

پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران
دوره ۳، شماره ۱
بهار و تابستان ۱۳۹۲، صص ۱۴۶ - ۱۲۷

مطالعه ریشه‌های فرهنگی و روان‌شناختی آیین زار

سعید زاویه*

مهدی اصل‌مرز**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۹/۱۰

چکیده

بیماری‌های روانی در روزگاران گذشته معلول قدرت‌های مافوق طبیعی شناخته می‌شدند و بیماری را نتیجه تسخیر ارواح خبیث می‌دانستند. شخص در اثر تسخیر ممکن است از بیماری با علائم جسمی و روحی رنج ببرد. رام کردن این ارواح که در سواحل جنوبی ایران به باد یا هوا معروف‌اند با برگزاری مراسمی تحت عنوان زار امکان‌پذیر است. زار در زمره اعتقادات معنوی این منطقه قرار دارد. مطالعه این آیین شفاف‌بخش به درک آداب و اعتقادات مردم حاشیه خلیج فارس کمک می‌کند و جنبه آیینی این موضوع بسیار بااهمیت است. زار که از قبایل ابتدایی شرق آفریقا باقی مانده است در اصل ریشه در شمنیسم دارد. شمنیسم عمدتاً پدیده‌ای دینی و مربوط به سیبری و آسیای مرکزی است. شمن با فرو رفتن به خلسه، برای درمان بیماری‌ها، با ارواح یاریگر و نیروهای آسمانی ارتباط برقرار می‌کند و از آنها استمداد می‌طلبد. از دیدگاه روان‌شناسی، برخی از علائم بادزدگی نشانه‌ای از جنون یا طبیعت هیستریک تعریف شده است و این علائم احتمالاً از اختلال‌ها و واکنش‌های روانی فرد در برابر فشارها و تنش‌های ناشی از وضعیت اجتماعی او ناشی می‌شود. آیین زار به عنوان جایگزینی برای توضیحات پزشکی متعارف، نوعی تفسیر از بیماری در اختیار می‌گذارد که علم توان معالجه آن را ندارد. مقاله‌ی حاضر در پی پاسخ به سرچشمه‌های تاریخی و روانی آیین زار با استفاده از اسناد موجود، مشاهده و مصاحبه با درمانگران، بیماران و برخی از افراد جامعه محلی سواحل جنوبی ایران است.

کلید واژگان: بادزدگی، بیماری روانی، زار، جادو درمانگر، شمنیسم.

sssazavieh@yahoo.com

mehdiaslemarz@yahoo.com

* دانشیار دانشگاه هنر دانشگاه تهران

** کارشناس ارشد پژوهش هنر

مقدمه

نتیجه اعتقاد به دوگانگی روح و جسم در تمامی فرهنگ‌ها و مذاهب باور داشتن به قدرت برتر جهان روح در دنیای جسم است. معتقدان به جهان غیب، به واسطه این نوع جهان‌بینی توسل به نیروهای خیر آن جهانی را به هنگام گرفتار شدن در مشکلات این جهانی، چاره‌ساز می‌دانند. یاری گرفتن از هویت‌های ناپیدا دشوار است و برای برقراری ارتباط توسل به جلوه‌های عینی این نیروها ضروری است، نموده‌هایی که به واسطه تفویض بخشی از نیروی الهی، تقدس پیدا می‌کنند. ارواح و به خصوص "ارواح خبیث" همچون تارهایی نامریی زندگی سیاهان و ساحل‌نشینان حاشیه خلیج فارس را تحت کنترل خود دارند. ارواح از نیروی مافوق بشری برخوردارند و انسان علاوه بر نیروی جسمی به قدرت دیگری نیازمند است تا بتواند با آنها مقابله کند و در این زمان نیروهای مافوق‌طبیعی به یاری انسان می‌آیند و به شیوه‌های مختلف چون دعاها، تلاوت آیات قرآن، آهنگ‌ها و آوازهای جمعی ارواح را از تن بیمار خارج می‌کنند و او را از مرگ نجات می‌دهند. مردم محلی پزشک شهری و درمان علمی‌اش را به کار نمی‌گیرند و تنها معالجه با دست‌های شفابخش باباها و ماماها پیر را موثر می‌دانند. اعتقاد بر این است که تعدادی از این ارواح خبیث همراه با مهاجرت سیاه‌پوستان در دوران برده‌داری از آفریقا به جنوب ایران آمده‌اند و گروهی نیز در تمام طول تاریخ همراه با ساکنان اصلی این سرزمین زندگی کرده‌اند. تمام موجوداتی که به چشم نمی‌آیند، "باد" و "هوا" هستند، بادهایی که می‌توانند خوب و بد، مسلمان و کافر، صاف و ناصاف و بینا و نابینا باشند. اگر کسی گرفتار یکی از این بادها شود و بتواند رهایی یابد به جرگه "اهل هوا" درمی‌آید. جادو درمان‌گر با استفاده از نیروی مافوق‌طبیعی خود، بیماران بادزده را درمان و آنها را به گروه اجتماعی جدیدی وارد می‌کند. بیمار مانند درمانگرش هویت اجتماعی تازه‌ای می‌یابد و ممکن است روزی یک بابا یا ماما شود. مراسم زار از قبایل ابتدایی شرق آفریقا باقی مانده است و در اصل ریشه در "شم‌نیسم سبیری" دارد. "شم‌ن" محور اصلی شم‌نیسم است و جادوگر-طبیعی است که به دلیل نقش تلفیقی خود، از جادوگران، ساحران و حکیم - ساحران متمایز می‌شود. هر شم‌نی جادوگر است ولی خلاف آن صادق نیست. شاخصه اصلی شم‌ن نقش خلسه‌آمیز و ماورایی وی است. افراد مبتدی، داوطلبان و اشخاصی که به طور موروثی و غیراختیاری برای شم‌ن شدن انتخاب می‌شوند تنها زمانی شایستگی انتصاب به این رسالت اسرارآمیز را می‌یابند که بعد از گذراندن آیین‌های سخت تشریف و موفقیت در مراحل دشوار آن، قادر باشند به حالت خلسه فرو روند. در خلسه شم‌ن برای درمان بیماری‌ها، سرگردانی، دزدیده شدن تسخیر روح با ارواح یاری‌گر، ارواح محافظ و خدایان جهان زیرین و آسمانی ارتباط برقرار می‌کند و از آنها استمداد و مشورت می‌گیرد. شم‌ن با عالم ماورایی ارتباط برقرار می‌کند و از آنچه سایر مردم از آن هیچ شناختی ندارند آگاهی می‌یابد.

پرسش‌های پژوهش

این مقاله در صدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های ذیل است.

- ۱) ریشه‌های فرهنگی و روان‌شناختی آیین زار در سواحل جنوب ایران چیست؟
- ۲) سرچشمه‌های تاریخی آیین زار را در کدام مناطق خارج از ایران می‌توان شناسایی کرد؟
- ۳) روابط میان باورهای دینی و دست‌آوردهای علمی با اعتقاد به آیین زار چگونه تحلیل می‌شوند؟

پیشینه پژوهش

موضوع "زار" در ادبیات انسان‌شناسی ایران، نخستین بار در اثر غلامحسین ساعدی (۱۳۵۵) مورد بحث قرار گرفت. *اهل هوا* نخستین کتابی بود که در قالب یک مونوگرافی به گزارش این موضوع در ایران پرداخت. کتاب *زار و باد و بلوچ* از علی ریاحی (۱۳۵۶) گزارشی فشرده از نمونه‌های آیین زار در سیستان و بلوچستان به دست می‌دهد. محمدرضا درویشی به بررسی جنبه موسیقایی این آیین در آثار خود پرداخت. یکی از تحلیلی‌ترین مقالات در زمینه بررسی آیین زار به علی بلوکباشی در *نامه انسان‌شناسی* تعلق دارد که ساختار هویت را در آیین زار به بحث نهاده است. از نویسندگان غیرایرانی جانیس بادی کتاب *زهدان‌ها و ارواح بیگانه: زنان، مردان و آیین زار در شمال سودان* (۱۹۸۹) را نگاشته است. او در این کتاب به دیرینه‌شناسی و شرح این مراسم در کشور سودان می‌پردازد. منبعی دیگر در این رابطه مقاله *زار در میان شایقیه شمال سودان* از احمدالشاهی و با ترجمه مهرداد وحدتی است، با توجه به آنکه گروه زیادی از محققان وجود این آیین در ایران را ناشی از اشاعه آن از آفریقا می‌دانند این مقاله یافته‌های ارزشمندی را مطرح می‌کند. نویسندگان مقاله حاضر با بهره‌گیری از پژوهش‌های میدانی و از طریق مشاهده مستقیم و مصاحبه با برگزارکنندگان این مراسم و همچنین با استفاده از منابع یادشده به بررسی تطبیقی این آیین در ایران و سودان پرداختند که با عنوان *مطالعه تطبیقی آیین زار در ایران و سودان* به چاپ رسیده است.

