

مقاله علمی

مطالعه ریشه‌های دینی و اسطوره‌ای آیین زار بر مبنای

دیالکتیک امر قدسی الیاده*

مهدی اصل مرز،^۱ سعید زاویه،^۲ ایرج داداشی^۳

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۲، تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۷/۲۴)

چکیده

آیین‌های درمانی نقش مهمی در زندگی انسان در جوامع سنتی دارند. یکی از این نوع آیین‌ها «آیین زار» است. آیین زار ترکیبی از فن و باور است که مطالعه جنبه‌های دینی و اسطوره‌ای آن، جنبه‌های مهمی از این نوع درمان را روشن می‌کند. بدین صورت که به ما در درک جهان‌بینی و کیهان‌شناسی جوامع سنتی برگزارکننده و در این چهارچوب، فهم تصور مردم از مفاهیم بیماری و درمان کمک می‌کند. یکی از مهمترین ویژگی‌های چنین آیین‌هایی، اعتقاد به وجود جهان دیگر با نظمی دیگرگونه و موجوداتی مربوط به آن جهان است که هم در حادث شدن درد و رنج و بیماری و هم در درمان آن‌ها نقش دارند. شاید همین باور عاملی باشد که بر نقش دین و اسطوره در درمان بیماری تأکید می‌کند. در این مقاله از منظر دین‌پژوهی با محوریت میرچا الیاده و تفسیر او از دیالکتیک امر قدسی به بنیان‌های دینی و اسطوره‌ای این آیین پرداخته می‌شود. این پژوهش از نوع کیفی و روش پژوهش میدانی، اسنادی و تحلیلی است که در آن از مطالعات اسنادی و کتابخانه‌ای، مشاهده و مصاحبه استفاده شده است. در بخش میدانی، با سفر به شهرهای مختلف استان هرمزگان، آبادان و اروندکنار در استان خوزستان، به مشاهده مستقیم مراسم در بندرعباس و میناب پرداخته شده و در کنار آن، با افراد برگزارکننده اعم از درمانگران و درمان‌جویان و مطلعان محلی در مناطق یاد شده مصاحبه شده است. در بخش اسنادی نیز کتاب‌ها، مقالات و فیلم‌های مستند، اعم از فارسی و غیرفارسی مرتبط با موضوع، مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها: آیین زار، اسطوره، دین، دیالکتیک امر مقدس، میرچا الیاده

* مقاله‌ی حاضر مستخرج از رساله دکتری است.

۱ دکترای پژوهش هنر دانشگاه هنر تهران، تهران، ایران، mehdiaslemarz@yahoo.com

۲ دانشیار دانشگاه هنر تهران، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)، sssazavieh@yahoo.com

۳ استادیار دانشگاه هنر تهران، تهران، ایران، dadashi@art.ac.ir

مقدمه

نگاه انسان به پدیده‌های بیماری و شفایابی از گذشته تا به حال از دو دیدگاه کلی و متفاوت مورد بررسی قرار گرفته است. اولی رویکردی دوگانه‌گرا است که انسان را ترکیبی از روح و جسم می‌داند. این رویکرد برای حاصل شدن مجدد سلامتی، فقط به دنبال اصلاح کارکردهای فیزیولوژیکی نیست، بلکه بر پایه اعتقاد به نیرویی درونی، به دنبال شفایابی است (ملک‌راه، ۱۳۸۵: ۲۱۱). در این پارادایم، بدن و روح همزمان در فرایند سلامتی حضور دارند و چنانچه اصلاح نقابص جسمی قادر به بازگرداندن سلامتی نباشد، تلاش می‌شود بیمار با کمک نیروی ناشناخته درون و نیروهای فراطبیعی درمان شود. در مقابل رویکرد دومی وجود دارد که متکی بر دو بنیاد نظری متفاوت است. نخست نظریه‌ای که به دوسویی روح و جسم اعتقادی ندارد، بلکه روح و جسم را نمودهای مختلف یک جوهر واحد می‌داند و نظریه دوم نیز به هویت غیر از جسم اعتقاد ندارد (همان، ۲۱۲). به نظر می‌رسد در جهان سنتی مردم جنوب، «بادباوری» بازمانده رویکرد نخست است. این گروه از مردم که ارواح را به صورت باد می‌پندارند، معتقدند که هر باد درون جسم انسان نفوذ و او را تسخیر و به اصطلاح «بادزده» و «هوایی» یا به عبارت دیگر بیمار می‌کند. راه چاره مراجعه به درمانگر سنتی یا بابا / ماما است. هر بابا / ماما متخصص انواع خاصی از بادهاست. او پس از تشخیص، برگزاری آیین را برای بیمار خود تجویز می‌کند. آیین زار نیز مانند اغلب آیین‌های تسخیر از سه بخش جداگانه و البته کاملاً مرتبط با هم و پیوسته تشکیل شده است. سه بخش مزبور شامل تشخیص، حجاب (رازآموزی) و مجلس بازی (شامل موسیقی، آواز و حرکات بدن در قالب گروه) است. بیمار پس از طی این مراحل، درمان و متحول می‌شود، عنوان «اهل هوا» می‌گیرد و به جرگه گروهی به همین نام درمی‌آید.

در مجموع، نظریه‌های گوناگونی درباره پدیده‌هایی همچون آیین زار، در سطح جامعه مشاهده شده است که بیانگر تأثیر و اهمیت این آیین است. البته به دلیل عدم توجیه علمی (علم تجربی) عموماً اساس آن مبتنی بر خرافه ناشی از فقر و عقب‌ماندگی در نظر گرفته شده و به جای تبیین، نادیده گرفته شده است. اگرچه شیوع اختلالات روان‌شناختی بین مردم جنوب ایران به سختی و تنگدستی در زندگی نسبت داده شده، با این حال مشاهدات نشان می‌دهد که افراد با جایگاه اجتماعی خاص و جنسیت‌های متفاوت در آیین زار شرکت می‌کنند. این موضوع نشان می‌دهد که شرکت در برخی مراسم دلایل دیگری نیز علاوه بر درمان دارد. حالت خلسه بیماران

در مراسم زار برای آن‌ها این موقعیت را فراهم می‌کند تا مسئولیت رفتارها و احساس‌های آزاردهنده خود را به ارواح نسبت دهند. علاوه بر این، ارتباط با اهل هوا به افراد امکان می‌دهد تا با اعضای این گروه که مشکلات و مسائل مشابهی را متحمل شده‌اند، مرتبط شوند و به آن‌ها اجازه می‌دهد ارزش‌های فرهنگی‌شان را در یک جو فرهنگی سالم مشاهده کنند. پس تبیین این پدیده ضروری به نظر می‌رسد. بخش‌های عمده‌ای از این تبیین می‌تواند به نقش انکارناپذیر و بسیار مهم دین و اسطوره مربوط باشد که آشنایی با این فرایند درمانی را در چهارچوب کیهان‌شناسی جامعه سنتی مورد بحث میسر می‌کند.

استفاده از موسیقی و صدای انسان در قالب آوازهای فرد درمانگر یا گروه افراد شرکت‌کننده در آیینی مانند زار، مختص به فرهنگ و مذهب ویژه یا قومیت خاصی نیست، بلکه اعتقادی جهانی است. این امر نیز با مراجعه به خاستگاه‌های احتمالی این آیین و احتمال ریشه داشتن در «شمینسم»^۱ تا حدودی روشن خواهد شد. شمن در قبیله خود فردی دارای نیروهای فراطبیعی است که با سفری نمادین به جهانی دیگر به منظور ارتباط با موجودات آن، در حالتی از خلسه از آن‌ها برای رفع مسائل این جهانی از جمله درمان بیماری‌ها کمک می‌طلبد (۱۳۸۸ ب). به همین ترتیب، باور به نیروهای شفادهنده نیز ویژه مذاهب بزرگ و جاری دنیا نیست، بلکه در قبایل و فرهنگ‌های گوناگون دنیا نیز اعتقاد به شفادهنده مقدس و ارتباط آن با قدرت‌های آن جهانی حضوری چشمگیر دارد. البته همه حوزه‌های علوم انسانی اعم از تاریخ، فلسفه، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و ... هر یک از دریچه تخصصی خود به مطالعه در حوزه انسان و نیازهای عاطفی، روانی و درمانی می‌پردازند، اما بر اساس عناصر و ویژگی‌های ساختاری و محتوایی که آیین زار دارد، به عنوان یک پدیده فرهنگی - دینی نیز قابلیت مطالعه دارد. از این منظر، دین‌پژوهی چون میرچا الیاده، که پژوهش‌های گسترده‌ای درباره پدیده شمنیسم انجام داده است، با تفسیر خود از دیالکتیک امر مقدس این امکان را برای خود فراهم می‌کند تا پدیده دینی را از غیردینی متمایز کند. احتمالاً مطالعه آیین زار از این منظر ما را به چهارچوب کیهان‌شناسی سنتی جوامعی که این شیوه درمانی در آن‌ها جاری است، نزدیک می‌کند. این امر می‌تواند برداشتی متفاوت (یا تازه) از بیماری و درمان در اختیار روان‌پزشکان قرار دهد که چه بسا زار را به عنوان یک «بیماری روانی» در نظر نگیرند و فقط به دنبال نشانه‌های بالینی نباشند، بلکه زمینه‌های تاریخی - فرهنگی

