

درمان‌های بومی، سنتی و جایگاه آن در دنیای مدرن:

مطالعه موردی: مانتره‌درمانی در میان زرتشتیان

منیژه مقصودی* ، فریا صدیقی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۲۲

چکیده

مقاله حاضر حاصل پژوهشی میدانی-اسنادی در جامعه زرتشتیان، پیرامون درمان‌های بومی است. این پژوهش سعی دارد با رویکرد کیفی و توسل به روش‌های مردم‌شناختی به توصیف شیوه‌های درمانی رایج در بین زرتشتیان بپردازد. با علم به این موضوع که شهر یزد از دیرباز محل سکونت زرتشتیان بوده است. میدان طالع‌حاضر، شهر یزد با تمرکز به دو محله زرتشتی‌نشین نصرآباد و کتنویه بود. امروزه، مانتره‌درمانی رایج‌ترین شیوه درمانی در میان زرتشتیان برای درمان بیماری‌های روحی است و موبدانی که به متون مقدس و خوانش صحیح آن آگاهی دارند در مقام مانتره‌درمانگران هستند. زرتشتیان در گذشته بیماری را نتیجه یورش نیروهای اهریمنی (انگرمینو) به جهان می‌دانستند اما امروزه، با پیشرفت علم و شناسایی میکروب‌ها و ویروس‌ها به‌عنوان عاملان بیماری، این نگاه سست گردیده است. همچنین یافته‌ها نشان داد که دال‌های مرکزی اعتقادات زرتشتیان از قبیل خرد و فرشکرد باعث می‌شود که زرتشتیان در درمان بیماری‌ها صرفاً به مانتره درمانی متوسل نشوند بلکه آن را در کنار پزشکی نوین به کار برند.

واژه‌های کلیدی: درمان‌های بومی، درمان با کلام مقدس، بیماری، سلامت، زرتشتیان.

مقدمه و طرح مسئله

مفاهیم سلامت و بیماری در همه فرهنگ‌های بشری مطرح است، این مفاهیم بیش از آن‌که ماهیتی طبیعی داشته باشند در بستر فرهنگ شکل می‌گیرند. تأثیر فرهنگ در شکل‌گیری مفاهیم سلامت و بیماری به حدی مهم است که بیماری را امری محدود و محصور در فرهنگ در نظر می‌گیرند (Pilch, 1995: 315). نگاه فرهنگی به بیماری، علت‌شناسی و درمان را تحت تأثیر قرار می‌دهد گرچه شیوه‌های درمانی شامل درمان با گیاهان، درمان با کلام مقدس و شفا در بسیاری فرهنگ‌ها عمومیت دارند اما هرکدام از این درمان‌ها را باید در بستر و فضای فرهنگی مختص به آنان فهم نمود. بنابراین، فرهنگ نقش واسط را در این فرآیند بازی می‌کند (Douglas, 1970: 302).

مورمن در پژوهش میدانی با محوریت شفا و درمان‌های شفابخش در جزیره هلنا در کارولینای جنوبی نشان داد در این جزیره درمان بر محوریت گیاهان بود. مردمان در مصرف گیاهان سعی داشتند به تعادل در طعم برسند. بدین معنی که برخی بیماری‌ها نتیجه مصرف روزافزون طعم‌های شیرین بود بنابراین برای رسیدن به تعادل گیاهان تلخ را مصرف می‌کردند درحالی‌که برخی بیماری‌ها نتیجه مصرف بیش‌ازاندازه طعم‌های تلخ بود و برای دستیابی به تعادل مصرف گیاهان شیرین توصیه می‌شد. مورمن در مطالعه خود متوجه شد این نظام درمانی ریشه در مفاهیم سرد/گرم دارد که در سراسر آمریکای لاتین رواج دارد اما پیشبرد مطالعه نشان داد مفاهیم نمادین استعاری بدن و ذهن، درمان را بیش از خاصیت درمانی گیاهان تحت تأثیر قرار می‌دهد (Moerman, 1979: 60). بنابراین، نمادها به‌عنوان کلیدهای اصلی فرهنگ، نقشی مهم در کل فرآیند درمان به عهده دارند (Douglas, 1970: 302).

در واقع به میزان تعدد فرهنگ‌ها شیوه‌های درمانی مختلف پدید می‌آید و باوجود تنوع گروه‌های قومی و فرهنگی موجود در ایران، نگاه‌های متفاوت به سلامت و بیماری مطرح است که تفاوت این دیدگاه‌ها ریشه در فرهنگ و نمادهای موردپذیرش

گروه‌های فرهنگی گوناگون دارد. از این‌رو در پی آن هستیم که به بررسی مفاهیم سلامت، بیماری، درمان در میان قدیمی‌ترین وارثان سنت دینی ایران باستان، زرتشتیان، بپردازیم. گرچه مرور زمان تغییراتی در سنت دینی ایران باستان پدید آورده است اما به‌رروی زرتشتیان برای دیگر ایرانیان آینه نمایش فرهنگ ایران باستان هستند. اهمیت فهم دنیای فرهنگی زرتشتیان بدین دلیل است که خود زرتشتیان و حتی دیگر ایرانیان آنان را به‌عنوان وارثان فرهنگی ایران در نظر می‌گیرند، این جایگاه آشنایی و شناخت زرتشتیان را با اهمیت می‌سازد.

مطالعه حاضر مدعی نیست که تمام جنبه‌های فرهنگی این گروه را مورد بررسی قرار داده است، بلکه قصد دارد با محوریت مباحث بیماری و درمان به شناخت بخشی از نمادهای فرهنگی زرتشتیان برسد. بنا بر جهان‌بینی دین زرتشت، دوگانگی کاملاً آشکاری در قلمرو مادی و معنوی بین امور وجود دارد (2: Choksy, 1989). این دوگانگی در حوزه‌های گوناگون زندگی روزمره، در قالب مفاهیم خوب و بد، پاکی و ناپاکی تجلی می‌یابد. حال ما می‌خواهیم به این سؤالات پاسخ دهیم که چه شیوه‌های درمانی در میان زرتشتیان رواج دارد؟ چه نمادهایی در این شیوه‌های درمانی کاربرد دارند؟ نگاه به درمان‌های بومی در دنیای امروز چه تغییراتی کرده است؟ به‌منظور پاسخ به سؤالات پژوهش دید در زمانی و هم‌زمانی مورد توجه قرار گرفت. بنابراین ضمن مطالعات اسنادی و کتابخانه‌ای شامل کتب دینی زرتشتیان، خاطرات، سفرنامه‌ها، مطالعات میدانی با هدف فهم درمان‌های بومی رایج در میان زرتشتیان از گذشته تا به امروز و نگاه زرتشتیان به درمان‌های بومی در برابر درمان‌های پزشکی نوین انجام شد.

پیشینه پژوهش

استفاده از چارچوب مفهومی و مطالعات پیشین از مباحث بحث‌برانگیز در روش‌های کیفی و میدانی بوده است. گاهی این ایده مطرح می‌شود که در طرح تحقیق کیفی نیازی

به‌مرور آثار و نوشته‌های پیشین نیست یا حتی باید در ابتدای کار از چنین عملی اجتناب کرد. این امر ناشی از رابطه نزدیک تحقیق کیفی با ایده کشف حوزه‌های جدید و جستجو در قلمروهایی نو در تحقیق و جهان علم است. باوجوداین، خیال خامی است که تصور کنیم در قرن بیست و یکم و پس از یک‌صد سال تحقیق اجتماعی هنوز قلمروهای پژوهشی جدید وجود دارند که تاکنون چیزی درباره‌شان منتشر نشده است (فلیک، ۱۳۹۱: ۶۴).

بنابراین نمی‌توان منکر اهمیت ادبیات پیشین در انجام تحقیقات کیفی به‌طور عام و مردم‌نگاری به‌طور خاص شد. همان‌طور که استرواس و گلیزر عنوان می‌کنند میان یک ذهن باز و یک کله خالی فرق است. برای تحلیل داده‌ها ما باید دانش موجود را مورد استفاده قرار دهیم نه آن‌که از آن دست بشوییم. مسئله بر سر استفاده یا عدم استفاده از دانش موجود نیست، مسئله چگونگی استفاده از آن است (Dey, 1993: 63). با توجه به اهمیت مطالعات پیشین، در ادامه پژوهش‌هایی که به درمان‌های بومی پرداختند بررسی می‌شود. در بررسی پیشینه پژوهش حاضر مشخص گردید که مطالعات انجام شده در حوزه طب عامه را می‌توان به سه گروه مطالعات موسیقی‌درمانی، مطالعات گیاه‌درمانی، مطالعاتی که به مجموع شیوه‌های درمانی عامه در منطقه مورد بررسی پرداختند، تقسیم نمود.

گروه اول، مطالعاتی هستند که به درمان از راه موسیقی توجه داشتند، مطالعات مقصودی^۱ (۱۳۹۱، ۱۳۹۲) درباره شیوه‌های درمانی ترکمن‌ها و شیوه درمانی زار در جنوب ایران، مطالعه زاویه و اصل مرز^۲ (۱۳۹۲) درباره ریشه‌های فرهنگی زار، مطالعه

۱- مقصودی، منیژه. (۱۳۹۱)، «بادهای کافر و دهل سه سر در خلیج فارس، مراسم آیینی درمانی زار»، پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، دوره ۲، شماره ۲: ۱۱۷-۱۴۰؛ مقصودی، منیژه. (۱۳۹۲)، «فرایند تحول آیین‌های درمانگری ترکمن‌های ایران»، پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، دوره ۳، شماره ۲: ۸۵-۱۰۱.

۲- زاویه، سعید. اصل مرز، مهدی. (۱۳۹۲)، «مطالعه ریشه‌های فرهنگی و روان‌شناختی آیین زار»، پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، دوره ۳، شماره ۱: ۱۲۷-۱۴۶.

بلوکباشی^۱ (۱۳۸۳) دربارهٔ پری‌خوانی، مطالعه فاضلی و دیگران^۲ (۱۳۹۸) در زمره این مطالعات هستند. این مطالعات نشان داده‌اند که مردمان در درمان بیماری‌های روحی و جسمی به نواختن موسیقی از طریق ساز و دهل، آواز، حرکات بدنی توجه داشتند تا با توسل به نیروهای ماورالطبیعه درمان ممکن شود.

همچنین مطالعه مقصودی (۱۳۹۲) و مطالعه زاویه و اصل‌مرز (۱۳۹۲) نشان دادند که شیوه‌های درمانی پرخوانی و ایشانی متأثر از دو فرهنگ شامانی و اسلامی و شیوه درمانی زار متأثر از فرهنگ‌های آفریقایی است که با آمدن سیاه‌پوستان آفریقایی به جزیرهٔ خارک گسترش یافت. بنابراین مردمان فرهنگ‌های مختلف از آموزه‌های یکدیگر در امر درمان تأثیر می‌پذیرند.

مطالعه فاضلی و دیگران (۱۳۹۸) نشان داد با کمرنگ شدن حضور موسیقی‌درمانی در فضای کلینیک‌ها و پزشکی ایران راه برای ورود موسیقی‌درمانی در فضای مجازی فراهم شده است. این شیوه درمان در عرصهٔ فضای مجازی موفق شده است پزشکی مدرن را به چالش بکشد اما هم‌زمان طب مکمل دچار تغییراتی گردید.

گروه دوم، مطالعاتی هستند که به گیاه‌درمانی اختصاص دارند. با توجه به تنوع زیستی-گیاهی موجود در ایران که پنج برابر تمام گونه‌های گیاهی در قاره اروپا است (فرهادی، ۱۳۸۵:۴۳)، مطالعات بسیاری به کاربرد گیاهان در امر درمان و گیاه قوم‌شناسی اختصاص دارد. مطالعات مرتبط با گیاه قوم‌شناسی، ضمن مطالعه و شناسایی گیاهان منطقه مورد مطالعه به خواص درمانی گیاهان پی بردند و در پژوهش خود به آن اشاره داشته‌اند. مطالعات گیاه قوم‌شناسی به دو گروه تقسیم می‌شود. گروه اول مطالعات

۱- بلوکباشی، علی. (۱۳۸۳). "پری‌خوانی"، در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد سیزدهم، ۶۲۳-۶۲۲، تهران: مرکز دایرةالمعارف اسلامی.

۲- فاضلی، نعمت‌الله. آقایی، عاطفه. شفاعتی، معصومه. (۱۳۹۸). «فضای مجازی و پست مدرن شدن عرصه پزشکی: مطالعه موردی موسیقی درمانی»، رسانه و فرهنگ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوفصلنامه علمی (مقاله علمی-پژوهشی)، سال نهم، شماره اول: ۲۲۷-۲۵۴.

