

Examining the Structure and Recurring Patterns of Nature-Related Rituals in Bushehr Province: A Focus on the Geli-Geli, Dey-Zangeru, and Flood- and Storm-Averting Rituals

Asma Hosseini: PhD in Persian Language and Literature- Visiting lecturer of the Department of Persian Language and Literature, Persian Gulf University (email: siminhosseini.ac@gmail.com)

Mehdi Rezaei: Professor of Persian Language and Literature, Salman Farsi University, Kazerun (email: rezaei@kazerunsfu.ac.ir)

Abstract

Understanding the culture and people of a region is fundamental to understanding its society and, more broadly, the nation to which it belongs. As one of the principal subjects of anthropology and ethnology, rituals provide a vital lens through which cultural identities and social structures can be interpreted. This study examines the structural organization of the *Geli-Geli*, *Dey-Zangeru*, and flood- and storm-averting rituals in Bushehr Province through the theoretical perspective of structuralism. The research is motivated by the need to document, preserve, and safeguard these traditional rituals, with the primary objective of identifying their constituent elements and uncovering the underlying structural patterns they share. Employing a descriptive-analytical approach based on structural analysis, the study reveals that place, ritual chants, music, sacrifice, blessed food, and accompanying participants constitute the core elements common to these rituals, whereas iron, water, and seals (*muhrs*) function as variable components. The analysis further demonstrates that these rituals share a common structural pattern. Each ritual originates from a triggering condition associated with evil, calamity, or scarcity, followed by a sequence of ritual actions—including chanting, music, and the use of symbolic objects—that mediate the relationship between humans and nature. Ultimately, after a symbolic struggle between human beings and natural forces, the ritual reaches its conclusion.

Keywords: Bushehr Province, ritual, structuralism, elements, pattern

Introduction

Rituals embody the beliefs, cultural values, and worldview of a society, reflecting how communities have historically responded to nature and its uncertainties. Typically performed collectively, they reinforce cultural identity while symbolically confronting adversity and natural hazards. Bushehr Province is home to several nature-related rituals, including *Geli-Geli*, *Dey-Zangeru*, and flood- and storm-averting rituals. This study employs a structural analysis approach to identify the constituent elements and shared patterns underlying these traditions. It examines their common structure, core and variable components, origins, ritual

actions, and symbolic representation of the relationship between humans and nature, thereby revealing the cultural and cognitive frameworks embedded within these indigenous practices.

Literature review

Structuralism, which emerged as a major approach in the human and social sciences during the second half of the twentieth century, seeks to uncover the underlying structures and relationships that organize cultural phenomena. Vladimir Propp demonstrated that seemingly diverse Russian folktales follow a common narrative structure composed of recurring functions. Building on this foundation, Claude Lévi-Strauss extended structural analysis beyond folktales to myths, rituals, and other cultural systems. Drawing on the linguistic theories of Ferdinand de Saussure and Roman Jakobson, he argued that the human mind organizes experience through binary oppositions, such as nature/culture, order/chaos, and good/evil. Structural analysis therefore aims not merely to describe ritual elements but to reveal the relationships among them and the cognitive patterns that underlie cultural expressions.

Guided by this theoretical framework, the present study investigates nature-related rituals in Bushehr Province. Despite their apparent differences, these rituals share a common structural organization consisting of ritual space, ceremonial chants, music, sacrifice, blessed food, and collective participation as core elements, while iron, water, and the muhr (ritual seal) function as variable components. Their repeated combination produces a shared sequence of origin, ritual action, conflict, and conclusion. These rituals are typically performed in response to scarcity, misfortune, or natural threats and employ symbolic practices—including chanting, music, collective movement, sacred objects, and sacrifice—to mediate the relationship between humans and nature. Rather than serving as practical means of controlling natural forces, they function primarily as symbolic and cultural mechanisms through which communities cope with uncertainty, alleviate collective anxiety, reinforce social cohesion, and construct meaning in the face of environmental instability and unpredictability.

Discussion

This study adopts a structuralist approach to examine nature-related rituals in Bushehr Province, focusing on the Geli-Geli, Dey-Zangeru, flood-averting, and storm-averting rituals. The structural analysis demonstrates that, despite differences in their performance and the circumstances under which they are practiced, these rituals follow a shared structural pattern and reflect common cognitive frameworks and cultural responses to nature.

The Geli-Geli ritual is performed during periods of drought and insufficient rainfall. In this ceremony, an individual known as Geli dresses in worn and tattered clothing and walks through the streets, accompanied by community members who chant ritual verses, sing, dance, sprinkle water, collect food donations, and prepare a communal meal. The symbolic placement of a bead or a date pit in the food, followed by the symbolic selection of a sacrificial figure, also forms part of the ritual. Beyond invoking rainfall, these collective practices strengthen social solidarity, encourage community participation, and alleviate the anxiety associated with prolonged drought. In its contemporary form, the ritual has become intertwined with Islamic rain prayers and other religious gatherings.

The flood- and storm-averting rituals represent the opposite situation, being performed when excessive rainfall and flooding threaten people's lives and livelihoods. During these ceremonies, participants throw a muhr (prayer seal), salt, or flour into floodwaters as symbolic, bloodless offerings to the forces of nature in the hope of reducing rainfall and calming the

flood. Likewise, in the storm-averting ritual, sailors cast a muhr into the sea to seek calmer waters and the end of the storm. Although these actions do not directly influence natural phenomena, they help reduce collective anxiety while restoring a sense of security and perceived control within the community.

The Dey-Zangeru ritual takes place during a lunar eclipse. According to local belief, a figure known as Gholam Zangi has captured the moon. To free it, people gather on rooftops, recite local chants, strike metal objects, create loud noises, and fire guns into the sky. Here again, nature is perceived as an intentional and animate force, while these symbolic actions represent an effort to restore cosmic order and overcome fear and uncertainty associated with unexplained natural events.

A comparative analysis reveals that all four rituals share a common set of structural elements, including ritual space, collective chanting, music and sound production, symbolic sacrifice, communal participation, and ritual companions. By contrast, water, iron, and the muhr function as variable elements whose use depends on the specific ritual. Many of these components possess symbolic or magical significance. Ritual chants function as performative speech acts, sacrifice symbolizes offering and devotion, and iron objects and loud sounds are believed to repel harmful supernatural forces.

The structural analysis further demonstrates that all of these rituals conform to a common sequence consisting of an initiating condition, ritual action, conflict, and resolution. In the Geli-Geli ritual, the initiating condition is drought and water scarcity, whereas in the other three rituals it is a disruptive natural event, such as flooding, storms, or a lunar eclipse. The community then responds through a series of symbolic ritual actions that mediate its relationship with nature, although the ritual concludes without directly altering the natural phenomenon itself. Consequently, the primary function of these rituals is not to control nature but to manage collective anxiety, restore social order, strengthen community cohesion, and provide meaning in the face of environmental crises. From a structuralist perspective, these rituals embody shared cognitive patterns that organize human experience through binary oppositions such as drought/rain, scarcity/abundance, order/chaos, light/darkness, and human/nature. Rather than transforming nature itself, these rituals reshape the ways in which communities understand, interpret, and respond to the natural world.

Conclusion

The analysis of the Geli-Geli, Dey-Zangeru, flood-averting, and storm-averting rituals demonstrates that, despite differences in their contexts of performance, they share a common structural sequence consisting of an initiating condition, ritual action, conflict, and conclusion. These rituals represent collective responses to natural crises and function as symbolic strategies for managing anxiety, strengthening social cohesion, and assigning meaning to lived experiences. Their shared components include ritual space, ceremonial chants, music, collective actions, ritual food, and communal participation, while water, iron, and the muhr serve as variable elements. From a structuralist perspective, these rituals are organized around binary oppositions—such as drought/rain, order/chaos, and human/nature—reflecting the shared cognitive patterns through which communities interpret and respond to the natural world.

بررسی ساختار و الگوهای تکرارشونده در آیین‌های مرتبط با طبیعت در استان بوشهر (با تأکید بر آیین‌ها گلی‌گلی، دی‌زنگرو، رهایی از سیل و طوفان)

اسما حسینی: دکتری زبان و ادبیات فارسی - مدرس مدعو گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران

مهدی رضائی: استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سلمان فارسی کازرون، کازرون، ایران

چکیده

شناخت فرهنگ و مردم هر منطقه اساسی‌ترین راه برای درک یک ملت و جامعه است. آیین‌ها به عنوان یکی از اصلی‌ترین ابزارهای مردم‌شناسی و قوم‌شناسی یک جامعه نقش مهم و محوری در این شناخت دارند. در این پژوهش به تجزیه ساختاری آیین‌های گلی‌گلی^۱، دی‌زنگرو^۲، رهایی از سیل و طوفان بر اساس دیدگاه ساختارگرایی پرداخته می‌شود. اهمیت و ضرورت آن، شناخت، حفظ و نگهداری آیین‌ها و هدف بررسی و شناخت عناصر تشکیل‌دهنده آن‌ها و یافتن ساختار مشترک آن‌ها است. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی و براساس تجزیه ساختاری می‌باشد. نتایج نشان می‌دهد که مکان، خواندن اشعار، موسیقی، قربانی، تغذیه متبرک و همراهان عناصر اصلی و آهن، آب و مهر عناصر متغیر در این آیین‌ها هستند. با بررسی آیین‌های مورد مطالعه ساختار و الگویی مشترک در آن‌ها یافته شد. این آیین‌ها دارای عامل پیدایشی هستند که بر اساس شر، بلا، کمبود شکل می‌گیرد که با کنش‌های مختلفی مانند؛ آواز خواندن، موسیقی، استفاده از ابزارهای گوناگون همراه است و نهایتاً پس از کشمکشی بین انسان و طبیعت آیین به پایان می‌رسد.

