

Reed Dolls and the Zar Ritual in Bushehr: Representation of Cosmic Elements and Protective Beliefs

Nahid Jafari Dehkordi^{1*}

1. Department of Handicrafts, University of Shahrekord, Shahrekord, Iran. (Times New Roman 10 Italic)

Received: 2025/10/23 Received in revised form: 2026/01/19 Accepted: 2026/03/09 Published: 2026/03/21

Abstract

In the folklore of Bushehr, dolls made from reed stalks were crafted not only for entertainment but also as scapegoat figures for young girls. Despite their cultural and ritual significance, comprehensive studies on their dual and symbolic functions remain limited. This ethnographic study uses a combined fieldwork and documentary approach. The research focuses on scapegoat dolls in Iranian folk cultures, with a qualitative case study of a reed doll from Bushehr. The study explains the four classical elements embodied in these dolls and analyzes their ritual function. According to local belief, supernatural forces known as *Ahl-e Hava* could afflict young girls; in such cases, the doll acted as a substitute, transferring misfortune to it. The doll was then burned by a *Mamāzār* or a married woman, symbolizing the removal of misfortune and restoration of balance to individual and communal life. This process reflects the cycle of the four elements: the reed grows from earth and water, is exposed to wind, and is finally reduced to ashes by fire. The sequence (water + air + fire → earth) embodied in the doll represents transforming turbulent forces into controllable energy and preserving cosmic order in Bushehr's ritual beliefs.

Keywords: Bushehr folk culture, Four cosmic elements, *Ahl-e Hava*, scapegoating, Reed dolls

Nahid Jafari Dehkordi. Reed Dolls and the Zar Ritual in Bushehr: Representation of Cosmic Elements and Protective Beliefs. Iranian History of Culture. 2026; 3(1): 132-149

Owner and Publisher: University of Shahrekord

Journal ISSN (online): 3060-8066

Access Type: Open Access

DOI: 10.22034/ihc.2026.69839.1114

*Corresponding Author: Assistant Professor of University of Shahrekord, Shahrekord, Iran
Nahid.Jafari@sku.ac.ir

عروسک‌های نی و آیین زار در بوشهر: بازنمایی عناصر هستی و باورهای محافظتی

ناهید جعفری دهکردی^{*}

۱. گروه صنایع دستی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۲۹ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۸ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

چکیده

در فرهنگ عامه بوشهر، عروسک‌هایی از ساقه‌های نی ساخته می‌شدند؛ که افزون بر کارکرد سرگرمی، نقش بلاگردان دخترکان را نیز ایفا می‌کردند. با وجود اهمیت فرهنگی و آیینی این پدیده، پژوهش‌های جامع درباره کارکردهای دوگانه و نمادین آن‌ها اندک بوده است. روش این مطالعه بر پایه مردم‌نگاری و گردآوری داده‌ها به شیوه ترکیبی (میدانی و اسنادی)، انجام شده است. جامعه آماری پژوهش شامل عروسک‌های بلاگردان در فرهنگ‌های عامه ایران بوده و از میان آن‌ها یک نمونه ساخته‌شده از نی در فرهنگ مردمان بوشهر به صورت کیفی بررسی شده است. هدف پژوهش، تبیین عناصر چهارگانه هستی در عروسک‌های نی بوشهر و تحلیل کارکرد آیینی آن‌هاست. یافته‌ها نشان می‌دهند که در باور مردمان این منطقه، نیروهای ماورایی یا «اهل هوا» می‌توانستند دخترکان را دچار بیماری و آسیب کنند و در چنین شرایطی، عروسک به‌مثابه جانشین کودک عمل کرده و بلا به آن منتقل می‌شده است. سرنوشت نهایی این عروسک، سوزانده شدن توسط مامازار یا یکی از زنان متأهل بوده؛ عملی که نماد دفع بلا و بازگرداندن تعادل به زندگی فرد و جامعه تلقی می‌شده است. نتایج نشان می‌دهند این فرآیند همچنین بازتابی از چرخه عناصر چهارگانه هستی می‌باشد: نی به‌عنوان گیاهی برخاسته از خاک و پرورده در آب رشد می‌کرده، در معرض باد قرار می‌گرفته و سرانجام با آتش به خاکستر بدل می‌شده است. بدین ترتیب، ترکیب (آب + باد + آتش + خاک) در کالبد عروسک بازنمایی می‌شده؛ چرخه‌ای که بیانگر تبدیل نیروهای ناآرام به انرژی قابل کنترل و پاسداشت نظم کیهانی در باورهای آیینی مردم بوشهر توسط زنان بوده است.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ عامه بوشهر، عناصر چهارگانه هستی، اهل هوا، بلاگردانی، عروسک‌های نی

صاحب امتیاز و ناشر: دانشگاه تبریز، جعفری دهکردی ناهید. (۱۴۰۵). "عروسک‌های نی و آیین زار در بوشهر: بازنمایی عناصر هستی و باورهای

محافظتی". تاریخ فرهنگ ایران. ۱۳(۱): ۱۳۲-۱۴۹

شاپای الکترونیکی: ۳۰۶۰-۸۰۶۶

نوع دسترسی: آزاد

DOI: 10.22034/ihc.2026.69839.1114

زار یکی از آیین‌های سنتی جنوب ایران، به‌ویژه در استان‌های بوشهر و هرمزگان بوده است که هدف آن آرام‌کردن یا دفع نیروهای ماورایی و ارواح ناآرام به‌شمار می‌آید. این آیین ریشه‌های تاریخی عمیقی داشت و از دیرباز در فرهنگ محلی و حتی برخی مناطق آفریقایی و عربی مشاهده می‌شده است. زار توسط ماماها و باباها هدایت می‌شود و شامل موسیقی، رقص، نیایش و نذر قربانی است تا فردی که تحت تأثیر نیروهای مضر قرار گرفته، آرام گیرد. این آیین علاوه بر بُعد درمانی، نقش اجتماعی و فرهنگی مهمی نیز ایفا می‌کند و تجربه جمعی و همبستگی اجتماعی جامعه محلی را تقویت می‌نماید. عروسک‌های محلی در فرهنگ‌های مختلف جهان نه تنها ابزار بازی کودکان، بلکه حامل معانی فرهنگی، اجتماعی و آیینی نیز بوده‌اند. در استان بوشهر، نوعی عروسک محلی به نام عروسک نیزار شناخته می‌شد که از ساقه‌های نی خودرو در مرداب‌ها و زمین‌های آب‌گیر ساخته می‌گردید. این عروسک‌ها با قرار دادن چند ساقه نی روی هم و بستن بخش بالایی آن شکل می‌گرفتند و کودکان با آن‌ها بازی می‌کردند. با وجود ظاهر بسیار ساده، عروسک‌های نیزار در باورهای محلی نقش آیینی و محافظتی نیز داشتند و آیین سوزاندن آن‌ها توسط زنان متأهل در شب‌های پایانی هفته خطر «زار» را از دختران دفع می‌کرد. بدین ترتیب، این عروسک‌ها هم ابزار رشد و سرگرمی کودکان و هم وسیله‌ای برای دفع نیروهای ماورایی و محافظت از نسل جوان محسوب می‌شدند.

شناخت دقیق آیین سوزاندن عروسک و نقش بلاگردانی آن می‌تواند به درک بهتر رابطه کودکان با محیط طبیعی و فرهنگی خود و پیوند باورهای آیینی با زندگی روزمره کمک کند و همچنین امکان مستندسازی و حفظ بخشی از میراث معنوی و فرهنگی مردم بوشهر را فراهم آورد. هدف این پژوهش تبیین عناصر چهارگانه هستی در عروسک‌های نیزار بوشهر و تحلیل کارکرد آیینی آن‌ها بوده و پرسش اصلی این است که بازنمایی عناصر هستی در این عروسک‌ها چه نسبتی با باورهای محافظتی آیین زار داشته‌اند.

روند انجام این پژوهش بر پایه مردم‌نگاری طراحی شد و با روش ترکیبی اسنادی و میدانی اجرا گردید. داده‌های اسنادی از طریق بررسی کتاب‌ها، مقالات و منابع مرتبط با فرهنگ عامه بوشهر گردآوری شد تا زمینه تاریخی و نظری عروسک‌های نیزار و آیین زار مشخص شود. داده‌های میدانی نیز با استفاده از مشاهده مستقیم و مصاحبه نیمه‌ساختاریافته با افراد محلی جمع‌آوری شد تا تجربه‌های عملی و کاربرد واقعی عروسک‌ها، شیوه ساخت، بازی کودکان با آن و آیین سوزاندن توسط زنان متأهل ثبت گردد.

جامعه آماری پژوهش شامل نمونه‌ای از عروسک‌های نیزار بلاگردان در فرهنگ بوشهر بود که افزون بر ویژگی‌های مادی، نقش‌های نمادین و آیینی آن نیز تحلیل شد. داده‌ها به شیوه کیفی از نوع ترکیبی پردازش و بازنمایی گردید تا رابطه میان عناصر چهارگانه هستی، بازی کودکان و باورهای محافظتی در آیین زار تبیین شود.

پیشینه و روش تحقیق

در پیشینه پژوهش، دو محور اصلی مورد توجه قرار گرفته‌اند. نخست، آیین زار و کارکردهای درمانی و اجتماعی آن در جنوب ایران بررسی شده است. محور دوم، عروسک‌ها و نمایش‌های آیینی در فرهنگ‌های ایرانی است که نه تنها ابزار بازی کودکان، بلکه حامل معانی فرهنگی، اجتماعی و آیینی محسوب می‌شده‌اند. بررسی این دو محور به درک بهتر جایگاه

مقاله پژوهشی

عروسک‌های ساخته شده از نی برای آیین دفع زار از دخترکان و نقش آن‌ها در بازنمایی باورهای محلی و تعامل میان فرهنگ و مناسک آیینی کمک می‌کند.

