

مطالعه جنسیتی باورهای عامیانه در عصر قاجار

سمیه سادات شفیعی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۲/۱۵

چکیده

مطالعه کرد و کارهای^۱ کنشگران، بخشی از تاریخ اجتماعی ایران است که کمتر مورد مذاقه قرار گرفته، حال آنکه می‌تواند اطلاعات ارزشمندی درباره سبک زندگی، فرهنگ جنسیتی و کنش‌های روزمره زنان و مردان فراهم آورده و از این طریق باهدف تولید دانش بومی، برای مطالعات جنسیت و مطالعات زنان، دستاوردهای روشمندی در پی داشته باشد. در این راستا پژوهش حاضر به مطالعه کتابخانه‌ای و تحلیل نظری یافته‌های تاریخی از منظر مطالعات جنسیت، به‌عنوان موضوعی کمتر بررسی شده، پرداخته است. روش پژوهش تحلیل سند بوده و بالغ‌بر سی متن انتشاریافته را مورد بررسی قرار داده است. نتایج تحلیل گرایش به باورهای عامه در عصر قاجار با رویکردی کارکردگرایانه و برحسب احراز جایگاه نقشی، نشان از تمایز جنسیتی گرایش به این باورها در عصر قاجار دارد. به‌طوری‌که زنان در امتداد کرد و کارهای مرتبط با جایگاه نقشی خود در اموری چون نازایی، زایمان، مراقبت از نوزاد،

ss.shafiei@gmail.com

* استادیار جامعه‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی.

۱- انجام عمل، عمل‌گری (دهخدا)

جلب مهر و محبت و حفاظت در برابر موجودات خیالی و مردان در اموری چون رونق کسب و کار، افزایش محصول، فراوانی آب چاه و حفاظت، گرایش‌های خود را به باورهای عامیانه در قالب کنش، بروز می‌دادند. همچنین تمایز جنسیتی بین کارگزاران باورهای عامیانه و چگونگی کاربرد و استعمال این باورها نیز مشهود است.

واژه‌های کلیدی: جنسیت، قاجار، باور عامیانه، نقش، فرزند آوری

طرح مسئله

باورهای عامیانه مشتمل بر افسانه‌ها، داستان‌ها، موسیقی، تاریخ شفاهی، ضرب‌المثل‌ها، هزلیات، لطایف و بعضاً موضوعاتی است که با وجود بی‌اساس دانسته شدن از سوی برخی افراد، در زندگی روزمره بعضی دیگر، نقش داشته و بلکه مهم شمرده می‌شود. از جمله هرچند خرافه، با درک نادرست از روابط علی و اعتقاد وافر به تأثیر عوامل نامعقول ماوراءالطبیعه عجین است، اما دانستن احوالات مردم در این زمینه به شناخت وضعیت اجتماعی، فرهنگی جاری آنان منجر شده و به‌ویژه از بُعد تاریخی، ریشه‌های رفتاری جوامع کنونی را مشخص می‌سازد. باآنکه مطالعات زیادی متوجه زندگی ایرانیان عصر قاجار بوده، اما موضوع گرایش به باورهای عامیانه در این دوره و آن‌هم معطوف به رفتارهای دو جنس کمتر موردتوجه قرار گرفته است. مطالعه جنسیتی روابط اجتماعی از جمله زیرمجموعه‌های دانش علوم اجتماعی است که در دوران اخیر در سطح جهان رشد یافته و از این نظر هرگونه پژوهش روشمندی می‌تواند ضمن ارائه داده‌های جدید و یا تحلیل داده‌های موجود به تنویر کردوکارهای اجتماعی مردم بینجامد. موضوعی که پژوهشگران، صاحب‌نظران و علاقه‌مندان مطالعات زنان را در ایران رنج می‌دهد، فقدان داده‌ها به تفکیک دو جنس، عدم توجه به زمینه‌های تاریخی وضعیت زنان و مردان برحسب داده‌های موجود و غفلت از موضوع تمایز جنسیتی در تحلیل‌ها است.

حال آنکه به نظر می‌رسد موضوع گرایش به باورهای عامیانه از جمله موضوعاتی است که به جهت انواع گستردگی و فراگیری کارکردها از ظرفیت‌های لازم جهت بررسی‌های روشمند برخوردار باشد. درعین حال باید اذعان داشت این گرایش‌ها بنا به ماهیت شهودی، تجربه‌ای منحصر به هر فرد است و تحلیل پسینی داده‌ها، آن‌هم داده‌های تاریخی در کنار ماهیت مذکور، نشان‌دهنده تمام آنچه تجربه شده نیست. بنابراین بررسی حاضر صرفاً گویای کلیتی است که در حد امکان، باورها و اعتقادات زنان و مردان عهد قاجار را منعکس می‌سازد و از این منظر حاوی اطلاعات ارزشمندی درباره مناسبات دو جنس، نقش و کارکردهای جنسیتی، ساختار و تعاملات نهاد خانواده و نیز ایستارها و باورهای رایج نسبت به دو جنس است. شناخت ابعاد و جوانب این امور به لحاظ جامعه‌شناختی به‌عنوان پدیده‌ای تاریخمند، زوایای پنهان سیاست‌های جنسیت را تا اندازه‌ای روشن می‌سازد. پژوهشگر در تعقیب علائق شخصی و پس از انجام مطالعات درازمدت، مسئله تحقیق را دستیابی به چنین شناختی می‌داند که تاکنون از منظر مطالعات جنسیت مورد غفلت واقع شده و صرفاً با ارجاع به متون ادبی یا فولکلور، تنها به‌طور کلی مورد خوانش تخصصی قرار گرفته است.^۱

آنچه به‌عنوان باورهای عامیانه در زندگی اجتماعی امروزه جامعه ایران جاری و ساری است و در امتداد گذشته نه‌چندان دور خود معنا می‌یابد. درک این پیوست است که ضرورت واکاوی کردوکارهای ایرانیان متأخر را روشن می‌سازد. همچنین شناختی به دست می‌دهد که مطالعه تغییرات اجتماعی و ابعاد مختلف آن از جمله بُعد ارزشی، نگرشی را در مطالعات تطبیقی میسر می‌سازد. چراکه مدرن شدن جامعه ایران در کشاکش سنت‌ها و ارزش‌های فرهنگی اجتماعی رخ داده و برحسب کنشگران اجتماعی

۱- از جمله با جستجوی اولیه می‌توان به مقالات علمی پژوهشی با عناوین ذیل دست یافت: باورهای عامیانه در مرزبان‌نامه وراوینی، چنار یا خیار؟ بازخوانی دو بیت از حدیقه سنایی بر اساس یک باور عامیانه، تحلیل مردم شناختی آب در باورها و مثل‌های عامیانه، انعکاس باورهای عامیانه و عقاید خرافی در شعر نظامی، باورهای عامیانه در کتاب‌های فارسی دوره متوسطه و پیش‌دانشگاهی.

وفادار به آن‌ها مورد قبض و بسط قرار گرفته است. چه بسا بخشی از تناقض‌های امروز کنشگران ایرانی ریشه در باورهای پایداری دارد که تهنسست‌های ملازم خود را در میان دو جنس به همراه داشته است. پس با پیش‌فرض گرفتن اهمیت موضوع و فقدان اتخاذ نگاه جنسیتی در پژوهش‌های انجام‌یافته، پرسش آن است که چه نوع باورهای عامیانه‌ای به تفکیک بین زنان و مردان عصر قاجار رواج داشته است؟ بر اساس اطلاعات موجود، زنان و مردان این دوره بیشتر با چه هدفی به این باورهای عامیانه گرایش داشتند؟

باورهای عامیانه در جامعه ایران عصر قاجار فراگیر بوده است. به کمک متون و مستندات به‌جامانده می‌توان گفت چنین باوری، امری رایج و معمول دانسته شده و در امور مختلف به سبک و سیاقی متفاوت از سوی برخی دنبال می‌شده. از جمله رحمانیان و حاتمی (۱۳۹۱) کوشیده‌اند با تحلیل بافت اجتماعی زمانه قاجار به‌عنوان جامعه‌ای سنتی، گرایش عمومی جامعه به سحر، جادو، طلسم و تعویذ را حاصل عوامل ریشه‌داری چون عقب‌ماندگی و انحطاط عمومی جامعه ایرانی معرفی کنند. در نتیجه زنان جدا از مردان نبوده و ضعف فرهنگی، بی‌سوادی در شکل کلی و سازوکارهای جامعه مردسالار از جمله کنار گذاشتن زنان از حوزه عمومی، درگیری در مسائل روزمره‌ای چون رابطه با هووها به‌طور مضاعفی زنان را درگیر خودساخته است. مقاله "تأثیر خرافات و عقاید انحرافی بر گسترش بیماری‌ها در عصر قاجار" اثر فیاضی (۱۳۹۰) به واکاوی ارتباط خرافات با برخی بیماری‌ها پرداخته و با محور قرار دادن اعمالی چون سحر و جادو، دعانویسی، رمالی و فالگیری به‌عنوان روش‌های درمانی، سعی در تبیین رفتارهای خرافه‌گرایانه ایرانیان عصر قاجار در جهت تأمین سلامت داشته است.

همانطور که مفصلاً توضیح داده شد، این مقاله در تمایز با پژوهش‌های پیشین با محوریت مطالعه جنسیتی روابط اجتماعی انجام‌شده، به تنویر کرد و کارهای کنشگران زن و مرد در عصر قاجار برحسب نقش‌های اجتماعی آنان پرداخته و از این نظر هم به لحاظ نظری و هم از باب یافته‌ها حاوی نوآوری است. نکته قابل‌توجه آن است که

فراگیری باورهای عامیانه منحصر به جامعه ایران عصر قاجار نبوده است. اطلاعات اندک ما درباره این مردم در سایر کشورها به ویژه ممالک غربی نباید این شائبه را در برداشته باشد که گرایش به باورهای عامیانه صرفاً منحصر به جوامع شرقی است. چه بسا وجود برخی باورهای عامیانه در جوامع کنونی توسعه یافته، ریشه در گذشته‌های نه چندان دور دارد. بنابراین نوشته حاضر، جامعه ایران عصر قاجار را به عنوان یک مورد پژوهی مورد بررسی قرار داده و به دنبال تعمیم و یا قیاس نیست. پژوهشگر امید دارد با جمع آوری واقعیت‌های تاریخی بتواند در طرح‌های تحقیقاتی آتی چنین موضوعی را در سایر جوامع نیز دنبال کند.

بر این اساس مقاله حاضر باهدف ارائه پژوهشی روشمند انجام می‌شود که حاصل آن به عنوان منبع مطالعاتی برای علاقه‌مندان به تاریخ اجتماعی و نیز مطالعات جنسیت، قابل ارجاع پژوهشگران و دانشجویان است. همچنین با آشکار شدن باورها و رفتارهای ایرانیان نمایی از کیفیت زندگی روزمره و ابعاد آن حاصل می‌شود که در تحلیل نگرش‌ها و اعمال کنشگران امروزه سودمند است.

تأملات نظری

باورهای عامیانه

باورهای عامیانه چه به عنوان تجربه‌های حکیمانه اقوام و چه به عنوان پنداشت‌های غیرمنطقی از روابط آنان با جهان، ریشه در تاریخ جوامع داشته و از این نظر ماهیتی غیرقابل انکار دارند. به لحاظ تاریخی این باورها بیانگر دیدگاه‌ها و ادراکات انسان پیشامدرن از روابط حاکم بر حیات بوده و در ترکیب با خلاقیت، ذائقه هنری، مواد و منابع در دسترس، گاه بروز و بیان هنرمندانه‌ای یافته و کنش و منش آدمیان را له و یا علیه خود آرایش داده است. در این میان بسیاری از باورها که شاید از نظر برخی در دوران حاضر موهوم به شمار آیند، عادتواره‌ها را شکل داده و به بیان پارتو مشتقاتی را به جا گذاشته‌اند. باورهای عامه ریشه در فرهنگ عامه دارد. این اصطلاح در سال ۱۸۴۶

از سوی ویلیام تامس^۱ عتیقه‌شناس انگلیسی ابداع شده و به نحوه زندگی انسان‌ها در طبیعت، رفتارها و همچنین معناهای مشترکی گفته می‌شود که عامه مردم جامعه در زندگی روزمره با آن سروکار دارند (استوری، ۱۳۸۶: ۱۷).

