

گفتگو با حلقه زار و تحلیل مردم‌شناختی آن

علیرضا حسن‌زاده^۱

چکیده

این مقاله سعی دارد تا به کمک روش گفتگو با گروه متمرکز و مطلعان کلیدی^۱، به شناخت ژرف‌ساخت‌های موجود در شکل‌گیری شفای آیینی در آیین زار دست یابد. حلقه زار، شبکه‌ای معنوی از روابط میان افراد را دربر دارد که درک مردم‌شناختی ارتباط میان آنان، می‌تواند ساختار این آیین را فهم‌پذیرتر کند. به این منظور، در گفتگو با حلقه «مامافاطمه»، یکی از ماما‌های معروف بندر لنگه و اعضای آن، ساختار این آیین مورد بحث و بررسی قرار گرفت. با این حال، زمانی معنای موجود در ساختار این آیین آشکار خواهد شد، که آن را به شکلی تطبیقی، با آیین‌های مشابه دیگری که در دیگر کشورها رواج دارد بررسی کنیم. به این منظور، آیین یادشده در کشورهای آفریقایی نیز بر اساس مطالعات مهم انجام‌شده در سطح جهان مطالعه شده است، تا ژرف‌ساخت‌های موجود در این آیین به شکل عمیق‌تری درک شود.

واژگان کلیدی

زار، شفا، هویت، گفتگوی متمرکز، شبکه معنوی

۱. استادیار و رییس پژوهشکده مردم‌شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، تهران، ایران.

Email: parishriver@gmail.com

مقدمه

زار، کشف ساختارهای درمان پزشکی قومی در ایران و اهمیت بازتعریف هویت بیمار

شاید کامل‌ترین متنی که تاکنون به گزارش آیین‌های شفابخش زار در ایران پرداخته است، کتاب «اهل هوا» اثر غلامحسین ساعدی باشد، (ساعدی، ۱۳۴۵ ش.). آن‌گونه که می‌توان ساعدی را پیشروی ادبیات مردم‌شناسی پزشکی^۲ در ایران دانست. گزارش‌های دیگری نیز از این آیین به فارسی موجود است: زار و باد و بلوچ اثر علی ریاحی (۱۳۵۶ ش.) و تبیین خلاقانه علی بلوکباشی با نام «هویت‌سازی اجتماعی از راه بادزدایی گشتاری». (بلوکباشی، ۱۳۸۱ ش.).

اما این متن، بر اساس گفتگوی نویسنده این مقاله با ماما زار و چند تن از اهل هوا در بندر لنگه در سال ۱۳۸۵ تهیه شده است. نویسنده در مصاحبه با مامافاطمه، «خیزرانی»^۳ او و چند تن دیگر از فرزندان معنوی‌اش^۴ کوشیده است با استفاده از روش گفتگو با مطلعان کلیدی و گفتگو با گروه متمرکز، به دیدگاه درونی^۵ آنان از آیین شفای زار نزدیک شود. گویی در این روش از مردم‌شناسی است که مردم‌شناس با رویکرد علمی خویش در گرایش به نظرگاه درونی، پارادایم نگرش برونی را رها می‌کند، استیلای پارادایم آیین و حضور مقتدر آن، نیروی شگرف آیین و کارگزاران آیین را می‌نمایاند.

در این مقاله تحلیلی مردم‌شناختی بر آیین یادشده ارائه می‌گردد. اهمیت تحقیق حاضر در این است که ارتباط میان هویت و شفا در مطالعات انسان‌شناختی آیین‌های شفا در ایران فقط در یک تحقیق (بلوکباشی، ۱۳۸۱ ش.) آنچنان که باید مورد توجه قرار نگرفته است. شبکه معنوی موجود در آیین‌های شفا نیز که تعریفی دوباره به هویت بیمار می‌بخشد، از نظرها دور مانده است. در این تحقیق،

این پرسش کلیدی مطرح است: آیین زار چه تأثیری بر هویت بیمار می‌نهد و شبکه معنوی زار، روابط میان بیمار و افراد را (ماما یا بابا زار به عنوان شفابخش و سایر بیماران شفایافته) چگونه تعریف می‌کند.

روش‌شناسی

این تحقیق بر اساس روش گفتگو با گروه متمرکز^۶ و کسب اطلاع از مطلعان کلیدی^۷ کوشیده است تا موضوع مورد مطالعه را کاوش و بررسی کند. در این روش برای محقق این امکان به وجود می‌آید تا بتواند تعامل میان افراد را در فضای گفتگو مشاهده نماید.^۸ از آنجا که اعضای حلقه زار با ماما یا بابا زار در شبکه‌ای معنوی قرار می‌گیرند و فرزندان معنوی او به شمار می‌آیند، مشاهده تعامل میان آنان آگاهی‌های فراوانی به محقق می‌دهد. به این ترتیب ساختار معرفتی (اپیستمولوژیکال^۹) موجود در موضوع انتخاب‌شده، انتخاب روش گفتگو با گروه متمرکز را اهمیتی دوچندان می‌بخشد. برای مثال در این گفتگو، امکان عکسبرداری از فدیهای که به زار داده شده بود، خود تعامل جالبی را میان ماما زار و فرزند معنوی او به وجود آورد، که خود در این مقاله ثبت شده است.

ادبیات موضوع: تحلیل آیین‌های زار در ایران

نخستین بار غلامحسین ساعدی به منظور درک «زار» در ایران پا در سفر نهاد.^{۱۰} او در دهه چهل به مناطقی از هرمزگان و از جمله بندر لنگه رفت. درباره سفر ساعدی سه ادعا را می‌توان مطرح ساخت:

نخست: این که ساعدی علاقه داشت تا جوامع دور و روستایی را بشناسد، شاید به این دلیل، که او رمان‌نویسی بود که از منطق جادویی و آیینی فرهنگ‌های

محلی در خلق داستان‌های امروزی بهره‌های فراوانی می‌برد، آنچه در عزاداران بیل (ساعدی، ۱۳۸۸ ش.) و دیگر آثار ساعدی نیز دیده می‌شود. برخی از اندیشمندان ایرانی، در این زمینه ساعدی را حتی پیشگام‌تر از گابریل گارسیمارکز می‌دانند. (حسن‌زاده، ۱۳۹۲ ش.)

دوم: از سوی دیگر ساعدی یکی از روشنفکران منتقد عصر پهلوی بود که در آثار خود همواره بر فقر روستایی و محلی و کمبودهای موجود در جوامع دور و حاشیه‌ای ایران می‌تاخت. در اهل هوا (ساعدی، ۱۳۴۵ ش.) نیز، مفهومی کلیدی که او برای تبیین آیین زار در میان برخی از مردم جنوب ایران بر آن تأکید داشت، مفهوم فقر بود. از نگاه ساعدی، فقر روستایی در برابر مدرنیزاسیون بی‌ریشه شهر قرار می‌گرفت.

سوم: ساعدی پزشک (روانپزشک) بود. در نخستین آثار او می‌توان علاقه به تبیین روانشناختی فرهنگ عامه را مشاهده کرد. آنچه او درباره «آل» و ساختار روانشناختی - مردم‌شناختی اعتقاد به آن در میان مردم تألیف کرده است، نمونه‌ای از این دست است. (داویدیان و همکاران، ۱۳۴۴ ش.)

