Journal of Ritual Culture and Literature
Quarterly, Vol 4, No 7, Spring & Summer 2025, 109-140

A Study of the Material Folklore of Childbirth in Juyom, Fars Based on Theory of Rites of Passage

Soolmaz Mozaffari*

Abstract
Birth and fertility are fundamental aspects of human life and essential for the continuity of the human lineage, holding a significant place in Iranian popular traditions. This descriptive-analytical study examines childbirth rituals in Juyom, Fars, applying Van Gennep's three-stage framework of the Theory of Rites of Passage. The research focuses on the personal transformation of the mother figure, analyzing the customs associated with the important life passage from woman-wife to mother. Findings indicate that this transformation is clearly structured according to Van Gennep's three stages: separation, transition, and reincorporation. The study identifies numerous specific customs observed in Juyom corresponding to each stage, including rituals such as the birth bath, cord cutting, and others. These rituals, often incorporating cosmic and spiritual symbols, are instrumental in facilitating this personal metamorphosis. Many of these traditional customs remain prevalent in the beliefs and practices of the people of Juyom today.
Keywords: Birth, Personal Transformation, Motherhood, Rites of Passage, Juyom.

Introduction
Childbirth and fertility are regarded as central pillars of human life, forming the foundation for the continuation of the human race among various peoples and nations. In the popular and ritual culture of Iran, attention to the beliefs, customs, and traditions surrounding childbirth has taken different forms from the past to the present. Rituals, as part of a nation's traditions, occupy a special place. Their popular nature leads communities to preserve and perform them, seeking in them expressions of patriotic and religious sentiments. Like many others, in Iranian society, a woman, after giving birth, gains a new and distinct identity within her family and community, which grants her a special social status. In traditional societies, women undergo a transformation through childbearing, acquiring a recognized social identity. Arnold van Gennep's *Rite of Passage* theory, with its three stages of

*Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Farhangian University, Tehran, Iran. s_mozafari8673@yahoo.com

How to cite article:
Mozaffari, S. (2025).A Study of the Material Folklore of Childbirth in Juyom, Fars Based on Theory of Rites of Passage. *Journal of Ritual Culture and Literature, 4***(7), 109-140. doi: 10.22077/jcrl.2025.8027.1150**

Copyright: © 2025 by the authors. *Journal of Ritual Culture and Literature.* This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

separation, transition, and incorporation can help explain how an individual attains a new social identity. The life stages of a woman, from marriage to fertility and childbirth, can be examined within this tripartite framework.

Method

This qualitative research is based on a descriptive–analytical approach, using both documentary and library sources. Fieldwork and oral inquiries were also conducted to collect data on childbirth rituals. Information was gathered from residents of Juyom aged 46 and above, with an emphasis on consulting elderly and knowledgeable informants. Over the extended period of data collection, the researcher sought to document and analyze rituals in line with Van Gennep's theory, classifying them according to their temporal sequence.

Analysis and Discussion

Fars Province, home to many historically significant towns, has its own distinctive rituals. One such town is Juyom, whose customs related to marriage, childbirth, birth, life, and death show both unique local features and similarities to those of other Iranian regions. In Juyom, childbirth and fertility rituals—viewed as tangible examples of folk culture—can be examined through the three stages of Van Gennep's Rite of Passage theory. In this study, the transformation of a woman's identity is traced through the stages of 'woman–wife–mother' and the attainment of initiation. The acquisition of a new social identity and the transformation of a woman's personality are intertwined with life's most significant events, each marked by specific rituals.

The findings show that the progression of a woman's identity in Juyom corresponds clearly to Van Gennep's three stages:

- **Separation:** tying a votive strip, locking the waist, leaving the 40-day confinement, rituals for pregnancy cravings.
- **Transition:** determining the child's gender, proximity to sacred elements and avoidance of inauspicious ones, keeping away from demonic or harmful beings
- **Incorporation:** seventh-day washing, navel-cutting ritual, circumcision feast, first hair-cutting, sacrificial offerings, and ritual bread-giving

This transformation both personal and sacred depends on the performance of these customs, many of which are laden with cosmic and spiritual symbolism, producing a process of personal metamorphosis. Notably, many of these customs have preserved their traditional forms and remain an active part of Juyom's cultural identity.

Conclusion

The findings suggest that in Juyom, a woman attains her social standing primarily through marriage, childbearing, and motherhood; childlessness, on the other hand, is viewed as a threat to the continuity of life and is associated with enduring social and personal hardships. Many childbirth rituals, key elements of Juyom's material folklore, are infused with sacred and spiritual symbolism, representing purification of both body and soul. Inauspicious and "demonic" forces are believed to threaten women during the three stages of initiation, making it necessary to shield them through acts of separation and seclusion. Childbirth itself encompasses all three stages of the rite of passage and culminates in the mother's full transformation. Natural elements such as trees, plants, fruits, grains, and other symbolic items carry sacred meanings, contributing to the spiritual transformation of both mother

and child. Numbers also carry symbolic significance, representing the completeness of this transformation. Ceremonies such as circumcision, ear piercing, first hair-cutting, and navel-cutting mark the detachment from worldly ties, often accompanied by sacrificial offerings in gratitude. Across these rituals, the bond between humans, nature, and the Creator is clearly visible, along with the sacred beliefs and ancient traditions that continue to this day. All three stages—separation, transition, and incorporation—are accompanied by customs that lead to initiation, personal elevation, and spiritual fulfillment.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پژوهشنامهٔ فرهنگ و ادبیات آیینی
دوفصلنامهٔ علمی (مقالهٔ علمی- پژوهشی)، دورهٔ ۴، شمارهٔ ۱، پیاپی ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ۱۰۹ - ۱۴۰

بررسی فولکلور مادی زایش در جویُم فارس با تکیه بر نظریهٔ گذار

سولماز مظفری*

چکیده

زایش و باروری کلان‌محوری در زندگی بشری به شمار می‌آیند و در میان اقوام و ملل، اساس زندگی و تداوم نسل انسان هستند. در ادبیات عامه و آیینی ایران‌زمین، توجه به باورها و آداب‌ورسوم زایش از گذشته تاکنون با شکل‌های مختلفی همراه بوده است. در جویم فارس به‌عنوان شهری تاریخی، آداب‌ورسومی در ارتباط با زایش و باروری مشاهده می‌شود و برخی از این آداب با شهرهای دیگر ایران اشتراکاتی نیز دارد. در این پژوهش توصیفی- تحلیلی سعی شده با تمرکز بر آداب‌ورسوم مردم جویم، آیین‌های زایش به‌عنوان نمونه مادی ادب عامه، از رهگذر مراحل سه‌گانه نظریهٔ گذار وَن جَنِپ مورد بررسی قرار گیرد. در این پژوهش، شخصیت مادر برای دریافت هویت جدید در سه مرحله «زن- همسر- مادر» و دریافت تشرّف، تحلیل می‌شود. دریافت حیات شخصیتی زن و استحاله شخصیتی وی، مهم‌ترین وقایع زندگی او را با شکل‌گیری آیین‌ها به همراه دارد. نتایج نشان می‌دهد گذر شخصیتی زن مطابق با نظریه ون جنپ در آداب‌ورسوم مردم جویم، به‌وضوح مشهود است و آداب در سه مرحله گسست (دخیل بستن، قفل‌کردن کمر، چله‌بُرون، ویارانه)، گذار (تعیین جنسیت، مجاورت با پدیده‌های مقدس و دوری از منحوسات، دوری کردن از موجودات اهریمنی) و پیوندی دوباره (هفته‌شُرون، ناف‌بُرون، ختنه سورون، سر تِراشون، قربونی، نون بگیرو) نشان داده می‌شود و این استحاله شخصیتی و قدسی درگرو به جا آوردن این رسوم است؛ زیرا بسیاری از این آداب با رمزهای کیهانی و معنوی همراه هستند که دستاوردشان استحاله و دگردیسی شخصیتی است. بسیاری از این آداب‌ورسوم، شکل سنتی خود را از دست نداده‌اند و همچنان در باور مردم جویم حضور دارند.

کلیدواژه‌ها: زایش، استحاله شخصیتی، مادر، آیین گذر، جویم.

*استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. S_mozafari8673@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۶

۱- مقدمه

سنن اجتماعی، باورها و عقاید مردمی و آداب‌ورسوم جزئی از فرهنگ یک ملت را دربرمی‌گیرند و بازگوکننده روحیات و اندیشه آنها هستند. برای شناخت مردم هر جامعه، باید فرهنگ عامه آن جامعه را شناخت. آیین‌ها نیز جزوی از این قلمروی گسترده هستند.

> آیین رشته‌ای است که اجزاء و عناصر جامعه را به وحدت موسمی و تکرار شونده‌ای متصل می‌کند و جامعه با تکرار بنیادهای اعتقادی و عرفی در قالب آیین به تجربه، وحدت و تضمین گروهی ماهیت خود نائل می‌شود. نیاز جوامع به آیین، نیازی اساسی و تعیین‌کننده است؛ به همین دلیل است که جوامع مصرّانه در حفظ و بقای آیین‌های خود می‌کوشند. بر این اساس، آیین نه تنها پدیده‌ای دینی، بلکه زاده حیات اجتماعی است و به نظر می‌رسد که مانند هر پدیده اجتماعی دیگر، بعضی خصوصیات جامعه مولد خود را داراست (مرادخانی و قبادی، ۱۳۹۰: ۹۸).

آیین را اساساً «نمایش یک فعل» دانسته‌اند که «به‌عنوان عمل نمایشی، این واقعیت را آشکار می‌سازد که شرکت‌کنندگان در آیین درگیر فعالیتی هستند که از طریق آن، خویشتن خود را شکل می‌دهند. در طول اجرای مناسک، فعل و فاعل یکی می‌شوند و اجراکنندگان و آیین‌گذاران از طریق اعمال دینی، تحول می‌یابند»(هوور و بای، ۱۳۸۵: ۲۴۳). آیین‌ها به‌عنوان جزئی از سنن ملت، از جایگاه خاصی برخوردارند. مردمی بودن این آیین‌ها، سبب می‌شود که مردم به دنبال برگزاری آنها بوده، احساسات میهنی و دینی خود را در آنها جست‌وجو کنند.

زایش و باروری در هر ملت و آیینی جایگاهی ویژه دارد و از گذشته تاکنون در باورها و اذهان بشری مورد توجه بوده است. فرهنگ‌ها و آداب‌ورسوم ملل هم بر پایه و اساس زایش و باروری شکل گرفته و می‌گیرد. در میان اساطیر هم زایش و باروری به‌عنوان کلان‌اسطوره[1] شناخته شده است که اساطیر دیگر بر پایه این کلان‌اسطوره شکل گرفته‌اند (نک: کوپ، ۱۳۹۰: ۵).

> ازدواج، پایه‌ای غریزی، اما رخساره‌ای فرهنگی دارد؛ به دیگر سخن، اگرچه میل جنسی و تداوم نسل، مهم‌ترین عامل پیوند یک زوج است؛ اما نوع و شکل پیوند بر اساس ارزش‌ها و هنجارهای گروه و قوم معین می‌شود. در گذشته، به دلایل گوناگون و متعدد، داشتن فرزند، یا فرزندان بی‌شمار یکی از مهم‌ترین دلایل ازدواج به شمار می‌آمد. این امر می‌توانست دلایل مذهبی یا دلایل اجتماعی و اقتصادی داشته باشد؛ در اهمیت زایش زن می‌گفتند: تا زن نزاید، بیگانه است (حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۴۲۵).

در جامعه ایرانی نیز همچون بسیاری از جوامع، زن پس از باروری، هویتی جدید در خانواده و جامعه دریافت می‌کند که این هویت، جایگاه خاصی به او می‌بخشد. درواقع، زنان در جوامع سنتی، با فرزندآوری استحاله می‌یابند و هویتی اجتماعی به دست می‌آورند. نظریه گذار وَن جَنِپ با سه مرحله گسست، گذار و پیوند دوباره می‌تواند هویت‌بخشی به یک

فـرد در جامعـه را نشـان دهـد. بـه نظـر می‌رسـد می‌تـوان مراحـل زندگـی یـک زن در جامعـه از ازدواج تـا بـاروری و فرزنـدآوری را بـا ایـن الگـوی سـه مرحلـه‌ای مـورد بررسـی قـرار داد.

ممکـن اسـت عقایـد و باورهایـی کـه بـر اذهـان مـردم یـک سـرزمین حاکـم اسـت، در بسـیاری از مـوارد بـا دیگـر سـرزمین‌ها اشـتراکاتی داشـته باشـد، امـا بـا توجـه بـه موقعیت‌هـای فرهنگـی و اجتماعـی تفاوت‌هایـی نیـز مشـاهده شـود کـه بـه شـکل‌های گوناگونـی نمـود می‌یابنـد و در زندگـی مـردم تأثیـر بسـیار می‌گذارنـد. بـا مطالعـات مردم‌شـناختی، می‌تـوان ایـن باورهـا و رسـوم را بیشـتر شـناخت و در حفـظ آنهـا کوشـید. آییـن مربـوط بـه زایـش و بـاروری هـم ماننـد بسـیاری از آیین‌هـا ازجملـه ازدواج، مطابـق بـا نظریـه گـذار، کـه یکـی از نظریـات مطـرح مردم‌شـناختی اسـت، قابـل بررسـی اسـت. گذشـتن و درآمـدن از یـک مرحلـه بـه مرحلـه دیگـری از حیـات فرهنگـی و زیسـتی، در آییـن زایـش هـم مشـاهده می‌شـود. تغییـر موقعیت‌هـا در ایـن آییـن، نمـود گسـترده‌ای یافتـه کـه بـا مناسـکی مخصـوص همـراه اسـت.