روش پژوهش

روش پژوهش میدانی، اسنادی و تحلیلی است. در بخش میدانی به مشاهده مستقیم مراسم زار در استان هرمزگان و شهرستان‌های بندرعباس، میناب، بندرلنگه و جزیره قشم و مصاحبه با برگزارکنندگان مراسم و همچنین افراد مطلع پرداخته شده است. در بخش اسنادی کتاب‌ها، مقاله‌ها و فیلم‌های مستند اعم از فارسی و لاتین مرتبط با موضوع مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در

کنار روش‌های یادشده، از مقایسه و تطبیق برای تحلیل موضوع در زمینه فرهنگی و روان‌شناختی استفاده شده است.

تسخیر

آنچه را که امروز نتیجه فعالیت‌های مغزی می‌دانیم، در روزگاران گذشته معلول قدرت‌های مافوق‌طبیعی تعریف می‌شد. "بدی" و بیماری نتیجه تسخیر "ارواح خبیثه" و درمان آن منحصر به خارج کردن آن ارواح از بدن شخص مبتلا بود، این کار از طریق نیایش، خواهش، تضرع، احترام، نذورات، ارباب، اعتراف و سرانجام دلجویی از خدایان، طی مراسمی ویژه انجام می‌گرفت. گروهی دیگر بر این باور بودند که بیماران روانی از یک نوع تقدس و نظرکردگی برخوردار هستند و مداخله ممکن است موجب آسیب دیدن فرد دخالت‌کننده شود. به مرور زمان با تجربه‌های مداوم و پیدایش اعتقادات گوناگون، توجیهاتی در زمینه شناخت و درمان بیماری‌ها به وجود آمد. تا زمانی که جسم و جان با هم بودند، انسان از سلامت کامل برخوردار بود، اما به محض آنکه روح و یا بخشی از آن، بدن انسان را رها می‌کرد، بیماری عارض می‌شد (محرری، ۱۳۷۱: ۱۸). روح‌پنداری، یا پنداشت به "روح - باد" و "بادزدگی"، از زمان‌های بسیار دور و از دوره "جان‌انگاری" یا "جان‌پنداری" در جامعه‌های اولیه وجود داشته است و هنوز هم در میان بسیاری از اقوام سرزمین‌های آسیایی و آفریقایی رایج است (ساعدی، ۱۳۵۵: ۳۴).

"بعضی از قبایل کنگو معتقدند وقتی کسی بیمار است، روحش از بدن خارج شده و در بیرون سرگردان است. در این وقت به جادوگر روی می‌آورند تا روح گریزان را باز آرد و در تن بیمار جای دهد. عموماً طبیب می‌گوید که روح را تا درون شاخه‌های درختی تعقیب کرده است. همه دهکده در این موقع بیرون می‌آیند و همراه پزشک به کنار درخت می‌روند و قوی‌ترین مرد آبادی مأمور می‌شود شاخه‌ای را که فکر می‌کنند روح مرد بیمار در آن مسکن گزیده است قطع کند. پس از بریدن شاخه، آن را به دهکده می‌آورند و وانمود می‌کنند که بار آن سنگین و حمل‌کردنش سخت است. آنگاه شاخه را به کلبه مرد بیمار می‌برند و او را راست کنار شاخه بریده‌شده می‌نشانند و جادوگر مراسم جادو و افسون را اجرا می‌کند که گویا باعث می‌شود روح به تن صاحبش بازگردد. غالباً ربودن روح را به شیاطین نسبت می‌دهند. به این صورت، چینی‌ها غش و تشنج را عموماً کار یکی از ارواح بدکاره می‌دانند که دوست دارد روح آدمیان را از نشان بیرون کشد" (فریزر، ۱۳۸۸: ۲۳۵).

ساعدی فرد تسخیرشده را این‌چنین تعریف می‌کند: "تسخیرشده یا جن‌زده، کسی را گویند که چنان تحت تأثیر افکار و عقاید قدرت‌های خارج از وجود خود است که او را وادار به اعمال و رفتارهایی می‌کند که خارج از اراده او است" (ساعدی، ۱۳۵۵: ۳۵). وی ادامه می‌دهد کامل‌ترین شکل تسخیر در آن دسته از بیماران "سکیزوفرنی" دیده می‌شود که تمام رفتار و کردارشان تحت تأثیر غیر قرار گرفته است. در هذیان یک بیمار از یک قبیله یا منطقه دورافتاده، حلول شیطان یا اجنه یا تسلط قهرمان‌های مذهبی یا اسطوره‌ای همان ناحیه را می‌بینیم. تسخیر نسبی در اغلب فرهنگ‌ها، خیلی بیشتر از تسخیر کامل مشاهده می‌شود. در اغلب متون "تسخیر" زیر عنوان تاریخ هیستری^۱ مطالعه می‌شود. یونگ تابوهای مختلف را با حوزه‌های متفاوت روان انسان متناظر می‌داند که چنانچه فعال شوند ممکن است به "روح‌باختگی" یا تسخیرشدگی منجر شوند و از آنجا که روان انسان اولیه به راحتی تسلیم احساسات مخرب می‌شود، همه‌گیر شدن حالت تسخیرشدگی می‌تواند عواقب اجتماعی و فردی فاجعه‌باری به دنبال داشته باشد (اوداینیک، ۱۳۸۸: ۱۵۵). یاسپرس^۲ در کتاب خود به یک تظاهرات جمعی در قرن چهاردهم بعد از شیوع طاعون و همه‌گیری راهبه‌های گرفتار شیطان در صومعه‌ها اشاره کرده است.

حلول روح - باد در شخص و پیوستنش با او، رابطه‌ای را میان آن دو پدید می‌آورد. در تبیین این پیوستگی اصطلاحاتی مانند "سوار میزبان شدن"، "در میزبان حلول کردن"، "مهمان او شدن" و "با او ازدواج کردن" به کار می‌برند که بر رابطه‌ای پویا، ناپایدار و نامعین دلالت می‌کنند (بلوکباشی، ۱۳۸۱: ۳۷). با توجه به نقش فرهنگ، عقاید و ارزش‌هایی که در یک زمان و در یک منطقه جغرافیایی حاکم است، تسخیر را به صورت‌های گوناگونی مشاهده می‌کنیم. یکی نمودهای تسخیر وودو^۳ یا مرگ جادویی است که برای بسیاری از گروه‌های بدوی شناخته شده است: مرگ در اثر ترس از جادو و یا نقض کردن یک تابو حتی گاهی از عبارت "از ترس مردن" استفاده می‌شود. در دوبوک^۴ شخص مبتلا دچار حمله شبه صرع می‌شود و از آنجایی که بیشتر در میان پهلویان اتفاق می‌افتد درمان آن در کنیسه صورت می‌گیرد (ساعدی، ۱۳۵۵: ۴۰-۳۶).

شم‌نیسم یا سفر روح

قوم‌شناسان در آغاز قرن بیستم از واژه‌های شمن، حکیم - ساحر، ساحر و جادوگر برای نام‌گذاری افراد خاصی با نیروهای جادویی - مذهبی استفاده کردند که در تمامی جوامع ابتدایی حضور داشتند. این اصطلاحات در مطالعه تاریخ مذهبی اقوام و ملل متمدن نیز به کار رفته است. مثلاً

¹ histrionic personality disorder

هیستری به معنای حالتی از برانگیختگی‌های هیجانی افراطی است. در کاربرد روان‌پزشکی حالتی در فرد است که اضطراب را به نشانه‌های بیماری تبدیل کند (اسپرلینگ، ۱۳۷۲: ۳۹۷).

² Karl Theodor Jaspers

³ voodoo

⁴ dubok

بحث‌هایی درباره شمنیسم هندی، ایرانی، آلمانی، چینی و حتی بابلی با توجه به عناصر مشابه مطرح بوده است. اگر واژه شمن به هر جادوگر، ساحر، حکیم - ساحر یا اهل خلسه‌ای اطلاق شود به مفهومی بسیار پیچیده و مبهم می‌رسیم، بنابراین به منظور اجتناب از برداشت‌های نادرست، کاربرد واژه‌های شمن و شمنیسم را محدود می‌کنیم. اعتقاد بر این است که شمن مانند همه پزشکان قادر به درمان است و مانند همه جادوگران قادر است معجزه‌هایی انجام دهد؛ اما علاوه بر این او هادی روح به دنیای مردگان است و ممکن است کاهن، عارف و شاعر نیز باشد. در لابه‌لای مفاهیم مبهم و نظم‌گریز حیات دینی جوامع باستانی، باید گفت که شمنیسم در معنای دقیق و صریح آن تا این زمان ساختار و تاریخ خاص خود را نشان می‌دهد. شمنیسم به معنای دقیق آن عمدتاً پدیده‌ای دینی است که خاستگاه آن را باید در سبیری و آسیای مرکزی جستجو کرد. این واژه از طریق زبان روسی و از ریشه شمن تونگوزی^۱ به ما رسیده است. در سراسر این منطقه که تجربه خلسه‌آمیز یک تجربه دینی تمام عیار به حساب می‌آید، شمن و تنها او استاد بزرگ خلسه است. به اعتقاد الیاده: "شمنیسم مساوی است با فن خلسه" (الیاده، ۱۳۸۸: ۴۱-۳۹). فرد از سه طریق "احضاری ناگهانی، فراخوان یا انتخاب"، "انتقال موروثی حرفه" و "تصمیم شخصی یا تمایل قبیله" که کمتر اتفاق می‌افتد، شمن می‌شود؛ اما صرف‌نظر از روش گزینش او، شمن تنها در پایان تعالیمی دو وجهی به رسمیت شناخته می‌شود: وجه نخست وجدآمیز (روایاها، الهامات، خلسه‌ها و مانند آن) و وجه دوم سنتی (متون شمنی، نام‌ها و کارکردهای ارواح، اسطوره‌شناسی و دودمان شناسی قبیله، زبان سری و مانند آن). این تعالیم دوگانه که ارواح و مرشد شمن‌های کهن مسئول آن هستند، با رازآموزی برابر هستند. رازآموزی می‌تواند عام باشد و آیینی خودمختار برای خود بسازد؛ اما نبود آیینی از این دست، معنای نبود رازآموزی نیست؛ زیرا بسیار محتمل است که این حالت در روایا یا در تجربه وجدآمیز روی دهد (الیاده، ۱۳۷۴: ۷۵).

