



doi 10.22059/jis.2023.349984.1162

Research Paper

Zar phenomenon in the shores and behind the shores of the Persian Gulf

Hamid Asadpour¹ | Farajullah Ahmadi² | Hossein Eskandari³

1. Corresponding Author, Assistant Professor Department of History, Faculty of Literature and

Humanities, University of Persian Gulf, Bushehr, Iran. E-mail: Asadpour@pgu.ac.ir.

2. Associate Professor. Department of History, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: fahmadi@ut.ac.ir.

3. Phd in the Islamic History of Iran. History Researcher-mail: Hoes1355@gmail.com

Article Info.

Abstract

Received:
2022/04/13

Accepted:
2022/11/25

Keywords:

Africa
culture
migration
Persian
Gulf
zar

Migrations have had many effects. Influence in the cultural aspect is one of the important issues. As a waterway, the Persian Gulf has been a meeting place of various cultures. One of these cases is the migration of Africans to the Persian Gulf, especially in the last two centuries. In addition to influencing the residents of these areas, this group has also left a deep impact. One of the most important of these effects is the spread of a phenomenon called zar. Zar in the term is a kind of distress of people who considered it as the result of the actions of evil spirits. The formation and spread of the zar phenomenon has many backgrounds and causes. The basic question of this research is that what are the causes of the spread and continuation of the phenomenon in the shores and back shores of the Persian Gulf? It seems that the lack of a safe haven and the lack of logical reasoning to solve problems among the residents of these areas on the one hand and life with many problems in the south of Iran, the many trips of sailors from these areas to the coast of Africa and the settlement of Africans on the shores of the Persian Gulf on the other hand cause the spread of the development of a phenomenon called zar. Also, this phenomenon has been similar to some cultural structures of these areas. This research has been done by relying on library sources and field observations and with descriptive analytical method.

How To Cite: Hamid Asadpour, Farajullah Ahmadi, Hossein Eskandari, (2024). Zar phenomenon in the shores and behind the shores of the Persian Gulf *Journal of Iranian Studies*, 14 (3), 75-96.

Publisher: The University of Tehran Press.





کار بست پدیده زار در کرانه‌ها و پس کرانه‌های خلیج فارس

حمید اسدپور^۱ | فرج‌الله احمدی^۲ | حسین اسکندری^۳

۱. استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خلیج فارس بوشهر، ایران. Asadpour@pgu.ac.ir

۲. دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، ایران. fahmadi@ut.ac.ir

۳. دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی و پژوهشگر تاریخ، دبیرستان استعداد های درخشان سمنان، ایران. Hoes1355@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

مهاجرت‌ها به شکل خواسته یا ناخواسته دارای تأثیرات متعددی بوده است. تأثیرپذیری در پدیده مهاجرت، به ویژه در جنبه فرهنگی از مسائل قابل توجه می‌باشد. خلیج فارس به عنوان یک شاهراه آبی مهم نه تنها از لحاظ سیاسی و اقتصادی، بلکه از نظر فرهنگی نیز محل تلاقی فرهنگ‌های گوناگون بوده است. یکی از این موارد، مهاجرت عموماً ناخواسته افریقایی‌تباران به خلیج فارس از قرن‌ها پیش و به ویژه در دو قرن اخیر می‌باشد. این گروه ضمن تأثیرپذیری از ساکنان این نواحی، تأثیرات عمیقی نیز بر فرهنگ این مناطق داشته‌اند. یکی از مهم‌ترین این تأثیرات، شکل‌گیری و رواج پدیده‌ای به نام زار است. زار در اصطلاح نوعی پریشانی افراد است که آن را حاصل اقدامات ارواح خبیثه می‌دانستند. شکل‌گیری و گسترش فراوان پدیده زار دارای زمینه‌ها و علل متعددی می‌باشد. سوال اساسی این پژوهش آن است که علل گسترش و تداوم پدیده زار در کرانه‌ها و پس کرانه‌های خلیج فارس چیست؟ به نظر می‌رسد که فقدان پناهگاه امن و نبود استدلال منطقی جهت حل مشکلات در نزد ساکنان این مناطق از یک سو و زندگی همراه با مشکلات متعدد در نواحی جنوبی ایران، مسافرت‌های فراوان دریانوردان این نواحی به سواحل افریقا و سکونت افریقایی‌تباران در سواحل خلیج فارس از سوی دیگر باعث رواج و توسعه پدیده‌ای به نام زار شده است. هم چنین این پدیده با برخی از ساختارهای فرهنگی این نواحی هماهنگی و مشابهت داشته است. این پژوهش با اتکا به منابع کتابخانه‌ای و مشاهدات میدانی و با روش توصیفی تحلیلی انجام شده است.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۷/۲۴

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۰۹/۰۴

واژه‌های کلیدی:

زار
مهاجرت
فرهنگ
افریقا
خلیج فارس

استناد به این مقاله: حمید اسدپور، فرج‌الله احمدی، حسین اسکندری (۱۴۰۳). کار بست پدیده زار در کرانه‌ها و پس کرانه‌های

خلیج فارس، فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۴(۳): ۹۶-۷۵



۱. مقدمه

خلیج فارس از گذشته‌های دور تاکنون نقطه اتصال و در هم آمیختگی فرهنگ‌های مختلف بوده است. مهاجرت‌های خواسته یا ناخواسته اقوام مختلف به کرانه‌ها و پس کرانه‌های خلیج فارس عامل اساسی آمیختگی فرهنگ‌ها است. یکی از این مهاجرت‌های ناخواسته، حضور بردگان آفریقایی در خلیج فارس و انتقال فرهنگ خود به این نواحی می‌باشد. از سوی دیگر ارتباط گسترده ساکنان کرانه‌ها و پس کرانه‌های خلیج فارس و سواحل آفریقا در آمیزش و انتقال فرهنگ‌ها، نقش مهمی ایفا نموده است. یکی از این پدیده‌های فرهنگی که معلول حضور آفریقایی تباران در سواحل خلیج فارس می‌باشد، پدیده زار است. این پدیده محصول اعتقاد بشر به عوامل ماوراءطبیعی به ویژه ارواح خبیثه می‌باشد. اعتقاد به حلول ارواح خبیثه در کالبد انسان در بسیاری از فرهنگ‌ها وجود داشته است و در شکل‌های مختلف به مانند زار، خود را نمودار ساخته است. این پژوهش در پی پاسخگویی به این سوالات است که ریشه‌های اصلی پدیده زار چیست؟ کدام زمینه‌ها و علل، باعث گسترش و تداوم این پدیده در کرانه‌ها و پس کرانه‌های خلیج فارس گردیده است؟ همچنین با بررسی پدیده زار در آفریقا و ایران به چگونگی اجرای مناسک زار و مشابهت‌های آن در ایران و آفریقا توجه شده است. به نظر می‌رسد که فقدان پناهگاه امن و نبود استدلال منطقی جهت حل مشکلات در نزد ساکنان کرانه‌ها و پس کرانه‌های خلیج فارس از یک سو و زندگی همراه با مشکلات متعدد در نواحی جنوبی ایران، مسافرت‌های فراوان دریانوردان این نواحی به سواحل آفریقا و سکونت آفریقایی تباران در سواحل خلیج فارس از سوی دیگر باعث رواج و توسعه پدیده‌ای به نام زار شده است. هم چنین این پدیده با برخی از ساختارهای فرهنگی این نواحی هماهنگی و مشابهت داشته است. این پژوهش با اتکا به فعالیت‌های میدانی و همچنین بهره گرفتن از منابع و مأخذ نوشتاری انجام شده است.

