

مؤلفه های بینش اسطوره ای در مراسم «زار» نمونه ی موردی زار در بندرعباس

حسام الدین نقوی*

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۲۲

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۲/۲۲

چکیده

آیین زار از قرن‌ها پیش در مناطق جنوب، به ویژه در میان ساحل نشینان خلیج فارس از خوزستان تا بلوچستان و جزیره ها و شهرهای عربی حوزه ی خلیج فارس رایج بوده و همواره اجرا میشده است. در ایران تاکنون تنها از دیدگاه توصیفی، مردم شناسی و موسیقی درمانی به این مراسم نگریسته شده است. از این رو پرسش های زیادی درباره ی این پدیده ی پر رمز و راز بی پاسخ مانده، پدیده ای که پهنه ی گسترده ای از جغرافیای خلیج فارس را در بر گرفته است و باورمندان پر شماری دارد. این مقاله با نزدیک شدن به این آیین کهن و با بهره گیری از داده های مردم شناسی، جامعه شناسی، معرفت شناسی و اسطوره شناسی با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی این آیین پرداخته است. نتایج این پژوهش نشان می دهد که پیروان پیشین این «آیین» نسبت به جهان پیرامون خود شناختی اسطوره ای داشتند که با شناخت افسون زوده ی انسان معاصر متفاوت است.

واژه های کلیدی: زار، موسیقی درمانی، اسطوره، آیین، شناخت، برده داری، خلیج فارس.

* پژوهشگر آدرس پست الکترونیکی: naghavihesam@yahoo.com

مقدمه

بشر از دوره ی پیش از تاریخ و از ابتدای پیدایش فرهنگ و تمدن با بینش اسطوره ای خود و انجام اعمالی در قالب جادو و آیین های گوناگون، از انواع موسیقی نیز برای درمان و شفا استفاده کرده است. مردم شناسان معتقدند که در میان تمامی فرهنگ های ابتدایی از جمله بومیان آفریقایی، آسیایی، قبایل سرخ پوست آمریکایی و استرالیایی و ... این باور

دیده می‌شود. به گونه‌ای که رهبران قبیله‌ها یا شمن‌ها و جادوگران به عنوان حکیم و طبیب روحانی آنها، رهبران موسیقی نیز بوده‌اند تا بدین وسیله بتوانند بیماری را از کالبد بیمار بیرون آورند. در مراسم شفا بخشی که به وسیله‌ی جادوگران و درمان‌گران در سراسر جهان برپا می‌شد، ریتم و آهنگ طبل‌ها مهم‌ترین نقش اسطوره‌ای را بر عهده داشت. آنها به وسیله‌ی علائم مخصوص طبل‌ها - که آلتی مقدس بوده است و در ادامه بدان اشاره خواهد شد - با خدایان و زمین و آسمان و موجوداتی که در زیر زمین بودند، ارتباط برقرار می‌کردند و با مراسم و آیین‌هایی که همراه با آهنگ طبل‌ها، زنگ‌ها، حرکات مخصوص رقص و خواندن سرود و اوراد برپا می‌شد به جذب و خلسه می‌رسیدند و همین امر موجب تغییر در آگاهی جمعی، شفابخشی، رفع ناراحتی و بحران روحی آنها می‌شده است.

این آیین‌ها با امواج مهاجرت سیاهپوستان آفریقایی - چه به صورت خود خواسته و چه به عنوان اسیران جنگی و کوچ اجباری و یا به شکل برده - که از هزاران سال پیش تا یک قرن اخیر به سواحل عربی و ایرانی خلیج فارس ادامه داشته، به این مناطق انتقال یافته و رسوخ نموده است. بدیهی است که این رسم‌ها و باورها در طول هزاران سال و با پیمودن راهی طولانی، یعنی از اعماق آفریقای سیاه تا سواحل ایران با فرهنگ‌ها و معتقدات بومیان این مناطق در آمیخته شده و نه تنها محتوای آنها دگرگون گردیده بلکه شکل و رنگ بوی آنها نیز تغییر یافته است.

« زار » یا جن زدگی، تسخیر، تملیک و ... باوری است که از دوره‌های بسیار کهن نیاک (نیاکان اولیه انسان) به یادگار مانده است. دورانی پیش از ظهور ادیان الهی و یکتاپرستی، عصر حاکمیت اسطوره‌ها و زمانه‌ای که آنیمسیم^۱ یا جان‌پنداری بر تفکر پدران ما حاکم بوده است؛ یعنی باور به وجود ارواح و شیاطین و اجنه و خدایان و به طور کلی جاندار پنداشتن طبیعت.

با ظهور ادیان بزرگ و رواج یکتاپرستی و گسترش دین‌های ابراهیمی، تسلط و حضور بسیاری از این ارواح و شیاطین با احکام قاطع آن ادیان محدود و از قدرت آنها کاسته و به نوعی اسطوره زدائی شد، اما هرگز یکسره از بین نرفت و این باورها با جایگزینی و تغییر هویت، موجودیت خود را در اذهان عامه به شکلی دیگر ادامه داد. هدف از نگارش این مقاله این است که با استفاده از داده‌های پیشرفته‌ی علوم انسانی و انطباق آن با نظریه‌های جدید معرفت‌شناسی و مطالعاتی که در زمینه‌ی زار در هرمزگان، بلوچستان، بوشهر و خوارک صورت گرفته است، به درون ذهن باورمندان به این آیین نقبی زده شود تا شاید به وسیله‌ی آن این آیین پر رمز و رازی که در پهنه‌ی گسترده‌ای از جغرافیای جنوب ایران پراکنده است، رمز‌گشایی و کارکردهای ذهنی آن کشف و به پاره‌ای از پرسش‌ها در این زمینه پاسخ داد شود. از جمله اینکه:

آیا زار یا اعتقاد به حضور (باد) یا چیزی مرموز در کالبد انسان، توهم شنیداری یا نوعی هیستری^۲ یا اسکیزوفرنی^۳ بوده است یا علل دیگری دارد؟

¹ Animism

هیجان و حمله‌ی عصبی^۲

روان‌گسیختگی^۳

ضرورت انجام چنین بررسی‌هایی این است که صرف نظر از کشف داده‌های علمی و افزایش دانش عمومی در زمینه‌ی مردم‌شناختی، با شناسایی و گردآوری ترانه‌ها و ریتم‌های موسیقی و بررسی آیین زار به شیوه‌ای علمی - به عنوان گونه-ای از موسیقی قومی و بومی که شمار زیادی از ساحل نشینان جنوب به آن علاقه و گرایش دارند - آن را بازسازی و احیا نمود تا ارتباط تاریخی و احساسی و عاطفی آنها با این مراسم نیز محفوظ بماند؛ از سوی دیگر شناخت نوین، علمی و واقعی تری از این مراسم ارائه شود. قابل ذکر است که در جهان معاصر درباره‌ی آیین زار بررسی‌های زیادی صورت گرفته است به ویژه در مصر بررسی‌های نسبتاً زیادی دیده می‌شود، اما در ایران به این آیین کمتر بها داده شده و در این زمینه تحقیقات اندکی صورت گرفته است. از جمله مطالعاتی که در این مورد انجام شده، نخست کتاب «اهل هوا» اثر زنده یاد دکتر غلامحسین ساعدی است که آیین زار در هرمزگان را مورد بررسی قرار داده است. بررسی جامع دیگر از آن محسن شریفیان است که با نام «اهل زمین» انجام شده و موضوع آن موسیقی زار در جزیره‌ی خارک و بوشهر است. علی ریاحی نیز در کتاب «زار و باد و بلوچ»، مراسم زار را در بلوچستان شرح داده است. علاوه بر این آثار و نوشته‌های پراکنده‌ی دیگر تاکنون به صورت تحلیلی بدین آیین پرداخته نشده است.

روش مقاله، روش تحلیلی است. نظر به اینکه مهم‌ترین و جامع‌ترین کار پژوهشی درمورد زار را دکتر غلامحسین ساعدی در بندر عباس انجام داده و کمابیش با مشاهدات نگارنده از این مراسم منطبق است، و از آنجایی که هدف از نگارش این مقاله صرفاً تحلیل اسطوره‌شناختی آیین زار است نه توصیف و تشریح این مراسم، پس در نگارش این مقاله ضرورتی به پژوهش میدانی مشاهده نشده و کتاب «اهل هوا» مبنای مشاهدات و تحقیق قرار داده شده است. از این رو روش اصلی بررسی مقاله صرفاً تحلیلی بوده و ابزار تحلیل و متغیرها، داده‌های علمی به ویژه نظریه‌های دانش اسطوره‌شناسی است. اسطوره‌شناسی نیز علمی میان رشته‌ای است و از سایر رشته‌ها مانند مردم‌شناسی فرهنگی، روان‌شناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی و... نیز سود می‌برد. مضاف بر اینکه در این مقاله از دیدگاه‌های سایر علوم مانند عصب‌شناسی نیز استفاده شده است.

پندارهای مقاله این است که فرایند شناخت در باورمندان دیرینه‌ی زارکه بقایای آن به صورت تباهی گرفته و رنگ و رو رفته تاکنون باقی مانده، به شکل غیر منطقی و غیر تحلیلی بوده است و با بازنمایی‌ها و ذهن مفهومی انسان‌های معاصر متفاوت می‌باشد؛ به بیانی دیگر فرآیند شناخت درنیاکان، بر مبنای بینش اسطوره‌ای بوده که بر پایه اصول «عدم امتناع تناقض» و «وحدت انسان و طبیعت» و دریافت‌های ذهنی مبتنی بر مجاورت و مشابهت و نه اصل علیت بنا شده است. برای جستجوی این فرضیه، ابتدا چارچوب‌های نظری مقاله که چگونگی شناخت اسطوره‌ای و آیینی است شرح داده شده، سپس خلاصه‌ای از پیشینه و روند حضور مهاجران سیاه پوست به منطقه ذکر شده است و در نهایت به بدنه‌ی اصلی مقاله؛ یعنی توصیف مراسم زار براساس تحقیقاتی که تاکنون به عمل آمده و به صورت موردی توصیف این مراسم در بندرعباس، پرداخته شده است. تحلیل هر کدام از مؤلفه‌ها، عناصر، نشانه‌ها و نمادهای این آیین و نتیجه‌گیری پاره‌ی دیگر این بررسی است.

1- چارچوب‌های نظری

الف. اسطوره

پیش از پیدایش ادیان بزرگ الهی و شکل‌گیری تمدن و تاریخ، آیین پرستش همواره در میان انسان‌ها وجود داشته است. پرستش از آغاز پیدایش هستی و طبیعت، آسمان و زمین، حیوان، گیاهان، انسان و روابط او با جهان پیرامون در قالب روایتی پر رمز و راز در میان هر قوم و آیینی دیده می‌شود که به زبان علمی امروز اسطوره نامیده می‌شود (آشوری، ۱۳۸۴: ۳۱). اسطوره‌شناسی دانشی است نو پا و شاخه‌ای از علم مردم‌شناسی فرهنگی و روان‌شناسی اجتماعی به شمار می‌رود. اسطوره‌شناسان با ارائه‌ی مفاهیم جدید، نظریه‌های جامعه‌شناختی، مردم‌شناختی و روان‌شناختی را در هم ادغام نموده، به صورت تطبیقی گسترش داده‌اند.