گیاه قوم‌شناسی تمام گیاهان منطقه را مورد بررسی قرار داده‌اند (مقصودی و پارساپژوه^۱، ۱۳۹۰؛ خالقی و دیگران^۲، ۱۳۹۴؛ رضوی^۳، ۱۳۹۴؛ میردیلیمی و دیگران^۴، ۱۳۹۳؛ دیفرخش و دیگران^۵، ۱۳۹۳؛ مقصودی و صالحی^۶، ۱۳۹۳؛ فرهادی، ۱۳۸۵؛ رحیم‌فروزه^۷، ۱۳۹۳). گروه دوم مطالعات گیاه قوم‌شناسی به مطالعه یک گیاه اختصاص داشته‌اند (کریمیان و دیگران^۸، ۱۳۹۵؛ بازگیر و دیگران^۹، ۱۳۹۴). مطالعات مرتبط با کاربرد گیاهان در امر درمان از ابتدای پژوهش به دنبال شناخت خواص درمانی گیاهان

-
- ۱- مقصودی، منیژه. پارساپژوه، سپیده. (۱۳۹۰). «گیاه قوم‌شناسی منطقه پس‌قلعه در شمال تهران»، پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، سال ۱، شماره ۲: ۱۳۷-۱۶۱.
 - ۲- خالقی، باقر. عوافی همت، محمد. شامخی، تقی. شیروانی، انوشیروان. (۱۳۹۴)، «دانش اکولوژیک سنتی مردم محلی از خواص دارویی گیاهان علفی و بوته‌ای در حوزه ایلگنه‌چای ارسباران»، دو فصلنامه دانش‌های بومی، سال دوم، شماره ۴: ۲۰۱-۲۳۴.
 - ۳ رضوی، منصوره. (۱۳۹۴)، «دانش بومی استفاده از گیاهان خودرو در شمال شرق خوزستان: مطالعه موردی شهرستان ایده»، دو فصلنامه دانش‌های بومی ایران، سال دوم، شماره ۳: ۱۰۲-۱۴۰.
 - ۴- میردیلیمی، زهره. حشمتی، غلامعلی. بارانی، حسین. (۱۳۹۳)، «مطالعه اتنوبوتانی و اتنواکولوژی گونه‌های دارویی کچیک: مطالعه موردی مراتع کچیک در شمال شرق استان گلستان»، دو فصلنامه دانش‌های بومی، شماره ۲: ۱۵۴-۱۲۹.
 - ۵- دیفرخش، سیده معصومه. بارانی، حسین. پوررضایی، جواد. (۱۳۹۳)، «قوم‌گیاه‌شناسی گیاهان غیرعلوفه‌ای منطقه دلی‌کما (دره‌ای کوهستانی در زاگرس مرکزی)»، فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۶۷: ۱۵۳-۲۰۷.
 - ۶- مقصودی، منیژه. صالحی، پروین. (۱۳۹۳)، «گیاه قوم‌شناسی منطقه اوان»، فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۶۷: ۲۴۴-۲۷۲.
 - ۷- رحیم‌فروزه، محمد. حشمتی، غلامعلی. بارانی، حسین. (۱۳۹۳)، «گیاه مردم‌نگاری گونه‌های خوراکی و دارویی مرتع دیلگان، استان کهگیلویه و بویراحمد»، پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، دوره ۴، شماره ۱: ۱۰۹-۱۲۹.
 - ۸- کریمیان، وحید. سپهری، عادل. بارانی، حسین. (۱۳۹۶)، «واکاوی دانش بومی پیرامون گیاه گنبو (آنغوزه) در مراتع زاگرسی (مطالعه موردی: تنگ سرخ، استان کهگیلویه و بویراحمد)»، دو فصلنامه دانش‌های بومی ایران، سال چهارم، شماره ۶: ۱-۵۲.
 - ۹- بازگیر، احمد. نمیرانیان، منوچهر. عاطفی‌همت، محمد. (۱۳۹۴)، «گیاه مردم‌نگاری برودار در منطقه کاکاشرف شهرستان خرم‌آباد»، دو فصلنامه دانش‌های بومی ایران، سال دوم، شماره ۳: ۱۷۹-۲۲۱.

منطقه مورد مطالعه بودند (سلیمی مؤید^۱، ۱۳۹۰؛ قوام و دیگران^۲، ۱۳۹۵؛ دور و قوام^۳، ۱۳۹۵؛ علی‌میرزایی و دیگران^۴، ۱۳۹۷؛ میرمیران و دیگران^۵، ۱۳۹۴).

گروه سوم، مطالعاتی هستند که به مجموع روش‌های درمانی در منطقه مورد مطالعه یا در میان اقلیت‌ها اشاره داشته‌اند. این روش‌های درمانی طیف گسترده‌ای از روش‌های عملی، جادو درمانی، دعا درمانی، درمان از طریق توسل، دود درمانی را شامل می‌شود. مطالعه ایلنت و رحیمی^۶ (۱۳۹۸) در روستای کمرچه علیا به مجموعه‌ای از شیوه‌های درمانی مثل دود درمانی برای درمان عفونت‌های جلدی، احتباس ادرار، کرم‌خوردگی دندان، درمان‌هایی که ریشه در باورهای خرافی دارد (مثل چل‌بری، تخم‌مرغ شکستن)، دود درمانی برای درمان‌های روحی و روانی اشاره داشت.

-
- ۱- سلیمی مؤید، سلیم. (۱۳۹۰)، «نقش گیاهان در درمان بیماری‌های انسانی بین کرمانج‌های خراسان»، فصلنامه تاریخ پزشکی، سال سوم، شماره ۶: ۱۶۲-۱۹۲.
 - ۲- قوام، منصوره. حیجونی‌نایینی، حدیثه. کیانی سلمی، صدیقه. (۱۳۹۵)، «دانش سنتی بومی کاربرد گیاهان دارویی در شهرستان نایین»، دوفصلنامه دانش‌های بومی ایران، سال دوم، شماره ۴: ۱۷۷-۲۰۱.
 - ۳- دور، سمیه. قوام، منصوره. (۱۳۹۵)، «بررسی دانش بومی کاربردهای درمانی مومنائی: مطالعه موردی شهرستان بهبان»، دوفصلنامه دانش‌های بومی ایران، سال سوم، شماره ۵: ۱۵۳-۱۷۱.
 - ۴- علی‌میرزایی، فهمیه. بهمنش، بهاره. محمدی استادکلایه، امین. شهرکی، محمدرضا. (۱۳۹۷)، «دانش بومی گیاهان دارویی از دیدگاه بهره‌برداران عشایری در مرتع چهل کمان استان خراسان رضوی»، دوفصلنامه دانش‌های بومی ایران، سال چهارم، شماره ۷: ۱۵۷-۲۰۱.
 - ۵- میرمیران، سیدمجتبی. مسعودی، مژگان (۱۳۹۴)، «انسان‌شناسی پزشکی و طب عامه: مطالعه موردی بر درمان درد در گیلان با تکیه بر تالش»، همایش ملی تالش‌شناسی، رشت. اداره کل میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری گیلان.
 - ۶- ایلنت، علی. رحیمی، بهمن. (۱۳۹۸)، «مردم‌شناسی درمان و پزشکی سنتی در روستای کمرچه علیای تربت‌جام»، دوماهنامه طب جنوب، سال ۲۲، ویژه‌نامه میراث پزشکی ایران، ۱۲-۲۰.

شمس‌الدینی و رفیع فر^۱ (۱۳۹۸) با مطالعه شیوه‌های درمانی یهودیان یزد به باورهای آنان درباره بهداشت فردی، اهمیت خوردنی‌ها، درمان بیماری‌های زنان در دوران بارداری و نوزادان با توسل به باورهای جادویی و ختنه پرداختند.

پهلوان شریف و رحیمی^۲ (۱۳۹۸) در بررسی بیماری یرقان (زردی) به مجموعه‌ای از روش‌های درمانی از قبیل گیاهان دارویی، تیغ زدن، استفاده از مهره زردرنگ، خواندن ماهی زنده، استفاده از آب‌های معدنی اشاره کردند.

مکاری^۳ (۱۳۹۸) شیوه درمانی فصد (رگ‌زنی) را در گناباد مطالعه کرده است. این شیوه امروزه برای درمان بیماری‌های جسمی و روحی کاربرد دارد.

حسن‌زاده و دیگران^۴ (۱۳۹۸) به آیین پیرپتر به‌عنوان یک شیوه درمانی (شفا) موسیقایی، موسیقایی، معنوی که با سماع و سلسله‌مراتب معنوی همراه است، اشاره کرده‌اند.

قادری و دیگران^۵ (۱۳۹۴) به مطالعه مجموع روش‌های درمان ناباروری و جایگاه امروزی آن در شهرستان اردستان پرداختند. آنان نشان داده‌اند که رواج طب بومی در دنیای امروز به ویژگی طب بومی بازمی‌گردد. مهم‌ترین ویژگی طب بومی این است که

-
- ۱- شمس‌الدینی، پیام، رفیع‌فر، جلال‌الدین. (۱۳۹۸)، «فرهنگ پزشکی مردمی کلیمیان یزد. دوماهنامه طب جنوب»، سال ۲۲، ویژه‌نامه میراث پزشکی ایران، ۵۰-۵۶.
 - ۲- پهلوان‌شرف، مریم، عباسی، مریم. (۱۳۹۸)، «بررسی تطبیقی درمان یرقان در پزشکی سنتی ایران در مناطقی از شمال و جنوب»، دوماهنامه طب جنوب، سال ۲۲، ویژه‌نامه میراث پزشکی ایران، ۲۲-۲۷.
 - ۳- مکاری، محمد. (۱۳۹۸)، «فصد (رگ‌زنی) در پزشکی سنتی ایران: مطالعه موردی گناباد»، دوماهنامه طب جنوب، سال ۲۲، ویژه‌نامه میراث پزشکی ایران، ۲۹-۳۴.
 - ۴- حسن‌زاده، علیرضا، برهان‌زهی، شهین، کریمی، سمیه. (۱۳۹۸)، «تحلیل انسان‌شناختی «پیرپتر»: شفا به مثابه حضور در اجتماع فراساختاری و بازپیوست هویتی بیمار». دوماهنامه طب جنوب، سال ۲۲، ویژه‌نامه میراث پزشکی ایران، ۳۶-۴۸.
 - ۵- قادری، طاهره، جعفریان، علی‌اکبر، رحیمی‌نیا، نفیسه. (۱۳۹۴)، «چگونگی بازتعریف طب بومی در دوره مدرن: مطالعه موردی عقاید و باورهای مربوط به باروری و ناباروری در شهرستان اردستان»، دوفصلنامه دانش‌های بومی ایران، سال دوم، شماره ۳: ۱۴۱-۱۷۸.

این طب معطوف به دیگری نیست به همین دلیل خود را در برابر هر آنچه که طب بومی نیست قرار نمی‌دهد. به همین دلیل در رابطه با طب مدرن این امکان برای طب بومی فراهم می‌شود که با طب مدرن گفتمان داشته باشد. طب بومی در دوره مدرن بازتعریف می‌شود و فهم آن جز با درک فهم طب عامه میسر نیست به همین دلیل و با توجه به بازتعریف طب بومی نویسندگان از اصطلاح «طب بومی مدرن» استفاده کرده‌اند.

میرزایی (۱۳۹۷) با روش‌های مردم‌شناختی شامل مشاهده، مصاحبه و یادداشت‌های شخصی به مطالعه شیوه‌های درمان سنتی و پیشگیرانه در میان مهاجرین افغانستانی شهرک قائم پرداخته است. صدقه، سفره انداختن و نذر و دعا راهی برای پیشگیری از بیماری در نظر مهاجرین و دعانویسی، درمان با گیاهان دارویی، شکسته‌بندی، رگ‌گیری و حجامت پنج شیوه درمانی سنتی در میان مهاجرین هستند.

باوجود اهمیت تأثیر آموزه‌های زرتشتیان بر دوران بعد از اسلام پژوهش‌های مرتبط با درمان‌های بومی زرتشتیان اندک است. از این میان می‌توان به چند پژوهش انجام‌شده در زمینه پزشکی در ایران باستان اشاره داشت. شهیدی^۱ (۱۳۹۰) در رساله دکتری خود با نام "تاریخ و فلسفه پزشکی ایران باستان"، ضمن بررسی تاریخ به فلسفه پیدایش پنج شاخه «آشه‌پزشکی»، «دادپزشکی»، «کاردپزشکی»، «گیاه‌پزشکی»، «مانتره‌پزشکی» پرداخت.

حکیمی^۲ (۱۳۸۸) در پایان‌نامه خود با عنوان "بررسی پزشکی ایران باستان بر اساس متن گزیده‌های زادسپرم و مقایسه آن با پزشکی یونانی"، با بررسی فصول ۲۹ و ۳۰ کتاب گزیده‌های زادسپرم گوشه‌ای از دانش پزشکی ایرانیان مخصوصاً نقش چهارعنصر

۱- شهیدی، علی. (۱۳۹۰). تاریخ و فلسفه پزشکی ایران باستان بر پایه منابع ایرانی، پایان‌نامه دکتری رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه تهران.

۲- حکیمی، رامین. (۱۳۸۸). بررسی پزشکی ایران باستان براساس متن گزیده‌های زادسپرم و مقایسه آن با پزشکی یونان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه تهران.

نخستین آتش، آب، باد، خاک در بدن و ارتباط بدن انسان با کیهان را بررسی کرد. شریفیان^۱ (۱۳۷۹) در پایان‌نامه خود "پزشکی در ایران باستان" با توجه به متون اوستایی، پهلوی، کتب مختلف تاریخی به بررسی تاریخ پزشکی ایران باستان پرداخت. همان‌طور که مشخص شد پژوهش‌های نامبرده صرفاً با مطالعه متون به پزشکی در دوران ایران باستان پرداختند و به پایداری این دانش در دنیای امروزی توجهی نداشتند. در مورد شیوه‌های درمانی بومی زرتشتیان در دنیای امروز می‌توان به دو اثر اشاره داشت.

رضانخانی^۲ (۱۳۸۷) در فصلی از کتاب *گنجینه‌ای از تاریخ و فرهنگ ایرانی زرتشتیان* یزد به بررسی نذورات در میان زرتشتیان یزد به‌عنوان یک شیوه درمانی پرداخته است. هیربد^۳ (۱۳۹۳) در کتاب *خاطرات رستم شاپور مهر*، به درمان‌هایی مثل باز کردن سُرَب، سفره سبزی، چرایین (برای درمان بیماری اعصاب)، چشم‌وچراغ، چشم‌چین اشاره کرده است. این مطالعات با رویکرد امیک و توصیفی نگارش شده است. اندک بودن مطالعات مرتبط با درمان‌های بومی زرتشتیان سبب شد در مطالعه حاضر با رویکرد امیک و اتیک به درمان‌های بومی زرتشتیان پرداخته شود.

چارچوب مفهومی

تداخل معانی مفاهیم "طب عامه"، "طب سنتی"، "درمان‌های بومی" پژوهشگران این حوزه را با چالش روبه‌رو نموده است. بنابراین در ابتدا به حدود مرز این مفاهیم پرداخته می‌شود. مطابق با تعریف سازمان جهانی بهداشت در سال ۱۹۷۸ میلادی، درمان‌های

۱- شریفیان، فریبا. (۱۳۷۹)، پزشکی در ایران باستان. *پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی*، دانشگاه تهران.

۲- رضانخانی، صدیقه. (۱۳۸۷)، *گنجینه‌ای از تاریخ و فرهنگ ایرانی زرتشتیان یزد*، یزد: نشر سازمان میراث فرهنگی و گردشگری، چاپ اول.

۳- هیربد، شهریار. (۱۳۹۳)، *خاطرات رستم شاپور مهر*، مشهد: نشر پاپلی، چاپ اول.

بومی شامل تمامی علوم نظری و عملی که در تشخیص طبی، پیشگیری و درمان بیماری‌های جسمی، ذهنی یا ناهنجاری‌های اجتماعی به کار می‌رود و به صورت گفتاری یا نوشتاری از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته است، می‌شود (رضایی زاده، ۱۳۸۴: ۶۲).