۲. پیشینه تحقیق

در مورد زار برخی پژوهش‌ها صورت گرفته است. این پژوهش‌ها در قالب کتاب‌ها و مقالات می‌باشد. از جمله این کتاب‌ها می‌توان به کتاب زار در ایران و دیگر کشورها است که در این پژوهش بیشتر به چگونگی برگزاری مراسم زار در ایران و کشورهای دیگر اشاره شده است. (مقدم، ۱۳۹۶) هم چنین ساعدی در اثری به نام اهل هوا (ساعدی، ۱۳۴۵) و ریاحی در کتابی با عنوان زار، باد و بلوچ (ریاحی، ۱۳۵۶) ضمن

اشاره به نقش باد در مساله زار و انواع بادها به برخی جنبه‌های زار مانند شیوه‌های درمانی آن پرداخته‌اند. بلوکباشی نیز در دائره‌المعارف بزرگ اسلامی و در توضیح موضوع اهل هوا به شرح تأثیر باد در این موضوع و درمان آن اشاره نموده است (بلوکباشی، ۱۳۸۰)

علاوه بر این کتب در مقالات هم به این موضوع پرداخته شده است. از آن جمله مقاله شنود موسیقی در زار است که در آن به موضوع نقش موسیقی در مساله زار توجه گردیده است. (قره سو، ۱۳۹۸) نمونه دیگر، مقاله‌ای با عنوان مولفه‌های بینش اسطوره‌ای در مراسم زار است که به نقش اسطوره‌ها به ویژه مساله باد و فقط در محدوده جغرافیایی بندرعباس پرداخته است. (نقوی، ۱۳۹۲) دبیری‌نژاد و میرمیران و هم چنین عبدالهیان و آقایی نیز در پژوهش‌هایی به بررسی زار پرداخته‌اند و برخی جنبه‌های درمانی آن و اسطوره‌ای این موضوع را توصیف و تحلیل کرده‌اند. (دبیری‌نژاد و میرمیران، ۱۳۹۲ و عبدالهیان و آقایی، ۱۳۹۵) با وجود این تحقیقات ارزشمند نامبرده در فوق، جنبه نوآورانه در این پژوهش آن است که ضمن توصیف و تحلیل این موضوع و مشاهدات میدانی به زمینه‌ها و عواملی مانند محیط جغرافیایی، کمبود امکانات درمانی در زمینه بیماری‌های روانی و نقش عدم پناهگاه امن جهت این بیماران در گسترش و تداوم زار، آن هم در محدوده یک شهر، بلکه در کرانه‌ها و پس کرانه‌های خلیج فارس پرداخته است.

۳. بردگان و پدیده زار

از زمان‌های گذشته و به ویژه در قرون وسطی، تجار عرب، تعدادی از آفریقائیان را به عنوان برده و در ازای آهن، اسب، نمک و پارچه از روسای قبایل می‌خریدند. در قرون بعد نیز مسلمانان و اروپائیان با واگذاری کالاهایی به آفریقائیان، مسئله برده‌داری را تداوم بخشیدند. به ویژه شبکه تجارت برده در شرق آفریقا رواج بیشتری داشت و جزایر زنگبار و اطراف آن، پایگاه اصلی برده‌داری بودند. (ماخت، ۱۳۸۶: ۴۹ و ۴۷ و ۳۲)

در ایران، با سقوط حکومت صفویه و شروع دوره فترت، ورود غلامان قفقازی کاهش یافت و نقش و اهمیت بردگان سیاه پوست بیشتر شد. (زرگری نژاد، ۱۳۸۸: ۲) با شروع دوره قاجار، دلالتان و تجار، تعداد زیادی از بردگان را از شرق آفریقا، راهی کرانه‌های خلیج فارس و دریای عمان نمودند. از جمله بنادری که در تجارت برده نقش اساسی داشت، بندر مسقط بود. از این بندر بود که بردگان به گروه‌های کوچک تری تقسیم می‌شدند و راهی بنادر دیگر مانند لنگه، کنگان، بوشهر و جزیره قشم می‌شدند. (Kelly, 1984: 414)

بخش کوچکی از بردگان نیز از طریق حجاج و با خرید از بازارهای عربستان به ایران وارد می‌شدند.

(زرگری نژاد، ۱۳۸۸: ۳) از تعداد واقعی بردگان که به سواحل خلیج فارس وارد می‌شدند، آمار دقیقی ارائه نشده است. لیدی شیل عنوان می‌دارد که بیشتر آن‌ها در شهرهای بوشهر و بندرعباس حضور داشتند و احتمالاً سالیانه بین دو تا سه هزار برده آفریقایی وارد ایران می‌شدند. (شیل، ۱۳۶۸: ۲۱۵)

بردگان در ایران، معمولاً به کارهای سخت و شاق گماشته نمی‌شدند و در خانه‌های اعیان و اشراف فعالیت می‌کردند و یا در امور کشاورزی به صاحبان خود کمک می‌نمودند. ایرانیان و به ویژه مسلمانان از تحمیل کارهای سخت بردگان خودداری می‌کردند و فروش آن‌ها را امری پسندیده نمی‌دانستند. برخی از بردگان حتی به مناسبت‌های مختلف مانند عروسی و تولد، آزاد می‌شدند. (پولاک، ۱۳۶۱: ۱۷۳) پس می‌توان نتیجه گرفت که با چنین وضعیتی، بردگان به آسانی می‌توانستند در ایران و به ویژه در سواحل خلیج فارس سکونت یابند و حتی آداب و رسوم اولیه خود را حفظ کنند. نیبور که در دوره پیش از سلطنت قاجار یعنی در دوره زندیه از ایران دیدن کرده است در سفرنامه خود گزارش داده است که گروهی از آفریقایی‌ها در جزیره خارک و به صورت کافر می‌زیستند و کماکان مذهب خود را حفظ کرده بودند. مراسم آن‌ها همراه با رقص و طبل بود و تحت ریاست فردی به نام شیخ فرج بودند. (نیبور، ۱۴۰: ۱۳۹۰)

امروزه هم یکی از مراکز انجام مناسک زار، جزیره خارک است و چنان که اشاره خواهد شد، این مراسم با طبل و رقص همراه است.

۴. باد و زار

اعتقاد به جان بخشی اشیا و پدیده‌های مادی در بسیاری از فرهنگ‌ها، ریشه طولانی دارد. یکی از این پدیده‌های مادی، باد است که عنصر اساسی در زار محسوب می‌شود. باد از جمله مهم‌ترین ایزدان ایران باستان بود که با صفت پیروزی توصیف می‌گردید. (آموزگار، ۱۳۷۶: ۳۲) این ایزد نه تنها در ایران، بلکه در فرهنگ هند نیز ایزدی قدرتمند محسوب می‌شد. باد در ایران و هند دارای شخصیتی بود که در عین نیکوکاری دارای نیروی هراس‌انگیز و اهریمنی نیز بود و کسی یارای گریز از آن نداشت. (هینلز، ۱۳۸۷: ۳۴)

تیشتر از فرشتگانی بود که در فرهنگ ایرانی، همواره از باد یاری می‌خواست و مینوی باد به شکل مردی بر زمین ظاهر می‌شد. باد در فرهنگ اوستایی نیز با نام‌های وای و وایو مورد توجه است و حتی جهت راضی نمودن او، بزرگان به قربانی کردن می‌پرداختند. (بهار، ۱۳۵۲: ۶۴ و پورداوود، ۱۳۶: ۱۳۴۷) باد در اوستا نیز به عنوان عامل باران‌های سیل‌آسا، معرفی شده است که دارای نیروی مخرب و قدرتمند می‌باشد.