به نظر «لوی برول» انسان امروزی ممکن است خرافاتی هم باشد؛ ولی می‌تواند تفاوت میان طبیعت و ماورای طبیعت را به خوبی دریابد. به نظر انسان‌های ابتدایی (نیاک) تمامی جهان و مظاهر آن یگانه است. این مسئله موضوعی جامعه‌شناختی است و به باز‌نمایی‌های جمعی‌ای مربوط می‌شود که مشخصات منطقی ندارد. آگاهی جمعی آنها به این اصول اندیشه‌ی انسان پیشین است. در این وضعیت عناصر احساسی و حرکتی عصبی، جایگزین عملکرد منطقی در فرانمود جمعی می‌شود که از قانون در هم آمیختگی یا مشارکت بین یک گروه توتمی پیروی می‌کند (صنعتی، ۱۳۸۶: ۱۲۸ - ۸۷).

بر مبنای دیدگاه بیشتر مردم‌شناسان، ذهنیت ابتدایی پای‌بند اصل عدم امتناع تناقض نیست. برای آنها ایزدان هم سرشت نیک دارند و هم سرشت بد؛ هم اهورا هستند، هم اهریمن؛ هم مقدس و هم نامقدس و ... اندیشه‌ی ابتدایی در سرشت خود اندیشه جای دارد و رشد آن در ارتباط با تجربه و از طریق فعالیت سوژه صورت می‌گیرد. خصوصیات عمومی آموختن و اندیشیدن در میان افراد، به طور کامل به انواع بازنمایی‌های جمعی محیط آنها وابسته است. در جوامع ابتدایی فردیت شکل نگرفته است، بنابراین از خلاقیت‌های فردی اثری دیده نمی‌شود. در چنین جوامعی وظیفه‌ی هر کس تقلیدی از گذشته‌ی مقدس و باز تولید آن است (موقن، ۱۳۸۹: ۶۲ - ۱).

اسطوره‌شناسان «آمیختگی» و «عدم امتناع تناقض» را از ویژگی‌های اصلی تفکر اسطوره‌ای دانسته‌اند. ذهنیت ابتدایی بی هیچ مشکلی می‌پذیرد که همزمان می‌توان در دو جا یا چند جا بود؛ یا هم یکی بود و هم دوتا؛ یعنی بی هیچ پروایی امور متناقض و سازش‌ناپذیر با قوانین فیزیک و زیست‌شناسی را می‌پذیرد. ذهن آنها مفهومی یا انتزاعی نیست، زیرا تجربه‌ی عملی آنها گسترده‌تر از تجربه‌ی ماست^(۱).

«هنگامی که بازنمایی‌های جمعی اقوام - پیشین - را بررسی می‌کنیم در می‌یابیم که اعتقاد به ارواحی که کل طبیعت را اشغال کرده‌اند، موجب اعمال و شعائری می‌شود که در ارتباط با این ارواح‌اند، اما این اعمال شعائری، نتیجه‌ی کنج‌کاوی ذهن انسان ابتدایی برای جست و جوی علل نیستند. اسطوره‌ها، مناسک، اعمال و شعائر، جادو و ... پاسخ اقوام ابتدایی به نیازها و احساسات جمعی‌اند که عمیق و عظیم هستند و نیروی تحمیلی دارند. ذهن آنها بیشتر شبیه به ذهن کودکان است تا افراد بالغ. در ذهنیت انسان ابتدایی، فرق میان موجودات جاندار و بی جان آنقدر مهم نیست که در ذهنیت ما است، حقیقت این است که ذهن ابتدایی غالباً این فرق را نادیده می‌گیرد.» (لوی برول، ۱۳۸۹: ۷۸)

البته وقایعی که در اسطوره‌ها و آیین‌ها غیرمنطقی و غیرواقعی به نظر می‌رسد، همواره از منطق و واقع‌گرایی خاصی پیروی می‌کنند که از روابط، الگوها و چارچوب خاصی درون مغز ناشی می‌شوند و با سایر روابط و الگوهای مغز منطبق نیستند؛ از این رو متناقض، غیرمنطقی و غیرواقعی به نظر می‌رسند. در نتیجه برای قضاوت در هر مورد و هر شناخت یا رفتاری باید به الگو، رابطه و چارچوبی که این رفتارها و باورها از آن برخاسته‌اند، بازگشت. ذهن اسطوره‌ای برای دریافت ارتباط پدیده‌ها با یکدیگر از انواع روابط شهودی در وجهی «علی - بی واسطه» و «علی - باواسطه» استفاده می‌کند. در رابطه‌ی شهودی علی - بی‌واسطه تبدیل ناگهانی موضوعی به موضوع دیگر طبیعی است؛ آب فوراً یخ می‌زند؛ گلی ناگهان از زمین بیرون می‌آید. این وقایع بی‌هیچ‌گونه علتی تحقق می‌یابد. به‌طور خلاصه جهان اسطوره‌ای جهانی است جاندار به نحوی که در آن ویژگی اصلی موجودات زنده در اشیای بی‌جان ظاهر می‌شود. در تمامی اسطوره‌ها، سنگ‌ها، دره‌ها، کوه‌ها، درخت‌ها، رودها و ... انسان‌گونه به نظر می‌آیند. قالب فکری اسطوره‌ها نشان می‌دهد که فراگرد اساسی فرافکنی و این همانی در تمام اسطوره‌ها وجود دارد (احمدی علی آبادی، 1388: 190-182). انسان ذهنیت خود را بر جهان طبیعی، مادی یا آرمانی فرا می‌افکند؛ بنابراین بزرگترین دست‌آورد اسطوره ایجاد ارتباط و وحدت میان انسان و جهان است.

«در حقیقت اسطوره دو وجه دارد: یکی ساخت عقلی، دیگر ساخت حسی. بنیاد اسطوره و انشعابات آن نوعی ادراک خاص است. خمیرمایه‌ی واقعی اسطوره اندیشه نیست بلکه احساسات و نظام واقعی آن مبنی بر وحدت عاطفی است نه بر قواعد منطقی. آنچه هر اسطوره همی بیند یا حس می‌کند، در حال و هوای شعف، درد، اضطراب، هیجان، شادابی و افسردگی قرار دارد.» (کاسیرر، 1390: 126)

ب. آیین

فرایند شناخت و آگاهی حاصل کار مغز و فرآورده‌ی آن است. بخش‌های گوناگون مغز وظایف متفاوتی دارند و پیام‌های عصبی را در قسمت‌های مختلف بر مبنای اطلاعاتی که از حواس دریافت شده است، تفسیر می‌کنند. این عمل شناسایی شخص از یک شیء یا موجودی معین را «تفسیر هستی‌شناسی» نام نهاده‌اند که تفسیر کنش‌گریزی است؛ اما در مراحل عالی‌تر شناخت، کنش معرفت‌شناسی است که دارای پیشرفت، کیفیت و ساز و کار فوق‌العاده پیچیده‌ای است. در تفسیر معرفت‌شناسی پیام‌های عصبی دو عامل نقش و دخالت دارند؛ نخست عامل «نشانه‌ای» و دیگر عامل «نمادین» که با هم متفاوت‌اند. ذهن انسان نماد پرداز است و می‌تواند از میان دال و مدلول - نشانه - فراتر رفته و با نسبت ویژه‌ای - نسبت شباهت - که بین آنها برقرار است، نمادپردازی کند.

فعالیت نیمکره‌ی راست مغز که گرد محور غریزی ذهن عمل می‌کند (مهرگان، 1388: 42-2) رویا، هنر، آیین و اسطوره را به وجود می‌آورد. این پدیده‌ها فرآورده‌های محور غالب ذهن غریزی‌اند؛ بر عکس نیمکره‌ی چپ مغز که عهده دار دانش آگاهانه است.

آیین، تفسیر معرفت‌شناختی واقعیت از چشم انداز خرد غریزی است و نه تفسیر هستی‌شناختی آن. در مرحله‌ی آیین که به لحاظ تکوینی مرحله‌ی متکامل تری از کارکرد ذهن انسان پیشین است، جهت اصلی به سمت واقعیت بیرونی

است؛ یعنی ذهن در همان چارچوب غریزی به تفسیر واقعیت بیرونی می‌پردازد. این تفسیر به لحاظ شکل در قالب حرکات آیینی بیان می‌شود. در آیین، انسان به این آگاهی و هشیاری می‌رسد که میان حوادث جهان بیرونی رابطه وجود دارد و از آنجایی که یگانه ساختار مسلط بر ذهن او ساختار خرد غریزی است، کل این ساختار و نسبت حاکم بر آن را بر کل جهان بیرونی فراقینی می‌کند و به مانند رویائی است که از ذهن به چشم منتقل شده است و این نخستین پله و نخستین مرحله‌ی آگاهی انسان پیشین است که به صورت ارادی دیده می‌شود (همان: 217 و 216). در آیین نسبت بین اجزاء سرشتی نمادین دارد، برعکس نشانه که نسبت «مجاورت» بر آن حاکم است. در آیین نسبت بین اجزاء نسبتی «نمادین» است و بر اصل تشابه مبتنی است.

ویژگی دیگر آیین، تقلید مبتنی بر شباهت و از این طریق اعمال قدرت بر طبیعت است. در آیین، نمادها رفته رفته به صورت نمادهای جمعی در می‌آیند (همان: 217).

«دینامیک درونی ذهن در مرحله‌ی آیین با شدتی مضاعف نه تنها به لحاظ نظری دست به تفسیر جهان می‌زند بلکه به لحاظ عملی نیز در جهت تفسیر و اعمال نفوذ و تأثیرگذاری بر جهان سیر می‌کند و جهان را بنا بر میل و نیازهای غریزی خود تغییر شکل می‌دهد. . . . اسطوره مضمون و محتوای آیین است، ولی به زبان ملفوظ. هرگاه بخواهیم مضمون و محتوای اسطوره‌ای را در قالب حرکات و اعمال به نمایش در بیاوریم با آیین روبه رو هستیم، بنابراین اسطوره ترجمان لفظی محتوای آیین‌ها هستند.» (همان: 223 - 221)

یکی از کارکردهای آیین، جادو است. نیاک (انسان اولیه)، تجربه‌ای از خود دارد که هم یگانه است و هم دو گانه؛ از سویی از نظر ذهنی خود را محور جهان می‌بیند و از سوی دیگر به شکلی عینی خود را در بدل - همزاد - خود می‌بیند. این بدل (همزاد) تصویر خودش نیست که خود او را منعکس می‌کند یا سایه‌ی او را نشان می‌دهد بلکه یک خود دیگر هم هست که به طور واقعی دیگری است و نوعی استقلال دارد، در حالت خواب از بدن جدا می‌شود و یا در همه جا حاضر است. جهان اسطوره‌ای مملو از اشباح و ارواح است که مانند تمام موجودات اسطوره‌ای در جهانی یگانه زندگی می‌کنند که در آن واحد هم خودشان هستند و هم دیگری (مورن، 1391: 9 و 8).

همان گونه که جادو شکلی از آیین است، زار نیز اعمال، شعائر، مناسک، باورها و تشریفات ویژه‌ی خود دارد و هدف از اجرای آن دخالت در طبیعت، ارتباط با ارواح و خارج نمودن آن از کالبد بیمار است. زار به عنوان گونه‌ای از اعمال جادویی، در ذیل تعریف آیین قرار گرفته است.