تعریف دیگری از درمان بومی، آن را نظام‌های بهداشتی و درمانی میان قومیت‌ها می‌داند که کاملاً به فرهنگ آن‌ها متکی است. با آن‌که این نظام‌های طبی بیشتر سنتی هستند و بر پایه دانش‌های کهن و رفتارهای باستانی شکل گرفته‌اند اما در سده‌های اخیر نشانه‌های پویایی برای انطباق با تغییرات جدید نشان داده‌اند. انتقال دانش در آن‌ها به‌طور شفاهی، آموزش سینه‌به‌سینه و بر اساس مشاهده است (متین، ۱۳۸۹: ۷۵). طب عامه را شیوه درمانی در جوامع کهن و نانویس تعریف کرده‌اند که انتقال دانش درمانی به‌صورت شفاهی از نسلی به نسل دیگر است (همان، ۶۷) با توجه به این تعریف طب عامه در ذیل درمان‌های بومی قرار می‌گیرد.

در سال ۲۰۰۲ میلادی سازمان بهداشت جهانی طب سنتی را واژه‌ای کلی دانست که به سیستم‌های طب سنتی مانند طب سنتی چین، آیورودای هند، طب یونانی-عربی و به اشکال مختلف طب بومی اطلاق می‌گردد (رضایی زاده، ۱۳۸۴: ۶۲). این تعریف از طب سنتی، درمان‌های بومی را در ذیل مفهوم طب سنتی قرار داد. مطابق با آن درمان‌های موجود به دو گروه دارودرمانی و غیر دارویی تقسیم گردید. دارودرمانی شامل استفاده از گیاهان دارویی، اجزاء حیوانی و معدنی و روش‌های غیر دارویی مانند طب سوزنی، ماساژ و درمان‌های روحی و روانی است (همان). در تقسیم‌بندی دیگری با توجه به ماهیت و شکل کاربردی درمان، روش‌های درمانی به درمان‌های عملی (شکسته‌بندی، دندان‌کشی، ختنه کردن، بیشتر زدن، داغ کردن)، گیاه‌درمانی، جادو درمانی، دعا درمانی، درمان از طریق توسل جویبی و نذر، موسیقی‌درمانی، آب‌درمانی تقسیم گردید (بلوکباشی، بی‌تا). تعاریف فوق نشان داد که مفاهیم طب سنتی، درمان بومی، طب عامه با یکدیگر اشتراکاتی دارند از این‌رو برای جلوگیری از آشفتگی در متن حاضر از واژه درمان بومی استفاده شد.

از روزهای آغازینِ فعالیتِ رشتهٔ انسان‌شناسی، درمان‌های بومی در دیگر مناطق از مهم‌ترین موضوعات موردنظر انسان‌شناسان بود. بنابراین انسان‌شناسان در مطالعهٔ شیوه‌های درمانی دیگری غیر غربی به نوع نگرش و درک افراد آن جامعه از معضلات بهداشتی و چگونگی دسته‌بندی آن‌ها، روش‌های مورد استفاده برای پیشگیری از بیماری‌ها؛ روش‌های تشخیصی؛ روش‌های درمانی از قبیل اعمال جادویی، مذهبی، آیینی، علمی و نقش درمانگرها توجه داشتند (متین، ۱۳۸۹: ۴۸-۴۷). به عبارتی مطابق با نظر فاستر و اندرسون، هر جامعه نظام‌های نظری بیماری دارد که برای تشخیص، دسته‌بندی، و تبیین ناخوشی شناخت آن ضروری است.

به نظر آنان، سه نظریهٔ شخص‌گرایانه، طبیعت‌گرایانه و عاطفه‌گرایانه دربارهٔ علت‌های ناخوشی مطرح است. نظریه‌های شخصی‌گرایانه، ناخوشی را به عاملان غالباً خبیثی چون جادوگران، ارواح نیاکانی نسبت می‌دهند. نظریه‌های طبیعت‌گرایانه ناخوشی را تبیین غیرشخصی می‌کنند. از نمونه‌های این نوع نظریه می‌توان به پزشکی غربی یا پزشکی مبتنی بر علوم طبیعی، که ناخوشی را به مواد سمی، میکروب، ویروس نسبت می‌دهد و قوم-پزشکی که کمبود سلامتی را نتیجه عدم تعادل مایعات بدن می‌داند، دانست. در نهایت نظریه‌های عاطفه‌گرایانه، معتقدند تجارب عاطفی منجر به ناخوشی می‌شود و معتقدند اضطراب با وحشت علت ناخوشی است (کتاک، ۱۳۸۶: ۸۵۵).

در مطالعه نظام‌های نظری بیماری، تلاش انسان‌شناسان بر این است که در چارچوب رویکردهای نظری انسان‌شناسی مفاهیم علت ناخوشی، شیوه‌های درمان، روش‌های تشخیص بیماری را درک نمایند. تقسیم‌بندی رویکردهای نظری انسان‌شناسی در زمینه پزشکی و درمان‌های بومی گسترده است اما به‌طور کلی می‌توان از سه رویکرد بوم‌شناسی، رویکرد تفسیری و انتقادی نام برد.

کانون توجه رویکرد بوم‌شناسی، مفهوم «اکوسیستم»، به‌عنوان مجموعه‌ای از روابط میان ارگانیسم‌ها درون یک محیط مشخص که فرصت و محدودیت ایجاد می‌کند، است.

محیط ترکیبی از شرایط زیستی، جغرافیایی، اجتماعی و فرهنگی است و عوامل بیماری‌زا نیز در گستره‌ای از انگل‌ها تا مقوله‌هایی همچون خشونت فیزیکی، تنش‌های روانی، آلودگی‌هایی که از خلال فعالیت انسان‌ها تولید می‌شود، است (Weiss, 2018: 145). اما تنگناهای موجود در رویکرد بوم‌شناختی از جمله چشم‌پوشی از برساخت‌های فرهنگی انسان از دنیای پیرامون خویش، زمینه را برای توجه به رویکرد تفسیری مهیا ساخت. در این دیدگاه، بیماری نه به‌مثابه بخشی از طبیعت و جدا انسان بلکه الگوی تبیینی به شمار می‌آید. در این رویکرد، نظام سلامت به‌عنوان نظامی از معناها در نظر گرفته می‌شود که با روش‌های برساخت‌گرایانه واقعیت‌های بیماری را در شبکه‌های معنایی و بازنمایی بیماری را در چارچوب روایت بررسی می‌کند (Pool & Geissler, 2005: 35؛ به نقل از میرزایی، ۱۳۹۷: ۴۵). توجه به انسان به‌مثابه موجودی تفسیرگر مطالعات در مورد درمان‌های بومی را تغییر داد.

در مطالعات درمان‌های بومی ضروری است به جایگاه انسان توجه شود که آیا انسان به‌مثابه موجودی جسمانی در نظر گرفته شود یا این‌که انسان به‌مثابه بخشی از جامعه دانسته می‌شود (متین، ۱۳۸۹: ۴۸-۴۷). در نظر گرفتن انسان به‌مثابه بخشی از جامعه نگاه به بیماری را تحت تأثیر قرار می‌دهد. با توجه به این‌که بیماری بدن فرد را از حالت معمول خارج می‌سازد و از آنجاکه در نگاه داگلاس، بدن و مرزهای آن نمادی از مرزهای اجتماع است بنابراین بیماری همچون ناپاکی مختل‌کننده ارزش‌ها، هنجارهای اساسی و نظم موجود جامعه است (Pilch, 1995: 323). پس باید به نحوی مرزهای بدن را بازسازی و ناهنجاری را رفع نمود. در این زمینه مطابق با نظر داگلاس، مناسک یا مناسکی کردن نابهنجاری یکی از واکنش‌ها برای دوری امر نابهنجار است. در حقیقت، مناسک در پاسخ به بحران‌های فردی یا اجتماعی ایجاد می‌شود (Turner, 1977: 183).

ترنر در طبقه‌بندی مناسک، به دوگانه مناسک مربوط به بحران (خشکسالی، جنگ، بیماری، نازایی) در برابر مناسک مربوط به مراحل زندگی (تولد، ازدواج، مرگ) توجه

دارد (ریویر، ۱۳۹۷: ۱۸۱). درمان‌های بومی، مناسکی در مواقع بحرانی هستند که در این شیوه درمان، شفا محور اصلی است. شفا در خلأ صورت نمی‌گیرد بلکه بخشی از طرح کلی نظام اجتماعی-فرهنگی است بنابراین می‌توان گفت شفا با میانجی‌گری فرهنگ صورت می‌گیرد. برای فهم بهتر شفا لازم است به چهار مرحله در مطالعه درمان با محوریت شفا توجه شود. مرحله اول، ارتباط نمادین است. هر سیستم درمانی بومی مبتنی بر الگویی از جهان اسطوره‌ای است. جهان اسطوره‌ای نمادهایی را در برمی‌گیرد. گرچه ممکن است مطابق با تجارب زیسته افراد درست باشد ولی لزوماً بدین معنی نیست که درستی آن با روش‌های تجربی ثابت شده است. در واقع مرحله دوم، بررسی ارتباط افراد با وساطت نمادها با جهان اسطوره‌ای و کیهانی است. بدین معنی که درمانگر (شفادهنده) فرد بیمار را ترغیب می‌کند که بیماری را با بخشی از جهان اسطوره‌ای مرتبط بداند. بعدازآن، درمانگر نمادها را به‌عنوان بخشی از نظام فرهنگی کلی جامعه در نظر می‌گیرد که منجر به تغییراتی در شخص بیمار می‌شود و فرد بیمار این تغییرات را در درون خود می‌پذیرد. در مرحله آخر، درمانگر بهبود بیمار را تأیید می‌کند. در فرآیند شفا وقتی مردم تحت درمان بهبود خود را تأیید کنند می‌توان اظهار کرد که شفا رخ داده است (Pilch, 1995: 323-329).

سومین رویکرد در مطالعات انسان‌شناسی پزشکی، رویکرد انتقادی است. این رویکرد به دلیل بررسی ساختارهای خرد به دو رویکرد پیشین ایراد می‌گیرد و بر ساختارهای اقتصادی و سیاسی کلان تأکید دارد. اصطلاح انسان‌شناسی پزشکی انتقادی برای اولین بار از سوی بئر و سینگر در مقاله‌ای در سال ۱۹۸۲ باب شد. در این رویکرد، موضوعات بهداشتی از منظر فشارهای اقتصادی و سیاسی نگاه می‌شود. در این باور فشارهای سیاسی و اقتصادی شکل‌دهنده روابط انسان‌ها، رفتارهای اجتماعی و تجارب جمعی هستند و در سطح کلان‌روندی مثل سرمایه‌داری جهانی اهرم فشار و نیروی غالب در شکل‌دهی رفتارهای بهداشتی، چگونگی توزیع بیماری‌ها و ناخوشی‌هاست. به عبارتی بازشناخت محوریت ابعاد سیاسی-اقتصادی در تأثیرگذاری بر مریضی و

درمان و نیز روابط نابرابر اجتماعی بین بیمار و درمانگر مشخصه رویکرد انتقادی است (متین، ۱۳۸۳: ۲۱۵).

از میان رویکردهای ذکرشده، در پژوهش حاضر تمرکز اصلی بر رویکرد تفسیری و درمان با شفا است.

ملاحظات روش‌شناختی

پژوهش حاضر در طراحی و اجرا از رویکرد کیفی بهره برده است. از آنجاکه استفاده از روش‌های کیفی معمولاً مستلزم آمیختگی طولانی و عمیق با یک دنیای اجتماعی است (بلیکی، ۱۳۹۲: ۳۱۴)، متناسب با این رویکرد از روش مردم‌نگاری استفاده شد. مردم‌نگاری شامل مشارکت محقق در زندگی روزمره افراد طی یک دوره زمانی است. محقق به منظور فهم این دنیا به مشاهده وقایع، گوش سپردن به مردمان، مصاحبه رسمی و غیررسمی، جمع‌آوری اسناد و مصنوعات توجه دارد (Hammersly & Atkinson, 2007: 3).

تولد و سال‌ها سکونت در یزد، زمینه را برای ایجاد دوستی و آشنایی با زرتشتیان برای نگارنده فراهم آورده بود. در ابتدا مطالعات میدانی با راهنمایی و کمک گرفتن از دوستان زرتشتی همراه بود. در ملاقات و صحبت با دوستان، هدف مطالعه و نقش نگارنده به‌عنوان پژوهشگر شرح داده شد. یکی از دوستان نگارنده، مادر بزرگ خود را به‌عنوان فرد مطلع در این زمینه معرفی نمود. بدین ترتیب اطلاعات اولیه در روش‌های درمانی زرتشتیان در محله "نرسی‌آباد" یزد که محل سکونت خانواده اطلاع‌رسان بود جمع‌آوری شد. از مشارکت‌کننده پژوهش خواسته شد دیگر افراد مطلع در زمینه درمان‌های بومی را معرفی نماید. آشنایی با مشارکت‌کنندگان جدید سبب شد دامنه پژوهش به محله "کسنویه" یزد گسترده شود.

در مدت انجام پژوهش میدانی مشخص گردید موبدان اجرای مراسم مانتره‌درمانی را به عهده دارند. بنابراین به توصیه یکی از موبدان ساکن در شهر یزد مصاحبه‌هایی با موبدان تهران در آتشکده تهران و انجمن موبدان صورت گرفت. تمام مصاحبه‌ها به زبان فارسی انجام شد و در صورت رضایت مشارکت‌کنندگان ضبط گردید. در صورتی که افراد تمایلی به ضبط مصاحبه نداشتند، نکات کلیدی گفتگوها به صورت خلاصه یادداشت شد و به محض خروج از محل مصاحبه توضیحات مفصل به یادداشت‌ها اضافه گردید. با توجه به این که در مردم‌نگاری فرآیند تحلیل داده‌ها از جمع‌آوری داده‌ها جدا نیست (Hammersly & Atkinson, 2007: 158). بعد از انجام هر مصاحبه متن مصاحبه‌های ضبط شده پیاده شد و فرآیند تحلیل آغاز گردید. در تأمین روایی پژوهش حاضر که از دغدغه‌های پژوهشگران کیفی است، دو معیار مدت مطالعات میدانی و درگیری مداوم نگارنده با زرتشتیان و چندوجه‌سازی^۱ توجه شد (Creswell, 2007: 208). همچنین متن حاضر به منظور تأمین روایی به یک فرد متخصص زرتشتی داده شد و نظرات وی در متن اعمال گردید.

میدان

مطالعه حاضر در میان زرتشتیان ساکن در دو محله نرسی‌آباد و کسنویه یزد، موبدان یزد و تهران انجام شد. عمده جمعیت زرتشتیان در سه شهر تهران، یزد و کرمان سکونت دارند.

