می‌گیرند، در مقابل این سنت‌ها و باورها می‌ایستند و مخالفت خود را با این رسوم متحجرانه ابراز می‌کنند. مانند دی‌یعگوب که وقتی خبر مرگ فرزندانش را می‌شنود، به تمام آداب و رسوم و خرافات مردم آبادی پشت می‌کند و در مقابل آنچه یادگار دوران جهل و نادانی است، می‌ایستد. او از حنا بستن در شب چهارده که شب عروسی بوسلمه است، خودداری می‌کند و زمانی که به عنوان قربانی باد پیرزن برگزیده می‌شود، دور از چشم اهالی به کپر می‌آید و غذا را می‌خورد (همان، ۱۳۷۲: ۱۶-۲۳).

زنان داستان‌های روانی‌پور بیش از آنکه مورد ظلم مردان قرار گیرند، با آیین‌ها و سنت‌های تحجرآمیز به آنها ستم می‌شود و هر چند خود حافظ این سنت‌ها هستند، قربانیان آن نیز هستند. مانند دی‌یعگوب، زمانی که زنان روشنفکر و جوان‌تر در صدد اصلاح باورهای قومی برمی‌آیند، مورد حمله این باورها قرار می‌گیرند و قربانی می‌شوند و مانند مریم که برای تحصیل به شیراز رفته است (همان، ۱۳۶۹ الف: ۱۳). نباید فراموش کرد که روانی‌پور خود از حامیان کمپین حقوق زن بوده است و این اندیشه حمایت از زنان را بیش از هر موضوعی در آثارش انعکاس می‌دهد.

پوشاک و وسیله امرار معاش

نوع پوشاک و وسیله امرار معاش نیز جزء فرهنگ و رسوم هر ناحیه است. هر روستا تحت تأثیر شرایط جغرافیا و آب و هوای آن ناحیه، لباس و معیشت خاص خود را دارد. از این رو در این بخش به بررسی این موضوع در داستان‌های روانی‌پور می‌پردازیم:

الف) پوشاک

پوشاک زنان جفره، شلیته بوده است و روسری‌ای که به آن مینار می‌گفتند، بر سر داشتند. مردان نیز لنگوته می‌بستند: «مادربزرگم کل زد. زن‌ها بال‌های مینارشان را تو هوا تکان دادند. من و گلپر هم رقصیدیم» (روانی‌پور، ۱۳۶۸: ۴۶). زایر غلام، پیرمردی که لنگوته بسته بود و بالاتنه‌اش لخت بود (همان: ۱۲). دی‌منصور سراغ زن‌ها می‌رفت و آنها را هفه کرد و زن‌ها، زیباترین شلیته‌های خود را از صندوق‌ها درمی‌آوردند (همان: ۱۵۴).

ب) وسیله امرار معاش

وسیله امرار معاش مردم جفره، ماهی‌گیری و صید مروارید است: «مردهای آبادی به دریا رفتند. چند جهاز پر از مرد. دور که شدند، دست تکان دادند و صلوات فرستادند (همان، ۱۳۶۸: ۴۶).

ورود صنعت نفت

با کشف نفت در نزدیک جفره، باورها و عقاید مردم دستخوش حوادث و تغییراتی می‌شود. روانی‌پور در آثارش به‌ویژه رمان «اهل غرق» درصدد است نشان دهد ورود فناوری به روستای کوچک جفره، اکتشاف نفت و ورود مردان مهاجر غریبه برای یافتن کار، بیش از آنکه سبب راحتی مردم ده شود و مرهمی بر دردشان گذارد، سبب شده مردم آواره شوند و خانه‌های روستایشان نصیب دولتیان گردد و فساد و بی‌بندوباری به اوج برسد و تمام مناسبات فرهنگ و باورهای روستا به هم می‌خورد. این کارگران مهاجر که به خاطر کشف نفت به جنوب سرازیر شده‌اند، به عقاید و رسوم مردم جنوب توجهی ندارند و به آن اعتنا نمی‌کنند:

«کارگرانی که بوی نفت را شنیده بودند و شهرهای خود را به امید یافتن کاری رها کرده بودند، بی توجه به افسانه‌های غریب مردم، بی آنکه از پریان دریایی و بوسلمه واهمه‌ای داشته باشند، در کنار جاده و نزدیک به آبادی، خانه‌هایی ساخته بودند تا غروب تنهایی خسته خود را به آب بسپارند» (روانی‌پور، ۱۳۶۸: ۳۴۸).