واژگان کلیدی: استان بوشهر، آیین، ساختارگرایی، عناصر، الگو.

۱. مقدمه

آیین‌ها رفتارها و اعمالی است که براساس باوری شکل می‌گیرند. آیین‌ها بیانگر افکار و راهکارهای بشر در طول تاریخ در زمان مواجهه با طبیعت و طغیان آن بوده و معمولاً به صورت گروهی و دسته‌جمعی اجرا می‌شوند و تمامی اقشار جامعه با سنین مختلف در برپایی آن مشارکت دارند. این آیین‌ها چه فردی و چه جمعی با رویدادهای جامعه و طبیعت در ارتباط هستند و جنبه‌های مختلف هویت و جهان‌بینی یک سرزمین را منعکس می‌کنند. اجراکنندگان آیین‌ها برای مهار و غلبه بر حوادثی که رخ داده یا احتمال وقوع آن وجود دارد به اعمالی دست می‌زنند. آیین پیوندی بین اعمال و باورهای

^۱ Geli-Geli

^۲ Dey-Zangeru

مرتبط با آن‌ها ایجاد می‌کند و منعکس‌کننده فرهنگ یک جامعه است. این آیین‌ها به صورت نمایشی برگزار می‌شود و هدف از اجرای آن‌ها، تزکیه روح یا رفع شر و دفع سختی عارض شده بر زندگی است.

۱-۱. بیان مسئله

استان بوشهر همانند دیگر مناطق ایران و جهان مملو از آیین‌های گوناگون است که بخشی از آن‌ها با طبیعت مرتبط هستند. این آیین‌ها به شیوه‌ها و اشکال مختلف اجرا می‌شوند و مطالعه آن‌ها به شناخت عمیق‌تر فرهنگ، تمدن، اعتقادات و افکار اقوام پیشین کمک می‌کند. علاوه بر این، با مطالعه آن‌ها می‌توان به تلاش بشر برای برآورد ساختن نیازهای روحی و روانی‌اش پی‌برد. این پژوهش بر آن است که با تجزیه ساختاری آیین‌های مرتبط با طبیعت در استان بوشهر از جمله، گلی‌گلی، دی‌زنگ‌رو و رهایی از سیل و طوفان، به کشف عناصر سازنده این آیین‌ها و یافتن الگوی مشترک در آن‌ها می‌پردازد. این فرایند، تا حدودی الگوی ذهنی مردمان این دیار را تبیین و مشخص می‌سازد. با این روش می‌توان تا حدودی به برخی الگوهای ذهنی و ساختارهای فکری مشترک در فرهنگ‌ها و جوامع مختلف پی‌برد.

۱-۲. هدف کلی و اهداف فرعی تحقیق

هدف کلی این پژوهش بررسی آیین‌های مرتبط با طبیعت در استان بوشهر با تأکید بر آیین‌های گلی‌گلی، دی‌زنگ‌رو، رهایی از سیل و طوفان است. این بررسی شامل یافتن عناصر مشترک تشکیل‌دهنده این آیین‌ها و شناخت الگو و ساختار واحد این آیین‌ها می‌شود.

اهداف فرعی این پژوهش یافتن اجزای اصلی و متغیر سازنده این آیین، عامل پیدایش، گنش‌های گوناگون، کشمکش بین انسان و طبیعت و عامل پایانی این آیین‌ها است.

۱-۳. پرسش‌های تحقیق

۱- چه الگوها و ساختارهای مشترکی در آیین‌های مرتبط با طبیعت در استان بوشهر قابل شناسایی است؟

۲- آیا این آیین‌ها از الگویی واحد یا الگوهایی مشترک تبعیت می‌کنند؟

۲. پیشینه پژوهش

در قرن نوزدهم میلادی، مکتب فرمالیسم پدیدار شد که بر ساختار و فرم روایت تأکید داشت. همزمان با شکل‌گیری فرمالیسم، زبان‌شناسی نیز تحولاتی را تجربه کرد که بر ساختارگرایان تأثیرگذار بود. کلود لوی استروس (Claude Lévi-Strauss) بیش از سایر ساختارگرایان از مطالعات زبان‌شناختی بهره گرفت و در پژوهش‌های خود از آرای

«تضادها و تفاوت‌ها» فردیناند دوسوسور (Ferdinand de Saussure) و «تقابل‌های دوگانه» رومن یاکوبسن (Roman Jakobson) استفاده کرد. وی نظریه ساختارگرایانه خود را در انسان‌شناسی به کار گرفت. و اساس نظریه خود را تجزیه اسطوره‌ها به اجزای سازنده و واحدهای تشکیل دهنده آن قرار داد. از جمله مهم‌ترین آثار وی که نگرش جدید در انسان‌شناسی به وجود آورد عبارتند از: مقاله «تحلیل ساختاری اسطوره» (۱۹۵۵)، کتاب‌های: *ساختارهای اولیه خویشاوندی، انسان‌شناسی ساختاری* (۱۹۵۸)، *اندیشه وحشی، توتمیسم* (دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰)، *مجموعه چهارجلدی منطق/اساطیر* (سال‌های ۱۹۶۴ تا ۱۹۷۱) و کتاب *اسطوره و معنا* (۱۹۷۷). استروس در دو اثر اخیر بیش از سایر آثار به طرح نظریه خود در انسان‌شناسی پرداخته‌است. در مجموعه کتاب *منطق/اساطیر*، وی به تحلیل بیش از هشتصد اسطوره سرخپوستان آمریکای شمالی و جنوبی پرداخته و در کتاب *اسطوره و معنا* به تعریف اسطوره و شباهت‌های برخی اسطوره‌های آمریکایی، انگلیسی و... پرداخته‌است. این کتاب مجموع سخنان و مصاحبه‌های او در برنامه رادیویی است که در سال ۱۹۷۷ به صورت کتاب نگاشته شد.

بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد که عمده پژوهش‌های مربوط به تجزیه ساختاری با تکیه بر دیدگاه کلود لوی استروس در حوزه ادبیات فارسی متمرکز بوده‌است. برخی از این پژوهش‌ها عبارتند از: «بررسی ساختار تقابل رستم و اسفندیار در شاهنامه براساس نظریه تقابل لوی استروس» (حسینی و محمدزاده، ۱۳۸۵)، «تحلیل ساختار داستان‌های سهراب، سیاوش و فرود براساس نظریه استروس» (پیکانی و دیگران، ۱۳۹۹)، «بررسی تقابل در بخش تاریخی شاهنامه از نظر رویکرد ساختارگرایانه استروس» (علوی و دیگران، ۱۴۰۲) و... تا کنون پژوهش‌ها محدود در باب ساختارگرایی استروس در فرهنگ صورت گرفته‌است که عبارتند از: مقاله «ساختار اسطوره و زبان، ساختار خویشاوندی و زبان در مردم‌شناسی ساختاری کلود لوی استروس» نوشته جواری و رضائی، (۱۳۹۵) که در آن نویسندگان به اسطوره، ساختارگرایی استروس، روابط خویشاوندی، بیان نظریه ساختار استروس در اسطوره ادیب پرداخته‌اند. و مقاله «بازیابی الگوی مبادله‌ای ازدواج در افسانه‌های عامه ایران (براساس نظریات کلود لوی استروس)» (ملکی و دیگران؛ ۱۴۰۱). هر چند نویسندگان در این مقاله به قصه‌ها که زیرمجموع ادبیات است پرداخته‌اند، اما در خلال آن به فرهنگ ایرانی نهفته در قصه‌ها و الگوی حاکم بر ازدواج نیز پرداخته‌اند.