نقاط مرکزی ایران شامل دو شهر یزد و کرمان، بعد از ورود اسلام به ایران و تغییر دین ایرانیان،^۲ در دوران حمله مغول به ایران و در نهایت در دوران صفویه، مرکز

1. Triangulation

۲- ورود اسلام به ایران همزمان منجر به تغییر دین ایرانیان نگردید بلکه تغییر دین ایرانیان در سه مرحله و طی سه قرن به طول انجامید. مرحله اول، به سال‌های فتوحات مرتبط است در این سال‌ها تعداد معدودی زرتشتی به اسلام گرویدند. مرحله دوم تغییر دین ایرانیان مربوط به ساکنان شهرها بود که بین سده‌های هشتم میلادی/دوم

جماعت زرتشتیان ایران شناخته شدند. حوادث روزگار با زرتشتیان کرمان مدارای اندکی داشت و دو بار مورد حمله و کشتار قرار گرفتند. نخستین بار هم‌زمان با حمله محمود افغان به ایران و سقوط صفویان شهر کرمان اشغال و زرتشتیان مورد آزار و اذیت قرار گرفتند. دومین بار آقا محمدخان قاجار به کرمان حمله و آنجا را فتح نمود، زرتشتیان را از دم تیغ گذراند و محله زرتشتیان کرمان را ویران ساخت. در این زمان، هفت یا هشت هزار نفر زرتشتی در شهر یزد زندگی می‌کردند و وضع آنان به نسبت زرتشتیان کرمان بهتر بود. از این تاریخ، یزد مرکز زرتشتیان ایران شناخته شد (بویس، ۱۳۴۸: ۱۳۸-۱۳۶). جمعیت زرتشتیان در آبادی‌هایی اطراف شهر یزد شامل خرمشاه، کوچه بیوک، مریم‌آباد، کسنویه، و نرسی‌آباد، مهدی‌آباد یا غلام‌آباد، اهرستان، خیرآباد، قاسم‌آباد و رحمت‌آباد و نصرت‌آباد سکنی گزیدند. امروزه با گسترش شهر یزد، این آبادی‌ها به شهر متصل شدند (مزدآپور، ۱۳۷۴: ۱۰).

با گسترش شهر یزد در سال‌های متوالی روستاهای خرمشاه، اهرستان، آبشاهی، مریم‌آباد، نرسی‌آباد، کسنویه، کوچه بیوک به شهر متصل شدند و در حال حاضر محلات شهر یزد را تشکیل می‌دهند. زرتشتیان تنها در روستاهای اطراف یزد سکونت نداشتند بلکه گروهی از آنان در محله زرتشتیان سکونت گزیدند. این محله که در خیابان فعلی

هجری قمری و دهم میلادی/چهارم هجری قمری دارای اهمیت بود. در این دوران تغییر دین گاهی همراه با آرامش بود و زمانی همراه با زور و اجبار و خشونت. مرحله نهایی تغییر دین ایرانیان مربوط به تغییر دین زرتشتیان ساکن در روستا و تأسیس سکونتگاه‌های اسلامی در سراسر ایران‌شهر و ماوراءالنهر بود که در نهایت از سده دهم میلادی/چهارم هجری قمری تا سده سیزدهم میلادی/هفتم هجری قمری شمار فزاینده‌ای از مردم ساکن در روستاها عقاید اسلامی را پذیرفتند (چوکسی، ۱۳۸۱: ۱۳۳-۱۳۱).

۱ پوردآوود در کتاب ایران‌شاه، با بررسی واژه «نریوسنگ» را مورد بررسی قرار می‌دهد و «نرس» را مردان معرفی می‌کند (۱۳۰۴: ۱۵). محله نرسی‌آباد دارای تاریخ شفاهی بخصوصی است و پس از حمله اعراب به ایران، زرتشتیان که به سمت یزد کوچ نمودند به دسته‌های مختلف تقسیم شدند. بر اثر کوچ، برخی در مسیر به هلاکت رسیدند و برخی کشته شدند. گروهی از مردان که تمام اعضای خانواده خود را (همسر و فرزندان) از دست داده بودند در این محله ساکن شدند. «نرس» به معنی «مردان» است و بنابراین این محله نرسی‌آباد نام گرفت.

آیت‌الله کاشانی یزد قرار دارد از محلات مهم زرتشتیان در گذشته و امروز است این محله در میان زرتشتیان به محله دستوران معروف است و در گذشته دستوران و موبدان زرتشتی در این محله زندگی می‌کردند. بنا بر توضیحاتی که در بخش ملاحظات روش‌شناسی آورده شد مطالعه حاضر در دو محله نصرآباد و کتنویه انجام شد. از نوشته‌های مورخان محلی یزد (احمد کاتب، ایرج افشار) چنین برمی‌آید که محله نصرآباد (نرسوآباد، نرسی‌آباد)، در عهد کاکویه در قرن پنجم هجری وجود داشته است. نام محله مأخوذ از نام یکی از چهار سرهنگ دستگاه حکومت علاءالدوله کالیجار از سلاطین آل کاکویه، به نام کیانرسوی است که قنات نرسوآباد و محله‌ای به همین نام را احداث نمود. این محله از جنوب به محلات دولت‌آباد و سید صحرا، از شرق به محله شیخداد، از غرب به محله کسنویه محدود می‌شود. محله کسنویه از آبادی‌های قدیم شهر یزد به شمار می‌رود در شمال غربی شهر یزد و در مجاورت محلات محمودآباد و نصرآباد قرار گرفته است. از جهت جنوب به محله سید صحرا، از شرق به محله نصرآباد و از غرب به محمودآباد محدود می‌شود (خادم‌زاده، ۱۳۸۸: ۲۳۲).

با ورود مانکجی^۱ به ایران وضع زندگی زرتشتیان روبه بهبود گذاشت و مهاجرت آنان به مراکز شهری بیشتر شد (تشکری، ۱۳۸۴: ۲۵-۲۲). بااینکه بسیاری از جمعیت زرتشتیان در دوره‌های گوناگون به تهران مهاجرت نمودند، شهر یزد همچنان به‌عنوان پایگاه دینی برای آنان اهمیت ویژه‌ای دارد. میراث مادی زرتشتیان مثل آتش وره‌رام (بهرام)^۲ آتشکده یزد، پیرانگاه‌های (زیارتگاه‌ها) زرتشتیان در شهر یزد و اطراف آن

۱- مانکجی لیمجی هاتریا، فرستاده پارسیان هند در دوره ناصرالدین شاه به ایران است. تجدید حیات زرتشتیان و برداشتن قوانین سختگیرانه در مورد زرتشتیان از جمله جزیه را نتیجه تلاش‌های وی می‌دانند (تشکری، ۱۳۸۴: ۲۵-۲۲).

۲- بنا بر باور زرتشتیان، آتش‌های مقدس سه درجه دارند. آتش بهرام یا وره‌رام مهم‌ترین آتش است که با کوشش فراوان از ترکیب شانزده نوع آتش به وجود آمده است. آتش بهرام باید همواره حتی در شب با شعله‌های درخشان و فروزنده بسوزد. سه آتش مقدس دیگر، آتش آذران و آتش دادگاه نام دارند (بویس، ۱۳۴۸: ۱۵۶) آتش

(پیرهریشت، نارستانه، چک چک یا پیرسبز، پیرنارکی، پارس بانو، ستی پیر)، شاهدهی بر اهمیت یزد برای زرتشتیان است. در کنار میراث مادی، طی مدت کار میدانی، زرتشتیان ساکن تهران اظهار کردند که زرتشتیان یزد به دلیل شرایط جغرافیایی محل سکونت، اصالت خود را بیش از زرتشتیان کرمان و تهران حفظ نمودند. حفظ زبان دری (بهدینی) و تکلم به آن در صحبت‌های روزمره را جلوه‌ی حفظ هویت زرتشتیان ساکن در شهر یزد دانسته‌اند.

پایه‌های اعتقادات زرتشتیان

دوران پیامبری آشوزرتشت زمینه را برای پیدایش مکتب دانش مَزَدِیَسنا فراهم آورد. این مکتب بر پایه‌ی فکری ایرانیان باستان تأثیر بسیاری گذاشت. دین زرتشت بر مبنای آموزه‌های کهن ایرانی استوار بود اما زرتشت تمام این آموزه‌ها را نپذیرفت و تغییر و تحولاتی در این آموزه‌ها پدید آورد و با این تغییرات، توحیدی ناب در دین زرتشت شکوفا شد (زهر، ۱۳۷۵: ۳۰).

آشوزرتشت از راه خرد اهورامزدا را شناخت و به همه جهانیان معرفی کرد. اهورامزدا در لغت به معنی ابردانای هستی‌بخش و همان است که فردوسی خداوند جان و خرد نامیده است (مهر، ۱۳۷۵: ۱۱). اهورامزدا بالاترین جایگاه را در دین زرتشت دارد. نام اهورامزدا از دو بخش اهورا، مَزدا تشکیل شده است هر یک از این دو بخش معنا و مفهومی دارد که اساس اعتقادات دین زرتشت را شکل می‌دهد. نخستین بخش نام خداوند، اهورا به معنای هستی‌بخش است. هستی را می‌توان دریافت ولی نمی‌توان بیان کرد، در بودن (تحقق) هستی دودلی روا نیست. دومین بخش نام خداوند، مزدا به معنای گوهر و دهنده‌ی خرد (پندار نیک) است. اهورامزدا در خرد خود جهان را آفریده و

هنجار داده است. اهورامزدا خرد خود را در آشوزرتشت ظاهر کرد؛ آشوزرتشت از راه خرد، مردم را به همکاری و همگامی با اهورامزدا فراخواند.

گائها خداوند را دانا و سازنده می‌خواند و به مردم سفارش می‌کند که در هر کار نخست با خرد خود رایزنی کنند. اهورامزدا خوبی و داد مطلق است؛ بدی در آستان او راه ندارد؛ خداوند زرتشت کینه‌توز و انتقام‌جو نیست؛ او برای همه خوشبختی می‌خواهد؛ او از بدی و ویرانگری دور است؛ او خشم نمی‌شناسد؛ از این رو راه درست زیستن را از پیش نشان داده است (مهر، ۱۳۷۵: ۱۳-۱۲). با توجه به جایگاه اهورامزدا، ایرانیان باستان، اهورامزدا را بئشه‌زه یعنی آسیب‌زدا، بئشه‌زیومه یعنی درمان‌بخش‌ترین؛ پشوتنا^۲ یعنی نگهدار تن می‌دانستند و در هنگام بیماری از وی درمان می‌طلبیدند (خدابخشی، ۱۳۷۶: ۲۶). مرتبه بعد از اهورامزدا امشاسپندان و ایزدان هستند. در واقع امشاسپندان فروزه‌های اهورامزدا هستند.

امشاسپندان (با نام‌های بهمن، آردیشهت، شهریور، سپندارمذ، خورداد و آمرداد) در عالم معنوی نمودگار قوه‌های مجرد و در عالم مادی نماینده و حمایت‌کننده آفرینش‌های اهورامزدا هستند. بهمن امشاسپند در عالم معنوی نماینده اندیشه و منش نیکو و در عالم مادی نگهبان و حمایت‌کننده گله و موجودات سودمند است؛ آردیبهشت امشاسپند در عالم معنوی نماینده نظم کیهانی و در عالم مادی نگهدارنده آتش است؛ شهریور امشاسپند در عالم معنوی به معنای شهریاری نیکو و آرمانی است و فلزات نماینده این جهانی آن هستند؛ سپندارمذ امشاسپند در عالم معنوی و مجرد به معنای پارسایی مقدس و زمین نماینده این جهانی آن است؛ خورداد امشاسپند در عالم معنوی نماینده تمامیت و کمال و در جهان مادی نگهبان آب است؛ آمرداد امشاسپند در عالم معنوی نماینده بی‌مرگی و گیاهان نماینده این جهانی آمرداد هستند (زهر، ۱۳۸۴: ۲۱۶).

-
1. Baechaza
 2. Pachutena

مرتب‌ه بعد از امشاسپندان یَزْتَه‌ها (ایزدان) به معنای موجودات پرستیدنی و ستودنی قرار دارند. وجود ایزدان نباید این باور را به ذهن القا نماید که آیین زرتشت را آیینی معتقد به خدایان متعدد بدانیم. بنا بر یَشت‌ها فرشتگان بزرگ (امشاسپندان) و فرشتگان کوچک (ایزدان) همه آفریده و همکار خدا هستند (مهر، ۱۳۸۷: ۴۱۱). ایزدان نام روزهای ماه‌های زرتشتی در گاه‌شماری دینی زرتشتیان هستند و همکار اهورامزدا برای محافظت از آفریده‌ها هستند. نام این ایزدان عبارت است از: میتره (مهر)، آناهیتا (ناهید)، وایو (باد)، هومه، آتر (آذر)، بهرام (ورث‌رغنه)، رَیثوین (تیشتر)، برز (آپام نیات)، رام (ایزد صلح و سازش)، رَشن (ایزد پرهیزکاری)، آرد (ایزد شادمانی)، اوش بام (نماد پرتو خورشید)، چیستا (ایزد دانش و معرفت)، دین (نمود وجدان)، آشتاد (ایزد راستی و درستی)، زامیاد (ایزد زمین)، گوشورون (ایزد پاسدار چهارپایان)، آسمان (ایزد آسمان)، ماه (ایزد پاسدار ستوران)، خورشید (هینلز، ۱۳۶۸: ۴۸-۴۰).

در دوران پادشاهی ساسانیان دین زرتشت دین رسمی ایران گردید و به دنبال آن اعتقاد به ژروانیسم بار دیگر مطرح شد. زرتشتیان امروزه معتقدند که برای شناخت دین زرتشت لازم است بین اندیشه‌های رایج در ایران باستان و اندیشه دین زرتشت تمایز گذاشت. موبد مهرداد در این باره گفت:

«هنگام شناخت دین زرتشت ضروری است میان آموزه‌های دین زرتشت و دیگر اعتقادات رایج در ایران باستان تمایز گذاشت. سه جهان‌بینی در ایران باستان مطرح بوده است. اول، جهان‌بینی پادشاه خدای آسمانی به‌ویژه مهر که نشانه پیمان پادشاه خدای آسمانی و بنده زمینی است. دوم، جهان‌بینی ژروانیسم که به خدای زمان اصالت می‌دهد و نیروهای اهورایی و اهریمنی به مبارزه می‌پردازند و سوم جهان‌بینی اشوزرتشت که بُن آفرینش را به حرکت و خرد کل هستی می‌دهد و حرکت را کنش دو نیروی همزاد و متضاد می‌داند که باعث حرکت می‌شوند و جهان را می‌سازند و نو می‌کنند» (موبد مهرداد، ۱۳۹۸: یادداشت ۱۵).