«اعتقاد به حلول یا الهام یا تسخیر که زار نیز جلوه‌ای از آن است، شمول جهانی دارد، ولی اشکال و مراسم آن متفاوت است. بر اساس این باورها هر از گاهی روح یا خدایی در بعضی افراد حلول می‌کند و تا زمانی که این تسخیر ادامه دارد، شخصیت خود آگاه مسکوت می‌ماند و حضور روح با لرزش و تکان‌های شدید تمام بدن شخص، با حرکات و سکنت تند و سرکش و نگاه‌های پرشور و هیجان نمایان می‌شود و اینها نیز نه به خود شخص بلکه به روحی که در تن او حلول کرده است، ارجاع می‌شود و در آن حالت غیر عادی همه‌ی اظهارات او به عنوان صدای خدا یا روحی که در درون او ساکن است و از دهان او سخن می‌گوید نیز پذیرفته می‌شود.» (فریزر، 1388: 134)

امروزه دیگر جادوی ابتدایی که زمانی به شکل مراسم و آیین‌های مختلف مانند زار تبلور می‌یافت، در تمدن‌هایی که تحت نفوذ مذاهب بزرگ قرار گرفته، به صورت حاشیه‌ای و تحریف شده در آمده و در مذاهب ادغام شده‌اند؛ اما هنوز هم در استرالیا و آمریکا و مخصوصاً آفریقا قبایلی یافته می‌شوند که در طول هزاران سال تغییر چندانی نداشته‌اند و به همان شکل ابتدایی زندگی می‌کنند (لانت، 1388: 96).

4. آیین زار

«زار از زبان امهری⁽²⁾ 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. این عقیده در بسیاری از کشورهای اسلامی و آفریقایی درباره‌ی جنی که موقتاً در وجود انسان حلول کرده است، وجود دارد. این جن در نیجیریه حوری، در مالایا آموک در حبشه زار و در میان کوشی‌ها جار و در جاهای دیگر دار، دارو و در سومالی سار نامیده می‌شود.» (ساعدی، 1355: 40)

در ایران و بندرعباس زار یکی از انواع بادهای خطرناک است و نوعی تسخیر، تملیک و یا جن زدگی است که از دوره‌های بسیار پیشین نیاک - انسان اولیه - به جای مانده است. در میان اقوام ابتدایی اعتقاد به ارواح، شیاطین، اجنه و خدایان و به طور کلی موجودات غیرمادی چنان با بینش اسطوره‌ای آنها در آمیخته است که حتی موجودات بی جان طبیعت را نیز دارای روح می‌پنداشتند. بعدها در پی پیشرفت انسان ابتدایی، تکامل مغز، پیدایش و گسترش زبان این موجودات نامرئی و ارواح به صورت اشباحی درآمدند که از شکل خود خارج شده به صورتی دیگر مبدل شده‌اند. در این مرحله‌ی انتقالی، جنبه‌ی روحانیت این عناصر غیر مادی ریشه‌های باریک و ناپیدای شروع ادیان بزرگ را تشکیل می‌داده است (همان: 24).

۱۴۹

«در جزیره‌ی خارک بومیان بر این باورند که هرگاه اهل زمین - باد یا جن - به هر دلیلی وارد کالبد انسان شود، آن شخص را از حالت طبیعی خارج کرده و به حالت عجیبی گرفتار می‌کند. چنین فردی گوشه‌گیر و کم حرف می‌شود، میل به غذا را از دست می‌دهد، کم خواب شده و دهان او کف می‌کند. . . این گونه افراد گرفتار اوهام و خیالات می‌شوند و احساس می‌کنند شخص دیگری نیز در کالبدشان وجود دارد که با آنها و موجودات نامرئی خارج از وجود آنها صحبت می‌کند و این موضوع بعضاً باعث می‌شود که آنها دست به اعمال و رفتاری بزنند که در اراده شان نیست.» (شریفان، 1384: 39)

بر مبنای تعریف فوق، تسخیر شده یا جن زده چنان تحت تأثیر افکار و عقاید قدرت‌های خارج از وجود خود است که او را وادار می‌کنند به اعمالی خارج از اراده‌ی خود بپردازد. کاملترین شکل تسخیر یا زار در آن دسته از بیماران اسکیزوفرنی دیده می‌شود که تمام رفتار و کردارشان تحت تأثیر غیر قرار گرفته است. با توجه به این نکته که محتوای پسیکوتیک (نوعی بیماری روانی) بیماران مختلف در مسایل فرهنگی گروه بیمار یا افراد قبیله و تبار او نهفته است. ازدیدگاه عصب شناسی تسخیر شدگی مانند اسکیزوفرنی، معمولاً با نوعی از توهمات شروع می‌شود. غالباً پس از یک دوران پرفشار صدای سرزنش کننده‌ی یک جن یا موجودی دیگر شنیده می‌شود، ولی بعداً نه مثل اسکیزوفرنی شاید به خاطر احکام شناخت جمعی نیرومندی که میان یک گروه یا مذهب خاص هست، صدا وارد سیستم دوم شخصیتی می‌-

شود و فرد آنگاه کنترل خود را از دست می‌دهد و پی در پی وارد حالت خلسه‌ای می‌شود که طی آن آگاهی از بین می‌رود و قسمت «جنی» شخصیت برتری می‌یابد.

بیماران همیشه افرادی ساده، اغلب بی‌سواد و معتقد به ارواح و شیاطین و یا موجودات خیالی هستند و در میان گروهی زندگی می‌کنند که این موجودات را باور دارند. تسخیر شدگی پدیده‌ای زبانی است نه رفتار واقعی (جینز، ۱۳۸۶: ۳۷۶).

— پیشینه‌ی حضور اقوام آفریقایی در بندرعباس و خلیج فارس:

«بندرعباس قدیم به سبب موقعیت بندری خاص خود، زمانی محل ورود و انتقال زنان و مردان و کودکان برده‌ی سیاهپوستی بود که سوداگران از بنادر دیگر حوزه‌ی خلیج فارس و دریای عمان و اقیانوس هند می‌خریدند. مرکز اصلی خرید و فروش آنها سواحل آفریقا و زنگبار بود. برگان وقتی وارد بندرعباس می‌شدند برای خرید و فروش به سایر نقاط کشور فرستاده می‌شدند؛ چنانکه در سال ۱۶۲۶ میلادی برابر با ۱۰۰۵ خورشیدی وقتی سفیر انگلیس و همراهان او از سورات هندوستان وارد بندرعباس شدند، سیصد غلام زر خرید در کشتی آنها بودند که سوداگران ایرانی آنها را از هندوستان خریداری کرده بودند^(۳).» (سایبانی، ۱۳۹۰: ۲۸).

علاوه بر شهرهای ساحلی، برده‌ها برای کار در مزارع و باغ‌ها و بیگاری و انواع مشاغل دیگر به نقاط مختلف ایران فرستاده می‌شدند. باستانی پاریزی در تاریخ کرمان نقل کرده است: محل زندگی این بردگان در کرمان با نام‌های کوهستان سیاهان، قصر زنگیان و زنگی آباد خوانده می‌شد^(۴). همچنین در کتاب جغرافیای اصفهان آمده است: بردگان زیادی در شهر بودند بعضی آزاد و برخی عبد و غلام خانه زاد. زمانی که فروش برده‌ها رونق بسیار زیادی داشت، در اصفهان نیز تعداد نسبتاً زیادی از این بردگان حضور داشتند که همگی زاد و ولد کرده و بعضی از آنها دو رگه شده بودند (مارتین، ۱۳۸۹: ۲۶۱).

پیداست روند ورود برده‌های سیاه به ایران در طول سال‌ها ادامه داشته است که این خود نیاز به تحقیقات جداگانه‌ای دارد و چون موضوع اصلی این مقاله نبوده در اینجا صرفاً برای ارائه‌ی پیش زمینه‌ای تاریخی و به صورتی حاشیه‌ای بدان اشاره شده است.

این روند - ورود برده به ایران - در یکی دو قرن اخیر به صورت مستندتر با آمار و ارقام پیگیری شده است. به تخمین انگلیسی‌ها که در قرن نوزدهم در پی منع برده بودند، در آن قرن به طور منظم بین ده تا بیست‌هزار تن وارد خلیج فارس می‌شدند، و مرکز اصلی تجارت برده شهر مسقط بود. بنا بر تخمین آنها در سال ۱۸۴۲ تعداد هزار و هشتاد برده به بوشهر و دیگر بنادر ایران وارد شده بودند. در آن زمان هیچ کدام از بنادر ایران به صورت مستقیم به زنگبار کشتی نمی‌فرستادند؛ جز بندرلنگه که از آنجا سالانه سه یا چهار قایق به آفریقا رهسپار می‌شد. در فاصله‌ی اوت تا اکتبر ۱۸۴۱ تعداد صد و پانزده قایق حامل ۱ هزار و ۲۱۷ برده به خارک وارد شده بود. بر اساس گزارشی از سال ۱۸۴۲ حدود ۳ هزار برده - دو سوم مرد و یک سوم زن - همه ساله به بوشهر وارد می‌شدند، اما تنها صد و هفتاد تا صد و هشتاد تن آنها آنجا می‌ماندند و بقیه به قلمرو عثمانی برده می‌شدند. تعدادی از این برده‌ها در بندرعباس و تعداد اندکی در بندرلنگه فروخته شدند. در سال ۱۸۴۷ تخمین زده شد که واردات برده در سواحل ایران به طور متوسط به ۱ هزار و ۱۵۰ برده‌ی زنگی، و

هشتاد برده‌ی حبشی در هر سال رسیده است. این عدد تعداد برده‌هایی را که حاجیان با خود می‌آوردند و برده‌هایی که به چابهار و سواحل بلوچستان وارد می‌شده‌اند، در بر نمی‌گیرد.

سیر مهاجرات اقوام به خلیج فارس نیز بیانگر این امر نیست که از قرن چهارم هجری موج بزرگ مهاجرتی به سواحل ایرانی خلیج فارس وارد شده باشد به گونه‌ای که مناطق مختلف آن را از بوشهر تا سواحل میناب مورد اشغال قرار دهد. همچنین هیچ اعرابی بدین منطقه وارد نشده است که رگ و ریشه‌ی آفریقایی و پوستی سیاه داشته باشد و علاوه بر خود و اعضای قبیله خیل زیادی از خدم و بردگان سیاه را نیز به همراه آورد و تأثیرات فرهنگی - نژادی - هویتی فراوانی را در آبادی‌های منطقه بر جای گذارد. گفتنی است که چون از نظر دین اسلام نگهداری برده امری طبیعی و حلال بود، به نهدی کردن جهانیان اعتنایی نمی‌شد تا اینکه در سال 1846 در زمان قاجاری معاهده‌ای میان شیل، نماینده‌ی انگلیس، و حاج میرزا آقاسی، مبنی بر منع تجارت برده در خلیج فارس امضاء می‌شود، ولی این تجارت به صورت پنهانی همچنان ادامه داشته است. بعدها در سال 1892 پس از پیوستن ایران به کنوانسیون ژنو، قراردادی مبنی بر توقف تجارت برده امضاء شد و در سال 1907 به موجب قانون اساسی ایران، سرانجام در سال 1927 به طور قطع برده داری در ایران ممنوع شد (5).

3. تبارشناسی زاران بندرعباس و خلیج فارس

کاستن نیبور در سفرنامه‌ی خود در سال 1765 میلادی آورده است: از «کافر»های آفریقا که به صورت برده در خارک فروخته می‌شوند، بیشترشان مذهب خودشان را حفظ کرده بودند. کافرها برای شخصیت مذهبی بزرگ خود که «شیخفرج» نامیده می‌شد بنای کوچکی ساخته بودند. مراسم مذهبی آنها بیشتر عبارت است از رقصی که با طبل و سازهای بد - بد صدا و ابتدایی - دیگر همراهی می‌شد. (نیبور، 1354: 188). بنابر نوشته‌ی نیبور کافرهای آفریقایی که به صورت برده به این جزیره آمده بودند از ترویج دهندگان مراسم شیخفرج هستند. کافرهای از قبیله‌ی «باتو» ساکن کشورهای شرق آفریقا مانند ساکنان حبشه و کشورهای غربی و جنوبی آن هستند (6).

