دوماهنامه طب جنوب
پژوهشکده زیست- پزشکی خلیج فارس
دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی بوشهر
سال بیست و دوم، ویژه‌نامهٔ میراث پزشکی ایران، بهار ۱۳۹۸

Iran South Med J; Vol. 22 Supplement (1) Spring 2019

تحلیل انسان‌شناختی «پیرِ پَتر»:
شفا به‌مثابهٔ حضور در اجتماع فراساختاری و بازپیوست هویتی بیمار

علیرضا حسن‌زاده (PhD)[1*]، شهین برهان‌زهی (PhD)[2]، سمیه کریمی (PhD)[3]

[1] پژوهشکده مردم‌شناسی، پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، تهران، ایران

[2] پژوهشگر مستقل

[3] پژوهشکده مطالعات اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،تهران، ایران

چکیده

زمینه: آیین «پیرِ پَتر» یکی از آیین‌های شفا در میان بلوچ‌های ایران است که همچون دیگر آیین‌های مشابه با عناصری چون موسیقی، سماع و سلسله مراتب معنوی درهم تنیده است. در این آیین می‌توان شکل‌گیری فرایند شفا را در قالب فرایندی آستانه‌ای به همراه ظهور اجتماع فراساختاری مشاهده کرد. هدف از این پژوهش شناسایی، ثبت قوم‌نگارانه موضوع مورد مطالعه و تحلیل انسان‌شناختی آن است.

مواد و روش‌ها: داده‌های تحقیق حاضر نتیجهٔ پژوهش‌های انسان‌شناختی و مبتنی بر کار میدانی (تکنیک مصاحبهٔ عمیق و مشاهده) و اسنادی و کتابخانه‌ای است؛ برای گردآوری این داده‌ها از همهٔ روش‌های تحقیق میدانی، اسنادی و کتابخانه‌ای بهره گرفته شده است. مصاحبه با شیخ سید محمد و شیخ محمود، دو تن از کسانی که حلقهٔ پیر پتر را برگزار می‌کردند، به‌عنوان افراد آگاه بومی یکی از این روش‌ها بوده است.

یافته‌ها: گذشته از پیوندهای این آیین با طریقت و پیروان شیخ عبدالقادر گیلانی، با توجه به نزدکی حوزهٔ فرهنگی سیستان و بلوچستان (فرهنگ بلوچ‌های ایران) با حوزهٔ فرهنگی و تمدنی خلیج‌فارس، شاید بتوان ریشهٔ آن را با آیین‌هایی برخاسته از افریقا چون زار نیز مرتبط دانست. به همین دلیل است که آیین یاد شده علاوه بر رنگ و بوی اسلامی، ویژگی‌های فرهنگ بومی منطقه را نیز دارد.

نتیجه‌گیری: هنگام بررسی انسان‌شناختی آیین پیر پتر، با آیینی دینی که جزئی از آیین‌های مردمی است، روبه‌رو می‌شویم. این آیین را می‌باید یک آیین شفا دانست که در آن قدرت معنوی و عرفانی پیر و هماهنگی موسیقایی، درونی، نمادین و معنوی باورمندان و آیین‌گزاران در فضایی قدسی به‌عنوان منبع شفا دیده می‌شود. پژوهش پیرامون این آیین شفا می‌تواند آغازگر راهی برای کشف زوایای ناشناخته‌ای از دیگر آیین‌های شفا در ایران باشد.

واژگان کلیدی: پیر پتر، آیین، شفا، اجتماع فراساختاری، بازپیوست

* تهران، پژوهشکده مردم‌شناسی، پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، تهران، ایران

Email: parishriver@gmail.com
*** ORCID: 0000-0001-5142-9833**

مقدمه

چارچوب مفهومی و موضوعی درک آیین پیرِ پَتر:

آنگاه که به رابطهٔ بیماری و شفا به مثابهٔ رابطهٔ ساختار و فراساختار نظر می‌دوزیم، می‌توانیم رویکردهای مختلفی را در تحلیل فرایند بیماری و شفا مدنظر قرار دهیم. بر این اساس، عناصر تهدیدکنندهٔ نظم و پاکی به دنیای فرد بیمار راه می‌یابند و او را دچار بیماری می‌سازند (۱). در این چشم‌انداز، در جهان‌بینی که پزشکی مردمی به شکلی ژرف و عمیق متأثر از آن است، موجودی که خود پدیدآورندهٔ بیماری است (شبح، روح و غیره)، می‌تواند به‌عنوان عامل و نماد اصلی برطرف‌کنندهٔ بیماری به درمانگر کمک کند (۲). ازاین‌رو عجیب نیست که درمانگرانی چون ماماها و باباها خود زمانی بیمار بوده، بر آن غلبه کرده و سپس به یک درمانگر تبدیل شده باشند، آنچه روایت‌های شفا آن را به‌خوبی آشکار می‌سازد (۳)، اهمیت روایت‌های یادشده تا به آن پایه است که حتی در طب مدرن هم مشاهده می‌شود (۴). به کمک همین روایت‌هاست که آیین‌های شفابخش قابل فهم و ادراک خواهند بود و رابطهٔ ساختار و فراساختار در آن‌ها روشن می‌شود. در روایت‌های آیینی شفا همچنان که نمونه‌های بسیار کلاسیک آن نشان می‌دهد (۵)، موجود پدیدآورندهٔ بیماری زمانی می‌تواند از قلمرویی بیرون از ساختار وارد زندگی بیمار شود و او را دچار بیماری سازد که اشتباه یا سهوی چون گناه، بی‌احترامی، شکستن یک اصل اخلاقی و غیره از سوی فرد (بیمار) رخ دهد (۶). به‌واقع زمانی که ساختار دچار آسیب و آلودگی می‌شود، بازگشت سلامت جز به کمک آیین و ایجاد فضایی فراساختاری در پزشکی مردمی ممکن نخواهد بود.

درک رابطهٔ بیماری و شفا در رابطهٔ میان ساختار و فراساختار محدود به بررسی و مطالعهٔ پزشکی مردمی در ایران نیست (۷). در آیین‌های شبح‌زدایی و تطهیر، ما با ارتباط میان دو قلمرو ساختار و فراساختار روبه‌رو هستیم. با این‌حال موضوع مورد مطالعه به‌ویژه با توجه به فرایندهای آیینی شفا در آیین‌هایی چون «پیر پتر»، «زار»، «گوآتی»، «پرخوانی»، «زیارت» و غیره در سطوح مختلف در ایران قابل فهم است. این سطوح می‌تواند تضادّ میان پارادیم‌های جهان‌شناختی، نقش برابری گرایانه آیین‌های شفا و فرهنگ زیارت و انجماد ساختار قدرت در عصر ملوک‌الطوایفی ایران تا ابعاد هستی شناختی و فردی بیماری را در بر داشته باشد (۸).

آیین شفا که صورتی از برابری آیینی را در بر می‌کشد، تضاد یا همزیستی میان پارادایم‌های دین و مدرنیته، عرفان، روانکاوی و عقلانیت را باز می‌تاباند. با این‌حال باید روشن ساخت (۹)، زمانی که ما از آیین‌های شفا سخن می‌گوییم، می‌باید دستگاهی (سیستمی) از اعتقاد درمانی[1] در نزد بیمار وجود داشته باشد. در گونه‌های بومی آیین‌های شفا در ایران، این منظومه‌های اعتقادی نه تنها معیاری برای تشخیص و تعریف آیین شفاست که تفکیک گونه‌های یادشده به کمک آن‌ها ممکن خواهد شد.