در این میان «زار» با مفهوم پزشکی مردمی^{۱۱} ارتباطی عمیق دارد و بیش از هر چیز دیگری، نگاه ساعدی را به عنوان روانپزشک به خود جلب می‌کند. ساعدی در برانگیختن توجه سینمای مستند ایران به باد جن با کتاب خود بر ناصر تقوایی اثر نهاد، (تقوایی، ۱۳۴۸ ش.) جایی که در آن بار دیگر «فقر» موجود در جنوب ایران مورد سؤال و پرسش هنرمند و روشنفکری دیگر نیز قرار گرفت.^{۱۲} با این حال آنچه را که از نگاه ساعدی و تقوایی در درک و معرفی سنت‌ها و خرده‌فرهنگ‌های جن‌گیری (اگزورسیسم)^{۱۳} در ایران دور مانده بود، کتاب کوچکی با گزارشی بسیار فشرده و کوتاه پیش چشم ما نهاد. در این کتاب در نقاطی فراتر از هرمزگان، در

جنوب شرقی ایران و در سیستان و بلوچستان نیز حضور آیین زار معرفی و گزارش شد.^{۱۴}

پس از انقلاب اسلامی، در میان محققانی که به موضوع زار پرداختند، باید از تأثیر عمیق محمدرضا درویشی یاد کرد که بر دو بُعد آیینی و موسیقی در زار پرداخت و آن را در کل نواحی جنوبی ایران مطالعه کرد. (درویشی، ۱۳۷۳ ش.) معرفی ابعاد موسیقایی و آیینی زار به قلم محمدرضا درویشی، گروه بسیاری را به جنوب ایران کشاند، در این میان بیشتر این محققان، موسیقی‌شناسانی قومی (موسیقی - قوم‌پژوهانی)^{۱۵} بودند که حتی پای حلقه‌های آیینی زار را به جشنواره‌های فولکلوریک بیرون از ایران باز کردند. با این حال در تمامی این سال‌ها تنها می‌توان به یک کار شاخص انسان‌شناختی اشاره کرد: مقاله علی بلوکباشی که ساختار هویت را در این آیین مورد مطالعه قرار داده است. (بلوکباشی، ۱۳۸۱ ش.)

با این اوصاف کاستی بزرگی که در مطالعات زارزدایی به زبان فارسی مشاهده می‌شود، فقدان بررسی تطبیقی مکاتب و آیین‌های جن‌گیری (اگزورسیسم) در سراسر ایران است. برای مثال با آنکه موضوع کتاب آیین‌های شفا (ملکراه، ۱۳۸۷ ش.) با چنین هدفی انتخاب شده است، اما در این تحقیق، نویسنده این کتاب که بیشتر پزشک بوده تا مردم‌شناس، آنچنان که باید از عهده موضوع در ارتباط با مکاتب جن‌گیری (اگزورسیسم) در ایران بر نیامده است. (ملکراه، ۱۳۸۷ ش.) بی‌شک «پرخوانی» در حوزه فرهنگی ترکمن‌های ایران، «گواتی» و «پیر پتر» در حوزه فرهنگی سیستان و بلوچستان، «زار» در حوزه فرهنگی هرمزگان، بوشهر و خوزستان و اشکال و انواع کم‌تر شناخته‌تری چون «عزائم نشستن»، می‌باید به

شکلی تطبیقی مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد، تا ساختار بومی جن‌گیری (اگزورسیسم) و مکاتب آن در ایران به شکلی عمیق‌تر شناخته شود. از سوی دیگر، مطالعات درباره زار، گاه به جای پژوهش تحت پارادایم‌های علمی کاملاً ذیل چارچوب گفتمان‌های روشنفکری قرار داشته است. نمونه‌ای از این چارچوب‌ها را می‌توان در باور دچارنشدن ثروتمندان به زار نشان داد. حال آنکه آنچه که مورد تأکید مامافاطمه و حلقه آیینی او در این گفتگو بوده خلاف آن را نشان می‌دهد. این در حالی است که برخی از آثار جدید در تضاد با نگرشی علمی و از همان زاویه روشنفکری، زار را حتی به فمینیسم نیز پیوند می‌دهد.^{۱۶}

نگاهی به مطالعات زار در کشورهای افریقایی

مطالعات مرتبط با زار به عنوان شکلی از جن‌گیری (اگزورسیسم) بیشتر در کشورهای آفریقایی متمرکز شده است. جن‌گیری (اگزورسیسم) امری مرتبط با شمنیسم تلقی می‌شود. شمنیسم نیز خود اساساً امری روحانی و معنوی توصیف می‌شود که در آن فردی به نمایندگی از سوی بیمار (یا موکل) خود وارد عمل و باعث شفا می‌شود، گاه نیز رخدادی را در آینده پیش‌بینی می‌کند. این آیین به شکلی عمومی با ورود به وضعیتی از خلسه همراه است و با تجربه سفری معنوی به آن سوی جهان همراه می‌شود. در اینجا، شمن‌ها در تعامل با ارواح، سعی می‌کنند تا اراده خود را بر ارواح آزارگر تحمیل کنند.^{۱۷}

در این میان مطالعه غالب به ویژه درباره زنانی است که گرفتار زار شده‌اند. بررسی‌ها نشان می‌دهد ارواح و جنیانی که زار را نمایندگی می‌کنند، ریشه‌هایی خارج از محل زندگی زارزدگان دارند. (وینکر، ۲۰۰۹ م.) گفته می‌شود وقتی زنی خود را در آینه می‌ستاید، فرصتی برای زار فراهم می‌کند تا او را چون جامه‌ای بر

تن کند؛ (وینکر، ۲۰۰۹ م.) در این چشم‌انداز، خودستایی به مثابه گسستن از ارزش‌های جمع‌گرای جامعه سنتی تلقی می‌شود، همچنان که از آن در این مقاله نیز سخن رانده خواهد شد. خاستگاه اضطراب با احساس تنهایی و انزوا مرتبط است. در این تبیین از زار، استدلال اخلاقی موجود در پزشکی قومی و عامیانه، ملموس و معنادار است و به ناگزیر ما را به یاد علت‌شناسی بیماری در افسانه‌هایی چون داستان «سلیم جواهرفروش» می‌اندازد. (حسن‌زاده، ۱۳۸۱ ش.)

همچنین گفته می‌شود که زنان آنگاه گرفتار زار می‌شوند که دچار اندوهی زیاد شده باشند، اندوهی چون غم مرگ فرزند یا همسر. در این هنگام است که دردهایی چون درد چشم، مفاصل، اسهال و... ظاهر می‌شوند. این غم می‌تواند ناشی از سترونی زن نیز باشد. (وینکر، ۲۰۰۹ م.)

بر اساس مطالعه مردم‌شناسان، زار در نیمه دوم قرن ۱۹ میلادی وارد مصر شد. مصریان نام محلی «داگات‌زار»^{۱۸} را به آن دادند، آیینی که به سرعت در تمام مصر گسترش یافت. (ال اسواد، ۲۰۰۲ م.) ماندانا لیمبرت (۲۰۰۶ م.) در مدخل «زار» از کتاب دانشنامه زنان و فرهنگ‌های اسلامی: خانواده، بدن، جنس و سلامت، می‌نویسد: «در کشورهای عربی، مطالعات مردم‌شناختی بیشتر بر ظهور زار در میان زنان آفریقایی مهاجر، زنان برده یا خدمتکار دیده می‌شود. با این حال زنان شمن، به کمک دانش خود نسبت به گیاهان درمان‌بخش، قدرت و جایگاهی برجسته می‌یابند.» به این ترتیب زار دو جنبه مختلف و گاه متضاد را دربر دارد: از یکسو، جادوی سفید شب‌زدایی است و از سوی دیگر «سیحر»^{۱۹} یا سحر که گونه‌ای جادوی سیاه^{۲۰} محسوب می‌شود و باعث می‌شود تا ارواح بر کالبد زن مستولی شوند. زن شمن می‌تواند بر ارواح مردگان و اجداد زندگان و حتی جنیان نیز مسلط باشد.