باتو شاخه‌ای از اقوام سیاهپوست ساکن نواحی استوایی و جنوبی آفریقا است. اگر خطی فرضی از کامرون در آفریقای غربی تا کنیا در آفریقای شرقی بکشیم، خواهیم دید که همه‌ی اقوام ساکن جنوب این خط باتو زباناند، مگر در حدود چند صد هزار نفر که به زبانهای نیلی و کوشی و خوسیان - کلیک - تکلم می‌کنند. تعداد گروه‌های قومی یا به اصطلاح قبایل تشکیل دهنده‌ی باتو زبانها بسیار است. به طوری که تنها در کشور تانزانیا در حدود صد و بیست گروه مختلف وجود دارد. زبان باتوها دارای چند صد زبان و لهجه است. از جمله «کافر»ها «زولو» و سواهیلی. کافرهای که از چند قرن پیش مقیم ایران بوده‌اند، قبیله‌ای از باتو هستند که اغلب در جنوب شرقی آفریقا ساکن‌اند. پیترو دل‌واله نیز در سفرنامه‌ی خود آنها را اعراب بادیه نشین و مسلمان آفریقا که جز مسلمانان، همه را کافر می‌دانند معرفی نموده است. در تبارشناسی سیاهپوستان منطقه می‌توان گفت که اعتقاد آنها به وجود بادهای کافر - که به احتمال زیاد همان واژه‌ی تحریف شده‌ی کافر است - و بادهای مسلمان و همچنین مراسم شیخفرج که در میان سیاهپوستان از بوشهر تا بندرعباس، بلوچستان و جزایر خلیج فارس برگزار می‌شود؛ پیوستگی، هم تباری و هم ریشه بودن بیشتر سیاهپوستان منطقه را که از اقوام باتوها

هستند، نشان می‌دهد. مطالعه تطبیقی و تشابه برخی از ترانه‌های مراسم زار به ویژه مراسم شیخفرج که در میان مردم منطقه از بوشهر تا بلوچستان به صورت مشابه اجرا می‌شود، خود دلیل محکمی بر هم‌ریشگی قومی و نژادی میان این سیاه‌پوستان است. دکتر ساعدی نیز در کتاب اهل هوا تغییرات پیوسته‌ای را قابل توجه قرار داده است. این تغییرات همان آمیختگی و تأثیرپذیری از نظام دو بینشی و دو گانگی خیر و شر کهن ایرانی، و خوب و بد مذهبی است. بر این مبنا بادها به دو صورت دیده می‌شود؛ بادها یا اشباح شرور و مضراتی یا زار (کافر)؛ و بادهای خیر و خوب مانند مشایخ (مسلمان)، تا بدین سان در آداب و مناسک سنتی هرکدام تغییرات زیادی حاصل شود (سعدی، 1355: 35).

5. اجرای مراسم زار در بندرعباس

در بندرعباس وقتی بابا یا مامای زار احتمال می‌دهد که بیمار به یکی از زارها مبتلا شده است، او را مدت هفت روز دور از چشم دیگران در حجاب نگه می‌دارند. در تمامی این مدت بابا یا ماما دارویی به نام گره کو^۴ که معجونی است از بیست و یک ماده درست می‌کنند و هر شب به تن او می‌مالند. پس از پایان این مرحله - مرحله‌ی حجاب - صبح روز بعد بدن بیمار را تمیز، خاک هفت راه را با هفت برگ گیاه بی‌خار مخلوط می‌کنند و همراه گره کو به تن وی می‌مالند. پیش از آنکه مراسم رسمی زار اجرا شود، جنی که باد زار را به بدن شخص وارد نموده است از بدن او بیرون می‌کند؛ بدین ترتیب که بیمار را می‌خوابانند، انگشت شست پاهایش را با موی بز به هم می‌بندند و مقداری سیفه - روغن کوسه ماهی که بسیار بد بو است - به زیر بینی فردی که گرفتار زار شده است، می‌مالند و چند رشته موی بز آتش زده زیر بینی وی قرار می‌دهند. بعد بابا، با چوب دستی - خیزران - جن را تهدید می‌کند که از بدن وی خارج شود و با آن ضربه‌هایی به تن بیمار می‌زند، جن با جیغ و داد و ناراحتی زیاد مرکبش را رها و فرار می‌کند (سعدی، 1355: 52).

در این گونه موارد بیمار مانند موارد اسکیزوفرنی دستورات دیگران را اجرا می‌کند. رفتار او مانند یک جن یا صداهای توهمی‌ای است که در ذهن او تولید می‌شود و رفتار او مانند «او» ای است که در درون او وجود دارد. صدای او نیز تغییر می‌کند و اغلب از بیخ گلو فریاد می‌زند. این حالت‌ها همیشه با از دست دادن آگاهی همراه است (جینز، 1386: 52). در تسخیر شدگی یا زار، سخنان که به تلفظ درمی‌آیند گفتار طبیعی نیمکره‌ی چپ تحت مهار یا رهبری نیمکره‌ی راست است؛ به عبارت دیگر آنچه مرتبط با منطقه‌ی ورنیکه‌ی راست است، منطقه‌ی بروکا در نیمکره‌ی چپ را مورد استفاده قرار می‌دهد که نتیجه‌اش حالت خلسه و از خود بی‌خود شدن است. این کنترل از طرف مقابل نیمکره‌ی مغز می‌تواند زیربنای عصب شناختی از بین رفتن آگاهی طبیعی باشد (همان: 381).

6. همانندی مراسم زار با نمونه‌های مشابه آن در سایر نقاط جهان

گرچه زار نوعی تسخیرشدگی طبیعی است، اما در دنیای امروز نوعی تسخیرشدگی القایی نیز دیده می‌شود که پدیده‌ای یادگرفتنی است. نمونه‌ی آن را می‌توان در میان برخی از فرقه‌های صوفی ایران و یا سایر کشورهای شرقی مشاهده کرد. جولیان جینز از نوعی تسخیرشدگی در میان مسیحیان آفریقایی تبار برزیلی در دین او می‌اندازد یاد می‌کند. در این مراسم تعداد ده یا دوازده نفر از واسطه‌ها همگی با لباس رسمی سفید در اتاقی می‌نشینند. اتاق ویژگی‌های خاصی دارد، در جلو

⁴ gerahkoo

آن محرابی پوشیده هست از پارچه‌ی سفید پر از گل، شمع، مجسمه، عکس قدیسین و یا سایر تصاویر با حدود یکصد نفر تماشا گر در اطراف دیگر اطاق. طبال می‌کوبد و حضار می‌خوانند و واسطه‌ها - که پس از حالت خلسه نقطه‌ی اتصال انسان‌ها با ارواح می‌شوند - شروع به چرخش می‌کنند. این چرخش و رقص در خلاف جهت عقربه‌های ساعت است؛ یعنی با تکان‌های حرکتی نیمکره‌ی راست مغز آغاز، سپس به دنبال آن یک نیایش مسیحی شروع می‌شود. اندکی بعد طبال‌ها با شدت زیادتری به صدا درمی‌آیند، همه آواز می‌خوانند و واسطه‌ها روح‌هایشان را فرا می‌خوانند. بعضی مانند درویشان به طرف چپ می‌چرخند، دوباره نیمکره‌ی راست مغزشان را فعال می‌کنند. در این هنگام سر و سینه‌ی واسطه‌ها به عقب و جلو حرکت می‌کند؛ مثل اسب وحشی‌ای که در حال دویدن است. موها آشفتن می‌شوند، صورت تغییر شکل می‌یابد. شروع این حالت‌ها نشان می‌دهد که تسخیر صورت گرفته است. بعد هنگامی که نواختن طبال پایان می‌یابد به محل‌های تعیین شده می‌روند... (جینز، 1386: 381).

انسان‌ها ذهنی دوگانه دارند. این دوگانگی مربوط به کارکردهای نیمکره‌ی چپ و راست مغز است. نیمه‌ی چپ نیمه‌ی سرنوشت ساز است؛ یعنی نیمه‌ای که انسان را انسان می‌کند. بسیاری از مجسمه‌شناسان معتقدند نیمکره‌ی چپ استدلالی، تحلیلی و منطقی است؛ نیمکره‌ی راست گنگ، غیر خطی و غریزی است.

این اندامی است که نیاک (انسان اولیه) برای شناخت پیرامون خود از آن بهره می‌برده و با اسطوره‌ها، جادو و آیین‌های گوناگون به دخالت در طبیعت و تغییر هستی می‌پرداخته است. نیمکره‌ی راست تابع چپ نیست فقط با آن تفاوت دارد. نیمکره‌ی چپ ترتیبی می‌اندیشد، در تحلیل کردن به خوبی عمل می‌کند و به واژه‌ها می‌پردازد؛ نیمکره‌ی راست کل گرایانه می‌اندیشد، الگوها را تشخیص می‌دهد و احساسات و حالات غیر کلامی را تفسیر می‌کند. انسان واقعاً دو ذهنی است (پنیک، 1390: 33). اختلالی که در کارکردهای این دو نیمکره صورت می‌گیرد، رفتارهای ناهنجار و بیماری‌هایی روانی به وجود می‌آورد که توهمات شنوایی از عمده‌ترین آنها است.

دنباله‌ی مراسم زار در بندرعباس

بعد از فرار جن تنها باد زار در سر بیمار است. برای زیر آوردن زار سفره، بساط، بازی، آواز، ورد و نذر و نیاز و خون قربانی لازم است. در مجلس زار بابا یا مامای زار [حکیم، پزشک، جادوگر، شمن] در صدر مجلس قرار می‌گیرد و چند دهل یک سر و دو سر بزرگ و کوچک در یک ردیف قرار می‌دهند. در آغاز مجلس آتش در گِشسوز^۵ (آتشدان) می‌ریزند و مقداری کندورک^۶ (سَقَز) را بر روی آتش قرار می‌دهند و با بوی آن دهل‌ها را معطر می‌سازند.

پیش از شروع مجلس سفره‌ای پهن می‌کنند در آن انواع خوردنی، گیاهان معطر و خون قربانی قرار می‌دهند. منظور از قربانی گوسفندی است که در همان مجلس سرش را بریده، درون طشتی سر سفره قرار داده‌اند. معمولاً باد تا زمانی که خون ننوشده‌است، هیچ حرفی بر زبان نمی‌آورد. در نتیجه لازم است شخص بیمار خون بنوشد (ساعدی، 1355: 41).

7. الگوهای اسطوره‌ای آیین زار در بندرعباس

1-7 مراسم حجاب

⁵ Geshta sooz

⁶ Kondorowk

مبتلایان به زار عموماً در ابتدا گوشه گیر و منزوی می‌شوند، چیزی در درون آنها به صدا در می‌آید و هر لحظه به آنها فرمان می‌دهد. در نتیجه به ترس و وحشت و درد و رنج گرفتار می‌شوند. حجاب نخستین مرحله از درمان بیمار مبتلا به زار است. بابا یا ماما به محض اینکه تشخیص دادند بیمار مبتلا به زار شده است، ابتدا به مدت چند روز او را در اطاق یا کپری دوردست و خلوت بستری می‌کنند و با گیاه درمانی و فیزیوتراپی به معالجه‌ی او می‌پردازند. مراسم حجاب بی-تردید بازمانده‌ی آئین جهانشمول تشرّف است که تقریباً آن گونه که میرچا ایلیاده عنوان نموده، در سراسر جهان دیده شده است. بیماری زار و دردهایی که به وجود می‌آورد با درد و رنج‌های آئین تشرّف مشابه است. انزوای روحی و خلوت‌گزینی و نزدیک شدن به مرگ، یادآور مرگ نمادینی است که در تمام آئین‌های تشرّف وجود دارد.