با وجود تفاوت میان اندیشه‌های زرتشت و زروانیسم از دوران ساسانیان عقیده غالب در جامعه اعتقاد به ثنویتی بود که دنیای انسان‌ها را به دو گروه خوب و بد تقسیم می‌کرد. اورمزد و اهریمن حاکم این دو جهان خوبی و بدی بودند. یک فرد در زمان ساسانیان از لحاظ اعتقادات مذهبی می‌بایست بین نیکی و بدی تمیز بگذارد و برحذر باشد که مبدا عوامل دنیای تاریکی و پلیدی او را نیز ناپاک گرداند (آسموسن، ۱۳۴۸:۱۱۷).

مانتره درمانی در میان زرتشتیان

در آموزه‌های زرتشتی و در دینکرد، مانتره درمانی / منتره درمانی در الویت قرار دارد. چرا که اساسی‌ترین درمان‌ها، درمان‌های بدون ایجاد زخم و درد بود و گیتی پزشکی به مینوپزشک وابسته بود، چاره درمان جسم، روح است و روح سالم در جسم سالم حلول می‌کند (دینکرد، ۱۳۸۴: ۱۷۰-۱۶۰). ایرانیان باستان معتقد بودند با قرائت سروده‌های مذهبی، افراد تحت تأثیر مانتره واقع می‌شوند در حقیقت احساسات ذخیره‌شده قدیمی خود را که پایه و اساس بیماری وی است، از دست می‌دهد. مانتره باید مثبت باشد یعنی از درد و بیماری سخن گفته نشود بلکه از به دست آوردن سلامتی و تندرستی گفته شود (خدابخشی، ۱۳۷۶: ۷۸-۸۰). نخستین مانتره درمانگر زرتشت است که با گفتار و سروده‌های گائاه‌ها، مردم را به سوی راستی (آشا) فراخواند. بعد از زرتشت، موبدان و هیربدان زرتشتی وظیفه انجام مانتره درمانی را بر عهده داشتند (شهریونی، ۱۳۸۱:۱۱۱)

بنابراین مانتره درمانی مهم‌ترین شیوه درمانی رایج در میان زرتشتیان است. مانترا که حاوی یک یا چند هجای مقدس است در واقع نوعی نیایش است. هنگامی که مانترا با یک ریتم خاص، با خلوص و پاکی فکر و عمل و به شکل مصوت و با قاعده صحیح بر زبان جاری شود؛ نیروهای الهی را احضار می‌کند و در جهت برآوردن خواسته‌ها و امیال فرد دعاکننده از آن‌ها کمک گرفته می‌شود. اعتقاد بر این است که آنچه در مانترا نهفته است، انرژی ویژه خدایی است که به‌طور معمول پنهان باقی می‌ماند و چنانچه

مانترا به‌طور صحیح بیان شود در آن لحظه نیروی الهی بیدار می‌گردد. این نیروی خدایی تنها در صورتی برانگیخته می‌شود که ارتعاش تولیدشده به‌وسیله ذکر گفتن با فرکانس پایه مربوط سازگاری داشته باشد (ملک‌راه، ۱۳۸۵:۲۷۲). موبد مهربان درباره اهمیت مانتره گفت:

«در خرده اوستا بخش‌هایی برای تندرستی وجود دارد که اگر درست تلفظ بشه کلام مانتره می‌تونه مفید واقع بشه و انرژی‌زا باشه بعد از اون وقتی اوستا می‌خونیم باید به این نیت باشه که برای شکر نعمت‌ها باشه» (موبد مهربان، ۱۳۹۸، یادداشت ۲۰).

اعتقاد زرتشتیان به مانتره درمانی و کلام مقدس مورد توجه سیاحان و محققین حوزه دین ایران باستان قرار گرفته است و این افراد در کتب و مطالعات خود به بخش‌هایی از اوستا که برای درمان و رهایی از بیماری بوده است، اشاره کردند. جکسن در سفرنامه خود نوشت:

«زرتشتیان برای دفع چشم‌زخم و بیماری کودک، موبدی را فرامی‌خواندند تا از یسنا و یشتها و خرده اوستا فصولی قرائت کند. حتی اگر زنی نازا و عقیم باشد به موبدان پول می‌دهد تا برای وی وندیداد صده را قرائت کند که نفرین نازایی از وجود او رخت بریندد» (۱۳۸۷:۴۴۳).

همچنین زرتشتیان برای درمان بیماری از دعا و تعویذ و مراسم خطاب به شاه فریدون مدد می‌گیرند (بویس، ۱۳۴۸:۱۳۸). ریشه نام فریدون به معنای دارنده سه قدرت رزم، پزشکی و هنر افسونگری و جادوگری است. در دینکرد هفتم از فریدون به عنوان پزشکی که از بین برنده‌ی دردهاست نام برده شده است. برخی افسون‌های نوشته شده به زبان پهلوی، پازند و پارسی در گذشته توسط زرتشتیان هند و ایران موجود است که به فریدون برای شفای امراض توسل جسته‌اند (مولایی، ۱۳۸۸: ۱۶۹). در بخش افزوده‌های خرده اوستا، مبحثی به نام افسون شاه فریدون قرار دارد. به نظر می‌رسد این

افسون نیز در زمان حمله‌ی بیماری مُسری تدوین شده باشد. چرا که در آن از بادهای مختلف نام برده شده است.

«سرخ باد برو، سفید باد برو، سرد باد برو، گرم باد برو، کور باد برو، هفتاد و دو رنگ باد برو.»

واژه‌ی «باد» در اینجا به معنای دم و بازدمی است که از جانب انسان بیمار بر فرد سالم روانه می‌شود و بیماری را به وی سرایت می‌دهد. به سبب نامشخص بودن عوامل بیماری‌های مُسری در گذشته، عامل بیماری‌های مُسری تنفسی را نیروهای نادیدنی و نامرئی در نظر می‌گرفتند. در ادامه متن می‌خوانیم:

«از تن او بیرون برو که اینجا جای تو نیست، مسیج [درد و غم] ترا بستم، جادو و پری ترا بستم درد و رنج را از تن [فلان فرزند فلان، نام و نام پدر بیمار] تو بستم.» بنابراین به «پری و جادو» اشاره می‌کند و نام بیمار را به زبان می‌آورد تا نیروهای ماوراءالطبیعه او را رها کنند و به اصطلاح بیماری از بدن وی بیرون رود.

اما یکی دیگر از دلایل تدوین این افسون در شیوع بیماری‌های مُسری گذشته در جملات ابتدایی این افسون است که بارها و بارها در کل متن تکرار می‌شود: «برو! چنانکه ابر از آسمان برفت. غبار و باد از سر و چشم [فلان فرزند فلان، نام و نام پدر بیمار].» به سبب آنکه در گذشته جایگاه پریان و نیروهای جادویی، آسمان بوده است؛ لذا به آسمان اشاره‌ای کوتاه شده است؛ اما اهمیت واژه‌های «سر و چشم» در این متن بیشتر است. چرا که به مُسری بودن بیماری از طریق اعضاء موجود در سر به وضوح بیان شده است. مثلاً تنفس از راه بینی و دهان، گوش و یا چشم. در بخش ابتدایی این افسون، سه بار به سر و چشم اشاره دارد که ورود باد/ بیماری از طریق این بخش از بدن آدمی است و خروج آن نیز باید از این بخش صورت گیرد. در افسون شاه‌فریدون تکرار سه‌گانه وردها اهمیت دارد. تأکید بر عدد سه؛ شاید بی‌ارتباط با نام فریدون نباشد. چرا

که نام فریدون در واقع تحول‌یافته‌ی واژه‌ای اوستایی^۱ به معنای «دارنده‌ی سه نیرو و قدرت» است (پشتونی‌زاده، در دست چاپ).

گائاه‌ها وقتی همراه با سه دعای مقدس مذهبی خوانده شود قوی‌ترین و محکم‌ترین محافظی است که حیات و تندرستی را از تهدید قوای اهریمن ایمن نگه می‌دارد و چهار یشت اولیه که مخصوص اورمزد و امشاسپندان است دیوان را دور نگه می‌دارد (آسموسن، ۱۳۴۸: ۵۵-۵۱).

امروزه زرتشتیان در درمان بیماری‌ها صرفاً به مانتره‌درمانی متوسل نمی‌شوند. مطابق با آموزه‌های اشوزرتشت در کتاب گائاه‌ها که پیروان خود را به عمل بر مبنای خرد فرامی‌خواند نادیده گرفتن شیوه‌های درمانی مدرن کار خردمندان‌ای نیست. زرتشتیان درمان‌های پزشکی نوین را در کنار مانتره‌درمانی استفاده می‌کنند یا هر زمان که از پزشکی مدرن قطع امید کنند و در درمان بیماری‌های روحی و روانی به مانتره‌درمانی روی می‌آورند. امروزه همچون گذشته مانتره‌درمانی به عهده موبدان است:

«مهمه که بدونیم مانتره درمانی مختص موبدان بوده و هست درحالی‌که

پزشکان هم گیاه‌درمانی انجام میدن» (موبد فرزاد، ۱۳۹۵: یادداشت، ۳).

موبد مهرداد درباره‌ی اهمیت کلام مانتره در حفظ روان و جسم سالم چنین گفت:

«وقتی کلام مانتره را می‌خوانیم می‌بینیم در خیلی از نیایش‌ها بحث‌های

روان‌شناختی و جامعه‌شناختی مطرح بوده است و توصیه‌هایی که می‌کرده به

انسان‌ها کمک می‌کرده در انسجام با خود یا جامعه بمونن و اینا همین‌طوری

گفته نشده بلکه فلسفه‌ای پشتش است. مثلاً در مهریشت می‌خوانیم که

پیمان‌شکنان مجازات میشن و بعدازآن پیمان‌های مختلف را نام می‌برد پیمان

انسان با خود، با جامعه، با محیط‌زیست، با خدا را مطرح می‌کنه. همین کلام

در مهریشت که در حد چهار یا پنج کلمه است هزاران نکته و حرف داره.

مثلاً امروزه در دوره‌های راهبری و تحول درون مطرح میشه که اولین پایه سلامت روحی همان *integrity* یا یگانگی انسان با خود و اطرافش است و این گفته‌ها درباره رعایت حرمت کلام و خودمراقبتی است که اگر نمی‌توانم برای مثال کاری را در زمان مشخص انجام دهم قولی ندهم یا اگر بدقولی کردم درصدد جبران باشم اون وقت چقدر روان آدم سالم می‌مونه» (موبد مهرداد، ۱۳۹۸، یادداشت ۱۵).

اهمیت خواندن تیریش در مراسم مانتره درمانی به دلیل بندهای تشریش است. در بندهای ۲۳ و ۲۹ تشریش از فال بد و فال نیک یاد می‌شود. در بند ۳۶ تشر با نیک‌سالی و بدسالی در پیوند است و تشر مراقب و سروری‌کننده هزار آیف و بخشش و نعمت است (بند ۴۹). تشر شوینده همه پلیدی‌هاست (بند ۴۳) و بخشنده فره، و بخشنده اقامتگاه و درمان بخش است (بندهای ۱، ۲، ۳۵) (قدران و دیگران، ۱۴۰۰: ۷۲).

موبد مهربان، درباره بخش‌های اوستا که برای رفع بیماری خوانده می‌شود، گفت: «بخشای مختلفی از اوستا مثل یشت‌ها و یسنا خوانده میشه. اورمزدیشت، اردیبهشت یشت، وهرام یشت، اوستای تندرستی خوانده میشه و واقعاً تغییرات دیده میشه. در دوره‌های قبل افسون شاه‌فریدون خوانده می‌شد. یک سری اوستاهای تندرستی هست که برای فرد خوانده میشه» (موبد مهربان، ۱۳۹۵: یادداشت ۳).

این شیوه مانتره درمانی در میان زرتشتیان چهاریشت‌خوانی نام دارد و معمولاً چهار یشت اورمزد یشت^۱، هفت‌تن یشت، اردیبهشت یشت^۱، وهرام یشت^۲ خوانده

۱- زرتشت از اهورامزدا پرسید: ای اهورامزدا، (توای) مقدس‌ترین خرد آفریننده جهان مادی، ای پاک در کلام مقدس چه چیز قادرتر، چه چیز نیرومندتر، چه چیز بلند رتبه‌تر، چه چیز برای روز واپسین موثرتر است. چه چیز پیروزمندترین، چه چیز چاره‌بخش‌ترین، چه چیز به خصومت دیوها و مردم بهتر غلبه کند. در سراسر جهان مادی چه چیز بیشتر در اندیشه (انسان) اثر نماید، در سراسر جهان مادی چه چیز بهتر وجدان را پاک کند. آنگاه

می‌شود. به باور الیاده نکته مهمی که در رابطه با این سروده‌های شفادهنگی باید به یاد داشت، این است که اصل مهم برای خاصیت شفابخشی کلام مقدس این است که خدا و قدیسی را که در نبرد با بیماری پیروز شده به یاری بطلبیم در این باره می‌توان به شمار زیادی از طلسم‌های خاور نزدیک و اروپایی شامل تاریخ بیماری یا شیطانی است که آن را باعث شده است در همان زمان آنان لحظه افسانه‌ای را که در آن خدایی یا قدیسی را که در نبرد با بیماری پیروز شده به دعا می‌طلبند (۶۵:۱۳۸۷). همان‌طور که در چارچوب مفهومی گفته شد در واقع درمانگر با ایجاد ارتباط بیمار با جهان اسطوره‌ای و درونی کردن این جهان در بیمار به شفا کمک می‌کند. در اردیبهشت یشت، اشوزرتشت صفات

اهورامزدا گفت: ای سپنتمان زرتشت اسم ما و امشاسپندان در کلام مقدس قادرتر، پیرومندتر، بلندرتبه‌تر، برای روز واپسین موثرتر است. این پیرومندترین، این چاره‌بخش‌ترین است. این است آنچه بهتر به خصومت دیوها و مردم غلبه کند. این است آنچه در سراسر جهان مادی بیشتر در اندیشه اثر نماید. این است آنچه در سراسر جهان مادی بهتر وجدان را پاک کند.

۱- (نماز) اثیریه من مانترای بزرگی است و از بزرگترین مانترها است، مانترای خوبی است و از بهترین مانترها است، مانترای زیبایی است و از زیباترین مانترهاست، مانترای نیرومند است و از نیرومندترین نمازها است، مانترای توانمند و از توانمندترین مانترها است، مانترای پیرومند و از پیرومندترین مانترها است، نمازی درمان‌بخش و درمان‌بخش‌ترین مانترها است. اشویی درمان‌بخش است، قانون درمان‌بخش است، جراحی درمان‌بخش است، گیاه درمان‌بخش است، سخن مانتره درمان‌بخش است ولی از همه درمان‌بخش‌ها درمان‌بخش‌ترین سخن مانتره است که مرد اشو به وسیله شخص را از درون درمان می‌کند، زیرا آن تندرستی بخش‌ترین همه درمان‌ها است. ناخوشی‌ها بگریزید، مرگ دور شو، دیوها دور شوید، پتیارها (= نکبت) دور شوید، اشموغ (= بدآموز) ناراست بگریز، مردستمکار بگریز.