زار و مفهوم دیگربودگی با تمرکز بر نمونه‌های آفریقایی و مقایسه آن با مورد مطالعاتی در ایران (آیین زار در حلقه ماما فاطمه)

توجه به ساختار آیینی موجود در زار می‌تواند چارچوبی را شکل بخشد که امکان تبیین آن را به وجود آورد. مشاهده می‌شود در نظام اعتقادی ساختار زار در کشور مصر، ریشه‌های زار ورای مرزهای این کشور قرار داده شده‌اند. حتی در نگاه مردم، شیوع زار مقارن است با آمدن اروپایی‌ها؛ گویا ارواحی که کالبد زنان و دختران عرب را «مَرکَب» خود ساخته‌اند، همراه با این اروپاییان به مصر راه یافته‌اند. (وینکر، ۲۰۰۹ م.) زار و انواع آن که قدرت و اقتدار را نمادپردازی می‌کنند، در چهره‌ای از نمادهای آشنای قدرت و اقتدار در جامعه خودنمایی می‌کنند.

از نگاهی دیگر، زار بیشتر زنان را گرفتار می‌کند. او حتی عاشق زنی می‌شود تا زن از تمکین به شوهر پرهیز کند. کار بدانجا می‌انجامد که زن به شوهرش می‌گوید که روح مقتدر شب‌هنگام به دیدار او خواهد آمد. (وینکر، ۲۰۰۹ م.)

سیستم جن‌گیری (اگزورسیسم) مصری دو شکل مختلف دینی و آیینی دارد: صورت آیینی آن زار و صورت دینی آن «ذکر»^{۲۱} است. این هر دو صورت، رابطه انسان با «انسان‌ها»^{۲۲} را توصیف می‌کنند. این دو ساختار نه تنها چارچوب‌های اخلاقی را پیش روی ما می‌نهند، بلکه جهانی را نمایش می‌دهند که در آن موجوداتی نادیدنی چون ارواح، مخل زندگی روزانه مردم می‌شوند، موجوداتی نامرئی که بر جهان حکومت می‌کنند و انسان‌ها باید آزار آن‌ها را از طریق قربانی، فدیة، نماز و... دفع کرده و دور دارند. (ال. اسواد، ۲۰۰۲ م.)

در هر دو ساختار جادویی «زار» و دینی «ذکر»، نیروهای برتر خیرخواه و نیروهای بدسگال فروتر، الگویی از تضاد خیر و شر را بازنمایی می‌کنند. با این حال آنچه در اینجا بر آن تأکید می‌شود، این است که زار و سیستم اعتقادی - درمانی

مربوط به آن، به «فهمیدنی کردن» آنچه «نافهمیدنی» است، می‌پردازند. به واقع بیماری‌های ناشناخته‌ای که در ساختار شخصیت وجود دارند، برای مثال تأثیر عمیقی که ناشی از ناباروری یا نازایی زنان است، خود به اندوهی ژرف در آنان تبدیل می‌شود. (ال. اسواد، ۲۰۰۲ م.)

در اینجا ساختاری آیینی که در زار وجود دارد، با رابطه میان خود و دیگری پیوند دارد: «دیگری» که علت پریشان‌حالی و طغیان‌های روح سرکش بیمار است. ارواحی که نه تنها بر بدن بیمار سوار می‌شوند و آن بدن را از آن خود می‌سازند، بلکه احساسات و عواطف او را دچار آشفتگی و بی‌نظمی می‌کنند. (ال. اسواد، ۲۰۰۲ م.)

در سودان نیز چون مصر، دو شکل از مکتب زار دیده می‌شود: «بری^{۲۳}» که در میان زنان شمال سودان مشاهده می‌شود و «تومبورا^{۲۴}» که در میان اخلاف مردگان دیده می‌شود و در منطقه جنوب کوه‌های «نوبه/نوبا^{۲۵}» هم قابل مشاهده است. در این مناطق نیز ماما زار سعی می‌کند بر ارواح تسلط یافته و مانع از دخالت آنان در زندگی بیمار شود. (گیلی، ۲۰۰۹ م.)

اما چرا زار بیشتر در میان زنان افریقایی دیده می‌شود؟ شاید پاسخ سیمون مسینگ در درک این مسأله به ما یاری رساند.^{۲۶} بی‌توجهی مردان به همسرانشان در قاهره، خارطوم، شهرهای سومالی و... موجب حالتی می‌شود که در آن زن نه همسر شوی خود که عروس ناخواسته ارواح مقتدر می‌شود. (گیلی، ۲۰۰۹ م.) این حالتی است که نشان می‌دهد تسلط ارواح بر زنان (همسران) باعث می‌شود تا آنان از زبان ارواح، هدیه‌هایی را برای خود طلب کنند، هدیه‌هایی چون دندان طلا. همچنین فرصتی می‌یابند تا زبان به مؤاخذه شوهران خود بگشایند، کاری که در شرایط معمول ممکن نیست.^{۲۷} این می‌تواند ما را به نمونه‌های دیگر و مشابهی چون

آنچه در «وارثو» نزد زنان ونزوئلایی دیده می‌شود، (بریگز، ۱۹۹۲ م.) متوجه سازد؛ جایی که مرگ «فرناندز» جوان، فضایی شبیه به فضای آستانه‌ای ترنری به وجود می‌آورد.^{۲۸} البته چارلز بریگز نویسنده این مقاله دیدگاهی هرمنوتیک را به یاری دستگاه فکری فوکو در تحلیل آیین‌های زنان «وارثو» بکار می‌گیرد و ترجیح می‌دهد که چارچوب‌های تحلیلی دیگری همچون اقتصاد حقیقت^{۲۹} را به ما نشان دهد. (بریگز، ۱۹۹۲ م.)