(همان) پس وایو، ایزدی دوگانه بود که در عین خوبی، دارای نیروی اهریمنی بود. این ایزد را به عنوان نگهبان هوا نیز برمی‌شمردند. (یاحقی، ۱۳۶۹: ۴۳۵) تأثیر و نقش باد در فرهنگ باستان و به ویژه در مناطقی مانند هند، چنان بود که نقش این پدیده برای جهان را به مانند تنفس برای انسان به حساب می‌آوردند و معتقد بودند که باد عالم را منسجم نگه می‌دارد و هر زمان که بندهای باد بریده شود، عالم متلاشی می‌شود. (الیاده، ۱۳۹۴: ۲۱۰) در نزد کلیمی‌ها نیز یهوه با یک باد شدید و عظیم بود که نزدیک شدن خود را به الیاس اعلام نمود و این باد صخره‌ها را در هم شکست. (همان، ۱۵۳)

در فرهنگ ایران باستان اعتقاد به نیروی اهریمنی برخی ایزدان چنان بود که باید به مقابله با آن‌ها برمی‌خاستند و یا آن‌ها را راضی می‌نمودند. این اعتقاد چنان راسخ بود که حتی بسیاری از استحکامات و موانع دفاعی نیز ابتدا جهت مقابله با نیروهای اهریمنی و شیطانی بنا می‌شدند و باید در برابر این نیروهای شیطانی و بیماری تقدیس می‌گردیدند. (همان، ۱۵۶) باد نیز در این فرهنگ ایزدی دارای ثنویت است و اعتقاد به نیروی اهریمنی آن، در اندیشه‌های اسلامی نیز رسوخ یافته است. برخی علما، باد را کنایه از جن گرفته، آن را باد جن نامیده‌اند. (بلوکباشی، ۱۳۸۰: ۴۷۸)

با چنین سابقه‌ای از باد در فرهنگ ایرانی، در پدیده زار نیز عامل اصلی انتقال ارواح خبیثه به بدن انسان‌ها باد می‌باشد. لازم به ذکر است که نه تنها در ایران، بلکه در بسیاری از فرهنگ‌ها نیز میان باد و روح همسانی وجود دارد. این همسانی چنان است که باد و روح و روان تقریباً معادل یکدیگر به کار رفته‌اند. از آن جمله می‌توان به کاربرد واژه‌های روح و نفخه در زبان عربی برای باد، وانگ در زبان استرالیایی و پرانا در زبان سانسکریت اشاره کرد. (آریان‌پور، ۱۳۸۸: ۳۴)

۵. باد و اهل هوا

همان‌طور که اشاره شد باد در فرهنگ ایران باستان، هم عامل خیر و هم شر می‌باشد. در کرانه‌های خلیج فارس و دریای عمان نیز به قدرت اهریمنی باد و انتقال ارواح خبیث توسط آن معتقدند. باد در این مناطق نیز علاوه بر آنکه در اشکال جن و پری می‌باشد، به دو گونه مسلمان و کافر تقسیم می‌شود. باد، در این سواحل دارای انواع مختلف است که از آن جمله متاری، نوبان، هونگو، لیوا و سودن می‌باشند. (ریاحی، ۱۳۵۶: ۱۵) این بادهای با انتقال ارواح به درون بدن باعث بیماری فرد می‌شوند. درمان این‌گونه بیماران توسط بابا یا مامای مخصوصی صورت می‌گیرد. هنوز هم در نواحی جنوبی ایران معتقدند که

پزشکان تحصیل کرده از درمان این گونه بیماران عاجز می‌باشند و درمانگران جادویی، توانایی بیشتری در رهایی‌بخشیدن این بیماران از چنگال بادها دارند.

بادها ممکن است هر فردی اعم از کودکان تا کهنسالان را درگیر بیماری کنند، اما معمولاً جوانان بیشتر در معرض هجوم بادها قرار می‌گیرند. زیرا ارواحی که در درون بدن بیمار قرار می‌گیرند از کالبد وی به عنوان مرکب خود استفاده می‌کنند. پس جوانان به دلیل داشتن توانایی و نیروی بیشتر، مرکب بهتری برای آنان می‌باشند. (ساعدی، ۱۳۴۵: ۳۳) احتمالاً این اندیشه از آنجا ناشی می‌شود که کودکان با داشتن دنیایی کودکانه، کمتر غرق در این اندیشه‌ها می‌شوند و کهنسالان نیز کمتر تحت تأثیر فشارهای روحی و روانی قرار می‌گیرند. پس جوانان با داشتن دغدغه‌های گوناگون بیشتر گرفتار بیماری‌های روحی و روانی می‌شوند. فرد بیمار دچار علائمی مانند رعشه، لرز، صرع، سردرد‌های شدید و حتی انزوا طلبی و جنون می‌شود. اعتقاد بر آن است که مبتلایان به باد نوبان، بیشتر این علائم در آن دیده می‌شود. (ریاحی، ۱۳۵۶: ۱۶) علائم حلول هر بادی در بدن بیماران، متفاوت است، ولی به صورت کلی این علائم با فشارهای شدید عصبی همراه است. (بلوکباشی، ۱۳۸۱: ۳۶۱)

از دیدگاه ساعدی به طور اعم به همه کسانی که دچار بیماری‌های ناشی از بادها شوند، اهل هوا خوانده می‌شوند. (ساعدی، ۱۳۴۵: ۲۲) اما برخی دیگر اعتقاد دارند که اهل هوا کسانی می‌باشند که به اینگونه بیماری‌ها دچار شده‌اند و به طور کامل درمان نیافته‌اند و ممکن است علائم بیماری دوباره در آن‌ها ظهور کند. این گروه کمتر فرصت دارند تا به وضعیت عادی بازگردند و در نتیجه به عضویت گروهی درمی‌آیند که به اهل هوا معروفند. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۹: ۴۸۱-۴۷۸) امروزه نیز این اعتقاد در میان ساکنان کرانه‌ها و پس‌کرانه‌های خلیج فارس رایج است که تا هنگامی که اهل هوا از بادها فرمان برند و خواسته‌هایشان را برآورده نمایند، کمتر دچار آسیب می‌شوند. همچنین دیدگاه مردمان این نواحی بر آن است که گاهی ممکن است انسان با اعمالی مانند ریختن آب جوش در محل سکونت این بادها که به شکل جن، پری و غول بودند و یا دیگر اعمال، باعث آسیب رساندن به آن‌ها شوند و در نتیجه گرفتار فشارهای ناشی از این بادها می‌شوند. کسانی که به جرگه اهل هوا در می‌آیند باید دستوراتی را رعایت کنند. از آن جمله آنکه هیچ‌گاه نباید به بدن انسان مرده یا لاشه حیوانات دست بزنند. جارو و لنگه کفش نباید از بالای سر آنان بگذرانند و آنان هیچ‌گاه نباید دچار مستی شوند. اکثر کسانی که به درمان این افراد می‌پردازند سیاه پوستان می‌باشند که درمان آنها همراه با طبل و آواز است.

۶. زار در آفریقا

زار به واقع ایجاد نوعی آشفتنگی و پریشانی شدید در افراد است که توسط باد زار ایجاد می‌شود و همان حلول باد زار در بدن افراد است. اعتقاد به ارواح و تسخیر بدن انسان توسط آن‌ها از مدت‌ها قبل در فرهنگ آفریقایی رسوخ یافته بود. اعتقاد به نقش ارواح چنان است که امروزه هم برخی قبایل آفریقایی، اگر خانه‌ای آتش بگیرد و یا محصولات کشاورزی، باروری لازم را نداشته باشند و حتی شیوع بیماری‌ها را ناشی از اشتباهات انسانی نمی‌دانند، بلکه آنها را ناشی از دخالت روحی شیریر می‌پندارند. (شکیبا، ۱۳۸۵: ۳۲۹) در برخی کشورها مانند کنگو معتقدند که تسخیر بدن توسط ارواح به صورتی انجام می‌شود که روح فرد بیمار از بدنش خارج می‌شود و این روح سرگردان توسط جادوگران به وطن بازمی‌گردد. در این حالت می‌بایست قوی‌ترین مرد قبیله، شاخه‌ای که جادوگران تصور می‌کنند که روح سرگردان در آن جای گرفته است را ببرند و سپس جادوگر، روح را از آنجا خارج نماید. (فریزر، ۱۳۸۸: ۲۳۵) به همین دلیل در میان قبایل آفریقایی، رئیس قبیله که احتمالاً پزشک و جادوگر قبیله نیز می‌باشد دارای تقدس است. او دارای لباس و عصای مخصوص و مورد حمایت قبیله می‌باشد. (شکیبا، ۱۳۸۵: ۳۳۱) پس اعتقاد به حلول ارواح در بدن، در آفریقا ریشه‌های اعتقادی محکمی دارد.