مطالعاتی که به آیین‌های استان بوشهر مرتبط است اغلب گردآوری و جمع‌آوری است. به عنوان نمونه؛ *سنگستان؛ عقاید و رسوم عامه مردم بوشهر* (احمدی ریشهری، ۱۳۸۲)، *مجموعه ده جلدی، تاریخ، سرزمین، فرهنگ* از زکریا رستگار که به سفارش استانداری بوشهر و زیر نظر اداره کل میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی در سال ۱۳۹۲ نگاشته شده‌است (رستگار، ۱۳۹۲)، کتاب *میراث ناملموس استان بوشهر* (معموری، ۱۳۹۳). کتاب *فرهنگ و آیین‌های بوشهر* در آثار ایرج صغیری (سلطانی نیا، ۱۳۹۴)، کتاب *بوشهر؛ سرزمین آیین و مراسم* (مظفری، ۱۳۹۵) و... این آثار تنها به معرفی آداب و رسوم پرداخته‌اند و فاقد هر گونه تحلیل و بررسی علمی هستند. در این پژوهش به تجزیه ساختاری برخی آیین‌های استان بوشهر و الگوی حاکم بر این آیین‌ها پرداخته می‌شود.

ساختارگرایی در نیمه دوم قرن بیستم در حوزه علوم انسانی و اجتماعی شکل گرفت و تأثیرات فراوانی بر سایر علوم گذاشت. ساختارگرایی روشی است که به تجزیه عناصر و اجزای سازنده پدیده مورد مطالعه می‌پردازد و ساختار و روابط پنهان آن را آشکار می‌کند. بر اساس همین نظریه و دیدگاه، پراپ به مطالعه قصه‌ها پرداخت و به عناصر مشترک و خویشکاری‌های یکسان در قصه‌ها پی‌برد. ولادیمیر پراپ (Vladimir Propp) در کتاب *ریخت‌شناسی قصه‌های پریان*، با تحلیل قصه‌های عامیانه روسی به این نتیجه رسید که علی‌رغم تنوع ظاهری روایت‌ها، این قصه‌ها از یک ساختار روایی مشترک پیروی می‌کنند. او نشان داد که مجموعه‌ای از حدود صد قصه‌ای که بررسی کرده‌است، در واقع صورت‌های متنوع یک الگوی بنیادین واحد هستند. (پراپ، ۱۳۹۶: ۲۰-۳۷) اهمیت کار پراپ در آن بود که توجه پژوهشگران را از محتوای ظاهری روایت‌ها به ساختار درونی و روابط میان اجزا معطوف کرد. لوی استروس با مطالعه کتاب *قصه‌های پریان* پراپ به انتقاد و ایراد کار او پرداخت. استروس ضمن نقد و ایراد پراپ مبنی بر انحصار مطالعاتش در قصه‌ها، مطالعه و ساختار اسطوره‌ها، باورها و آیین‌ها را در پیش گرفت و به ساختار مشترکی در آن‌ها پی‌برد. استروس، پس از مطالعاتش بر روی نظام خویشاوندی و آیین‌های ازدواج به طور تصادفی به اسطوره‌شناسی روی آورد. و کوشید نظم پنهانی را که در پس آشفتگی ظاهری فرهنگ‌ها وجود دارد آشکار سازد. (استروس، ۱۳۷۶: ۲۶)

علاوه بر این، استروس از آرای «تصادفها و تفاوت‌های» دوسوسور و «تقابل‌های دوگانه» یاکوبسن نیز بهره گرفت. استروس در کتاب *انسان‌شناسی ساختاری* بیان می‌کند که ذهن انسان در فرهنگ‌های مختلف، جهان را از طریق تقابل‌های دوگانه درک و طبقه‌بندی می‌کند؛ تقابل‌هایی مانند زندگی/مرگ، طبیعت/فرهنگ، نظم/آشوب و خیر/شر. از نگاه او، این تقابل‌ها بنیان شکل‌گیری اسطوره‌ها و آیین‌ها هستند و ساختارهای فرهنگی بر پایه همین روابط متقابل سازمان می‌یابند (استروس، ۱۳۷۶: ۷۷). به همین دلیل، هدف تحلیل ساختاری صرفاً توصیف عناصر یک روایت یا آیین نیست، بلکه کشف رابطه میان عناصر و شناسایی الگوی ذهنی حاکم بر آن‌هاست. استروس برای مرتب‌سازی و چینش عناصر مختلف اسطوره در جدول از «تقابل‌های دوگانه» و تجزیه زبان به واحدهای سازنده که از جمله آرای یاکوبسن در زبان‌شناسی است، استفاده کرد. وی بیان داشت همان‌طور که زبان دارای واحدهای سازنده‌ایی مانند واج است، اسطوره را نیز می‌توان به واحدهایی به صورت جمله جدا کرد. و کوشید با تجزیه اسطوره‌ها به واحدهای سازنده آن، الگوی پنهان آن را کشف کند و به الگوی ذهنی مردمان سازنده آن پی‌برد. استروس با بهره گرفتن از آرای زبان‌شناسان و روش پراپ در تجزیه قصه‌ها به تحلیل اسطوره‌ها و آیین‌ها و باورها پرداخت، اما خود را ملزم به استفاده از عناصر و الگوی پراپ نکرد.

استروس برای توضیح روش خود، اسطوره ادیب را تحلیل می‌کند. او نشان می‌دهد که رویدادهای ظاهراً پراکنده این اسطوره را می‌توان در چند دسته ساختاری قرار داد؛ دسته‌هایی که هر یک بیانگر نوعی رابطه معنایی یا تقابل ذهنی هستند. برای مثال، برخی رویدادها به «افراط در پیوند خویشاوندی» و برخی دیگر به «گسست پیوند خویشاوندی»

مربوط می‌شوند. در بخشی دیگر، نبرد با موجودات هیولایی و در بخش دیگر، نقص جسمانی شخصیت‌ها دیده می‌شود. استروس از خلال این دسته‌بندی‌ها نتیجه می‌گیرد که اسطوره‌ها بازتاب مستقیم واقعیت تاریخی نیستند، بلکه شیوه‌ای برای اندیشیدن و معنا بخشیدن به جهان‌اند. (Strauss, ۱۹۶۳: ۲۲۴-۲۲۶)

مطابق تحلیل‌های ساختارگرایانه استروس، برخی اسطوره‌های مرتبط با دوقلوها، موجودات ناقص‌الخلقه و تولدهای غیرعادی در فرهنگ‌های بومی آمریکای شمالی از ساختارهای مشترک برخوردارند. او با بررسی نمونه‌هایی از اسطوره‌های سرخ‌پوستان کانادا و ساحل کلمبیا نشان می‌دهد که باور به دوقلوها اغلب با نیروهای طبیعی و تغییرات آب و هوایی پیوند دارد و در سطحی عمیق‌تر، این روایت‌ها از یک الگوی اسطوره‌ای مشترک با واحدهای معنایی مشابه شکل گرفته‌اند. در این چارچوب، اسطوره‌های مربوط به دوقلوها، لب‌شکری‌ها و تولدهای غیرمعمول، صورت‌های متنوع یک ساختار واحد تلقی می‌شوند (استروس، ۱۳۷۶: ۳۹-۴۶)

هنگامی که لوی استروس صدها اسطوره را واکاوی می‌کند متوجه می‌شود این اسطوره‌ها بیش از اینکه بازتاب فرهنگ و مناسبات اجتماعی باشند، شیوه‌های اندیشیدن هستند. لوی استروس از داده‌های اسطوره‌ای، مبانی فلسفی و اتیک اندیشه سرخ‌پوستان آمریکا را بیرون می‌کشد؛ اندیشه‌ای که عنصر ثابت آن تمایز دو پاره انگار الگوی آرمانی دوقلو بودن است (ریویر، ۱۳۹۸: ۱۲۵ - ۱۳۶).

استروس بیان می‌کند ساختاربندی‌های اجتماعی در جوامع مختلف جهانی از قواعد و قوانین مشترکی تبعیت می‌کند. «به نظر وی ذهن انسان دارای سازوکاری ساختاری است که به هر ماده پیش‌روی خویش شکل می‌دهد. بنا به نظریه مشهور وی، کارکرد ذهن انسان معاصر با کارکرد ذهن انسان ابتدایی یکسان است. هر عنصر را در نسبت درونی که با عناصر دیگر و کل ساختار دارد می‌توان شناخت» (احمدی، ۱۳۸۹: ۱۸۴).

بنابراینچه گفته شد، آیین‌ها و اسطوره‌ها در بسیاری موارد دارای ساختارهای معنایی مشترک‌اند که در آن‌ها می‌توان عناصر و الگوی ذهنی مشترکی یافت. مردم استان بوشهر نیز مانند سایر نقاط ایران و جهان در آیین‌های خود اعمالی انجام می‌دهند. آیین‌های مرتبط با طبیعت یکی از این آیین‌ها است. خشم طبیعت در این استان مردم را وادار به واکنش و عکس‌العمل‌هایی نسبت به آن می‌کند. این اعمال و عناصر همان اجزای سازنده آیین‌ها هستند که در آیین‌ها اشتراکاتی و تفاوت‌هایی دارند. این اعمال و عناصر اصلی عبارتند از؛ عناصر مکان، خواندن اشعار، موسیقی، قربانی، تغذیه متبرک و همراهان. و عناصر متغییر عبارتند از؛ آهن، آب و مهر. تکرار این اعمال و عناصر منجر به الگوی واحد «عامل پیدایش - گُش - کشمکش - پایان آیین» در این آیین‌ها می‌شود. این آیین‌ها در پی کمبود یا شری اتفاق می‌افتند که با گُش و کشمکش با نیروهای طبیعت به پایان می‌رسند و در پایان کمبود و شر رفع نمی‌شود و به قوت خود باقی می‌ماند.