در این حالت آن‌گونه که ساعدی در ایران نیز متوجه آن شده بود، بیشتر جوامع حاشیه‌ای یا فرودست و گروه‌های اجتماعی مرتبط با آنان (گروه‌های حاشیه‌ای) گرفتار مشکل زار می‌شوند. جالب است که در میان سودانی‌ها اعتقاد بر این است که زنان برای ارواح، جذاب‌تر هستند. به عبارتی از آنجا که زنان نشانه و نماد گشودگی به شمار می‌آیند، پس در برابر ارواح آسیب‌پذیرتر خواهند بود. (لیمبرت، ۲۰۰۶ م.) این مطلب یادآور دیدگاه اوکتاویو پاز در تحلیل او بر تاریخ مکزیک و نقش زنان به مثابه نماد گشودگی در برابر جهان خارجی از منظر نگاهی عرفانی در فرهنگ مکزیکی است.^{۳۰} در گفتگو با مامافاطمه و حلقه آیینی او نیز سخن و استدلالی مشابه مطرح می‌شود: «بدن، مثل دری می‌ماند که باز است، آماده فرود هر نوع بادی است.» (پاسخگو: جهرمی، از حلقه زار مامافاطمه)

از آنجا که زار، به دلیل مشکلات بیمار در هم‌نوایی اجتماعی، تهدیدات خارجی یا احساسات واگرایانه^{۳۱} دیگر، «دیگری تهدیدکننده» را نمادپردازی می‌کند، مفهوم گشودگی باری منفی می‌یابد. جالب آن است که این احساس از بیماری روحی در مرزهای بدنی و کوشش در ایجاد امنیت بدنی به صورتی نمادین بیان می‌شود، مانند زمانی که دختر بچه‌ای از پیرزن بیگانه و ناشناسی چیزی مانند نخودچی می‌گیرد.^{۳۲} «دهان» در عمل خوردن به صورت دروازه وجود فرد بیمار

نمادپردازی می‌شود. در این حالت، ایجاد شبکه‌ای امن از روابط اجتماعی با خانواده‌ای معنوی که در آن افراد با هم پیوندی شبیه خانواده می‌یابند، به فرد احساس آرامش و امنیت می‌بخشد.

در اینجا «بدن» محمل اصلی احساس ترس از تنهایی و غربت تلقی می‌شود. تهدیدهای خارجی خود از طریق ارتباط با شبکه‌ای از بدن‌های هنجاری شده و بدن‌هایی دیگر بوده که اسیر فرمان ماما یا بابای زار می‌شوند (زار، جن و...)، از میان برداشته می‌شود. به این دلیل است که شکستن هنجارها، آغاز مصیبت تلقی می‌شود، حتی اشتباه گرفتن دیگر بوده تهدیدکننده‌ای چون جن که ممکن است بیمار او را با فردی آشنا اشتباه بگیرد. در این صورت تصویر درمانگر به عنوان مادر یا پدر معنوی مقتدر ظاهر می‌شود و به این ترتیب می‌توان مدعی شد که بر اساس این تبیین، واژگان «ماما» و «بابا» برای درمانگر توجیه می‌شود، آنچه بر شبکه‌ای از خویشاوندی معنوی تاکید دارد: «بچه‌های میدان همه بچه‌های مامافاطمه‌اند.» (پاسخگو: جهرمی، از حلقه مامافاطمه)

در این موقعیت حتی آیین زار بُعدی آستانه‌ای می‌گیرد و بیمار دچار وارونگی نقش جنسی می‌شود^{۳۳}، آنچه در آیین‌های حکومت زنان در بافتی دیگر در قالب مشابهت صوری (فرمی) در آفریقا و ایران قابل مشاهده است.^{۳۴} در واقع بر پایه گزارش‌های مردم‌شناختی، این امر در خاورمیانه با مسأله ناباروری زنان در جوامع مردم‌محور نیز گره می‌خورد، جایی که زندگی زناشویی به دلیل سترونی زن دچار آشفتگی می‌گردد. (لیمبرت، ۲۰۰۶ م.) این امر از سوی ام. کنیون در قالب پویایی جنسی در گروه‌هایی چون زنان دیده شده است، (کنیون، ۱۹۹۵ م.) جایی که زار هم شفا می‌بخشد و هم فضایی سرگرم‌کننده برای زنانی به وجود می‌آورد که از نداشتن شادمانی و فضاهای صمیمانه آن رنج می‌برند. در اینجا فضای «بازی»^{۳۵}

آن گونه که ترنر توصیف کرده است، موقعیتی برون‌ساختاری به وجود می‌آورد، چراکه «بازی» نقطه مقابل عناصر و وضعیت‌های ساختاری چون «کار» است.^{۳۶} در این وضعیت با مردان خشنی روبرو می‌شویم که مجبور می‌شوند هدیه‌هایی را که زار از آنان خواسته به زنان خود تقدیم کنند. این مطالعات نشان داده است که زنان به ازای دریافت هدیه از همسر، روابط خود با او را در آیین زار بازسازی می‌کنند. (گیلی، ۲۰۰۹ م.)

جالب است که در همه این موارد آنچه دکتر علی بلوکباشی به آن اشاره داشته^{۳۷}، یعنی تولد معنوی و نوزایی هویت نیز مشاهده شدنی است. موضوعی که در مطالعات مردم‌شناختی شفا نیز محل بحث و بررسی بوده است. (بابونی و همکاران، ۲۰۰۱ م.) البته موضوع بحران هویت ناشی از بیماری که گاه در ذهن بیماران معنای تسلط نیروهای شر بر بدن مادی پیدا می‌کند، موضوعی است آشنا در دنیای مسیحیت و کلیسای کاتولیک^{۳۸}. در این گونه موارد میان بیماری و تولد معنوی ارتباط نزدیکی وجود دارد، (بابونی و همکاران، ۲۰۰۱ م.) همچنان که در دیرهای بودایی نیز این واقعیت دیده می‌شود. (وستامویر، ۱۹۸۲ م.) در این حالت گاه حتی درمان بیماری و حضور در محل درمان نیز به صورت بخشی از آیین‌گذار مشاهده شده است. (رین اوانس، ۲۰۰۴ م.) ادیت ترنر نیز در مطالعه خود بر رابطه محکم میان هویت، شفا و بعد معنوی آن اشاره داشته است. (ترنر، ۲۰۱۰ م.)

نمادهای مسلط در آیین زار

ویکتور ترنر در تقسیم‌بندی خود از نمادهای آیینی، آن‌ها را به دو گروه نمادهای ابزاری و نمادهای مسلط^{۳۹} یا اصلی تقسیم می‌کند.^{۴۰} در مطالعات آیین‌های ایرانی نیز این نظریه در تحلیل آیین‌هایی چون آیین محرم مطرح شده است.^{۴۱} نماد مسلط یا اصلی نمادی است که معانی عمده و اصلی آیین را باز می‌تاباند. با توجه به این حقیقت که ترنر واحد معنایی آیین را «نماد» می‌داند، در آیین زار نیز می‌توان به چنین صورت‌هایی از معانی آیینی دست یافت.^{۴۲} در آیین زار تمامی عناصر و نمادها در خدمت حالتی به نام «خودآگاهی بهبودیافته یا اصلاح‌شده»^{۴۳} قرار دارند.^{۴۴} هنگام بررسی آیین‌های شفا نزد اقوام بومی شمال امریکا، «مرگ آیینی»^{۴۵} با تولد معنوی و دستیابی به هویتی جدید همراه می‌شود. حال آنکه در آیین‌های مورد اشاره، فراموشی و نسیان^{۴۶} به تثبیت هویت جدید یاری می‌رساند. همان‌گونه که در مورد وضعیت‌های آسیب‌زا، حافظه مزاحم یا مداخله‌گر^{۴۷} نقشی منفی بازی می‌کند. (حسن‌زاده، ۱۳۸۷ ش.) نقش منفی حافظه مداخله‌گر در وضعیت‌های اجتماعی و فردی پس از فجایع طبیعی چون زلزله بم مورد بررسی انسان‌شناختی قرار گرفته است. (حسن‌زاده، ۱۳۸۷ ش.)

