



## An Ethnographic Analysis of the Meaning and Function of Dough Figurines in the “Ash-e Sizdah Safar” Ritual in the Naqneh Region of Borujen

Nahid Jafari Dehkordi<sup>1✉</sup>, Fatemeh Seyfipour Naqneh<sup>2</sup>

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Handicrafts, Faculty of Arts and Humanities, Shahrekord University, Shahrekord, Iran. Email: [Nahid.Jafari@sku.ac.ir](mailto:Nahid.Jafari@sku.ac.ir)
2. Bachelor's student, Department of Graphic Design, Faculty of Arts and Humanities, Shahrekord University, Shahrekord, Iran. Email: [gh82@gmail.com](mailto:gh82@gmail.com)

### Article Info

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

Received 2026-02-21

Received in revised form  
2026-07-06

Accepted 2026-08-03

Available online 2026-10-09

#### Keywords:

Naqneh Folk Culture,  
Ethnography,  
Ash Reshteh,  
Ash-e Sizdah-e Safar  
Dough Figurines.

### ABSTRACT

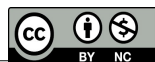
**Objective:** The ritual of preparing “Ash-e Sizdah-e Safar” accompanied by dough figurines is one of the ancient and increasingly forgotten traditions of the people of Naqneh in Borujen County, Chaharmahal and Bakhtiari Province, Iran. Performed to ward off misfortune and the perceived ominousness of the thirteenth day of Safar, the ritual combines the preparation of a communal dish with the making of dough figurines as apotropaic objects. This study aims to investigate the meanings and symbolic functions of this ritual, including the preparation of the ash and the creation of male and female dough figurines as bearers of misfortune, and to explain the relationship between these two ritual elements within the folk culture of Naqneh.

**Method:** This qualitative study employs a descriptive-analytical and ethnographic approach. Émile Durkheim's theoretical framework is used to interpret the collected data. The research population comprises traditional rituals practiced in Naqneh, Borujen County, from which the “Ash-e Sizdah-e Safar” ritual and its two male and female dough figurines were purposively selected for analysis.

**Findings:** The findings indicate that the “Ash-e Sizdah-e Safar” ritual constitutes a distinctive example of Iranian food-based symbolic ritual practices, simultaneously incorporating religious, symbolic, and social functions. The preparation and distribution of the ash, together with the making and subsequent disposal of the dough figurines, constitute interconnected ritual actions through which beliefs concerning misfortune, purification, and renewal are expressed.

**Conclusion:** The dough figurines function as symbolic mediators and are regarded as carriers of misfortune and ominousness. Their release into water signifies notions of purity, purification, and fertility. Moreover, collective participation in preparing and distributing the ash, intergenerational cooperation, and the active involvement of women in performing the ritual contribute to the reproduction of social solidarity, cultural memory, and collective identity within the local community. From this perspective, the “Ash-e Sizdah-e Safar” ritual extends beyond a culinary tradition and constitutes a symbolic system through which shared beliefs and social order are reproduced through ritual practices and collective participation. Documenting and analyzing this ritual can contribute to a deeper understanding of Iranian folk culture and to the preservation of the country's intangible cultural heritage.

**Cite this article:** Jafari Dehkordi., Nahid, and Seyfipour Naqneh, Fatemeh. (2026). An Ethnographic Analysis of the Meaning and Function of Dough Figurines in the “Ash-e Sizdah Safar” Ritual in the Naqneh Region of Borujen. *Iranian Journal of Anthropological Research*, 16(1), 62-81. <https://doi.org/10.22059/ijar.2026.396671.459963>



© The author(s) retain the copyright.

DOI: <https://doi.org/10.22059/ijar.2026.396671.459963>

Publisher: University of Tehran Press.

## **Introduction**

Local rituals and culinary traditions not only reflect the culture and history of communities but also play an important role in reproducing beliefs, symbols, and social structures. One such ritual is the preparation of “Ash-e Sizdah-e Safar” in the folk culture of the people of Naqneh, Borujen County, Chaharmahal and Bakhtiari Province, Iran, which is performed on the thirteenth day of the month of Safar. This ritual involves preparing Ash Reshteh and making dough figurines, and its collective performance demonstrates the solidarity and social participation of women in the region.

Given the ongoing processes of social and cultural change, many traditional rituals are at risk of being forgotten. Therefore, documenting and analyzing these practices is particularly important for understanding their cultural and social roles. The aim of this study is to explore ethnographically the meaning and symbolic function of the ritual of preparing the ash and making dough figurines as apotropaic objects within the folk culture of Naqneh. It seeks to demonstrate how these ritual practices, as an integrated system of meaning, reproduce beliefs associated with warding off misfortune, averting ominousness, and fostering social solidarity. In the course of the research, the following question was raised: What is the relationship between the preparation of Ash Reshteh and the making of dough figurines, and how do these elements function within the framework of an integrated ritual?

This article first examines the background and significance of the study in relation to local rituals involving Ash Reshteh. It then addresses Iranian folk rituals associated with the month of Safar. Subsequently, the structure and symbolic elements of the “Ash-e Sizdah-e Safar” ritual and the role of the dough figurines are described. Finally, an ethnographic analytical framework is presented for understanding the meaning and function of this ritual.

## **Method**

In this study, data were collected through fieldwork, including direct observation, oral interviews, and visual documentation, as well as documentary research. Accordingly, the study employed a qualitative research framework. The research population comprised traditional rituals practiced in the Naqneh region of Borujen County. Among these, the “Ash-e Sizdah-e Safar” ritual and its female and male dough figurines were purposively selected and examined. The researchers visited Naqneh on the thirteenth day of Safar and documented and photographed the stages of preparing the ash and making the dough figurines through direct observation.

In terms of its objective, this study is fundamental research, while its nature is descriptive-analytical with an ethnographic approach. The ethnographic approach seeks to document and examine the beliefs, customs, and traditions of a community through field observation and participation, without imposing personal judgments on participants’ narratives and practices. The ethnographic data were interpreted using Émile Durkheim’s theoretical framework, with emphasis on the social origins of religion, collective consciousness, and the functions of religious rituals. Within this framework, rituals, myths, and symbols are understood as elements of a society’s symbolic world that contribute to the reproduction of shared values, beliefs, and collective identity. Accordingly, the “Ash-e Sizdah-e Safar” ritual in Naqneh was analyzed as an expression of collective consciousness and a symbolic system through which collective participation contributes to cultural memory, the transmission of tradition, and social solidarity.

## **Results**

The findings indicate that the “Ash-e Sizdah-e Safar” ritual in Naqneh consists of interconnected practices, including preparing Ash Reshteh, making female and male dough figurines, placing them in the ash, and ultimately releasing them into running water. The

dough figurines function as symbolic intermediaries for transferring misfortune, illness, and the perceived ominousness of the thirteenth day of Safar away from the community.

The findings also demonstrate the prominent role of young women in making the figurines and performing key stages of the ritual, reflecting symbolic associations with purity, fertility, and blessing. Collective preparation and distribution of the ash further reinforce social interaction, intergenerational participation, and cultural memory.

At the same time, the ritual has undergone changes in its social context. While its former communal character has diminished and its performance has increasingly become family-centered, key practices, particularly the use of dough figurines, have remained. Thus, the ritual continues to preserve its central symbolic meanings while adapting to contemporary social changes.

### **Discussion**

The “Ash-e Sizdah-e Safar” ritual in Naqneh, Borujen County, represents a distinctive example of the continuity of ritual traditions within Iranian folk culture, in which religious beliefs, food symbolism, human figurines, and collective participation are closely interconnected. The female and male dough figurines function as sacred intermediaries that symbolically absorb illness, affliction, and the perceived ominousness associated with the thirteenth day of Safar. Their subsequent release into running water represents the symbolic removal of these threatening forces from the community.

The ritual has a significant social dimension in addition to its symbolic functions. The gathering of families, the participation of young girls in preparing the noodles and making the figurines, and the distribution of the ash among neighborhood residents provide important mechanisms for reproducing social solidarity, strengthening intergenerational participation, and maintaining cultural memory. Preparing and sharing the ritual food is therefore not merely a culinary activity but a collective practice through which social values and communal relationships are maintained.

From a historical and anthropological perspective, the combination of Ash Reshteh and dough figurines demonstrates how a common food can acquire symbolic, ritual, and social meanings. Across different historical periods, Ash Reshteh has been prepared with varying ingredients and has been associated with religious, social, and family occasions, including acts of offering and practices intended to ward off illness and misfortune. This continuity demonstrates that food rituals in Iran extend beyond nutritional functions and serve as carriers of religious beliefs, symbolic meanings, and social values.

From the perspective of the anthropology of religion, the “Ash-e Sizdah-e Safar” ritual can be understood as a form of religious offering and the transfer of misfortune, in which an object or entity serves as a medium for transferring evil, illness, or ominousness. The dough figurines of Naqneh function as transitional figures that symbolically carry misfortune and protect the community from threatening forces. The role of young women as carriers of purity and blessing further demonstrates the connection between gender, fertility, and ritual systems of meaning that have been transmitted across generations.

The ritual also demonstrates an animistic conception of nature, particularly through the symbolic role of running water. Water is not simply a physical medium for disposing of the figurines; it represents purification, renewal, and the removal of unwanted conditions. The relationship between water, femininity, fertility, and purification therefore constitutes an important dimension of the ritual’s symbolic structure.

At the same time, the gradual reduction of collective participation reflects broader social and cultural transformations. The movement of the ritual from a community-based setting toward a more family-centered practice suggests that some of its former social functions have

weakened. Nevertheless, the continued practice of placing the figurines in the ash demonstrates the persistence of core ritual meanings despite changes in the social context.

### **Conclusions**

The “Ash-e Sizdah-e Safar” ritual in Naqneh can be understood as an integrated symbolic system in which food, dough figurines, water, gender roles, and collective participation are interconnected. The dough figurines serve as symbolic intermediaries through which illness, misfortune, and the perceived ominousness of the thirteenth day of Safar are transferred away from the community. Their release into running water reinforces the interconnected meanings of purification, protection, renewal, and fertility.

The ritual simultaneously performs important social functions. Collective participation in preparing the ash, making the dough figurines, and distributing the ritual food strengthens social interaction, intergenerational cooperation, cultural memory, and collective identity. The active participation of young women also highlights the symbolic association between femininity, purity, fertility, and blessing within the ritual system.

Recent social changes, however, have reduced several collective dimensions of the ritual and increasingly confined its performance to the family sphere. Despite this transformation, the practice of placing the dough figurines in the ash has continued and can be regarded as a surviving ritual element that preserves aspects of collective cultural memory. This continuity demonstrates that even when the broader communal structure of a ritual weakens, local communities may retain its central meanings, particularly those associated with protection from misfortune, the restoration of well-being, and the attainment of blessing.