در فرهنگ عامه مقوله‌هایی وجود دارند که شاید دلالت‌های منطقی را متبادر نسازند. از جمله خرافات، افسانه‌ها و حتی اسطوره‌ها. چنانکه جاهودا^۲ خرافات را این‌گونه تعریف می‌کند: «هر نوع عقیده یا عمل نامعقول و وحشت غیرمنطقی یا ترس از یک چیز ناشناخته و مرموز، خیالی، تردید یا عادت‌ی که پایه آن ترس یا جهل باشد، خرافات نامیده می‌شود» (جاهودا، ۱۳۶۳: ۵).

رابرت اینگرسول از خرافات یک تعریف عملیاتی ارائه می‌دهد. به نظر وی خرافات عبارت است از:

- اعتقاد به پدیده‌هایی که شواهد تجربی برای آن موجود نباشد.
 - تخمین یک راز به وسیله راز دیگر.
 - اعتقاد به این که جهان به وسیله شانس و هوس هدایت می‌شود.
 - ارائه افکار، تمایلات و مقاصد با اشاره به طبیعت اولیه آن‌ها.
 - اعتقاد به این که ذهن قادر به کنترل پدیده‌هاست.
 - اعتقاد به این که نیروها خارج از ذات خود هستند و یا ذات از نیروهای خود بیرون هستند.
 - اعتقاد به ماوراءالطبیعه.
 - و اعتقاد به معجزه، سحر، طلسم و غیب‌گویی.
- به‌زعم وی، اساس خرافه بر نادانی استوار است و زیرساخت آن عقیده است و منزلگاه آن امیدهای واهی است (فروغی، ۱۳۸۸: ۱۶۳).

1. William Thams
2. Gustav Jahoda

باین همه بنیان فرهنگ عامه پذیرش اصالت مجموعه این حیطه به عنوان حیطه شناخت و دانشی است که چه در قالب ادبیات مکتوب، چه در قالب سنت‌های شفاهی، از آداب، رسوم، سنت‌ها و هنر در زندگی عمومی برآمده است. از جمله خصایص آن، ارتباط وثیق با جمعی از مردم می‌باشد. به طوری که در تکرارپذیری آن بتوان الگوهایی از رفتار را بازشناخت. همچنین باورهای عامیانه در ارتباط با عادتواره افراد تعریف شده و از این نظر در ادبیات بوردیو به مثابه نظام اکتسابی شاکله‌های زاینده‌ای عمل می‌کند که به صورت عینی با اوضاع و شرایط خاصی که در آن شکل گرفته، سازگاری یافته است (Bourdieu, 1977: 95). از این جهت باورهای عامیانه سرشار از خصلت تاریخمندی است. «این توان تولید فعالیت‌ها یا گفتارها یا کارها که برآمده از عادتواره است، به هیچ وجه ذاتی نیست بلکه به صورت تاریخی پدید آمده است و به طور کامل قابل تقلیل به شرایط تولیدش نیست، زیرا به طور نظام مند عمل می‌کند (Bourdieu, 1993: 87).

اتخاذ چنین رهیافتی که موجب اصالت بخشی به دانش عامیانه شده و فارغ از نظام منطقی و استنتاج‌های معمول، جهان را از چشم مردمی می‌بیند که در رابطه با طبیعت و تلاش برای حیات، تجارب تاریخی اجتماع خود را ارزشمند می‌شمرند. بنابراین در کنترل امور و دستیابی به هدف، به ظن خود از ابزارهای ارزشی سود می‌جویند. این رویکرد با نگاه ایجابی به دنبال کسب حداکثر شناخت بوده و می‌تواند فارغ از تعبیر درست یا غلط، صرفاً به بررسی ماهیت باورهای عمومی، ابعاد و بافت فرهنگ عامه در ظرف زندگی روزمره بپردازد. شعائر و رسوم رایج را در جهت ارائه الگوهای فرهنگی بازشناسد و نمایی از سنت‌های رفتاری به دست دهد.

جنسیت و مطالعات علوم اجتماعی

تفاوت‌های دو جنس موضوع مباحث نظری گسترده‌ای در جامعه‌شناسی بوده و شاکله کم‌وبیش منسجمی را به دنبال داشته است: «مضمون اصلی این مباحث این است که

زندگی روحی درونی زنان در شکل کل آن با حیات روحی مردان متفاوت است. زنان از جهت ارزش‌ها و منافع بنیادینشان (رودیک؛ ۱۹۸۰) شیوه داوری‌های ارزشی (گیلیگان، ۱۹۸۲)، ساخت انگیزه‌های دستاوردی (کافمن و ریچاردسون، ۱۹۸۲)، خلاقیت ادبی (گیلبرت و گوبار، ۱۹۷۹)، تفنن‌های جنسی (هایت، ۱۹۷۶؛ ردوی، ۱۹۸۴؛ اسنیتو، ۱۹۸۳)، احساس هویت (لاوز و شواترتز، ۱۹۷۹) و از نظر فراگردهای کلی آگاهی و ادراک خود (بیکر میلر، ۱۹۷۶؛ کاسپر، ۱۹۸۶)، درباره ساخت واقعیت اجتماعی بینش و برداشتی متفاوت از مردان دارند. مضمون دوم این است که شکل کلی روابط زنان و تجربه‌های زندگی‌شان، شکل متمایزی است. زنان با فرزندان زاده خودشان رابطه‌ای متفاوت از آن مردان برقرار می‌کنند (روسی، ۱۹۸۳؛ لور، ۱۹۷۸) پسران و دختران سبک‌های بازی آشکارا متفاوتی دارند (بست، ۱۹۸۳؛ لور، ۱۹۷۸) زنان بزرگسال با خودشان و با زنانی که مورد بررسی قرار می‌دهند (برنیکو، ۱۹۸۰) به شیوه‌های منحصر بفردی رابطه برقرار می‌کنند (اشر و دیگران، ۱۹۸۴). در واقع تجربه کلی زنان از کودکی تا پیری تفاوت بنیادینی با تجربه مردان دارد» (ریتزر، ۱۳۷۹: ۴۷۱-۴۷۰).

این تفاوت‌ها از منظر برخی صاحب‌نظران خاستگاه زیستی شناختی دارد، به‌طور مثال فروید ساختار شخصیتی متفاوت زنان و مردان را به تفاوت‌های تناسلی و فراگردهای شناختی و عاطفی این دو نسبت می‌دهد. نظریه‌های اجتماعی جنسیت نیز الگوبندی ذهنی ما از واقعیت بوسیله مقولات مردانگی و زنانگی را مبتنی برکنش متقابل روزمره ما می‌دانند. ازجمله نظریه‌های اجتماعی شدن به بررسی تجربه‌های یادگیری پرداخته، آماده‌سازی کودکان برای نقش‌های جداگانه جنسیتی را تحلیل می‌کنند. از مهم‌ترین تبیین‌هایی که کاربر است آن سودمندی‌های نظری به همراه خواهد داشت تبیین‌های نهادی تفاوت‌های جنسیتی است: «این تبیین‌ها بر کارکردهای متمایز زنان در زاییدن و مراقبت از کودکان تأکید دارند. همین مسئولیت مادر بودن را باید عامل تعیین‌کننده عمده در تقسیم‌کار جنسی گسترده‌تری دانست که زنان را عموماً به

کارکردهای همسری، مادری و به حریم خصوصی خانه و خانواده و در نتیجه به یک‌رشته رویدادها و تجربه‌هایی مرتبط می‌سازد که باتجربه‌های مردان متفاوت است. در این محیط اجتماعی، زنان تفسیرهای متمایزی از دستاوردها به عمل می‌آورند، ارزش‌ها و مصالح متفاوتی کسب می‌کنند و در برقراری روابط، مهارت بیشتری از خود نشان می‌دهند» (ریترز، ۱۳۷۹: ۴۷۲). روح این تبیین‌ها در آثار بزرگان جامعه‌شناسی دنبال شده است؛ از جمله مارکس و انگلس در صورت‌بندی تاریخی خود از شیوه‌های تولید، به چگونگی تضعیف جایگاه اقتصادی زنان پرداخته و سه عنصر تحرک، نیرومندی و انحصار برخی ابزارهای تولید را، در احراز موقعیت مالکیت مردان و جایگاه بالای آنان در مناسبات قدرت خانواده، تعیین‌کننده می‌دانند.

موضوعاتی چون تقسیم‌کار جنسیتی و پدرسالاری محور تبیین‌های نهادی در تحلیل‌های متأخر هستند. پذیرش تفاوت‌های جنسی در تقسیم‌کار جنسیتی تنها شامل عرصه‌های خصوصی نیست، بلکه این تفاوت‌ها در کاربرد اصطلاح پدرسالاری به‌خوبی نشانگر الگوهای گسترده نابرابری دو جنس است. گیدنز پدرسالاری را سلطه مردان بر زنان تعریف می‌کند: «همه جوامع شناخته‌شده پدرسالار هستند؛ هرچند تفاوت‌های زیادی از نظر میزان و ماهیت قدرت اعمال‌شده مردان در مقایسه با زنان وجود دارد» (گیدنز، ۱۳۷۴: ۷۸۳). به لحاظ تحلیلی و سیاسی نباید فراموش کنیم که پدرسالاری از لحاظ تاریخی و فرهنگی ریشه در ساختار خانواده در تولیدمثل زیستی و اجتماعی نوع بشر دارد. بدون خانواده پدرسالار، پدرسالاری به سلطه محض تبدیل می‌گشت و به همین دلیل نهایتاً با قیام آن "نیمه بهشتی" که به لحاظ تاریخی تحت انقیاد بودند از میان می‌رفت... خانواده پدرسالار، در کل ساختار تولید و بازتولید جنسیت و شخصیت که به لحاظ تاریخی، جوامع بر پایه آن‌ها استوار بوده‌اند به چشم می‌خورد (کاستلز، ۱۳۸۰: ۲۴).

از سوی دیگر تقسیم‌کار خانگی در تکمیل مناسبات قدرت در خانواده نقش دارد، چراکه اساساً زنانه تلقی می‌شود. این کار یکنواخت و همیشگی که ارزش اقتصادی

تولید نمی‌کند از تفاوت نقش‌هایی نشأت می‌گیرد که در جریان جامعه‌پذیری به زنان و مردان نسبت داده شده و برای آنان شایسته و یا ناشایست دانسته می‌شوند. در دوران معاصر رویکرد کارکردگرایانه با تأکید بر نقش‌های جنسیتی و کارکردهای آن در خانواده، این واحد اجتماعی را پیش‌نیاز استواری جوامع می‌دانند. پارسونز می‌گوید: «برای آنکه خانواده بتواند کارکرد مؤثری داشته باشد باید نوعی تقسیم‌کار جنسی در آن برقرار باشد تا مردان و زنان از این طریق بتوانند نقش‌های بسیار متفاوتی را بر عهده گیرند. مردان که واحد خانواده را به‌نظام گسترده‌تر اجتماعی پیوند می‌زنند باید در جهت‌گیری خانواده نقش مؤثری داشته باشند، نیروی محرک خانواده باشند و بلندپروازی و خویش‌داری از خود نشان دهند. اما زنان که وظیفه‌شان اداره امور داخلی خانواده است و باید هم از کودکان و هم از مردان بزرگسال خانواده مراقبت کنند، باید سنگ صبور باشند، یعنی مهربان، پروراننده، دوستدار و سرشار از عاطفه باشند.» (ریتز، ۱۳۷۹: ۴۶۶). گرت^۱ می‌نویسد: «پارسونز (۱۹۵۹) بر آن است که زنان بنا به نقش بیولوژیکشان در تولیدمثل، گزینه‌ای برای پرورش دیگران دارند و این گزینه آن‌ها را برای ایفای نقشی پراحساس در خانواده هسته‌ای کاملاً شایسته می‌سازد. این نقش پراحساس مستلزم توجه و رسیدگی به نیازهای جسمی و روحی تمام اعضای خانواده به‌ویژه فرزندان تحت تکفل است. بیولوژی مردان اما، آن‌ها را برای ایفای نقش ابزاری در خانواده مناسب می‌سازد. نقشی که مستلزم تأمین نیازهای اقتصادی خانواده و پیوند دادن آن با جهان خارج است (گرت، ۱۳۸۰: ۱۷-۱۶).

