

تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۲۲

تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۲۰

تأثیر اماکن مذهبی بر تجربه‌های عرفانی و اعتقادات دینی

عبدالرضا ادهمی^۱

افسانه ادیسی^۲

مهدی عامری^۳

چکیده:

تجربه عرفانی، یکی از مهم‌ترین‌ره‌آوردها و ارمغان‌های پالایش روحی است. این‌نوع تجربه و صیقل درونی، با تمام تلاش‌های روحی و جسمی انسان ارتباط دارد، یعنی تمام توان انسان را برای کسب معرفت و تجربه معرفتی به خود اختصاص می‌دهد. تلاش‌های انسان برای دریافت این‌نوع تجربه‌ها بسیار متنوع و گوناگون است. یکی از راه‌کارهای انسان برای درک حالت‌های زیبای روحی و ارتباط با حقیقت مطلق، توسل به ائمه، زیارت مکان‌های متبرکه و تصفیة درونی خویش است. مکان‌های مقدس و بقاع متبرکه نیز هم در بُعد اجتماعی و هم در بُعد زمانی، نقش بسیار مهمی در پالایش درونی و روحی انسان دارند. هدف عمده پژوهش، بازخوانی، نقد و تفسیر تأثیر و کارکرد سفرهای زیارتی و مکان‌های متبرک امامزاده صالح تجریش و حرم شاه‌عبدالعظیم حسنی بر شناخت و مؤلفه‌های عرفانی شناخت درونی انسان دارد.

کلید واژه‌ها:

تجربه عرفانی، پالایش درون، تصفیة روح، مؤلفه‌های عرفانی شناخت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ - هیأت علمی گروه علوم اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال. نویسنده مسئول:

adhamiab@yahoo.com

^۲ - هیأت علمی گروه علوم اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال.

^۳ - دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال.

پیشگفتار

اندیشه دینی همواره خاستگاه و محل تکوین انسان را به دو جهان مادی و معنوی تقسیم کرده است. این نوع طرز تفکر و دیدگاه به جهان هستی، وامدار اندیشه عرفا و تصوف نیز هست. یعنی عارفان و صوفیان در دوره‌های مختلف رشد اندیشه دینی و به‌موازات آن اندیشه عرفانی، چنین نگرشی به جهان داشته‌اند. جهان مادی یا محسوس در این نوع رویکرد، سایه‌ای از عالم برین هست و تمام مکونات این جهان، رمزی از حقیقت کلی و حقیقت مطلقه‌ای هست که در عالم کل وجود دارد. تمام اندیشه و تلاش عارفان و دینداران، طی این جهان سایه‌گون و رسیدن به حقیقت مطلق هست. طی این مسیر، «سلوک» نام دارد و سالک، در پی رسیدن به حقیقت محض و «فنا»ی در آن هست.

فناپی که از آن سخن رانندیم، تقریباً در تمام شواهد موجود اندیشه دینی و عرفانی وجود دارد؛ منتهی باید توجه داشت که شیوه فنا و رسیدن به حقیقت مطلق، ذات یکسان و همانند؛ اما رنگ‌وبو و روش‌های متفاوتی دارد. شاعرانی چون سنایی، عطار نیشابوری، مولوی بلخی و نویسندگانی مانند ابوالحسن خرقانی، عین‌القضات همدانی، علی بن عثمان هجویری، روزبهان بقلی، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، احمد غزالی، شمس تبریزی، عزیزالدین نسفی، نجم‌الدین رازی، خواجه یوسف همدانی، شیخ احمد جام و همفکران آنان از این فنا و رسیدن به ذات مطلق، براساس مشرب و طرز فکر خود سخن گفته‌اند. تمثیل‌ها و استعاره‌های زبانی فراوانی خلق کرده‌اند که بسیاری از آنها هنوز نیازمند تفسیر و بازگشایی رمزی هست. هسته مرکزی تمام سلوک، مراحل سلوک و رسیدن به ذات حق و فنا را «تجربه عرفانی» تشکیل می‌دهد.

