



University of Tehran Press

The Hearth in Iranian Folk Culture: Domestic Sanctity, Ritual Healing, and Symbolic Order

Ali Jahanshahi Afshar  ¹

1. Corresponding author, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran. Email: a.j.afshar@uk.ac.ir

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:
Received:
3, July, 2026

In Revised Form:
16, August, 2026

Accepted:
14, September, 2026

Published Online:
16, September, 2026

Keywords: Hearth,
Folk Culture,
Ethnography,
Cultural
Anthropology,
Mircea Eliade,
Gaston Bachelard,
Mary Douglas, Rites
of Passage, Purity
and Pollution,
House.

This research examines the multifaceted semantic significance of the hearth (*ojāq*) within Iranian folk culture. Beyond its material function as a space for cooking and warmth, the hearth has evolved into a profound symbolic and ritual entity within Iranian beliefs and customs. A comprehensive understanding of this role necessitates an analysis of the interplay between material culture, ritualized beliefs, family structures, and social order. The primary objective of this study is to elucidate and analyze the symbolic functions of the hearth, with a specific focus on its nexus with concepts such as generational continuity, health, blessing (*barakat*), sanctity, and domestic stability. Furthermore, this research aims to illuminate the various dimensions of the hearth's meaning by integrating ethnographic data with anthropological theoretical frameworks. The study's scope encompasses beliefs, rituals, and ethnographic data collected from diverse regions of Iran that directly or indirectly relate to the hearth, *tannour* (oven), ash, soot, and their associated concepts. The research employs a descriptive-analytical approach, utilizing ethnographic analysis grounded in key anthropological theories, specifically Mircea Eliade's concepts of sacred space and rites of passage, Gaston Bachelard's perspective on the house as an intimate space, and Mary Douglas's theory of purity and pollution. Data were primarily gathered through literature review and analysis of ethnographic documents. The findings indicate that in Iranian folk culture, the hearth serves as the "sensitive center" of the home, playing a pivotal role in the reproduction of fundamental cultural meanings. Ultimately, the hearth transcends its utilitarian purpose, functioning as a "symbolic institution" that represents and reinforces the essential values of life.

Cite this The Author(s): Jahanshahi Afshar, A., (2026): The Hearth in Iranian Folk Culture: Domestic Sanctity, Ritual Healing, and Symbolic Order. Iranian Studies Vol. 16, No. 2, Summer- (61-82).
<https://doi.org/10.22059/jis.2026.417812.1423>



Publisher: University of Tehran Press.

© Author(s) retain the copyright. Ali Jahanshahi Afshar

DOI: <https://doi.org/10.22059/jis.2026.417812.1423>

1. Introduction

The hearth has occupied a central position in the material and symbolic organization of the traditional Iranian household. Although primarily associated with cooking and heating, it has acquired meanings extending far beyond its practical function. In Iranian folk culture, the hearth is associated with fertility, family continuity, health, blessing, protection, ritual practice, and domestic order. This study examines how an ordinary domestic element becomes a symbolic and ritual center through culturally established beliefs, prohibitions, and practices.

The central question is: How has the hearth been transformed from a practical domestic structure into a symbolic institution that mediates concepts of life, continuity, purity, protection, healing, and social order? The opposition between the “lit hearth” and the “blind hearth” (*ājāq-e kur*), for example, associates fire with the continuity or extinction of family life. A lit hearth represents vitality, fertility, prosperity, and continuity, whereas a blind hearth signifies childlessness, absence of an heir, or interruption of familial continuity.

The theoretical framework combines three perspectives. Mircea Eliade’s approach to the sacred helps explain the hearth as a potential sacred center within ordinary domestic space. Gaston Bachelard’s phenomenology of the lived house illuminates its relationship with warmth, intimacy, memory, and dwelling. Mary Douglas’s theory of purity, pollution, boundaries, and symbolic order explains prohibitions surrounding the hearth, particularly those concerning bodily behavior, ashes, fire, and the postpartum woman.

2. Research Method, Question, Hypothesis, and Literature Review

This study employs a descriptive-analytical and anthropological method based on ethnographic and folkloric materials concerning the hearth and associated elements such as fire, ashes, soot, and the oven. The analytical unit consists of beliefs, practices, rituals, prohibitions, and symbolic expressions in which the hearth or its material components are connected to social, ritual, therapeutic, protective, or reproductive functions. The evidence comes from ethnographic and folkloric works documenting different regions of Iran.

The central hypothesis is that the hearth functions as a symbolic institution because its material properties and domestic location have been incorporated into a cultural system of meanings concerning life, fertility, protection, healing, purity, and continuity. Its symbolic significance is inseparable from its materiality: fire, heat, ashes, soot, and the hearth’s position provide the material basis through which meanings are produced and reproduced.

The analysis identifies several interconnected dimensions. First, the opposition between the lit and blind hearth establishes a symbolic relationship between fire and family continuity. Second, taboos concerning blowing on the fire, urinating in the hearth, stepping on its ashes, or extinguishing the fire with water in particular contexts protect the domestic center. Third, restrictions on the postpartum woman’s proximity to the hearth regulate boundaries between a transitional body and the domestic center. Fourth, ashes and soot acquire protective and therapeutic functions through their association with fire. Their application to the body, including the use of soot to protect a child from the evil eye, demonstrates symbolic transfer of the hearth’s protective capacity. Finally, the use of ovens and hearth-related spaces in healing practices shows how an ordinary domestic structure can become a ritual instrument.

Previous ethnographic literature has documented these practices separately as local customs, therapeutic practices, taboos, or reproductive beliefs. This study brings them together within a single analytical framework, interpreting them as interconnected expressions of a broader symbolic logic in which the hearth functions as a sensitive center of domestic life.

3. Conclusion

The findings demonstrate that the hearth in Iranian folk culture represents an intersection of materiality, domesticity, rituality, bodily experience, and symbolic order. Its significance derives not simply from cooking and heating but from the meanings attached to fire, warmth, ashes, soot, and the continuity of the hearth itself.

The contrast between the lit and blind hearth associates fire with life, fertility, prosperity, and generational continuity. Taboos surrounding the hearth protect it from behaviors understood as polluting, disrespectful, or destructive, safeguarding the symbolic center of the household. Restrictions concerning the postpartum woman regulate boundaries between transitional bodies and the domestic center, while therapeutic uses of ashes, soot, heat, and ovens demonstrate the transformation of material substances into ritual media.

From Eliade's perspective, the hearth can function as a domestic center where the sacred becomes manifest within ordinary space. From Bachelard's perspective, it forms part of the lived house, embodying warmth, intimacy, memory, and familial presence. From Douglas's perspective, the rules surrounding it express a system for maintaining symbolic boundaries and domestic order. Together, these approaches show that the hearth cannot be reduced to a passive material object.

This study concludes that the hearth has undergone a process of symbolic institutionalization in Iranian folk culture: a material element associated with subsistence has become a center for producing, transmitting, and preserving cultural meanings. Its protection, ritualization, and continued presence help maintain the symbolic unity of the household. The hearth therefore exemplifies how material culture becomes embedded in systems of belief and practice, transforming an ordinary domestic structure into a symbolic institution that mediates the boundaries between life and decline, purity and pollution, body and house, everyday life and ritual, and materiality and meaning.



اجاق در فرهنگ عامه ایران: قداست خانگی، درمان آیینی و نظم نمادین

علی جهانشاهی افشار^۱

a.j.afshar@uk.ac.ir

۱. نویسنده مسئول، دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهنر کرمان، کرمان، ایران، رایانامه:

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۵/۰۴/۱۲

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۵/۰۵/۲۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۵/۰۶/۲۳

تاریخ انتشار:

۱۴۰۵/۰۶/۲۵

این پژوهش به بررسی جایگاه چندوجهی و معنایی اجاق در فرهنگ عامه ایران می‌پردازد. اجاق، فراتر از کارکرد مادی خود به عنوان فضایی برای پخت‌وپز و تأمین گرما، در باورها و آیین‌های مردم ایران، نقشی نمادین و آیینی یافته است. درک عمیق این نقش، نیازمند تحلیل پیوند میان عناصر مادی، باورهای آیینی، ساختارهای خانوادگی و نظم اجتماعی است. هدف اصلی این تحقیق، تبیین و تحلیل کارکردها و معانی نمادین اجاق در فرهنگ عامه ایران، با تأکید بر ارتباط آن با مفاهیمی چون تداوم نسل، سلامت، برکت، قداست و نظم خانوادگی است. همچنین، این پژوهش در پی آن است تا با بهره‌گیری از داده‌های مردم‌نگارانه و چارچوب‌های نظری انسان‌شناسی، ابعاد مختلف معنایی اجاق را روشن سازد. جامعه آماری این پژوهش شامل باورها، آیین‌ها و داده‌های مردم‌نگارانه جمع‌آوری شده از مناطق مختلف ایران است که به طور مستقیم یا غیرمستقیم به اجاق، تنور، خاکستر، دوده و مفاهیم مرتبط با آن‌ها اشاره دارند. روش تحقیق حاضر، توصیفی-تحلیلی است. تحلیل داده‌ها با اتکا به روش مردم‌نگاری و با استفاده از چارچوب‌های نظری انسان‌شناسی، به‌ویژه نظریه مکان مقدس و مناسک گذار (میرچا الیاده)، نگاه به خانه به مثابه فضای صمیمی (گاستون باشلار) و نظریه پاک‌ی و آلودگی (مری داگلاس) صورت گرفته است. داده‌های مورد استفاده عمدتاً از طریق مراجعات متنی و تحلیل اسناد مردم‌نگارانه گردآوری شده‌اند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهند که اجاق در فرهنگ عامه ایران، به مثابه «مرکز حساس» خانه، نقشی کلیدی در بازتولید معانی بنیادین فرهنگی ایفا می‌کند و فراتر از کارکرد مادی به یک «نهاد نمادین» بدل شده است که معانی بنیادین زندگی را بازنمایی و بازتولید می‌کند.

واژه‌های کلیدی: اجاق،

فرهنگ عامه، مردم‌نگاری،

انسان‌شناسی فرهنگی، میرچا

الیاده، گاستون باشلار، مری

داگلاس، آیین‌های گذار، پاک‌ی

و آلودگی، خانه.

استناد: جهانشاهی افشار، علی (۱۴۰۵). اجاق در فرهنگ عامه ایران: قداست خانگی، درمان آیینی و نظم نمادین: پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۶، شماره ۲، تابستان، (۸۲-۶۱). DOI: <https://doi.org/10.22059/jis.2026.417812.1423>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان: علی جهانشاهی افشار

۱. مقدمه

خانه در فرهنگ‌های سنتی صرفاً محل سکونت و رفع نیازهای روزمره نیست، بلکه فضایی است که در آن بسیاری از مناسبات اجتماعی، باورهای دینی، روابط خویشاوندی، حافظه نسلی و قواعد اخلاقی بازتولید می‌شوند. در چنین بافتی، عناصر مادی خانه نیز همواره معنایی فراتر از کارکرد عملی خود می‌یابند. اشیایی مانند در، آستانه، چراغ، آب، آتش، اجاق و تنور در بسیاری از فرهنگ‌ها حامل ارزش‌های نمادین‌اند و در آیین‌ها، باورها و رفتارهای روزمره نقش‌هایی ایفا می‌کنند که نمی‌توان آن‌ها را تنها با معیار سودمندی مادی توضیح داد. در فرهنگ عامه ایران نیز اجاق از جمله عناصری است که در پیوند با خانه، آتش، نان، برکت، تداوم نسل و درمان، جایگاهی ممتاز یافته است.

اجاق در معنای معمول، محل افروختن آتش و پخت‌وپز است؛ اما در فرهنگ عامه این عنصر خانگی به تدریج به یکی از کانون‌های اصلی نظم نمادین خانه تبدیل شده است. اجاق و تنور در بسیاری از مناطق ایران نه فقط محل تهیه غذا بلکه جایگاه برکت، حرمت، درمان، دفع آسیب و استمرار خانوادگی به شمار می‌آیند. تعبیری مانند «صاحب اجاق»، «اجاق کور»، خاکستر متبرک اجاق، یا آیین‌هایی که در آن بیمار، کودک، زائو، عروس یا فرد نازا با اجاق و تنور مرتبط می‌شود، نشان می‌دهد که این عنصر خانگی در تخیل فرهنگی مردم، حامل نیرویی فراتر از مادیت خود است؛ به همین دلیل، اجاق را باید هم‌زمان در سه سطح فهم کرد: نخست به‌عنوان بخشی از فرهنگ مادی خانه؛ دوم، به‌عنوان مکانی آیینی و نمادین و سوم، به‌عنوان واسطه‌ای میان بدن، درمان، قداست و نظم اجتماعی.

مسئله اصلی این پژوهش آن است که چرا و چگونه اجاق در فرهنگ عامه ایران از یک عنصر مادی و خانگی به کانونی نمادین، آیینی و درمانی تبدیل شده است. اگر اجاق تنها ابزاری برای پخت‌وپز بود، انتظار می‌رفت نقش آن به حوزه معیشت و تغذیه محدود بماند؛ اما شواهد مردم‌نگارانه نشان می‌دهد که اجاق در آیین‌های درمانی، مناسک گذار، باورهای مربوط به باروری، قواعد برکت، پرهیزهای مربوط به زائو و کودک و حتی در مواجهه با نیروهای نامرئی حضور دارد؛ بنابراین، پرسش اصلی این مقاله چنین است: اجاق در فرهنگ عامه ایران چه معناها و کارکردهای نمادینی دارد و این معناها چگونه در پیوند با خانه، بدن، درمان، قداست و نظم اجتماعی شکل گرفته‌اند؟

بر پایه این پرسش اصلی، پژوهش حاضر چند هدف مشخص را دنبال می‌کند: نخست، شناسایی مهم‌ترین کارکردهای نمادین اجاق و تنور در فرهنگ عامه ایران؛ دوم، تحلیل نسبت اجاق با مفاهیمی مانند برکت، باروری، درمان، پاکی و آلودگی؛ سوم، بررسی نقش اجاق در آیین‌های مرتبط با بدن، بیماری، زایش و گذار؛ و چهارم، نشان دادن این نکته که اجاق چگونه در فرهنگ عامه به یکی از مراکز تولید و بازتولید نظم نمادین خانه تبدیل می‌شود.