اهمیت نقش‌های اجتماعی تا آنجا است که پایگاه اجتماعی زنان را در امتداد همین تفاوت‌های کارکردی تحلیل می‌کند. نظام خویشاوندی (مبتنی بر سن و جنس) در ارتباط با نظام کار (مبتنی بر تقسیم‌کار و تخصص‌گرایی) تبیین‌کننده قشربندی اجتماعی است. «هماهنگی دو زمینه مذکور (کار و نظام خویشاوندی) تنها زمانی محقق

1. Garret

است که فقط یکی از اعضای خانواده؛ مرد یا شوهر به کامل‌ترین وجه، عضو دارای کارکردی در نظام مشاغل باشد. زنان به دلیل خصوصیات و دستاوردهای متفاوت با شوهرانشان باید در زمینه‌های مرتبط، در پایگاه شوهرانشان سهیم شوند (Parsons, 1996: 81). این بدان معنا است که زن و فرزندان در منزلت پدر خانواده سهیم‌اند و پدر خانواده، خود نیز منزلتش را از نظام مشاغل می‌گیرد. گرب می‌نویسد: «حیثیت و طبقه منزلت تمام اعضای خانواده بر اساس شغل سرپرست خانوار که به‌طور معمول شوهر، پدر است، ارزیابی می‌شود» (گرب، ۱۳۷۳: ۱۳۲).

گیدنز نیز نگرشی همسو دارد: «وضعیت مادی اکثر زنان معمولاً بازتاب وضعیت پدران یا شوهران است. همچنان که فرانک پارکین می‌نویسد: پایگاه زنان در مقایسه با پایگاه مردان در حوزه‌های مختلف اجتماعی، از جمله فرصت‌های اشتغال، مالکیت دارایی، درآمد و مانند آن مسلماً عوامل نامساعد بسیاری را به همراه دارد. اما این نابرابری‌ها که در ارتباط با اختلافات جنسی است عملاً به‌عنوان اجزا تشکیل‌دهنده قشریندی در نظر گرفته نمی‌شود. علت آن این است که برای اکثریت عظیم زنان تخصیص پاداش‌های اجتماعی و اقتصادی اساساً به‌واسطه وضعیت خانواده ایشان و به‌ویژه وضعیت رئیس مرد خانواده تعیین می‌گردد. اگرچه امروز زنان در ویژگی‌های منزلتی معینی، صرفاً به علت جنسیتشان، اشتراک دارند، ادعاهای آنان در مورد منابع اساساً به‌وسیله شغل خود ایشان تعیین نشده، بلکه معمولاً به‌وسیله شغل پدران یا شوهرانشان معین می‌شود» (گیدنز، ۱۳۷۶: ۵۸) گلدتورپ در تحلیل طبقاتی خود تأکید می‌کند که کار مزدبگیری زنان در مقایسه با مردان نسبتاً کم‌اهمیت است و بنابراین می‌توان زنان را در همان طبقه شوهرانشان در نظر گرفت. از آنجاکه اکثریت زنان از نظر اقتصادی به شوهرانشان وابسته‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که وضعیت طبقاتی آنان تحت حاکمیت موقعیت طبقاتی شوهران است (گیدنز، ۱۳۷۶: ۲۵۹).

بنابراین حتی در دنیای صنعتی نیز تفاوت‌های نهادی دو جنس منجر به تمایزهای اقتصادی آنان شده است. هرچند این مباحث منتقدینی دارد، اما نمای کلی به دست

می‌دهد که تفاوت‌ها پرننگ و غالباً مبتنی بر ویژگی‌هایی است که افراد با آن جامعه‌پذیر شده‌اند. این مباحث ایده‌هایی برای تحلیل جامعه ایران پیشامدرن در عصر قاجار دارند که خانواده آن‌هم در شکل گسترده، مهم‌ترین و عمده‌ترین نهاد اجتماعی است. خانواده ایرانی عصر قاجار در امتداد کارکردهای اجتماعی دو جنس تعریف شده است. بر این اساس و با توجه به نقش‌های جنسیتی با نگاهی کارکردگرایانه در ادامه به بررسی کاربری‌های باورهای عامیانه در میان زنان و مردان به تفکیک مقولات پرداخته، چگونگی کاربری‌های گرایش به باورهای عامیانه گزارش خواهد شد. همچنین کارگزاران مؤنث و مذکر باورهای عامیانه به‌عنوان مجریانی که کسب‌وکار پر رونقی داشته و مورد رجوع بسیار بودند نیز معرفی خواهند شد.

تأملات روشی

پژوهش حاضر به لحاظ روشی از تحلیل سند^۱ سود جسته و به تحلیل نظری یافته‌ها پرداخته است. تحلیل سند در اینجا برآمده از دانش تخصصی علوم اجتماعی است و هرچند می‌تواند شامل اسناد تاریخی نیز باشد اما دال بر مفهوم رایج و تخصصی سند در علم تاریخ نیست. ریچی و لوئیس^۲ در توضیح تحلیل سند می‌نویسند: «تحلیل سند شامل مطالعه اسناد موجود چه باهدف درک واقعی محتوا و چه باهدف روشن ساختن معانی عمیق‌تری است که ممکن است با سبک و یا ظاهرشان آشکار شوند. اسناد می‌توانند از نوع عمومی مانند: گزارش‌های رسانه‌ای، گزارش‌های دولتی یا سایر مطالب عمومی و یا همچنین اسناد آیین‌نامه‌ای مانند: دستور جلسات، نامه‌های رسمی و در نهایت اسناد شخصی مانند: دفترچه خاطرات، نامه‌ها و عکس‌ها باشند. این روش خصوصاً در پژوهش‌هایی سودمند است که تاریخ حوادث یا تجربیات، پیرامون مطالعاتی با محوریت مصاحبه‌های مکتوب است، مانند: تحقیقات رسانه‌ای. کاربرد دیگر

-
1. documentary analysis
 2. Ritchie & Lewis

این روش به تصریح هامرسلی و اتکینسون (۱۹۹۵) در پژوهش‌هایی است که موقعیت‌ها یا رخدادها نتواند به‌طور مستقیم مورد مشاهده و پرسش قرار گیرند.» (Ritchie&Lewis, 2003: 35).

بر این اساس محقق، مطالعه اسنادی، کتابخانه‌ای کلیه متون تا حد امکان در دسترس معطوف به زندگی روزمره زنان در ایران اعم از کتب تاریخی، خاطرات، زندگی‌نامه‌ها، سفرنامه‌ها را به‌طور مداوم دنبال کرد. هرچند در ابتدا به نظر می‌رسید از منابع متعدد و مطالعه وقت‌گیر و دقیق آنان، مطالب بسیاری جمع‌آوری شود، اما به جهت نادیده گرفته شدن زنان به‌طور معمول، در پایان ارجاع به متون صرفاً معدودی، ممکن شد. اما این امر مستلزم مطالعه حداکثری منابع در دسترس بود. بنابراین هر آنچه گمان می‌رفت بتواند نشانه‌ای از موضوع به دست دهد، مورد مطالعه دقیق قرار گرفت. در این میان کتاب‌های مورخان، نوشته‌های اروپاییان در قالب خاطرات و سفرنامه در عهد قاجار در ارائه زندگی اجتماعی این دوره تاندازه‌ای مفید بودند. شیوه اصلی کار تمام شماری بود و به انتخاب تمام متن‌های حاوی موضوع انجامید. بر این اساس و با مطالعات فراگیر حداکثر متون جمع‌آوری شده، می‌توان مقولات زیر را ارائه داد.

یافته‌های پژوهش

الف- موارد کاربرد باورهای عامیانه:

کاربرد در نزد مردان:

رحمانیان و حاتمی (۱۳۹۱) کاربردهای باورهای عامیانه را این‌گونه گزارش داده‌اند: «برای طلسمات و تعویذها کاربردهای گوناگونی تصور می‌شد و تقریباً تمام مسائل زندگی انسان ایرانی را در برمی‌گرفت: پیدا کردن گم‌شده یا دزدیده‌شده، بازآوردن گریخته یا غایب و سفرکرده (طلسم شاهی: ۲۰۹؛ رساله در علوم غریبه: ۵۲-۵۳؛ جنگ علوم غریبه و طلسمات: ۱۷)، افزایش رزق و روزی و توفیق در کسب‌وکار (طلسم شاهی: ۱۱۶-۱۱۷، ۲۱۸)، یافتن شغل و حرفه یا پیشرفت و ارتقای در آن (جنگ

علوم غریبه و طلسمات: ۱۰)، حفظ اموال و املاک از آسیب دزدان و دشمنان (طلسم شاهی: ۱۰۷-۱۰۸، ۱۱۷، ۲۰۸؛ جنگ علوم غریبه و طلسمات: ۹)، حاصلخیز کردن کشتزار و بارآور کردن درختان و باغ و بوستان (طلسم شاهی: ۱۱۸، ۲۰۵، ۲۱۸)، فراوان کردن آب چاه و کاریز (همان: ۲۰۶)، جلوگیری از چشم‌زخم (ویشارد، ۱۳۶۳: ۲۵۳؛ لایارد، ۱۳۶۷: ۱۷۷-۱۸۱؛ جکسن، ۱۳۵۷: ۴۳۲؛ رنه دالمانی، ۱۳۳۵: ۳۰۵-۳۰۶؛ کولیور رایس، ۱۳۶۶: ۹۳-۹۴؛ ویلز، ۱۳۸۹: ۳۳۰؛ طلسم شاهی: ۲۱۹)، پیشگیری و درمان بیماری‌ها (فلور، ۱۳۸۶: ۱۰۳-۱۲۸) و از همه مهم‌تر جلب مهر و محبت دیگران به‌ویژه همسر یا معشوق و معشوقه (شیل، ۱۳۶۲: ۹۱-۹۲؛ پولاک، ۱۳۶۸: ۲۳۷-۲۳۸؛ کولیور رایس، ۱۳۶۳: ۴۲-۴۳، ۸۸؛ طلسم شاهی: ۲۰۹؛ مجموعه ادعیه و طلسمات: ۱۹۰، ۱۹۸؛ رساله در علوم غریبه ۱۳، ۱۶، ۳۶؛ جنگ علوم غریبه و طلسمات: ۸).

کاربرد در نزد زنان:

در مقابل، زنان به جهت جایگاه^۱ نقشی خود بنا به باورهای عامیانه رایج و برحسب مقولاتی دست نیاز به سوی دعانویسان، رمالان، ساحران، و جن‌گیران دراز می‌کردند. در ادامه مقولات یادشده ارائه خواهند شد.

زایمان:

زایمان از جمله مواقع پرخطری بود که از زنان انتظار می‌رفت معمولاً به‌تنهایی از عهده آن برآیند. باوجود حضور زنان آشنا، زایمان نوعی فرایند طبیعی محسوب می‌شد که زنان خود مسئول به دنیا آوردن طفل محسوب می‌شدند. دسترسی به دستیار ماهر و قابله چه به لحاظ تمکن مالی، برخوردار از خدمات مربوطه و چه به لحاظ قلت تعداد آن‌ها برای همه زنان ممکن نبود. تجربه زایمان اول کافی بود تا از زانو انتظار رود که در نوبت‌های بعد، فرایند زایمان را خود مدیریت کند. به جهت دشواری و عدم

۱- معادل کلمه position است.