اگر در گذشته فانوس، خواهر چهارده‌ساله زایر احمد به خاطر عشق به مردی بیگانه به قتل می‌رسد، در این زمان شاهد بارداری نامشروع دخترکان هستیم. منیرو با به تصویر کشیدن این موضوع، آسیب ورود افسارگسیخته مردان مهاجر به جفره را به ترسیم کشیده است. ورود این کارگران بر فرهنگ و پوشش زنان جفره و مردان تأثیر گذاشته و آنان را بیش از پیش از سنت و رسوم خود دور می‌سازد و آنان به جای شلیته به سراغ لباس‌هایی می‌روند که نیاز به پارچه کمتری داشته باشد (همان: ۳۵۴).

با ورود فناوری و مهاجرت مردان غریبه شاهد افزونی نگرانی زایر از جفره هستیم: «زایر نگران آبادی بود که بزرگ می‌شد و از هم می‌پاشید. همه چیز در

ذهنش فرو می‌ریخت. چنگالی بزرگ‌تر از چنگال بوسلمه، گلوی آبادی را می‌فشرد و بر سرو صورت زایر خنج می‌زد» (همان: ۳۴۸).

روانی‌پور با این عبارات، مخالفت خود را با ورود فناوری به یک ناحیه بدون توجه به باورهای بومی مردم و با مهاجرت کارگرانی که سنخیتی با مردم بومی یک ناحیه ندارند، ابراز می‌کند و آن را خطرناک‌تر از بوسلمه می‌داند.

روانی‌پور با استفاده از باورهای بومی و با به تصویر کشیدن بوسلمه که زندگی مردم روستایی را تبه می‌کند، بین او و شاه پیوند ایجاد کرده است و بوسلمه مردم جفره را در دنیای مدرن همان شاه می‌داند:

«مردان آبادی دستگیر شده بودند و این دستگیری به دستور شخص

اعلی حضرت صورت گرفته بود و مثل روز روشن بود که اعلی حضرت همان بوسلمه است و یا همزاد او که توی خشکی‌ها حکومت می‌کند» (همان: ۱۷۶).

روانی‌پور با طرح باورهای اسطوره‌ای و قومی، دنیای اسطوره‌ای داستان‌هایش به‌ویژه «اهل غرق» را در تقابل با دنیای مدرن قرار می‌دهد و بدین‌گونه انتقادهای سیاسی خود را از تحولات اجتماعی عصر خود ابراز می‌دارد. مردان آبادی که در آغاز با فناوری و

مدرنیته برخورد سنتی دارند و برای چشم‌نخوردن آن تفکته می‌زدند، در پایان داستان وقتی بوسلمه خشکی‌ها (شاه) را ناتوان از حل مشکلات خود از جمله خشک‌سالی می‌بینند، به همان دریا و بوسلمه دریا برمی‌گردند و بدین طریق روانی‌پور درصدد است در رمان «اهل غرق» نشان دهد که راه‌حل مشکلات مردم بومی جفره در همان بازگشت به سنت و حفظ رسوم است:

«اولین بار خيجو به فکر افتاد حالا که والا حضرت جوابشان را نداده است، دست به دامان گلی شوند. در یکی از شب‌های سرد قحط‌سالی... زنان آبادی کنار ساحل جمع شدند، دیگ‌های بزرگ را بار گذاشتند و شله گندمی ساختند... و سنگ آسیاب را بر دوش گرفتند و سرود باران را خواندند: بارون تند تندو، خونه خراب موندو...» (روانی‌پور، ۱۳۶۸: ۲۸۶).

بهره‌گیری از زبان عامیانه

در داستان‌های روانی‌پور، کاربرد و کاربست زبان عامیانه و نیز گویش مردم جنوب دیده می‌شود. روانی‌پور به دلیل اینکه خود نیز با این زبان و گویش محلی آشنا است، در کاربرد زبان موفق بوده است. در آثار او سرودها، قصه‌ها و واژگان محلی و بومی بسیاری انعکاس یافته است:

الف) سرودهای محلی

در داستان «اهل غرق» در چند مورد نویسنده به سرودهایی که در مراسم شادی یا سوگواری یا رسوم محلی به کار می‌رود، اشاره کرده است. از سرودهایی که در مراسم عروسی به کار می‌رود، مورد زیر است:

زنده باد زنده باد زنده تن شاه دوماد
(همان، ۱۳۶۹: ۱۱۱)

برای آمدن باد شمال و رفع قحطی، سرود زیر به کار می‌رفته است:

بیو باد شمال چو مه آبی زمین از انتظارت بلتش‌هایی
دنیا باد شمال پیراهن آبی زمین از انتظار خاکستر شد
(همان، ۱۳۶۸: ۱۱۱)