تجربه عرفانی که اموری بسیار درونی و ذهنی هستند، گاه به‌شکل «سفرنامه» تنظیم می‌شود، گاه به‌شکل «تمثیل» و «حکایت» و «داستان» و گاه به‌صورت «زیارت» و برقراری ارتباط فکری - روحی و جسمی. شکل‌های گوناگون تجربه عرفانی و دینی، به این علت شکل و ظاهر متفاوت و گاه متضادی دارند که امری ذهنی و انتزاعی، جامه‌ای از امور حسّی و تجربی به خود می‌پوشند.

باید به نکته‌ای مهم کاملاً اذعان داشت. اینکه، تمام تجربه‌های عرفانی در حوزه انتزاع محض نیستند. سالک، عارف یا جستجوگر، با «معرفت» و دانش خاصی که به دست می‌آورد، به‌دنبال کسب بسیاری از اموری هست که «وجدانی» تلقی می‌شود. این وجدانیات و درک‌های درونی، در قالب «تجربه عرفانی» نمود پیدا می‌کند. پس رسیدن به تجربه عرفانی، به معرفت و دانش نیاز دارد. گاه عارف این‌دانش را دارد و با علم و آگاهی، قدم در راه می‌گذارد و در بسیاری از موارد، به کمک

«مرشد» و «پیر» گام برمی‌دارد و در ابتدا یا انتهای هر منزلی، مقداری به معرفت و دانشش افزوده می‌شود و تجربه‌ای متفاوت از تجربه‌های پیشین دریافت می‌کند. وجود «تفاوت» در تجربه‌های عرفانی، بسیار شاخص و تعیین‌کننده است، یعنی تجربه‌ای عرفانی تلقی می‌شود که متفاوت از تجربه‌های پیشین بوده و هست. پس کسب این نوع معرفت، نیاز به تلاش، دانش و جستجوی فراوان دارد. در رویکردهای خاصی که به «دین» و «عرفان» وجود دارد، تجربه عرفانی را شاخه‌ای از «تجربه دینی» تلقی کرده‌اند. این طرز تلقی درست است. اگر موضوع جستجو و سلوک، خداوند، تجلیات خداوند، حوزه قدس الهی و دامنه‌های آن باشد، تجربه دینی است و ارتباط تنگاتنگی با خداوند و معرفت الهی دارد. (رک، فعّالی، ۱۳۸۵: ۳۵۴)

تجربه عرفانی با تمام تلاش‌های روحی و جسمی انسان ارتباط دارد، یعنی تمام توان انسان را برای کسب معرفت و تجربه معرفتی به خود اختصاص می‌دهد. تلاش‌های انسان برای دریافت این نوع تجربه‌ها بسیار متنوع و گوناگون است. یکی از راه‌کارهای انسان برای درک حالت‌های زیبای روحی و ارتباط با حقیقت مطلق، توسل به ائمه، زیارت مکان‌های متبرکه و تصفیه درونی خویش است.

مکان‌ها از دو جهت اهمیت دارند: نخست آن که هر مکانی بُعد اجتماعی دارد. این بدان معناست که می‌توان مکان را پلی ارتباطی میان افراد و جامعه دانست. نقش مکان‌ها در تعاملات اجتماعی و فراهم آوردن محلی برای ارتباط افراد با یکدیگر است. چراکه ابعاد محیط اجتماعی بر یکدیگر تاثیر می‌گذارد و رابطه متقابل معناداری را ایجاد می‌کند. به‌ویژه انجام فعالیت‌های خاص در یک مکان، به آن شخصیت می‌بخشد و بازخورد این فعالیت‌ها در اجتماع است که آن مکان را منحصر به فرد می‌کند. جنبه دیگر اهمیت مکان، مفهوم نهفته زمان در کالبد آن است. وجهی که به مکان ارزش یادبودی می‌بخشد و اسباب ماندگاری در حافظه فردی و جمعی را فراهم می‌سازد. (تیموتی و اولسن، ۱۳۹۲: ۳۴)