> مناسـک نوعـی از آیین‌هـای عبـادی هسـتند کـه دوره‌ای از زندگـی یـک فـرد را نشـان می‌دهنـد، ایـن گـذر و عبـور از یـک مرحلـه بـه مرحلـه دیگـر بـا برخـی آزمون‌هـای ورودی سـخت همـراه اسـت کـه بـر تجربیـات فرهنگـی، اجتماعـی و همچنیـن سرنوشـت بیولوژیکـی فـرد تأثیـر دارد؛ جشـن‌ها بـا درون‌مایه‌هـا و موضوعـات مختلـف، در تمامـی گروه‌هـای سـنی و اجتماعـی، در میـان سـالمندان، جوانـان، زنـان، مـردان، زنـدگان و مـردگان برگـزار می‌شـوند (الیـاده، بـه نقـل از رنجبـر و سـتوده، ۱۳۸۰: ۹۸).

یکـی از اسـتان‌های ایـران کـه بـه سـبب تاریخـی بـودن بسـیاری از شـهرها و شهرسـتان‌ها، آیین‌هـای مخصـوص خـود را دارد، اسـتان فـارس اسـت و جویـم یکـی از شهرسـتان‌های تاریخـی ایـن اسـتان اسـت کـه در مسـائل ازدواج، زایـش، تولـد، زندگـی و مـرگ آداب‌ورسـوم خاصـی دارد. پژوهشـگر بـا توجـه بـه اهمیـت حفـظ و ثبـت آیین‌هـا، رسـوم و آیین‌هـای مربـوط بـه زایـش و بـاروری را گـردآوری و بـه شـکل مکتـوب درآورده اسـت. شـایان ذکـر اسـت کـه تعـداد زیـادی از ایـن آیین‌هـا، هم‌اکنـون در میـان بسـیاری از خانواده‌هـا همچنـان رایـج اسـت و مـردم بـه آنهـا پایبنـد هسـتند و شـاید بتـوان دلیـل ایـن پایبنـدی را بافـت سـنتی جویـم دانسـت. در ایـن پژوهـش توصیفـی و تحلیلـی سـعی بـر ایـن اسـت بـا تکیـه بـر مراحـل سـه‌گانه نظریـه گـذار ون جنـپ، آیین‌هـای مربـوط بـه زایـش و بـاروری را بررسـی و گـذار «زن- همسـر- مـادر» را بـا توجـه بـه آیین‌هـای مختـص بـه آنهـا دنبـال کنـد.

۲- ادبیات پژوهش

۲-۱- بیان مسئله و پرسش‌های پژوهش

زایـش و بـاروری در هـر خانـواده یـا منطقـه، می‌توانـد دیگـر ارزش‌هـای فرهنگـی و اجتماعـی را تحت‌الشـعاع قـرار دهـد. هنـوز هـم ایـن عقیـده در بسـیاری از طایفه‌هـا و مناطـق رایـج اسـت. فرهنـگ عـوام در حفـظ ایـن آیین‌هـا و مناسـک تأثیـری شـگرف داشـته و دارد. گفتنـی اسـت

«فرهنگ عامه، سنت‌ها، اعمال، رفتار و الگوهای فرهنگی هستند که در میان عامه مردم رایج است و آنها برحسب عادت و بدون توجه به فواید منطقی و علمی، این عقاید و باورها را می‌پذیرند و طبق آن عمل می‌کنند» (روح‌الامینی، ۱۳۸۲: ۲۶۶).

> درهرحال ضرورتی اجتماعی وجود داشته که تا امروز فرهنگ عوام توانسته است با وجود پیشرفت فوق‌العاده فرهنگ رسمی دوام بیاورد و ممکن است فردا این ضرورت اجتماعی وجود نداشته یا کمتر وجود داشته باشد و در نتیجه بعضی از رشته‌های این فرهنگ، به زوال و نابودی محکوم شود (همان: ۴۱).

همین مسئله و مسائل دیگری ازجمله مهاجرت‌ها و روی‌گردانی‌های نسل جوان از سنت‌ها و روی آوردن به دنیای ماشینی و مسائل مرتبط با آن به نشانه تمدن‌گرایی فرضی، بایستگی حفظ آیین‌ها و گردآوری و ثبت آنها را رقم می‌زند. در گذشته، هر فرد با این آیین‌ها و مناسک، به دنیا می‌آمده، رشد می‌کرده، پرورش می‌یافته، با فرد یا افراد دیگر می‌زیسته و سپس مرگ او را فرامی‌گرفته است. این آیین‌ها که از گذشتگان به او به ارث می‌رسیده، پاسخی برای رهایی از چالش‌ها و دغدغه‌هایی بوده که با جهان پیرامون و پدیده‌های جهان کیهانی داشته است. این آیین‌ها و مناسک به‌نوعی به فرد هویت فردی و اجتماعی می‌بخشیده است؛ به همین سبب، «آیین‌های گذار» تشرف‌بخشی به وجود انسان است که او را از ساحتی غریزی به ساحتی معنوی پیش می‌برد. این گذار را می‌توان در باورها و آیین‌های سنتی سرزمین‌ها جست‌وجو کرد و دگرگونی عمیق شخصیتی را در ذات فرد دنبال نمود.

این پژوهش درصدد پاسخ به این پرسش‌ها است که در جویم، به‌عنوان شهری تاریخی، چه آیین‌هایی در راستای زایش و باروری رایج بوده و کدام آیین‌ها تاکنون به حیات خود ادامه داده‌اند و چقدر این آیین‌ها و مناسک با مراحل سه‌گانه آیین گذار ون جنپ و قدسی شدن رمزواره شخصیت «زن- همسر- مادر»، هم‌خوانی و تناسب دارند؟ البته این پژوهش به دنبال برخی رمزگشایی‌ها در آیین‌های مرسوم زایش و بارداری در جویم نیز هست.

۲-۲- اهداف و ضرورت پژوهش

با توجه به مسائلی ازجمله مهاجرت افراد به کشورها و شهرهای دیگر، بی‌توجهی بسیاری از جوانان به آداب‌ورسوم سنتی و کهن، بی‌رنگ و گاه کم‌رنگ شدن آداب‌ورسوم و گرایش به شهر و آداب شهرنشینی، بایسته است برای حفظ آداب‌ورسوم گذشته و زنده ماندن و توجه به سنت‌ها، آیین‌ها و آداب مورد پژوهش قرار گیرد و ذخیره شود. این اهداف به‌صورت کلی، سبب گردید که پژوهشگر به بررسی آیین‌های زایش و باروری در زادگاه خود بپردازد. هدف اصلی توجه به آیین‌های جاری و ساری زایش و باروری در جویم است و تطبیق این آیین‌ها با الگوی سه‌گانه نظریه گذار ون جنپ با توجه به جایگاه

زن و ورود او به جامعه و جرگه مذهبی و قدسی. ذخیره و ثبت آیین‌های اختصاصی و گاه اشتراکی با دیگر شهرها و سرزمین‌ها نیز به دلایلی که گفته شد، این بایستگی را ایجاب می‌کند که با رویکردهای گوناگون به آنها نگاه شود و عللی برای به وجود آمدن آنها ذکر گردد.

۲-۳- روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر، از نوع کیفی و مبتنی بر روش توصیفی- تحلیلی و مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای است. گفتنی است برای دریافت داده‌های پژوهش درباره آیین‌ها، از شیوه میدانی و پرس‌وجو نیز بهره گرفته شده است. اطلاعات درباره آیین‌ها و رسوم از افراد ساکن و اهل جویم در سنین ۴۶ و بیشتر دریافت و بیشترین اطلاعات، با مراجعه به افراد مسن و کارآزموده، گردآوری شده است. پژوهشگر سعی کرد آیین‌ها و رسوم را برای تطبیق با نظریه گذارِ ون جنپ، با توجه به بازه طولانی گردآوری مطالب، دسته‌بندی و تحلیل نماید.

۲-۴- پیشینه پژوهش

در زمینه آیین‌های زایش، کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده که از برخی از آنها برای این نوشتار استفاده شده است؛ از این موارد می‌توان به مقاله «آبستنی» علی بلوک‌باشی (۱۳۷۹) اشاره کرد که نگاهی کلی به آبستنی ازنظر واژه و رسوم رایج و مرتبط با آن دارد. شهپر (۱۳۹۶) در مقاله «آیین‌های زایش در فرهنگ عامه منطقه لارستان» اعتقادات مربوط به بارووری، بارداری و زایمان و سنت‌های آیینی مربوط به تولد نوزاد در منطقهٔ لارستان را از منظر مردم‌شناختی و در قالب نظریهٔ تشرف ون جنپ مورد بررسی قرار داده است. علیزاده و عشایری (۱۳۹۹) در مقاله «آیین‌های زایش در فرهنگ و ادبیات عامه استان بوشهر» ابعاد سه‌گانه زایش در فرهنگ بوشهری شامل مناسک الحاق (آش هف‌دنگرو، پاگرفتن، نون‌پوشی، توه‌ترسک، نذر گلال، ختنه‌سوران)، مناسک انتقال (مختک درآوردن، ناف بریدن، چله شورون، اُوسی و پریزگار) و مناسک جدایی (چله‌بر، گل مسه، کیزه انداختن، دریا مابر) را بررسی کردند و نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد که این آیین‌ها مطابق نظریه تشرف ون جنپ هستند. یوسفی‌نژاد، باصری و حسین آقاجانی (۱۴۰۳) در مقاله «مطالعه مردم‌شناختی دین‌باوری و سلامت اجتماعی با تأکید بر باورها و مناسک باروری؛ مورد مطالعه: زنان شهر ایلام» به بررسی این موارد پرداخته‌اند. در پژوهش‌های محلی استان‌ها و شهرستان‌ها، توجه به زایش و باروری مورد توجه قرارگرفته است که می‌توان به کتاب‌هایی همچون *نیرنگستان* صادق هدایت (۱۳۴۲)، *از خشت تا خشت* نوشته کتیرایی (۱۳۴۶)، *فرهنگ عامه* بلوک‌باشی(۱۳۵۶) و عقاید و رسوم عامه نوشته شکورزاده (۱۳۶۳) اشاره کرد. به نظر می‌رسد این پژوهش، نخستین جستار پژوهشی مدون درباره آیین

زایش در جویم لارستان، از گذشته تاکنون باشد.
در حیطه توجه به نظریه گذار ون جنپ نیز کتاب‌ها و مقالات زیر منبع این پژوهش قرار گرفتند:
کتاب‌های تایلور (۱۹۲۹) *فرهنگ ابتدایی*، ون‌جنپ (۱۹۷۵) *آداب گذار*، میرچا الیاده (۱۹۷۵) *مناسک و آداب آغازین*، مایرهوف و کامینو(۱۹۸۷) *آداب گذار* و رضاپور(۱۴۰۲) با مقاله «مطالعه مردم‌شناختی آیین ازدواج در فرهنگ مردم دزفول» و بیات‌فرد و لاجوردی(۱۳۹۵) در مقاله «استحاله و تغییر هستی‌شناختی در آیین‌های گذار».

چارچوب نظری

۳-۱- معرفی منطقه جویم فارس

جویم، شهری در جنوب استان فارس است که جغرافی‌نویسان مسلمان تا سده چهارم هجری، در آثار خود آن را به‌صورت «جُوَیم ابی احمد[۱]» ثبت کرده‌اند. جویم در شمال باختر لار واقع گردیده است و «از شمال به شهرستان جهرم، شمال‌غرب به شهرستان قیر و کارزین، از خاور به شهرستان زرین‌دشت و از جنوب به اوز، محدود می‌شود» (عفیفی، ۱۳۹۶: ۱۲۸). «جویم» از دو کلمه «جو» و «یم» تشکیل شده [است]؛ «جو» به معنای «جویبار» و «یَم» به معنای «دریا» است. بنا بر مستندات تاریخی در گذشته‌های بسیار دور، استخرهای آب راکد، چشمه‌ها و جویبارهای خروشان، رودها و رودخانه‌های دایمی و پُر آب و دریاچه‌های کوچک و بزرگ آن را فراگرفته، در مرغزارهای نزه و جنگل‌های سرسبز آن، وحوش گوناگون ازجمله شیر زندگی می‌کرده است (تقوی، ۱۳۷۵: ۲۴). شاید اطلاق اصطلاح «جویم» به این محل، به همین سبب باشد. مردم این شهر با اکثریتی شیعه‌مذهب و فارسی‌زبان، با ۸۰۱۰ نفر جمعیت، با زبان اصیل فارسی و به گویش دری سخن می‌گویند. مردم شهر جویم به‌طور کامل پیرو شیعه دوازده امامی هستند و نژاد مردم منطقه، آریایی است؛ «هرچند در قرن‌های نخستین اسلامی، دوره صفوی و دوره پهلوی اول ترکیب نژادی با مهاجرت‌های اختیاری یا اجباری دچار تغییرات تدریجی شده است» (تقوی، ۱۳۸۸: ۶۱۲). شهر جویم در تاریخ ۱۳۸۷/۰۸/۱۵ به استناد نامه شماره ۸۷۲/۵۳/۲۰۰ مدیرکل حفظ و احیای بافت‌های تاریخی میراث فرهنگی کشور، به‌عنوان یکی از نُه شهر تاریخی استان فارس به ثبت رسیده است.