۱۳۰ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۵

روانی‌پور، گویش‌ها و زبان عامیانه را جزئی از هویت قومی مردم جنوب می‌داند. او در رمان «اهل غرق» نشان می‌دهد که چگونه ورود ایستگاه‌های رادیویی به جفره سبب فراموشی آوازهای بومی شده است، چنان‌که زنان به جای زمزمه آوازهای محلی، ترانه‌هایی را زیر لب تکرار می‌کردند که هیچ تناسبی با فرهنگ آنان ندارد، حتی معنای آن را نیز در نمی‌یابند:

«صدایی که در جعبه جادویی می‌خواند، غریب‌ترین صدای جهان بود.
زنی که غم‌زده و دلتنگ می‌خواند آنا البد المحبوب و زنان آبادی آوازهای زن
را زیر لب می‌خواندند. آبادی شب و روز پای جعبه نشسته بود» (روانی‌پور،
۱۳۶۸: ۱۴۰).

در واقع می‌توان گفت روانی‌پور در «اهل غرق» دلتنگ جنوب پری‌وار و جادوزده‌ای است که کشف نفت و پاگیری صنعت مونتاژ آن را نابود کرده‌اند. او بر زوال هماهنگی کهنی مویه می‌کند که ضرورتاً مشمول زمان شده است (میرعابدینی، ۱۳۷۷: ۱۱۳۵). در جایی که زاہر با حسرتی غریب یاد روزهای پرواز پری دریایی و خشم بوسلمه را گرامی داشت و در آرزوی بازگشت جهان به آن روزهای دور آه می‌کشید (روانی‌پور، ۱۳۶۸: ۳۷۴).

ب) واژه‌های محلی

منیرو روانی‌پور با استفاده از واژه‌های محلی، حال و هوای بومی و اقلیمی را بیشتر بر داستان‌هایش حاکم می‌سازد. این واژه‌ها بیشتر با دریا و شغل مردمان این منطقه ارتباط دارد. به تعدادی از این کلمات اشاره می‌شود: گرگور (وسیله مخصوص ماهی‌گیری) (همان: ۵۸)، تاپول: علائمی که به تورهای ماهیگیری می‌بندند تا آنها را در دریا گم نکنند (همان)، هیلپو: ماهی‌گیری در فصل زمستان (همان: ۲۴۶)، دم لقمه: کوسه (همان: ۴۷)، لنگوته (همان: ۴۷)، حبانہ (ظرف مدور مخصوص آب) (همان)، خلبوس: درهم و پریشان (همان: ۱۳)، راگی: روشن کردن (همان: ۳۲۹).

ج) واژه‌های عامیانه و شکسته

منیرو گاه در داستان‌هایش از کلمات شکسته و گفتاری استفاده می‌کند. این مسئله بر فضای فولکلوریک و عامیانه داستان می‌افزاید:

«هوا که یه فسی کنه دریا تو رختخواب مونه. اگر تو جهاز زندگی کنیم،
کمتر موج می خوریم» (روانی پور، ۱۳۶۹: ب: ۸).
«تو اشک‌های پدر ستاره چکه می کرد... نشین گریه کن.. بدتر زهرش
می ترکه» (همان: ۱۸).

نتیجه‌گیری

آثار منیرو روانی پور در حیطه ادبیات اقلیمی جنوب و به‌ویژه زمینه مرتبط با دریا می‌گنجد. او در برخی از آثارش به فرهنگ بومی محل تولدش، یعنی جفره توجه داشته است. این آثار عبارتند از: اهل غرق، کنیزو، سنگ‌های شیطان، سیریا سیریا و... در این داستان‌ها باورها، آداب و رسوم و فولکلور اهل جنوب به زیبایی انعکاس یافته است؛ به گونه‌ای که از داستان‌های او می‌توان به عنوان دایره‌المعارف افسانه‌ها و باورهای جنوب یاد کرد. رسوم و باورهای فولکلوریک انعکاس یافته در رمان‌های روانی پور که در زمینه و فضای دریا پدید آمده، با سه موضوع پیوند دارد و مرتبط است: دنیای مردگان، طبیعت و موجودات آن و مراسم‌ها و جشن‌های موسمی. جدال شخصیت‌های داستان با بوسلمه و پریان دریایی، دادن نذری به اهل غرق، قربانی کردن جوانی زیباروی در دریا برای آرام کردن بوسلمه و نجات از خشک‌سالی و قحطی، قربانی کردن پیرترین پیرزن ده برای وزیدن باد موافق و توسل به درخت سدر از نمونه این پیوندهاست. از این‌رو تمام زندگی مردمان داستان‌های روانی پور در پیوند با دریا و عناصر فرهنگی و خرده‌فرهنگی مرتبط با آن است. تمام ترس‌ها، دردها، شادی‌ها و بود و نبود مردم در همین رابطه توصیف و تحلیل می‌شود.