مکان‌های مقدس و بقاع متبرکه نیز هم در بُعد اجتماعی و هم در بُعد زمانی و یادبودی از همین الگو پیروی می‌کنند. در همه ادیان از ابتدایی‌ترین صورت تا کامل‌ترین آنها، مکان‌هایی با پیدا کردن وجه تقدس و تبرک، زیارتگاه پیروان آن دین و زمینه‌ساز تجدید میثاق زایر و زیارتگاه می‌گردند. در مذهب تشیع در میان بقاع متبرکه، امامزادگان برای معتقدان، جایگاه ویژه‌ای دارد و شیعیان آن را مکانی می‌دانند که مزار اعقاب پیامبر و امامان معصوم است. در عقیده مسلمانان، مقدسین، اولیاء الله (دوستان خدا) نامیده می‌شوند. نامی که دلالت ضمنی بر یک رابطه باطنی و ذهنی دارد تا رابطه‌ای

ابتدا بهتر است درباره نوع و شیوه جستجو و سلوک معرفت دینی و عرفانی و فنا و رسیدن به ذات مطلق و کسب نهایت درجه شهود حق، مقداری تأمل بکنیم. تجربه دینی و تجربه عرفانی، فی-نفسه تفاوتی باهم ندارند. گفتیم که اگر حوزه معرفت خداوند و امور دینی فرد باشد؛ تجربه دینی است و اگر عرفان و شناخت کلی باشد، تجربه عرفانی است؛ منتهی باید توجه داشت که شیوه سلوک و نحوه کسب تجربه دینی و عرفانی یکسان و همانند است. ویلیام جیمز به ارتباط بین این-دو نوع تجربه معتقد است. تجربه عرفانی را حالت ویژه‌ای می‌داند که متدینان اقرار می‌کنند که در آن حالت واقعیت را رؤیت می‌کنند. (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۲۵۶)

در عرفان، مفاهیمی به نام «حال» و «مقام» داریم. در اینجا لازم نیست درباره حال و مقام، سخن بگوییم؛ ولی همیشه «حال»، پیش‌درآمد و یا زمینه‌ساز «مقام» بوده است. حال و مقام، هر یک سلسله مراتبی دارند. انسان تمام حواس ظاهری و باطنی خود را به کار می‌گیرد و از تمام دانش‌ها بهره می‌برد تا به چنین مرحله‌ای برسد. این حواس هم شامل شنیده‌ها و امور ظاهری هست که انسان می‌تواند تجربه ظاهری و حسی داشته باشد و هم شامل دیده‌ها و امور باطنی است که انسان می‌تواند درک درونی و روحی از آنها داشته باشد.

حال و مقامی که طرح کردیم، نوعی سلسله‌مراتب برای درک تجربه عرفانی و سلوک، کشف و شهود، سلسله‌مراتبی برای تجربه دینی محسوب می‌شود. هم در دیدگاه عرفانی و هم در دیدگاه دینی، هر مرحله‌ای منزل و گذرگاهی برای مقام و مرحله بعدی است. طبیعی است که تجربه عارف یا دیندار در مراحل ابتدایی بسیار کم‌رنگ و گاه آغشته به هواهای نفسانی و خواسته‌های فردی هست؛ اما با گذر هر یک از این مراحل، هم چهره معشوق عرفانی و دینی آشکارتر می‌شود و هم خواسته‌های نفسانی و چیزهایی که موجب لغزش سالک و عارف می‌شود، ناپدید می‌شوند. محی‌الدین ابن عربی معتقد است تجربه عرفانی کاملاً معرفت‌بخش است. تجربه‌ای که حقیقت برای عارف تجلی می‌کند. حجاب‌های تاریک و نورانی، یکی پس از دیگری کنار می‌رود و چهره زیبای هستی ظاهر می‌شود. عارف به شهود آن می‌پردازد. این نوع شهود، نفوذ به «باطن» تلقی می‌شود و فقط برای انسانی که تمام معرفت کشف و شهود را درک می‌کند، امکان‌پذیر هست. (رک، شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۹۵)

از طرف دیگر، حرم امامان معصوم و حرم امامزاده‌ها، یک‌تعیین اجتماعی و یک‌نهاد معرفت دینی محسوب می‌شوند. مسجد از آغاز ظهور اسلام به‌عنوان نماد این شریعت مطرح شده است. علت نام‌گذاری آن بدین‌جعت بود که «در فرهنگ دینی نام مسجد یادآور بندگی و کرنش در پیشگاه خداوند متعال است. مسجد یعنی جایگاه سجده و سجده اوج عبادت و بندگی انسان برای خداست.