البته در مراحل که برای آیین‌های شفا توصیف شده است، مراحل چون بازگشت به اصل^{۴۸}، مرگ، بازتولد و بازگشت به جهان^{۴۹} یا آنچه توپر (۱۹۸۷ م. ۵۰) اتحاد و یکپارچگی درمانی^{۵۱} می‌نامد، مفهوم بازتعریف هویت نهفته است. به این ترتیب، بر اساس موادی میدانی که در مورد سایر گونه‌های شفای مقدس و آیینی در سطح جهان گردآوری شده، می‌توان به نمادهایی دست یافت. نمادهایی که همگی در خدمت به خلق فضایی قرار دارند که در آن بازتعریف هویت ممکن می‌شود: پیپ مقدس^{۵۲} و کلبه محنت^{۵۳} دو نمونه از این دست، موجب پاکی و

تطهیر معنوی و روحانی^{۵۴} می‌شوند.^{۵۵} کلبه محنت مکانی است که بیمار در آن رنج شفا را تحمل می‌کند و خود محل آیینی شفاست. این همان فضایی است که به گفته پیپر منجر به ظهور مفهومی از ادبیات شمنیستی به نام «ارواح بزرگ»^{۵۶} می‌شود. (۱۹۸۸ م.^{۵۷}) به این ترتیب، فضای آیینی به زهدانی تشبیه می‌شود که در آن احساسی از جمع‌بودن، هویت گروهی و یکپارچگی توسعه می‌یابد.^{۵۸}

ترنر نسبت به آیین‌هایی که در آن شفا مطرح است، دیدگاهی تجربه‌گرا دارد. (ترنر، ۱۹۸۹ م.) فضای آستانه‌ای^{۵۹} آیین‌های شفا، مرزهایی اجتماعی^{۶۰} را نشان می‌دهد که فرد در آن با کسب شفا، هویت خود را بازتعریف می‌کند. (کسرداس و همکاران، ۱۹۹۸ م.) در این حالت، فرهنگ گسسته و آشفته که در ساختارهای خویش می‌تواند هویت را دچار آسیب نماید، با ظهور بدیلی با عنوان فضای اجتماع فراساختاری^{۶۱} و آستانه‌ای، امکان شفا را در قالب تعریف مجدد هویت ممکن می‌گرداند. در این حالت بازنمایی احساسات برآمده از گسست‌های اجتماعی و عاطفی خود را در باور به ارواح شر^{۶۲} باز می‌نمایاند. برای نمونه گریم (۱۹۸۳ م.^{۶۳}) نشان می‌دهد که چگونه نیروهای شری که بیماری تولید می‌کنند، در ستیز با ارواحی قرار می‌گیرند که شمن‌ها آن‌ها را به یاری می‌خوانند.

به این ترتیب آن‌گونه که ترنر گفته است، آیین، فضای پایداری از اجتماعی فراساختاری وجودی یا هنجاری^{۶۴} را به وجود می‌آورد، که بدیل فضای خشنی است که فرد را دچار آسیب‌های هویتی و عاطفی کرده است.^{۶۵}

در موضوع بررسی ما نیز ماما یا بابا که مادر یا پدر معنوی شفایافتگان هستند، همان نقش «فرانسیسکو»^{۶۶} مورد اشاره ترنر را بازی می‌کنند. بدین‌گونه در آیین زار، مرزی میان خود و دیگری ترسیم می‌شود. این مرز متأثر از دو عنصر کلیدی احترام به سلسله مراتب و جایگزینی روابط عاطفی به جای خشونت است. «احترام»

به عنوان عنصری کلیدی این گونه توصیف می‌شود: «اشتباهی می‌کند، بی‌حرمتی. باد این خانم از باد من بزرگ‌تر است من اشتباه می‌کنم، بی‌حرمتی می‌کنم، باد این خانم مرا اذیت می‌کند.» (پاسخگو: عبیدی)

این در حالی است که گاه بی‌حرمتی و بی‌احترامی، به آیین‌های جبرانی چون «قصاص» منتهی می‌شود که ترنر از آن با عنوان «عمل جبرانی»^{۶۷} یاد می‌کند و به این ترتیب، فردی که دچار اشتباه شده باید آیین گذار را مجدداً طی نماید: «یک لحظه بی‌احترامی باعث می‌شود که یک اذیت و آزاری به خود ماما یا بابا برسد که آن یک مراسم دیگر دارد، به اسم قصاص.» (پاسخگو: جهرمی)

به این دلیل است که گاه حتی برداشتن بدون اجازه عطری که متعلق به یک باد است، بی‌احترامی تلقی شده و بیماری را از پی دارد: «سببش هم شد که یک مقدار عطر برداشتم کشیدم به بدنم، این عطر بلایی شد برای من.» (پاسخگو: برساز)

تأکید بر روابط مبتنی بر احترام، مانع از گسست‌های عاطفی می‌شود و یکپارچگی را حفظ می‌کند. از سوی دیگر مرزهایی که فرد در آن با دیگری مواجه است، می‌تواند شدت بیشتری پیدا کند، شدتی که خشونت از سوی عنصر مهتر را نشان می‌دهد.

در ادبیات اهل هوا، عناصری به نام بادهای کافر وجود دارند، «کافران» خون می‌خورند و «خون» خوردن، شدت خشونت ایشان را نشان می‌دهد. حلقه ماما یا بابا زار با سرپرستی معنوی و مهربانانه ماما یا بابا، فضای خشونت‌باری را که در ساختار اجتماعی خانه وجود دارد، با شکل‌بخشیدن به اجتماع فراساختاری خودجوش یا هنجاری جبران می‌نماید: «کافرها خون می‌خورند.» (پاسخگو: مامافاطمه) «البته مشایخ نه، فقط زار یعنی آن‌هایی که حالت کافر دارند، برای

سادات نه!» (پاسخگو: جهرمی) «سید [خون] نمی‌خورد، شیخ نمی‌خورد، بانیان می‌خورند.» (پاسخگو: ماما فاطمه)

به این ترتیب همچنان که نمادهایی چون ابزارهای موسیقی، اوراد و چپق مقدس در خدمت شکل‌بخشیدن به فضایی هستند که در آن بیمار، وارد فضای آیینی درمان شود^{۶۸}؛ در آیین زار نیز عناصری چون افزارهای موسیقایی، روغن‌هایی که با آن بیمار تدهین می‌شود، عناصر تطهیرکننده و... در خدمت شکل‌بخشیدن به فضایی هستند که در آن‌ها، تولد دوباره و باززایی بیمار ممکن شود.

در آیین زار، تطهیر امکان باززایی را برای بیمار فراهم می‌کند: «ما مجلس را پاک می‌کنیم... تطهیر می‌کنیم با اوراد و وسایل، بخور، عطریات و بوی خوب، و پایین آمدن آن‌ها هم به کمک این‌ها و با حضور بابا و ماما هست. در بدن مریض ظاهر می‌شوند...» (پاسخگو: جهرمی)

مطالعات مردم‌شناختی درباره رابطه میان هویت و شفا در افراد قبیله ناواهو، هنگام مقایسه‌ای تطبیقی با آیین زار می‌تواند به درک ساختار این آیین یاری رساند: از یکسو، مطالعات انجام‌شده در مورد ناواهو بر رابطه میان آیین‌های شفا و هویت تأکید دارند؛ از سوی دیگر عناصر کلیدی مطرح در شفای ناواهو که آن را با نام اختصاری «اس.ان.بی.اچ.»^{۶۹} می‌شناسند، بر ارتباط فرد با گذشته و آینده‌اش، افراد مقدس و وابستگانش تأکید دارد.^{۷۰}

به این ترتیب، در ناواهو، «شفا» رابطه‌ای را میان خود، طبیعت و جامعه در بر دارد. در مورد ناواهو نشان داده‌اند که بیماری خود برآمده از بی‌نظمی و آشفتگی در جهان فرد بیمار است، (گیل، ۱۹۷۷ م.^{۷۱}) و این مردان و زنان مقدس هستند، که نظم را بازتأسیس و بازآفرینی می‌کنند. بنابراین باززایی هویتی، تنها در آفرینش مجدد جهان فرد ممکن می‌شود.