درمان بیمار با داروها و معجون‌هایی که بابا و ماما درست کرده‌اند و به او می‌خورانند و اوراد و دعاهایی که بر بیمارخوانده می‌شود و سایر آموخته‌ها مانند آئین‌های تشرّف و تغییر نقش استاد و مرید یا شاگرد او- بیمار- است. این آیین‌ها به بابا امکان می‌دهد تا نوع بیماری و به اصطلاح نوع زاری که بیمار را گرفتار نموده است، شناسایی کند. سپس به درون بیمار نفوذ کند، ارواح شریر را از بدن او خارج نماید و او را با موفقیت درمان کند.

نگهداری بیمار در یک کپر یا اطاق دور از آبادی به مدت هفت روز و ممنوعیت‌هایی که برای او تعیین می‌شود، مجموعه‌ای از شعایر و مناسک است که از اسطوره‌ی مرگ- نوزایی، مراسم و آئین‌های گذار برای ورود به انجمن‌های سری، آئین‌های تشرّف قبیله‌ای و آیین‌های بلوغ دختران و پسران نشأت گرفته است. همان گونه که میان شمن‌ها و یا انجمن‌های سری درگینه مشاهده می‌شود. در تمامی این موارد بابا و بیمار در جستجوی نیروهای ماوراء الطبیعه‌ای است که او را تسخیر نموده‌اند (ایلیاده، 1388: 129-82).

7-2 تحریم‌ها و باورهای زاران در بندرعباس

...هر کس که در جرگه‌ی «اهل هوا»

صاحب زار همیشه باید لباس تمیز و سفید بر تن داشته باشد، مرتب خود را بشوید و معطر کند، لب به می‌نزند و هیچ کار خلاف نکند، به مرده دست نزند؛ چه مرده‌ی انسان و چه لاشه‌ی جانوران. از نجاست دوری کند. جارو و لنگه کفش و قلم‌قلیان را نباید بر بالای سر مبتلای به باد قرار داد. او همچنین نباید شراب بنوشد یا با نامحرم هم بستر شود ... در مجالس زار نیز باید آیین‌هایی رعایت شود؛ اگر باد از نوع کافر باشد، ذکر اسم خدا و رسول و ائمه‌ی اطهار حرام است، در زمان ورود به مراسم زار کفش‌ها بایستی در خارج از مجلس نهاده شود، باید بدون سلام گفتن وارد شد و در جرگه-ی اهل هوا نشست، در موقع نشستن با هیچکدام از حاضران نباید صحبت شود، اگرچای یا قهوه آوردند نباید استکان یا فنجان را زمین گذاشت، هیچکس نباید بلند حرف بزند، شخص مبتلای به زار باید همیشه در صدر مجلس کنار بابا یا ماما بنشیند (ساعدی، 1355: 41).

اعتقادات عامیانه، برخاسته از باورهای اسطوره‌ای است، اما خود اسطوره نیست بلکه باوری است فاقد دلیل که تقدس اسطوره‌ای آن زدوده شده یا تقلیل یافته است. خرافات در واقع از انشعابات و پس مانده‌ی اسطوره‌ها به شمار می‌رود. در باورهای خرافی میل به سمت و سویی است که حوادث را به تأثیرات فوق طبیعی و مرموزی نسبت دهد تا رفتار برای دوری از شر و گرایش به خیر و خوبی سوق یابد.

«اسطوره هرگز نابود نمی‌شود بلکه تغییر شکل می‌دهد، ادغام می‌گردد و با انطباق خود با مسایل و مضامین تازه حیاتی نو به خود می‌دهد و به دوام و پایداری می‌رسد و همین خاصیت انطباق و تغییرپذیری است که عامل اصلی ماندگاری اسطوره به شمار می‌آید.» (رستگار فسایی، ۱۳۸۶: ۶۱ - ۱۲)

بدیهی است این باورها و تحریم‌ها از حالت نخستین خود خارج شده ویژگی اسطوره‌ای خود را از دست داده و به صورت اعتقادی عامه - خرافی - تغییر ماهیت یافته که به مرور زمان با معتقدات بومی و اسلامی اهالی مخلوط شده است. باورهای عامیانه‌ی پیرامون زار نیز شکل و شمایل رنگ و رو رفته، از بینش‌های اسطوره‌ای است که اصالت و رنگ و بوی ابتدایی خود را از دست داده است.

در اینجا می‌توان این باورها را از منظر فرایند شناخت و فلسفه‌ی معرفت‌شناسی نیز مورد بررسی و تحلیل قرار داد: ذهن نیاک - انسان اولیه - عرصه‌ی تجلی باورهاست. در نتیجه از طریق آن می‌توان به چگونگی شناخت آنها و نوع این روابط دسترسی پیدا کرد. این روابط گرد محور «مجاورت» صورت می‌گیرد به ویژه نوع خاصی از مجاورت که مبانی تئوریک آن در اثر جاودانه‌ی سرجمزفریزر «شاخه‌ی زرین» زیر عنوان جادوی مجاورت (دین و جادو) شرح داده شده است که پرداختن بدان در این نوشته مقدر نیست. اساس این نوع رابطه، تقارن زمانی است. بنابراین تقارن زمانی اساس شکل گرفتن تصورات وهمی و پس زمینه‌ای است که فرایند دلالت بر مبنای آن عمل می‌کند (مهرگان، ۱۳۹۲: ۱۵۰).

این تقارن زمانی یا اتفاق همزمانی که بین دو واقعه - که نسبت مجاورت بر آن حاکم است - رخ می‌دهد، نه تنها می‌تواند پیش زمینه‌ی باور پذیر شدن اعتقادات و منع شده‌ها و تحریم‌های زاران مانند رد نکردن جارو و لنگه کفش و قلم قلیان از بالای سر مبتلای به زار و... باشد بلکه دلیل بسیاری از خرافه‌های دیگر نیز می‌تواند باشد از جمله قارقار کردن کلاغ و رسیدن نامه؛ یا عطسه کردن و درنگ در انجام کار و... زیرا حتماً در جایی این دو واقعه به صورت همزمان اتفاق افتاده و ذهنیت ابتدایی، بین آن دو رخداد رابطه و نسبتی برقرار نموده است.

«در باورهای مردم جنوب ایران زار «علت» روان پریشی نیست بلکه «نشانه»ی آن است، یعنی روان پریشی دال است و زار مدلول. اگر بحث بر سر علت بود، علت چیز یا چیزهایی غیر از پدیده‌ی موهوم زار می‌بود. در اینجا علت نیست که موهوم است، چون علت موهوم به لحاظ تجربی وجود ندارد بلکه مدلول - زار - است که وهمی است، زیرا زاییده‌ی ذهنی خرافی است که تصور می‌کند وجود روان پریشی مقارن است با ورود زار به بدن بیمار. ذهن در مراحل اولیه‌ی رشد خود نمی‌تواند روابط علی‌ای که به درجه‌ی معینی از رشد و تکامل ذهن؛ یعنی رشد عقلانی رسیده‌اند، درک کند بلکه آنچه بر ذهنیت او غالب و مسلط است روابط مبتنی بر دلالت است... در روابط علی که روابط واقعی میان پدیده‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد، امکان شکل‌گیری خرافه نیست.» (مهرگان، ۱۳۹۲: ۱۵۵ - ۱۵۷)

7-3 نمادپردازی پوشش و خواسته‌های زاران

... بعد بابا یا ماما از زار می‌خواهد که مرکب (بیمار) خود را آزاد کند. زار جواب می‌دهد که این کار آسان نیست و برای اینکه از مرکب خود جدا شود، سفره لازم است. خیزران و خلخال و پیراهن تمیز می‌خواهد. بعضی از زارها همچون «متوری» پر توقع‌اند و از همه طلا می‌خواهند و بعضی‌ها هم کم توقع‌اند و یک خیزران چند بندی برایشان کافی است؛ مانند «بومریوم» ... علاوه بر خیزران، اهل هوا و به خصوص زاران به لباس مخصوص هم احتیاج دارند. این لباس باید سفید، تمیز، پاک و معطر باشد علاوه بر آن یک چادر مخصوص یا لنگوته (لنگ) هم مورد نیاز است. لنگوته را از دو شته - تکه‌ی پارچه - درست می‌کنند. هر شته نباید از هشت متر کمتر باشد، دو شته را با نخ ابریشم زرد و سبز و قرمز و آبی به هم می‌دوزند... (ساعدی، 1355: 56 و 57). همان گونه که پیش از این اشاره شد مبتلایان به زار اغلب افراد فقیر، بی-سواد و کم درآمد هستند. چیزهایی که زار - یا به عبارت دیگر توهم شنوایی درون بیمار یا ذخیره‌ی لایه‌های پنهان ذهن - از صاحب خود می‌خواهد همیشه فراتر از توانایی و دارایی و یا خارج از شئون و مرتبه‌ی طبقاتی و اجتماعی اوست مانند طلا، خیزران یا چوبدستی مرصع نقره کاری شده که ویژه‌ی اشراف و سران قبایل و امیران و اقشار بالا دست جامعه است، سفره انداختن مفصل با انواع غذاها برای تعداد زیادی از مردم، همچنین لباس و پارچه‌های سفید، رنگین، پاک و معطر و ... همه‌ی آنها بخشی از خواسته‌ها و امیال درونی زار است که از ضمیر ناخود آگاه او بیرون آمده و تبدیل به آرزوهایی شده است که در نهایت از زبان صاحب زار بیان می‌شود.

اسطوره و آیین همواره با هم در ارتباط است. اسطوره که آیین، بازتاب عملی آن است، پهنه‌ی نمادها است. اشیاء، چهره‌ها و رویدادها در آیین نمادین است. اسطوره در حقیقت پنداری است که درونی شده و راه به ژرفای نهاد باورمندان آن یافته و «ناخودآگاه» شده است. ازدیدگاه روانشناسی، سمبل‌ها و نمادهای شناخته شده‌ای که توسط ذهن انسان پرداخته شده است، حتی اگر زاییده‌ی زمانی کهنه یا نو باشند واکنش‌های رها و آزاد انسانی را در برابر واقعیت‌هایی جلوه گر می‌سازند که او را به زانو درآورده است.

وقتی مبتلای به زار از درون رنج می‌برد و ندهای آزار دهنده‌ای او را به انزوا می‌کشاند، بر او فرمان رانده و زمین گیرش می‌کند تا جایی که مرگ نمادین خود را به چشم می‌بیند، در آن هنگام است که رویا و تخیل و میل به دست یابی چیزهایی که از آن محروم بوده، در او جان می‌گیرد و آرزوها و خواسته‌های سرکوب شده‌اش را در حرکات شورانگیز و غرق شدن در جمعیتی که آنها را از تبار خود می‌داند، ابراز می‌کند. در این آیین‌ها و مناسک است که آرزوهای سرکوب-شده‌اش را به پرواز درمی‌آورد.