زار در آفریقا از جمله ایزدانی بود که پرستش آن در میان خدایان متنوع آفریقا رایج بود. چنان که در نزد بسیاری از قبایل بدوی، دارای نیروی ماوراطبیعی بوده است. (رضوانی، ۲۹۹: ۱۳۹۰ و سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۸: ۴۱-۳۸) با ورود آیین مسیحیت به آفریقا، زار از شکل خدایی خود خارج می‌شود و به صورت اهریمنی پدیدار می‌گردد. در کشورهایمانند اتیوپی و سودان، همین وضعیت برای زار قائلند. (سارجنت، ۱۳۷۱: ۲۵۹ و فضائی، ۱۳۸۸: ۳۲۹) میرچا الیاده معتقد است که این مسئله در مورد بسیاری از قبایل ابتدایی روی داده است. این قبایل ابتدا به پرستش خدایان آسمانی می‌پرداختند. پس از مدتی پرستش برخی از این ایزدان رها شده است و این ایزدان دارای نیروی ویرانگر و اهریمنی شده‌اند. مردم آن‌ها را فقط در مواقع سخت به کمک می‌طلبیدند و به نوعی یاد و خاطره آن‌ها در روایات شمنی موجود است. (الیاده، ۱۳۹۱: ۱۲۵-۱۲۱) این مسئله در مورد زار هم مصداق دارد.

محققان ریشه زار را در اتیوپی و سودان جستجو می‌کنند و معتقدند که زار در این کشور، ریشه‌های عمیقی داشت و از آنجا به دیگر مناطق انتقال یافت. (Natvig, 1986: 35) در اتیوپی اعتقاد بر آن است که زار در آب‌های جاری و رودخانه‌ها زندگی می‌کند. در سودان نیز این اعتقاد به شاطانا معروف شده

است و در کنیا از آن به عنوان شیطانی یاد می‌شود. (Boddy, 1989: 133) احتمالاً همین اعتقاد به وجود زار در آب‌های جاری است که بیشترین کسانی که مناطق آفریقایی مسافرت می‌کردند؛ یعنی ملوانان و دریانوردان گرفتار این بیماری می‌شدند.

در اتیوپی درمان بیمار، همراه با رقص و موسیقی و معمولاً توسط زنان صورت می‌گیرد. (ساعدی، ۱۳۴۵: ۸) در سودان که بیشتر زنان دچار زار می‌شوند، زنی با عنوان شیخه وظیفه درمان را برعهده دارد. زن بیمار ابتدا باید هدایایی جهت درمان بیماری خود تدارک ببیند. این هدایا جهت راضی کردن روح نیز می‌باشد. (Boddy, 1989: 159) بیمار در طول درمان به عزلت نشینی و گوشه نشینی روی می‌آورد و حتی اجازه ارتباط با همسرش را نیز ندارد. به طور کلی، بیمار باید از کارهای بدنی بپرهیزد. به جز زنانی که در دوره شیردهی فرزندانشان می‌باشند، بقیه بیماران زن حتی باید از مراقبت از فرزندان خود نیز اجتناب کنند. در روی یک صندلی در مراسم درمان، که با پارچه‌ای سفید پوشانده‌اند خواسته‌های ارواح قرار می‌گیرد و شیخه با کنار زدن پارچه، آن‌ها را مورد تایید قرار می‌دهد. (ibid, 160) سپس بیمار را رو به قبله قرار می‌دهند و در یک ردیف نوازندگان و در طرف دیگر شیخه قرار می‌گیرد. بیمار پس از شنیدن موسیقی، شروع به تاب خوردن و لرزش می‌کند و ممکن است پس از مدتی بیهوش بر روی زمین قرار گیرد. پس از آن گوسفند را قربانی می‌نمایند و ذبح‌کننده نباید نام خداوند بر زبان آورد. زیرا روح از بدن خارج نمی‌شود. شخص بیمار، هفت بار از روی ذبح می‌پرد تا بیماری را پشت سر بگذارد. علاوه بر آن، نوشیدن بخشی از خون حیوان ذبح شده و مالشان آن بر پیشانی و کف دست بیمار از دیگر بخش‌های درمان بیمار می‌باشند. (ibid, 189) این مراسم، شباهت بسیار زیادی به درمان بیماری زار در ایران دارد که ریشه‌های آفریقایی آن را نشان می‌دهد. میرزایی اصل معتقد است که زار از قرن نوزدهم توسط بردگان و با گسترش تجارت برده به ایران وارد شد و این بردگان عامل اصلی گسترش آن نیز بودند. (Mirzai, 2002, 336-337)

۷. زار، جادو و شمن

به نظر می‌رسد که زار ریشه‌های فرهنگی بسیار کهنی دارد و می‌توان مشابهت‌های فراوان بین مناسک مربوط به زار، جادو و شمنسیم یافت. چنانکه در مذاهب قدیم، اعتقاد به ارواح خوب و بد وجود داشت. این مساله در مصر باستان، رواج زیادی داشت و مصریان ارواح را ساکن کوه، صخره و درخت

می‌پنداشتند. (رایسن، ۱۳۷۰: ۶۹) این مساله در مورد زار هم وجود دارد. اقوامی مانند آشوریان نیز بیماری‌ها را ناشی از خشم خدایان می‌پنداشتند و قربانی کردن و پایکوبی جهت رفع بیماری و راضی نمودن خدایان انجام می‌دادند. در نزد هندوها نیز ارواح خبیث در قالب جن و دیو در درون آدمی نفوذ می‌یافتند و باعث بیماری می‌شدند و سپس جادوگران به جن‌گیری می‌پرداختند. (بلوکباشی، ۱۳۸۱: ۱۵-۱۴) اسطوره‌شناسان معتقدند که از گذشته‌های دور و به ویژه در قبایل بدوی، مناسک دینی و جادو درهم آمیخته‌اند و این مناسک آمیخته با اسطوره در خدمت روانشناسی قرار گرفته‌اند. (الن سگال، ۱۳۸۶: ۱۳۴-۱۱۵) چنانکه تابو ممکن است باعث ترس و اضطراب شود و این ترس ناشی از قوای شیطانی و اعتقاد به نیروی اهریمنی است. در این حالت است که ارواح مکان خویش را ترک می‌کنند و در درون انسان‌های دیگر حلول می‌کنند. (فروید، ۱۳۵۱: ۱۰۵، ۳۷، ۳۸) بسیاری از این گونه مراسم‌های جادویی توسط جادوگران هر قبیله صورت می‌گرفت و به ویژه در آفریقا رواج زیادی داشت. (کاژدان، ۱۳۷۹: ۲۷۹) جادوگران در چنین مراسمی از موسیقی و به ویژه طبل‌های بزرگ بهره می‌گرفتند و به ویژه در آفریقا و مورد احترام و تقدس فراوان بودند. (الیاده، ۱۳۹۴: ۴۷-۴۵) شمن‌ها نیز همان جادوگرانی بودند که می‌توانستند به دنیای ارواح راه یابند و به درمان بیماری‌ها بپردازند. (الیاده، ۱۳۷۴: ۷۵) به همین دلیل زار نوعی شبه شمن است. در مناسک شمن نیز، انسان در محاصره نیروهای شرور قرار دارد و ناچار است که در آن شرایط بحرانی از جادوگران حمایت بخواند. زیرا آن‌ها تنها کسانی هستند که قادر به ارتباط با نیروهای نامرئی می‌باشند. شمن‌ها در مراسم خصله به دفع این نیروها اقدام می‌کنند و دفع آن‌ها با تقلید برخی صداها، همراه با نواختن طبل و خلاقیت‌های شاعرانه است. (الیاده، ۱۳۹۴: ۵۳-۵۲) در ایران نیز از گذشته‌های دور، جادو پزشکان به فعالیت می‌پرداختند و تلاش آنان همراه با سحر و جادو و عزایم خوانی برای احضار روح و اخراج آن از تن بیماران بوده است. جن‌گیری در ایران را می‌توان با همان اعمال شمن‌ها و کاهنان یکی دانست. (زرین کوب، ۱۳۳۹: ۹۴۷)

۸. زار در ایران

زار چنان که اشاره شد نوعی آشفتگی و پریشانی شدید است که حاصل حلول باد زار در بدن بیمار می‌باشد. زار در کرانه‌های خلیج فارس و دریای عمان به اشکال مختلف و به دو گروه مسلمان و کافر تقسیم می‌شود. این دو گروه قادرند با حلول در بدن بیمار، او را به تسخیر خود درآورند. فرد بیمار معتقد