ساعدی (۱۳۵۴) در کتاب «هل هو/» به بررسی باورهای مردم جنوب ایران و آیین زار پرداخته و نقش مامازارها و بابازارها، ساختار اجتماعی و عملکرد درمانی آیین را تحلیل کرده است.

زاویه و اصل‌مرز (۱۳۸۹)، در مقاله «مطالعه تطبیقی آیین زار در ایران و سودان» نشان می‌دهند که در باور بومیان این مناطق، بیماری‌ها و اختلالات روانی ناشی از بادها یا هواهای شیطانی است و آیین زار با موسیقی ریتیمیک، رقص و قربانی، به آرام کردن نیروهای ماورایی و درمان بیمار کمک می‌کند. یافته‌های پژوهش مذکور همچنین بیانگر این است که زار ریشه‌های دیرینه در شرق آفریقا دارد و با گذر زمان در خاورمیانه و به ویژه کشورهای حاشیه خلیج فارس و دریای سرخ گسترش یافته است.

دبیری‌نژاد و میرمیران (۱۳۹۲) در مقاله «زار از خدایی باستانی تا آیینی درمانی در جنوب ایران» با رویکردی اسطوره‌شناختی و تاریخی، خاستگاه‌های کهن زار را بررسی کرده‌اند. یافته‌های ایشان بیانگر پیوند عمیق آیین زار با ایزد باد (وای) در ایران و خدایان باد در اساطیر آفریقایی است. در این نگاه، زار نه تنها به عنوان آیین درمانی، بلکه همچون بازمانده‌ای از باورهای باستانی درباره نیروهای طبیعی و ماورایی تفسیر می‌شود.

زاویه و اصل‌مرز (۱۳۹۲) در مقاله «مطالعه ریشه‌های فرهنگی و روان‌شناختی آیین زار» به بررسی پیشینه و کارکردهای آیین زار در جنوب ایران پرداختند. آن‌ها نشان داده‌اند که این آیین ریشه در شمنیسم و باورهای قبایل شرق آفریقا دارد و در فرهنگ جنوب ایران به عنوان راهی برای رام کردن ارواح و درمان بیماری‌های ناشی از «باد» یا «هوا» به کار می‌رود؛ و آیین زار علاوه بر جنبه‌های آیینی، کارکردی روان‌درمانی داشته و به عنوان جایگزینی برای تبیین‌های پزشکی متعارف عمل می‌کند.

عظیم‌پور (۱۳۸۹) در بخشی از کتاب «فرهنگ عروسک‌ها و نمایش‌های عروسکی آیینی و سنتی ایران» به نمایش‌های آیینی سنتی ایران مرتبط با پیکرک‌ها و عروسک‌ها می‌پردازد که هدف آن دفع بلا از مردم یا صاحبانشان است. جعفری دهکردی و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله «گونه‌شناسی عروسک‌های روان‌آسا در فرهنگ‌های ایرانی» نمونه‌های عروسک‌های بلاگردان را معمولاً به دو دسته خیالی و برگرفته از تاریخ تقسیم می‌کنند. این عروسک‌ها در زندگی مردم عامه گاه هراسناک یا نکوهیده بوده و انسان‌ها با ساخت، به کارگیری یا نابودی آن‌ها تلاش می‌کرده‌اند بار روانی خود را کاهش دهند و آرامش بیابند. استفاده از این عروسک‌ها، روشی برای بیان مفاهیم و احساساتی بود که شرایط اجتماعی یا باورهای عمومی مانع بیان مستقیم آن‌ها می‌شده است و نابودی آیینی آن‌ها موجب کاهش خشم، دفع خطر و فرونشانی بار روانی می‌شده است.

رضایی و جعفری دهکردی (۱۴۰۴) در مقاله «عروسک‌های آیینی در فرهنگ عامه چهارمحال و بختیاری» به عروسک‌هایی آیینی این منطقه اشاره دارند که تعدادی از آن‌ها به عنوان محافظ و پیشکش در برابر موجودات ماورایی چون جن و آل و دفع امراض و بلاها هستند.

بنابراین، وجه تمایز این پژوهش در تمرکز بر عروسک‌های ساخته شده از نی در فرهنگ بوشهر است و بررسی آن‌ها از منظر سه بعد همزمان انجام می‌شود: بعد فرهنگی (نقش در زندگی کودکان و سرگرمی)، بعد آیینی (کارکرد محافظتی در

مقاله پژوهشی

آیین زار) و بعد نمادشناسانه (بازنمایی عناصر چهارگانه هستی). این رویکرد، خلا علمی موجود را پر کرده و امکان تحلیل عمیق و بومی از تعامل میان عروسک، کودک و باورهای آیینی در منطقه بوشهر را فراهم می‌آورد.

این پژوهش به صورت کیفی و با هدف بررسی عروسک‌های ساخته شده از نی و کارکرد آن‌ها در آیین زار بوشهر با روش کیفی از نوع ترکیبی است. جامعه آماری مطالعه شامل عروسک‌های بلاگردان در فرهنگ‌های عامه ایران بود که از میان آن‌ها یک نمونه هدفمند از نی، متعلق به منطقه بوشهر، انتخاب شد. این نمونه در قالب رویکرد قوم‌نگاری واقع‌گرا مورد توصیف و تحلیل قرار گرفت. در این رویکرد، پژوهشگر گزارشی عینی از وضعیت ارائه می‌دهد و مشاهدات و شنیده‌های خود از مشارکت‌کنندگان را ثبت و بازگو می‌کند، بدون تأثیر از جهت‌گیری‌های شخصی یا داوری‌های فردی (کرسل، ۱۳۹۸: ۹۴). مردم‌شناسی به طور کلی رویکردی توصیفی دارد و هدف آن ثبت و بررسی باورها، رسوم و سنت‌های یک جامعه است، نه ارزیابی یا تحلیل ساختارهای اجتماعی (روح‌الامینی، ۱۳۷۹: ۷۳). در این راستا، روایت‌های محلی بازتاب‌دهنده اعتقادات و رفتارهای شکل گرفته در یک محیط فرهنگی خاص هستند (Sharrock & Anderson, 1986: 15).

داده‌ها از طریق ترکیبی از منابع میدانی و اسنادی گردآوری شدند:

الف: مشاهده میدانی: مشاهده مستقیم بازی کودکان با عروسک‌های ساخته شده از نی و اجرای آیین سوزاندن آن‌ها.

ب: مصاحبه نیمه ساختاریافته: گفتگو با والدین، زنان متأهل و افراد مطلع درباره شیوه ساخت عروسک، بازی‌ها و باورهای آیینی مرتبط.

ج: مطالعه منابع مردم‌شناسی و فرهنگی: بررسی کتاب‌ها، مقالات و منابع آرشیوی مرتبط با فرهنگ بوشهر و آیین زار.

یکی از محدودیت‌های این پژوهش، دسترسی محدود به نمونه‌های واقعی عروسک‌ها بود. زن ماما زار تنها با یک نمونه نمایشی از کاه شکل و ساختار کلی آن‌ها را نشان داد. زیرا باور به قدرت نیروهای زار مانع ارائه نمونه‌های اصلی می‌شد.

داده‌های گردآوری شده به شیوه توصیفی-تحلیلی پردازش شدند تا رابطه میان عناصر چهارگانه هستی، بازی کودکان و باورهای محافظتی در آیین زار تبیین گردد.

بحث (متن مقاله)

۱. معرفی آیین زار در ایران

زار آیینی است که در جنوب ایران و برخی کشورهای آفریقایی و خاورمیانه رایج است (صبای مقدم، ۱۳۹۰: ۷). در باور عامه، افرادی که به تسخیر بادهای جادویی و بیماری‌زا درآمده‌اند، اهل هوا نامیده می‌شوند و با واسطه‌هایی مانند ماماز و بابازار درمان می‌شوند (ساعدی، ۱۳۴۵: ۲۲).

اهل هوا کسانی هستند که از گزند بادهای مرموز رسته و آزاد شده‌اند و در طول عمر، مرکبی از بادهای رام شده در درون خود دارند و واسطه‌ای برای ارتباط با این نیروها محسوب می‌شوند (بلوکباشی، ۱۳۸۶: ۵۲۶؛ Firth, 1976: 296-297). زار یا بادهای تسخیرگر، نوعی بیماری روانی با علائم جسمانی است که پس از مراجعه به طبیبان و عدم درمان، بیماران به جادوپزشکانی با عنوان‌های بابازار یا مامازار مراجعه می‌کنند و آیین‌های مرتبط برگزار می‌شود تا ارواح یا بادهایی که بیمار را تسخیر کرده‌اند، از جسم انسان خارج شوند (بلوکباشی، ۱۳۸۶: ۵۲۵). بیمار پس از درمان به جرگه اهل هوا می‌پیوندد و این اصطلاح به تمام بیمارانی اطلاق می‌شود که توسط واسطه‌ها درمان شده‌اند (ساعدی، ۱۳۴۵: ۲۲). مطالعات نشان می‌دهند که

مقاله پژوهشی

ریشه آیینی زار به آفریقا بازمی‌گردد و از طریق مهاجران سیاه‌پوست به ایران وارد شده است (ساعدی، ۱۳۴۵: ۲۳). زار پیش از آنکه آیینی درمانی باشد، موجودیتی دینی و خدایی داشته و برخی پژوهش‌ها آن را از خدایان کوشیان حبشه می‌دانند (فضایلی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۲۱). واژه زار از زبان امهری و با ریشه در زبان‌های باستانی آفریقا پدید آمده و در اصل خدایی بود که آدمیان را تسخیر می‌کرد (رضوانی، ۱۳۹۰: ۲۹۹). با ورود اسلام و مسیحیت، جایگاه زار از خدایی به نیروهای ماورایی تنزل یافت و در مرداب‌ها و رودخانه‌ها سکونت یافت (فضایلی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۲۱).