۱-۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های پیشین نشان می‌دهند که «اجاق» و «آتش» در فرهنگ ایرانی صرفاً عناصر مادی و کارکردی نیستند، بلکه حامل لایه‌های عمیق نمادین، آیینی و هویتی‌اند. فاضلی و یزدان‌پناه در مطالعه‌ای درباره قشقای‌ها با عنوان «نظام معنایی و کارکردهای سیاسی اجتماعی اجاق و آتش در میان قشقای‌ها» (مجله مطالعات ملی، زمستان ۱۳۹۹، ش ۸۴) نشان می‌دهند که اجاق و آتش در نظام اعتقادی و آیینی این جامعه، با هویت، باورها، نقش‌ها و موقعیت‌های اجتماعی پیوند دارند و افزون بر کارکردهای روزمره، واجد کارکردهای اجتماعی، سیاسی و هویتی نیز هستند. این یافته نشان می‌دهد که اجاق می‌تواند به‌مثابه کانون نمادینی در سازمان‌دهی روابط درون‌گروهی و بازنمایی نظم فرهنگی عمل کند.

از سوی دیگر، گلی و محمدی در مقاله «انتقال مفهوم جاودانگی از آتش به فرزند در عباراتی چون «اجاق کور» و «اجاق خانه» (مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شنختی، زمستان ۱۳۹۵، ش ۴۵) درباره انتقال مفهوم جاودانگی از آتش به فرزند، نشان می‌دهند که آتش در تصور سنتی ایرانیان نماد ماندگاری و بقای نسل بوده و این معنا به تدریج به مفاهیمی چون «اجاق خانه» و «اجاق کور» انتقال یافته است. در این چارچوب، روشن بودن آتش معادل وجود، زندگی و تداوم، و

خاموشی آن نشانه زوال، نیستی و پایان تلقی می‌شود؛ بنابراین، زبان و اصطلاحات رایج مرتبط با اجاق، بازمانده‌هایی از یک نظام معنایی کهن درباره تداوم دودمان و برکت خانوادگی‌اند.

برآیند این دو پژوهش آن است که اجاق در فرهنگ ایرانی، هم در سطح آیینی و هویتی و هم در سطح زبانی و نسلی، واجد معنا و کارکرد است؛ از یک‌سو، اجاق در بستر آیین‌ها و باورهای جمعی به بازتولید هویت و نظم اجتماعی کمک می‌کند و از سوی دیگر در زبان و استعاره‌های فرهنگی، نشانه‌ای از تداوم نسل، فرزندآوری و برکت خانوادگی است. این دو وجه نشان می‌دهند که اجاق را باید فراتر از یک ابزار خانگی، به‌عنوان نهادی نمادین در فرهنگ عامه فهم کرد.

بر این اساس، پژوهش حاضر با تمرکز بر اجاق در فرهنگ عامه ایران می‌کوشد نشان دهد که این عنصر چگونه در پیوند با قداست خانگی، درمان آیینی و نظم نمادین، از سطح یک شیء روزمره فراتر رفته و به کانونی برای معناپردازی درباره زندگی، نسل، پاکی، برکت و استمرار خانوادگی تبدیل شده است.

۲-۱. روش پژوهش

روش پژوهش در این مقاله توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر رویکرد کیفی است. داده‌های پژوهش از منابع مردم‌نگارانه، تک‌نگاری‌های محلی و آثار مربوط به باورها و آیین‌های عامه ایران استخراج شده‌اند.

۳-۱. مبانی نظری

مبانی نظری این مقاله بر سه محور اصلی استوار است: مکان مقدس، خانه و فضای صمیمی، و پاکی و آلودگی. این سه محور امکان می‌دهند که اجاق نه به‌عنوان یک شیء منفرد، بلکه درون شبکه‌ای از معانی فرهنگی، عاطفی و هنجاری فهم شود؛ شبکه‌ای که در آن مادیت اجاق با باورهای آیینی، ساختار خانواده و نظم اجتماعی درهم‌تنیده است.

نخست، نظریه میرچا الیاده درباره تجلی امر قدسی و تبدیل مکان عادی به مکان مقدس برای تحلیل اجاق راهگشاست. الیاده تصریح می‌کند که امر قدسی در اشکال فرهنگی و مادی مشخص ظاهر می‌شود و تاریخ ادیان آکنده از تجلیات آن در قالب خدایان، اساطیر، اشیا و اماکن مقدس است (الیاده، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۴). از این منظر، قداست به نهادهای رسمی دینی یا معابد محدود نیست، بلکه می‌تواند در خانه، کنار چشمه، پیرامون درخت یا مجاورت اجاقی خانگی تجسد یابد. اهمیت این نکته برای موضوع مقاله در آن است که اجاق در داده‌های ایرانی بارها در مقام مکانی ظاهر می‌شود که محل انتقال برکت، شفا، زایش و حفاظت است و می‌تواند از سطح ابزار خانگی به سطح جایگاهی متبرک و قدسی ارتقا یابد. الیاده همچنین یادآور می‌شود که ملاک قدسی‌بودن، تعلق به امر قدسی یا تجلی آن است (الیاده، ۱۳۸۷: ۱۲-۱۳)؛ بنابراین، اگر اجاق در باور مردم محل ظهور برکت و نیروی شفابخش باشد، همین نسبت با امر قدسی، مبانی تحلیلی قداست آن است؛ از همین رو، تجلی امر قدسی مکان را دگرگون می‌کند و آن را از فضایی دنیوی به فضایی قدسی ارتقا می‌دهد (الیاده، ۱۳۸۹: ۳۴۵).

از سویی برای فهم این که چرا چنین قداستی در خانه متمرکز می‌شود، باید به تجربه زیسته خانگی نزدیک شد. در اینجا اندیشه گاستون باشلار برای درک خانه به‌مثابه فضای صمیمی اهمیت می‌یابد. باشلار خانه را بنیادی‌ترین پناهگاه انسان می‌داند؛ مکانی که فرد در آن نخستین تجربه‌های خود از جهان را در امنیت جسمی و عاطفی می‌یابد و از همین رو، خانه به کانون شکل‌گیری آگاهی، تخیل، خاطره و تجربه زیسته بدل می‌شود (باشلار، ۱۴۰۱: ۲۷؛ باشلار، ۱۳۹۱: ۶۰). از نظر او مکان صرفاً فضایی فیزیکی نیست، بلکه انباشته از زمان، خاطره و کیفیت‌های حسی است و به همین سبب، پیوندی عمیق و عاطفی با انسان برقرار می‌کند (باشلار، ۱۴۰۱: ۱۳۰). او همچنین طبیعت و فضاهای باز، به‌ویژه عناصری چون آسمان، آب و جنگل را در برانگیختن تخیل و شکل‌دادن به تجربه‌های عاطفی انسان مؤثر می‌داند (باشلار، ۱۴۰۱: ۸۵) و برای برخی فضاهای قدسی و صمیمی، کیفیتی فراتر از مادیت قائل است که می‌تواند زمینه‌ساز آرامش درونی و بازسازی روحی شود (باشلار، ۱۴۰۱: ۱۷۰).

این نگاه برای تحلیل اجاق اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا اجاق گرم‌ترین، روشن‌ترین و تجمعی‌ترین نقطه خانه است. پیوند مستمر آن با گرما، غذا، بقا و حضور روزمره، اجاق را به کانونی برای انباشت تجربه زیسته تبدیل می‌کند. در منطق باشلاری، فضای خانه فقط سکونتگاه بدن نیست؛ بلکه محل تمرکز تجربه و عاطفه است؛ بر همین اساس، اجاق را می‌توان گره‌گاه حافظه خانگی دانست: نقطه‌ای که در آن کار، خوراک، تولد، درمان، سوگواری و انتقال نسل به‌طور مکرر به هم می‌رسند و محل تراکم تجربه‌های امید، ترس، مراقبت و برکت است. در همین پیوند، صمیمیت خانگی در داده‌های ایرانی صرفاً به معنای عاطفه نیست، بلکه به استمرار خانواده و تداوم تبار نیز گره می‌خورد؛ از این رو، مفهوم «اجاق روشن» معنایی فراتر از حضور آتش دارد و نشانه‌ای از ادامه یافتن نام، خون، حافظه و تبار است. برعکس، «کور شدن اجاق» خاموشی آتش را با انقطاع نسل و زوال خانوادگی هم‌معنا می‌کند. هنگامی که در میان عشایر بیرانوند، پسر را «اجاق» خانواده می‌دانند و خانواده بی‌پسر را «اجاق کور» می‌نامند (حنیف، ۱۳۷۷: ۱۱۴)، با استعاره‌ای زنده از پیوند آتش خانگی و تداوم نسلی مواجهیم.

با این همه، برای فهم جایگاه اجاق در فرهنگ عامه ایران، عاطفه و قداست به‌تنهایی کافی نیستند. داده‌ها نشان می‌دهند که اجاق در مرکز مجموعه‌ای از ممنوعیت‌ها، تابوها و قواعد رفتاری قرار دارد؛ قواعدی که تعیین می‌کنند چگونه باید با آتش، خاکستر، نان و پیرامون اجاق رفتار کرد. اینجاست که نظریه مری داگلاس اهمیت می‌یابد. داگلاس در تحلیل کلاسیک خود از پاکی و آلودگی نشان می‌دهد که تصورات مربوط به ناپاکی صرفاً نگرانی‌های بهداشتی نیستند، بلکه به سازمان‌دهی نمادین جهان اجتماعی مربوطاند. از دید او، آلودگی اغلب چیزی است که در جای نادرست قرار گرفته و نظم فرهنگی را مختل می‌کند (Douglas, 1966: 35). آیین‌ها و ممنوعیت‌ها نیز راه‌هایی برای بازگرداندن مرزها و حفظ انسجام نمادین‌اند. این چارچوب برای تحلیل رفتارهای مرتبط با اجاق سودمند است؛ زیرا امکان می‌دهد اعمال روزمره و جزئی پیرامون اجاق، از نحوه نزدیک شدن به آتش تا رعایت حرمت خاکستر، به مثابه کنش‌هایی فهم شوند که مرز میان حرمت و بی‌حرمتی، نظم و بی‌نظمی، برکت و نقصان را تنظیم می‌کنند؛ به بیان دیگر، اجاق در این نظام فکری، مرکزی آسیب‌پذیر است: مرکز حیات خانگی که اگر حرمتش نگاه داشته نشود، نظم خانواده و برکت خانه به خطر می‌افتد؛ از همین روست که آلودگی اجاق، ریختن آب بر آن، ادرار در آن یا بی‌ذکر خدا دست بردن به نان و آتش، فقط خطاهای رفتاری تلقی نمی‌شوند، بلکه تعرض به منبع نظم‌اند.

در تکمیل این بحث، داگلاس یادآور می‌شود که آیین می‌تواند تناقض‌ها را در سطح عمل و تجربه به وحدت بدل کند (Douglas, 1966: 2). این صورت‌بندی برای تحلیل درمان‌های مرتبط با اجاق اهمیت ویژه‌ای دارد. در بسیاری از آیین‌های درمانی با عناصری مواجهیم که از منظر پزشکی زیستی ناهمگن یا حتی متناقض به نظر می‌رسند: خاکستر، نمک، دعا، جهت قبله، عدد هفت، روسری، زغال گداخته، شجره‌نامه صاحب اجاق، نذر نان فطیر یا عبور کودک از تنور. اما در منطق آیینی، این عناصر در قالب یک کل معنادار به هم می‌پیوندند و تجربه‌ای از درمان، بازگشت به تعادل و کنترل بر وضعیت بحرانی ایجاد می‌کنند.

ترکیب این سه رویکرد -یاده، باشلار و داگلاس- امکان می‌دهد که اجاق نه صرفاً به‌عنوان شیء خانگی، بلکه به‌مثابه نهاد نمادین خانگی تحلیل شود. از منظر یاده، اجاق می‌تواند محل تجلی امر قدسی و دگرگونی فضای عادی باشد؛ از منظر باشلار، اجاق در قلب خانه حافظه‌مند و صمیمی قرار دارد و کانون تداوم عاطفی خانواده است؛ و از منظر داگلاس، اجاق مرکز مرزگذاری‌های پاکی/آلودگی و نظم/بی‌نظمی است. هنگامی که این سه سطح بر هم منطبق می‌شوند، اجاق به نقطه‌ای تبدیل می‌شود که در آن مادیت، قداست، عاطفه و قاعده با یکدیگر تلاقی می‌کنند. بر این اساس، چارچوب نظری حاضر راه را برای تحلیل بخش‌های بعدی مقاله می‌گشاید: در آیین‌های ازدواج و باروری، اجاق به‌عنوان مرکز زایش و انتقال نسلی عمل می‌کند؛ در درمان‌های جسمی و آیینی، به‌عنوان محل بازگرداندن تعادل و دفع آلودگی؛ و در تابوها و ممنوعیت‌ها، به‌عنوان مرکز نظم اخلاقی و خانگی. در همه این حوزه‌ها، اجاق عنصر مشترکی است

که نشان می‌دهد چگونه امر قدسی در زندگی روزمره و چگونه نظم اجتماعی در یک عنصر مادی و خانگی متبلور می‌شود.