این کار تنها از زنان و مردان مقدسی چون ماماها و باباها در کیهان‌شناسی و اسطوره‌شناسی جامعه مورد مطالعه بر می‌آید. کسانی که می‌توانند نظم جهان را که شامل روابط خود و دیگری است، اعم از جن، ارواح شریر مسلمان یا کافر بازسازی و بازتعریف کنند.

نتیجه‌گیری

دلایل انسان‌شناختی نوزایی هویت در فرایند زارزدایی در میان زارزدگان را می‌توان چنین دانست: در مطالعات مردم‌شناختی که به ویژه در کشورهای آفریقایی (مصر، سودان، سومالی، اتیوپی و...) انجام شده است، زنان یکی از مهم‌ترین طعمه‌های ارواح قدرتمندی هستند، که وضعیت روحی و روانی آنان را آشفته می‌سازند. در مکتب «بری^{۷۲}»، یکی از آیین‌های زارزدایی، این‌گونه اشاره شده که گاه روح زن بدکاره‌ای اتیوپیایی بر زنی مؤمن و پاکدامن مسلط می‌شود و کالبد او را زیر سلطه خود درمی‌آورد. در جنوب و در مکتب «تومبورا^{۷۳}» این روح افسران ترک یا انگلیسی یا سربازانی است که کالبد بیمار زن و یا مرد را تسخیر می‌کنند. جالب است که در اینجا تمام نمادهای چیرگی ارواح قدرتمند از دو الگو پیروی می‌کنند: یا مظهر قدرت و تسلط به شمار می‌روند یا نظم هنجاری زندگی بیمار (برای نمونه زن) را برمی‌آشوبند و حتی او را به تمکین نکردن از همسر خود تشویق می‌کنند. (گیلی، ۲۰۰۹ م؛ کرامر، ۲۰۱۳ م.)

مراسم زارزدایی صحنه‌ای نمایشی از یک آیین را برپا می‌دارد. در این آیین شمن، نیزه و یا شمشیر خود را در هوا به جنبش درمی‌آورد و خواسته‌های روح غاصب به صورت هدیه‌ای که به بیمار داده می‌شود، بیان می‌گردد. روح مسلط بیشتر با عینک آفتابی، یا در حال کشیدن پیپ (در چهره انسانی اروپایی) به نمایش در می‌آید (کرامر و همکاران، ۲۰۱۳ م.) در اینجا راز اهمیت «بدن» در سیستم ادراکی شفای زار آشکار می‌شود، زیرا که نشانه‌های اقتدار نیروهای تهدیدکننده، در فرم‌های بدنی آنان آشکار می‌شوند. به دیگر سخن، نماد قدرت، بدنی قدرتمند دارد یا به نمادهای قدرت و برتری مجهز است. در برابر ماما زار یا بابا زار نیز از نمادهای قدرتی همچون خیزران، شمشیر، نیزه و... برخوردارند. با این حال، از

آنجا که به دلیل حضور واقعیت اجتماعی ترس و افسردگی، منبع تهدید خارجی در اشکال نمادین ارواح و جنیان، بر جای خود باقی است، فدیة یا قربانی، راهی است که ماما یا بابا زار برمی‌گزینند.

در اینجا بررسی دقیق ساختار آیین‌های زارزدایی از نگاه مردم‌شناسان ما را با ژرف‌ساخت نوزایی هویت زاردیدگان آشنا می‌سازد. گروه‌های حاشیه‌ای و کهنتر (فرو دست) چون زنان به دلیل موقعیت شکننده خود در هر گروه و جمعی بیشتر احساس ناهمگونی می‌کنند و از این رو بیشتر دچار آسیب‌های روحی می‌شوند. این حالت خود را در قالب هجوم یا سلطه دیگریبودی ناشناخته (زار یا جن) آشکار می‌سازد. به دیگر سخن، شرایط ناهماهنگی با گروه، در تسلط و مالکیت دیگریبودی ناشناخته بر زن بازنمایی می‌شود. در این حالت، آیین زارزدایی به کمک ماما یا بابا زار به کمک زاردیده می‌آید تا از یکسو او را به کمک نوزایی هویتی از اضطراب ناهماهنگی و حاشیه‌ای‌شدن برهاند، و از سوی دیگر، گروه توجه بیشتری را به او نشان دهد، چون رفتاری که همسر زن در پیش می‌گیرد. در اینجا با به یادآوردن نظریه مارسل موس در نظریه هدیه متوجه می‌شویم که هدیه کمک می‌کند تا یکپارچگی و تعامل گروهی عمیق‌تر شود. (موس، ۲۰۰۰ م.)

جالب است که نمادهای ارواح مسلط، صورتی وارونه از گروه مرجع^{۷۴} را به نمایش می‌گذارند و نمادهای قدرت در آن‌ها بازنمایی قدرت غالب مرد در خانواده است. در این حالت بازسازی احساس همنوایی و یکپارچگی به کمک آیین زار، موقعیت فرد را در پیوند با گروه اصلاح می‌کند. کافی است این شرایط آیینی منجر به بازسازی یکپارچگی اجتماعی و گروهی زنان جنوب را با رفتار خودسوزی زنان ایلام مقایسه کنیم که در آن فرد نه به دنبال بازسازی رابطه خود با گروه

اجتماعی بلکه به دنبال حذف خود از شرایط دردناک است. (حسن‌زاده و همکاران، ۱۳۸۶ ش.)

در این میان مقایسه آنچه در آفریقا مشاهده می‌شود، با آنچه در جنوب ایران مورد مطالعه بوده بسیار معنادار است. در جنوب ایران زار زن و مرد را به یک میزان گرفتار می‌کند.

همچنین در اینجا نوزایی هویت، فرد را به سوی حلقه‌ای جدید از روابط گروهی سوق می‌دهد، به واقع در ایران فرد، فرزند ماما یا بابایی خواهد شد که او را درمان کرده است. در نواحی جنوب بیش از فقر، در حاشیه بودن و جدایی از گروه و خانواده است که اسباب بیماری می‌شود. مروری بر روایت‌های شفا چون روایت «ماماصغرا»، نشان می‌دهد، که تنهایی ناشی از فقدان اعضای خانواده چون پدر، مادر و دیگران با ظهور نیروی شفابخش به صورت «دیگری کمک‌کننده» جبران می‌شود و شبکه‌ای جدید از روابط عاطفی بنا می‌شود.^{۷۵} (حسن‌زاده، ۱۳۸۱ ش.)