وجود پارادایم‌ها و نظام‌های معنایی و فکری موازی و هم‌زمان، منجر به حرکت میان‌متنی انسان در حوزه‌های مختلف از جمله آیین است که موقعیت‌های «بیناآیینی»[2] و «چندصدایی»[3] را شکل می‌بخشد (۱۰). در این حالت فرد بیمار دچار گونه‌ای از دگماتیسم آیینی نیست و واقعیت بیماری او را بر آن می‌دارد تا از تمام پارادیم‌های

[1] Healing belief system
[2] Inter-ritual
[3] Multi-vocal

آیینی شفابخش و نظام‌های پزشکی و سلامت برای غلبه بر بیماری‌اش یاری گیرد. در این حالت پارادایم فرهنگی آیین، مبتنی بر پذیرش انواع آیین‌ها از سوی برگزارکننده آیین است (۱۱). به‌واقع، در ساختاری از زندگی که در آن فرد در برابر بیماری قرار گرفته و از آن رنج می‌برد، «بیناآیینیت» یا حرکت در گستره‌های مختلفی از آیین شفا ممکن می‌شود. بر این مبنا دستگاه (سیستم) اعتقادی درمانیِ جایگزین[۴] (۹) می‌تواند به حرکت بیمار از درمان پزشکی مدرن به شفای آیینی یا برعکس منجر شود. به‌این‌ترتیب، در کنار درمان پزشکی؛ آیین‌های شفا و درمان، موردتوجه مردم در نقاط مختلف جهان در گذر زمان بوده است و در ایران با وجود برخی از چالش‌های فرهنگ رسمی با نظام‌های آیینی شفا و تضادهای پارادیمی، کماکان گونه‌ها و مکاتب درمان آیینی چون پیر پتر، زار، پرخوانی و غیره به حیات خود ادامه می‌دهند (۳).

در این میان اگرچه در نقاط مختلف جهان و تا حدی ایران، تلاش‌هایی برای آشتی و ترکیب طب مدرن و آیین‌های شفا صورت گرفته، اما آیین‌های شفا را می‌توان به پارادایم اعتقادات دینی و آیینی با وجود دستگاهی از اعتقادات قدرتمند نزدیک‌تر دانست، اگرچه، تلاش برای سازگاری طب مدرن و آیینی در سطح جهان بنیز ادامه دارد (۱۲ و ۱۳)؛ کما اینکه به نمایش و موسیقی در پزشکی و نظام مدرن سلامت توجه شده است (۱۴) و نیز ظهور درمان روستایی در قالب روستاهای سلامت در برابر طب شهری (۱۵ و ۱۶).

در فرایند درمان از یک سو، مطالعات دین‌پژوهی و انسان‌شناختی، قدمت آیین‌های درمان را به پیش از ادیان توحیدی جهان چون مسیحیت و اسلام می‌رساند (۱۷) و از سوی دیگر، ناامیدی و حرمان از پزشکی، باعث می‌شود که فرد بیمار و خانواده او به دستگاه‌های دیگری از شفا و درمان توجه کنند که یکی از آن‌ها آیین‌های شفا است (۱۸).

یارنل (Yarnell) در مقالهٔ خود با نام «نجات و شبح‌زدایی» (۱۹) چنین مطرح می‌کند که آیین‌های شفا در قالب شبح‌زدایی و نجات از ارواح آزارنده، در بسیاری از فرهنگ‌های باستانی وجود داشته است (۱۹). وی بر این باور است که عناصر مختلف در پاره‌ای از آیین‌های شفا به آیین‌های شفای مسیحی نیز راه یافته‌اند، عناصر شفابخشی چون شمایل عیسای مصلوب[۵]، آثار برجا مانده از قدیسین[۶] و ردای مقدس[۷]، چنین عناصری از آیین‌های شفابخشی را در بردارند (۱۹).

انسان‌شناسان به تعریف صورت‌های آیینی شفا پرداخته‌اند. این آیین‌ها یا ریشه در اعتقاد دینی به‌ویژه زیارت دارند (۲۰ و ۲۱) و صورتی مرتبط با باورهای دینی می‌یابند و یا شبح‌زدایی را با ریشه‌های کهن خود چون «شمنیسم»[۸]، «اگزورسیسم»[۹]، «ادئورسیسم»[۱۰] و غیره در بر دارند.

گونهٔ دوم، شکلی از درمان آیینی است که وقتی نیروی شر وارد بدن فرد شود و او را بیمار کند، ارواح شرور را از بدن بیمار بیرون می‌راند (۲۲). در این نگاه، نیروی شر و جادو عامل پیدایی بیماری است و از طریق اشباح شرور، بیماری را در تن بیمار به وجود می‌آورد و آیین شبح‌زدایی روشی برای برخورد با این اشباح و نیروهای

[۴] Alternative healing belief system
[۵] Crucifix
[۶] Relics of the saints
[۷] Vestment
[۸] Shamanism
[۹] Exorcism
[۱۰] Adorcism

شر است (۲۳). نیروهای یادشده به دو دسته تقسیم می‌شوند، در گذشتگانی که می‌توانند به بستگان خود آسیب بزنند و اگر از یاد رفته باشند، از طریق آزار بستگان، توجه آن‌ها را به خود جلب می‌کنند و دیگر، جن‌ها و موجوداتی متافیزیک که به بیمار آسیب می‌زنند (۲۳) اما برای درک موضوع مورد مطالعه یعنی «پیر پتر» چه روزنه‌ای را می‌توان گشود؟

چارچوبی مفهومی که می‌توان به کمک آن آیین پیر پتر را به‌عنوان یکی از آیین‌های مرتبط با شفا در ایران مورد مطالعه و تحلیل قرار داد، از یک سو مطالعهٔ پیشینه و تاریخ تحول آیین‌های شفا در ایران را در بر دارد و از سوی دیگر بررسی تطبیقی این‌گونه از آیین‌های شفا را با گونه‌های دیگر آن. در تحلیل آیین‌های شفا بی‌شک می‌توان به صورت‌هایی دست یافت که در حوزهٔ فرهنگی و تمدنی ایران و جهان اسلام، پیش از اشکال دینی و هم‌زمان با کهن‌ترین آن‌ها وجود داشته‌اند. گذشته از ریشه‌های پیش از اسلامی و زرتشتی شفا که مورد بحث محققان بوده است (۲۴ و ۲۵) می‌توان از گونه‌ای ایزد یا مرد و زن مقدس شهید در فرهنگ‌های محلی ایران یاد کرد که کارکرد و نقش او با مفهوم شهادت و آیین‌های دورهٔ اسلامی شهادت- زیارت گره می‌خورد و حضور در آیین او برای بیماران با شفا مقارن می‌شود (۲۶ و ۸) در این چشم‌انداز که آیین‌های شفا را با ریشه‌های پیش از اسلامی خود به آیین‌های زیارت در پس از اسلام پیوند می‌زند، شهادت و آیین با تمرکز بر بن‌مایهٔ روایی-آیینی «بازتولد»[۱۱]؛ فضایی آستانه‌ای و فراساختاری را به وجود می‌آورند که در آن شفا محقق می‌شود. اگرچه این مردان و زنان شفابخش، نام سیاووش ندارند، اما به چهره پیش اسلامی سیاووش نزدیک بوده و می‌توان آن‌ها را از آیین‌های محرم نیز متأثر دید (۱۰). در آیین‌های محرم عناصری چون نخل، علم و غیره قدرت شفابخش دارند و افراد بیمار به آن‌ها به عنوان اشیای مقدس شفابخش نزدیک می‌شوند (۱۰). اما آیین پیر پتر با آیین‌های زیارت به عنوان گونه‌ای مهم از آیین‌های شفا در ایران پیوند نمی‌یابد و آن را می‌باید در مقایسه‌ای تطبیقی با آیین‌های شبیه خود چون «گوآتی»، «زار» و «پرخوانی» مورد بررسی قرار داد؛ با این تفاوت که در این آیین، بُعد دینی-عرفانی قوی‌تری وجود دارد.