درحقیقت برترین و اصیل‌ترین محل برای عبادت و تقرب‌جستن به خداوند متعال مسجد است.» (ضرابی، ۱۳۸۴: ۲۷۰)

این‌نهاد فرهنگی و ارتباطی از فعال‌ترین نهادهای دینی در اسلام محسوب می‌شود که «به‌عنوان مهم‌ترین کانال ارتباطات اجتماعی، همواره به‌عنوان منبع حرکت‌های فرهنگی و معنوی عمل کرده و نه تنها در بُعد تزکیه معنوی؛ بلکه به‌عنوان منبع دانش و اطلاعات مربوط به جامعه، آحاد مردم را تغذیه می‌کرده است.» (Mowlana, 1996, p. 148)؛ نقش کلیدی و بنیادین این‌نهاد دینی در جامعه اسلامی با هجرت پیامبر به مدینه و تأسیس مسجد قبا صورت گرفت. به‌گونه‌ای که بعد از گذشت قرن‌ها از ساخت اولین مسجد، این‌مکان مقدس هنوز اصلی‌ترین پایگاه و نهاد اسلامی به‌شمار می‌شود.

در تبیین ماهیت تجربه دینی و ارتباط آن با محیط زندگی انسان، مانند مساجد، مکان‌های متبرکه، حرم‌های امامزادگان و ... نظریه‌های گوناگونی وجود دارد. یکی از مهم‌ترین آنها، «نظریه احساس» است. بر این‌اساس، متفکران تجربه دینی را از نوع احساس به‌شمار می‌آورند. معتقدند چنین تجربه‌هایی حاوی بار معرفتی و شناختی نیستند؛ بلکه ارزش عاطفی، شهودی و احساسی دارند. فردریک شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) معتقد به این‌نوع نظریه است. وی تجربه دینی را احساس اتکای مطلق و یکپارچه به میدئا یا قدرتی متمایز از جهان می‌داند. در اعتقاد رودلف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷)، خداوند دارای ابعادی است که می‌توان آن را با عقل و از طریق مفهوم دریافت؛ اما مراتب عمیق‌تر ذات الهی، یعنی قدوسیت او را نمی‌توان از طریق عقل شناخت و به وصف درآورد. پس باید گفت ذات الهی و قدوسیت او را فقط باید احساس کرد.

ویلیام آلتسون، «نظریه ادراک حسّی» را طرح کرد. به این‌گونه که تجربه دینی ساختی همانند تجربه حسّی دارد. به سخن دیگر، از سه‌جزء صاحب تجربه؛ متعلق تجربه یا خداوند و پدیدار یا ظهور خداوند در دل صاحب تجربه تشکیل می‌شود.

نظریه دیگر این‌رویکرد، «نظریه تبیین فوق طبیعی» است. تجربه‌کنندگان، تجربه خود را براساس مقولات اعتقادی و امور مافوق طبیعی تفسیر و تبیین می‌کنند. (رک، فعالی، ۱۳۸۵: ۴۶۵-۴۷۱)

طبق اعتقاد میلیام جیمز، «توصیف ناپذیری»؛ «معرفت‌زایی»؛ «زودگذری» و «انفعالی‌بودن»، چهارویژگی اصلی تجربه عرفانی است. (رک، شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۱۶)

والتر استیس هفت‌ویژگی برای این‌گونه تجربه برمی‌شمرد که عبارتند از:

۱. آگاهی وحدانی: محدوده وقوع چنین تجربه‌ای درون آدمی است و سالک با چنین تجربه‌ای به

وحدت حقیقی یا حقیقت برتر دست می‌یابد.