است که اعمال او در کنترل شخص دیگری قرار دارد و حتی توسط خود او انجام نمی‌شود. از جمله خطرناک‌ترین زارها در سواحل خلیج فارس، شیخ شنگر (shangar)، دینگ مارو، په‌په (pepe) و دی‌کتو (Dayketo) می‌باشند. در سیستان و بلوچستان نیز علاوه بر شیخ شنگر و دی‌کتو، زارهایی مانند ودل (vadal) و فاصل (fasel) حضور دارند. (ریاحی، ۱۳۵۶: ۴) اعتقاد به مسلمان و کافر بودن زار نیز ریشه عمیقی در ایران دارد. چنان که پیش از آن مردم معتقد بودند که جن‌ها ابتدا دارای تقدس و معنویت بوده‌اند و به قبایل مختلف تقسیم می‌شده‌اند. آنان پس از سرکشی از درگاه خداوند رانده شدند و با سکونت در بیابان‌ها به آزار و اذیت انسان‌ها می‌پردازند. (زرین کوب، ۱۳۳۹، ۹۴۵)

زارها معمولاً در نواحی کوهستانی و یا در دریاها سکونت دارند. چنانکه ساکنان جنوب ایران معتقدند که زار دی‌کتو، بیشتر دریانوردان را بیمار می‌نماید. (ریاحی، ۱۳۵۶: ۱۳) اعتقاد دیگر در مورد زارها آن است که آنان به شکل‌های مختلف تجسم می‌یابند و می‌توانند باعث فریب انسان شوند. چنان که شیخ شنگر که در کوهها سکونت دارد به صورت بره سیاهی تجسم می‌یابد و شبها به سراغ مرکب خود یعنی انسان‌ها می‌آید. (ساعدی، ۱۳۴۵: ۶۴) دینگ‌مارو از زارهایی است که به صورت پیرزنی قوز کرده از کوهها می‌آید. (همان) این مسئله هنوز هم در نواحی جنوبی ایران رایج است که ارواح و جن را در قالب حیوانات و یا انسان‌ها تجسم می‌کنند.

فرد مبتلا به زار به عنوان مضرتی یا زارگی شناخته می‌شود که باید توسط بابا یا مامای زار درمان شود که عموماً درمانگران از افراد سیاه پوست می‌باشند. از مشهورترین درمانگران درگذشته، بابا صالح مینابی بود که از جزیره قشم به میناب کوچ کرد و از مناطق مختلف به ویژه شیخ‌نشین‌های عرب حاشیه خلیج فارس جهت درمان به وی مراجعه می‌کردند. امروزه هم اعراب حاشیه خلیج فارس جهت درمان زار به ایران سفر می‌کنند. (مشاهدات میدانی نویسندگان)

بیمار پس از مراجعت به بابا یا مامای زار، به مدت هفت شبانه‌روز دور از چشم دیگران به سر می‌برد و به ویژه نگاه هیچ زن محرم یا نامحرمی نباید به مرد بیمار بیفتد. درمانگران زار در این مدت، ابتدا بدن بیمار را خوب می‌شویند و سپس با شیرهای که آمیخته‌ای از گیاهان مختلف مانند ریحان، زعفران، جوز همراه با گلاب و دیگر گیاهان است، بدن او را مالش می‌دهند. سپس مراسم اصلی درمان همراه با موسیقی صورت می‌گیرد. چنانکه بیمار زن باشد، پرده‌ای در مجلس قرار می‌دهند و مردان در سوی دیگر پرده می‌نشینند. سر و روی بیمار با پارچه‌ای سفید یا سبز پوشانده می‌شود و بابا یا مامای زار با خواندن اشعاری،

همراه با موسیقی، مراسم را آغاز می‌نمایند. نوع عکس‌العمل بیمار در تشخیص نوع زار موثر است. (مشاهدات میدانی نویسندگان)

ماما یا بابای زار پس از تشخیص نوع زار، سعی می‌نماید زار را از مرکب خود جدا نماید. درمانگران همچنین از زار می‌پرسند که از کجا آمده است، چرا وارد بدن بیمار شده است و چه خواسته‌ای دارد. تلاش بابا یا ماما زار آن است که خروج روح توسط خیزران صورت گیرد که به بدن بیمار زده می‌شود. (شریفیان، ۱۳۸۳: ۴۴ و ۴۲) در این حالت زار، تقاضای هدیه می‌کند که فرد بیمار باید آن را تهیه کند. اگر شخص مبتلا نتواند خواسته‌های زار را برآورده کند، درمانگر باید از زار طلب فرصتی نماید تا خواسته‌هایش انجام شود. اگر این خواسته‌ها به موقع انجام نشود بیمار دوباره مورد آزار و اذیت زار قرار خواهد گرفت. کوچک و بزرگ بودن هدایا و درخواست‌های زار بیانگر قدرت و نفوذ او در بدن بیمار است. پس از آن گوسفند قربانی کرده می‌شود. در انجام قربانی و دیگر لحظات اجرای مناسک زار نباید نامی از خدا، پیامبر و ائمه اطهار آورده شود. ممکن است در این مراسم از بیمار خواسته شود که بخشی از خون حیوان قربانی شده را بنوشد. این مساله یادآور قربانی کردن برای خدایان در دنیای باستان می‌باشد. در مناطقی مانند جزیره خارک این مراسم با عنوان لیوا انجام می‌شود. در پس‌کرانه‌های خلیج‌فارس این مراسم با عنوان خیج‌نشینی صورت می‌گیرد که گاهی در انجام آن نیاز به حضور فرد بیمار نیست، بلکه درمانگر خود با ارواح ارتباط برقرار می‌کند و درخواست‌های آنان را به بیمار منتقل می‌کند. نوع دیگری از زار به عنوان آل می‌باشد که عموماً حملات آل متوجه زنان به هنگام زایمان است. (مشاهدات و تحقیقات میدانی نویسندگان)

۹. موسیقی و زار

موسیقی از اجزای اصلی درمان زار است. این مسئله از شباهت‌های اساسی در اجرای مناسک زار در ایران و آفریقا می‌باشد. در آفریقا و از گذشته‌های دور موسیقی و رقص، از اجزای لاینفک زندگی و مناسک آنان بوده است. این مساله به ویژه در میان مردم شرقی آفریقا رواج بیشتری داشت. (شکیبا، ۱۳۸۵، ۳۳۲-۳۳۱) دهل از مهم‌ترین ابزار آلات موسیقی در درمان زار است که به دهل رحمانی، کسر و دهل گپ تقسیم می‌شود. دهل رحمانی، دهل بزرگ و دو سر است. دهل کسر، دهل کوچک است که به کی‌سل (KEYSAL) نیز معروف است. گاهی این دهل کوچک به (bolkom) نیز شهرت یافته

است. (ساعدی، ۱۳۴۵:۱۵۸ و ریاحی، ۱۳۵۶:۷) دهل گپ، بزرگ‌ترین دهل در انجام مراسم زار است. در جزیره خارک از دهلی استوانه‌ای شکل استفاده می‌شود که ارتفاع آن هفتاد و هشت سانتی متر و قطر آن پنجاه و چهار سانتی متر است. در انتهای آن دایره‌ای به قطر ده سانتی‌متر تعبیه شده است. (شریفیان، ۱۳۹۳:۸۱) جینگ از دیگر آلات موسیقی است که دایره‌ای کوچک است که دور تا دور آن را زنگوله می‌بندند. تمبور از دیگر آلاتی است که در پایین دارای کاسه‌ای به نام دب (Dab) می‌باشد و علاوه بر درمان زار در درمان باد نوبان نیز از آن بهره می‌گیرند. این الت از چوب توت یا گردو ساخته می‌شود که با روکشی از پوست گاو می‌باشد. (درویشی، ۱۳۸۰:۳۴۴) سارنگی از دیگر سازهای این مراسم است که کمائی جهت نواختن دارد. (ریاحی، ۱۳۵۶، ۶) باسکی از دیگر ابزارهای رایج در مراسم زار است که چوب باریکی است که همراه با چوب خیزران استفاده می‌شود. خیزران را معمولاً از مسقط به ایران می‌آورند و هر خیزرانی جهت دفع ده تا بیست باد کافی بود. هرچند در دفع برخی زارها مانند شیخ سنگر از خیزران‌های متعدد جهت دفع او بهره می‌بردند. بچه نقاره نیز نقاره کوچکی است که معمولاً زنان در مراسم از آن استفاده می‌کنند. (ساعدی، ۱۳۴۵: ۱۶۰-۱۵۷) ساکنان جزیره خارک معتقدند که بین اجراکنندگان مراسم زار و سازهای موسیقی ارتباط روحی عمیقی وجود دارد که تنها آن‌ها قادر به اجرای این مراسم می‌باشند.