7-4 قربانی کردن و خوردن خون

برای نیاک (انسان اولیه) در میان اشیاء گوناگون، خون بیش از هر چیزی جالب، مرموز و مهم بوده است. آنها می‌دیدند وقتی خون از بدن انسان یا حیوانی خارج می‌شود، می‌میرد و این برای آنها عجیب‌ترین پدیده بوده است. این مایع ولرم با بخار ملایمی که از آن برمی‌خیزد، نیرویی فوق العاده و اصالت و پیام خاصی دارد (لانته، 1388: 193)، بنابراین آنها برای خون نیرویی ارزشمند قائل بودند، همچون [مانا] که منشأ زندگی و حیات است. خون خوردن از نگاه زاران تمایز است و

نوعی ویژگی می‌آفریند؛ مثلاً در بندرعباس هر ماما یا بابا زاری که دفعات بیشتری خون خورده از اعتبار و مقام بالاتری برخوردار است.

قربانی کردن نیز عملی است جادویی که این ویژگی - جادویی بودن - از مهم ترین ویژگی‌های آن به شمار می‌رود. ثمر بخشی قربانی چند وجهی است: « 1- اسطوره‌ی مرگ - نوزایی که شمولی جهانی دارد، نیروی زندگی را دوباره تجدید می‌کند و باروری را به ارمغان می‌آورد. 2- با قربانی کردن رضایت ارواح و خدایان جلب می‌شود و انسان در پناه آنها آرام می‌گیرد و احساس امنیت می‌کند. 3- امکان می‌دهد که با دادن صدقه و قربانی، تقصیر و گناه شخص با قربانی دادن پاک و جامعه تطهیر شود. به همین دلیل انسان در طول تاریخ و دوره‌های پیشا تاریخی با قربانی کردن انسان و حیوان خون‌های زیادی جاری کرده است. (7) » (مورن، 1391: 213)

خاصیت مهم قربانی کردن، تطهیر و پالایش است. از نظر انسان ابتدایی، گناه محصول واقعی عمل ارواح شریر و آفرینش زیانکار است. قربانی کردن عمل یاری رسانی به خدایان و هر لحظه آماده‌ی تبدیل شدن به آیینی جادویی است. می‌دانیم که اعمال جادویی ابتدایی در گهواره‌ی تمدن تحت نفوذ مذاهب بزرگ قرار گرفته، به صورت حاشیه‌ای در آمده‌اند و با تحول و دگرگونی توسط دین مردان به برقراری ارتباط با خدای یگانه تبدیل شده است. قربانی کردن گوسفند در مراسم زار می‌تواند یادآور روزگاران کهن و بازمانده‌ی چنان نمادی باشد.

7-5 نواختن طبل

عمل جادویی دیگر آیین زار، نواختن طبل است. تقریباً مسلم است که حداقل بخشی از اعتقادات جادویی - دینی بشر قبل از عصر نوسنگی و اسطوره‌ای متأخر حفظ شده، اما به دلیل ارتباطات فرهنگی در معرض تغییرات مداوم قرار داشته است.

طبل در مراسم آیینی زار نقش مهمی دارد. نماد پردازی آن پیچیده و کارکردهای جادویی‌اش بسیار زیاد و متنوع است. طبل ابزاری جادویی - دینی است که به وسیله‌ی آن جادوگر، شمن، بابا، . . . سفر خلسه آمیز خود را به مرکز عالم آغاز می‌کند. در بسیاری از سنت‌های اسطوره‌ای، توتم یا نیای قبیله در جهان زیر زمینی در نزدیکی ریشه‌ی درخت کیهانی که نوکش چسپیده به آسمان است، زندگی می‌کند و با طبل زدن به سوی درخت کیهانی پرواز می‌کند - طبل برخی از نمادهای صعود به آسمان را در خود دارد - از سوی دیگر شمن (جادوگر، بابا، مامای زار) با رویه‌ی جان گرفته‌ی طبل می‌تواند در ویژگی‌ها و شرایط توتم یا نیای حیوانی شکل خود سهیم شود. حتی چوبی که بدنه‌ی طبل از آن ساخته می‌شود، مقید به اراده‌ی ارواح بوده و چیزی فرا انسانی است. طبل به وسائل و ابزاری اشاره دارد که نوازنده اش به وسیله‌ی آن موقعیتش را از سطحی به سطحی دیگر محقق می‌سازد و با عالم بالا و جهان زیرین ارتباط برقرار می‌کند (ایلباده، 1388: 277).

از گاستن نیبور چنین نقل می‌شود: در جزیره‌ی خارک ساز شیخفرج را به عنوان یک «بت» می‌شناختند و مردم احترام و تقدس خاصی برای آن قائل بودند؛ به گفته‌ی شریفیان «بعضی‌ها براین باورند که درون توخالی ساز شیخفرج، محل مناسبی است برای سکنا‌ی ارواح و بر همین اساس معتقدند که از قدیم این ساز و محفظه‌ی آن همواره قابل توجه بوده

است. برای مثال در طول برگزاری مراسم با آتش زدن بخور در زیر ساز شیخفرج همواره درون این طبل را معطر می‌سازند . . . و اگر به این ساز و مراسم بی‌اعتنایی شود معمولاً خود این ساز، بدون دخالت هیچ نیرویی به صدا آید . . . گویی شخص آنرا می‌نوازد. آنها معتقدند «اهل زمین» در این کار نقش دارند و علت آن هم بی‌توجهی به ساز دانسته می‌شود.» (شریفیان، 1384: 64)

7-6 رقص

بعد از نواختن طبل، رقص که از ابتدایی‌ترین هنرهاست آغاز می‌شود. برخی از نظریه پردازان مانند سوزان لنگر و کاسیرر نمودهای اولیه‌ی تکامل اجتماعی که به طور کامل در بینش اساطیری تشخیص یافته است را مبتنی بر نمایش سمبلیک - نمادین - احساس‌های ذهنی قدرت و موجودات قدرتمند می‌دانند. اولین شناخت انسان‌ها از این موجودات از طریق احساس شخصی، قدرت و اراده در جسم انسانی صورت می‌گیرد و نخستین نمایش آن از طریق فعالیت جسمانی است که مظهر قدرت را از تجربه‌ی عملی جدا می‌سازد. از دیدگاه انسان ابتدایی این فعالیت جسمانی همان رقص است که بیان سمبلیک نیروهای اسرارآمیز جهان به شمار می‌رود (باستید، 1374: 84).

شعر و ترانه‌هایی که در مراسم زار خوانده می‌شوند از پیوند میان دو عامل رشد می‌کند. عامل اجتماعی یا جمعی یعنی گروه آواز خوان؛ و عامل دوم فردی که افراد خاصی را از سایر افراد متمایز می‌سازد؛ به این ترتیب که برخی از اشخاص حاضر در مراسم به بدیهه گویی می‌پردازند، شعر یا بیت‌هایی را از ناخود آگاه خود می‌سرایند و دیگران نیز آن شعر و بیت‌ها را چون صوت و ندایی جادویی و غیبی می‌پندارند، آن را تکرار می‌کنند، به سینه می‌سپارند و برای سراینده مقامی قدسی و جادویی قائل می‌شوند. از سوی دیگر با اوج گرفتن موسیقی، شعر و رقص، یک فرد از شور و هیجان جمع چنان به وجد می‌آید که اختیار از کف می‌دهد و به میان جمعیت می‌پرد و خود را کاملاً در اختیار جمع قرار می‌دهد؛ چون انسان ابتدایی که در کلان (قبیله) زندگی می‌کند و همه‌ی کارهایش اشتراکی است. موسیقی و ترانه خوانی از این اشتراکی کردن‌ها پدید می‌آیند. برای اینکه عمل آنها هماهنگ شود یک وزن، یک ضرب آهنگ یا ریتمی لازم است و موسیقی نشان دهنده‌ی این هماهنگی است (باستید، 1374: 84).

7-7 موسیقی و جادوی اعداد

. محققان نشان داده‌اند که «گام موسیقی» برخلاف آنچه پیش از این تصور می‌شد بر مبنای حرکتی طبیعی و جسمانی نیست بلکه برحسب مورد شامل پنج یا هفت صدا و پنج یا هفت ارقامی هستند که معنای مرموزی دارند. ریتم دوضربی یا سه ضربی نیز با جادوی ارقام ارتباط دارد. تکرار ضرب‌ها اساس زبان موسیقی است. تکرار «تم» و تکرار یک ضرب‌آهنگ منظم، قدرتی فزاینده و تسخیر ناپذیر بدان می‌بخشد.

میتوان بدون واسطه قرار دادن رقص مستقیماً منشأ جادویی‌ای برای موسیقی و شعر یافت. به نظر آلبر، به طور کلی جادو ناشی از صداهای خارج شده از حنجره و قدرت مرموز صدا است. پروس منشأ جادو را ناشی از خروج هوا از روزن درون دهان و اهمیت دم زدن (دمیدن) را چون تجلی «مانا» می‌داند که سبب پیدایش هنر از تحریرهای آیینی نفس می‌شود.

به نظر باستید، ترانه یا سرود اثری شوم نیز دارد و این اثر شوم همواره بر تأثیر جادویی آواز متکی است، اما فقط خود موسیقی نیست که اثر جادویی دارد، زبان موزون به خودی خود نیز خصلتی جادویی دارد.

«در قدیم عددها فقط برای شمارش نبوده‌اند بلکه با نمادها در ارتباط تنگاتنگ بوده و نقش مهمی در زندگی و ناخود آگاه داشته‌اند. عدد دو، بعد از یک، ثنویت و دوگانگی را تداعی می‌کند. دو، مظهر توازن، سکون، قطب‌های متضاد و ذات دوگانه‌ی انسان است؛ سه در سراسر جهان عددی بنیادین و نخستین عدد در برگیرنده‌ی « همه » است که شامل آغاز، میانه و پایان است؛ پنج، عدد مرکز، هماهنگی، توازن و عدد انسان است که می‌توان او را به صورت پنج ضلعی نشان داد. عدد پنج، عالم کبیر بشری را تداعی می‌کند. هفت؛ یعنی کمال، امنیت، ایمنی، آرامش، وفور، بکارت؛ هفت عدد مادر کبیر است. تقدس عدد هفت بسیار و بیش از هر عدد دیگری است. نخستین عددی است که هم مادی و هم معنوی است. از طریق نمادها آسمان و زمین را به هم متصل می‌کند...» (نورآقایی، 1390: 76 - 15)

افزون بر شمارش گام‌های موسیقی، جادوی اعداد را در شیوه‌های درمانی مقدماتی زار در بندرعباس قبل از موسیقی درمانی نیز می‌توان مشاهده نمود:

در بندرعباس وقتی بابا یا مامای زار احتمال دهد که شخص گرفتار زار شده است، او را مدت هفت روز در حجاب و دور از چشم دیگران نگه می‌دارند... بعد مدت هفت روز مانع می‌شوند که بیمار، زن، سگ و مرغی را مشاهده کند ... بعد از ختم دوره‌ی حجاب صبح روز بعد بدن مریض را خوب تمیز می‌کنند و خاک هفت راه را با هفت برگ هفت گیاه بی‌خار مخلوط می‌کنند همراه گره کو به تن او می‌مالند... (ساعدی، 1355: 37).

۱۵۹ اهمیت عدد مقدس و مرموز هفت در میان این شیوه‌ی درمانی کاملاً معلوم و مشخص است هم چنان که در جزیره‌ی خارک زارها این تشخیص و ویژگی را به عدد سه می‌دهند:

مدت زمانی که شخص زار گرفته باید در اتاق نگهداری شود یا به اصطلاح خارکی‌ها در پشت پرده (حجاب) بماند، سه روز است... در این سه روز باید روزی سه بار بدن مریض را با روغن چرب کرد... بعد از پایان این سه روز، مریض را حمام می‌کنند؛ در ابتدا سه ظرف آب را بر روی سمت راست بدن و سه تای دیگر را بر روی سمت چپ می‌ریزند... (شریفیان، 1384: 45).