In conclusion, the “Ash-e Sizdah-e Safar” ritual represents more than a culinary tradition. It constitutes a symbolic and social system through which the people of Naqneh reproduce shared beliefs, social solidarity, cultural memory, and collective identity. Documenting and analyzing this ritual is therefore important not only for preserving Iran’s intangible cultural heritage but also for understanding the symbolic and social mechanisms through which local communities respond to uncertainty, vulnerability, and culturally perceived forms of misfortune.



## پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران

شاپا الکترونیکی: ۸۱۹۳-۲۲۵۱

Journal Homepage: <https://ijar.ut.ac.ir/>



### تحلیل مردمنگارانه معنا و کارکرد پیکرک‌های خمیری در آیین «آش سیزده صفر» منطقه نقنه بروجن

ناهید جعفری دهکردی<sup>۱</sup>، فاطمه سیفی‌پور نقنه<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه صنایع دستی، دانشکده هنر و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران. رایانامه: [Nahid.Jafari@sku.ac.ir](mailto:Nahid.Jafari@sku.ac.ir)

۲. دانشجوی کارشناسی گروه ارتباط تصویری، دانشکده هنر و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران. رایانامه: [gh82@gmail.com](mailto:gh82@gmail.com)

#### چکیده

#### اطلاعات مقاله

##### نوع مقاله:

مقاله پژوهشی،

##### تاریخچه مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۱۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۱۸

##### کلیدواژه‌ها:

فرهنگ عامه نقنه،

مردمنگاری،

آش رشته،

آش سیزده صفر،

پیکرک‌های خمیری.

آیین پخت «آش سیزده صفر» همراه با پیکرک‌های خمیری، یکی از سنت‌های کهن و در حال فراموشی مردم نقنه در شهرستان بروجن، استان چهارمحال و بختیاری است که با هدف دفع بلا و نحوست روز سیزدهم صفر برگزار می‌شود. هدف این پژوهش، کاوش در معنا و کارکرد نمادین این آیین، شامل پخت آش و ساخت پیکرک‌های خمیری به‌عنوان بلاگردان، در فرهنگ عامه نقنه و تبیین رابطه میان این دو عنصر آیینی است. این پژوهش با رویکردی کیفی، توصیفی - تحلیلی و مردمنگارانه انجام شده و در تحلیل داده‌ها از چارچوب نظری امیل دورکیم بهره گرفته است. جامعه پژوهش شامل آیین‌های سنتی منطقه نقنه در شهرستان بروجن است که از میان آن‌ها، آیین «آش سیزده صفر» و دو پیکرک خمیری زن و مرد آن به‌صورت هدفمند انتخاب و تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهند آیین «آش سیزده صفر» نمونه‌ای شاخص از مناسک غذایی-نمادین ایرانی است که کارکردهای مذهبی، نمادین و اجتماعی را به‌طور هم‌زمان در خود جای داده است. پیکرک‌های خمیری به‌عنوان میانجی‌های نمادین، حامل بلا و نحوست تلقی می‌شوند و رهاسازی آن‌ها در آب، بیانگر مفاهیم پاکی، تطهیر و باروری است. همچنین، مشارکت جمعی در پخت و توزیع آش، همکاری میان نسل‌ها و حضور فعال زنان در اجرای آیین، به بازتولید همبستگی اجتماعی، حافظه فرهنگی و هویت جمعی جامعه محلی می‌انجامد. از این منظر، آیین «آش سیزده صفر» فراتر از یک سنت غذایی، نظامی نمادین است که از طریق مناسک و مشارکت جمعی، باورهای مشترک و نظم اجتماعی را بازتولید می‌کند. ثبت و تحلیل این آیین، گامی در جهت شناخت فرهنگ عامه و پاسداشت میراث فرهنگی ناملموس ایران به شمار می‌آید.

**استناد:** جعفری دهکردی، ناهید؛ سیفی‌پور نقنه، فاطمه (۱۴۰۵). تحلیل مردمنگارانه معنا و کارکرد پیکرک‌های خمیری در آیین «آش سیزده صفر» منطقه نقنه بروجن.

<https://doi.org/10.22059/ijar.2026.396671.459963>

پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، ۱۶ (۰)، ۶۲-۸۱.



© نویسنده‌گان.

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

## مقدمه

آیین‌های محلی و سنت‌های غذایی نه تنها بازتابی از فرهنگ و تاریخ جوامع هستند، بلکه نقش مهمی در بازتولید باورها، نمادها و ساختارهای اجتماعی ایفا می‌کنند. یکی از این آیین‌ها، پخت «آش سیزده صفر» در فرهنگ عامه مردم نقنه در شهرستان بروجن، استان چهارمحال و بختیاری است که در روز سیزدهم ماه صفر برگزار می‌شود. این آیین شامل پخت آش رشته و ساخت پیکرک‌های خمیری بوده که انجام جمعی آن نشان‌دهنده همبستگی و مشارکت اجتماعی زنان منطقه است.

با توجه به روند تغییرات اجتماعی و فرهنگی، بسیاری از آیین‌های سنتی در معرض فراموشی قرار گرفته‌اند و ثبت و تحلیل آن‌ها برای درک نقش فرهنگی و اجتماعی آن‌ها اهمیت ویژه‌ای دارد. هدف این پژوهش، کاوش مردم‌نگارانه در معنا و کارکرد نمادین آیین پخت آش و ساخت پیکرک‌های خمیری به عنوان بلاگردان در فرهنگ عامه نقنه است تا نشان دهد چگونه این آیین‌ها به عنوان یک نظام معنایی یکپارچه، باورهای مرتبط با دفع بلا، نحوست و ایجاد همبستگی اجتماعی را بازتولید می‌کنند. در خلال پژوهش، این سؤال مطرح شد که چه ارتباطی میان پخت آش رشته و ساخت پیکرک‌های خمیری وجود دارد و این عناصر چگونه در چارچوب آیین یکپارچه عمل می‌کنند؟ در این مقاله، ابتدا پیشینه و اهمیت پژوهش در زمینه آیین‌های محلی آش رشته بررسی می‌شود، سپس به آیین‌های فرهنگ عامه ایران در ارتباط با ماه صفر پرداخته می‌شود. پس از آن، ساختار و نمادهای آیین «آش سیزده صفر» و نقش پیکرک‌های خمیری شرح داده می‌شود و در نهایت چارچوب تحلیل مردم‌نگارانه برای درک معنا و کارکرد این آیین ارائه خواهد شد.

## پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر، پژوهش‌های متعددی معطوف به آش‌های رشته آیینی در ایران انجام شده است. برخی پژوهش‌ها عبارتند از: عظیم‌پور (۱۳۸۵) در کتاب «فرهنگ عروسک‌ها و نمایش‌های آیینی سنتی ایران» اشاره می‌کند که آش ابودردا، نوعی آش رشته نذری، برای دفع شر، بیماری و گرفتاری بیشتر مواقع در چهارشنبه آخر سال پخته می‌شود و در برخی مناطق پیکرک‌های خمیری نیز در آش انداخته می‌شوند. جعفری دهکردی و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله «گونه‌شناسی عروسک‌های روان‌آسا در فرهنگ‌های ایرانی» گزارش کرده‌اند که در چهارمحال و بختیاری و همدان، زنان برای طلب باران از خانه‌های اطراف مواد لازم برای پخت آش رشته را جمع‌آوری می‌کنند و پس از پخت، آش را بین اهالی توزیع می‌کنند. جعفری دهکردی و همکاران (۱۴۰۲) در مقاله «جایگاه تاریخی عروسک در فرایند شکل‌گیری دگرخود انسانی» می‌نویسند که پیکرک‌های خمیری موسوم به ابودردی و ام‌دردری در برخی آیین‌های غذایی از جمله آش رشته برای دفع مریضی یا نحوست استفاده می‌شوند و پس از پخت در آب روان رها می‌شوند. رضایی و جعفری دهکردی (۱۴۰۴) در مقاله «عروسک‌های آیینی در فرهنگ عامه چهارمحال و بختیاری» نیز به آیین‌های گروهی مرتبط با عروسک و مراسم طلب باران در منطقه قشقایی‌نشین بن اشاره کرده‌اند که با پخت آش رشته همراه است. تمرکز عمده تحقیقات پیشین بر کارکردهای مذهبی، جمعی و نمادین آش‌های آیینی بوده است. با این حال، آیین «آش سیزده صفر» نقنه و پیکرک‌های خمیری مرتبط با آن تاکنون به صورت مستقل مورد مطالعه قرار نگرفته‌اند و تحقیق نظام‌مندی درباره ساختار نمادین آیین، نقش پیکرک‌ها به عنوان شیء انتقالی و پیوند آن با مشارکت زنان و نظام‌های معنایی محلی وجود ندارد. پژوهش حاضر با ثبت میدانی آیین و تحلیل نمادین، اعتقادی و اجتماعی آن، در پی پر کردن این خلأ است و ضمن مستندسازی سنت محلی، به فهم استمرار آیین‌های کهن در فرهنگ معاصر کمک می‌کند.

## روش پژوهش

در این پژوهش، داده‌ها با بهره‌گیری از روش ترکیبی و از طریق مطالعات میدانی، (شامل مشاهده مستقیم، مصاحبه‌های شفاهی و مستندسازی تصویری) و اسنادی گردآوری شده‌اند؛ از این رو، پژوهش حاضر در چارچوب روش کیفی انجام شده است. جامعه آماری پژوهش شامل آیین‌های سنتی منطقه نقنه در شهرستان بروجن است که از میان آن‌ها، آیین «آش سیزده صفر» و

دو پیکرک خمیری زنانه و مردانه آن به‌صورت هدفمند انتخاب و بررسی شده‌اند. نگارندگان با حضور در منطقه نقنه در روز سیزدهم ماه صفر، ضمن مشاهده مستقیم مراسم، مراحل پخت آش و ساخت پیکرک‌های خمیری را مستندسازی، ثبت و عکاسی کردند. این نوشتار از نظر هدف، در زمره تحقیقات بنیادین قرار می‌گیرد و از نظر ماهیت، پژوهشی توصیفی - تحلیلی با رویکرد مردم‌نگارانه است. به اعتقاد روح‌الامینی (۱۳۷۹: ۷۳)، مردم‌شناسی رویکردی توصیفی دارد و هدف آن ثبت و بررسی باورها، رسوم و سنت‌های یک جامعه است، نه ارزیابی یا داوری درباره ساختارهای اجتماعی. همچنین، روایت‌های محلی بازتاب‌دهنده اعتقادات و رفتارهای شکل‌گرفته در بستر یک فرهنگ خاص هستند (شاروک و آندرسون<sup>۱</sup>، ۱۹۸۶: ۱۵). در این رویکرد، پژوهشگر می‌کوشد با اتکا به مشاهده و مشارکت میدانی، تصویری عینی از واقعیت فرهنگی ارائه دهد و مشاهدات و روایت‌های مشارکت‌کنندگان را بدون دخالت دادن داورهای شخصی ثبت و گزارش کند (کرسول، ۱۳۹۸: ۹۴). در تفسیر داده‌های مردم‌نگارانه، از چارچوب نظری امیل دورکیم با تأکید بر منشأ اجتماعی دین، آگاهی جمعی و کارکرد مناسک دینی بهره گرفته شده است. از دیدگاه وی، «دین را نمی‌توان صرفاً بازتابی از شرایط مادی یا نیازهای عملی جامعه دانست. هرچند زندگی اجتماعی بر بستر شرایط مادی استوار است، اما آگاهی جمعی صرفاً انعکاس این شرایط نیست، بلکه از برهم‌کنش آگاهی‌های فردی پدید می‌آید و پس از شکل‌گیری، از منطق و قواعد خاص خود پیروی می‌کند. از این‌رو، مناسک، اسطوره‌ها و نمادهای دینی را نمی‌توان تنها بر اساس کارکردهای مادی یا سودمندی عملی آن‌ها تبیین کرد؛ زیرا این عناصر بخشی از جهان نمادین و معنایی جامعه‌اند و در بازتولید ارزش‌ها، باورها و هویت جمعی نقش دارند» (دورکیم، ۱۹۹۵: ۴۲۶).