۳-۲- الگوی سه‌گانه نظریه گذار در آیین زایش و باروری جویم

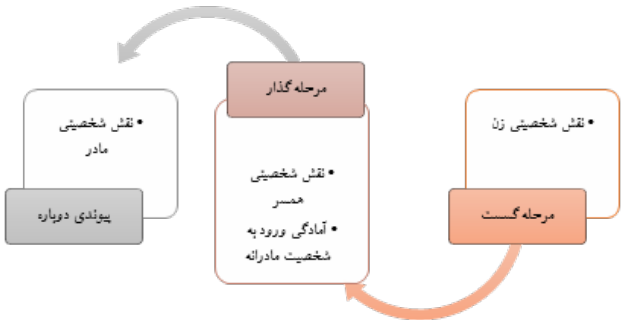
«آیین گذار» یا «تشرّف» یکی از نظریه‌های مورد توجه در مردم‌شناسی است که آرنولد وَن جنپ، اندیشمند هلندی، در کتابی با عنوان «مناسک گذار» (۱۹۰۹) مؤلفه‌های آن را طی الگوی سه‌گانه به مطالعات مردم‌شناسی وارد کرد. آیین‌های گذار، ناظر بر آیین‌هایی هستند که در ضمن آنها، مهم‌ترین مقاطع تغییر در حیات فرد به او گوشزد می‌شود. این تغییر در جایگاه، نقش و کارکردهای فردی و اجتماعی انسان‌ها صورت می‌پذیرد و در

جریان آن، هویت جدیدی به فرد بخشیده می‌شود (مایرهوف و کامینو، ۱۹۸۷: ۳۸۷). رسیدن به تشرف، هدف و اصل این مراحل است.

مطابق با نظر ون جنپ، تشرّف مجموعه مناسکی است که به حیات جسمانی مربوط است و ورود فرد به هر خوان/ مرحله گسست، گذار و پیوند دوباره، نیازمند آیین‌هایی است. درواقع «انسان با گذراندن آزمون‌ها و رعایت برخی محرمات موقت و دائم در خود می‌میرد و در یک استحاله رمزگونه درونی، از ساحتی معمولاً دنیوی و نامقدس می‌رهد و به ساحتی معنوی و قدسی گام می‌نهد»(بلوک‌باشی، ۱۳۷۹: ۳۸۵). در این مرگ و باززایی نمادین، فرد با پذیرش وظایف و قیود و شرایطی به امتیازات اجتماعی یا مذهبی جدیدی دست می‌یابد و زندگی را با پایگاه و منزلت اجتماعی تازه‌ای از سر می‌گیرد (الیاده، ۱۹۷۵: ۵۷)؛ لذا هرگاه انسان از رویدادی طبیعی یا غریزی به حالتی اجتماعی گذار می‌کند، با قرار گرفتن در مناسک پیچیده گذار، توان و قابلیت استحاله و تحول می‌یابد (ون‌جنپ، ۱۹۷۵: ۱۱). بهترین نمونه برای تشرف را می‌توان در مناسک و اعمالی پی گرفت که برای تولد و زایمان در ایران اجرا و اعمال می‌شود (شهپر، ۱۳۹۶: ۶). ازدواج خود موجد آیین‌های تقدس در زندگی است. در تولد و زایمان کودک نیز

> مناسکی چون ناف‌بران یا شست‌وشوی نوزاد را به‌روشنی می‌توان در قالب نظریه «مناسک تشرف» توجیه و تبیین کرد؛ زیرا این آیین‌ها نمادی از جدایی و گسستن نوزاد از محیط اولیه و پیوستن او به جهان زندگان است. همچنین حصارکشی و دور نگه‌داشتن نوزاد از محیط ناپاک و ارواح خبیث و چله‌بری برای او، نشانگر مرحله جداگزینی و گذار و نام‌گذاری و ختنه کردن، نخستین مرحله تشرّف کودک به جامعه و جرگه مذهبی است. در این مراحل، کودکان هم شخصیت فردی می‌یابند و هم به گروه بزرگسالان می‌پیوندند (بلوک‌باشی، ۱۳۷۹: ۳۸۵).

هر آیین گذار در قالب سه مرحله‌ای خود (گسست، گذار و پیوستگی)، نشان و نمادی است از مرگ فرد از حیات پیشین و ورود به زیستنی دیگر. «کارکرد این آیین‌ها در دو ساحت فردی و اجتماعی مطرح می‌شود» (بیات‌فرد و لاجوردی، ۱۳۹۵: ۳۴). در سطح فردی، آیین‌ها، فرد را نسبت به هویت و جایگاهش در جامعه و جهان کیهانی آگاه می‌سازد و در سطح اجتماعی، بین افراد جامعه همبستگی ایجادشده، هویت جمعی می‌یابند. همین الگوی سه‌گانه می‌تواند برای استحاله شخصیتی زن و دریافت هستی یا حیات فرهنگی نیز قابل استناد باشد. برای تبیین این مسئله، می‌توان به آیین‌ها و رسومی که برای این تغییر در جویم انجام می‌پذیرد، استناد کرد. همین‌که زن از طریق ازدواج به همسری فرد دیگری درمی‌آید و با زاییدن فرزند، مادر می‌شود و در طول زیستن خود، تجارب متعددی را در چهارچوب آیین‌ها، رسوم و مناسک کسب می‌کند و دستخوش دگرگونی می‌شود و به هویت اجتماعی دیگری می‌گیرد، به این مراحل ورود پیدا می‌کند.



۱-۲-۳- مرحله گسست

این مرحله، جدا شدن فرد یا گروه از موقعیت یا وضعیت زندگی پیشین است.

در فرایند گسستن از گذشته، فرد جزئیات فرهنگ جامعه را برای بازسازی و ادامه شیوه زندگی می‌آموزد و این خود می‌تواند برای وی (جواز عبور) باشد. جدایی از گذشته، مهم‌ترین بخش مناسک گذار در هر مرحله از تکامل و تحول آن است (رضاپور، ۱۴۰۲: ۶۲).

ازدواج زن با فرد دیگر و جدا شدن او از خانواده و ورود به پایگاه اجتماعی و تشکیل خانواده‌ای دیگر و دریافت هویت همسر، نشانه ورود زن به مرحله «گسست» است؛ از دیگر سو، آماده شدن زن برای بارداری، فاصله گرفتن از زندگی پیشین و قرار گرفتن در شرایط استحاله است. این مسئله هم ناظر بر حضور زن در مرحله گسست است. زن به مرحله‌ای وارد می‌شود که به‌عنوان عضوی از اجتماع، باید مسئولیت‌های سترگی را بپذیرد. یک زن در منطقه جویم، پس از ازدواج و گسست از خانه پدری، هویت «همسری» را دریافت می‌کند و مسئولیت خود را به‌عنوان همسر می‌پذیرد. پس‌ازاین مرحله، مطابق با سنت و آنچه در ازدواج، پذیرای آن شده، می‌خواهد هویت «مادری» را با خویشکاری‌های آن بپذیرد. بارداری و به‌ویژه پسرزا بودن برای زنان جویم یک امتیاز به شمار می‌آید که سبب گسترش خانواده می‌شود.در زمان اندکی پس از ازدواج، زن باید باردار شود، وگرنه او را نازا به شمار می‌آورند. زنانی که چندین پسر به دنیا می‌آورند، بسیار مورد توجه خانواده همسر هستند. در جویم، آیین‌های خاصی پس از ازدواج وجود دارد و باورهای گذشتگان تاکنون به این آیین‌ها دامن زده است.

۱-۱-۲-۳- دخیل بستن

در برخی از اساطیر ملل، دخیل بستن به درخت به نیت باروری انجام می‌شده است؛ برای نمونه، دخیل بستن به درخت در میان ساکنان مدیترانه و هند بسیار رایج است. رسمی باستانی که از مدیترانه تا هند دیده می‌شود این است که درختی زیبا را که در روستا جدا از سایر درختان روییده و بیشتر نزدیک چشمه آب است، برای باطل کردن سحر و جادو مناسب می‌دانند و زنان نازا با دستمال‌های قرمزرنگ به آن دخیل می‌بندند (شوالیه و گربران، ۱۳۸۵، ج۳: ۱۹۵ به نقل از جباره ناصر و فضلی، ۱۴۰۱: ۸۲). در هند شمالی نیز

به درخت کتان مقدسی، نخی قرمز یا زرد می‌بندند و خطاب به آن برای باروری زنان، حیوانات و محصول دعا می‌کنند (فریزر، ۱۳۹۶: ۱۶۱). در جویم هم بانوانی که آرزوی بارداری دارند، به درختان مقدسی همچون کُنار، پارچه سبز (تیریشه سُوز/ Tirsheye souz) می‌بندند و گاه در کِنار این درختان مقدس، شمعی روشن می‌کنند و آشی به نیت آبستنی می‌پزند. «شمع نماد زندگی صعود یابنده است» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۵: ج۴، ۹۲)، به همین منظور شمع را با مفهوم نور و قداست و رسیدن به زندگی معنوی و رسیدن به آرزوهایی که باید به عالم قدسی رسانده شود، می‌افروزند.

یکی از این درختان کُنار که قدمت بسیار دارد، درختی است در قطب‌آباد جویم که به درخت حضرت عباس(ع) موسوم است. زنان بر این باور بودند که اگر برگ درخت کُنار حضرت عباس را بخورند و نیت داشتن پسری کنند، این برگ کنار بر روی بدن آن کودک، شکل می‌گیرد که این مسئله نشانه قداست برگ درخت و نشان‌دار شدن فرزند است. توجه مقدسات به زنی که قصد فرزندآوری دارد، نشانه‌ای دیگر است از جدا شدن از هویت پیشین.

زنان نازا، هفت شب، هفت شمع زیر این درخت کنار روشن می‌کردند تا باردار شوند. عدد هفت در آیین‌های مختلف، مقدس خوانده شده، نمادی از زندگی جاوید و «حلقه کامل کمالی پویا» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۷: ج۳، ۵۵۷) است. «هفت عدد پایان یک دوره و آغاز دوره بعدی» است که می‌توان به مسئله آفرینش اشاره کرد.[۱] نور هم نشانه پاکی و پرستش است. درخت نیز به سبب طول عمر و زیبایی و سودمندی‌اش مقدس شمرده می‌شود (نک: دوبوکور، ۱۳۷۳: ۳۹-۸). حتی در بسیاری از باورها، «درختی که مقدس است، به ایزدان و زن ایزدان شباهت تام و تمام یافته است و متصف به همه صفات آنان است؛ از قبیل باروری، جاودانگی و غیره؛ بنابراین ریشه‌کن کردن درخت، ممکن است خشم خدایان را برانگیزد» (همان: ۱۹). درخت به سبب دگرگونی دائمی خود، نمادی از زندگی است و با عروجش به‌سوی آسمان، مظهر قائمیت به شمار می‌آید. «درخت نمادی است که وضعیت دوره‌ای تغییرات کیهانی را نشان می‌دهد؛ به‌خصوص برگ‌ها نشانه مرگ و باززایی هستند» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۸: ج۳، ۱۸۷). درخت کنار نیز در میان اهالی جویم، نشانی از سدره‌المنتهی در بهشت است و برای آنها تقدس ویژه‌ای دارد. پختن آش هم به سبب داشتن حبوبات بسیار در آن، نمادی از باروری و زایش است. روشن کردن شمع در مذاهب برای ارتباط با دنیای ماورایی و الوهی، به کار می‌رود که این باور در بین مردم شیعه‌مذهب جویم نیز بسیار دیده می‌شود. بستن پارچه یا نخ سبزرنگ به شاخه‌های درخت، رمزی دیگر است از معانی نمادین این رنگ که «نشانه امید و انتظار نجات و فلاح و نشاه ثانوی» (دوبوکور، ۱۳۷۳: ۱۱۸) و «رنگ نباتی، جوانی و سلامتی» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۸، ج۳: ۳۴۸) است که بانوان به نشان رهایی از سترونی و نازایی این رنگ را برگزیده‌اند.

۲-۱-۲-۳- آیین قفل‌کردن کمر

یکی از روش‌های پیشگیری از بچه‌افکنی در فرهنگ عامهٔ ایران، قفل‌کردن کمر زن آبستن بود. این روش درمانی که جنبهٔ نمادین داشت، در بیشتر جاهای ایران متداول بود (بلوک‌باشی، ۱۳۷۹: ۲۰۸). در جویم نیز، کمر زنی را که چندین بار سقط جنین می‌کند، آخرین باری که باردار می‌شود، قفل می‌کنند. این رسم و آیین، این‌گونه است که زن را به نزد دعانویس یا دعاخوانی می‌برند تا برایش دعایی بخوانند؛ دعاخوان، دعای مخصوصی همراه با سوره «یس» را بر قفل می‌خوانند که زن باردار تا پایان بارداری باید این قفل و دعا را با خود نگه دارد. این قفل کوچک با سنجاقی به لباس زیر زن بسته می‌شود. خواندن قرآن و دورسازی شومی از زن، به‌نوعی تطهیری است برای وارد شدن زن به آیین گذار. تا پاکی و تبری از ناپاکی و نحوست صورت نگیرد، زن آماده پوشیدن کسوت تشرف نمی‌شود. این آیین نیز به‌نوعی آماده‌سازی زن برای استحاله و دگرگونی است.