"درمانگری شمن‌ها را نمی‌توان یک جادوی پیش‌پاافتاده افتاده دانست، بلکه باید آن را چیزی معادل عملکرد یک روان‌کاو فرویدی به حساب آورد. امروزه درحالی‌که که در جهان به ظاهر متمدن دیوانگان را به بند می‌کشند، مردمان بدون نوشتار توانسته‌اند قدرت درمانگر اسطوره‌ها را بازابند. مردم‌شناسان سوئدی مناسکی طولانی را در درمانگری برای یک زایمان سخت که در نزد سرخ‌پوستان کونا^۲ پاناما گرد آورده بودند، منتشر کردند. این مناسک شامل خواندن اورادی می‌شود که شمن برای بهبود زن در حال زای می‌خواند. او به زن توضیح می‌دهد که درد او ناشی از نبود موقت روحی است که باید بر زایش نظارت کند؛ زیرا کوناها معتقد به تعداد

¹ Tungus

قبایلی که در سرزمین وسیعی واقع در شرق سبیری ساکن‌اند.

² Cunas

زیادی از ارواح هستند که هر یک از آن‌ها بر یکی از کارکردهای حیاتی نظارت دارند. شمن با شرح و تفصیل به زن می‌گوید که روح مزبور در عالم فراسو در جنگ ارواح خبیث گرفتار شده است؛ و او (شمن) باید سفری ماورای طبیعی را در جستجوی روح گمشده آغاز کند؛ می‌گوید که با چه مشکلاتی برای این کار روبه‌رو است و با چه دشمنانی باید دست و پنجه نرم کند؛ که چگونه آنها با زور و نیرنگ، بر روح نیک سلطه یافته‌اند و او را اسیر کرده‌اند و چگونه سرانجام او آزاد شده و به کمک کالبد بیمار و رنجور زن خواهد شتافت“ (استروس، ۱۳۸۷).

در میان اهل هوا در جنوب ایران، هر بادی جادو - پزشک خاص خود را دارد که به نام آن باد خوانده می‌شود. مثل بابازار، مامازار، بابانویان و مامانویان. برخی از این جادو - درمان‌گران با چند باد مختلف ارتباط دارند و می‌توانند آنها را تسخیر و رام کنند. در میان باباها و ماماها نوعی سلسله مراتب برقرار است که منزلت هر یک بر اساس آن در جمع اهل هوا آشکار می‌شود. مرتبه هر بابا یا ماما به شمار خون‌های قربانی‌هایی که در مجالس جن‌زدایی خورده است، شمار خیزران‌هایی که در اختیار دارد و همچنین تعداد و قدرت و بزرگی ارواحی که او را تسخیر کرده‌اند بستگی دارد. این موارد درجه قدرت جادویی، تجربه و توفیق بابا یا ماما را در تسخیر و رام کردن بادهای، به خصوص بادهای شیر، نشان می‌دهد. درمان‌گران برای احضار باد یا روح حلول کرده در بیمار و فرونشاندن رفتارهای هیجان‌آمیز، نابه‌نجار و اضطراب شدید بیمار مراسمی آئینی برپا می‌کنند (ساعدی، ۱۳۵۵: ۵۰ - ۴۸).

حکیم - ساحر جدا از دنیای مادی است، او ارتباط مستقیم‌تری با امور مقدس دارد و از تجلیات آن به طور ثمربخش‌تری استفاده می‌کند. ضعف و ناتوانی، اختلال عصبی، رسالت خودبده‌خودی یا وراثت، برخی از نشانه‌های ظاهری “گزینش” یا “انتخاب” هستند. گاهی این نشانه‌ها جسمانی هستند (عارضه مادرزادی یا اکتسابی)، گاهی یک اتفاق از نوع عادی‌ترین آن، دخیل است (به عنوان مثال افتادن از درخت یا نیش زدن مار). معمولاً انتخاب با حادثه‌ای غیرعادی مانند آذرخش، ظاهر شدن روح یا شیخ و رؤیت آن، خواب و مانند آن اعلام می‌شود. شناخت این تصور و حالت غریب که از طریق تجربه‌ای غیرمعمول یا غیرطبیعی به شخص اعطا می‌شود، حائز اهمیت است. تمایز و جداسازی به معنای واقعی کلمه، بر منطق حاکم بر امور مقدس مبتنی است، یعنی ابتدایی‌ترین بازنمودهای مقدس، هیچ چیزی نیستند مگر جدایی هستی‌شناختی برخی اشیاء از منطقه کیهانی پیرامونی خود؛ یک درخت، یک سنگ، یک مکان، به صرف این حقیقت که خود را مقدس نشان می‌دهد، یعنی به عنوان ظرف تجلی وجود مقدس “انتخاب شده است” و از این رهگذر به لحاظ هستی‌شناختی از همه‌ی سنگ‌ها، درختان و مکان‌های دیگر متمایز می‌شود و مرتبه‌ی ماوراءطبیعی متفاوتی را اشغال می‌کند. آنچه در حال حاضر ذکر آن مهم است توازی بین تمایز و جداسازی اشیاء، موجودات و علائم مقدس و متمایزسازی “انتخاب”

یا ”گزینش“ آن کسانی است که با شور و حرارت درونی زیادی نسبت به سایر افراد جامعه امر مقدس را تجربه می‌کنند، یعنی آن کسانی که مظهر امر مقدس هستند، زیرا تا حد زیادی با امر مقدس زندگی می‌کنند یا به بیان دقیق‌تر با ”شکل“ دینی که آنها را انتخاب کرده است (خدایان، ارواح، نیاکان و ...) زندگی می‌کنند. ما باید این حقیقت را نیز در نظر داشته باشیم که ”تشریف شمنی“ به معنای دقیق آن تنها شامل تجربه خلسه‌آمیز نمی‌شود، بلکه دوره تعلیم نظری و عملی فوق‌العاده دشوار و پیچیده را شامل می‌شود که فراتر از حد و فهم فرد روان‌نژند (بیمار) است. شمن‌ها خواه‌هنوز در معرض حملات واقعی صرعی یا عصبی باشند یا نباشند، نمی‌توانند صرفاً بیمار قلمداد شوند؛ تجربه اختلال روانی آنها (با برداشتی بیرونی) مضمونی نظری دارد؛ زیرا اگر آنها می‌توانند خودشان و دیگران را معالجه کنند، به خاطر این است که آنها سازوکار یا به عبارت دقیق‌تر ”مبانی نظری بیماری“ را می‌شناسند (الیاده، ۱۳۸۸: ۸۱ - ۷۹).