۱۰. زمینه‌ها و علل توسعه و تداوم زار در کرانه‌ها و پس‌کرانه‌های خلیج فارس

یکی از مهم‌ترین زمینه‌های توسعه و تداوم زار در کرانه‌ها و پس‌کرانه‌های خلیج فارس، شرایط محیطی و جغرافیایی این مناطق می‌باشد. شرایط محیطی این سرزمین معمولاً با خشکسالی، کمبود شدید آب و زندگی در شرایط سخت محیطی بیابانی و نیمه بیابانی صورت می‌گیرد. وجود آب‌انبارهای متعدد در این نواحی گواهی بر این ادعا می‌باشد. پس زندگی در چنین محیطی، همراه با ترس و اضطراب دائمی بود و بشر جهت درمان این گونه استرس‌ها به ارواح متوسل می‌گردید. از سوی دیگر تعداد فراوانی از ساکنان این نواحی به دریانوردی می‌پرداختند و به ویژه مقصد بسیاری از آنان سواحل شرقی آفریقا بود. دریانوردان ناچار بودند که در طول ماهها دریانوردی به مقابله با امواج و محیط سخت دریا بپردازند و به ناچار دچار ترس و توهم شدید می‌شدند. چنانکه بسیاری از دریانوردانی که از سواحل بندرکنگ به سوی آفریقا رفته بودند عنوان داشته‌اند که در طول سفر با کشتی‌های ارواح و شیطانی برخورد نموده‌اند. در نظر

آن‌ها این کشتی‌ها، بسیار بزرگ و سریع و فاقد دریانورد بودند و معمولاً از درون آن‌ها صداهای وهم‌انگیزی به گوش می‌رسید که قصد نابودی دریانوردان را داشتند. (نوربخش، ۱۳۵۹: ۲۱۸-۲۱۵)

این موضوع را می‌توان در روانشناسی اسارت نیز بررسی نمود. چنانکه فرد، زمانی که خود را از نظر روحی و جسمی در چنگال دشمنی اسیر ببیند که هیچ راه گریزی برای او متصور نیست دچار استرس و افسردگی شدید می‌شود و شدیدترین ضربات روحی بر وی وارد می‌گردد. (نوربالا، ۱۳۹۴: ۱۳۷۴) دوری از خانواده نیز در مساله اسارت باعث شدت یافتن اختلالات به ویژه اختلالات عاطفی می‌شود. (همان، ۲۱ و ۱۸) در مسئله زار نیز دریانوردانی حضور دارند که مدت‌ها به دور از خانواده می‌باشند و به طور مداوم خود را اسیر در محیط خطرناک دریا می‌یابند. حال که با سواحل شرقی آفریقا ارتباط دارند می‌توانند جهت درمان آشفتگی‌های خود از مساله زار بهره‌جویند.

علت مهم و اساسی دیگر در گسترش و تداوم زار در ایران، کمبود و حتی فقدان مراکز درمانی و نیروی متخصص جهت درمان بیماری‌های روحی و روانی است. چنانکه در سال ۱۳۴۴ش و در محل بیمارستان روزبه تهران، برای نخستین بار، مرکزی جهت درمان اینگونه بیماری‌ها تأسیس شد. در سال ۱۳۴۹ش نخستین قدم‌ها در راه تأسیس و راه اندازی واحد روانشناسی دانشگاه تهران برداشته شد. از سال ۱۳۵۴ش بود که با انتقال برخی اساتید روانشناسی به دانشکده علوم پزشکی، که با موافقت دانشکده ادبیات و علوم انسانی صورت گرفت، درمان اینگونه بیماری‌ها و توجه به آن گسترش بیشتری یافت. (داویدیان، ۱۳۸۸: ۲۴۰ و ۲۲۵) نگاهی به فهرست دروس ارائه شده برای دانشجویان روانشناسی دانشگاه تهران، خود گویای کمبود شدید نیروی متخصص در ایران دوره پهلوی جهت درمان بیماری‌های روحی و روانی می‌باشد. (همان، ۳۸۷)

در سال‌های پایانی دهه چهل و اوایل دهه پنجاه هجری شمسی یعنی در دوره حکومت پهلوی، حتی هنوز بسیاری از دانشجویان رشته‌های روانشناسی و روانپزشکی نیز درک درستی از بیماری‌های روانی نداشتند. (همان، ۲۴۰)

گزارشات ارائه شده توسط پزشکان غربی که به ایران سفر کرده‌اند نیز بیانگر آن است که در دوره پهلوی دوم، هنوز در بسیاری از شهرهای بزرگ ایران مانند اصفهان نیز، هیچ گونه پرستار و پزشک متخصص در زمینه بیماری روحی و روانی وجود نداشته است. (کروس، ۱۳۳۵: ۶) این پزشکان عنوان داشته‌اند که شفا دهندگان این بیماران در ایران کسانی بودند که با استفاده از ورد و دعا به درمان بیماران خود

می‌پرداختند. (همان، ۹) این وضعیت به صورتی بود که حتی اگر مراکز درمانی هم جهت درمان اینگونه بیماران ایجاد شده بود فاقد امکانات لازم بودند و محیط این گونه مراکز در دیدگاه بیماران، بدتر از جهنم توصیف شده است. (داویدیان، ۱۳۳۵: ۱۳)

این عدم آگاهی در مورد بیماری‌های روحی و روانی به خوبی خود در اجرای مناسک زار خود را نشان می‌دهد. چنانکه نظریه‌پردازان و متخصصان این گروه بیماری‌ها معتقدند که تقویت آگاهی فرد بیمار و آگاه نمودن او در پذیرش مسئولیت اعمالش، نقش موثری در درمان دارد. همچنین تأکید می‌کنند که بیمار باید بداند که اضطراب، حاصل اعمال خود اوست. (شاملو، ۱۳۸۷: ۴۳) در حالی که در درمان زار، هیچ گونه مسئولیتی بر عهده بیمار نیست و مسئولیت همه اعمال او را متوجه ارواح می‌کنند. از اصول مهم دیگر در درمان بیماری‌های روحی و روانی، ارتباط کلامی موثر بین درمانگر و بیمار است و بیمار باید به جهت درمان خود، توضیحات لازم را ارائه دهد. درمانگر نیز موظف است که فضایی فراهم آورد که بیمار، آزادانه مسائل مهم خود را تجربه کند و در همین ارتباط دو سویه، مشکلات بیمار حل گردد. (همان، ۴۰ و ۳۹ و ۷۳) برخلاف این رویه، در درمان زار گاهی اطرافیان بیمار، توضیحات لازم را ارائه می‌دهند و حتی گاهی نیز ارائه توضیحات ضروری نیست و فرد بیمار، به طور کامل تسلیم در برابر بابا یامامای زار می‌باشد.

بررسی‌های جامعه‌شناسان در مورد بسیاری از مناسک آفریقایی تباران، بیانگر آن است که اجرای این مناسک تحت تأثیر مساله پیروی از اجداد و وابستگی به سنت‌ها می‌باشد و تعقل در آن نقش کمتری دارد. (دورکیم، ۱۳۸۳: ۱۲ و یونگ، ۱۳۸۷: ۱۱۴) امری که در مورد مساله زار، کاملاً مصداق دارد.