۲. پیکره اصلی

۱-۲. اجاق، ازدواج و باروری

در فرهنگ عامه ایران، اجاق و تنور تنها به حوزه تغذیه و معیشت مربوط نمی‌شوند، بلکه با تداوم نسل، تشکیل خانواده و بازتولید حیات اجتماعی نیز پیوندی عمیق دارند. در بسیاری از باورها و آیین‌های مردمی، روشن بودن اجاق معادل زنده بودن خانواده، استمرار نسل و حضور برکت در خانه تلقی می‌شود؛ در مقابل، خاموشی یا «کورشدن» اجاق اغلب با نازایی، فقدان وارث، فروپاشی خانوادگی یا زوال برکت پیوند می‌یابد. همین پیوند معنایی سبب شده است که اجاق در آیین‌های مربوط به ازدواج، باروری و زایش جایگاهی مرکزی پیدا کند.

در بسیاری از مناطق ایران، عروس در نخستین ورود به خانه شوهر با اجاق یا تنور مواجه می‌شود؛ مواجهه‌ای که صرفاً جنبه تشریفاتی ندارد، بلکه نوعی ورود نمادین به نظم خانوادگی جدید است. در خلخال، عروس را دور تنور می‌گردانند و او تنور را می‌بوسد (فلسفی‌میاب و دیگران، ۱۳۷۴: ۲۹۶). در برخی روستاهای ترک‌زبان نیز عروس تخم‌مرغی را در تنور می‌اندازد (همان). در زنجان، تخم‌مرغ‌انداختن در تنور با بقای نسل و فرزندآوری پیوند دارد (سخاییان، ۱۳۸۸: ۹۴۶، ۹۴۸). تخم‌مرغ در بسیاری از سنت‌های آیینی، نماد زایش و تداوم حیات است و قرارگرفتن آن در تنور یا اجاق، پیوندی نمادین میان آتش خانگی، باروری و بقای خانوادگی ایجاد می‌کند. تنور در اینجا تنها محل پخت نان نیست، بلکه به کانونی برای انتقال زن از خانواده پدری به خانواده شوهر تبدیل می‌شود؛ انتقالی که در منطق مناسک گذار، عبور از یک وضعیت اجتماعی به وضعیت دیگر را تثبیت می‌کند.

از منظر الیاده، مناسک گذار فرایندهایی‌اند که فرد را از یک موقعیت زیستی یا اجتماعی به موقعیتی دیگر منتقل می‌کنند و این انتقال معمولاً از خلال اعمال نمادین صورت می‌گیرد (الیاده، ۱۳۶۸: ۱۲۱). بر همین اساس، حضور اجاق و تنور در آیین‌های ازدواج را می‌توان بخشی از فرایند بازتعریف هویت زن در نظم جدید خانوادگی دانست. عروس با نزدیک شدن به تنور، چرخیدن به دور آن یا بوسیدن آن، نه فقط وارد خانه، بلکه وارد قلمرو نمادین خانواده می‌شود؛ قلمرویی که در آن، اجاق نشانه تداوم نسل و بقای خانوادگی است.

از همین رو، بسیاری از آیین‌های مرتبط با درمان نازایی نیز به اجاق یا خاکستر آن مربوط می‌شوند. در مشکین‌شهر، زنان نازا سنگ‌هایی را در اجاق یا زیر خاکستر پنهان می‌کنند و ترک برداشتن سنگ را نشانه بچه‌دار شدن می‌دانند (ساعدی، ۱۳۵۴: ۱۳۴). در دماپ، برای درمان زن نازا و مرد عقیم، خاک اجاق حاج سیدرضا را به دهان می‌گذارند (میرزایی، ۱۳۸۵-۱۳۸۶: ۳۵۰). در ماه‌نشان نیز زنان نازا را به اجاق روستا می‌برند و برای آن نذر می‌کنند (اشجع، ۱۳۷۳: ۲۹-۳۰). در این نمونه‌ها، اجاق نه فقط محل حضور آتش، بلکه منبع نیرویی حیات‌بخش تلقی می‌شود که می‌تواند قدرت باروری را به بدن منتقل کند.

باور به «صاحب اجاق» نیز در همین چارچوب قابل فهم است. در برخی مناطق، خانواده‌ها یا افرادی خاص دارای اجاقی متبرک شناخته می‌شوند و مردم برای درمان بیماری، رفع نازایی یا حل مشکلات به آنان مراجعه می‌کنند. این قداست معمولاً با سیادت، کرامت یا پیشینه آیینی آن خانواده پیوند دارد. در چنین مواردی، اجاق از فضای خصوصی خانه فراتر می‌رود و به مکانی جمعی و زیارتی تبدیل می‌شود؛ مکانی که مردم از خلال تماس با آن، امید به درمان، باروری یا رفع بحران دارند. از منظر الیاده، چنین مکان‌هایی از خلال تجلی امر قدسی، از فضای عادی جدا می‌شوند و به مکان مقدس بدل می‌گردند (الیاده، ۱۳۸۹: ۳۴۵). اجاق صاحب‌اجاق نیز دقیقاً چنین کارکردی دارد: مکانی خانگی که در تخیل فرهنگی مردم، حامل نیرویی فراتر از امر عادی است.

رابطه اجاق با زایش تنها به مسئله باروری محدود نمی‌شود، بلکه دوره پس از زایمان را نیز دربر می‌گیرد. در سیرجان، زن زائو تا چهل روز نباید نزدیک اجاق بنشیند، زیرا باور دارند که «بند یرقان» او پاره می‌شود (بختیاری، ۱۳۷۸: ۲۸۴-۲۸۵).

این پرهیز را می‌توان در چارچوب مفهوم «وضعیت میانی» در مناسک گذار فهم کرد. زن زائو در دورهٔ پس از زایمان هنوز به وضعیت عادی بازنگشته و در مرزی میان سلامت و آسیب‌پذیری قرار دارد؛ از این رو، تماس او با آتش و اجاق باید کنترل شود. در بسیاری از فرهنگ‌ها، بدن زائو بدنی در معرض خطر و ناپایداری تلقی می‌شود و به همین دلیل، مجموعه‌ای از پرهیزها و مراقبت‌های آیینی پیرامون او شکل می‌گیرد.

از منظر مری داگلاس، چنین پرهیزهایی را نمی‌توان صرفاً توصیه‌هایی بهداشتی دانست؛ بلکه آن‌ها بخشی از نظام نمادینی‌اند که مرزهای پاکی و آلودگی را تنظیم می‌کند (Douglas 1966: 35). زائو، همانند بیمار یا نوزاد، در وضعیتی مرزی قرار دارد و به همین دلیل، ورود یا عدم ورود او به برخی فضاها از جمله اجاق، تحت قواعد خاصی قرار می‌گیرد. اجاق در اینجا، هم‌زمان محل گرما، حیات و برکت است و از همین رو، تماس با آن نیازمند رعایت نظم آیینی خاصی است.

به این ترتیب، اجاق و تنور در آیین‌های ازدواج، باروری و زایش، نقشی فراتر از یک عنصر مادی ایفا می‌کنند. آن‌ها در مقام مرکز نمادین خانه، تداوم نسل و بقای خانواده را نمایندگی می‌کنند و در عین حال، به‌عنوان واسطه‌ای میان بدن، خانواده و امر قدسی عمل می‌کنند. از خلال این کارکردها، اجاق به نقطه‌ای بدل می‌شود که در آن، زیست زیستی و نظم فرهنگی به هم پیوند می‌خورند؛ یعنی همان جایی که تولید غذا، تولید نسل و بازتولید اجتماع در یک نظام معنایی واحد قرار می‌گیرند.

جدول ۱. واکاوی کارکردهای نمادین اجاق و تنور در فرهنگ عامه

کارکرد نمادین / مفهوم	منطقه	آیین یا باور مرتبط	حوزهٔ درمانی	محور موضوعی
ورود به قلمرو نمادین خانواده؛ تثبیت انتقال از خانوادهٔ پدری به خانوادهٔ شوهر	خلخال	چرخاندن عروس دور تنور و بوسیدن آن	گذار وضعیت / ورود به نظم خانوادگی	مناسک گذار ازدواج
پیوند نمادین زایش (تخم‌مرغ) با آتش خانگی؛ تضمین استمرار تبار	مناطق ترک‌زبان؛ زنجان	انداختن تخم‌مرغ در تنور توسط عروس	فرزندآوری و بقای نسل	باروری و تداوم نسل
انتقال نیروی حیات‌بخش و باروری از اجاق به بدن؛ دریافت نشانهٔ غیبی	مشکین شهر	پنهان کردن سنگ در اجاق یا زیر خاکستر و انتظار برای ترک‌خوردن آن	رفع نازایی	درمان نازایی
خاکستر به‌مثابهٔ مادهٔ متبرک و واسطهٔ مستقیم انتقال نیروی شفا بخش	دماب	قرار دادن خاک اجاق حاج سیدرضا در دهان بیمار	رفع نازایی و عقیمی	درمان نازایی و عقیمی
تبدیل اجاق به مکان زیارتی برای طلب برکت و رفع بحران	ماه‌نشان	نذر کردن برای اجاق روستا	سلامت و باروری	توسل و نذر
تجلی امر قدسی در فضای خانگی؛ تبدیل خانه به کانون زیارت و امید	مناطق مختلف ایران	مراجعه به خانواده‌های دارای «اجاق متبرک»	سلامت و حل بحران	قدسی‌شدن مکان
تنظیم مرزهای پاکی و آلودگی؛ حفاظت از بدن در وضعیت گذار در برابر آسیب	سیرجان	پرهیز زائو از نزدیکی به اجاق تا چهل روز (ترس از پاره‌شدن «بند یرقان»)	حفاظت از زائو (وضعیت آستانه‌ای)	مراقبت پس از زایمان

۲-۲. خاکستر، دود، تنور و درمان آیینی

یکی از برجسته‌ترین حوزه‌هایی که در آن اجاق و تنور از سطح ابزار خانگی فراتر می‌روند، قلمرو درمان‌های عامیانه و آیینی است. در داده‌های مردم‌نگارانهٔ مناطق مختلف ایران اجاق، خاکستر، دوده، زغال، گرمای تنور، خاک تنور و حتی ابزارهای مرتبط با آتش، واجد نیروی درمانی تلقی شده‌اند. این داده‌ها نشان می‌دهند که اجاق نه‌فقط محل پخت‌وپز، بلکه کانونی برای انتقال نیرو، برکت، حرارت، پاکی و گاه قدرت قدسی به بدن بیمار است. در اینجا درمان صرفاً به معنای

مداخله‌ای تجربی یا دارویی نیست، بلکه نوعی عمل آیینی است که از خلال تماس بدن با مواد و فضاهای وابسته به اجاق انجام می‌شود.

در ساده‌ترین سطح، خاکستر اجاق به‌عنوان ماده درمانی مستقیم به کار می‌رود. در کومله گیلان، اندکی خاکستر اجاق را با نمک مخلوط می‌کنند و روی بریدگی می‌گذارند (شهاب، ۱۳۸۶: ۱۳۴-۳۵). در لرستان و ایلام نیز خاکستر ته اجاق را با روغن حیوانی سرخ و موی بزغاله مخلوط می‌کنند و بر ضرب‌دیدگی استخوان می‌گذارند (اسدیان، ۱۳۸۵: ۲۷۸). در عشایر منطقه سیرجان نیز خاک و گل اجاق برای درمان امراض به کار می‌رود (بختیاری، ۱۳۷۸: ۳۱۳). این نمونه‌ها نشان می‌دهد که خاکستر، یعنی ماده باقی‌مانده از آتش، نوعی قدرت انتقالی دارد: آتش، خاموش شده است؛ اما اثر و نیروی آن در خاکستر باقی مانده و می‌تواند به بدن بیمار منتقل شود.

کاربرد خاکستر و دوده در درمان بیماری‌های سر و پوست نیز گسترده است. در شاهرود و استهبان با خاکستر اجاق، گل درست می‌کنند و برای رفع سردرد بر سر بیمار می‌مالند (حسنی، ۱۳۸۲: ۳۵۲؛ ثابت‌قدم، ۱۳۸۱: ۲۱۱). در خلخال دوده و سیاهی اجاق را برای درمان سردرد به پیشانی می‌مالند (فلسفی‌میاب و دیگران، ۱۳۷۴: ۲۰۸: ۲۱۲). در مریان تالش، فردی که صاحب اجاق است، برای رفع خشکی صورت، با زغال بر چهره بیمار دایره‌ای می‌کشد و درون آن علامت ضربدر می‌گذارد؛ مردم باور دارند که با این عمل خشکی صورت از میان می‌رود (سلیمی‌مؤید، ۱۳۷۸: ۱۳۶/۱-۱۳۷). در آبدانان نیز برای همین بیماری، خاک سوخته بستر اجاق را می‌کوبند، با آب مخلوط می‌کنند و به صورت می‌مالند (سلیمی‌مؤید و دامیار، ۱۳۸۰: ۱۸۹). در این نمونه‌ها، درمان از طریق مالیدن ماده وابسته به اجاق بر سطح بدن انجام می‌شود؛ گویی خاکستر و زغال، مرز بدن را دوباره تنظیم و بیماری را از سطح پوست بیرون می‌رانند.