زار

مردم جنوب و جنوب شرقی ایران، به ویژه مردم بندرها و جزایر خلیج فارس ارواح و اجنه را به صورت باد می‌پندارند و معتقدند که باد یا جن - باد در درون جسم آدمی زادگان می‌رود و آنان را تسخیر و گرفتار و به اصطلاح ”باد زده“ و ”هوایی“ می‌کند. بادهای بنابر حوزه جغرافیایی، شکل، ویژگی و شیوه عمل به چند گروه تقسیم می‌شوند. ساعدی بادهای پراکنده در سواحل و جزایر خلیج فارس را به هفت گروه، باد زار، باد نوبان، باد مشایخ، باد جن، باد پری، باد دیو و باد غول (۱۳۵۵: ۵۰) و ریاحی بادهای پراکنده در بلوچستان را به پنج گروه، زارها، بادهای جن‌ها، دیوها و مشایخ (۱۳۵۶: ۳) تقسیم می‌کند. کسانی را که یک یا چند بار به تسخیر این بادهای جادویی و بیماری‌زا درآمده و درمان شده‌اند، اصطلاحاً ”اهل هوا“ می‌نامند. اهل هوا در تمام عمر، این بادهای رام‌شده را با خود دارند و وسیله ارتباطی آنها هستند. اهل هوا تا زمانی که خواسته‌ها و نیازهای این بادهای را برآورده می‌کنند، در امان هستند. هر بادی ”جادو - پزشک“ خاص خود را دارد که به نام آن باد خوانده می‌شود مثل بابازار، مامازار. برخی از این جادو - درمان‌گران با چند باد مختلف سر و کار دارند و می‌توانند آنها را تسخیر و رام کنند. زار خطرناک‌ترین و شایع‌ترین بادهای است^۱. بیشتر مبتلایان اهل هوا گرفتار این نوع باد هستند. بادهای کافر و مسلمان دارند و زارها همه کافرند. زبان زار نشان می‌دهد که از کدام سرزمین آمده است. هر زار وقتی خون می‌خورد به اصطلاح ”زیر“ می‌شود و به زبان در می‌آید و از درون کالبد شخص مبتلا و با زبان وی با بابا و ماما صحبت و خود را معرفی می‌کند. مرکز اصلی زارها سواحل است. زار زمانی که وارد تن یک نفر شد، او را مریض و بدجان می‌کند و مثل تمام بادهای، هیچ پزشک و درمانی موثر

^۱ زار را در بعضی مناطق صاحب شمایل مادی و به شکل هیولا یا حیوان تصور می‌کنند.

نیست. زارهای گوناگون ناراحتی‌های گوناگون به وجود می‌آورند. زارها بیشتر از هفتاد و دو نوع هستند و بیشتر از هفتاد و دو نوع تغییر حال در ”زاران“ می‌توان مشاهده کرد (ساعدی، ۱۳۵۵: ۵۱ - ۴۸). علائم حلول باد بنا بر نوع باد کند و معمولاً با رفتارهایی نابه‌هنجار، رعشه و لرزه همراه است. از دیدگاه روان‌شناسی، برخی از علائم بادزدگی نشانه‌ای از جنون یا طبیعت هیستریک (جنون‌آمیز) پنداشته شده است که این علائم احتمالاً از واکنش‌های فرد بادزده در برابر فشارها و تنش‌های ناشی از وضعیت اجتماعی ناشی می‌شود (بلوکباشی، ۱۳۸۱: ۳۷). ابتلا به هر یک از زارها نیز با علائم خاصی شروع می‌شود مثلاً باد متوری^۱ با حمله قلبی؛ دینگه مارو^۲ با سردرد و چشم‌درد؛ بومریوم^۳ با کمردرد و متروراژی^۴ و دای‌کتو^۵ با بی‌حرکتی و در خود فرورفتگی یا اوتیسم^۶. در بعضی از زارها از جمله زار تقروری^۷ بیمار احساس می‌کند چیز عجیبی در شکمش وجود دارد و یا مبتلا به زار أم‌گاره^۸ حالت یک هیپومانیاک^۹ را دارد. تغییر خلق واضح، پرخوری، پرحرکتی، گاهی اوقات حالات گریز از خانه و کاشانه از علائم همیشگی این باد است. بومریوم تابلوی جنون کاملی است که زنان بعد از دعوا با همدیگر گرفتارش می‌شوند. زار په په^{۱۰} به صورت تب، درد، سرفه و باز بعد از دعوا و دلخوری ظهور می‌کند. بابور^{۱۱} که یک زار عربی است تقریباً هیستری صرعی شکل است و چین‌یاسه^{۱۲} باد جنگلی و آفریقایی است که بعد از ترس ظاهر می‌شود (ساعدی، ۱۳۵۵: ۴۴ - ۴۲). یکی از بابازارهای بندرعباس می‌گوید بیشترین مبتلایان مراجعه‌کننده، به زارهای متوری یا به اصطلاح خود او متاری و أم‌گاره مبتلا شده بودند. زار مانند دیگر بادهای بیشتر در میان فقرا، زنان و بردگان سابق رایج است. زار به صورت یک جن وارد بدن شخص مبتلا می‌شود، ابتدا باید جن را از تن بیمار بیرون کرد. مراسمی که برای خلاص کردن یک آدم از شریک جن مضراتی ترتیب می‌دهند با عنوان عمل مُجَرَّتِی یاد می‌شود.

شخص مبتلا باید مدت‌ها طیب دوا و درمان کرده باشد و اگر از معالجه وی نتیجه‌ای حاصل نشود او را پیش دعانویس می‌برند و اگر دعا کردن هم کارگر نشود، بابازار یا مامازار دست

² Matūri

³ Dingé māro

⁴ Būmaryom

⁴ Metrorrhagia

خونریزی رحمی که معمولاً به مقدار غیرطبیعی و در فواصل زمانی کاملاً نامنظم روی می‌دهد و گاهی دوره آن طولانی می‌شود (دورلند، ۱۳۸۲: ۶۰۲).

⁶ Dāyketo

⁶ Autism

⁸ Taqrūri

⁹ Omgāré

⁹ Hypomania

نابه‌هنجاری خلقی با مشخصه‌های کیفی مانیا، اما با شدت کمتر در اختلالات دو قطبی و سیکلوتایمیک مشاهده می‌شود (دورلند، ۱۳۸۲: ۴۸۲).

¹¹ Pépé

¹¹ Bābūr

¹² Činyāsé

به کار می‌شوند. بادزدایی به دو شیوه انجام می‌شود: بادزدایی پایا و بادزدایی گشتاری. در بادزدایی پایا، بیمار جن‌زده کاملاً شفا می‌یابد و به حالت عادی و گروه اجتماعی قبلی خود در جامعه باز می‌گردد. در شیوه گشتاری، دگرگونی ژرفی در شخصیت و حالت‌های بیمار رخ می‌دهد و هویت او به کلی تغییر می‌کند. بیمار در هویت جدید با روح یا باد تسخیرکننده‌اش پیوند می‌خورد و به گروهی می‌پیوندد که هویت اجتماعی ویژه و کیشی خاص در جامعه دارند، گروه اجتماعی تازه‌ای که همه اعضای آن درمان‌یافتگان از طریق بادزدایی گشتاری هستند، وی برای حضور در جلسه تسخیر باد مشروعیت می‌یابد. شخص استحاله‌یافته عضوی از اعضای گروه بادزداییان (انجمن برادری یا اخوت) شناخته می‌شود. آنها در آیین‌های تسخیر روح شلاق‌های نمادینی با خود دارند (خیزران‌های بابا و ماما‌های اهل هوا در ایران) که آنها را قادر می‌سازد که خود را نه همچون برده، بلکه به صورت ارباب بردگان احساس کنند (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۹: ۴۸۱ - ۴۷۸). نوبان بادی مسلمان است و آن را مقدس و اهل حساب می‌دانند. مبتلا، ابتدا احساس افسردگی می‌کند، توان کار کردن ندارد، اشتهايش را از دست می‌دهد، گوشه‌نشین می‌شود، کم حرف می‌زند و به اصطلاح گرفتار خودش و به قول اهل هوا جانش بد می‌شود. تفاوت مجلس نوبان با مجلس زار، در وجود ساز مقدس تمبیره است. همچنین این مجلس سرپا بازی می‌شود؛ که از این نظر با نمونه آفریقایی مطابقت دارد (ساعدی، ۱۳۵۵: ۴۵ - ۴۴).

ریشه‌های روان‌شناختی

کزآپ لیکا^۱ شمنیسم را با هیستری قطب شمال توضیح و شرح می‌دهد و اوهلمارکس^۲ بر طبق میزان بیماری اعصاب افراد حتی بین شمنیسم قطب شمال و مناطق اطراف آن تمایز قایل می‌شود. به نظر او شمنیسم، اولاً به خاطر تأثیر محیط بیکران بر بی‌ثباتی عصبی ساکنان نواحی قطبی، اساساً پدیده‌ای منحصر به قطب شمال بود. سرمای شدید، شب‌های طولانی، انزوا در بیابان و کمبود ویتامین، بر ساختار عصبی زندگی انسان‌های قطبی تأثیر می‌گذاشت و یا باعث شدت یافتن و بروز بیماری‌های روانی (هیستری قطبی، مریاک^۳، مَریک^۴ و ...) و یا خلسه شمنی می‌شد. تنها تفاوت بین شمن و شخص مبتلا به صرع این است که دومی از روی قصد یا اختیار نمی‌تواند به حالت خلسه وارد شود. خلسه شمنی در قطب شمال پدیده‌ای خودجوش و طبیعی است؛ تنها در این منطقه است که شخص می‌تواند به معنای واقعی از "مراسم شمنی بزرگ" سخن بگوید، یعنی از مراسمی که با "جمود خلسه‌ای"^۵ واقعی به پایان می‌رسد و تصور می‌رود

¹ Czaplicka

² Ohlmarks

³ Meryak

⁴ Menerik

⁵ Cataleptic trance

که در طی آن روح بدن را ترک و به آسمان یا جهان زیرین سفر می‌کند. در نواحی اطراف قطب شمال که شمن دیگر گرفتار افسردگی شدید نیست، به طور خودجوش دچار خلسه‌ای واقعی نمی‌شود و مجبور است با استفاده از مواد مخدر و یا با تقلید "سفر روح" در شکلی نمایشی، نیمه‌خلسه‌ای را برای خود ایجاد کند.

