

A Comparative Study of Healing-Religious Rituals in Mozambique and the Zar Tradition in the Southern Coasts of Iran (Hormozgan Province)

Seyedeh Shaghayegh Hosseini Sarwari

Master's student, Department of Southern African Studies, Faculty of World Studies,

University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding author):

mailto:hosseinisarvaryshaghayegh@gmail.com

Amir Bahram Arab Ahmadi

Associate Professor, Department of Southern African Studies, Faculty of World

Studies, University of Tehran, Tehran, Iran, mailto:arabahmadi@ut.ac.ir

Abstract:

This study explores the cultural significance of spirit possession in Mozambique and the Zar tradition in southern Iran, emphasizing their roles in shaping social norms and beliefs. Drawing on anthropological discourse, it demonstrates how these practices provide frameworks for understanding mystical phenomena within their cultures. In Mozambique, spirit possession involves interactions with ancestral spirits and manifests through behavioral changes, while the Zar ritual in Iran consists of therapeutic ceremonies for individuals afflicted by malevolent spirits. The research compares these practices to reveal their cultural and social similarities, suggesting they may stem from historical interaction and adaptation. By examining these traditions, the study addresses broader questions about the persistence of social structures and cultural identity. The primary focus is on the parallels between these rituals, with secondary questions exploring the social contexts that sustain them. Ultimately, the findings highlight the complex interplay between cultural identity and socio-anthropological frameworks, illustrating shared features of these healing traditions in both regions.

Keywords: Spirit possession, Zar ritual, healing ceremonies, Mozambique, Hormozgan.

مقایسه تطبیقی آیین‌های درمانی - مذهبی در موزامبیک و سنت زار در سواحل جنوب ایران (استان هرمزگان)^۱

سیده شقایق حسینی سروری^۲ امیر بهرام عرب احمدی^۳

۱۷۰

چکیده

پژوهشنامه ادیان

این مطالعه به بررسی اهمیت فرهنگی آیین‌های تسخیر ارواح در موزامبیک، و سنت زار در جنوب ایران می‌پردازد و بر نقش این پدیده‌ها در شکل‌دهی به هنجارها و باورهای اجتماعی تأکید می‌کند. با استناد به گفت‌وگو با انسان‌شناسی، این پژوهش نشان می‌دهد که چگونه این اعمال چارچوب‌هایی برای درک پدیده‌های عرفانی در فرهنگ‌های مربوطه را فراهم می‌آورند. در موزامبیک، آیین تسخیر ارواح شامل تعامل با ارواح اجدادی است و از طریق تغییرات رفتاری ظاهر می‌شود، در حالی که مراسم زار در ایران شامل تشریفات درمانی برای افرادی است که تحت تأثیر ارواح شریر قرار گرفته‌اند. این تحقیق این اعمال را مقایسه می‌کند تا شباهت‌های فرهنگی و اجتماعی آن‌ها را آشکار سازد و پیشنهاد می‌کند که ممکن است این شباهت‌ها ناشی از تعامل و سازگاری تاریخی باشد. با بررسی این سنت‌ها، این مطالعه به پرسش‌های گسترده‌تری درباره تداوم ساختارهای اجتماعی و هویت فرهنگی می‌پردازد. تمرکز اصلی بر روی شباهت‌های بین این آیین‌ها است، در حالی که پرسش‌های فرعی به بافت‌های اجتماعی که این اعمال را حفظ می‌کنند، می‌پردازند. در نهایت، یافته‌ها تعامل پیچیده بین هویت فرهنگی و چارچوب‌های اجتماعی-انسان‌شناسی را برجسته می‌کنند و ویژگی‌های مشترک دو سنت در هر دو منطقه را نشان می‌دهند.

فصل ۱۹، شماره ۳۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۶

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته مطالعات جنوب آفریقا، دانشکده مطالعات جهان، دانشگاه تهران، تهران، ایران
(نویسنده مسئول): <mailto:hosseinisarvaryshaghayegh@gmail.com>

۳. دانشیار، رشته مطالعات جنوب آفریقا، دانشکده مطالعات جهان، دانشگاه تهران، تهران، ایران،
<mailto:arabahmadi@ut.ac.ir>

کلید واژه: تسخیر ارواح، مراسم زار، آیین‌های درمانی، موزامبیک، هرمزگان

فرهنگ و تمدن هر ملت، اساس هویت و پیشرفت آن، و نشان دهنده توسعه، اندیشه، و قدرت تاریخی آن جامعه است. جوامع با عقاید و آداب خاص خود، هویت فرهنگی و مذهبی را شکل می دهند و از طریق مناسک نمادین مانند دعا و موسیقی، به مفاهیم ماوراءالطبیعی پیوند می خورند. از منظر برساخت گرایانه، هنجارهای مذهبی محصول فرآیندهای فرهنگی اند، نه حقایق ذاتی. در این پژوهش، با روش تحلیل مقایسه‌ای، دو آیین تسخیر روح در موزامبیک و سنت زار در ایران، که مربوط به دو بستر مختلف فرهنگی اند، بررسی می شوند. انتخاب موزامبیک به سبب اوج گیری باورهای مذهبی در پی جنگ های داخلی (۱۹۶۴-۱۹۷۵م) است و فراوانی منابع درباره این دو موضوع و دو آیین درمانی، اهمیت و گستردگی این حوزه پژوهشی را نشان می دهد. این دو سنت نقش مهمی در شکل دهی هویت فرهنگی جوامع خود دارند. پژوهش حاضر با تمرکز بر مفهوم برساخت اجتماعی، نشان می دهد که این آیین ها حاصل نیاز و ارزش های جمعی اند و به صورت اجتماعی شکل گرفته اند.^۱ همچنین با پرداختن به مقوله تعامل فرهنگی، می کوشد تا نشان دهد که چگونه تشابهات و تفاوت های این دو آیین می توانند درک بهتری از فرآیند همسان سازی و پذیرش فرهنگی فراهم آورند. پژوهش حاضر با رویکردی تطبیقی، آیین های درمانی در موزامبیک و ایران را با تمرکز بر سنت زار بررسی می کند؛ سنتی که تصور بر آن است که ریشه در مهاجرت آفریقاییان به ایران داشته باشد.^۲

در این پژوهش به چند پرسش پاسخ داده خواهد شد. سوال اصلی پژوهش آن است که چه شباهت های فرهنگی بین دو آیین درمانی جوامع موزامبیک و ایران با فرهنگ ها و باورهای متفاوت وجود دارد و رابطه این دو سنت چیست؟

همچنین این پژوهش سوالات فرعی را اینگونه بیان می کند: ۱. آیا دلیل اصلی پیدایش این آیین ها در موزامبیک و ایران شاخص های برساخته اجتماعی مانند نیاز یک جامعه است؟ ۲. چه ویژگی هایی

۱. از دیدگاه برساخت گرایی، اعتقادات و هنجارهای دینی و فرهنگی نه لزوماً الهی و جهانی، بلکه حاصل تعاملات اجتماعی و فرهنگی اند که در طول زمان به هنجار تبدیل می شوند.

۲. در زمینه تاریخی بودن سنت زار و یا ورود آن از طریق مهاجران آفریقایی مطالب گسترده ای وجود دارد، اما همچنان ورود سنت زار از طریق مهاجران یکی از فرضیات موجود است که بر روی آن تمرکز می شود.

باعث پیدایش شباهت فرهنگی بین دو آیین درمانی شده است و انتقال فرهنگ چه نقشی در پیدایش آیین‌های درمانی در کشور میزبان (ایران) داشته است؟

فرضیه اصلی پژوهش نیز آن است که دوام و ثبات آیین‌های درمانی، بستگی به سطح باور و اعتقادات جامعه دارد. آیین درمانی تسخیر روح به دلیل نیازها، ظرفیت‌ها و زیرساخت‌های ذهنی و تاریخی جامعه در موزامبیک تداوم یافته و تکامل پیدا کرده است. این آیین توسط مهاجران آفریقایی به ایران گسترش یافت و به دلیل نیاز ذهنی و روانی جامعه و جذابیت فرهنگ کشور مقابل، سنت زار در ایران تداوم پیدا کرد.

فرضیه جایگزین هم به این صورت بیان می‌شود: شباهت‌های فرهنگی این دو آیین درمانی به دلیل انتقال فرهنگ توسط مهاجران آفریقایی به ایران است و پذیرش فرهنگ آفریقا در ایران به شباهت این نوع آیین شفابخشی به آیین‌ها و باورهای سنتی و کهن پیش از اسلام نسبت داده می‌شود. در ایران حتی پس از اسلام نیز اعتقاد به ارواح مطرح بوده و به همین دلایل فرهنگ آفریقایی راه خود را پیدا کرده است.

پیشینه تحقیق

با آنکه انسان‌شناسان بسیاری در این دو حوزه به تحقیق پرداخته‌اند، اما دو آیین معنوی «تسخیر روح» در موزامبیک و «زار» در ایران (هرمزگان) به صورت تطبیقی و مقایسه‌ای مورد بررسی قرار نگرفته‌اند. تحقیقات مربوط به تسخیر روح در موزامبیک بیشتر به دوران جنگ‌های داخلی در سده ۲۰ میلادی باز می‌گردد. محققانی چون ویکتور ایگرجا در مقاله «موزامبیک، اعمال مذهبی و فرآیندهای پس از جنگ» (Igreja, 2021)، و سارا براون و استفن اسمیت در کتاب راهنمای دین راتلج، قساوت جمعی و نسل‌کشی (Brown & Smith, 2021, 331- 339)، علت وجود آیین‌های درمانی را بازسازی روحیه اجتماعی پس از جنگ معرفی کردند. از دیگر کارهای مشابه می‌توان به مقاله ایگرجا و دیگر محققان با عنوان «اپیدمیولوژی تسخیر روح پس از خشونت سیاسی توده‌ای در موزامبیک» (Igreja et al., 2010, 592- 599) اشاره نمود، که در آن با مشاهده و بررسی ۱۸,۶ درصد افراد بیمار با روش کمی و کیفی، پدیده تسخیر روح را از عواقب جنگ‌های داخلی موزامبیک به شمار آورده است. همچنین می‌توان به دو مقاله «ارواح در سیاست، عدم قطعیت قدرت و شفا در جوامع آفریقایی» از مایر و استاینفورت (Meier & Steinforth, 2013, 27- 31) و

«برساختن هویت در زیمبابوه و موزامبیک» اثر مک گاناگل (MacGonagle, 2007, 25- 29) اشاره کرد.