تنور نیز همانند اجاق در درمان‌های عامیانه جایگاهی مهم دارد. در شهرستان ماه‌نشان برای درمان تب و لرز، گل داغ‌شده روی تنور را به‌عنوان مرهم به کار می‌برند (عبدالله‌پور و دیگران، ۱۳۸۶: ۴۶). در نازیک‌قنات سفلا در ماکو برای درمان تب‌خال، نان گرم را از درون تنور برمی‌دارند و روی موضع می‌گذارند (علی‌اکبرزاده و سپهرفر، ۱۳۷۳: ۷۹). در گرمسار از خاک تنور برای درمان سیاه‌سرفه استفاده می‌کنند (حسنی، ۱۳۷۴: ۱۸۶). در ارومیه، اگر عضوی از بدن دچار سرمازدگی شود، آن را درون تنور گرم قرار می‌دهند تا بهبود یابد (علی‌اکبرزاده و سپهرفر، ۱۳۷۲: ۱۴۳/۱). در اردبیل برای درمان قولنج، خاکستر گرم تنور را در پارچه می‌گذارند و بر موضع درد می‌بندند (وجدانی‌فر، ۱۳۸۵: ۲۹۹). این داده‌ها نشان می‌دهد که گرمای تنور، خاکستر و اشیای برخاسته از آن در تصور عامه توانایی بازگرداندن تعادل حرارتی و جسمانی بدن را دارند.

در برخی موارد، درمان نه‌فقط با تماس ماده تنور، بلکه با قرار دادن بدن در مجاورت یا درون فضای تنور انجام می‌شود. در ملایر برای درمان کمردرد، بیمار را کنار تنور می‌نشانند تا عرق کند و سپس کمر او را با چادر می‌بندند (نعمتی، ۱۳۸۵: ۹۰). در اردبیل برای درمان بادسرخ، عضو متورم مانند دست یا پا را درون تنور نیمه‌گرم قرار می‌دهند (وجدانی‌فر، ۱۳۸۵: ۳۱۳). در ماه‌نشان، برای رفع درد شکم پس از زایمان، خاکستر کف تنور را روی زمین پهن می‌کردند و زائو را روی آن می‌خوابانند (عبدالله‌پور و دیگران، ۱۳۸۶: ۴۵). در سقز نیز زائو را روی تنور گرم نگه می‌داشتند تا با گرم شدن بدن، نوزاد زودتر متولد شود (رهو، ۱۳۷۸: ۲۴۶). در اینجا تنور به فضایی درمانگر تبدیل می‌شود؛ فضایی که بدن را احاطه می‌کند، گرم می‌کند و آن را از وضعیت اختلال به وضعیت تعادل بازمی‌گرداند.

کاربرد خاکستر و دوده در درمان کودکان نیز بسیار برجسته است. در گیلان ماماچه برای درمان ملاح‌افتادگی، انگشتش را به خاکستر می‌زند و آن را در حلق نوزاد می‌گذارد و کمی خاکستر بر ملاح او می‌مالد. سپس کودک را در چادر تازه و شسته‌نشده (آب‌نخورده) مادر می‌پیچند و مادر و ماماچه او را بالای سه کُچک‌چاله (سنگ‌های سه طرف اجاق) هفت بار رو به قبله تکان می‌دهند. در ادامه، هفت خرما میان رهگذران یا همسایه‌ها پخش می‌شود تا دعا کنند و هسته‌های خرما زیر خاکستر اجاق یا گوشه‌ای از خانه پنهان می‌ماند؛ پس از بهبود کودک، هسته‌ها را بیرون آورده و در

صحرا می‌ریزند (حاتمی، ۱۳۸۵: ۷۴). این آیین پیچیده، چند عنصر را همزمان در خود دارد: خاکستر اجاق، بدن کودک، چادر مادر، عدد هفت، جهت قبله، دعای دیگران و پنهان کردن هسته‌ها در زیر خاکستر.

در درمان‌های مربوط به کودکان، دوده و خاکستر اجاق گاه نقش حفاظتی نیز پیدا می‌کنند. تهرانی‌های قدیم برای حفظ طفل از چشم بد، هر صبح با انگشت میانی دست چپ، خال یا نشانی از دوده اجاق بر وسط پیشانی او می‌گذاشتند (شهری، ۱۳۷۱: ۳ / ۱۸۴). همین عمل برای کودک مبتلا به ام‌الصبيان نیز مرسوم است (همان). در خراسان نیز با خاکستر سوخته اسفند بر پیشانی نوزاد خال می‌نهادند (شکورزاده، ۱۳۴۶: ۱۴۳). در این نمونه‌ها، دوده یا خاکستر تنها ماده درمانی نیست، بلکه نشانه‌ای حفاظتی است که بدن کودک را در برابر نیروهای نامرئی، چشم‌زخم و آسیب‌های بیرونی ایمن می‌کند.

گسترده‌ی کارکرد درمانی اجاق زمانی روشن‌تر می‌شود که آن را در پیوند با مفهوم «صاحب اجاق» بررسی کنیم. در بسیاری از مناطق ایران، افرادی با شأن مذهبی، اجتماعی یا درمانی خاص، صاحب اجاق تلقی می‌شوند و دست یا حضور آنان شفابخش دانسته می‌شود. در سفیدکمر ایجرود زنجان، دست چنین افرادی را شفابخش می‌دانند و خود آنان را اجاق می‌نامند (عبدالله‌پور و بهرامی، ۱۳۸۵-۱۳۸۶: ۳۴۵) در اسدآباد همدان، دعانویسان را اجاق می‌نامند (حمیدی، ۱۳۷۳: ۱۸). در چدرویه جهرم، افراد متدین و متعهد به اجاق‌داری معروف‌اند و مردم برای درمان بیماری‌ها به آنان مراجعه می‌کنند (عزیزی، ۱۳۸۳: ۷۰). در کوهپایه تالش نیز چنین کسانی «سوپیشن» نامیده می‌شوند که مفهومی نزدیک به صاحب اجاق دارد (سلیمی‌مؤید، ۱۳۷۸: ۳۲۴/۲). بنابراین اجاق فقط یک مکان یا شیء نیست، بلکه می‌تواند به منزله درمانی و اجتماعی نیز تبدیل شود.

نمونه‌های فراوانی از مراجعه به اجاق یا صاحب اجاق برای درمان بیماری‌ها وجود دارد. در صومعه‌زین نزدیک سراب، بیماران را به اجاق پیر می‌برند تا شفا یابند (فلسفی‌میاب و سپهرفر، ۱۳۷۲: ۶۱). در چدرویه جهرم، بیمار را کنار اجاق خانواده‌ای صاحب اجاق می‌برند و از غذای آن خانواده به او می‌خورانند تا شفا یابد (عزیزی و دیگران، ۱۳۸۳: ۷۰). در اردبیل، برای درمان اسهال، کودک را به اجاق «نیاز» می‌برند و پس از بهبود نیز او را دوباره به همان اجاق بازمی‌گردانند (سپهرفر و دیگران، ۱۳۷۵: ۲۰۹). برای سیاه‌سرفه نیز کودک را به اجاق امام‌جمعه شهر می‌برند، مقداری نیل را با خاک تربت مخلوط می‌کنند و آن را به کام، پیشانی و دست‌های کودک می‌مالند (سپهرفر و دیگران، ۱۳۷۵: ۲۰۳-۲۰۴). در این موارد، درمان از رهگذر پیوند میان مکان مقدس، ماده مقدس و بدن بیمار انجام می‌شود.

بعضی از درمان‌ها مستقیماً با عبور بدن از دهانه تنور یا طواف پیرامون اجاق همراه‌اند. در اهر، برای درمان برفک دهان کودک او را نزد زنانی می‌برند که «صاحب اجاق برفک» هستند. این زنان سه روز پیایی کودک را از دهانه تنور گرم وارد و از هواکش آن خارج می‌کنند تا برفک بیفتد. سپس تکه‌ای از پشت پیراهن کودک را می‌برند، می‌سوزانند و خاکسترش را به هفت بند بدن او، مانند پیشانی، مچ‌ها، پاها، گردن و سینه می‌مالند (فلسفی‌میاب و ابوالفتحی، ۱۳۷۸: ۲۵۸). در ماه‌نشان نیز اگر کودکی دچار لکنت‌زبان شود، او را به اجاق روستا می‌برند و طوافش می‌دهند تا لکنت او برطرف شود (اشجع، ۱۳۷۳: ۳۰). این داده‌ها به‌خوبی نشان می‌دهند که تنور و اجاق در درمان عامیانه، مرز میان فضای خانگی و فضای مقدس را از میان می‌برند.

درمان بیماری‌های مرتبط با نیروهای نامرئی نیز اغلب با اجاق پیوند دارد. در اردبیل برای درمان بیماری‌های روانی اسپند دود می‌کنند و بیمار را به اجاق، یعنی مقبره پیران می‌برند (قلی‌پور و دیگران، ۱۳۷۸: ۷۸). در اسمعیلی‌کندی اردبیل برای درمان جن‌زدگی، سنگ‌های اجاق را به رودخانه می‌اندازند (قلی‌پور، ۱۳۷۸: ۷۴). در ایری‌بوجاق شهرستان اهر، آل‌زده را به جایی می‌برند که اجاقی به نام «اجاق هال» یا آل در آن قرار دارد؛ سپس روسری را دور اجاق طواف می‌دهند و به گردن زائو می‌بندند (فلسفی‌میاب و ابوالفتحی، ۱۳۷۸: ۳۱۰). در کوهپایه تالش مرکزی نیز چوپان برای رفع چشم‌زخم از دام‌ها نزد صاحب اجاق می‌رود و صاحب اجاق سه بار، سه قطعه زغال گداخته را در آب می‌اندازد، اورادی می‌خواند، در زغال‌ها

می‌دمد و آب را برای پاشیدن بر دام‌ها به چوپان می‌دهد (سلیمی‌مؤید، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۲۴). در اینجا اجاق محل میانجی‌گری میان انسان، حیوان، نیروهای غیبی و نظم کیهانی است.

پرخوانی، مراسمی آیینی آمیخته با طبابت، دیانت و موسیقی است. در این آیین، «پرخوان» با تازیانه وارد شده و پس از اجرای رقص و نواختن دوتار در کنار اجاقی که وسایل فلزی داغ (کفگیر و خنجر) در آن است، با اقداماتی نمایشی نظیر ایستادن روی کفگیر گذاشته و نزدیک کردن خنجر به چشمان بیمار، بیماری را از جان فرد جدا کرده و به خود منتقل می‌کند (مطوفی، ۱۳۸۳: ۲۰۸۴: ۳). در گزارش دیگری، بیمار پس از نماز مغرب در حالی که کتفش بسته شده، با ذکر «یا هو یا هو» به اتاق مخصوص برده و کنار اجاقی پر از آتش نشاند می‌شود (قلیچ، ۱۳۷۶: ۸۹). در این نمونه، اجاق روشن نقطه تمرکز درمان، موسیقی، حرارت، خطر و انتقال بیماری است.

بنابراین در مجموع، خاکستر، دود، دوده، تنور و اجاق در فرهنگ عامه ایران بخشی از نظام درمانی گسترده‌ای را تشکیل می‌دهند که در آن ماده، مکان، بدن و امر قدسی به هم پیوند می‌خورند. از منظر داگلاس، بیماری را می‌توان نوعی آشفتگی در نظم بدن و اجتماع دانست؛ آیین‌های درمانی مرتبط با اجاق، از طریق تماس با خاکستر، عبور از تنور، طواف اجاق یا مراجعه به صاحب اجاق، بدن را دوباره در نظم نمادین جای می‌دهند. از منظر الیاده نیز، اجاق در این موارد به مکان مقدسی بدل می‌شود که در آن امکان گذار از بیماری به سلامت فراهم می‌گردد؛ در نتیجه، اجاق و تنور نه حاشیه زندگی روزمره، بلکه بخشی از نظام معنایی و درمانی خانه و جامعه‌اند.