مواد و روش‌ها

اگرچه تاکنون مقالاتی در زمینهٔ هر یک از آیین‌های مورد اشاره در ایران نوشته شده است (۳۲-۲۷) اما رویکردی مقایسه‌ای و تطبیقی در تحلیل آیین‌های مذکور مشاهده نمی‌شود. «زار» یا «باد» که به‌ویژه در استان هرمزگان مشاهده می‌شود، دو صورت مهم از شبح‌زدایی یعنی شبح‌زدایی زنانه (مامازار) و مردانه (بابازار) را در بردارد. در این آیین، حضور عناصری چون درمانگر (ماما و بابا)، عناصر نمادین چون چوب خیزران، موسیقی، مواد تطهیرکننده، اعتقاد به نیروهای شرّ بیماری‌آفرین، اعطای فدیه به روح شرور برای رهایی بدنی که تسخیر کرده (بدن بیمار)، تابوها (چون پاک بودن در زمان حضور در مراسم) و وجود واسط (مدیوم) یا همان خیزرانی مشاهده می‌شود (۳) .

آیین «زار» تا حدودی خود را با قواعد اسلامی به‌ویژه زمان‌های آیینی آن سازگار کرده و برای مثال در ایام محرم برگزار نمی‌شود (۳). بااین‌حال تعریف کلاسیک آیین زار با واقعیت مشاهده‌شده در میدان تحقیق یعنی تفاوت‌گذاری میان «آدئورسیسم» و «اگزورسیسم» همخوانی کامل ندارد؛ چراکه ماماها نیز ارواح شروری

[۱۱] rebirth

چون «شیخ فرید» را رام کرده و از تن بیمار بیرون می‌کشند. این مشاهدهٔ میدانی نشان می‌دهد که نمی‌توان نظریات انسان‌شناختی را که در سایر نقاط دنیا مطرح شده است، در تحلیل فرهنگ ایرانی و از جمله آیین‌های شفای آن پذیرفت (در مورد این نظریات برای مثال (۳۲ و ۳۳). «آیین گوآتی» (۲۹ و ۲۷) اگر چه در آیین گوآتی ذکرهای مذهبی وجود دارد (۲۹) اما چون زار با خلسهٔ پدیدآمده از موسیقی، حرکات آهنگین و اذکار فرد از چنگال بادی که او را تسخیر کرده است، رها می‌شود (۲۹)، این آیین به دو گونهٔ زنانه و مردانه تقسیم می‌شود. در این آیین نیز مانند آیین زار، از عناصر پاک‌کننده و تطهیربخشی چون عود و کندر استفاده می‌شود. هدف از برگزاری این مراسم دفع باد یا همان «گوات» است که این آیین بنا به تشخیص در مجلس زنانه یا مردانه (با توجه به جنس گوات) و نیز نوع آن (کافر یا مسلمان) برپا می‌شود (۲۷ و ۲۹).

درویشی در کتابی به شرح قوم‌نگارانهٔ این آیین می‌پردازد و نشان می‌دهد که شباهت آیین یاد شده به آیین زار قابل توجه است (۲۷). در اینجا نیز درمانگران چون آیین زار به مرد و زن تقسیم می‌شوند. ازاین‌رو این آیین را می‌توان شبیه گونه‌ای از «اگزورسیسم» و «ادئورسیم» دانست. آیین «پُرخوانی» در شمال ایران و به طور خاص در میان ترکمن‌ها، گونه‌ای از شمنیسم را نشان می‌دهد که در آن نیز عناصر مهمی چون وجود فرد درمانگر (پرخوان)، موسیقی (دوتار)، دعا و اوراد، شمشیر، خورجین مشاهده می‌شود (۳۴).

رجب پرخوان بیشتر از جن‌ها سخن می‌گوید نه از ارواح شرور مردگان و با حرکاتی چون بالا رفتن از طناب آویخته از سقف، گونه‌ای کلاسیک از شمنیسم را به یاد می‌آورد که در آن شمن باید به آسمان‌ها بالا رفته و نیروهای شرور را کنترل کند (۳۳) اما همچنان که خواهیم دید، «پیر پتر» در مقایسه با آیین‌های مذکور به‌ویژه گوآتی بُعدی اسلامی دارد و در آن گونه‌ای از سماع و خواندن دعا و احترام به مردان مقدسی چون پیامبر اسلام (ص) مطرح است. وجود دو گونهٔ گوآتی و پیر پتر در حوزهٔ فرهنگی سیستان و بلوچستان و آیین‌های زار، عزایم نشستن و پرخوانی در سطح کل ایران نشان‌دهندهٔ حیات هم‌زمان پارادیم‌های درمانی و شفابخش آیینی در کنار هم است. در اینجا نخست به بررسی قوم‌نگارانهٔ آیین یادشده می‌پردازیم و سپس به تحلیل انسان‌شناختی آن خواهیم پرداخت.

یافته‌ها و بحث

گزارش اتنوگرافیک

آیین پیرِ پَتر در روستاهای نوک‌آباد و هُلُنچُکان[۱۲]: رسم «مالد»[۱۳] را با نام «پیرِ پَتر»[۱۴] هم می‌شناسند. درویشی آن را شبیه مراسم خانقاه قادریه در کردستان می‌داند (۲۷). در این آیین که مبتنی بر سلسله مراتب روحانی و معنوی است و در رأس آن «خلیفه» درمانگر حضور دارد، ذکر متون مقدس اسلامی و حرکت آهنگین (سماع) به‌عنوان دو عنصر کلیدی مشاهده می‌شود. درویشی هم ویژگی مشخص این آیین را سما (دف) می‌داند (۲۷). در اینجا نیز ابزارهای موسیقایی چون سایر آیین‌های شفا –زار، پرخوانی و غیره– نقشی مهم در پدید آوردن خلسه و حرکت از فضای ساختاری به سمت فضای فراساختاری بازی می‌کنند (۳۶–۳۵).