و باورهای جوامع سنتی مورد بحث را نیز که مفهوم بیماری و درمان در آن پرورش می‌یابد، لحاظ کنند و بنابراین درک و تصور مردم از درد و رنج و سلامتِ روحی را مورد توجه قرار دهند. بنابراین بر اساس آنچه گفته شد، انتظار می‌رود این پژوهش با پاسخ به پرسش‌های ذیل بتواند زمینه‌ای را فراهم کند تا به گونه‌ای جدی‌تر به نقش باورها و اعمال آیینی، البته در کنار درمان‌های علمی، در درمان ناخوشی‌ها نگاه شود.

- کارکرد درمانی آیین زار بر مبنای دیالکتیک مقدس و نامقدس چگونه تبیین می‌شود؟
- عناصر مادی مورد استفاده در آیین زار با چه مفاهیم غیرمادی و مفاهیم غیرمادی این آیین با چه عناصر مادی معنا پیدا می‌کنند؟

چهارچوب نظری

آیین زار به عنوان یک میراث معنوی یا ناملموس فرهنگی سرزمین ایران، ویژگی‌های ساختاری و محتوایی دارد که باعث می‌شود به عنوان پدیده‌ای فرهنگی-دینی قابلیت مطالعه با رویکرد دینی را داشته باشد. در حوزه مطالعات دینی و در میان دین‌پژوهان روشمند، میرچا الیاده، از دین‌پژوهان پدیدارشناس مکتب شیکاگو، در مطالعات دینی خود به کشف دو گونه انسان پرداخت: انسان دین‌ورز و انسان بی‌دین. از نگاه الیاده، انسان دین‌ورز آن انسان جامع و کاملی بود که او در جوامع سنتی یافته بود (ری‌یس، ۱۳۸۷: ۱۰۵). الیاده در تعریف پدیده دینی از اصطلاح «تجلی قداست»^۱ استفاده می‌کند؛ یعنی تجلی مقدس از طریق نامقدس (۱۳۸۸ الف: ۵-۶). قداست به مثابه واقعیتی حاکی از واقعیتی متعلق به نظامی جز نظام طبیعت ظاهر می‌شود، اما به گونه‌ای خالص و ناب خود را نشان نمی‌دهد، بلکه با وساطت موجودات و اشیایی آشکار می‌شود که کماکان همان که هستند می‌مانند، با وجود این چیز دیگری می‌شوند. از نظر الیاده، این هم‌بودی امر مقدس و امر نامقدس در قالب دیالکتیک مقدس و نامقدس، درون انسان یک بحران وجودی ایجاد می‌کند و تجربه یک تجلی قداست، انسان را متوجه دو نظام وجودی می‌کند؛ از یک طرف «امر مقدس» با ویژگی متعالی، نامحدود و مطلق، و از طرف دیگر نامقدس با ویژگی محدود، جزئی و تاریخی، و او باید یکی از آنها را انتخاب کند (۱۳۸۸ الف). به اعتقاد الیاده انسان بعد از ارزیابی وضعیت وجود خود، سرانجام یکی را انتخاب می‌کند. به این ترتیب انسان وارد روند قدسی‌سازی می‌شود، زیرا این مقدس است

1 hierophany

که همواره موجب باز شدن راه تعالی و دگرگونی برای او می‌شود و از طریق آن است که انسان نحوه وجودی خود را در جهان تفسیر می‌کند. از این رو و به اعتبار همین دگرگونی، انتظار می‌رود در چهارچوب مورد نظر بتوان به پاسخی مناسب برای پرسش‌ها و حل مسائل موجود درباره پدیده مورد بحث دست یافت.

پیشینه پژوهش

پژوهشگران برجسته انسان‌شناس و دین‌پژوه هر کدام از نگاه خود در مورد اقوامی خاص، به موضوع آیین پرداخته و در کنار آن، گونه‌های درمانی را نیز مورد مطالعه قرار داده و دیدگاه‌های یکدیگر را نیز به نقد کشیده‌اند. اما اینکه به‌طور ویژه به «آیین زار» پرداخته باشند، جز چند مقاله مردم‌نگارانه در دائرةالمعارف اسلامی در مورد این آیین در شمال شرق آفریقا، و کتاب «Womb and Alien Sprits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan» (1989)، که البته اطلاعات مردم‌نگاری خوبی در مورد این آیین در شمال سودان در اختیار می‌گذارد، پژوهش‌های دیگری دیده نمی‌شود. این پژوهش را می‌توان با مونوگرافی غلامحسین ساعدی (۱۳۵۵) مقایسه کرد. این اثر نخستین کتاب در ادبیات انسان‌شناسی بود که به گزارش آیین درمانی «زار» در ایران پرداخت. این کتاب شامل دو بخش است که یکی یادداشت‌هایی درباره ساحل‌نشینان استان هرمزگان و دیگری شرح انواع بادهایی است که اهل هوا دچارشان هستند. ساعدی در مورد خصوصیات بیماران، نشانه‌های بیماری و شیوه درمان آن‌ها، شخصیت بابا و ماما و وضع روانی و اجتماعی آن‌ها و سازمان اجتماعی اهل هوا توصیفاتی ارزشمند بیان کرده، اما کمتر به دنبال تحلیل پدیده است (۱۳۵۵). در میان دیگر پژوهش‌های داخلی نیز تحقیقات عمدتاً درباره آیین درمانی خاص و بیشتر از جنبه‌هایی خاص مانند موسیقی، نمایش یا توصیفی مردم‌نگارانه بوده است که در ذیل برخی از مهم‌ترین آن‌ها بیان می‌شود:

کتاب «زار و باد و بلوچ» (ریاحی، ۱۳۵۶) گزارشی فشرده از نمونه‌های آیین زار در سیستان و بلوچستان ارائه می‌دهد. ریاحی در این کتاب علاوه بر تقسیم‌بندی بادها و شرح بخش‌هایی از مراسم اهل هوا، بخش‌های دیگری را نیز به مراسم تدفین و خاکسپاری، عروسی و حماسه‌های بلوچی و برخی اقوام مهاجر در این خطه اختصاص داده است. کتابی دیگر، «روح‌های تسخیرشده» (Sargant, 1973) از ویلیام سارجنت روانپزشک بریتانیایی، ترجمه رضا جمالیان است. معرفی اثر فوق از این نظر حائز اهمیت است که مترجم، بخشی نیز درباره

آیین زار هرمزگان و سیستان و بلوچستان به آن افزوده است. در میان مقالات نیز مقاله «هویت‌سازی اجتماعی از راه باده‌دایی گشتاری» (بلوکباشی، ۱۳۸۱: ۴۴-۳۳) با نگاهی مردم‌شناسانه به چگونگی عمل روح-بادها در لایه‌های مختلف اجتماعی پرداخته و طبقه‌بندی‌های مختلفی از عمل آن‌ها ارائه کرده است. او نیز حاصل فرایند درمانی آیین‌هایی از قبیل زار و نوبان را مانند آی.ام.لویس، انسان‌شناس بریتانیایی، دو گونه پایا و گشتاری می‌داند. دو پژوهش قابل ذکر دیگر در حوزه مردم‌شناسی به ترتیب، مقالات «گفتگو با حلقه زار و تحلیل مردم‌شناختی آن» (حسن‌زاده، ۱۳۹۰: ۴۱-۱۳) و «بادهای کافر و دهل سه سر در خلیج فارس، مراسم آیینی درمانی زار» (مقصودی، ۱۳۹۱: ۱۳۵-۱۱۱) هستند که اولی پژوهشی تطبیقی میان آیین زار در ایران و نمونه‌های مشابه در آفریقا است و دومی نیز پژوهشی مردم‌شناسانه است که بخشی از داده‌ها را از طریق مشاهده مراسم در بندرعباس، بندر لنگه، میناب و جزیره هرمز به دست آورده و به دنبال ارائه شناختی از درمانگران، شیوه درمان بیماران و تحلیل عناصر تشکیل‌دهنده آیین است.