بر این اساس، مناسک دینی را باید نظامی نمادین دانست که از طریق آن جامعه باورها، ارزش‌ها و هویت مشترک خود را بازتولید و استمرار می‌بخشد. در همین چارچوب، آیین «آش سیزده صفر» در نقنه را نیز می‌توان جلوه‌ای از آگاهی جمعی و نظام نمادین جامعه محلی دانست؛ آیینی که در آن مشارکت جمعی در پخت آش، ساخت پیکرک‌های خمیری و اجرای مناسک مرتبط، فراتر از کارکردهای عملی، در حفظ حافظه فرهنگی، انتقال سنت و بازتولید هویت و همبستگی اجتماعی جامعه محلی نقش ایفا می‌کند.

## یافته‌های پژوهش

### فرهنگ آش‌های آیینی رسته در ایران

در اندک اسناد بر جای مانده از خوراک‌های ایران باستان، نامی از آش‌رشته دیده نمی‌شود (برای نمونه: الثعالی، ۳۴۰ بی‌تا:— ۳۴۱). در متون عربی آشپزی و کتاب‌های تاریخی سده‌های ۲ - ۵ ه‍.ق، نام فارسی برخی غذاها آمده است. هرچند از آش‌رشته ذکری نشده، اما خوراکی با نام «رشدیه» ذکر شده که پژوهشگران آن را غذای رشته‌دار دانسته‌اند (امامی شوشتری، ۱۳۴۷: ۱۱۱-۱۱۲؛ نفیسی، ج ۳، ۲۵۳۵: ۱۶۵۷). در روزگار نفوذ ترکان بر ایران نیز گونه‌ای از آش‌رشته با عنوان «تتماج» رایج بوده؛ واژه‌ای ترکی که در برخی فرهنگ‌ها به معنای نوعی آش رشته آمده است (افشار سیستانی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۷). از دوره صفویه به بعد، نام آش‌رشته و شیوه پخت آن در رساله‌های آشپزی به‌طور روشن ثبت شده است. در این دستورها، ابتدا شکم مرغ را با گوشت قیمه، نخود، پیاز و دارچین پر کرده و همراه چند تکه گوشت در دیگ می‌پختند. سپس رشته، اسفناج و گشنیز افزوده می‌شد. آلبیمو چاشنی این خوراک بود (افشار، ۱۳۶۰: ۵۶-۵۷). در دوره قاجار نیز دستور تهیه آش رشته مفصل‌تر شده و حبوبات مختلف (عدس، نخود، لوبیا قرمز) و سبزیجات به آن می‌افزودند. کشک با نعنا یا سیر داغ از چاشنی‌های معمول آن بوده و در صورت نبود کشک، زردچوبه و سرکه جایگزین می‌شد (آشپزباشی، ۱۳۵۳: ۳۲-۳۳). نوعی آش‌رشته با ترکیب مرغ یا گوشت، عدس، باقالی، لوبیا، هویج، شلغم، کلم، اسفناج و گندنا نیز ثبت شده است (افشار، ۱۳۶۰: ۲۴۲-۲۴۳).

<sup>1</sup> Sharrock & Anderson

در شهرهای مختلف ایران، آش رشته با تفاوت‌های اقلیمی و ذائقه‌ای پخته می‌شود. در آذربایجان با سبزی، نخود، برنج، عدس و مقدار کمی ترشی، و گاه مغز گردو یا برگ زردآلو و رب گوجه طبخ می‌شود (دریابندری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۶۳۲). در بیرجند چاشنی آن قرقوروت یا آب‌انار است و روی آن کوفته سرگنجه‌سکی می‌گذارند (رضایی، ۱۳۸۱: ۳۸۰). در استان مرکزی با کشک یا بدون آن پخته می‌شود و گاهی کلم نیز دارد (حجازی و یاراحمدی، ۱۳۸۲: ۵۱). در برخی نواحی به جای آب، شیر به کار می‌رود و در پایان هل و گلاب می‌افزایند (حجازی و یاراحمدی، ۱۳۸۲: ۵۷). در خراسان نیز انواع مختلف حبوبات مانند نخود، عدس، ماش، لوبیای سفید، لوبیاجیتی، باقلا و «مُلک» به آش افزوده می‌شود (شکورزاده، ۱۳۴۶: ۲۵-۲۶). امروزه آش رشته در بیشتر نقاط کشور با ترکیب رایج حبوبات، سبزی، پیازداغ، نعناداغ و زردچوبه تهیه می‌شود.

رشته مورد استفاده در آش از خمیر آرد گندم تهیه می‌شود و هرچه رشته باریک‌تر و خوش‌ظاهرتر باشد، ارزش آش در فرهنگ مردم بیشتر است (عزیزیان، ۱۴۰۴: مهر، ۸). خمیر باید استوار باشد و پس از برش با کارد تیز، روی آن پوشانده شود تا خشک نشود و هنگام افزودن به دیگ نشکند (افشار، ۱۳۶۰: ۵۷).

آش رشته در مناسبت‌های آیینی، اجتماعی و خانوادگی نیز کاربرد گسترده دارد. در میبد، «آش سفید» یا «آش پیش‌پایی» با کلم، حبوبات، آرد و رشته پخته می‌شود (مختاری، ۱۴۰۴: مهر، ۲۱). در تهران، شاهرود و سروستان، دو تا سه روز پس از رفتن مسافر آش «پشت‌پا» می‌پزند و میان همسایه‌ها تقسیم می‌کنند (شریعت‌زاده، ۱۳۷۱: ۴۰۰؛ همایونی، ۱۳۷۱: ۱۵۷-۱۵۸؛ هدایت، ۱۳۴۲: ۴۷). در شهرستان شهرکرد این آش نه تنها پس از سفر مسافر، بلکه برای شروع شغل جدید، رفتن به خانه بخت، دانشگاه، سربازی یا مدرسه نیز به نیت «گشایش» و «سامان گرفتن امور» پخته می‌شود. همچنین در این منطقه آرد همراه آینه و قرآن به خانه جدید برده می‌شود و بعداً با همان آرد، آش رشته خانه نو را می‌پزند (قربانی دهکردی، ۱۴۰۴: آبان، ۵). در اهواز دختران دم‌بخت آش رشته می‌پزند و آن را برای گشایش بخت میان مردم توزیع می‌کنند (شکورزاده، ۱۳۴۶: ۷۴). در برخی مناطق نیر به منظور بارش باران آش رشته می‌پزند و مقداری از آن را در ناودان می‌ریزند (سلیمی بنی، ۱۳۹۹: بهمن، ۲۰). کرمانی‌ها نیز روز سوم پس از عروسی - که به عنوان روز پاتختی شناخته می‌شود - بستگان نزدیک برای عروس هدیه‌ای موسوم به جا خالی می‌برند و طبق رسوم، مادر عروس در این روز آش رشته می‌پزد (فلسفی، ۱۴۰۴: آذر، ۱۴). آش امام موسی بن جعفر (ع) در میبد طی هفت چهارشنبه پخته و به هفت همسایه داده می‌شود (مختاری، ۱۴۰۴: ۲۱). در سفره‌های مذهبی چون دوازده‌مأم (ع) و حضرت ابوالفضل (ع) نیز آش رشته جایگاه مهمی دارد و پس از تقسیم، نذر و دعا خوانده می‌شود (حجازی و یاراحمدی، ۱۳۸۲: ۱۵۷؛ شکورزاده، ۱۳۴۶: ۴۸). در برخی مناطق برای رفع نحوست روز سیزده صفر نیز آش رشته می‌پزند (شریعت‌زاده، ۱۳۷۱: ۴۷۴).

در آیین‌های مرتبط با سال نو نیز، کاشانی‌ها روز اول اسفند و خراسانی‌ها شنبه اول سال آش رشته می‌پزند (انجوی شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۴۴؛ شکورزاده، ۱۳۴۶: ۸۴). کرمانی‌ها نیز برای سر رشته زندگی و سامان یافتن آن در زمال تحویل سال نو آش رشته می‌پزند (فلسفی، ۱۴۰۴: آذر، ۱۴). تهرانی‌های قدیم نیز در سیزده‌بدر و چهارشنبه‌سوری آش رشته می‌پختند (شهری، ج ۴، ۱۳۷۱: ۱۲۸؛ آشپزباشی، ۱۳۵۳: ۷۷). در تربت‌حیدریه نیز در یکی از چهارشنبه‌های سال، آش موسوم به «ابودردا» پخته می‌شده است (دانشگر، ۱۳۷۴: ۱۴). اصفهانی‌ها ظهر روز چهارشنبه‌سوری آش ابودردا می‌پختند و پیکرک‌های خمیری را در آن می‌انداختند و سپس آن‌ها را به آب روان می‌سپردند (شعبانی، ۱۳۷۹: ۳۹). زردشتیان نیز در جشن «سالگیری» آش رشته را با ترکیبی مخصوص تهیه کرده و همراه شیرینی مصرف می‌کنند (مزدایور، ۱۳۸۳: ۱۶۳-۱۶۴). ارامنه ایران نیز این غذا را در جشن‌هایی چون «سارکیس» می‌پزند (انجوی شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۷۳). آش ابودردا یکی از گونه‌های کهن آش‌های نذری برای «دفع شر»، «زدودن بیماری» و «رفع گرفتاری» است. همسانی واژه «دردا» با «درد» سبب نسبت دادن آن به «پدر دردها» شده و در فرهنگ عامه با نام‌های فراوانی چون «همودرد»، «آش بیمار»، «آش مراد»، «آش امام زین‌العابدین»، «آش هوَرد» (هفت‌درده)، یا «هوَدونگار» (هفت دانگاره) شناخته شده است (شکورزاده، ۱۳۴۶: ۱۳-۱۴؛ عظیم‌پور، ۱۳۸۹: ۴۸۹؛ فقیری، ۱۳۵۷: ۱۲۸). در برخی نقاط چهارمحال و بختیاری، مانند روستای پیربلوط، در زمان شیوع بیماری در روستا آش ابودردا می‌پختند و دو پیکرک