حدود هفتاد سال پیش جی. ای. ویلکن^۱ تأکید کرد که شمنیسم اندونزی در آغاز یک بیماری واقعی بوده است و تنها بعداً خلسه واقعی به طور نمایشی تقلید می‌شد. پژوهشگران توانسته‌اند به ارتباطات درخور توجهی که به نظر می‌رسد بین اختلال روانی (عدم تعادل) و اشکال متفاوت شمنیسم آسیای جنوبی و اقیانوسیه وجود دارد اشاره نمایند. شمن نیو^۲ یا صرعی و یا به شدت دچار بیماری عصبی است و این بیماری به خصوص از خانواده‌هایی که اختلال عصبی در آنها موروثی است نشأت می‌گیرد. او هلمارکس اظهار می‌کند که در هیچ جای دنیا، بیماری‌های ذهنی و روانی به اندازه‌ای که در قطب شمال رایج و متداول است، شدید نیستند. او گفته‌ای از قوم‌شناس روسی دی. زلنین می‌آورد: "در قطب شمال این افراد روان‌پریش به مراتب فراوان‌تر از مناطق دیگر بوده‌اند". او هلمارکس می‌گوید که شمنیسم را نباید صرفاً یک بیماری روانی و ذهنی تعریف کرد، زیرا شمنیسم پیچیده‌تر است. در شمنیسم، فرد روان‌پریش، دمدمی و بی‌ثبات و یا فکور فضای مناسبی را می‌یابد. در میان قبایل سودانی که توسط نادل بررسی شده، صرع کاملاً متداول بوده است؛ اما اعضای قبیله نه صرع و نه هیچ بیماری روانی دیگری را تسخیر شدن واقعی (توسط ارواح) به حساب نمی‌آورند. قطع نظر از درستی یا نادرستی این نظر، ناچاریم نتیجه بگیریم که نظریه مربوط به شمنیسم در قطب شمال ضرورتاً از بی‌ثباتی روانی انسان‌هایی که نزدیک به قطب زندگی می‌کنند و از شیوع بیماری‌های خاص و غیرعادی در مناطق شمالی بالای استوا ناشی نمی‌شود (الیاده، ۱۳۸۸: ۸۱ - ۶۸). این عوارض می‌تواند متأثر از تغذیه و نوع مواد غذایی مورد استفاده، نور خورشید و حتی ساعت زندگی نیز باشد. همان طور که دقیقاً ملاحظه کردیم پدیده‌های اختلال روانی مشابه‌ای تقریباً در سرتاسر جهان یافت می‌شود؛ که نمونه‌ی آن در ایران زار و انواع آن است و هر کدام در نوع خود علائم و نشانه‌هایی دارند و درمان هر کدام دارای تفاوت‌هایی است.

فرد مذهبی، مانند فرد بیمار، به یک ساحت حیاتی فرا افکنده می‌شود که دانش بنیادین هستی انسان یعنی انزوا، خطر و دشمنی در جهان پیرامونی را به او نشان می‌دهد؛ اما شمن تنها یک انسان بیمار نیست، بلکه او بالاتر از هر چیز، یک بیمار شفایافته است که موفق به درمان خودش شده است. زمانی که حرفه شمن به واسطه بیماری بروز می‌کند، تشرف داوطلب مساوی با شفا یافتن است. آزادشدگان از آزار باد، با بادهای خود در می‌آمیزند. آمیزش و هم‌جواری

¹ Wilken

^۲ Niue؛ جزیره‌ای وابسته به نیوزلند.

بادزدگان با بادهای تسخیرکننده خود و اعتقادات مشترک به بادها و کیش بادانگاری یک همبستگی اجتماعی - آئینی پدید می‌آورد. تا وقتی که بادزدگان بادهای تسخیرکننده خود را خرسند و خشنود نگه دارند و به آنها هدیه دهند و قواعد شایست و ناشایست‌های مقرر در کیش را رعایت کنند، دچار جنون، رعشه و هراس نمی‌شوند و رفتارهای نابه‌هنجار و خلاف قاعده از آنها سر نمی‌زند. بادزدگان یا جرگه اهل هوا قدرت غلبه بر ناملايمات و سختی‌ها را در زندگی می‌یابند و تمایزی آشکار میان خود و افراد بیرون از کیش احساس می‌کنند (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۹: ۴۸۱ - ۴۷۸).

نخستین مشخصه درمانی قبیله کونا در ماهیت کاملاً روان‌شناختی آن است. در اینجا کالبد بیمار درمان نمی‌شود. جادوگر تنها به سخن گفتن و آواز خواندن بسنده می‌کند. درمان بر اساس رابطه‌ای دوگانه بین بیمار و درمانگر انجام می‌شود. یکی از این دو نفر یعنی جادوگر دارای قدرتی به رسمیت شناخته‌شده به وسیله کل قبیله است و به اقتدار اجتماعی و قدرت نظم تجسم می‌بخشد؛ نفر دیگر، بیمار است که از بی‌نظمی‌ای رنج می‌برد که ما آن را جسمانی می‌نامیم، اما بومیان این رنج را حاصل از دست دادن امتیازی می‌دانند که انسان‌ها توانسته‌اند از ارواح به ارمان بگیرند. این دو جامعه باید قاعدتاً با یکدیگر متحد باشند و جهان ارواح همان جوهری است که ارواح حاضر درون هر فردی. در اندیشه بومیان در اینجا با یک بی‌نظمی جامعه‌شناختی مواجه هستیم که ناشی از جاه‌طلبی، بدخواهی یا حسادت برخی از ارواح است یعنی در واقع با انگیزه‌هایی سروکار داریم که مشخصه‌ای روان‌شناختی و اجتماعی دارند. جادوگر با نشان دادن دلایل بیماری و با روایت کردن ماجراهای خود در جهان دیگر (به هنگام خلسه)، نزد مخاطبانش بازنمودهایی آشنا برمی‌انگیزد که از باورها و اعتقاداتشان به اسطوره‌ای وام گرفته شده‌اند؛ اعتقاداتی که میراث گروه اجتماعی در کلیتش هستند. چندین مشخصه گفته‌شده به صورت غریبی با درمان‌های روان‌کاوانه شباهت دارند. در این حوزه بیماری دارای منشاء روان‌شناختی شمرده می‌شود و درمان دارای ماهیت مشابهی است. بیمار به دلیل نشانه‌هایی که نمی‌تواند آنها را کنترل کند یا به دلیل اختلالات روحی‌اش از گروه اجتماعی رانده می‌شود و به نزد پزشک می‌رود تا با تکیه بر اقتدار او که گروه اجتماعی به وی داده است و با یاری وی بار دیگر در گروه اجتماعی پذیرفته شود. چنین داستانی با اینکه به دورانی بسیار دور استناد داده می‌شود، به نوعی هنوز تداوم دارد و می‌تواند حتی بهتر از وقایع نزدیک‌تر چیزها را توضیح دهد و این همان چیزی است که جامعه‌شناسان به آن "اسطوره" می‌گویند (لوی استروس، ۱۳۸۷).

باید میان جادوی معمولی و یا "جادوی کیهانی" تفاوت قائل شد. جادوی کیهانی، به واسطه مشابهت رموزها با الگوهای اصلی‌شان، عمل می‌کند. در سراسر طبیعت اشکال و جنبش‌هایی که از نظر کیفی یا از لحاظ نوع و سنخ با هم مطابقت دارند، باز می‌یابیم و شمن می‌خواهد پدیده‌هایی را که بنا به طبیعتشان یا تصادفاً از حیثه تصرف وی خارج‌اند، به وساطت

پدیده‌هایی همانند که خود می‌آفریند و بدین جهت در حوزه عمل وی قرار دارند، مهار کند و به انقیاد خویش درآورد. می‌خواهد به مدد اشکال، رنگ‌ها، ضرب آهنگ، وردها، عزایم و افسون‌خوانی، جادو و نغمه‌های بی‌گفتار، باران برانگیزد، کولاک و برف را فرو بنشانند و بیماری را شفا بخشد؛ اما این‌ها همه، بدون قدرت تمرکز خارق‌العاده شمن که تنها پس از ممارستی طولانی در خلوت و سکوت و در آغوش طبیعت بکر به دست می‌آید، نارسا خواهد بود. قدرت تمرکز همچنین ممکن است همچون قریحه و موهبتی خاص و به یمن تأثیری آسمانی، حاصل آید (شوان، ۱۳۶۸: ۳۱ - ۲۳).