۲. بی‌زمانی و بی‌مکانی: سالک زمانی که با امر الوهی مواجه می‌شود و آن را درک می‌کند. از زمان و مکان جدا می‌شود.
 ۳. احساس عینیت یا حقیقت‌داشتن: سالک در زمان وقوع تجربه، آنچه را با آن مواجه می‌شود و برای او حقیقی جلوه می‌کند.
 ۴. احساس تبرک و تیمن: سالک پس از مواجهه با امر قدسی، از برکت آن به احساس آرامش درونی دست می‌یابد.
 ۵. احساس امر قدسی یا الوهی: سالک طی تجربه با تمام وجود مقدس بودن آنچه را که می‌بیند و تجربه می‌کند، درک می‌کند.
 ۶. متناقض‌نمایی: تناقض و پارادوکس ذاتی تجربه عرفانی است. زیرا آنچه واقع می‌شود خارج از چهارچوب منطقی و استدلالی است. بنابراین با منطق زبان قابل بیان و تعبیر نیست. این امر موجب تناقض‌گویی می‌شود.
 ۷. بیان‌ناپذیری: از آنجا که چنین تجربه‌ای عقلی و حسّی نیست و حوزه وقوع آن، جهان خارج و محسوس نیست، بنابراین بیان‌ناپذیر است. زیرا چنین امر درونی و روحانی‌ای را فقط با مواجهه با آن و تجربه‌کردنش می‌توان درک کرد. (استیس، ۱۳۸۴: ۱۱۷)
- زیارت و دامنه گسترده آن، همواره زمینه‌ساز خلوت، تفکر و دست‌یابی به معرفت شهودی برای انسان به شمار آمده است. چنانکه پیشتر نیز مطرح کردیم، بسیاری روایت‌هایی که از تجربه عرفانی و شهود سالک با حقیقت مطلق در دست داریم، به صورت «سفرنامه» هست. سفرنامه حقیقی، سفرنامه خیالی و سفرنامه عرفانی. در هر یک از سفرنامه‌های سه‌گانه‌ای که وجود دارد، سالک یا عارف به «دیدار»ها و «زیارت»هایی دست می‌یازد و از این طریق به شهود معرفتی و شهود مطلق دسترسی پیدا می‌کند.
۱. یکی از مفهومی‌ترین مصادیق زیارت، حالت منحصر به فردی است که انسان در دل خود احساس می‌کند. متفکران دینی و صاحب‌نظران عرفان، این احساس را «معرفت» نام نهاده‌اند. معرفت، ایجاد و وقوع حالتی و دریافت مجموعه‌ای از احساس‌هایی هست که فرد در وجود خود درمی‌یابد. بدیهی است که کسب چنین حالت یا معرفتی، هم نیازمند پیش‌زمینه درونی است و هم نیازمند دانش و آگاهی. به عبارت دیگر، معرفتی که از زیارت مکان خاصی (امامزاده، زیارت‌گاه و هر مکان مقدس دینی) در دل انسان ایجاد می‌شود با علم و آگاهی و شعور انسان (= سالک یا رهرو) ایجاد می‌شود. انسان یا زائر پس از گذراندن مراحل هر چند ابتدایی، و دریافت‌های اندک-اندک روحی، به مجموعه معرفت شهودی دست می‌یابد. چیزی که از آن با عنوان «دریافت‌های

اندک‌اندک روحی» یاد کردیم، همان معرفت‌های منزل‌به‌منزل است که از آغاز سلوک یا سعی و تلاش دیندار برای ارتباط با حق ایجاد می‌شود. این معرفت‌های اندک، زمینه مهمی برای دریافت متعالی و معرفت تمام‌عیار از حق و حوزه قدوسی آن است. پل نویا در این زمینه معتقد است معرفتی که از این راه‌ها در دل انسان ایجاد می‌شود همانند درختی است که شاخه‌هایش تا حضرت الهی می‌کشد و مانند چشمه‌ای است که دوازده چشمه دیگر از آن می‌روید. (رک، نویا، ۱۳۷۳: ۱۴۱)