جدول ۲. طبقه‌بندی شواهد مردم‌نگارانه و کارکردهای درمانی - نمادین خاکستر، دود، تنور و اجاق در فرهنگ عامه ایران

کارکرد نمادین و تحلیل ساختاری	مناطق جغرافیایی گزارش شده	روش آیینی و ماده درمانی	حوزه درمانی	محور موضوعی
انتقال نمادین نیروی باقی‌مانده آتش به بدن بیمار؛ بازسازی بافت آسیب‌دیده با ماده متبرک خانگی	کومله گیلان؛ لرستان و ایلام؛ عشایر سیرجان	مالیدن خاکستر اجاق آمیخته با نمک بر بریدگی؛ ترکیب خاکستر ته اجاق با روغن حیوانی و موی بزغاله برای ضرب‌دیدگی؛ به‌کارگیری خاک و گل اجاق برای درمان امراض	بریدگی، ضرب‌دیدگی، استخوان، امراض عمومی	مداخله و مرهم‌گذاری مستقیم
مرزبندی دوباره سطح بدن؛ بیرون‌راندن بیماری از قلمرو سر و صورت از طریق تماس با مواد کربنی و نشانه‌گذاری آیینی	شاهرود؛ استهبان؛ خلخال؛ مریان تالش؛ آبدانان	ساختن گل از خاکستر اجاق و مالیدن آن بر سر؛ مالیدن دوده و سیاهی اجاق بر پیشانی؛ کشیدن دایره و ضربدر یا زغال بر چهره توسط صاحب اجاق؛ مالیدن خاک سوخته بستر اجاق به صورت	سردرد، خشکی صورت، بیماری‌های سطح پوست	تسکین دردهای سر و صورت
بازگرداندن تعادل حرارتی و جسمانی از طریق گرما، خاکستر و اشیای برخاسته از تنور	ماه‌نشان؛ نازیک‌قنات؛ سفلا در ماکو؛ گرمسار؛ ارومیه؛ اردبیل	استفاده از گل داغ‌شده روی تنور؛ گذاشتن نان گرم تنور بر موضع تب‌خال؛ کاربرد خاک تنور برای سیاه‌سرفه؛ قرار دادن عضو سرمازده در تنور گرم؛ بستن خاکستر گرم تنور در پارچه بر موضع درد	تب و لرز، تب‌خال، سیاه‌سرفه، سرمازدگی، قولنج	درمان حرارتی و تعادل جسمانی
تبدیل تنور به فضای درمانگر و آستانه‌ای؛ احاطه کردن بدن با حرارت برای گذار از اختلال به تعادل	ملایر؛ اردبیل؛ ماه‌نشان؛ سقز	نشاندن بیمار کنار تنور برای تعریق و بستن کمر؛ قرار دادن عضو متورم در تنور نیمه‌گرم؛ خواباندن زانو بر خاکستر کف تنور؛ نگاه‌داشتن زانو روی تنور گرم	کمر درد، بادسرخ، دردهای پس از زایمان، تسهیل زایمان	درمان فضایی و آستانه‌ای با تنور
ایمن‌سازی بدن آسیب‌پذیر کودک در برابر نیروهای نامرئی؛ پیوند بدن نوزاد با اجاق، مادر، عدد هفت و دعای جمعی	گیلان؛ تهران قدیم؛ خراسان	مالیدن خاکستر به حلق و ملاج نوزاد؛ تکان دادن کودک بالای سه گچک‌چاله؛ پخش خرما و پنهان کردن هسته‌ها زیر خاکستر؛ گذاشتن خال دوده یا خاکستر اسفند بر پیشانی کودک	ملاج‌افتادگی، چشم‌زخم، ام‌الصبيان، حفاظت نوزاد	مناسک درمانی و حفاظتی کودک
انتقال قداست اجاق از مکان به شخص؛ تبدیل انسان صاحب اجاق به میانجی درمان و برکت	سفیدکمر ایجرود زنجان؛ اسدآباد همدان؛ چدرویه؛ جهرم؛ کوهپایه تالش	شفابخش دانستن دست یا حضور افراد صاحب اجاق؛ نامیدن دعاویسان یا افراد متدین به «اجاق»؛ مراجعه به «سوپیشرن» در تالش	بیماری‌های عمومی و طلب شفا	مرجعیت درمانی صاحب اجاق

کارکرد نمادین و تحلیل ساختاری	مناطق جغرافیایی گزارش شده	روش آیینی و ماده درمانی	حوزه درمانی	محور موضوعی
پیوند بدن بیمار با مکان مقدس، ماده متبرک و اقتدار اجتماعی - مذهبی اجاق	صومعه زرین نزدیک سراب؛ چدرویۀ چهارم؛ اردبیل	بردن بیمار به اجاق پیر؛ خوردن غذای خانواده صاحب اجاق به بیمار؛ بردن کودک به اجاق نیاز؛ مالیدن ترکیب نیل و خاک تربت بر کام، پیشانی و دست‌های کودک	بیماری کودک، اسهال، سیاه‌سرفه، امراض عمومی	مراجعه به اجاق‌های متبرک
بازآفرینی نمادین بدن از طریق عبور و طواف؛ گذار از بیماری به سلامت در مجاورت مرکز مقدس خانگی	اهر؛ ماه‌نشان	عبور دادن کودک از دهانۀ تنور گرم و هواکش آن؛ سوزاندن تکه‌ای از پیراهن کودک و مالیدن خاکستر آن به هفت بند بدن؛ طواف دادن کودک پیرامون اجاق روستا	برفک دهان، لکنت‌زبان	طواف و عبور آیینی از تنور و اجاق
میانجی‌گری اجاق میان انسان، حیوان، نیروهای غیبی و نظم کیهانی؛ دفع شر و بازگرداندن تعادل	اردبیل؛ اسمعی‌کندی؛ اردبیل؛ ایری‌بوجاق اهر؛ کوهپایۀ تالش مرکزی	دود کردن اسپند و بردن بیمار به اجاق پیران؛ انداختن سنگ‌های اجاق در رودخانه؛ طواف دادن روسری دور اجاق هال و بستن آن به گردن زانو؛ انداختن زغال گذاشته در آب همراه با ورد و دمیدن	جن‌زدگی، آل‌زدگی، چشم‌زخم دام، بیماری‌های روانی	دفع نیروهای نامرئی و شر
تمرکز حرارت، خطر، موسیقی و امر قدسی در اجاق روشن؛ انتقال و جداسازی بیماری از بدن بیمار در قالب آیین نمایشی - درمانی	ترکمن صحرا	اجرای رقص، دوتار، تازیانه و حرکات نمایشی کنار اجاق؛ ایستادن روی کفگیر گذاشته؛ نزدیک کردن خنجر داغ به چشم بیمار؛ نشاندن بیمار بسته‌کثف کنار اجاق پر از آتش با ذکر «یاهو»	بیماری‌های روانی/جسمانی در بافت آیینی	آیین‌های درمانی - موسیقایی - پرخوانی

۳-۲. اجاق روشن/اجاق کور، تابوها و نظم نمادین

اگر در بخش پیشین، اجاق و تنور در مقام کانون درمان و بازگرداندن تعادل بررسی شدند، در این بخش باید به بُعد دیگری از معنای آن‌ها پرداخت: اجاق به مثابه مرکز نظم نمادین خانه و خاندان. داده‌های مردم‌نگارانه نشان می‌دهند که روشن بودن اجاق در بسیاری از مناطق ایران، فقط به معنای وجود آتش یا امکان پخت‌وپز نیست؛ بلکه نشانه‌ای از حیات، استمرار، برکت و تداوم نسل است. در مقابل، خاموشی اجاق، ریختن آب بر آتش، بی‌حرمتی به خاکستر یا ادرار کردن در اجاق با مفاهیمی چون زوال، قحطی، گناه، بیماری، بی‌برکتی و انقطاع نسل پیوند می‌یابد.

یکی از روشن‌ترین نمودهای این معنا، تعبیر «اجاق کور» است. در آبدانان، افراد نازا را «وجاق کور» می‌نامند (سلیمی مؤید و دامیار، ۱۳۸۰: ۴۳۲/۳). در میان عشایر بیرانوند نیز پسر را «اجاق» خانواده می‌دانند؛ زیرا در گذشته در هر خانه اجاقی روشن بود و پدر و پسر بزرگ خانواده مسئول روشن نگه داشتن آن بودند. از این‌رو، خانواده‌ای که پسر نداشت، «اجاق کور» خوانده می‌شد (حنیف، ۱۳۷۷: ۱۱۴). این داده‌ها نشان می‌دهد که اجاق در تصور عامه با تداوم نسب، انتقال نام و استمرار خانوادگی پیوند دارد. در این معنا، خاموشی اجاق به خاموشی نسل تعبیر می‌شود.

پیوند اجاق با باروری و استمرار نسل در آیین‌های ازدواج نیز آشکار است. در شهرستان زنجان، در روز عروس‌بران، پدر عروس او را دور تنور یا اجاق می‌چرخاند. در روستای حاج‌سیران، پدر عروس یک دست او را می‌گیرد و در دست دیگرش تخم‌مرغی می‌گذارد؛ عروس را دور تنور می‌چرخاند و عروس در دور سوم، تخم‌مرغ را در تنور می‌اندازد که به معنای بقا، دوام زندگی و فرزندآوری است (سخاییان، ۱۳۸۸: ۹۴۶، ۹۴۸). در خلخال نیز پس از بستن کمر عروس، پدرش دست او را می‌گیرد و او را دور تنورخانه طواف می‌دهد؛ عروس کناره تنور را می‌بوسد و از آن قدردانی می‌کند (فلسفی‌میاب و دیگران، ۱۳۷۴: ۲۹۶). در روستاهای ترک‌زبان، عروس تخم‌مرغی را به نیت پسر شدن فرزند نخست خود درون تنور می‌اندازد تا ببزد (همان). همچنین در میان لرکی‌ها، هنگام خداحافظی عروس، تابه نان‌پزی را در وسط حیاط یا جلوی چادر خانه پدر می‌گذارند که به منزله اجاق پدر است؛ عروس سه بار دور آن چرخانده می‌شود، رو به قبله می‌نشیند و اجاق پدر

را می‌بوسد (فاطمی، ۱۳۵۳: ۵۹). این آیین‌ها نشان می‌دهند که عروس با عبور از اجاق پدر و پیوند با اجاق خانه جدید، وارد نظام تازه‌ای از باروری، تداوم و نظم خانوادگی می‌شود.

باورهای مربوط به نازایی نیز همین پیوند را تأیید می‌کنند. در مشکین‌شهر، زنان نازا در شب چهارشنبه‌سوری چند سنگ را در اجاق و زیر خاکستر پنهان می‌کردند و پس از چند ساعت بیرون می‌آوردند؛ اگر سنگ‌ها ترک برمی‌داشتند، آن را نشانهٔ بچه‌دار شدن می‌دانستند (ساعدی، ۱۳۵۴: ۱۳۴). در دماب چهارمحال و بختیاری، برای درمان زن نازا و مرد عقیم، مقداری از خاک اجاق حاج سیدرضا را در دهان می‌گذاشتند تا بچه‌دار شوند (میرزایی، ۱۳۸۵-۱۳۸۶: ۳۵۰). در مشکین‌شهر، زنان نازا نذر اجاق داشی یا پیر می‌کردند تا صاحب فرزند شوند (فلسفی‌میاب و سپهرفر، ۱۳۷۲: ۶۵). در ماه‌نشان زنجان نیز زن نازا را به اجاق روستا می‌بردند و چای و نان به نیت حضرت علی پخش می‌کردند؛ برخی پارچه‌ای به اجاق نذر می‌کردند یا گهواره‌ای با عروسک چوبی به اجاق می‌بردند و به جای کودک آن را تاب می‌دادند (اشجع، ۱۳۷۳: ۲۹-۳۰). در این موارد، اجاق محل گذار از بی‌فرزندگی به امکان فرزندآوری است.

در کنار این کارکردهای مثبت، مجموعه‌ای از تابوها و ممنوعیت‌ها پیرامون اجاق شکل گرفته است. مردم فراشبند پف کردن به آتش را گناه می‌دانستند و می‌گفتند: «چراغی را که ایزد بر فروزد / هر آن کس پف کند، ریشش بسوزد» (امیری، ۱۳۸۲: ۹۱). آنان حتی پا نهادن بر خاکستر و ادرار کردن بر اجاق خاموش را نیز معصیت می‌شمردند (همان: ۸۹-۹۰). در باور بختیاری‌ها، ریختن آب روی آتش و منقل گناه است و فرد خطاکار را «اَو (=آب) به چاله ریز» یا «اجاق‌کور» خطاب می‌کنند (مددی، ۱۳۸۶: ۶۱؛ خسروی ۱۳۶۸: ۱۲۵). حتی باور دارند که این کار، اجاق پدر را کور می‌کند (خسروی، ۱۳۶۸: ۱۲۵). دربرزک نیز اگر کسی بدون گفتن بسم‌الله روی خاکستر داغ یا اجاق آب بریزد، بیمار می‌شود و گفته می‌شود «گستاخی کرده است» (جهانی، ۱۳۸۵: ۵۳-۵۴؛ تکلیفی، ۱۳۷۹: ۲۴۴). این داده‌ها نشان می‌دهد که اجاق، حتی در حالت خاموش یا در صورت باقی ماندن خاکستر، همچنان حرمت دارد.

این تابوها در منطق فرهنگ عامه با مفهوم برکت پیوند دارند. در برخی باورها، اعمالی که تداعی‌کنندهٔ کمبود، قحطی، بی‌حرمتی یا تقابل با نمادهای باروری و حاصلخیزی باشند، موجب زوال برکت می‌شوند؛ ادرار کردن در اجاق از جملهٔ این اعمال است (رضایی، ۱۳۸۱: ۶۳۹). بنابراین ممنوعیت‌های مرتبط با اجاق را نباید فقط به بهداشت یا احتیاط عملی تقلیل داد. آن‌ها قواعدی نمادین‌اند که مرز میان حرمت و بی‌حرمتی، برکت و بی‌برکتی، حیات و زوال را مشخص می‌کنند. در همین چارچوب، روشن نگه داشتن اجاق و چراغ نیز عملی برکت‌زا و حفاظتی تلقی می‌شود. روشن نگاه داشتن اجاق خانه در شب عید، روشن کردن چراغ دکان‌ها پیش از غروب در تویسرکان، روشن کردن چراغی که رو به قبله باشد، و گرفتن فرزند بیمار بالای اجاق و دریافت هدیه‌ای از بانوی خانه، همگی برکت‌زا یا شفابخش دانسته شده‌اند (شاملو، ۱۳۷۲: ۱۲۵؛ مقدم، ۱۳۷۸: ۵۰۲-۳؛ نبی‌یف، ۱۳۸۶: ۴۳؛ کیانی، ۱۳۷۱: ۳۰۷). این نمونه‌ها نشان می‌دهند که روشنایی و آتش در فضای خانه و معیشت، حامل معناهایی فراتر از کاربرد روزمره‌اند و با برکت، سلامت و استمرار زندگی پیوند می‌خورند. اجاق در برخی موقعیت‌های آیینی، نشانهٔ قطع یا تعلیق نظم نیز می‌شود. در الشتر لرستان در آیین ترحیم برای بزرگان قوم، بازماندگان سیاه می‌پوشند و در اجاق خانه آب می‌ریزند (عسکری عالم، ۱۳۸۶-۱۳۸۸: ۱ / ۹۳-۹۴، ۱۰۴). اگر در بسیاری از موقعیت‌ها ریختن آب بر آتش گناه یا بی‌حرمتی تلقی می‌شود، در اینجا همان عمل در زمینهٔ مرگ و سوگواری معنا پیدا می‌کند. خاموش کردن اجاق در مرگ بزرگان می‌تواند نشانه‌ای از گسست نظم عادی، تعلیق حیات اجتماعی و ورود خانه به وضعیت سوگ باشد؛ بنابراین معنای عمل، وابسته به زمینهٔ آیینی آن است.