۲- بسوی او (بسوی زرتشت) نخستین بار بهرام اهورا آفریده در کالبد بادتند زیبای مزدا آفریده بوزید فر نیک مزدا آفریده آورد (آن) فر مزدا آفریده را و درمان و نیرو (آورد). آنگاه (بهرام) بسیار نیرومند باو (گفت) در نیرو من نیرومندترینم در پیروزی من پیرومندترینم در فر من فرمندترینم در نیکی من نیک‌ترینم در سود من سودمندترینم در درمان من درمان‌بخش‌ترینم. من ستیزگی را خواهم درهم شکست ستیزگی همه دشمنان را (چه) جادوان و پری‌ها (چه) کاوی‌های ستمکار و کرپان‌ها. برای فروغ و فرش من او را با ستایش بلند می‌ستایم آن بهرام مزدا آفریده را با زور بهرام مزدا آفریده را می‌ستایم بر طبق نخستین قانون اهورا با هوم آمیخته به شیر با برسم با زبان خرد و کلام مقدس با گفتار و کردار و زور و با کلام راستین. ینگه هاتم.....

اهورامزدا را درخواست می‌کند، اهورامزدا در پاسخ می‌گوید من درمان‌بخش‌ترینم و به‌وسیله این اسامی از همه بدن‌ها محافظت می‌کنم. هفت‌تن یشت، هرمزدیشت با بردن نام اهورامزدا و امشاسپندان به قدرت برتر اهورامزدا در مبارزه با بیماری اشاره دارد. ورهرام یشت در مورد ایزد ورهرام (بهرام) است. زرتشتیان با توسل به ایزد بهرام که مظهر نیرومندی، مقاومت و شکست‌ناپذیری است از خود در برابر بیماری‌ها محافظت می‌نمایند.

مانتره‌درمانی برای درمان بیماری‌های اعصاب، ناراحتی، بیماری‌های صعب‌العلاج است، ناهید دربارهٔ مشاهدات خود از مانتره‌درمانی گفت:

«بهترین راه درمان مانتره درمانی است، وقتی فرد دچار غم و اندوه است یا عزیزی را از دست داده یا بیماری‌های عصبی، افسردگی داره از مانتره درمانی استفاده می‌کنه برای او اوستای تندرستی می‌خونن و اگر حال بیمار وخیم‌تر باشه اوستای چهار یشت می‌خونن اگر بیماری نتونه از منزل خارج بشه لباسش را که نپوشیده یا تمیزه را به نزد موبد می‌برن به همراه سه چای که گل گاوزبان، چای سبز یا چای سیاهه به همراه سه شیرینی مثل نبات، شکر، عسل و موبد بر اون‌ها اوستای چهار یشت یا تندرستی می‌خونه و بیمار از این دارو می‌خوره. آگه بیمار کودک باشه برای اون فقط اوستای تندرستی می‌خونن» (ناهید، ۱۳۹۵، یادداشت ۶).

برای درمان بیماری‌های روحی در مانتره‌درمانی به وخامت بیماری توجه می‌شود اگر حال بیمار وخیم نباشد تنها اوستای تندرستی خوانده می‌شود و در صورت وخامت بیماری روحی اوستای چهاریشت که مانتره قدرتمندی است بهره گرفته می‌شود.

همچنین استفاده از لفظ دارو برای سه گاوزبان (شامل گاوزبان سبز، گاوزبان بنفش، چای معمولی یا سبز و سیاوشام) و سه شیرینی (شامل قند، شکر، نبات) (اخوان‌اقدام و نمیرانیان، بی‌تا: ۹۹) نشان می‌دهد که ماهیت خوراکی با قرائت کلام

مقدس تغییر می‌کند و آن‌ها صرفاً غذا یا نوشیدنی نیستند بلکه جنبه درمانی آن افزایش می‌یابد.

مصاحبه‌های دیگر بر اهمیت مانتره‌درمانی در درمان بیماری‌های روحی تأکید نمودند و مشخص گردید که مانتره‌درمانی یا کلام مقدس اگر بیمار در شهر یا کشور دیگری زندگی می‌کند امکان‌پذیر است. موبد فرزاد در این باره گفت:

«مانتره درمانی حالت روان‌درمانی داره وقتی فرد ناراحتی عصبی، روانی و اضطراب داره برای وی اوستای اردیبهشت یشت را به همراه هفت تن یشت می‌خونن به این صورت که مریض سمت راست موبد می‌شینه و موبد شست دست راست مریض را میگیره و اوستا می‌خونه حتی گاهی موبد کمر بند کشتی خود را به دست مریض می‌ده و مریض چشمان خود را می‌بنده و موبد اوستا خوندن را شروع می‌کنه. حتی وقتی شخص مریض در راه دور باشه مادر یا بستگانش آگه زن باشه روسری و آگه مرد باشه سدره فرد را به همراه گل‌گاوزبان، سنبل‌الطیب، بهار نارنج، قند، نبات، شکر میاره و موبد این وسایل را به همراه یه لیوان آب جلوی خودش میذاره بر روی اونا اوستا میخونه و بعد از این نوشیدنی به فرد مریض می‌دن. و در آخر میگن این سلامتی (نام طرف را ذکر می‌کنند) برسد (برسد)» (موبد فرزاد، ۱۳۹۵، یادداشت ۱۰).

نحوه برگزاری مراسم مانتره درمانی یا چهار یشت خوانی مهم است. تن و بدن بیمار باید پاک باشد، مراسم در مکانی پاک و مقدس برگزار شود. همچنین موبد باید پاک و آشنا به کلام مقدس و تلفظ صحیح مانتره باشد. موبد فرزاد درباره مراسم چهار یشت خوانی گفت:

«مراسم مانتره درمانی را موبدان در مکان‌های مقدس مانند آتشکده برگزار می‌کنن در صورتی‌که بیمار بدحال باشه و توان خروج از منزل را نداشته باشه، بستگان بیمار پیراهن وی را که پاک و تمیز است، به همراه سه

شیرینی و سه چای نزد موبد می‌برن تا موبد بر آن‌ها اوستا بخونه و خوراکی و نوشیدنی به کلام مقدس متبرک می‌شه و بعد بیمار از آن‌ها می‌خوره. اگر بیمار قادر به رفتن به آتشکده باشه، با لباس پاک و سیدره و گُشتی (نشانه بیرونی زرتشتی بودن است) به آتشکده میره و در آنجا کمر بند گُشتی را باز می‌کنه و یک سر کمر بند به دست بیمار و سر دیگر آن به دست موبد است و در این حالت اوستا خوانده می‌شه» (موبد فرزاد، ۱۳۹۵، یادداشت ۱۰).

موبد سروش از تجربه خودش در مراسم چهار یشت خوانی در آتشکده یزد گفت:

«به اعتقاد آدما بستگی داره، من خیلیا را دیدم که اومدن آتشکده و موبدها برای اونا اوستا خوندن و بعد خوب شدن، حتی خیلی از همسایه‌های ما که مسلمان هستن میان و سه شیرینی و سه چای میان که موبد برای اونا اوستا بخونه و بعد خوب میشن» (موبد سروش، ۱۳۹۸، یادداشت ۲۱).

در فرآیند شفا تصدیق و تأیید شفا دهنده در بهبود بیمار اهمیت دارد. در واقع شفابخش با بیان روایت خود، این روایات را به دیگران انتقال می‌دهد و بر این اساس یک چهارچوب معنادار ساخته می‌شود (متین، ۱۳۸۹: ۷۰). در اجرای این مراسم نمادهایی دال بر حضور اعتقادات زرتشتیان وجود دارد، عدد سه و تأکید بر وجود سه شیرینی و سه چای نشان از اعتقاد زرتشتیان به هومت (اندیشه نیک)، هونخت (گفتار نیک) و هورشت (کردار نیک) است. بنابر باورهای زرتشتیان پیروی از سه اصل اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک نشان دهنده درونی زرتشتی بودن است و هر زرتشتی مؤمن و معتقد موظف به رعایت این سه اصل است و بیماری نشانه‌ای از عدم توجه به اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک است، کسی که از راه راستی دور می‌شود در آموزه‌ای زرتشت بدین معنی است که اجازه گسترش تفکر تخریب‌گر را داده است، در اینجا سه برای زرتشتیان نمادی از بازگشت به سه اصل مقدس است و گیاهان مظهر این جهانی

امرداد آن را همراهی می‌کنند. چوکسی، نویسنده و محقق زرتشتی، در این باره نوشته است:

«سه چای و سه شیرینی نشان از اعتقاد زرتشتیان به گفتار نیک، پندار نیک، کردار نیک است و وجه مشخصه روح و بدن پاک و سالم هستند»
(۱۹۸۴: ۷۴).

در مطالعه فرآیندهای درمانی با کلام مقدس و شفا نگاه و تأیید فرد شفا یافته اهمیت ویژه‌ای دارد به عبارتی با تأیید فرد می‌توان گفت شفا رخ داده است. روایات و داستان‌های افراد از تجارب شفا سبب می‌شود افراد دیگر با شنیدن این روایات یاد بگیرند در آن زمان که یک درمانگر را ملاقات می‌کنند چه توقعی داشته باشند و این که چگونه تجارب خود را تفسیر کند همچنین این داستان‌ها به افراد می‌آموزد که در فرآیند شفا ایمان، معجزات و قدرت‌های استثنایی همه‌کاره‌اند (متین، ۱۳۸۹: ۶۹).

دولت، از زنان ساکن در محله نصرآباد یزد همچنان با اعتقاد کامل به انجام این مراسم می‌پردازد، در صحبت‌های خود گفت:

«شفا اول از همه دست خداست. اول از همه باید زاج (زاج باید دوتا باشد یکی برای مریض یکی دیگه برای مادر مریض)، سه شیرینی (قند، نبات، شکر)، سه چای (چای، چای سبز، گل‌گاوزبان) را تهیه کرد. باید حواسمون باشد که سه چای را در بشقاب بذاریم به طوری که آن‌ها با هم قاطی نشن. بعد زاج را گوشه روسری مریض می‌ذارن و گره می‌زنن و دور سر مریض می‌گردونن حتماً باید بلد باشن که با چه فاصله‌ای بگردونن بعد شروع می‌کنن به اوستا خوندن اوستای هفت تن یشت می‌خونن ۴ بار یا ۵ بار یا ۷ بار، همه موبدا هم نمی‌تونن این کار را بکنن. بعد که اوستا خوندن زاج را میندازن توی آتش وقتی که سوخت از سه شیرینی میدن به مریض که بخوره حتماً باید نبات را بهش بدن که بخوره بعد بقیه شیرینی‌ها و چای را می‌تونه کم کم بخوره» (دولت، ۱۳۹۵، یادداشت ۸).

دولت در مورد دیگر شیوه‌های مانتره‌درمانی گفت:

«مراسم دیگر این است که موبد ظرفی از برنج، آویشن، برگ گل سرخ، نقل کوچک در دست داره و روبه‌روی فرد مریض قرار می‌گیرد و در حالی که اورمزدیشت (هرمزدیشت) می‌خونه با مشت از مخلوط برنج، آویشن و برگ گل سرخ برمی‌دارد و به روی سر و شونه چپ و راست مریض می‌ریزد. این مراسم می‌تونه در خونه فرد انجام بشه اما بهترین جا برای آن آتشکده است. بعضی وقتا به جای یه موبد چهار موبد میان و چهار یشت می‌خونن». (دولت، ۱۳۹۵، یادداشت ۸).

همایون از مشاهدات خود در مورد نحوه اجرای مراسم چهاریشت خوانی و شفای بیمار گفت:

«وقتی موبد اوستای چهار یشت می‌خونه خیلی تأثیر داره خیلی مریضا خوب میشن. به این صورت که فرد مریض نزد موبد میره و چهار موبد هستن که اوستا می‌خونن و یک سرکشتی را موبد به دست می‌گیره و سر دیگر آن را مریض و چهار موبد همراه با هم و هم‌صدا اوستا می‌خونن البته در این مراسم سه شیرینی (قند، نبات، شکر) و سه چای (چای سبز، سیاه، گل‌گاوزبان) است که کنار مریض می‌ذارن و وقتی خوندن اوستا تموم شد مریض از سه شیرینی و سه چای می‌خوره» (همایون، ۱۳۹۵، یادداشت ۸).

جوانان نیز به مانتره درمانی اعتقاد دارند، پروین از مشاهدات و تجربه خود گفت:

«اوستای چهار یشت خیلی خوبه خصوصاً وقتی در آتشکده خونده میشه من خیلیا را دیدم که خوب شدن» (پروین، ۱۳۹۵، یادداشت ۹).

روایت افراد از سه نسل متفاوت نشان داد که اعتقادات و باور فرد به مانتره‌درمانی اهمیت دارد. همچنین تفاوت دو روایت دولت و همایون از فرآیند اجرای مانتره‌درمانی تغییرات جزئی را در این شیوه درمانی نشان داد گرچه اصل آن‌که رعایت نمادهای فرهنگی مثل سه شیرینی و سه چای ثابت باقیمانده است.

گهنبار توجی: کلام مقدس و شفا

نگارنده اولین بار در ۲۸ تیرماه سال ۱۳۹۵ به جشن گهنبار پنجی دعوت شد. بعد از پایان مراسم، پروین دختر صاحب‌خانه‌ای که در آن مراسم گهنبار برگزار شد، توضیحاتی درباره مراسم داد:

«در حقیقت مراسم گهنبار، جشنی برای داد و دهش و وقف هست به‌خصوص در قدیم که همه توانایی خرید و مصرف نداشتن این جشن در حقیقت برای این بوده که فقیران هم مثل پولدارها بتونن همه نوع مواد غذایی مصرف کنن». (پروین، ۱۳۹۵، یادداشت ۲).