آنچه در این میان شاخص است، حضور شخصیت‌های زن است. در داستان‌های منیرو روانی پور، این زنان هستند که حافظ مذهب‌اند و در روزهای عزاداری با غریزه خود اشعاری را می‌خوانند که به زمان‌های بسیار دور برمی‌گردد و کسی از زمان سرایش آنها آگاهی ندارد و گاه برای آزاد شدن خورشید از دست ماه بر طبل می‌کوبند. نه تنها زنان برای حفظ کیان خانواده خود از طلسم استفاده می‌کنند، بلکه پریان نیز که از اذیت و آزار بوسلمه و بی‌توجهی معشوق زمینی خود در رنج‌اند، از طلسم بهره می‌گیرند؛

۱۳۲ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۵

گویی در باور نویسندگان، درد زنان زمینی و غیر زمینی (پریان) یکی است و راهی برای رهایی از آن وجود ندارد.

زنان هر چند حافظ رسوم سنتی هستند، خود نیز قربانیان این رسوم‌اند؛ مانند پیرزنی که باید در کنار ساحل بنشیند تا باد تووبیه او را با خود ببرد و برکت و آبادی به روستا برگردد؛ یا دختران زیبایی که باید در دریا انداخته شوند تا اهل آبادی بتوانند به صید بپردازند. این زنان هستند که به خاطر عشق به مردی خارج از قبیله از خانواده طرد می‌شوند. مراسم ازدواج دخترک گلپر هر چند توصیف شده و به آیین عروسی و جشن او اشاره شده است و او با اجازه خانواده عروسی می‌کند، این ازدواج به تراژدی منجر می‌شود و عروس کوچک در حجله خود جان می‌دهد. بیان این ازدواج در حقیقت نشان‌دهنده ظلمی است که بر زنان و دختران وارد می‌شود. یا باکره پیر آبادی که در سال شیوع بیماری درد باریک، خودش را نذر آبادی کرده بود تا جن سیاه از آبادی دست بکشد، نمونه دیگری از ظلم و ستم باورهای سنتی بر زنان جامعه است.

یکی از شخصیت‌هایی که حضوری نمادین در داستان‌های روانی‌پور دارد، شخصیت پیرزن است. این شخصیت در قصه‌های بومی به صورت دایه پیری که اسیر خرافات است و مردم را به اطاعت از سنت‌های خرافی و موهوم وامی‌دارد ظاهر می‌شود؛ مانند دایه پیر باکره داستان‌های «سنگ‌های شیطان» و پیرزن حجامتگر داستان «ماکو» در مجموعه سیریا سیریا.

رمان «اهل غرق» منعکس‌کننده کشمکش دو نظام فکری مدرن و سنتی است و روانی‌پور بیشتر بر جهات منفی گسترش صنعت جدید متمرکز است، زیرا با ورود تدریجی تمدن به این روستا، آرام‌آرام اثر خود را بر صلح و صفای باطنی مردم آن ولایت نشان می‌دهد و با آنچه بر اثر آن برای مردم آبادی پیش می‌آید، با این واقعیت روبه‌رو می‌شویم که سهم اهالی جفره از تمدن جدید، از دست دادن شکل اصیل و طبیعی زندگی و نیز فساد و دربه‌داری است. روانی‌پور، رمان «اهل غرق» را با اندیشه هراس از بی‌هویتی و دگردیسی سنت‌های بومی می‌نویسد. از نگاه او، استخراج نفت و حوادث پیرامونی آن سبب نابودی دریا و تمامی اجزا و عناصر آن است. نابودی دریا به معنی نابودی افسانه‌ها و باورهای بومی آن نیز است.

روانی‌پور نه تنها از عناصر بومی و محلی برای فضاسازی در داستان‌هایش استفاده می‌کند، بلکه با کاربرد واژه‌های محلی، کلمات عامیانه و گفتاری، بیش از پیش به داستان‌هایش رنگ و نشان بومی و اقلیمی می‌دهد. منیرو روانی‌پور، نمادهای بومی و محلی زادگاه خود را زمینه‌ساز بیان مسائل و دغدغه‌های فکری خود و انتقاد از مسائل اجتماعی و گاه سیاسی قرار می‌دهد.