بزرگ‌ترین اختلاف میان شیوه درمان شمنی و روانکاوانه در این است که این پزشک (شمن) است که سخن می‌گوید اما در حالت دوم این کار به بیمار واگذار می‌شود؛ یک روانکاو خوب کسی است که بیشتر زمان درمان را ساکت می‌ماند. نقش او آن است که بیمار را تحریک کند تا وی همه خصومت‌هایی را که متوجه خود می‌بیند به این "دیگری" منتقل کند. در هر دو مورد، درمان با تولید یک اسطوره انجام می‌گیرد، البته با این تفاوت که در نزد کوناها، ما با یک اسطوره کاملاً شکل‌گرفته سروکار داریم که همه آن را نمی‌شناسند و سنت‌ها آن را تداوم بخشیده‌اند و جادوگر صرفاً آن را با مورد خاصی تطبیق می‌دهد؛ جادوگر اسطوره را به زبانی درمی‌آورد که برای بیمار قابل‌فهم باشد و به او اجازه می‌دهد آن را به نام درآورد و از همین طریق بر دردهایی غلبه کند که تا آن زمان چه به معنای واقعی و چه به معنای مجازی غیرقابل درک بودند. در روان‌کاوی بیمار باید اسطوره خود را بسازد. اختلاف در اینجا چندان بزرگ نیست زیرا روان‌کاوی منشاء اختلالات روانی را به کم‌ترین موارد ممکن (نخستین تجربیات زندگی و به روابط میان نوزاد با محیط خانوادگی‌اش) تقلیل می‌دهد و بیمار از میان آنها دست به انتخاب می‌زند. در آنجا نیز بیمار می‌تواند اختلالات غیرقابل بیان خود را به واژگانی بازگرداند که در اسطوره خاص داستان وی وجود دارند و خود را آزاد احساس نماید (لوی استروس، ۱۳۸۷).

تفاوت این دو شیوه درمانگری در تأثیرگذاری‌شان بر بیماران چنین تحلیل می‌شود که در شکل آیینی، جهان‌رهایی وجود حقیقی دارد. عرصه‌ای است که بیمار می‌تواند به آن داخل شود و از شر بیماری‌رهایی یابد. شمن با تقویت باور و نشان دادن راه بیمار را امیدوار می‌کند و به وسیله تلقین، بیمار را در آستانه ورود به "جهان‌رهایی" قرار می‌دهد. درحالی‌که در شکل درمان روانکاوانه، این بیمار است که جهان‌رهایی را نشان می‌دهد. جهانی که بیمار با نشانه‌ها به آن اشاره می‌کند، متفاوت از جهان‌رهایی روان‌کاو است؛ روانکاو آن جهان را نمی‌شناسد و برایش غریبه است. او سعی می‌کند با مشابه‌سازی جهان‌رهایی بیمار و جهان‌رهایی خود کلیدهایی را در اختیار وی قرار دهد، کلیدهایی که خودش به کارآیی کامل آنها نه تنها ایمان ندارد و حتی این احتمال را می‌دهد که بیمار را به پرتگاه جهان‌بیماری فرو افکنند. در شکل نخست، درمانگر تجربه‌اش را در کنار دانشش به کار می‌گیرد. تجربه‌ای که برای خود او اتفاق افتاده و دانشی که

بخش بیشتر آن با دانش بیمار یکی است. دانش روانکاو بیگانه از دانش بیمار و تجربه‌اش لزوماً به حدت و شدت تجربه بیمار نیست.

بابازارها و مامازارها میان باد سیاه که سبب جنون می‌شود و باد سرخ که می‌توان آن را درمان کرد، تمایز قائل هستند. در مورد باد سیاه شخص به تسخیر جن و شیاطین در می‌آید و مجنون یا دیوانه شمرده می‌شود. برای معالجه باید جن را از تن او خارج کرد. در واقع جن در زمره ارواح زار نیست و بابازارها تأکید می‌کنند که به معالجه این‌گونه افراد نمی‌پردازند. معمولاً مردان دین و بیش از آنان روان‌پزشکان قومی می‌توانند به افراد جن‌زده کمک کنند؛ بنابراین معالجه را به وساطت مردان دین و می‌گذارند که ادعا می‌شود قدرت شفاعت نزد خداوند و طلب معالجه فرد جن‌زده را دارند یا اینکه به قدرت چرخه پزشکی متوسل می‌شوند. برخلاف این‌گونه افراد، فردی که به تسخیر یکی از ارواح زار درآمده است، کل قوای دماغی و نیروی اراده خود را از دست نمی‌دهد؛ و به همین علت تا حدودی اجتماعی و عضو مسئولیت‌پذیر جامعه است. شخص تسخیرشده صرفاً از آن در رنج است که آن روح که وی را تسخیر کرده خواستار برآورده شدن خواسته‌هایش است و به همین علت آن فرد نمی‌تواند بدون برآورده شدن آن خواسته‌ها از مشکلات خویش رهایی یابد. برخلاف باد سیاه، ارواح زار را نمی‌تاراند، بلکه آنها را راضی و آرام می‌سازند (احمدشاهی، ۱۳۸۷).

ریشه‌های فرهنگی

بادزدگی نوعی حادثه روانی است، اتفاقی که دامنه می‌یابد و چون کابوسی عمل می‌کند. کابوسی که اگرچه خوفناک است و روح را می‌کوبد، در گردش و فوران خود جسم را چابک می‌کند، به نشاط می‌آورد و بادزده از این بابت به وجد می‌آید. زار نوعی از خود بی‌خود شدن است، نوعی شکستن قرق جسم از حیطة خاک و استخوان و اتصال به سرزمین دیگر که سرشار از پرتو روح است. زار یک آیین است. زار در هر جای دنیا نامی دارد و حتی اجراهای متنوع را می‌طلبد. در ایران وقتی اجرا رو به دریا است آن را زار می‌نامند؛ وقتی بر زمینی از شن و چشم‌اندازی وسیع صورت می‌گیرد، گوآت^۱؛ و هنگامی که با قلّه و برف محشور است، پُرخوانی^۲ نامیده می‌شود. زارِ سواحل جنوب، گوآت بلوچستان و پُرخوانی ترکمن صحرا، سه اجرای متفاوت زار است که جوهره گونه‌ای از تعلقات را نمایش می‌دهد. زار در برخی مناطق مانند بوشهر به کلی از بین رفته است و فقط به صورت محدود در جزیره خارک برگزار می‌گردد که تحت عنوان شیخ فرج از آن یاد می‌شود. در استان هرمزگان هم در بندر لنگه، جزایر قشم و هرمز و بندر عباس و میناب، دگرگونی‌های بسیاری نسبت به نیم قرن پیش یافته است. اعتقادات و مراسم زار از وجوه مشترک

^۱ Guāt

^۲ Porkhāni

رسوم رایج بین ساکنان کشورهای بسیاری به ویژه در آفریقا و خاورمیانه هستند. شباهت‌های بسیار بین اعتقاد به زار و نحوه برگزاری این مراسم در کشورهای مختلفی مانند ایران، سودان، اتیوپی، مصر و عربستان وجود دارد. کشورهایی که در حال حاضر و گاه حتی در گذشته فاقد مرزهای مشترک جغرافیایی بوده‌اند و در عصر حاضر نیز الزاماً رابطه نزدیک فرهنگی، سیاسی و اجتماعی با هم ندارند. حضور غالب سیاه‌پوستان در قالب رهبران زار و نیز مبتلایان آن، این اندیشه را قوت می‌بخشد که زار از یک نقطه شروع و به مناطق دیگر انتقال یافته است (زاویه و اصل‌مرز، ۱۳۹۱)

مدارک و شواهد موجود حاکی از آن است سیاه‌پوستان آفریقایی که به عنوان برده به جزیره خارک آمده بودند آغازگر مراسم زار بوده‌اند، مراسم با لحن موسیقایی، همراه با سازها و اعتقادات خاص سیاه‌پوستان به نوعی با فرهنگ و باورهای ساکنان جزیره آمیخته و در کنار دیگر مراسم خارک از جایگاه ویژه‌ای برخوردار شده است. گاه بومیان خارک برای حل مشکلات خود از دهل که نماد شیخ فرج است طلب درخواست کمک می‌کنند و برای برآورده شدن حاجت‌هایشان، به عنوان نذر، مراسم لیوا^۱ را برگزار می‌کنند. بومیان خارک، چنان از این ساز صحبت می‌کنند و به آن احترام می‌گذارند که تصور می‌شود در مورد شخصی خاص و دارای قدرت معنوی سخن می‌گویند. ارتباط میان انسان و طبل در آفریقا نیز موضوعی در خور توجه است و این ارتباط از طریق مهاجرین آفریقایی به جزیره خارک انتقال یافته است (درویشی، ۱۳۸۴: ۳۵۰). یکی از منابع بسیار ارزشمندی در مورد تاریخ مراسم شیخ فرج را روشن در سفرنامه نیبور درج شده است. سروان کارستن نیبور در سفرنامه خود در سال ۱۷۶۵ میلادی آورده است: "از کافرهای^۲ آفریقا که به صورت برده در خارک فروخته می‌شدند، بیشترشان مذهب خودشان را حفظ کرده بودند. کافرها برای شخصیت مذهبی بزرگ خود که شیخ فرج نامیده می‌شود، بنای کوچکی ساخته بودند. مراسم مذهبی آن‌ها بیشتر عبارت است از رقصی که با طبل و سازهای بدوی دیگری همراهی می‌شد."