عارف و دیندار، برای طی این مراحل، انسان را در نقطه آغازین سلوک پنداشته‌اند. همیشه توصیه‌هایی که می‌کنند برای فردی است که در پوششی از غبار نفسانی یا حجاب‌های روحی قرار دارد. نمونه‌ای از این توصیه‌ها را ذکر می‌کنیم: «همچنین بسیار وقت باشد که بنده عاصی، خاصی، جافی، گناهکار، بی‌حرمت و بی‌ادب، چنان خار معصیت در صحرای سینه خود کشته که هر که در آنجا نگرود فرسنگ به فرسنگ ازو بگریزد. او خود هم از خویش ننگ دارد. همی یک‌باری ناگاهی نظر عنایتی درآید و ابر جود و کرم برآید و رعد رحمت فراغریدن آید و برق محبت فراجستن آید و باد عنایت فراوزیدن آید و باران فضل فراباریدن آید و قطره رحمت بر آن نقطه محبت بیبارد و از خارستان آن عاصی، برگ انابت بیرون آید و گل شوق فراشکوفیدن آید و بلبل شیدا، فراسراییدن آید، آتش محبت در سینه وی بالا گیرد توش آن بر گل شوق زند و آتش مهر در دل او سوز برگیرد ... نار محبت و نور معرفت درهم آویزد از یزر هر تار موی آن محب، بانک محبت می‌آید و بوی وصال در دماغ وی افتد خارستان وی گلستان گردد و از محبت وی گلاب رحمت و مغفرت سازند و در قندیل عنایت کنند و مهر رضا برنهند تا روز قیامت آنکه به هر قطره‌ای عاصی را از گناه بشویند. بند برگیرند و لباس عزّ بپوشند.» (جام، ۱۳۶۸: ۶۲-۶۳)

نمونه‌های فراوانی از این عملکرد در آثار صوفیه و عرفا وجود دارد. به نمونه دیگر آن در کتاب «المصباح فی التصوف» اشاره می‌کنیم: «درویش در اضطراب می‌آید و متقلب و متحیر می‌شود تا آنکه سنای برق وحدت از حجاب سحاب روی می‌نماید و عدم ادراک مبدل می‌شود و نفس صبح وصال می‌دمد و شب هجرا به سر می‌آید و کوکب هدایت پیدا می‌شود و قمر ولایت ظاهر می‌گردد و شمس رسالت از مشرق نبوت سر برمی‌آورد و ظلمات کثرت را به مغرب وحدت می‌رساند.» (حموی بحرآبادی، ۱۳۶۲: ۱۰۵)

این فرد یا عارف، مراحل عرفان و سلوک را در پیش می‌گیرد یا روش‌های معرفتی خاصی را برمی‌گزیند یا «زیارت» و «مکان‌های مقدس متبرکه» را برای جلای درونی خود در نظر می‌گیرد. طبق دیدگاه اسلام، عالی‌ترین مرحله زیارت، حقیقتی به نام «لقاء الله» است و تمامی زیارت‌های دیگر فقط در مسیر تقرب به خدای متعال تعریف می‌شود. بنابراین سطح و مرتبه هر زیارتی، تابع میزان

قربی است که به واسطه آن برای زائر فراهم می‌شود و شأن زیارت در دین نیز این است که چون خداوند وجود ائمه (علیهم‌السلام) و فرزندان آنان (امامزادگان) را مظهر فضل و فیض خود قرار داده و آنان را شالوده دین خود ساخته، خانه‌ها و قبور ایشان را از سایر مکان‌ها متمایز ساخته است. با این مبنای فکری، انسان در زیارت هم به وسیله مזור (آن کسی که زیارتش می‌کند) به سوی خدا حرکت کرده است و هم به امر الهی فردی را که معرفت و محبتش واجب شده، دیدار می‌کند. این- خود از بزرگ‌ترین عبادت‌هاست. این‌گونه است که در مکتب تشیع، یادکردن از امام و امامزادگان، راه توجه به خداست و زیارت او، اوج این‌توجه است. نراقی (۱۱۸۵-۱۲۴۵ق.) در کتاب خود از زیارت به‌عنوان دیداری یاد می‌کند که براساس اراده، برای مطلوبی صحیح و در مسیر الهی است و قید حیات داشتن یا نداشتن در آن مطرح نیست. او این مفهوم را یک مفهوم رایج انسانی می‌داند و اسلام با شناساندن آن به پیروان خود، مسیر تکامل را به آنها نشان داده است. در احادیث و روایات دینی نیز فضیلت و آثار فراوانی برای زیارت ائمه و اولیای الهی نقل شده است. (نراقی، ۱۳۸۶: ۵۳۴)