اما همان‌طور که بیان شد، پژوهش‌های گوناگونی نیز درباره آیین‌های تسخیر به زبان‌های دیگر انجام شده است. با این حال درباره آیین زار در ایران کمتر کار شده است. یکی از شناخته‌شده‌ترین آن‌ها همان اثر جانیس بادی، انسان‌شناس کانادایی است که این آیین را در منطقه‌ای در شمال سودان با نام «هوفریات» مورد مشاهده و پژوهش قرار داده است. او در این اثر به ریشه‌های اتیمولوژیکی و تاریخی این آیین پرداخته و از بسیاری از آیین‌های تسخیر مشابه در دیگر کشورهای آفریقا نام برده است. اما مشاهدات عمده خود را در سودان انجام داده است، جایی که غالباً این آیین در میان زنان منطقه رایج است. از پژوهش‌های قابل ذکر دیگر می‌توان اثر ژیلبر روژه^۱، پژوهشگر فرانسوی حوزه اتنوموزیکولوژی و فیلمساز، با عنوان "Music and Trance" (Rouget, 1985) را نام برد. او در این اثر به بررسی نقش موسیقی در آیین‌های تسخیر، از شمنیسم تا زار، در ایجاد حالات وجد و خلسه پرداخته است. او در پژوهش خود نتیجه گرفته است که هر چند موسیقی در ایجاد این حالات مؤثر بوده، اما هیچ راز و رمزی در آن در ایجاد این حالات وجود ندارد، هر چه هست در خود وجد و خلسه است و موسیقی فقط آن را اجتماعی و شکوفایی آن را میسر می‌کند.

1 Gilbert Rouget

روش پژوهش

روش پژوهش میدانی، اسنادی و توصیفی-تحلیلی است که در آن از ابزارهای مطالعات اسنادی و کتابخانه‌ای، مشاهده و مصاحبه استفاده شده است. در بخش میدانی، با سفر به شهرهای بندرعباس، میناب، بندر لنگه و جزیره قشم از استان هرمزگان و شهرهای آبادان و اروندکنار در استان خوزستان، مراسم در دو نمونه در بندرعباس و میناب به طور مستقیم مشاهده است. در کنار آن، با افراد برگزارکننده اعم از درمانگران و بیماران و مطلعان محلی در مناطق یادشده به طور حضوری مصاحبه شده است. البته در خوزستان فقط امکان مصاحبه با دو نفر از مطلعان محلی و یک بیمار خانم فراهم شد، اما در مناطق یادشده در هرمزگان علاوه بر پنج نفر از مطلعان محلی، با دو تن از بابازارها و نیز دو تن از بیماران شفایافته با جنسیت متفاوت، امکان مصاحبه فراهم شد. در بخش اسنادی نیز کتاب‌ها، مقاله‌ها و فیلم‌های مستند، اعم از فارسی و غیرفارسی مرتبط با موضوع بررسی شده است. در فیلم‌های مستند، در کنار نمونه‌های ایرانی، مشاهده نمونه‌هایی از مصر و سودان نیز میسر گردید تا امکان مقایسه‌ای هر چند نسبی فراهم شود. شایان ذکر است که فرایند پژوهش از گردآوری داده‌ها تا توصیف و تحلیل آن‌ها از آذر ماه ۱۳۹۸ تا مردادماه ۱۴۰۰ طول کشیده است.

یافته‌های پژوهش

آیین زار ممکن است در هر منطقه به شکلی متفاوت برگزار شود، اما ساختار همه آن‌ها تقریباً یکی است^۱. بر اساس داده‌های به دست آمده از منابع مکتوب و غیرمکتوب، می‌توان آیین زار را مانند بسیاری دیگر از آیین‌های تسخیر، به سه بخش تقسیم کرد: بخش اول، عمل مُجَرَّتی، بخش دوم، دوره حجاب، و بخش سوم، پایین آوردن باد و رام کردن آن. در اکثر آیین‌های مشابه، این سه مرحله را به ترتیب به مراحل تشخیص، رازآموزی و رقص تقسیم‌بندی می‌کنند. قبل از اینکه مشخص شود شخص زار دارد یا خیر باید کارهایی مقدماتی انجام شود و یکی از این کارها بیرون کردن جن از بدن بیمار است. می‌گویند کسی که زار دارد، جن هم دارد، پس باید اول جن را از بدن بیرون کرد تا زار هم زیر شود. عمل بیرون کردن جن را عمل «مُجَرَّتی»

۱ توصیف و ترتیبی که در این بخش ارائه شده بر اساس مشاهده آیین و مصاحبه‌های انجام شده با اهل هوا و برخی منابع مکتوب است. جزئیات مصاحبه‌ها در جدول (۱) وجود دارد.

می‌گویند. عمل مجرتی را شب‌های چهارشنبه انجام می‌دهند. به این صورت که بیمار را به جایی که گرفتار باد شده مانند قبرستان، ساحل دریا، نخلستان، زیر درخت کنار یا درخت «لور» می‌برند و او را درون دایره‌ای قرار می‌دهند که از قبل کشیده‌اند و به اندازه سه نفر است. در این هنگام سه عدد مشعل و سه عدد عود روشن می‌کنند، بعد مرغی را سر می‌برند و به گوشه‌ای می‌اندازند. یک بشقاب چنگال (خوراک خرما) و یک بشقاب که روی آن سه قرص کوچک نان قرار دارد آماده می‌کنند و آن‌ها را در سه ردیف پشت سر هم در کنار چراغ‌ها (مشعل‌ها) می‌چینند. طناب ضخیمی که سر و ته آن را با یک تکه چوب به هم متصل کرده‌اند و شکل دایره دارد (پروند) و یک ظرف به شکل دایره (پری) را به کنار مریض می‌آورند. دو نفر از حاضران مریض را به ترتیب از ظرف، طناب و چوب رد می‌کنند، سپس از روی مشعل‌ها و دیگر مواد و اشیای حاضر می‌گذرانند. یک بار دیگر این کار را تکرار می‌کنند، اما این بار عکس ترتیب قبل. بعد از این کارها، بیمار را روبروی آتش می‌نشانند، مریض دست خود را روی آن می‌گیرد و به صورت و کمر خود می‌کشد و زیر لب می‌گوید «شفا». این کار را سه بار تکرار می‌کند، بعد یکی از مردان پارچه‌ای روی سرش می‌اندازد و همگی همراه بیمار می‌روند. بعد از آن مراسم سفره کوچک با عنوان «شیرینی» بر پا می‌کنند و بابا نوع زار را تشخیص می‌دهد. البته در برخی نواحی دیگر مانند خوزستان این مرحله شایع نیست و برای تشخیص از فرایند رویابینی استفاده می‌شود. برای مثال، حاجی رمضان بابازار منطقه آبادان برای تشخیص بیماری بخشی از لباس بیمار را می‌گیرد تا شب هنگام خواب آن را زیر سرش بگذارد و بخوابد. او این کار را تا زمانی تکرار می‌کند که روح یا موجود فراطبیعی مورد نظر در خواب بر او ظاهر شود. بابا با تکیه بر تجربیات خود از رویارویی با این موجودات، پس از بیدار شدن، بر او روشن می‌شود که درمان از طریق پزشک میسر خواهد بود یا بیمار باید از طریق خود بابا مراحل درمان را طی کند.^۱

بخش دوم وقتی است که بابا یا ماما تشخیص می‌دهد که شخص به یکی از زارها مبتلا شده است، بنابراین او را به مدت هفت روز در حجاب و دور از چشم دیگران نگه می‌دارد. ابتدا بدن شخص مبتلا را تمیز می‌شویند. در این مدت چشم هیچ نامحرمی نباید بر وی بیافتد (هم در مورد زن هم مرد). بدین منظور اغلب مریض را در یک کپر خالی، کنار دریا و دور از چشم دیگران نگه می‌دارند و فقط ماما یا بابا مواظب اوست. در طول مدت حجاب، بابا یا ماما دوی

^۱ مصاحبه با یکی از مطلعان محلی، آبادان، بهمن‌ماه ۹۸

مخصوص زاران یعنی «گره‌کو» را به تن وی می‌کشد. مواد عمده آن عبارتند از: ریحان، زعفران، بوخس (گیاهی خوش‌بو)، هل، جوز، زبان جوجه (گیاهی کوهی)، گشته^۱ (ساعدی، ۱۳۵۵: ۵۳)، شیره خرما، گل سرخ و تنباکو. این ماده را به مدت چهل روز در یک ظرف ننگه می‌دارند تا عمل آید. البته در برخی مناطق اطلاعی درباره مواد تشکیل‌دهنده نمی‌دهند، این احتمالاً بدین معناست که طرز تهیه ماده در انحصار بابا و ماما است. این عمل را چرب کردن نیز می‌گویند که در کنار بخور باعث می‌شود که بیمار تا مدتی حالش خوب باشد. این عمل به تعبیر افراد محلی هدیه‌ای برای بادی است که بیمار را آزار می‌دهد. زیرا بوی این ماده برای باد مورد نظر خوشایند است. بعد از ختم دوره حجاب که ممکن است هفت روز طول بکشد، صبح روز بعد، بدن مریض را تمیز می‌کنند. اکنون که جن از تن بیمار گریخته است، فقط باد زار می‌ماند و برای زیر کردن آن، سفره و مجلس بازی لازم است.

مرحله سوم آیین، تشکیل مجلس بازی است. یک روز پیش از اجرای مراسم، روزی مهم برای زن «خیزرانی» است. او از دستیاران بابا و ماما و وظیفه‌اش دعوت همه اهل هوا به مجلس بازی است. غیبت اهل هوا در مراسم مجاز نیست. ابتدا بابا / ماما دهل‌های مجلس را با گشته و کندورک درمانی بخور می‌دهد. دهل‌های عمده، گپ‌دهل و دهل کسیر هستند. دف نیز از سازهای این مراسم است که بیشتر در خوزستان کاربرد دارد. در یک مراسم ممکن است چند بابا شرکت کنند و هر کدام وظیفه‌ای انجام دهند. یکی دهل بزند، یکی بخواند و دیگری به بیمار رسیدگی کند. قبل از شروع مجلس، سفره مفصلی پهن می‌کنند شامل انواع غذاها، گیاهان معطر، میوه کنار و خرما و گوشت قربانی. خون سر سفره، خون قربانی زار یعنی بز یا یک گوسفند و گاهی نیز مرغ است. خون قربانی باید تازه و گرم باشد. همراهان باید بیمار را کنترل کنند تا خون زیادی نخورد، چون اعتقاد بر این است که اگر بیمار خون زیادی بنوشد، وحشی‌تر می‌شود. البته خون خوردن فقط در شرایط حاد بیماری اتفاق می‌افتد. بعد از خوردن خون قربانی، شب نیز بقیه اجزا (به ویژه کله پاچه، جگر، زبان و گوش و در کنار این‌ها تخم مرغ) را آب‌پز می‌کنند و به مریض می‌دهند و بخشی دیگر صرف پخت غذایی برای حاضران در مجلس می‌شود. ماما یا بابا زار مجلس را با تکان دادن خیزرانی که به دست دارد شروع می‌کند. آواز و اشعار زاران در سواحل آفریقا به زبان سواحلی است، ولی در ایران، بیشتر

^۱ چوب صندل و چند گیاه خوشبو به اضافه شکر، ماده اولیه گشته را تشکیل می‌دهند.

اشعار به زبان عربی است که بعد از چند بیت به اشعار نامفهوم سواحلی تبدیل می‌شود. کمتر کسی معنی این اشعار را می‌فهمد. نکته‌ای که در اشعار این مراسم وجود دارد، این است که بسیاری از شعرهایی که اکنون در این مراسم می‌خوانند، مبهم است و معنی ندارند و تا حدودی شاید تغییرشکل یافته شعرهای اصلی باشند که نسل به نسل تغییر یافته و بخشی از آن کاملاً شکل مذهبی به خود گرفته‌اند، یعنی شعرهای اسلامی در آن خوانده می‌شود. بعد از مدتی بازی، مبتلای زار آرام آرام تکان می‌خورد و این نشان می‌دهد که باد به حرکت درآمده است. حاضران در مجلس به صورت دایره جمع می‌شوند و حلقه می‌زنند و مبتلا را در وسط می‌نشانند. بازی معمولاً چند شبانه‌روز طول می‌کشد و بسته به قدرت زار ممکن است تا هفت شبانه‌روز بازی ادامه پیدا کند تا باد زیر شود. آهنگ مخصوصی لازم است تا زار زیر شود. به هر صورت ابتدا شخص مبتلا که روی سرش یک پارچه ململ سفید انداخته‌اند، شروع به لرزیدن می‌کند و به تدریج تکان‌ها زیادتر می‌شود، از شانه‌ها به تمام بدن سرایت می‌کند و بازی وقتی به اوج می‌رسد که سر شخص مبتلا کاملاً پایین آمده است. اینجا بابا یا ماما حرکات زار را برای خارج شدن از بدن بیمار منظم می‌کند، بدین صورت که با خیزران روی شانه‌های بیمار می‌زند و باد را هدایت می‌کند تا به سر بیمار برسد که در اختیار بابا یا ماما باشد و سرانجام آن را از گوش یا پا خارج کند. در این مرحله علاوه بر شخص مبتلا، زار داخل سر عده زیادی هم طلوع می‌کند و همه در حال سر جنباندن از خود بی‌خود می‌شوند و غش می‌کنند. حال که زار زیر شده، بابا یا ماما زار می‌تواند با زار صحبت کند. ابتدا از او می‌پرسد اهل کجاست، اسمش چیست و برای چه این مرد یا زن را اسیر کرده است. زار به زبان خودش سؤال‌ها را جواب می‌دهد. البته تمام این حرف‌ها با صدای تغییر یافته بیمار شنیده می‌شوند، ولی به زبان اصلی خود زار. گاهی نیز ارواح را کر و لال می‌دانند. در این حالت ارتباط با زبان اشاره است. اعتقاد بر این است که راضی کردن این ارواح ساده‌تر است. بعد بابا یا ماما از زار می‌خواهد که مرکب خود را آزاد کند. زار معمولاً می‌گوید که سفره لازم دارد، خیزران و خلخال و پیراهن تمیز می‌خواهد. بعضی زارها پرتوقع‌اند و طلا می‌خواهند مانند باد «متوری» و بعضی کم‌توقع هستند و به یک خیزران کوچک چندبندی اکتفا می‌کنند، مانند «بومریوم». گاهی اوقات می‌بینیم که درخواست‌های زار، عروسک، اسباب‌بازی، گوشواره، النگو و وسایل تزئینی هستند و این حاکی از آن است که روح، بیمار را به یک بچه تبدیل کرده است. ساعدی بادها را به هفت گروه یعنی زار، نوبان، مشایخ، جن، پری، دیو و غول

(۱۳۵۵: ۵۰) و ریاحی بادهای بلوچستان را به پنج گروه یعنی زارها، بادها، جن‌ها، دیوها و مشایخ (۱۳۵۶: ۳) تقسیم می‌کنند. آن‌ها برای هر کدام از بادها نیز طبقه‌بندی‌هایی ارائه کرده‌اند، اما در حقیقت امکان چنین طبقه‌بندی، غیرممکن است. شاهد این امر نیز همان برگزارکنندگان و مطلعان محلی هستند که در هر منطقه بادها و زارهای مختلفی را معرفی می‌کنند؛ شاید به تعداد همه انسان‌ها. برای مثال بر اساس نظر بومیان منطقه آبادان، ارواح یا بادها شامل موارد متنوعی مانند یهودی، بحرینی، عمانی، یمنی یا حتی بادهایی مربوط به دیگر شهرها و استان‌های کشور هستند^۱. بنابراین شاید ساعدی و دیگران به اعدادی توجه داشتند که نزد بومیان منطقه از اهمیت فراطبیعی برخوردارند، مانند عدد ۷ (تعداد بادها) یا عدد ۷۲ (تعداد زارها). یکی از مطلعان بندر لنگه بر این موضوع تأکید داشت که بادها در همه جا پراکنده هستند، یعنی بی‌شمارند. مثلاً او بادی را معرفی کرد که تا پیش از این کمتر شناخته شده بود. در طبقه‌بندی نیز که ساعدی ارائه کرده است، نام چنین بادی مشاهده نمی‌شود: باد «بانیان». بانیان بادی هندی مربوط به طلاسازهای هندی است که در گذشته در بندرلنگه مشغول به کار بوده‌اند. بانیان از طریق هندی‌ها یا از روی دوستی یا دشمنی به مردم جنوب منتقل شده است (منظور نوع ارتباط با آن‌هاست)، به این صورت که بعد از مرگ هندو، روحش که در همان منطقه باقی می‌ماند، گهگاه در کالبد مسلمان حلول می‌کند. در هنگام مجلس بازی اگر موسیقی هندی زده شود، بیمار باید «تفره» (لنگ هندی) به خود ببندد. از دیگر نشانه‌های مجلس این باد، هندی صحبت کردن و پارچه رنگارنگی است که روی سر بیمار می‌اندازند. بانیان بادی مستقل است، نه زیرمجموعه‌ای دارد و نه زیرمجموعه باد دیگری است. گاهی ممکن است مشایخ هم در مراسم این باد ظاهر شوند. در این صورت شیخ همیشه بعد از بانیان ظاهر می‌شود تا قدرت بانیان را کم کند. البته قدرت این باد کمتر از زار و آرام و بسیار کمیاب است. اگر بیمار در مقابل زارها، مشایخ، سادات و جنو عکس‌العمل نشان ندهد، برای او بانیان می‌زنند^۲.

۱ مصاحبه با یکی از مطلعان محلی، آبادان، بهمن‌ماه ۹۸

۲ مصاحبه با یکی از بابازارهای بندرلنگه، دی‌ماه ۹۸

جدول (۱): ویژگی‌های مشارکت‌کنندگان پژوهش

منطقه	موقعیت	جنس	سن	زمان مصاحبه
استان هرمزگان	بابازار	مذکر	۶۱	آذر ۹۸
	بابازار	مذکر	۵۵	آذر ۹۸
	درمان‌جو	مذکر	۲۲	آذر ۹۸
	درمان‌جو	مؤنث	۲۸	آذر ۹۸
	مطلع	مذکر	۴۵	مرداد ۹۹
	مطلع	مذکر	۴۰	مرداد ۹۹
	مطلع	مذکر	۴۳	مرداد ۹۹
	مطلع	مذکر	۵۶	مرداد ۹۹
	مطلع	مذکر	۴۱	مرداد ۹۹
	درمان‌جو	مؤنث	۲۴	بهمن ۹۸
استان خوزستان	مطلع	مذکر	۵۲	بهمن ۹۸

در نهایت بعد از تشکیل مجلس بازی و زیر کردن زار و راضی کردن او، دیگر زار موزی نیست. اگرچه مبتلای زار از آن حال اول رهایی یافته است، اما برای همیشه همان باد در سرش باقی می‌ماند. اکنون بیمار علاوه بر درمان، به گونه‌ای تحول و رهاشدگی و نوشدگی در حال خود نائل شده است. احوالی که در مصاحبه‌های متعدد با درمان‌جویان مشاهده می‌شود، از جمله توضیحات ذیل که مربوط به مصاحبه با یک درمان‌جو در جزیره قشم است:

بر اساس گفته‌های بیمار، نه او و نه هیچ یک از اطرافیانش به درمان از طریق این گروه اعتقاد نداشتند. مشکلات به وجود آمده برای او را اکثراً به مسائل روانی نسبت می‌دادند، بنابراین به منظور درمان به روان‌پزشکان مختلفی در شهرهای مختلف مراجعه می‌کند. اما به گفته او، هیچ‌یک از پزشکان نتوانستند بیماری وی را تشخیص دهند و راهی برای درمان او پیدا کنند، تا اینکه راه چاره را در مراجعه به بابازار می‌بیند. درد در سرتاسر بدنش در گردش بود و به حدی می‌رسید که تنفس برایش سخت می‌شد. بدون اینکه به عمل خود آگاه باشد، به خود صدمه می‌زد. بنا به گفته بیمار، درد از پای چپ، مانند یک گوی وارد بدنش می‌شد و پس از گردش در اندام‌های دیگر به سرعت به سر او می‌رسید و در نهایت منجر به غش می‌شد. این درد، پس از معتقد شدن درمان‌جو به تسخیر، به «زار» تعبیر می‌شود. این حالات در حین جلسه درمان به او دست می‌دهد و وقتی به سر او می‌رسد، به غش منجر می‌شود. در این حالت، بیمار دیگر نه

می‌تواند چیزی ببیند و نه چیزی متوجه شود. این زمانی است که زار در حال ترک کردن کالبد میزبان است. نتایج حاصله پس از بازگشت هوشیاری، احساس سبکی و سلامتی است. بنا به اظهارات درمانجو این احساسی شبیه به پرواز و رهایی است. بیمار اکنون در یک موقعیت تحول‌یافتگی قرار گرفته است و از این پس، دیگر با خود پیشین‌اش بسیار متفاوت است!



تصویر (۱): موقعیت مناطق مورد بررسی در استان‌های هرمزگان و خوزستان

بحث و تحلیل یافته‌های پژوهش

آن‌گونه که از مشاهدات برمی‌آید، می‌توان آیین زار را ترکیبی از فن و باور دانست که کیهان‌شناسی، باورهای اهل هوا را توجیه می‌کند و فنون و شگردهای درمانی را در بر می‌گیرد. بر مبنای کیهان‌شناسی آن‌ها، جهانی دیگر با نظامی متفاوت و موجوداتی مربوط به خود وجود دارد که هم در ایجاد بیماری و هم در درمان آن‌ها نقش دارند. شاید همین باور عاملی باشد که بر نقش دین و اسطوره در درمان بیماری تأکید می‌کند.

۱- زار و روح‌باوری

باور به روح و تسخیر توسط روح در فرهنگ بسیاری از اقوام جهان با نام‌های گوناگون وجود دارد. در ایران (مردم جنوب، حاشیه خلیج فارس و جزایر) به طور کلی ارواح را با عنوان «باد»

می‌شناسند و زار نیز یک نوع باد است. در صورت مواجهه با هر کدام از این بادها از جمله زار که از نوع خبیث و شر بادهاست، فرد گرفتار یا بیمار می‌شود. در کیهان‌شناسی ایرانی، باد موجودی است که بسیار به آن پرداخته شده است. «باد»، «هوا» یا «ویو»^۱ یکی از این موجودات غیرعادی و از اسرارآمیزترین خدایان هندوایرانی و شخصیتی واحد است، اما سیمایی دوگانه دارد. از «ایزد ویو» در رام‌یشت (پانزدهمین یشت اوستا) و از «دیو ویو» همراه با دیو مرگ در فرگرد چهارم و نندیداد اوستا نام برده شده است (دوستخواه، ۱۳۸۵: ۷۰۴). از کرده یازده و بند چهل و دوم به بعد، که از افزوده‌های جدید است، توصیف او همراه با نام‌ها و حیظه قدرت و عملی که برای ویو می‌آید، اهمیت وی را آشکار می‌کند (همان، ۳۱۷). در اوستا از او با نام «آندروای» به معنای «هوا» (پوردادوود، ۱۳۵۵: ۶۵) با صفت «آشَوَن» نیز نام برده شده است. در میان ایزدان اندروای فرشته هوا که در اوستا ویو نام دارد و فرشته پاسبان هواست. در سانسکریت وایو، در نوشته‌های پهلوی وای یا اندروای خوانده شده است. اندروای ناگزیر از واژه مرکب انترَوایو^۲ آمده است (همان، ۲۴۶).

در فرهنگ اسلامی برداشتی کم و بیش مشابه جن، درباره باد وجود دارد. بحارالانوار علامه مجلسی، چاپ چهل و چهار جلدی بیروت، جلد بیست و سوم، بابی با عنوان «باب‌الریاح و اسباب‌ها و انواع‌ها» به معنی «درباره باد، گونه‌های آن و سبب‌های آن» دارد. در این باب او حدیثی را بیان می‌کند: «باد را دشنام مدهید که همانا او فرمانبردار خدا است (۱۴۲۱ الف: ۱۹-۵). او در جلد بیست و چهارم همین مجموعه، درباره آفرینش جن می‌گوید خداوند آن‌ها را از گرمای شدیدی آفریده است که از سوراخ‌های ریز بدن به آن نفوذ می‌کند. همچنین در تفسیر «من نار السموم» (سوره الحجر، آیه ۲۷) که درباره آفرینش جن است، چنین می‌گوید: «السموم در لغت به معنای بادی است داغ که گاه در روز و گاه در شب هستی می‌یابد و برای همین است که می‌گویند باد گرم یا داغ در آن آتشی هست» (۱۴۲۱ ب: ۲۶۱). در آفریقا با عناوین گوناگونی از آن یاد می‌شود، مانند «په پو» در زبان سواحیلی، «ایسکا» در زبان «هاوسایی»^۳، «ریح» و «روحان» در زبان عربی (Boddy, 1989: 133). طبقه‌بندی ارواح در باور مردم جزیره خارک در استان بوشهر بسیار به تقسیم‌بندی نوثرهای سودان جنوبی شبیه است. در میان نوثرها در سودان

1 Vayu

2 Antra Vayu

3 Hausa

جنوبی، «کووث»^۱ (روح) به عنوان خالق، داور، پدر در نظر گرفته می‌شود و به گونه‌ای با خدا انطباق دارد، اگرچه آن را نمی‌توان خدا نامید. به دلیل تعدد این ارواح برای آن‌ها از صورت جمع آن یعنی «کووث»^۲ استفاده می‌شود. روح‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند. ارواح بالا^۳ یا هوا یا باد^۴ و ارواح پایین یا زمین^۵. ارواح هوا، قدرتمندتر از سایر روح‌ها هستند؛ زیرا نزدیک‌ترین روح‌ها به خدا هستند و به نوعی واسطه بین ملکوت و زمین هستند که با ابرها پیوند داده شده و به آسمان نزدیک‌اند. بر اساس اساطیر نوئرها، آن‌ها در گذشته صاحب یک روح (خدا) بودند و فقط خدای آسمان را می‌پرستیدند تا اینکه دو روح به کشورهای همسایه آن‌ها هبوط کردند و از طریق همسایگان‌شان، آن‌ها با این دو روح آشنا شده‌اند. این روح‌ها، شروع به هبوط از آسمان به سمت زمین کردند. بعضی از این روح‌ها، منشأ پلیدی داشتند که موجب بسیاری از بیماری‌ها شدند (Pritchard, 1956: 28). مردم جزیره خارک نیز در طبقه‌بندی مشابهی، ارواح را به دو گروه یعنی ارواح هوا (اهل هوا) و ارواح زمین (اهل زمین) دسته‌بندی می‌کنند. اما عوامل بیماری‌زا اهل زمین هستند، ارواحی سرگردان بر روی زمین که هر زمان این خطر احساس می‌شود که کالبدی انسانی را مسکن خویش کنند. در مقابل، اهل هوا ارواح نیک هستند که جایگاه آن‌ها در بالا یعنی در آسمان است.

۲- زار و اساطیر مرتبط با آن در مناطق مختلف

زار در خاورمیانه و آفریقا، از شرق تا غرب این قاره، با عناوین مشابه و متفاوت و اساطیر گوناگون متداول است. در سودان، زار تا اواسط سده ۱۹ کاملاً جا افتاد و پا گرفت و از زمان استیلای حکومت انگلیسی-مصری تا پایان آن، پیروان بسیاری جذب کرد. در نتیجه زار تهدیدی برای اسلام در نظر گرفته شد و رهبران دینی آن را به «بدعت» متهم و تقبیح کردند. اما با این حال با این کیش مدارا شد و حتی به جایی رسید که گهگاه در برنامه‌های تلویزیونی آم‌درمان، بزرگ‌ترین شهر سودان، نمایان شد (Lewis, 1986: 102). بر خلاف موضع‌گیری عمومی منفی، روحانیون سودان با بنیانی که زار بر اساس آن شکل گرفته بود موافقت کردند و آن «زیران»^۶ بود

1 Kwoth

2 Kuth

3 Kuth Nhial

4 Kuth dwanga

5 Kuth piny

6 Zayrān

که به گروهی از ارواح اشاره داشت که با «جن»، که وجودش در قرآن تأیید شده بود، یکسان پنداشته می‌شد (Boddy, 1989: 132). در شمال سودان دو شکل زار کاربرد دارد، «زار-بوری» و «زار-تمبورا»^۱ که اولی عناصری از «بوری»^۲ در نیجریه دارد و دومی به ارواح شریر مربوط است. اکنون دو نوع با هم تلفیق شده و به «زار» مشهور شده‌اند (Ibid, 133). وجود آیین زار در مصر از سال ۱۸۶۰ در سواحل دریای سرخ ثبت شده و پس از آن نیز در نواحی دیگر به ویژه در شمال این کشور در شهرهای اسکندریه و قاهره دیده شده است. ورودش به حرمرهای پاشاهای ترک و مصری، به برده‌های اتیوپیایی و سودانی و کنیزها نسبت داده شده است. ساختار آیین زار چنان انعطاف‌پذیر است که به تطابقتش با حلقه‌های متفاوت اجتماعی، فرهنگی و دینی کمک می‌کند. در نمونه مصری زار، نوکیش‌ها (تسخیرشدگان) بیشتر زن هستند و مسلمان، از هر سنی، با هر سطح فرهنگی، هر موقعیت اجتماعی-اقتصادی و هر تحصیلاتی مشاهده می‌شود. مسیحیان و مردان نیز گاهی در این آیین شرکت می‌کنند. زار در مصر عقیده کهن تسخیر از طریق «جنون»^۳ را گسترش داده و غنی کرده است. این ارواح که در یک دنیای نامرئی و با قابلیت خشم و حتی دل‌باختگی به یک زن زندگی می‌کنند، وارد کالبدش می‌شوند و حالتی از خلسه، یک بیماری روحی و جسمی، یا مشکلات گوناگون دیگری ایجاد می‌کنند. ارواح زاری که «اسیاد» خوانده می‌شوند، غالباً جمعی گروه‌بندی می‌شوند (آفریقایی، مصری، ترک، اروپایی، هندی و ...) و با نام، جنسیت، موقعیت یا شغل (پادشاه، ملکه، سرباز، پزشک، وکیل و ...)، سرزمین مبدأ، محل سکونت (کوه، رودخانه، قبرستان، مسجد، ورودی یک خانه و ...)، دین (مسلمان، مسیحی، یهودی، مشرک و ...)، پوشش و تزئینات، رنگ، بخور، عاطفه یا احساس، و سرانجام از طریق آوازاها و رقص‌ها، مواد غذایی و حیوانات قربانی ویژه (بز، گوسفند، مرغ، شتر و ...) شناخته می‌شوند. این عناصر ارواح را ویژه و از دیگری متمایز می‌کنند و آداب و آیین زار را تشکیل می‌دهند (Battain, 2002: 457). در میان انجمن اخوت حمدشاه در مراکش «جنون» از جمله آیین‌های درمان بیماری‌های تسخیر است. روح تسخیرکننده در میان اعضای این انجمن روحی مؤنث است. بسیاری از آیین‌های یادشده از جمله آیین مربوط به همین انجمن همان طور که از نامشان هم پیداست، به صورت اسطوره‌ای-تاریخی نقل شده‌اند.

1 Zār-Tambūra

2 Bori

3 Junūn

کراپانزانو از اسطوره‌ای درباره این انجمن اخوت صحبت می‌کند که بر اساس افسانه‌ها در طی یک خلسه از پادشاهی سودان به مراکش آورده شده است. روحی مؤنث با نام «للا عیشه قندیشه»^۱ که ریشه‌اش به «قندیشه»^۲ بر می‌گردد که لقب ملکه یا ملکه مادر «کندس»^۳ در مرو باستان است که واژه هوفریتی (روستایی در نزدیکی خارطوم پایتخت سودان) آن «کندسا»^۴ است (44: 1973). در مایوته^۵ و جزایر کومور^۶ و ماداگاسکار، «ترومبا» و «پاتروس»^۷ که ترومبا در ماداگاسکار آیینی در واکنش مقابل استعمار و به‌ویژه استقرار مسیحیت در این جزیره است (لاپلاتین، ۱۳۷۹: ۳۱). بیماری در این آیین پیامی برای برقراری مجدد ارتباطات در معرض خطر گسیختگی و در بعضی موارد فراموش شده، میان خدایان قدیم و تمامی گروه تلقی می‌شود. امروز نهضتی ضد مسیحی به شمار می‌رود، همچون واکنش در برابر توفیق مسیحیت که سهم عمده‌ای در پس راندن نیاکان قوم و طایفه در زندگی روزمره جامعه مورد نظر داشته است. این خدایان فراموش شده از اعماق ناخودآگاه قوم سر بر می‌آورند و با آزدن افراد، ظهور خود را اعلام می‌کنند و بدین‌گونه به آنان می‌آموزند که کیش و آیین پرستش نیاکان را از سر گیرند یا حتی بالاتر از آن، خود با نیاکان یگانه و همذات شوند (همان، ۳۳).

۳- اهمیت و نقش دین و اسطوره در آیین زار

همان‌طور که بیان شد، نظریه‌های گوناگون و گاه حتی ضد و نقیضی درباره آیین‌های درمانی مانند آیین زار، در سطح جامعه و نخبگان می‌توان مشاهده کرد که البته این خود نشانه آن است که با پدیده‌ای واقعی و مؤثر مواجه هستیم. پس ضرورت دارد در ابعادی گسترده‌تر مورد مطالعه قرار گیرند و صرفاً به معرفی این آیین به عنوان خرافه‌هایی که در فقر و تنگدستی و محرومیت ریشه دارند، چنانکه در اکثر مطالعات انجام شده دیده می‌شود، بسنده نشود. بر این اساس، باید همه اجزای آیین، ابزار آیین، اعمال آیین، چگونگی ثبت اثر آن در ذهن معتقدان و تداوم آن و دلیل بقای وجه قداست آن برای معتقدان مورد مذاقه قرار گیرد.

1 Lalla Aisha Qanisha

2 Qandisha

3 Candace

4 Kandesa

5 Mayotte

6 Comoros

7 Patros

اجزای آیین از جمله حالت وجد^۱، خلسه^۲، درمانگر و نیروهای فراطبیعی (بادها و انواع آن) هر کدام به مطالعه دقیق‌تری نیاز دارند. می‌توان جدا شدن از جهان مادی و نیز شدت هیجانات و احساسات را وجه مشترک دو حالت وجد و خلسه دانست، اما حالت خلسه با تشنج و انقباض و جمود همراه است، در حالی که تحرکات شدید و انجام اعمال افسارگسیخته از تظاهرات وجد است که معمولاً در آیین زار پیش از حالت خلسه رخ می‌دهد. به عبارت دیگر خلسه با بی‌حرکی و وجد نیز با شور و شعف و حرکات زیاد همراه است. حالت خلسه از نظر الیاده محور اصلی «شمنیسم» است. در شمنیسم این درمانگر است که در حالت خلسه با نیروهای فراطبیعی ارتباط برقرار می‌کند (الیاده، ۱۳۸۸ ب). در حالی که در زار، این بیمار است که دچار خلسه می‌شود. در مورد درمانگر و نیروهای فراطبیعی نیز، همان طور که در بخش‌های پیشین دیدیم، اجزای اصلی این گونه آیین‌های درمانی هستند. در مورد ابزار آیین مانند سازها، خیزران‌ها و لباس‌ها، علاوه بر سودمندی و کاربردی که در اجرای آیین دارند، به دلیل کارکردشان یعنی کمک به ارتباط افراد با جهان دیگر حامل معانی ویژه‌ای نیز هستند. برای مثال، در مورد سازها که موقعیت ویژه‌ای دارند و صاحبان آن‌ها بابا / ماماها هستند، علاوه بر مرتبط کردن افراد گروه اهل هوا با هم، در ایجاد ارتباط بین آن‌ها و جهان دیگر نقشی اساسی ایفا می‌کنند. خیزران‌ها نیز از چنین نقشی برخوردار هستند. اهمیت باباها و ماماها بسته به تعداد خیزران‌هایی است که دارند. اغلب خیزران باید دو سره یا حلقه‌های نقره در کمر داشته باشد. خیزران و نوع تزیین و شمار زیاد آن نماد قدرت و شوکت بابا / ماما به شمار می‌رود و مرتبه اجتماعی او را نشان می‌دهد. اهل هوا نیز هر کدام حداقل یکی از آن‌ها را دارند. لباس‌ها و پارچه‌ها نیز مانند موارد پیشین از ملزومات برجسته و چشمگیر این مراسم هستند. پارچه‌های ساده با رنگ‌های محدود (عمدتاً سفید و سبز) هم به عنوان لباس استفاده می‌شوند، هم پوشش روی سر بیمار در مجلس بازی هستند و هم برای پوشش سازها (عمدتاً سبز) برای زمانی که از آن‌ها استفاده نمی‌کنند. در واقع رنگ این نوع لباس‌ها و پارچه‌ها از خواسته‌های بادها هستند. البته در مواردی خاص و با گسترده‌تر شدن حوزه جغرافیایی زار، نوع پوشش نیز از تنوع بیشتری برخوردار خواهد بود، مانند نوع پوشش در باد «بانیان» در بندر لنگه و زار از نوع مصری. در مورد اعمال آیینی نیز به طور کلی می‌توان آنها را به سه مرحله تشخیص، حجاب (در

1 ecstasy

2 trance

تعبیر دیگر رازآموزی) و مجلس بازی (در تعبیر دیگر موسیقی و رقص) تقسیم کرد. با آشفته‌گی گاه و بی‌گاه و اضطراب بیمار هنگامی که توسط بابا / ماما تشخیص زار داده شد، فرایند آیین آغاز می‌شود. پس از آن مرحله حجاب، سکوت و آرامشی است که بیمار پیش از مرحله سوم باید تجربه کند؛ یعنی مجلس بازی، که آشفته‌گی توسط درمانگر تنظیم و به درمان منجر می‌شود. در جریان هر کدام از این سه مرحله نیز اعمال متعددی انجام می‌شود که همه آن‌ها در کنار اجزا و عناصر و ابزار و اشیاء مورد استفاده نتیجه‌ای فراتر از درمان بیمار خواهد داشت، یعنی تحول و دگرگونی و رهاشدگی.

شاید بتوان گفت قرار گرفتن در فرایندی با عنوان «فرایند انسان شدن»¹ به درک بهتر ماهیت و کارکرد دینی و اسطوره‌ای آیین‌هایی مانند آیین زار کمک می‌کند. همان طور که پیش از این نیز بیان شد، از نظر الیاده انسان جامع، انسان دین‌ورز بود. به اعتقاد الیاده انسان دینی در شرایط مواجهه با بحرانی وجودی در نهایت تصمیم به ایجاد ارتباط با امر مقدس می‌گیرد و حیات خود را وارد فرایند قدسی‌سازی می‌کند، آن را از حالتی دنیوی به حالتی متعالی تغییر می‌دهد و در نتیجه، رفع آن بحران وجودی میسر می‌شود. از این پس، بسیاری از اعمال فیزیولوژیکی معنای دیگری غیر از آن نیز دارند. این اعمال از طریق ارتباطشان با امر قدسی، می‌توانند به رفتاری آیینی و مقدس تبدیل شوند. بدین ترتیب حیات طبیعی با ارتباطش با نیروهای فراطبیعی جنبه‌ای از تقدس پیدا می‌کند. خوردن، آشامیدن، کارهای بدنی، حرفه‌ها، ارتباطات، تحمل درد و ... همه آیینی مربوط به خود دارند. آیین‌ها تکرار می‌شوند و وظیفه‌شان دوباره ساختن یا به عبارت دیگر از نو ساختن است. پیش از همه این‌ها، آیین‌ها تکرار چیزی هستند. بازنمایی سلسله‌اعمالی که شاید در گذشته‌ای دور مثلاً در آغاز زمان انجام شده‌اند. در آیین‌ها به‌طور معمول، آن زمان تکرار می‌شود و بدین ترتیب انسان در موقعیت آیینی همه‌چیز را به نقطه آغازین برمی‌گرداند تا آن نقطه ابتدایی را تجربه کند. در این موقعیت، انسان با بیان اسطوره‌ها و واکنش به امور مقدس به درمان بیماری‌ها مبادرت می‌کند. بر اساس اظهارات الیاده، آن تجدید حیات روایی یک واقعیت فطری کهن برای ارضای نیازهای دینی و معنوی است که در قالب آیین به مرحله اجرا در می‌آید و در نهایت تأثیر خود را می‌گذارد. در مورد آیین‌های درمانی، غایت شفابخشی آن‌ها از نو آغاز کردن حیات و تولد دوباره نمادین است. پاسخ‌هایی که در مشاهدات و مصاحبه با درمان‌جویان درباره این نوع آیین‌ها و به‌طور ویژه

1 homonization

آیین زار بسیار با آن مواجه می‌شویم، غالباً در معنای تولد دوباره، استحاله، انسانی دیگر، انسانی نو و از این دست مفاهیم هستند. در واقع فقط دردهای این بیماران درمان نمی‌شود، بلکه به کلی انسانی نو می‌شوند. بر اساس گزارش‌های الیاده، تعداد زیادی از اوراد آیین‌های درمانی درباره تاریخچه بیماری یا روحی هستند که باعث بروز آن بیماری شده‌اند و در بسیاری از این نوع درمان‌ها، وقتی درمان تأثیر می‌کند که آغاز و منشأ آن به شکلی آیینی در حضور بیمار تکرار شود. هنگامی که معتقدان لحظه اساطیری را به خاطر می‌آورند، امور مقدس در از بین بردن بیماری موفق می‌شوند. اسطوره منشأ و آغاز بیماری، عموماً بخشی از اسطوره آفرینش کیهان است، چون این اسطوره نمونه مثالی همه رویدادهای آغازین است که تمام وقایع اعتبار خود را از طریق مماثلت با آن به دست می‌آورند. شاید یکی از علل بیماری این بیماران فرو افتادن در جهان تقدس‌زدایی شده امروز باشد؛ جهانی که دیگر از آن نظم کیهانی خارج شده است و بنابراین انسان در آن احساس امنیت نمی‌کند و در نهایت، این امر او را دچار تنش‌ها و فشارهای روانی می‌کند. در این زمان اوراد شفابخش، با ریتم موسیقی و حرکات بدنی متناسب با آن، بازگویی می‌شوند. این بازگویی و تکرار با همراهی ریتم موسیقی در قالب آیین که باعث ایجاد وجد و در نهایت حالت خلسه در بیمار می‌شود، هم به زمان اساطیری هستی‌های نخستین، هم به آغاز جهان و هم به دردها و درمان آن‌ها از نو فعلیت می‌دهد.

در پدیده زار با موضوع اعتبار باورهایی مواجه هستیم که میلیون‌ها انسان آن را در سرتاسر تاریخ حفظ و گرامی داشته‌اند. روان‌پزشکان سعی می‌کنند از طریق تحریک ترس یا خشم شدید در روان‌رنجور که در او به انفجار (برون‌ریزی) عاطفی و فروپاشی، غش منجر می‌شود، به وی کمک کنند. از نظر آنان آنچه که در درمان موفقیت‌آمیز اهمیت دارد، لزوماً بازسازی یا تجربه دوباره برخی وقایع واقعی تروماتیک بیمار در گذشته‌اش نیست، بلکه ایجاد حالتی به قدر کافی قوی از هیجان (عاطفه) در مورد تقریباً هر چیزی؛ یک رویداد واقعی نسبتاً پیش پا افتاده یا حتی رخدادی که هرگز روی نداده است. وقتی بیمار بعد از فروپاشی (غش) به هوش آمد، او ممکن است دریابد که احساس بسیار بهتری دارد، او یک حس رهایی و آرامش را احساس می‌کند، احساسی که او دارد چیزی است که یک درمانگر دینی (به تعبیری، احیاگر دینی) آن را «دگرگون‌شده» (تحول‌یافته، تبدیل‌شده) و «نجات‌یافته» می‌نامد. این احوال در میان «اهل هوا» در جنوب ایران پس از شرکت درمان‌جو در مراسم زار قابل ذکر است. بیشتر بیماران پس از شرکت

در مراسم از تحول و احساس سبکی و نجات‌یافتگی سخن می‌گویند و پس از آن، در جرگه اهل هوا حتی دیگر آن انسان سابق نیز نیستند.

نتیجه‌گیری

همه عناصر تشکیل‌دهنده آیین زار اعم از عناصر مادی و غیرمادی در خدمت ایجاد هسته اصلی این آیین، یعنی «حالت خلسه» هستند، زیرا تجلی مقدس در نامقدس در این لحظه است که محقق می‌شود. احوال پس از آن نیز همان دگرگونی است که ذکر اوراد و موسیقی در ایجاد آن نقشی اساسی دارند. «خلسه» به عنوان لحظه ارتباط مقدس و نامقدس به هیچ عنوان فی‌البداهه یا اتفاقی نیست و گاه و بی‌گاه رخ نمی‌دهد، بلکه تحت شرایط مکانی و زمانی خاص و با رهبری رئیس گروه (بابا / ماما) انجام می‌پذیرد. در اهمیت نقش گروه در حال بیمار نیز باید گفت که حالت وجد پیش از خلسه درمان‌جو که با تغییر هویت او همراه است، به اعتبار گروه معنا می‌یابد. بر این اساس موسیقی اجرا شده توسط گروه وسیله ارتباطی فرد با گروه نیز محسوب می‌شود و زاری از طریق رقص خود که زار موجب آن است، با گروه که در حال نواختن موسیقی و خواندن آواز هستند، در حال مکالمه است. زار مورد نظر تحت تأثیر ریتم موسیقی مربوط به خود وارد جهان مادی می‌شود و قربانی خود را تسخیر می‌کند. حال که موجود قدسی (به تعبیر خاص) یا فراطبیعی (به تعبیر عام) به‌طور کامل در جایگاه مادی قرار گرفته که کالبد بیمار است، او به «دیگری» تبدیل شده و بدون اینکه بخواهد در نقشی دیگر ظاهر شده است. بابا / ماما که پیش از این بارها این شرایط را تجربه کرده است و به تعبیر الیاده خود ظرفی برای تجلی امر مقدس به حساب می‌آید، کاملاً بر فضا مسلط است و شرایط را درک می‌کند و با نیروی فراطبیعی که در یک کالبد مادی حاضر شده است، سخن می‌گوید و با او کنار می‌آید. این بدین معناست که درمانگر مبانی نظری بیماری را می‌شناسد، زیرا توانسته است خود را نیز از همین طریق درمان کند. بیمار نیز پس از این دگرگون شده، تحول پیدا کرده و دیگر آن شخص قبل نیست، چون او نیز در لحظه‌ای نیروی فراطبیعی را تجربه کرده است و در آینده و تکرار این وضعیت می‌تواند به یک موجود متفاوت یا بابا / ماما یا ظرفی برای امر مقدس تبدیل شود. البته این دگرگونی آن طور که در توصیفات الیاده برمی‌آید، فقط به قلمرو موجودات زنده محدود نمی‌شود، بلکه تمام عناصر طبیعت از زنده و غیرزنده (البته از نگاه مادی) قابلیت این تغییر ماهیت را دارند. همه این‌ها حاکی از آن است که برای درک نظام‌های بیماری و درمان در جوامع

سنتی باید به دنبال فهم جهان‌بینی آن‌ها بود. درمانگران سنتی کماکان روش ساخت، برداشت، یا تعبیر و تفسیر و سبب‌شناسی متفاوتی در مقایسه با یک درمانگر مدرن از بیماری دارند. پس همواره باید این نکته را به یاد داشت که اگر فنون و تجربه‌های درمانی آیین زار را از دیدگاه قوم‌مدارانه کیهان‌شناسی خودمان تفسیر کنیم، این تجربه‌ها قطعاً بی‌معنی به نظر خواهند آمد و برای درک این تجربه‌ها، لازم است جهان‌شان را فهمید.

منابع

الیاده. میرچا (۱۳۸۸ الف). مقدس و نامقدس. ترجمهٔ بهزاد سالکی. تهران: علمی فرهنگی
..... (۱۳۸۸ ب). شمنیسم: فنون کهن خلسه. ترجمهٔ محمدکاظم مهاجری. قم: ادیان
بلوکباشی. علی (۱۳۸۱). هویت‌سازی اجتماعی از راه بادزدایی گشتاری. نامهٔ انسان‌شناسی. (۱): ۴۴-

۳۳

پورداوود. ابراهیم (۱۳۵۵). فرهنگ ایران باستان. تهران: دانشگاه تهران
حسن‌زاده. علیرضا (۱۳۹۰). گفتگو با حلقهٔ زار و تحلیل مردم‌شناختی آن. تاریخ پزشکی. (۶): ۴۱-۱۳.
دوستخواه. جلیل (۱۳۸۵). اوستا. تهران: مروارید
ریاحی. علی (۱۳۵۶). زار، باد، بلوچ. تهران: طهوری
ری‌یس. ژولین (۱۳۸۷). اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده. ترجمهٔ جلال ستاری. تهران: مرکز
ساعدی. غلامحسین (۱۳۵۵). اهل هوا. تهران: امیرکبیر
لاپلانتین. فرانسوا (۱۳۷۹). پری‌داری و تئاتر. ترجمهٔ جلال ستاری. نمایش. (۲۶ و ۲۷): ۴۲-۳۱
مجلسی. محمدباقر (۱۴۲۱ الف). بحارالانوار. جلد ۲۳. بیروت
..... (۱۴۲۱ ب). بحارالانوار. جلد ۲۴. بیروت
مقصودی. منیژه (۱۳۹۱). بادهای کافر و دهل سه‌سر در خلیج فارس، مراسم آیینی درمانی زار.
پژوهش‌های انسان‌شناسی. (۲)
ملک‌راه. علی‌رضا (۱۳۸۵). آیین‌های شفا. تهران: افکار

Battain. Tiziana, Rouaud. A (2002). *Zār*. Encyclopedia of Islam. ed2
Boddy. Janice (1989). **Womb and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan**. London: Madison
Crapanzano. Vincent (1973). **The Hamadsha**. California: University of California
Evans- Pritchard. E.E. (1956). **Nuer Religion**. London: Oxford
Lewis. I.M. (1986). **Religion in Context: Cults and Charisma**. Cambridge University Press
Rouget. Gilbert (1985). **Music and Trance**. Chicago: University of Chicago
Sargant. William (1973). **The Mind Possessed**. London & Sydney: Pan books