بنا به نوشته نیبور، کافرهای آفریقایی که به صورت برده به این جزیره آمده بودند، از مروجان مراسم شیخ فرج هستند. تحقیقات وسیعی در زمینه‌ی تعیین منشأ و مبدأ آیین زار در میان اروپاییان صورت گرفته است. لئو فروبنیوس^۳ معتقد است که منشأ زار از ایران است. دلیل فروبنیوس برای این ادعا، خصوصیات مشترک فرهنگی ایرانیان، مردم شمال شرقی آفریقا و سودان بود. او معتقد بود که زار تجلی نظام باستانی باورها و معتقدات ایرانی است که به حبشه و دیگر ممالک آفریقا سرایت کرده است (بادی، ۱۹۸۹: ۱۳۳). انریکو چرولی^۴ می‌گوید:

^۱ Leiwā

^۲ کافرها از قبیله بانتو در شرق آفریقا، مانند حبشه و کشورهای غربی و جنوبی آن هستند.

^۳ Frobenius

^۴ Cerulli

”زار از زبان امهری (زبان رسمی اتیوپی) به زبان عربی وارد شده است و عقیده‌ی عمومی به وجود جنی است به نام زار که از حبشه به جهان اسلام راه یافته است. عقاید مشابه درباره جنی که موقتاً در وجود بعضی افراد انسانی حلول می‌کند، در کشورهای مختلف اسلامی، آسیا و آفریقا دیده می‌شود و نام‌های مختلف دارد. در نیجریه، حُوری؛ در مالایا، آموک؛ و در حبشه زار که منشاء غیرسامی دارد و از نام خدای آسمان در مذهب شرک کوشی^۱ها گرفته شده است. این خدای دوران شرک بعد از مسیحی شدن حبشه به صورت یک موجود فوق‌بشری و دارای قدرت متوسط ظاهر شد و از حبشه‌ی مسیحی به عالم اسلام راه یافت“ (ساعدی، ۱۳۵۵: ۴۰).

تقی مدرسی به امکان وجود یک منشأ دوگانه ایرانی و آفریقایی برای زار اشاره کرده است. یک دلیل برای این ادعا، کلمه بسیار قدیمی زار در زبان فارسی است که امروزه به معنای ضعیف و ناتوان به کار می‌رود. مدرسی معتقد بود که پس از اینکه ملوانان سیاه‌پوست این رسم را به ایران معرفی کردند، اسم زار به این مراسم تعلق گرفت (بادی، ۱۹۸۹: ۱۳۳). در سودان، این آیین در میان سودانی‌های شمال بنا نهاده شد و انواع گوناگونی با همین نام در مصر، اتیوپی، سومالی (سار) و در میان کشورهای عربی حوزه خلیج فارس و جنوب ایران اجرا می‌شود. در میان اقوام جنوب حبشه علاوه بر این مناسک احضار، مراسم دیگری برگزار می‌شود که طی آن روح شریب را وادار می‌کنند که وارد بدن شخص آماده بشود تا آن شخص قادر به پیشگویی شود. در مصر مراسم مربوط به زار احتمالاً از قرن نوزدهم شروع شده است. کلمه‌ی زار در عربی به معنی شوم هم آمده است. در عمان کلمه زیران^۲ که صورت جمع زار است رواج دارد (ساعدی، ۱۳۵۵: ۴۲ - ۴۱). در مِکِنِس^۳ مراکش، در میان انجمن اخوت حَمَدِشاه درمان انواعی از تسخیر به وسیله ارواح و جن‌های ماده وجود دارد. اعضای این کیش به روحی به نام لَلَا عایشه قندیشا معتقد هستند و بر اساس افسانه‌های خود می‌گویند که این روح، در طول حالت خلسه از مکانی در پادشاهی سودان به مراکش آورده شده است. جالب این که قندیشا^۴ به عنوان ملکه مادر در پادشاهی مرو^۵ باستان با نام کَنداس^۶ شناخته می‌شد که تلفظ آن در شمال سودان کَندِسا^۷ است (بادی، ۱۹۸۹: ۱۳۲).

^۵ زبان آرومینگا (در کنیا و جنوب اتیوپی) که با خط اتیوپیایی نوشته می‌شود و زبان سومالی که با البفای لاتین نوشته می‌شود، جزو زیرخانواده زبان‌های آفریقاسیایی (Afro-Asiatic) است.

^۲ Zeyrān

^۳ Meknes

^۴ Qandisha

^۵ Meru

^۶ Candace

^۷ Kandesa

یافته‌های مطرح‌شده نشان می‌دهند بادها از آفریقای سیاه و عربستان آمده‌اند که از نشانه‌های بارز آن می‌توان به باباها و ماماها و سیاه‌پوست و همچنین استفاده از طبل‌های آفریقایی در این آیین اشاره کرد. البته بادهای هندی و فارسی هم هستند ولی اهمیت بادهای سیاه را ندارند. این بادها قبل از رسیدن به سواحل ایران و شاید هم در همین سواحل محتوای اسلامی نیز یافته‌اند و بعضی اشعار و اوراد جادویی آفریقایی با اشعاری در مدح پیغمبر اسلام ترکیب شده و به ویژه مطهرات و محرمات اهل هوا به مطهرات و محرمات اسلامی شباهت پیدا کرده است. برخی اعتقادات عامیانه ایرانی مانند جن و آل با این آداب آمیخته و حتی بعضی قصص مربوط به صوفیه به بزرگان اهل هوا نسبت داده شده است همچنان که در بادهای مشایخ و نیز در مراسم پرخوانی ترکمن صحرا دیده می‌شود.

پرخوانی نیز نوعی اجرای متفاوت زار است که در ترکمن صحرا برگزار می‌گردد. پرخوانی یا پری‌خوانی ترکمن صحرا که حاوی جنبه‌های ویژه‌ای از روان‌درمانی است، ریشه عمیقی در شمنیسم سیبری دارد. شمن‌ها در حکم روحانیان اغوزها^۱ در پیش از اسلام بودند، آنها با اجرای آیین‌ها و رقص‌های ویژه‌ای بر بالای بلندی‌ها و خواندن وردها و ذکرها با روح نیاکان خویش تماس می‌گرفتند و از آنها استمداد می‌طلبیدند تا در شفای بیماران روحی، شمن را یاری کنند. آنها از تنگری^۲ می‌خواستند تا برای دفع ارواح خبیث، ارواح نیک را به یاری آنها بفرستد. این آیین پس از اسلام به پرخوانی معروف شد و پرخوانان به نوعی کار شمن‌ها را ادامه دادند، اما مضمون آیین در هاله‌ای از اعتقادات اسلامی قرار گرفت. با گرویدن اغوزها به اسلام بسیاری از وجوه آیین شمنیسم تجزیه شد و در اشکال و نمونه‌های متنوع با مضامین اسلامی تداوم یافت چون اجراکنندگان این آیین، بسیار ذکر الله می‌گفتند. آنها چون از جن‌ها، پری‌ها و ارواح خیر یاری می‌طلبیدند، پری‌خوان نامیده شدند (درویشی، ۱۳۸۴: ۱۸۰). در اساطیر سیبریایی راجع به شمن‌ها آمده است که خداوند برای آزمایش ”شمن نخستین“، یک روح مؤنث (پری) را درون یک بطری محبوس می‌کند (الیاده، ۱۳۸۸: ۱۳۲) و این با شگردهای پری‌خوانان و معزمان مطابقت می‌کند؛ آنها شیشه‌های جادویی دارند و ادعا می‌کنند پریان را محبوس کردند. اصطلاح ”در شیشه کردن پری“ و ”در شیشه نگه‌داشتن پری“ به ادبیات فارسی نیز راه یافته است. مولف

^۱ اغوزها از ترکان کرانه‌های سیحون در ترکستان هستند (درویشی، ۱۳۸۴: ۱۶۹).

^۲ ترکمن‌ها قبل از پذیرش دین اسلام به خاطر شرایط سرزمینشان که آسمان و نور آن باشکوه‌تر از هر سرزمین دیگر به چشم می‌آید، به تنگری (Tengri) یعنی روح آسمان اعتقاد داشتند. تنگری مظهر قدرت خدایی و نیای آلتایی‌ها است. الیاده در کتاب *رساله در تاریخ ادیان* تنگری را خدای اعظم مغولان معرفی می‌کند که به معنای آسمان است (الیاده، ۱۳۸۵: ۷۵؛ فضایی، ۱۳۸۴: ۳۰۶).

مرزبان‌نامه در وصف دیوی گرفتار در غار، او را ”چو پری در شیشه‌ی معزّمان“ تشبیه می‌کند (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳: ۶۲۳-۶۲۲).