۳-۱-۲-۳- چلِّه برون

فضایل تطهیر و احیاکنندگی حمام، نزد عموم در میان تمامی ملل شناخته شده است؛ به‌بیان‌دیگر «استحمام اولین آیینی است که در همه جهان در مراحل اساسی و مهم زندگی، به‌خصوص تولد، بلوغ و مرگ مهر تأیید زده است» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۸: ۲۷). رسم چلّه بُرون **(Chelle boroon)** در جویم نشانی از تطهیر و احیاکنندگی است. «چله به حالتی از نحسی اشاره دارد که نوعروس چند سال پس از ازدواج صاحب فرزندی نمی‌شود و چله‌بری راه‌های درمان نازایی است که در باور و فرهنگ مردم هر منطقه وجود دارد» (علیزاده و عشایری، ۱۳۹۹: ۵۴) چله‌بری آداب زدودن و دور کردن اثر جادویی و افسونی «چله» از زنی بود که بر او «چله افتاده» بود و او آبستن نمی‌شد (بلوک‌باشی، ۱۳۷۹: ۲۰۸). آب تطهیرکننده و احیاکننده را سبب باروری نیز دانسته‌اند. «غوطه‌وری زنان عقیم در دریاچه یا فلان چشمه مقدس که ساکنان از اهالی مدیترانه تا خاوردور از تاریخی بیش از سه هزار سال قبل، آن را به‌جا آورده‌اند» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۸: ۲۸)، بر همین باور متکی است. در بسیاری از شهرهای ایران، «برای آبستن شدن، آب چهارگوشه حمام را گرفته، در پوست تخم‌مرغ می‌کنند و به سرشان می‌ریزند» (هدایت، ۱۳۳۴: ۳۲) از دیرباز تاکنون، تخم‌مرغ نماد تولد و تداوم نسل بوده [است](رضاپور، ۱۴۰۲: ۶۷). تخم‌مرغ در بسیاری از رسم‌های مربوط به بارداری در جویم، کارایی دارد که همین نشان از زایش و تداوم نسل دارد. در صورتی رسم چله برون در جویم برپا می‌شد که دو بانو، هم‌زمان، ازدواج کرده باشند، یکی باردار شده باشد و دیگری خیر؛ در این صورت، بانویی که باردار شده، باید به او شیرینی بدهد تا چله‌بری شده باشد. اگر بانوی باردار شیرینی نمی‌داده، آن دیگری که باردار نبوده، باید چیزی مانند حنا یا گل سرشوی از او می‌دزدیده تا باردار شود. تطهیر با گیاهان و اشیاء همچون حنا و گل سرشوی نیز به‌نوعی ترک محرمات برای زنی است که می‌خواهد از حیات پیشین خود بگسلد و وارد حیاتی دیگر شود. «پاک‌کننده‌های

آیینی معمولاً شامل آتش، آب، گِل، خاکستر و در مواردی اعطای قربانی است» (بیاتی‌فرد و لاجوردی، ۱۳۹۵: ۳۳-۳۲).

۴-۱-۲-۳- ویارانه/ آرمه‌داری

در میان اهالی جویم اعتقاد بر این است که اگر زن باردار هوس خوردن چیزی (ویار) داشته باشد و به او ندهند، چشم فرزندش شور یا سبزرنگ می‌شود. در بسیاری از مناطق جنوب ایران، «از میان چیزهایی که زنان در قدیم به خوردن آن ویار می‌کردند، می‌توان زغال، برنج خام و گِل نام برد» (دریانورد، ۱۳۸۹: ۶۱). پیرزنان جویم اعتقاد داشتند که اگر زن باردار به زغال ویار داشته باشد، کودکش سفیدپوست می‌شود. شاید این مسئله به کارایی زغال به‌عنوان ابزاری برای استحاله کیمیایی اشاره داشته باشد (نک: شوالیه و گربران، ۱۳۸۸: ۴۵۴). بعضی از زنان باردار هم گِل سرشوی یا مُهر نماز می‌خوردند یا کاه‌گل دیوار را می‌کندند و می‌خوردند که نشانه طبع سرد آنها است. برخی پزشکان خوردن گل سرشوی (به قول محلی‌ها؛ گل سرشور) توسط زنان باردار را حمل بر کم‌خونی او می‌کنند.

در گذشته، مادر زائو ویارانه را آماده می‌کرد. علاوه بر تهیه ویارانه، تهیه لباس و وسایل سیسمونی هم به عهده مادر زن بود. همراه با خرید وسایل ضروری، تهیه داروهای محلی برای نوزاد و هدیه طلا مانند نمکو (نمکی که به دور آن قاب طلاست و معمولاً با پارچه‌های سبزرنگ ضریح امامزاده یا مکانی مقدس، پیچ‌خورده یا علامت‌های چشم‌زخم هم همراه خود دارد) و چشم‌زخم (گاه پلاک طلای چشم‌زخم بوده، گاه سنگ آبی یا فیروزه‌ای‌رنگی که به لباس یا قنداق کودک سنجاق می‌شده) هم باید باشد. نمک نشان از استحاله جسمانی، اخلاقی و روحی دارد و به سبب فضیلت پاک‌کنندگی و حفظ‌کنندگی‌اش، قدرت تطهیر دارد و عوام بر این باورند که انسان را از فساد و چشم‌زخم دور می‌سازد. هدیه‌ای هم برای مادر شوهر برده می‌شد که معمولاً پارچه بود. برخی از خانواده‌ها، در حین زایمان، به زائو دمنوش بابونه می‌دادند و پس از زایمان هم برای دفع چشم‌زخم و دور کردن بلایا، اسپند دود می‌کردند.

در جامعه سنتی جویم، پسردار شدن زن، به خانواده هویت می‌بخشید. در گذشته، اگر زنی چند دختر داشته، به او گوشت کبوتر می‌دادند تا طبعش تغییر کند و پسرزا شود. در طب، گوشت کبوتر را دگرگون‌کننده طبع دانسته‌اند که حاوی مقدار زیادی پروتئین و ویتامین است و زنان برای جلوگیری از فقر آهن هم، آن را می‌خورند. دادن نبات و غذاهای گرم هم تأثیر بسیار داشته است. رسم دیگر، گذاشتن زرده تخم‌مرغ، درون رحم زن بوده تا پسردار شود. در بسیاری از بیماری‌های گذشته، یکی از درمان‌بخش‌ها، تخم‌مرغ بوده که دافع بیماری و عفونت شناخته شده است (نک: ذوالفقاری، ۱۳۹۲؛ ابوبکر بخارایی، ۱۳۴۴، باب اوجاع الرحم: ۵۱۷-۵۱۴).

تمامی این رسوم و باورها مؤید این مسئله است که زن باردار در این منطقه از ارج‌وقرب

خاصی برخوردار است؛ غذا، پوشاک و حالات روحی و روانی او باید در حد مطلوب باشد تا کودک به‌سلامتی و تندرستی به دنیا بیاید. یکی از مواردی که در این باورها بسیار مشهود است، توجه به زیبایی و تندرستی کودک است که این مورد هم در حفظ نسل زیبا و مطلوب ریشه دارد و در بین مردم جویم بسیار حائز اهمیت است.

۲-۲-۳- مرحله گذار یا عبور

پس از گسستن از وضعیت پیشین، فرد یا گروه، طی مراسمی سنگین و گاه طاقت‌فرسا که با توسل به نیروهای فوق‌طبیعی یا نوعی ابهام و پیچیدگی عاطفی و روانی شدید همراه است، از پایگاه قبلی خود گذر می‌کند و به دنیای جدید وارد می‌شود. در چنین مراسمی، گویی نوخاسته (نوزاد) بار دیگر در فرایند عبوربه دنیا می‌آید (فکوهی، ۱۳۸۲: ۲۶۱). در این مرحله می‌توان خطرات بسیار، آزمون‌های سخت و طاقت‌فرسا، افت‌وخیزها و مراحلی دشوار را برای فرد متصور شد. مراحلی که فرد باید آنها را پشت سر بگذارد تا بتواند به مرحله بعد که اصل است، وارد شود. در این مرحله، پس از ورود زن به خانواده همسر و تشکیل خانواده جدید، با گذر او با بارداری و مراحل آن و آیین‌های مربوط به آن در جامعه ایرانی، می‌توان شاهد ورود او به مرحله گذار بود. مراقبت‌های ویژه از زائو، مجاورت با اشیاء مقدس، حضور قرآن‌خوان در خانه، قربانی کردن برای زائو و نوزاد، به تن کردن پوشش‌های خاص برای به دنیا آوردن کودک، کشیدن صلیب با نیل بر دیوار جایی که مادر و کودک در آنجا حضور دارند، همگی نشان از ورود زن به مرحله گذار است. صلیب به سبب شکل ظاهری آن که به چهار جهت اصلی است، با مفاهیم مختلفی خود را نشان می‌دهد. شاید منظور افراد تنها گذاشتن یک نشان باشد، اما به نظر می‌رسد رمزی در درون خود داشته باشد. در نمادهای مسیحیت

> صلیب یک کاربرد ترکیبی و سنجشی دارد. در آن آسمان و زمین به هم وصل می‌شوند، در آن زمان و مکان ادغام می‌شوند. صلیب، بند نافی است که هرگز از کیهان که وصل به مرکز اولیه است، قطع نمی‌شود... نماد واسط است... هم ارج یک نماد عروج کننده است (شوالیه و گربران، ج۴، ۱۳۸۵: ۱۶۰-۱۵۸).

در جویم، زن باردار باید به مراسم حاکم بر افراد ساکن جویم، پایبند باشد. در این زمان هم رسوم خاصی در نظر گرفته می‌شود که نشانه تشرّف و قداست وجودی زن باردار است و بعدها در خویشکاری مادر، اثربخش است. در این مرحله ورود زن از مرحله زنانگی و همسری به آغاز مادر بودن مشهود است. این گذار، با گذراندن مناسکی همراه است که افراد دیگر نقش مکمل این نقش و گذار را به عهده دارند. معراج یک زن از همسری به سمت‌وسوی مادر بودن در این مرحله دیده می‌شود که نقش مهمی در تداوم نسل دارد. آداب‌ورسوم این مرحله از گذشته تاکنون بین اهالی جویم رایج است.

۱-۲-۲-۳- تعیین جنسیت

آماده شدن زن و همراهان او برای آمدن نوزاد، نشانی از ورود به مرحله گذار است. «پیشگویی

جنسیت یکی از سرگرمی‌های زنانه در اوقات فراغتشان است» (علیزاده و عشایری، ۱۳۹۹: ۵۷). در جویم، اگر زن باردار از پیش از بارداری زیباتر می‌شد، شکمی جمع‌وجور داشت و تنبلی نمی‌کرد، حمل بر پسردار بودنش می‌کردند و اگر چاق می‌شد و دماغ و لبش ورم می‌کرد، دلیلی بر دختردار بودنش بود. همچنین معتقد بودند در هنگام صبح، اگر زن باردار، هنگام برخاستن از رختخواب دست به شکمش بگذارد، نشانه‌ای از پسر بودن فرزند و اگر دست به زیر شکم بگذارد، نشانه دختر بودن فرزند اوست. طبق باوری دیگر اگر زن باردار، دختر داشت، صورتش لکه‌دار می‌شد. از روی خواب هم جنسیت را تشخیص می‌دادند. خواب زیاد زن نشانه دختر بودن و خواب کمتر، نشانه پسر بودن فرزند است. گاه بدون دانستن مادر، بر سر او کمی شکر یا نمک می‌پاشیدند. اگر باردار دست به موهایش می‌کشید، گمان بر این بود دختری به راه دارد و اگر دست به‌صورت و چانه‌اش می‌کشید، پسردار می‌شد.

