

سیالیت و مناسک دینی (مطالعه موردی زیارت مزار سهراب سپهری)

سارا شریعتی مزینانی^۱

شیما غلامرضا کاشی^۲

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۱

تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۱۳

چکیده

مقاله حاضر، شرح یک پژوهش کیفی میدانی است که به بررسی یکی از مهم‌ترین تحولات حوزه مناسک دینی می‌پردازد؛ مقدس‌سازی اشخاص و مکان‌هایی که سنت دینی آنها را به‌عنوان چیز مقدس نشناخته است. مزار سهراب سپهری، یکی از نمونه‌های این «مکان‌های جدید» است که پژوهش حاضر مطالعه‌ای موردی در خصوص مناسک و جهان معنایی زائران این مکان است. زائران جوان مزار سهراب، تلاش می‌کنند تا گونه‌های جدیدی از دینداری را خلق و تجربه کنند؛ الگوهای متنوعی که هرکدام در عین فاصله داشتن از دین و مناسک سنتی، عناصری از آن را وام می‌گیرند و آنها را به‌نحو جدیدی نمایش می‌دهد. در ایران این پدیده را می‌توان به‌عنوان نوعی تلاش برای ابداع شکلی گشوده و منعطف از دین تفسیر کرد. تجربه اشکالی از معنویت و دینداری که کثرت‌گرایی، کم‌رنگ بودن وجوه سیاسی و سیال و منعطف بودن از ویژگی‌های اصلی آن است و در عین حال قادر به تولید تجربه‌های گرم و شورانگیز معنوی در قالب ایجاد تحول در مناسک دین عامه است.

کلیدواژه: الگوهای دینداری، زیارت، مقدس‌سازی، مناسک دینی

در دنیای جدید، زیارت نه تنها پدیده‌ای روبه‌افول نبوده، بلکه به‌نحو قابل توجهی در حال رشد است. رشد چشمگیر استقبال از سفرهای زیارتی، با وجود کاهش مشارکت مردم در کلیسا، توجه بسیاری از پژوهشگران غربی را در حوزه‌های مختلف به خود جلب کرده است. در واقع، روی‌آوری دوباره به مطالعه علمی این پدیده را باید حاصل افزایش آمار این سفرها دانست. برجسته شدن مجدد مکان‌های زیارتی، در تضاد با نظریات عرفی شدن بود که سال‌ها در حوزه مطالعات جامعه‌شناسی دین سیطره داشت. به همین جهت، پرسش در مورد پدیده سفرهای زیارتی در دنیای مدرن، از اواخر دهه ۱۹۶۰ و آغاز مطالعات مربوط به دین عامه^۱ در محافل دانشگاهی غرب اهمیت یافت (مارگری، ۲۰۰۸)؛ پرسشی مبنی بر اینکه زیارت چه ویژگی متمایزی در میان سایر ابعاد دینداری دارد که نه تنها کم‌رنگ نشده است، بلکه هر روز بر وسعت و درعین حال پیچیدگی این مفهوم افزوده می‌شود. این پرسش‌ها، مجموعه‌ای از مطالعات را هم در حوزه‌های مختلف، برانگیخت. علاوه بر جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی دین، حوزه مطالعات مربوط به گردشگری نیز بحث‌هایی را به نسبت میان زیارت و گردشگری اختصاص دادند. به‌نحوی که حتی گردشگری، به‌عنوان صورت نوینی از سفرهای زیارتی مطرح شد. یعنی برای تأکید بر اهمیت ساختاری گردشگری در دنیای نوین، آن را با «زیارت» و سفرهای زیارتی مقایسه کردند (کلانتری، فرهادی، ۱۳۸۷). البته مطالعات زیارت، همچنان در دنیا مهجورند و در مقایسه با گستردگی مفهوم زیارت، پژوهش‌ها و صورت‌بندی‌های نظری در خصوص آن هنوز آن‌طور که باید گسترش نیافته است. به هر صورت، این پرسش محوری که چه عاملی در زیارت و سفرهای زیارتی وجود دارد که آن را از سایر مناسک مذهبی جدا می‌کند، همچنان عامل جذب حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی به فهم این پدیده در دنیای معاصر است.

در ایران پژوهش‌های بسیار اندکی در زمینه زیارت از منظر جامعه‌شناختی انجام شده است. حال آنکه در ایران علاوه بر گستردگی زیارت شیعی و حتی روند صعودی آن در چند دهه اخیر، انواع زیارت‌های گوناگون مربوط به اقلیت‌های مذهبی و گروه‌های موسوم به صوفیان نیز یافت می‌شود. به‌جز این زیارت‌های سنتی، اکنون می‌توان شاهد این بود که مکان‌های جدیدی، «مقدس‌سازی» می‌شوند. مکان‌هایی که قدسیت خود را از مذهب به معنای سنتی آن



1. Popular religion
2. Margry

دریافت نمی‌کنند. مانند مقبره شاعران و سیاست‌مداران و ... این پژوهش، به مطالعه این مورد اخیر اختصاص دارد تا یکی از ابعاد کمتر دیده شده در حوزه مطالعات زیارت در ایران مورد بررسی قرار گیرد.

بیان مسئله

مطالعه مقدس‌سازی مکان‌ها و اشخاصی که در سنت‌های دینی، مقدس شناخته نمی‌شوند، مانند نقاط خاصی از طبیعت و یا مزار مشاهیر موسیقی و سینما و ادبیات و سیاست و ... در ادبیات زیارت‌پژوهی در جهان سابقه دارد. عده‌ای ظهور این پدیده را به جریان سکولار شدن در جوامع غربی و واکنش عامه مردم به این جریان مرتبط می‌دانند. حال، پرسش اینجاست که وجود نمونه‌هایی از این پدیده در ایران را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟ جامعه‌ای که به نظر می‌رسد دین همچنان با قدرت در حوزه‌های گوناگون عرصه عمومی حضور دارد و جریان عرفی شدن در آن تاریخی متفاوت با کشورهای اروپایی دارد.

اهمیت یافتن دوباره مکان‌های قدسی و قدسی‌سازی مکان‌های عرفی در جوامع غربی از نظر برخی نظریه‌پردازان حوزه جامعه‌شناسی دین، مربوط به دورانی است که آن را با نام‌های گوناگونی می‌خوانند، از جمله، مدرنیته متأخر (گیدنز، ۱۹۹۴)، تجدد افراطی یا فوق تجدد (اوژه، ۱۹۹۲ و ویلم، ۱۳۸۶). در این دوران، تجدد دینی بار دیگر ارزشی برای مکان و زمان مقدس قائل می‌شود تا خاطرات گذشته را حفظ کند. ویلم (۱۳۸۶) این مسئله را بدین ترتیب صورت‌بندی می‌کند که در واکنش به آن صورتی از دین اجتماعی کم‌رنگ‌شده، کثرت‌گرا، روشنفکرانه و لیبرال که نظام‌های نهادینه دموکراتیک و کثرت‌گرا با آن سازگار است، صورت‌هایی از دینداری به صورت فردی و گروهی ظهور می‌کند که خواهان تجربه‌های شورانگیز و عاطفی و احساسی دینی است تا به «بحران معنا»ی حاصل از تحولات تجدد دینی پاسخ دهد؛ اما پرسش اینجاست که آیا می‌توان ظهور این پدیده را در میان جوانان ایران نشان‌دهنده بروز همان «بحران معنا»ی دانست که جوامع غربی از آن سخن می‌گویند؟ اگر بتوانیم نمونه‌هایی از قدسی‌سازی مکان‌ها و زمان‌ها و اشخاص عرفی را توسط گروه‌های کوچک در ایران شناسایی کنیم، آیا می‌توان وجود آنها را از جنس همان واکنشی دانست که ویلم از آن سخن می‌گوید؟





مقصود ما از «اشکال جدید زیارت»، مقدس شناختن مکان‌هایی است که سنت دینی آن را مقدس نمی‌شناسد. درک تحولات زیارت به‌عنوان یکی از مناسک مهم دینی نیز، به معنای درک تحولات دینداری است. از آنجاکه کنشگران اصلی در این حوزه جوانان هستند، یافتن پاسخ این پرسش‌ها به‌نوعی بررسی وضعیت دینداری جوانان در ایران نیز هست.

در این مطالعه، نخست می‌خواهیم بدانیم که آن گمانه‌نخست ما تا چه اندازه درست است؛ به بیان دیگر بر حسب تعاریف و شاخص‌های یک سفر زیارتی، این سفرها که مد نظر ما بود چرا زیارت محسوب می‌شوند و دوم، قصد داریم بر مبنای مطالعه جهان‌معنایی زیارت جدید و یافتن الگویی برای آن، به گمانه‌هایی در خصوص ریشه‌های شکل‌گیری آن و رنگ مشخصی که زیارت‌های جدید در بستر جامعه ایران می‌گیرند، برسیم.

این امر از خلال مطالعه موردی مشهد اردهال بررسی خواهد شد. انتخاب این مورد برای انجام پژوهش در طول انجام مراحل اکتشافی کار رخ داد. انجام مطالعات و بررسی‌های اکتشافی، این فرض اولیه را در این پژوهش ایجاد کرد که مراجعه گروه‌هایی از افراد به مزار سهراب سپهری^۱ - شاعر معاصر - در آن محل، می‌تواند به‌عنوان یکی از اشکال جدید زیارتی در ایران تلقی شود. به این معنا که برای بسیاری از مراجعان به این مزار، این سفر چیزی بیشتر از یک دیدار از مزار است. به‌طوری‌که این تجربه می‌تواند ذیل تعریف «زیارت» قرار بگیرد. از آنجاکه این مزار در صحن یک حرم شیعی بزرگ قرار دارد، وقوع این دو شکل زیارتی در کنار هم در این مکان، می‌تواند پیچیدگی‌های مربوط به انواع زیارت و روابط آنها با یکدیگر را بهتر نشان دهد.

روش پژوهش

رویکرد نظری این پژوهش کیفی و زمینه‌مند است. فلیک (۱۳۸۸) روش‌های کیفی را در سه دسته توضیح می‌دهد؛ کنش متقابل نمادین، مردم‌نگارانه و روان‌کاوانه. این پژوهش را می‌توان تلفیقی از رویکرد اول و دوم دانست. در این رویکرد، هم‌زمان هم نگاه محقق لحاظ می‌شود

۱. سهراب سپهری از شعرای معاصر است که در سال ۱۳۵۹ بر اثر سرطان درگذشت. در دوران حیاتش معمولاً منزوی بوده و در جریان شعر دهه ۱۳۴۰ و ۵۰ جایگاهی حاشیه‌ای داشته است. اشعار او عمدتاً وجهی عرفانی و طبیعت‌گرا دارند که به گفته برخی منتقدان آثارش، سفرهای سپهری به هند در گرایش او به عرفان‌های شرقی بسیار مؤثر بوده است. در اشعار او که تقریباً همه غیرسیاسی هستند، ترکیبی از عرفان‌های شرقی با عرفان اسلامی با رنگ تند طبیعت‌گرایی وجود دارد. «طبیعت»، «سلوک و جست‌وجوی مداوم» و «پیام‌آوری و دعوت به حرکت» از مضامین عمده اشعار سپهری خصوصاً دفتر «صدای پای آب» به بعد است. این مضامین را می‌توان در شعرهایی همچون «صدای پای آب»، «ندای آغاز»، «پیامی در راه»، «تماشا» و... یافت.

و هم سوژه‌های تحت مطالعه. به این معنا که پدیده مورد نظر مجموعه‌ای از کنش‌های معنادار در نظر گرفته شده است که توسط کنشگرانی دارای آگاهی تکوین می‌یابد. درعین حال موضع پژوهشگر این است که با مراجعه به تعبیر خود کنشگران از معنای کنش، تفسیری فنی در قالب مقولات نظری انتزاع کند. بدین منظور از چندین منبع و تکنیک جمع‌آوری داده استفاده شد. در جریان مطالعات اکتشافی در چند سفر به میدان اصلی مطالعه (حرم امامزاده سلطانعلی در مشهد اردهال) از طریق مشاهده و گفت‌وگوهای کوتاه اطلاعاتی کلی جمع‌آوری شد.

در روش‌شناسی کیفی، نوع نمونه‌گیری غیراحتمالی و هدفمند وجود دارد. هدف فرایند نمونه‌گیری، دستیابی به تفهم و شناخت درون‌نگرانه و درک الگوها و نظم معنایی آنهاست و هدف نهایی آن، تعمیم تحلیلی (و نه آماری) است (محمدپور، ۱۳۹۲: ۲۵). در این پژوهش انتخاب نمونه در دو سطح صورت گرفته است. یکی انتخاب میدان مطالعه به‌عنوان «مورد» و دیگری نمونه‌گیری از درون میدان.

در مرحله نخست باید از میان موارد گوناگون زیارتگاه‌ها چه در حوزه زیارت سنتی و چه در حوزه جدید موردی انتخاب می‌شد. با توجه به اینکه هدف ما مقایسه این دو الگوی زیارت بود، در مرحله اکتشافی کار، باید میدانی را می‌یافتیم که هر دوی اینها در کنار هم و در یک بستر مکانی رخ دهند. این امر موجب شد که مشهد اردهال به‌عنوان «مورد» پژوهشی برای ادامه مسیر پژوهش استفاده شود. گال و همکاران راهبردهای اساسی نمونه‌گیری هدفمند را در این چهار دسته کلی توضیح می‌دهند:

- مواردی که یک مشخصه کلیدی را بازنمایی می‌کنند.
- راهبردهای منعکس‌کننده یک دلیل مفهومی
- راهبردهای ظهوریابنده
- راهبردهای فاقد دلیل (گال و همکاران، به نقل از محمدپور، ۱۳۹۲: ۳۵)

ذیل دسته دوم، راهبرد انتخاب نمونه انتقادی^۱ مطرح شده است. «این راهبردها به معنای نمونه‌گیری از یک مورد واحد است که مخصوصاً برای درک یک پدیده مهم است. زیرا حداکثر کاربرد اطلاعات را برای موارد دیگر میسر می‌سازد. موارد انتقادی، مواردی هستند که می‌توانند به دلایلی نقطه‌نظرهای کاملاً پیچیده‌ای را در مورد برخی پدیده‌ها به دست دهند» (محمدپور، ۱۳۹۲: ۴۰).