کارکرد اجاق در نظم نمادین فقط به آیین‌های بزرگسالان محدود نیست؛ حتی در بازی کودکان نیز رد آن دیده می‌شود. در طالب‌آباد، در بازی الک‌دولک، کودکان سنگی را در دو سه قدمی اجاق به نام «نشان» می‌گذارند و به آن «مرده» می‌گویند. اگر الک از این مرده رد نشود، بازیکن «می‌سوزد»؛ اما اگر شرایطی خاص رخ دهد، یاران حذف‌شده دوباره به بازی بازمی‌گردند و می‌گویند «مرده‌ها زنده شدند» (صفی‌نژاد، ۱۳۴۵: ۳۵۰-۳۵۱). هرچند این داده ظاهراً مربوط به

بازی است، اما واژگانی چون مرده، سوختن و زنده شدن در مجاورت اجاق نشان می‌دهد که حتی در بازی کودکان نیز اجاق با تخیل مرگ، حیات و بازگشت پیوند می‌یابد.

از منظر نظری، این مجموعه داده‌ها با مفهوم پاکی و آلودگی داگلاس قابل تحلیل است. داگلاس نشان می‌دهد که جوامع برای حفظ نظم خود، پیرامون اشیا و مکان‌های حساس، قواعد، تابوها و پرهیزهایی وضع می‌کنند. اجاق در فرهنگ عامه ایران یکی از همین نقاط حساس است؛ زیرا مرکز تولید غذا، گرما، برکت، باروری و استمرار خانواده است؛ بنابراین، هر عملی که حرمت آن را بشکند - فوت کردن در آتش، ادرار کردن در اجاق، پا گذاشتن بر خاکستر، ریختن آب بر آتش بدون ذکر خدا - نوعی اختلال در نظم نمادین تلقی می‌شود.

با توجه به دیدگاه الیاده نیز می‌توان گفت اجاق در این باورها به نوعی «مرکز» تبدیل می‌شود؛ مرکزی که پیرامون آن خانه معنا و نظم می‌یابد. طواف عروس دور تنور، بوسیدن تنور، نذر به اجاق، بردن بیمار به اجاق، روشن نگاه داشتن اجاق در شب عید و پرهیز از بی‌حرمتی به خاکستر همگی نشان می‌دهند که اجاق در لحظات گذار - ازدواج، زایمان، بیماری، مرگ، سوگ، نازایی و درمان - فعال می‌شود. از این منظر، اجاق نه شیئی منفعل در گوشه خانه، بلکه نهادی نمادین است که مرزهای حیات و مرگ، پاکی و آلودگی، برکت و بی‌برکتی، تداوم و انقطاع را سامان می‌دهد.

بنابراین، داده‌های مردم‌نگارانه نشان می‌دهند که «اجاق روشن» و «اجاق کور» دو استعاره ساده نیستند، بلکه دو سوی یک نظام معنایی گسترده‌اند. اجاق روشن نشانه برکت، پسر، نسل، غذا، گرما، سلامت و نظم است؛ اجاق کور نشانه نازایی، بی‌واری، بی‌برکتی، مرگ یا گسست نظم. تابوهای پیرامون اجاق نیز وظیفه حفاظت از این مرکز را بر عهده دارند؛ به همین دلیل، اجاق در فرهنگ عامه ایران همزمان شیء خانگی، مکان آیینی، نشانه نسب، ابزار درمان و مرکز نظم نمادین خانه است.

جدول ۳. تجلیات «اجاق روشن/اجاق کور»، تابوها و نظم نمادین در فرهنگ عامه ایران

تحلیل ساختاری و معناشناختی	مناطق جغرافیایی گزارش شده	شواهد و مصادیق مردم‌نگارانه	کارکرد آیینی و کنش نمادین	محور موضوعی
تبدیل اجاق از کانون فیزیکی به کانون بیولوژیک؛ استمرار تبار به مثابه روشن ماندن شعله کیهانی خانه در طول زمان.	آبدانان ایل بیرانوند	اطلاق واژه «اجاق کور» به فرد بی‌پسر؛ پسر را مجرای اصلی روشن نگه داشتن اجاق و تداوم نسل دانستن.	همسان‌پنداری تولد فرزند ذکور با بقای آتش خانوادگی؛ نامیدن افراد نازا به «اجاق کور»	بازنمایی نسب و استمرار تبار
گذار ساختاری عروس از اجاق پدری به اجاق همسر؛ تثبیت باروری و ادغام در نظم خانوادگی جدید از طریق پیوند با آتش زاینده خانه.	زنجان خلخال عشایر لرکی	چرخاندن عروس دور تنور و انداختن تخم‌مرغ توسط وی در دور سوم؛ طواف تنورخانه، بوسیدن و قدردانی از آن؛ بوسیدن تاوه نان‌پزی (اجاق پدر) رو به قبله.	طواف عروس به دور تنور/اجاق، بوسیدن آن و انداختن تخم‌مرغ به درون آتش	مناسک گذار و ادغام عروس
استفاده از قدرت زایش مستقر در «مرکز مقدس» (اجاق) جهت غلبه بر سترونی؛ تبدیل امر بی‌برکت (نازایی) به امر متبرک (باروری).	مشکین شهر دماب ماه‌نشان	پنهان کردن سنگ زیر خاکستر اجاق در چهارشنبه‌سوری؛ خوردن خاک اجاق سادات؛ نذر اجاق داشی؛ آوردن گهواره نمادین به اجاق روستا.	میانجی‌گری اجاق برای رفع سترونی و نازایی از طریق تماس با سنگ، خاکستر یا نذورات	آیین‌های گذار از نازایی به باروری
حفاظت از مرزهای نمادین پاکی و آلودگی (داگلاس)؛ جلوگیری از آلودن عامل برکت و حیات با فضولات یا رفتار تعارضی.	فراشیند جامعه بختیاری خسروی	گناه دانستن پف کردن به چراغ و آتش؛ معصیت شمردن ادرار بر اجاق و لگد کردن خاکستر؛ «او به چاله ریز» خواندن فرد ری‌کننده آب روی آتش.	ممنوعیت فوت کردن به آتش، لگد کردن خاکستر و ادرار کردن در اجاق خاموش	تابوهای صیانت از حرمت آتش

تحلیل ساختاری و معناشناختی	مناطق جغرافیایی گزارش شده	شواهد و مصادیق مردم‌نگارانه	کارکرد آیینی و کنش نمادین	محور موضوعی
تصدیق حضور امر قدسی و ارواح محافظ در خاکستر؛ لزوم برقراری تعادل میان قلمرو انسان و امر قدسی با ذکر عبارات صیانت‌بخش.	برزک کاشان	گستاخی تلقی شدن ریختن آب روی خاکستر داغ بدون «بسم‌الله» و باور به بیمار شدن فرد خاطی.	ممنوعیت خاموش کردن آتش با آب یا پا گذاشتن بر خاکستر بدون ذکر نام خدا	پیشگیری از خشم نیروهای ماورایی
همسو ساختن نور خانگی با جهت‌های مقدس (قبله) و زمان‌های متبرک؛ تجدید دوره‌ای برکت و دفع تاریکی تهدیدکننده.	تویسرکان سایر مناطق	روشن نگاه داشتن اجاق در شب عید؛ روشن کردن چراغ رو به قبله؛ گرفتن نوزاد بیمار روی اجاق جهت دفع بیماری.	روشن نگه داشتن اجاق و چراغ در اوقات خاص کیهانی و کسب شفا	مناسک جلب برکت و روشنایی
گسست موقت نظم عادی و تعلیق حیات اجتماعی؛ انطباق خاموشی آتش کانون خانواده با مرگ نماد اقتدار خاندان.	الشر لریستان	ریختن آب در اجاق خانه و سیاه‌پوش شدن بازماندگان در آیین ترحیم بزرگان ایل.	خاموش کردن تعمودی اجاق با آب در پی مرگ بزرگان خاندان	نشانه تعلیق نظم در سوگواری
درونی‌سازی ساختارهای کیهانی و مفاهیم بنیادین مرگ و نوزایی در ذهن نسل جدید از طریق بازنمایی‌های نمادین بازی.	طالب‌آباد ری	استفاده از واژه‌های «مرده»، «سوختن» و «زنده شدن» در بازی الک‌دولک حول محور نشانه (سنگِ نزدیک اجاق).	شبیه‌سازی مفاهیم مرگ، حیات و سوختن در مجاورت فیزیکی اجاق	بازآفرینی نمادین در بازی کودکان

۱-۳-۲. اجاق روشن و اجاق کور: استعاره‌ای از حیات و زوال

در بسیاری از مناطق ایران، «روشن بودن اجاق» معادل زنده بودن خاندان و استمرار نسل است و در مقابل، «اجاق کور» به معنای نداشتن وارث، قطع تداوم خانوادگی یا زوال برکت تعبیر می‌شود (سلیمی‌مؤید و دامیار، ۱۳۸۰: ۴۳۲/۳). این تقابل دوتایی صرفاً توصیف وضعیت آتش نیست، بلکه استعاره‌ای از وضعیت اجتماعی خانواده است. همان‌گونه که آتش خاموش گرما و نور ندارد، خانواده بی‌فرزند نیز فاقد استمرار و آینده تلقی می‌شود.

این تقابل را می‌توان در چارچوب مفهوم «مرکز» در نظریه امر قدسی تحلیل کرد. در رویکرد الیاده، فضای انسانی معمولاً بر اساس تمایز میان مرکز و پیرامون سازمان می‌یابد؛ مرکز مکانی است که نظم، معنا و تداوم از آن سرچشمه می‌گیرد (الیاده، ۱۳۸۹: ۳۴۵). در خانه سنتی، اجاق از نظر عملی و نمادی در جایگاه چنین مرکزی قرار دارد؛ محل گردآمدن، پخت نان، گرما و استمرار زندگی؛ بنابراین، خاموشی آن نه‌تنها فقدان آتش، بلکه تهدیدی علیه مرکز نظم خانگی تلقی می‌شود. از منظر باشلار نیز اجاق بخشی از «خانه زیسته» است؛ خانه‌ای که در آن، فضاها با عاطفه، خاطره و امنیت انباشته می‌شوند (باشلار، ۱۴۰۱: ۲۷). اجاق روشن، تداوم این حافظه انباشته و گرمای صمیمیت است؛ در مقابل، اجاق کور گسست این تداوم را نمایندگی می‌کند؛ به همین دلیل، اصطلاح «اجاق کور» درباره افراد نازا یا خاندان بی‌وارث، تنها یک تعبیر زبانی نیست، بلکه بازتاب درکی عمیق از پیوند میان آتش، حیات و نسل است.

۲-۳-۲. تابوهای مرتبط با اجاق: حفاظت از مرکز

جایگاه مرکزی اجاق سبب شده است که پیرامون آن، مجموعه‌ای از تابوها و ممنوعیت‌ها شکل گیرد. در برخی مناطق، پف کردن به آتش یا فوت کردن در آن بی‌احترامی تلقی می‌شود؛ در جاهایی دیگر، پا گذاشتن بر خاکستر اجاق، ادرار کردن در آن، یا ریختن آب بر آتش عملی نکوهیده و حتی موجب بدبختی دانسته می‌شود (نمونه‌ها در داده‌های مردم‌نگارانه مناطق جنوب و غرب ایران). این ممنوعیت‌ها، در نگاه نخست، توصیه‌هایی عملی برای حفظ آتش به نظر می‌رسند؛ اما در سطح نمادین، کارکردی فراتر دارند.

مری داگلاس نشان می‌دهد که تابوها اغلب در نقاطی شکل می‌گیرند که نظم نمادین جامعه حساس و آسیب‌پذیر است (Douglas, 1966: 44). آنچه در مرکز نظام قرار دارد، بیش از هر چیز نیازمند حفاظت است؛ زیرا اختلال در آن، کل نظام را تهدید می‌کند. از این منظر، اجاق به‌عنوان مرکز خانگی، باید از آلودگی، بی‌حرمتی و رفتارهای نامناسب مصون بماند. ممنوعیت ادرار در اجاق یا پا گذاشتن بر خاکستر، صرفاً پرهیز بهداشتی نیست، بلکه جلوگیری از فروکاستن مرکز قدسی خانه به سطح امر دفعی و پست است.

در برخی مناطق بختیاری و فارس، خاموش کردن آتش اجاق با آب عملی نامبارک دانسته می‌شود، مگر در شرایط خاص، آب، هرچند در بسیاری از آیین‌ها عنصر تطهیر است، در اینجا به‌مثابه عامل خاموشی و قطع گرما تلقی می‌شود. این جابه‌جایی معنا نشان می‌دهد که ارزش عناصر، وابسته به موقعیت آن‌ها در نظم نمادین است. آنچه در یک زمینه تطهیرکننده است، در زمینه‌ای دیگر می‌تواند تهدیدکننده باشد.