منابع

- احمدی ری شهری، عبدالحسین (۱۳۸۱) سنگستان، شیراز، نوید شیراز.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۰) اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه بهمن سرکاراتی، چاپ سوم، تهران، طهوری.
- امینی، عفت (۱۳۹۰) مقایسه و بررسی محورهای زبان و اندیشه در آثار منیرو روانی پور و بیژن نجدی، پایان نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، به راهنمایی سید کاظم موسوی، دانشگاه شهر کرد.
- بختیاری، محمدرضا (۱۳۸۶) فولکلور و ادبیات عامیانه، ارومیه، ادیبان.
- بیهقی، حسینعلی (۱۳۶۷) پژوهش و بررسی فرهنگ عامیانه، مشهد، آستان قدس رضوی.
- پانوف، میشل و میشل برن (۱۳۶۸) ترجمه اصغر عکسری خانقاه، تهران، ویس.
- حسنعلی زاده، فرناز (۱۳۸۸) از خاک به خاکستر، تهران، پایان.
- حمیدی، سید جعفر (۱۳۸۰) فرهنگنامه بوشهر، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خلعتبری لیماکی، مصطفی (۱۳۸۵) «گستره فرهنگ عامه»، نجوای فرهنگ، شماره ۱، صص ۱۷-۳۳.
- خیراندیش، مهدی و پروین حیدری (۱۳۹۲) «بررسی کودکانه‌های فرهنگ عامه در آثار سیمین دانشور و منیرو روانی پور»، هفتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، تابستان، صص ۷۲۷-۷۴۰.
- دانشنامه فرهنگ مردم ایران (۱۳۹۱) زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف اسلامی.
- روانی پور، منیرو (۱۳۶۸) اهل غرق، تهران، خانه آفتاب.
- (الف) ۱۳۶۹) سنگ‌های شیطان، تهران، مرکز.
- (ب) ۱۳۶۹) کنیزو، چاپ دوم، تهران، نیلوفر.
- (۱۳۷۲) سیریا سیریا، تهران، نیلوفر.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۶) دانشنامه زبان و ادب فارسی، به سرپرستی اسماعیل سعادت، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۷) فرهنگ اشارات، تهران، فردوس.
- شیری، قهرمان (۱۳۸۵) مکتب‌های داستان‌نویسی، تهران، چشمه.
- صادقی شهپر، رضا (۱۳۹۱) «حوزه‌های پنج‌گانه اقلیم‌نویسی در ادبیات داستانی معاصر ایران»،

- پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره ۲۷، صص ۹۹-۱۲۴.
- فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۸۸) انسان‌شناسی مدرن در ایران معاصر، تهران، نسل آفتاب.
- فلاح، مرتضی و شهربانو گودرزی (۱۳۹۳) «بازتاب باورهای عامیانه و آداب و رسوم مردمی در رمان اهل غرق» نهمین همایش بین‌المللی ترویج زبان و ادب فارسی، دانشگاه پیام نور خراسان شمالی، صص ۵۱۸۰-۵۱۹۸.
- ماسه، هانری (۲۵۳۵) معتقدات و آداب ایرانی، ترجمه مهدی روشن‌ضمیر، ج ۱، تبریز، مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- مالمیر، تیمور و علیرضا ناصر بافقی (۱۳۹۳) «تحلیل ساختاری رمان اهل غرق»، متن‌پژوهی ادبی، شماره ۶۰، تابستان، صص ۷-۲۳.
- مونسان، فرزانه و دیگران (۱۳۹۳) «بینش اساطیری در آثار منیرو روانی‌پور»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال دهم، شماره ۳۷، صص ۳۰۳-۳۳۷.
- میرعابدینی، حسن (۱۳۷۷) صد سال داستان‌نویسی، تهران، چشمه.
- میهن‌دوست، محسن (۱۳۸۰) پژوهشی عمومی در فرهنگ عامه، تهران، توس.
- نیکوبخت، ناصر و مریم رامین‌نیا (۱۳۸۴) «بررسی رئالیسم جادویی و تحلیل رمان اهل غرق»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، شماره ۸، تابستان، صص ۱۳۹-۱۵۴.
- هاشمیان، لیلا و رضوان صفایی صابر (۱۳۹۰) «بررسی نمادها در سبک نوشتاری منیرو روانی‌پور»، مجله سبک‌شناسی (بهار ادب)، سال چهارم، شماره ۲ (پیاپی ۱۲)، تابستان، صص ۳۲۹-۳۴۶.
- هدایت، صادق (۱۳۳۴) نوشته‌های پراکنده صادق هدایت، تهران، امیرکبیر.