بخش آیینی «گزاران»[۱۵] در آیین یاد شده شامل چند

[۱۲] holončokan
[۱۳] maled
[۱۴] Pir-e patr
[۱۵] Ritual subjects

گروه می‌شوند: «خلیفه» که رهبر این آیین است و ذکر مقدس را به همراه دستیاران خود می‌خواند، «مستان» که اعمالی خاص چون قربانی، دود دادن اسفند و لمس (ماساژ) مقدس، سماع و شور را به انجام می‌رساند و «چاووشان» یا همخوانان که بخش‌هایی از ذکر را با عباراتی چون «بسم‌الله»، «الله»، «یاالله»، «مرحبا» و غیره تکرار کرده و با خلیفه همراهی می‌کنند. آنان با حرکاتی آهنگین به سماع می‌پردازند.

«مالِد» یا «پیر پتر» در دو حالت رخ می‌دهد: به شکرانهٔ شفای بیمار در مراسم «گواتی»[۱۶] و یا به طور مستقل با هدف شفا دادن به بیماری که از بیماری رنج می‌برد. گاه چون آنچه در این پژوهش میدانی مشاهده شد، دو یا سه خلیفه در مجلس پیرِ پتر حضور دارند که مقام یکی از آنان بالاتر است.

«پَتر» به‌عنوان جزء دوم نام آیین مذکور به معنی پوشش یا لحاف تمیز است که آن را بر زمین پهن می‌کنند تا آیین در آن به انجام برسد و فرد ناپاک و گناهکار اجازهٔ حضور بر آن را ندارد. از این حیث حضور یافتن با تن پاک بر «پتر» ویژگی مشترک این آیین با آیین‌های دیگر شبیه خود است و اهمیت پاکی و حفظ حرمت فضای مطهر که نباید از سوی حاضران در آیین آلوده شود، در آیین‌های مشابهی چون زار دیده می‌شود (۳۶).

«پیر» نیز به معنی عارف است و اشاره به آیین‌هایی دارد که بر پایهٔ جایگاه معنوی یک قطب معنوی و در اینجا خلیفه اجرا می‌شود. این امر در آیین‌های دیگر نیز دیده شده است (۳۶) در این مراسم از سه عدد دف، یک عدد اسپندان، آتشدان یا «بوسوچ»[۱۷] و صفحه‌ای آهنی (فلزی) به نام «تین» استفاده می‌شود. این پژوهش همچنان که پیشتر گفته شد، در دو حلقهٔ خلیفه سید محمد و خلیفه محمود در دو روستای نوک‌آباد و هُلُنچکان و با هدف درمان و شفای بیمار برپا شد صورت گرفت و دو خلیفه‌ای که در این تحقیق با آنان گفت‌وگو شد، یعنی شیخ سید محمد و شیخ محمود، می‌گویند که مراسم ذکر از سوی گروه آنان هر جمعه تا سال ۱۳۸۴ انجام می‌شده است.

بر اساس مطالعهٔ میدانی و مشاهدهٔ مشارکتی در زمان و مکان مورد اشاره، در این مراسم نخست گوسفندی، نذر و قربانی می‌شود و با گوشت آن، غذایی را مرکب از گوشت، برنج و ادویه طبخ کرده و میان مردم توزیع می‌کنند. در این تحقیق در روستای هُلُنچُکان، سفره‌ای در خانه خلیفه گسترده شده و حاضران این آیین، به مهمانی بر آن نشستند. غذای مذکور از سوی چاووش، طبخ و آماده می‌شود. آنان مراسم ذبح قربانی و طبخ غذا را قبل از نماز عشا به پایان می‌رسانند.

پس از صرف غذا، «پَتر» که پارچه‌ای پاک و تمیز است، روی زمین گسترده می‌شود. چاووش، اسپندان را به هر چهار سوی پتر گرفته و با دود برخاسته از آن، فضا را مطهر می‌کند. سپس خلیفه، به همراه چند تن دیگر از ذاکرین (سه همراه دیگر خلیفه/دو دف‌نواز)، در سمت راست پتر و چاووشان/ همخوانان (۵ تن) در سمت چپ و روبه‌روی خلیفه و همراهان بر زمین می‌نشینند. چاووش، ظرف اسپندان را جلوی هر یک گرفته و آنان با احترام، خود را در معرض دود و بوی مقدس اسپندان قرار می‌دهند (دستان خود را در برابر دود مقدس قرار داده و بر صورت خود می‌کشد). چاووش، دف‌های آیین را هم در معرض دود اسپندان قرار می‌دهد تا برای شروع مراسم، تطهیر و پاک شوند.

مراسم با مدح و تقدیس پیامبر اسلام از سوی خلیفه محمود آغاز می‌شود. خلیفه ذکر می‌خواند و چاووشان ضمن تکرار کلمات و بخشی از ذکر، با حرکات آهنگین

[۱۶] guăti
[۱۷] bosoč

خود مراسم را آغاز می‌کنند. ذکر در چند بخش انجام می‌شود. شروع ذکر با خلیفه محمود است، اما ادامهٔ آن از سوی دو تن دیگر که در کنار خلیفه نشسته‌اند، در پنج مرحلهٔ دیگر ادامه می‌یابد. زمانی که خلیفه ذکر را می‌آغازد، نخست دف نواخته نمی‌شود و تنها چاووشان دعاها را تکرار می‌کنند؛ اما پس‌ازآن، ذکر با دف همراه می‌شود. حرکات آهنگین از ریتمی کند به سمت ریتمی تند در جریان است. چنین ریتمی یادآور فضای آستانه‌ای آیین‌های شفا در اوج خود است (۲۶ و ۸).

درحالی‌که سه تن بر دف می‌کوبند، چاووش، دف بزرگ را بر دست داشته و بر آن می‌کوبد. حرکات چاووشان چند شکل عمده را در بر دارد. چاووشان در حالت نشسته، کف دست راست خود را به احترام بر سینه نهاده، سپس به سمت زمین خم شده و دست راست را بر زمین می‌گذارند. این حرکت به طور پیگیر در حالی‌که همخوانان، ذکر خلیفه را تکرار می‌کنند، انجام می‌شود. صورت دیگر حرکت همخوانان زمانی ظاهر می‌شود که ریتم پیر پتر تندتر و پرشورتر می‌شود. در همان حالت نشسته، آنان دست خود را در حالتی شبیه به قنوت کنار هم نهاده، سپس در حرکت به سمت راست خود (در حالی‌که به سمت راست مایل می‌شوند)، از سمت سینه به سمت جلو (طرف راستشان)، دست‌ها را دراز می‌نمایند، سپس این حرکت را به سمت چپ خود انجام می‌دهند. در این شکل دوم از حرکت همخوانان، آنان در میان حرکت از سمت راست به چپ کمی به سمت عقب مایل می‌شوند. گاه دف‌ها مجدداً بر آتش گرم می‌شود. مستان ظرف اسپندان را برداشته و به سمت چهارسوی پتر و آیین گزاران[۱۸] می‌گیرد.