در این آیین‌ها، طبیعت صرفاً پدیده‌ای فیزیکی نیست، بلکه نیرویی اثرگذار و گاه تهدیدکننده تصور می‌شود که انسان می‌کوشد از طریق اعمال نمادین، آواز، حرکت جمعی، صدا، قربانی یا اشیای مقدس با آن ارتباط برقرار کند.

بنابراین، کارکرد این آیین‌ها را نمی‌توان تنها در رفع واقعی بحران‌های طبیعی جستجو کرد؛ بلکه این آیین‌ها بیش از هر چیز سازوکاری فرهنگی و نمادین برای مواجهه با اضطراب، بی‌ثباتی و پیش‌بینی‌ناپذیری طبیعت به شمار می‌آیند.

۴. بحث

در استان بوشهر در مواجهه با پدیده‌های طبیعت آیین‌های مختلفی اجرا می‌شود که عبارتند از گلی‌گلی، دی‌زنگرو، رهایی از سیل و... که به برخی از آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۴-۱. گلی‌گلی^۳

در سال‌های کم‌باران اگر باران تا آذرماه نبارد مردم آیین «گلی‌گلی» را اجرا می‌کنند. در این آیین فردی به عنوان «گلی» انتخاب می‌شود. گلی لباس‌های کهنه و مندرس می‌پوشد و در کوچه‌ها به راه می‌افتد و مردم نیز پشت سرش به راه می‌افتند. گلی و همراهانش به درب خانه‌ها رفته و از صاحب‌خانه‌ها طلب هدیه و مواد غذایی از قبیل گندم، جو، حبوبات و یا پول می‌کنند.

اگر صاحب‌خانه به آن‌ها چیزی بدهد، می‌گویند: «خونۀ خیا مشتیش داد»^۴ اگر صاحب‌خانه به آن‌ها چیزی نداد، می‌خوانند: «خونۀ گدا، هیچی نداد»^۵ مردم از پشت بام به روی گلی و همراهانش آب می‌ریزند که نمادی از بارش باران است. گلی و همراهانش این اشعار می‌خوانند: «نه او بی / بارون بی / بارون بی / نه او بی»^۶

پس از جمع‌آوری حبوبات و هدایای به طرف کوه، تپه یا امامزاده‌ای رهسپار می‌شوند یک نفر نیز داوطلب می‌شود و آسیاب دستی کوچکی را به دوش می‌کشد و در راه اشعاری می‌خواند و سایرین نیز ابیاتی در پاسخ او می‌خوانند. پس از رسیدن به مقصد با مواد غذایی جمع‌آوری شده، آش یا هلیم تهیه می‌کنند و یکی از گردانندگان مراسم، مهره یا هسته خرمایی به طور پنهانی در آش یا هلیم قرار می‌دهد. مهره در غذای هر شخصی پیدا شود، او را گرفته و

^۳ Geli-geli

گل: به مخلوط آب و خاک گفته می‌شود. واژه گلی در گویش استان بوشهر به کسانی که شلخته هستند و همچنین به کسانی که لباس‌های نامناسب و بعضاً کهنه و مندرس می‌پوشند گفته می‌شود. در این آیین به دلیل اینکه شخصیت اصلی برای ایجاد طنز، سرگرمی و مسخرگی لباس‌های کهنه، ناجور و متناقض می‌پوشد به او گلی می‌گویند که به شلختگی وی نیز اشاره دارد. و تکرار این واژه برای تأکید است که نهایت شلختگی و بی‌نظمی بازیگر را بیان می‌کند. علاوه بر این، کهنگی لباس دلالتی بر فقر و تنگدستی نیز است که پیامد نباریدن باران و خشکسالی است.

^۴ Xuney xoŷa maštiš dād

خانه‌ای که صاحب آن مثل کدخدا است و جزء ثروتمندان و صاحب نامان خوش آوازه است هدیه‌ایی به ما داد. ذکر این مصراع به جهت قدردانی از صاحب‌خانه بخشنده است. در بعضی مناطق گلی و همراهانش به جای این مصراع، مصرع «خونۀ گچی پر همچی» *Xuney gači por hamči* (معنی: خانه ثروتمندان پر و انبوه از دارایی و مواد غذایی است) می‌خوانند که این مصراع هم دلالت بر این دارد که در روزگاران گذشته تعداد اندکی از مردم توانایی ساخت خانه با گچ را داشتند و غالب مردم خانه‌هایی با کاه، گل و خشت که مصالح ارزان قیمت بود، می‌ساختند.

^۵ Xuney gedā, hiči nedād

^۶ Nah ow bi Bārun bi Bārun bi Nah ow bi

تظاهر به کتک زدن وی می‌کنند. در این هنگام سید یا بزرگ یا طفلی مانع از کتک زدن او می‌شود و ضمانت می‌کند که طی روزهای آینده باران خواهد بارید. مردم نیز می‌پذیرند و او را رها می‌کنند. سپس با خوشحالی و شادی هلیم یا آش را دورهم می‌خورند.

امروز این آیین در مساجد و با خواندن نماز طلب باران همراه است. گاهی اوقات در فضای آزاد یا نزدیک کوه یا ساحل دریا اجرا می‌شود و شرکت‌کنندگان در این مراسم بعد از طلب باران و خواندن نماز باران به خانه‌های خود برمی‌گردند.

در ادامه اجزا و عناصر آیین شرح می‌شود.

عناصر آیین

مکان: مردم یک نفر را به عنوان گلی انتخاب می‌کنند. گلی بعد از پوشیدن لباس مندرس و با گریم و شمایل مضحک در کوچه‌ها به راه می‌افتد. مردم نیز به دنبال او به راه می‌افتند و با شادی، رقص و پایکوبی اشعاری می‌خوانند و درب خانه‌ها را می‌زنند و از آنان درخواست خوراکی و هدیه می‌کنند.

آب: هنگامی که آیین‌وران بر درب منازل می‌روند، مردم از بالای دیوار یا از پنجره بر روی آنان آب می‌ریزند. رسم آب پاشیدن نمادی از بارش باران است. «در جادو [خصوصاً جادوی مشابهت] آمده‌است که اگر می‌خواهید طبیعت کاری را بکند، خودتان آن را انجام بدهید.» (بهار، ۱۳۷۷: ۲۲۷)

خواندن اشعار: آیین‌وران در مسیر اشعاری با مضامینی بارش باران و عهد و پیمان با خداوند مبنی بر بخشش مقداری از محصولات برداشته شده حاصل از بارش باران می‌خوانند.

بی تابشیم کوله دُها	بَلْکی خُیا رحمش بیا
گلی گلی های گلی	گلی گلی چه مَعْطلی
گلی ما چه زشتن	بارون تَب دُرشتن
پیرزن کوری تشنه شِن	لَنگَه هاسک ری کُولِشن
کوله دُها می شیم	سی او خُیا می شیم... ^۷ (احمدی ریشه‌ری، ج ۱، ۱۳۸۲: ۹۵-۹۹)

^۷ معنی اشعار: بیا تا به قبله حاجات (محل مناجات؛ مانند مسجد، امامزاده و...) برویم و آنجا دعا کنیم، باشد که (امیدوارم که) خداوند بر ما رحم کند. گلی (های) در گویش استان بوشهر صوتی برای هشدار و آگاهی است. در این جا یعنی ای گلی با تو هستم و به من توجه کن (گلی برای چه تعلل می‌کنی. برخیز تا به قبله حاجات برویم. گلی ما زشت است. و دانه‌های باران درشت است. پیرزن کوری تشنه است و منتظر باریدن باران است و آسیاب دستی کوچکی را بر دوش گرفته به امید آن که باران ببارد و گندم‌ها سبز شوند و با آسیاب دستی‌اش گندم‌ها را آرد کن و با آن نان بسازد. برای باریدن باران که رحمت الهی است (و آبی است که خداوند آن را نازل می‌کند) به سمت قبله حاجات می‌رویم.

Bey ta bišim keveley doha balki xoṽa rahmeš biṽa
 Geli-geli hay geli geli-geli ceh mahhteli
 Geli ma ceh zeštan barun tub dorštan
 Pirzen-e kuri tešne šen linge hasak ri kulešen
 Keveley doha mišim si ow xoṽa mišim

شرکت کنندگان در این آیین اشعاری به گویش محلی و زبان عامیانه و با آواز و صدای بلند می خوانند. وزن این اشعار مستفعلن، مستفعلن و کلمات دُها، بیا، خُیا، زشتن، درشتن قافیه است. فاقد آرایه ادبی پیچیده است. این اشعار و ابیات موزون، دارای معنی و قابل فهم هستند. محتوای بعضی اشعار طلب و درخواست باران از خداوند است و نذر بخشی از محصول به برکت برآورده شدن دعا است. مخاطب این اشعار خداوند است. «الله تو بزَن بارون/سی مای عیال وارون، مُشتی جوی داشتم/ سر تلی کاشتُم، نصفش مو و نصفش تو /نصفش خیر بارونی...»^۸ این اشعار درخواست از خداوند و عهد و پیمانی برای بخشیدن بخشی از محصول در صورت بارش باران است.