خمیری به نام‌های «اُم‌دردی» و «ابودردی» در آن می‌انداختند و سپس در آب روان رها می‌کردند (قاسمی، ۱۴۰۴: ۱۰). در پنداشت مردم، نذر آش ابودردا برای نذرکننده و خورندگان آن تندرستی، قدرت، باروری و برآورده شدن حاجات به همراه دارد و بخت بسته را می‌گشاید (فقیری، ۱۳۵۷: ۱۲۴). در خراسان اگر بیمار پس از نذر آش ابودردا شفا می‌یافت، باید هر سال همان نذر را ادا می‌کردند. آش نذر سلامت نوزاد نیز تا هفت سال پخته می‌شده و در سال نخست از خانه بیرون برده نمی‌شده است (شکورزاده، ۱۳۴۶: ۱۵). در منطقه شمس‌آباد چهارمحال و بختیاری نیز امروز آش ابودردا برای رفع بیماری کودکان پخته می‌شود. خمیر رشته را خود زنان خانه آماده می‌کنند، پیکرک‌های خمیری (۳ تا ۵ عدد، معمولاً فرد) را در آش می‌اندازند و پس از پخت، آن را میان همسایه‌ها و خود بیمار تقسیم می‌کنند (محمدی، ۱۴۰۳، اسفند: ۲۰). یکی از دختران جوان منطقه نیز در روایت شفاهی یادآور شده است که در کودکی همیشه بیمار بوده و پس از پخت آش ابودردا در خانه‌شان، دیگر دچار بیماری‌های سخت نشده است (محمدی، ۱۴۰۴، آذر: ۱). پیکرک‌ها در برخی مناطق به آب روان سپرده می‌شوند. این عروسک‌های خمیری جنسیت خاصی ندارند؛ باور عمومی بر این است که تعداد پیکرک‌ها باید با شمار بیماران برابر باشد. زنان هنگام سپردن آن‌ها به آب می‌گویند: «ابودردی! درد و بلای (نام بیمار) را بردار و ببر» (علی‌دادی، ۱۴۰۴، آذر: ۱۳).

مرور تاریخی و مردمنگاره آش‌های رشته‌دار در ایران نشان می‌دهد که آش‌رشته از یک خوراک روزمره فراتر رفته و در فرهنگ ایرانی به بخشی از نظام آیینی، نمادین و نذری تبدیل شده است. از تنوع دستورهای آشپزی در دوره‌های مختلف تا نقش آن در مناسبت‌هایی مانند سفر، درمان، گشایش بخت، آغاز سال نو، ورود به مکان نو و آیین‌های مذهبی، روشن است که رشته، خمیر و عمل پخت‌وپز جایگاهی نمادین یافته‌اند. تداوم این باورها در گستره‌ای وسیع از مناطق کشور نیز نشان می‌دهند که آش‌رشته نه تنها غذای مشترک ایرانیان، بلکه حامل مفاهیمی چون زدودن نحوست، طلب گشایش، سلامت، و مشارکت اجتماعی است.

### آیین زدودن نحسی ماه صفر در فرهنگ عامه مردم ایران

در فرهنگ عامه مردم ایران، ماه صفر را بسیار نحس می‌دانند؛ زیرا در این ماه چند تن از پیشوایان دینی شهید شده‌اند. به همین مناسبت، مردم معتقدند که در این ماه حوادث ناگوار اتفاق می‌افتد. افزون بر این، «روز سیزدهم صفر روزی نحس و بدیمن دانسته می‌شود و حتی عدد سیزده نیز عددی شوم تلقی می‌گردد. برای رفع این نحوست، در شب سیزدهم صفر مرغ قربانی می‌کنند. همچنین باور بر آن است که در این روز نباید به هیچ کاری پرداخت و به‌ویژه نباید دو کودک را در یک‌جا گرد آورد. از منظر برخی منابع، پیش از روز سیزدهم صفر و نیز روز سیزدهم نوروز، سفر کردن یا جابه‌جایی از منزل توصیه نمی‌شود. در برخی روایات آمده است که اگر زنی در روز سیزدهم ماه صفر موهای خود را بشوید، آن را روی بند بیندازد و در سایه آن بنشیند تا خشک شود، شوهرش خواهد مرد. همچنین اگر روز سیزدهم صفر با چهارشنبه هم‌زمان شود، لازم است کارها متوقف گردد» (ذوالفقاری، ۱۳۹۸: ۶۲۲). در شهرکرد، تا روز سیزدهم ماه صفر از انجام امور مهمی همچون سفر، خرید یا دوخت لباس عروسی و ورود به خانه نو خودداری می‌شود؛ چراکه این زمان خوش‌یمن تلقی نمی‌گردد (مولایی، ۱۴۰۴، ۱۰: مهر). برخی مردم ایران در روز چهارشنبه آخر صفر، به نیت دفع مرض، آش رشته می‌پزند و شبیه مریض، آدمی از خمیر ساخته و در آش می‌اندازند تا پخته شود و سپس آش را به مردم می‌خورانند و شبیه آن را در آب جاری می‌اندازند<sup>۱</sup> (آشپزباشی، ۱۳۵۳: ۷۷). مردم خراسان در روز چهارشنبه آخر صفر برای دفع بیماری از خانه و شفای بیمار خویش، آشی به نام «آش ابودردا» می‌پزند و بین فقرا تقسیم می‌کنند. این آش از هفت‌رنگ آجیل (منظور هفت نوع بنش و حبوبات) گدایی‌شده از هفت خانه‌ای که شخصی به نام فاطمه در آن زندگی می‌کند و آرد و سبزی‌ای که از عطّار یا سبزی‌فروش رو به قبله خریداری شده باشد، تهیه می‌شود. اگر مریض شفا یافت، صاحب نذر باید تا آخر عمر، همه‌ساله در روز چهارشنبه آخر ماه صفر، «آش ابودردا» تهیه و بین فقرا و آشنایان تقسیم کند (کبیری، ۱۴۳: ۱۴۳).

<sup>۱</sup> هر چند برخی پژوهشگران آش سیزده صفر را همان «آش ابودردا» نامیده‌اند، اما یافته‌های تحقیقات میدانی انجام‌شده توسط نگارندگان در منطقه مورد مطالعه نشان می‌دهند که ساکنان این منطقه هیچ‌گونه یادآوری یا ارجاعی به نام ابودردا ندارند.

۱۰ بهمن). سروستانی‌ها در چهارشنبه آخر ماه صفر، آش ابودردا (چهارشنبه‌سوری) می‌پختند و یک مهر و یک تسبیح خمیری به دست چپ و راستش می‌دادند (فقیری، ۱۳۵۷: ۱۲۷-۱۲۸). تهرانی‌ها نیز در چهارشنبه آخر صفر، آشی با نام ابودردا می‌پختند که در آن آدمکی بود. این آش را باید در محیطی سربسته و تاریک می‌پختند که آسمان آن را نبیند (آشپزباشی، ۱۳۵۳: ۷۷؛ شهری، ۱۳۷۱، ج: ۴: ۵۳۶). بهبهانی‌ها، در روز بیست‌وهشتم صفر، برای تهیه این آش، عروسک‌های خمیری کوچکی می‌سازند و درون شکم آن‌ها ریسمانی به اندازه قد و قامت بیمار قرار می‌دهند (تجلی، ۱۴۰۴، آذر: ۱۵). در خراسان، به هنگام طلوع آفتاب روز چهارشنبه آخر ماه صفر، از هفت خانه که نام یکی از زنان هر خانه «فاطمه» باشد، مواد آش را جمع می‌کردند (دانشگر، ۱۳۷۴: ۱۴؛ شکورزاده، ۱۳۴۶: ۲۵) و وقتی آش پخته می‌شد، آدمک یا آدمک‌های خمیری را از آن درمی‌آوردند و هر یک را در کاسه‌ای سفالی نو آبندیده با دو قاشق چوبی می‌گذاشتند و به آب روان می‌سپردند (شکورزاده، ۱۳۴۶: ۱۴-۱۵؛ فقیری، ۱۳۵۷: ۱۲۴). در سروستان نیز واریسی دیگ آش و محافظت از آدمک ابودردا بر عهده دختران دم‌بخت بود (فقیری، ۱۳۵۷: ۱۲۷). مردم روستای رویان شاهرود، پس از آنکه زردی آفتاب به کوه نشست و سیاهی شب هویدا شد، زنان و دختران سه کپه آتش با بوته در محله روشن می‌کنند و سیزده مرتبه به نام «سیزده صفر» از روی آتش می‌پزند و می‌گویند: «سیزده به‌در، نحسی ما به تو!» دختران دم‌بخت، برای بلاگردانی و بخت‌گشایی، کوزه پُرآبی را از پشت بام به پایین می‌اندازند که آن را «کوزه مراد» می‌گویند. دختران دم‌بخت مقداری خاکستر از سیزده کپه آتش برمی‌دارند و آن را در آب روان می‌ریزند تا گره بختشان باز شود. مردان در اطراف آتش ترانه‌های محلی می‌خوانند و آتش را خاموش نمی‌کنند تا خود خاموش شود. غذای این شب بیشتر آش رشته است و کسانی که نذر و نیازی دارند، بین مردم نقل، خرما و قند تقسیم می‌کنند. در مکتب‌خانه‌های رویان شاهرود، روز سیزده صفر هر شاگردی مقداری خوراکی با خود می‌آورد. ملاً با موادی که بچه‌ها آورده‌اند غذایی تهیه می‌کند و به اتفاق شاگردانش آن را می‌خورد. در این روز از درس خبری نیست. در روستای ابرسج شاهرود، عصر روز سیزده، یکی از اعضای خانواده کوزه کهنه‌ای را به عنوان بلاگردانی از پشت بام به کوچه می‌افکند و می‌گوید: «سیزده به‌در، نحسی به‌در» (شریعت‌زاده، ۱۳۷۱: ۴۷۴). در افغانستان، آش ابودردا را در سیزدهم ماه صفر می‌پختند (افغانی‌نویس، ۱۳۶۹: ۵). مردم اصفهان نیز در روز سیزده صفر، آش رشته می‌پزند (هاشمی، ۱۴۰۴، مهر: ۱۰). آیین‌های مرتبط با ماه صفر نشان می‌دهد که این رسوم نقش نمادین دارند. این آیین‌ها با مشارکت زنان و کودکان، برای دفع بیماری، نحوست و حتی گشایش بخت اجرا می‌شوند و همبستگی اجتماعی و تداوم باورهای مردم‌نگارانه را حفظ می‌کنند.

از دیدگاه امیل دورکیم، دین پدیده‌ای اساساً اجتماعی است. بازنمایی‌های دینی، بازنمایی‌های جمعی‌اند که واقعیت‌های اجتماعی را بازتاب می‌دهند و مناسک، شیوه‌های کنش جمعی هستند که تنها در بستر گردهمایی اعضای جامعه شکل می‌گیرند و کارکرد آن‌ها برانگیختن، حفظ و بازتولید حالات ذهنی مشترک گروه است. از این‌رو، اگر مقولات ذهنی منشأیی دینی داشته باشند، آن‌ها نیز باید همچون سایر عناصر دین، ماهیتی اجتماعی داشته و محصول اندیشه جمعی باشند. بنابراین، مقولات ذهنی و نمادهای دینی را باید سرشار از عناصر اجتماعی دانست که در شکل‌گیری و تداوم حیات جمعی نقش ایفا می‌کنند (دورکیم<sup>۱</sup>، ۱۹۹۵: ۹).