واژه گهنبار کوتاه شده گاهان بار است. نام جشن‌های گهنبار نیز حکایت از ارتباط این جشن‌ها با پیشینه شغلی ایرانیان و آفرینش اهورامزدا دارد. نام نخستین گاه، میدیوزرم (آفرینش آسمان) در چهل و پنجمین روز سال، یعنی میان بهار است، دومین گاه، میدیوشم (آفرینش آب) در صد و پنجمین روز سال است. نام گاه سوم، پئته شهیم (آفرینش زمین) در صد و هشتادمین روز سال است، گاه چهارم، ایاسرم (آفرینش گیاهان)، در دویست و دهمین روز سال است، نام گاه پنجم، میدیاریم (آفرینش جانوران) در دویست و نودمین روز سال یعنی میان سال است و گاه پایانی هسپتمدیم (آگاه آفرینش انسان) در سیصد و شصت و پنجمین روز سال که آخر سال است. جشن (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۴۰۴-۴۰۳؛ پشوتنی‌زاده، ۱۳۹۴: ۶۳).

سیر و سداب خوراکی است که در مراسم گهنبار تهیه می‌شود و به واسطه کلام مقدس ارزش دارویی و مانتره می‌یابد. ایران درباره شیوه تهیه سیر و سداب گفت:

«سیر، سداب، نعنا با هم می‌کوبیم خشک می‌کنم بعد یک‌کم روغن می‌ریزیم روش با نمک، ادویه، فلفل، با سرکه بوی خوب داره یه کم جوشید آب می‌کنم روش بعد سه تا لقمه نون می‌زارم روی مخلوط». (ایران، ۱۳۹۵، یادداشت ۹).

علاوه بر درمان‌های روحی سیروسداب در گذشته برای درمان بیماری‌هایی مسری مثل وبا مصرف می‌شده است. موبد فرزاد در این باره گفت:

«سیر و سداب که از اون برای درمان بیماری‌های مسری مثل وبا و سرکه استفاده می‌شده و هم از اون می‌خوردن و هم به اطراف خونه می‌ریختن».

(موبد فرزاد، ۱۳۹۵، یادداشت ۳).

«سیر و سداب» یا «سیر و سداو» جهت سفره‌ی آیینی درگذشتگان تهیه می‌شود و سیر و آن بر طبق عقاید و آداب و رسوم زرتشتیان، از امور قطعی بوده و تناول آن توسط داغدیدگان و سوگوران نزدیک متوفی الزامیست. زرتشتیان سیروسداب را از دو جهت مهم می‌دانند. اول آن‌که سداب، به عنوان مسکن قوی در بدن اثر می‌کند و مسبب التیام و آرامش سوگوران است. این خاصیت سداب نزد زرتشتیان در خوان‌های آیینی مورد استفاده بوده و ارج نهاده می‌شده است چرا که همواره آموزه‌های زرتشت، بر پایه شادی و دوری جستن از غم است. از این روی التیام غم دیدگان در مراسم سوگواری بر عهده سداب می‌باشد. سداب، در تمام آشکده‌ها کاشته می‌شود و رایحه‌ی آن مسبب شادمانی زائران است. دیگر آنکه، سیر، گیاهیست با خواص ضدعفونی و استعمال آن توسط زرتشتیان به جهت آن است که با تجربه‌ی محنت و ناشادی، سیستم ایمنی بدن ضعیف شده و مساعد برای پذیرش بیماری می‌گردد. از این بابت با استعمال «سیر و سداب» که البته اجزای دیگری نیز دارد، حفاظت روحانی و جسمانی باقیمانندگان تضمین می‌گردد تا سیطره‌ی غم بر ایشان کارساز نگردد (مزدآپور، ۱۳۸۳: ۱۵۷).

در نخستین روز از مراسم گهنبار مراسم واج‌یشت گهنبار برگزار می‌شود. در برگزاری این مراسم موبدانی حضور دارند که آگاهی کامل از برگزاری مراسم دارند و به خوانش متون آگاهی دارند بنابراین این مراسم در حال حاضر در دو شهر یزد و تهران برگزار می‌شود. در این مراسم عصاره گیاه هوم کوبیده می‌شود و حاضرین جرعه‌ای از آن برای شفا و درمان می‌نوشند. در واقع گیاه هوم در یسنا ۹ بند ۱۶ ستوده شده است، درود به هئومای نیکو، نیک آفریده‌شده، راست آفریده‌شده، نیک درمان

دهنده، خوش‌اندام، نیک کنش پیروزگر، زردگون و نرم تاک، چون خورندش از همه بهترین برای روان و راه‌جوی ترین است. عصاره این گیاه را پراهوم می‌نامیدند و با صفت دور-اشه یعنی جاویدان یادشده است (خدابخشی، ۱۳۷۶: ۶۸).

موبد مهربان درباره اهمیت گیاه هوم و حالت مانتره‌درمانی آن گفت:

«یکی از درمان‌های گیاه هوم آرامش‌بخشی هست در بعضی از مراسم مثل واج یشت گهنبار که صبح زود برگزار میشه این گیاه کوبیده میشه دعای مخصوص خونده میشه همون حالت انرژی مانتره پزشکی را داره و با آب رقیق میشه و بعد به مردم داده میشه فقط واج یشت گهنبار اونم فقط موبدان خاصی می‌تونن این کار را بکنن. نخستین روز صبح گاهنبار ساعت ۳:۳۰ الی ۴ صبح این مراسم شروع میشه تا ساعت ۶:۳۰ الی ۷ در آتشکده موبدانی هم که این مراسم را انجام می‌دن توی ایران ۵، ۶ نفر بیشتر نمیشن موبد هنگامی می‌تونه این کار را انجام بده که مراسم یسناخوانی را بلد باشن این مراسم را انجام می‌دن». (موبد مهربان، ۱۳۹۵، یادداشت ۵).

عصاره هوم به دلیل ذکر آن در کتاب مقدس زرتشتیان و خوانش کلام مقدس بر روی آن ارزش مانتره‌درمانی و شفا دارد. علاوه بر گهنبارهای یادشده، گهنبار توجی به‌منظور دعا برای سلامتی و تندرستی افراد برگزار می‌شود. زرتشتیان به این گهنبار، گهنبار بی‌وقت می‌گویند. بی‌وقت خواندن این گهنبار بدین دلیل است که برخلاف دو گهنبار پیشین زمان مشخصی ندارد و هر زمان افراد اراده کنند و امکانات لازم برای برگزاری آن یا نداری داشته باشند، برگزار می‌گردد. واژه توجی از فعلی ساخته شده است که معادل آن در زبان فارسی «توختن» و ماده مضارع آن «توز» به معنای «ادا کردن، جبران کردن» است (مزدپور، ۱۳۸۳: ۱۵۴). فرزانه درباره هدف برگزاری این گهنبار گفت:

«گهنبار توجی برای درگذشتگان نیست چون معمولاً گهنبارها به نیت

درگذشتگان خانواده انجام میشه. اما گهنبار توجی به نیت شادی، سلامتی

است و اصل برگزاری آن است که دعا بشه بیماری و ناراحتی از بین بره». (فرزانه، ۱۳۹۹، یادداشت ۳۰).

گهنبار توجی با محوریت کلام مقدس و در حالی که فرد بیمار در جمعی قرار می‌گیرد از خداوند شفا می‌خواهد همیاری با بیمار و خانواده در برگزاری مراسم و مشارکت دیگر مردمان در مراسم یادآور این امر است که بیمار در هنگام سختی‌ها و مشکلات تنها نیست بلکه دوستان، خانواده و پروردگار یاریگر وی هستند. این امر ریشه در فرهنگ همیاری و یاریگری ایران قرار دارد.

درمان‌های بومی در دنیای امروز

در این قسمت به موقعیت زرتشتیان به‌عنوان یک گروه اقلیت در جامعه ایران امروزی که نیاز به حفظ مرزهای هویتی و گروهی خود دارد و نگاه آنان به درمان‌های بومی در دنیای امروز پرداخته می‌شود. زرتشتیان به‌منظور حفظ مرزهای گروهی جامعه خود در ایران امروزی بر دال‌هایی از قبیل خرد، فرشکرد، اشا (راستی)، قدرت انتخاب انسان، علمی بودن دین زرتشت تأکید دارند. همان‌طور که پیش‌ازاین گفته شد پیامبری رسیدن آشوزرتشت به‌واسطه خرد است و نام اهورامزدا یادآور اهمیت خرد است خرد سبب می‌شود که زرتشتیان امروزه هر آنچه از درمان‌های بومی به آن‌ها رسیده است را فقط به‌صرف این‌که مربوط به گذشته است پذیرا نباشند. ناهید درباره اهمیت خرد در دین زرتشت و درمان‌های بومی گفت:

«زرتشت پیامبر ما وارد حیطة قانون و پزشکی همیشه و می‌گه خدا به همه افراد عقل داده است دین زرتشت، دین خرد است، ما تصمیم هامون را با توجه به هر دوره و با توجه به عقل و شعور می‌گیریم حتماً نباید هر چه که قبلاً گفته شده اجرا بشه» (ناهید، ۱۳۹۷، یادداشت: ۶).

اصل فرشکرد به معنای تازه گردانیدن جهان دال دیگری است که زرتشتیان با توسل به آن اظهار می‌دارند که دین زرتشت، دینی بنیادگرا نیست و در آموزه‌های فرعی

و جزئی آن تغییرات ایجاد می‌شود که با شرایط دنیای امروزی سازگار باشد. تجددخواهی از دشواری‌هایی است که بنیادگرایان در سایر ادیان با آن روبه‌رو هستند. اما در دین زرتشتی این تنگناها در عمل پیش نمی‌آید. زیرا گاتاها وارد جزئیات نشده است. گاتاها، اصول را بیان کرده است. این اصول، اصول مذهب و تعلیمات اخلاقی است که هیچ زمان تغییر نمی‌کند و همیشه تازه است. آشوزرتشت عقیده به مبدأ کل، مهر و محبت، برادری و برابری، راستی و درستی، اندیشه؛ گفتار و کردار نیک را به بهترین وجه به پیروان خود تعلیم داده است.

قسمت دیگر مربوط به رسوم، عادات و سنت‌ها است مثل طرز لباس پوشیدن، روش وضو گرفتن، آیین ازدواج، آیین معاشرت و نشست و برخاست. به‌عنوان مثال در اصول دین زرتشت گفته شده است باید در خوردن و نوشیدن، رعایت سلامت بدن و روان بشود. آنچه را که زیان‌آور است نخورد و ننوشد. آیا خوردن گوشت معینی خوب است یا بد، به امکانات بهداشتی زمان و مکان و به شرایط بدنی شخص بستگی دارد که باید با کمک خرد و دانش اکتسابی تصمیم گرفت. ممکن است پزشکان و محققین به این نتیجه برسند که اساساً گوشت‌خواری زیان‌آور است و یا گوشت قرمز مضر است. ممکن است تکنولوژی به‌گونه‌ای پیشرفت کند که احتمال خطر خوردن چیزی که دیروز برای سلامت بدن زیان داشت، امروز از بین برود. دین زرتشت دین نوخواهی، پیشرفت و تازه شدن است. اصول غیرقابل تغییر، مطلق و ابدی در گاتاها هستند جزئیات باید تغییرپذیر باشند. در هر مسئله باید با خرد و دانش، حکم کلی را به امر موضوعی جاری کرد و نتیجه گرفت (مهر، ۱۳۷۵: ۷۳؛ آذرگشسب، ۱۳۵۲: ۲۱۳).

بنابراین توسل صرف به درمان‌های بومی نه‌تنها امری نابخردانه است بلکه از اصل فرشکرد دور است. قدرت انتخاب انسان این نیرو را به آدمی می‌دهد که بین انتخاب خوب و بد تصمیم بگیرد و اگر انسانی راه بدی را در پیش گیرد همان‌طور که در بخش "نگاه زرتشتیان به سلامت و بیماری از گذشته تا به امروز" نشان داده شد مضراتی را برای فرد و جامعه به وجود می‌آورد به عبارتی این امر نشان می‌دهد افراد از راه راستی

دور شدند بنابراین با خواندن مانتره‌های مقدس و تأمل در آن منجر به نگاه انسان به خود و بازنگری در رفتار و منش می‌شود. موبد مهربان معتقد است:

«اوستا اهمیت و جلوه فرهنگی داره که به ما منش درست زندگی کردن را یاد میده و بدین ترتیب با زندگی در راه درست از فشارهای روانی و عصبی کم میشه. بحث فرهنگی هستش که باید منش ذهنی فرد و افراد را یک مسیر ذهنی مشخص و درست را براش مشخص بکنیم» (موبد مهربان، ۱۳۹۵: یادداشت ۵)

تأکید بر علمی بودن آموزه‌های اشوزرتشت به زرتشتیان این امکان را می‌دهد که ضمن بازتعریف هویت خود به تأثیر این آموزه‌ها در دنیای مدرن اشاره کنند. احترام به چهارعنصر طبیعت (چهار آخشیح) یعنی آب، باد، خاک و آتش از آموزه‌های مهم دین زرتشت است و امروزه پیشرفت علم ثابت کرد؛ رعایت پاک‌ی چهار آخشیح برای محیط‌زیست و سلامت اهمیت دارد موبد اردشیر در این باره گفت:

«آب، باد یعنی هوا، خاک و آتش. این چهار را ما باید گرامی بداریم، آلوده نکنیم و خداوکیلی تازه الان یعنی سال ۱۹۸۵ حدود ۳۱ سال پیش تازه جهان فهمید همین چهارتا کافی است سازمانی به نام محیط‌زیست تشکیل شد از تفکر ایرانی استفاده کرد که این چهار آخشیح را ما پاک نگه داریم دنیا پاک میشه حالا توسط مدنیت و با زور قانون و جریمه سعی می‌کنن این چهار تار را آلوده نکند تا جهان پاک بشود» (موبد اردشیر، ۱۳۹۷: یادداشت ۱۰).

همچنین رعایت اصول علمی دین زرتشت و آموزه‌های آن مثل احترام به طبیعت منجر به حال روحی و روانی و آرامش انسان می‌شود؛ موبد بهمن گفت:

«دین زرتشت همونی که میگه اندیشه، گفتار و کردار نیک یا همونی که میگه کار خوب بکن یا میگه از قانون اشا پیروی کن همون آرامش هست من میرم توی طبیعت کوهنوری می‌کنم واقعاً وقتی می‌بینم این طبیعت اینقدر

کثیفه یکم دل چرکین می‌شم و آرامش از بین میره حالا وقتی این آلودگی را نکنی آرامش بر می‌گرده می‌بینه آرامش یافتن چقدر نزدیکه به دین زرتشت» (موبد بهمن، ۱۳۹۸، یادداشت ۲۰).