در ایران، زار بیشتر در هوا و از طریق بادها منتقل می‌شود و مردم ساحل‌نشین جنوب ایران ارواح، دیوها، پری‌ها و جن‌ها را به صورت باد می‌پندارند که با ورود به جسم انسان او را تسخیر می‌کنند (ساعدی، ۱۳۴۵: ۴۸، ۵۲-۵۳). بادهای خطرناک و مودی «مُضِرَات» نامیده می‌شوند و شخص مسخر باد یا «بادزده» ممکن است دچار بیماری دیوباد، جنون و دیوانگی شود و به صورت مرکب یا فرس باد درآمده و تحت تسخیر این نیروها قرار گیرد (Firth, 1976:58؛ ساعدی، ۱۳۴۵: ۴۸). زار از این نظر نمایانگر تعامل انسان با نیروهای طبیعی و ماورایی است و پایه‌ای برای آیین‌های درمانی، موسیقایی و محافظتی در فرهنگ عامه بوشهر فراهم می‌آورد.

۲. کارکرد عروسک‌های نی بوشهری و نقش بلاگردانی

عروسک در میان اقوام ایرانی حضوری پررنگ و ریشه‌دار دارد و بخشی از زندگی اجتماعی مردم محسوب می‌شود. این دست‌ساخته‌ها علاوه بر نقش سرگرمی، در اسطوره‌ها و باورهای فرهنگی جایگاهی ویژه یافته و پیوندی عمیق با سنت‌ها و آیین‌های محلی برقرار کرده‌اند. برای کودکان، عروسک نمادی از دوستی مطیع و همراهی همیشگی است که رابطه‌ای عاطفی با آن شکل می‌دهد. همچنین، در آیین‌های سنتی، عروسک‌ها هم به‌عنوان نمادهای خیر و هم در قالب عناصر شر حضور دارند و در تجربه و تقویت پیوندهای آیینی نقش دارند (عظیم‌پور، ۱۳۸۹: ۶۱۳). عروسک‌های بومی، به‌عنوان بخشی از هنرهای قومی، نشان‌دهنده هویت جغرافیایی و فرهنگی خاص خود هستند و همین ویژگی آن‌ها را از دیگر عروسک‌های سنتی متمایز می‌کند. این دست‌ساخته‌ها بازتابی روشن از مبدأ فرهنگی خود به شمار می‌روند، زیرا هنر قومی تجلی تفکرات و نیازهای جمعی یک اجتماع را برای مخاطب روایت می‌کند (فیشر، ۱۳۶۸: ۱۹۱). از طرفی، در بسیاری از فرهنگ‌ها، عروسک‌ها در آیین‌های محافظتی، قربانی و برکت نیز کاربرد دارند (Boehn, 1932: 36, 42).

واژه «قربانی» در زبان و ادب فارسی معانی متعددی دارد و نیازمند شفاف‌سازی است. این کلمه می‌تواند به عملی آیینی در حج، ذبح حیوانات برای مقاصد مذهبی، یا فردی که در اثر خشونت، حادثه یا جنگ جان خود را از دست داده، اشاره کند. همچنین، در معنای عاطفی و آرزویی، به‌عنوان نمادی از فداکاری یا هبه یک فرد یا مفهوم به کار می‌رود.

آیین قربانی پیشکشی به نیروهای برتر بوده و هدف آن جلب حمایت یا نگاه نیک نیروهای الهی یا قدرت‌های اجتماعی است. در گذشته، این عمل شباهت‌هایی با پیشکش‌هایی داشت که برای جلب نظر شاه یا حاکم انجام می‌شد (Hastings, 1998:36). در تمدن‌های آغازین، قربانی‌ها اغلب از میان انسان‌ها انتخاب می‌شدند، اما با گذشت زمان، این روند به استفاده از حیوانات به جای انسان تغییر یافت؛ برخی محققین این تغییر را «تعدیل قربانی» نامیده و آن را مرحله‌ای مهم در فرایند عقلانی شدن نظام‌های دینی دانسته‌اند (وبر، ۱۳۸۴: ۱۷-۱۸). این روایت در اسطوره‌های دیگر نیز دیده می‌شود؛ برای

مقاله پژوهشی

مثال در اساطیر مردم گینه‌نو، نیمه‌خدای زنانه‌ای به نام هاینوول^۱ از طریق بدن بریده‌شده خود، زندگی و گیاهانی سودمند را برای مردمان پدید می‌آورد (الیاده، ۱۳۹۵: ج ۱، ۶۷-۶۸).

از دیرباز در میان جوامع انسانی، آیین قربانی برای طبیعت و عناصر آن -مانند کوه، دریا، رود و چشمه- رایج بوده و دارای پیشینه‌ای کهن و حتی پیشاتاریخی است. با ورود به دوره‌های تاریخی، این سنت ادامه یافت و در جوامع کشاورزی به شکل قربانی‌های حیوانی یا گیاهی درآمد. نمونه‌هایی از این رسم را می‌توان در آیین قربانی سومه در هند، هوم در آیین زرتشتی ایران و نخل در غرب ایران پی‌جویی کرد (هینلز، ۱۴۰۰: ۱۸۱). گمان می‌رود آیین پیشکش عروسک ریشه در سنت‌های کهن قربانی انسانی داشته که در گذر زمان و تحت تأثیر فشارهای اخلاقی و رشد خردگرایی، به اشکال نمادین‌تری دگردیسی یافته است (جعفری دهکردی، ۱۴۰۱: ۲۲۹). در این روند، عروسک‌های انسان‌ریخت به‌عنوان جانشین نمادین انسان، جایگزین قربانی واقعی شده و در آیین‌های مذهبی و اجتماعی نقش واسطه‌ای میان انسان و نیروهای ماورایی را ایفا کرده‌اند. این اشیاء که غالباً از مواد طبیعی چون پارچه، پر یا عناصر برگرفته از طبیعت ساخته و آراسته می‌شدند، نه اسباب‌بازی، بلکه ابژه‌هایی آیینی با کارکرد قربانی نمادین به‌شمار می‌رفتند. تداوم این سنت را می‌توان تا دوره یونان کلاسیک دنبال کرد؛ جایی که در برخی سنگ‌مزارهای کودکان، به‌ویژه دختران نابالغ، صحنه پیشکش عروسک به حیوانات به تصویر کشیده شده است (تصاویر ۱ و ۲). در این نمونه‌ها، حیوان نه گیرنده‌ای تصادفی، بلکه واسطه‌ای نمادین است که نقش انتقال یا حفاظت را بر عهده دارد.

در سنگ‌مزار ملیستو^۲ (تصویر ۱)، پیشکش عروسک به سگ معنا می‌یابد. سگ در بسیاری از فرهنگ‌ها پیام‌آور خدایان و موجودی واسطه میان جهان انسانی و الهی تلقی می‌شده است (هال، ۱۳۸۳: ۵۲). در اساطیر یونانی، سگ مصاحب الهه آرتیمیس/دیانا^۳ است (هال، ۱۳۸۳: ۵۳) و نیز به‌عنوان هادی ارواح، محافظ و همراه در گذار به جهان پس از مرگ شناخته می‌شود (شوالیه و گربران، ج ۳، ۱۳۸۲: ۶۰۷). روایت‌هایی چون سگ طلایی نگهبان زئوس در اسطوره پاندرائوس^۴ (Grimal, 1990: 325)، بر نقش محافظتی و آیینی این حیوان تأکید دارند. بدین ترتیب، حضور سگ در این سنگ‌مزار می‌تواند نمادی از حفاظت روح کودک و هدایت او در مسیر مرگ تعبیر شود.

در مقابل، در سنگ‌مزار پلانگون^۵ (تصویر ۲)، عروسک به پرنده‌ای -احتمالاً لک‌لک یا قو- پیشکش می‌شود. پرندگان در اساطیر یونانی اغلب با مفهوم روح و گذار نهایی پیوند دارند؛ چنان‌که قو، با اسطوره دگردیسی زئوس و باور به آواز واپسین پیش از مرگ، نماد لحظه گذار و رهایی روح تلقی می‌شود (هال، ۱۳۸۳: ۷۸). لک‌لک نیز به‌عنوان نماد هرا/جونو^۶، الهه ازدواج و زایش، واجد معنایی دوگانه از تولد و مرگ زود هنگام است (هال، ۱۳۸۳: ۹۲؛ طاهری، ۱۳۹۳: ۳۹).

از این منظر، پیشکش عروسک به لک‌لک می‌تواند اشاره‌ای نمادین به چرخه ناتمام زندگی دختر و آیین‌های ازدواج و بلوغ تحقق‌نیافته او داشته باشد. در مجموع، این سنگ‌مزارها بازنمایی بصری آیین‌های گذار ناکام هستند؛ آیین‌هایی که در آن‌ها، عروسک به‌عنوان جانشین نمادین کودک و حیوان به‌مثابه واسطه‌ای آیینی، خلأ ناشی از مرگ زود هنگام و فقدان مناسک اجتماعی معمول را جبران می‌کند.

^۱ Hainuwele.^۲ Melisto.^۳ Artemis/ Diana.^۴ Pandereos^۵ Plangon (ΠΑΛΑΝΤΩΝ).^۶ Hera/Juno.

مقاله پژوهشی



تصویر ۲: سنگ مزار ملیستو، فرزندکسیکراتس^۲ در آتیکا^۳ که عروسکی را پیشکش یک سگ می‌کند ۳۴۰ پ. م. موزه هاروارد^۴ (URL1).