در زمینه توضیح مراسم زار نیز منابع گسترده‌ای وجود دارد که از میان آنها می‌توان به کتاب /همل هوا، اثر غلامحسین ساعدی (ساعدی، ۱۳۴۵ش، ۲۹- ۶۹) و کتاب روح‌های تسخیرشده- پدیده هیپنوتیزمی اثر ویلیام و. سارجنت (سارجنت، ۱۳۷۸ش، ۴۰- ۱۶۹) اشاره کرد. همچنین مقاله «نگاهی به اعتقادات و مراسم زار در میان ساکنان سواحل جنوب غربی ایران» از ماریا صباي مقدم (صباي مقدم، ۱۳۸۸ش، ۲۳- ۳۰) و مقاله «بادهای کافر و دُهل سه سر در خلیج فارس، مراسم آیینی درمانی زار» اثر منیژه مقصودی (مقصودی، ۱۳۹۱ش، ۱۲۵- ۱۳۰) که شامل تحقیقات میدانی در حوزه جغرافیایی قشم و بندرعباس (استان هرمزگان) می‌شود، نیز به این موضوع پرداخته‌اند. مقاله «هویت‌سازی اجتماعی از راه بادزدایی گشتاری»، اثر علی بلوکباشی (بلوکباشی، ۱۳۸۱ش، ۳۴- ۳۵) هم از دیگر منابع مفیدی است که پدیده زار و تسخیر روح را از طریق مفاهیم هویت اجتماعی و فردی افراد بیمار و سلسله مراتب و موقعیت ارواح توضیح می‌دهد.

این پژوهش با روش کیفی و با هدف درک عمیق از باورها، تجربیات و زمینه‌های فرهنگی مرتبط با آیین‌های درمانی و پدیده تسخیر روح انجام شده است و داده‌ها از طریق بررسی منابع مکتوب، مقالات علمی، مستندات فرهنگی و روایت‌های بومی گردآوری شده‌اند. تحلیل داده‌ها در چارچوب نظری انسان‌شناسی فرهنگی، جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی فرهنگی صورت گرفته و نظریه «امیک و اتیک» کنت پایک^۱ (۱۹۵۴) مبنای تحلیل بوده است. رویکرد امیک به دیدگاه‌ها و باورهای درونی بومیان می‌پردازد، در حالیکه رویکرد اتیک به تحلیل‌های علمی و بیرونی پژوهشگران توجه دارد. ماروین هریس (۱۹۶۴م)^۲ نیز به اهمیت هر دو رویکرد در تبیین رفتارهای انسانی اشاره دارد.^۳ این مقاله با تلفیق دو رویکرد، می‌کوشد تا آیین‌های درمانی را هم به عنوان پاسخی جمعی به رویدادهای تروماتیک (رویکرد جامعه‌شناختی) و هم به عنوان بازتاب باورهای تاریخی درباره ارواح و مفاهیم خیر و شر (رویکرد تاریخی) بررسی کند (Mostowlansky & Rota, 2023, 5- 10).

۱. Kenneth Lee Pike (1912- 1933). زبان شناس آمریکایی

۲. The Nature of Cultural Things

۳. هریس همچنین تأکید می‌کند که اتیک شامل رویکرد و بیانی است که توسط سایر دانشمندان تأیید شده باشد نه فقط از جانب اطلاع دهندگان.

۱. پدیده تملک ارواح^۱ (تسخیر روح) چیست؟

در فرهنگ‌ها و مذاهب گوناگون، موجودات ماورایی همچون ارواح، اجنه، ارواح سرگردان، دیوها و شیاطین به عنوان نیروهای نامرئی شناخته می‌شوند که گاه نیک‌خواه و گاه زیان‌رسان‌اند. بومیان آفریقایی ارواح اجدادی را مثبت و بابرکت می‌دانند و ارواح شیطانی را عامل هرگونه آسیب می‌شمارند. مشابه این باورها در فرهنگ ایرانی نیز دیده می‌شود، جایی که پدیده‌های غیرعادی با تفسیرهای ماورایی همراه می‌گردد. لیندا ویلیامسون اشاره می‌کند که برخی ارواح سردرگم‌اند و بر انسان‌ها سلطه می‌یابند. ادوارد برنت تیلور نیز باور به موجودات معنوی را بخش جدایی‌ناپذیر دین می‌داند و آن را روشی ابتدایی برای تبیین پدیده‌هایی همچون مرگ، رویا و هیجانات معرفی می‌کند (Abalougo & Okolo, 2020, 51- 54; Swatos, 1998). بر پایه نظریه آنیمیسیم، تمام موجودات دارای روح مستقل‌اند و بسیاری از پدیده‌های طبیعی به اراده ارواح نسبت داده می‌شود. همچنین در مسیحیت شیطان به عنوان رهبر ارواح شر معرفی شده و در اسلام نیز وجود فرشتگان و شیاطین مورد تأیید قرار گرفته است (عباسی جامد، ۱۳۸۵ ش، ۱-۵).

به‌منظور رهایی از تسخیر ارواح، آیین‌ها و درمان‌های خاصی به کار گرفته می‌شود. این درمان‌ها ممکن است شامل خواندن اذکار، ضرب و شتم فیزیکی و قربانی کردن حیوانات هم باشد (Fontaine, 2009, 29- 91). دانکن تأکید می‌کند که تجربه‌های مربوط به تسخیر ارواح معمولاً با ترس و تاریکی همراه‌اند، در حالیکه تجارب معنوی مثبت با احساس عشق و نور همسویند (Rush, 2011, 5- 6). در نهایت، می‌توان به این پدیده از دو منظر متفاوت نگریست: یکی دیدگاه مذهبی که به ارواح خیر و شر اشاره دارد، و دیگری دیدگاه روانپزشکی که چنین رفتارهایی را در چارچوب اختلالاتی نظیر وسواس فکری، اضطراب و باورهای دینی افراطی تحلیل می‌کند (Palmer, 2013, 61- 111).

۲. مفهوم تسخیر

^۱. spirit possession

«تسخیر روح» به معنای ظهور رفتاری غیرمنطقی و اجباری، یکی از رایج‌ترین مفاهیم تاریخی از قرون وسطا تا کنون، و اصطلاحی است که برای توصیف کارکرد موجودات شیطانی و ارواح خبیث به کار می‌رود. پیر ژانت، روانشناس فرانسوی معتقد بود که هر فرد دو اراده متمایز - آگاه و ناآگاه - دارد و نداشتن اطلاعات در مورد خود آگاه و ناخود آگاه موجب می‌شود که افراد موجودات ماورائی را به وجود آورنده مشکلات خود بدانند^۱ (Horst, & Van Der Hart, 1989). ترانس پالمر، در حالیکه هشدار می‌دهد که مفهوم تسخیر، مفهومی خودزا نیست و ممکن است منجر به تشخیص نادرست بیماری‌های روحی - روانی و عواقب وحشتناک شود، اما درمان‌های تسخیر روح را مناسب می‌داند. در این زمینه می‌توان به حوادث خطرناکی مانند آنچه که برای کودکان بریتانیایی بین سالهای ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۹م رخ داد و به قتل آنها با توجیه عقاید خرافی تسخیر روح منجر شد، اشاره کرد^۲ (Palmer, 2013, 61- 111).

تسخیر روح پدیده‌ای منحصر به فرد در فرهنگ‌های مختلف است و برگزاری مراسم جن‌گیری و رهاندن ارواح بیشتر توسط کشیشان و مراقبان انجام می‌شود که امکان سوق به سمت ناهنجاری‌ها و خطرات جدی و حتی سوءاستفاده سودجویان را دارد^۳. برخی از این مراسم خشونت آمیز حتی با وجود تلاش‌های انجمن‌های حامی کودکان و قربانیان برای وضع قوانین خاص، هنوز در بسیاری از نقاط جهان انجام می‌شود (Whittaker & Briggs, 2017, 2- 26). پدیده تسخیر معمولاً با علائم و رفتارهای خاصی معرفی می‌شود^۴ و به طور کلی دو نوع تسخیر وجود دارد. از یک سو، تملک ارواح نیک سرشت است که در آن افراد با استفاده از واسطه‌گران روحی، به دنیای نور و معنویت راه می‌یابند. در سایه این پیوند، ارواح، رحمت و خوش‌یمنی را به انسانها عطا می‌کنند و تسخیر در این حالت با رضایت کامل افراد صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، تسخیر ارواح شیطانی است که

۱. پیر ژانت مفهوم تسخیر روح را ناشی از تمایلات شیطانی درون ناخودآگاه انسان می‌دانست و روش درمانی هیپنوتیزم را برای کمک به بیمارانش به کار می‌برد.

۲. برای نمونه می‌توان به سمیره اولاه، نوزادی چند ماهه اشاره کرد که به دست پدرش (نوجوان بنگلادشی) به قتل رسید که در هنگام ارتکاب قتل تحت تأثیر مواد مخدر بود. در سال ۲۰۰۰م نیز کودکی به نام ویکتوریا کلیمبی کشته شد و در سال ۲۰۰۹م کودک هشت ساله‌ای مورد آزار و خشونت جدی قرار گرفت.

۳. مراقبان و یا کشیشان و افراد مذهبی در قبال رهاسازی پول بسیار زیادی دریافت می‌کردند.

۴. تشنج، حملات هیستریک (تشنج و حملات عصبی)، رقص دیوانه‌وار، لرزش، رفتارهای وحشیانه، گلو سولالیا (گفتار و صداها نامفهوم در حالت خلسه) و هذیان از نمونه‌های این گونه رفتارها پند.

موضوعی تاریک‌تر است و در آن، ارواح شیطانی بدن انسان را بدون رضایت تسخیر می‌کنند و مورد آزار و اذیت قرار می‌دهند. چنین باورهایی نشان از عمق ارتباط انسانی با جهان ماورائی دارد و گواهی بر تلاش بشر برای شناخت معنویت و رهایی از شر است (Palmer, 2013, 61- 111).