نتیجه‌گیری

روان‌پزشکی امروزی کار درمانگری را از کلام مقدس یا به عبارت دیگر از درمان‌های غیردارویی آغاز کرده و سرانجام به دارو و دیگر درمان‌های جسمی روی آورده است و با نگرشی به گذشته، در طول قرون و اعصار مراحل اعتقاد به سحر و جادو و نیروهای مافوق طبیعی، اعتقاد به مبانی عضوی بیماری‌های روانی و مرحله‌ی اعتقاد به مبانی روان‌شناسی را پشت سر گذاشته است. روان‌پزشکی روزگار ما، در حقیقت دستاوردی بزرگ، به پهنای همه‌ی این مراحل است؛ بنابراین جای شگفتی نیست اگر در این روزگار هنوز هم نشانه‌هایی از اعتقاد به سحر و جادو و طلسم‌ها در نقاط مختلف جهان و در گوشه و کنار وطن ما به عنوان یک واقعیت عینی وجود داشته باشد. مواجهه با مسائلی همچون تولد، مرگ، مرض، قحط و فقر و حوادث طبیعی یا پیشامدهایی از این قبیل، همیشه برای بشر منبع اضطراب بوده است و احساس شکست و ترس و خشم به دنبال داشته است. آیین و انجام مراسم آیینی راهی است که انسان برای رهایی از این اضطراب‌ها و تشویش‌ها انتخاب کرده است. آیین زار در میان بادباوران جنوب ایران نتیجه این اعتقادات است. باید توجه داشت که اعتقادات، تشکیلات فکری شکل‌گرفته و ثابتی نیست که همه جا و همیشه یک الگو و یک چارچوب داشته باشد. رویارویی با ارواح از اجزای ضروری مراسم روحانی (شمنیسم) است که دسترسی به شفا را آسان‌تر می‌کند. از آنجایی که این آیین‌های سنتی به شکل نظام‌مند ثبت نشده‌اند، امروزه بسیاری از آن‌ها فراموش شده‌اند اما حقیقتاً از بین نرفته‌اند. آیین زار روشی جایگزین برای معالجه کسانی در اختیار می‌گذارد که تصور می‌شود از بیماری جسمی و روحی ناشی از تسخیرشدگی به دست ارواح رنج می‌برند. شخص برای معالجه خود چندین گزینه در اختیار دارد که می‌تواند یکی از آن‌ها را اختیار کند. معمولاً مخالفان زار می‌گویند انگیزه غایی این آیین به دست آوردن کالاها و موادی است که شخص تسخیرشده جز در پرتو ادعای تسخیرشدگی، قادر به کسب آن نیست. بی‌تردید این جنبه مادی قابل اهمیت است اما نمی‌توان آن را همه نتیجه زار دانست. اهمیت زار را بایست در کارکردهای معنوی و شفابخش آن جستجو کرد. زار می‌تواند برای به دست آوردن کالاهایی باشد که در شرایط عادی قابل حصول نیستند و این برای افراد محروم سودبخش است. در آیین زار مردم نسبت به فرد تسخیرشده علاقه و توجه نشان می‌دهند، اما پس از پایان مراسم فرد باید پایبند اشکال پذیرفته‌شده رفتار اجتماعی باقی بماند، چون دیگر دارای کیشی خاص شده و در هویت جدیدش در این کیش جدید ملزم به رعایت مطهرات و محرّماتی است.

زار تنها راه رهایی موقت از غم‌ها و فشارهای اجتماعی را امکان‌پذیر می‌سازد. آیین‌های تسخیرشدگی زار بیشترین رواج را در میان بردگان سابق دارد، اکثریت باباها و ماماها مراسم بردگان پیشین‌اند. آنان به خاطر قدرتی که در اختیار دارند احترام می‌شوند و مردم از آنان بیم دارند. معتقدات اهل هوا در سواحل ایران، مانند سایر باورهای عامیانه تغییر و تکوین پیدا کرده اما هنوز این آداب و رسوم رنگ‌آمیزی تند آفریقایی خود را از دست نداده است. دهل‌های بزرگ آفریقایی اگر چه امروز در بازی‌های معمولی به کار گرفته نمی‌شوند ولی هنوز صدای دهل‌های دو سر بزرگ با عنوان گپ دهل با همان ضرب تند و رعب‌آور، فرهنگ تند سواحلی را می‌نمایاند. زار به عنوان جایگزینی برای توضیحات دینی سنتی و پزشکی متعارف، نوعی تفسیر از بیماری در اختیار می‌گذارد که نه علم جدید و نه آموزه‌های سنتی طب توان علاج آن نوع بیماری را ندارند، مردم به قدرت‌های الهی و پزشکی اعتقاد دارند، به همین ترتیب کسانی که به اجرای مراسم زار می‌پردازند به وجود و قدرت‌های ارواح و تأثیر آنها در معالجه نیز باور دارند. درحالی‌که پزشک بر تلاش خود در جهت کسب علم و تجربه اتکا دارد، بابا بر موهبت الهی و قدرت ادراک ذهنی (بصیرت) متکی است. به همین علت است که بیماری زار به شکلی دیگر تفسیر می‌شود. روان‌کاو سعی می‌کند با بهره‌گیری از پیشینه فرد مشکلاتی که وی را رنج داده است به عنوان اسباب روان‌پریشی وی تشخیص دهد. روان‌کاو به عنوان معالجه‌گر سعی می‌کند به بیمار کمک کند تا با خودش به سازش برسد. درحالی‌که بابا و ماما سعی می‌کنند دریابند کدام روح موجب آزار فرد شده و مسبب مشکلات روحی یا جسمی بیمار بوده است. به محض شناخته شدن روح از طریق اجرای مراسم، آن روح ناآرام را آرام می‌کنند و نتیجه، بهبودی فرد تسخیرشده است. گرچه این متخصصان از شیوه‌های گوناگونی استفاده می‌کنند ولی هدف آنها مشابه است یعنی رفع تنش و دلشوره، اطمینان بخشی و ارائه پاسخ و علاج در مداوا و معالجه فرد.

منابع

- الیاده، میرچا (۱۳۸۸). شمنیسم، ترجمه محمدکاظم مهاجری، چاپ دوم، قم، نشر ادیان.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۵). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، چاپ سوم، تهران، انتشارات سروش.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۴). اسطوره، راز، رویا، ترجمه رویا منجم، چاپ اول، تهران، نشر فکر روز.
- اسپرلینگ، آبراهام (۱۳۷۲). روان‌شناسی یا روش علمی در شناخت طبیعت آدمی، ترجمه مهدی محی‌الدین، تهران، نشر روز.
- اوبدائیک، ولادیمیر والتر (۱۳۸۸). یونگ و سیاست، ترجمه علیرضا طیب، چاپ دوم، تهران، نشر نی.
- درویشی، محمدرضا (۱۳۸۴). دایره‌المعارف سازهای ایرانی، جلد دوم، چاپ اول، تهران، نشر ماهور.
- دورلند (۱۳۸۲). فرهنگ پزشکی، ترجمه علی‌رضا منجم، تهران، انتشارات بابازاده.
- ریاحی، علی (۱۳۵۶). زار، باد، بلوچ، تهران، انتشارات طهوری.
- ساعدی، غلامحسین (۱۳۵۵). اهل هوا، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۸). شاخه زرین، ترجمه کاظم فیروزمند، چاپ ششم، تهران، انتشارات آگاه.
- فضایلی، سودابه (۱۳۸۴). فرهنگ غریب، چاپ اول، تهران، نشر افکار و پژوهشکده مردم‌شناسی.
- موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۸۳). دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۱۳، چاپ اول، تهران، مرکز دایره‌المعرف بزرگ اسلامی.
- موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۸۹). دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۱۰، چاپ سوم، تهران، مرکز دایره‌المعرف بزرگ اسلامی.
- بلوکباشی، علی (۱۳۸۱). «هویت‌سازی اجتماعی از طریق بادزدایی گشتاری»، نامه انسان‌شناسی، سال اول، شماره ۱، صص ۳۳-۴۴.
- شوان، فریتوف (۱۳۶۸). «شمنی سرخپوستان»، ترجمه جلال ستاری، مجله نمایش، سال دوم، شماره ۲۴، صص ۱۷-۱۰.
- محرری، محمدرضا (۱۳۷۱). «از افسونگری تا روان‌درمانی»، کیهان فرهنگی، سال نهم، شماره ۹۰، صص ۱۸-۲۲.
- Boddy, Janice (1989). *Womb and Alien Sprits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, London, Madison.
- الشاهی، احمد (۱۳۸۷). «زار در میان شایقیه شمال سودان»، مهرداد وحدتی، سایت انسان‌شناسی و فرهنگ، دی و بهمن ۱۳۸۷. <http://anthropology.ir>
- استروس، کلود لوی (۱۳۸۷). «جادوگران و روان‌کاوی»، ناصر فکوهی، سایت انسان‌شناسی و فرهنگ، دوشنبه، ۱۳۸۷/۱۲/۵.
- <http://anthropology.ir/node/1050>