تصویر ۱: سنگ مزار پلانگون که عروسکی را پیشکش پرنده‌ای می‌کند ۳۱۰ پ. م. موزه گلیپتوتک^۱ مونخ (Grossman, 2007: 315)

عروسک‌های بلاگردان یا فدیه در باور سازندگان و دارندگانشان دارای کارکردی اسطوره‌ای هستند. فدیه‌دادن یا قربانی کردن برای دفع بلا و جلب خشنودی خدایان از کهن‌ترین و رایج‌ترین کنش‌های آیینی بشر به شمار می‌رود. دارندگان این عروسک‌ها باور دارند که عروسک می‌تواند رنج، بیماری و سیه‌روزی انسان را بر عهده بگیرد؛ از این‌رو، عروسک بلاگردان نوعی «دگرخود» تلقی می‌شود که مأموریت آن تحمل مصائب و دور ساختن بلاها و پلیدی‌ها از انسان است (جعفری دهکردی و همکاران، ۱۴۰۲: ۳۴۵).

یکی از انواع این عروسک‌ها، نمونه‌ای است که در گذشته در فرهنگ مردمان بوشهر ساخته می‌شد و امروزه کمتر شناخته شده است. این دست‌ساخته‌ها توسط زنان محلی و از نی‌های خودرو که در مرداب‌ها و زمین‌های آب‌گیر رشد می‌کردند، ساخته می‌شدند. برای ساخت، ساقه‌های نی ابتدا به‌صورت دو لا روی هم قرار می‌گرفتند تا ضخامت مناسبی ایجاد شود و سپس به‌طور لایه‌لایه و متقارن از چپ و راست روی هم چیده می‌شدند تا بدنه عروسک شکل گیرد. در بخش بالایی، با بستن یک نخ، فرم سر و بدن عروسک به‌طور طبیعی پدیدار می‌شد. این عروسک‌ها فاقد لباس یا پوشش اضافی بودند و به‌طور کامل از نی ساخته می‌شدند. سادگی و طبیعی بودن آن‌ها ویژگی اصلی‌شان بود و امکان ساخت سریع و آسان توسط کودکان و زنان محلی را فراهم می‌کرد (احمدی، ۱۴۰۴، مصاحبه شخصی: ۸ اردیبهشت). کودکان با این عروسک‌ها به شیوه‌ای تخیل‌محور بازی می‌کردند و نقش‌های مختلف را به آن‌ها نسبت می‌دادند؛ گاه شبیه حیوانات، گاه انسان‌ها و گاه شخصیت‌های

¹ Glyptothek Museum.

² Ktesikrates.

³ Attica.

⁴ Harvard Art Museums.

مقاله پژوهشی

آیینی. این بازی‌ها علاوه بر سرگرمی، مهارت‌های حرکتی و هماهنگی دست و چشم را پرورش می‌داد و به کودکان فرصت می‌داد تا با مواد طبیعی و محیط خود ارتباط برقرار کنند (غفاری، ۱۴۰۴، مصاحبه شخصی، ۱۱ خرداد).

هم‌زمان با این بازی‌ها، در باور مردم، عروسک‌ها نقش آیینی نیز داشتند. برای دفع نیروهای خطرناک «زار»، زنی متأهل و ترجیحاً مسن وظیفه داشت که در آخر شب‌های آخر هفته عروسک را بسوزاند، معمولاً زمانی که دختران خردسال خواب بودند (سفری، ۱۴۰۴، مصاحبه شخصی: خرداد: ۵). در یکی از تحقیقات میدانی، زنی که خود «مامازار» بود، روایت می‌کرد که هنوز نمونه‌های واقعی این عروسک‌ها را در صندوقچه قدیمی خود نگه داشته است؛ عروسک‌هایی که مادر و مادر بزرگش برایش ساخته بودند. با این حال، او از نشان دادن آن‌ها خودداری کرد و تنها با کاه، نمونه‌ای نمایشی فراهم آورد تا شکل و ساختار کلی عروسک را توضیح دهد (تصویر ۳). دلیل این احتیاط، ترس از تأثیر زار و باور به قدرت آن بود. او به یاد می‌آورد که مادر و مادر بزرگش نیز در کودکی چنین عروسک‌هایی ساخته و آیین سوزاندنشان را به‌جا می‌آوردند (اعتمادی‌پور، ۱۴۰۴، مصاحبه شخصی: ۲۰ مرداد). چند نفر از مردان مسن محلی نیز در مصاحبه‌ها یادآور شدند که در کودکی یا در نسل پیشین، بازی با عروسک‌های نی‌زار را دیده‌اند و حتی گاه به‌صورت پنهانی همراه دخترکان در این بازی‌ها شرکت کرده‌اند. تجربه زیسته آنان نشان می‌دهد که عروسک‌های نی‌زار تنها محدود به دختران یا زنان نبوده، بلکه بخشی از حافظه جمعی مردان و زنان محلی را نیز شکل می‌داده و همه جامعه، به نوعی، با آن درگیر بوده است (نیازی، ۱۴۰۲: مصاحبه شخصی: ۱۱ مرداد؛ موسوی، ۱۴۰۴: مصاحبه شخصی: ۵ مرداد).

اهالی سالخورده، وقتی از خاطرات کودکی‌شان می‌گفتند، با لبخندی پر از حسرت یاد می‌کردند که عروسک‌های نی‌زار هم‌بازی روزگار بی‌غل‌وغش آنان بوده است. کودکان با این عروسک‌ها دنیای بزرگ‌ترها را در قالب بازی بازآفرینی می‌کردند؛ از خاله‌بازی و مهمانداری گرفته تا آیین‌هایی چون عروسی و عزاداری. این بازی‌ها تنها سرگرمی نبودند، بلکه همچون تمرینی پنهان، به آنان می‌آموختند چگونه با هم همکاری کنند، نقش‌های اجتماعی را بشناسند و از همان سال‌های نخست با باورها و رسم‌های جامعه آشنا شوند (معین، ۱۴۰۴: مصاحبه شخصی: ۹ خرداد؛ محمدی، ۱۴۰۴: مصاحبه شخصی: ۱ مرداد).

در پاسخ به پرسش درباره نبود دست‌وپا یا اندام کامل انسانی در عروسک‌ها، اهالی تأکید داشتند که عروسک برای آنان هیچ جایگاه آفریننده یا خدایی نداشت و صرفاً وسیله‌ای ساده برای بازی و آیین به شمار می‌رفت. آنان باور داشتند که سادگی و بی‌پیرایگی عروسک‌ها ماهیت اصلی آن را حفظ می‌کند و افزودن جزئیات انسانی می‌توانست هویت آیینی و معنایی آن را مخدوش سازد. در کنار کارکرد سرگرم‌کننده، در باور مردم عروسک‌ها نقشی آیینی نیز ایفا می‌کردند.

برای دفع نیروهای خطرناک «زار»، زنی متأهل و ترجیحاً مسن وظیفه داشت که در آخر شب‌های آخر هفته، زمانی که دختران خردسال در خواب بودند، عروسک را بسوزاند. این عمل نمادی از حفاظت و تطهیر بود و نشان می‌داد که زنان محلی نه تنها حافظ سنت‌ها بلکه پاسداران نسل جوان و آیین‌های فرهنگی جامعه‌اند. سوزاندن عروسک، پیوند میان تجربه بازی کودکان، آموزش فرهنگی و باورهای آیینی را برقرار می‌کرد و ارزش عمیق اجتماعی و نمادین آن را آشکار می‌ساخت.



تصویر ۳: عروسک زار بوشهر، منبع (مجموعه عروسک آیینی اقوام ایرانی، دارنده: ناهید جعفری دهکردی)

اگر به داده‌های میدانی توجه کنیم، می‌توان دریافت که عنصر زن با آیین دفع زار و استفاده از عروسک نیز از ارتباط تنگاتنگ دارد. موجودات ماوراءطبیعی بازتاب‌دهنده جنبه‌های هراس‌انگیز و رازآلود طبیعت بودند، در حالی که زنان نماد ویژگی‌های ملایم، زاینده و پرورنده آن به شمار می‌آمدند (Jafari Dehkordi, 2025: 210).

در دوران باستان، زن نخستین کاشف فعالیت‌های کشاورزی بوده است، در حالی که مرد به دلیل اشتغال به شکار، تعقیب حیوانات یا چراندن گله‌ها اغلب از خانه دور بوده است. زن با بهره‌گیری از روحیه مشاهده‌گر و ذهن تیزبین، فرصت داشته پدیده‌های طبیعی مانند تخم‌ریزی و جوانه‌زدن بذرها را بررسی و آن‌ها را به صورت مصنوعی بازسازی کند. علاوه بر این، به دلیل ارتباط زن با عناصر باروری همچون کیهان، زمین و ماه، جایگاه ویژه‌ای برای او قائل بوده‌اند و توانایی تأثیرگذاری بر باروری و گسترش آن را به او نسبت می‌داده‌اند (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۵۱). باور به پیوند زنان با نیروی آسمانی پربرکت و اسرارآمیز

مقاله پژوهشی

در اندیشه مردمان جوامع کهن چنان ریشه داشته است که هنوز در برخی گروه‌های کوچ‌نشین یا روستاهای دور از زندگی مدرن، کشاورزی به‌عنوان کار ویژه زنان شناخته می‌شود (طاهری، ۱۳۹۳: ۱۳).