۳. اهمیت تملک ارواح (تسخیر روح) در آفریقا

در فرهنگ بومی آفریقا تسخیر ارواح بخشی از سنت و اعتقادات عمیق اجتماعی و مذهبی است که با تاریخ شفاهی و آیین‌های اجدادی در هم تنیده شده است. این باورها به ویژه در نسل‌های قدیمی و سنتی ریشه دارد و در میان جوامع مدرن کمتر دیده می‌شود. پروفیسور جان اس. امبیتی^۱ دین را اساس زندگی آفریقایی، و ضامن انسجام اجتماعی می‌داند. یان نیدرهایتمان^۲ نیز بر ساختار منسجم ادیان سنتی آفریقا تأکید دارد و آنها را نه جادوگری یا بت‌پرستی، بلکه نظام اعتقادی با محوریت خدای واحد معرفی می‌کند. ارتباط با خدا در این فرهنگ از طریق ارواح نیاکان برقرار می‌شود. کوامه بدیاکو^۳ نیز معتقد است که مسیحیت ریشه‌هایی بومی در آفریقا داشته و تمپل^۴ در کتاب بانتو، بازگشت به سنت‌های اجدادی را راه حل بحران‌های مدرن می‌داند. آیین‌های مرتبط با مرگ و تدفین در آفریقا بسیار پیچیده، و نشان‌دهنده عمق باور به حضور مداوم ارواح اجدادی در زندگی روزمره‌اند (Mbaya & Cezula, 2019, 422- 440; Taru & Basure, 2014, 44; Iteyo, 2009, 151- 163). در جوامع آفریقایی، به ویژه در شرق آفریقا و در قبایل لوبا و آگان باور بر این است که ارواح اجدادی بعد از مرگ به موجودات معنوی و محافظان انسان تبدیل می‌شوند و ارواح سرگردان برای تسخیر بدن انسانها در کمین فرصت‌اند. مردم برای محافظت در برابر تسخیر ارواح، ابزارهایی چون طلسم، مهره، لوح، ورد و دعا را به کار می‌گیرند و مکان‌هایی چون قبرستان‌ها و آب انبارها در شب به دلیل ترس از این ارواح خالی می‌مانند (Iteyo, 2009, 147- 159; Craffert, 2015, 1- 9).

^۱. John Samuel Mbiti (1931– 2019)

^۲. J. H. Nieder- Heitmann

^۳. Kwame Bediako (1945 – 2008)

^۴. Placide Tempels (1906- 1977)، مبلغ فرنیسیکانی بلژیکی در کنگو.

۴. تسخیر روح در جنوب آفریقا

ارواح به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند: ارواح اجدادی و ارواح شیطانی یا سرگردان. ارواح اجدادی خود به دو گروه تقسیم می‌شوند و سلسله مراتب خاصی دارند. ارواح اجدادی ممکن است از اعضای خانواده‌های معمولی و یا از بزرگان و پیشکسوتان یک قبیله باشند، که اغلب پدران خانواده به شمار می‌آیند^۱ و هدف آنها تسهیل ارتباط بین خداوند و انسان‌هاست. ارواح سرگردان و غیر اجدادی در مکان‌های طبیعی مانند جنگلها و کوه‌ها حضور دارند. در فرهنگ لوبا^۲، باور به خالق یگانه‌ای به نام «شکاپانگا»^۳ تصدیق می‌شود. شخصیت‌های جهان ماوراءالطبیعی این فرهنگ با نام‌های لزا (خدای بزرگ)^۴، میکیشی یا باویدی^۵ (ارواح) و بانکامبو (اجداد) خوانده می‌شوند و در جهان واقعی سه شخصیت مهم دیگر، کیتوبو یا نسنگا (کشیش)^۶، نگانگا (شفا دهنده)^۷ و امفویتشی (جادوگران و نیروی شر)^۸ وجود دارد (Nkulu-N'Sengha, 2018). همچنین در قبیله رواندا، به «ایمانا»^۹ (خدا) و «بازیمو»^{۱۰} (ارواح) باور دارند. ایمانا خدای واحد و «بازیموها» موجوداتی بد انگاشته می‌شوند که باید برای نیاززدن آنها ممنوعیت‌های مختلفی را رعایت کرد (Seigneur et al., 2015).

۵. اهمیت و چگونگی تملک ارواح در موزامبیک

۱. در فرهنگ آفریقایی پدران خانواده به عنوان شخصیت‌های ارزشمند بعد از خدا، از احترام خاصی برخوردارند.
۲. گروهی از مردم بانتو زبان‌اند که در بخش‌های جنوبی و مرکزی جمهوری دموکراتیک کنگو زندگی می‌کنند. در فرهنگ قوم لوبا مفهوم زندگی پس از مرگ و ارتباط میان زندگان و مردگان جایگاه ویژه‌ای دارد و پدران خانواده پس از مرگ به عنوان موجوداتی فراتر از مردگان عادی در نظر گرفته می‌شوند و در زمان زندگانی، جانشین خداوند برای فرزندان خوداند.

۳. Shakapanga

۴. Leza (Supreme God). خدای هنر و آموزش‌های دینی، خالق مرگ و زندگی و نگهبان سلامتی مردمانش است و با نماد باران و آسمان شناسایی می‌شود.

۵. Mikisi or Bavidye (various spirits)

۶. Kitobo or Nsengha (priest)

۷. Nganga (healer)

۸. Mfwintshi (the witch, the embodiment of evil)

۹. Imana

۱۰. Bazimu

در موزامبیک همانند دیگر بخش‌های آفریقا، اعتقاد به ارواح ریشه‌های عمیق تاریخی، اجتماعی و فرهنگی در زندگی افراد دارد. فردی که تحت تأثیر یک روح قرار می‌گیرد، در ادارهٔ جسم و روانش ناتوان است و به زبان محلی «تکسیکویرو»^۱ خوانده می‌شود (Igreja et al., 2010, 592-599). ارواح اجدادی در باروری زنان، کشاورزی خوب، شکار، محافظت و سلامت افراد، و تقویت روابط قبیله‌ای نقشی مؤثر دارند. ارواح غیراجدادی با نیت شوم، به سبب کینه یا دفن نامناسب در زمان حیات، مشکل سازند. از این رو، دفن صحیح اجساد در فرهنگ سنتی موزامبیک اهمیت بسیار بالایی دارد تا از حملات ارواح و بروز بیماری پیشگیری شود^۲ و برای این امر مراسم مختلفی مانند «کو پَهِلا» برگزار می‌شود^۳ (Honwana, 1998, 103-117). در اینجا این سوال پیش می‌آید که چرا یک عقیدهٔ علمی اثبات‌نشده به یک باور جمعی تبدیل می‌شود؟ پاسخ این پرسش را باید در ساختار زندگی اجتماعی آفریقایی یافت که بر پایهٔ زندگی قبیله‌ای و جمعی استوار است. قبیله‌ها از گروه‌ها و عقاید مختلف افراد با رهبری مشترک و ایدئولوژی واحد تشکیل می‌شوند و لازمهٔ این تشکل، علائق و راه ارتباطی مشترک، و چشم‌انداز رهبری مشخص است و نظام فکری یک قبیله و یا جامعه ممکن است باعث شکل‌گیری رسوم مختلف و یا حتی اعتقادات ماورایی بشود (Godin, 2014). روابط میان مردگان و زندگان پیوند شگفت‌آور و عمیقی را در زندگی اجتماعی و معنوی مردم جنوب موزامبیک نشان می‌دهد. برای نمونه، دختران جوان گاه به ازدواج «ارواح انتقامجو» در می‌آیند^۴ (Igreja et al., 2020, 426-431). تعاملات با ارواح در دورهٔ بحرانی جنگ موزامبیک،

^۱. Txiqiro

^۲. اعتقاد بر این است که اگر تدفین به درستی انجام نشود، ممکن است ارواح سرگردان از طریق خواب به خویشاوندان جذب شوند و بیماری‌های جدی را به وجود آورند. روح سرگردان می‌تواند هر کسی را از رهگذر و فرد عادی و مجرم تسخیر کند.

^۳. Ku Pahlā، در مواقع مهمی چون برداشت محصولات و تولدها برگزار می‌شود. حضور افراد در این مراسم الزامی است و افراد برای جلوگیری از تسخیر در این مراسم حضور می‌یابند. باور بر این است که شکایت تسخیرشدگی بیشتر از طرف افراد منزوی و کسانی است که در مراسمات شرکت نمی‌کنند. گفته می‌شود که ارواح به مانند باد می‌مانند و با باد سفر می‌کنند تا به مراسم بپیوندند.

^۴. Mipfhukwa، ارواح انتقامجو یا «ارواح تلخ» در موزامبیک، مردگانی‌اند که به ناحق و بدون مراسم تدفین رها شده‌اند و باور بر این است که باعث بیماری و ناامنی می‌شوند. جنگ‌های داخلی این کشور منجر به تخریب ساختارهای اجتماعی و اخلاقی، خشکسالی، قحطی، خشونت‌های جنسی و تجاوز شد. خانواده‌ها به بهانهٔ محافظت

پاسخی به شرایط سخت مهاجرت‌های گسترده^۱ و تسکینی فوری و منطقی به شمار می‌آید. برای نمونه، بعد از جنگِ اِنگوئی و اِندائو^۲، مراسم دلجویی و ختم و تسخیر روح در ارتباط با این ارواح توسط «تینیانگاها» (واسطه‌های بین دنیای زنده و مرده) انجام می‌شد^۳ (Honwana, 1998, 103-). این ارتباطات میان دنیای مردگان و زندگان بازتابی از عمق باورها و چالش‌های مردم موزامبیک بود و نشان می‌دهد که کوشش برای ساماندهی به زندگی در شرایط دشوار جنگ و بحران، به شکل‌گیری روایت‌های تازه و تجربیات معنوی منجر می‌شود.

۶. ارواح گورونگوسا و ماگامبا (گامبا)

گورونگوسا منطقه‌ای سرسبز در استان سوفالا (شمال غربی موزامبیک)، با فرهنگی غنی و پیوندی عمیق با جهان ارواح است که در آن، زندگی افراد از بدو تولد تا مرگ با آداب و رسوم مختلف گره خورده است، چنانکه برگزاری انواع آیین‌ها از مراسم «مادزاوده»^۴ برای کودکان تا آیین «نتسانگانیکو»^۵ برای ازدواج و مرگ در خانواده‌ها ضروری می‌باشد (Igreja, 2012, 405-419). ارواح نقش‌های مختلفی چون حفاظت از سرزمین (ارواح سرزمینی)^۶، محافظت از ارزش‌های

از دخترانشان، به ازدواج زود هنگام یا مراسم ازدواج و پیوند معنوی با ارواح روی می‌آوردند که هر دو نوعی خشونت علیه زنان محسوب می‌شد. این مسئله در منطقه گورونگوسا (استان سوفالا در مرکز موزامبیک) مشهود است. ۱. برای نمونه، پدیده ارواح «ان فوکا» (N'fukua) به سبب مهاجرت گسترده مردم از جنوب موزامبیک به سمت مرکز این کشور به وجود آمد.