نتیجه‌گیری

سلامت، بیماری و درمان، بخش‌های جداناپذیر زندگی انسان هستند و در تمام فرهنگ‌های بشری در طول تاریخ درباره این مسائل اندیشیده شده است. سلامت و بیماری مثل هر پدیده دیگر مرتبط با انسان متأثر از فرهنگ است. از این رو، نمی‌توان تعریف قطعی برای این مفاهیم صادر نمود. نگاه فرهنگی به بیماری شیوه‌های درمان را متأثر ساخته است. به عبارت دیگر، درمان با وساطت فرهنگ انجام می‌گیرد و نمادها به‌عنوان حامل مهم‌ترین عناصر فرهنگی در این فرآیند اهمیت دارند. نمادها در فرهنگ‌های متفاوت، تمایز دارند. از این رو گرچه شیوه‌های درمانی مثل درمان با گیاهان، درمان با کلام مقدس و شفا در اکثر فرهنگ‌ها وجود دارد اما نمادهای فرهنگی مرتبط با شیوه‌های درمانی بومی در میان فرهنگ‌های گوناگون تمایز دارد. گوناگونی فرهنگ‌ها و نمادهای مرتبط با آن در نگاه به بیماری، سلامت و درمان، در جامعه متکثر ایرانی سبب شد در این پژوهش به بررسی این مفاهیم در میان زرتشتیان پرداخته شود. زرتشتیان حافظان قدیمی‌ترین سنت دینی ایران و بخشی از هویت امروزی ما هستند، شناخت و فهم نگاه آنان جز از بستر فرهنگی آنان میسر نیست و در پژوهش حاضر با تمرکز بر سلامت، بیماری، درمان تلاش نمودیم به بخشی از این سنت فرهنگی گسترده دست‌یابیم.

مطابق با باور زرتشتیان، اهورامزدا خالق مقدس همه موجودات و خدای یکتا است. اهورامزدا سراسر نیکی و خوبی است. در دوران پادشاهی ساسانیان در کنار آموزه‌های آشوزرتشت برای بار دیگر اندیشه‌های پادشاه خدای آسمان و زروانیسم مطرح شد و در این دوران اندیشه زروانیسم قدرت گرفت. بنابراین، اهورامزدا خدای خوبی و انگره‌مینو خدای بدی و مسبب بیماری گردید. این نگرش در زندگی روزمره مردم و مفاهیم سلامت و

بیماری تأثیر گذاشت. مطابق با باور زرتشتیان، سلامتی هدیه اهورامزدا به انسان‌هاست و انگره مینو، با بیماری و مرگ به انسان‌ها یورش می‌برد اما انسان‌ها می‌توانند در این راه با توسل به اهورامزدا و جلوه‌های معنوی او بر انگره مینو پیروز شوند. شش امشاسپند از جلوه‌های معنوی اهورامزدا هستند که در جهان مادی نمایندگان دارند و ایزدان در این راه یاری‌دهندگان امشاسپندان هستند.

مانتره‌درمانی در میان زرتشتیان معاصر برای غلبه به بیماری رواج داشته و دارد اما آموزه‌های دین زرتشت از قبیل قدرت خرد، فرشکرد به زرتشتیان یادآوری می‌کند که توسل صرف به درمان بومی خردمندانه نیست بلکه این درمان باید در کنار درمان‌های نوین پزشکی باشد. باوجود این، ایمان و اعتقاد قلبی زرتشتیان و تجاربی که از دیگران شنیده‌اند باور به این درمان تا به امروز زنده نگهداشته است. زرتشتیان در مراسم مانتره‌درمانی که به چهار یشت خوانی معروف است، برخی یشت‌ها مثل اردیبهشت یشت، هفت‌تن یشت، هرمزد یشت، وهرام یشت را قرائت می‌کنند. در تمام یشت‌های قرائت شده، نمادهایی (نام‌های اهورامزدا، امشاسپندان، ایزدان) وجود دارد که انسان را به نیروهای اساطیری و کیهانی پیوند می‌زند؛ همچنین با قرائت متون مقدس گویی آفرینش آغازین جهان تکرار می‌شود. قرار گرفتن در لحظه نخستین آفرینش یادآور زمان نخستین و ازلی است که همه عالم جلوه حضور خوبی است و از پلیدی و بیماری اثری نیست. حضور عدد سه مثل سه خوراکی، سه شیرینی در مراسم مانتره‌درمانی، نمادی دیگر از باور درونی زرتشتیان به پیروی از آموزه‌های زرتشت و اندیشه‌های راستی (آشایی) از قبیل سه اصل اندیشه نیک، گفتار نیک و پندار نیک، احترام به طبیعت است به عبارتی زرتشتیان این باور را درونی می‌کنند که رمز سلامت در پیروی از راه راستی و درستی است. در واقع، انسان با خواندن کلام مقدس و تعمق در فلسفه آن راه درست زیستن را می‌آموزد و بدین طریق به آرامش می‌رسد.

منابع

- آذرگشسب، موبد اردشیر. (۱۳۵۲)، *مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان*، تهران: [بی‌نا]
- آسموسن. (۱۳۴۸)، «اصول و اعتقادات دیانت زرتشتی»، در *مجموعه مقالات دیانت زرتشتی*، ترجمه: فریدون وهمن، تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران، چاپ اول.
- آموزگار، ژاله. (۱۳۷۴)، *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: نشر سمت، چاپ اول.
- الیاده، میرچا. (۱۳۷۵)، *مقدس و نامقدس*، ترجمه: نصرالله زنگویی، تهران: سروش، چاپ اول.
- اوشیدری، جهانگیری. (۱۳۷۱)، *دانشنامه مزدیسنا: واژه‌نامه توضیحی آیین زرتشت*، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- بلوکباشی، علی. (بی‌تا)، نظام پزشکی عامه در ایران، تاریخ دسترسی: ۱۳۹۹/۵/۱۲. <https://anthropology.ir/article/8875.html>
- بلیکی، نورمن. (۱۳۹۲)، *طراحی پژوهش‌های اجتماعی*، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- بویس، مری. (۱۳۴۸)، «دیانت زرتشتی در دوران متأخر»، در *مجموعه مقالات دیانت زرتشتی*، ترجمه: فریدون وهمن، تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران، چاپ اول.
- بویس، مری. (۱۳۸۱)، *زردشتیان: باورها و آداب دینی آنها*، ترجمه: عسکر بهرامی، تهران: نشر ققنوس، چاپ اول.
- پشوتنی‌زاده، آزاده. (۱۳۹۴). «گاه‌های آفرینش در برخی از فرش‌های شیبری فارس». *دوفصلنامه علمی-پژوهشی انجمن علمی فرش ایران*، شماره ۲۷: ۵۵-۷۶.
- پشوتنی‌زاده، آزاده. (دردست چاپ)، «تبعات اجتماعی و فرهنگی کرونا در میان زرتشتیان ایران».
- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۰۴)، *ایران‌شاه: تاریخچه مهاجرت زرتشتیان به هندوستان*، بی‌نا: تهران.
- جکسن، آبراهام والتاین ویلیامز. (۱۳۸۷)، *ایران در گذشته و حال*، ترجمه: منوچهر امیری، فریدون بدره‌ای، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مرکز انتشارات علمی، فرهنگی.

- چوکسی، جمشید گرشاسپ. (۱۳۸۱)، *ستیز و سازش: زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده‌های اسلامی*. ترجمه: نادر میر سعیدی. تهران: ققنوس.
- خادم‌زاده، محمدحسن. (۱۳۸۸)، *محلات تاریخی شهر یزد*، تهران: نشر سبحان نور، چاپ اول.
- خدابخشی، سهراب. (۱۳۷۶)، *پزشکی در ایران باستان*، تهران: مؤسسه انتشاراتی فروهر، چاپ دوم.
- رضایی زاده، حسین. (۱۳۸۴)، *استراتژی طب سنتی سازمان جهانی بهداشت (۲۰۰۵-۲۰۰۲)*، گروه تحقیقات طب سنتی ایران، تهران: انتشارات دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- ریویز، کلود. (۱۳۹۷)، *جامعه-انسان‌شناسی ادیان*، ترجمه: علیرضا خدای، تهران: نشر نی، چاپ اول.
- زهر، آر، سی. (۱۳۷۵)، *طلوع و غروب زردشتی‌گری*، ترجمه: تیمور قادری، تهران: نشر فکر روز، چاپ دوم.
- زینر، رابرت چارلز. (۱۳۸۴)، *ژروان یا معمای زرتشت‌گری*، ترجمه: تیمور قادری، تهران: نشر امیرکبیر، چاپ دوم.
- شهروینی، مهربان. (۱۳۸۱)، *دانشگاه گندی شاپور در گهواره تاریخ (یادمان گمشده‌ای از فرهنگ و تمدن ایران باستان)*، تهران: نشر پورشاد، چاپ اول.
- شهرمدان، رشید. (۱۳۳۶ یزدگردی)، *پرستشگاه زرتشتیان*، بمبئی: سازمان جوانان زرتشتی
- فرهادی، مرتضی. (۱۳۸۵)، «گیاه مردم‌نگاری یا نمونه‌ای از گیاه مردم‌نگاری گیاهان خودروی کمره»، *فصلنامه علوم اجتماعی*، شماره ۳۴، ۳۵، ۴۱-۹۶.
- فرهی، سینا و ماندگاریان، سپنتا. (بی‌تا). «بررسی روش‌های درمانی زرتشتیان». *در مجموعه مقالات آرمین‌نامه*، ویراستاران: ندا اخوان‌اقدام، کتایون نمیرانیان، (بی‌تا).
- قدردان، مهرداد. زرشناس، زهره. ظاهری عبدوند، آمنه. (۱۴۰۰)، «بزرگداشت ایزدباران ایران، تشر، در میان بهدینان شریف‌آباد اردکان»، *پژوهش‌های ایران‌شناسی*، سال یازدهم، شماره ۱: ۶۳-۷۷.

درمان‌های بومی، سنتی و جایگاه آن در دنیای... مقصودی و صدیقی | ۱۸۷

- کتاک، فیلیپ. (۱۳۸۶)، *انسان‌شناسی: کشف تفاوت‌های انسانی*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: نشر علمی، چاپ اول.

- کجیاف، علی‌اکبر و تشکری، علی‌اکبر. (۱۳۸۷)، «درآمدی بر شرایط اجتماعی زرتشتیان یزد از تأسیس سلسله صفویه تا پایان پادشاهی شاه عباس اول (۱۰۳۸-۹۰۷ ه.ق)»، *فرهنگ*، ۸۷: ۱۵۵-۱۸۱.

- متین، پیمان. (۱۳۸۳)، «نقد و بررسی کتاب انسان‌شناسی پزشکی و نظام جهانی: نگاهی انتقادی هنز بثر، مریل سینگر، آیدا ساسر»، *نامه انسان‌شناسی*، سال سوم، شماره ۶: ۲۱۲-۲۲۴.

- متین، پیمان. (۱۳۸۹)، *انسان‌شناسی در پزشکی: آشنایی با انسان‌شناسی پزشکی*، تهران: سفیر اردهال، چاپ اول.

- مرکز آمار ایران. سایت تخصصی. تاریخ دسترسی: ۱۳۹۵/۵/۱۵.
<https://www.amar.org.ir/>

- مزدپور، کتایون. (۱۳۷۴). *واژه‌نامه گویش بهدینان یزد: فارسی به گویش همراه با مثال*، جلد اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- مزدپور، کتایون. (۱۳۸۳). «تداوم آداب کهن در رسم‌های معاصر زرتشتیان در ایران»، *فرهنگ*، ۵۰-۴۵: ۱۴۷-۱۷۹.

- مقصودی، منیژه. (۱۳۹۱)، «بادهای کافر و دهل سه سر در خلیج فارس، مراسم آیینی درمانی زار»، *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*، دوره ۲، شماره ۲: ۱۱۷-۱۴۰.

- مقصودی، منیژه. (۱۳۹۲)، «فرایند تحول آیین‌های درمانگری ترکمن‌های ایران»، *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*، دوره ۳، شماره ۲: ۸۵-۱۰۱.

- ملک‌راه، علیرضا. (۱۳۸۷)، *آیین‌های شفا*. تهران: پژوهشکده مردم‌شناسی با همکاری نشر افکار، چاپ اول.

- مهر، فرهنگ. (۱۳۷۵)، *دیدنی نو از دینی کهن: فلسفه زرتشت*، تهران: نشر جامی، چاپ دوم.

- مهر، فرهنگ. (۱۳۸۷)، «دیدنی نو از دینی کهن»، در *مجموعه مقالات زندگی و اندیشه زرتشت به کوشش علی دهباشی*، تهران: نشر افکار، چاپ اول.
- میرزایی، حسین. (۱۳۹۷)، «انسان‌شناسی پزشکی: پیشگیری و درمان سنتی در بین مهاجران افغانستانی». *دو فصلنامه دانش‌های بومی*، شماره ۱۰: ۳۳-۱۰۳.
- نیکنام، کوروش. (۱۳۸۲)، *از نوروز تا نوروز: آیین‌ها و مراسم سنتی زرتشتیان*، تهران: نشر فرهنگی فروهر، چاپ دوم.
- هینلز، جان راسل. (۱۳۶۸)، *اساطیر ایران*، ترجمه: ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: نشر اساطیر، چاپ اول.

- Choksy, Jamsheed K. (1989). *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil*. Austin: University of Texas Press.
- Creswell, John W. (2007). *Qualitative & Inquiry Research Design: Choosing Among Five Approaches*. London: Sage Publication
- Dey, I. (1993). *Qualitative data analysis: A User-friendly Guide for Social Scientists*. Thousand Oaks. CA: Sage
- Douglas, Mary. (1970). "The Healing Rite". *Man, New Series*, 5(2),308-302.
- Hammersley, Martyn, and Paul Atkinson. (2007). *Ethnography: Principles in practice*. New York: Routledge.
- Moerman, Daniel E (1979). "Anthropology of Symbolic Healing". *Current Anthropology*. 20(1), 80-59
- Pilch, John J. (1995). "Insights and Models from Medical Anthropology for understanding the healing activity of the Historical Jesus". *HTC*. 51(2), 337-314.
- Pool, R, and Geissler, W. (2005). *Medical Anthropology*. McGraw-Hill Education (UK).
- Turner, Victor. (1977). "Symbols in African Ritual". In *Symbolic Anthropology: A reader in the Study of Symbols and Meaning*, ed. J. L. D. S. Kemnitzer, and D. M. Schneider, 183-194. New York: Columbia University Press.
- Weisse, M G. (2018). "Chapter 13: Explanatory models in Psychiatry". In *Text book of Cultural Psychiatry*. Edited by Dinesh Bhugra and Kamaldeep Bhui. 2nd ed. 143-157. Cambridge: Cambridge University Press.