عروسک‌های ساخته شده از نی در بوشهر علاوه بر نقش سرگرمی، جایگاه ویژه‌ای در باورها و آیین‌های محلی دارند و پیوند عمیقی با سنت‌ها و تجربه‌های فرهنگی مردم برقرار می‌کنند. کودکان با این عروسک‌ها بازی‌هایی تخیل‌محور انجام می‌دادند که مهارت‌های حرکتی، هماهنگی دست و چشم و شناخت اجتماعی را تقویت می‌کرد و آنان را با باورها و رسم‌های جامعه آشنا می‌ساخت. در عین حال، عروسک‌ها نمادی از محافظت و دفع خطر نیز بودند؛ آیین سوزاندن آن‌ها توسط زنان متأهل، به ویژه در شب‌های پایانی هفته، نشانه‌ای از حفاظت نسل جوان و حفظ سنت‌های فرهنگی محسوب می‌شد.

مصاحبه‌ها نشان می‌دهد که عروسک‌های نی‌زار نه تنها محدود به دختران نبودند، بلکه خاطره جمعی مردان و زنان محلی را نیز شکل می‌دادند و بخشی از حافظه فرهنگی جامعه محسوب می‌شدند. سادگی و بی‌پیرایگی عروسک‌ها، ماهیت آیینی آن‌ها را حفظ می‌کرد و افزودن جزئیات انسانی می‌توانست هویت نمادینشان را مخدوش سازد. نگهداری نمونه‌های واقعی توسط زنان مسن و روایت‌های نسل‌های پیشین نشان می‌دهد که این آیین، تجربه بازی کودکان، آموزش فرهنگی و باورهای آیینی را به شکلی یکپارچه به هم پیوند می‌داد.

در مجموع، عروسک‌های نی‌زار نمونه‌ای شاخص از هنر قومی و ابزار آیینی هستند که هم سرگرمی و پرورش مهارت‌ها را فراهم می‌کنند و هم نقش محافظتی و بلاگردانی در باورهای فرهنگی مردم بوشهر ایفا می‌کنند. این ترکیب عملکرد سرگرمی و آیینی، جایگاه زنان را به عنوان پاسداران سنت‌ها و حافظان نسل جوان برجسته می‌سازد.

۲-۱. چهار عنصر هستی و آیین آتش زدن عروسک‌های نی‌زار

عروسک‌های نی‌زار، با وجود سادگی، پیوندی نمادین با چهار عنصر بنیادی دارند: «چهار عنصر، چهار آخشیش، اسطسقات اربعه»، عناصر اربعه و ترکیبات و اصطلاحات مترادف دیگری که در فرهنگ‌های کهن فارسی به آن‌ها اشاره شده است، عناصری هستند که در فرهنگ و تمدن بشری با آغازین‌های خلقت و آفرینش هستی پیوند دارند و از این رو، انعکاس ویژه‌ای در آثار برجای‌مانده از انسان‌ها یافته‌اند (سرلو، ۱۳۸۹: ۹۱، ۹۸، ۱۸۰). عدد چهار در فرهنگ‌های فلسفی و علمی، نمادی از وحدت و عمومیت محسوب می‌شود. این عدد، در اشتراک با مربع و از منظر فیثاغورسی، نمادی از کمال به شمار می‌آید، زیرا اولین عدد مجذور است و ویژگی‌های نظم و توازن را بازنمایی می‌کند (میتفورد، ۱۳۹۴: ۲۹۸). علاوه بر این، چهار چارچوبی مفهومی برای بازتاب روح جهانی ارائه می‌دهد؛ به‌طوری که در صفات فعال طبیعت (گرمی، سردی، تری و خشکی) و صفات منفعل ماده (آتش، آب، هوا و خاک) تجلی می‌یابد و به این ترتیب، رابطه میان عناصر کیهانی، طبیعت و ماده را در نظام‌های فلسفی و فرهنگی بازنمایی می‌کند (اردلان و بختیار، ۱۳۹۰: ۷۹). در تفسیر میبدی، آب و آتش به‌عنوان مواد اصلی آفرینش آسمان و زمین معرفی شده‌اند: «وَوَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»؛ پس از آب، آتش پدید آمد تا آب به جوش آید و از آن دخانه برآمد که کف بر سر آورد. سپس، ربّ العزّه از آن دخان، آسمان را آفرید و از همان کف، زمین را (میبدی، ۱۳۷۱: ج ۲: ۳۸).

در اندیشه عرفانی، همه موجودات محسوس از عناصر چهارگانه تشکیل شده‌اند؛ از جمله نفس و دنیاست. به همین دلیل، آتش به واسطه ملازمت و هم‌نشینی با نفس و زمین، به دنیا نیز اطلاق شده است. شاعر نیز دنیا را به مثابه آتشگاه می‌بیند، جایی که عبور از آن، رسیدن به رستگاری و جاودانگی را ممکن می‌سازد:

و گر خواهی کز آتش بگذری تو به آتشگاه دنیا ننگری تو (عطار نیشابوری، ۱۳۵۵: ۲۲۳).

۲-۱-۱-آب

در باور ایرانیان باستان، نخستین آفریده، همه آب سرشکی بود، زیرا همه هستی از آب شکل گرفته است. این عنصر، رمز جوهر آغازین و منشأ همه صور هستی به شمار می‌رود و در سیر قهقرایبی یا بر اثر وقوع ملحمه‌ای، به آن بازمی‌گردد. آب در آغاز جهان حضور داشته و در پایان هر دوره تاریخی یا کیهانی نیز بازمی‌گردد (واحددوست، ۱۳۸۷: ۱۳۰ و ۳۵۱). ایرانی‌ها، همانند جهان‌بینی کهن سومری، به نقش آفرینندگی آب در نظام جهان باور داشتند. اهمیت و تقدس آب بارها در اوستا تأکید شده است. در «آبان یشت» و «تیر یشت» به آب پرداخته شده و آناهیتا (به معنی پاک و بی‌آلایش) یا ناهید، به عنوان ایزدبانوی بزرگ آب و باروری ستایش شده است. مورخان یونانی نیز ستایش عنصر آب را به ایرانیان نسبت داده و آورده‌اند که ایرانیان در میان آب بول نمی‌کردند، آب را آلوده نمی‌ساختند و در آن دست نمی‌شستند؛ منظور آب جاری بود که باید از هرگونه آلودگی پاک نگه داشته می‌شد. همچنین ایرانیان در مراسم مذهبی برای آب قربانی و فدیة می‌دادند (یاحقی، ۱۳۸۶: ۳).

۲-۱-۲-خاک (زمین)

رابطه دوسویه خاک با چرخه زایش و مرگ، به آن رنگ قدسی می‌بخشد. در روایات و اساطیر ایران، چین و یهود به آفرینش انسان از گل و خاک اشاره شده است. همچنین در اساطیر آشور، آفرینش انسان به دست پرومته از گل بیان شده و در اساطیر بین‌النهرین، خلق انکیدو توسط مادر-یان (ارورو) از گل روایت شده است. در اساطیر یونانی و رومی نیز پیدایش انسان از گل مورد توجه قرار گرفته است. از سوی دیگر، خاک به همان اندازه که نماد آفرینش و خلقت انسان است، نماد گور و مرگ او نیز محسوب می‌شود (زمردی، ۱۳۸۲: ۱۴۱). خاک زمین باکره‌ای است که بیل یا خیش در آن فرو رفته و به‌وسیله باران یا خون، که نطفه آسمان به شمار می‌رود، بارور شده است (شوالیه و گربران، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۶۲).

۲-۱-۳-باد (هوا)

وای یا وایو، ایزد باد در ایران، یکی از کهن‌ترین خدایان دوران هند و ایرانی است. وایو دارای چهره‌ای دوگانه است؛ هم نیکوکار و هم ویرانگر، زیرا باد از هر دو جهان نیک و بد می‌گذرد. او هم می‌تواند زندگی بخشد و هم با نیروی ویرانگر خود همه‌چیز و همه‌کس را نابود کند. وایو در اسطوره‌های سایر تمدن‌ها نیز با نام‌های متفاوت حضور دارد و در تمدن هندی، از نفس غول جهانی و روان خدایان پدید آمده است. در اسطوره‌های ایران، وایو نماد بی‌سویی و جاری در تهیگی و خلأ میان دنیای نور و تاریکی است؛ او هم آفریننده مرگ و هم زندگی‌بخش است و هم برای اورمزد و هم برای اهریمن قربانی می‌کند (خدایی، ۱۳۸۸: ۲۴۸).

۲-۱-۴-آتش

در اساطیر، آتش به پنج نوع تقسیم می‌شود که شامل آتش نخست یا بلندسوت با سرچشمه آسمانی و آتش بهرام، آتش غریزی که در بدن انسان و چارپایان قرار دارد و حرارت بدن را تأمین می‌کند، آتش نباتات که نیروی حیاتی گیاهان را تشکیل می‌دهد، آذرخشی که در نبرد تیشتر با اپوش برمی‌خیزد و آتش جاویدان که در گرزمان در برابر اهورامزدا افروخته می‌شود و آتش بهرام را شامل می‌شود (فرننگ دادگی، ۱۳۹۰: ۹۰). آتش نماد رستاخیز و داوری نهایی است. بدکاران در آتش و آهن گذاشته قرار می‌گیرند و نیکان آن را گوارا می‌یابند (ناس، ۱۳۸۲: ۴۶۴؛ اسماعیل‌پور، ۱۳۹۳: ۱۲۲). در آیین میتراپی، آتش جهان را در روز واپسین می‌سوزاند و درستکاران از چشمه پاک‌کننده آن بهره‌مند می‌شوند. در اساطیر مانوی، پایان جهان

مقاله پژوهشی

با آتش مهیب و طولانی رخ می‌دهد که پلیدی‌ها را فرو می‌کشد و انوار پاک درون انسان‌ها را رها می‌کند (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۳: ۶۶). در دین زرتشت، آتش تجلی خداوند و نماد نظم راستین اوست. آذر، پسر اهورامزدا، در متون یسنا ستایش شده است (پوردادود، ۱۳۸۰: ۱۲۵-۱۳۸). کیهان‌شناسی مزدایی بر نقش اساسی آتش در آفرینش تأکید دارد؛ از نور بی‌پایان شکل می‌گیرد و به تدریج باد، آب و زمین را می‌آفریند. برخی نظریه‌ها بر آنند که آتش بذر انسان‌ها و دام‌ها را به وجود می‌آورد (دوشن گیمن، ۱۳۷۵: ۳۷۷). همچنین، آتش در آب‌ها (اپم نبات) حضور الهی و خداگونگی خود را نشان می‌دهد (دوشن گیمن، ۱۳۷۵: ۱۳۵). بر پایه باورهای اساطیری، آتش در درون تمامی موجودات نهفته است. جوهر زندگی انسان و جانوران حرارت درونی یا غریزی است و آتش معنوی در نباتات و جمادات نیز جاری است (معین، ۱۳۸۴: ۲۷۸).