## بحث

### آیین «آش سیزده صفر» در فرهنگ عامه نقنه

نقنه، شهر امروز و روستای دیروز، در شهرستان بروجن و در ۳ کیلومتری شرق این شهر واقع شده است. این شهر شرقی‌ترین نقطه استان چهارمحال و بختیاری و هم‌مرز با استان اصفهان می‌باشد. زبان و گویش مردم این شهر فارسی است و در برخی مناطق، با زبان ترکی قشقایی نیز صحبت می‌شود. تاریخ دقیق اسکان در نقنه مشخص نیست، اما قدیمی‌ترین تاریخ ثبت شده برای این شهر به ساخت مسجد جامع نقنه برمی‌گردد که به دوره تیموریان (۷۷۱ - ۹۱۱ ه‍.ق) تعلق دارد (URL1).

<sup>1</sup> Durkheim

آیین پخت «آش سیزده صفر» در نقنه بروجن نه تنها یک سنت آشپزی است، بلکه نمایشی زنده از باورها و مناسک محلی به شمار می‌رود. مردم این منطقه باور دارند که روز سیزدهم ماه صفر نحس است و در این روز ممکن است بلا، بیماری یا ناخوشی به خانه‌ها وارد شود. به همین دلیل، پخت آش رشته به عنوان یک اقدام آیینی و نمادین برای دفع بلا، ایجاد سلامت و آرامش جمعی انجام می‌شود. به عبارتی «افکار عمومی به‌عنوان نیرویی اجتماعی در شکل‌گیری و تثبیت باورهای جمعی نقش اساسی دارد و می‌تواند جهت‌کنش‌های فردی را تعیین کند» (دورکهایم، ۱۹۹۵: ۲۱۰). از این منظر، باور به نحوست روز سیزدهم صفر را نمی‌توان صرفاً اعتقادی فردی دانست، بلکه این باور محصول آگاهی جمعی است که از طریق تکرار مناسک در جامعه بازتولید و تثبیت می‌شود.

مناطق وسیعی از استان چهارمحال و بختیاری، همچنان آیین پخت آش رشته سیزده ماه صفر را حفظ کرده‌اند. در این مناطق، زنان محلی رشته‌های خود را به صورت دستی و با مهارت برش می‌دادند؛ این رشته‌های دست‌ساز در اصطلاح محلی «برگ» نامیده می‌شد. یکی از راویان شهرکردی روایت می‌کند که او خود نیز این آش را در حال حاضر می‌پزد و از تجربه مادرشوهرش نقل می‌کند که در گذشته، تمامی زنان منطقه از رشته‌های آماده استفاده نمی‌کردند و رشته‌ها را به صورت دستی می‌بریدند؛ به همین دلیل، این خوراک در گذشته به نام «آش برگ» شناخته می‌شد؛ زنان محلی بر این باور بودند که با بریدن رشته‌ها به صورت دستی، نه تنها آش آماده می‌شود، بلکه تمام نحوست‌ها و بلاهای مرتبط با روز سیزدهم صفر نیز به صورت نمادین بریده و از بین می‌رود (جعفری دهکردی، ۱۴۰۴، آذر: ۱۳). به این ترتیب، عمل بریدن رشته‌ها به خودی خود یک مراسم پاک‌سازی و دفع نحوست محسوب می‌شد و نقش مهمی در معنا و کارکرد آیین آش سیزده صفر داشت. هرچند محور این آیین آش رشته است؛ اما معنای آن تنها با ترکیب عناصر نمادین دیگر—رشته‌های دست‌ساز و پیکرک‌های خمیری—کامل می‌شود. رشته‌ها با دست بریده می‌شوند و نشان‌دهنده تلاش و دقت زنان و دختران محلی است، در حالی که پیکرک‌های خمیری، به شکل زن و مرد، نقش نگهبان بلا و نحوست روز سیزده صفر را ایفا می‌کنند. این پیکرک‌ها پس از پخت در دیگ آش قرار می‌گیرند و سپس در آب جاری رها می‌شوند تا به باور مردم، تمام درد و ناخوشی‌های روز سیزده صفر با خودشان برده شود. از منظر دورکهایم، دین و آیین‌ها صرفاً مجموعه‌ای از اعمال خرافی نیستند، بلکه نخستین نظام‌های نمادینی‌اند که از طریق آن‌ها جامعه جهان پیرامون خود را معنا می‌کند و میان پدیده‌ها پیوند برقرار می‌سازد (دورکهایم، ۱۹۹۵: ۲۳۹). در این چارچوب، پیکرک‌های خمیری آیین «آش سیزده صفر» را می‌توان تجسم مادی باورهای جمعی درباره بلا، پاکی و رهایی دانست.

یکی از زنان مسن نقنه، مراسم روز سیزده صفر را این‌گونه به یاد می‌آورد: «صبح روز سیزده صفر همه خانواده‌ها دیگ مسی خود را آماده می‌کردند. در کوچه، همسایه‌ها جمع می‌شدند، صدای صحبت و خنده به گوش می‌رسید و همه آماده شروع مراسم بودند. خمیر شوری را آماده می‌کردیم، رشته‌ها را می‌بریدیم و از آن مواد دو عروسک زن و مرد می‌ساختیم. این عروسک‌ها قرار بود تمام درد و ناخوشی روز سیزده صفر را به خود بگیرند» (غفاری الف، ۱۴۰۴: مرداد: ۱۶). عدد دو در بسیاری از فرهنگ‌ها نماد توازن، آرامش، بازتاب و هم‌زادی یا دوگانگی (ثنویت) به شمار می‌آید (نورآقایی، ۱۳۸۷: ۳۴). از طرفی در بسیاری از فرهنگ‌ها، که عروسک‌ها و تصاویر انسانی در آیین‌های محافظتی، قربانی و برکت نیز کاربرد دارند (بوهن<sup>۱</sup>، ۱۹۳۲: ۳۶-۴۲). به نظر می‌رسد در آیین نقنه، ساخت دو عروسک خمیری نه تنها به مثابه کنشی نمادین برای انتقال نحوست تلقی می‌شود، بلکه می‌تواند بازنمایی نوعی سازوکار آیینی تنظیم‌کننده نظم و توازن اجتماعی باشد؛ سازوکاری که بر پایه پیوند میان کارکردهای حفاظت‌گرانه شمایل انسانی و معنای نمادین عدد دو در نظام‌های اعتقادی شکل گرفته است.

در مصاحبه میدانی، مشارکت‌کننده دیگری چنین اظهار داشت که در گذشته مراسم پخت آش در فضای عمومی کوچه برگزار می‌شد؛ هر خانواده دیگ مسی مخصوص به خود را داشت و آش را جداگانه می‌پخت، اما حضور همسایه‌ها و فعالیت جمعی، معنا و برکت آیین را تقویت می‌کرد. به گفته او، امروزه تنها وی این سنت را با انداختن عروسک در آش در خانه خود ادامه می‌دهد؛ در

<sup>1</sup> Boehn

حالی که سایر اهالی همچنان آش رشته می‌پزند، اما دیگر عروسک را در آن نمی‌گذارند. آش رشته در این منطقه با سبزیجات محلی همچون تره، شوید، جعفری، گشنیز و برگ چغندر یا اسفناج، و حبوباتی شامل نخود، لوبیا و عدس تهیه می‌شود. پیازداغ همراه با زردچوبه و نعنای به آش افزوده می‌گردد و برای تزئین، کشک، نعنای و پیاز روی آن ریخته می‌شود. پخت آش تا ظهر همان روز ادامه می‌یافت و سپس میان ساکنان محله توزیع می‌شد (غفاری الف، ۱۴۰۴: مرداد: ۱۶).

گردهمایی خانواده‌ها در کوچه، اشتراک در فرایند پخت، و توزیع آش میان اهالی محله را می‌توان مصداقی از این کارکرد دانست؛ جایی که آیین، همبستگی را نه صرفاً در سطح نمادین بلکه در قالب عمل مشترک و خوراک آیینی بازتولید می‌کند. انتقال تدریجی این آیین از میدان عمومی به خانه فردی، نشانه‌ای از دگرگونی ساختارهای روابط همسایگی و کاهش ظرفیت آیین برای تولید همبستگی اجتماعی است. استمرار فردی عمل انداختن عروسک در آش را می‌توان «بقایای آیینی» تعبیر کرد؛ کنشی که در نبود مشارکت جمعی، تنها بخشی از معنای سابق خود را حفظ می‌کند و به‌عنوان نشانه‌ای از حافظه جمعی سرچشمه می‌ماند. از دیدگاه دورکیم، اقتدار آیین‌های دینی بیش از آنکه به آثار مادی آن‌ها وابسته باشد، از سنت و حافظه جمعی سرچشمه می‌گیرد. هنگامی که افراد انجام یک آیین را به خواست نیاکان نسبت می‌دهند، در واقع به اقتدار جامعه و سنت ارجاع می‌دهند (دورکیم، ۱۹۹۵: ۳۷۵). از این منظر، استمرار آیین «آش سیزده صفر» در خانواده غفاری را می‌توان تلاشی برای حفظ حافظه فرهنگی و تداوم هویت جمعی جامعه نقنه دانست. در این چارچوب، توزیع آش میان اهالی محله نیز می‌تواند صورت‌بندی نوعی «اقتصاد آیینی» باشد؛ زیرا خوراک در این بستر نه صرفاً یک غذا، بلکه حامل برکت، مبادله نمادین و بازتولید پیوندهای اجتماعی می‌باشد؛ موضوعی که با تلقی دورکیم از آیین به‌مثابه نیروی وحدت‌بخش جامعه قابل تبیین است.

یکی از مصاحبه‌شوندگان در ادامه گفت: «ما بچه بودیم که همسایه‌ها روز سیزده صفر دور هم جمع می‌شدند. چند روز قبل همه وسایل آش را آماده می‌کردند، حتی آردی که با آن خمیر رشته درست می‌شد. ما، دختران جوان، در ساخت عروسک‌های خمیری و هم‌زدن دیگ آش مشارکت می‌کردیم. باور داشتند نیروی پاکیزگی و برکت در وجود ما جاری است و هم‌زدن دیگ توسط دختران، تحقق نذر و برآورده شدن حاجات را تضمین می‌کرد. دختران در حین کار با هم مشورت می‌کردند، خمیر رشته‌ها را به دقت برش می‌زدند و با مهارت خمیر عروسک‌ها را شکل می‌دادند» (غفاری ب، ۱۴۰۴: مرداد: ۱۶). این بخش آیین نشان‌دهنده پاک‌سازی جمعی و مشارکت بین نسلی بود. بر اساس دیدگاه دورکیم «جامعه بخشی از طبیعت است و نه امری جدا از آن؛ از این رو، روابط بنیادین میان انسان‌ها و الگوهای فکری مرتبط با آن‌ها در همه ساحت‌های زندگی انسانی حضور دارند، اما در بستر اجتماعی آشکارتر و قابل مشاهده‌تر می‌شوند» (دورکیم، ۱۹۹۵: ۱۷). ساخت بدل یا هم‌زاد برای انتقال بیماری یا نحوست در بسیاری از فرهنگ‌ها سابقه دارد؛ چنان‌که در تمدن‌های بابلی و یهودی، انتقال بیماری و افسون به تندیس‌های مومی یا حیوانات قربانی رواج داشته است (استانلی<sup>۱</sup>، ۲۰۰۱: ۹۸).