۳-۳-۲. آلودگی، بدن و مرزهای اجاق

در بخش‌های پیشین اشاره شد که زائو در برخی مناطق تا چهل روز نباید نزدیک اجاق بنشیند (بختیاری، ۱۳۷۸: ۲۸۴-۲۸۵). این پرهیز را می‌توان نمونه‌ای از تنظیم مرز میان بدن در وضعیت میانی و مرکز خانگی دانست. زائو، همچون بیمار یا کودک تازه‌متولد، در وضعیت «میان‌بودگی» قرار دارد؛ نه کاملاً در وضعیت پیشین است و نه کاملاً در وضعیت جدید تثبیت شده است. از نظر داگلاس، این وضعیت‌های مرزی اغلب با خطر نمادین همراه‌اند و نیازمند قواعد حفاظتی‌اند (Douglas, 1966: 95).

در چنین زمینه‌ای، اجاق به‌عنوان مرکز پاکی و برکت، نباید در معرض بدن در وضعیت ناپایدار قرار گیرد؛ بنابراین، پرهیز از نزدیک شدن زائو به اجاق را می‌توان نوعی حفاظت دوطرفه دانست: هم حفاظت از بدن آسیب‌پذیر و هم حفاظت از مرکز نمادین خانه. این تعامل نشان می‌دهد که اجاق در منطق فرهنگی مردم، نقطه‌ای است که مرزهای بدن، خانه و اجتماع در آن به هم می‌رسند.

کاربرد دوده اجاق برای دفع چشم‌زخم یا نشانه‌گذاری بر پیشانی کودک (فلسفی‌میاب و دیگران، ۱۳۷۴: ۲۰۸) نیز در همین چارچوب قابل فهم است. دوده، ماده باقی‌مانده از آتش است؛ آتشی که مرکز خانه و حامل برکت است. قرار دادن آن بر بدن کودک، نوعی انتقال نمادین حفاظت از مرکز به بدن تلقی می‌شود. در اینجا، مرز خانه و بدن برداشته می‌شود و کودک در دایره حفاظتی اجاق قرار می‌گیرد.

۴-۳-۲. آیین، تناقض و وحدت‌بخشی نمادین

اجاق در عین حال که محل پخت غذا و امر روزمره است، می‌تواند مکان تجلی امر قدسی نیز باشد. در فرهنگ عامه، اجاق نمونه‌ای از چنین کیفیتی است: همان جایی که نان پخته می‌شود، می‌تواند محل نذر، دعا، درمان و دفع نیروهای نامرئی نیز باشد.

این وحدت‌بخشی از خلال آیین صورت می‌گیرد. وقتی بیمار را از دهانه تنور عبور می‌دهند (فلسفی‌میاب و ابوالفتحی، ۱۳۷۸: ۲۵۸) یا عضو متورم را در تنور نیمه‌گرم قرار می‌دهند (وجدانی‌فر، ۱۳۸۵: ۳۱۳)، تنور از شیئی خانگی به ابزار آیینی تبدیل می‌شود. همین فرایند در سطحی دیگر درباره تابوها نیز صادق است: رعایت نکردن حرمت اجاق می‌تواند پیامدهای نمادین داشته باشد، زیرا مرکز نظم نقض شده است. در نتیجه، اجاق در فرهنگ عامه واجد دوگانگی خلاق است: هم شیئی مادی و کاربردی است و هم نهادی نمادین. آیین‌ها و تابوها این دو سطح را به هم پیوند می‌زنند و از خلال آن، وحدت نمادین خانه را حفظ می‌کنند.

۵-۳-۲. از شیء خانگی تا نهاد نمادین

با توجه به داده‌های مردم‌نگارانه و چارچوب نظری مقاله، می‌توان گفت که اجاق در فرهنگ عامه ایران فرایندی از «نهادینه‌شدن نمادین» را طی کرده است. در این فرایند، عنصر مادی مربوط به معیشت به کانونی برای تولید معنا، تنظیم مرزها و بازتولید نظم اجتماعی تبدیل شده است. اجاق روشن نشانه حیات و استمرار است؛ اجاق کور نشانه گسست.

خاکستر و دوده ابزار تطهیر و حفاظت‌اند؛ بی‌حرمتی به اجاق، نقض مرکز نظم است. در این معنا، اجاق نه تنها در ازدواج و باروری و نه فقط در درمان آیینی، بلکه در سامان‌دهی کل نظم خانگی نقش دارد. قواعدی که پیرامون آن شکل گرفته‌اند - از پرهیزهای زائو تا ممنوعیت‌های رفتاری و باور به صاحب اجاق - شبکه‌ای از معنا را ایجاد می‌کنند که از خلال آن، خانه به فضایی منظم، حفاظت‌شده و معنادار تبدیل می‌شود. بدین ترتیب می‌توان چنین استنتاج کرد که اجاق در فرهنگ عامه ایران، کانونی برای تعریف مرز میان حیات و زوال، پاکی و آلودگی، مرکز و پیرامون است. اگر در بخشی از گفتارهای پیشین، اجاق را در پیوند با تولید نسل و در بخشی در پیوند با درمان و بازگرداندن تعادل دیدیم، در اینجا روشن می‌شود که همه این کارکردها در نهایت به یک کارکرد بنیادین بازمی‌گردند: حفظ و بازتولید نظم نمادین خانه. اجاق، به مثابه مرکز این نظم، هم باید روشن بماند و هم از خلال تابوها و آیین‌ها محافظت شود؛ زیرا خاموشی یا بی‌حرمتی به آن، نه فقط خاموشی آتش، بلکه گسست معنایی کل ساختار خانگی تلقی می‌شود.

۳. بحث

اجاق در فرهنگ عامه ایران، فراتر از یک سازه مادی برای پخت‌وپز و تأمین گرما به کانون پیچیده‌ای از معانی نمادین، آیینی و اجتماعی بدل شده است. یافته‌های مردم‌نگارانه که در این مقاله گردآوری و تحلیل شده‌اند، نشان می‌دهند که جایگاه اجاق در خانه، بازتابی از درک عمیق‌تر فرهنگ ایرانی از پیوند میان مادیت، معنا، بدن، قداست، سلامتی و نظم اجتماعی است. اجاق در این منظر، صرفاً یک عنصر معماری نیست، بلکه «مرکز حساس» خانوادگی است که در آن، کارکردهای حیاتی زندگی روزمره با باورهای آیینی و جهان‌بینی پیوند می‌خورند.

در تحلیل این کارکردها، نظریه میرچا الیاده درباره تجلی امر قدسی و تبدیل مکان عادی به مکان مقدس، و همچنین مفهوم مناسک گذار به ما کمک می‌کند تا جایگاه ویژه اجاق را درک کنیم. داده‌های مردم‌نگارانه نشان می‌دهند که اجاق، به‌ویژه در مواردی که با نذر، درمان، برکت، باروری یا «صاحب اجاق» پیوند می‌خورد، از جایگاه معمول خانگی فراتر رفته و به مکانی ممتاز و «قدسی» تبدیل می‌شود. این امر در باور به «متبرک» بودن عناصر مرتبط با اجاق و استفاده از آن‌ها در آیین‌های درمانی نمود می‌یابد (مانند استفاده از خاکستر یا دوده برای درمان بریدگی، چشم‌زخم، یا بیماری روانی). همچنین، حضور اجاق و تنور در آیین‌های عروسی، زایش و درمان، که در داده‌ها ذکر شده‌اند، با مفهوم مناسک گذار الیاده همخوانی دارد. این آیین‌ها، فرد را در معرض قدرت نمادین اجاق قرار داده و گذار او را از یک وضعیت به وضعیت دیگر (مانند مجرد به تأهل، یا بیماری به سلامت) تسهیل و تثبیت می‌کنند.

نگاه گاستون باشلار به خانه به مثابه فضایی صمیمی و حافظه‌مند، بُعد خانگی، عاطفی و روانی اجاق را برجسته می‌سازد. داده‌ها در مورد نقش اجاق به عنوان مرکز گرما، تغذیه، گردهمایی خانوادگی و تداوم زندگی روزمره، به‌خوبی با این دیدگاه تطابق دارند. اجاق، در این چارچوب، نماد حضور، امنیت و خاطره در قلب خانه است؛ فضایی که پیوندهای عاطفی و هویت خانوادگی در آن شکل می‌گیرند و تقویت می‌شوند؛ بنابراین، قداست یا حرمتی که به اجاق نسبت داده می‌شود، نمی‌تواند جدا از تجربه عمیق عاطفی و پیوندهای خانوادگی شکل گرفته پیرامون آن فهم شود.

در نهایت، نظریه مری داگلاس درباره پاکی و آلودگی، منطق حاکم بر آیین‌های درمانی و پرهیزهای مربوط به اجاق را روشن می‌سازد. یافته‌های مردم‌نگارانه از مناطق مختلف، شبکه‌ای از تابوها و اعمال ممنوعه پیرامون اجاق را نشان می‌دهند (مانند فوت کردن در آتش، ادرار کردن در اجاق، یا پانهادن بر خاکستر). این پرهیزها که با مفاهیمی چون «برکت» و «حرمت» پیوند خورده‌اند، با دیدگاه داگلاس مبنی بر اینکه پاکی و ناپاکی مفاهیمی هستند که نظم نمادین و مرزهای اجتماعی را تنظیم می‌کنند، همخوانی دارند. کاربرد خاکستر، دوده، و حرارت اجاق در درمان (که در داده‌ها ذکر شده) و همچنین پرهیز از بی‌حرمتی به آن، بخشی از نظامی است که از طریق آن، بدن بیمار، خانواده، یا خانه از وضعیت «آلوده» یا نامطلوب به نظم «پاک» و مطلوب بازگردانده می‌شوند. این تابوها و آیین‌ها تلاش‌هایی برای حفظ یکپارچگی و نظم نمادین خانه و اجتماع در برابر نیروهای بالقوه مخل محسوب می‌شوند.

ترکیب این سه چارچوب نظری امکان فهمی جامع از اجاق را فراهم می‌آورد. اجاق، از منظر الیاده، مکانی مقدس و مرکز مناسک گذار؛ از منظر باشلار، کانون گرما و صمیمیت خانه؛ و از منظر داگلاس، عنصری کلیدی در تنظیم مرزهای پاکی و آلودگی و حفظ نظم نمادین است. این دیدگاه‌ها در کنار هم نشان می‌دهند که چگونه داده‌های مردم‌نگارانه در مورد اجاق، نه صرفاً شرحی از باورها و اعمال، بلکه پنجره‌ای به سوی جهان‌بینی، ساختارهای اجتماعی و نظام‌های معنایی فرهنگ عامه ایران هستند.

۴. نتیجه

این پژوهش با هدف بررسی جایگاه چندوجهی اجاق در فرهنگ عامه ایران و تحلیل معنایی و آیینی آن به تحلیل داده‌های مردم‌نگارانه با اتکا به چارچوب‌های نظری انسان‌شناسی فرهنگی پرداخته است. مسئله اصلی تحقیق، چگونگی تبدیل یک عنصر مادی خانگی (اجاق) به کانونی از معانی نمادین، آیینی و اجتماعی در فرهنگ ایران بوده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که اجاق در فرهنگ عامه ایران نقشی بنیادین ایفا می‌کند که فراتر از کارکرد مادی آن است. اجاق از طریق پیوند با مفاهیمی چون تداوم نسل (نماد «اجاق کور»)، سلامت و درمان (کاربرد خاکستر، دوده، گرما در آیین‌ها)، برکت و حرمت (تابوها و پرهیزها)، و نظم اجتماعی (نقش آن در خانواده و خانه) به مرکزی نمادین تبدیل شده است و در آیین‌های گذار مانند ازدواج و زایش نقش دارد و حضور آن در این مناسک به تثبیت هویت خانوادگی و استمرار نسل کمک می‌کند. عناصر مرتبط با اجاق (خاکستر، دوده، آتش) فراتر از خواص فیزیکی خود، دارای بار معنایی آیینی و درمانی بوده و در چارچوب نظام پاکی/ناپاکی و حفظ نظم اجتماعی تفسیر می‌شوند.

این پژوهش تأیید می‌کند که اجاق در فرهنگ عامه ایران، نه فقط یک شیء، بلکه نهادی نمادین است که در آن، مادیت و معنا، امر روزمره و امر آیینی، بدن و اجتماع، و قداست و نظم به هم می‌پیوندند. اجاق با تکیه بر نظریات الیاده، باشلار و داگلاس، به مثابه مکانی مقدس و مرکز مناسک گذار، کانون صمیمیت و خاطره خانوادگی و عنصری کلیدی در تنظیم مرزهای پاکی و آلودگی عمل می‌کند. روشن بودن اجاق، استعاره‌ای از حضور برکت، سلامت و تداوم زندگی خانوادگی است؛ در حالی که خاموشی یا بی‌حرمتی به آن، هشداردهنده زوال، بیماری یا انقطاع. نتایج این تحقیق با ارائه تحلیلی منسجم و چندوجهی از نقش اجاق، در درک عمیق‌تر رابطه انسان با فضای زیسته، فرهنگ مادی و نظام‌های آیینی در جوامع سنتی، به‌ویژه در ایران مؤثر است.

تعارض منافع

بنا بر اظهار نویسنده این مقاله تعارض منافع ندارد.

استفاده از هوش مصنوعی

در فرایند آماده‌سازی این مقاله، از ابزارهای هوش مصنوعی صرفاً برای ترجمه چکیده فارسی به انگلیسی، یاری در ترجمه برخی عبارت‌ها و تنظیم و یکدست‌سازی اطلاعات کتاب‌شناختی منابع به زبان لاتین استفاده شده است. مسئولیت نهایی صحت علمی، محتوای ترجمه‌ها، مطابقت ارجاعات و اطلاعات منابع با مآخذ اصلی، و نیز تمامی تحلیل‌ها و نتایج مقاله، بر عهده نویسنده است.