تسلط قابله‌ها بر روند آن، بیم هرگونه آسیب جدی و هولناکی به جان مادر و کودک می‌رفت. نویسنده ایران در دوره سلطنت قاجار ضمن گزارش چگونگی گرایش به خرافات در جریان زایمان می‌آورد: «خرافات و اوهام خاص جامعه‌های عقب‌افتاده جاهل که در میان اکثر جوامع بشری به انواع و اشکال مختلف رسوخ داشته و در جامعه ایرانی به صورت اعتقاد به جن و پری و جادو و یا جلوه‌ها و مظاهر گوناگون رایج بوده است... پیازی که به نوک سیخ آهنی نصب‌کرده بالای سر زائو بگذارید تا آل به او صدمه نزند و صدها معتقدات دیگر از این قبیل در میان اکثریت مردم رواج داشت.» (شمیم، ۱۳۸۱: ۳۵۶).

جن از جمله موجودات نادیدنی است که طبق نص صریح قرآن وجود دارد و از این رو اعتقاد به قدرت و اقدامات احتمالی آن از جمله آفت‌های صحت مادر و نوزاد به شمار می‌رفته است: «به جن و پری هم اعتقاد دارند و در پاره‌ای از دهکده‌ها در موقع وضع حمل زن، با تفنگ شلیک می‌کنند تا اجنه دور شوند و برای محافظت مادر و نوزاد از حملات ارواح موذی، شمشیر یا اسلحه برنده دیگری تا چند روز در پهلوی او می‌گذارند و گاهی هم یک ردیف سرباز مقوائی در روی بام قرار داده و با نخی آن‌ها را به حرکت درمی‌آورند و بالاخره اگر وضع حمل سخت و طولانی باشد به وسایل مهم‌تری دست می‌زنند، مثلاً شوهر زن، اسب سفیدی را می‌آورد و مقداری جو در روی سینه برهنه زن می‌ریزد تا اسب بخورد» (دیولافوا، ۱۳۵۵: ۱۱۶).

دادن صدقه از جمله باورهای مذهبی ریشه‌دار در میان مسلمانان است که موجبات دوری از مصیبت و بلا و خلاصی از مشکلات و امراض را فراهم می‌کند. ردپای این باور در حفاظت از مادر و نوزاد به وقت زایمان محسوس است: «وقتی هم که زن آبستن در حال درد کشیدن است، و ظاهراً نوزاد به سختی متولد می‌شود، رفقا و همسایگان او فوراً به مکتب‌خانه‌ها می‌روند و با دادن صدقه از ملای مکتب می‌خواهند که چنانچه پسر بچه‌ای به سبب تخطی باید تنبیه شود، او را ببخشد و یا آزاد کند تا به خانه‌اش برود. آنان باور دارند به این ترتیب زائو، نوزاد خود را هرچه زودتر، به راحتی به دنیا

می‌آورد. بر اساس همین عقیده، از سعه‌دارها پرندگان در قفس را می‌خرند و آزاد می‌کنند» (اولثارتوس، ۱۳۸۵: ۲۹۹).

در کنار این موارد، با توجه به فرهنگ عامیانه خطه‌ها و اقوام مختلف برخی دستورات عملی نیز دنبال می‌شده است. سرنا باور دیگری را حکایت می‌کند: «زن‌هایی که از درد زایمان رنج می‌برند باید نخعی از ریشه گل «چنگ مریم» را بگذرانند و آن را زیر شکم خود ببندند» (کارلاسرنا، ۱۳۶۲: ۱۲۸).

مراقبت از نوزادان:

جان نوزادان همواره مورد تهدید انواع بلا یا بود. طلسم‌هایی برای دفع شر و بلا در این خصوص وجود داشت. حسادت بسیار جدی و مهم تلقی می‌شد و اعمالی در برابر چشم بد مورد توصیه قرار می‌گرفت. باور به چشم بد یا چشم‌زخم که پشتوانه‌های مذهبی، عرفی و قومی کم‌وبیش نیرومندی در ایران دارد، منحصر به این کشور نیست و در میان سایر اقوام و جوامع به‌طور تاریخی رایج بوده است. مراد از آن آزار و گزند است که گمان می‌رود از تأثیر نظر و ذهنیت فردی نابرخوردار نسبت به برخوردار فردی دیگر از موهبتی حادث می‌شود. جوهره این مهم در خصلت حسادت نهفته و باورهای عامیانه دستورات عملی‌هایی چون شکستن تخم مرغ، آویزان کردن نمک و اسپند، قربانی کردن و اسپند دود کردن را بنا به خرده‌فرهنگ مسلط توصیه می‌کنند. برخی ذکرها، دعاها و آیات قرآنی نیز برای حفاظت در برابر این امر توصیه شده است.

زنان آبستن و نوزادانشان، به‌ویژه هدف دیوان و چشم‌شور بودند و از این رو سیستم سختی از چه باید کردها و چه نباید کردها در زمان چند ماه آخر آبستنی و چهل روز بعد از تولد رعایت می‌شد. کاربرد طلسم، بخش اساسی این عملیات بود. دعا علیه دیو آل برای زنان در دوران زایمان مورد توجه قرار گرفت. این دیو در دوران بابلیان نیز زندگی می‌کرده است (در آن زمان به نام لاماشتوم) و به‌عنوان بخشی از میراث فرهنگی ایرانیان برجای مانده است. طلسم‌های موجود علیه آن «آن زمان» هنوز وجود دارند. با

در نظر گرفتن این حقیقت که تولد بچه یک خطر بوده و هست، تهدید دیو آل موجب توجه خاصی قرار گرفت. خطر آل و آنچه بایستی در مورد آن انجام داد حتی در ادبیات عامیانه پارسی نیز توصیف شده است، به عنوان مثال در کثوم‌نامه مشهور. حتی دعاهایی با چاپ سنگی برای مقابله با آل و نیز استمداد علیه آن در متون چاپی موجود است (ایلرز، ۱۹۷۹).

با این وجود، وسیله مهم، هرچند نه به اندازه دعاهای نوشته شده علیه آل، استفاده از ابزارآلات فلزی‌ای است که حاوی قدرت لازم نیروی زندگی برای فراهم آوردن محافظت بودند. بر این حساب، تعداد زیادی قیچی، یا ابزار آهنی یا فولادی در زیر رختخواب در هنگام تولد بچه گذاشته و پس از این نیز به نئوی گهواره‌اش بسته می‌شود (رایس، ۱۳۸۳: ۲۴۴) و (چرچیل، ۱۸۹۱: ۱۴۸).

«می‌پندارند پاره‌ای از فلزات، چون آهن، طلا، نقره، برنج، سرب دارای روح‌اند، به هنگام تولد نوزاد، چاقو یا هر تیزی دیگری را به گهواره کودک می‌بندند تا از شر جن و انس در امان باشد» (کلارا کلیور رایس، ۱۳۶۶: ۱۹۵). چنانچه بچه‌ای تولد می‌یافت، یکی از زنان که در تولد بچه یاری می‌کرد، یک دسته‌کلید آهنی را به درون طشتکی که نوزاد را شسته بودند می‌انداخت و سپس دعایی مذهبی زیر لب زمزمه می‌کرد و سه فوت به درون آب- به عنوان حفاظت از چشم‌شور- می‌دمید (Shahbaz, 1901: 78-79).

هنگامی که بچه‌ای از تازه‌عروسی متولد می‌شود، آن‌ها سوزن‌هایی به لباسش اتصال می‌دهند و برای ۴۰ روز می‌گذارند بمانند، به طوری که به این شیوه، دیو و جن به او نزدیک نخواهد شد و او را لمس نخواهد کرد (Khanishu, 1899: 82-83).

یک الگوی خلخال به رنگ فیروزه‌ای نزدیک گردن بچه آویزان می‌کنند و یا به کلاهش می‌دوزند و به آن همچون نمادی از شگون و نیک‌بختی می‌نگرند که می‌تواند اثر چشم‌شور را بزداید. آن‌ها همچنین، آیاتی از قرآن را در درون کیسه‌های کوچکی می‌گذارند که یا به کلاه بچه دوخته می‌شود و یا در آستینش می‌گذارند و آن را به‌مثابه

حفاظت کننده‌های عظیمی علیه چند بیماری قلمداد می‌کنند. چنانچه بیننده‌ای دست به تمجید و ستایش از بچه‌ای بزند و اگر پس‌از آن این بچه به بیماری‌ای دچار شود، این فرد بلافاصله شهرت داشتن چشم‌شور را بدست می‌آورد و راه درمان، گرفتن بخشی از لباس‌هایش است که با دانه سپند، در آتشدانی می‌سوزانند و دورتادور بچه می‌چرخانند و از آن فرد که شهرت چشم‌شور را بدست آورده است نیز دوری می‌جویند (موریه، ۱۳۷۸: ۱۰۸).

زنان ایرانی از چشم‌شور بیش از هر چیز دیگری می‌ترسیدند. بچه کوچکشان را از ترس این که غریبه‌ای تحسینش کند و چشم‌شور داشته باشد، می‌پوشاندند (Malcom, 1911: 60). چشمان بچه را با دستمالی برای ده تا پانزده روز اول به سفتی می‌بندند و چنین تصور می‌کنند که با این عمل، بچه از اضطراب دیدن نور برای اولین بار، حفظ می‌شود. نوزادان دختر برای چهل روز بیرون برده نمی‌شدند و نوزادان پسر نیز ۹۰ روز. زیرا آنان اعتقاد دارند بیماری با ابزار تعجب از سوی مردمی که اولین بار این کودکان را می‌بینند روی می‌دهد. در ضمن چشمانشان می‌بایست همیشه با سرمه پر شود «یک پودر سیاه» که آن‌ها فکر می‌کنند چشم‌شان را از درد و بیماری به دور داشته و زمانی که رشد کردند نیز آن‌ها را زیبا می‌کند (یونان، ۱۸۹۸: ۲۵).

در کنار تهدیدهای محیطی از جمله عفونت‌ها و آلودگی‌های محتمل، نکته قابل توجه در رابطه با حساسیت وضعیت نوزادان و دغدغه‌های عمومی رایج، تا اندازه‌ای با کادر زایمان ارتباط داشت. در حقیقت قابلیت مهارتی بود که باتجربه کسب می‌شد و چه بسا قابله‌ها لزوماً دانشی درباره اندام باروری نداشتند. آنان تنها برای کمک به تسریع زایمان نزد زائو می‌آمدند. بدیهی است که به بهانه آسان زایی، بسیاری از زنان از شانس کمک این دستیار نیز بی‌بهره بودند^۱. هرچند دستوراتی در رابطه با چگونگی بریدن بند

۱- در منظورالاجداد آمده اصولاً ساختمان اندام زن ایرانی به گونه‌ای است که همواره به سهولت وضع حمل می‌کند. (منظورالاجداد، ۱۷۵-۱۷۴) ویلیس درباره چگونگی زایمان زنان در ایران و نقش قابله می‌نویسد: زنان درحالی‌که از درد چمباتمه می‌زدند، بدون کمک یا با کمک قابله‌های سستی زایمان می‌کردند (Wills, 1886: 89).

ناف و شستشوی نوزاد در بدو تولد در طب سنتی آمده^۱ اما واقعیت آن است که تشخیص و درمان بیماری‌های نوزادان عمدتاً توسط همین قابله‌ها انجام می‌شد و بنابراین تا اندازه زیادی بی‌فایده می‌بود. آمار بالای مرگ‌ومیر کودکان خردسال گویای ابعاد این واقعیت تلخ است. در شرایط استیصال از تشخیص علل و یا عدم بهبود، باورهای عامیانه انواع و اقسام منبع چون جن، دیو، آل و چشم بد را به‌عنوان عامل بیماری معرفی می‌کرد و زنان را ناگزیر به دفع این عوامل می‌ساخت.

نازایی:

بدیهی است در شرایطی که باروری صرفاً مهم‌ترین کارکرد زن دانسته می‌شود، عدم اطلاع از بیماری‌های دستگاه تناسلی و مقاربتی، ناآگاهی نسبت به اندام‌های داخلی و ضعف در تشخیص و کنترل فرایند باروری در هر دو جنس، موجب ارجاع به انواع باورهای عامیانه و رونق بازار آنها بود.