هر چه مراسم به انتهای خود نزدیک می‌شود، شور و خلسه در چاووش و مستان بیشتر می‌شود و گاه حرکت مستان از آهنگ و شکل حرکت دیگر آیین گزاران متفاوت می‌گردد. پس از حدود یک ساعت، خلیفه اجازه می‌دهد تا بخش دیگر مراسم درحالی‌که ذکر در حال خوانده شدن است، آغاز شود. روغن را آورده، «تین» یا همان صفحهٔ فلزی داغ‌شده را در کنار آن قرار می‌دهند و یکی از حاضران با شاخه‌ای از درخت خرما که چون جارو عمل می‌کند، در کنار «تین» می‌ایستد. خلیفه اجازه می‌دهد که مستان و چاووش، دست خود را به روغن زده، سپس بر صفحه داغ نهاده و بعد بر پشت بیمار بکشند. وقتی چاووش دست خود را به صفحهٔ داغ می‌زند، فردی که شاخهٔ درخت خرما را به دست دارد، با شاخهٔ خرما آتش برخاسته در اثر آغشته شدن روغن به صفحه را روی آن خاموش (پاک) می‌کند. مالیدن دست بر روی پشت بیمار چندین و چند بار ادامه می‌یابد.

بخش پایانی آیین با مراسم شکرگزاری و تکریم مجدد پیامبر اسلام و خلفا همراه می‌شود. نخست، ذکر پایانی مراسم به‌صورت ایستاده رخ می‌دهد؛ به این صورت که صف هم‌خوانان و صف خلیفه‌ها با یک حرکت پا به سمت جلو و یک حرکت پا به سمت عقب در برابر هم قرار می‌گیرند و به خواندن و تکرار ذکر می‌پردازند. سپس؛ بر روی پتر نشسته و ذکر آخر، به‌صورت نشسته انجام می‌شود. مراسم شکر با تقدیس خداوند، پیامبر، خلفای راشدین و اولیای الهی همراه است.

پس از پایان مراسم، چون آنچه در آیین پرخوانی مشاهده می‌شود، پدری جوان به نزد خلیفه محمود رفته و از او دعایی برای سلامتی نوزاد خود که شب‌ها بی‌قرار است، می‌خواهد. خلیفه محمود نخی پشمی را بر دست چپ خود بسته و هم‌زمان ذکر خوانده و بر بند فوت می‌کند. او چنین ذکری را می‌خواند:

[۱۸] Ritual subject

«یا غوث، یا دستگیر، شیخ عبدالقادر گیلانی، یا مدد، کار آسان‌گیر، یا مخلص، یا اخلاص، واجب از بند خلاص.»

بررسی انسان‌شناختی پیرِ پَتر: عناصر کلیدی موجود در آیین پیر پتر، مشابهت‌های قابل‌توجهی با آیین‌های دیگری دارد که هدف از برگزاری آن‌ها، شفای بیمار است. بااین‌حال به نظر می‌رسد که نمی‌توان همهٔ آیین‌های شفا را به یک‌گونه فروکاست. تکثر آیین‌های شفا نه تنها دلالت بر واقعیتی تحت عنوان «بیناآیینیت» دارد (۱۰) بلکه ناشی از گرایش انسان‌ها به پارادایم‌های جهان‌شناختی گوناگون از آیین، دین، عرفان و جادو است. آیین‌های شفا از صورت‌های مختلف شبح‌زدایی آغاز شده و با مشاهده آیین‌های زیارتی و دینی آشکار می‌شود که آیین‌های شفا در چند گونه محدود نمی‌ماند. اینکه برگزارکنندگان آیین‌های شفا گاه پس از مراسم گوآتی، آیین پیر پتر را برگزار می‌کنند، به‌خوبی نشان از گشودگی و شکیبایی آیینی و به سخن دیگر رویکرد بیناآیینی مردم دارد که در آن رویکردهای گوناگون به‌طور هم‌زمان مشاهده می‌شود.

اینکه در آیین پیر پتر، خلیفه یا پیر بر جای ماما یا بابای گوآت قرار می‌گیرد، بُعد دینی‌تر این آیین را نشان می‌دهد. در آیین پیر پتر نشانی از حضور زنان به‌عنوان پیر یا خلیفه نیست. اصولاً آیین‌های شمنی به دو گونهٔ زنانه و مردانه تقسیم می‌شوند (۳۷) در گونهٔ نخست که هئویش[۱۹]، با توجه به فرهنگ آیینی زنانه‌ای که در آن، زنان شمن و درمانگر ظاهر می‌شوند، از آن یاد می‌کند، مفهوم «ادئورسیسم»[۲۰] مطرح می‌شود و جهت‌گیری هنجاری، معنایی و نمادین آیین شمنی شفا در دو مورد یادشده از هم متفاوت است. لوئیس توضیح می‌دهد که در «ادئورسیسم» ما با قراردادن روح و روان هنجارمند در بدن و بازگرداندن آن‌ها به بدن بیماری که تعادل روح و روان خود را از دست داده روبه‌رو هستیم. زن درمانگر (شمن)، در این چشم‌انداز قدرت بازگرداندن روح سالم را دارد. این در حالی است که در «اگزورسیسم»، مرد درمانگر یا همان شمن؛ روح شرور را که بدن فرد را به تسخیر خود در آورده است، از تن او بیرون می‌کشد. او روح شرور را از بدن بیمار بیرون می‌راند تا به او شفا بخشد (۳۷).

آیین احیای روح و روان، قدرت زنانهٔ پرورش درمانگر را نشان می‌دهد، حال‌آنکه شبح‌زدایی، قدرت دافعهٔ مرد درمانگر را روشن می‌سازد (۳۷).این آیین‌های زنانه که برای مثال در نیجر به آن‌ها «بُری»[۲۱] گفته می‌شود، همیشه صورتی غیررسمی داشته‌اند (۳۸). همچنان که پیش‌تر توضیح داده شد، آیین‌های شمنی شبح‌زدایی مبتنی بر روشی از درمان است که در آن فرد درمانگر بر نیروهای شر پدیدآورندهٔ بیماری‌ها یعنی دیوها، اشباح، ارواح آزارگر و غیره چیره می‌آید (۲۲).

یکی از ویژگی‌های مهم آیین‌های شفا از جمله در آیین‌های شفای زار و گوآتی باور به نیروهای شر متافیزیکی (جن، دیو، شبح و غیره) و نیز ارواح اجداد و درگذشتگان قدرتمندی است که می‌توانند بازگشته و منجر به بیماری و ناخوشی زندگان شوند (۲۳) بااین‌حال آیین‌های شفا محدود به آیین‌های شمنی نیست و آیین‌های زیارتی و دینی، گونه‌های دیگری از آیین‌های توحیدی و از جمله آیین‌های متقدم به شمار می‌آیند. این آیین‌ها از نظر فرم، محتوا و معنا با باورهای دینی سازگاری دارند.

تبدیل، تغییر و بازتعریف آیین‌های ماقبل توحیدی با ارزش‌ها و جهت‌گیری‌های دینی در مسیحیت و اسلام مورد بحث بوده است (۱۰).در مسیحیت مهم‌ترین نماد از این تبدیل و تغییرات، انتقال آیین‌های آسکلپیوس[۲۲] به

[۱۹] Heusch
[۲۰] adorcism
[۲۱] bori
[۲۲] Asclepius

مسیح و قدیسین تلقی می‌شود (۱۷). شریعتی از جمله نخستین کسانی است که به این تحول فرم و معنای آیین در کتاب‌های فارسی اشاره داشته و بیان می‌دارد که اسلام، به آیین‌های قدیمی معنایی جدید و نو بخشیده است (۱۰) . برئونل (Brownell)(۳۳ و ۳۹)، بر این باور است که درمان آیینی و معنوی به سیستم اعتقادی وابسته است و از این روبه دین متصل است. بر این اساس آیین شفا می‌تواند، به استفاده از باورهای دینی که غلبه و چیرگی بر بیماری را ممکن می‌نماید، تعبیر شود.