در این‌رویکرد، زیارت‌گاه و یا مقبره امامزاده، تشخص و ملموس بودن خاصی را در خود دارد. یعنی یکی از مهم‌ترین ابزارها یا مکان‌هایی که پس از گذراندن مراحل، انسان ممکن است به معرفت شهودی و حتی فنا دست‌یابد، زیارت ائمه، اولاد آنان و مکان‌های متبرکه است. به این‌علت که «مکان» و «جایگاه» مناسبی برای خلوت انسان با باطن و دل خود است. در نتیجه امکان عقلی برای اتصال به حق در چنین مکان‌هایی وجود دارد. ساخت و معماری ضریح‌های امامزادگان ایران، از نظر ظاهر هم معنی‌دار است. مقابر مقدس شیخ عبدالعظیم حسنی و امامزاده صالح تجریش‌الگوی ساختاری مشابه دارند. بر فراز قبر، سازه‌ای تابوت‌مانند از جنس سنگ مرمر ساخته شده که از طریق محفظه‌ای مشبک (ضریح) احاطه می‌شود. مقبره با پارچه‌ای سبزرنگ که آیاتی از قرآن روی آن نقش بسته و قرآنی مفتوح به همراه حلقه‌های گل و ادعیه روی آن پوشیده شده است. عمارت محرابی رو به قبله و فرمی شبیه مسجد دارد. گنبدی بر فراز مزار قرار می‌گیرد. به طور معمول، نه‌تنها محوطه اصلی مکان؛ بلکه محیط همسایه آن هم متبرک تلقی می‌شود. (Geijbels, 1978, p. 178)

بدیهی است که میل به مقدس بودن امامزاده‌ها، متبرک بودن مکان آنها و تلاش زائر برای تصفیه درون خویش، حالت تعالی پلکانی یا مرحله‌به‌مرحله را در او ایجاد می‌کند. چه بسا زائرانی که از نقطه تعالی شروع کرده‌اند و به دریافت‌ها و تجربه‌های عرفانی خاصی نایل آمده‌اند و چه بسا زائرانی که در اعماق جهل و حجاب وارد شده‌اند و پس از طی مراحل سخت، درون پاک و روشنی یافته، مطلوب خود را به دست آورده‌اند.

۲. وقتی آداب زیارت را در نظر می‌گیریم، مثلاً نحوه ورود به صحن مقدس امامزاده صالح،

سلام کردن و ادای حرمت به امامزاده، وضو کردن و داشتن بدن تمیز و عاری از هر نوع پلیدی، فروتنی و سربه‌زیری هنگام ورود به مکان، اذن دخول خواستن، نزدیک ضریح شدن و بوسیدن آن، ذکر گفتن، تلاوت قرآن و دعا، نماز خواندن، زیارت‌نامه خواندن و مواردی مانند این، باید به مسئله بسیار مهمی اذعان داشت. اینکه تمام این کارها مقدمه‌ای برای درک و دریافت معرفتی است که از زیارت عاید انسان خواهد شد. نکته‌ای که باید به آن اشاره کرد این است که طبق نظر همیلتون از طریق آیین‌ها و مراسم، امنیت عاطفی، هویت و نقطه اتکای ثابتی در بحبوحه ناسازگاری‌های و عقاید برای انسان فراهم می‌شود. بدین وسیله، با کمک به انسان در شناخت خودش، احساس هویت-یابی را در او ایجاد می‌کند. (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۱۰)