انتخاب زیارت‌تگاه/امامزاده سلطانعلی در مشهد اردهال به‌عنوان میدان مطالعه بر همین اساس

1. critical case sampling





بوده است. چراکه زیارتگاه مورد پژوهش، یکی از مواردی است که به نظر می‌رسید می‌تواند از مصادیق شکل جدید زیارت در بطن مکان مقدس شیعی باشد. ویژگی حرم امامزاده سلطانعلی در مشهد اردهال این است که در کنار مرقد امامزاده، مزار یک شاعر معاصر نیز قرار دارد. مشاهدات و بررسی‌های اکتشافی ما، هم به صورت حضوری و با مشاهده میدانی و هم با مراجعه به فضای مجازی و یافتن فضاهایی که مربوط به هواداران این شاعر است، این گمان را ایجاد کرد که اتفاقی که بر مزار سهراب سپهری در مشهد اردهال رخ می‌دهد، نه فقط یک مراجعه گردشگری و سیاحتی، بلکه رخدادی «زیارتی» است. پس در مرحله اکتشافی کار، با کشف این مکان به عنوان میدانی که می‌تواند به جهت حضور هر دو الگو در کنار هم، اطلاعات پیچیده‌ای را برای مقایسه در اختیار ما قرار دهد، به بررسی این مسئله پرداختیم که آیا آنچه در مورد مزار سهراب سپهری رخ می‌دهد (بنا بر تعریف آغازینی که از زیارت بر مبنای ادبیات پژوهش در نظر داشتیم) یک پدیده زیارتی است یا خیر؟ وقتی در طی انجام پژوهش این گمانه تقویت شد، این مکان به عنوان مکانی که می‌توان در آن هر دو الگوی زیارتی را در کنار هم یافت و با هم مقایسه کرد، انتخاب شد. در واقع این مکان یک مورد واحد است که در آن هم‌زمان برای هر کدام از الگوهای مورد نظر ما برای مقایسه، یک نمونه حضور دارد.

مرحله دوم نمونه‌گیری، مربوط به بعد از ورود به میدان انتخاب‌شده برای پژوهش بود. در این مرحله، از نمونه‌گیری نظری استفاده شد. این روش، روش رایج نمونه‌گیری در پژوهش‌های کیفی است (بلیکی، ۱۳۸۷: ۲۶۷). «نمونه‌گیری نظری، نوعی گردآوری داده است که بر اساس مفاهیم در حال تکوین انجام می‌شود. نمونه‌گیری نظری بر مبنای مفهوم «مقایسه» استوار است. منظور از مقایسه این است که به سراغ جاها، آدم‌ها و رویدادهایی برویم که امکان کشف گوناگونی‌ها را به حداکثر می‌رساند و مقوله‌ها را از لحاظ ویژگی‌ها و ابعاد غنی کند» (استراوس و کربین، ۱۳۹۰: ۲۱۷). در این نوع نمونه‌گیری که از قاعده انتخاب تدریجی^۱ پیروی می‌کند، هر واحد نمونه بر مبنای سهمی که در توسعه و بسط سازه‌های نظری دارد، انتخاب می‌شود. این فرایند تا مرحله اشباع نظری ادامه می‌یابد. یعنی مرحله‌ای که در آن از افزودن به تعداد نمونه‌ها، بینش و ایده جدیدی حاصل نشود.

برای گردآوری داده‌ها، هم در فضای مجازی^۲ و هم در محل مزار، با زائران گفت‌وگوهای

1. gradual selection

۲. عمدتاً با استفاده از متون و خاطرات کاربران درج‌شده در وبگاه سهراب سپهری: sohrabsepehri.com

کتبی و شفاهی، حضوری و غیرحضوری انجام شد و در نهایت به نظر رسید که دو گونه کلی مذهبی و غیرمذهبی را می‌توان در میان این افراد شناسایی کرد. با انتخاب شش نفر به‌عنوان نمایندگان از هرکدام از این گونه‌ها در انتها به یک گونه‌شناسی پنج‌گانه رسیدیم. با این شش نفر علاوه بر انجام مصاحبه عمیق، به مدت یک سال ارتباط مداوم نیز برقرار شد. شیوه تحلیل و تفسیر داده‌ها نیز راهبرد تحلیل موضوعی با کمک مقوله‌بندی و رسیدن به سنخ‌هایی برای مقایسه و تحلیل است.

مرور ادبیات تجربی و نظری

مطالعات اجتماعی زیارت، عموماً پژوهش‌های موردی انسان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه در خصوص زیارتگاه‌ها و سفرهای زیارتی است، اما مواردی که به‌عنوان مطالعه زیارت انتخاب می‌شوند تفاوت‌هایی دارند. بعضی از این موارد مربوط به زیارتگاه‌هایی هستند که در ادیان بزرگ و نهادینه به‌عنوان مکان مقدس شناخته می‌شدند و برخی مربوط به مکان‌ها و سفرهای زیارتی هستند که در هیچ‌یک از ادیان نهادینه به‌عنوان مکان زیارتی شناخته نشده‌اند. به عبارت دیگر، یکی از علل توجه به پدیده زیارت در حوزه علوم اجتماعی، پدیده «قدسی‌سازی» مکان‌ها و سفرهایی بود که در چارچوب ادیان نهادینه به‌عنوان مکان و سفر مقدس شناسایی نمی‌شدند. این قدسی‌شدن، خود را در معنایی که کنشگران به عمل و تجربه‌شان می‌دادند، مناسک و رفتارهای آنها و همچنین شباهت‌های مفاهیم و اعمال این «زائران جدید» به زیارت در ادیان نهادینه و به معنای سنتی آن، نشان می‌داد. محققان این حوزه، با این پدیده مواجه شدند که همراه با تحولات دینداری در جریان‌های مدرنیته و پسامدرنیته، زیارت و سفرهای زیارتی نیز معنای تازه‌ای گرفته‌اند، تا جایی که نیاز به بازتعریف زیارت بر مبنای تحولات جهان معاصر احساس شد. همین نکته به آغاز مطالعاتی با عنوان مطالعه «اشکال جدید زیارت»^۱، «زیارت سکولار»^۲ و «زیارت در دنیای مدرن»^۳ (ایواخو،^۴ ۲۰۰۳؛ مارگری،^۵ ۲۰۰۸؛ دابیش،^۶ ۲۰۰۸ و چمین،^۷ ۲۰۱۱) و همچنین چالش نظری گسترده‌ای در خصوص رابطه میان زیارت و گردشگری منجر شد.

1. new forms of pilgrimage
2. secular pilgrimage
3. pilgrimage in modern world
4. Ivakhiv
5. Dubicsh
6. Chemin



در واقع مفهوم سفرهای زیارتی از قلمرو «مذهبی بودن» فراتر می‌رود و حتی شامل سفر به مکان‌هایی که نماد آرمان‌ها و ارزش‌های ملی هستند و یا اماکن حادثه نیز می‌شود. مکان‌هایی مانند «گروند زیرو»^۱ در نیویورک، محل بمباران شهر اوکلاهاما، یادبودهای جنگی، گورستان‌ها، نقاط مربوط به زندگی نویسندگان و موقعیت‌های مکانی موجود در آثارشان، مکان‌های مربوط به ستارگان موسیقی مانند خانه اعیانی الویس پریسلی^۲ در ممفیس^۳، بنای یادبود جان لنون^۴، «استرابری فیلدز»^۵ در نیویورک، نقاط نوستالژیک گردشگری، رویدادهای ورزشی، بازارهای خرید و حتی مقصدهای محیط مجازی جزو مکان‌های غیردینی هستند که سفر به آنها نیز سفر زیارتی محسوب می‌شود» (تیموتی^۶ و السون^۷، ۱۳۹۲: ۱۹) پرسش این بود که پدیده زیارت در دنیای مدرن چیست و واجد چه ویژگی‌هایی است که می‌تواند خود را در اشکال متنوع و حتی خارج از چارچوب ادیان بازسازی کند؟

پژوهش‌های مربوط به زیارت در دنیای جدید، به قصد فهم و کشف ابعاد دینی و معنوی سفرهایی است که خارج از سنت‌های ادیان صورت می‌گیرند، اما به دلیل پیوند با امر قدسی به عنوان زیارت شناخته می‌شوند. «زیارت» خواندن این موارد، در مواردی توسط خود سوژه‌ها صورت گرفته است و در مواردی جمع‌بندی نظری پژوهشگر بوده است. برای مثال، می‌توان به مجموعه مقالات «زیارتگاه‌ها و زیارت در دنیای مدرن: سیری تازه در امر قدسی»^۸ اشاره کرد که پیتیر جان مارگری^۹ (۲۰۰۸) آنها را جمع‌آوری کرده است. مارگری در این اثر، مطالعات مربوط به اشکال جدید زیارتی را به تفکیک حوزه‌هایی که در آنها قدسی‌سازی رخ داده ارائه کرده است: حوزه موسیقی، سیاست، ورزش و مسائل وجودی مانند زندگی، معنویت و مرگ. قصد مارگری از جمع‌آوری این مقالات، کاستن از سردرگمی و ابهام زیادی است که در خصوص مفهوم زیارت و پیچیده شدن فهم مرزهای آن با گردشگری در مطالعات زیارت در دنیای مدرن رخ داده است. در واقع، گردآورنده این مقالات قصد دارد ابعاد دینی و زیارتی مراجعه



1. Ground Zero
2. Elvise Presely
3. Memphis
4. John Lennon
5. Strawberry Fields
6. Timphy
7. Olsen
8. shrines and pilgrimage in modern world: new itineraries into the sacred
9. Jan Margry

به مکان‌هایی که در سنت‌های دینی به‌عنوان مکان مقدس شناخته نمی‌شوند نشان دهد. برای مثال، او در مقاله خود به نام «زیارت قبر جیم موریسون در قبرستان پرلاشز: ساخت اجتماعی فضای مقدس»^۱ ابتدا به طرح کلی زمینه‌های نظری بحث می‌پردازد؛ اینکه چگونه بعد از دهه ۶۰ با وجود جریان استقلال سوژه و کم‌رنگ شدن دین نهادینه، توجه جامعه‌شناسان دین به اشکال بازگشت دین به زندگی و در نتیجه توجه به دین مردم جلب شد. در خصوص شیوه‌های بسط مفهوم امر قدسی در دنیای معاصر، یک گروه اجتماعی می‌تواند «امر قدسی» را به اشخاصی به غیر از قدیسانی که توسط کلیسا به‌عنوان قدیس شناخته شده‌اند، بسط دهد. این امر می‌تواند در حوزه دین و معنویت کارکردهای مشخصی داشته باشد. مورد قبر جیم موریسون از نظر مارگری یکی از این موارد است که با شرح داده‌های میدانی و ارجاع به مدل دینداری گلاک^۲ (۱۹۷۴) - جامعه‌شناس دین امریکایی - ابعاد دینی یک پدیده را روشن می‌کند. سایر مقالات نیز هرکدام شرح نمونه‌هایی از مطالعات موردی در خصوص اشکال جدید زیارتی هستند.

یکی دیگر از این نمونه‌ها، مقدس انگاشتن نقاطی از طبیعت و زمین است که واجد نیرویی خاص انگاشته می‌شوند و یا صرف حضور در آنها به دلیل وسعت، سکوت، بی‌مرزی و ... تجربه‌های معنوی ایجاد می‌کند. مانند گلاستونبری^۳ و سدونا^۴ در امریکا که زائران با سفرهای جمعی و پیاده‌روی‌های طولانی به این نقاط تجربه‌های معنوی کسب می‌کنند. مقصد این گونه سفرهای زیارتی هیچ معبد یا مزار و مکان مشخص با معماری‌های مقدس نیست. بلکه بخش مهمی از تجربه‌های معنوی حاصل از این سفرها توسط خود حرکت و سفر در راه‌ها و مکان‌هایی گشوده کسب می‌شود (ایواخو، ۲۰۰۱).

می‌توان از مجموع این پژوهش‌ها نتیجه گرفت که در مطالعه دینداری و به‌طور خاص زیارت در دنیای مدرن، علاوه بر مکان‌های مرسوم مانند مسجد یا کلیسا یا زیارتگاه‌های سنتی که به‌عنوان مکان مذهبی شناخته می‌شوند، «امر قدسی» را می‌توان در مکان‌های دیگری نیز جست‌وجو کرد. مکان‌هایی که خارج از ادیان نهادینه، واجد نیرویی قدسی شده‌اند؛ در واقع، «اشخاصی» که در سنت‌های دینی به‌عنوان قدیس شناخته نمی‌شوند، ممکن است توسط گروه‌ها و افرادی به‌واسطه مجموعه مناسک و باورهایی که در پیوند با آن شخص ساخته می‌شود، تبدیل به اشخاص مقدس شوند؛ مانند مزار ستارگان موسیقی و سینما و ...

1. The Pilgrimage to Jim Morrison's Grave at Père Lachaise Cemetery: The Social Construction of Sacred Space
2. Glock
3. Glastonbury
4. Sedona



در ایران، با وجود گستردگی مناسک زیارت در میان عامهٔ دینداران و تحولات زیارت، هم در شکل سنتی و هم شکل غیرسنتی آن، این حوزه در مطالعات جامعه‌شناختی مهجور بوده است. از این رو، لزوم توجه بیشتر جامعه‌شناسان به این پدیده بسیار ضروری است. مفهوم اصلی‌ای که در اینجا ورود به تحلیل میدان خواهد بود، «سیالیت» است. مفهومی که در حوزهٔ مطالعات جامعه‌شناختی دین در جهان معاصر اهمیت بسیاری دارد.

سیالیت

مفهوم «سیالیت» به‌طور مشخص در ادبیات نظری مربوط به وضعیت تجدد در دنیای معاصر پررنگ بوده است؛ اهمیت یافتن مفهوم «سیالیت» مربوط به برداشتی نظری از دوران معاصر است که با عناوین مختلفی نام‌گذاری شده است. گیدنز (۱۹۹۴) از آن با عنوان «مدرنیتهٔ متأخر» یاد می‌کند و یا ویلم (۱۳۸۶) عناوینی مانند «مدرنیتهٔ افراطی» یا «فوق‌مدرنیته» را مناسب می‌داند. نسبت، خدشه‌پذیری، خودانتقادی، و در نهایت «سیالیت» از جمله ویژگی‌هایی است که برای این دوران برمی‌شمرند. حرکت مداوم و سیالیت، مفهومی محوری است که در اکثر ویژگی‌هایی که برای این دوران برشمرده شده‌اند، نهفته است. زیگمونت باومن^۱ (۲۰۰۰) بر همین اساس، نام «مدرنیتهٔ مایع» را برمی‌گزیند و از سیالیت، روان بودن، نفوذ کردن، جذب کردن و تغییر که از ویژگی‌های مایعات و مواد سیال هستند، به‌عنوان استعاره‌ای برای دوران جدید استفاده می‌کند.