همانگونه که نویسنده این مقاله در تحلیلی بر جایگزینی سلسله مراتب معنوی به جای سلسله مراتب ساختاری - مادی سخن گفته است^{۷۶}، در اینجا نیز خانواده به صورت ساختاری ظاهر می‌شود که توان حل مشکل روحی بیمار را ندارد یا خود عامل پیدایی مشکل است. به این ترتیب می‌توان این نکته را با استفاده از اصطلاح‌شناسی ترنر مطرح کرد که خانواده‌ای فراساختاری (برون‌ساختاری) با تمرکز بر شخصیت و توان درمانگری ماما و بابا زار جای خانواده ساختاری را می‌گیرد. در حالی که در برخی از این روایت‌ها «دیگری» در دو سیمای خیر و شر^{۷۷} ظاهر می‌گردد، در مکتب زارزدایی جنوب ایران، نیروی خیر در چهره ماما و بابایی خودنمایی می‌کند تا نیروی شر را به کمک نیروی ویژه خود در انقیاد آورد. ماما یا بابایی که خود زمانی دچار زار شده‌اند، و با چیره‌آمدن بر آن، اکنون خود

پناهگاه کسانی می‌شوند که دچار یأس و تنهایی‌اند. ماما یا بابا زار موقعیتی
پساآستانه‌ای^{۷۸} دارند و می‌توانند به فرد که به دلیل تخلف از «نرم»^{۷۹} در عبور از
مرحله بحران^{۸۰} قرار دارد، به کمک عمل آیینی جبران^{۸۱} کمک نمایند.

پی‌نوشت‌ها

1. Interview with key informant
2. Medical anthropology
۳. خیزرانی، نام فردی از اعضای حلقه زار است که دستور خود باد را به ماما یا بابا ابلاغ می‌کنند، او مأمور اجرای حکم نیز هست: «آن کسی که حکم را انجام می‌دهد، خیزرانی نام دارد.» (پاسخگو: برساز، از حلقه زار مامافاطمه)
۴. در این میان البته «احمد عبیدی سورو» از حلقه مامازار دیگری به نام «حاج آمنه» است که به این حلقه و مامافاطمه نیز نزدیک است.
5. Emic
6. Focus group interview
7. Interview with key informant
۸. نک. اروین، ۱۳۸۶ ش.
9. Epistemological
۱۰. نک. ساعدی، ۱۳۴۵ ش.
11. Folk medicine
۱۲. این در حالی است که در صدای شاملو که متن فیلم تقوایی را قرائت می‌کند نیز خشم علیه فقر عصر پهلوی به شکلی آشکار در فراز و فرود صدایی معترض طنین دارد.
13. Exorcism
۱۴. نک. ریاحی، ۱۳۵۶ ش.
15. Ethnomusicologist
۱۶. نک. مهرداد اسکویی، فیلم مستند از پس بُرقع.
۱۷. نک. هوپلند و همکاران، ۲۰۱۴ م.
18. Dagat zar
19. Shihr
20. Black magic
21. Zikr
22. Non-human
23. Bori
24. Tumbura
25. Nuba
۲۶. نک. سیمون مسینگ، ۱۹۵۸ م؛ به نقل از جانوویتز، ۲۰۰۱ م.
۲۷. نک. لوس، ۱۹۹۳ م.
۲۸. نک. ترنر، ۲۰۰۹ م.
29. Economy of truth
۳۰. نک. پاز، ۲۰۰۵ م.
31. Divergence

۳۲. نک. گفتگو با مامافاطمه.
۳۳. در مورد وارونگی نقش‌های جنسی در آیین‌های ایرانی نک. حسن‌زاده، ۱۳۸۳ ش؛ حسن‌زاده شاهخالی، ۲۰۱۳ م.
۳۴. نک. حسن‌زاده شاهخالی، ۲۰۱۳ م.
35. Game
۳۶. نک. بلانچارد، ۱۹۹۶ م؛ بلانچارد، ۱۳۸۷ ش.
۳۷. نک. بلوکباشی، ۱۳۸۱ ش.
38. Catholic hospital
39. Dominant symbol
۴۰. نک. ترنر، ۱۹۷۲ م.
۴۱. نک. حسن‌زاده شاهخالی، ۲۰۱۳ م.
۴۲. نک. ترنر، ۲۰۰۹ م.
43. Altered conciseness
۴۴. نک. کسرداس و لوتون، ۱۹۹۸ م.
45. Ritualized death
46. Amnesia
47. Intrusion of memory/ Intrusive memory
48. Origin
۴۹. نک. ساندنر، ۱۹۹۱ م؛ به نقل از کسرداس و لوتون، ۱۹۹۸ م.
۵۰. به نقل از کسرداس و لوتون، ۱۹۹۸ م.
51. Therapeutic alliance
52. Sacred pipe
53. Sweat lodge
54. Spiritual cleansing
۵۵. نک. هولتکارتز، ۱۹۸۹ م؛ به نقل از کسرداس و لوتون، ۱۹۹۸ م.
56. Great spirits
۵۷. به نقل از کسرداس و لوتون، ۱۹۹۸ م.
۵۸. نک. کسرداس و لوتون، ۱۹۹۸ م.
59. Liminal space
60. Social boundaries
61. Communitas
62. Evil spirits
۶۳. به نقل از کسرداس و لوتون، ۱۹۹۸ م.
64. Normative communitas/ Existential communitas
۶۵. نک. ترنر، ۱۹۸۸ م.
66. Francisco

67. Redressive action

۶۸. نک. کسرداسولوتون، ۱۹۹۸ م.

69. S.N.B.H (Sa' a naghai bik'e hozho)

۷۰. نک. گیل، ۱۹۷۷ م.

۷۱. نک. ساندنر، ۱۹۹۱ م؛ کسرداس و لوتون، ۱۹۹۸ م.

72. Bori

73. Tumbura

74. Reference Group

۷۵. در داستان ماماصغرا، او پس از مرگ پدر درمانگرش که دارای قدرت جادویی درمان است، تنها می‌ماند. در این زمان برادر او که یک جن است به کمک او می‌آید.

۷۶. نک. حسن‌زاده شاهخالی، ۲۰۱۳ م.

77. Good and evil

78. Post liminal

79. Breach

80. Crisis

81. Redressive action

فهرست منابع

منابع فارسی:

اروین، ا-م. (۱۳۸۶ ش.). مردم‌شناسی کاربردی. ترجمه مهرداد وحدتی، تهران: پژوهشکده مردم‌شناسی و نشر افکار.

بلانچارد، ک. (۱۳۸۷ ش.). درآمدی بر مردم‌شناسی ورزش. مترجمان علیرضا حسن‌زاده و حمیدرضا قربانی. تهران: پژوهشکده مردم‌شناسی و نشر افکار، صص ۸-۱۲۷.

بلوکباشی، ع. (۱۳۸۱). هویت‌سازی اجتماعی از راه باده‌دایی گشتاری. نامه انسان‌شناسی. شماره اول، صص ۳۳-۴۳.

تقوایی، ن. (۱۳۴۸ ش.). باد جن (فیلم مستند)، تهیه‌کننده: سازمان رادیو تلویزیون ملی ایران.

حسن‌زاده، ع-ر. (۱۳۸۱ ش.). افسانه زندگان، تهران: نشر باز و بقعه، صص ۳۲-۶۴.

حسن‌زاده، ع-ر. (۱۳۹۲ ش.). بررسی مردم‌شناختی رمان نوجوان در ایران (پژوهش). تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، صص ۲۳-۲۳۶.

حسن‌زاده، ع-ر. (۱۳۸۳ ش.). زن، آیین و خاطره. نطفه. شماره بیستم، صص ۴۹-۵۵.