۲. جنگ اِنگوئی و اِندائو (Nguni & Ndau) جنگی داخلی در موزامبیک بود که از اوایل دهه ۱۹۸۰م تا اوایل دهه ۱۹۹۰م ادامه داشت. این جنگ عمدتاً میان دو گروه اصلی جنبش آزادیبخش موزامبیک فرلیمو و حزب رنامو بود. ۳. بر اساس گفته‌های مردم محلی در سال ۱۹۹۳م، شکایات بسیاری از این ارواح را نقل می‌کردند. برای نمونه، روح فرمانده سابق رنامو (که پس از کشته شدن به روح انتقامجو تبدیل شده بود) در استان مانیکا (محلۀ مونگوین)، عابران را آزار می‌داد و برای حل مشکل، افراد محلی مراسمی به نام «کو کِنفمبا» پیشنهاد کردند که در آن، ارواح در برابر رهایی، از آنها پول و لباس سنتی (کاپولانا) می‌خواستند. درمانگران محلی هدایای مردم را به همراه همه متعلقات آن روح در جایی دفن می‌کردند تا از این طریق تعادلی دوباره را به زندگی بازگردانند.

^۴. Madzawde

^۵. Ntsanganiko

^۶. Muzimo Wa Patchisso

اخلاقی، شفا و درمان را ایفا می‌کنند. بدین منظور ارواح شفابخش مانند «ماگامبا»^۱ و «مادزوکا»^۲ جایگاه ویژه‌ای دارند. مادزوکا ارواح پیشگو با شیوه تسخیر و بی‌سر و صدا و آرام‌اند که افراد خاصی را تسخیر می‌کنند و درمانگران با عملی به نام «کو فِما»^۳ به درمان آن می‌پردازند. ارواح دیگری مانند «انکوبایسا»^۴، «انهاکازورو»^۵، و «اندوزوندو» (ساکن رودخانه) نیز در این فرهنگ حضور دارند. از جمله ارواح خشن و پرخاشگر، می‌توان از ارواح ان فوکا، «موسیپایو»^۶، و ارواح «مادویت»^۷ نام برد. در مجموع، این تنوع ارواح و باورها، گورونگوسا را به نمادی از فرهنگ پیچیده و متنوع موزامبیک تبدیل می‌کند (Lambranca, 2008, 61- 81).

جنگ داخلی موزامبیک (۱۹۷۷-۱۹۹۲م) ویرانی گسترده و رنجی بی‌سابقه را برای مردم این کشور به همراه داشت و در نتیجه آن میلیون‌ها نفر کشته شدند. قحطی، بیماری، آوارگی و ایجاد خستگی و فرسودگی روانی شدید و اختلالات روانی در بازماندگان از دیگر نتایج این جنگ بود (Muala, 2015, 1, 41, 115). روش مقابله با رنج‌ها و پاسخ به تراژدی‌های به وجود آمده، ازدواج و تعاملات با ارواح بود. در برخی مناطق گورونگوسا، زنان برای «پرداخت بدهی اخلاقی» یا «جبران خسارات اخلاقی» ناشی از جنگ، به ازدواج با ارواح خشمگین درمی‌آمدند.^۸ ارواح در بدن زن حضور پیدا می‌یافتند و قوانینی را به خواستگار آن زن (موروز)^۹ دیکته می‌کردند. در این گونه ازدواج‌ها، روح و شفاگران زن با رقیب خود متحد شده و قراردادی مخفی و تشریفاتی را منعقد می‌کنند و روح به همراه درمانگران به حل مشکلات زن می‌پردازد (Honwana, 1996, 103- 117). مردم برای حل مشکلات به شفاگران و ارواح مراجعه می‌کنند و این تعامل در میان تمام اقشار (به جز مسیحیان) رواج دارد. تسخیر ارواح عمدتاً زنان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به دلیل پیوندهای خانوادگی

^۱. Magamba- Gamba

^۲. Dzoca- Madzoca

^۳. Ku Fema. بو کشیدن و انتقال بیماری به بدن واسطه

^۴. Nkumbayssa

^۵. Nhacazuro

^۶. Mucipai. ارواح افسران پلیس سابق در دولت استعماری موزامبیک

^۷. Madwite، ارواحی که میزبان خود را به رقص‌های دیوانه‌وار وادار می‌کند.

^۸. این گونه ازدواج‌ها با مراسم خاص و اجازه ارواح انجام می‌شد و زنان، ارواح را به همسری خود می‌پذیرفتند. زنان همچنان می‌توانستند دوباره ازدواج کنند، حتی اگر به ازدواج ارواح درآمده باشند.

^۹. Muroze (Rival)

(پاتریکن^۱)، ممکن است به کل خانواده سرایت کند. برای نمونه، بیماری زن بازگرداندن او به قبیله‌اش (دزیندا^۲) را ضروری می‌کند، زیرا تفویض مسئولیت‌ها، امری جمعی است.^۳ همچنین مراسم «مبهامبا»^۴ با پیشکش‌هایی زیر درخت مقدس «کور دیلا»^۵ برای جلب رضایت اجداد برگزار می‌شود.^۶ (Lambranca, 2008: 81-81; Muala, 2015, 1, 41, 115).

ارواح ماگامبا در موزامبیک به عنوان ارواح سربازان کشته‌شده در جنگ داخلی شناخته می‌شوند که در فاصله سالهای ۱۹۹۲-۱۹۹۷م ظهور پیدا کردند. این ارواح با هدف ایجاد عدالت و التیام زخم‌های ناشی از جنگ، شفابخشی و درمان به زندگی بازماندگان وارد شدند. آنها به قربانیان خشونت و خانواده‌ها کمک کردند تا تجربیات تلخ خود را بیان کنند و آسیب‌های روحی را ترمیم نمایند. این پدیده به ویژه برای زنان و دختران فرصتی را برای بازخوانی مشکلاتشان فراهم کرد.^۷

علاوه بر ماگامبا، ارواح دیگری مانند «میخوفا»، «مادزوکا»، «انگونی»^۸ و «اندائو»^۹ نیز وجود دارند. در مقابل، مسیحیت بر بخشش یک طرفه تأکید دارد و کمتر به بیان مشکلات می‌پردازد. این تفاوت باعث می‌شد که در دیدگاه مردم، ارواح محلی مانند ماگامبا در ایجاد فضایی برای ابراز و درمان

۱. Patrikin، عضوی از یک خانواده

۲. Dzinda (Kinship)

۳. در صورت بیمار شدن آنها، همسران وظیفه انتقال زنان را به خانواده‌شان ایفا می‌کند. اگر آنها تسخیر شده باشند، خانواده آنها می‌توانند با انجام مراسم خاص دختران خود را نجات دهند. بدین صورت که یک شیء تشریفاتی ترجیحاً ساخته‌شده از گل، می‌تواند توسط شفادهنده (واسطه و درمانگر) مورد استفاده قرار گیرد. در این عمل درمانگر با عمل کو فما (بو کشیدن) روح را تجسم می‌کند و به درون بدن خود می‌کشانند. در طول مراسم و جلسات شفای بیمار، نزدیکان و مردم در خانه بیمار گرد هم می‌آیند و برای شفای بیمار از آباء و اجداد خود طلب کمک و درمان می‌کنند.

۴. Mbahamba

۵. Cordyla Africana

۶. نشانه‌هایی چون باران یا غرش شیر بعد از مراسم، رضایت ارواح را نشان می‌دهد و مردم در ازای حمایت اجداد، متعهد به حفظ محیط زیست‌اند.

۷. آسیب‌های روحی ناشی از قتل و تجاوز که به زنان وارد شده بود و تجربه طلاق از همسرانشان، که به دلیل تفکرات سنتی غالب و احساس حقارت مردان در برابر عدم توانایی مراقبت از همسران خود بوجود آمده بود.

۸. Nguni

۹. Ndaou، ارواح اندائو اغلب ارواح سربازان کشته‌شده در جنگ بودند که به دلیل تدفین نامناسب، باعث ترس در جامعه تسونگا (قبیله شنگانی در شرق و جنوب شرقی آفریقا) می‌شدند و مردم برای دفع آنها، به فرزندان در بدو تولدشان نوشیدنی‌های گیاهی به نام ام ونکو می‌خوراندند.

زخم‌های روحی مؤثرتر باشند. به طور کلی، این ارواح نماد جبران آسیب‌های جنگ و بی‌عدالتی‌های اجتماعی‌اند و به بازماندگان کمک می‌کنند تا با تجربیات خود مواجه شوند و به دنبال عدالت و شفا باشند (Honwana, 2012, 75; Lambranca, 2008, 61- 81).

۷. شیوه تسخیر و درمان

به طور خلاصه، پاکسازی آئینی با هدف جلوگیری از ورود ارواح به اجتماع انسانی و حذف آنها از صحنه زندگی اجتماعی انجام می‌شود. یکی از رایج‌ترین این آیین‌ها، «تیمهامبا»^۱ (کو پهلا یا مهمبا)^۲، مراسم پاکسازی روحی و دفع ارواح خبیث است که به منظور محافظت اجتماع از آلودگی و بازگرداندن توازن اجتماعی، و با هدف تکریم ارواح اجدادی، به ویژه ارواح سربازان کشته‌شده، و درمان افرادی که دچار تسخیر روح شده‌اند برگزار می‌شود.

روح «گامبا» نماد عدالت‌خواهی است و فرد میزبان را تا زمان تحقق عدالت در رنج نگه می‌دارد. آئین درمانی «گامبا» مراسم دیگری است که به منظور مواجهه با تسخیر روح‌ها برگزار می‌شود. زنان بیشتر به عنوان میزبان انتخاب می‌شوند و گاه برای رهایی، باید همسر روح شوند یا به شفاگر تبدیل گردند. نفوذ ارواح به دو صورت رخ می‌دهد: یا از طریق تماس ناخواسته با اشیاء یا مکان‌های آلوده، و یا از طریق ارتباط داوطلبانه با کمک شفاگران. در پدیده تسخیر، افراد ممکن است روح قبلی خود را کنار گذاشته و تسلیم روح دیگری شوند. برخی افراد این فرآیند را به خواب یا سفر به دنیای ناشناخته تشبیه می‌کنند و در این حالت، قادر به اداره اعمال خود نیستند (Cohen, 2008, 101- 126).