از نگاه باومن، دوران جدید به‌نوعی تعمیق و بسط ویژگی‌های مدرنیته است. اما در عین حال با آن تعارض دارد. تعارضی که بیش از هر چیز ناشی از گسترش «سیالیت» در حوزه‌های گوناگون است. مقصود از سیالیت، کم‌رنگ شدن مرزها و قطعیت‌ها، بی‌معنا شدن فرادستی‌ها و فرودستی‌های فرهنگی پیشین، قابلیت جابه‌جایی مداوم مفاهیم و نشانه‌ها و تبدیل شدن فرایند «هویت‌یابی» به یک سفر و حرکت مداوم و بی‌پایان است. ویلم، عبارت بلانديه یعنی «حرکت همراه با تردید و دودلی» را برای توصیف «مدرنیتهٔ افراطی» استفاده می‌کند و آن را در مقابل «حرکت همراه با اطمینان و یقین» پیشین قرار می‌دهد.

باومن (۱۹۹۶)، از جمله جامعه‌شناسانی است که معتقد است می‌توان از مفهوم «زیارت»



1 Zigmunt Bauman

2 G. Balandier

به‌عنوان یک استعاره برای فهم زیست انسان معاصر استفاده کرد. باومن در «مدرنیته مایع»، استعاره «زائر» را برای فهم چالش هویتی انسان امروز مفید می‌داند. زائر در کار باومن جوینده خستگی‌ناپذیر هویت است. زائر، در مواجهه با کثرت گزینه‌های موجود، خود را همواره در حال رفتن و جست‌وجو می‌بیند (کلمن^۱ و ایدآ، ۲۰۰۴).

یکی از مهم‌ترین ابعاد تحول دنیای جدید، مربوط به حوزه دین است. از آنجاکه مسئله اصلی این پژوهش، بررسی سیالیت در مناسک زیارتی است، در ادامه، مسئله سیالیت را در قالب نسبت آن با دین و به‌طورکلی، مکان مقدس و مناسک بررسی می‌کنیم. این سه به‌نوعی با یکدیگر همپوشانی دارند:



سیالیت و دین

هریولوزه^۳ از جمله جامعه‌شناسانی است که توجه جامعه‌شناسان دین را به اهمیت مفهوم حرکت و حافظه در این حوزه جلب کرد. او در «دین به‌مثابه خاطره»^۴ (۱۹۹۳) و «دین در حرکت: زائر و گروه»^۵ (۱۹۹۹) نسبت دین با حرکت و سیالیت را در زیست انسان معاصر پی می‌گیرد. علت اهمیت مفهوم حرکت در نظریات هریولوزه، دیدگاه مشخصی است که او به دینداری معاصر (البته به‌طور خاص اروپا) دارد. او ایده‌اش را با مفهوم «حافظه» طرح می‌کند. از نظر او «حافظه دینی» انسان معاصر در اثر مجموعه تحولاتی که دینداری را متحول

1 Coleman

2 Eade

3. Hervieu-léger

4. religion as a chain of memory

5. La religion en mouvement : le pèlerin et le converti



کرده دچار نوعی گسیختگی شده است و حلقه‌هایی از دین به‌عنوان «زنجیرهٔ خاطرات» با این تحولات مفقود شده است. مقصود از این تحولات، تغییراتی است که به کم‌رنگ شدن ادیان نهادینه منجر شده است. آثار هرویولوژ، در کنار مجموعه مطالعاتی قرار می‌گیرد که بر آشکال بازگشت دین به عرصهٔ اجتماع تأکید دارند. به‌علاوه، او به‌هیچ‌عنوان معتقد نیست که کم‌رنگ شدن نقش ادیان نهادینه در زیست روزمرهٔ افراد به معنای پایان دینداری در دنیای معاصر است:

«افسون‌زدایی منطقی از جهان مدرن به معنای پایان دینداری نبوده است... امروزه مردم روایت‌های کوچک خودشان را با کلمات خودشان از باورهایشان می‌نویسند که در گریز از بنای عظیم معناهایی است که توسط سنت‌ها در قرون متمادی ارائه می‌شده است» (هرویولوژ، ۲۰۰۶: ۵۹).

حال اگر دین رنگ نابخسته است، پس تحولات آن را چگونه باید فهمید؟ از نظر او دین در دنیای معاصر در پس‌زمینهٔ مفهوم «حرکت» قابل درک است. به همین جهت تمرکز صرف بر مناسک مکان‌بنیاد و یا توجه صرف بر «مکان» در مناسک را به چالش می‌کشد. حتی دربارهٔ زیارت که همواره با «مکان» پیوند خورده بود نیز این تحول قابل رؤیت است. خود «سفر» و حرکت تبدیل به ویژگی اساسی زیارت می‌شود. اهمیت «سفر» و «حرکت» تا حدی است که از نظر هرویولوژ می‌تواند به‌عنوان یک استعاره در مفهوم دینداری انسان معاصر استفاده شود. مقصود، «گونهٔ زائرانهٔ دینداری» است. گونهٔ «زائر»، به معنای آن سبکی از دینداری است که بیشتر واجد خصوصاتی مانند سیالیت، استقلال، داوطلبانه و تجربی و عاطفی بودن است (همان). این گونه از دینداری، بیشتر مبتنی بر انتخاب و ترکیب و بازسازی عناصر گوناگون دین در قالب یک برنامهٔ فردی یا گروهی است و در مقابل گونهٔ «گرویده» قرار می‌گیرد. گونهٔ «گرویده»، وجوه هویتی پررنگ‌تری دارد و خود را با مناسک به یک جماعت دینی مشخص متعلق می‌داند. «تعلق» واژهٔ کلیدی برای درک گونهٔ گرویده در مقابل زائر است. او این گونه‌شناسی را در مقابل فهم سنتی از دینداری و مطالعات جامعه‌شناسی دین گذشته قرار می‌دهد که برای مثال تنها بر میزان حضور در کلیسا تأکید داشتند که در کتابش از آن با نام گونهٔ «عملگرا» یاد می‌کند (چمین، ۲۰۱۱). از نظر هرویولوژ، گونهٔ زائرانهٔ دینداری، کلید فهم شیوهٔ دینداری معاصر است که متأثر از تحولات جدید است. او معنویت معاصر را بیش از آنکه مبتنی بر سکونت بداند، مبتنی بر سیالیت و حرکت می‌داند. در ادامه، تأثیر این تحول را بر زیارت، به‌عنوان مجموعه مناسکی که همواره با یک مکان پیوند خورده است، مورد بررسی قرار می‌دهیم. به این منظور، ابتدا به بحث سیالیت و مکان مقدس می‌پردازیم.



سیالیت و مکان مقدس

اهمیت نظریات هر ویولوژره این است که سعی می‌کند از هرگونه ساده‌سازی در فهم تحولات دین در دنیای معاصر پرهیز کند. به عبارت دیگر، او صفاتی کلی مانند فردی شدن، متکثر شدن و ... را در خصوص این نوع دینداری بدون توجه به ابعاد پیچیده و حتی متناقض آنها به کار نمی‌برد. از نظر او مخدوش شدن حافظه دینی انسان معاصر، به طور متناقض به انتشار حوزه امر قدسی به زندگی روزمره منجر شده است. به این معنا که این فرایند می‌تواند به قدسی‌سازی فضاهایی تازه منجر شود تا نیاز به خلق فضاهایی مقدس و آرمانی برای انسان معاصر را تأمین کند (چمین، ۲۰۱۱). برای درک این مطلب به تعریف او از «امر قدسی» می‌پردازیم:

«امر قدسی، مربوط به اشیا، ارزش‌ها یا نمادهایی است که به احساسی بنیادین از وابستگی عاطفی به یک نیروی بیرونی منجر می‌شود و به صورت فردی و/یا جمعی تجربه می‌شود» (هر ویولوژره، به نقل از کاکس، ۲۰۰۳: ۷).

تعریف هر ویولوژره از امر قدسی، بر مبنای «تجربه» امر قدسی است. سیالیت در امر قدسی، به این معناست که این تجربه یا «احساس بنیادین از وابستگی عاطفی به یک نیروی بیرونی» به حوزه‌هایی سرایت کند که لزوماً در چارچوب تعریف‌شده ادیان نهادینه و رسمی نیستند. حوزه‌هایی مانند مکان، زمان و اشخاصی که ادیان، به طور سنتی و رسمی آنها را مقدس تعریف نکرده‌اند. به گفته ویلم، مارک اوژه^۱ سه ویژگی را برای مدرنیته افراطی برمی‌شمرد: افراط در مکان، افراط در زمان و افراط در فرد. افراط در مکان مربوط به وفور مکان‌ها به دلیل گسترش راه‌های ارتباطی و جهانی شدن آنهاست که به ازدیاد «بی‌مکان‌ها» منجر می‌شود (ویللم، ۱۳۸۶). «بی‌مکان‌ها» حاصل تغییر مفهوم زمان و مکان و غلبه بر بسیاری از محدودیت‌های زمان و مکان در دنیای جدید هستند. (عاملی، ۱۳۸۸) در واکنش به همین مدرنیته دینی است که نوعی بازگشت به مکان مقدس رخ می‌دهد. به بیان دیگر، در واکنش به فقدان مرکزیت‌ها و گم شدن نشانه‌گذاری‌های دین در حوزه مکان است که نیاز به مکان مقدس پررنگ می‌شود. در این شرایط، هم‌زمان می‌توان شاهد اهمیت یافتن مکان‌های مقدس پیشین به عنوان زنجیرهایی از خاطرات دینی و «مقدس شدن» مکان‌های جدید بود. «در واکنش به سیال بودن بی‌مکان‌ها و خاصیت غیرمحسوس بودن آنها، دین مجدداً برای تعیین جاها و علامت‌گذاری فضاها انتخاب و منصوب می‌شود» (ویللم، ۱۳۸۶: ۱۵۵).

1. Mark Augé



یکی از مهم‌ترین ابعاد تقدس یافتن یک مکان، مربوط به مجموعه‌مناسکی است که حول آن شکل می‌گیرد. به‌طوری‌که تکرار مراسم دینی می‌تواند هر مکانی را به یک مکان مقدس تبدیل کند (السون و تیموتی، ۲۰۰۶: ۵۴) در ادامه، مسئلهٔ مناسک در دنیای جدید و تأثیراتی را که نفوذ سیالیت در حوزه‌های گوناگون دین داشته است، بررسی می‌کنیم.

سیالیت و مناسک دینی

هر ویولوژ، فردی شدن دین را به‌هیچ‌وجه به معنای حذف بُعد جمعی و «دیگری» نمی‌داند. او حتی اشکال نوین دینداری را که هرچه بیشتر بر مبنای روایت‌های شخصی هستند، در مبنای کاملاً جمعی می‌داند، چراکه هر روایتی ناظر بر زبان است و زبان ناظر بر دیگری (هر ویولوژ، ۲۰۰۶). ویلاکا^۱ (۲۰۱۰) نیز در بررسی زیارت معاصر، بر اهمیت ابعاد جمعی در خصوص زیارت‌های جدید که به‌نوعی حاصل فرایندهای گسیخته شدن از ادیان نهادینه سنتی هستند، تأکید می‌کند. این تحولات که به شکل‌گیری اشکال دیگری از زیارت‌های جدید منجر شده‌اند، به معنای حذف بُعد «جمعی» زیارت نیست. به‌طور کلی، از نظر او مناسک دینی نیز در طی این تغییر و تحولات از بین نمی‌روند، بلکه ممکن است به شیوه‌های جدید خود را بازسازی کنند:

«شیوه‌ای از ارتباط و تماس با دیگران و یا با امر استعلایی است. نشانهٔ نوعی از آغاز، افتتاح و گشایش است. حرکتی بدنی است که حافظه را بازتولید می‌کند و خودش را نیز در یک پروژهٔ یادآوری، بازتولید می‌کند» (وویه^۲ به نقل از ویلاکا، ۲۰۱۰: ۱۳۹)

از نظر ویلم، مدرنیته نتوانست همهٔ ابعاد دینی را حذف و جذب کند و واقعیت اجتماعی را به‌صرف عقلا نیت ابزاری تقلیل دهد. عواطف و احساسات و شور و شوق دینی پابرجا مانده‌اند. همین احساسات دینی و میل به ایجاد پیوندهای اجتماعی است که به روی‌آوری دوباره به «سنت‌ها» و «مناسک» منجر می‌شود؛ نوعی «احساس سنت» که وجهی ارادی و داوطلبانه دارد، تا جایی که در مواردی ممکن است شاهد این باشیم که سنت‌های دینی به همان اندازه که توسط مدرنیته جذب شده‌اند، آن را جذب کرده‌اند. «امری که نشانهٔ قابلیت و ظرفیت پویای ادیان در حفظ و نگهداری خود به هنگام تجدید مطلع است» (ویلم، ۱۳۸۶: ۱۵۴).