۲-۲-۲-۳- مجاورت با پدیده‌های مقدس و دوری از منحوسات

«تحرک» همواره با پویندگی و حیات همراه است و «رکود» نشانی از ایستایی و به گمانی مرگ. اهالی جویم بر این باورند که زن باردار باید فعالیت کند تا زایمان راحتی داشته باشد. اعتقاد دیگر این است که زن باردار، نباید جسم مرده را ببیند، وگرنه بچه‌اش حسود می‌شود؛ در هنگام ماه‌گرفتگی هم، نباید زن باردار به بدنش دست بزند وگرنه بر بدن بچه، لکه می‌افتد. هدایت هم می‌نویسد: «هنگام گرفتن خورشید یا ماه، زن آبستن هرجای تن خود را بخاراند، همان نقطه تن بچه را ماه می‌گیرد» (۱۳۳۴: ۳۲)؛ مرده و لکه روی پوست، نشانه نحسی و شومی هستند و این موارد باید از سالک مراحل گذار به دور باشد. وگرنه در همین مرحله، از پویش دور می‌ماند. از سویی گفته شده زن باردار نباید بترسد وگرنه بدن بچه لکه‌دار می‌شود. به نظر می‌رسد دلیل اول هم می‌تواند مؤید این مسئله باشد که در هنگام ماه‌گرفتگی، معمولاً ترس واقع می‌شود. باور دیگری که در اینجا دیده می‌شود، این است که بانو در هنگام بارداری، نباید تصاویر زشت را ببیند وگرنه بچه‌ای زشت به دنیا می‌آورد؛ همچنین اگر زن باردار به کسی نگاه کند و همان زمان بچه در رحمش حرکت کند، بچه شبیه آن شخص می‌شود. زشتی و پلیدی نیز نشانی از منحوسات دارد و زن باید از این آزمون که دورساختن بدی‌ها و زشتی‌ها از خود است، سربلند بیرون بیاید. زن باردار باید سعی کند میوه‌هایی مانند سیب و به بخورد تا فرزندی زیبارو به دنیا بیاید. سیب و میوه‌های دیگری هم‌ردیف با آن، نشانیَ از قداست دارند و زن باید خود را با ساحت قدسی همگون سازد.

حضور ماما یا قابله از ابتدای بارداری تا پایان، یکی از موارد مهمی است که در جویم همچنان به آن توجه دارند. ماما باید از ابتدای بارداری، وظیفه مراقبت از زن باردار را بر عهده گیرد. پس از بارداری هم معمولاً تا مدت‌ها در کنار مادر و نوزاد می‌ماند. یکی از اصطلاحاتی که بین ماماها رایج است، «چهارباد» است. ماما عنوان می‌کرد زمانی که

چهاربـاد زن بـاردار را می‌گیـرد، ایـن زمـان زایمـان اوسـت. بـه نظـر می‌رسـد ایـن اصطـلاح بـه گهـگاه بـودن دردهـای کمـر و زیـر کمـر اشـاره دارد کـه به‌صـورت متنـاوب بـوده اسـت. بـه اعتقـاد ماماهـای جویـم «زاییـدن چشـم» نیـز نشـانه نزدیـک شـدن زایمـان بـوده و بـا دیـدن چشـم بـاردار ایـن مسـئله را عنـوان می‌کردنـد.

الیـاده می‌گویـد: «یکـی دیگـر از نشـانه‌ها و رفتارهایـی کـه جداگزینـی و بـه اصطـلاح «در حصـار رفتـن» را نشـان می‌دهـد، بـه تـن کـردن نوعـی پوشـش خـاص اسـت کـه فـرد در حـال تشـرف را از دیگـران متمایـز می‌سـازد» (الیـاده، ۱۹۵۹: ۱۸۴). پوشـش خـاص زن بـاردار در جویـم در مرحلـه بـارداری و پـس از تولـد کـودک، لبـاس راحـت و روشـن اسـت؛ لباسـی کـه تیـره و سـیاه نباشـد؛ زیـرا رنـگ سـیاه را در ایـن دوران، نشـانی از اهریمـن می‌داننـد.

آداب‌ورسـوم پـس از تولـد نـوزاد نیـز ادامـه پیـدا می‌کنـد. یکـی از رسـم‌ها ایـن بـود کـه هنـگام زاییـدن و فـارغ شـدن، بایـد تمـام زن‌هـای فامیـل دعـوت شـوند، وگرنـه ناراحتـی بـه وجـود می‌آیـد. درگذشـته، زائـو بایـد روی خشـت می‌نشسـته تـا زایمـان کنـد و اگـر زنـی سـخت‌زا بـوده، میخـی را داخـل یـا وسـط دو خشـت زیـر پایـش قـرار می‌دادنـد تـا زودتـر زایمـان کنـد. دلیـل روی خشـت نشسـتن زائـو، سـفتی و محکمـی جـای اوسـت. البتـه خشـت را گـرم می‌کردنـد تـا زیـر او داغـی نیـز داشـته باشـد تـا بـه زایمـان او کمـک کنـد. ایـن شـیوه در دوره‌هـای بسـیار گذشـته نیـز رایـج بـوده اسـت (نـک: الگـود، ۱۶۸۶: ۳۲۰) در هنـگام زایمـان، «قرآن‌خـوان» را بـه خانـه زائـو دعـوت می‌کردنـد و ایـن شـخص تـا زمـان فـارغ شـدن بـاردار، مشـغول قـرآن خوانـدن بـود. خوانـدن آیـات قرآنـی هـم دال بـر دور سـاختن شـومی از خانـه زائـو و طلـب خوبی‌هـا از سـاحت مقـدس ربوبیـت بـوده اسـت.

یکـی دیگـر از آداب پـس از زایمـان، دربـاره جفـت کـودک بـود. پـس از این‌کـه جفـت کـودک دفـع می‌شـد، حتمـاً سـوزن خیاطـی بـه آن وارد می‌کردنـد و بعـد، آن را از بیـن می‌بردنـد؛ در مـکان تولـد نیـز بـا نیـل علامتـی بـه شـکل صلیـب می‌کشـیدند و جفـت را در زیـر خـاک قـرار می‌دادنـد. اعتقـاد داشـتند در غیـر اینصـورت «ننـه آل» یـا «آل» جفـت را بـه زیـر آب می‌زنـد، سـپس می‌خـورد و همیـن سـبب مـرگ زائـو می‌شـود. پـس از تولـد کـودک هـم تـا سـه اذان صبـح، بـه کـودک شـیر نمی‌دادنـد و بـه جـای شـیر، شـکر و سـرزرد (بومـادران) را بـا قاشـقی مخصـوص کـه بـه آن «چوگـو/ چـوگان» می‌گفتنـد، بـه کـودک می‌خوراندنـد. چـوگان یـک مخـزن دایـره‌ای شـکل بـوده کـه جوشـانده را داخـل آن می‌ریختنـد. چـوگان خروجـی باریکـی داشـته کـه کنـار دهـان کـودک قـرار می‌دادنـد تـا جوشـانده را بخـورد.

مامـا یـا قابلـه، زمـان زایمـان بـه خانـه زائـو وارد و ده روز و گاه بیـش از آن، مهمـان خانـه او می‌شـد. مامـا شیشـه‌ای خالـی بـه دسـت زائـو مـی‌داد تـا بـرای راحتـی زایمـان و داشـتن درد کمتـر، در آن فـوت کنـد. حضـور مامـا به‌صـورت مسـتمر در منـزل زن بـاردار، نشـانه اهمیـت تندرسـتی زائـو بـود. برخـی از قابله‌هـا، بـرای رفـع لکـه کـه پـس از زایمـان بـر صـورت مـادر می‌آیـد، خونابـه‌ای را کـه از مـادر پـس از زایمـان، جـاری می‌شـود بـر مـوی مـادر می‌ریختنـد و

بـر صـورت او می‌زدنـد.

روح‌انگیز رضاپور (۷۳ ساله) می‌گوید:

> در جویـم رسـم بـر ایـن اسـت کـه شـخص بـا تفنـگ نبایـد بـر بالیـن کـودک بیایـد؛ وگرنـه کـودک می‌میـرد. اگـر شـخصی تفنـگ بـر دوش بـر بالیـن نـوزاد بیایـد، بـرای رفـع مـرگ و بیمـاری، بایـد کـودک را از میـان دوشـی تفنـگ رد کننـد، آبـی بـر قنداقـه تفنـگ بریزنـد و از آن آب بـه کـودک بنوشـانند تـا حالـش رو بـه بهبـودی بـرود.

تفنـگ، چاقـو، خنجـر، نیـزه، شمشـیر و دیگـر ابـزار جنگـی نشـان از سـتیزه و سـتیزه‌جویی اسـت و مسـئله دور کـردن کـودک از ایـن مـوارد، نشـانی از ایـن امـر مقـدس اسـت کـه کـودک را از همـان آغازیـن لحظـات زندگـی از جنـگ و کشـتار دور سـازند.

در برخـی مناطـق نعـل اسـب یـا قیچـی و پارچـه‌ای سـبز را زیـر سـر مـادر قـرار می‌دادنـد. همـه ایـن آیین‌هـا بـرای دفـع آل و آل‌زدگـی بـود. گفتـه شـده:

> [آل] موجـود زیـان‌کاری اسـت کـه معمـولاً بـه صـورت زنـی بـا دسـت و پـای لاغـر و چهـره‌ای سـرخ‌فام و بینـی بـا خـاک رس، بـر زن زائـو ظاهـر می‌شـود. در برخـی نواحـی او را موجـودی خیالـی شـبیه جـن تصـور کرده‌انـد کـه قیافـه‌اش بـه زن‌هـا شـباهت دارد و بـا بینـی قرمـز بـزرگ و پسـتان‌های بسـیار بـزرگ کـه هیچ‌وقـت بـه چشـم دیـده نمی‌شـود (یاحقـی، ۱۳۸۶: ۵۷).

مـردم [لار و جویـم هـم] اعتقـاد داشـتند کـه موجـودی شـبیه پیـرزن (گاه نیـز بـه شـکل پیرمـرد یـا بانویـی جـوان) بـا موهـای قرمـز و بینـی بـزرگ (آل) بـرای خـوردن جگـر زائـو و بچـه‌اش تـا چهـل روز مشـتاق اسـت و دسـت از تـلاش برنمـی‌دارد... در چهـل روز اول زایمـان، به‌هیچ‌وجـه نبایـد مـادر و نـوزاد، به‌ویـژه نـوزاد را تنهـا رهـا کـرد (شـهپر، ۱۳۹۶: ۱۲). در جویـم بـاور بـر ایـن اسـت کـه زائـو تـا چهـل روز بایـد بـا خـودش شـیء آهنـی یـا قیچـی داشـته باشـد؛ وگرنـه «نَنِـه آل» او را بـا خـود می‌بـرد. بـاور برخـی از اهالـی بـر ایـن اسـت کـه آن‌کـه زائـو را می‌کشـد، ننـه آل اسـت نـه آل. اهالـی بـاور دارنـد آل و جنیـان از آهـن می‌ترسـند و از هـراس کشـته شـدن بـه دسـت ننـه آل، در زیـر گهـواره بچـه هـم قیچـی آهنـی می‌گذاشـتند. گفتنـی اسـت کـه همیـن مـوارد را دافـع چشـم‌زخم هـم دانسـته‌اند: «وسـایلی بـرای دفـع چشـم‌زخم وجـود دارد: طرح‌هـای هندسـی، اشـیا درخشـان، بخورهـای معطـر، آهـن سـرخ، نمـک، زاج سـفید، شـاخ... نعـل اسـب نیـز طلسـمی اسـت بـرای دفـع چشـم‌زخم» (شـوالیه و گربـران، ۱۳۸۸، ج۲: ۵۱۸).

شهین رضایی (۴۷ ساله) می‌گوید:

> یکـی از رسـم‌ها در جویـم، این‌گونـه بـوده و هسـت کـه زائـو نبایـد تنهـا باشـد و از همـان روز اول بـه دنیـا آوردن نـوزاد، بـالای سـرش آهن‌ربـا و قیچـی قـرار می‌دهنـد؛ گذاشـتن آهن‌ربـا و قیچـی بـه ایـن منظـور اسـت کـه جن‌هـا و آل بـه سـراغ زن نیاینـد و زن به‌اصطـلاح اهالـی جویـم، «جنـی» نشـود. برخـی از خانواده‌هـا، نعـل اسـب را زیـر تشـک زن زائـو می‌گذاشـتند تـا آل او را نبـرد.

بـاور بـر ایـن اسـت کـه «به‌طورکلـی جـن از آهـن و بسـم‌الله می‌ترسـد و بـه همیـن مناسـبت،

آلات آهنی و برنده برای راندن جنیان مؤثر است» (هدایت، ۱۳۳۴: ۳۶) و «ظاهراً نعل اسب به خاطر جنس، شکل و کاربردش، خاصیت جادویی چندین نماد را در خود جمع کرده است: نمادهای شاخ، هلال، دست و نمادهای اسب» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۸، ج۲: ۵۱۸).

زنی که تازه زاییده، نباید برای مدتی حرف بزند، وگرنه دندان درد می‌گیرد؛ از سوی دیگر، به زن تازه زاییده تخم‌مرغ خام می‌دادند، تخم‌مرغی که باید در دهانش می‌شکسته و قورت می‌داده است. تخم‌مرغ را در رسوم پس از بارداری با چند کاربرد می‌توان دید؛ این مسئله منحصر به مردم جویم نیست. در رسوم کلی مردم ایران این‌گونه آمده: «بعدازآن که زائو را از حمام بیرون آوردند، باید که سفیدی تخم‌مرغ را تمام برآرند و نبات و دارچین و هل را ساییده، بر روی او پاشیده، زائو از آن بخورد و بعضی هفت عدد گفته‌اند و تا نُه دانه هم گفته‌اند» (خوانساری، ۲۵۳۵: ۶۷). باور دیگر این است که در مدتی که زن و کودک در اتاقی به سر می‌برند، نباید کلید و گوشت قرمز به اتاقشان آورده شود. گوشت قرمز را در برخی مفاهیم رمز یا نمادی از رذایل اخلاقی اهریمنی دانسته‌اند که خوی حیوانی را به فرد تزریق می‌کند؛ اما در میان اهالی جویم، این مفهوم گشوده نشد و دلیل قانع‌کننده‌ای برایش یافت نگردید. بااینکه کلید به کشف، شهود و اشراق منتهی می‌شود، برای نبودن آن، رمزی یافت نشد.