۱۱. نتیجه

مناسک زار در اثر مهاجرت ناخواسته آفریقاییان و همچنین ارتباطات گسترده نواحی کرانه و پس‌کرانه خلیج فارس با آفریقا، به ایران وارد شد. چنانکه عمده درمانگران این مساله در جنوب ایران، آفریقایی تباران می‌باشند. به واقع آفریقایی تباران که سواحل خلیج فارس را همسان با محیط سابق زندگی خود پنداشتند، این مناسک را در این نواحی رواج دادند. زار ریشه‌های بسیار عمیقی در ایران و آفریقا داشته است که مبتنی بر اعتقاد به حلول ارواح خبیثه در کالبد انسان‌ها می‌باشد که انتقال این ارواح توسط باد شکل می‌گرفت. باد به عنوان یک ایزد باستانی و دارای ثنویت، به خوبی با اعتقادات و مناسک

آفریقایی‌تباران همگام شده است. علاوه بر مهاجرت آفریقاییان به ایران، ارتباط گسترده و وسیع ساکنان کرانه‌ها و پس‌کرانه‌های خلیج فارس با سواحل آفریقا و به ویژه سواحل شرقی این قاره در ورود زار به ایران موثر بوده است.

همچنین زار با ریشه داشتن در جادو و شمن می‌توانست در بسیاری از فرهنگ‌ها نفوذ یابد و تأثیرات خود را بر جای نهد که از آن جمله در ایران می‌باشد. نگاهی به چگونگی اجرای مراسم زار در آفریقا و به ویژه در سودان و همچنین اجرای این مراسم در ایران، این مساله در مورد زار را اثبات می‌نماید که زار ریشه‌ای آفریقایی دارد که با تغییرات اندکی در سواحل خلیج فارس گسترش یافته است. شرایط سخت محیط زندگی در نواحی جنوبی ایران، همراه با عدم آگاهی مردم از بیماری‌های روحی و روانی و فقدان مراکز درمانی و نیروی متخصص جهت درمان این گونه بیماری‌ها در توسعه و تداوم زار موثر بوده است. بررسی تأثیرات و ارتباطات دوسویه فرهنگی ایران و آفریقا به مانند پدیده زار می‌تواند در شناخت ریشه‌ها و مشترکات فرهنگی آنان و هم‌چنین توسعه روابطشان موثر باشد. به واقع، سختی‌های معیشتی در زندگی مردم کرانه‌ها و پس‌کرانه‌های خلیج فارس و به ویژه دریانوردان همراه با ارتباط آن‌ها با ساکنان آفریقا و به خصوص سواحل شرقی آن از یک سو و نبود امکانات و درک منطقی از بیماری‌های روانی و ریشه‌های آن‌ها سبب گسترش و تداوم پدیده زار در این نواحی به مانند آفریقا گردید.

تعارض منافع

نویسندگان متعهد می‌رود مقاله تعارض منافع ندارد. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است.

منابع و ماخذ

- آریان‌پور، امیرحسین (۱۳۸۸) جامعه‌شناسی هنر، تهران: گستره.
- آموزگار، ژاله (۱۳۷۶) تاریخ اساطیر ایرانی، تهران: سمت.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۴) اساطیر، مناسک، نمادها، ترجمه منصور مدنی و نازنین مدنی، شیراز: نوید.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۱) اسطوره و واقعیت، ترجمه هانی صالحی علامه، تهران: کتاب پارسه.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۴) اسطوره راز، رویا، ترجمه رویا منجم، تهران: فکر روز.

- بلوکباشی، علی (۱۳۸۰) اهل هوا، دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، تهران: مرکز دائره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- بلوکباشی، علی (۱۳۸۱) «هویت‌سازی اجتماعی از راه بادزدایی گشتاری»، نامه انسان‌شناسی، سال اول، شماره ۱، تهران، ص ۳۳-۴۳.
- بهار، مهرداد (۱۳۵۲) پژوهشی در اساطیر ایران: بنیاد فرهنگ ایران.
- پوردادود، ابراهیم (۱۳۴۷) تعلیقات بر یشتها، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران: بی جا.
- پولاک، ادوارد (۱۳۶۱) سفرنامه ادوارد پولاک، ایران و ایرانیان، ترجمه کیکاووس جهاندای، تهران: خوارزمی.
- داویدیان، هاراطون (۱۳۳۵) بیمارستان روانی، تهران، تابان.
- داویدیان، هاراطون (۱۳۸۸) تکوین روان‌پزشکی نوین در ایران، تهران: ارجمند.
- درویشی، محمدرضا (۱۳۸۰) دایره‌المعارف سازهای ایران، تهران: ماهور.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳) صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز.
- دبیری‌نژاد، رضا و میرمیران، سید مجتبی (۱۳۹۲) «زار از خدایی باستان تا آیین درمانی»، پژوهشنامه فرهنگی هرمزگان، ش (۷۰)، ص ۱۷۱-۱۸۵.
- رایسنس، چارلز الکساندر (۱۳۷۰) تاریخ باستان، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران: انتشارات آموزش و انقلاب اسلامی.
- رضوانی، صالح (۱۳۹۰) گذری بر پیشینه و تاریخ رمچاه، تایباد: واسع.
- ریاحی، علی (۱۳۵۶) زار، باد و بلوچ، تهران: طهوری.
- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۸۸) «نگاهی به وضعیت کنیزان غلامان و خادمان در عصر قاجار، مجله پژوهش‌های تاریخی»، شماره (۲) اصفهان، دانشگاه اصفهان، ص ۱ - ۱۸.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۳۹) «جن»، مجله سخن، سال ۱۱، ش (۹-۸)، تهران، ص ۹۴۴-۹۵۰.
- سارجنت، ویلیام (۱۳۷۱) روح‌های تسخیر شده، ترجمه سیدرضا جمالیان، تهران: امیرکبیر.
- ساعدی، غلامحسین (۱۳۴۵) اهل هوا، تهران: طهوری.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۲) ادیان ابتدایی و خاموش، قم: آیت عشق.
- شاملو، سعید (۱۳۸۷) کاربرد روان‌درمانی، تهران: رشد.

- شریفیان، محسن (۱۳۸۳) اهل زمین، تهران: مرکز نشر قلم آشنا.
- شریفیان، محسن (۱۳۹۳) اهل ساز، تهران: داستان سرا.
- شکیبا، محمدرضا (۱۳۸۵) «تأثیر جهانی سازی بر هنر آفریقایی»، فصلنامه هنر، ش (۶۸)، ص ۳۲۲-۳۴۰.
- شیل، لیدی (۱۳۶۸) خاطرات لیدی شیل، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: نو.
- عبداللهیان، حمید و آقایی، عاطفه (۱۳۹۵) «بازنمایی مراسم اهل هوا در فیلم مستند باد جن»، مطالعات جامعه‌شناختی، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ش(۴۹)، ص ۳۰۵-۳۲۱.
- فروید، زیگموند (۱۳۵۱) توتم و تابو، ترجمه محمدعلی خنجی، تهران: طهوری.
- فریزر، جرج جیمز (۱۳۸۸) شاخه زرین، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: افکار.
- قره‌سو، مریم (۱۳۹۸) «شنود موسیقی در آئین زار»، مجله هنرهای زیبا، ش(۲)، ص ۶۷-۷۶.
- فضائلی، سودابه (۱۳۸۸) فرهنگ غرایبه، تهران: افکار.
- کازدان و دیگران (۱۳۷۹) تاریخ جهان باستان، ترجمه صادق انصاری، محمد باقر مومنی و علی همدانی، تهران: اندیشه.
- کروس، ژ (۱۳۳۵) بهداشت روانی در ایران، ترجمه دکتر حسین رضائی، تهران: تابان.
- الن سگال، رابرت (۱۳۸۹) اسطوره، ترجمه فریده فرزندفر، تهران: بصیرت.
- ماخت، نورمن ال (۱۳۸۶) تاریخ برده‌داری، ترجمه سهیل شمسی، تهران: ققنوس.
- مقدم، ماریا (۱۳۹۶) زار در ایران و کشورهای دیگر، تهران: نغمه زندگی.
- موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۸۹) دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- نقوی، حسام‌الدین (۱۳۹۲) «مولفه‌های بینش اسطوره‌ای در مراسم زار: نمونه موردی بندرعباس»، پژوهشنامه فرهنگی هرمزگان، ش(۷۰۶)، ص ۱۸۶-۲۲۵.
- نوربالا، احمدعلی (۱۳۷۴) روانشناسی اسارت و عوارض روانپزشکی ناشی از آن، تهران: دانشگاه شاهد.
- نوربخش، حسین (۱۳۵۹) بندر کنگ شهرداریانوردان و کشتی سازان، تهران: ابن سینا.
- نیبور، کارستن (۱۳۹۰) سفرنامه کارستن نیبور، ترجمه پرویز رجبی، تهران: ایران‌شناسی.
- هینلز، جان (۱۳۸۷) شناخت اساطیر ایران، ترجمه احمد تفضلی، تهران، چشمه.