در ایران آیین‌های شمنی چون پرخوانی، به عنوان آیین درمان قابل مشاهده است، این آیین‌های شفا صورت‌هایی زنانه و مردانه دارد، اما تاکنون مطالعات عمیقی در خصوص تفاوت‌های موجود میان آیین‌های زنانه و مردانهٔ آن انجام نشده است، به‌واقع معدود آثار انسان‌شناسی در خصوص زنان درمانگر در ایران قابل اشاره است (۳۶ و ۴۰) اما آیین‌های درمان که دارای ریشه‌های شمنی هستند، چون آیین زار تا حدی به آیین‌هایی تبدیل شدند که فرم و معنای خود را با ارزش‌ها و جهان‌بینی دینی منطبق کردند. برای مثال آیین زار در ایام خاصی چون محرم برگزار نمی‌شود (۳۶).

آیین‌هایی چون پیر پتر نیز که سراسر ذکر و مدح حضرت رسول (ص) هستند، به آیین شمنی شبیه نیستند. این آیین‌ها اگرچه صورتی فراساختاری و غیررسمی از دین را نشان می‌دهند، اما نمی‌توان آن‌ها را آیینی شمنی دانست. در آیین‌هایی که بُعدی اسلامی یافته‌اند، با تغییر معنای تجربهٔ معنوی و سلسله مراتب مربوط به آن روبه‌رو می‌شویم. در این آیین‌ها قدرت و سلسله‌مراتب معنوی اساس آیین شفا و گذار را در بر دارد (۱۰) و در شخصیت قطب معنوی آیین چون پیر در مراسم پیر پتر ظاهر می‌شود که بر جای شمن نشسته است. از این لحاظ این آیین شبیه آیین‌هایی چون پیر شالیار و حتی شب عروس است. در این آیین، مفهوم پیر به ارزش‌ها و سلسه‌مراتب دینی و معنوی اشاره دارد و اگرچه تا حدی شبیه به مفهوم بابا و ماما در آیین زار و گوآتی است اما معنایی دینی و عرفانی یافته است. برای نمونه «روخیا» و آیین‌های شفا در فرهنگ مردم کشورهای اسلامی با قرائت قرآن و متون مقدس اسلامی همراه است (۴۱).

یکی از نکات مهمی که حضور برجستهٔ عناصر دینی در آیین‌های یادشده را نشان می‌دهد، مفهوم پاکی و تطهیر در آن‌ها است. از سوی دیگر هویت دینی در این آیین‌ها برجسته‌تر شده و مفهوم امر مقدس در آن‌ها به یک مفهوم مرکزی تبدیل می‌شود. برای مثال، در فرهنگ مسیحی یک مبارزهٔ معنوی با بیماری مطرح است که در آن آیین‌های شفا و شبح‌زدایی با فرهنگ مسیحی پیوند می‌خورد (۴۲) بنابراین در اینجا این قدرت‌های معنوی دین است که به جنگ نیروهای نیستی و مرگ می‌روند (۲۲).

این فرهنگ نه‌تنها فقط در آیین‌های شفا که در روایت‌های آیینی شفا هم دیده می‌شود. یک روایت آیینی، یک روایت تکرارشونده و عمل‌گرا است که طبیعتی مقدس دارد. الیاده روایت آیینی را با زمان و مکان مقدس در پیوند می‌داند (۸ و ۴۳). ویژگی‌های مهمی که می‌توان به‌عنوان خصوصیات آیین‌های شفا از آن‌ها یاد کرد، شامل تطهیر و پاکیزه نمودن روح و جسم بیمار (۴۴) کنش تعاملی میان درمانگر و بیمار (۴۵ و ۴۶) وجود اشیای مقدس درمان‌بخش (۱۹) اهمیت قدرت معنوی درمانگر و زمان و مکان مقدس و پاک است (۲۳)

با این‌حال آیین‌های شفا در ایران با آسیب فولکلوریستی شدن فرهنگ‌های بومی و سنتی و باز تولید مکانیکی آن‌ها با برتری بخشیدن به آنچه گردشگری آیینی نامیده می‌شود، روبه‌رو بوده است. جالب است که آیین‌های شبح‌زدایی حتی به گفتمان‌های روشنفکری و سینمای ایران راه یافته، چون آنچه در مورد ناصر تقوایی مشاهده می‌شود (۴۷)

بااین‌حال آشکار است که در آیین پیر پتر، با آیینی دینی که جزئی از آیین‌های مردمی است، روبه‌رو می‌شویم. این آیین را می‌باید یک آیین شفا دانست که در آن قدرت معنوی و عرفانی پیر و هماهنگی موسیقایی، درونی، نمادین و معنوی باورمندان و آیین‌گزاران در فضایی قدسی به‌عنوان منبع شفا دیده می‌شود.

در آیین پیر پتر عناصری شبیه به آیین زار و گواتی دیده می‌شود اما برخی دیگر از عناصر دینی جانشین عناصر آیینی دیگر شده‌اند. در اینجا قطب معنوی بر جای بابا (و مامازار) نشسته است، دف که یک افزار موسیقی عرفانی است، همراه با متون مقدس و اذکار اسلامی خوانده می‌شود و به خلسهٔ برآمده از آیین معنایی دینی و خاکساری بیمار و مریدان در برابر مرید می‌بخشد. حرکات ریتمیک در شکل نشسته و ایستادهٔ آن، حالتی از نیایش را به ذهن متبادر می‌سازد. این حرکات و موسیقی زمان و مکان را به فضایی آستانه‌ای برای مبارزه با بیماری تبدیل می‌سازد. از آتش، اسفند و روغن هم استفاده می‌شود.

سماع در این آیین بیشتر به مراسم شب عروس (۴۸) و مراسم پیر شالیار شبیه است (۲۶) که از جمله کارکردهای آن شفابخشی است. با این‌حال باید توجه داشت عناصر موجود در ساختارها یکی بوده اما معنای آن‌ها تغییر یافته است. این آیین هم تا حدودی اجتماع فراساختاری هنجاری و پایدار را هم مثل آیین زار به وجود می‌آورد و روابط صمیمانه‌ای میان افراد به وجود می‌آید که می‌تواند دیرپا باشد (۴۹ و ۵۰).

در آیین زار پیوند فرد بیمار و درمانگر یک پیوند معنوی اما غیردینی است و اجتماع فراساختاری هنجاری در قالب یک اجتماع پایدار به وجود می‌آید به‌گونه‌ای که ماما یا بابا بیمار را فرزند خود می‌نامند (۳ و ۳۱) اما در پیر پتر اصولاً اعتقاد دینی واحد زمینهٔ پایداری روابط را میان مرید و مراد شکل می‌بخشد.

نتیجه‌گیری

سلسله مراتب معنوی و بازسازی احساس و ادراک هویت: همچنان که پیشتر در این باره سخن گفته شده است (۳۶) آنگاه‌که آیین، بُعدی آستانه‌ای می‌یابد و بیمار می‌باید از مرحله پیش‌آستانه‌ای بیماری، در «آیین» یعنی مرحلهٔ آستانه‌ای حضور یابد و سپس در مرحله پس از آیین (پساآستانه‌ای) قرار گیرد، همهٔ این مراحل بازسازی رابطهٔ فرد را با سه منبع (هم‌کیشان، قطب معنوی و جهان مادی) دربرخواهد داشت.