1. Vilaca
2. Voye

تعریف زیارت با توجه به تحولات معاصر توسط پژوهشگران این حوزه مورد بازبینی قرار گرفته است. آخرین نظریات این حوزه «حرکت» را در تعریف و نظریه‌پردازی در خصوص زیارت مبنا قرار می‌دهند؛ از جمله کلمن و اید (۲۰۰۴) که تلاش می‌کنند مطالعات زیارت را بر مبنای مفهوم حرکت بازسازی کنند و در این خصوص چهار نوع حرکت را شناسایی می‌کنند: حرکت به‌عنوان یک کنش عملی، حرکت به‌عنوان یک حوزه نشانه‌شناختی، حرکت به‌عنوان یک عمل فیزیکی و در نهایت حرکت به‌عنوان یک استعاره. مورینیس^۱ (۱۹۹۲)، نیز با مبنا قرار دادن هم‌زمان تجربه امر قدسی و حرکت، زیارت را این گونه تعریف می‌کند:

«زیارت سفری است که توسط فرد یا افرادی در طلب مکان یا حالتی که آن را تجسم یک

ایدئال ارزشمند می‌دانند، صورت می‌گیرد» (مورینیس، به نقل از مارگری، ۲۰۰۸: ۲۱۷)

در این تعریف، این عناصر برای زیارت اصل گرفته شده است: سفر همراه با نیت در جست‌وجوی امر قدسی. مکان مقدس در اینجا، به‌عنوان یکی از مظاهر امر قدسی است. زیارت ممکن است در طلب یک مکان مقدس یا یک حالت روحی و تجربی حاصل از سفر باشد. تعریف مورینیس از زیارت، بیشترین امکان را برای در بر گرفتن زیارت‌های جدید دارد، چراکه با مبنا گرفتن سیالیت امر دینی در جهان معاصر، مقصد طلب در زیارت را نه لزوماً در چارچوب مذاهب مشخص، بلکه امری سیال در نظر گرفته است. «ایدئال ارزشمند»ی که ممکن است تجسم خداوند و رسولان و نمایندگان او باشد و یا مطلوب‌هایی مانند آزادی و رهایی، حق انتخاب، زیبایی، عصیان، عشق به انسان و طبیعت، آرامش و التیام روحی و جسمی و پس به‌طور کلی، این سه عنصر را می‌توان اجزای تشکیل‌دهنده یک سفر «زیارتی» در یک تعریف باز دانست:

حرکت، انگیزه‌های معنوی (معطوف به معنا)، مقصد مقدس (تجسم یک ایدئال ارزشمند).

یافته‌ها

ابتدا بر اساس شاخص‌های تعریفی که از زیارت نقل شد، این موضوع را بررسی می‌کنیم که سفر عده‌ای به مزار سهراب را به چه دلیل می‌توان «زیارت» خواند. پس از آن، نقش محوری مفهوم «سیالیت» را در جهان معنایی و تجربی زائران در ارتباط با دین، مکان مقدس و مناسک مذهبی مورد بررسی قرار می‌دهیم.



مزار سهراب، مقصد زیارت؟

پس از فوت سپهری، او را در یکی از صحن‌های حرم امامزاده سلطانعلی بن محمدباقر واقع در مشهد اردهال (پنج کیلومتری شهر کاشان) دفن کردند. حرم، دارای سه صحن و چندین شبستان است. در صحن «عافر فینی»، سنگ قبر سپهری، درست جلو و پایین بنای اصلی است و بنا و گنبد با ارتفاع بسیار زیادی بر آن احاطه دارد.

گفتمیم که برای آنکه سفری زیارت خوانده شود، باید سفری با انگیزه‌های معنوی یا مذهبی به سوی مقصدی مقدس (تجسم ایدئالی ارزشمند که به احساس عمیقی از وابستگی عاطفی بیرونی منجر شود) باشد. در اینجا می‌خواهیم بدانیم که آیا می‌توان سفر عده‌ای از افراد به مزار سپهری در محل مشهد اردهال را زیارت خواند یا خیر. هرکدام از این موارد (گفت‌وگوهای عمیق و روایت‌های کتبی و یادداشت‌های زائران) بررسی می‌کنیم؛ یعنی «سفر»، «انگیزه‌های معنوی» و «تجربه‌های معنوی» حاصل از اتصال با امر قدسی:

در جدول ۱، این سه مقوله به همراه واحدهای معنایی مربوط آورده شده است:



جدول شماره ۱. مقولات و واحدهای معنایی زیارتی

مقولات زیارتی	موضوعات	واحدهای معنایی
حرکت	سفر فیزیکی	طی مسیر، رنج سفر، رنج جسمانی، اهمیت حضور فیزیکی در مکان
انگیزه‌های معنوی	جست‌وجوی معنا جست‌وجوی جماعت مبتنی بر معنا	احساس اتصال و نزدیکی، خودشناسی و تأمل در خود، تحول درونی حاصل از جدایی از زندگی روزمره، درونی شدن جهان معنایی اشعار سهراب، تحکیم پیوند با دیگر زائران
تجربه‌های معنوی	خارق‌العادگی سفر و مکان	احساس تکان خوردن، احساس تحول و دگرگونی، تجربه «معجزه» در مکان

سفر یا حرکت

مرحله اول، سفر از محل زندگی به مشهد اردهال است. مراجعان از مشهد، اصفهان، شیراز، تهران، کرمان و شهرهای دیگر به قصد حاضر شدن بر مزار سپهری در این روز آمده بودند. از آنجاکه مشهد اردهال منطقه‌ای روستایی و در میانه دشت‌ها و باغ‌های جاده است، همه

کسانی که به زیارتگاه مراجعه می‌کنند، چه به قصد حضور بر سر مزار سپهری و چه به قصد زیارت امامزاده، مسافرنند. «رنج سفر» یکی از مهم‌ترین ابعاد شکل‌دهنده به تجربه این افراد بود. برای مثال این روایت سفر به مزار سپهری، نقش مسیر و حرکت را در شکل دادن به تجربه معنوی زائر به‌خوبی نشان می‌دهد:

دی‌ماه سال ۱۳۷۱ بود. تازه به استخدام کارخانه درآمده بودم. شیفت شب بودم و اشعار سهراب را می‌خواندم ناخودآگاه تصمیم گرفتم که با دریافت اولین حقوق به دیدارش بروم. هوا سرد بود و برف زیادی می‌بارید. از شیراز به طرف اصفهان راه افتادم. در آنجا متوجه بسته بودن راه اصفهان به کاشان شدم. به هر زحمتی بود خودم را به کاشان و از آنجا به قریه مشهد اردهال رساندم. از روستای علویه به‌علت نبود وسیله نقلیه پیاده به راه افتادم. بین راه برف بود و برف. کمی ترسیده بودم. شروع به خواندن اشعار زیبای سهراب کردم. دورها آوایی است که مرا می‌خواند / باید امشب بروم / رو به آن دشت بی‌واژه که همواره مرا می‌خواند هر کجا هستم باشم / آسمان مال من است / پنجره فکر هوا عشق زمین مال من است / چه اهمیت دارد / گاه اگر می‌رویند / قارچ‌های غربت» از چند تپه عبور کردم... از دور گنبد نیمه‌تمامی را که تا آن موقع فقط عکس آن را دیده بودم نمایان شد. احساس خوشایندی داشتیم: من چه سبزم امروز / و چه اندازه تنم هوشیار است. از همان تپه مشرف به بقعه چند عکس از گنبد گرفتم. به‌سرعت خودم اضافه کردم: «من دلم می‌خواهد بدوم تا ته دشت / بروم تا سر کوه» قلبم به‌شدت می‌تپید...

اما این حرکت و نیروی لازم برای آن، از نظر برخی زائران حاصل دعوت شدن و فراخوانده شدن از سوی سهراب است (چیزی که در ادبیات زیارتی شیعی به آن طلبیده شدن می‌گویند): برای مثال، یکی از کاربران وبگاه سهراب سپهری، دعوت شدن برای رفتن به اردهال را این‌گونه بیان می‌کند:

«صدا کن مرا صدای تو خوب است پس چرا فرا نمی‌خوانی این روح خسته را؟! ... بگذار فقط یک بار دیگر انگشتانم از شبنم دیدار تو تر شوند...»

انگیزه‌های سفر

انگیزه‌های زائران از سفر را می‌توان در دو عنوان کلی «جست‌وجوی معنا» و «جست‌وجوی جماعت» خلاصه کرد. «احساس اتصال و نزدیکی»، «تأمل در خود و خودشناسی»، «تحول



درونی حاصل از جدایی از زندگی روزمره» و «درونی شدن جهان معنایی اشعار سهراب» از جمله موارد «جست‌وجوی معنا» و «تحکیم پیوند با جمع زائران» هستند.

احساس اتصال و نزدیکی: یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های سفر به محل مزار سهراب، علاقه بسیار زیاد زائران به محل مزار و خود سهراب بود. برای مثال، یکی از زائران (پسری ۲۷ ساله، ساکن تهران و مازندران به‌طور متغیر) در این باره چنین گفت:

خب ببین خیلی دوستش دارم. اصلاً وقتی سنگ قبرش رو عوض کردند و قبلی شکسته شد تمام بیابون‌های اطرافو گشتم دنبال تکه‌های سنگ قبرش. رفتم بیرون. مسافت طولانی پیاده رفتم تمام این زمین‌های اطراف رو گشتم که تیکه‌های سنگش رو پیدا کنم. یک عطشی داشتم، دوستش دارم خب. آدم بزرگ و عاشقی بود.»

زائران، عمدتاً یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های خود از سفر به مزار سپهری را دیدار از نزدیک با او، احساس نزدیکی به او و همچنین دلتنگی ناشی از دوری از او بیان می‌کردند. برای مثال، دختری ۲۶ ساله، فارغ‌التحصیل دانشگاه آزاد و ساکن تهران که بیش از ده سال بود به‌طور مرتب خود را زائر مزار سهراب می‌دانست در این باره گفت:

هر وقت می‌خوام از پیش سهراب برم دلتنگ میشم. هی تا آخرین لحظه نگاهش می‌کنم و بیشتر و بیشتر دلتنگ میشم. همین الان هم خیلی دلتنگم.»

تحول درونی حاصل از جدا شدن از زندگی روزمره: زائر اینجا از خود «سفر» انتظار دارد چیزی را در او تغییر دهد. آنچه قرار است تغییر بکند همین شناخت بیشتر از خود است؛ به عبارت دیگر زائر از این سفر و طی مسیر فیزیکی سفر و تجربه وقایع خاص سفر، انتظار دارد چیزی را درون او تغییر دهد. سفر به معنای فیزیکی، شتاب‌دهنده حرکت به معنای استعاروی و درونی در مسیر خودشناسی است. سفر وسیله‌ای برای گریز از شلوغی زندگی شهری و رسیدن به خود است. یکی دیگر از مهم‌ترین انگیزه‌های زائران سهراب، جدا شدن از شلوغی زندگی شهری و خلوت حاصل از این سفر بود. یکی از زائران (مورد پیشین) در این باره چنین گفت:

میدونی آدم تو شلوغی شهر اینقدر سرش شلوغه که گاهی خودش رو گم می‌کنه. اما این جور سفرها به آدم کمک می‌کنه که خلوت بشه و به خودش فکر کنه. از این زندگی روزمره میره یک جایی که خودش باشه و آسمون و سهراب. آدم گاهی تو این همه شلوغی زندگی شهری خودش رو فراموش می‌کنه. دیدن سهراب آدم رو ازین چیزا دور می‌کنه.

دوری از زندگی روزمره، خود یکی از عوامل احساس تحول و دگرگونی است که تبدیل به انگیزه‌ای برای زائران سهراب می‌شود. یکی از زائران (دختری ۲۸ ساله، ساکن و متولد تهران و فارغ‌التحصیل دانشگاه آزاد) این تجربه را بدین شکل بیان کرد:



من فکر می‌کنم که ما هممون هر از چندی از این زندگی شهری و شلوغ روزمره خسته و پر می‌شیم. اونجا برای من یک جایی هست که توش خالی میشم. کامل خالی میشم. اهمیت جدایی از زندگی روزمره، یادآور مفهوم «آستانگی» ویکتور^۱ و ادیت ترنر^۲ (۱۹۷۸)، از مهم‌ترین نظریه‌پردازان اولیه حوزه زیارت است. از نظر آنها، «آستانگی» یکی از مفاهیم کلیدی تجربه زیارت است. مقصود از آستانگی در رویکرد ترنر، وضعیتی است که افراد از ساختارهای اجتماعی جدا شده‌اند، اما هنوز وارد ساختار جایگزینی نیز نشده‌اند. زیارت، در رویکرد ترنری، چنین وضعیت آستانگی‌ای را ایجاد می‌کند، چراکه زائران را از محیط روزمره و معمول خود جدا می‌کند و آنها می‌توانند در این وضعیت، نوعی رهایی از ساختارها، سلسله‌مراتب و محدودیت‌های محیط عادی زندگی روزمره را تجربه کنند. در این رویکرد می‌توان ردپای نوعی حس «رهایی» حاصل از وجه آستانگی زیارت را مشاهده کرد. اگرچه نظریه‌پردازان بعدی با انجام پژوهش‌های تجربی به کرات این مفهوم را رد کردند، اما از نظر بسیاری از آنها (کلمن، ۲۰۰۴)، رویکرد آستانگی همچنان «تا حدی» قابل پذیرش است. بدین معنا که اگرچه زیارت هیچگاه قادر به جدا شدن از ساختارها و زمینه اجتماعی وقوعش نیست، اما مفهوم آستانگی و جدایی از محدودیت‌های زندگی روزمره همواره تا حدی جزئی از تجربه زائران است.



تأمل در خود و خودشناسی: «خود»، «ارجوع به خود»، «ایمان به خود» و مفاهیمی از این دست به اشکال مختلف در این گفت‌وگوها تکرار می‌شود. محل مزار سهراب، یکی از مکان‌هایی است که این امکان را به زائر می‌دهد. این سفر به فرد امکان این را می‌دهد که بر خودش بیشتر متمرکز شود و به کشف و شهودی در مورد «خود»ش برسد. یکی از زائران از آن به‌عنوان یک مکاشفه درونی یاد کرد:

توی این سفر به‌خاطر اینکه تو برای مدتی از اون مسائل مادی و فرهنگی که روت اثر می‌ذاره جدا می‌شی به یک مکاشفه درونی درباره خودت میرسی
خلوص و ارزش یک سفر زیارتی نیز در گفتار زائران رابطه مستقیمی با میزان اثر آن در «خودشناسی» دارد. کسی که به مزار سهراب می‌رود به دنبال گرفتن هیچ «حاجت» یا «ثواب» یا پاداش اخروی نیست. بلکه تنها به دنبال این است که با نوعی علاقه شدید شخصی، به یک تجربه شخصی معنوی و روحی برسد. یکی از زائران (دختر ۲۸ ساله، ساکن تهران) در این باره میان خودش و زائران امامزاده بدین صورت مقایسه‌ای انجام داد:

1. Victor
2. Edith Turner

اونا که میرن امامزاده انگار اون رو جزو وظیفه می‌دونن که بریم زیارت یا می‌خوان یک حاجتی بگیرن جزو فرایض مذهبیست، اما در مورد سهراب که هیچ اجباری نیست، اما تو به خاطر علاقه شخصی و ارتباط روحیت و حس خودت و شناخت خودت و ارتباطی که برقرار می‌کنی میری....