یاحقی، محمد جعفر (۱۳۶۹) فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۷) انسان و سمبول‌هایش، ترجمه محمود سلطانی، تهران: جامی.

References

Abdollahyan, Hamid & Aghaei, Atefeh (2015) "Representation of Ahl –e Hawa ceremonies in the documentary film Bad-e Jin", Sociological Studies, Autumn and Winter, Sh (49), pp.305-321. (In Persian)

In (In (Amoozegar, Jhaleh (1997) History of Iranian Mythology, Tehran: Samt. Persian)

In Persian(Aryan pour, Amirhossein (2008) Sociology of Art, Tehran: Gostareh Bahar, Mehrdad (1973) Research in Iranian Mythology: Bunyad-e Farhang -e) In Persian (Iran.

Blokbashi, Ali (2008) "Social identification by means of gustatory deflation",)In Persian(Nameh Ensanshenasi, first year, issue (1), Tehran, pp. 43-33.

Blokbashi, Ali (2010) Ahl-e Hawa, Big Islamic Encyclopedia, Volume 10,) In Persian(Tehran: Big Islamic Encyclopedia Center

Boddy, Janice (1989) womb and Alien sprits: women, men and the zar coult in northern sudan.london, Madison.

Dabiri-nejad, Reza & Mirmiran, Seyed Mojtabi (2012) "Zar from an Ancient God to a Healing Ritual", Hormozgan Cultural Research Journal, No. 7, 6, pp. 171-) In persian(185

Darvishi, Mohammad Reza (2013) Encyclopedia of Iranian Instruments,) In persian(Tehran: Mahour

In (Davidian, Haraton (1956), Psychiatric Hospital, Tehran, Taban.In persian) persian

Davidian, Haratoun (2018) Development of modern psychiatry in Iran, Tehran:)In persian(Arjmand

translated by Baqer ,Durkheim, Emil (2004) Basic forms of religious life)In persian(Parham, Tehran: Nashr-e markaz.

Eliadeh, Mircha (2012) Myth and Reality, translated by Hani Salehi Allameh,) In persian(Tehran: Ketab-e Parseh

Eliadeh, Mircha (1995) The myth of the secret, the dream, translated by Roya) In persian(Munaggem, Tehran: Fekr-e Rooz.

Eliadeh, Mircha (2014) Mythology, Rituals, Symbols, translated by Mansour

-)In persian(Madani & Nazanin Madani, Shiraz: Navid.
 Ellen Segal, Robert (2010) Mythology, translated by Farida Farnoudfar, Tehran:
)In persian(Basirat.
)In persian(Fadaeli, Sudabah (2008) Farhang-e Gharaeaeba, Tehran: Afkar.
 Fraser, George James (2008) The Golden Branch, translated by Kazem
)In persian(Firouzmand, Tehran: Afkar.
 Freud, Sigmund (1972) Totem and Taboo, translated by Mohammad Ali
)In persian(Khonji, Tehran: Tahouri.
 Hinels, John (2008) Knowledge of Iranian Mythology,translated by Ahmad
)In persian(Tafazzuli, Tehran, Cheshme.
 Kazhdan and Others (2000) History of the Ancient World, translated by Sadegh
 In (Ansari& Mohammad Bagher Momeni & Ali Hamdani, Tehran: Andisheh.
)Persian
- Kelly j.B (1986) Britanin and persian Gulf , oxford.
 Kroos, J. (1956) Mental Health in Iran, translated by Hossein Rezaei, Tehran:
)In persian(Taban .
 Macht, Norman L. (2007) History of Slavery, translated by Sohail Shamsi,
)In persian(Tehran: Ghoqnos.
 Mirzai, B (2002) African presence in Iran, Revue francaise dhistoire T89.
 Moghadam, Maria (2016) Zar in Iran and other countries, Tehran: Naghmeh
)In persian(Zendegi.
 Mousavi Bujnouardi, Kazem (2009) Big Islamic Encyclopedia, Volume 10,
)In persian(Tehran: Big Islamic Encyclopedia Center.
 Naqvi, HessamAlddin (2012) "Components of Mythical Vision in Zar
 Ceremony: A Case Example of Bandar Abbas", Hormozgan Cultural Research
)In persian(Journal, 2012-186.
 Nurbala, Ahmad Ali (1995) Psychology of Captivity and the Psychiatric
)In persian(Complications Due to It, Tehran: Shahid University Publishing.
 Natvig, Richard (1986) liminal Rites and femal symbolism in the Egyptian zar
 possession cult, [http// jstor.org](http://jstor.org).
 Niebour, Karsten (2011) Karsten Niebor's travelogue, translated by Parviz
)In persian(Rajabi, Tehran: Iranshenasi.
 Nourbakhsh, Hossein (1980) Bandar-e Kong, The city of sailors and
)In persian(shipbuilders, Tehran: Sina.
 Polak, Edward (1982) Edward Polak's travelogue, Iran and Iranians, translated

- Kaikavous Jahandari, Tehran: Khawrazmi. by
 Pordavoud, Ebrahim (1968) Yashtha, with the efforts of Bahram Farahvashi,
)In persian(.Tehran: No place
 Qaraso, Maryam (2018) "Listening to music in Ain Zar", Fine Arts Magazine,
)In persian(Vol. 2, pp. 67-76.
 In (Rezvani, Saleh (2011) Passage on the history of Ramchah, Taibad: Vase.
)persian
 Robinson, Charles Alexander (1991) Ancient History, translated by Ismail
)In persian(Dolatshahi, Tehran: Amoozesh va Enghelab-e-Islami.
)In persian(Reyahi, Ali (1977) Zar, Bad and Baloch, Tehran: Tahouri.
)In persian(Saedi, Gholamhossein (1966) Ahl-e Hawa, Tehran: Tahouri .
 Sargent, William (1992) Haunted spirits, translated by SeyedReza Jamalian,
)In persian(Tehran: Amirkabir .
 Shakiba, Mohammadreza (2005) "The impact of globalization on African art",
)In persian(Art Quarterly, No. 68, pp. 322-340.
 In (Shamlou, Saeed (2007) Application of Psychotherapy, Tehran: Rushd .
)persian
)In persian(Sharifian, Mohsen (2004) Ahl-e Zamin, Tehran: Qalam-e Ashena .
)In persian(Sharifian, Mohsen (2013) Ahl –e Saz, Tehran: Dastansara .
 Sheil, Lady (1989) Lady Sheil's memoirs, translated by Hossein Abutorabyan,
)In persian(Tehran: Nashr-e Nu.
 Soleimani Ardestani, Abdurrahim (2002) Early and silent religions, Qom: Ayat
)In persian(–e Eshgh .
 Yahaghi, Mohammad Jafar (1990) Culture of Mythology and Fictional
 References in Persian Literature, Tehran: Publishing Institute of Cultural Studies
)In persian(and Research.
 yung, Carl Gustav (2008) Man and his symbols, translated by Mahmoud
)In persian(Soltanieh, Tehran: Jami.
 Zargarinejad, Gholamhossein (2008) "Looking at the condition of slaves, slaves
 and servants in the Qajar era, Journal of Historical Research", No. 2, Isfahan
)In persian(University, pp. 18-18.
 Zarrin Koub, Abdul Hossein (1960) "Jen", Sokhan magazine, year 11, issue (8-
)In persian(9), Tehran, pp. 950-944.