این خانم جوان درباره عروسک‌های خمیری سیزدهم صفر روایت می‌کند: «اولین بار این عروسک‌ها را در کودکی دیدم. فقط روز سیزدهم صفر درون آش ریخته می‌شدند و تأکید داشتند که باید سالم از آش بیرون بیایند. هر چه ما اصرار به خوردنشان می‌کردیم، جواب نه بود. این دو عروسک تمام درد و رنج و نحوست روز را با خود می‌بردند و سپس در آب جاری رها می‌شدند. یکی از عروسک‌ها دامن و چشم‌های برجسته داشت و دیگری صورت گرد و مردانه» (غفاری ب، ۱۴۰۴: مرداد: ۱۶). رهاسازی عروسک‌ها در آب جاری، کنشی نمادین برای انتقال درد، بلا و نحوست به محیط بیرونی است. از منظر اساطیر ایرانی، این عمل می‌تواند با جایگاه آن‌ها - ایزدانوی آب‌های روان، باروری و نگهبان زنان - مرتبط باشد. در اوستا، ستایش اردویسور آن‌ها را بازتابی از لایه‌های کهن آیینی است که پیوند آب، پاکیزگی و زنانگی را برجسته می‌سازد (پوردادوود، ۱۳۵۶: ۳۳۹).

فریزر نیز در بررسی تاریخ آیین‌ها نشان می‌دهد که انسان همواره می‌کوشیده است شر، بیماری یا نحوست را به دیگری - اعم از انسان، شیء بی‌جان یا حیوان - منتقل کند. در برخی روایت‌ها، بیماری‌ها در سنگی تخت پنهان می‌شد و هرکس بدان

<sup>1</sup> Stutley

دست می‌زد، بلا به او منتقل می‌گردید (فریزر، ۱۴۰۱: ۵۹۳؛ ۵۹۶). در چارچوب «نثار مذهبی»، می‌توان آیین سیزدهم صفر را تداوم الگوی قربانی‌گری آیینی دانست؛ الگویی که در آن عروسک‌های خمیری نقش «میانجی مقدس» را بر عهده می‌گیرند و حامل بلا، گناه یا نحوست تصور می‌شوند. در لحظه اجرای آیین، کنشگران تجربه‌ای دینی از تماس با امر مینوی به دست می‌آورند و انتقال شر به شیء قربانی، نوعی تطهیر جمعی را ممکن می‌سازد. بدین‌سان، قربانی‌گری با عروسک‌ها را می‌توان برآمده از سه بنیان اصلی نظریه آداب قربانی - یعنی تقویت پیوند جماعت دینی، کفاره گناه و تقدیم نذری به امر قدسی - دانست (واتز<sup>۱</sup>، ۲۰۱۱: ۱۳).

قدمت این آیین، بر اساس روایت‌های خانوادگی، به حدود هفتاد تا صد سال پیش بازمی‌گردد. راوی مسن به فردی که پخت این آش را به او یاد داده بود اشاره کرد فردی به نام محترم جهان بخشی بود که او نیز از مادر شوهر خود این رسم را آموخته بود و در گذشته همسایه ما بوده راوی بیان می‌کند که این رسم در گذشته تا حدود سال ۱۳۸۳ به صورت گروهی با همسایه‌ها برگزار می‌شد و پس از آن، تنها در خانواده او و به شکل خانوادگی ادامه یافته است (غفاری ج، ۱۴۰۴: مرداد: ۱۶).

تحقیقات میدانی دیگر در طول انجام این پژوهش نشان داد که مشابه چنین آیینی در شهر بروجن نیز حدود نیم قرن پیش انجام می‌شده است. یکی از راویان در این زمینه بیان کرد که اگر پیکرک خمیری به‌طور تصادفی در ظرف آش فردی می‌افتاد، برای او خوش‌یمنی به همراه داشت و باور بر این بود که درد و بلا حتماً از او و خانواده‌اش رفع خواهد شد (یزدانی، ۱۴۰۵: مرداد: ۶).

امروزه، آیین به شکل خانوادگی در خانه پری‌جان غفاری ادامه یافته و معنای اصلی آن - دفع بلا و ایجاد آرامش - همچنان حفظ شده است. نگارندگان با حضور در منزل این بانوی محترم، مراحل مختلف پخت آش و تهیه عروسک‌های خمیری را ثبت کردند. روند انجام مراسم از آغاز تا پایان - شامل آماده‌سازی رشته، ساخت آدمک‌ها، پخت آن‌ها، سالم ماندنشان و در نهایت انداختنشان در آب - در روز سیزدهم صفر سال جاری (۱۴۴۷ قمری) و مصادف با شانزدهم مرداد ۱۴۰۴ شمسی، عکاسی، مستندسازی و مصاحبه شد. تصاویر مربوط به این مراحل در جدول شماره ۱ ارائه شده است.

جدول شماره ۱. مراسم پخت آش سیزده صفر در نقنه (نگارندگان، ۱۴۰۳)

|                                                                                     |                                                                                     |                                                                                       |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|
|  |  |  |
| تهیه آدمک‌های خمیری                                                                 | تهیه سبزی آش                                                                        | تهیه نخود و لوبیا                                                                     |
|  |                                                                                     |   |
| ریختن رشته                                                                          |                                                                                     | بریدن رشته                                                                            |

<sup>1</sup> Watts



مجموعه روایات گردآمده درباره آیین سیزدهم صفر در نقنه نشان می‌دهد که این کنش آیینی را می‌توان در چارچوب «مکانیسم انتقال نحوست» در فرهنگ‌ها تفسیر کرد؛ سازوکاری که به‌طور تاریخی در بسیاری از جوامع برای جابه‌جایی شر، بیماری یا بلا از بدن یا اجتماع به یک میانجی مادی کاربرد داشته است. ساخت عروسک‌های خمیری به‌عنوان بدل، انداختن آنها در آش، سالم بیرون آوردنشان و نهایتاً رهاسازی در آب روان، از نظر ساختاری با الگوهای مشابه در سنت‌های بابلی، یهودی و آیین‌های قربانی ایرانی هم‌خوانی دارد. بدین ترتیب، این عروسک‌ها نقش «پیکره‌های انتقالی» را ایفا می‌کنند که به تعبیر فریزر، حامل شر و سپر دفاعی جامعه در برابر نیروهای تهدیدکننده‌اند. از سوی دیگر، سپردن بخش‌های حساس آیین به دختران جوان - که به‌عنوان حاملان نمادین پاکی و برکت تعریف می‌شوند - نشان‌دهنده فعال شدن نظام‌های معنایی مرتبط با زنانگی، باروری و نظم آیینی است. این امر را می‌توان در پرتو باورهای مربوط به آن‌اهیتا و پیوند آب، تطهیر و باروری خوانش کرد؛ جایی که خمیر، آب روان و نقش زنان، سه محور اصیل یک نظام نمادین را شکل می‌دهند. علاوه بر این، آیین سیزدهم صفر کارکرد اجتماعی روشنی نیز دارد. این نوع آیین به‌وضوح جانمندانگاری طبیعت را نشان می‌دهد و تأکید دارد که طبیعت نه‌تنها مجموعه‌ای بی‌جان از منابع است، بلکه موجودیتی است که می‌تواند درخواست‌های انسان‌ها را درک کند و به آن‌ها پاسخ دهد. در این باور، انسان‌ها با هبه دادن و نذر کردن در تلاش هستند تا ارتباطی معنوی و عمیق با طبیعت برقرار کنند و در ازای آن، از خدایان و عناصر طبیعی درخواست آرامش کنند (جعفری دهکردی، ۱۴۰۵: ۲۱۴-۲۱۵). مطابق با دیدگاه دورکیم، مناسک جمعی لحظاتی هستند که جامعه از طریق آن‌ها خود را بازتولید کرده و همبستگی اجتماعی را تقویت می‌کند (دورکیم، ۱۹۹۵: ۳۵۲). در همین چارچوب، گردهم‌آیی جمعی برای پخت آش، همکاری میان نسل‌ها و توزیع غذای آیینی را می‌توان سازوکاری برای بازتولید همبستگی

اجتماعی دانست. در مقابل، انتقال تدریجی این آیین از فضای عمومی به محیط خانوادگی، بیانگر کاهش کارکردهای جمعی مناسک و تضعیف ظرفیت آن در بازآفرینی همبستگی اجتماعی است. به‌طور کلی، آیین سیزدهم صفر را می‌توان در تقاطع سه سطح تحلیلی فهم کرد: نخست، کارکرد انتقالی و قربانی‌وار شیء آیینی؛ دوم، نظام نمادین مرتبط با زنانگی، آب و پاک‌سازی؛ و سوم، سازوکار بازتولید همبستگی و نظم اجتماعی. تلفیق این سه سطح، نه تنها کارکردهای نمادین و اجتماعی آیین را روشن می‌سازد، بلکه چگونگی تحول آن را در بستر دگرگونی‌های سبک زندگی و کاهش مشارکت جمعی نیز تبیین می‌کند.

### بحث و نتیجه‌گیری

آیین «آش سیزده صفر» در نقته، شهرستان بروجن، نمونه‌ای برجسته از تداوم سنت‌های آیینی در فرهنگ عامه ایرانی است که باورهای مذهبی، نمادگرایی غذایی، ساخت پیکرک‌های انسانی و مشارکت جمعی در آن درهم تنیده شده‌اند. پیکرک‌های خمیری زن و مرد نقش میانجی مقدس دارند و تمامی درد، ناخوشی و نحوست روز سیزدهم صفر را به خود می‌گیرند و سپس از طریق رهاسازی در آب روان، از جامعه دور می‌شوند. این فرآیند نمادین بازتابی از نظام‌های کهن ایرانی مرتبط با آب، پاکیزگی و باروری است و می‌تواند پیوندی با جایگاه ایزدبانوی آناهیتا در اساطیر ایران داشته باشد. این آیین علاوه بر کارکرد نمادین، نقش اجتماعی مهمی نیز دارد. گردهمایی خانواده‌ها، مشارکت دختران جوان در آماده‌سازی رشته‌ها و ساخت پیکرک‌ها، و توزیع آش میان اهالی محله نمونه‌ای بارز از بازتولید همبستگی اجتماعی، تقویت مشارکت بین نسلی و بازتولید حافظه فرهنگی است. پخت آش و اشتراک در آیین، نه صرفاً عمل خوراکی، بلکه کنشی جمعی برای حفظ نظم و ارزش‌های اجتماعی به شمار می‌رود.