زائو تا سه روز نباید از شیرش به کودک بدهد و باید آن را دور بریزد؛ چون شیر آغوزی است و برای کودک سنگین است. قنداق کردن کودک هم از واجبات بوده، اهالی به این کار «پیچو کردن» می‌گفتند. به اعتقاد آنها قنداق کودک باید از جنس ململ باشد تا زردی کودک را رفع می‌کند. اگر کودک مبتلا به زردی/ یرقان می‌شد، برگ درخت بید را در قنداقش قرار می‌دادند و تا مدتی برگ باید با این قنداق همراه باشد. بید «به‌عنوان عطاکننده باروری تفسیر می‌شود» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۸، ج۲: ۱۴۴). در طب عامه، از بید به‌عنوان از بین‌برنده بیماری‌ها و دافع تب استفاده می‌گردد.

بعد از تولد فرزند، افراد با لباس تیره، به‌ویژه رنگ مشکی، نباید به دیدن کودک و مادر بروند؛ زیرا این رنگ را نمادی از تیرگی و کدر بودن و نحوست می‌دانند. شخص دیگری که از دیدار مادر و کودک محروم بوده، زنی است که کودکش را قبل از چهل‌روزگی ازدست‌داده است؛ اما پس از چهل‌روزگی کودک و مادر، می‌تواند به دیدارشان برود چون شومی و نحوستش رفع شده است. رسم دیگر، پوشاندن لباس سبز بر تن کودک در نخستین ماه محرم پس از تولد وی است که این هم نشان از قداست مسائل مذهبی است. «رنگ سبز را رنگ زندگی نباتی، جوانی و سلامتی دانسته‌اند. سبز رنگ سعد است» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۵، ج۳: ۳۵۱). نکته دیگر عدد چهل است که به‌زعم رنه آلنده «عدد چهل نشانه به پایان رسیدن یک دوره تاریخ است؛ دوری که می‌باید نه فقط به تکرار، بل به تغییری اساسی و گذر از نظام عملی از یک زندگی به زندگی دیگر منتهی گردد» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۸، ج۲: ۵۷۶).

شیر زائو نباید روی زمین بریزد، اگر چنین شود شیر مادر خشک می‌شود. شاید دلیل این اهمیت، قداستی است که از گذشته تاکنون برای شیر مادر قائل هستند. کار دیگری که زنان بزرگ برای مادر و کودک انجام می‌دادند، این بود که نخ سیاه و سفیدی را برمی‌داشتند و در هم می‌پیچیدند و تا چهل‌روز یک دست و پای زن را با یک دست و پای کودک به هم می‌بستند. این رسم برای این بوده که مادر تا چهل‌روز از کودک جدا نشود و با همسرش آمیزش نداشته باشد. البته به پای مادر هم پارچه‌ای باریک به رنگ سبز می‌بسته‌اند تا بیماری از او دور شود. نخ و ریسمان گره‌دار نمادی از شکل‌های اتصال به شمار می‌آید و درحقیقت «نشانه کسی است که فضیلت‌های پنهان یا قدرت‌های جادویی را در اختیار دارد» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۸: ۴۱۶). به نظر می‌رسد به سبب قدسی بودن مادر، می‌خواهند کودک فضایل او را در برگیرد و به او اتصال یابد؛ از سویی دیگر، این ریسمان نشانه‌ای از حمایت نیز هست. آن‌گونه که در امامزاده‌ها و مکان‌های مقدس به نشان اتصال و پیوستگی، ریسمانی به ضریح بسته می‌شود. سفید و سیاه بودن ریسمان هم می‌تواند نشانه هستی و نیستی باشد؛ با توجه به این‌که رنگ سفید «نشانه آغاز و استحاله» (همان: ۶۸۶) است و سیاه نیز «نشانه تعالی مطلق» (همان).

کار دیگری که بانوان در هنگام تولد کودک انجام می‌دادند، این بود که آرد، نمک و آب را مخلوط می‌کردند و به بدن کودک (مخصوصاً بدن دختر) می‌زدند تا بر بدنش موی زیاد نروید. البته آرد به همراه نمک و آب در میان قبایل گذشته «نشانه تصفیه و ریاضت» نیز هست (نک: شوالیه و گربران، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۱۱). باور دیگر این است که بستگان دقت می‌کردند تا افراد خسته و بیمار به نزد زائو و کودک نروند تا کودک گرفتار خمیازه زیاد نشود. به نظر می‌رسد این مورد را نشان از تداعی خستگی و تنبلی برای شخص می‌دانستند. از سوی دیگر، اگر کسی ساعت یا انگشتر نگین‌دار به دست داشت، کودک را به نزد او می‌آوردند. در میان مردم، ساعت را نشانی از بازگشت به مبدأ و طول عمر می‌دانند و انگشتر هم نمادی از سعادت و ارزشمندی است. کار دیگری که زنان همراه می‌کردند، دادن قند و راجونه (= رازیانه) به زن زائو برای شیر داشتن بیشتر بود. در طب سنتی نیز رازیانه آمیخته به قند و آب، برای پرشیری زنان مفید است.

۳-۲-۳- مرحله پیوند دوباره یا پیوستگی

در این مرحله، فرد پس از گذراندن آزمون‌ها، به پایگاه اجتماعی جدید خود، پیوند می‌خورد. «یک نام تازه، یک زبان جدید و امتیازهای نو، دستاوردهای طبیعی این دوره‌اند؛ به‌این‌ترتیب مناسک گذر یعنی تغییر وضعیت، عوض شدن نقش و پایگاه اجتماعی فرد، تغییر سن و سال، وظیفه یا اشتغال و نیز دگرگونی در موقعیت اجتماعی و... که به‌طورمعمول با تجمع، دعوت کردن، غذا دادن و جشن همراه است (امیرقاسمی و حاجیلو، ۱۳۹۰: ۱۵-۱۴). «مادر شدن» و «تولد نوزاد» نشانه ورود به مرحله «تجمع» یک زن است. حیات اجتماعی زن با دگرگونی شخصیتی او، خود را نشان می‌دهد؛ درواقع، زائو پس از گذار از ساحت

مقدس، با دریافت هویتی اجتماعی و معنوی، به مرحله پیوستگی راه پیدا می‌کند. او با به دنیا آوردن کودک و دریافت نام «مادر»، توانسته شایستگی پیوند با جامعه را دریابد و ساحتی قدسی و پاک کسب نماید. این مرحله پیوند دوباره/ پیوستگی نشانگر این مسئله است که زن در جوامع سنتی و حتی در مکان‌هایی با موقعیت سنتی، با باروری و فرزندآوری استحاله می‌یابد و در جامعه پذیرفته می‌شود.

۱-۳-۲-۳- مراسم «هفته‌شُرون» و «ناف‌بُرون»

تطهیر، راهی است برای طلب بخشودگی، شفا، آغاز دوباره تعالی و پیوستن دوباره به سرچشمه و بنا نهادن یک رابطه سه‌سویه بین فرد، کیهان و ساختار اجتماعی (ژوسه، ۱۹۸۷: ۴۰۷). فردی که در آب فرو می‌رود، می‌میرد و آن‌که از آب سربرمی‌آورد، چون کودکی بی‌گناه و بی‌سرگذشت است که می‌تواند زندگی نوینی را آغاز کند (بیات‌فرد و لاجوردی، ۱۳۹۵: ۳۳). آب را تنها مرز میان قلمروی انسان‌ها و دیوها و شیاطین دانسته‌اند (کریستین‌سن، ۱۳۴۸: ۴۸). نکته دیگر در عدد «هفت» است که مراسم «هفته‌شُرون»**(Hafte Shooroon)** را رقم می‌زند. «هفت» در آیین‌ها و مناسک، مقدس شمرده شده، با مفاهیمی که نماد تمامیت است، خود را نشان داده است. گاه نیز نماد جادویی باروری به شمار آمده است. در جویم نیز به نشان تمامیت باروری و تشرف به مقام مادری، مراسم هفته‌شُرون برگزار می‌شود. یک‌هفته پس از به دنیا آمدن کودک، بستگان را دعوت کرده، یک نفر هم به‌عنوان «چرک‌کُن» می‌آورند و سپس مادر را به حمام می‌برند و درون پلاستیک بزرگ یا لُنگ حمام پهنی می‌خوابانند و مغز آسیاب‌کرده گردو و سیاه‌دانه کوبیده، جوز هندی، فوفل و فندق (باید هفت دانه باشد)، روی زغال گذاشته و سپس در هاون سنگی (جوغن) کوبیده، با ماده گرفته از این مواد آمیخته با روغن زیتون، بدن مادر را، روغن‌مالی می‌کنند. «استفاده از روغن در مراسم تدهین و تطهیر از سرزمین‌های مدیترانه و خاورمیانه گرفته شده است» (نک: شوالیه و گربران، ۱۳۸۸، ج۳، ۳۹۴-۳۹۱)؛ استفاده از روغن نمادی از نور، خلوص و سعادت به شمار می‌آید و رنگی قدسی و معنوی به خود می‌گیرد؛ از سوی دیگر، زیتون سرشار از مفاهیم «صلح، باروری، تزکیه، نیرو، پیروزی و پاداش (همان: ۴۹۰) است؛ در برخی از قبایل، روغن زیتون را برای «افزایش قدرت توالد و تناسل» (همان: ۴۹۱) می‌نوشند که این مفاهیم با این رسم جویم بی‌ارتباط نیست.

بعد از یک ساعت از روغن مالیدن به بدن مادر، زن را از بین پلاستیک‌ها یا لنگ‌های حمام خارج کرده، به حمام می‌برند و بدنش را مشت‌ومال می‌دهند، سپس بدن او را با سدر و حنا می‌شویند. سدر نیز نشان از جاودانگی دارد و به‌سبب خواص طبیعی‌اش، نمادی از فسادناپذیری است و استفاده از آن در بین مردم رایج است. پس از خارج شدن مادر از حمام، دستمالی به سرش و دستمالی به دور چانه‌اش می‌بندند و دمنوش فُوفَل phoufal (ماده‌ای گرد و قهوه‌ای‌رنگ به‌اندازه فندق) به او می‌دهند تا از بیماری‌های رحمی در امان بماند. به نقل از زنان جویم، این دمنوش بسیار تلخ و بدمزه است. هنوز

هم این رسم رایج است. نکته دیگر همراه شدن زنان دیگر در حمام عمومی با زن زائو بوده که برای او شربت، حلوا، شیرینی و تخم‌مرغ آب‌پز در صحن حمام می‌آورده‌اند. تخم‌مرغ را با صمغ ساییده شده، به زن زائو می‌دادند تا به‌اصطلاح خودشان، کمرش محکم شود. پس‌ازاین زائو را بر روی سکوی حمام که به آن «بینه» می‌گویند، می‌نشاندند و پس از خشک‌کردن بدنش، بر روی چارقدش، روسری کوچک سبزرنگ می‌پوشاندند و با دستمال سبز از زیر چانه او، روسری را گره می‌زدند. سفت و محکم بستن روسری و دیگر لباس‌ها به این سبب بوده که پس از زایمان، استخوان‌هایش باز شده، اکنون باید آنها را محکم کنند. کلاه مخصوصی که به آن «کایه[۴]/ Kayeh» می‌گفتند، بر سر نوزاد می‌گذاشتند تا پس از حمام سرما نخورد. البته در زیر کایه، روسری بر سر نوزاد می‌بستند. با توجه به جنسیت کودک، نخ و قیطانی که در کایه دختر بود، صورتی و قرمز و رنگ‌های کایه پسر هم متفاوت با دیگری بود.

در مراسمی که چهل‌روز پس از زایمان برپا می‌شود، به‌منظور ابراز شادی، همه بستگان گرد هم می‌آیند، قربانی می‌کنند و ناهار می‌پزند. مراسم «حمام‌برون» هم از صبح تا ظهر ادامه دارد. قربانی کردن نماد صرف‌نظر کردن از پیوندهای زمینی است و در عهد عتیق، نماد حق‌شناسی و قدردانی انسان از باری‌تعالی است. اشرفی و پارچه هدیه دادن به مادر و کودک نیز بین افراد رایج بوده است؛ «هدیه نمادی است از آغاز یک دوره جدید» (همان، ۱۳۸۵، ج۴: ۳۳۱) که زن در جویم، در هر سه مرحله گسست، گذار و پیوندی دوباره سلوک و تشرف از آن بی‌بهره نمی‌ماند. در این مرحله، اگر پسر به دنیا می‌آمد، جشن با ساز و دهل برگزار می‌شده است. برپایی جشن و پایکوبی، نشان از گذر موفقیت‌آمیز سالک تشرف دارد که دیگران به‌عنوان تشویق و شادباش شخص، نقش مکمل و یاریگری را برایش دارند. هنوز این مراسم در میان مردم جویم رایج است.