اصولاً چنانچه از نگاه ترنر به مفهوم آستانه‌ای نگاه کنیم (۵۰) بیمار در اثر فراموشی یا یک نقض یا بی‌احتیاطی[23] (گناه، فراموشی خدا و غیره)، دچار بیماری می‌شود. در اینجا وضع موجود بیمار که پیوست[24] و سلامت است، به خطر می‌افتد، او به دلیل خطا دچار بحران[25] (بیماری) شده و حال باید آن را جبران[26] نماید. این جبران همان حضور در آیین است که در یک سلسله مراتب معنوی رخ می‌دهد و فرد به مرحلهٔ بازپیوست[27] می‌رسد. در اینجا رازآموز یعنی کسی که در رأس سلسله مراتب معنوی قرار دارد، خلیفه یا همان پیر است (در آیین زار او همان ماما و بابا است). بیمار با حضور در این آیین و به کمک این قطب آیینی، رابطه خود را با خدا، اجتماع فراساختاری[28] آیین (آیین گزاران) و جهان موجود بازتعریف و احیا می‌کند. به‌این‌ترتیب، او می‌تواند با باز تعریف موقعیت و هویت

[23] Breach
[24] Integration
[25] Crisis
[26] Redress
[27] Reintegration
[28] Communitas

خود، راه را برای دستیابی به سلامت و شفا هموار سازد. جالب است که در این چشم‌انداز موسیقی نقشی مهم در تبدیل مکان و زمان ساختاری به زمان و مکان فرا/ برون ساختاری بازی می‌کند.

شاید بتوان با توجه به حوزهٔ فرهنگی سیستان و بلوچستان (فرهنگ بلوچ‌های ایران) که به حوزهٔ فرهنگی و تمدنی خلیج‌فارس نزدیک است، گذشته از پیوندهای این آیین با قادریه و شیخ عبدالقادر گیلانی، ریشهٔ آن را با شفای آیینی در آیین‌هایی با خاستگاه‌های افریقایی چون زار مرتبط دانست. به همین دلیل است که آیین یاد شده علاوه بر رنگ و بوی اسلامی، ویژگی‌های فرهنگ بومی منطقه را نیز دارد.

امروزه با دو جریان روبه‌رو هستیم، یکی پایداری پارادایم‌های آیینی شفا است که خود را در قالب مکاتبی چون پرخوانی، زار، گوآتی و پیر پتر نشان می‌دهند و نشان‌دهندهٔ رویکرد چند وجهی انسان ایرانی در برابر مسئله بیماری به شمار می‌آیند و از سوی دیگر به‌طور هم‌زمان، اگر چه در شهرهای ایران، مردم به دلیل ظهور بی‌شمار بیماری‌های صعب‌العلاجی چون سرطان، به پزشکی سنتی رو آورده‌اند، اما ظاهراً آیین‌های بومی و شمنی شفا چون زار، گواتی و غیره شکلی توریستی نیز می‌یابند و از ریشه‌های اصیل خود تهی شده و صورتی بازتولیدی و مکانیکی می‌گیرند. اگر چه هر از گاه شیخ‌نشین‌های خلیج‌فارس، ماما یا بابازاری را به کشور خود فرامی‌خوانند، اما ظهور کنسرت زار و غیره نمادی از تغییر آیینی بومی از کارکرد اولیه خود به صورت‌هایی جدید است، آنچه در سال ۱۳۵۶ از سوی داریوش شایگان با عنوان توریستی و فولکلوریستی شدن فرهنگ عرفانی و بومی آسیا مورد نقد، اعتراض و بررسی قرار گرفت (۵۱).

تضاد منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

References:

1.Laguerre MS. Afro-Caribbean Folk Medicine. Bergin and Garvey: Mass. Am J Phys Anthropol 1988; 75: 129-37.

2.Press CH, Abrams D, Elqayam A. Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts. Volume 9. Cherub Press, 2003, 13.

3.Hassan Zadeh AR. Goftogou ba Halgheye Zar va Tahlile Ensan Shenasiye Aan. Med Hist 2011; 6: 13-41. (Persian)

4.Mattingly CH. Healing Dramas and Clinical Plots: The Narrative Structure of Experience. New York: Cambridge Univ Press, 1998.

5.Hassan Zadeh AR. Nan-poush, dar Khorak va Farhang. In: Hassan Zadeh AR, editor. Tehran: Mehr Namag, 2008. (Persian)

6.Hassan Zadeh AR. Nan-poush, dar Khorak va Farhang. Hassan Zadeh AR, eds.Tehran: Mehr Namag, 2008, 86.

7.Hassan Zadeh AR. Nan-poush, dar Khorak va Farhang, AR Hassan Zadeh (ed). Tehran: Mehr Namag, 2008, 87.

8.Hassanzadeh A; Karimi S. Ritual of Holy Healing in Northern Iran: Rebellion Rituals of Spiritual Power. Anthropologist 2018; 33(1-3): 80-90.

9.McGuire MB, Kantor D. Ritual Healing in Suburban America. New Brunswick: Rutgers Univ Press, 1988, 260.

10.Hassanzadeh Shahkhali A. Rituality and Normativity: An Anthropological Study of Public Space, Collective Rituals and Normative