ویلسون می‌نویسد: «یکی از وظایف زنان قاجاریه، حاملگی بود. بعضی اوقات، به هر دلیلی حاملگی صورت نمی‌گرفت، حامله نشدن اگر گناه نبود یک نقیصه محسوب می‌شد و از این‌رو زنان، بدون توجه به قوه باروری شوهرشان، با توسل به قدرت‌های ماورایی (که هر کس به شیوه خود آنها را می‌جست) بیچه‌دار شدن را طلب می‌کردند. زیرا نازایی بدترین دشنام محسوب می‌شد» (Wilson, 1895: 261).

«یات» در نزدیکی دروازه سُراب^۲ در مشهد نمای شکسته و قدیمی از یک ببر پابرجا که روی یک قطعه‌سنگ، کنده‌کاری شده است را مشاهده کرد. همیشه گروهی از زنان در اطراف این ببر، و یک زن در مرکز با پاهای باز و گشاده هست، زن بر روی ببر سنگی نشانده می‌شود و طلسم و جادوهای گوناگون اجرا می‌شود، مانند بریدن

۱- برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به: ملک‌زاده، ۱۳۹۴: ۵۶ و ۵۷.

ریسمانی با چهل گره و چیزهای دیگر و آنگاه آیین به اتمام می‌رسد (Yat & Khursan, 1900: 337).

نزدیک کرمان، چشمه‌ای جوشان است که از دل صخره‌ای سخت به مدد امام علی (ع) برون می‌آید، در سراسیمی کوه، واژگان «یا علی» نقش زده شده و از زیر این واژگان چکه چکه‌های آب خالص تراوش می‌شود. در سراسر روز، زنان به این نقطه صعود می‌کنند تا از این جریان مقدس، آبی را که به آرامی به صورت قطره‌قطره می‌آید جمع‌آوری کنند و از شاخه‌های درختی کوچک که با این آب رشدنمو کرده است پیه‌سوزهای خود را آویزان می‌کنند، بدین‌سان این ادای نذر، لذت مادر شدن را برای آنان تضمین می‌کند. از سوی دیگر، زنان بیمار، جهت زیارت به تپه‌های آنجا که بر رویشان سنگ‌های قدیمی وجود دارد رفته و در آنجا نان، گوشت، شکر و میوه در یک اتاق گلی کوچک می‌گذارند. آن‌ها معتقدند که چنانچه در بازگشت، هدایایشان خورده شده باشند، ملکه پریان به آنان عطوفت روا داشته است و دردشان شفا می‌یابد (سایکس، ۱۸۹۸: ۹۶).

همچنین اطباء، مایع پنیر شتر را برای حتمی کردن باروری تجویز می‌کردند ولی شرط لازم برای مؤثر بودن، آن بود که زن بایستی بدون آنکه متوجه شود آن را بخورد (اسچلیمر، ۱۹۷۰: ۹۷).

در ارومیه، در کلیسای کاتولیک که در بخش مارت مریم^۱ ساخته شده بود، زنان محلی (چه مسلمان چه مسیحی) برای روشن کردن شمع می‌آمدند تا از موهبت مریم باکره برای حامله شدن برخوردار شوند. مشابه این عمل، توپ مروارید در میدان توپخانه تهران بود که گفته می‌شد با نیروهای جادویی که به آن اعطاء شده است حتی می‌تواند بچه‌دار شدن را به زنان سترونی که دهانه برنجی آن را لمس می‌کردند هدیه کند (جکسون، ۱۹۰۹: ۴۲۲).

1. mart mariam

در موارد نازایی، زنان به ساحران مراجعه می‌کنند که در این صورت ساحر، ظرفی مسی را با آب پر کرده و یک آتش کوچک برمی‌افروزد، آنگاه از زن می‌خواهد تا به آن نزدیکی آید و همزمان با یک ملافه بزرگ، خود و زن را - هنگامی که دود فضا را آکنده کرده - می‌پوشاند. سپس الفاظ جادویی به زبان عربی جاری می‌شود، که معنایش آن است که دارد شیاطین را فرامی‌خواند. آنگاه زن بر آب پیاله که با جادوهای غیرقابل‌تصور ساحر به جنبش درآمده است، نگاه می‌کند. زن این ماجرا را می‌نگرد و در همان زمان ساحر چند سوزنی را که با خود دارد و یا چیزهایی مشابه دیگر را به هم مالش می‌دهد و به‌راستی ایمان می‌آورد که شیاطین اکنون حضور دارند. پس از آن، ساحر دستوراتی را می‌نویسد و عمل به آن را توضیح داده و به او می‌گوید که در زمانی در آینده، در خواب می‌بیند که مردی به‌سوی او می‌آید و به او سیبی قرمز می‌دهد که نشانه تولد فرزند خواهد بود، برای اطمینان بیشتر، ساحر به او می‌گوید که نشانه‌ای از تولد را در صورت یا ناحیه‌ای از بدن خود خواهد یافت. زن به خانه برمی‌گردد. در آن سال به انتظار می‌نشیند و نیز سال بعد و سال‌های بعد که مادر خواهد شد و مسلماً این واقعه هرگز روی نخواهد داد (نانیشو، ۱۸۹۹: جلد سوم: ۸۲).

نه‌تنها مسلمین و مسیحی‌ها برای باروری «با مدد سحر و جادو» در تلاش بودند بلکه پیروان دیگر ادیان نیز چنین شیوه‌ای می‌جستند. برای مثال، در میان یهودی‌ها، یک خاخام بزرگ، دعای خود را نثار زنان سترون کرده و سپس طلسم‌های خود را برای باروری می‌نوشت (Saber, 1982: 172-173).

از شیوه‌های درمانی دیگر طلسم عشق بود. برای مثال، زمانی که کفتاری می‌کشتند معده‌اش بیرون آورده می‌شد تا همچون طلسم عشقی منزّه استفاده شود (گلداسمیت، ۱۸۷۶: جلد اول: ۲۷۴).

عبور زنان از زیر شکم فیل به‌منظور رفع نازایی که گاهی صحنه‌هایی مضحک را به همراه داشت (موریه، ۱۳۷۸: ۵۸).

زنان کرمانی، از ملکه پریان جهت کرامت آبتن شدن، استمدادها می‌کردند (Sykes, 1910: 96).

در سال ۱۹۲۷، نوردون در میدان کازرون مشاهده کرد درویشی بر روی زمین چمباتمه زده و روی تکه کاغذی چیزی می‌نویسد. او به پرسش نوردون که چه می‌نویسد پاسخ نداد، زمانی که کار خود را تمام کرد، به خدمه نوردون گفت: ارباب تو نباید صحبت کند. او تقریباً جادوی مرا شکست. من برای دختری که کنار شما ایستاده است می‌نوشتم. او می‌خواهد مادر شود. او کاغذ را به دست دختر داد. آن دختر فروتنانه به این اکسیر شفابخش دردش «نازایی»، خیره شد؛ آنگاه آن را تا زده و درجایی از درون لباسش جا داد (نوردون، بی تا: ۱۳۵-۱۳۴).

به فراخور احوال در صورت نیاز برای جلوگیری از باروری نیز طلسم و درمان‌های خرافی تجویز و دنبال می‌شد. سرنا می‌نویسد: «زنان برای پیشگیری از باروری نیز از روش‌ها و داروهای محلی استفاده می‌کردند. برای مثال، زنی که قسمتی از گرگ با خود داشت مانع باروری‌اش شده و به او اجازه می‌داد تا در آمیزش‌های خود، بدون ترس از هر نتیجه‌ای، آزاد باشد» (سرنا، ۱۸۸۳: ۱۳۵). ملیجک ناصرالدین‌شاه در یک نشست اجتماعی عنوان کرد که زنان شاه قصد دادن «جگر خرس» به شاه را داشتند تا دیگر فرزندی نداشته باشد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۴۵: ۱۹۲).

سازوکارهای جامعه سنتی با تقسیم وظایف نقشی به عرصه خصوصی و عمومی، جایگاه همیشگی زن را، در خانواده و کارکرد اصلی آن را فرزندآوری می‌دانست. این امر با اهمیت حفظ و بقای خانواده گسترده در پیوند بود و به جهت عدم دسترسی عمومی زنان به آموزش، عهده‌داری کارخانگی و نیز فعالیت‌های کشاورزی، دامداری مرتبط با خانوار، همچنین پرداختن به صنایع خانگی چون قالبیافی، نخ‌ریسی، نقش زن در ارتباط مستقیم با عرصه خصوصی تعریف می‌شد. تأکید بر فرزندآوری، تصمیم بر به تعویق انداختن و یا قدرت انتخاب داشتن یا نداشتن فرزند را برای زوجین به‌ویژه زنان بی‌معنا می‌ساخت. هرگونه تأخیر در فرزندآوری بدون توجه به علل محیطی، جسمی و

حتی روحی زوجین به دلیل سیطره نگرش‌های تبعیض‌آمیز جنسیتی از جمله قائل بودن به برتری ذاتی، حقوقی یا نهادی مردان موجب می‌شد تا از روی ضعف، ناتوانی یا مرض و بیماری به زنان نسبت داده شود. در مواجهه با چنین تجربه تلخ و اضطراب‌آوری که غالباً بدون بررسی و واکاوی تخصصی، با برجسب‌زنی نازایی همراه بود، زنان بنا به عادتواره به باورهای عامیانه رجوع داشته و دستورالعمل‌های تجویزی آن را دنبال می‌کردند.

جلب مهر و محبت:

در جامعه‌ای که زن در وابستگی به شوهرش صاحب منزلت و پایگاه اجتماعی و نیز بر خورداری‌های اقتصادی است و در شرایطی که تعدد زوجات رواج داشته، طبیعی است که جلب محبت شوهر و کسب مشروعیت در مناسبات قدرت، آن‌هم در خانواده‌های گسترده و در رقابت با هووها اهمیت خاصی داشته باشد. زنان به دنبال این کالای کمیاب، ذهن و دل به باورهای موهوم می‌سپردند و در این راه با یکدیگر رقابت می‌کردند تا بلکه حریف از چشم شوهر بیفتد. حتی در اندرون شاه که انتظار می‌رفت حداقل امنیتی برای همسران متعدد شاه در مقایسه با سایر زنان وجود داشته باشد، داروی محبت خریدار بسیار داشت: «پیاله‌هایی برنجی وجود داشت که نشان‌هایی از صورت‌های فلکی «منطقه البروج» دورتادور بیرونی‌شان کنده‌کاری شده و در درونشان نیز توصیف‌هایی از بیماری‌های گوناگون، در ترکیب با دعا‌های ربانی حکاکی شده بود. زنانی که در پی ربودن عشق همسرانشان بودند از این پیاله‌ها استفاده می‌کردند و حمد و ثنا بر پیامبر را در هنگامی که آب بر روی سرشان می‌ریختند تکرار می‌کردند» (Sykes, 1898: 46). و با مالیدن روغن گرگ به لباس زن برای دلسرد کردن شوهرش از او، خوراندن زهره گرگ به زن برای رفع نازایی و استفاده از ناخن هدهد برای زمان‌بندی و چشم خفاش برای خواب‌بندی و جگر میمون برای کسب محبت استفاده می‌کردند (امنت، ۱۳۸۳: ۴۷).

جیمز موریه در کتاب حاجی‌بابا درباره مواجهه با درویشی و توصیه‌های او می‌آورد: «اگر روغن گرگ به لباس زن مالند، شوهر از او دل‌سرد شود؛ زهره گرگ دافع نازایی زن است... اما بهترین نسخه مهر و محبت کفتار است و در حرمسراها به‌خصوص در اندرون شاهی خریدارش بسیار. یبروح‌الصنم پیش او دم نمی‌تواند زد. مهر‌گیاه پیش او سبز نمی‌تواند شد» (موریه، ۱۳۷۸: ۱۲۳-۱۲۲).