تحلیل تاریخی و مردم‌شناسانه آش‌رشته و پیکرک‌های خمیری نشان می‌دهد که این آیین از یک غذای روزمره به ابزاری نمادین، آیینی و اجتماعی تبدیل شده است. آش‌رشته در دوره‌های مختلف، از صفویه تا دوران معاصر، با تنوع ترکیبات غذایی و کاربردهای نذری در مناسبت‌های مذهبی، اجتماعی و خانوادگی، و حتی برای دفع بیماری و نحوست پخته می‌شده است. این استمرار فرهنگی نشان می‌دهد که آیین‌های غذایی در ایران، فراتر از نقش تغذیه‌ای، حامل نظام‌های اعتقادی، نمادین و اجتماعی هستند. از منظر انسان‌شناسی دین، آیین آش سیزده صفر نمونه‌ای از «نثار مذهبی» یا «انتقال نحوست» است؛ سنتی که در آن از شیء یا موجودی برای جابه‌جایی شر، بیماری یا نحوست استفاده می‌شود. پیکرک‌های خمیری نقته به عنوان «پیکره‌های انتقالی» حامل نحوست و بلا بوده و به‌طور نمادین جامعه را از نیروهای تهدیدکننده محافظت می‌کنند. نقش زنان جوان به عنوان حاملان پاکي و برکت نیز نشان‌دهنده پیوند میان جنسیت، باروری و نظام‌های معنایی آیینی است که از دوره‌های کهن به یادگار مانده است.

با توجه به تغییرات اجتماعی چند دهه اخیر، بسیاری از جنبه‌های جمعی آیین کاهش یافته و فعالیت‌ها به سطح خانوادگی محدود شده است؛ با این حال، عمل انداختن پیکرک در آش همچنان حفظ شده و به عنوان «بقایای آیینی» حامل حافظه جمعی است. این امر نشان می‌دهد که حتی با فروپاشی ساختار جمعی مناسک، جوامع محلی تلاش می‌کنند معنا و کارکرد اصلی آیین—دفع بلا، ایجاد آرامش و برکت—را حفظ کنند. در مجموع، آیین «آش سیزده صفر» را می‌توان نظامی نمادین دانست که از طریق مناسک، نمادها و مشارکت جمعی، باورهای مشترک، همبستگی اجتماعی و هویت فرهنگی جامعه نقته را بازتولید می‌کند. از این رو، مطالعه و ثبت این آیین نه تنها برای حفظ میراث فرهنگی ناملموس، بلکه برای شناخت سازوکارهای اجتماعی و نمادینی که جوامع محلی از طریق آن‌ها با بحران، ناامنی و نحوست مواجه می‌شوند، اهمیت دارد.

### مشارکت نویسندگان

جمع‌آوری داده‌ها: نویسنده اول، نویسنده دوم؛ تهیه گزارش پژوهش: نویسنده اول؛ تحلیل داده‌ها: نویسنده اول

### تعارض منافع

بنا بر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

## منابع

- افشار سیستانی، ایرج (۱۳۶۹). *نگاهی به آذربایجان شرقی*، مجموعه‌ای از اوضاع تاریخی، جغرافیایی، اجتماعی و اقتصادی، جلد ۲، تهران: راین.
- افشار، ایرج (۱۳۶۰). *کارنامه و ماده‌الحویه متن دو رساله از آشپزی در دوره صفوی (عصر سلطنت شاه اسماعیل اول و شاه عباس اول)*، تهران: انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران (سروش).
- افغانی‌نویس، عبدالله (۱۳۶۹). *لغات عامیانه فارسی افغانستان*، کابل: موسسه تحقیقات و انتشارات بلخ.
- امامی شوشتری، محمدعلی (۱۳۴۷). هنرهای زیبای خوراک‌پزی و خوان‌آرایی در ایران باستان، بررسی‌های تاریخی، ۱۳: ۹۱-۱۲۴.
- انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۹). *جشن‌ها و آداب و معتقدات زمستان*، جلد ۱ و ۲، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
- آشپزباشی، میرزا علی‌اکبرخان (۱۳۵۳). *سفره اطعمه*، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- پوردوود، ابراهیم (۱۳۵۶). *پشت‌ها*. به کوشش بهرام فره‌وشی. تهران: دانشگاه تهران.
- الثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد بن اسمعیل (بی‌تا). *شاهنامه ثعالبی: در شرح احوال سلاطین ایران*، ترجمه محمود هدایت، تهران: وزارت فرهنگ.
- جعفری دهکردی، ناهید (۱۴۰۵). *چمچلوسی: عروسک هبه چاه در فرهنگ عامه مردم بهبهان*. *پژوهشنامه فرهنگ و ادبیات آیینی*، ۱۵(۱): ۱۹۹-۲۲۲. doi: 10.22077/jcrl.2026.9554.1217.۲۲۲۰-۱۹۹
- جعفری دهکردی، ناهید؛ طاهری، صدرالدین و ایزدی دهکردی، سیده مریم (۱۴۰۰). گونه‌شناسی عروسک‌های روان‌آسا در فرهنگ‌های ایرانی. *فرهنگ و ادبیات عامه*، ۹(۴۱): ۱۲۸-۱۸۲.
- جعفری دهکردی، ناهید؛ طاهری، صدرالدین و ایزدی دهکردی، سیده مریم (۱۴۰۲). جایگاه تاریخی عروسک در فرایند شکل‌گیری دگرخود انسانی. *روان‌شناسی فرهنگی*، ۷(۱): ۳۲۳-۳۵۰. doi: 10.30487/jcp.2023.336244.1404
- حجازی، شبنم و یاراحمدی، علیرضا (۱۳۸۲). *غذاهای محلی و سنتی استان مرکزی*. تغییرات و پیامدهای فرهنگی آن، تهران: اداره کل میراث فرهنگی استان مرکزی، معاونت پژوهشی سازمان میراث فرهنگی کشور، پژوهشکده مردم‌شناسی.
- دانشگر، احمد (۱۳۷۴). *فرهنگ واژه‌های رایج تربت‌حیدریه*، مشهد: آستان قدس رضوی، موسسه چاپ و انتشارات.
- دریابندری، نجف (۱۳۸۴). *کتاب مستطاب آشپزی از سیر تا پیاز*، جلد ۱، تهران: کارنامه.
- ذاکریزاده، امیرحسین (۱۳۷۳). *سرگذشت طهران: گزیده‌ای از آداب و رسوم مردم طهران*، تهران: انتشارات قلم.
- ذوالفقاری، حسن (۱۳۹۸). *باورهای عامیانه مردم ایران*، تهران: نشر چشمه.
- رضایی، حمید و جعفری دهکردی، ناهید (۱۴۰۴). عروسک‌های آیینی در فرهنگ عامه چهارمحال و بختیاری، پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۵(۳): ۵۱-۶۸. doi: 10.22059/jis.2025.387022
- روح‌الامینی، محمود (۱۳۷۹). *زمینه فرهنگ‌شناسی تألیفی در انسان‌شناسی فرهنگی و مردم‌شناسی*، تهران: انتشارات عطار.

- شریعت‌زاده، سید علی‌اصغر (۱۳۷۱). فرهنگ مردم شاهرود: آداب و رسوم، جلد ۲: تهران: مولف.
- شعبانی، رضا (۱۳۷۸). آداب و رسوم نوروز. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- شکورزاده، ابراهیم (۱۳۴۶). عقاید و رسوم عامه مردم خراسان: به انضمام پاره‌ای اشعار و لغات و امثال و افسانه‌ها و فال‌ها و دعاها و معماها، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- شهری، جعفر (۱۳۷۱). تهران قدیم، جلد ۴، تهران: انتشارات معین.
- عظیم‌پور، پوپک (۱۳۸۹). فرهنگ عروسک‌ها و نمایش‌های عروسی آیینی و سنتی ایران. تهران: انتشارات نمایش
- فریزر، رابرت (۱۴۰۱). شاخه زرین: پژوهشی در جادو و دین. ترجمه کاظم فیروزدن. تهران: آگاه.
- فقیری، ابوالقاسم (۱۳۵۷). گوشه‌هایی از فرهنگ مردم فارس، شیراز: انتشاران کل اداره فرهنگ و هنر فارس.
- کرسول، جان (۱۳۹۸). پژوهش کیفی و طرح پژوهش انتخاب از پنج رویکرد روایت‌پژوهی. پدیدارشناسی. نظریه داده بنیاد. قوم نگاری. مطالعه موردی، ترجمه حسن دانایی‌فرد و حسین کاظمی. تهران: انتشارات صفار.
- مزدپور، کتابون (۱۳۸۳). تداوم آداب کهن در رسم‌های معاصر زرتشتیان در ایران. فرهنگ، ۴۹ و ۵۰: ۱۴۷-۱۷۹.
- نفیسی، علی‌اکبر (ناظم‌الاطبا) (۲۵۳۵ش). فرهنگ نفیسی، جلد ۳، تهران: کتابفروشی خیام.
- نورآقایی، آرش (۱۳۸۷). عدد، نماد، اسطوره، تهران: افکار.
- واحددوست، مهوش (۱۳۸۷). نهاده‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی، تهران: سروش.
- هدایت، صادق. (۱۳۴۲). نیرنگستان. تهران: موسسه چاپ و انتشارات امیرکبیر.
- همایونی، صادق (۱۳۷۱). فرهنگ مردم سروستان، مشهد: شرکت به‌نشر انتشارات آستان قدس رضوی.

#### منابع میدانی

- تجلی، حسین. (۱۴۰۴). مصاحبه، ۶۹ ساله، ۱۵ آذر، خوزستان: بهبهان.
- جعفری دهکردی، بنفشه. (۱۴۰۴). مصاحبه، ۵۰ ساله، ۱۳ آذر، چهارمحال و بختیاری: شهرکرد.
- عزیزیان، زیبا. (۱۴۰۴). مصاحبه، ۷۶ ساله، ۸ مهر، چهارمحال و بختیاری: شهرکرد.
- علی‌دادی، بیگم. (۱۴۰۴). مصاحبه، ۸۴ ساله، ۱۳ آذر، چهارمحال و بختیاری: شمس‌آباد.
- غفاری الف، پری‌جان. (۱۴۰۴). مصاحبه، ۶۷ ساله، ۲۰ مرداد، چهارمحال و بختیاری: نقنه.
- غفاری ب، حکیمه. (۱۴۰۴). مصاحبه، ۴۶ ساله، ۲۰ مرداد، چهارمحال و بختیاری: نقنه.
- غفاری ج، فاطمه. (۱۴۰۴). مصاحبه، ۳۸ ساله، ۲۰ مرداد، چهارمحال و بختیاری: نقنه.
- فلسفی، نجمه. (۱۴۰۴). مصاحبه، ۵۵ ساله، ۱۴ آذر، کرمان: کرمان.
- قاسمی، خورشید. (۱۴۰۴). مصاحبه، ۸۶ ساله، ۱۰ آذر، چهارمحال و بختیاری: پیربلوط.
- قربانی دهکردی، مهین. (۱۴۰۴). مصاحبه، ۷۴ ساله، ۵ آبان، چهارمحال و بختیاری: شهرکرد.
- کبیری، مریم. (۱۴۰۳). مصاحبه، ۷۷ ساله، ۱۰ بهمن، خراسان رضوی: مشهد.