در آیین مرتبط با عروسک‌های نی‌زار، هر یک از عناصر طبیعی چهارگانه نقش نمادین و عملکردی ویژه‌ای دارند. آب نماد آغاز و منبع حیات است و حضور نی‌زار در مرداب‌ها و زمین‌های آب‌گیر پیوند کودک و عروسک با جریان زندگی و طبیعت را نشان می‌دهد و تجربه‌ی بازی با عروسک‌ها را به تعامل با منابع طبیعی و محیط زیست متصل می‌سازد. باد نماینده نیروهای نامریی و بالقوه خطرناک است که ممکن است به کودک آسیب برسانند، اما عروسک نی‌زار به عنوان بلاگردان عمل می‌کند و این نیروها را جذب یا دفع می‌نماید، بنابراین کودک در بازی و در طول شب محافظت می‌شود و ضرورت انجام آیین سوزاندن عروسک برای تطهیر و کنترل این نیروها روشن می‌شود. آتش عنصر تطهیر و دگرگونی است؛ با سوزاندن عروسک، نیروهای ماورایی دفع شده و انرژی آن‌ها به شکل نمادین پاک می‌شود، ضمن اینکه آتش نمادی از رستاخیز، پاکی و بازسازی است و رابطه انسان، جامعه و عالم را به نمایش می‌گذارد. در نهایت، خاک، که با خاکستر عروسک پیوند دارد، نماد تثبیت، پایداری و بازگشت انرژی به زمین است و نشان‌دهنده کنترل و سامان‌دهی نیروهای ناآرام است.

این چرخه چهارگانه (آب، باد، آتش و خاک) نه تنها ابعاد فرهنگی، اجتماعی و تربیتی عروسک را بازنمایی می‌کند، بلکه جایگاه زنان در انتقال سنت‌ها و حفاظت آیینی از نسل جوان را نیز برجسته می‌سازد. نمونه‌های مشابه در دیگر نقاط جهان نیز دیده می‌شود؛ برای مثال، «در برخی از روستاهای آلمان، مجسمه‌هایی از کاه و پارچه ساخته می‌شوند که نماد مرگ هستند. این مجسمه‌ها به آتش کشیده می‌شوند تا مرگ را از جامعه دور کنند و زندگی و باروری را به ارمغان آورند. همچنین، در برخی مناطق دیگر، مجسمه‌ها به درختان زینتی متصل می‌شوند و سپس به آتش کشیده می‌شوند تا نماد تجدید حیات و رشد باشند» (Frazer, 2009: 679-789). این نمونه‌ها نشان می‌دهند که استفاده از اشیاء نمادین برای مدیریت نیروهای ماورایی و حفاظت جامعه، الگویی جهانی است.

نتیجه

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که عروسک‌های نی‌زار بوشهری فراتر از وسیله‌ای برای بازی کودکان، نقش مهمی در باورها و آیین‌های محلی و حافظه فرهنگی جامعه ایفا می‌کنند. کودکان با این عروسک‌ها بازی‌هایی تخیل‌محور انجام می‌دادند که مهارت‌های حرکتی، هماهنگی دست و چشم و شناخت اجتماعی را تقویت می‌کرد و همزمان با باورها و رسم‌های جامعه آشنا می‌شدند. آیین سوزاندن عروسک‌ها توسط زنان متأهل و مسن، نمادی از حفاظت نسل جوان و تداوم سنت‌ها محسوب می‌شد و نشان‌دهنده جایگاه ویژه زنان در حفظ و اجرای آیین‌های فرهنگی است.

عروسک‌های ساخته شده از نی و آیین مرتبط با آن نمونه‌ای برجسته از چرخه نمادین چهار عنصر هستی—آب، باد، آتش و خاک—در فرهنگ بوشهر هستند. نی‌زارها که در کنار مرداب‌ها و زمین‌های آب‌گیر رشد می‌کنند، با عنصر آب پیوند

مقاله پژوهشی

دارند و مکانی هستند که نیروهای ماورایی یا «اهل هوا» تصور می‌شوند. باد، نماد نیروهای نامریی و تغییر، این فضا را فعال و پرانرژی می‌کند و ضرورت انجام آیین سوزاندن عروسک را برجسته می‌سازد. آتش زدن عروسک‌ها در پایان چرخه، خاکستر تولید می‌کند که با عنصر زمین پیوند دارد و نشان‌دهنده تثبیت و کنترل نیروهای ناآرام است. این چرخه چهارعنصری، تبدیل نیروهای ماورایی به انرژی قابل کنترل و محافظت از جامعه را بازنمایی می‌کند و نشان می‌دهد که آیین‌های محلی چگونه از طریق تلفیق عناصر طبیعی و آیینی، هم بعد فرهنگی و اجتماعی و هم بعد محافظتی و نمادین خود را بازتاب می‌دهند.

عروسک‌های نی‌زار، با وجود سادگی ظاهری، حامل معانی نمادین و فرهنگی چندلایه‌ای هستند و پیوندی عمیق با چهار عنصر بنیادین دارند. این عروسک‌ها از خاک و آب شکل می‌گیرند، چرا که نی‌ها در زمین‌های نیزاری و آب‌خیز رشد می‌کنند و خاک و آب نماد پایداری، حیات و باروری‌اند. باد یا هوا درون نی جریان دارد و جان می‌بخشد؛ همچنین در باورهای محلی، باد نقش محافظتی دارد و با دور کردن «اهل هوا» و نیروهای ماورایی از کودک و عروسک، امنیت ایجاد می‌کند. در پایان، عروسک‌ها توسط زنان متأهل و ترجیحاً مسن آتش زده می‌شوند تا خطر زار از دختران دفع شود؛ آتش عنصر تطهیر و دگرگونی است و پس از سوختن، خاکستر به زمین بازمی‌گردد و چرخه طبیعی و پیوند عروسک با محیط کامل می‌شود. این چرخه چهارعنصری نه تنها بعد بازی و تربیتی عروسک را آشکار می‌کند، بلکه بعد آیینی و نمادین آن را نیز برجسته می‌سازد و جایگاه زنان به‌عنوان حافظان سنت و انتقال‌دهندگان تجربه‌های فرهنگی و آیینی را به روشنی نشان می‌دهد.

تضاد منافع

بدین‌وسیله نویسنده اعلام می‌دارد که هیچ نفع متقابلی از انتشار این مقاله ندارد.

منابع

۱. اردلان، نادر و بختیار، لاله (۱۳۹۰)، *حس وحدت، سنت عرفانی در معماری اسلامی*، ترجمه و نداد جلیلی، انتشارات علم معمار: تهران.
۲. اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۹۳)، *اسطوره، بیان نمادین، انتشارات سروش*: تهران.
۳. الیاده، میرچا. (۱۳۷۲)، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، سروش: تهران.
۴. الیاده، میرچا. (۱۳۹۵)، *تاریخ اندیشه‌های دینی*، ترجمه بهزاد سالکی. جلد ۱. بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه: تهران.
۵. بلوکباشی، علی. (۱۳۸۱)، *اهل هوا، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۷، مرکز دایره‌المعارف اسلامی: تهران.
۶. پورداوود، ابراهیم (۱۳۸۰)، *یسنه، اساطیر: تهران*.
۷. جعفری دهکردی، ناهید؛ طاهری، صدرالدین و ایزدی دهکردی، سیده مریم. (۱۴۰۰)، *گونه‌شناسی عروسک‌های روان‌آسا در فرهنگ‌های ایرانی. فرهنگ و ادبیات عامه*. دوره ۹، شماره ۴۱: ۱۹-۱۸۳.
۸. جعفری دهکردی، ناهید؛ طاهری، صدرالدین و ایزدی دهکردی، سیده مریم. (۱۴۰۲)، *جایگاه تاریخی عروسک در فرایند شکل‌گیری دگرخود. روانشناسی فرهنگی*. دوره ۷، شماره ۱: ۳۲۳-۳۵۰.
۹. جعفری دهکردی، ناهید (۱۴۰۱)، *نشانه‌شناسی فرهنگی بازتاب تجربه زیسته زنانه در هنر عروسک‌سازی اقوام جنوب باختری ایران*، پایان‌نامه دکتری، استاد راهنما صدرالدین طاهری، اصفهان: دانشگاه هنر اصفهان.
۱۰. جعفری دهکردی، ناهید. (۱۴۰۴)، *مجموعه عروسک آیینی اقوام ایرانی*، شهرکرد: ایران.
۱۱. خدایی، محبوبه. (۱۳۸۸)، *فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران*، پازینه: پازینه.