از نظر آنها همین فاصله زیارت سهراب با وجه فایده‌گرایانه دین عامه، موجب خلوص بیشتر آن در مقایسه با زیارت امامزاده است:

من فکر می‌کنم در جامعه ما چیزهایی که با مذهب به این معنا قاطی نمی‌شه خیلی خالص‌تره. ترس از بهشت و جهنم نیست یا ترس از عذاب و آرزوی ثواب؛ اما وقتی چیزی فقط به خاطر روح و روان خودته به خاطر خودشناسی هست خیلی خالص‌تره.

به‌طور کلی «خودشناسی» یکی از مهم‌ترین تأثیرات آشنایی با سهراب برای زائران بود. از نظر آنها رابطه عمیق با اشعار سهراب فرصتی برای نزدیکی و تأمل در خود ایجاد می‌کند. سفر به مزار سهراب، به این فرصت ابعاد تازه‌ای می‌بخشد؛ از جمله همان «جدایی از زندگی روزمره» و حضور و «اتصال از نزدیک» با مکان‌هایی که مربوط به اشعار سهراب هستند، از نظر زائران به «خودشناسی» بیشتر منجر می‌شود.

درونی‌شدن جهان معنایی اشعار سهراب: از نظر زائران سهراب، حضور در آن مکان، به درک عمیق‌تری از منظور سهراب از اشعارش منجر می‌شود. به بیان دیگر، آنها صرف حضور در آن مکان را باعث درونی‌شدن و درک از نزدیک تجربه‌های معنوی سهراب و آموزه‌های حاصل از آن تجربیات می‌دانستند. یکی از زائران (پسری ۲۷ ساله، متأهل و ساکن تهران) درباره تأثیر مکان بر درک شعر چنین گفت:

درباره تفاوت خوندن شعر سهراب تو کاشان و جاهای دیگه یک مثال براتون می‌زنم. فکر کنید شما تو خونه تنها هستید و دارید با یک آهنگ شاد حرکتی انجام می‌دید. حالا فکر کنید همین آهنگ شاد تو یک جشن هست. خب شور و شعفی که بهتون وارد می‌شه خیلی بیشتر از وقتی که تو خونه هستید. اینم همینه. وقتی تو خونه دارید سهراب می‌خونید اون حس رو نداره، اما من تو کاشان راه میرم شعر هست سهراب هست با یک فرد کاشانی صحبت می‌کنم عشق می‌کنم. همه چیز اونجا برام خاطره‌ست. خونه‌های تاریخیش رو می‌بینم عشق می‌کنم زمینش رو می‌بینم عشق می‌کنم آسمونش رو می‌بینم عشق می‌کنم.

آنها بر اهمیت حضور در «جمع» دوستان در کنار حضور در مکان، برای هرچه بیشتر



درونی کردن جهان معنایی سهراب تأکید می‌کردند. یکی از زائران پس از روایت سفرش به اردهال و روستاهای چنار و گلستانه و شهر کاشان، این گونه ادامه داد که:
دیدن همهٔ اون چیزها و اونجاها حس من به سهراب رو از سطح به عمق برد و انگار درونم قالب گرفت.

به‌طور کلی، تمام نواحی اطراف مزار سهراب برای زائران واجد نوعی «معنا» بود. معناهایی که عمدتاً به شیوهٔ تفسیر هر کدام از زائران مزار سهراب بستگی داشت. از نظر آنها دیدن مکان‌های نام برده شده در اشعار سهراب از نزدیک، فهم این اشعار و مقاصد شاعر را عمیق می‌کند.
تحکیم پیوند با جمع زائران (جست‌وجوی جماعت): یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های زائران، احساس حضور در «جماعت» هواداران است. جمعی که حلقهٔ اتصال خود را علاقه به سهراب می‌داند. از این دیدار هر ساله با چهره‌های آشنا حتی تا حد معجزه یاد می‌شد:

راجع به این معجزه که مثلاً هر سال ع را می‌دیدم و با هم شعر می‌خواندیم... من اینها رو هر سال اونجا می‌دیدم هر سال هم رو می‌دیدیم و می‌گفتیم سلام و خداحافظ تا سال دیگه. یک چیز جالب اینه که هر سال می‌دونستیم فلانی اونجا هست، اما بین این دو دیدار هیچ تلفنی صحبت نمی‌کردیم و رابطه نداشتیم تا امسال. هر سال با اطمینان اینکه مثلاً فلانی اونجا هست می‌رفتم اما تو اون یک سال رابطه‌ای نداشتیم چون هر کدوم برا یک شهری هستیم. تا امسال که بالاخره شمارهٔ تماسی گرفتیم.

محور جمع شدن این افراد و نقطهٔ مشترک آنها تنها همان علاقه به سهراب است:
خیلی جالبه! انگار که یک محوریت و نقطه و بهانه‌ای هست که یک آدمایی اونجا جمع میشن. همون جمع و حس جمعی که بار قبلم دربارش حرف زدیم و من گفتم خیلی بهم حس خوبی میده. انگار که این جمع به بهانهٔ وجود سهراب میان و هم را می‌بینن و محوریت هم همونه.

اهمیت این «محور» در جمع شدن افراد مورد تأکید زائران بود:
واقعاً هیچ کلامی نمی‌تونه این قصه رو توصیف کنه که هر سال مطمئن بودند که هم را می‌بینن. به‌جز اینکه خودت دروناً این موضوع رو حس کنی... برای من فوق‌العاده است، چون جاهایی مثل زیارتگاه‌ها مثل امام رضا چنین حسی رو داره. همین که حس کنی مثلاً به‌دلیل محوریت وجود امام رضا ملت اونجا جمع می‌شن.

برای زائران، پیوندها و دوستی‌های حاصل از این سفرها بسیار مهم بود:
اما در کاشان و سهراب بالاخره همین که خداحافظ سال دیگه همین جا می‌بینمت وجود



داره. این محوریت خیلی جالبه. این باعث آشنا شدن آدم‌ها با هم و باعث ایجاد روابط انسانی می‌شه. اینکه این چقدر می‌تونه کمک کنه که آدم‌ها همدیگرو پیدا کنن... این به‌خاطر همون نقاط مشترکی که در موردشون صحبت کردیم...

برای این افراد، جمع شدن حول مزار سهراب، نه برای آن قبر و جسم سهراب که نمودی از جمع شدن حول «راه» و «فکر زنده‌ای» است که از نظر آنها سهراب داشته است. یکی از افرادی که سال‌ها به‌طور مرتب روز یک اردیبهشت در محل حاضر می‌شد این نکته را این‌گونه بیان کرد:

توی اون قبر که چیزی نیست؛ یعنی آدم‌ها به‌خاطر اون بدن جمع نمی‌شن، بلکه به‌خاطر یک فکر و راهی که زنده هست و ظهور داره و تأثیر داره جمع می‌شن دورش اونجا. در تجربه آنها، مخاطب اشعار سهراب بودن و خواندن آن متن، نوعی اشتراک درونی را میان جمع هواداران او ایجاد می‌کنه.



تجربه‌های معنوی

احساس تحول و دگرگونی: «تکان خوردن»، «از خود بی‌خود شدن»، «از خود خالی شدن»، «گریستن» و مواردی مانند آن به‌کرات توسط زائران تکرار می‌شد. اینها توصیفاتی بود که زائران از احساسات خود در تجربه زیارت مزار سهراب بیان می‌کردند. در برخی روایت‌های کتبی سفر، این تجربیات با زبانی عرفانی و شاعرانه بیان شده‌اند و وصف‌حالاتی هستند که زائر در محل مزار تجربه کرده است. یکی از روایت‌های سفر که در صفحه کاربران وبگاه درج شده بود این تجربه را بدین نحو روایت کرده است:

انگار تا اذان صبح چیزی نمانده بود... سبد را برداشتم... در گوشم طنین دف بود و نی و اشکی که مجالم نمی‌داد، بغضی که شکسته بود و رهایم نمی‌کرد، شیرین بود، لبهایم را به هم می‌دوختم تا شاید که اشکم... قلبم می‌دانست که امروز غریبه به پیشواز تنها معشوق خود می‌رود و او سهراب است، هنوز صدای آن پارسای پیر در گوشم نجوا می‌کرد که: «تنها و صمیمانه گریستن را بیاموز» سه‌تار غوغا می‌کرد و نوای دف سرم را به این سو و آن سو می‌کشانید، «هو» می‌گفتم... نازک شده بودم مثل چینی نازک تنهایی دل، انگار قلبم می‌گفت: که آنجاست «جای رسیدن» و «پهن کردن یک فرش»، بغض امانم را بریده بود...»

نکته مهم در خصوص این تجربه‌های معنوی این است که اگرچه هم موارد فردی و هم

موارد جمعی در روایت‌های زائران وجود داشت، اما اهمیت مناسک جمعی در شکل‌گیری این تجربه‌های معنوی بسیار زیاد بود. بخش زیادی از این تجربیات در حین خواندن جمعی اشعار در مکان مزار رخ داده بود. یکی از زائران (پسری ۲۷ ساله، سرباز، راهنمای گردشگری)، یکی از این خاطرات را بدین صورت روایت کرد:

سال اولی که با دوستانم رفتم اونجا دو سه ساعتی نشستیم. بعد گفتن مراسم بعد از ظهره. دیدیم کم‌کم سروکله بچه‌ها پیدا شد تا بعد از ظهرش خواهرای سهراب اومدن. بعد که رفتن خانوادش، البته حضور اونا هم در به وجود اومدن اون انرژی مهم بود، اما وقتی رفتن یهو یک مراسم باشکوهی شد. ما نشستیم به خوندن صدای پای آب. سه دور خوندیم. خیلی واقعاً با شکوه بود... از صمیم قلب می‌خوندیم... نمی‌خواستیم از اون لحظه کنده بشم... تعداد زیادی دورمون جمع شدن... تو اتوبوس برگشت می‌خواستیم گریه کنم...

وقایع «معجزه» وار: وقایع خارق‌العاده یا معجزات در مکان، در کلام زائران به شیوه‌های گوناگون وجود داشت. اگرچه در موارد معدودی، زائران در حین تجربه‌ی حالاتی معنوی، شنیدن «نداهایی» درونی در مکان را نیز روایت کرده بودند. برای مثال، می‌توان به این روایت سفر درج‌شده در وبگاه سپهری اشاره کرد که توسط یکی از مشارکت‌کنندگان فعال صفحه‌ی دوستاناران سهراب درج شده بود:

نیمه‌های شب بود، در سکوت مبهم یک ادراک گیج بودم... او را که در آغوش کشیده بودم، دلواپسی‌هایم گمشده بود، همان آغوشی که بر رویش سنگی سرد کشیده بودند، همان شبی که خواهرم با بغض و خواهش مرا از او جدا کرد، همان شبی که گلبرگ‌های آفتابگردان را نثارش کردم، همان شبی که باران بود... به خدا که آهسته رفته بودم که مبادا... دلم گرفته بود... دلم تنگ بود... منتظر بودم... ندایی آمد. گفتم: تو که مأنوس منی، چرا غریبی می‌کنی؟ گفتم: تو را دیگر تاب و توانی نیست... گفتم: یارای نبودنم بخش، یارای نگفتمنم بخش... سلامی کرد و گونه‌هایم تر شد....

اما در اکثر موارد از نظر زائران سهراب، مفهوم «معجزه» در خصوص زیارت سهراب با زیارت مکان‌هایی مانند امامزاده‌ها متفاوت بود. معجزه در اینجا، همان وقایع کوچک، اما «معنا» دار بود. برای نمونه، یکی از مواردی که از زبان چند تن از زائران تکرار شد مربوط به اردیبهشت سال ۹۱ بود که به دلیل تطابق سالگرد سهراب با آخر هفته، جمعیت زیادی توانسته بودند به ارده‌ها بیایند. واقعه از این قرار است که هنگام خواندن جمعی شعر «صدای پای آب»،



وقتی به خواندن سطر «زیر باران باید رفت» می‌رسند، ناگهان باران می‌گیرد. این اتفاق به‌عنوان یک «معجزه» بارها توسط پاسخگویان مختلف در مصاحبه‌ها تکرار شد. هر آنچه در این سفرها رخ می‌داد، حتی وقایع آب‌وهوایی نیز به‌عنوان معجزات کوچک تجربه می‌شدند.

سیالیت و زیارت مزار سپهری

گفتیم که «سیالیت» یکی از مفاهیم محوری در زیارت‌های جدید است. در این بخش، نقش سیالیت را در نسبت زائران با دین رسمی، مکان مقدس و مناسک زیارتی بررسی می‌کنیم.

سیالیت و دین

زائران سهراب را بر مبنای نسبتی که با دین رسمی داشتند می‌توان در پنج سنخ دسته‌بندی کرد. هر کدام از اینها، از نقطه‌های عزیمت متفاوتی حول این مرکز جمع شده بودند؛ به عبارت دیگر، اگرچه همگی در جمع شدن حول یک شخص - سهراب - مشترک بودند و از این جهت اشتراکاتی داشتند، اما درجه‌های ورود آنها به این مرکز متفاوت بود. آنچه در هر پنج سنخ مشترک بود، نسبت سیال آنها با دین رسمی بود. وجه مشترک نمایندگان این پنج گونه، این بود که خود را هم‌زمان از دین رسمی و همچنین مناسک و باورهای دین عامه دور احساس می‌کردند و به دنبال آن بودند که با روش‌های گوناگون، نسبت خود را با دین به‌نحو تازه‌ای تعریف کنند. آنچه در این سنخ‌شناسی اهمیت بسیاری دارد این است که حتی آنها که خود را کاملاً غیرمذهبی می‌دانستند، به‌طور مداوم درگیر تعیین تکلیف خود با دین بودند که حاصل آن رسیدن به اشکالی از معنویت و دینداری مبتنی بر جست‌وجو، حرکت، تغییر و تلاش برای ساخت نسخه‌های «شخصی» بود. با شش نفر به‌عنوان نمایندگان این پنج سنخ مصاحبه‌های عمیق در چند جلسه و گاه همراه با سفرهای جمعی انجام شد. در جدول ۲ ویژگی‌های این شش نفر آمده است:

جدول شماره ۲. گونه‌شناسی زائران و نمایندگان گونه‌ها

نام گونه	ویژگی‌های نماینده گونه
بازخوانی دین	پسر، ۲۸ ساله، ساکن تهران، کارشناسی
بازآفرینی دین	دختر، ۲۷ ساله، ساکن تهران، کارشناسی دختر، ۲۹ ساله، ساکن تهران، کارشناسی
بازسازی جماعت برادری	پسر، ۲۶ ساله، ساکن شیراز، کارشناسی
تلفیق منابع «راز»	پسر، ۲۹ ساله، ساکن تهران، کارشناسی
گریز از چارچوب‌ها	پسر، ۲۷ ساله، ساکن تهران، کارشناسی



بازخوانی دین: جهان این گونه، بر مبنای نوعی بازخوانی از همان چارچوب‌ها و مفاهیم دین سنتی است. اگرچه با دین رسمی سنتی فاصله گرفته است و آن را کاملاً راضی کننده نمی‌داند، اما از آن فاصله چندانی نگرفته است و برعکس می‌خواهد همان چارچوب‌ها را به وسیله جهان معنایی‌ای که از متن سهراب سپهری دریافت کرده است دوباره به زبانی نو بازخوانی کند. مناسک دینی مانند نماز و روزه را لزوماً به معنای دینداری نمی‌داند و برای یک مذهب اموری لازم نمی‌شمارد، بلکه برای دین عمق و جوهری قائل است و تفسیرش از متن سهراب را شیوه‌ای از بیان امروزی همان جوهر می‌داند. در اینجا، مبانی و بنیان‌های دین به معنای سنتی آن همچنان حضور دارد، اما این مبانی در نظر او نیاز به بازخوانی و ترجمه کامل به زبان امروزی دارد. برای مثال، اینجا سهراب ادامه فرستادگان خداوند مانند پیامبران و امامان، و «هشت کتاب» تداوم قرآن بود. نقش کتاب اینجا، درست مانند کتب مذهبی و اخلاقی، ارتقای مذهبی و اخلاقی جوانان بود و محل مزار سهراب دقیقاً تقدسی مانند تقدس حرم‌های شیعی داشت:

«میگن علی قرآن ناطقه، من سهراب را هم قرآن ناطق می‌دونم. چون هر چیزی که میگه... مثلاً قرآن میگه به هم احترام بنارید. شاید چیزی که تو قرآن می‌خونیم زیاد درکش نکنیم، اما وقتی سهراب میگه یاد من باشد کاری نکنم به قانون زمین برینخورد... یاد من باشد عکس پروانه که می‌افتد در آب زود درآرم... اون هم همون‌ها را میگه».

نماینده این گونه، مشابه فرد دینداری که در خصوص دینش احساس مسئولیت می‌کند، درخصوص اشاعه آنچه از سهراب می‌فهمد خود را مسئول می‌دانست. همان‌طور که سهراب فرستاده و لطفی از جانب پروردگار است که حضورش مایه آرامش بشر» بود، به عبارت دیگر همان‌طور که برای بودن سهراب مانند پیامبران و امامان رسالتی قائل بود، برای خودش نیز به‌عنوان کسی که در حد و اندازه خودش چیزهایی از این متن و ارتباطش با سهراب دریافت کرده بود، رسالتی قائل بود:

می‌خوام چیزی که از سهراب گرفتم اگر خدا بخواد به جامعه و به دیگران بدهم. سعی می‌کنم اندیشه سهراب را گسترش بدهم. می‌بینم که آشنایان و فامیل فقر اطلاعاتی دارند، فقری که از اجتماع می‌گیرند؛ مثلاً مسخره کردن دیگران، لطمه زدن به دیگران و ... من سعی کنم که اون‌ها را با سهراب آشنا کنم.

بازآفرینی دین: اگر در میان مذهبی‌ها، نقطه عزیمت گونه اول، بازخوانی مفاهیم و چارچوب‌های



دین رسمی بود، در مورد این گونه باید از «بازآفرینی» گفت. این گونه خودش را غیرمذهبی نمی‌داند و مخالفتی با ارتباط گرفتن با بخش‌هایی از دین رسمی ندارد؛ اما همه آن دستگاه را بر اساس معنویتی خودساخته و متأثر از جهان سهراب بازآفرینی می‌کند. به مناسک مذهبی مانند نماز عمل نمی‌کند. اعتقاد به خداوند، زیارت امام رضا و ... همه و همه در یک دستگاه معنوی شخصی جایابی می‌شوند. هر جزئی از دین سنتی که در این مجموعه شخصی و بنیان‌های اصلی بگنجد به خدمت گرفته می‌شود و هر چه نگنجد، کنار گذاشته می‌شود. «احساسات» واژه کلیدی مربوط به این گونه است. هر آنچه به تقویت آن «احساس‌های عمیق» مربوط باشد در این دایره وارد می‌شود و هر آنچه تنها حکم «تکلیف» و «عادت» داشته باشد، کناری گذاشته می‌شود. دین اینجا یعنی «احساس دینی». از همین رو در خصوص تجربه زیارت نیز، آن وجهی مهم است که به تقویت این «احساس»‌ها منجر شود. گونه اول، جهان متأثر از سهراب را همچنان از زوایه دینی می‌بینند. اما اینجا برعکس، دین از دریچه معنویت متأثر از متن سهراب دیده می‌شود. گونه اول، محتوای تازه‌ای را که دریافت می‌کنند نوعی بازخوانی جدید از همان مذهبی می‌داند که اکنون نیاز دارد به زبانی امروزی و معاصر ترجمه شود. مذهبی که نیاز به پیامبر و امامی جدید داشته است تا نسل‌های جدید را همچنان به سوی خود بکشد. در مقابل، گونه دوم یک جهان معنوی مبتنی بر تجربه‌های معنوی شخصی را در مرکز قرار می‌دهد و دین سنتی را (از جمله زیارت مکان‌های مقدس شیعی) یک بار دیگر می‌آفریند. جوهر زیارت حرم امام رضا و امامزاده‌ها و مسجد جمکران با مزار سهراب برای او کاملاً مشابه و برابر است: «من یک مدت هر هفته جمکران می‌رفتم. با وجود این گفتم که هیچ وقت توی مسجد رو تا حالا ندیدم. ببین اونجا همین که یک عده روی زمین و زیر آسمون نشستن و دعاهای خوب می‌کنن و نیت‌های خوب دارن انرژی داره دیگه. و گرنه من هیچ اعتقادی به اون حرفایی که درباره حضور امام زمان تو جمکران یا اون خواب‌هایی که میگن دیدن درباره امام زمان تو جمکران و اینا ندارم واقعاً. مهم همون انرژی‌ای هست که به خاطر دعاهای جمعی زیر آسمون ایجاد می‌شه. به آدم یک حال خوبی با خودش دست میده. من اون انرژی رو دوست داشتم و یک مدت هر هفته می‌رفتم جمکران. سهراب هم همینطوره. اون انرژی اینجاست که آدم رو می‌کشونه».

بازسازی جماعت برادری: این گونه نماینده وجهی از جهان زائران بود که میل به تبدیل شدن به نوعی حیات مذهبی دیگرگونه مبتنی بر شکل‌گیری «جماعت» را دارد. به دنبال آن بود که در عین فاصله با محتوا و مفاهیم مذهبی، صورت حیاتی دینی را به نوعی بازسازی کند. دینی که در آن



خدایی نیست و هر چه هست «انسان» است. خدا، خدایی شخصی و ذهنی است: وقتی می‌بینم سهراب می‌گه لای این شب‌بوها... من خدام رو برای خودم تعریف می‌کنم. خدای من ذهن منه. بینش منه. همین جا درون منه. وقتی ما اون پاکي و زلال بودن را داشته باشیم، این همون دین منه. حالا اگر کسی مذهبی باشه میگه اینجا منظور از این شب‌بوها و اینها نعمت‌های خداست. هر کس یک برداشتی داره.

هیچ چارچوب محکمی به‌عنوان دستورالعمل، جز ویژگی‌های کلی اخلاقی مانند مهربانی و صداقت و صمیمیت ندارد. چندان واجد هنجارهای مدون الزام‌آوری نیست. با وجود این، همچنان میل دارد صورتی از جماعت‌های برادری یا عقیدتی را بازسازی کند؛ یعنی جماعتی با روابط صمیمانه که پیوند آنها مبتنی بر یک «هدف» و «مسیر» مشترک است و حلقهٔ پیوند آنها علاقهٔ بسیار به یک جهان مشترک (اینجا متن سهراب سپهری) است. در قبال جذب افراد بیرونی احساس مسئولیت می‌کند و پیوند افراد مبتنی بر وجود یک «درد» مشترک است:

من خودم میگم همونطور که سهراب میگه هر کجا هستم باشم آسمان مال من است فرقی نمی‌کنه ما کجا هستیم و چطور با هم آشنا میشیم، مهم اینه که تعدادی هم فکر و هم سو هستیم و هدف مشترکی داریم. خودبه‌خود تو یک مسیر باید با یک جمع باشی.

به‌علاوه یک «هدف» روشن به‌عنوان آرمان راه و به‌عنوان دلیل منطقی و «عقلانی» پیمودن مسیر وجود دارد:

اما هر کار انجام میدیم باید منطقی باشه و یک هدف خوب براش داشته باشیم. انسان فکرش رو باید به کار بندازه. الان همه چیز پیشرفت کرده تکنولوژی و ...

با وجود این، هنگامی که از این واژگان در گفتار نمایندهٔ این گونه یاد می‌کنیم (هدف مشترک، مسیر مشترک، درد مشترک و...) باید متوجه باشیم که همهٔ اینها اینجا در بستری بسیار گشوده قرار دارند. چندان اثری از سنت جافتاده و قواعد سازمان‌دهنده برای پیوند مداوم افراد وجود ندارد. «هدف»، امری کلی مانند «انسان» شدن است که به نظر نمی‌رسد ظرفیتی برای ایجاد هویت جمعی مستحکم داشته باشد. با وجود این، مزار سهراب سپهری در اردهال، محوری است که به این جمع احساس حضور بیرونی می‌دهد. زیارت سالانهٔ او در اردیبهشت هر سال و مناسک جمعی مانند شعرخوانی، خاطراتی مشترک از تجربه‌های معنوی را نیز برای این «جماعت» رقم می‌زند که به تقویت احساسات جمعی کمک می‌کند. از همین روست که مناسک زیارت سهراب اینجا اهمیتی فوق‌العاده دارد و می‌تواند به درونی شدن آموزه‌ها منجر شود.

تلفیق منابع «راز»: نمایندهٔ این گونه، از منظری «معنوی»، طبیعت‌گرا و خارج از چارچوب



دین، به جست‌وجوی «راز»ی معنوی می‌گردد. برای او تفاوتی نمی‌کند که این راز را در کجا می‌توان یافت. چه در منابع دینی چه در طبیعت:

ما یک گروه طبیعت‌گردی داشتیم به اسم کوه‌یار، همه اعضای گروه عاشق سهراب بودن. الان هر کدوم یک جا هستن. تقریباً همه از ایران رفتن. سوئیس، بلژیک و ... ولی ویژگی هممون این بود که عاشق طبیعت و عاشق سهراب بودیم.

البته این نکته را باید در نظر داشت که اینجا طبیعت، منبع اصلی و مبنا و بستر این راز است و سایر منابع در حاشیه آن هستند. او به دنبال ایجاد هیچ چارچوب و مناسک مشخصی نیست. برخلاف گونه قبل که مناسک و جماعت و اعمال بیرونی را مهم می‌داند، این گونه تنها به دنبال افسون و رازی است که «طبیعت» جوهر آن است. هر کجا که ممکن باشد آن را می‌جوید. چه در ادیان شرقی، چه در اسلام، چه در متن سهراب و در جریان تجربه زیارت از محل دفن سهراب:

مثلاً بشین هر روز شعر «سوره تماشاً» رو بخون. تا حالا تو هیچ کتاب مقدسی چنین سوره‌ای ندیدم: حرف‌هایم مثل یک تکه چمن روشن بود/ من به آنان گفتم... زیر بیدی بودیم برگ‌ی از بالای شاخ سرم دیدم چشم‌ها را باز کنید آیتی بهتر از این می‌خواهید از سر هر کوه رسولی دیدم...

این گونه بیشترین فاصله را با صورت و چارچوب‌های شکلی مذهبی گرفته است و نسبتی بازیگوشانه و سیال با منابع گوناگون راز دارد و به نحوی خواهان تلفیق این منابع با هم است. از آموزه‌های عرفان‌های شرقی گرفته تا دیگر منابعی که از نظر او ممکن بود نوعی راز را در خود جای داده باشند:

وقتی فهمیدم سهراب به دو تا تفسیر قرآن هم مسلط بوده و سوسه شدم که منم عادت‌هام رو بگذارم کنار و برم سراغ قرآن. با اینکه مذهبی نیستم اما و سوسه شدم برم سمتش شاید راز و رمزی درش هست.

گریز از چارچوب‌ها: مهم‌ترین ویژگی این دسته از زائران، خواست تجربه‌های معنوی آزاد و اصرار بر رهایی از هر نوع قالب و چارچوب است. معنویت و عرفان اینجا مربوط به هیچ سنت مشخصی نیست. زائر از یکی به دیگری رفت‌وآمد می‌کند و هیچ چیز جز نفس رخداد تجربه‌های معنوی برای او اهمیت ندارد. «عدم تعلق» خود یکی از ملزومات رخ دادن این تجربه‌ها و دستیابی به یک «خود» آزاد است:

«من آدمی هستم که عادت نمی‌کنم. دل‌بسته و دلتنگ و اینها نمی‌شم. درگیر هیچی نمی‌شم



می‌دیدیم که سهراب هم همین‌ها. اون می‌گه همیشه با نفس تازه راه باید رفت. غبار عادت... برام شگفت‌انگیز بود. باید از این غبارهای عادت پرهیز کرد».

مفهوم محوری در اینجا «دنیای درون» است. همه چیز از درون نشئت می‌گیرد. راز برای او نه در قرآن است، نه طبیعت و نه حتی در هشت کتاب. خواب‌ها و درون خودش تنها منابع اصیل راز هستند. نقش سهراب و هشت کتاب در اینجا، جرقه‌ای است که می‌تواند دنیای درون را شعله‌ور کند و به «انقلاب درونی» منجر شود:

«در واقع همون چیزایی که درون من بود با خوناند اینها انگار نمود بیرونی پیدا کرد و خودم را شناختم باهاشون. انگار که خودم نوشته بودم... تصاویر سهراب من رو متقلب می‌کنه».

اصرار برای گریز از همه‌چارچوب‌ها در اینجا تا حدی است که نماینده این گونه حتی حاضر به عضویت دائم در گروه‌های مربوط به معنویت‌ها و عرفان‌های جدید که با عنوان «جنبش‌های جدید دینی» شناخته می‌شوند نیز نشده بود. تنها خواست روشن او، دستیابی به «خود»ی کاملاً آزاد بود و ویژگی بنیادین سهراب اینجا همین گریز از همه‌چارچوب‌هاست:

«سهراب خودش می‌گه مذهب شوخی بود که محیط با من کرد. بعدها با فلسفه شرقی رابطه می‌گیره، اما در نهایت در «ما هیچ ما نگاه» از این هم رها میشه. به نظر من سهراب در هیچ قالب مذهبی نمی‌گنجه. در هیچ قالبی نمی‌گنجه. چارچوب نداشته. مذهبش مذهب خودش بوده». این گونه را می‌توان انتهای طیفی دانست که مسیر آن به اولویت «حرکت» بر هر مقصد و «حقیقت»ی می‌رسد. بی‌قراری دائمی بدون هیچ وابستگی و تعهدی، مشخصه اصلی «حرکت» در این گونه است:

«دلیل حس نزدیکیم به سهراب مسافر بودن سهرابه و بی‌قراری دائمی که داره برای رفتن. انتظارش برای رفتن... که من این حس سهراب را شاید بیشتر از همه چیزش میتونم بگم روم تأثیر گذاشته و نقطه اشتراکم بوده باهاش».

سیالیت و مکان

مقدس‌سازی مکانی غیر از مکان‌های مقدس سنتی و رسمی: مهم‌ترین بعد سیالیت در حوزه مکان، اساس مقدس‌سازی مزار شاعری است که در حوزه مقدسان مذهبی نمی‌گنجد. گفتیم که با کاهش اقتدار همه‌جانبه دین نهادینه رسمی، امر قدسی ممکن است به سایر حوزه‌های زندگی روزمره سرایت کند. به طوری که به مقدس‌سازی مکان‌ها و اشخاصی منجر شود که ادیان رسمی



آنها را مقدس نمی‌شناسند. این فرایند، نمونه‌ای از سیالیت امر قدسی و به تبع سیالیت مکان‌های قدسی است.

در جریان مطالعه مزار سهراب به‌عنوان نمونه‌ای از زیارت‌های جدید، می‌توان دید که چگونه مزار سهراب تبدیل به مزاری مقدس شده است که صرف حضور در آن می‌تواند به وقوع تجربه‌های معنوی منجر شود. از همین رو از این مکان با صفاتی مانند «پاک»، «عرفانی»، «دارای انرژی‌های خوب»، «معنوی» و ... یاد می‌شد و حضور فیزیکی در مکان برای بهره بردن از آثار آن ضروری بود. مقدس انگاشتن محل مزار سهراب، نمونه‌ای از بعد سیال مکان مقدس است. برای مثال، در وبگاه سهراب یکی از کاربران خطاب به کسی که در آستانه سفر به مزار سهراب بود این چنین نوشته بود:

«سلام مرا به خاک آن دیار برسان ... دلم از درد فراق تپید ... تپید... تپید... یادم نمیره آخرین باری که قدم حقیرم با فضای آرامگاهش آشنا شد... می‌دونی چه چیز روی چینی نازک سهراب بود؟! پوست تخمه ... و یک مشت آدم که نمی‌دانستند زیر قدم‌های کوچکشان چه وسعت عظیمی آرمیده است... دلم گرفت... (دلم عجیب گرفت).. غریبه‌جان از قول ما در آن فضای پاک و عارفانه به هر زبونی که بلدی ... فرقی نمی‌کنه ... سلام بگو... و بخواه که سلام ما در آن فضای عرفانی طنینی ... فریادی ... زمزمه‌ای ... باشد در فراق او که دوستش داریم ... و بدان که نه جسم ما ... بلکه روح ما همراه تو است ... به تو حسودیم می‌شود ... که تو همیشه به او نزدیکی و من دور... غریبه‌جان ... اگر روی قبر سهراب باز هم پوست تخمه دیدی ... پاکش کن».

بی‌شکلی، فاقد معماری مشخص بودن: بعد دیگری از سیالیت مکان را می‌توان در بی‌شکلی آن دید. مزار سهراب فاقد هرگونه معماری مشخص یا بنای آرامگاهی است. این بی‌شکلی و عدم وجود یک آرامگاه یکی از مهم‌ترین مسائل زائران است. برای مثال، در جریان تعویض سنگ سفید مزار و جایگزینی با یک سنگ نوری مشکی سیلی از نظرات و متون توسط دوستان سهراب در وبگاه سپهری نوشته شد. بسیاری از این افراد سفیدی را با «سادگی» و «صمیمیت» بیشتر هماهنگ می‌دانستند و مخالف دلایلی مانند «شکیل» تر بودن برای تعویض سنگ بودند: «واقعاً نمی‌دونم چی بگم ... از کی صمیمیت دشمن شکیل بودن و ... شده؟ خود سهراب که از صمیمیت پر بود حداقل می‌گذاشتند ما بر سنگ صمیمی‌اش اشک بریزیم... می‌دونستید اولین سنگ سهراب چه شکلی بود؟ ... یک کاشی چهارگوش ساده و آبی»....

اگرچه سنخ اول زائران که در بالا توضیح داده شد (بازخوانی دین) به سادگی مزار



معرض بودند و حتی خواهان ساخت ضریح و مقبره‌ای زیارتی بر سنگ او بودند:

«ای کاش... کاش برایش جایی درست کنند که درخورش باشد... واقعاً متأسفم... ای کاش برای سهراب یه ضریح می‌ساختند... من سال ۸۷ کاشان زندگی می‌کردم. وقتی رفتم مشهد اردهال تا سعادت دیدن آرامگاه سهراب رو داشته باشم شوکه شدم... اون همه خرج و شکوه و جلال برای امامزاده که البته احترامش بر ما واجب هست چون از این امزاده‌های دروغین نیست و اما... یک سنگ قبر ساده و البته به قول شما دوست داشتنی... اصلاً انتظارش رو نداشتم و خیلی ناراحت شدم».

اما سایر سنخ‌های زائران، سادگی و عدم وجود بنای آرامگاهی را یکی از دلایل تعمیق تجربه‌های معنوی‌شان می‌دانستند:

«چون زیر اون آسمونه خیلی انرژی بیشتری داره. وای اگر برا سهراب گنبد و اینا بسازن من خودم رو می‌کشم. ببین شاید همه بگن سهراب خیلی آدم بزرگیه چرا براش حرم و ضریح و اینا نمی‌سازن... اما به نظر من اینطوری خوب و قشنگه چون ساده ست»...

این بی‌شکلی، در کنار شکوه و پیچیدگی معماری بنای حرم‌های شیعی، بُعد سیال این زیارت را در مقابل زیارت‌های سنتی بهتر نشان می‌دهد. حرم امامزاده سلطانعلی که سنگ سهراب در صحن آن واقع است، نمونه‌ای از معماری با جزئیات و پیچیدگی‌های یک حرم شیعی است. می‌توان دید که چگونه رفتار زائران امامزاده نیز از معماری مکان تأثیر می‌گیرد. بدین ترتیب که به نظر می‌رسد میان انتشار امر قدسی در محل زیارتگاه، با فاصله مکانی رابطه عکس وجود دارد؛ یعنی ضریح، منبع اصلی و هسته انتشار نیروهای قدسی است و هرچه فاصله بیشتر می‌شود، «احساس حضور امر قدسی» در رفتارهای زائران کمتر مشاهده می‌شود؛ اما نکته مهم‌تر این است که در معماری زیارتگاه‌های شیعی، از جمله حرم امامزاده سلطانعلی، این ارتباط با ایجاد تفاوت در ارتفاع پیچیده‌تر می‌شود. به بیان دیگر، خط مستقیم انتشار نیروی قدسی توسط پله‌ها و پیچ‌وخم‌ها و شکستگی‌های دیوارها شکسته می‌شود. این وضعیت را می‌توان در رفتارهای زائران، در محل ضریح که چند پله پایین‌تر از سایر قسمت‌های داخل حرم است، مشاهده کرد. در محل گودی ضریح، دیوارها پیچ‌وخم و شکستگی ندارند، پناهی برای پنهان شدن از حضور ضریح و نیروی قدسی منتشره از آن نیست. زائر منطقه مفری از دید ضریح ندارد. تماماً در هر جهت که بایستند، ضریح بر او تسلط دارد. در این محل، زائران همگی یا چسبیده به ضریح در حال دعا خواندن، ذکر گفتن و گریستن و نماز خواندن هستند، یا جلوی ضریح نشسته‌اند و



زیارت‌نامه می‌خوانند و یا در حال بستن دخیل به ضریح و تماس پارچه‌ها و لباس‌هایی با ضریح هستند. با بالا رفتن از سه پله در سمت راست ضریح این وضعیت تغییر می‌کند. به راهرویی می‌رسیم که جز در یک نقطه مشخص ورودی، دیوارها مانع دیدن ضریح می‌شوند. درست پشت این دیوار بسیاری از زائران را در حالت درازکشیده و کاملاً خواب می‌بینیم. زائران در پشت پیچ‌وخم دیوارها رفتارهای متفاوتی از خود بروز می‌دهند و مانند زمانی که در محوطه ضریح قرار دارند مجموعه‌ژست‌های بدنی و رفتارهای‌شان آزادتر است. معماری این حرم، می‌تواند تا حدی شیوه رفتار زائران را کنترل کند. اما مزار سپهری کاملاً بی‌شکل است و این بی‌شکلی، بُعد سیال و روانی زیارت او را در مقابل زیارت سنتی نشان می‌دهد.

گستردگی مکان زیارتی: گفتیم که آنچه زائران به‌عنوان مکان زیارتی سهراب تجربه می‌کنند، فقط محدود به سنگ مزار او نیست بلکه طبق روایت‌هایشان تمامی روستاها و دشت‌ها و کوه‌های اطراف و حتی آسمان و ابرها نیز بخشی از تجربه معنوی زائران از این مکان است. طبیعت این مکان، یکی از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری تجربه زیارتی است. به‌طوری‌که برای برخی زائران، اهمیت رنگ طبیعت کوه‌ها و دشت‌های اطراف مزار سهراب، نقش بسیار مهم‌تری در وقوع تجربه‌های عمیق معنوی داشت تا خود سنگ مزار سهراب. برای مثال، یکی از پاسخگویان (پسر، ۲۷ ساله، کارشناس بیهوشی) در این باره چنین گفت:

اون حال وهوای تپه‌ها و ترکیب رنگ‌های زرد و سبز ملایم با آسمون آبی خیلی برام جذابه و من را منقلب می‌کنه؛ اما هنوز نتونستم تشخیص بدم که این حسم نسبت به اون طبیعت اونجا به خاطر سهرابه یا برعکس. قابل تفکیک نیستن این علاقه‌هام.

تبدیل شدن گستره مناطق طبیعی به مکان مقدس به جای محدود بودن آن به یک ساختمان خاص (از بناهای زیارتی گرفته تا یک چاه یا شیء مشخص و ...) یکی دیگر از نشانه‌های تمایل به بی‌مرزی، تداخل مرزها و گشودگی تجربه مکان مقدس است. نمونه‌های دیگری از تبدیل مناطق طبیعی به مکان مقدس نیز قابل توجه است. مناطقی که زائران آنها به وجود نیروهای خاص زمین در آن نقاط اعتقاد دارند.

سیالیت و مناسک

مناسک‌سازی: کسانی که هر سال روز یکم اردیبهشت‌ماه (سالگرد وفات سهراب سپهری) به محل مزار او می‌آیند، عموماً رفتارها و مناسک مشخصی را تکرار می‌کنند. در روایت‌های زائران از



تجربه‌های گرم و معنوی حاصل از حضور در مزار سهراب، مناسک جمعی در این مراسم نقش پررنگی داشت؛ به طوری که برای بسیاری از آنها، جمعی که هر سال در این محل ملاقات می‌کردند و تجربه‌های جمعی معنوی یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های تکرار مراسم زیارت سهراب در روز سالگرد او بود. این مناسک شامل مقدمات آماده‌سازی مزار با اشیایی نمادین برای مراسم (سیب، انار، چراغ، گل شقایق)، خواندن شعر بلند «صدای پای آب» به صورت جمعی و با صدای بلند و تغال به «هشت کتاب» است. محور این مناسک به طور مشخص «متن» اشعار سهراب بود. سطرهای «هشت کتاب» در این مراسم نقش «پیام‌هایی زنده و روشن را دارند که زائران بنا بر تفسیرهای خودشان و ارتباطی که با اشعار گرفته‌اند هر سال چیزهایی به این مناسک اضافه می‌کنند. در بحث انگیزه‌های سفر دیدیم که زیارت این مکان به صورت جمعی و انجام مجموعه مناسک آن از نظر زائران می‌توانست «متن» را برای آنها «درونی» سازد. تکرار هر ساله این مناسک، به تقویت احساس حضور امر قدسی در این مکان منجر می‌شود. تکرار مراسم دینی به طور مداوم و منظم در یک مکان، می‌تواند هر مکانی را تبدیل به یک مکان مقدس کند (السون و تیموتی، ۱۳۹۲).

نتیجه‌گیری

نمونه‌های بسیاری از اشکال جدید زیارتی در جهان وجود دارد. از اندونزی گرفته تا فرانسه و امریکا. در تفسیر نمونه‌های گوناگون آن عناصر مشترک بسیاری یافت می‌شود؛ اما باید به این نکته توجه کرد که مصادیق مختلف زیارت‌های جدید، بسته به زمینه و بستری که در آن شکل گرفته‌اند، ویژگی‌های متمایزی نیز دارند. بدین ترتیب در مطالعه مورد این پژوهش می‌توان شاهد شباهت‌ها و تفاوت‌هایی میان زیارت سهراب در حرم امامزاده سلطانه‌علی با نمونه‌های مشابه قدسی‌سازی چهره‌های مشهور در غرب بود. برای مثال، یکی از عوامل اثرگذار بر اشکال جدید زیارتی در غرب فرهنگ مسیحی است (مارگری، ۲۰۰۸). مورد مطالعه این پژوهش نیز از ویژگی‌های زمینه‌اش تأثیراتی گرفته است. یکی از مهم‌ترین ابعاد «زمینه» زیارت سهراب، مذهب تشیع به عنوان مذهب اکثریت جمعیت کشور و همچنین مذهب رسمی کشور است. «زیارت» در میان شیعیان اهمیت و گستردگی قابل توجهی دارد. زیارت، طی دهه‌های اخیر در ایران نه تنها کاهش نداشته است، بلکه با نرخ ثابت در حال رشد بوده است (فرجی و کاظمی، ۱۳۸۸) در نتیجه، باید توجه داشت که این اشکال جدید زیارتی، در بستری رخ می‌دهد که اشکال سنتی آن همچنان بسیار فراگیر هستند. از همین رو، مفاهیم و نمادهای شیعی را می‌توان به روشنی در گفتار زائران مشاهده کرد. از جمله



تأکید بر «مظلومیت» و «غربت» سهراب و مزار سهراب، شباهت مناسک زیارت سهراب با مناسک زیارت زیارت‌تگاه‌های شیعی (تشابه میان شعرخوانی و زیارت‌نامه‌خوانی) و

اما مهم‌ترین ویژگی این پدیده که می‌توان آن را در بستری جهانی درک کرد، «سیالیت» در همه ابعاد مربوط به زیارت است. سیالیت در میان این زائران به ایجاد نوعی پویایی مداوم در خلق ادراکات تازه از خود، دین و مناسک زیارتی منجر می‌شود. زائران با روش‌های گوناگونی مانند بازخوانی، بازآفرینی، تلفیق سنت‌های مختلف مذهبی و عرفانی، بازسازی و گسیختن مداوم از چارچوب‌های تعریف‌شده، خود را در معرض نوعی سیالیت مداوم و «زائر» بودن به آن معنا که هر ویولوژ از آن سخن می‌گوید، قرار می‌دهند.

با وجود این، نباید این «سیالیت» را نیز جدا از زمینه آن دید. گفتیم که ویلم (۱۳۸۶) پیدایش اشکال جدید معنویت‌گرایی را بدین ترتیب صورت‌بندی می‌کند که در واکنش به آن صورتی از دین اجتماعی کم‌رنگ‌شده، کثرت‌گرا، روشنفکرانه و لیبرال که نظام‌های نهادینه دموکراتیک و کثرت‌گرا با آن سازگار است، صورت‌هایی از دینداری به صورت فردی و گروهی ظهور می‌کند که خواهان تجربه‌های شورانگیز و عاطفی و احساسی دینی است تا به «بحران معنا»ی حاصل از تحولات تجدد دینی پاسخ دهد. این پدیده رویه دیگری نیز دارد که ممکن است در ظاهر تناقض‌آمیز به نظر برسد: جریان‌های بنیادگرا. برخی ظهور این جریان‌ها را نیز حاصل نوعی واکنش به از میان رفتن قطعیت‌ها، گرما و امنیتی می‌دانند که ایمان مذهبی زمانی متولی تأمین آن بود. «به عقیده احمد اکبر، مسیحیان در امریکا، هندوها در هند و بودایی‌ها در تایلند همگی در تلاش برای غلبه بر بی‌یقینی‌های ناشی از پسامدرنیسم، به تعصب و عدم تساهل مذهبی روی آورده‌اند» (اکبر، به نقل از نش، ۱۳۹۳: ۱۱۳) اما در جامعه ایران نمی‌توان با این قطعیت و سادگی سخن از دینی گفت که از لحاظ اجتماعی و سیاسی کم‌رنگ، کثرت‌گرا و لیبرال است. برعکس، این اشکال معنویت و دینداری که از یک نمونه آن در این پژوهش سخن گفتیم، در جامعه‌ای با یک «حکومت مذهبی» تجربه می‌شود. هنوز بیشتر از ۳۶ سال از انقلابی نگذشته است که دین در قرائت‌های مختلف یکی از پایه‌های اثرگذار آن بود. نظامی که پس از انقلاب روی کار آمد نیز در جهت استقرار نوعی قرائت مشخص از دین عمل کرده است. از این رو، به نظر می‌رسد این پدیده را در ایران نمی‌توان واکنشی به دین کم‌رنگ و بی‌اثر اجتماعی تفسیر کرد، بلکه باید به صورت نوعی تلاش برای ابداع شکلی گشوده و منعطف‌تر از دین در مقابل دین جامعه تعبیر کرد؛ تجربه اشکالی از معنویت و دینداری که بیشتر از دین عامه و دین دستگاه



سیاسی حکومت، کثرت‌گرا، با وجوه کم‌رنگ سیاسی، سیال و منعطف است و در عین حال توسط جست‌وجوی معنا و جماعت، قادر به تولید تجربه‌های گرم و شورانگیز است.

زائران جوان مورد این پژوهش، به دنبال تشکیل یک گروه «اقلیت» زائران هستند که تمایزات تفسیرشان از خود، جهان و دین و در نهایت معنای زیارت را در گفتار و رفتارشان پررنگ می‌کنند. جماعتی که به دلیل تأکید بر معنادار بودن «مهجور» و «درحاشیه‌بودگی» از یک سو و انعطاف و سیالیتی که از آن سخن گفتیم از سوی دیگر، تلاشی برای تبدیل شدن به اکثریت نمی‌کنند. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد عامل «سیالیت» و «حرکت»، اقلیت‌هایی را خلق می‌کند که در عین تقابل با اکثریت قدرتمند و در عین تلاش برای حفظ خود و تمایزاتش با آن، چارچوب عقیدتی و عملی متعین و سختی را تولید نمی‌کند. چراکه مفاهیم بنیادینی که در این فضا وجود دارند، واجد وجهی «عام» و «سیال» هستند که با سازمان‌یافتگی و میل به تبدیل شدن به اکثریت و شبیه کردن همگان به خود در تضاد می‌افتد. ترکیب آن «سیالیت» با «حاشیه‌مقاوم»، جنس جدیدی از هویت‌یابی این اقلیت جوانان را ایجاد کرده است که نه خود را آن‌چنان حق می‌پندارد که وجه انتقادی‌اش از اکثریت را تبدیل به یک تنازع آشکار برای به حاشیه کشیدن آن بکند و نه حاضر است تسلیم آن شود.



منابع

- تیموتی، دالن ج. و السن، دانیل اچ. (ویراستاران) (۲۰۰۶). *گردشگری، دین و سفرهای معنوی* (ترجمه محمد قلی‌پور و احسان مجیدی فر). تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- فرجی، مهدی و کاظمی، عباس (۱۳۸۸). بررسی وضعیت دینداری در ایران (با تأکید بر داده‌های پیمایشی سه دهه گذشته). *فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران*، ۲ (۲)، ۷۹-۹۵.
- فلیک، اووه (۱۳۸۸). *درآمدی بر تحقیق کیفی* (ترجمه هادی جلیلی). چاپ اول، تهران: نشر نی.
- کلانتری، عبدالحسین و فرهادی، محمد (۱۳۸۷). جوانان و مصرف گردشگری. *فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران*، ۱ (۲)، ۱۵۹-۱۹۴.
- عاملی، سعیدرضا و مولایی، حمیده (۱۳۸۸). دوجوانی شدن‌ها و حساسیت‌های بین فرهنگی: مطالعه موردی روابط بین فرهنگی اهل تسنن و تشیع در استان گلستان. *فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران*، ۲ (۲)، ۱-۳۰.
- ویلم، ژان پل (۱۳۸۶). *جامعه‌شناسی ادیان*. ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ اول، تهران: نشر علم.
- نش، کیت (۱۳۹۳). *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر* (ترجمه محمدتقی دلفروز). چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات کویر.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Oxford: Polity Press.
- Chemin, E. (2011). *Pilgrimage in a secular age*. PhD thesis, University of Exeter, United Kingdom, Retrieved from: <https://ore.exeter.ac.uk/repository/.../DeAndradeCheminFilhoJ.pdf>
- Coleman, S. and Eade, J. (Eds.) (2004). *Reframing pilgrimage, cultures in motion*. London and New York: Routledge
- Coleman, S. (2002). Do you believe in pilgrimage? communitas, contestation and beyond. *Anthropological Theory*, 2 (3), 355-368
- Dubisch, J. (2005). *Healing the wounds that are not visible: A vietnam veterans' motorcycle pilgrimage*. In J. Dubisch & M. Winkleman (Eds.), *Pilgrimage and Healing*. Tucson, AZ: The University of Arizona Press.
- Glock, C. Y. (1974). *Over het onderzoek van de religiositeit*. In K. Dobbelaere and L. Layendecker (Eds), *Godsdienst, kerk en samenleving. Godsdienstsociologische opstellen*. Rotterdam: UP of Rotterdam, 160-185.
- Hervieu-Leger, D. (2006). *In search of certainties; The paradoxes of religiosity in societies of high modernity in the hedgehog review*. spring & summer 2006
- Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a chain of memory*. Cambridge: Polity Press.
- Hervieu—Léger, D. (1999). *La religion en mouvement : Le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion.
- Ivakhiv, A. (2001). *Claiming sacred ground: Pilgrims and politics at glastonbury and seduna*. Indiana: Indiana University Press.
- Jan Margry, P. (2008). *Shrines and pilgrimage in modern world (New itineraries in to the*



sacred). Netherlands: Amsterdam university press

Turner, V.W. & Turner, E. (1978). *Image and pilgrimage in christian culture*, New York: Columbia University Press.

Vilaca, H. (2010). *Pilgrims and pilgrimages: Fatima, santiago de compostela and taize*. Nordic journal of Religion and Society, 23 (2), 137-155



فصلنامه علمی-پژوهشی

۹۷

سیالیت و مناسک
دینی...



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

Fluidity and Religious Rituals

(A Case Study on Pilgrimage to Sohrab Sepehri's Grave)

Received Date: Apr. 21, 2015

Accepted Date: Nov. 4, 2015

Sara Shari'ati Mazinani¹

Shima Gholamreza Kashi²

Abstract

This article is a qualitative research on changes in religious rituals: making places and people sacred that are not considered sacred in religious traditions. Sohrab Sepehri's grave is a case of those "modern places" and this research is a case study on its pilgrim's rituals and insights. Young pilgrims of Sohrab's grave are creating and experiencing new forms of religiosity. All these forms have complicated relations with traditional religion: Trying to be distinct as well as borrowing some elements of it. This phenomenon can be interpreted as an attempt to create a more flexible version of religiosity which is more fluid and pluralistic and is capable of creating deep warm spiritual experiences by changing some popular religious rituals as pilgrimage.

Keywords: Forms of Religiosity, Pilgrimage, Rituals, Sacred Places



Cultural Research

9

Abstract

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

1. Assistant Professor of Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran.

saramazinani@ut.ac.ir

2. M.A. in Youth Studies, Faculty of Social Sciences, University of Tehran.

shima.kashi@gmail.com



Bibliography

- ʿĀmeli, S. R., & Mulāyi, H. (1388 [2009 A.D]). Dujahāni šodan hā va hasāsiyat hā-ye beyn-e farhangi. *Tahqiqāt-e farhangi-e Irān*, 2 (2), 1-30.
- Bauman, Z.(2000). *Liquid modernity*. Oxford: Polity Press.
- Chemin, E. (2011). *Pilgrimage in a Secular Age*. PhD thesis, University of Exeter, United Kingdom, Retrieved from: <https://ore.exeter.ac.uk/repository/.../DeAndradeCheminFilhoJ.pdf>
- Coleman, S. (2002). Do You Believe in Pilgrimage? Communitas, Contestation and Beyond. *Anthropological Theory*, 2 (3), 355–368
- Coleman, S. and Eade, J. (Eds.) (2004). *Reframing pilgrimage, cultures in motion*. London and New York: Routledge
- Dubisch, J. (2005). *Healing the wounds that are not visible: A vietnam veterans' motorcycle pilgrimage*. In J. Dubisch & M. Winkleman (Eds.), *Pilgrimage and Healing*. Tucson, AZ: The University of Arizona Press.
- Faraji, M., & Kāzemi, ʿA. (1388 [2009 A.D]). Barresi-e vazʿiyat-e dindāri dar Irān. *Tahqiqāt-e farhangi-e Irān*, 2 (2), 79-95.
- Flick, U. (1388 [2009 A.D]). *Darāmadī bar tahqiq-e keyfi*. (Persian translation of An introduction to qualitative, research), translated by: Jalili, H. (1st ed.). Tehrān: Našr-e Ney.
- Glock, C. Y. (1974). *Over Het onderzoek van de religiositeit*. In K. Dobbelaere and L. Layendecker (Eds), *Godsdienst, kerk en samenleving. Godsdienstsociologische opstellen*. Rotterdam: UP of Rotterdam, 160-185.
- Hervieu—Léger, D. (1999). *La religion en mouvement : Le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion.
- Hervieu-Leger, D. (2006). *In search of certainties; The paradoxes of religiosity in societies of high modernity in the hedgehog review*. spring & summer 2006
- Hervieu-Léger, D. 2000(). *Religion as a chain of memory*. Cambridge: Polity Press.
- Ivakhiv, A. (2001). *Claiming sacred ground: Pilgrims and politics at glastonbury and seduna*. Indiana: Indiana University Press.
- Jan Margry, P. (2008). *Shrines and pilgrimage in modern world* (New itineraries in to the sacred). Netherlands: Amsterdam university press
- Kalāntari, ʿA., & Farhādi, M. (1387 [2008 A.D]). Javānān va masraf-e gardešgari. *Tahqiqāt-e farhangi-e Irān*, 1 (2), 159-194.
- Nash, K. (1393 [2014 A.D]). *Jāme ʿeh šenāsi-e siyāsi-e mo ʿāser*. (Persian translation of Contemporary political sociology), translated by: Delafruz, M. T. (12th ed.). Tehrān: Enteshārāt-e Kavir.
- Timothy, D. J., & Olsen, D. H. (ed.). (1385 [2006 A.D]). *Gardešgari, din va safar hā-ye ma ʿnavi*. (Persian translation of Tourism, religion, and spiritual journeys, translated by: Qoli Pur, M., & Majidi far, E. Tehrān: Enteshārāt-e Jāme ʿeh šenāsān.

Turner, V.W. & Turner, E. (1978). *Image and pilgrimage in christian culture*. New York: Columbia University Press.

Vilaca, H. (2010). Pilgrims and pilgrimages: Fatima, santiago de compostela and taize. *Nordic Journal of Religion and Society*, 23 (2), 137-155

Williams, J. P. (1386 [2007 A.D]). *Jāme'eh šenāsi-e adyān*. (Persian translation of Sociologie des Religions), translated by: Govāhi, 'A. (1st ed.). Tehrān: Naš-e 'Elm.



Cultural Research

11

Abstract