منابع

اسدیان خرم‌آبادی، م.، باجلان فرخی و م. کیائی. (۱۳۵۸). باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مرکز مردم‌شناسی ایران.

اشجع‌مهدوی، م. و ع. فلسفی‌میاب. (۱۳۷۳). مردم‌نگاری روستای ماه‌نشان. زنجان: سازمان میراث فرهنگی.

الیاده، م. (۱۳۸۷). مقدس و نامقدس (ن. زنگویی، مترجم). تهران: سروش.

الیاده، م. (۱۳۸۹). رساله در تاریخ ادیان (ج. ستاری، مترجم). تهران: سروش.

امیری، س. ر. (۱۳۸۲). تاریخ و فرهنگ مردم فراشبند. شیراز: نوید شیراز.

باشلار، گ. (۱۴۰۱). بوطیقای فضا (م. کمالی و م. شیربچه، مترجمان). تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.

بختیاری، ع. ا. (۱۳۷۸). سیرجان در آیین زمان. کرمان: مرکز کرمان‌شناسی.

تکلیفی چاپشلو، ا. (۱۳۷۹). ادبیات عامه شهرستان درگز. مشهد: سخن‌گستر.

- ثابت‌قدم، م. و دیگران. (۱۳۸۱). *مردم‌نگاری شهرستان استهبان فارس*. شیراز: سازمان میراث فرهنگی.
- جهانی برزکی، ز. (۱۳۸۵). *برزک، نگین کوهستان*. کاشان: مرنجاب.
- حاتمی، ح. (۱۳۸۵). *باورها و رفتارها، گذشته در کازرون*. بی‌جا: بی‌نا.
- حسینی، ح. ر. و دیگران. (۱۳۷۴). *مردم‌نگاری شهرستان گرمسار*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- حسینی، ح. ر. و دیگران. (۱۳۸۲). *مردم‌نگاری شهرستان شاهرود*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- حمیدی، ع. ا. و دیگران. (۱۳۷۳). *مردم‌نگاری شهرستان‌های بهار و اسدآباد همدان*. تهران: سازمان میراث فرهنگی و گردشگری.
- حنیف، م. (۱۳۷۷). *شناخت ایل بیرانوند*. خرم‌آباد: پیغام.
- خسروی، ع. (۱۳۶۸). *فرهنگ بختیاری*. تهران: فرهنگسرا.
- رضایی، ج. (۱۳۸۱). *بیرجندنامه (م. رفیعی، به کوشش)*. تهران: هیرمند.
- رهو، ر. و همکاران. (۱۳۷۸). *مردم‌نگاری شهرستان سقز*. کرمانشاه: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- ساعدی، غ. ح. (۱۳۵۴). *خیابان یا مشکین‌شهر*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، امیرکبیر.
- سپهرفر، ح. و دیگران. (۱۳۷۵). *مردم‌نگاری شهرستان اردبیل*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- سختیا، ن. و دیگران. (۱۳۸۸). *بازنگری مردم‌نگاری شهرستان زنجان*. تهران: پالیزان.
- سلیمی مؤید، س. (۱۳۷۸). *فرهنگ مردم کوهپایه: تالش مرکزی*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- شاملو، ا. (۱۳۷۲). *کتاب کوچه (حرف الف، ج. ۱)*. تهران: مازیار.
- شکورزاده، ا. (۱۳۴۶). *عقاید و رسوم عامه مردم خراسان*. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- شهاب‌کومله‌ای، ح. (۱۳۸۶). *فرهنگ عامه کومله*. رشت: گیلکان.
- شهری، ج. (۱۳۷۱). *طهران قدیم (ج. ۳)*. تهران: معین.
- صفی‌نژاد، ج. (۱۳۴۵). *مونوگرافی ده طالب‌آباد*. تهران: دانشگاه تهران.
- عبدالله‌پور و همکاران. (۱۳۸۶). *بازنگری و مردم‌نگاری شهرستان ماه‌نشان*. زنجان: سازمان میراث فرهنگی.
- عبدالله‌پور، م. و ف. بهرامی. (۱۳۸۵-۱۳۸۶). *مردم‌نگاری شهرستان ایجرود زنجان*. زنجان: سازمان میراث فرهنگی.
- عزیزی، م. (۱۳۸۳-۱۳۸۶). *تاریخ و فرهنگ شهر بابک*. کرمان: مرکز کرمان‌شناسی.
- عسکری‌عالم، ع. م. (۱۳۸۶). *فرهنگ عامه لرستان*. خرم‌آباد: افلاک.
- علی‌اکبرزاده، س. و ح. سپهرفر. (۱۳۷۲). *مردم‌نگاری شهرستان اورمیه*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- علی‌اکبرزاده، س. و ح. سپهرفر. (۱۳۷۳). *مردم‌نگاری شهرستان ماکو*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- فاطمی، م. (۱۳۵۳). *لرکی‌ها: آداب عروسی لرکی‌ها، از خواستگاری تا پاگشا*. هنر و مردم، ۱۴۸، ۵۲-۶۰.
- فلسفی‌میاب، ع. و ح. سپهرفر. (۱۳۷۴). *مردم‌نگاری شهرستان خلخال*. اردبیل: سازمان میراث فرهنگی.
- فلسفی‌میاب، ع. و ح. سپهرفر. (۱۳۷۲). *مردم‌نگاری شهرستان مشکین‌شهر*. اردبیل: سازمان میراث فرهنگی.
- فلسفی‌میاب، ع. و م. ابوالفتحی. (۱۳۷۸). *مردم‌نگاری شهرستان اهر*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- قلی‌پور کالمرزی، ف. و دیگران. (۱۳۷۸). *انسان، محیط، دانش پزشکی (طب سنتی) در استان اردبیل*.
- قلیچ‌تقانی، آ. ق. (۱۳۷۶). *پرخوانی: آیین ذکر*. در م. ر. درویشی (به کوشش)، آیین و آواز. تهران: کیانی، م. (۱۳۷۱). *سبیه‌چادرها: تحقیقی از زندگی مردم ایل قشقایی*. تهران: کیان‌نشر.
- مددی، ح. (۱۳۸۶). *نماد در فرهنگ بختیاری*. اهواز: مه‌زیار.
- معطوفی، ا. (۱۳۸۳). *تاریخ، فرهنگ و هنر ترکمان (ج. ۳)*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- مقدم‌گل‌محمدی، م. (۱۳۷۸). *تویسرکان (ج. ۳)*. تهران: اقبال.
- میرزایی، ش. و همکاران. (۱۳۸۵-۱۳۸۶). *مردم‌نگاری روستای دماپ*. تهران: دیپایه.
- نبی‌یف، آ. م. ا. (۱۳۸۶). *چهارشنبه‌سوری در آذربایجان: آب، آتش، باد، خاک (ی. وحدتی هالان و م. جعفرپورعصر [ژاله]، مترجمان)*. تبریز: اختر.
- نعمتی، ف. و دیگران. (۱۳۸۵). *مردم‌نگاری شهرستان ملایر*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- وجدانی‌فر، ن. و دیگران. (۱۳۸۵). *مردم‌نگاری شهر بزرگ اردبیل*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.

Reference

- Abdollahpour et al. 2007. *Revisiting and Ethnography of Mahneshan County*. Zanjan: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Abdollahpour. M. and F. Bahrami. 2006-2007. *Ethnography of Ijrud County, Zanjan*. Zanjan: Cultural Heritage Organization [in Persian].

- Ali-Akbarzadeh. S. and H. Sepehrfar. 1993. *Ethnography of Urmia County*. Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Ali-Akbarzadeh. S. and H. Sepehrfar. 1994. *Ethnography of Maku County*. Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Amiri. S. R. 2003. *History and Folk Culture of Farashband*. Shiraz: Navid-e Shiraz [in Persian].
- Asadian-Khorramabadi. M., Bajlan Farrokhi and M. Kiaei. 1979. *Beliefs and Knowledge in Lorestan and Ilam*. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Iranian Anthropology Center [in Persian].
- Ashja-Mahdavi. M. and A. Falsafi-Miyab. 1994. *Ethnography of Mahneshan Village*. Zanjan: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Askari-Aalem. A. M. 2007. *Folk Culture of Lorestan*. Khorramabad: Aflak [in Persian].
- Azizi. M. 2004-2007. *History and Culture of Shahr-e Babak*. Kerman: Kerman Studies Center [in Persian].
- Bachelard. G. 2022. *The Poetics of Space*. Translated by M. Kamali and M. Shirbacheh. Tehran: Roshangaran and Women's Studies Publishing [in Persian].
- Bakhtiari. A. A. 1999. *Sirjan in the Mirror of Time*. Kerman: Kerman Studies Center [in Persian].
- Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. Routledge & Kegan Paul.
- Eliade Mircha (1989). *Acquaintance rituals and symbols (mysteries of birth and rebirth)*. Translation: Nasrullah Zangoui. Tehran: Agah.
- Eliade. M. 2008. *The Sacred and the Profane*. Translated by N. Zangouei. Tehran: Soroush [in Persian].
- Eliade. M. 2010. *Treatise on the History of Religions*. Translated by J. Sattari. Tehran: Soroush [in Persian].
- Falsafi-Miyab. A. and H. Sepehrfar. 1993. *Ethnography of Meshginshahr County*. Ardabil: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Falsafi-Miyab. A. and H. Sepehrfar. 1995. *Ethnography of Khalkhal County*. Ardabil: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Falsafi-Miyab. A. and M. Abolfathi. 1999. *Ethnography of Ahar County*. Tehran: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Fatemi. M. 1974. Larkiha: Wedding Customs of the Larki People, from Courtship to Pagosha. *Honar va Mardom*. 148: 52-60 [in Persian].
- Ghelich-Taghani. A. Q. 1997. Parkhani: The Ritual of Dhikr. In *Ayineh va Avaz*, edited by M. R. Darvishi. Tehran [in Persian].
- Gholipour Kalmarzi. F. et al. 1999. *Human, Environment, and Medical Knowledge: Traditional Medicine in Ardabil Province*. Ardabil: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Hamidi. A. A. et al. 1994. *Ethnography of Bahar and Asadabad Counties, Hamadan*. Tehran: Cultural Heritage and Tourism Organization [in Persian].
- Hanif. M. 1998. *Understanding the Beyranvand Tribe*. Khorramabad: Peygham [in Persian].
- Hasani. H. R. et al. 1995. *Ethnography of Garmsar County*. Tehran: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Hasani. H. R. et al. 2003. *Ethnography of Shahrud County*. Tehran: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Hatami. H. 2006. *Beliefs and Behaviors: The Past in Kazerun*. n.p.: n.p. [in Persian].
- Jahani Barzaki. Z. 2006. *Barzak, the Jewel of the Mountain*. Kashan: Maranjab [in Persian].
- Khosravi. A. 1989. *Bakhtiari Culture*. Tehran: Farhangsara [in Persian].
- Kiani. M. 1992. *Black Tents: A Study of the Life of the Qashqai People*. Tehran: Kian Nashr [in Persian].
- Madadi. H. 2007. *Symbol in Bakhtiari Culture*. Ahvaz: Mahziar [in Persian].
- Matoufi. A. 2004. *History, Culture, and Art of the Turkmen*. Vol. 3. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries [in Persian].
- Mirzaei. S. et al. 2006-2007. *Ethnography of Damab Village*. Tehran: Dibayeh [in Persian].
- Moghaddam-Golmohammadi. M. 1999. *Tuyserkan*. Vol. 3. Tehran: Eqbal [in Persian].
- Nabiyof. A. M. O. 2007. *Chaharshanbe Suri in Azerbaijan: Water, Fire, Wind, and Earth*. Translated by Y. Vahdati Hollan and M. Jafarpour-Asr (Jaleh). Tabriz: Akhtar [in Persian].
- Nemati. F. et al. 2006. *Ethnography of Malayer County*. Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Rahou. R. et al. 1999. *Ethnography of Saqqez County*. Kermanshah: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Rezaei. J. 2002. *Birjandnameh*. Edited by M. Rafiei. Tehran: Hirmand [in Persian].
- Sabetghadam. M. et al. 2002. *Ethnography of Estahban County, Fars*. Shiraz: Cultural Heritage Organization [in Persian].

- Saedi. G. H. 1975. *Khiav or Meshginshahr*. Tehran: Institute for Social Studies and Research; Amir Kabir [in Persian].
- Safinejad. J. 1966. *A Monograph of Talebabad Village*. Tehran: University of Tehran [in Persian].
- Sakhaian. N. et al. 2009. *Revisiting the Ethnography of Zanzan County*. Tehran: Palizan [in Persian].
- Salimi-Moayyed. S. 1999. *Folk Culture of Kuhpayeh: Central Talesh*. Tehran: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Sepehrfar. H. et al. 1996. *Ethnography of Ardabil County*. Ardabil: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Shahab-Koumola'i. H. 2007. *Folk Culture of Koumaleh*. Rasht: Gilakan [in Persian].
- Shahri. J. 1992. *Old Tehran*. Vol. 3. Tehran: Moein [in Persian].
- Shakurzadeh. E. 1967. *Beliefs and Customs of the People of Khorasan*. Tehran: Iran Culture Foundation [in Persian].
- Shamlu. A. 1993. *The Book of Alley, Letter Alef*. Vol. 1. Tehran: Maziar [in Persian].
- Taklifi Chapeslu. A. 2000. *Folk Literature of Dargaz County*. Mashhad: Sokhangostar [in Persian].
- Vojdanifar. N. et al. 2006. *Ethnography of the Great City of Ardabil*. Tehran: Cultural Heritage Organization [in Persian].