موسیقی: اشعار به صورت همخوانی خوانده می شود. همه شرکت کنندگان در مراسم با همخوانی و با آواز و با صدای بلند همراه با شادی و رقص و پایکوبی اشعاری را می خوانند.

رقص و پایکوبی: گلی لباس های مندرس و مضحکی می پوشد و در کوچه ها روانه می شود و با نمایش های خنده آور باعث سرگرمی و شادی دیگران می شود. رقص و پایکوبی برای باران ریشه کهن دارد که در این آیین به وفور دیده می شود. آرتور گریگور در کتاب *اسرار طلسم و سحر و جادو* می نویسد: سرخ پوستان در جنوب شرقی امریکا، ساعت ها در مراسم رقص باران که تلاشی برای باریدن باران است شرکت می کنند (به نقل از احمدی ریشهری، ج ۱، ۱۳۸۲: ۹۹)

مکان: دسته روها بعد از جمع آوری مواد غذایی به سمت کوه می روند و با اغذیه های جمع آوری شده غذایی می پزند در باور مردم کوه نماد و محل اتصال زمین به آسمان است. (شوالیه و گبران، ج ۴، ۱۳۸۴: ۶۴۴) باور به همین عقیده است که موجب می شود برخی افرادی که طلب و درخواستی دارند برای درخواست تقاضا به سمت کوه بروند. قربانی: در پایان مراسم با مواد غذایی جمع آوری شده غذایی می پزند. و در آن مهره یا هسته خرمایی قرار می دهند. مهره یا هسته خرما در ظرف هر شخصی پیدا شود. مردم به شوخی تظاهر به کتک زدن او می کنند در این هنگام شخص بزرگ یا سید یا کودکی ضمانت می کند که طی روزهای آینده باران می بارد و مردم نیز می پذیرند و فرد موردنظر را رها می کنند. تظاهر به کتک زدن، نوعی قربانی غیرخونی و نمادی از قربانی برای الهه باران است. «عمل قربانی خدایان را وادار می سازد که خورشید را طالع نمایند و باران را به زمین برسانند و دانه ها را برویانند و به ثمر برسانند و حیوانات را از گزند محفوظ بدارند و آن ها را زیاد سازند» (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۴۵-۴۶)

^۸ معنی اشعار: خداوند باران بر ما نازل کن، بر ما که عیال وار و دارای خانواده هستیم. مقداری جو را روی تپه ای کاشتیم. اگر باران بیارد و سبز شود. نذر می کنم که نصف آن را به نیازمندان بدهم.

در ایران از دیرباز در زمان زردشت برای دیو خشکسالی به اشکال مختلف قربانی صورت می گرفت. این قربانی ها با اخلاص و به نیت رفع خشکسالی انجام می شد. بعدها این قربانی ها به شکل آیین های باران خواهی ادامه پیدا کرد. «در دین زردشتی عمل قربانی یا اجرای درست آیین ها ارزش و نیرویی در خود و از خود دارد. اعمال آیینی منابع مؤثری هستند که هم ایزدان و هم مردمان را یاری می کنند... . تیشتر تا قربانی هایی بدو تقدیم نشود نمی تواند دیو خشکسالی را شکست دهد و آب های زندگی بخش را به وجود آورد. همچنین زروان وقتی در آرزوی داشتن پسری بود قربانی تقدیم کرد، گر چه او خود وجود مطلق است و کس دیگری وجود ندارد که نثارها را تقدیم او کند. قربانی که با خلوص نیت تقدیم شود، یکی از بزرگترین اعمال نیکی است که هر زردشتی می تواند انجام دهد. بدون قربانی جهان از هستی بازمی ایستد، اما با آن نیروی اهریمنی کاهش می پذیرد.» (هینلز، ۱۳۸۶: ۱۷۹)

اعتقاد به قربانی برای خدای باران در سایر نقاط جهان نیز دیده می شود. مردم با فرارسیدن فصل بارش و مواجهه شدن با خشکسالی آیین های مختلفی انجام می دهند، یکی از مهم ترین آیین ها، آیین قربانی برای الهه باران است. در میان هندوایان یکی از خون خوارترین خدایان، خدای حاکم بر زمین و ابرهای باران آور است. این خدا در مواقع خشکسالی قربانی می طلبد و قربانی وی حتماً باید زیباترین زنان و دختران قبیله باشد (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۵۳). در آفریقا نیز به فرمانروایان باران معتقدند که قادرند در موعد مناسب یعنی فصل بارش، باران نازل کنند. وقتی آخر ماه مارس فرامی رسد هر خانواده ای به فرمانروای باران متوسل می شوند و گاوی به او پیشکش می کنند تا مگر باران حیات بخش از آسمان بر مزارع تشنه نازل کند و می خواهند که فرمانروا برایشان باران بیاورد، اگر آسمان هنوز هم بی ابر باشد شکم او را پاره می کنند؛ زیرا معتقدند باد و باران در شکم او است. در بین قبایل حبشه کاهنی، منصب مهمی است. معتقدند قدرت نازل کردن باران دارد. مردم هدایایی به صورت لباس و میوه برایش می آورند و زمینی بزرگ را به نام خود او برایش می کارند. او را قادر به نازل کردن باران و رلندن ملخ می دانند. اگر نتولند انتظار مردم را برآورد و خشکسالی بزرگی واقع شود کاهن را سنگسار می کنند و می کشند. در قبیله باری یکی از این فرمانروایان باران با پاشیدن آب به زمین با زنگوله ای دستی باران نازل می کند. (فریزر، ۱۳۹۲: ۱۴۸) همچنین در «قبیله باری (Bari) در آفریقا هنگام خشکسالی کودکان خود را در رودخانه می افکندند و معتقد بودند رودخانه بر سر مهر خواهد آمد و پرآب خواهد شد» (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۱۸۲)

تغذیه متبرک: شرکت کنندگان غذای پخته شده را دورهم تناول می کنند. در غذای پخته شده مهره یا هسته خرمایی قرار می دهند و این شی در غذای هر فرد پیدا شد، باید نقش قربانی (برای خدای باران) را بازی کند و اجازه بدهد او را به صورت نمایشی کتک بزنند. این کتک زدن به منزله قربانی کردن است. این غذا صرفاً به حاضرین در مراسم داده می شود و تمام آن خورده و هیچ بخشی از آن بر روی زمین یا در آب ریخته نمی شود.

همراهان: همراهان برخی نقش اصلی دارند و برخی صرفاً نظاره گر هستند. فردی که نقش گلی را اجرا می کند، سید، بزرگ، روحانی یا طفلی که ضامن می شود به عنوان بازیگران اصلی و سایر مردم تماشاچی و نقش همراهی دارند.

الگوی ساختاری (ساختارها)

«فرهنگ هر قوم برآیند ساده اجزا و عناصر آن نیست بلکه از یک رشته معانی و ارزش های فرهنگی پدید می آید. برای آنکه انسان شناس آن اصل و منشا را بیابد. باید ساختار نهفته در آن را بیابد» (استروس، ۱۳۷۶: ۳۳). لوی استروس به صراحت ابراز می دارد که ساختار نه اختراعی است و نه بیرون آورده شده است این ساختار در خود اسطوره مستتر بوده است و ما فقط آن را کشف کرده ایم. مسائل مربوط به تجزیه تحلیل ساختاری درباره همه موضوع های علوم انسانی یکسان است. از جمله این مسائل یکی کشف و تعریف کوچک ترین واحد ساختاری و سپس دانستن چگونگی ترکیب این واحدها در الگوهای سنتی است. (مقدمه مترجم پراپ، ۱۳۹۶: ۱۴-۱۵) لوی استروس می گوید ساختار نظامی است که اعضای جامعه مورد مطالعه بر آن آگاهی ندارند... اسطوره ها بدین دلیل مشابه اند که انسان ها سلول های ابتدایی یکسانی دارند که آکنده از یک فرهنگ خاص است. انسان ها دیالکتیکی فکر می کند به عبارت دیگر گرایش ما به اندیشیدن در قالب جفت های متضادی از قبیل خدا/شیطان، نور/تاریکی، بد/خوب و نظایر آن است. این دوگانگی به معنای آن است که گاهی اوقات، شخص با مضمونی در اسطوره های یک فرهنگ مواجه می شود که معنایی ندارد مگر آنکه مانند قطعه ای از پازل با اسطوره ای از فرهنگی دیگر جفت شود (ببرلین، ۱۳۸۶: ۳۹۵)

بنابراین، با این نگرش و بر اساس عناصر و اجزای تشکیل دهنده در آیین های مرتبط با طبیعت که در این پژوهش مورد مطالعه، بررسی و تحلیل قرار گرفت، ساختار و الگویی واحد یافته شد. بررسی اجزا و عناصر نشان می دهد که این آیین ها عامل آغازگر و ابتدایی دارند که پس از بروز کشمکش ها و گنش های تقریباً یکسان به سرانجامی ختم می شوند.