در مراسم «هفته‌شرون» و «حمام بُرون»، انجام غسل مادر با ظرف خاصی بوده است. این کاسه با طرح خاص یک دست با انگشتان باز در ته آن و دعاهای بسیار در اطرافش بود که معمولاً در همه منزل‌های قدیمی دیده می‌شد. این نقش، نمادی از دعاست. به این کاسه «جوم دعا» (Joom e Doa) که همان شکسته کلمه «جام دعا» است، می‌گفتند. این غسل چهل روز پس از زایمان انجام می‌شد. کودک هم با همین جوم دعا شسته می‌شد. آب سه بار بر روی شانه راست، سه بار بر روی شانه چپ و سه بار بر سر، ریخته می‌شد. «سه» نیز یکی دیگر از اعداد مقدس و بنیادی شمرده می‌شود. به نظر می‌رسد این سه بار آب ریختن تا حدی با مفاهیم عرفانی آمیخته باشد که نشانی از «تصفیه، اشراق و توحید» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۸، ج۳، ۶۷۱) است. به غسل نوزاد دختر، «غسل مولوده» و به غسل نوزاد پسر، «غسل مولود» گفته می‌شد که این رسم هنوز هم پابرجاست.

در گذشته، زمانی‌که کودک به دنیا می‌آمد او را تا چهل‌روز بر غربال می‌خواباندند و

کسی که ساعت به دست داشت، نباید او را می‌دید. یکی دیگر از رسم‌ها، سرمه کشیدن به چشم نوزاد و چشم مادر بود. یکی از خاصیت‌های درمانی سرمه، پاکی و نورانی کردن چشم است.

در گذشته که برای بدن کودک، ماده‌ای خوشبوکننده و محافظ نبود، خاک‌های تمیز که از مناطق خاصی می‌آوردند، آسیاب کرده، در قنداق او گذاشته، قنداق را می‌بستند. این خاک هم می‌تواند احترامی به مادر زمین باشد و اشاره‌ای به بودن انسان از خاک که در کتاب‌های آسمانی بسیار به آن اشاره شده است. همراهی خاک با بدن، احترامی به همین مسئله است.

در مراسم «ناف‌برون» **(Naf Boroon)** هم، پس از بریدن ناف کودک و افتادن باقی آن، در درون ناف، سرمه می‌ریختند و سکه‌ای روی ناف قرار می‌دادند و آن را با پارچه مخصوصی که به آن «ناف‌بند» می‌گفتند، می‌بستند. بند ناف ارزش پزشکی بارورکننده‌ای دارد که آن را ریشه‌ای می‌دانند که با آن «انسان در شکم مادر به زمین- مادر وصل می‌شود» (همان، ۱۳۸۸، ج۲: ۱۱۵).

۲-۳-۲-۳- ختنه سورون و سَر تِراشون

خَتنه، عمل جراحی کوچکی است که سابقهٔ پنج‌هزارساله دارد و تاریخچهٔ آن به مصر باستان برمی‌گردد (سیم‌فروش، ۱۳۹۰: ۱۲۵). درواقع ختنه نماد «تولدی جدید است؛ یعنی رسیدن به مرحله جدیدی در زندگی»(همان: ۶۶). ختنه کردن را یکی از مقدمات تشرّف به دین اسلام برای مردان دانسته‌اند؛ درحالی‌که «بسی محتمل است که ختنه از زمانی دور و ازیادرفته در میان اسرائیلیان و در میان اقوام همسایه آنها وجود داشته؛ چنانچه در عصر ارمیای نبی، اعقاب دیگر ابراهیم نیز آن را انجام می‌دادند» (شوالیه و گربران، ج۳، ۱۳۸۸: ۶۷ به نقل از ارمیا، ۲۶-۲۵: ۹). این رسم «یکی از رویدادهای مهم زیستی و نمادی از راه یافتن به اجتماع و کیش مردان بوده است» (اسمیت، ۱۹۷۲: ۳۲۸). این مسئله، نوعی تشرّف مذهبی و گسست کودک از موقعیت ناشناختگی به هویتی مستقل و شناسا است. در جویم، اگر فرزند، پسر باشد، جشن ختنه سورون یا ختنه سوری (Khatne Soori) دارد وسَر تِراشون (Sar Terashoon) یا تراشیدن سر در یکی از امامزاده‌ها و جاهای مقدس برگزار می‌شود. معمولاً این مراسم بسیار شلوغ است و با دعوت بستگان انجام می‌پذیرد. اگر فرزند دختر باشد، مراسم «سوراخ کردن گوش» را برایش انجام می‌دهند و معمولاً با قرار دادن نخ یا پارچه‌ای بسیار نازک، ابتدا گوش را پر می‌کنند تا وقتی‌که گوشواره به گوشش کنند. «سوراخ کردن گوش، شکلی باستانی از تعهد و تملک است» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۵، ج۴: ۷۸۳). در گذشته به‌عنوان نشانه‌ای از تملک به شمار می‌آمده، اما امروزه نشانه زیبایی است.

۳-۳-۲-۳- قربانی کردن

قربانی کردن، صرف‌نظر کردن از پیوندهای زمینی به سبب عشق به الوهیت است و نوعی

سپاس‌گزاری و قدرشناسی شمرده می‌شود. قربانی کردن در ادیان و آیین‌های گذشته رایج بوده و تاکنون نیز هست. در جویم، قربانی کردن به‌منظور شکرگزاری تندرستی نوزاد و مادر، وظیفه خانواده پدر بوده است. معمولاً ماما به پدربزرگ یا پدر، به دنیا آمدن و جنسیت کودک را خبر می‌داد. اصطلاح «کلاه برداشتن» معمولاً برای اعلام خبر خوش به کار می‌رود. ماما خبر می‌داد که «من اول کلاه تو را برداشتم» و مژدگانی دریافت می‌کرد. اگر غیر از ماما هم کسی دیگر پیش‌دستی می‌کرد و خبر می‌داد، از خانواده پدری، هدیه می‌گرفت. پس از به دنیا آمدن کودک، پدر و خانواده او باید قربانی می‌دادند. کشتن گوسفند هم آدابی داشت. دل و جگر گوسفند به مادرِ کودک و گوشت خوب به ماما اختصاص داشت (البته حوله، صابون، شانه سر، چارقد و شامپو هم همراه با گوشت قربانی و وجه نقد به نیت چشم‌روشنی به ماما می‌دادند). بقیه گوشت را هم تقسیم می‌کردند و با گذاشتن برگ سبز بر روی آن، بین بستگان پخش می‌کردند. کله‌پاچه گوسفند هم متعلق به قصاب بود. این رسم هنوز میان اهالی جویم رایج است و آن را سبب برکت تولد فرزند می‌دانند.

۴-۳-۲-۳- دوا گرمی درست کردن

دوا گرمی(Dava garmi) نوعی حلواست که مجموعه‌ای از گیاهان با طبع گرم مانند دارچین، زنجبیل، بامیان، خسرودار و... بوده که با آرد، روغن محلی و گردو درست می‌کردند و پس از زاییدن مادر، در میان بستگان پخش می‌کردند و به مادر هم می‌خوراندند. البته مادر زائو باید به تعداد بستگان دامادش، این حلوا را آماده می‌کرده و به در خانه‌شان می‌برده است. معمولاً هم بستگان، پس از دریافت این حلوا، در ظرفشان نبات و شکر می‌گذاشتند تا به‌اصطلاح خودشان «کاسه خالی برنگرده».

۵-۳-۲-۳- نون بگیرو/ به نون گرفتن

اگر بانویی پس از چندین سال، باردار می‌شد، همه بستگان را به امامزاده (امامزاده شاه غریب، امامزاده شاه عبدالملک و...) یا زیر درخت کُنار حضرت عباس قطب‌آباد دعوت می‌کردند و به‌اصطلاح بچه را به نون/ نان می‌گرفتند. این رسم بدین‌گونه بوده که بچه را وسط نان می‌گذاشتند و بعد نان‌ها را به‌عنوان تبرک بین مردم تقسیم می‌کردند. نان را «نشانه زندگی جاوید» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۷، ج ۵: ۳۹۳) دانسته‌اند و از سوی دیگر «نماد استحاله روحی» (همان: ۳۹۴) و «فقدان آن مفهوم تزکیه و قربانی» (همان) دارد. در میان مردم جویم، نان به‌عنوان قوت غالب، در مفهوم برکت و فزونی نعمت به کار می‌رود. به نظر می‌رسد این رسم با تمامی این مفاهیم مرتبط است. پسر داشتن هنوز میان اهالی جویم، از قرب خاصی برخوردار است؛ زیرا که طایفه را گسترده‌تر می‌کند. اگر در خانواده‌ای، فرزند اول، دختر و فرزند بعدی پسر بوده، مراسم شادی برگزار می‌کردند، حلوا درست کرده، پای فرزند دختر را در حلوا قرار می‌دادند و بعدازآن، دیگران اجازه خوردن حلوا داشتند. دلیلی برای این رسم، یافت نشد.

۶-۳-۲-۳- نَنی درست کردن

یکی از رسم‌های قدیمی، دوخت نَنی/ ننو برای کودک بوده است. اگر فرزند اول خانواده‌ای به دنیا می‌آمد با پارچه مخمل برای کودک ننی(Nanni) درست می‌کردند که حکم گهواره داشته است.

> گهواره، چه مانند روم باستان از چوب تراشیده شده باشد یا فقط سبدی از شاخه‌های مو باشد، نماد سینه مادر است و بلافاصله جانشین آن می‌شود. گهواره عامل حمایت ضروری و نشانه گرما و نرمی و چون خاطره‌ای از اصل و مبدأ است که در غم ناخودآگاه بازگشت به رحم وجود دارد (شوالیه و گربران، ۱۳۸۵: ۷۹۶).

در جویم، ننی با بند محکم وصل می‌شده، دو میخ بزرگ به دو طرف دیوار اتاق می‌زدند و بندها/ نخ‌های ننی را به آن می‌بستند. کمانی با چوب درخت انار می‌بریدند. این کمان باید خشک می‌شد و سپس آن را در داخل ننی یا روی غربال قرار می‌دادند و پارچه‌ای نازک هم روی آن می‌انداختند. معمولاً ننی را با گلیم درست می‌کردند. در کنار ننی، آهن‌ربا می‌گذاشتند تا آل و ننه آل از او دور باشد. هرچند که در بسیاری از آیین‌ها و ملل، آهن را فلزی پلشت می‌دانند که نباید در ارتباط با زندگی قرار گیرد و ابزاری شیطانی و نشان از مرگ و جنگ است (نک: شوالیه و گربران، ۱۳۸۸، ج۱: ۳۰۶-۳۰۲)؛ اما در میان اهالی جویم و بسیاری از مناطق ایران، برای رهاسازی جنیان، به‌ویژه آل، از آن استفاده می‌کنند. در بالای ننی هم نمک آویزان می‌شد و عروسک‌های بافتنی با دست زنان جویم، قرار می‌گرفت. با پنبه ریسه‌شده هم نخ‌هایی می‌بافتند و آن‌ها را رنگ‌آمیزی کرده، در بالای ننی قرار می‌دادند. همان‌گونه که پیش از این هم گفته شد، نخ و بافتن آن، نشانه‌ای از سرنوشت و مقدر شدن آن است. رنگ‌آمیزی آن نیز نشانه خواستن اتفاقات رنگارنگ و خوش برای کودک است.

۷-۳-۲-۳- آش دندون

با درآمدن نخستین دندان کودک، «آش دندون» (Ash e Dandoon) پخته می‌شد. این آش با برنج نیمه، حبوبات، سبزی و گوشت درست می‌شد. رسم بر این بود که این آش بین همسایگان و اقوام پخش شود.

۸-۳-۲-۳- دیگر رسوم

بستن پایبند نقره برای به راه افتادن و حرکت کردن کودک هم یکی دیگر از رسوم است که به نظر می‌رسد به این دلیل است که صدای آویزه‌های آن، والدین را از حضور کودک باخبر کند. درست کردن سه‌چرخه‌های چوبی هم رسمی بوده برای یاری‌رساندن کودک برای گام برداشتن.