Orders in Iran from 1848 to 2011. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013.
11.Bell CM. Ritual: Perspectives and Dimensions. New York: Oxford Univ Press, 1997, 242.
12.Bub B. Communication Skills that Heal: A Practical Approach to a New Professionalism in Medicine. New York, Oxford: Radcliffe Publishing, 2006.
13.Katritzky MA. Healing, Performance and Ceremony in the Writings of Three Early Modern Physicians: Hippolytus Guarinonius and the Brothers Felix and Thomas Platter. The History of Medicine in Context. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2012. Renaiss Q 2013; 66(1): 235-6.
14.Aigen KS. The Study of Music Therapy: Current Issues and Concepts. New York: Routledge, 2014.
15.Klauber J. Krankenhaus-Report 2010. Berlin: Schattauer Verlag, 2010.
16.Andreas Z. Strategisch, es Management im Tourismus. Wien: Springer Verlag, 2013.
17.Yeung MW. Faith in Jesus and Paul: A Comparison with Special Reference to "Faith that Can Remove Mountains" and "Your Faith Has Healed/Saved You". Germany: Mohr Siebeck, 2002.
18.Malek Rah AR. Ayinhaye Shafa. Tehran: Pazhouheshkadeye Mardom-Shenasi, 2007. (Persian)
19.Yarnell D. Salvation and Exorcism. In: Hardy A, Whitehouse R, Yarnell D, editors. Power and the Powers: The Use and Abuse of Power in its Missional Context. US: Wipf and Stock Publishers, 2015, 94-107.
20.Stark L. Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises: Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion. Finland: Finnish Literature Society, 2002.
21.Dubisch J; Winkelman M. Pilgrimage and Healing. US: Univ of Arizona Press, 2005.
22.Twelftree GH. Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2010, 13.
23.Claus PJ, Diamond S, Mills MA. South Asian Folklore: An Encyclopedia: Afghanistan, Bangladesh, India, Nepal, Pakistan, Sri Lanka. United Kingdom: Taylor & Francis, 2003, 185-6.
24.Amouzegar Zh. Jadouye Sokhan dar Asatir", dar Zan Va Farhang; Maghalati Dar Bozorgdashte Yek_Sadomin Sale Tavallode Banou Margaret Maid. In: Hassanzadeh A, MirShokrayi M, eds. Tehran: Ney Publication, 2003. (Persian)
25.Rastin M. Gumeg, Wizarisn, and Tan-Drustih: Affliction and Healing in Zoroastrian. In Ferrari F. Health and Religious Rituals in South Asia: Disease, Possession and Healing. New York: Taylor & Francis, 2011, 169-84.
26.Hassanzadeh A; Karimi S. The Formation of Non-state Normative Orders and the Rituals of Pilgrimage. Int J Interdiscip Soc Sci: Annu Rev 2010; 5(3): 287-98. (Persian)
27.Darvishi MR. Mousighi va Khalseye Zekrhaye Maraseme Govatiye Balouchestan. Tehran: Mahour, 1999. (Persian)
28.Sultana F. Gwat and Gwat-i-leb: Spirit healing and Social Change in Makran. Marginality and Modernity: Ethnicity and Change in Post-Colonial Balochistan. UK: Oxford Univ Press, Karachi, 1995, 28-50.
29.Vejdani B. Farhange Jame'e Mosighiye Irani. Tehran: Dayereh Publication, 2007 .(Persian)
30.Mir Shokrayi M. Por-Khani, dar Daneshnameye Tasviriye Ayinhaye Irani. In: Hassan Zadeh AR, eds. Tehran: Pazhouheshgahe Mirase Farhangi va Gardeshgari, Report, 63-72. (Persian)
31.Boloukbashi A. Hoviyat saziye Ejtema'ii az Rahe Baad Zaayiye Gashtari. Nameye Ensan Shenasi 2002; 1: 33-34. (Persian)
32.Lewis IM. Religion in Context: Cults and Charisma. New York: Cambridge Univ Press, 1996.

33.Giuseppe G; Possamai A. Sociology of Exorcism in Late Modernity. Padova: Springer, 2018, 35-36.
34.Giuseppe G; Possamai A. Sociology of Exorcism in Late Modernity. Padova: Springer, 2018, 35-7.
35.Sa'edi Gh, Ahl-e Havaa, Tehran: Mo'assesse-ye Motale'at va Tahghighat-e Ejtema'I, 1966, 44.
36.Sa'edi Gh, Ahl-e Havaa, Tehran: Mo'assesse-ye Motale'at va Tahghighat-e Ejtema'I, 1966. 45
37.Dieste JL. Health and Ritual in Morocco: Conceptions of the Body and Healing Practice. Leiden: Brill, 2013, 109-23.
38.Lewis IM. Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession. London: Routledge, 2013, xvii.
39.Brownell, Philip (2010). Intentional Spirituality. In: J. Harold Ellens, editor. The Healing Power of Spirituality: How Faith Helps Humans Thrive. Vol 3. US: ABC-CLIO, 19-40.
40.Maghsoudi M. Zanane Darmangar Dar Mantaghye Torkaman Sahra, dar Zan va Farhang; Maghalati Dar Bozorgdashte Yek_Sadomin Sale Tavallode Banou Margaret Maid. Hassanzadeh A, MirShokrayi M, eds. Tehran: Ney Publication, 2003, 281-304. (Persian)
41.Krings M. African Appropriations: Cultural Difference, Mimesis, and Media. US: Indiana Univ Press, 2014, 54.
42.Karkkainen VM. Spirit and Salvation. Vol 4. US: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2006, 113.
43.Kallendorf H. Exorcism and Its Texts: Subjectivity in Early Modern Literature of England and Spain. Toronto: Univ of Toronto Press, 2003, 8.
44.Shanon Sh. Malay Magic. In: Ziauddin S, Yassin Kassab R, eds. Critical Muslim 07: Muslim Archipelago. London: Hurst, 2013, 117-30.
45.Fernea RA. Nubian Ceremonial Life: Studies in Islamic Syncretism and Cultural Change. Cairo: American Univ in Cairo Press, 2005, 219.
46.Worku KD. The Ethics of Zär'a Ya'eqob: A reply to the Historical and Religious Violence in the Seventeenth Century Ethiopia. Roma: Gregorian Biblical Book Shop, 2012, 272.
47.Naficy H. A Social History of Iranian Cinema. Vol 2. The Industrializing Years, 1941-1978. US: Duke Univ Press, 2011, 103-4.
48.Karimi S. Maraseme Shabe 'Arouus: Tahlile Ensan Shenakhtiye Ziyarat va Modara. Report. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2018. (Persian)
49.Turner VW. Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. London: Cornell Univ Press, 1975, 169-70.
50.Turner VW. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure, London: Transaction Publishers, 2011, 132-3.
51.Shayegan D. Bothaye Zehni va Khaterye Azali. Tehran: Amir Kabir, 2012.

Original Article

Anthropological Analysis of Pir-e patr
Healing as Presence in the Ultrastructure Community and Reintegration the Patient's Identity

AR. Hasanzade (PhD)[1*], Sh. Borhanzehi (PhD)[2], S Karimi (PhD)[3]

[1] Institute of Anthropology, Cultural Heritage and Tourism Research Institute, Tehran, Iran
[2] Freelance researcher
[3] Institute for Social Studies, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran

Abstract

Background: The "Pir-e patr" ritual is one of the healing ceremonies among Baluchs (Baluchis) of Iran, which is similar to other rituals with elements such as music, spirituality and spiritual hierarchy. In this ritual, the formation of the healing process can be seen in the form of a threshold process with the emergence of an ultra-structured community. The purpose of this research is to identify the subject matter, record it ethnographically and analyze its anthropology.

Materials and Methods: The data of the present research is the result of anthropological researches based on fieldwork (in-depth interview and observation technique) and documentary based and library research methods. To collect these data, all of the field study, documentary based and library research methods have been used. Interviews with Sheikh Seyyed Mohammad and Sheikh Mahmoud, two of those who held the Pir-e patr ring as indigenous people has been one of these methods.

Results: Aside from the links of this rite with the way and followers of Sheikh Abdul Qader Gilani, due to the closeness of the cultural area of Sistan and Baluchistan (the Baluchi culture of Iran) to the culture and civilization of the Persian Gulf, it may also be related to rituals originating from Africa, including Zar. That is why the ceremony in addition to the Islamic characteristics, also features the native culture of the region.

Conclusion: When we examine the anthropology of the Pir-e patr ritual, we encounter religious beliefs that are part of the popular rituals. This rite must be a healing ritual, in which the spiritual and mystical power of the Pīr and the musical, inner, symbolic and spiritual harmony of believers and ritualists in a sacred space are seen as the source of healing. Research on this healing ritual can initiate a way to discover the unknowns of other healing rites in Iran.

Keywords: Pir-e patr, ritual, Healing, Ultra-Structural Society, Reintegration

[*]*Address for correspondence:* Institute of Anthropology, Cultural Heritage and Tourism Research Institute, Tehran, Iran. Email: parishriver@gmail.com
* ORCID: 0000-0001-5142-9833