ابزارهایی مانند «تینهولو»^۳ که برای ارتباط با ارواح استفاده می‌شدند، نقش پیش‌گویی و فعال‌سازی ارتباط معنوی را دارند. این وسیله‌ها معمولاً از موادی چون صدف، استخوان و چوب ساخته می‌شوند

^۱. Timhamba

^۲. Ku pahla or Mhamba

^۳. Tinholo

و اشکال متفاوتی دارند^۱. در استان‌های ماپوتو^۲ و گازا^۳ گونه‌های مختلفی از این ابزار وجود دارد که ساختارهایی مشابه دارند (Granjo, 2007, 7- 28; Granjo, 2013, 211- 233). پزشکی سنتی در موزامبیک، ترکیبی از دانش گیاهان دارویی و ارتباط معنوی با ارواح است و درمانگران سنتی همچنان در جامعه نقش مهمی دارند، هرچند که سیستم فقط علم پزشکی را به رسمیت می‌شناسد. فرآیند تبدیل شدن به درمانگر شامل سالها آموزش، تجربه‌های روحی- روانی دشوار و تسخیرهای مکرر است (Meneses, 2008, 353- 371). فرآیند تسخیر در زنان رایج تر بیشتر دیده می‌شود، اما پس از جنگ، مردان و جوانان نیز به طور فزاینده‌ای تحت تأثیر قرار گرفته‌اند. در مجموع، این آیین‌ها نه تنها پاسخی فرهنگی به فجایع جنگ‌اند، بلکه ابزارهایی برای درمان، بازیابی هویت جمعی و ایجاد فضایی برای ابراز درد و جستجوی عدالت در جامعه‌ای آسیب دیده به شمار می‌آیند (Igreja et al., 2008, 353- 369).

۸. آئین سنتی زار در ایران (استان هرمزگان)

در ایران، به ویژه در مناطق جنوبی مانند استان‌های هرمزگان و سیستان و بلوچستان، سنت زار به عنوان آیینی درمانی و فرهنگی برای مواجهه با اختلالات روان‌تنی و حالات غیرعادی نظیر تشنج، توهّم و انزوا رواج دارد. این سنت، همچون آیین‌های رایج در کشورهای عربی و شمال آفریقا، ریشه

۱. حالت معمول انواع تینه‌ولو بدین صورت است که اکثر آنها حالت‌های صدفی و سخت، دایره شکل و استخوان‌مانند دارند و این همان چیزی است که پیش از تهاجمات «تینگونی» به جنوب موزامبیک وجود داشت و همان ویژگی‌های خاص و مشابه را دارد. برای مثال «تینگونا» از پوسته سخت پشت تمساح به دست می‌آید، یا «تیاکانا» را از پوسته سخت درختی به نام نولو می‌گرفتند. گفته می‌شود که بر سر مالکیت و ریشه تینگولوها بحث‌هایی وجود داشته است. برای نمونه، گروهی «تینگونا» را متعلق به ارواح آب و برخی آن را متعلق به جنگجویان می‌دانند و یا گروه دیگری مالکیت تینگونا را به مکانی که در آن استفاده می‌شده و روحی که از آن استفاده می‌کند، نسبت می‌دادند. در جنوب موزامبیک این آئین، «تینگونی تینه‌ولو» خوانده می‌شود. در این مراسم چهار سکه در کنار مجسمه‌های کنده‌کاری‌شده چوبی، دو لاک‌پشت، دانه‌های گیاهی مخصوص، و استخوانی در مفصل مچ پای حیوانات به کار می‌رود. نکته‌ای که پیشگویان رعایت می‌کنند، این است که با توجه به مراسم و نوع آن استخوان‌های حیوانات هم تغییر می‌کند و این شامل حیوانات اهلی و وحشی برای قربانی کردن هم می‌شود. بنابراین، باید گفت که مراسم با رعایت اصول خاصی انجام می‌شوند و با توجه به نوع و ویژگی مراسم و ارواح پیش بینی شده، تغییرات بسیاری پیدا می‌کنند.

۲. Maputo، پایتخت موزامبیک

۳. Gaza Province

در باور به موجودات ماورایی دارد که در فرهنگ اسلامی با عنوان «جن» شناخته می‌شوند. مراسم زار معمولاً با موسیقی، رقص^۱ و رهبری افرادی موسوم به «بابازار» و «مامازار» برگزار می‌شود. آنها به عنوان مشاوران و رهبران سنتی که اغلب آفریقایی تباراند و جایگاه ویژه‌ای در نظام اجتماعی و درمانی بومی دارند، به برگزاری مراسم زار می‌پردازند.

پژوهش‌های سال ۲۰۰۸م نشان می‌دهد که بیش از ۱۸ درصد از ساکنان جنوب ایران نوعی تجربه زار را داشته‌اند، که بیانگر نقش پررنگ این سنت در زندگی روزمره این مردم است. این پدیده با پیشینه حضور تاریخی بردگان آفریقایی در جنوب ایران پیوند دارد. مناطقی مانند بندرعباس از مراکز اصلی ورود بردگان از شرق آفریقا در دوران قاجار بوده‌اند که تأثیرات فرهنگی و اجتماعی آن تا به امروز در این مناطق قابل رهیابی است.^۲ نوادگان بردگان آفریقایی، که عمدتاً از تبار بانتو، زولو و سواحیلی بودند، اکنون بخشی از هویت فرهنگی جنوب ایران را شکل می‌دهند. این پیوستگی تاریخی و فرهنگی، پشتوانه‌ای برای تداوم آیین زار در بافت اجتماعی - درمانی این منطقه به شمار می‌آید (تقوی، ۱۳۹۴ش ۱۴۹-۱۶۳؛ Lee, 2015, 17- 32 ; Javidi, 2016, 236- 239).

۹. خاستگاه سنت زار

خاستگاه سنت «زار» در ایران موضوعی مورد مناقشه در مطالعات میان‌فرهنگی است. برخی پژوهشگران همچون فروبنیوس (۱۹۱۳م) بر آن‌اند که این سنت ریشه‌ای ایرانی دارد و مفهومی از «ارواح باد» را از فارس به آفریقا نسبت می‌دهند. بر اساس روایت‌های مردم برونو^۳، ارواح با عنوان «بادها» یاد می‌شدند که ممکن است از اسطوره‌های ایرانی نشأت گرفته باشد. ارتباط دیرینه

۱. برای نمونه، رقص‌هایی با نام رزیف، کوائی، شابوری، فی ژیری، زینبی و لاف، ترکیبی از رقص‌های آفریقایی و عربی در منطقه هرمزگان‌اند.

۲. تجارت برده در دوران قاجاریه به صورت قاچاق ادامه یافت. این تجارت تا اوایل قرن بیستم و پس از پیوستن ایران به کنوانسیون ژنو در سال ۱۹۲۷ به طور کامل متوقف شد. آمار دقیقی از تعداد بردگان آفریقایی در ایران وجود ندارد، اما برآوردها نشان می‌دهد که بین یک تا دو میلیون آفریقایی در تجارت برده اقیانوس هند و سواحل آفریقای شرقی به ایران وارد شده‌اند.

۳. امپراتوری برونو_ کانم که بخشی از نیجریه، کامرون، لیبی، و چاد را تحت حکومت خود داشتند.

هخامنشیان، سلوکیان و ساسانیان با قاره آفریقا (شرق آفریقا)^۱ و تداوم آن پس از اسلام از طریق مهاجرت «شیرازی‌ها» به شرق آفریقا، به عنوان شواهدی از تبادل فرهنگی مؤثر ذکر می‌شود (عرب احمدی، ۱۳۷۹ ش ۱۳۸-۱۶۰؛ همو، ۱۳۸۶ ش، ۸۲، ۹۲-۱۰۳؛ Frobenius, 1913, 14, 318-320).

در مقابل، پژوهشگرانی چون تقی مدرسی^۲ و بهناز میرزایی سنت زار را حاصل تلفیق فرهنگ ایرانی و آفریقایی می‌دانند. میرزایی نیز با اشاره به روابط تجاری قرن نوزدهم بین ایران و شرق آفریقا، ورود سنت زار به ایران را در بستر تجارت برده، کالاهایی چون نمک و خرما در برابر بردگان، چوب و عنبر از کنیا، تانگانیکا و سومالی توضیح می‌دهد^۳. این تجارت منجر به مهاجرت اجباری بردگان به دو طریق زمینی و دریایی توسط تاجران و زائران از کشورهای نظیر تانگانیکا، کنیا، سومالی، سودان و اتیوپی به ایران شد^۴ (صبای مقدم، ۱۳۸۸ ش، ۲۳-۳۰؛ علی پور، ۱۳۸۹ ش، ۱۰۰-۱۲۰). آیین زار در سراسر شمال و شرق آفریقا از جمله مصر و نوبه^۵، و در میان قبایلی مانند هائوسا، فولبه و بامبارا^۶، و همچنین در میان آفریقایی‌تباران آمریکای لاتین و کارائیب دیده می‌شود. توصیفات تاریخی ابوعثمان جاحظ^۷ در بصره و هانری ماسه^۸ در بندر جاسک نیز بر شباهت این مراسم با سنت زار در ایران تأکید دارند (Mirzai, 2018, 26, 53, 91).

در نهایت، به رغم آنکه برخی محققان مانند فروبنیوس بر خاستگاه ایرانی سنت زار تأکید دارند، اکثریت پژوهش‌های تاریخی و انسان‌شناختی، خاستگاه اصلی آن را در شرق آفریقا می‌دانند که در

۱. برای نمونه، ساز تنبور مخصوص آسیایی‌ها است نه آفریقایی‌ها. شیاطین سیاه و سفید در ایران هم وجود داشتند و پس از نفوذ ایرانیان به بابل در دوره کوروش کبیر، این باورها از شرق آفریقا تا فلسطین هم راه یافت.
۲. مدرسی، واژه «زار» در زبان فارسی کهن را به معنای «ضعیف و ناتوان» دانسته و آن را نشانه‌ای از برخورد فرهنگی می‌داند.

۳. بازرگانان کالاهایی مانند نمک و خرما را از طریق آبراه‌های خلیج فارس، بندر گنگ و جزیره قشم به کشورهای کنیا و تانگانیکا صادر می‌کردند و در عوض بردگان آفریقایی، طلا، عاج، چوب و عنبر را از شرق آفریقا به بنادر ایرانی می‌آوردند.

۴. بردگان آفریقایی و گاه هندی‌ها به طور کلی از دو مسیر اصلی وارد می‌شدند: زمینی، از طریق مکه، مدینه و کربلا؛ و دریایی، از طریق خلیج فارس.

۵. Nubia

۶. Hausa, Fulbe (Fula) and Bambara

۷. ابوعثمان عمرو بن بحر، مشهور به جاحظ (د ۲۵۵ق)، نویسنده آثار ادبی و الهیات، جانورشناس، فیلسوف، و روانشناس عرب بود. برخی معتقداند که وی آفریقایی‌تبار و پدر وی برده بود.