جدول۱- نگاه کلی به رسوم جویم در آیین گذر زن

آیین گذر	مرحله گسست	مرحله گذار	مرحله پیوندی دوباره
مادر	دخیل بستن قفل‌کردن کمر چله برون رسم ویارانه	مراسم تعیین جنسیت مجاورت با پدیده‌های مقدس و دوری از منحوسات	هفته‌شرون ناف‌برون کودک ختنه سوری کودک (نقش مکمل) سر تراشون کودک، سوراخ کردن گوش کودک (نقش مکمل) قربانی کردن درست کردن دواگرمی نون بگیرو ننی درست کردن برای کودک (نقش مکمل) آش دندون (نقش مکمل)

۳-نتیجه‌گیری

آیین گذار نشانه استحاله شخصیتی فرد و پذیرش او در جامعه است. این آیین که با آداب‌ورسوم ویژه‌ای شکل می‌گیرد، دگردیسی و انقلاب شخصیتی فرد را در جامعه نشان می‌دهد. با تکیه بر مناسک این آیین، می‌توان دگردیسی شخصیتی زن را در جوامع سنتی و کنونی، پی گرفت. ون جنپ با اعتقاد به گذراندن مراحل سه‌گانه گسست، گذار و پیوند دوباره، به این استحاله شخصیتی صحه گذاشت. این پژوهش که بر مبنای مراحل سه‌گانه تشرف ون جنپ تنظیم شده، آداب‌ورسوم تشرّف یک زن را از ازدواج تا فرزندآوری تبیین می‌کند و استحاله شخصیتی او را به ترتیب در سه شخصیت «زن- همسر- مادر» نشان می‌دهد. نتیجه اصلی این پژوهش نشان می‌دهد که زن در جویم، با فرزندآوری استحاله می‌یابد و در جامعه خود پذیرفته می‌شود. این پذیرفتگی با گذراندن سنن و آداب رایج در این شهر همراه است. تشرّف و قداست وجودی مادر بدون گذراندن این آداب، ممکن نیست. دیگر یافته‌های این پژوهش عبارت‌اند از:

- زنان جویم، شأن اجتماعی خود را با ازدواج در نقش همسر و فرزندآوری و مادر شدن، به دست می‌آورند و نداشتن فرزند، تهدیدی برای تداوم زندگی و تحمل سختی‌ها و دشواری‌های زندگی است.
- بسیاری از آداب‌ورسوم آیین زایش به‌عنوان عنصر مادی فولکلور جویم، با نمادهایی قدسی و معنوی همراه است و نشانه تطهیر و تهذیب نفس و جسم است.
- شومی و نحوست به‌عنوان نمادهایی اهریمنی، زن را در مراحل سه‌گانه تشرف تهدید می‌کند و باید او را با «جدا شدگی و در حصار رفتن» از این منحوسات دور ساخت.
- تولد کودک، به‌نوعی هر سه مرحله آیین گذار را دارد و با استحاله شخصیتی مادر

همـراه می‌شـود و بـه تمامیـت خـود می‌رسـد.
– درختـان، گیاهـان، میوه‌هـا، حبوبـات و دیگـر پدیده‌هـای موجـود در آیین‌هـای گفته‌شـده، رمـزی از قداسـت و معنویـت را بـا خـود دارنـد و بـه انقـلاب شـخصیتی مـادر و کـودک یـاری می‌رسـانند.
– اعـداد نیـز بـا مفاهیمـی رمـزواره، اسـتکمال شـخصیتی مـادر و کـودک را در ایـن فراینـد نشـان می‌دهنـد.
– مراسـمی همچـون ختنه‌سـوری، سـوراخ کـردن گـوش، سـر تراشـون و نافبُـرون، نشـانه دورسـازی مـادر و کـودک از تعلقـات دنیـوی و قربانـی کـردن به‌منظـور سـپاس‌گزاری اسـت.
– در تمامـی ایـن آیین‌هـا، پیونـد انسـان و طبیعـت و خالـق مشـهود اسـت و عقایـد قدسـی و معنـوی و باورهـای کهـن مـردم کـه تاکنـون تـداوم داشـته، ترسـیم شـده اسـت.
– هـر سـه مرحلـه گسسـت، گـذار و پیونـد دوبـاره، بـا آداب‌ورسـومی تـوأم اسـت کـه بـه تشـرف و تعالـی شـخصیتی ختـم می‌شـود.

پی‌نوشت‌ها

۱– در نظـر جیمـز فریـزر، اسـطوره بـاروری کلیـد همـه نظام‌هـای اسـطوره‌ای اسـت (کـوپ، ۱۳۹۰: ۵).

۲– عالـم در شـش روز خلـق شـده و خداونـد در روز هفتـم کار نمی‌کنـد و آن را تقدیـس می‌کنـد؛ بنابرایـن شـباط (سـبت) به‌واقـع آرامـی بیرونـی پـس از خلقـت نیسـت؛ بلکـه تـاج خلقـت و غایـت کمـال اسـت (شـوالیه و گربـران، ۱۳۸۷، ج ۳: ۵۵۹).

۳– ایـن کایـه در مناطقـی ماننـد بیدشـهر و کـوره و دیگـر مناطـق جنـوب لارسـتان، رایـج اسـت و پوششـی سـنتی بـه شـمار می‌آیـد. بیدشـهر، شـهری در نزدیکـی شهرسـتان اوز در اسـتان فـارس اسـت. فاصلـه ایـن شـهر تـا شـهر کـوره، ۸ کیلومتـر اسـت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

اخوینی بخارایی، ابوبکر ربیع بن احمد. (۱۳۴۴). *هدایه المتعلمین فی الطب*. مشهد: چاپخانه دانشگاه مشهد.

الگود، سیریل. (۱۶۸۶). *طب در دوره صفویه*. ترجمه محسن جاویدان. تهران: دانشگاه تهران.

بلوک‌باشی، علی. (۱۳۷۹). *آبستنی*. جلد ۱۳. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

تقوی، کرامت الله. (۱۳۷۵). *جویم، شهر صالحان*. شیراز: راهگشا.

تقوی، کرامت الله. (۱۳۷۸). *بزرگان جویم*. قم: همسایه.

تقوی، کرامت الله. (۱۳۸۷). *تاریخچه آموزش‌وپرورش منطقه جویم*. شیراز: امیدواران.

تقوی، کرامت الله. (۱۳۸۸). بررسی تحولات سیاسی اجتماعی منطقه جویم در دوره پهلوی. پایان‌نامه دانشگاهی. داراب: دانشگاه آزاد اسلامی.

جباره، ناصر؛ فضلی، عظیم؛ فضلی، عارف. (۱۴۰۱). «بررسی و تحلیل ترانه‌های عروسی منطقه لارستان با تکیه بر بن‌مایه‌های اساطیری»، *فصلنامه ادبیات و زبان‌های محلی ایران زمین*. س۱۲. ش۳. شماره پیوسته ۳۷. صص ۸۸-۶۱.

جلالی‌پندری، یدالله و پاک‌ضمیر، صدیقه. (۱۳۹۰). «ساختار روایت در لالایی‌های ایرانی». *مجله علمی و پژوهشی مطالعات ادبیات کودک دانشگاه شیراز*. س۲. ش۲. پاییز و زمستان. صص ۳۱-۱.

حسن‌زاده، علیرضا. (۱۳۷۹). *افسانه زندگان (بیست‌وسه گفتار در بررسی مردم‌شناختی)*. *قصه‌های عامیانه ایران*. تهران: بقعه.

حسنلی، کاووس. (۱۳۸۲) «لالایی‌های مخملین؛ نگاهی به خاستگاه و مضامین لالایی‌های ایرانی». *مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان*. س۱. پاییز و زمستان. صص ۸۰-۶۱.

خوانساری، آقاجمال. (۲۵۳۵). *ننه کلثوم*. تهران: مروارید.

دریانورد، غلامحسین. (۱۳۸۹). «مطالعه آیین‌ها، باورها، اصطلاحات عامیانه و موجودات خیالی استان بوشهر و ردپای آن در ادبیات معاصر جنوب». *فرهنگ بوشهر*. ش ۵ و ۶. صص ۷۰-۵۳.

دوبوکور، مونیک. (۱۳۷۳). *رمزهای زنده جان*. برگردان: جلال ستاری. تهران: مرکز.

ذوالفقاری، حسن. (۱۳۹۲). «درمان عامیانه نزد مردم ایران». *مجله طب سنتی اسلام و ایران*. س۴. ش ۲. صص ۱۶۰-۱۳۸.

رضاپور، داریوش. (۱۴۰۲). «مطالعه مردم شناختی آیین ازدواج در فرهنگ مردم دزفول».

نشـریه فرهنـگ مـردم ایـران. ش۷۵. صـص ۷۴-۵۵.

روح‌الامینی، محمود. (۱۳۸۲). *گرد شهر با چراغ در مبانی انسان‌شناسی*. تهران: عطار.

سـیم‌فروش، ناصـر. (۱۳۹۰). «فوایـد ختنـه نـوزادی: مـروری بـر گذشـته و امـروز». *مجلـه طـب سـنتی اسـلام و ایـران*. ش ۲. صـص ۱۳۰-۱۲۳.

شمیسا، سیروس (۱۴۰۱). *اساطیر و اساطیرواره‌ها*. تهران: هرمس.

شـوالیه، ژان و آلـن گربـران. (۱۳۸۸). *فرهنـگ نمادهـا*. ترجمـه سـودابه فضایلـی. ج ۱. تهـران: جیحـون.

شـوالیه، ژان و آلـن گربـران. (۱۳۸۴). *فرهنـگ نمادهـا*. ترجمـه سـودابه فضایلـی. ج ۲. تهـران: جیحـون.

شـوالیه، ژان و آلـن گربـران. (۱۳۸۸). *فرهنـگ نمادهـا*. ترجمـه سـودابه فضایلـی. ج ۳. تهـران: جیحـون.

شـوالیه، ژان و آلـن گربـران. (۱۳۸۵). *فرهنـگ نمادهـا*. ترجمـه سـودابه فضایلـی. ج ۴. تهـران: جیحـون.

شـوالیه، ژان و آلـن گربـران. (۱۳۸۷). *فرهنـگ نمادهـا*. ترجمـه سـودابه فضایلـی. ج ۵. تهـران: جیحـون.

شـهپر، سـاره. (۱۳۹۶). «آیین‌هـای زایـش در فرهنـگ عامـه منطقـه لارسـتان». *دوماهنامـه فرهنـگ و ادبیـات عامـه*. س ۵. ش ۱۷. آذر و دی. صـص ۲۰-۱.

عفیفـی، محمدابراهیـم. (۱۳۹۶). «راهبردهـای علمـی نقـش عوامـل طبیعی در اسـتقرار سـکونتگاه‌های شـهری و روسـتایی بـا اسـتفاده از GIS (مطالعـه مـوردی: بخـش جویـم لارسـتان)». *فصلنامـه علمـی- پژوهشـی نگرش‌هـای نـو در جغرافیـای انسـانی*. س۹. ش۳. صـص ۱۴۴-۱۲۵.

علیـزاده، حمیـد و طاهـا عشـایری. (۱۳۹۹). «آیین‌هـای زایـش در فرهنـگ و ادبیـات عامـه اسـتان بوشـهر». *دوماهنامـه فرهنـگ و ادبیـات عامـه*. س۸. ش ۳۱. فروردیـن و اردیبهشـت. صـص ۷۲-۴۹.

فریزر، جیمز جورج. (۱۳۹۶). *شاخه زرین*. بازگردان: کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.

فکوهی، ناصر. (۱۳۸۴). *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*. تهران: نی.

کوپ، لارنس. (۱۳۹۰). *اسطوره*. بازگردان: محمد دهقانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

لاری، غلامرضا. (۱۳۹۸). *واژگان و ضرب‌المثل‌های شهر جویم*. تهران: فرهوش.

لاری، غلامرضـا. (۱۴۰۲). *یادمانده‌هـا از دیـار و هم‌دیـاران (نگاهـی بـه فولکلـور شهرسـتان‌های*

جویم و لارستان). تهران: مانا نگار.

محجوب، محمدجعفر. (۱۳۸۶). *ادبیات عامیانه ایران (مجموعه مقالات)*. به کوشش حسن ذوالفقاری. تهران: چشمه.

مرادخانی، صفیه و پرستو قبادی. (۱۳۹۰). «آیین سوگواری در ایل کاکاوند». *فرهنگ مردم ایران*. ش ۲۶. صص ۱۲۰-۹۳.

هدایت، صادق. (۱۳۳۴) *نیرنگستان*. تهران: بی‌نا.

هوور، استوارت و لاند بای. (۱۳۸۵). *بازاندیشی درباره رسانه، دین و فرهنگ*. ترجمه مسعود آریایی. تهران: صدا و سیما.

یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۶). *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*. تهران: فرهنگ معاصر.

Eliade, Mircea.(1975). Rites and Symbols of Initiation. W.R.Trask (trans). New York.

Myerhoff, Barbara G; Camino, Linda A.(1987) . "Rites of Passage", The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (ed.), New York, vol.12.

Smith.W.R.(1972). The Religine of the Semites. New York.

Tylor, E.B.(1929). *Primitive Culture*, New York.

Zuesse, E. M. (1987). "Ritual", Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade .(ed.), New York.

ب) منابع شفاهی

زنده‌یاد اشرف رضاپور (۲۷ ساله). دبیر آموزش‌وپرورش.

الله‌مراد حسنی (۷۳ ساله). کارمند بازنشسته آموزش‌وپرورش.

پری منفرد (۷۶ ساله). خانه‌دار.

پریچهر خاکپور (۴۸ ساله). خانه‌دار.

زنده‌یاد خانم رحیمی (۷۰ ساله). خانه‌دار.

زنده‌یاد خانم برزگر (۸۰ ساله). خانه‌دار.

روح‌انگیز رضاپور (۷۳ ساله). مدیر بازنشسته آموزش‌وپرورش.

سلطان پیش‌آهنگ (۶۷ ساله). خانه‌دار.

شهین رضایی (۴۸ ساله). خانه‌دار.

عاطفه تقوی (۴۷ ساله). کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی و مدیر مدرسه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

عبدالله رضایی (۸۵ ساله). کشاورز.

فریبا منصوریان (۴۷ ساله). خانه‌دار.

لیلا حسنی (۴۷ ساله). خانه‌دار.

معصومه کامگار (۴۶ ساله). خانه‌دار.

لیلا مباشری (۴۹ ساله). دبیر تربیت‌بدنی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی