

غار آقا شاه بلبل: مردم‌نگاری چندصدایی

علیرضا محسنی مطلق^۱

اصغر ایزدی جیران^۲

تاریخ پذیرش: ۹۳/۵/۷

تاریخ دریافت: ۹۳/۲/۱

چکیده

این مردم‌نگاری یک مردم‌نگاری دیالوژیک، گفتگویی و مباحثه‌ای است میان میدان و دو پژوهشگر. مردم‌نگاری دیالوژیک یا انسان‌شناسی دیالوژیک حاصل انقلاب متنی در انسان‌شناسی است. انسان‌شناسی متنی یا تفسیری با تعریف فرهنگ به مثابه متن در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ پدید آمد. انقلاب متنی گریز باعث شد تا رخدادها و اعمال همچون متن‌هایی تفسیر شوند. پیروان گریز همچون جوج مارکوس، جیمز کلیفورد، پل رابینو، وینسنت کراپانزانو، و مایکل فیشر نیز بر آن شدند که لحظه مردم‌نگارانه لحظه نوشتن فرهنگ است. ما در این مقاله متأثر از رویکرد مردم‌نگاری چندصدایی در مکتب انسان‌شناسی تفسیری، تلاش کرده‌ایم تا تجربه خود از میدان آقا شاه‌بلبل را سامان دهیم. تمرکز ما بر روایت‌هایی است که در خصوص آقا شاه‌بلبل در منطقه دلجان در استان مرکزی گفته می‌شود. با دو دوره حضور میدانی در مناطق اطراف غار آقا شاه‌بلبل بر آن بودیم تا صداهای فرهنگ را بشنویم و صداهای خودمان را نیز به این صداها بیفزاییم تا قادر شویم آهنگ فرهنگ را به گوش مخاطبانمان برسانیم. صداهای فرهنگ شامل روایت‌های گوناگون بومیان و صداهای پژوهشگران عبارت بود از آنگونه که شاه‌بلبل روایت می‌شود، و آنگونه که حس می‌شود.

واژه‌های کلیدی: انسان‌شناسی تفسیری، آقا شاه‌بلبل، دلجان، روایت، مردم‌نگاری

چندصدایی.

۱. دانشجوی کارشناسی انسان‌شناسی، دانشگاه تهران alireza.mohseni0@gmail.com

۲. استادیار انسان‌شناسی، دانشگاه تهران، (نویسنده مسئول) izadi@ut.ac.ir

مقدمه

مسئله این مقاله مسئله‌ای روش‌شناختی است. «میدان»^۱ انسان‌شناختی یا جامعه‌مورد مطالعه چگونه بازنمایی می‌شود؟ میدان چگونه ساخته می‌شود؟ ما انسان‌شناسان چگونه و در چه فرایندهایی میدان خود را در متون علمی شکل می‌دهیم؟ آیا میدان همان است که ما انسان‌شناسان می‌گوییم؟ بحران بازنمایی میدان را انسان‌شناسان تفسیری دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ مطرح کردند که در آن، نقدهایی بر ادعاهای جریان انسان‌شناسی سنتی یا کلاسیک وارد شد؛ ادعاهایی همچون دادن توضیح کلیت‌یافته از فرهنگ، نشان دادن دیدگاه بومی، بی‌طرفی انسان‌شناس در قالب سوم شخص غایب و... (مارکوس و کاشمن، ۱۹۸۲). به نظر انسان‌شناسان تفسیری، حقیقت میدان نه با یک صدای مقتدرانه انسان‌شناس، بلکه با چند صدا از جاهای مختلف و در فرایندی تعاملی پدید می‌آید؛ چرا که حقیقت امر اجتماعی چنین اقتضایی دارد. واقعیت اجتماعی - فرهنگی متکثر، پویا و سیال است. همین پویایی اجازه نمی‌دهد تا بر آن حکمی کلی و ثابت رانند.

در این مقاله کوشیده‌ایم تا با برداشت خاصی از روش‌شناسی چندصدایی انسان‌شناسی تفسیری، به میدان خود صداهای مختلفی دهیم تا شاید بدین طریق، سمفونی گوش‌نوازتری خلق کنیم که همخوان با زندگی اجتماعی مردمان مورد مطالعه‌مان باشد. در این مقاله صداهای زیر شنیده خواهد شد:

۱. صدای روایت‌های راویان بومی از شاه‌بلبل
۲. صدای فضاها و اشیای پیرامون شاه‌بلبل
۳. صدای علیرضا به عنوان میدان کار با رویکرد تفسیری
۴. صدای اصغر به عنوان سامان‌دهنده و هدایت‌کننده پروژه با رویکرد حسی.

ملاحظات نظری

حرفه مردم‌نگاری از بدو پیدایش خود در ارتباط مستقیم با امپریالیسم اروپایی - آمریکایی و تحت تأثیر پنداشت‌های متداول مردسالارانه انسان اروپایی پیرامون نژاد، قومیت و جنسیت قرارداد (مورچیسون، ۲۰۱۰: ۵). با وجود این، پرداخت ساخت‌مند به موضوع شرایط تولید

متن علمی و شرایط بازتابندگی تا آغاز دهه ۱۹۸۰ به تأخیر افتاد. پس از سپری شدن یک دهه از پایان جنگ جهانی دوم، موج جدید جنبش‌ها علیه ساختارهای موجود به اوج خود رسید. دهه ۱۹۶۰، دهه‌ای بود که جنبش سیاهان آمریکا، انقلاب کوبا، جنبش هیپی‌ها، جنبش‌های احقاق حقوق زنان، جنبش ۶۸ پاریس و چندین رخداد بزرگ اجتماعی دیگر در آن روی داد (نفیسی ۱۳۹۰: ۶۴). کلیفورد گیرتز، استفان تایلر، جرج مارکوس، جیمز کیلفورد و مایکل فیشر در چنین فضایی و با اندوخته تجربه‌های این دهه در دهه‌های بعدی، یعنی دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، پس از انقلاب میدانی مالینوفسکی، انقلاب دیگری را در انسان‌شناسی و به‌طور خاص در مردم‌نگاری به راه انداختند؛ جریانی که بعدها با نام‌هایی مانند مردم‌نگاری تفسیری^۱، مردم‌نگاری متن‌گرایانه^۲ و حتی مردم‌نگاری پست‌مدرن^۳ شناخته شد. تعداد انسان‌شناسانی که درون این جریان فعالیت می‌کنند و همین‌طور دوره‌بندی‌های آن از گستردگی خاصی برخوردار است. آنچه در ادامه می‌آید معرفی و بررسی بخشی از آرای کلیفورد گیرتز و جرج مارکوس است که الهام‌بخش رویکرد نظری و عملی به مردم‌نگاری و کار میدانی در این مقاله بوده‌اند.

انسان‌شناسی تفسیری

انسان‌شناسی تفسیری^۴ که امروزه یکی از پارادایم‌های مهم انسان‌شناسی است، از اوایل دهه ۷۰ میلادی با آثار پیشگامانه کلیفورد گیرتز شکل گرفت. در سال ۱۹۷۱ مقاله ریکور با عنوان «مدل متن: کنش معنا دار به مثابه متن» منتشر و در آن اذعان می‌شود که رخدادها یا اعمال همان ساختار گزاره‌ای متن‌های نوشتاری را دارند (ریکور، ۱۹۷۱: ۵۳۸). در سال ۱۹۷۲، گیرتز مقاله درخشان «نمایشی ژرف: نکاتی در باب جنگ خروس در بالی» را می‌نگارد و در آن تعریف مشهور خود از فرهنگ را ارائه می‌دهد؛ تعریفی که موجب پدید آمدن انقلاب متنی در انسان‌شناسی می‌شود: «فرهنگ مجموعه‌ای از متن‌هاست که انسان‌شناس تلاش می‌کند تا آن‌ها را بر فراز شانه‌های اعضای متعلق بدان فرهنگ بخواند» (۱۹۷۲: ۴۵۲). سال ۱۹۷۳، گیرتز در مقاله «توصیف فریه: نظریه‌ای تفسیری درباره فرهنگ»، آشکارا رویکرد خود را بیان می‌کند: «مفهومی

1. Interpretive ethnography
2. Textualistic ethnography
3. Post-modern ethnography
4. Interpretive anthropology

از فرهنگ که من از آن جانبداری می‌کنم، یک مفهوم نشانه‌شناختی^۱ است ... من هم‌نوا با ماکس وبر بر آنم که انسان حیوانی است معلق میان تار و پودهای معنایی که خود به دور خویش تافته است. من فرهنگ را این یافته‌ها می‌دانم و معتقدم تحلیل آن نمی‌تواند بر اساس یک علم تجربی و در جست‌وجوی قوانین صورت گیرد، بلکه باید از طریق یک علم تفسیری و در جست‌وجوی معنا انجام شود» (۱۹۷۳: ۵). منظور گیرتز تا به اینجا روشن است: فرهنگ آن ساختار معنایی است که فرد را احاطه کرده است. در حقیقت، فرد به محض قرارگرفتن در یک فضای فرهنگی این معانی را کسب می‌کند. این معانی از یک سو به کنشگران اجتماعی این امکان را می‌دهد که به مثابه خواننده^۲ معنای رفتار دیگران را بخوانند (تفسیر کنند) و از طرف دیگر شکل‌دهنده و اساساً ایجادکننده بینش سوبژکتیو انسانی است. اما پیش از هر چیز، یک مسئله بسیار مهم وجود دارد و آن این است که معنا فی‌نفسه و مجرد وجود ندارد؛ معنا برای خلق شدن، بقا و انتقال نیازمند استحاله در واسطه‌ای است که آن را حمل کند. این واسطه‌ها را عموماً با عنوان «نماد» می‌خوانند. در نتیجه، شبکه‌ها یا «نظام‌های فرهنگی»^۳ همان نظام‌های نمادین‌اند. به تعبیری دیگر، می‌توان گفت ساختارهای معنا (یعنی فرهنگ) همان رمزگان (کدهای) مستقرشده‌اند (همان: ۹).

بدیهی است که با حرکت از چنین زمینه‌های مفهومی، معنا و تلقی از کار میدانی و در بیان دقیق‌تر مردم‌نگاری دگرگون خواهد شد. دیدیم که گیرتز از آنجا که فرهنگ را نظام نمادهای استقرار یافته می‌داند، در دیدگاه وی دانش مطالعه آن نیز ضرورتاً باید کنشی تفسیری با هدف درک و واکاوی معانی این نمادها باشد. از این رو، گیرتز فرهنگ را همانند یک متن می‌داند و در نتیجه مردم‌نگاری چیزی جز قرائت این متن نیست. اما مردم‌نگار چطور به این هدف دست خواهد یافت؟ پاسخ گیرتز در مفهوم کلیدی توصیف فربه^۴ نهفته است. وی می‌نویسد: «مردم‌نگاری محتوای روش نیست: ایجاد یک گزارش، یافتن مطلعین، مشاهده مشارکتی و... نیست که مردم‌نگاری را تعیین می‌کند. آنچه که مردم‌نگاری را تعریف می‌کند یک کار عقلانی است: یک داد و ستد توصیفی پر از جزئیات یا توصیف فربه» (همان: ۶).

مردم‌نگار باید تمامی بسترها و زمینه‌هایی را تشریح کند که این نمادها در جریان فرایند معناییابی از خلال آن‌ها گذر می‌کند، چرا که همان‌طور که دیدیم نمادها تنها زمانی معنا دارند که

1. Semiotic
2. Reader
3. Cultural systems
4. Thick description

درون زمینه‌های اساسی خود مطالعه شوند. عبارت دیگری که در جمله‌ای نقل شده از گیرتز درباره‌ی توصیف فریه وجود دارد، داد و ستد بودن توصیفی است. درباره‌ی چپستی این عبارت اگر گادامری (۲۰۰۴: ۵۷۸) سخن بگوییم می‌توان گفت که توصیف فریه شامل یک دور هرمنوتیکی است که حاصل آمیزش افق تفسیری مردم‌نگار و متن فرهنگی مورد مطالعه اوست. به نظر گادامر، مفسر همواره دارای پیش‌زمینه‌هایی ذهنی است که فهم لزوماً از خلال آن‌ها صورت می‌گیرد. در حقیقت، کل فرایند فهم شامل درآمیختگی و امتزاج این پیش‌ساختارهای فهم مفسر و خود متن است. این امتزاج (که در نزد گیرتز بسیار مهم انگاشته شد) به شکل‌گیری متن جدیدی می‌انجامد که نه حاصل سوپزکتیویته مفسر است و نه صرفاً حاصل معنای ابژکتیو نهاده شده در متن؛ بلکه نتیجه میان‌کنش مستمر هر دو در جریان فهم است. پس به‌طور خلاصه می‌توان گفت گادامر رویداد دیالوژیکی فهم را به مثابه ذوب افق‌ها^۱ در نظر می‌گیرد (دوستال، ۲۰۰۲: ۳ و ۱۳۶). این اصل گادامری الهام‌بخش گیرتز در صورت‌بندی نوین مردم‌نگاری است: مردم‌نگار پیش‌ساختارهای فهم خویش را که عموماً نظریه‌های عام شناخته‌شده‌اند (برای نمونه روان‌کاوی فرویدی در مورد بخشی از کارهای خود گیرتز) به میدان فرامی‌افکند. این پیش‌ساختارهای فهم در آمیزش با واقعیت دگرگون و به تعبیری «تصحیح» می‌شوند و در نهایت متنی تولید می‌شود که حاصل این آمیزش افق‌ها و حاصل یک دور هرمنوتیکی است.

مردم‌نگاری متن‌گرایانه

مسئله اساسی بنیان‌گذاران جریان متن‌گرایی در مردم‌نگاری، که از آنان نامبرده شد، تحت تأثیر شرایط اجتماعی، بحث بازنمایی بود. اینکه آیا روش علمی که در علوم اجتماعی و به طور خاص در انسان‌شناسی به کار می‌رود (مشخصاً مردم‌نگاری واقع‌گرایانه)^۲، قابلیت بازنمایی قابل اطمینان تمام یا بخشی از واقعیت اجتماعی جهان پیرامون را دارد؟ با توجه به سابقه تاریخی انسان‌شناسی و رابطه آن با گفتمان‌های هژمونیک در رابطه با دیگری و رابطه بنیادین آن با سنت استعماری، آیا انسان‌شناسی توانسته با بازاندیشی تمام‌عیار شناخت خود را به لحاظ معرفت‌شناختی از تأثیر این سوابق تاریخی پالوده کند؟ پاسخ این گروه مشخصاً منفی بود. این در حالی بود که در سطحی عام‌تر افسانه «عین» و نگاه پژوهشگر به موضوعات خود به دور از

1. Fusion of horizons
2. Realistic ethnography

هرگونه پیش‌داوری، نظام‌های ارزشی درونی و مفاهیم پیشینی مستخرج از آن‌ها و سرانجام کشف «حقیقت» واحد بیرونی کم‌کم به فراموشی سپرده می‌شد. پژوهشگر همواره، حتی اگر تمامی فرایندهای برساننده عینیت را انجام داده باشد، باز هم از نفوذ عینک‌های ذهنی ناشی از تجربه‌های فردی، اجتماعی و فرهنگی و مناسبات گوناگون و چند جانبه خود با موضوع مورد مطالعه‌اش میرا نیست. این امر در انسان‌شناسی بسیار بغرنج‌تر می‌نمود. مردم‌نگاری به این دلیل از جانب این گروه نیازمند یک واکاوی و بازاندیشی بود. در نتیجه، جریانی از آزمایشگری در مردم‌نگاری به راه افتاد.

از نظر مارکوس و کاشمن (۱۹۸۲: ۲۵) در مقاله مشهور «مردم‌نگاری‌ها به مثابه متن‌ها» ویژگی بنیادین و مشترک میان مردم‌نگاری‌های آزمایشگرانه این بود که درون تفسیرهای خود دغدغه‌ای معرفت‌شناسانه و صریح را وارد می‌کنند؛ دغدغه‌ای درباره اینکه چگونه چنین تفسیرهایی را بر ساخته‌اند و چگونه این تفسیرها را متن‌وار در هیئت گفتمان‌های عینی^۱ پیرامون موضوعاتی که پژوهش در میانشان انجام شده ارائه داده‌اند. این مردم‌نگاری‌ها در حقیقت واکنش آگاهانه فلسفی به باورهای ژانری در مردم‌نگاری بودند که از دهه ۱۹۲۰ در سنت انگلیسی-آمریکایی به وجود آمده بود (همان). واقع‌گرایی مردم‌نگارانه در حقیقت شیوه‌ای از نگارش مردم‌نگاری است که هدف آن بازسازی یک کلیت فرهنگی-اجتماعی از طریق معانی بخش‌ها یا کانون‌های توجه تحلیلی است (همان: ۲۸). این موضع، یعنی ادعای نویسنده سوم شخص و دانای کل مبنی بر نشان دادن جهان منحصر به فردی است که خودش آن را شناخته و چیزی است که به مردم‌نگاری نوعی اقتدار اعطا می‌کند.

مردم‌نگاری متن‌گرایانه که مردم‌نگاری را پیش از هر چیز یک ژانر و به عبارت بهتر محصول نوشتن می‌داند، نه روشی برای پژوهش (کلیفورد و مارکوس، ۱۹۸۶: ۲۴)، بلکه بر آن است تا با دگرگونی شیوه نگارش و همین‌طور نحوه مواجهه مردم‌نگار با موضوع مورد مطالعه خود، چالش بازنمایی و اقتدار مخرب متن را مرتفع سازد. در حقیقت، تلقی مردم‌نگاری متن‌گرایانه از مردم‌نگاری بر تعریف خاص آن‌ها از فرهنگ و مفهوم آن نهفته است: «فرهنگ به مثابه متن»^۲. همان‌طور که اشاره شد شخصیت انقلابی مکتب فرهنگ به مثابه متن یعنی گیرتز، فرهنگ را به مثابه نظامی از شبکه‌های معانی تعریف کرده بود که پیرامون فرد تنیده شده است. قرائت

1. Objective discourse
2. Culture as text

متن‌گرایان از این تعریف گیرتر از فرهنگ چنین است که فرایند پیوسته تفسیر و بازتفسیر جهان که حول این شبکه در هم تنیده معانی انجام می‌شود، سرشت راستین فرهنگ را تشکیل می‌دهد. پل رابینو (۲۰۰۶: ۴۵۰) حتی پا را فراتر نیز می‌گذارد: «فرهنگ تفسیر است؛ واقعیت‌های انسان‌شناسی، یعنی داده‌هایی که انسان‌شناس با هدف یافتن آن‌ها به میدان می‌رود، بیش از هر چیز تفسیر خود انسان‌شناس هستند ... پدیده‌هایی که ما تفسیر می‌کنیم پیوسته آفریده و بازآفریده می‌شوند؛ به همین دلیل، امکان ندارد که آن‌ها را همانند سنگواره گردآوری کرد، در جعبه گذاشت و به خانه برد تا در آزمایشگاه تحلیل شوند. فرهنگ در تمام جلوه‌های خود از چند عامل ساخته شده است. فرهنگ هرگز خود را به‌طور طبیعی با یک صدا نشان نمی‌دهد. تمام پدیده‌های فرهنگی می‌توانند با روش‌های مختلفی تفسیر شوند: هم‌زمان توسط انسان‌شناس و سوژه‌ها.»

نکته‌هایی که در تولید متن مردم‌نگارانه مورد توجه و با گفته‌های پل رابینو در ارتباط است، حاکم شدن منطق مکالمه‌ای در متن است. مردم‌نگار تفسیری از آنجا که فرهنگ را تفسیر یا به عبارت بهتر فرایند تفسیر و بازتفسیر پیوسته می‌داند، ناگزیر است روایت‌ها یا صداها را گوناگون موجود در میدان را نیز در متن بازتاب دهد و صدای خود به مثابه مؤلف تنها یکی از صداها و روایت‌هایی بداند که از پدیده‌های بیرونی سخن می‌گوید. در حقیقت، هدف متن مردم‌نگارانه چندصدایی^۱ شکستن اقتدار و جایگاه خدای گون مؤلف نسبت به حقایق موجود در میدان است. در این مقاله روشی که برای ساماندهی متن اتخاذ شده روش چند صدایی است.

روش‌شناسی و میدان

مطالعه حاضر حاصل کار میدانی است که طی دو مراجعه به میدان صورت گرفته است. حاصل سفر نخست، تولید نسخه اولیه‌ای بود که پس از اتمام تمامی بخش‌های آن و با توجه به اقتضای روش‌شناختی (توصیف فربه مبتنی بر دور هرمنوتیکی)، راهگشای کار میدانی آزمایشگرانه و تکمیلی دوم شد.

ما شاه‌بلبل را از خلال روایت‌هایی دنبال می‌کنیم که بومیان بازگو می‌کنند چرا که شاه‌بلبل بیش از اینکه در مناسک و آیین‌های عینی و فیزیکی وجود داشته باشد، در دل روایاتی حضور

دارد که از سوی دلجانی‌ها پیوسته نقل می‌شوند. دلیل دیگر تمرکز ما بر روایات این است که در این مقاله به دنبال «خوانش» یا «تفسیر» دلجانی از این امر فرهنگی هستیم. در حقیقت، تفسیر خوانندگان محلی برای ما نه تنها به لحاظ «داده» بودن ارزش‌مندند، بلکه هر کدام دارای ارزش تحلیلی و معناشناختی خاص خودند.

روش گردآوری داده‌ها در فروردین و مرداد ۱۳۹۲ عموماً به صورت‌های زیر انجام گرفته است: مشاهده مشارکتی به خصوص در محل زیارتگاه، مصاحبه عمیق دوطرفه با مطلعان، گفت‌وگوهای غیرساخت‌مند با کشاورزان و بومیان، عکس‌برداری و فیلم‌برداری، و استفاده از تاریخ و روایات مکتوب محلی (نوشته نویسندگان بومی).

میدان مورد مطالعه ما شهر دلجان و مناطق پیرامون آن است. شهر دلجان مرکز شهرستان دلجان واقع در استان مرکزی ایران به مرکزیت اراک است. دلجان در سال ۱۳۱۸ با تأسیس شهرداری رسماً در تقسیمات کشوری شهر محسوب شد و بنا بر اعلام مرکز آمار ایران جمعیت این شهر در سرشماری سال ۱۳۹۰، ۴۸،۹۸۶ نفر بوده است. شهرستان دلجان دارای دو شهر دلجان و نراق و یک بخش با نام بخش مرکزی، چهار دهستان و صد آبادی دارای سکنه است.

منطقه مورد مطالعه ما از غار آقا شاه‌بلبل شامل این محدوده است: در سمت شمال غربی دلجان تا نیم‌ور از جنوب غربی، آتشکوه در جنوب، کوه کاگندم در جنوب شرقی، شهرستان نراق در شرق و نواحی اطراف سد ۱۵ خرداد از سمت شمال، آبادی‌هایی که در متن از آن‌ها سخن رفته (برای مثال، ده عباس‌آباد) در منطقه اطراف سد قرار داشته یا دارند. حاجی‌آباد، دائم‌آباد، یحیی‌آباد، مزرعه روح‌الامین و مزرعه شاه‌ولی همگی در نوار غربی دلجان تا دره شاه‌بلبل به سمت شمال پراکنده‌اند. مناطقی که برای بررسی انتخاب شدند، علاوه بر نزدیکی و ارتباط مستقیم با دره و غار شاه‌بلبل (مانند مناطقی که از آن‌ها سخن رفت)، دارای بیشترین تعداد روایات ثبت شده درباره شاه‌بلبل‌اند.

بخش مهمی از تمرکز ما در این پژوهش، متوجه سازمان متن و فرم مقاله است، چرا که بی‌شک نوآوری و خلاقیت در روش پژوهش‌های اجتماعی و همین‌طور انعطاف در فرم متنی ارائه مقالات از جمله پیش‌شرط‌های تولید دانش با هدف گشایش افق‌های نظری تازه نسبت به موضوعات مورد پژوهش است. نگاه کلیشه‌زدایی شده به روش و فرم متن در علوم اجتماعی و به طور خاص انسان‌شناسی با توجه به موضوع لغزنده و خاص آن‌ها اهمیت بسیار دارد و ضروری می‌نماید. با توجه به این ملاحظات، این مقاله با استفاده از اندیشه‌های گیرتر و

مارکوس در تلاش است تا نگاهی متفاوت به نحوه سازمان متن داشته باشد (در عین حال که به قراردادهای کلی فرمی در مقالات علمی- پژوهشی وفادار می‌ماند. برای نقدی بر رویکردهای فرمالیستی مجلات بین‌المللی انسان‌شناسی نک. استالر و اولکس، ۱۹۸۶) و ساختار متنی مردم‌نگاری را به سمت دستیابی به الگویی پیش برد که خود به اندازه نتیجه‌گیری نهایی مهم و به لحاظ معرفت‌شناختی دارای کارکردی مشخص باشد. با توجه به آموزه‌های مکتب تفسیری و متن‌گرایانه در مردم‌نگاری، سامان‌دهی متن پیش از اینکه به قراردادهای ژانری و فرمالیستی متکی باشد، بر اساس منطق درونی و نگاه خلاقانه مؤلفان و روند خاص هر کار میدانی صورت می‌گیرد. نگارندگان برآنند تا در این مقاله کاربست این نوع نگاه به فرم و مردم‌نگاری را در بررسی امر دینی تجربه کنند، چرا که به نظر می‌رسد روش به مثابه طریقتی مقتضی باید هم‌پای موضوع مورد بررسی، دارای ویژگی‌های متکثر و چندسویه باشد تا بتواند به فهمی قابل اعتنا از موضوع پژوهش منتهی شود.

روایات و یافته‌ها

آنچه در ادامه می‌آید روایت‌های سه مطلع کلیدی در انجام این مردم‌نگاری از شاه‌بلبل و حاشیه‌های آن است. این روایت‌ها عموماً نه در مصاحبه‌های متمرکز بلکه در جریان رفت‌وآمدهای مکرر به شاه‌بلبل ضبط و پیاده‌سازی شده است.

از اعماق عباس‌آباد

حاج مسلم باوادی مدت‌هاست ساکن دلیجان شده است. با وجود تخلیه شدن عباس‌آباد هنوز به کشاورزی ادامه می‌دهد. در شاه‌ولی مزرعه‌داری می‌کند. گفت‌وگوهایمان با او چه در برخورد نخست و چه هنگامی که با هم به شاه‌بلبل رفتیم، هرگز خالی از دغدغه‌های او برای چشمه‌های خشکیده منطقه و زمین‌های از بین رفته نبود. بعد از ملاقات نخست که در یکی از رستوران‌های دلیجان انجام شد، قرار رفتن به شاه‌بلبل را گذاشتیم. از گفته‌هایش برمی‌آمد که منطقه را خوب می‌شناسد؛ اما از تمام این‌ها مهم‌تر، آنکه حاج مسلم پیوسته روایت می‌کرد. آشکار بود که سنگ‌به‌سنگ آن منطقه و شاه‌بلبل را زیسته است.

... من علاوه بر کشاورزی شکار هم می‌کنم. روزی رفته بودیم شکار و وسایلمون رو گذاشتیم تو غار و کلوخی جلوی اون‌ها قرار دادیم تا از وسایل محافظت کنه. تا ساعت یازده دوربین کشیدیم. وقتی که برگشتیم دیدیم آب به تمام درختایی که اونجا بود رسیده و کلوخ رو شسته بود؛ از آنجا ما فهمیدیم کسی اینجا هست ... همین چند ماه پیش شخصی از دوستان قدیمی من گوسفنداش رو برده بود این اطراف چرا، وقتی می‌خواست برگرد بیهو پاش درد عجیبی می‌گیره. چند تا کبریت نذر آقا شاه- بلبل می‌کنه. هیچی دیگه، قسم خورد گفت همین جووری آروم آروم رفتم، تا که به گله رسیدم پام خوب خوب شد. یک کنده درختی هم کنار غار هست که بهش می‌گن زیون گنجشکی؛ زنایی که حامله نمی‌شن از بین کنده‌های اون رد می‌شن و اغلب نازایشون درمان می‌شه ... البته ما از پدرانمان خیلی شنیده بودیم که آنجا مکان مقدسیه و شاه بلبل حاجت می‌ده. به‌خصوص درباره چشمه زیاد شنیده بودیم. هفته‌ای نبود که با خانواده برای زیارت نریم شاه‌بلبل. اما با این چند معجز که بهتون گفتم ما خودمون فهمیدیم کسی اینجا هست. وقتی می‌گم فهمیدیم کسی اینجا هست، موضوع فرق می‌کنه، منظورم از این حرف اینه که واقعاً فهمیدم، با چشم خودمون دیدیم! اینجا رو ما امتحان کردیم، جایی باید زیارت باشه که امتحان پس داده.

عده‌ای از دوستان ما و محلی‌هایی که برای زیارت می‌رفتن و هنوز هم می‌رن داستان‌های دیگه‌ای می‌گن که والا من نمی‌دونم کدامش درسته و کدام غلط؛ ولی این‌ها اصلاً مهم نیست. مهم اون چیزیه که الان هست. مثلاً افرادی بودن که بچه‌دار نمی‌شدن و آنجا نوبستند و خداوند به آن‌ها بچه داد. خودم خیلی‌هاشون رو می‌شناسم. بچه‌های خوبی هم دارند. بعضی‌هاشان دوتا سه تا چهار تا بچه‌دار شدن. همش به خاطر همین شابلبل و ننوها و نذرهایی بود که به شابلبل بردن. هنوز هم آنجا همان طور هست! فکر نکنید که تمام شده‌ها! مثلاً همین سال پیش، دو سه تا از بچه‌های دلجان می‌رن آنجا پیله کنی، پیله کنی که می‌دانید چیست؟ می‌رن آنجا گنج پیدا کنن (این را ننویس!) این‌ها معتاد هم بودن. آنجا که نشسته بودن می‌بینند که یک پیرمرد عبا به دوشی از آن طرف در اومد؛ نه راهی آنجا بوده، نه آبادی، نه جاده‌ای، نه هیچ چیز دیگه. برمی‌گرده به این بچه‌ها می‌گه بچه‌ها اینجا چه کار می‌کنید؟ بچه‌ها هم می‌گن هیچی آمدیم اینجا تفریح. بعد از یک مکث به آن‌ها می‌گوید: اون چیزی که شما دنبالش هستنید اینجا نیست. بعد کمی که جلو می‌ره، ناپدید می‌شه. مهدی این‌ها (جوانانی که آنجا رفته

بودند) هم سریع بند و بساطشون رو جمع می‌کنن، سوار موتور می‌شن تا دلیجان می‌نگاه عقب می‌کنن و فرار می‌کنن.

نمی‌دونم آنجا چه اتفاقی افتاده و آقا شاه‌بلبل کیه. داستان‌هایی درباره‌اش می‌گن، اما خود من در صحن حضرت معصومه در قم شنیدم که تذکره اون بزرگوار رو می‌خوندن. آنجا گفته شده بود که در غار آقا شاه‌بلبل چهار پیغمبر غائب‌اند. غائب به این مفهوم که دفن نشدن، بلکه آنجا حضور دارن. زمانی که حضرت صاحب می‌خواد ظهور کنه از مکه به مدینه میاد و از جدش رسول خدا، امام حسن مجتبی و امام جعفر صادق اجازه می‌گیره و سپس به عراق میاد و آنجا از امام حسین و تمام امامان معصوم اجازه می‌گیره. بعد از آنجا به همین غار شاه‌بلبل میاد. اینجا گریزی پنهان داره که این گرز را برمی‌داره و به سمت مسجد الاقصی می‌ره. اما قبل رفتن گرز خود را به زمین می‌کوبه و چهار چشمه از این منطقه می‌قله (اما معلوم نکرده‌اند در چه حدودی از این منطقه). دقت کنید که آبگرم هم در نزدیکی اینجا قرار داره. این چهار چشمه که فوران می‌کنن و یکی از شهرهای نزدیک رو از ته‌بین می‌کنن...

چهره سوخته و دست‌های پینه‌بسته‌اش حکایت از سالیان دراز کار طاقت‌فرسا زیر آفتاب سوزان مزارع داشت. هر بار که از عباس‌آباد حرف می‌زد، آمیزه‌ای از خشم و اندوه در چشمانش آشکار می‌شد. می‌گفت: «آمدند روی رودخانه قدرت‌مند قم رود سد زدن، زمین‌های ما رو خریدن، پول خیلی‌ها رو هنوز ندادن، خیلی‌ها به خاک سیاه نشستن. اما برای چه؟ قرار بود آب سد، آب شرب قم رو تأمین کنه، اما خشکسالی‌های پی‌درپی اجازه این امر رو نداد. حالا سد شده آئینه دق ما و کسانی که دلشان برای مزرعه و گله می‌سوزه.

به محض اینکه از شهر خارج شدیم و جاده خاکی‌ای آغاز شد که به سمت مزارع اطراف شاه‌بلبل و نهایتاً خود دره شاه‌بلبل کشیده شده بود، حاج مسلم هم شروع به سخن گفتن کرد. لابه‌لای حرف‌هایش هر گاه که از کنار زمینی خشک می‌گذشتیم، با آوایی شبیه آه که از گلو خارج می‌کرد می‌گفت: «نگاه کن، نگاه کن، الان باید تا دم پنجره ماشین رُستنی باشه!» گل‌آفتاب‌های مرده و درختان خشک شده، جای خالی دام‌ها و چشمه‌هایی که دیگر جانی نداشتند، همه و همه انگار از لابه‌لای تک‌تک واژگان حاج مسلم بیرون می‌زدند. تباهی که آغاز شده بود و در دیدگاه او خست آسمان و بی‌خردی آدمیان، خشکسالی و سد، دست در دست هم این وضع آشفته را سبب شده بودند.

تمام این زمین‌های اطراف که الان می‌بینی خشکِ خشکه همش آبادی بوده! دائم‌آباد، حاجی‌آباد، عباس‌آباد تمام آدم زندگی می‌کرده. توی شاه‌ولی و روح‌الامین هر کدوم سی‌چهل خانوار زندگی می‌کردن. من یادم میاد آبادی‌ای بوده که الان اثری از آثارش نیست. کشت و کار اینجا فراوان بود. الان آبی نیست و گرنه گندم و جو به وفور می‌کاشتن. این سد همه چیزو از بین برد. چند تا آبادی رو زیر آب کردن، ولی این سد نه آب داره نه بهره داره، هیچی نداره برا مردم. به درد کشاورزی اصلاً نخورد. این زمین‌ها رو می‌بینی؟ این الان باید تمام گل‌آفتاب باشن. از خود من ۶ هکتار زمین کشاورزی خشک شد، ۲۰۰۰ درخت ازم خشک شد ... آنقد درخت داشت اینجا آنقدر میوه داشت که اصلاً به حساب نمیومد! تمام این زمین‌ها زیر کشت بودن: سیب گلاب، قیسی، گندم، هندوانه، خربوزه، گوجه، بادمجان، نخود، لوبیا، همه چی ... کم‌کم مردم رفتن دلبران نشستن و خونه‌ها خالی شد و داره از بین میره، به طور کلی. سد و خشکسالی با هم دست به دست هم دادن؛ کمک هم کردن تا وضعیت این‌طور شد که می‌بینی ... کشاورزی که اینجا کار می‌کردن الان دیگه نه درآمدی دارن، نه بیمه‌ای دارن، نه هیچ چی ... دامداری اینجا هم نابود شد! البته نه به خاطر سدها! هر کسی که پول داشت اومد اینجا به مقدار زیادی زمین ورداشت و چهار تا درخت برا خودش کاشت و به خونه درست کرد تا برای تفریح بیاد و بره ... نه کشاورزی نه هیچ چی ... این منطقه صد سرگله داشته! حالا چی؟

کاه و گندم

در ادامه جست‌وجوهایمان برای یافتن کشاورزان مزارع اطراف، پیرمردی را یافتیم به نام حاج‌آقا پورهدایت. مزرعه‌اش به فاصله سه کیلومتری از غار شاه‌بلبل قرار داشت. روایتی را که وی از چگونگی غائب شدن شخصی در آن غار بیان کرد، نزد چندتن دیگر از زائران و اهالی مناطق اطراف یافتیم. او از جوانی در دلبران دفتردار بوده است.

پدرخانم من به نام حاج‌محمد رجبی که ۹۵ سال دارن از پدرشون که ۱۱۰ سال داشتن نقل می‌کنن که شخصی در این منطقه دلبران کشت و زرع می‌کرده. شخصی که به نام شاه‌بلبل معروفه، روزی از آنجا رد می‌شده و به سمت خرمن کاه و گندم این شخص می‌رود تا مقداری کاه و گندم از اون بگیره. اما بنا بر دلایلی با وی اختلاف پیدا می‌کنه و از آنجا می‌ره. این شخص هم به دنبالش راه می‌افته تا می‌رسه به بالای همین کوهی که الان به عنوان کوه آقا شاه‌بلبل شناخته می‌شه. در اینجا آقا شاه‌بلبل بعد از اینکه

به اون دخمه یا غار می‌رسه مفقود می‌شه و آن شخص هم از تعقیب ایشان دست برمی‌داره و وقتی می‌ره می‌بینه خرمن کاه و گندمش سنگ شده. از آن زمان به بعد اینجا به عنوان محلی بوده که مردم به عنوان زیارت و حتی نذر و نیاز به اینجا میان ... برخی بر این عقیده‌ان که این شخص (مالک آن گندم‌ها) بوده که شاه‌بلبل را تعقیب کرده.

یک چشمه آب هم اونجا هست و چیزی که حائز اهمیتیه همین چشمه است. تقریباً یک سیپال گندم از اون چکه‌چکه آب می‌یاد. شما یک نفر هم باشی از آن سیراب می‌شی. صد نفر هم باشین باز هم از آن سیراب می‌شین و هیچ وقت هم آب از آن ظرف سریز نمی‌کنه که آب هدر بره. هر تعداد نفری هم که باشن اونجا از این آب استفاده می‌کنن. یک نفر که باشه به اندازه همان یک نفر آب داره. صد نفر هم که باشن به اندازه همان صد نفر.

یک روز یک آقایی از من دعوت کرد که بیا آقا شاه‌بلبل عروسی داریم. من گفتم آخر آقا شاه‌بلبل جایی نیست که آدم عروسی بگیره! گفت من نذر کرده بودم که اگه خدا به من یک پسر بده من عروسیش را آقا شاه‌بلبل برگزار می‌کنم. این مسئله‌ای هم که دارم به شما می‌گم برمی‌گرده به سال ۱۳۴۱. خیلی باورم نشد اما گفتم حالا می‌ریم، شد شد نشد هم نشد. یک جیب من اون موقع داشتم با یک شیخی به نام شیخ تقی غفاری رفتیم تا لب رودخونه و از اونجا هم پیاده تا آقا شاه‌بلبل رفتیم. بعد که رسیدیم دیدیم شاید صد تا الاغ از خرهه^۱ زنا و مردا رو آوردن. برای عروس و داماد هم حجله‌ای بسته بودند در همان غار، دیگی و دیگری و خوارک مفصل و خلاصه کلی تشکیلات. شاید صد و پنجاه نفری هم اونجا بودن. تمام این‌ها از این آب استفاده می‌کردن چه برای خوردن خودشان چه برای چهارپاهاشان یا شست و شو از آب استفاده می‌کردن و اون آب تموم شدنی نبود. خدا بیامرزم ممد حاج‌اکبر آقا هم با ما بود. ایشون معلم بودن و راننده ما هم بودن. به ایشون گفتم ممد آقا اگر سال دیگه این موقع خدا به من یک بچه داده باشه، من یک گوسفند میارم اینجا قربانی می‌کنم. پنج نفر از بچه‌های من بعد از به دنیا اومدن مرده بودن. شهرپور آینده خدا به من یک دختر داد که الان هم معلمه. من هم با همان ممد آقا رفتم و یک گوسفند کشتم و گوشتش رو دادم به مردم.

تا پای خون

رضا فدایی کشاورز دیگری بود که به گفت‌وگوی مفصل با او نشستیم. فدایی متولد ۱۳۴۱ در دلیجان است. پیش از برپایی سد، ساکن یحیی‌آباد بود و آنجا کشاورزی می‌کرد. اما حالا چند وقتی است که سیمان‌کار ساختمانی در دلیجان است. شاه‌بلبل را از لابه‌لای خاطرات زیارت با مادرش تا هواخواهی شورانگیزش تا حد فداکردن جان روایت می‌کند. اما برخلاف بسیاری دیگر، ادعا می‌کرد که معجزه آب چشمه را چندان قبول ندارد و در کمال شگفتی معتقد است که شاه‌بلبل غائب نشده، بلکه نزدیک غار دفن شده است.

شاه‌بلبل یک مکان یا مقامه. یک جای دنج و خوش آب‌وهوا و یک عبادتگاه عالی یا یک مکان زندگی. روی دماغه مشرف به کوه عمر، یک مسجد کوچک خیلی جم‌وجور (سه در سه) و بی‌سقف بود که قبر این بزرگوار اونجا بود. علامات و حجاری‌هایی اطراف اونجا وجود داره. نوشته‌های کف اونجا هم خیلی اندیشه‌سازه، شما رو به فکر فرو می‌بره. خیلی‌ها رفتن دنبال اینکه برای شاه‌بلبل تذکره پیدا کنن. شاید بیشتر از ده نفر. ولی تا جایی که من می‌دونم نتیجه‌ای نداد. نام درویش امین‌الله هم آنجا ذکر شده، اما به اعتقاد من ایشان خیلی بزرگوارتر از این حرف‌ها هستند. اینجا یک مکان مقدسه و بنده هم طرفدار و دوستدار ایشانم و هر کس بخواد اون یک نقطه را سگ بنده جلوش می‌ایستم، حالا چه معدن‌دار باشه، چه سازمانی باشد و چه هر کس دیگه‌ای. من از خونم می‌گذرم اگه کسی بخواد اونجا رو کاری بکنه.

می‌گن شخصی را تعقیب می‌کردن تا اینکه ایشان به این سرپناه می‌رسن. وقتی به اینجا می‌رسن، می‌خواستن بگن هو منو دریاب اما بجاش گفتن کو منو دریاب، رفتن داخل کوه. درباره اسم ایشان به نظر من بلبل همان بلبله است. بلبله هم به یک نوع کوزه آب می‌گفتن که یه لوله باریک از قسمت بالای اش بیرون اومده بود. خیلی معذرت می‌خوام، دقیقاً مثل آفتابه! شاه هم که اشاره به همین بهترینه مثل شاه‌دوماد و شاه‌ماهی و شاه‌پسر و این جور اسم‌ها. این دو تا رو اگه با هم جمع کنی می‌شه شاه‌بلبله یا همون شاه‌بلبل که معنی‌اش این میشه جایی که ازش دائما آب می‌یاد، بهترین بلبله، بهترین محل خروج آب.

درباره آب چشمه باید براتون بگم که امر مسلم اینه که شما اگر عیالوار بشی، اون زنی که می‌گیری وقتی خونه باباش بوده هم روزی داشته، الانم که میاد خونه شما باز هم همون روزی رو داره. اگر خداوند به شما بچه بده اون هم روزی داره. خب درباره

شاه‌بلبل هم بحث همین‌جوریه. شما اگر پنجاه نفر هم بشی بری اونجا برای زیارت اصلاً آب کم نمیاری. این چشمه اصلاً هیچ وقت قطع نمی‌شه. مثلاً الان خشک‌سالی از این عجیب‌تر من یادم نمی‌یاد داشته باشیم در این چند ساله. اما اونجا با وجود این همچنان آب داره و چه آب گوارایی هم داره. در بهار آبش خیلی زیاد می‌شه اما توی مهر ماه هم که آب مطلقاً وجود نداره اطراف اونجا آبش همین‌جوره که الان هست، ثابت می‌مانه.

به سمت شاه‌بلبل

رسیدن به شاه بلبل، حتی از دلجان، نزدیک‌ترین شهر به آنجا، نیز سخت بود. جاده‌ای که از آبادی‌های حاجی‌آباد، دائم‌آباد، یحیی‌آباد و مزارع روح‌الامین و شاه‌ولی می‌گذرد و سرانجام با کوه شاه‌بلبل خاتمه می‌یابد. از ابتدا، تا پای کوه خاکی است و رفت‌وآمد اتومبیل در آن سخت. زمانی هم که به پای کوه بررسی تازه سختی آغاز می‌شود: بالا رفتن از کوهی که غار شاه‌بلبل در دل آن قرار دارد. با وجود اینکه ارتفاع کوه چندان زیاد نیست، اما ساختار صخره‌ای آن، بالارفتن را بسیار سخت کرده است. زمانی که شنیدیم حتی زنان و مردان کهنسال، برای زیارت به غار می‌روند باورمان نشد. بردن قربانی، که در اکثر موارد گوسفند بود نیز از این کوه بسیار دشوار و طاقت‌فرسا به نظر می‌رسد. مسیر دیگری هم سمت شمالی کوه وجود دارد که اهالی می‌گفتند مال‌روست، اما چون کوه را دور می‌زند تا به غار برسد، نسبت به مسیر صخره‌ای طولانی‌تر بود. یکی از سلام‌گاه‌های اصلی شاه‌بلبل در این جاده مال‌رو بود و از شواهد برمی‌آید که زمانی مسیر نسبتاً پر رفت‌وآمدی بوده است.

چند درخت میوه از دل صخره سربرآورده‌اند و درست رو به روی غار، چینه سنگی غریبی به چشم می‌خورد. بعد که نزدیک‌تر رفتیم دیدیم که اطرافش محصور است و در فلزی کهنه‌ای ورودی آن را پوشانده است. کمی آن طرف‌تر سمت شمالی کوه نیز دری شبیه به آن در درون صخره کار گذاشته شده بود. بعد از مدتی که داشتیم فکر می‌کردیم این‌ها چه می‌توانند باشند، دیدیم در چینه‌ای کوچک باز شد و مردی سیه‌چرده که موهایش یکی در میان سفید شده بود از داخل آن بیرون آمد.

قبلاً درباره خادم شاه‌بلبل شنیده بودیم. می‌گفتند پیش از این شخصی به نام سید بی‌بی آنجا خدمت می‌کرده و چند سالی است که مرد میان‌سالی خادم آنجاست. اما به واقع انتظار این را

نداشتیم که محمدتقی رمضانزاده (معروف به سید محمد) تمام روز و تمام طول سال آنجا زندگی کند! تمام مصالح و ابزارهای لازم برای ساختن این دو سرپناه را خود با دست خالی از پایین کوه آورده است. ظاهراً تا چند سال پیش حتی همین سرپناه ساده را هم نداشت، اما کفتری که مدتی است سرو کله‌اش آن حوالی پیدا شده سرانجام متقاعدش کرد که دری برای خوابگاهش بگذارد و اطرافش را کاملاً محصور کند. ما را به داخل اتاقکش دعوت کرد و چند استکان چای با هم نوشیدیم و سیدمحمد از زندگی و شاه‌بلبل برایمان گفت. اتاق پر از ورق‌های ادعیه بود و جز آن فقط یک ماهیتابه رنگ و رو رفته و چند پتو گوشه‌ای طاق به چشم می‌خوردند. سیدمحمد چند روز ماه را برای کارگری به دلیجان می‌رود و بازمی‌گردد. با اندک پولی که به دست می‌آورد، چند هفته‌ای را سپری می‌کند.

اولین بار سی سال پیش که از سریازی برگشتم با یکی از دوستانم اومدم اینجا. وقتی رسیدیم گفتم شاه‌بلبل کجاست؟ اون غار را به من نشون داد و گفت همین آقا شاه‌بلبله. من گفتم این؟ گفت بله اینجا آمده غائب شده. از آن موقع تا دوازده سیزده سال پیش اینجا نیامدم.

دوازده سیزده سال پیش دلیجان بودم که با چهار پنج نفر از دوستانم تصمیم گرفتیم بریم شاه‌بلبل. شبی زمستانی بود چند نفر منصرف شدن. نفری دو پتو داشتیم. پای کوه که رسیدیم بیهو تمام ستاره‌ها رو به یک سو شدن و دره رو روشن کردن. به قدری که ما راحت می‌تونستیم ببینیم پامون رو کجا می‌ذاریم. من همانجا گفتم آقا نوکرتم. من مدتی در شهرداری بودم. از اونجا بیرونم کردن گفتن دیگه کارگر نمی‌خوایم. هر جا می‌رفتم کار بکنم یا حقم رو می‌خوردن یا زندانم می‌کردن یا بدگویی می‌کردن، من می‌آمدم بیرون. الان اینجا که هستم الحمدلله از بابت خوراک و غذا و اینها کم نمی‌آرم، خدا ارحم الراحمین، می‌رسونه. امسال دو روز رفتم کار، بقیه‌اش بی‌کار بودم. من دلیجان جام نبود، اما اینجا چرا. اینجا روی روح و وجود آدم اثر می‌ذاره. وقتی می‌آیی بالا بزرگ نشونت می‌ده و فکر می‌کنی باید کاری کنی. من به خاطر این عظمتی که بهم می‌دهد، اینجا موندم و کار کردم.

اینجا هر کس هر چیزی که تو دلش باشه و هر فکری که درباره اینجا بکنه فرقی نداره اگه واقعاً معتقد باشه و نیتش صاف باشه اینجا بهش جواب می‌ده، مثلاً من این سنگ‌ها رو که می‌چسبونن به دیوار غار قبول ندارم اما این آب رو چرا. یک روز جمعه من بیدار شدم دیدم صد و بیست سی نفر اومدن اینجا دیدم آب از دو جوب جریان پیدا

کرده. اما خیلی‌ها این سنگ مُرادا رو قبول دارن و شما دیدین که چقدر سنگ به سقف غار چسبونده شده.

از سیدمحمد پرسیدیم که فکر می‌کند چرا اسم این کوه و غار شاه‌بلبل است؟ دست ما را گرفت و به زاویه دیگری از غار برد و گفت: «بالای غار را نگاه کنین، برآمدگی رو به روی درخت، سر بلبله و دو برآمدگی در دو طرف آن انگار بال‌های اونن، انگار غار زیر بدن بلبلیه که بال‌هاشو را بازکرده، در حال پروازه.»

در راه بازگشت احمد جلالی بی‌آنکه پرسشی از او کرده باشیم، درست زمانی که از مقابل آب‌انبار مخروبه حاجی‌آباد می‌گذشتیم شروع به صحبت کرد: «این منطقه خیلی آباد بود. همه‌اش هم به خاطر رودخانه قم‌رود و چشمه‌هایی که اینجا می‌جوشید. جاهای دیگر دلجان با قنات آبیاری می‌شد اما اینجا چون در حاشیه رودخانه قرارداشت و جزء مناطق پر آب محسوب می‌شد، به قنات متکی نبود. بعد از اینکه سد رو روی قم‌رود ساختند آب کم شد، تعدادی از مزارع خشک شد و تعدادی زیر آب رفت. بارندگی هم که دیگر کم شده. تا چند سال پیش که آب کم نشده بود، مزرعه‌داران و کشاورزان دائم‌آباد و شاه‌ولی و روح‌الامین سه ماه تابستان را با خانواده آنجا سکونت می‌کردن.»

در این میان سر درد و دل راننده که تمام عمرش را در این منطقه گذرانده بود نیز باز شد: «بله آقای جلالی به خدا اون زمان از در و دیوار برکت می‌ریخت. همین خانه‌ها و مزرعه‌های اینجا همیشه مهمان توش بود. همه چی بود، گوشت خوب، شیر، کره، پنیر، تخم مرغ، ماست. خدا شاهده مادرم ماست را خالی می‌کرد تو آب. کسی نمی‌اومد بیره! هر کی از آنجا رد می‌شد، بهش می‌گفتیم وردار ببر بخور با بچه‌ها! چرا دست خالی می‌ری؟ یارو می‌گفت بابا نمی‌خوام! به زور می‌دادیم به ملت ببرن! درخت آنقدر میوه می‌گرفت که شاخه‌هاش اصلاً داشت می‌شکست. همیشه در خانه‌ها باز بود.»

در همین میان، از کنار چشمه هالوعباس گذشتیم. آقای باوادی به محل چشمه اشاره کرد و گفت: «این چشمه نمی‌دانید چه آبی داشت. چند قطعه زمین نزدیکش را سیراب می‌کرد، اما بعد از خشکسالی آبش کم شده و اگر باشد گوسفندان می‌خورن. (با اشاره به لبه جاده) اصلاً امسال باران نیامده! الان علف باید تا به اینجا بزنه!»

آبانبار مخروبه حاجی آباد را که مقابل خود دیدیم، شرایطی که از آن حرف می‌زدند به‌طور کامل برایمان تصویر شد.

شاه‌بلبلی که روایت می‌شود

اگر بخواهیم آنچه را درباره شاه‌بلبل دیده و البته شنیده شد به شکلی دسته‌بندی کنیم، می‌توان روایت‌ها را به دو دسته روایت‌های پیدایش و روایت‌های عینی تقسیم کرد. بررسی این دو دسته به ما کمک خواهد کرد که در پرتو چیستی و چگونه بودن شاه‌بلبل در ذهنیت بومی، موقعیت و معنای آن را در فرهنگ منطقه آشکار کنیم. منظور از روایت‌های پیدایش، روایت‌هایی است که چگونگی شکل‌گیری شاه‌بلبل را نشان می‌دهند؛ اینکه منشأ این غار و این شخص و در معنای عام‌تر منشأ این تقدس کجاست. منظور از روایت‌های عینی، معجزات و برخوردهای مستقیمی است که ادعا می‌شود بومیان با شاه‌بلبل داشته‌اند. به عبارت دیگر، برخورد بلاواسطه اشخاص با شاه‌بلبل یا آثار آن در زندگی شخصی خودشان.

روش ما در پرداختن به این دو گونه روایت به این شکل خواهد بود که تک‌تک عناصر موجود در روایت‌ها تفکیک شود. سپس، در جریان رابطه‌ای دیالکتیکی کلیت روایت و روابط روایی عناصر با یکدیگر، معنای جز به‌جز عناصر و معنای کل روایات به‌طور کلی، در ذهنیت بومی آشکار گردد. تمام کنش تأویلی ما معطوف به میدان است. منظور از معطوف به میدان بودن کنش تأویلی ما در قرائت معانی، نخست این است که ما به‌سان ساختارگرایان به دنبال قرائت بن‌پاره‌ها^۱ به کمک سازوکارهای عام و جهان‌شمول نیستیم، بلکه مرجع اصلی تفسیر و ترجمه معانی بن‌پاره‌ها خود روایت‌گران و تفسیر آن‌هاست. دیگر اینکه، تحلیل‌ها روایت‌ها را در ادبیت خود و مجزا از جهان اجتماعی بررسی نمی‌کنند، بلکه در موضع‌گیری کاملاً متضاد، این زمینه‌مندی و حضور پررنگ چگونگی زیستن و بودن مردمانی که این معانی در میان آنان به وجود آمده و تداوم یافته کلید ورود به جهان نمادین این معانی تلقی می‌شود. به عبارت دیگر، شناخت و همراهی با ذهنیت روایت‌گران دلجانی نقطه آغاز حرکت و بازگشت متناوب به آن نکته‌ای است که حضور قدرت‌مند میدان را در تحلیل‌ها تضمین می‌کند.

گام نخست برای مشخص کردن بن‌پاره‌های سازنده معنای شاه‌بلبل به‌دست دادن یک روایت واحد از روایت پیدایش و سپس معجزات متداول و معمولی است که در روایات عینی تکرار

می‌شوند. درباره‌ی روایت واحد پیدایش، ذهنیت دلیجانی خود این کار را کرده است؛ روایتی که آقای پوره‌دایت نقل کرد به نظر می‌رسد تمام عناصر جغرافیای افسانه را در یک قالب روایی واحد گرد هم می‌آورد. برای نمونه با اینکه عده‌ای این روایت را نشنیده یا باور ندارند (مانند فدایی و باوادای)، اما باز هم بخش‌های مجزای این روایت لابه‌لای گفتارشان شنیده می‌شود. مثلاً رضا فدایی و کشاورز رهگذر در شاه‌ولی از وجود نوعی تعقیب و گریز، سپس غیبت با هدف جان به در بردن سخن می‌گویند. یا در نمونه‌ای دیگر وقتی از حاج مسلم درباره‌ی کوه کاه و گندم سؤال کردم، گفت: «یک درویشی چند وقت پیش اینجا آمده گندم خواسته بهش ندادند، اون هم نفرین کرده و گندمایی که پشته کردن این جوری تبدیل شدن به سنگ.»

زمانی که مسیر کوه را به سمت شاه‌بلبل بالا می‌رفتم، صدای بلبل تنها صدایی بود که دل کوه را می‌شکافت. با تعجب از حاج مسلم پرسیدم: «اینجا بلبل هم دارد؟» و پاسخ او خیلی قاطع و کوتاه بود: «خب معلوم است که دارد! هر جا آبادی و آبادانی باشد، بلبل هم آنجاست.» از سویی دیگر، تفسیری که یکی از کشاورزان منطقه درباره‌ی واژه بلبل کرده بود، ما را به نقطه رجوع دائمی‌مان در این تحلیل‌ها، یعنی آب، می‌کشاند: بلبل همان بلبله است که روی کوزه‌ها برای ریختن آسان آب طراحی شده بود. شاه هم به عنوان پیشوندی تفسیر می‌شد که برای هر چیز عالی و بهترین در نوع، اطلاق می‌شود. با کنار هم قراردادن این دو تفسیر آشکار می‌شود که معنای ترکیب شاه‌بلبل در حقیقت اشاره به نمونه مینوی و مثال آبادی و آبادانی است (با توجه به معنای جنبی و ضمنی آب که نوعی همپوشانی با معنای کلی برکت و آبادانی دارد). تفسیری دیگر از این عبارت که در منطقه وجود دارد، تفسیر شکل‌گرایانه‌ای است که بیشتر به نقل از سیدمحمد در متن آمد. در این تفسیر، بلبل که پیکره سنگی آن در حال پرواز و با بال‌های گشوده بر ورودی غار نمایان است، بیانگر موقعیت و جایگاه آسمانی و رفیع این مکان و شخص غائب در این غار است. چیزی که در پیوند مستقیم با مکان قرارگیری غار و چشمه، یعنی کوه، قرار دارد.

کوه یکی از عناصر بسیار مهم و کلیدی موجود در روایات شاه‌بلبل است و مواردی مانند سناریوی تعقیب که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. نه تنها شاه‌بلبل بلکه دیگر مکان زیارتی مهم این منطقه یعنی «بی‌بی زبیده خاتون نراق» نیز بر فراز کوه و در ارتفاع قرار دارد و این در حالی است که منطقه به لحاظ جغرافیایی کاملاً مسطح است، نه کوهستانی. چرایی این امر را باید در

این اصل جست که امر قدسی به واسطه کیفیتی که به مکان تجلی می‌بخشد آن را از محیط کیهانی و عرفی مجاور جدا می‌کند. این جداسازی و انفکاک است که به صورت نمادین در کوه (در برابر زمین پست) جلوه‌گر می‌شود. از نظر الیاده (۱۳۸۴: ۱۹) «آستانه‌ای که خیابان را از کلیسا جدا می‌کند، در واقع بیانگر جدایی و فاصله‌ای است که میان دو حیث وجودی، یعنی حیث عرفی و حیث دینی وجود دارد. آستانه، کرانه، مرز و... حد فاصلی است که دو جهان را از یکدیگر جدا و متمایز می‌سازد و آن‌ها را در مقابل هم قرار می‌دهد؛ جایی که گذار از جهان عرفی به جهان قدسی امکان‌پذیر می‌شود.» عبور از راه دشوار صخره‌ای یا راه طولانی مال‌رو به سمت غار، در حکم صعود و عروج سخت و پرزحمت به عرصه‌ای ایزدی و قدسی است؛ جایی که انسان به صورت عینی و نمادین به آسمان (کانون و منزلگاه قدسیت و بی‌دریغی محض) نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود. «انسان باید امکان فراروی را به واسطه چیزی بیشتر از تداعی‌های محض ذهنی تجربه کند» (همان: ۲۰).

مهم‌ترین نشان کوه روبه‌روی کوه شاه‌بلبل وجود طرحی سنگی شبیه صورت انسان است که از فاصله دور گویی از کوه بیرون زده و به سوی غار شاه‌بلبل نظر دوخته است. یکی از نام‌های این کوه شیطان است. در این شرایط دو عنصر خیر و شر داستان، رو به روی هم در یک موقعیت کاملاً آشکار و تقابلی رخ در رخ قرار گرفته‌اند. کشاورز (یا مالک خرمن‌های) طماع در نهایت جمود، سختی و از همه مهم‌تر خشکی در برابر سرپناه سنگی غار و از همه این‌ها مهم‌تر چشمه زنده و پرآب شاه‌بلبل. گویی زندگی تماماً کشاورزی منطقه حقیقت نمادین خود را در قالب این روایت و این طرح افسانه‌ای هویدا می‌کند.

تا به اینجا بر اساس آنچه در بخش‌های قبل آمد، قطعاً این امر آشکار شده است که کشاورزی و کشت و زرع تا مدت‌ها نقشی محوری در زندگی مردم دلیجان داشته است. شواهد نشان می‌دهد که پیش از اهمیت ارتباطی شهر، این کشاورزی بوده که بار اقتصاد دلیجان را به دوش می‌کشیده است. آثار و اماکن تاریخی یافت شده در نزدیکی مزارع و زمین‌های کشاورزی اطراف شهر (قله‌مرد، آتشکوه، قبرستان نزدیک شاه‌بلبل و...) نشان‌دهنده اهمیت بسیار این مناطق است. وضعیت اقلیمی و جغرافیایی دلیجان به گونه‌ای است که به جز زمین‌های اطراف قمرود، آب تمامی زمین‌های کشاورزی اطراف منحصراً با آب قنات تأمین می‌شود.

آب زندگی‌بخش، کمیاب، ضروری و در عین حال مرموز و ترس‌آور است. چیزی که از ژرفای زمین و از سرچشمه‌ای در تاریکی و دور از دسترس می‌آید، هر لحظه احتمال دارد از

دست برود و خیلی ساده، دیگر نباشد. این تهدید دائمی در سناریوی آشنای تعقیب و گریز اشخاص الهی و رحمانی و عده‌ای اهریمنی که قصد جان‌ش را دارند به خوبی قابل تشخیص است. این سناریو که در جای‌جای ایران دربارهٔ امامزادگان تکرار می‌شود، همواره به این شکل است که انسان نیک و قدسی در گیرودار فرار از دست مزدوران حکومتی به مکانی می‌رسد که یا قتلگاه اوست یا مفری برای ناپدید شدن و غائب شدن دائمی‌اش. به جز شاه‌بلبل، زیارتگاه‌های دیگری نیز در این منطقه هستند که این سناریو در آن‌ها تکرار شده است. برای نمونه می‌توان به غار پلنگ‌آرن در قالهر اشاره کرد. اعتقاد بومیان چنین است که شخصی به نام مرضیه‌خاتون هنگامی که تحت تعقیب امویان بوده در این غار پنهان و غائب می‌شود. نکتهٔ جالب دیگری که دربارهٔ این غار وجود دارد، آبی است که از سقف غار به پایین می‌چکد.

نمونهٔ دیگری از سناریوی تعقیب در منطقهٔ غار سی‌جن (سی جوان) در یکی از روستاهای جاسب است. بنابر اعتقاد رایج، در این غار سی جوان (احتمالاً به دنبال یک تعقیب و گریز) غائب شدند. تکرار دائمی این سناریو گویای این نکته است که چطور احساسی از تشویش و وحشت نسبت به فقدان عناصر قدسی، نیک، واقعی و حیاتی میان بومیان وجود دارد. قدسیتی که با وجود استعلایی بودن باز هم از جانب نیروهایی تهدید می‌شود و از آنجا که حداقل در مورد خاص ما یعنی دلبران امر قدسی (و به قول الیاده امر مطلقاً دیگر) در رابطهٔ این‌همانی با امر حیاتی است، این تهدید در حقیقت تهدید کل موجودیت فرهنگی - اجتماعی است. رابطهٔ این‌همانی امر قدسی و امر حیاتی دارای دو معناست. در معنای عام آن‌طور که الیاده (۱۳۹۰: ۱۵-۵۷) مطرح می‌کند، انسان اساساً نمی‌تواند بدون وجود امر قدسی در جهان زندگی کند. انسان به واسطهٔ نهادن کیفیتی به نام قدسیت در بخش‌هایی از جهان، جهان را از تجانس و یکسان‌بودگی خارج می‌کند و در حقیقت دست به عملی می‌زند که الیاده به آن کیهان‌آفرینی می‌گوید. انسان برای اینکه بتواند در جهان زیست کند، باید ابتدا جهان را بیافریند؛ به این معنا که جهان بی‌نام را از تجانس خارج کند. در حقیقت، قدسیت بخشی به اشیا یا مکان‌ها در تجانس جهان گسست ایجاد می‌کند و این گسست است که امکان ساخته شدن مکان را فراهم می‌کند. در نتیجه امر قدسی به این جهت حیاتی است که پیش‌شرط ضروری برای کیهان‌آفرینی است. اما این‌همانی امر قدسی و امر حیاتی در معنای خاص این است که عنصری که امر قدسی در آن تجلی کرده است، عنصری بنیادین در تضمین و تداوم حیات بیولوژیکی و فرهنگی بومیان، یعنی آب، است.

آب چشمه شاهبلبل به‌طور قطع اساسی‌ترین تجلیگاه امر قدسی در روایت‌ها و تجربه‌های شخصی از شاهبلبل است.

الیاده می‌گوید تجلی امر قدسی در اشیا عموماً به هیچ دلیل خاصی صورت نمی‌گیرد و حتی ممکن است گاهی اوقات امر قدسی تجلیگاه خود را (به لحاظ شیئی یا مکانی) به انسان تحمیل کند. اما آنچه از میدان برمی‌آید، این است که معنایی (اگر پدیده تجلی را حمل معانی تازه به اشیا بدانیم) اشیایی که تجلی در آن‌ها رخ می‌دهد از خلال دو ویژگی عمده می‌گذرد که پیش از هر چیز شیء یا مکان باید دارای آن باشد: ۱. دارا بودن حدی از ضرورت و حیاتی بودگی، ۲. دارا بودن حدی از رازآلودگی، دور از دسترسی و پیش‌بینی‌ناپذیری.

آب چشمه شاید مشخص‌ترین عنصری باشد که آن تقابل خشکی اهریمنی و شیطانی و آبادانی ایزدی را مشخص می‌کند که در طرح افسانه‌ای شاهبلبل نمودار است. آب چشمه مهم‌ترین جلوه شاهبلبل و شاید شریان اصلی تقدس غار است. موجودیت موجود قدسی آن هم نه در شکل کاملاً ماورایی و لاهوتی آن، بلکه در شکلی کاملاً زمینی و بلافصل یعنی غیبت (از آن جهت که در نظر اکثر بومیان شاهبلبل روحی نیست که از جهان بالادست به کار ارتباط، معجزه و رتق‌وفتق امور زائران باشد، بلکه انسانی است زنده آن هم در معنای کاملاً بیولوژیک آن) به‌طور کامل با آب چشمه است که بازشناخته می‌شود. چشمه مهم‌ترین نشانه این است که به قول کشاورزی «کسی آنجاست». حضور شاهبلبل در چشمه و در آب آن است که معنا می‌یابد. شایع‌ترین روایتی که از شاهبلبل نقل می‌شود، در هر زمینه‌ای، معجزه آب چشمه است، مبنی بر اینکه آب چشمه هرگز قطع نمی‌شود، بلکه با افزوده شدن بر تعداد افرادی که در محل حضور دارند بیشتر می‌شود. چشمه افراد حاضر در محل را به هر تعداد که باشند به راحتی سیراب می‌کند. این باور چنان در میان بومیان ریشه دارد که دستیابی به روایتی دسته اول از آن (منظور روایتی است که خود گوینده مستقیماً تجربه کرده باشد) دشوار نیست. پیش‌تر دو نمونه از آن در گفته‌های دو تن از کشاورزان آمد. نخست، ترشدن کلوخی که برای محافظت از وسایل مقابل آن‌ها قرار گرفته بود. دوم، جشن عروسی که رو به روی غار شاهبلبل برگزار شده بود و آب چشمه به قدری بود که بالغ بر صد چهارپا و تمام مهمانان برای آشامیدن و شست‌وشو از آن استفاده می‌کردند. نگارندگان به چندین نمونه کامل مشابه دیگر نیز برخوردند. آب چشمه شاهبلبل پدیدارکننده و شاید بتوان گفت نمادی از حضوری مینوی و در عین حال جسمیتی است برای هویدا شدن صاحب یا بانیش؛ چشمه‌ای که در میان خست بی‌رحم بیابان چنین

سرشار و بی‌دریغ است. آبی که زندگی و هستی بومیان آن منطقه (حداقل تا سالیان پیش) عمیقاً به آن وابسته است و همواره این نگرانی وجود دارد که با نبودنش، با از دست رفتنش، با خشکیدن رودخانه چه بر سر «آبادی»ها خواهد آمد.

روایات عینی موجود نیز که آشکارکنندهٔ معجزات شاه‌بلبل‌اند، به نحوی قاطع و یک‌دست با مفهوم و معنای آب برای بومیان پیوستگی دارند که همانا مترادف با باروری و زاینده‌گی است. نمونه‌های بی‌شماری از ادعای درمان نازایی و بچه آوردن از طریق نذر و قربانی برای شاه‌بلبل وجود دارد. به جز این، روایت‌هایی هم وجود دارند که در آن‌ها فرزندان به واسطهٔ معجزهٔ شاه‌بلبل از آفات اهریمنی مانند سیاه‌شدن چهره در اثر خوردن ذغال، روایتی که احمد جلالی (۱۳۸۵: ۳) از قول نوهٔ خانم طوبی حیدری نقل می‌کنند، و پیر و شکسته شدن چهره (روایتی که سیدمحمد از یک ساکن آبگرم دلجان نقل می‌کرد) رهایی می‌یابند.

آبی که با تمامی معانی جنبی و در شکل گوهرینش از چشمه می‌قلد، در حقیقت قلبی است که خون به رگ‌های شاه‌بلبل می‌فرستد و بدین ترتیب، تقابل و ساخت دوقطبی افسانه شکل می‌گیرد و زندگی کشاورزان که به‌خصوص در این سال‌ها (با خشک شدن چشمه‌ها و احداث سد روی قم‌رود) برای قطره‌قطرهٔ آبشان، خون دل می‌خورند، در این ساختار دوقطبی و عقاید برآمده از آن است که در معنایی نمادین بیش از هر جای دیگر جلوه‌گر است و امیدی که از اعماق خشکی و از اقصای سنگ همواره بیرون می‌زند.

عنصر دیگری که همواره از آب جدایی‌ناپذیر است و در اینجا ضروری است که مختصراً به آن پردازیم چشمه است. همان‌طور که از آن سخن رفت، چشمه‌ها و قنات‌ها عوامل بسیار تعیین‌کننده‌ای در کشاورزی دلجان بوده‌اند. چشمه‌ها و قنات‌ها یگانه رسانندهٔ دائمی و پیوسته آب، از یک‌سو دارای جنبه‌ای رازآمیز و از سوی دیگر دارای کیفیتی از علاقه، تعصب و کانونیت ویژه‌ای‌اند که هر عنصر ضروری زیستی برای هر نوع ارگانیسم حیاتی دارد. یک نمونه از داستان‌هایی که پیرامون قنات‌ها شکل گرفته‌اند، داستانی دربارهٔ چشمهٔ کاه گندم است: چوپانی که گوسفندان خود را اطراف کاه گندم به چرا می‌برد، مشاهده می‌کند که هر دفعه یکی از بزهای او از گله جدا می‌شود و پس از چندی بازمی‌گردد. یک بار که این اتفاق دوباره تکرار می‌شود، چوپان به دقت به بز نگاه می‌کند و متوجه می‌شود ریش و پوزهٔ او تر است و شگفت‌زده به طرفی که بز از آنجا آمده بود، می‌رود تا ببیند ریش بز از چه چیز تا این حد خیس شده است.

وی پای کوه چاله‌ای می‌یابد که درون آن آب جریان دارد. چوب دستی زیبا و طلاکاری شده خود را در چاله می‌کند تا ژرفنای آن را بسنجد اما چوب دستی از دستش رها می‌شود و به درون زمین می‌رود. چندی از این ماجرا می‌گذرد و چوپان در جریان سفری گذارش به کاشان می‌افتد. در فین کاشان میان بساط دست‌فروشی چوب دستی‌اش را می‌بیند. آنچه را پیش آمده بود برای فروشنده بازگو می‌کند. از آنجا که چوب دستی از سرچشمه فین سر درآورده بود، چوپان و فروشنده به همراه تعدادی از اهالی پای کوه کاه گندم می‌روند. از ترس اینکه کسی از این ماجرا آگاه شود و دلچانی‌ها آب چشمه فین را بدین سو بازگردانند، چوپان را همانجا می‌کشند و سوراخ را ناپدید می‌کنند (صفری، ۱۳۸۲: ۳۰ و ۳۱).

این داستان از جنبه‌های گوناگونی اهمیت دارد، اما آنچه در اینجا برای ما مهم است کارکرد چشمه است. انسان دینی^۱ همواره بر آن است که جهان حقیقی، جهانی است که «ما» در آن زیست می‌کنیم. جهان «آن‌ها»، یعنی دیگران، ناراست، دچار آشفتگی^۲ و ثانوی است. طبیعی است که در چنین شرایطی محال است منابع نیروهای زندگی‌بخش و ایزدی جز در دل این جهان قرار داشته باشند. جهان حقیقی، کانون تمام عناصری است که جهان را از صحنه‌ای مرده و متروک به تجلیگاه آفرینش و زندگی تبدیل می‌کند. در این داستان نیز سرچشمه چشمه بسیار مهم و کلیدی فین در حقیقت در دلچان است و تصاحب این چشمه به ناروا و با عملی ناجوانمردانه صورت گرفته است. داستان‌های گوناگون دیگری نیز از نبرد دلچانی‌ها و نراقی‌ها بر سر ذخایر آب یافت شده میان راه دلچان و نراق وجود دارد. چشمه علاوه بر این‌ها، دارای نوعی خاصیت قهری است. به این معنا که علاوه بر اینکه حیات‌بخش است و خشک شدنش (مانند وضعیتی که اکنون رخ داده) عامل اصلی وضعیت فاجعه‌بار کشاورزی تلقی می‌شود، قابلیت نابودگری دارد. البته، نابودگری آب به واسطه نیروی نیکی که در ذات آن نهفته است هدایت می‌شود و کور و بی‌جهت نیست، بلکه آن «دیگری» نامطلوب را از میان می‌برد. روزی فوران و قاطعیت نور جهان قدسی و حقیقی از کانون و تجلی‌گاه راستین آن چنان هویدا خواهد شد که ساکنان جهان دیگر را به طور کامل در خود غرق می‌کند.

در شرایطی که تمام چشمه‌های پای کوه خشک شده‌اند، چشمه شاه‌بلبل همچنان جوشان و زنده است. این مهم‌ترین نشانه‌ای است که مردم منطقه را بر آن می‌دارد که این چشمه باید دارای

1. Homo religious
2. Chaotic

کیفیتی دگرگون باشد. این چشمه نه تنها نسبت به سایر چشمه‌ها از لحاظ جغرافیایی بالاتر است (به بحث کوه پیش‌تر پرداختیم)، بلکه دارای کیفیتی از اعجاز است که جایگاهی به سان جایگاه جغرافیایی اش «برتر» نسبت به سایر چشمه‌ها به آن می‌بخشد.

شاه‌بلبلی که حس می‌شود

ملهم از رویکرد انسان‌شناسی حسی به دنبال آنیم تا بفهمیم و تحلیل کنیم که پدیده‌ای همچون شاه‌بلبل چگونه از خلال حس‌ها ساخته و درک می‌شود. در این تحلیل، ادراک حسی امر دینی (نیز نک. ایزدی جیران، ۱۳۹۲) از مجموعه روایت‌ها استخراج شده است.

آغاز و پذیرش شاه‌بلبل به عنوان موجودی مقدس از صدای اجداد برمی‌خیزد: «ما از پدرانمان خیلی شنیده بودیم که آنجا مکان مقدسیه... به‌خصوص درباره چشمه زیاد شنیده بودیم.» دهان‌به‌دهان شدن تجربه‌ای است که در آن چیزی می‌تواند به دلیل تکرار زیاد درونی شود؛ همچون صوتی که از طریق گوش وارد بدن می‌شود. اما وقتی دهان‌های اجدادی و گوش‌های فرزندی به ترتیب تولیدکنندگان و دریافت‌کنندگان صدایند، موضوع صدا یعنی امر مقدس دارای تأثیرگذاری بیشتری خواهد بود. در اینجا باور دینی به یک پدیده یا به یک چیز که آن را تبدیل به امری مقدس می‌سازد، از واژگان و گفتار آغاز می‌شود. اما تأیید امر دینی طی زمان نیاز به تجربه‌های حسی افراد نیز دارد: «فهمیدیم کسی اینجا هست... واقعاً فهمیدم، با چشم خودمون دیدیم.» شخصیت قدسی باید حضوری حسی در مکان داشته باشد و افراد وقتی وارد تجربه مکانی می‌شوند، به نوعی حضور آن را از طرق مختلف احساس کنند. شخصیت قدسی باید بتواند خود را تبدیل به تظاهرات ظاهری کند تا دیده شود و تا وقتی چنین نشود، نمی‌تواند تداوم داشته باشد. اوج دگرگونی دیداری، کالبد یافتن یا بدن‌مندی^۱ شخص در قالب کوه و صخره است. شاید تأثیرگذارترین حس در میان نظام حسی شاه‌بلبل، نفوذی است که از طریق صخره‌ها بر چشمان مخاطب وارد می‌شود. بدین ترتیب، عظمت و استحکام شخص قدسی با مادیت^۲ آن پدید می‌آید. شاه‌بلبل، علاوه بر صخره، خود را در پدیده‌های دیگری نیز منتشر کرده و از آن‌ها برای خود کالبد‌های گوناگونی می‌سازد. شاه‌بلبل در کوه، درخت‌ها، چشمه، تپه‌ها و سلام‌گاه‌ها نیز هست و حضور آن احساس می‌شود. بنابراین، قدسیت شاه‌بلبل از حالت ایستا

1 . Embodiment

2 . Materiality

درآمده و قادر است تا در مکان‌های مختلفی سیر کند و حتی می‌تواند احساس کننده شدن مکانی را نیز به فیگور پرواز بلبل منتقل سازد.

توانایی‌های حسی شخصیت قدسی صرفاً به بعد دیداری و ظاهر محدود نمی‌شود: «گرز خود را به زمین می‌کوبد و چهار چشمه از این منطقه می‌قله.» او می‌تواند با گرز خود زمین را بلرزاند و بجوشاند. استفاده از واژه گرز و تداعی‌های این وسیله همچون کوبندگی و لرزاندگی واسطه‌هایی‌اند که قدرت شخص را بیان می‌کنند. حس کوبش و حس لرزش از جمله محکم‌ترین و قدرتمندترین تأثیرات و ادراک‌های حسی‌اند و به همین دلیل نیز استفاده می‌شوند تا استحکام و قدرت موضوع دینی را نشان دهند. با کوبیدن بر زمین، جوشش آبی پدید می‌آید که کالبد زمین را زنده می‌کند.

محصول توانایی حسی شاه‌بلبل، آبی است که ارض‌کننده حس چشایی است، همچون آب خود غار: «چه آب گوارایی هم دارد.» شاه‌بلبل فقط دیده نمی‌شود، بلکه از طریق آب چشیده، بوییده و لمس هم می‌شود. غار همواره آب دارد، لذا همواره می‌تواند موضوع خود را به مخاطبان و زائران خود بچشاند و بدین طریق، خود را به اعماق بدن فرد وارد کند. علاوه بر اینکه فرد با خوردن آب، واجد تجربه‌ای قدسی می‌شود، با دست زدن بر آن نیز خود را در ارتباطی بساوایی با شخص و مکان قدسی قرار می‌دهد.

به‌طور کلی، فضای غار شاه‌بلبل و عناصر آن پدیدآورنده آرمیدگی حسی در فرد است. این آرمیدگی زمانی معنادارتر می‌شود که آن را در تقابل با خستگی کوه‌پیمایی و رنج حسی ناشی از آن قرار دهیم. زائر در مسیر زیارت خسته می‌شود و در مکان زیارت آرام می‌یابد. به همین دلیل، تجربه زیارت تبدیل به تجربه‌ای حسی می‌شود که در یک قطب آن آزار حسی و در قطب دیگر آن آسایش حسی قرار دارد.

نتیجه‌گیری

ما متأثر از بحران بازنمایی مطرح‌شده در انسان‌شناسی تفسیری و متنی به دنبال آن بودیم تا نشان دهیم که چگونه یک فرهنگ مجموعه‌ای از صداهاست و چگونه میدان، و به تبع آن متن مردم‌نگارانه، از مجموع صداها فرهنگ و نویسندگان فرهنگ ساخته می‌شود. از یک طرف، معانی مد نظر بومیان به شدت متکثر است، لذا نشان داده می‌شود که باید در تعریف فرهنگ از معیار «مشترک بودن» با تأمل و تردید استفاده کرد. افراد می‌توانند در یک گروه اجتماعی، مفاهیم ذهنی متفاوتی را به یک شیء یا پدیده واحد نسبت دهند و همین امر در مورد آقا شاه‌بلبل نشان

می‌دهد که فرهنگ در درون جهان ذهنی و حسی افراد می‌زید، نه در جایی انتزاعی و جدا از افرادی که بدان تعلق دارند. فرهنگ همواره هم شخصی می‌شود و هم به جمع اتصال می‌یابد و بدین ترتیب، پویایی خود را نشان می‌دهد. با تجدید نظر جدی در خصوص تصور ما انسان‌شناسان از فرهنگ، مسیرها و شیوه‌های پژوهشی جدیدی بازخواهند شد، همچون اینکه انسان‌شناس می‌تواند جهان فرهنگی یک فرد را موضوع مورد مطالعه خود برگزیند یا تکثر و ناهمگونی را ذاتی بسیاری از فرهنگ‌ها بداند.

از طرف دیگر، گفتگوی دو پژوهشگر مقاله نشان می‌دهد که می‌توان در مورد یک پدیده، تحلیل‌های متفاوتی ارائه داد که هر کدام جنبه متفاوتی را آشکار می‌سازند. تلاش کردیم تا شاه‌بلبل را هم تبدیل به معنا کنیم و هم تبدیل به حس. در یک تحلیل، شاه‌بلبل از خلال نظام ذهنی و بازنمایی‌های نمادین آن فهمیده شد و در تحلیل دیگر، بر اساس ادراک حسی زائران از آن کاوش شد. روشن است که در تحلیل‌ها، تأکید بر بار معنایی و نمادین پدیده فرهنگی بسیار قوی‌تر است، چون حضور و تأثیرگذاری یکی از پژوهشگران بیشتر از دیگری بود. این گفتگو در خصوص میدان نشان می‌دهد که در واقع، جامعه مورد مطالعه حداقل دو سطح وجودی دارد که اولی در جهان واقعی است و دومی در جهان آکادمیک.

قدردانی

در اینجا لازم می‌دانیم از اهالی محترم دلچان که ما را در نگارش این متن یاری کردند، به‌خصوص از آقای احمد جلالی، سپاسگزاری کنیم. همین‌طور از خانم مریم صالحی که با دقت و حوصله متن را خواندند و ویرایش کردند. از آقای سعید کریمیان هم برای همکاری‌هایشان حین انجام کار میدانی بسیار سپاسگزاریم. شک نیست که بدون همکاری این عزیزان انجام این پژوهش میسر نمی‌شد.

منابع

- جلالی، احمد (۱۳۸۵)، آقا شاه بلبلی، تهران: انتشارات ارمغان.
- ایزدی جیران، اصغر (۱۳۹۲)، «چشیدن مناسک: مردم‌نگاری حسی غذای نذری در تهران»، پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، شماره ۳ (۶): ۲۵-۴۵.
- نفیسی، نهال (۱۳۹۱)، «مردم‌نگاری و نیم قرن تغییر و تحول در فرهنگ حرفه‌ای انسان‌شناسی»، پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، شماره ۱: ۶۱-۷۸.
- ییاده، میرچاد (۱۳۸۸)، مقدس و نامقدس، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- Clifford, James & Marcus, George (1986), **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography**, Berkeley: The University of California Press.
- Gadamer, Hans-Georg (2004), **Truth and Method**, London & New York: Sheed & Ward.
- Dostal, Robert J (2002), **The Cambridge Companion to Gadamer**, Cambridge, Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford (1972), Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight **The Interpretation of Cultures: Selected Essays**, New York: Basic books, pp.412-455.
- Geertz, Clifford (1973), Religion as a Cultural System , in **The Interpretation of Cultures: Selected Essays**, New York: Basic books, pp.87-125.
- Geertz, Clifford (1973), Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture , in **The Interpretation of Cultures: Selected Essays**, New York: Basic books, pp.5-30.
- Marcus, G & Cushman, D (1982), Ethnographies as Texts , **Annual Review of Anthropology**, 11: 25-69.
- Murchison, Julian (2010), **Ethnography Essentials**, San Francisco: Jossey-Bass.
- Rabinow, p. (2006), **Fieldwork and friendship in morocco**, (447 ° 454). G. M. Robben, Jeffrey A. Sluka (editors): **Ethnographic Fieldwork An Anthropological Reader**, sinya, Blackwell.
- Ricoeur, Paul (1971), The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text , **New Literary History**, 5 (1): 91-117.
- Stoller, Paul & Olkes, Cheryl (1986), Bad Sauce, Good Ethnography , **Cultural Anthropology**, 1 (3): 336-352.