۸. Henri Masse (1886-1969)، نویسنده، خاورشناس، ایران‌شناس، مترجم و محقق فرانسوی.

نتیجه مهاجرت اجباری بردگان آفریقایی به ایران به وجود آمده است. با این همه، باور به موجودات ماورایی پیش از آن نیز در فرهنگ ایران باستان وجود داشته است و از این رو، می توان گفت که سنت زار نتیجه ادغام باورهای آفریقایی با فرهنگ بومی ایران است، نه سلطه آن بر فرهنگ بومیان ایران. این پذیرش ناشی از پیشینه فرهنگی ایران بود و عناصر آیین های کهن، هرچند ممکن است فراموش شده باشند، اما در حافظه تاریخی جامعه باقی مانده اند و زمینه ساز پذیرش زار شده اند (دبیری نژاد و میرمیران، ۱۳۹۴ ش، ۱۳۱-۱۴۲).

۱۰. چیستی سنت زار

واژه «زار» در زبان فارسی به معنای «ضعیف و ناتوان»، و به دو مفهوم «آئین درمانی» و یکی از اشکال «باد» تعریف می شود (Mianji & Semnani, 2016, 225-232). آیین زار یکی از آیین های درمانی کهن و رازآلود در جنوب ایران، به ویژه در جزایر قشم و هرمز است. در باور مردم این نواحی، بادهایی نامرئی اما دارای شخصیت، اراده و هویت مستقل، ممکن است انسان ها را تسخیر کنند و موجب بیماری های روانی یا جسمی شوند. این بادهای که با نام هایی چون زار، نوبان، مشایخ، باد جن، باد پری، باد دیب (دیو) و باد غول شناخته می شوند، در دسته بندی های متنوعی همچون مؤمن یا کافر، مذکر یا مؤنث، شرور یا بی آزار جای می گیرند^۱. در این میان، باد زار یکی از قدرتمندترین و خطرناک ترین آنها به شمار می آید (ساعدی، ۱۳۴۵ ش، ۲۹-۶۹).

افراد تسخیر شده با عنوان «اهل هوا» شناخته می شوند. این افراد معمولاً از اقشار محروم و حاشیه نشین و یا مهاجران آفریقایی تباراند. برای درمان، آیینی پیچیده به نام مراسم زار یا مجلس اهل هوا برگزار می شود و حتی در صورت بهبود، این عنوان با آنها باقی می ماند (سارجنت، ۱۳۷۸ ش، ۴۰-۱۶۹). این آیین توسط واسطه هایی با نام بابازار و مامازار، که اکثراً آفریقایی تباراند و توانایی شناسایی و

۱. بادهای نوبان و مشایخ اکثراً مسلمان و مقدس دانسته می شوند و نامهایی چون شیخ فرج، شیخ ادروس، شیخ عثمان، شیخ جوهر، شیخ البحر، شیخ شائب، شیخ شریف، شیخ سید احمد، شیخ سید محمد، شیخ جنو و شامی دارند. علائم تسخیرشدگی توسط نوبان کم تحرکی، افسردگی و دور شدن از اجتماع است. مراسم نوبان مشابه مراسم زار است، با این تفاوت که کسانی که درگیر باد نوبان شده اند، به عنوان «فرس و مرکب» نوبان شناخته می شوند. در این مراسم از ساز طنبور عربی استفاده و آوازهایی درباره ائمه و پیامبر به زبان عربی خوانده می شود. بادهای مشایخ به ارواحی اطلاق می شود که بعد از مرگ به باد تبدیل شده اند و ممکن است چندین زیارتگاه داشته باشند، زیرا محل دفن آنها مشخص نیست.

مهار باد را دارند، اجرا می‌شود. بابازار و مامازار معمولاً از نسل‌های گذشته این آیین‌اند و دانش و قدرت خود را به صورت موروثی دریافت کرده‌اند. آنان در دو جهان موازی زندگی می‌کنند: زندگی عادی در اجتماع، و زندگی روحانی و غیرمحمسوس در ارتباط با باده‌ها (دبیری نژاد و میرمیران، ۱۳۹۴ش، ۱۳۱-۱۴۲؛ مقصودی، ۱۳۹۱ش، ۱۲۵-۱۳۰). مراسم درمان چند مرحله مهم دارد: نخست فرد بیمار از ارتباط با دیگران منع و قرنطینه می‌شود و داروهای گیاهی موسوم به «بابا یا ماما معجون» را می‌خورد^۱. سپس با شرایط خاص^۲ و اجرای مراسمی شامل طبل‌نوازی، رقص نشسته، آتش زدن موی بز و خوراندن خون قربانی، برای خارج کردن باد از بدن فرد کوشش می‌شود.

در مجموع بیش از ۷۰ نوع زار شناسایی شده است که هر یک ویژگی‌های شخصیتی، منشأ جغرافیایی و روش درمانی خاص خود را دارند^۳. در این میان، زار، متوری، و شیخ سنگر از خطرناک‌ترین انواع‌اند که درمان آنها تنها توسط بابازارها و مامازارهای بسیار مجرب امکان‌پذیر است^۴. در موارد شکست درمان، بیمار به حال خود رها می‌شود و «تَهرن» لقب می‌گیرد. مراسم زار معمولاً به صورت خصوصی و محرمانه برگزار می‌شود و تنها اعضای خانواده بیمار و افراد منتخب در آن حضور

۱. بابا یا ماما معجون و یا گره‌کو از بیست و یک ماده گیاهی همچون ریحان، زعفران، هل، گیاهی به نام زبان جوجه، گیاهی هندی به نام بوخیش، جوز هندی، و چوبی که از بمبئی وارد می‌کنند، تهیه می‌شود.

۲. در این آیین سفره‌ای ویژه با غذا، گوشت، خرما و خون قربانی گسترده می‌شود و در آن، بیمار با طناب بسته شده و تحت اعمال آیینی خاصی قرار می‌گیرد. سکوت کامل در مراسم الزامی است و هرگونه تخطی ممکن است به آسیب یا شکست در درمان بیانجامد.

۳. جمعاً ۷۲ نوع زار، از جمله متوری، شیخ سنگر، دینگ مارو، ام گاره، بو مریوم، جین یاسه، په په، دای کتو، بو جامبه، بابور، نمرود، تگوری و قصاص وجود دارد.

۴. بابا زار و ماما زار توانایی انتقال باد را دارند، در حالیکه انسان‌های عادی توانایی سرایت باد و نه انتقال آن را به دیگری دارند. آنها برای آرام کردن بادهای ناآرام، با طبل و دهل و دعا به آرام کردن آن‌ها می‌پردازند. بابازار و مامازاری که خون قربانی بیشتری نوشیده باشد، مجرب‌تر است.

دارند.^۱ گرچه این مراسم تحت تأثیر تابوها و ممنوعیت‌هایی است^۲، اما آیین زار، ضمن آن که ابزاری برای درمان بیماری‌های روان‌تنی در جامعه سنتی به شمار می‌آید، آمیزش فرهنگی میان جوامع آفریقایی و جنوب ایران را نیز باز می‌تاباند و همچنان به عنوان بخشی زنده از فرهنگ عامه در این مناطق مورد توجه قرار است (Yousif Ali, 2022, 11-14).

۱۱. تأثیرات فرهنگی - اجتماعی تملک ارواح در موزامبیک و سنت زار در ایران

سنت‌هایی چون آیین زار و تملک ارواح، پاسخی فرهنگی به شرایط بحرانی و نیازهای روانی و اجتماعی جوامع به شمار می‌روند. در موزامبیک، آیین تملک ارواح به ویژه پس از جنگ‌های داخلی ۱۹۷۷م تا ۱۹۹۲م برجسته شد و نقشی درمان‌گرانه در کاهش آسیب‌های روانی ایفا کرد. در مقابل، آیین زار در جنوب ایران بیشتر به عنوان شیوه‌ای بومی برای مواجهه با بحران‌های خانوادگی، اجتماعی و روانی مورد استفاده قرار گرفت. این پژوهش، به مقایسه و تحلیل ابعاد فرهنگی و اجتماعی این آیین‌های درمانی در دو بستر متفاوت، موزامبیک و ایران، می‌پردازد:

- تأثیرات فرهنگی - اجتماعی تملک ارواح در موزامبیک

در موزامبیک پزشکان سنتی اغلب پیرو آیین‌های سنتی آفریقایی‌اند. این پزشکان با بهره‌گیری از درمان‌های گیاهی و معنوی، نقش کلیدی در ارائه خدمات سلامت و درمان در مناطق روستایی و کم‌برخوردار دارند.^۳ نقش آنان تنها به درمان جسمی محدود نمی‌شود، بلکه ابعاد روانی، اجتماعی و فرهنگی بیماران را نیز در بر می‌گیرد و فرآیند درمان نیازمند حمایت گسترده خانواده و جامعه است (Thobakgale et al., 2024, 1-7). در فرهنگ موزامبیک تسخیر روح پاسخی فرهنگی به مشکلات

۱. پس از ابتلا به زار، افراد محلی نخست به دعانویسان مراجعه می‌کنند. سپس به سراغ بابازار و ماماوار می‌روند. بابازار و ماماوار در صورت تشخیص، فرد مبتلا را به مدت هفت روز تحت نظر خود قرار می‌دهند و دیدن هر گونه موجود زنده اعم از انسان و حیوان را برای فرد ممنوع می‌کنند. مکان نگهداری بیمار معمولاً دور از دسترس است و در این زمان، به بیمار داروی گیاهی داده می‌شود. بعد از گذشت هفت روز، بدن بیمار با مواد خاصی به نام خاک هفت راه پاکیزه می‌شود. سپس مراسم زار با سفره‌ای از انواع غذاها، گیاهان، خرما، گوشت و خون قربانی آغاز می‌شود. در مراسم، دست‌ها و پاها را با طنابی از جنس موی بز می‌بندند و روغنی مخصوص (روغن ماهی به نام سفیه) را بر بینی او می‌مالند و رشته‌ای از موی بز سوخته را زیر بینی او می‌گیرند. فرآیند زارگیری با تهدید و ضربه زدن‌های ملایم به بدن بیمار، که به اصطلاح به آن خیزران می‌گویند، ادامه می‌یابد و با رقص و سازهای جنوبی پایان می‌گیرد. رقص در این مراسم باید به صورت نشسته انجام شود و در طول مراسم شرکت‌کنندگان نباید صحبت کنند. ۲. مانند نوشیدن خون و الک، قربانی کردن و گاه خشونت.

۳. تنها در یکی از شهرهای موزامبیک به نام لیچینگا، حضور حدوداً ۲۰۰۰ درمانگر سنتی را تخمین زده‌اند.

روانی و اجتماعی به شمار می‌آید که اغلب به ارواح نسبت داده می‌شود، نه به اختلالات روانی همچون اختلالات تجزیه ای (DTD)^۱. در نتیجه، بیماری در قالب تجربه‌ای فردی_ فرهنگی به جای تشخیص و درمان پزشکی پذیرفته می‌شود. همچنین، جنگ و خشونت‌های داخلی موجب تخریب اعتماد اجتماعی و انزوای افراد آسیب دیده شد و مردم را به سوی آیین‌های سنتی سوق داد. با اینکه نظام پزشکی رسمی توان شناسایی و درمان آسیب‌های پس از جنگ را داشت، اما قادر به پاسخ گویی مؤثر به آن نبود. در مقابل، آیین‌های شفابخش که با موسیقی و جشن همراه‌اند، ابزاری برای تسکین رنج، احیای پیوندهای خانوادگی و تجلیل نیاکان شدند و با فراهم آوردن بستر همدلی و حمایت، به ترمیم آسیب‌های روانی و اجتماعی کمک کردند. از این رو، تداوم آنها ریشه در کارکردهای فرهنگی، روانی و اجتماعی‌شان دارد (Igreja, 2007, 1- 12; Hecker et al., 2015, 414- 420).

- تأثیرات فرهنگی - اجتماعی سنت زار

عوامل اجتماعی و فرهنگی تأثیر زیادی بر انتخاب روش‌های درمانی در جامعه دارند. افراد به دلایل مختلف به مشاوره روان‌شناسی یا روش‌های سنتی مانند زار روی می‌آورند. آسیب‌شناسی بالینی با انتقاد از نقش فرهنگ، عدم حساسیت نسبت به مداوا و رفع باورهای منفی در مورد روان‌شناسی را از جمله عوامل مؤثر در این انتخاب‌ها می‌داند (مظاهری‌نژادفرد و دیگران، ۱۴۰۰ش، ۱۷۴). سنت زار در ایران به عنوان راه حلی مناسب و کم‌خرج، و همچنین به دلیل جذابیت و نیاز اجتماعی به وجود آمد و همچنان باقی مانده است. این سنت به عنوان ارتباطی میان فرهنگی^۲، به افراد این امکان را می‌دهد تا ضمن درمان، با دیگر افراد ارتباط برقرار کنند، رنج‌های خود را به اشتراک بگذارند و نوعی همدلی اجتماعی را برانگیزند. سنت زار با معرفی بخشی از فرهنگ آفریقایی به ایران، زمینه‌ساز «فرهنگ پذیری ارتباطی» و همسان‌سازی فرهنگی شده و به درک بهتر تاریخ و فرهنگ معاصر کمک کرده است. با این همه، در کنار اثرات مثبت، پیامدهایی منفی از جمله جایگزین شدن آن به جای درمان‌های پزشکی، بروز خشونت یا سوء تفاهم در مراسم، و وارد آمدن آسیب‌های احتمالی به کودکان، نگرانی‌های جدی را برمی‌انگیزد (Mianji & Semnani, 2016, 225- 232).

^۱. Dissociative Trance Disorder

^۲. Intercultural communication

۱۲. مقایسه تطبیقی مشابهت‌های فرهنگی تسخیر روح در موزامبیک و سنت زار در

ایران

فرآیند تسخیر روح در بسیاری از فرهنگ‌ها و ادیان، همچون اسلام، مسیحیت و ادیان سنتی آفریقایی، با باور به ورود ارواح یا موجودات ماورایی به بدن افراد شکل گرفته است.^۱ در این حالت، فرد تحت تأثیر روح تسخیرکننده قرار می‌گیرد و مهار جسمی و روانی خود را از دست می‌دهد و به باور بسیاری از مردم، درمان تنها از طریق آیین‌های خاص و نه روش‌های پزشکی ممکن است.

در هر دو سنت، علائم تسخیر روح مشابه همچون سردرد، حالت تهوع، بی‌اشتهایی، مشکلات خواب، اضطراب، افسردگی و رفتارهای هیجانی دیده می‌شود. افراد در حالت خلسه فرو می‌روند و از محیط اطراف بی‌خبراند. در این حالت، مهار بدن به طور کامل از بین می‌رود و درمان از طریق آیین‌های خاص امکان‌پذیر است. عوامل مختلفی چون باور به چشم زخم، استرس، افسردگی و رژیم غذایی نامناسب زمینه‌ساز بروز این پدیده می‌شوند.

در هر دو آیین نوعی «رابطه قراردادی» نابرابر و دائمی میان ارواح و میزبانان شکل می‌گیرد. ارواح پس از تسخیر، خواسته‌های خود را اعلام و برای حفظ سلامت میزبان، هویت او را حفظ می‌کنند. آنگاه میزبان یا به درمانگر بعدی تبدیل می‌شود و یا تا آخر عمر با ارواح زندگی می‌کند. تنها تفاوت آن است که در موزامبیک ارواح اغلب هویت انسانی مشخصی دارند.^۲

مراسم آیینی در هر دو فرهنگ شامل موسیقی کوبه‌ای، رقص، آواز و اجرای آداب خاص است که هدف آن تخلیه انرژی روحی یا تسکین ارواح می‌باشد.^۳ درمانگران نقش واسطه میان افراد و ارواح

۱. برای مثال سنت زار در جوامع مسلمان نیز از ارتباطات بین زائران سودانی و غرب آفریقا در دوره فتح محمد آل سودان در مکه (۱۹۲۰-۱۹۲۱م) نشأت گرفته است.

۲. ارواحی که در زمان زندگی سابقشان نتوانسته‌اند به تمایلات و خواسته‌هایشان برسند، افراد را تسخیر می‌کنند و از طریق بدن میزبان به امیال خود می‌رسند. این مسئله در سنت زار کمی متفاوت است، زیرا در فرهنگ ایرانی-اسلامی باور به زندگی قبلی وجود ندارد و ارواح بادهایی در نظر گرفته می‌شوند که هویت و زندگی جدای از انسان دارند، نه به عنوان هویت افراد زنده سابق.

۳. برای نمونه، در جنوب آفریقا برای مراسم خود آتش برپا می‌کنند و از روی آتش می‌پرند. در سنت زار آتش مقدسی برپا می‌شود که طبق آداب کسی نباید بدون اجازه بابا زار و ماما زار از آن استفاده کند. همچنین در مراسم تسخیر روح موزامبیک همراهی شرکت‌کنندگان پر سر و صداتر و هیجانی‌تر است، در حالیکه در سنت زار تأکید می‌شود که افراد غریبه و شرکت‌کنندگان سخن نگویند.

را ایفا می‌کنند و ابزارهایی مانند اشیای مقدس و رؤیابینی برای ارتباط با ارواح را به کار می‌گیرند. فرآیند درمان در هر دو سنت، ساختارمند، پیچیده و زمان‌بر است. در زمینه پیشکش‌ها، در سنت زار کاربرد خون قربانی و گیاهان رواج دارد، در حالیکه در موزامبیک این اعمال به شیوه متفاوتی انجام می‌شود^۱ (Boddy, 1982, 218- 226). تشابهات ادبی مانند تشبیه ارواح به «باد» در هر دو فرهنگ دیده می‌شود که می‌تواند نشانه‌ای از نزدیکی فرهنگی و ادبی، و تبادل سنت‌ها میان جوامع پیشین باشد.

نتیجه‌گیری

آیین‌های درمانی همچون تسخیر روح در موزامبیک و سنت زار در ایران، پاسخی فرهنگی به استرس، اضطراب و مشکلات روانی ناشی از جنگ، مهاجرت و ناآگاهی نسبت به سلامت روان‌اند و از دیدگاه پزشکی مدرن، این وضعیت اغلب به بیماری‌هایی مانند اسکیزوفرنی، اضطراب یا اختلال دوقطبی، افسردگی، اختلال پس از حادثه و فوبیا نسبت داده می‌شود. این آیین‌ها همچنین به عنوان نماد برساخته اجتماعی در دو فرهنگ متفاوت دیده می‌شوند.

در ایران سنت زار با تأثیر از فرهنگ آفریقایی در میان مهاجران شکل گرفته و با وجود محدودیت‌ها همچنان پابرجاست. در موزامبیک نیز رسوم سنتی کمتر دچار تغییر شده‌اند. برخی آیین‌ها به دلیل جنبه‌های مالی و قدرت اجتماعی اجرا می‌شوند و گاه مورد انتقاد قرار می‌گیرند. به همین سبب، بسیاری از محققان فرهنگ آفریقایی را نوعی ناهنجاری می‌شمارند، در حالیکه برخی معتقداند که اطلاق واژه «بیمار» به آفریقاییان به منزله توجیهی برای استثمار آنهاست^۲ و این نظری است که ریشه در تفکرات فلسفی و سیاسی دارد و با نظریات روان پزشکی مدرن در تقابل است. با این همه، نقش این گونه از مراسم در تقویت همدلی اجتماعی، کاهش رنج روانی و حفظ هویت فرهنگی غیرقابل انکار است (Mianji & Semnani, 2016, 225- 232).

^۱ در موزامبیک اعمالی مانند پیشکش قربانی و البسه، نوشیدن الکل و پهن کردن سفره با مواد غذایی در دسترس رواج دارد. گیاهانی که در مراسم آئینی مورد استفاده قرار می‌گیرد، محدود به اقلیم خاص خود می‌باشد.

^۲ به گفته رولاند لیتل‌وود (انسان‌شناس بریتانیایی)، آفریقاییان آن گونه که به نظر می‌رسد، بیمار نبودند و به نظر می‌آید که بیمار خواندن آنها توجیهی برای استثمار آنها بوده است. این ایده توسط روسو رایج شد و قسمتی از نظریات روانپزشکی باقی ماند.

تداوم این سنت‌ها وابسته به نیاز جمعی، دسترسی آسان و پیوند آنها با تاریخ و فرهنگ جوامع است و فراموشی آنها می‌تواند به محو بخشی از هویت فرهنگی منجر شود. سنت زار، نماد پیوند فرهنگی ایران و آفریقا، و نمونه‌ای از انتقال و تداوم سنت‌های بومی در دل فرهنگ‌های مختلف است.