۱- عامل پیدایش: کمبود آب و باران باران

۲- همراهان- گنش: عامل انسانی مانند فردی که نقش گلی را بازی می کند و اهالی محل یا عامل غیر انسانی ریختن آب بر روی دست روها، پختن غذا، شعرخوانی، گردیدن در کوچه ها، پنهان کردن مهر و ... آیین را اجرا می کنند.

۳- کشمکش- رفع آن: کشمکش انسان با طبیعت و تلاش برای رفع کم آبی

۴- پایان آیین: کمبود آب با اقدامات انجام شده رفع نمی شود.

آیین گلی گلی در اصل یک واکنش فرهنگی به بحران زیست محیطی (خشکسالی) است. در اینجا، جامعه با تبدیل کمبود آب به یک «نمایش آیینی»، تلاش می کند رابطه خود با طبیعت و امر قدسی را بازسازی کند. رفتارهایی مانند آب پاشی بر گلی یا رقص و شعرخوانی، نمونه هایی از چیزی هستند که در انسان شناسی به عنوان «جادوی مشابهت» شناخته می شود؛ یعنی انجام نمادین باران برای طلب واقعی باران.

وقتی باران دیر می‌شود و زمین خشک می‌ماند، مردم فقط با یک مشکل طبیعی روبه‌رو نیستند؛ با نگرانی زندگی‌شان روبه‌رو هستند. محصول کم می‌شود، معیشت سخت می‌شود و یک نوع اضطراب جمعی شکل می‌گیرد. در چنین شرایطی، مردم به جای اینکه منفعل بمانند، یک «کار جمعی امیدساز» می‌سازند. یکی از خودشان را انتخاب می‌کنند به نام «گلی». گلی قهرمان این آیین است که برای از بین بردن کمبود وارد عمل می‌شود. گلی با لباس‌های کهنه و ظاهر خنده‌دار در کوچه‌ها راه می‌افتد. این انتخاب اتفاقی نیست؛ انگار جامعه، فقر و کمبود خودش را در یک نفر جمع می‌کند و او را تبدیل به نماد می‌کند. گلی در واقع فقط یک فرد نیست، یک «نمایش زنده از وضعیت مردم» است. بعد مردم پشت سرش راه می‌افتند، شعر می‌خوانند، می‌خندند، شادی می‌کنند و از خانه‌ها خوراکی می‌گیرند. این اعمال در واقع ابزارهای این آیین است. اینجا یک نکته مهم هست: آیین فقط دعا نیست؛ یک جور همبستگی هم هست. مردم در کنار هم جمع می‌شوند، غذا رد و بدل می‌شود و نوعی احساس «با هم بودن» شکل می‌گیرد. در شکل امروزی‌تر این آیین به نماز باران یا تجمع در مسجد یا فضای باز تبدیل شده‌است. یعنی شکل‌های قدیمی‌تر آن کم‌کم مذهبی‌تر و رسمی‌تر شده‌است، اما اصل ماجرا همان است: درخواست باران، امید جمعی و کنار هم بودن. در واقع این آیین بیش از آنکه درباره کنترل طبیعت باشد، درباره «بازسازی نظم اجتماعی از طریق یک حرکت جمعی» است.

آنچه در بررسی آیین‌ها مهم است این است که آیین‌ها بیش از آنکه کارکرد فیزیکی داشته باشند، کارکرد نمادین و روانی-اجتماعی دارند. در این آیین، چند دوگانه بنیادی دیده می‌شود: «خشکسالی / باران»، «مرگ / زندگی»، «فقر / فراوانی»، «زمین / آسمان»، «انسان / طبیعت»، «نظم / بی‌نظمی». در واقع در این آیین‌ها مردم تلاش می‌کنند تا همبستگی و مشارکت جمعی تضادها را مدیریت و کنترل کنند.

۲-۴. رهایی از سیل و باران شدید

در سال‌های پرباران و در زمان‌هایی که باران فراوان بارد و سیل جاری شود و خطر آسیب به منازل، مزارع، معابر و... وجود داشته باشد، مردم این استان برای کاهش بارندگی و تمام شدن باران، مهر، جاثماری که بر روی آن نماز می‌خوانند، آرد یا نمک را در آب باران می‌لندازند. و برای کاهش و رهایی از سیل و باران شدید اعمالی انجام می‌دهند که عبارت است از؛

عناصر آیین

قربانی: همان‌طور که گفته شد، مردم هنگام مواجهه با سیل و باران شدید مهر، آرد یا نمک را در سیل می‌اندازند. این عناصر به نوعی قربانی غیر خونی در برابر طغیان آب محسوب می‌شوند. می‌توان گفت ریختن نمک، آرد یا مهر که جنبه تقدس دارند، به نوعی قربانی غیرخونی برای خدای باران محسوب می‌شوند به امید اینکه با پذیرش این قربانی‌ها باران و سیل متوقف شود.

نمک به عنوان یکی از عناصری که در آب باران و سیل ریخته می‌شود تقدس خاصی دارد و به دلیل اینکه چکیدهٔ آب دریا است از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و دارای جنبه پاکیزگی است. (شوالیه و گربران، ج ۵، ۱۳۸۴: ۴۴۸-۴۵۲)

همراهان: فردی که مُهر، آرد یا نمک را در سیل می‌ریزد در اجرای آیین نقش دارد.

الگوی ساختاری

- ۱- عامل پیدایش: با آمدن سیل بلا و شری اتفاق می‌افتد.
 - ۲- همراهان-کنش: عوامل انسانی با عامل غیرانسانی انداختن مُهر، آرد و نمک در آب برای رهایی از خطر سیل گرفتگی یا ریزش سقف خانه‌ها یا خطر اصابت صائقه تلاش می‌کنند.
 - ۳- کشمکش-رفع آن: کشمکش انسان با طبیعت و تلاش برای رهایی
 - ۴- پایان آیین: با اقدامات انجام شده باران و سیل متوقف نمی‌شود.
- در آیین رهایی از سیل، ماجرا کاملاً برعکس است. این بار طبیعت کم ندارد؛ بیش از حد دارد. آیین با یک مشکل شروع می‌شود. آب، که همیشه نشانه زندگی است، ناگهان تبدیل به تهدید می‌شود. مردم به عنوان قهرمان در برابر این «زیادی طبیعت»، کاری می‌کنند. انداختن مُهر، نمک یا آرد در آب. این عناصر و ابزار علاوه بر کوچکی و ناچیز بودن بار معنایی سنگینی دارند. مردم اشیایی «پاک و مقدس» را به دل این آشوب وارد می‌کنند. این کنش؛ انداختن شی مقدس در آب، در واقع نمایش قربانی برای طبیعت و برگرداندن تعادل و نظم به جهان است. در این آیین نیز مردم می‌کوشند به جای تسلط بر طبیعت، بر اضطرابشان مسلط شوند و آن را مدیریت و کنترل کنند.
- در این آیین نیز چند دوگانگی بنیادین مشاهده می‌شود: «کمبود/ فراوانی»، «خشکی/ وفور آب»، «نظم/ بی‌نظمی»، «کنترل/ طغیان». همین‌طور که پیش‌تر گفته شد این آیین‌ها کارکرد نمادین و روانی-اجتماعی دارند.

۳-۴. رهایی از طوفان

وقتی قایقی در دریا گرفتار طوفان شدید می‌شود افراد در قایق مُهری را برای خلاصی از طوفان در دریا می‌اندازند و بر این باورند که با این کار از شدت طوفان کاسته می‌شود و دریا آرام می‌گیرد. (رستگار، ج ۱، ۱۳۸۲: ۷۴۸)

عناصر و ساختار این آیین با آیین رهایی از سیل مشترک است.