مقاله پژوهشی

۱۲. دبیری‌نژاد، رضا؛ میرمیران، سید مجتبی. (۱۳۹۲). زار، از خدایی باستانی تا آیینی درمانی در جنوب ایران. پژوهشنامه فرهنگی هرمزگان. دوره ۴، شماره ۶ و ۷: ۱۷۱-۱۸۵.
۱۳. دوشن گیمن، ژاک. (۱۳۷۵). دین/ایران باستان، ترجمه رویا منجم، فکر روز: تهران.
۱۴. رضایی، حمید و جعفری دهکردی، ناهید. (۱۴۰۴). عروسک‌های آیینی در فرهنگ عامه چهارمحال و بختیاری. پژوهش‌های ایران‌شناسی، دوره ۱۵، شماره ۳: ۴۴-۶۸.
۱۵. رضوانی، صالح عبدالله. (۱۳۹۰). گذری بر پیشینه و تاریخ رمچاه، واسع: تایباد.
۱۶. روح‌الامینی، محمود. (۱۳۷۹). زمینه فرهنگ‌شناسی تألیفی در انسان‌شناسی فرهنگی و مردم‌شناسی، انتشارات عطار: تهران.
۱۷. زاویه، سعید؛ اصل‌مرز، مهدی. (۱۳۹۱). مطالعه تطبیقی آیین زار در ایران و سودان. هنرهای زیبا: هنرهای نمایشی و موسیقی، دوره ۳، شماره ۴۲: ۱۷-۲۶.
۱۸. زاویه، سعید؛ اصل‌مرز، مهدی. (۱۳۹۲). مطالعه ریشه‌های فرهنگی و روان‌شناختی آیین زار. پژوهش‌های انسان‌شناسی/ایران، دوره ۳، شماره ۱: ۱۲۷-۱۴۶.
۱۹. زمردی، حمیرا. (۱۳۸۲). نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی و منطق‌الطیر، تهران: زوار.
۲۰. ساعدی، غلامحسین. (۱۳۵۴). اهل هوا، طهوری: تهران.
۲۱. سرلو، خوان ادواردو. (۱۳۸۹). فرهنگ نمادها، ترجمه مهرانگیز اوحدی، دستان: تهران.
۲۲. شوالیه، ژان؛ گریبان، آلن (۱۳۸۲). فرهنگ نمادها (اساطیر، رویاها، رسوم، ایماء و اشاره، اشکال و قوالب، چهره‌ها، رنگها، اعداد)، جلد ۳. ترجمه سودابه فضائلی. جیحون: تهران.
۲۳. صباي مقدم، ماریا. (۱۳۹۰). زار در ایران و کشورهای دیگر، نغمه زندگی: تهران.
۲۴. طاهری، صدرالدین. (۱۳۹۳). ایزدبانوان در فرهنگ و اساطیر ایران و جهان. انتشارات روشنگران و مطالعات زنان: تهران.
۲۵. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۵۵ق)، الهی‌نامه، کتابفروشی اسلامیه: تهران.
۲۶. عظیم‌پور، پوپک. (۱۳۸۹). فرهنگ عروسک‌ها و نمایش‌های عروسکی آیینی و سنتی ایران. انتشارات نمایش: تهران.
۲۷. فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۸)، شاهنامه، بر اساس چاپ مسکو، پیام عدالت: تهران.
۲۸. فرنیغ دادگی. (۱۳۸۵)، بندهشن، ترجمه مهرداد بهار، توس: تهران.
۲۹. فضایی، سودابه. (۱۳۸۴). فرهنگ غریب، آیینها، اساطیر، رسوم، حرکات آیینی، اشیاء متبرک، کتابهای قدسی، اصطلاحات عرفانی، جلد ۱، نشر افکار: تهران.
۳۰. فیشر، ارنست. (۱۳۶۸). تولید اجتماعی هنر. ترجمه بی‌نام. انتشارات سروش: تهران.
۳۱. کرسول، جان. (۱۳۹۸). پژوهش کیفی و طرح پژوهش انتخاب از پنج رویکرد روایت پژوهی. پدیدارشناسی. نظریه داده بنیاد. قوم‌نگاری. مطالعه موردی. ترجمه حسن دانایی‌فرد و حسین کاظمی. انتشارات صفار: تهران.
۳۲. معین، محمد. (۱۳۸۴)، مزدیسنا و ادب پارسی، جلد ۱، دانشگاه تهران: تهران.
۳۳. میبیدی، رشیدالدین فضل‌الله. (۱۳۷۱)، کشف الأسرار وعده الأبرار، تصحیح علی‌اصغر حکمت، امیرکبیر: تهران.

مقاله پژوهشی

۳۴. میتفورد، میراندا بوروس (۱۳۹۴). *دایره‌المعارف مصور نمادها و نشانه‌ها*، ترجمه معصومه انصاری و حبیب بشیرپور، نشر سایان: تهران.
۳۵. ناس، جان بایر. (۱۳۸۲). *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، ویراسته پرویز اتابکی، انتشارات علمی فرهنگی: تهران.
۳۶. هال، جیمز. (۱۳۸۳). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه رقیه بهزادی، فرهنگ معاصر: تهران.
۳۷. هینلز، جان. (۱۴۰۰). *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، نشر چشمه: تهران.
۳۸. واحد دوست، مهوش. (۱۳۸۷). *نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی*. سروش: تهران.
۳۹. وبر، ماکس. (۱۳۸۴). *اقتصاد و جامعه*. ترجمه عباس منوچهری و همکاران. سمت: تهران.
۴۰. یاحقی، محمد جعفر، (۱۳۸۶)، *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*، فرهنگ معاصر: تهران.
41. Boehn, M. V. (1932). *Dolls and Puppets*, (Trans Josephine Nicoll). London: George G. Harrap & Company.
42. Firth, R. (1967). *Tikopia Ritual and Belief*. London: Allen & Unwin.
43. Frazer, J. G. (1967). *The Golden Bough*. London: Macmillan
44. Grimal, pierre. (1990). *A concise dictionary of classical mythology*. Edited by stephen kershaw. Translation: A. R. Maxwell-Hyslop. Oxford: basil Blackwell.
45. Grossman, Janet Burnett. (2007). Forever Young: An Investigation of Depictions of Children on Classical Attic Funerary Monuments. *Hesperia Supplements*. 41: 309-321.
46. Hastings, J. (1908). *Encyclopedia of Religion and Ethics*; Vol. 1. New York: Charles Scribner's Sons.
47. Jafari Dehkordi, N. (2025). Feminising the demon: Dīv iconography, gender and secularising discourses in Qajar visual culture (c. 1789–1925). *UCOARTE. Revista De Teoría E Historia Del Arte*, 14, 206–230.
48. Sharrock, W. W., & Anderson, B. (1986). *The Ethnomethodologists*. Horwood: Chichester

URL:

URL1: <https://harvardartmuseums.org/collections/object/288045> (Retrieved: 2022-06-19)

مصاحبه‌های میدانی

۱. احمدی، نرگس سادات. (۱۴۰۴). مصاحبه شخصی، ۲۲ ساله، ۸ اردیبهشت. مصاحبه کننده: ناهید جعفری دهکردی، بوشهر.
۲. اعتمادی‌پور، سکینه. (۱۴۰۴). مصاحبه شخصی، ۶۷ ساله، ۲۰ مرداد: مصاحبه کننده نرگس سادات احمدی، بوشهر.
۳. سفری، لیل. (۱۴۰۴). مصاحبه شخصی، ۷۱ ساله، ۵ خرداد. مصاحبه کننده: ناهید جعفری دهکردی، بوشهر.
۴. غفاری، زهرا. (۱۴۰۴). مصاحبه شخصی، ۷۴ ساله، ۱۰ خرداد. مصاحبه کننده: ناهید جعفری دهکردی، بوشهر.
۵. محمدی، فاطمه (۱۴۰۴). مصاحبه شخصی، ۷۳ ساله: ۱ مرداد. مصاحبه کننده: ناهید جعفری دهکردی، بوشهر.
۶. معین، سنم. (۱۴۰۴). مصاحبه شخصی، ۸۴ ساله، ۹ خرداد. مصاحبه کننده: ناهید جعفری دهکردی، بوشهر.
۷. موسوی، خدارحم (۱۴۰۴)، مصاحبه شخصی، ۵ مرداد. مصاحبه کننده: ناهید جعفری دهکردی، بوشهر.
۸. نیازی، رحیم. (۱۴۰۴). مصاحبه شخصی، ۸۴ ساله: ۱۱ مرداد. مصاحبه کننده: ناهید جعفری دهکردی، بوشهر.