حسن‌زاده، ع-ر. کریمی، سمیه (۱۳۸۶ ش.). سندرم خودسوزی زنان، در جرم و فرهنگ. ویراستار: غلامحسین بیابانی. تهران: پژوهشکده مردم‌شناسی و کارگاه. صص ۸۷-۹۴.

حسن‌زاده، ع-ر. (۱۳۸۷ ش.). آیین و رستاخیز خاطره، در خاطرات مردم‌شناسان ایران. ویراستار: ژیلایا مشیری. تهران: پژوهشکده مردم‌شناسی و نشر افکار، صص ۵-۲۱۰.

داویدیان، ه. ساعدی، غ-ح. (۱۳۴۴ ش.). آل و ام الصبیان. ماهنامه سخن. دوره شانزدهم، شماره اول، صص ۱۹-۳۴.

درویشی، م-ر. (۱۳۷۳ ش.). مقدمه‌ای بر شناخت موسیقی نواحی ایران، دفتر نخست: هرمزگان، بوشهر، خوزستان. تهران: حوزه هنری، صص ۱۲-۴۴.

ریاحی، ع. (۱۳۵۶ ش.). زار و باد و بلوچ. تهران: کتابخانه طهوری، صص ۱۴-۲۳.

ساعدی، غ-ح. (۱۳۸۸ ش.). عزاداران بیل. تهران: نشر نگاه، صص ۱۵-۳۶.

ساعدی، غ-ح. (۱۳۴۵ ش.). اهل هوا، تهران: انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، صص ۹-۱۰.

ملک‌راه، ر. (۱۳۸۷ ش.). آیین‌های شفا. تهران: پژوهشکده مردم‌شناسی و نشر افکار، صص ۱۵۶-۲۵۶.

منابع انگلیسی:

Balboni, JM. Div, T. Balboni, A. (2011). *Spirituality and Biomedicine, a History of Harmony and Discord*, in John R. Peteet, Michael N. D'Ambra (eds.), *the Soul of Medicine: Spiritual Perspectives and Clinical Practice* USA: the Johns Hopkins University, 3-22.

Blanchard, K. (1996). *The Anthropology of Sport: An Introduction*. USA: ABC-CLIO, 43-7.

Briggs, CL. (1992). Personal sentiments and Polyphonic Voices in Warao Women's Ritual Wailing, Music and Poetics in a critical and collective discourse. *American Anthropologist*. 95: 929-57.

- Csordas, TJ. Lewton, E. (1998). *Practice, Performance and Experiences in Ritual Healing, Trascult Psychiatry*. 39: 435.
- El-Aswad, ES. (2002). *Religion and Folk Cosmology: Scenarios of the vVisible and Invisible in Ritual*. USA: Greenwood Publishing Group, 125-6.
- Gill, S. (1977). Prayer as Person: the Performative Force in Navajo Prayer Acts. *History of Religion*. 17: 143-57.
- Guiley, R. (2009). *The Encyclopedia of Demons and Demonology*. New York: Visionary Living, 277-8.
- Hassanzadeh Shahkhali, AR. (2013). *Rituality and Normativity: an Anthropological Study of Public Space, Collective Rituals and Normative Orders from 1848 to 2011*. Amsterdam: AmsterdamUniversity Press, 294-497.
- Havilland, W. Prins, H. McBride, B. (2014). *Cultural Anthropology: the Human Challenge*. USA: Wadsworth, 305.
- Hultkrantz, A. (1989). Health, Religion, and Medicine in Native North American Traditions in L.E, Sullivan (Ed.). *Healing and Restoring Health and Medicine in the World's Religious Traditions*. New York: Mack Millan, 327-58.
- Janowitz, N. (2001). *Magic in the Roman World: Pagan, Jews and Christians*. USA and Canada: Routledge, 37.
- Keneyon, M. (1995). Zaras Modernization in Contemporary Sudan. *Anthropological Quarterly*. 2 (68): 107-19.
- Kramer, SR. Lobban, RA. Fluehr-Lobban, C. (2013). *Historical Dictionary of the Sudan*. UK: Rowman & Littlefield press, 467-9.
- Lewis, IM. (1993). Spirit Possession and Depravation Cult, in Levack, Brian P. *Possession and Exorcism*. USA: Taylor & Francis, 310-31.

- Limbert, M. (2006). Women, Gender and Spirit Possession, in Suad Joseph and Afsana Nagmabadi. *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures: Family, Body, Sexuality and Health*. The Netherlands: Brill, 425-6.
- Mauss, M. (2000). *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. W.W. Norton, 110-44.
- Paper, J. (1988). *Offering Smoke: the Sacred Pipe and Native American Religion*. Moscow ID: University of Idaho Press, 113-35.
- Paz, O. (2005). *The Labyrinth of Solitude*. Penguin, 23, 39, 80-6.
- Pratt, C. (2007). *The Encyclopedia of Shamanism, vol. one, A-M*. New York: The Rosen Publishing Group.
- Rian Evans, A. (2004). *Healing Literature for the Season of Life*. USA: Westminster John Knox, 223, 293, 478.
- Sandner, D. (1991). *Navaho Symbols of Healing: a Jungian Exploration of Ritual, Image and Medicine*. Rochester, VT: Healing Art press, 33, 268.
- Topper, MD. (1987). The Traditional Navajo Medicine Man: Therapist, Conselor and Community Leader. *Journal of Psychoanalytic Anthropology*. 10: 217-49.
- Turner, E. (2010). *Experiencing Ritual: a New Interpretation of African Healing*. USA: University of Pennsylvania Press, 182-3.
- Turner, VW. (1972). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca and London: Cornell University Press, 20-97.
- Turner, VW. (1988). *The Anthropology of Performance*. New York: PJA publication, 17-89.
- Turner, VW. (1989). From Shamans to Healer: the Survival of an Inupiaq Eskimo Skill. *Anthropology*. 31: 3-24.
- Turner, VW. (2009). *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*. New Brunswick and London: Aldine Transaction, 23-78.

Westemeyer, J. (1982). *Poppies, Pipes and People: Opium and its use in loas*. Los Angeles: University of California Press, 17-8, 63, 151, 197, 199, 203, 253.

Winker, HA. (2009). *Ghost Riders of Upper Egypt: the Study of Upper Egypt: the Study of Spirit Possession*. translation: Nicholas S. Hopkins, USA: American University in Cairo press, 34-5.

یادداشت شناسه مؤلف

علیرضا حسن‌زاده: استادیار و رییس پژوهشکده مردم‌شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، تهران، ایران.

پست الکترونیک: parishriver@gmail.com

Anthropological study of Zaar Ritual in Iran

AliReza Hassanzadeh

Abstract

This article sheds light on the deep structure of the Zaar ritual through focus-group interviews and interviews with key informants. The Zaar ritual consists of a spiritual network including ritual subjects whose perception of roles and status make the anthropological comprehension of the ritual possible. To this goal, this article focuses on Mama Fatemeh (a female Shaman from BandareLangeh) and her circle of followers. As the focus-group interviews were limited to Mama Fatemah and her spiritual children who have been cured by her powerful remedies and healing in this study, a comparative approach to the anthropological aspects of the cultural meaning of Zaar is important. As such this article considers the practice's African roots and look at how Zaar is observed in its continent of origin. It does, however, extend its discussion to African countries where Zaar exists.

Keywords

Zaar, Healing, Identity, Focus Group Interview, Spiritual Network