محمدی، حبیبه. (۱۴۰۳). مصاحبه، ۵۰ ساله، ۲۰ اسفند، چهارمحال و بختیاری: شمس‌آباد.

محمدی، مریم. (۱۴۰۴). مصاحبه، ۲۱ ساله، ۱ آذر، چهارمحال و بختیاری: شمس‌آباد.

مختاری، مهری. (۱۴۰۴). مصاحبه، ۶۹ ساله، ۲۱ مهر، یزد: میبد.

سلیمی بنی، خیرالنسا. (۱۳۹۹). مصاحبه، ۷۰ ساله، ۲۰ بهمن، چهارمحال و بختیاری: بن.

مولایی، مریم. (۱۴۰۴). مصاحبه، ۶۷ ساله، ۱۰ مهر، چهارمحال و بختیاری: شهرکرد.

هاشمی، مریم‌السادات. (۱۴۰۴). مصاحبه، ۴۵ ساله، ۱۰ مهر، اصفهان.

یزدانی، فرح. (۱۴۰۵). مصاحبه، ۷۰ ساله، ۶ مرداد، چهارمحال و بختیاری: بروجن.

#### تارنماهای رسمی

- URL1: <https://tinyurl.com/3m7tuf7s> (Access Date: 12/04/2025)

## References

- Afghani-Nevis, A. (1990). *Colloquial Persian vocabulary of Afghanistan*. Kabul: Balkh Institute of Research and Publications. (in Persian).
- Afshar Sistani, I. (1990). *A view of East Azerbaijan: A collection of historical, geographical, social, and economic conditions*, Vol. 2. Tehran: Rayzan. (in Persian).
- Afshar, I. (1981). *Karnāmeḥ and Madat al-Hayat: The text of two treatises on cooking during the Safavid period (the reigns of Shah Ismail I and Shah Abbas I)*. Tehran: Islamic Republic of Iran Broadcasting (Soroush). (in Persian).
- Alidadi, B. (2025). Interview, 84 years old, December 4, Chaharmahal and Bakhtiari: Shamsabad. (in Persian).
- Al-Tha'alibi, A. M. (n.d.). *Tha'alibi's Shahnameh: On the history of the rulers of Iran*. Translated by Mahmoud Hedayat. Tehran: Ministry of Culture. (in Persian).
- Ashpazbashi, M. A. (1974). *Sofreh-ye At'emeh* [The table of foods]. Tehran: Iran Culture Foundation. (in Persian).
- Azimpour, P. (2010). *The culture of dolls and ritual and traditional puppet performances in Iran*. Tehran: Namayesh Publishing. (in Persian).
- Azizian, Z. (2025). Interview, 76 years old, September 30, Chaharmahal and Bakhtiari: Shahrekord. (in Persian).
- Boehn, M. V. (1932). *Dolls and puppets*. Translated by Josephine Nicoll. London: George G. Harrap & Company.
- Creswell, J. (2019). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches: Narrative research, phenomenology, grounded theory, ethnography, and case study*. Translated by Hasan Danaei-Fard and Hossein Kazemi. Tehran: Saffar Publishing. (in Persian).
- Daneshgar, A. (1995). *Dictionary of common words of Torbat-e Heydarieh*. Mashhad: Astan Quds Razavi, Institute of Printing and Publications. (in Persian).
- Daryabandi, N. (2005). *The comprehensive cookbook: From garlic to onion*, Vol. 1. Tehran: Karnameh. (in Persian).
- Durkheim, É. (1995). *The elementary forms of religious life*. Translated and introduced by K. E. Fields. New York, NY: Free Press.
- Emami Shushtari, M. A. (1968). Fine arts of cooking and table setting in ancient Iran. *Historical Studies*, 13, 91–124. (in Persian).
- Enjavi Shirazi, S. A. (2000). *Winter festivals, customs, and beliefs*, Vols. 1–2. Tehran: Amir Kabir Publishing Institute. (in Persian).
- Falsafi, N. (2025). Interview, 55 years old, December 5, Kerman: Kerman. (in Persian).
- Faqiri, A. (1978). *Aspects of the folklore of Fars*. Shiraz: General Office of Culture and Arts of Fars. (in Persian).

- Faraone, C. A. (1991). The agonistic context of early Greek binding spells. In *Magika Hiera: Ancient Greek magic and religion*. New York: Oxford University Press.
- Frazer, R. (2022). *The Golden Bough: A study in magic and religion*. Translated by Kazem Firouzand. Tehran: Agah Publishing. (in Persian).
- Ghaffari, F. (2025). Interview, 38 years old, August 11, Chaharmahal and Bakhtiari: Naghneh. (in Persian).
- Ghaffari, H. (2025). Interview, 46 years old, August 11, Chaharmahal and Bakhtiari: Naghneh. (in Persian).
- Ghaffari, P. (2025). Interview, 67 years old, August 11, Chaharmahal and Bakhtiari: Naghneh. (in Persian).
- Ghasemi, K. (2025). Interview, 86 years old, December 1, Chaharmahal and Bakhtiari: Pirbalut. (in Persian).
- Ghorbani Dehkordi, M. (2025). Interview, 74 years old, October 27, Chaharmahal and Bakhtiari: Shahrekord. (in Persian).
- Hashemi, M. S. (2025). Interview, 45 years old, October 2, Isfahan. (in Persian).
- Hedayat, S. (1963). *Neyrangestan*. Tehran: Amir Kabir Publishing Institute. (in Persian).
- Hejazi, S., & Yarahmadi, A. (2003). *Local and traditional foods of Markazi Province: Cultural changes and consequences*. Tehran: General Office of Cultural Heritage of Markazi Province, Research Deputy of the Cultural Heritage Organization, Institute of Anthropology. (in Persian).
- Homayouni, S. (1992). *The folklore of Sarvestan*. Mashhad: Beh-Nashr, Astan Quds Razavi Publishing Company. (in Persian).
- Jafari Dehkordi, B. (2025). Interview, 50 years old, December 4, Chaharmahal and Bakhtiari: Shahrekord. (in Persian).
- Jafari Dehkordi, N. (2026). Chamchelos: The Well-Giving Doll in Behbahan Folk Culture. *Journal of Ritual Culture and Literature*, 5(1), 199-222. doi: 10.22077/jcrl.2026.9554.1217. (in Persian).
- Jafari Dehkordi, N., Taheri, S., & Izadi Dehkordi, S. M. (2021). Typology of Mind-Healer Dolls in the Iranian Cultures. *Culture and Folk Literature*, 9(41), 138-182. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23454466.1400.9.41.4.6> (in Persian).
- Jafari Dehkordi, N., Taheri, S., & Izadi Dehkordi, S. M. (2023). The historical place of dolls in the process of forming the human Alter Ego. *Cultural Psychology*, 7(1), 323-350. <https://doi.org/10.30487/jcp.2023.336244.1404> (in Persian).
- Kabiri, M. (2025). Interview, 77 years old, January 30, Razavi Khorasan: Mashhad. (in Persian).
- Law, J. M. (1997). *Puppet of nostalgia: The life, death, and rebirth of the Japanese Awaji Ningyo tradition*. Princeton: Princeton University Press.

- Mazdapour, K. (2004). Continuity of ancient customs in the contemporary traditions of Zoroastrians in Iran. *Farhang*, 49–50, 147–179. (in Persian).
- Mohammadi, H. (2025). Interview, 50 years old, March 10, Chaharmahal and Bakhtiari: Shamsabad. (in Persian).
- Mohammadi, M. (2025). Interview, 21 years old, November 22, Chaharmahal and Bakhtiari: Shamsabad. (in Persian).
- Mokhtari, M. (2025). Interview, 69 years old, October 13, Yazd: Meybod. (in Persian).
- Molaei, M. (2025). Interview, 67 years old, October 2, Chaharmahal and Bakhtiari: Shahrekord. (in Persian).
- Nafisi, A. A. (N. al-Atebba). (1976). *Nafisi Dictionary*, Vol. 3. Tehran: Khayyam Bookstore. (in Persian).
- Nouraghaei, A. (2008). *Number, symbol, myth*. Tehran: Afkar Publishing. (in Persian).
- Pourdavoud, E. (1977). *Yashts*. Edited by Bahram Farahvashi. Tehran: University of Tehran. (in Persian).
- Rezaei, H., & Jafari Dehkordi, N. (2025). Ritual dolls in the folk culture of Chaharmahal and Bakhtiari. *Iranian Studies*, 15(3), 44-68. <https://doi.org/10.22059/jis.2025.387022.1324> (in Persian).
- Ruholamini, M. (2000). *Foundations of cultural studies: A work in cultural anthropology and folklore*. Tehran: Attar Publishing. (in Persian).
- Salimi Beni, K. (2021). Interview, 70 years old, February 8, Chaharmahal and Bakhtiari: Ben. (in Persian).
- Shabani, R. (1999). *Nowruz customs and traditions*. Tehran: Alhoda International Publishing. (in Persian).
- Shahri, J. (1992). *Old Tehran*, Vol. 4. Tehran: Moein Publishing. (in Persian).
- Shariat-Zadeh, S. A. (1992). *The folklore of Shahrud: Customs and traditions*, Vol. 2. Tehran: Author. (in Persian).
- Sharrock, W. W., & Anderson, B. (1986). *The ethnomethodologists*. Chichester: Horwood.
- Shokurzadeh, E. (1967). *Beliefs and customs of the people of Khorasan: Including some poems, words, proverbs, legends, divinations, prayers, and riddles*. Tehran: Iran Culture Foundation. (in Persian).
- Stutley, M. (2001). *Ancient Indian magic and folklore: An introduction*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd.
- Tajalli, H. (2025). Interview, 69 years old, December 6, Khuzestan: Behbahan. (in Persian).
- Vaheddoust, M. (2008). *Mythological institutions in Ferdowsi's Shahnameh*. Tehran: Soroush Publishing. (in Persian).

Yazdani, F. (2026). Interview, 70 years old, July 28, Chaharmahal and Bakhtiari: Borujen. (in Persian).

Zakerzadeh, A. (1994). *The history of Tehran: A selection of the customs and traditions of the people of Tehran*. Tehran: Qalam Publishing. (in Persian).

Zolfaghari, H. (2019). *Folk beliefs of the people of Iran*. Tehran: Cheshmeh Publishing. (in Persian).

URL1: <https://tinyurl.com/3m7tuf7s> (Access Date: 12/04/2025)