زن‌های بختیاری از غربا و اجانب روگیری ندارند. در گردن زنان، اقسام طلسمات و دعاها آویخته است. اثر این دعاها را که پرسیدیم، گفتند: «بعضی برای جلب محبت شوهر است؛ برخی برای برداشتن حمل است؛ بعضی برای شر رقیب و سنی است.» - که عرب و سنی را «ضره» گوید- چربی بدن گراز در میان ما اثر غریبی دارد، که اگر از پیه بدن این حیوان به بدن زنی مالیده شود، آن زن مادام‌العمر عقیمه و بی‌اولاد خواهد ماند. و بعضی اعضاء قبیحه کفتار و خرگوش از برای محبت همراه نگاه‌داشتن، بسیار مؤثر است. در مثل فارسی، از برای کسی که محبوب است می‌گویند: «فلانی مهره مار یا مشارالیه کفتار دارد» (افضل الملک، ۱۳۶۱: ۲۷۳).

حفاظت:

وجود امراض مختلف به‌عنوان تهدید جدی حیات و نیز سایر مشکلات موجب می‌شد تا گرایش به اعمال خرافی جنبه حفاظتی داشته باشد. بنابراین زنان ایرانی همچون سایر زنان برای حفاظت خود و زندگی‌شان در برابر دشواری‌ها و مشکلات که از کنترل آنان خارج بود، به باورهای عامیانه رجوع می‌کردند. «مثل بقیه کشورها در اینجا هم زنانند که بیشتر به خرافات اعتقاد دارند، به‌خصوص در مطالب مربوط به عشق و بارداری و همچنین در باب بیماری و مرگ‌ومیر فرزندان‌شان؛ به چشم بد باور دارند و گمان می‌کنند با جادو و جنبل می‌توان عشق مرد را جلب یا دفع کرد» (پولاک، ۱۳۶۸: ۲۳۸).

طلب شانس:

حفاظت در برابر موجودات نادیدنی مانند آل، دیو و جن به تنهایی موجب استیصال زنان عصر قاجار نبود. شانس از دیگر کالاهایی بود که زنان بر کسب آن کنترلی نداشتند. این کالای قیمتی در ارتباط با شوهر و جلب حمایت و توجه او تعریف می‌شد. پس همواره این بیم وجود داشت که کوچک‌ترین حادثه‌ای، نحس برداشت شده و به حضور و وجود زنان نسبت داده شود. در این شرایط زنان از حداقل‌ها محروم می‌شدند. پولاک می‌نویسد: «عقیده به خوش‌یمن بودن و نبودن و آمد داشتن و نداشتن در مردم رایج است... بعضی از زنان شاه فقط از آن‌رو ناگزیر از ترک حرم می‌شدند که بدقدم بودند» (پولاک، ۱۳۶۸: ۲۳۹).

در مجموع مشتریان مؤنث همواره بخشی از بازار تقاضای مربوطه را تشکیل می‌دادند. صرفاً زنان طبقه بالا برای این امر هزینه نمی‌کردند بلکه زنان طبقه پایین و در حداقل درآمد هم، به جهت فراگیری جهل و بی‌سوادی از مشتریان همیشگی این بازار بودند. شواهد مختلفی بر اثبات این امر تأکید دارد: «در پاره‌ای موارد زنان مورد سوءاستفاده خودی و بیگانه قرار می‌گرفتند؛ در گزارشی جالب‌توجه به ابن و هوسه فرانسوی تعریف می‌کنند که در برابر اصرار و التماس بیش‌ازحد زنان بختیاری ناچار شده‌اند آنان را فریب دهند و در ازای دریافت سکه‌های عتیقه و اشیا و زیورآلات باارزش، که بعضاً حاصل کاوش آن زنان در خرابه‌های قدیمی و تپه‌های باستانی بود، تکه‌پاره‌هایی از روزنامه‌های فرانسوی را به‌جای طلسم و تعویذ به آنان قالب کنند» (افضل‌الملک، ۱۳۶۱: ۳۲۲). ویلز می‌گوید: ایرانیان و به‌ویژه زنان مبالغه‌زیادی صرف تهیه و خرید و فروش طلسمات و تعویذها و دعانویسی می‌کنند (ویلز، ۱۳۸۹: ۲۲۸). اولیویه ضمن سخن گفتن از رونق کسب‌وکار درویشان دعانویس به درویشی دعانویس در تجریش اشاره می‌کند که انبوه جمعیت زنان برای خرید دعاها و تعویذها پیرامون او ازدحام کرده بودند (اولیویه، ۱۳۷۱: ۸۱-۸۲). ویشارد نیز از رونق بازار طلسمات و تعویذها و خرید و فروش علنی در بازارها و خیابان‌ها نقل کرده است (همان: ۲۵۴).

ب- کارگزاران^۱ باورهای عامیانه:

منظور افرادی است که مردم در تعقیب باورهای عامیانه جهت دستیابی به هدف؛ چه برخورداری از موهبت و حفظ آن، چه دفع شر و بلا به آنان رجوع می‌کنند و اساساً چنین اموری را کسب‌وکار آن کارگزاران می‌شمرند. به نظر می‌رسد برحسب جنس می‌توان مقوله‌بندی از کارگزاران در عصر قاجار به دست داد:

کارگزاران مذکر:

بسیاری از درویش‌ها از میان حومه شهرها گذر می‌کردند و خدمات درمانی خود را در رقابت با ملاها، امامان، سیدان و دیگر شخصیت‌های مذهبی، ارائه می‌دادند. آن‌ها دستمزد را قبل از درمان بیماران طلب می‌کردند (اولیویر، ۱۸۰۷-۱۸۰۲: جلد ۵: ۱۱۳). افزون بر درویش دوره‌گرد، سیدها و ملاها، دعانویسان حرفه‌ای نیز بودند که در بازار مغازه داشتند. تعداد آن‌ها محدود بود (بلدیه، دومین سالنامه: ۸۳-۸۲).

به باور رحمانیان و حاتمی (۱۳۹۱) درویشان و یهودیان در میان دیگر دعانویسان و تولیدکنندگان طلسمات و تعویذها بیش‌تر مورد اقبال و اعتماد بودند. این نکته در مورد یهودیان از اهمیت بیش‌تری برخوردار است؛ زیرا این گرایش، به‌رغم باور عمومی مبنی بر نجس بودن و ناپاکی آنان، نشان‌دهنده غلبه نیازهای عینی و نادیده گرفته شدن باورهای مذهبی است. طبق اشاره مندرج در روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه طلسم سازان یهودی حتی به درون حرم شاه نیز راه داشتند و برای اهل حرم‌سرای ناصری جادو می‌کردند (۱۳۸۵: ۴۳۳).

در اسناد و گزارش‌های برجای‌مانده از آن روزگار نام و عنوان پاره‌ای از رمالان و دعانویسان نام‌دار، که پاره‌ای از آنان یهودی‌اند، را می‌بینیم. ازجمله دعانویسان و رمالان مشهور آن روزگار می‌توان به افراد ذیل اشاره کرد: ملا محمدعلی دعانویس تهرانی،

۱- پژوهشگر بر اساس یافته‌های تحقیق به شیوه‌ای استقرایی به این معنی دست‌یافته و آن را برای توصیف معنای مربوطه چنانکه در متن آمده، برگزیده است.

مطالعه جنسیتی باورهای عامیانه در عصر قاجار ۱۰۳

آقاسیدعلی دعانویس، غلامعلی رمال، ملاربیع رمال، ملاغفار، شیخ موسی، ملاصادق رمال، آقا سید محمود دعانویس، ملاسحق کلیمی، پیر بابا جادو، میرزای جام‌بزن، حاجی کرمانی، سید نظرکرده، شیخ محمدحسین محرر، و ملا قربانعلی رمال هر دو در مشهد (آمار دارالخلافة تهران، ۱۳۶۸: ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۶۷، ۲۲۴، ۲۸۵، ۲۸۸، ۴۴۵، ۵۷۹؛ خاطرات مونس الدوله، ۱۳۸۰: ۶۳؛ جوادی و دیگران، ۱۳۷۱: ۳۶-۳۷، ۸۶؛ تهرانی (امیرخانی)، ۱۳۸۵: ۱۶۲).

کارگزاران مؤنث:

در مقابل کارگزاران مذکر که کسب‌وکار پرونقی داشتند، برخی از زنان به‌ویژه زنان به‌اصطلاح گیس سفید و نیز زنان یهودی و همچنین کولی‌ها دارای قدرت خاص تلقی می‌شدند چنانکه می‌خوانیم: زنان کولی و خونگیر (قرشمال) نیز از میدان‌داران این عرصه (سحر و جادو) بودند (حافظی، ۱۳۹۱: ۲۵).

در اطراف اردبیل، شفادهنگانی به نام اجاق بودند. آن‌ها بیماری‌های ویژه کودکان مانند اسهال و استفراغ را تحت مداوا قرار می‌دادند. این شفادهنگان (به‌ویژه از دو روستا نزدیک اردبیل) اکثراً زن بودند که آهنی را در اجاق گرم کرده و خیلی کوتاه آهن‌داغ را بر گردن بیمار می‌گذاشتند و سپس خاکسترهای گرم اجاق را بر پیشانی بیمار مالش می‌دادند. این و دیگر درمان‌ها که توسط شفادهنگان فولکلوریک تجویز و بکار گرفته می‌شد، در اردبیل «ترک دوا» نامیده می‌شد. دیگر شفاگران زن منطقه اردبیل «تکه اترن یا رفع کنندگان لقمه» نامیده می‌شدند. آن‌ها به‌عنوان مثال، بیماران با مشکلات روده‌ای را با مالش انگشت در نقطه آزرده تن بیمار درمان می‌کردند (سفری، ۱۹۷۱: ۴۹۵-۴۹۶).

در اوقاتی که همشیره عیال سعد الدوله نالان بود و در منزل در تحت توجه والده، او را به هر وسیله مشغول می‌داشتند، بی‌بی خانم زنی بود نقاله و قواله و بقول فاضل خان گروسی در جوانی خوش‌منظر، عشوه‌گر، شیطان‌ه، فتانه، مردانه پوش، پیمانه نوش، با یک عالم ناز و آتش‌انداز خرمن پیر و جوان. پس از سفیدی مو و سیاهی رو، زردی

دندان و خشکی پستان، قطع عادت و ختم لعنت، جانماز آب می کشید، دعا می داد و جن می گرفت، هفته هفته در منزل ما پلاس بود و همشیره را مشغول می کرد (هدایت ۲۷).

بنابراین هرچند به لحاظ کمی کارگزاران مؤنث به اندازه همتایان مذکر خود نبودند، اما برخی زنان به لحاظ مهتری و گیس سفیدی دارای اقتدار سنتی بوده و نیز برخی از زنان اقلیت در باورهای محلی به قدرت خاص آنان در ارتباط گیری و کنترل صور خیالی معتقد بودند. همچنین تفکیک جنسیتی عرصه خصوصی و عمومی به زنان کارگزار مجال ورود به عرصه های خصوصی را می داد که طبیعتاً بر مردان بسته و یا محدود بود.

ج- بکارگیری و استعمال:

در کنار انجام فعالیت هایی که لازمه برخی آیین ها و شعائر در فرهنگ عامه به منظور حصول مقصد است، دعاها، ذکرها و آیاتی نوشته و بر گلو و بازو می بستند تا پناهی در برابر بلایا و دشمنان باشد. این اشیا گاه در شکل گردنبند حالت تزئینی نیز می یافت. چنین امر متبرکی را تعویذ نامیده اند. خاک کربلا به جهت ارادت شیعیان به امام حسین (ع) در باورهای عامیانه قداست خاصی داشته و در این موارد توصیه شده است. طلسم نیز شیء یا نوشته ای است که خاصیت جادویی داشته و به طور تاریخی از سوی عالمان علوم غریبه دارای نیروی ماورالطبیعه ای در دفع بلا و یا کسب موهبت محسوب می شده است.

گزارش استعمال عمومی طلسم و تعویذ نشان از حمل اشیا مربوطه در جریان فعالیت های روزمره دارد.

کیسه ای کوچک از خاک معطر کربلا نیز به عنوان طلسم استفاده می شد، اگر چنانچه بر روی پلک های چشم مالیده شود، گفته می شد که موجب می شود چشم ها به روشنی درخشان شوند (Malcom, 1911: 60).

مطالعه جنسیتی باورهای عامیانه در عصر قاجار ۱۰۵

مردم (زمانی که بیمار بودند) این طلسم را در پیشانی و یا نزدیک قلب خود می‌گذاشتند و آنگاه امیدوار بودند که با این شیوه، ناخوشی آن‌ها شفا یابد. بسیاری از مردم شش تا هشت طلسم را به روبانی به صورت بازوبند می‌دوختند یا آن را در جعبه یا پوشش‌های کوچکی گذاشته با خود حمل می‌کردند. آن‌ها هرگز این طلسم‌ها را از خود دور نمی‌کردند، حتی زمانی که حمام می‌کردند آن‌ها را بر تن داشتند (ایچوالد، ۱۸۳۴: ۴۴۶-۴۴۷).

البته اشیاء دارای قدرت مافوق طبیعی موجب قداست مکانی نیز بودند. در این حالت کاربرد اشیا ارزشمند در باورهای عامیانه، وجهی عمومی داشته و تمایز جنسیتی به لحاظ نوع کاربرد میان زنان و مردان وجود نداشته است. همان‌قدر که یک درخت می‌توانسته مقدس شمرده شود، یک شیر سنگی هم می‌توانست طی مراسمی موجب باروری تلقی شود.

«در مشهد خرافات بیداد می‌کند. کمتر جایی را دیده‌ام که این قدر افکار موهوم در بین مردمش و بخصوص زنانش خریدار داشته باشد. یکی از رسوم را که خود بارها شاهد انجام آن بودم در اینجا نقل می‌کنم. در نزدیکی دروازه سرآب یک شیر سنگی قرار دارد که کمی از آن نیز شکسته است. چند بار که از کنار آن می‌گذشتم دیدم که تعدادی از زنان آن را احاطه کرده‌اند و زنی در وسط آن‌ها روی شیر نشسته است. می‌گویند این شیر را سنگ‌تراشی نزدیک به ۱۵۰ سال پیش ساخته است و در حال حاضر خود نیز در زیر آن و در دل خاک مدفون است. در واقع این شیر سنگی قبر وی را تشکیل می‌دهد. به هر حال این شیر هنوز هم برکنار جاده قرار گرفته است و زنانی که بچه‌دار نمی‌شوند و یا آرزوهای دیگری دارند از مسافت‌های دور و نزدیک برای برآورده شدن حاجاتشان به زیارت این شیر می‌آیند. ظاهراً شیر نیز کاری برای آن‌ها انجام می‌دهد. این را می‌توان از انبوه زنانی که مشتاقانه به زیارت آن می‌آیند دریافت. زن روی شیر می‌نشیند و درحالی‌که اورادی بر زبان می‌آورد و تکان می‌خورد با نخ یا ریسمانی که بدست دارد ۴۰ گره می‌زند و سپس مراسم به اتمام می‌رسد. شیر سنگی

نظیر این را در مزار گازرگاه در هرات دیدم، اما اصلاً به یاد ندارد که مردم آنچنان که در مشهد باور دارند با آن رفتار کنند و از آن شفا یا برآورده شدن حاجتی را طلب نمایند و خیال نمی‌کنم که در جای دیگری نظیر آن دیده شود (پیت، ۱۳۶۵: ۳۱۰).

بکارگیری و استعمال زنانه

درحالی که بکارگیری طلسمات، طوابع، تعویذها و علوم غریبه در شکل بازوبند، گردن بند و پیشانی‌بند شکل عام و رایجی داشته، زنان بیشتر آن‌ها را در شکل تزئینی بکار می‌برده‌اند. بنابراین علاوه بر حمل اشیا و دارای قدرت خارق‌العاده در درمان بیماری‌ها از جمله برخی سنگ‌های شفابخش، حفاظت از بلایا و چشم‌زخم، این اشیا مصرف نمایشی نیز در بین زنان داشته‌اند.

زنان ایرانی اعتقاد داشتند که سنگ‌های رنگی متنوع (فیروزه‌ای و آبی) دارای خاصیت شفادهندگی هستند و آن‌ها را دورتادور گردن خود (علیه بیماری) می‌پوشیدند (سایکس، ۱۹۱۰: ۳۳۶). این اعتقاد تا اندازه زیادی ریشه در ارزش‌های اسلامی و توصیه درباره سبک زندگی دینی دارد. ارزشمندی عقیق از همین رو است و نیز جایگاه حجر الاسود در قبله‌گاه مسلمین دلالت‌های متقن درباره سنگ‌ها و اثرات انرژی‌بخش آنان به دنبال دارد. همچنین در سال‌های اخیر بکارگیری سنگ ماه تولد به‌عنوان جزئی از سبک پوشش و آراستگی از سوی امواج فرهنگی که درصدد تجاری‌سازی کاربرد تزئینی سنگ‌ها هستند به شیوه‌ای عامه‌پسند ترویج شده است. به هر نحو چنین امری حکایت از کاربرد تاریخی موضوع دارد.

«نه‌تنها مهره‌های آبی، بلکه صدف‌های ظریف نیز، بر ضد چشم‌شور مؤثر بودند. زنان اغلب یک یا تعداد بیشتری از آن‌ها را در گیسوان بافته‌شان می‌بستند» (رایس، ۱۳۸۳: ۲۴۵).

مطالعه جنسیتی باورهای عامیانه در عصر قاجار ۱۰۷

«زنان به خود و فرزندان‌شان تعویذ و طلسم می‌آویزند یا می‌کوشند چیزهایی را که به گمان خودشان باعث ناراحتی و خسران رقبا و دشمنان است، به نحوی به لباس آن‌ها بچسبانند. مردم به این دعاها و طلسم‌ها به دیده چیزی غیرعادی نمی‌نگرند ولی فهمیده‌ها و تحصیل‌کرده‌ها لبخندزنان می‌گویند: «کار زنان است» (پولاک ۱۳۶۸: ۲۳۸).

از انواع افسون و طلسم‌ها استفاده می‌کنند تا از شر آسیب‌ها در امان باشند و اغلب زنان «کبود مهره» را به گیسوی بلندشان می‌آویزند و یا چشم خشک‌شده گوسفندی که روز عید قربان، قربانی شده را به فرزندان‌شان وصل می‌نمایند (کلاراکلیور رایس، ۱۳۶۶: ۱۹۷).

در مورد تب زایمان هم، گاهی روده گرم خروس سیاه قربانی و پاره‌ای از تعویذات را، در اندرون زمین می‌گذارند، و البته زنان اغلب از مرگ نجات می‌یابند (هاکس، ۱۳۴۸: ۲۱۷).

نتیجه‌گیری

جامعه زمانه قاجار از نهادهای اجتماعی متشکله خود مجزا و منفک نیست، بنابراین الگوی قدرت حاکم بر جامعه در اندام‌ها و سلول‌های آن جاری بوده است. چنین شرایطی از منظر کارکردگرایی، نقش‌های اجتماعی را در امتداد ویژگی‌های جسمانی زیستی دو جنس تعریف کرده است.

مردان در راستای ایفای کارکردهای اجتماعی نقش خود برای اموری چون موفقیت در کسب‌وکار، افزایش درآمد، یافتن شغل و رونق حرفه، حاصل‌خیزی زمین و افزایش محصول، فراوان شدن آب چاه و قنات و در مجموع افزایش روزی دست به دامان ساحران و دعانویسان بودند و چشم به علوم غریبه و طلسم و تعویذ داشتند.

زنان عهده‌دار زاد و ولد هستند و به انجام امور خانه، پخت‌وپز و ارائه خدمات مراقبتی به اعضا خصوصاً خردسالان و سالمندان در خانواده که شکل گسترده داشته، می‌پرداختند. مردان در مقابل به‌عنوان نان‌آور جای خود را در نظام مشاغل و بازار کار

می‌یافتند. چنین تقسیم‌بندی جنسیتی کارکردگرایانه الگوی کم‌ویش غالب در جوامع پیشامدرن محسوب می‌شود. بالتبع زنان و مردان هرکدام در شبکه نقش خود به‌ناچار در روابط قدرت نیز وارد می‌شوند و از آنجا که در فرهنگ‌عامه مردانگی به سبب ارزش‌های هژمونیک نظام پدرسالار به‌ویژه برخاسته از قدرتمندی جسمانی مردان، امری مسلم انگاشته می‌شود، هرم قدرت در بین زوجین و بلکه در خانواده عمودی بوده است. زنان در این شبکه روابط، جایگاه فرودستی داشتند و اساساً فرودست پنداشته می‌شدند. بر این اساس اهمیت تشکیل خانواده و فرزندآوری در سال‌های آغازین بلوغ، نوعی ارزش شناخته می‌شده و در نتیجه در مختصات جامعه پدرسالار عهد قاجار جایگاه همسری (ولو در قالب ازدواج چندهمسری) و مادری (با ارجحیت داشتن فرزند پسر) از جمله کلیدهای برخورداری از مواهب محسوب می‌شد؛ مواهبی که در هر رده و رتبه نظام قشربندی اجتماعی، پیوند زن را با مرد صاحب قدرت و جایگاه اقتصادی، تحکیم و او را کم‌ویش منتفع می‌ساخت.

قیح طلاق از یکسو، رواج خرده‌فرهنگ‌های قومی و عدم دسترسی زنان به فرصت‌های آموزش و اشتغال و در نتیجه فقدان درآمد مستقل در جامعه غالباً روستانشین ایران عصر قاجار موجب می‌شد تا در شرایط کژکارکردی خانواده از جمله رابطه زوجین، ولو به جهت به‌اصطلاح تجدید فراش مردان، ناشی از ضعف و عدم توانمندی زنان در جلب محبت شوهر، ناتوانی در فرزندآوری به‌خصوص فرزند پسر تلقی شود. از سوی دیگر ازدواج نیز تابع تنظیمات هنجاری جامعه محسوب شده و به‌ویژه برای زنان حق انتخاب قائل نمی‌شدند. ازدواج‌های از پیش ترتیب یافته و برقراری مناسبات زناشویی فارغ از شناخت، علقه و دلبستگی حداقلی خصوصاً در سنین پایین، فضای ذهنی زنان را متلاطم می‌ساخت و موجب از دست رفتن اتکابه‌نفس آنان می‌شد و در نهایت در بن‌بست‌های واقعیت روزمره این اذهان ناآگاه و کم‌ویش مستأصل را به دامان دعانویسان، جادوگران، کف‌بین‌ها، جن‌گیرها و از این قبیل به دنبال داروی محبت و انواع طلسم‌ها می‌انداخت.

این همه در جامعه‌ای جاری بود که کم‌سواد و بی‌سواد فراگیر بود. در نتیجه، خود کانون نشو و نمای باورهای عامیانه‌ای بود که کمتر پایی در استنتاج منطقی داشت. طب در شکل رایج خود از سازوکارهای درمان و داروی مدرن بی‌بهره بود. وجود پزشکان خارجی، تنها دربار و وابستگان دربار را منتفع می‌ساخت. بهداشت محیط به جهت عدم دسترسی به آب شرب سالم و نیز دفع غیراصولی فضولات انسانی و حیوانی در سطح حداقلی بود. این نابسامانی‌ها بر وخامت اوضاع می‌افزود و در نتیجه شیوع بیماری‌های اپیدمیک و نیز بیماری‌ها و عفونت‌های دستگاه تناسلی را تشدید می‌کرد. طبیعی است که در مواجهه با عوامل ناشناخته و خارج از کنترل معضل شوم (تلقی شده) نازایی، ذهن زن ایرانی در میان باورهای عامیانه سرگردان بود. خصوصاً آنکه تلقی عمومی، این ناتوانی را به زن نسبت می‌داد و برای تبرئه مرد، نسخه ازدواج مجدد را می‌پیچید.

کوتاه آنکه ایستارها و باورهای عامیانه زنان عصر قاجار برآمده از جایگاه نقشی و منابع قدرت ناشی از آن بود و از مناسبات جنسیتی جامعه جان می‌گرفت. در بحبوحه ناآگاهی‌ها، این باورها همان قدر از سوی زنان دنبال می‌شد که از سوی مردان جدی تلقی می‌شد. آنان در این راه به‌صرف هزینه گزاف مادی که گاه تنها دارایی‌شان بود می‌پرداختند، فریب می‌خوردند و ناچار بودند حتی در اندرون شاهی نیز دست به دامان ساحران نامتعارفی چون طلسم سازان یهودی شوند. به‌بیان‌دیگر احراز جایگاه فرودست در سلسله‌مراتب پایگاه اجتماعی اقتصادی در جامعه عصر قاجار، زنان را وامی‌داشت تا برای حفظ و گاه ارتقا این جایگاه حداقلی نیز تلاش کنند. رواج باورهای عامیانه به‌طور عمومی و جهل و بی‌سواد به‌ویژه در میان زنان موجب می‌شد تا در کنار تمسک به توصیه‌های مذهبی از جمله اهدای قربانی و دادن صدقه، به سایر طرق حتی برخی باورها متوسل شده، با صرف هزینه‌های گزاف ولو در شرایط فقر و نداری از خدمات کارگزاران مربوطه در قالب انواع طلسم‌ها و نیز اعمال مربوط به باورهای عامیانه بهره‌گیرند.

بازار کارگزاران باور عامیانه رونق داشت و عموماً مردانی از گروه‌های اقلیت که ادعای برخورداری از قدرت‌های ماورالطبیعه را داشتند و رفتارشان در نزد عموم در هاله‌ای از رمز و راز پیچیده بود همچون درویشان، یهودیان، ساحران و رمالان به دعانویسی، جادوگری، تهیه طلسم و تعویذ برای زنان و مردان می‌پرداختند. در مقابل برخی زنان نیز که غالباً از لحاظ سنی مهتر به شمار می‌آمدند و در خرده‌فرهنگ‌های محلی، به برخورداری از نیروهای شفابخش و نیز خارق‌العاده معروف می‌شدند، محل ارجاع به‌طور خاص زنان بودند.

چگونگی کاربرد طلسم و تعویذها در نزد زنان نشانگر تمایز جنسیتی دیگری است. از جمله زنان علاوه بر حمل و یا حضور در اماکن شفابخش که به‌طور عمومی توصیه می‌شد، برخی از اشیا را به‌صورت تزئینی در قالب آویز و یا گردنبند مصرف می‌کردند.

اشاره به اقبال بیشتر زنان به باورهای عامیانه در مقایسه با مردان بر رواج این باورها در بین هر دو جنس دلالت دارد. مطالعه جنسیتی نشان می‌دهد زنان و مردان در امتداد جایگاه نقشی خود با اهداف متفاوتی گرایش‌های خود را دنبال می‌کردند. گزارش‌های بیشتر در خصوص رفتارهای زنان در امتداد باورهای عامیانه، شاید به دلیل جذابیت این رفتارها در نزد گزارشگران از جمله سفرنامه نویسان خارجی بوده است. همچنین در کنار رفتارهای جنسیتی متفاوت، باید به فرهنگ عمومی اشاره داشت که به‌طور تاریخی در فضای میان ذهنیت ایرانیان آن دوره وجود داشته است. سعد و نحس دانستن پدیده‌ها، هراس از چشم‌زخم و اهمیت موضوع درمان از جمله مواردی بوده که فراتر از جنس، اذهان ایرانیان را مشوش ساخته و آنان را به سمت رویه‌های ماوراءالطبیعه در رفع و یا تخفیف تهدیدها در زندگی روزمره سوق می‌داده است.

منابع

- استوری، جان. (۱۳۸۶)، *مطالعات فرهنگی درباره فرهنگ عامه*، ترجمه: حسین پاینده، تهران: نشر آگه.
- افضل‌الملک، غلامحسین. (۱۳۶۱)، *افضل التواریخ*، به کوشش منصوره اتحادیه. (نظام مافی) و سیروس سعدونیان، تهران: تاریخ ایران.
- اعتمادالسلطنه. (۱۳۴۵)، *روزنامه خاطرات*، به کوشش ایرج افشار، انتشارات آستان قدس.
- امانت، عباس. (۱۳۸۳)، *قبله عالم*، حسن کامشاد، نشر کارنامه.
- اولناریوس، آدام. (۱۳۸۵)، *ایران عصر صفوی*، تهران: ابتکار نو.
- اولیویه، گیوم آنتوان. (۱۳۷۱)، *سفرنامه اولیویه*، ترجمه: محمد طاهر میرزا، تصحیح غلامرضا ورهرام، تهران: اطلاعات.
- آمار دارالخلافه تهران، اسنادی از تاریخ اجتماعی تهران در عصر قاجار. (۱۳۶۸)، به کوشش سیروس سعدونیان و منصوره اتحادیه. (نظام مافی)، تهران: تاریخ ایران.
- پولاک، یاکوب ادوارد. (۱۳۶۸)، *سفرنامه پولاک «ایران و ایرانیان»*، ترجمه: کیکاووس جهانداری، ج، تهران: خوارزمی.
- پیت، چارلز ادوارد. (۱۳۶۵)، *سفرنامه خراسان و سیستان*، ترجمه: قدرت‌الله روشنی زعفرانی و مهرداد رهبری، تهران: یزدان.
- تهرانی (امیرخانی)، آقا سید مصطفی. (۱۳۸۵)، *سفرنامه گوهر مقصود*، به کوشش زهرا امیرخانی، تهران: میراث مکتوب.
- جاهودا، گوستاو. (۱۳۶۳)، *روانشناسی خرافات*، ترجمه: محمدتقی براهنی، تهران: البرز.
- جوادی، حسن و دیگران. (۱۳۷۱) *رویارویی‌های زن و مرد در دوره قاجار*، واشنگتن: کانون پژوهش تاریخ‌زنان ایران و شرکت جهان.

- حافظی، محمدعلی. (۱۳۹۱)، *تاریخ پزشکی بیرجند*، تهران: خادم الرضا.
- *خاطرات مونس الدوله*. (۱۳۸۰) به کوشش سیروس سعدوندیان، تهران: زرین و نگارستان کتاب.
- دیولافوا، ژان. (۱۳۵۵)، *سفرنامه مادام دیولافوا*، ترجمه: همایون فره‌وشی، تهران: دانشگاه تهران.
- رایس، کلارا کولیور. (۱۳۸۳)، *زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آن‌ها*، ترجمه: اسدالله آزاد، نشر کتابدار
- رحمانیان، داریوش؛ حاتمی، علی. (۱۳۹۱) *سحر و جادو، طلسم و تعویذ و دنیای زنان در عصر قاجار، جستارهای تاریخی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال سوم، شماره دوم.
- ریتز، جورج. (۱۳۷۹)، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- فروغی، علی؛ عسگری مقدم، رضا. (۱۳۸۸) بررسی میزان گرایش به خرافات در بین شهروندان تهرانی، *پژوهشنامه خرافه‌گرایی*، مرکز تحقیقات استراتژیک.
- فیاضی، عمادالدین. (۱۳۹۰)، تأثیر خرافات و عقاید انحرافی بر گسترش بیماری‌ها در عصر قاجار، *فصلنامه مسکویه*، سال ۶، ش ۱۹.
- کارلاسرنا. (۱۳۶۲)، *آدم‌ها و آیین‌ها در ایران*، ترجمه: علی‌اصغر سعیدی، تهران: زوار.
- کاستلز، مانوئل. (۱۳۸۰)، *عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ: قدرت و هویت*، ترجمه: حسن چاووشیان، تهران: طرح نو.
- گرب، ادوارد. (۱۳۷۳)، *نابرابری اجتماعی: دیدگاه‌های نظریه پردازان کلاسیک و معاصر*، تهران: نشر معاصر.

- گرت، استفان. (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی جنسیت*، ترجمه: کتابیون بقایی، تهران: نشر دیگر.
- گیدنز، آنتونی. (۱۳۷۴)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه: منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
- ملک‌زاده، الهام. (۱۳۹۴)، *سیر تکوین و تطور حرفه مامایی در عصر قاجار و پهلوی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- منظورالاجداد، محمدحسین. (۱۳۶۸)، *نگاهی به وضعیت بهداشت و بهداری در زمان ناصرالدین‌شاه قاجار*، گنجینه اسناد، دفتر ۲.
- موریه، جیمز ژوستینین. (۱۳۷۸)، *سرگذشت حاج‌بابای اصفهانی*، ترجمه: میرزا حبیب اصفهانی، تهران: الست فردا.
- ویلز، چارز. (۱۳۸۹)، *ایران در یک قرن پیش*، ترجمه: غلامحسین قراگوزلو، چاپ اقبال.
- هاکس، مریت. (۱۳۶۸)، *ایران افسانه و واقعیت*، ترجمه: محمدحسین نظری نژاد و محمدتقی اکبری و احمد نمایی، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- هدایت، مهدی قلی‌خان. (۱۳۴۴)، *خاطرات و خطرات*، تهران: انتشارات زوار.
- Baladiyeh- ye Tehran. (servis-e ma,aref va ehsha, iyeh va nashriyat). (1931). Dovvomin salnamehye ehsha iyeh- ye shahr-e tehran.
- Bird, Isabella (mrs. Bishop). (1988). *Journeys in Persia and Kurdistan*, 2 vols., London, 1891 london: virago travelers.
- Bourdieu, Pierre. (1977). *Theory of Practice*, Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. (1993). *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Litration*, Columbia University Press.
- Churchill, S.T.A. (1891). *Sacrifices in Persia*, the Indian antiquary 20.

- Eichwald, Eduard. (1834). *Reise aufdem caspischen mere und in den Caucasus unternommen in den jahren 1825-1826*. 2 vols., Stuttgart und Tubingen: j.g. cotta.
- Eilers, Wilhelm. (1979). *Die al, ein persisch kindbettgespenst*, munich, bayerische akademie der wissenschaften.
- Gilmour, John. (1979). *Rapport sur la situation de la perse (geneva, league of naEilers, Wilhelm. Die al, ein persisch kindbettgespenst* (munich, bayerische akademie der wissenschaften.
- Goldsmit, Sir Frederic J. (1876). *Eastern Persia, An Account of thee Journeys of Persian Boundary Commission 1870-71-72*, 2 Vols. London: MacMillan & Co.
- Hume-griffith, M.E. (1909). *Behind the veil in Persia and Turkish Arabia*, Philadelphia, j.b.lippincott.
- Knanishu, J. (1899). *About Persian and its people*, rock island.
- Korf' f. pro 'ezd' chrez' zakavkaskii krai (st. Petersburg, 1838). *translated by eskander dhabihan as kurf barun fyudur*. Safarnameh (Tehran: fekr-e ruz, 1372/1993).
- Jackson, A.V. Williams. (1909). *Persia past and present, a book of travel and research*, London: MacMillan.
- Malcom, Napier. (1905). *Five Years in a Persian Town*, London: john murray.
- Malcolm, Mrs. Napier. (1911). *Children of Persia*, Edinburgh: Oliphant, Anderson& ferrier.
- Merritt- Hawkes, O.A. (1935). *Persia- romance & reality*, London: Nicholson& Watson.
- Norden, Hermann. *Under Persian skies*, Philadelphia: mcrea smith, n.d.

- Parsons, Talcott. (1966). *Social Classes and Class Conflict in the Light of Recent Sociological Theory*: in Scott, Tohn (ed.) Class, London: Routledge and Kegan Paul.
- Ritchie J & Lewis J. (2003). *Qualitative Research Practice*, London: sage.
- Sabar, Yona. (1982). *The folk literature of the kurdistani jews: an anthology* (new haven: yale up.
- Safari, Ardabil, vol. 3, pp. 495-96.
- Shabaz, Absalom d. (1901). *Land of the lion and sun* (Madison, wis.), pp. 79-80,137.
- Schlimmer, joh. L. (1970). *Terminologie Medico-Pharmaceutique: francaise-persane*, Tehran, 1874 tehran: daneshgah.
- Sykes, (1898). *Through Persia on a side-saddle* (Philadelphia: john Macqueen, 1898).
- Wills, C. J. (1886). *Persia As It Is*, London.
- Wilson, S.G. (1895). *Persian life and customs*, new York: fleming. H. revel.
- Yate, C.E. (1900). *khursan and sistan*, London: William blackwood & sons.