دنباله‌ی مراسم زار در بندرعباس

بابا و ماما با خیزرانی که در دست دارند، مجلس بازی زار را آغاز می‌کنند. خود بابا به سراغ یکی از دهل‌ها می‌رود و شروع می‌کند به کوبیدن و شعر خواندن . . . وقتی مجلس گرم شد و رونق گرفت، دیگران هم با آواز بابا دم می‌گیرند . . . آواز و اشعار زاران در سواحل آفریقا همه به زبان سواهیلی است، ولی در ایران بیشتر اشعار را به زبان عربی می‌خوانند که بعد از چند بیت تبدیل به اشعار نامفهوم سواهیلی می‌شود، ولی کمتر کسی معنی این شعرها را می‌فهمد نه سیاهان و نه حتی خود بابا و مامای زار (ساعدی، 1355: 37).

در مجلس زار شخص مبتلا را همیشه پهلوی بابا می‌نشانند. بعد از یک مدت بازی - اجرای موسیقی - مبتلای زار آرام آرام تکان می‌خورد و معلوم می‌شود که باد در بدنش به حرکت درآمده است . . . شروع به لرزیدن می‌کند و به تدریج

تکان‌ها زیاد می‌شود و از شانه‌ها به تمام بدن سرایت می‌کند و وقتی به اوج می‌رسد که کله‌ی شخص مبتلا پایین آمده و در ضمن تکان‌های شدید از ظرف خونی که در برابرش است، خون بخورد. در این موقع صدای دهل‌ها بیشتر اوج می‌گیرد و آوازا بلندتر می‌شود. . . . در مقابل یکی از آهنگ‌ها که با دهل کسر نواخته می‌شود، زار شخص مبتلا تکان می‌خورد و پائین می‌آید. بیمار حال خود را نمی‌فهمد و در این میان تنها بابا می‌تواند با زار صحبت کند. بابا همیشه از زار می‌پرسد که اهل کجاست و اسمش چیست، برای چه این شخص را اسیر کرده. زار به زبان خودش جواب می‌دهد که اهل کجاست و اسمش چیست و چرا به بدن بیمار وارد شده است. البته همه‌ی این حرف‌ها با زبانی غیر از زبان بیمار - که همیشه با آن سخن می‌گوید - از دهان مریض خارج می‌شود. وی به زبان اصلی زار، عربی، هندی، سواهیلی صحبت می‌کند. در حالی که ممکن است بیمار با آن زبانی نداشته باشد.

بعد بابا یا ماما از زار می‌خواهد که مرکب خود - شخص بیمار - را آزاد کند. زار پاسخ می‌دهد که این کار آسان نیست و برای اینکه مرکب خود را آزاد کند، سفره می‌خواهد؛ خیزران، خلخال و پیراهن تمیز می‌خواهد. . . . تمام این لوازم که حاضر شد آنها را به بیمار نشان می‌دهند. اگر زار آنها را پذیرفت مبتلای زار رهایی می‌یابد و بعد از آن می‌تواند آسوده در جرگه‌ی اهل هوا و زاریان زندگی کند و اگر قبول نکرد بازی از نو شروع می‌شود تا زمانی که راضی شود. . . . اما برای همیشه آن باد در کله‌اش باقی می‌ماند. در مرحله‌ی اول، قبل از بازی و کوبیدن طبل و دهل، باد ناصاف و وحشی بود و مرکب خود را اذیت می‌کرد، اما بعد از شنیدن شعر و صدای دهل، دیدن سفره و خوردن خون زار صاف می‌شود و مرکب خود را آسوده و راحت می‌گذارد (ساعدی، 1355: 57-54).

7-8 جادوی کلام و تلقین پذیری

عنصر اسطوره‌ای دیگر زار جادوی کلام است که بابا، ماما یا جادوگر با قدرتی هر چه تمامتر همراه با چوب و ضربه‌های خیزران به بیمار القا می‌کند. جادوی کلام غالباً برای تأثیرگذاری با جادوی «ورد» - بیان اصل حیات و تجلی درونی شده‌ی به دل - همراه می‌شود. کلام، حاوی قدرت تجسم یافتن اشیاء نامیده شده است که درون بیمار را مورد خطاب و فرمان قرار می‌دهد. در کلام سری و وردها، قدرت بزرگی وجود دارد و ساحران و جادوگران دارنده‌ی این قدرت‌ها هستند. به وسیله‌ی آنها است که کلام به عمل تبدیل می‌شود. آنها می‌توانند به اشیاء، نیروها، ارواح و جن‌هایی که نام می‌برند در جهت خیر یا شر به شکلی نمادین فرمان دهند. عمل گفت و گو با زار یا توهم شنوایی درون بیمار بر موجودیت اسطوره‌ای بدل‌ها و ارواح بنا می‌شود. ساحر یا جادوگر یا بابا زار با فعال کردن قدرت ما فوق طبیعی «بدل» - همزاد - خود یا با تأثیر گذاشتن بر روح فرد، از ارواح و اجنه برای تحقق کارهایی مافوق طبیعی یاری می‌طلبد (لوی برون، 1389: 85).

7-9 غریب گویی

یکی دیگر از پدیده‌های مراسم آیینی زار غریب گویی است؛ یعنی سخن گفتن نامفهوم یا به زبانی غیر از زبان بومی فرد که شبیه به تسخیر شدگی القایی است، یعنی سخن گفتن با زبانی که خود گوینده هم نمی‌فهمد و معمولاً به یاد نمی‌آورد چه گفته است.

بابا همیشه از زار می‌پرسد که اهل کجاست و اسمش چیست. برای چه این مرد یا این زن بدبخت را اسیر کرده، آخر او بیچاره، فقیر و زحمتکش است. ماهیگیر، جاشو، غواص یا گداست. زار به زبان خودش جواب می‌دهد که اهل کجاست و اسمش چیست و آن زن یا مرد را به خاطر فلان یا بهمان کار مرکب خود ساخته است. البته تمام این حرف‌ها با صدای تغییر یافته‌ای از دهان مریض خارج می‌شود، ولی به زبان اصلی خود زار؛ یعنی عربی، هندی یا سواحلی. در حالی که ممکن است مرکب - بیمار - او به زبان هندی یا سواحلی یا عربی به ظاهر آشنا نباشد... (ساعدی، 1355: 56).

غریب‌گویی معمولاً در میان فرقه‌های دینی، عرفانی و مراسم رقص و سماع دیده می‌شود و در آن عامل جمع و گروه نقش مهمی دارد. برای دست‌یابی به خلسه‌های عمیق، تقویت احکام شناختی جمعی لازم است مخصوصاً خواندن سرودهای شورانگیز و به دنبال آن لقاء یا ترغیب یک رهبر با جاذبه. خلسه در این حالت‌ها مانند عملکرد سیستم اعصاب خودکار است. تکان‌ها، لرزش‌ها، عرق کردن، انقباضات و اشک‌ها که در نهایت با جیغ و ناله خاتمه می‌یابد، و این با شدت گرفتن ریتم طبل‌ها یا دایره و دف همراه است. بعد از غریب‌گویی شخص چشم‌هایش را باز می‌کند و به واقعیت خاکی باز می‌گردد در حالی که خیلی کم از آنچه اتفاق افتاده است را به یاد می‌آورد.

این پدیده از مدل واره‌های عمومی ذهن دو جایگاهی است و رد پای ذهن دوپاره را در این احکام شناختی می‌توان مشاهده کرد. احکامی که در یک گروه و فرقه‌ی همبسته با عملیات القایی و آداب شبه دینی موجب می‌شود ذخیره‌های صوتی از ناخودآگاه برآید و آگاهی محدود شود و در نهایت به یک حالت خلسه در روح قدسی می‌انجامد (جینز، 1386: 384)

8- زار و ذهن

نظریه پردازان مکتب‌های مختلف از جمله مکتب روانشناسی، عصب‌شناسی، زیست‌شناسی، مردم‌شناسی و معرفت‌شناسی که کارکردهای ذهن را مورد مطالعه قرار داده‌اند به این اندیشه پرداخته‌اند که مغز انسان منشأ شناخت و آگاهی دو طرفه است؛ یعنی دارای دو نیمکره است با توانایی‌های نسبتاً مشابه و تقریباً قابل جایگزینی و از طرفی مستقل از یکدیگر. نیمکره‌ی برتر معمولاً نیمکره‌ی چپ است که عمل گفتن، نوشتن، ریاضی و محاسبه را انجام می‌دهد و به نحوی زنجیره‌ای و منطقی می‌اندیشد؛ اما نیمکره‌ی راست اشکال و چهره‌ها را باز می‌شناسد، موسیقی را درک می‌کند و به نحوی کلی و اشراقی عمل می‌نماید.

شواهد زیادی هست که در دوره‌های پیشین و قبل از تکامل زبان - که منشأ و جایگاه آگاهی^۷ است - شناخت نیاکان ما از طریق هستی‌شناختی و به ندرت معرفت‌شناختی بوده است؛ یعنی همواره با نیمکره‌ی راست به تبیین و تفسیر هستی می‌پرداخته‌اند. با گذشت زمان و پیدایش زبان تحلیلی در فرهنگ‌های ابتدایی مغز انسان نیز که بیش از آنچه تصور می‌شود، توانسته است تحت تأثیر محیط سامان یابد و چنین تغییر و تکاملی را از سر بگذراند و رفته رفته نیمکره‌ی چپ را فعال نماید که فعالیت آن اغلب بر پایه‌ی یادگیری و فرهنگ است. به نظر برخی از عصب‌شناسان برجسته از جمله

⁷ consciousness

جولیان جینز در فاصله‌ی دوراهی گذار از مرحله شناخت زیستی با محوریت نیمکره‌ی راست تا شناخت معرفت شناختی که در حیطه‌ی نیمکره‌ی چپ است، نیاک گرفتار بحران هستی شناختی بوده است.

این مرحله‌ی گذار همزمان با پیدایش نخستین تمدن‌های ابتدایی، آبادی‌های پرجمعیت، رشد شهرنشینی، پیدایش کشاورزی، یکجا نشینی، پیشرفت زبان تحلیلی و خطوط تصویری بوده است. از ملزومات زندگی در چنین زیست‌گاه‌هایی، ذهن تحلیل‌گر برای اندیشه، محاسبه، مبادله، پیروی از مقررات و قوانین و تفسیر آنها است که از کارکردهای اساسی نیمکره‌ی چپ است.

تا پیش از این مرحله برای ذهن نیاک نام‌ها، واژه‌ها، اسامی اشیاء و ... به طور کلی جنبه‌ای اسطوره‌ای، جادویی، نشانه‌ای و نمادین داشته و نسبت شباهت با توت‌م، ارواح نیاکان، رهبران قبیله، خدایان و چیزهای دیگر را در ذهن ایجاد می‌نموده و نیاک نماد آنها را به صورت بت و مجسمه درآورده، مورد تقدس قرار داده است. این در حالی است که اصوات و ندهایی در لایه‌های ذهنی او جای داشته و بر او فرمان می‌رانده است، اما او این ندها را تجسم آن مجسمه‌ها و بت‌ها که منشأ پیدایش آن ندها می‌باشند، می‌دانسته است.