آوانگاری منابع

مقاله پژوهشی

1. Ardalan, N. & Bakhtiar, L. (2011). *Hess-e Vahdat: Sonnat-e Erfani dar Memari-ye Eslami*. Translated by Vandad Jalili. Tehran: Elm Memar. [In Persian]
2. Attar Nishapuri, F. (1955 AH). *Elahi-Nameh*. Tehran: Ketabforushi-ye Eslamiyeh. [In Persian]
3. Azimpoor, P. (2010). *Farhang-e Aroosak-ha va Namayesh-haye Aroosaki-ye Ayini va Sonnat-ye Iran*. Tehran: Namayesh. [In Persian]
4. Blokbashi, A. (2002). "Ahl-e Hava." In *Dāyerat-alma'āref-e Bozorg-e Eslami* (Vol. 7). Tehran: Markaz-e Dāyerat-alma'āref-e Eslami. [In Persian]
5. Boehn, M. V. (1932). *Dolls and Puppets*. Translated by Josephine Nicoll. London: George G. Harrap & Company. [In Persian]
6. Chevalier, J. & Gheerbrant, A. (2003). *Farhang-e Namadha (Asatir, Roya-ha, Rosom, Ema va Eshare, Ashkal va Ghavaleb, Chehreh-ha, Rangha, Adad-ha)* (Vol. 3). Translated by Soudabeh Fazeli. Tehran: Jeyhoon. [In Persian]
7. Creswell, J. (2019). *Pazhuhesh-e Keyfi va Tarh-e Pazhuhesh: Entekhab az Panj Ruykard-e Revayat-Pazhuheshi, Padeidarshenasi, Nazariye-ye Data-bonyad, Ghomnigari, Motaleh Mored-i*. Translated by Hasan Danayi-Fard & Hossein Kazemi. Tehran: Safar. [In Persian]
8. Dabiri-Nejad, R. & Mirmiran, S. M. (2013). "Zar, az Khodaei-ye Bastani ta Ayini-ye Darmani dar Jonub-e Iran." *Pazhuheshnameh-ye Farhangi-ye Hormozgan*, 4(6-7), 171-185. [In Persian]
9. Dadgi, F. (2006). *Bundahishn*. Translated by Mehrdad Bahar. Tehran: Toos. [In Persian]
10. Duchenne-Gimenez, J. (1996). *Din-e Iran-e Bastan*. Translated by Roya Monajem. Tehran: Fekr-e Rooz. [In Persian]
11. Eliade, M. (1993). *Resaleh dar Tarikh-e Adyan*. Translated by Jalal Sattari. Tehran: Soroush. [In Persian]
12. Eliade, M. (2016). *Tarikh-e Andisheh-ha-ye Dini* (Vol. 1). Translated by Behzad Saleki. Tehran: Parseh. [In Persian]
13. Esmaeilpour, A. (2014). *Ostureh, Bayan-e Namad-in*. Tehran: Soroush. [In Persian]
14. Fazeli, S. (2005). *Farhang-e Gheraib, Ayin-ha, Asatir, Rosom, Harkat-ha-ye Ayini, Ashya-ye Motabarak, Ketabhaye Qodsi, Estelahat-e Erfani* (Vol. 1). Tehran: Nashr-e Afkar. [In Persian]
15. Ferdowsi, A. (2009). *Shahnameh*. Based on Moscow edition. Tehran: Payam-e Edalat. [In Persian]
16. Firth, R. (1967). *Tikopia Ritual and Belief*. London: Allen & Unwin. [In Persian]
17. Fischer, E. (1989). *Tolid-e Ejtemai-ye Honar*. Tehran: Soroush. [In Persian]
18. Frazer, J. G. (1967). *The Golden Bough*. London: Macmillan. [In Persian]
19. Grimal, P. (1990). *A Concise Dictionary of Classical Mythology*. Edited by Stephen Kershaw. Translated by A. R. Maxwell-Hyslop. Oxford: Basil Blackwell. [In Persian]
20. Grossman, J. B. (2007). "Forever Young: An Investigation of Depictions of Children on Classical Attic Funerary Monuments." *Hesperia Supplements*, 41, 309-321. [In Persian]
21. Hall, J. (2004). *Farhang-e Negare-i Namadha dar Honar-e Sharq va Gharb*. Translated by Roghieh Behzadi. Tehran: Farhang-e Moaser. [In Persian]
22. Hastings, J. (1908). *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Vol. 1). New York: Charles Scribner's Sons. [In Persian]
23. Hinnels, J. (2021). *Shenakht-e Asatir-e Iran*. Translated by Zhaleh Amuzgar & Ahmad Tofazli. Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
24. Jafari Dehkordi, N. (2022). *Neshaneh-shenasi-ye Farhangi: Reflekshen-e Tajrobe-ye Zisteh-ye Zananeh dar Honar-e Aroosak-sazi-ye Oghvam-e Jonub-e Bakhtri-ye Iran* (PhD dissertation). University of Art Isfahan. [In Persian]
25. Jafari Dehkordi, N. (2025). "Feminising the Demon: Dīv Iconography, Gender and Secularising Discourses in Qajar Visual Culture (c. 1789-1925)." *UCOARTE. Revista De Teoría E Historia Del Arte*, 14, 206-230. [In Persian]
26. Jafari Dehkordi, N. (2025). *Majmooh-ye Aroosak-e Ayini Oghvam-e Irani*. Shahrekord, Iran. [In Persian]
27. Jafari Dehkordi, N., Taheri, S. & Izadi Dehkordi, S. M. (2021). "Guneh-shenasi-ye Aroosak-haye Ravansā dar Farhang-haye Irani." *Farhang va Adabiyat-e Ammeh*, 9(41), 19-183. [In Persian]
28. Jafari Dehkordi, N., Taheri, S. & Izadi Dehkordi, S. M. (2023). "Jaygah-e Tarikhi-ye Aroosak dar Farayand-e Sheklgiri-ye Degar-Khod." *Ravanshenasi-ye Farhangi*, 7(1), 323-350. [In Persian]
29. Khodaei, M. (2009). *Farhang va Zaban-ha-ye Bastani-ye Iran*. Tehran: Pazineh. [In Persian]
30. Mebedi, R. F. (1992). *Kashf al-Asrar va Adā al-Abrar*. Edited by Ali-Asghar Hekmat. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

مقاله پژوهشی

31. Mitford, M. (2015). *Dāyerat-alma 'āref-e Mosavar-e Namadha va Neshane-ha*. Translated by Masoumeh Ansari & Habib Bashirpour. Tehran: Sayan. [In Persian]
32. Moein, M. (2005). *Mazdisna va Adab-e Parsi* (Vol. 1). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
33. Nas, J. B. (2003). *Tarikh-e Jame-e Adyan*. Translated by Ali-Asghar Hekmat. Edited by Parviz Etabaki. Tehran: Elmi Farhangi. [In Persian]
34. Pourdavoud, E. (2001). *Yesna*. Tehran: Asatir. [In Persian]
35. Rezaei, H. & Jafari Dehkordi, N. (2025). "Aroosak-haye Ayini dar Farhang-e Ammeh-ye Chaharmahal va Bakhtiari." *Pazhuhesh-haye Iran-shenasi*, 15(3), 44–68. [In Persian]
36. Rezvani, S. A. (2011). *Gozari bar Pishineh va Tarikh-e Ramchah*. Taybad: Vasi. [In Persian]
37. Rouh-al-Amini, M. (2000). *Zamineh-ye Farhang-shenasi Taliifi dar Ensan-shenasi Farhangi va Mardom-shenasi*. Tehran: Attar. [In Persian]
38. Sabaye Moghadam, M. (2011). *Zar dar Iran va Keshvar-ha-ye Digar*. Tehran: Naghmeh Zendegi. [In Persian]
39. Saedi, G. (1975). *Ahl-e Hava*. Tehran: Tahuri. [In Persian]
40. Serlo, J. E. (2010). *Farhang-e Namadha*. Translated by Mehrangiz Ohadi. Tehran: Dastan. [In Persian]
41. Sharrock, W. W. & Anderson, B. (1986). *The Ethnomethodologists*. Horwood: Chichester. [In Persian]
42. Taheri, S. (2014). *Izadbanovan dar Farhang va Asatir-e Iran va Jahan*. Tehran: Roshangaran va Motaleat-e Zanan. [In Persian]
43. Vahdoddost, M. (2008). *Nahadneha-ye Asatiri dar Shahnameh-ye Ferdowsi*. Tehran: Soroush. [In Persian]
44. Weber, M. (2005). *Economy and Society*. Translated by Abbas Manouchehri et al. Tehran: SAMT. [In Persian]
45. Yahaghi, M. J. (2007). *Farhang-e Asatir va Dastanvar-ha dar Adabiyat-e Farsi*. Tehran: Farhang-e Moaser. [In Persian]
46. Zamardi, H. (2003). *Naqd-e Tatbighi-ye Adyan va Asatir dar Shahnameh-ye Ferdowsi, Khamsa-ye Nezami va Manteq-ol-Tair*. Tehran: Zovar. [In Persian]
47. Zaviyeh, S. & Aslmarz, M. (2012). "Motaleh-ye Tatbighi-ye Ayin-e Zar dar Iran va Sudan." *Honar-ha-ye Ziba: Honar-ha-ye Namayeshi va Musiqi*, 3(42), 17–26. [In Persian]
48. Zaviyeh, S. & Aslmarz, M. (2013). "Motaleh-ye Risheh-ha-ye Farhangi va Ravanshenakhti-ye Ayin-e Zar." *Pazhuhesh-haye Ensan-shenasi Iran*, 3(1), 127–146. [In Persian]

Field Interviews

1. Ahmadi, N. S. (2025). Personal interview, 22 years old, 28 April. Interviewer: Jafari Dehkordi, N., Bushehr. [In Persian]
2. Etemadipour, S. (2025). Personal interview, 67 years old, 11 August. Interviewer: Ahmadi, N. S., Bushehr. [In Persian]
3. Ghafari, Z. (2025). Personal interview, 74 years old, 30 May. Interviewer: Jafari Dehkordi, N., Bushehr. [In Persian]
4. Moein, S. (2025). Personal interview, 84 years old, 29 May. Interviewer: Jafari Dehkordi, N., Bushehr. [In Persian]
5. Mohammadi, F. (2025). Personal interview, 73 years old, 23 July. Interviewer: Jafari Dehkordi, N., Bushehr. [In Persian]
6. Mousavi, K. (2025). Personal interview, 5 August. Interviewer: Jafari Dehkordi, N., Bushehr. [In Persian]
7. Niazi, R. (2025). Personal interview, 84 years old, 1 August. Interviewer: Jafari Dehkordi, N., Bushehr. [In Persian]
8. Safari, L. (2025). Personal interview, 71 years old, 25 May. Interviewer: Jafari Dehkordi, N., Bushehr. [In Persian]