منابع

- بلوکباشی، علی (۱۳۸۱ش). «هویت سازی اجتماعی از راه بادزدایی گشتاری»، نشریه انسان شناسی، ش ۱، صص ۳۳-۴۳.
- تقوی، حسام‌الدین (۱۳۹۴ش). «مؤلفه‌های بینش اسطوره‌ای در مراسم "زار"، نمونه موردی زار در بندرعباس»، پژوهش‌نامه فرهنگی هرمزگان، ش ۶ و ۷، صص ۱۴۳-۱۶۶.
- دبیری‌نژاد، رضا و سید مجتبی میرمیران (۱۳۹۴ش). «زار»، از خدایی باستانی تا آیینی درمانی در جنوب ایران»، پژوهش‌نامه فرهنگی هرمزگان، ش ۶.
- سارجنت، ویلیام و. (۱۳۷۸ش). روح‌های تسخیر شده، ترجمه سیدرضا جمالیان، تهران، عطائی.
- ساعدی، غلامحسین (۱۳۴۵ش). اهل هوا، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی.
- صبای‌مقدم، ماریا (۱۳۸۸ش). «نگاهی به اعتقادات و مراسم زار در میان ساکنان سواحل جنوب غربی ایران»، نجوای فرهنگ، ش ۱۱، صص ۲۳-۳۰.
- عباسی جامد، حمید (۱۳۸۵ش). «جن یک واقعیت است یا افسانه؟»، بشارت، ش ۵۳.
- عرب‌احمدی، امیربهرام (۱۳۷۹ش). «پیشینه فرهنگی ایرانیان در شرق آفریقا»، فرهنگ بهار، ش ۳۵، صص ۱۶۶-۱۸۳.
- همو (۱۳۸۶ش). «مؤلفه‌های فرهنگی- تمدنی جهان ایرانی در شرق آفریقا»، فصلنامه مطالعات ملی، ش ۳۰، صص ۸۱-۱۰۶.
- علی‌پور، نرگس (۱۳۸۹ش). «نگاهی به تجارت غلامان و کنیزان آفریقایی در عصر قاجار»، فصلنامه تاریخ روابط خارجی، ش ۴۴، صص ۹۹-۱۲۴.
- مظاهری‌نژادفرد، گلناز و دیگران (۱۴۰۰ش). «مصاحبه صورت‌بندی فرهنگی: نقش فرهنگ در آسیب‌شناسی روانی»، رویش روان‌شناسی، ش ۲، صص ۱۷۱-۱۷۷.
- مقصودی، منیژه (۱۳۹۱ش). «بادهای کافر و دهل سه سر در خلیج فارس، مراسم آئینی درمانی زار»، پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، ش ۴، صص ۱۱۷-۱۴۰.

- Abalogu, D. M. & Okolo, E. A. (2020). "An Assessment of the Early Theories of Religion by Edward B. Tylor, James G. Frazer, Sigmund Freud and Their Nexus with Cognitive Theorizing", *International Journal of Religion & Human Relations*, Vol.12 (1), Pp. 48- 66.
- Boddy, J. P. (1982). *Parallel Worlds: Humans, Spirits, And Zar Possession In Rural Northern Sudan (PhD Thesis)*, Vancouver, The University of British Columbia.
- Brown S. E. & Smith S. D. (2021). *Religious Practices and Post-conflict Processes*, The Routledge Handbook Online.
- Cohen, E. (2008). *What is Spirit Possession? Defining, Comparing, and Explaining Two Possession Forms.*, UK., University of Oxford.
- Craffert, P. F. (2015). "What Does It Mean to Be Possessed by a Spirit or Demon? Some Phenomenological Insights from Neuro-anthropological Research", *HTS Theological Studies*, Vol. 71(1), Pp. 1- 9.
- Fontaine, J. L. (2009). "The Devil's Children: From Spirit Possession to Witchcraft: New Allegations That Affect Children", *Journal of Psychiatry*.
- Frobenius, L. (1913). *The Voice of Africa*, Vol.1, London: Hutchinson & Co.
- Godin, S. (2014). *Tribes, We Need You to Lead Us*, Brilliance Audio.
- Granjo, P. (2007). "Determination and Chaos According to Mozambican Divination", *Open Edition Journal*, Vol. 11 (1), Pp. 7- 28.
- Granjo, P. (2013). "It's Just the Starting Engine: The status of spirits and objects in south Mozambican divination", *Reviewing Reality – Dynamics of African Divination*, W. Van Beek, & P. Peek, (eds), Berlin, Pp. 211- 236.
- Hecker, T. et al. (2015). "Global Mental Health and Trauma Exposure: The Current Evidence for the Relationship Between Traumatic Experiences and Spirit Possession", *European Journal of Psychotraumatology*, Vol. 6 (1), Pp. 1- 12.
- Honwana, A. M. (1996). *Spiritual Agency & Self-renewal in Southern Mozambique (PhD Thesis)*, London, University of London.
- Honwana, A. M. (1998). "Discussion Guide: Non-Western Concepts of Mental Health", *Refugee Children: Guidelines on Protection and Care*. Geneva: UNHCR.
- Honwana, A. M. (2012). "Sealing the Past, Facing the Future: Trauma Healing in Rural Mozambique", *Accord, The Mozambican Peace Process in Perspective*, N0. 3, Pp. 75- 81.
- Javidi, H. & M. Bagheri (2016). "Outbreak of Zar Disease in Hormozgan Province", *International Journal of Tropical Medicine*, No. 11, Pp. 236- 239.
- Igreja, V. (2007). *The Monkey's Sworn Oath: Cultures of Engagement for Reconciliation and Healing in the Aftermath of the Civil War in Mozambique (PhD Thesis)*, University of Leiden.
- Igreja, V. (2008). "Restorative Justice and the Role of Magamba Spirits in Post-Civil War Gorongosa, Central Mozambique", *Traditional Justice and Reconciliation After Violent Conflict: Learning from African Experiences*, L. Huyse & M. Salter (eds), Stockholm, Pp. 61-82.

- Igreja, V. (2012). "Multiple Temporalities in Indigenous Justice and Healing Practices in Mozambique" *The International Journal of Transitional Justice*, Vol. 6 (3), Pp. 402- 422.
- Igreja, V. (2021), "Mozambique Religious Practices and Post-conflict Processes", *The Routledge Handbook of Religion, Mass Atrocity, and Genocide*, S. E. Brown & S. D. Smith (eds), Routledge Handbooks Online.
- Igreja, V. et al. (2008). "Gamba Spirits, Gender Relations, and Healing in Post-Civil War Gorongosa, Mozambique", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 14 (2), Pp. 353- 371.
- Igreja, V. et al. (2010). "The Epidemiology of Spirit Possession in the Aftermath of Mass Political Violence in Mozambique", *Social Science & Medicine*, Vol. 71 (3), Pp. 592- 599.
- Igreja, V. et al. (2020). "Legacies of Civil Wars: A 14-year Study of Social Conflicts and Well-being Outcomes in Farming Economies", *The British Journal of Sociology*, No.72(2), Pp.426- 447.
- Iteyo, C. (2009). "Belief in the Spirits of the Dead in Africa: A Philosophical Interpretation", *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya Philosophical Association of Kenya*, Vol. 1 (1), Pp. 147- 159.
- Lee, A. A. (2015). "Recovering Biographies of Enslaved Africans in Nineteenth-Century Iran", *Changing Horizons of African History*, A. T. Weldemichael & et als (eds), USA, Red Sea Press.
- MacGonagle, E. (2007). *Crafting Identity in Zimbabwe and Mozambique*, Rochester, University of Rochester Press.
- Mbaya, H. & Cezula, N. (2019). Contribution of John S Mbiti to the study of African religions and African theology and philosophy, *Stellenbosch Theological Journal*, Vol. 5 (3), Pp. 421- 442.
- Meier, B. & Steinforth, A. S. (2013). *Spirits in Politics: Uncertainties of Power and Healing in African Societies*, Chicago, University of Chicago Press.
- Meneses, M. P. (2008). "When There Are No Problems, We Are Healthy, No Bad Luck, Nothing: Towards an Emancipatory Understanding of Health and Medicine", , *Another knowledge is possible: beyond Northern epistemologies*, B. Sousa Santos (ed.), London: Verso.
- Mianji, F. & Semnani Y. (2016). "Zār Spirit Possession in Iran and African Countries: Group Distress, Culture-Bound Syndrome or Cultural Concept of Distress?", *Iranian Journal of Psychiatry*, Vol. 10 (4), Pp. 225- 232.
- Mirzai, B. (2018). *A History of Slavery and Emancipation in Iran, 1800-1929*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mostowlansky, T. & Rota, A. (2023). "Emic And Etic", *The Open Encyclopedia of Anthropology*, f. Stein (ed.), in: <http://doi.org/10.29164/20emicetic>.
- Muala, D. J. (2015). *Gorongosa: A History of an African Landscape, 1921- 2014*, MA Dissertation, UTAH State University.
- Nkulu-N'Sengha, M. (2018). "Luba", *Encyclopedia Britannica*, in: <https://www.britannica.com/topic/Luba-people>.

- Palmer, T. (2013). *The Science of Spirit Possession*, UK, Cambridge Scholars Publishing.
- Rush, M. (2011). “The Esoteric Experience: Positive or Negative?” *Paranthropology, Journal of Anthropological Approaches to the Paranormal*, Vol. 2 (3), Pp. 3-8.
- Seigneur, R. et al. (2015). “Rwanda”, *Rhineland-Palatinate*, in: <https://www.rlp-rwanda.de/en/the-two-countries/rwanda/religion/>
- Swatos, W. H. (1998). *Encyclopedia of Religion and Society*, London, Altamira.
- Taru, J. & Basure, H. S. (2014). “Dialogue with Demons: Religion, Culture and Exorcism in Christian Churches in Zimbabwe”, *The International Journal of Humanities & Social Studies*, Vol. 2 (1), Pp. 44- 50.
- Thobakgale, E. M. et al. (2024). “Traditional Health Practitioners’ Understanding of Spirit Possession in Gauteng Province, South Africa”, *Health SA*, Vol. 29, Pp. 1-7.
- Van Der Hart, O. & Horst, R. (1989). “The Dissociation Theory of Pierre Janet”, *Journal of Traumatic Stress*, Vol. 2 (4), Pp. 1- 11.
- Whittaker, A. & Briggs, S. (2017). “Protecting Children from Faith-based Abuse Through Accusations of Witchcraft and Spirit Possession: Understanding Contexts and Informing Practice”, *British Journal of Social Work*, Vol. 48 (8), Pp. 2157- 2175.
- Yousif Ali, A. (2022). “The Curious Case of the Disappearing Zar Cult”, *International Journal of Emergency Mental Health and Human Resilience*, Vol. 25 (2), Pp. 11- 15.