۴-۴. دی‌زنگرو^۹

وقتی ماه گرفتگی اتفاق می‌افتد، مردم معتقدند غلام زنگی (زنگباری) که مقداری پول از ماه طلبکار است. ماه را گرفته و اسیر کرده‌است، بنابراین به پشت بام‌ها می‌روند و با چوب بر روی ظروف حلبی^{۱۰} می‌کوبند و برای رها شدن ماه از دست غلام زنگی اشعاری می‌خوانند. علاوه بر این، با تفنگ به سمت آسمان شلیک می‌کنند. در ادبیات فارسی نیز به این پدیده اشاره شده‌است:

نوبتم گر رب و سلطان می‌زنند مه گرفت و خلق پنگان می‌زنند
می‌زنند آن طاس و غوغا می‌کنند ماه را زان زخمه رسوا می‌کنند (مثنوی، ۱۳۷۷ د. ۱: ۱۱۲)

عناصر آیین

مکان: در این آیین مردم به پشت بام‌ها می‌روند و با تفنگ به سمت آسمان شلیک می‌کنند و باور دارند که شیء یا نیرویی که ماه را دربر گرفته از صدای شلیک تفنگ می‌ترسد و می‌گریزد و ماه رهایی می‌یابد. شبیه این اقدام در برخی مناطق جهان هم دیده می‌شود. «هنگام شیوع وبا در تابستان‌های گرم جنوب چین و هرازگاهی که تلفات بسیار زیاد باشد، اقدامات شدیدی برای راندن ارواح خبیثه که موجب بیماری و مصیبت‌اند صورت می‌گیرد. مردم شبانه دسته‌دسته به همین منظور در خیابان‌ها راه می‌افتند و شمایل خدایان بر سر دست، مشعل‌های فروزان حمل می‌کنند، طبل و سنج می‌کوبند، با تفنگ‌ها شلیک می‌کنند، ترفه در می‌کنند، شمشیر می‌کشند، بر شیپورها می‌دمند تا شیاطین فراری شوند و کاهنان با آداب و تشریفات تمام راه می‌روند و زنگوله‌ها را به صدا درمی‌آورند، بر شاخ گاو می‌دمند و اوراد دفع بلا می‌خوانند» (فریزر، ۱۳۹۲: ۶۰۲) در گینه و آفریقا نیز آیینی مشابه این آیین برگزار می‌شود. در ساحل گینه شیاطین و ارواح را دو سال یک بار می‌رانند و فراری می‌دهند. حدود سه هفته یا یک ماه پیش از مراسم راندن ارواح تمثال‌هایی می‌سازند و بر در خانه‌ها می‌آویزند. حدود ساعت سه صبح روز جشن همه بیرون می‌آیند و با سر و صدا و فریاد سعی می‌کنند ارواح و شیاطین نهفته در تمثال‌ها گردآورنده را همراه با آن‌ها از خانه و زندگی خود برکنند همه چیز را به هم می‌کوبند در خانه‌ها را می‌زنند، تیر شلیک می‌کنند، طبل می‌زنند در بوق‌ها می‌دمند، زنگ‌ها و زنگوله‌ها را به صدا درمی‌آورند، ظرف و ظروف را به هم می‌زنند چندان سر و صدا و بانگ و فریاد برمی‌آورند تا بلکه شیاطین از نهانگاه خود بیرون آیند و متواری شوند (همان، ۶۰۵-۶۱۲)

خواندن اشعار: در این آیین نیز اشعاری محلی مختصر و ساده و فاقد پیچیدگی ادبی خوانده می‌شود که عبارتند از:

دی زَنگِرو ماه ولِ کُن ماه چهارده ولِ کُن
غُلم زَنگی ماه ولِ کُن تا بیا شاه زَنگی ماه ولِ کُن تا بیا

دی+ زنگ+ رو = مادر سیاه چهره. به دلیل ماه گرفتگی و سیاه شدن ماه به این آیین دی زَنگِرو می‌گویند.

^{۱۰} در گویش محلی به حلب، دَله (Dale) یا مَلاسی (Malāsi) می‌گویند.

سبیل پلنگی ماه ول کن تا بیا^{۱۱}

دی زنگرو ماه ول کن (مستفعِلن فعولن)/ ماه چهارده ول کن (مستفعِلن فعولن)/ غلوم زنگی ماه ول کن تا بیا (مستفعِلن فعولن فاعلن)/ شاه زنگی ماه ول کن تا بیا (مستفعِلن فعولن فاعلن). شعر از وزن خاصی برخوردار نیست. زیبایی شعر به دلیل تکرار گروه ردیفی است (ول کن تا بیا). شعر بیشتر به اعتقادات و باورهای عامیانه مردم اشاره کرده است و فاقد ردیف و با آرایه تشخیص آراسته شده است.

در آیین دی زنگرو اشعاری موزون، قابل فهم، دارای معنی و با گویش عامیانه خوانده می شود. در این آیین افراد به پشت بام خانه ها می روند و به صورت همخوانی اشعار و ابیاتی با آواز و صدای بلند همراه با سر و صدا کردن و کوبیدن بر ظروف حلبی و شلیک به سمت آسمان می خوانند. محتوای آن خواهش و تمنا از دشمن فرضی است که بنا بر دلایلی ماه را به اسارت گرفته است. مخاطب آن غلوم زنگی (غلام زنگی) یا دی زنگرو است که ماه را به جای طلبش اسیر کرده است. در این اشعار دشمن فرضی ماه را با القاب؛ دی زنگرو، غلوم زنگی، شاه زنگی و سبیل پلنگی مورد خطاب قرار می دهند و از او تقاضای رهایی و آزادی ماه را دارند.

موسیقی: علاوه بر شلیک به سمت آسمان، مردم با سر و صدا و کوبیدن بر ظروف حلبی و فلزی تلاش می کنند تا ماه محصور شده را نجات دهند. مردم معتقدند با این اقدام شیء فرضی می رمد و ماه را رها می کند. در «جزیره نشینان سلیمان در تنگه بوگن ویل معتقدند که بیماری های شایع را همیشه یا تقریباً همیشه ارواح خبیثه ایجاد می کنند و بنابراین وقتی مردم دهکده عموماً دچار سرماخوردگی شوند در صدف ها می دمنند، حلب می کوبند، فریاد می کشند و بر در و دیوار می زنند تا به این وسیله ارواح و شیاطین را فراری دهند و سرماخوردگی شان رفع شود. وقتی در روستایی در برمه، وبا بیاید آن هایی که هنوز سالم اند در پشت بام ها سر و صدا می کنند و با چوب و شاخه های نی بر آن می کوبند و دیگران از پیر و جوان در پایین جمع می شوند و طبل می زنند در شیپورها می دمنند سر و صدا می کنند و فریاد می زنند بر در و دیوارها و بر حلب ها می کوبند چندین شب به این صورت ادامه می دهند و تصور این است که ارواح عامل وبا به این ترتیب تار و مار می شوند و فرار می کنند.» (فریزر، ۱۳۹۲: ۶۰۱) در اروپای مرکزی در جشن بهاران در تبرول سالیانه جادوگران را می رانند برای راندن آنان سر و صدا و بانگ و فریاد می زنند به خصوص کوبیدن ابزارهای فلزی و همچنین نواختن ناقوس های کلیسا شاید از همه مؤثرترند... در گینه هر سال برای راندن شیاطین و ارواح خبیثه مراسمی اجرا می شود که با رقص و پایکوبی و شلیک به سمت آسمان، سر و صدا و فریاد، کوبیدن

^{۱۱} معنی اشعار: مادر سیاه چهره ماه را آزاد کن، ماه شب چهارده را آزاد کن. غلام زنگباری که ماه را اسیر کردی، ماه را رها کن تا آزاد شود. شاه زنگی که ماه را اسیر کردی، ماه را رها کن تا آزاد شود.

[illegible]

در این آیین‌ها نه عنصر دیده می‌شود که عناصر ثابت؛ مکان، خواندن اشعار، موسیقی، قربانی، همراهان و عناصر مهر، آب و آهن متغیر است.

در کاربرد برخی عناصر عامل جادویی دیده می‌شود که عبارتند از؛ خواندن اشعار، قربانی و وسایل آهنی. خواندن اشعار: شعر خواندن یکی از کاربردهای زبان است. زبان کارکردهای مختلفی دارد. یکی از کارکردهای زبان قدرت جادویی است. در اندیشه اسطوره‌ای، کلمات زنده‌اند و قدرت دارند و می‌توانند در جهان مادی به طور مستقیم منشا خلق و پیدایش و همچنین زوال و نابودی شوند (کاسیرر، ۱۴۰۰: ۷۷). جان آستین در نظریه کنش گفتاری‌اش بر این باور بود که نقش اصلی زبان فقط بازگفت واقعیت نیست، بلکه می‌توان با زبان، فعل‌های گوناگون بسیاری را انجام داد. آستین «گفتن» را برابر با «کنش» می‌داند و معتقد است گوینده با به زبان آوردن برخی جملات کار انجام می‌دهد.

قربانی: در میان بشر نخستین در آغاز قربانی خونی به اشکال مختلف قربانی انسان و حیوان رواج داشت. با گذشت زمان قربانی غیرخونی جایگزین قربانی خونی شد مانند ریختن آب و شراب بر روی زمین که قربانی غیرخونی محسوب می‌شود. (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۲۲-۲۳)

وسایل آهنی: مردمان قدیم معتقد بودند آهن دورکننده اجنه و ارواح پلید است. بر اساس اعتقاد به این باور «لباس‌های پادشاهان نواحی آسیای شمالی پوشیده از صفحات فلزی، گلوله‌ها و زنگوله‌ها و غیره بود» (مسعودیه، ۱۳۹۶: ۳۹) در برخی آیین‌های نیز برای دور کردن اجنه و ارواح پلید وسایل آهنی به کار برده می‌شود. در این آیین‌ها کارکرد نمادین صدا در مواجهه با آشوب طبیعی مشاهده می‌شود. در تقریباً تمام آیین‌ها آواز، فریاد، کوبیدن، شلیک، موسیقی و همخوانی وجود دارد. در فرهنگ‌های آیینی، صدا معمولاً ابزار اخراج شر، ایجاد نظم و احضار نیروهای مقدس است.