فرم‌ها یا صورت‌هایی که انسان‌های پیشین ساخته و پرداخته‌اند، در گستره‌ی تحولی‌شان همه‌ی کیفیت‌های مراحل پیشین را از دست نمی‌دهند و از نظر قالب و محتوا، آثاری از زندگی گذشته‌ی خویش حفظ می‌کنند. مانند انسان که پیری او چیزی جدا از جوانیش بوده است، اما در رخسار خویش یادگارهایی از کودکی و جوانی‌اش را باز می‌نماید (مورن، 1391: 212)؛ یا همچون زار که بقایای شناخت اسطوره‌ای انسان‌های پیشین بوده و رسوبات آن هنوز برجای مانده است.

به نظر پیازه بین ساختار مغز و کارکردهای ذهن تمایز وجود دارد و برای رشد ذهن منطقی یا کارکردهای ذهنی مرتبط با آن نیاز به شرایط اجتماعی مناسب است (کاسیرر، 1390: 126). می‌توان گفت که در برخی شرایط ذهنیت‌های ابتدایی لوازم منطقی ذهنیت‌های ما را در اختیار نداشته‌اند. در نتیجه در آن جوامع فردیت شکل نگرفته است و اندیشه‌ای در کار نیست و از خلاقیت‌های فردی اثری دیده نمی‌شود. خصوصیت عمومی آموختن و اندیشیدن در میان افراد به طور کامل به بازنمایی‌های جمعی محیط آنان بستگی دارد نه ادراک فردی. این بازنمایی‌های جمعی در هر جامعه‌ی ابتدایی به صورت تشکل یافته وجود دارند. در چنین جامعه‌ای وظیفه‌ی هر کس تقلید از گذشته‌ی مقدس و باز تولید آن است. بازنمایی‌های جمعی به منزله‌ی یک کل میان تمامی اعضای گروه اجتماعی مشترک‌اند و خود را بر تک تک اعضای گروه اجتماعی تحمیل می‌کنند و برحسب شرایط در آنان احساس احترام، ترس و پرستش را ایجاد نموده است و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند.

ذهن نیاک به گونه‌ای بوده است که نمی‌توانست انگاره یا تمثیل یا تصاویر اشیاء را در زمان وقوع بررسی کند؛ یعنی قادر نبوده است جدای از عواطف و هیجاناتی که این انگاره‌ها یا بازنمایی‌ها پدید می‌آورند به تجزیه، ترکیب، طبقه‌بندی، مفهوم‌سازی، تفسیر و بررسی انگاره‌ها یا تصاویر اشیاء پردازد. برای آنها عناصر عاطفی یا محرک، جزء جدایی‌ناپذیر بازنمایی یا انگاره‌اند که بر حسب شرایط در فرد ترس، امید، حرمت دینی و ... به وجود می‌آورد.

نتیجه گیری

به دلیل عدم قطعیت در قوانین علوم انسانی و عدم شناخت کامل چرخه‌ی بزرگ هستی باید اعتراف نمود که برای تبیین بیشتر این آیین کهن و کشف رمز و رازهای آن باید منتظر نتایج علمی بیشتر و بررسی‌های دیگر در این زمینه شد. با این حال بر اساس دانسته‌های کنونی می‌توان نتیجه گرفت که:

زار یکی از روش‌های روان - درمانی بسیار کهن و جهان شمولی است که به وسیله‌ی موسیقی به درمان بیماران می‌پردازد و براساس پژوهش‌های مردم شناسی هنوز هم بقایای آن در آسیای شرقی، سیبری، استرالیا، آفریقا و آمریکا به اشکال گوناگون و با نام‌های دیگر دیده می‌شود. در ایران این آیین طی هزاره‌های اخیر به صورت تحریف شده، بومی شده، با رنگ و بویی عربی و اسلامی درآمده است با وجود این یکی از آیین‌های جادویی به جا مانده از روزگاران گذشته است.

به عقیده‌ی بسیاری از نظریه‌پردازان پدیده‌هایی مانند زار، عوالم خلسه، کشف و شهود و الهام‌های صوفیانه ناشی از ذخیره‌های صوتی و توهمات شنوایی ناشی از مغز دوپاره‌ی انسان است که هر کدام از آنها کارکرد ویژه‌ای در ذهن یا شناخت انسان‌ها دارند و به صورت مستقل عمل می‌کنند. در این موارد سخنان ملفوظ نیمکره‌ی چپ، تحت فرمان نیمکره‌ی راست قرار می‌گیرد.

زار محصول شناخت اسطوره‌ای انسان‌های ابتدایی پیشین است که بازنمایی‌های او به شکل جمعی و فاقد ادراک انفرادی و دریافت کامل معرفت شناختی از طبیعت پیرامون خود بوده است.

اسطوره، باور، اعتقادات و اعمال زاران، هر دو از دیالکتیک تخیل و پیوند واقعیت و خیال سود می‌برند. اسطوره‌ها از باورهای آیینی بسیار کهن سرچشمه می‌گیرند که بی پروا و لجام گسیخته بوده، اما آیین زار به صورت کنونی، زائیده‌ی نابسامانی‌های روانی بوده است و اعمال و مناسکی می‌باشد که از اوهام و تخیلات که آبشخور آن «ناخودآگاه»، درد و رنج شدید عاطفی و تاریخی است که منشأ این درد و رنج رانده شدن و بریدن از سرزمین مادر و زاد بوم اولیه و آرزوهای باورمندان آن است.

اثرات انگیزشی هیجانی و القایی موسیقی با باورهایی که زاران نسبت به تقدس آلات موسیقی در این مراسم دارند، باقی مانده‌ی نظام اعتقادی آنها است. یک انتظار یا رهنمود که از نظر بن مایه‌های فرهنگی و عقیدتی آنها مورد پذیرش است و شکل خاص موسیقی درمانی و نقش‌هایی که در این شکل باید به نمایش درآید را تعریف می‌کند.

القاء با ریتم‌های تند و هیجانانگیز ناشی از تحریک پذیری با موسیقی با روندی که رسماً آیینی شده موجب تنگ شدن میدان آگاهی و منجر به ایجاد خلسه می‌شود که در نتیجه‌ی آن «من تمثیلی» کاهش یافته یا به طور کلی از دست می‌رود.

عناصر، ارکان و مؤلفه‌های غالب و اصلی در آیین زار را می‌توان به ترتیب این گونه بیان کرد:

- بینش اسطوره‌ای و اعتقاد به آنیمیسیم یا جان پنداری طبیعت.

- دخالت در طبیعت و سلطه بر آن از طریق اعمال جادویی و آیینی.

- وجود احکام شناختیِ جمعی و قبیله‌ای یا بازنمایی‌هایی جمعی به جای شناخت فردی و خودآگاهی.
- تلقین پذیری از یک شخصیت یا موجودی برتر مانند روح، خدا، شمن، جادوگر، بابا یا مامای زار.
- ایجاد خلسه و از دست رفتن آگاهی در اثر اجرای مراسم رقص و آواز.
- اقتدار ازلی^۸ یا اعتقاد به نیروی مرموز و ماوراءالطبیعه‌ای که قدرت دخالت و انجام هر کاری را دارد.

⁸ Archaic authorization

منابع و مأخذ

- آشوی، داریوش (1384)، *عرفان و رندی در شعر حافظ*، تهران: مرکز، چاپ هفتم.
- احمدی علی آبادی، کاوه (1388)، *رفتارها و آفریده های فرهنگی و هنری*، تهران: مرکز.
- 3- الیاده، میرچا (1388)، *شمنیزم*، ترجمه ی محمد کاظم مهاجری، تهران: ادیان، چاپ دوم.
- _____ (1390)، *متون مقدس بنیادین در سراسر جهان*، ترجمه ی مانی صالحی علامه، جلد اول، تهران: فراروان، چاپ سوم.
- اینترنت - ویکی پدیا
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (1385)، *تاریخ کرمان* تألیف احمدعلی خان وزیر، تهران: علم، چاپ پنجم.
- باستید، ژوزه (1374)، *هنر و جامعه*، ترجمه ی غفار حسینی، تهران: توس.
- برول، لوسین لوی (1389)، *کارکردهای ذهنی در جوامع عقب مانده*، ترجمه ی یدالله موقن، تهران: هرمس.
- بلیک مور، کالین (1390)، *ساخت و کار ذهن*، ترجمه ی محمد رضا باطنی، تهران: فرهنگ معاصر.
- بهزادی، رقیه (1383)، *قوم های کهن در آسیای مرکزی و فلات ایران*، تهران: طهوری، چاپ دوم.
- پیرنیا، حسن (1382)، *تاریخ ایران قبل از اسلام*، تهران: نامک، چاپ سوم.
- پینک، دانیل. ه. (1390)، *ذهن کامل نو*، ترجمه ی رضا امیر رحیمی، تهران: کند و کاو.
- جینز، جولیان (1386)، *خاستگاه آگاهی در فروپاشی ذهن دو جایگاهی*، ترجمه ی خسرو پارسا و دیگران، تهران: آگاه.
- رستگار فسایی، منصور (1383)، *پیگرگردانی در اساطیر*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- ساعدی، غلامحسین (1355)، *اهل هوا*، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- سایبانی، احمد (1390)، *بندرعباس و هلال طلایی*، قم: همسایه، چاپ دوم.
- سگال، آلن (1388)، *اسطوره*، ترجمه ی احمد رضا تقاء، تهران: ماهی.
- شریفیان، محسن (1384)، *اهل زمین*، تهران: قلم آشنا، چاپ دوم.
- صنعتی، محمد (1386)، *«اسطوره در گفتن روان کاوی» در گستره ی اسطوره*، مجموعه ی گفت و گوهای محمد ارشاد، چاپ دوم، تهران: هرمس صص 87 - 128.
- فریزر، جیمز جرج (1388)، *شاخه ی زرین*، ترجمه ی کاظم فیروزمند، تهران: آگاه، چاپ ششم.
- کاسیرر، ارنست (1390)، *زبان و اسطوره*، ترجمه ی محسن ثلاثی، تهران: مروارید، چاپ دوم.
- کامرون، جرج گلن (1383)، *ایران در سپیده دم تاریخ*، ترجمه ی پرویز رجبی، تهران: توکا.
- لانت، ژاک (1388)، *دهکده های جادو*، ترجمه ی مصطفی موسوی (زنجانی)، تهران: جاودان خرد.
- مارتین، ونسا (1389)، *دوران قاجار*، ترجمه ی افسانه منفرد، تهران: آمه.
- ممتحن، غلامحسین (1354)، *نهضت شعوبیه*، تهران: جی بی.
- مورن، ادگار (1391) *روش شناخت شناخت*، ترجمه ی علی اسدی، تهران: سروش.

- مهرگان، آروین (1388)، رویا، آیین، اسطوره، اصفهان: فردا.
- موقن، یداله (1389)، «پیش‌گفتار مترجم»، در کارکردهای ذهنی در جوامع عقب‌مانده، تألیف لوسین لوی برول، ترجمه‌ی یداله موقن، تهران: هرمس، ص 1 - 62.
- نور آقایی، آرش (1390)، عدد، نماد، اسطوره، تهران: افکار، چاپ سوم.
- نیبور، گاستن (1354)، سفرنامه‌ی نیبور، ترجمه‌ی و تحشیه‌ی پرویز رجبی، تهران: توکا.
- ویلسن، آرنولد (1310)، انسان اولیه در خلیج فارس، ترجمه‌ی محمد سعیدی، تهران: قشون.