۲- جدول الگوی آیین‌های مذهبی

آیین‌های که با کمبود شروع می‌شود	آیین‌های که با شر شروع می‌شود
کلی‌گلی: کمبود-کنش-کشمکش-پایان	رهایی از سیل: شر-کنش-کشمکش-پایان
	رهایی از طوفان: شر-کنش-کشمکش-پایان
	دی‌زنگرو: شر-کنش-کشمکش-پایان

در آیین‌های بررسی شده، ساختار و الگوی مشترک و محدودی دیده می‌شود. این الگوها با شر و کمبود شروع می‌شود و با کنشی همراه است و نهایتاً بعد از کشمکش بین انسان و طبیعت به پایان می‌رسد.

آنچه در این آیین‌ها مشاهده شد، این است که طبیعت همیشه «زیادی یا کمی» دارد یا باران نیست یا باران زیاد است یا ماه از دسترس خارج می‌شود. در واقع در این آیین‌ها انسان نمی‌تواند طبیعت را کنترل کند، اما می‌تواند آن را مدیریت کند. مردم با کنش جمعی مانند شعر، شوخی، صدا، حرکت جمعی به مدیریت و کنترل جهان و برگرداندن تعادل و نظم جهان می‌کوشند. در واقع می‌کوشند راه گفتگو با طبیعت را بیابند. بررسی این آیین‌ها نشان می‌دهد که آیین‌ها صرفاً جادو و باور نیستند، بلکه این پیام را منتقل می‌کنند که انسان در برابر طبیعت همیشه آسیب‌پذیر است، اما تنها نیست. بنابراین، آیین‌ها بیشتر از اینکه طبیعت را تغییر دهند، انسان را تغییر می‌دهند؛ ترس را تبدیل به خنده می‌کنند؛ اضطراب را تبدیل به جمع شدن می‌کنند و ناتوانی را تبدیل به کنش می‌کنند.

۴. نتیجه‌گیری

بررسی آیین‌های «گلی‌گلی»، «دی‌ونگرو»، «رهایی از سیل و باران شدید» و «رهایی از طوفان» در استان بوشهر نشان می‌دهد که این آیین‌ها اگر چه در ظاهر برای مواجهه با پدیده‌های طبیعی متفاوت شکل گرفته‌اند، اما در سطح عمیق‌تر یک تجربه مشترک انسانی را بازتاب می‌دهند؛ تلاش جمعی برای مواجهه با طبیعتی که همواره خارج از کنترل و پیش‌بینی انسان قرار دارد. این آیین‌ها در واقع واکنش‌های به وضعیت‌های بحرانی‌اند؛ چه در زمان خشکسالی و نبود باران، چه در زمان سیل و بارش بیش از حد، و چه در مواجهه با پدیده‌های کیهانی یا طبیعی غیرقابل توضیح. در چنین شرایطی، مسئله فقط یک رخداد طبیعی نیست، بلکه نوعی بحران روانی و اجتماعی نیز شکل می‌گیرد که نیازمند پاسخ جمعی است.

در همه این آیین‌ها یک الگوی تکرارشونده دیده می‌شود. ابتدا وضعیتی بحرانی یا غیرعادی پدید می‌آید، در ادامه مردم با مشارکت جمعی کنش آیینی را انجام می‌دهند که شامل حرکت، گفتار، آواز و نمادپردازی است. در نهایت آیین با نوعی پایان‌بندی همراه است که لزوماً به معنای حل واقعی مسئله طبیعی نیست، اما از نظر اجتماعی نوعی آرامش و بازگشت به تعادل ذهنی ایجاد می‌کند.

تحلیل ساختاری نشان می‌دهد که این آیین‌ها از عناصر ثابتی تشکیل شده‌اند که شامل مکان اجرا (کوچه، محله، یا فضای عمومی)، گفتار آیینی (شعر، آواز و تکرارهای ریتمیک)، کنش‌های جمعی و موسیقایی (حرکت گروهی، کوبیدن اشیاء یا ایجاد ریتم)، تغذیه یا توزیع نمادین خوراک و نقش‌های مشارکتی میان افراد است. این عناصر در کنار هم نوعی «زبان جمعی» ایجاد می‌کنند که از طریق آن جامعه با نیروهای طبیعی و وضعیت‌های نگران‌کننده ارتباط برقرار می‌کند.

علاوه بر عناصر ثابت، عناصر متغیری مانند آب، آهن و مهر نیز در آیین‌ها دیده می‌شود. این عناصر بیش از آنکه کارکرد عملی داشته باشند، دارای بار معنایی و نمادین هستند. استفاده از این عناصر نشان می‌دهد که مردم برای مواجهه با موقعیت‌های دشوار، به نمادهایی تکیه می‌کنند که برایشان حس کنترل، امنیت یا پاکی ایجاد می‌کند.

از دیدگاه ساختارگرایانه، این آیین‌ها بر پایه تقابل‌های دوگانه شکل گرفته‌اند؛ مانند کمبود در برابر فراوانی، نظم در برابر آشوب، و توان انسان در برابر قدرت طبیعت. این تقابل‌ها منطق درونی این آیین‌ها را توضیح می‌دهند و نشان می‌دهند که ذهن جمعی انسان‌ها در مواجهه با بحران‌های طبیعی از الگوهای مشابه برای سازمان‌دهی و کاهش اضطراب استفاده می‌کند.

نتایج نشان می‌دهد که آیین‌های مرتبط با طبیعت در استان بوشهر صرفاً مجموعه‌ای از رفتارهای سنتی نیستند، بلکه ساختارهایی نمادین و اجتماعی‌اند که در آن‌ها تجربه زیسته انسان در مواجهه با طبیعت به شکلی سازمان‌یافته بیان می‌شود. این آیین‌ها به افراد کمک می‌کنند تا در مواجهه با شرایط غیرقابل پیش‌بینی احساس تنهایی نکنند و از طریق مشارکت جمعی، نوعی همبستگی و آرامش روانی به دست آورند. بنابراین، این آیین‌های دارای نوعی نظام معنایی‌اند که در آن جامعه از طریق نماد، کنش و زبان آیینی رابطه خود با جهان طبیعی را تنظیم و قلیل فهم می‌کند که بازتابی از الگوی ذهنی مشترک و تاریخی جامعه‌اند.

منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۷۲). *ساختار و تأویل متن*. جلد ۱. تهران: مرکز.
- احمدی ریشه‌ری، عبدالحسین. (۱۳۸۲). *سنگستان؛ عقاید و رسوم عامه مردم بوشهر*. شیراز: نوید.
- استروس، کلود لوی. (۱۳۷۶). *اسطوره و معنا؛ گفتگوهایی با کلود لوی استروس*. ترجمه شهرام خسروی. تهران: مرکز.
- بیرلین، ج. ف. (۱۳۸۶). *اسطوره‌های موازی*. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۷). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: توس.
- پراپ، ولادیمیر. (۱۳۸۶). *ریخت‌شناسی قصه‌های پریان*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
- _____. (۱۳۹۶). *ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
- رستگار، ذکریا. (۱۳۹۲). *بوشهر؛ تاریخ، سرزمین، فرهنگ*. جلد ۱. بروجن: آبتین نگار.
- ریویر، کلود. (۱۳۹۸). *جامعه-انسان‌شناسی ادیان*. ترجمه علیرضا خدای. تهران: نی.
- شوالیه؛ ژان؛ گربان، آلن گربان. (۱۳۸۵). *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضایی. ج ۴ و ۵. تهران: جیحون.
- فریزر، جرج. جمیز. (۱۳۹۲). *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. چاپ ششم. تهران: آگاه.
- کاسیرر، ارنست. (۱۴۰۰). *زبان و اسطوره*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: مروارید.
- مسعودیه، محمد. تقی. (۱۳۹۶). *مبانی اتنوموزیکولوژی (موسیقی‌شناسی تطبیقی)*. تهران: سروش.



مصطفوی، علی اصغر. (۱۳۶۹). *اسطوره قربانی*. تهران: انتشارات بامداد.

مولوی، جلال‌الدین. *مثنوی معنوی*. ۱۳۷۷. شرح جامع کریم زمانی. ج ۱. تهران: انتشارات اطلاعات.

هینلز، جان. (۱۳۶۸). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر چشمه.

Lévi-Strauss, Claude (۱۹۶۳). *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.

زودایند / غیر قابل استناد