ممکن است تمام پیش‌زمینه‌های زیارت در ابتدا بسیار ساده، تکرار مکررات پیشینیان - که به شکل خرده‌فرهنگ در نظر گرفته می‌شود - و تعبیری از این دست شمرده شود؛ اما باید توجه داشت که تمام اینها زمینه آماده‌سازی روح و روان انسان برای درک و فهم خاصی است. در تعاریف عرفا و تصوف، از این زمینه‌ها با عنوان «حال» و صورت تکمیل‌یافته آن با عنوان «مقام» یاد شده است. یعنی این‌زمینه‌هایی که در زیارت وجود دارد در ابتدا ایجاد «حال» برای زایر و یا عارف هست. پس از طی مراحل و آمادگی کامل روح انسان، «مقام» حاصل می‌شود. «مقام»، خصیصه یا دریافت ثابتی است. به سخن دیگر، «حال»، ممکن است لحظه‌ای باشد و مدت‌زمان خاصی در دل انسان به وجود آید بعد از بین بردن؛ اما «مقام»، همراه همیشگی انسان خواهد بود و انسان در حالت «مقام» هست که به بسیاری از معرفت‌های دسترسی پیدا می‌کند. نکته مهمی که باید به آن اشاره کرد این است که خود «مقام»، آغاز دارد که برتری‌های معرفتی آن هر لحظه و هر زمان ممکن است در حال افزایش باشد. یعنی «مقام»، مفهوم ثابتی نیست. زایرانی که برای دریافت معرفت متعالی، «زیارت» را برمی‌گزینند، وقوع چنین حالتی بسیار ملموسی خواهد بود. یعنی با تمرکز و شعور بیشتر، شهود کامل‌تری را دریافت خواهند کرد. ابوبکر کلاباذی (۳۸۰هـ.) معتقد است معرفت‌های تجربی انسان «سلسله متوالی از مقامات است که هر مقامی را آغازی است و نهایی و میان مقامات، احوالی است متفاوت. هر مقامی را علمی هست و هر حالی را اشارتی است و با علم هر مقامی اثبات و نفی است. و چون مقامات مختلف می‌باشد و هر مقام را بدو و نهایت احوال مختلف باشد، هر چه به یک محل ثابت شود به محل دیگر نفی شود و آنچه با این محل نفی شود به دیگر محل ثابت شود.» (کلاباذی، ۱۳۴۹: ۱۱۴۶-۱۱۴۷)

توضیح نظریه ابوبکر کلاباذی در شرح تعرف، چنین است که انسان (عارف، زایر، سالک) تعلقات ظاهری و حواس بیرونی خود را قطع می‌کند تا به معرفت و دریافت درونی دست یابد.

استیس، این‌روش معرفتی را حالت عرفانی «انفسی» می‌داند که کاملاً درونی است. وقتی عارف می‌خواهد به تجارب عرفانی بیرونی یا «آفاقی» دست یابد سعی می‌کند در پسِ کثرت‌های بیرونی به وحدت حقیقی برسد. در واقع نهایت این‌دو تجربه یکی است و انسان پس از سی‌هریک از آن-دوروش، به حقیقت واحد که همان وجود متعالی است، نایل می‌شود. (استیس، ۱۳۸۴: ۱۱-۱۳)

زیارت یک مکان مقدس برای زائر به‌منزله سفری است در جستجوی حقیقت، سفری به سوی مکانی که تبلور قدرت و مشیت الهی است. به عبارت دیگر، جستجوی حقیقت و روشنگری آمیخته با شعائر الهی و قدسی، مردم را بر آن می‌دارد تا با فراتر رفتن از زندگی عادی و روزمره به دیدار این مکان‌ها بروند. در چنین مکانی، فرد مبنای تماس‌ها و رابطه‌ها را مادی و دنیوی نمی‌داند؛ بلکه «جستجوی متافیزیک و ماوراء الطبیعه در طول تاریخ» مردم را به سوی مکان‌هایی می‌کشاند که فارغ از روزمرگی‌های زندگی دنیوی باشد. (تیموتی و اولسن، ۱۳۹۲: ۱۸)؛ زائر در این مکان، در جستجوی ایده‌آلی ارزشمند است که از احساس پوچی و بی‌هویتی او را رها سازد.

این جستجو و پیدا کردن نقطه متعالی درک تجربه عرفانی و دینی، شکل و هیأت سفرگونه آن، همانند طی کردن «حال» و رسیدن به «مقام» است.

از سوی دیگر، تمام آداب زیارت، ادای احترام به فرد یا مقبره و آرامگاهش و تمام رفتارهایی که زائر در این مکان‌ها انجام می‌دهد، بُعدی جامعه‌شناسانه دارند. مراسم مذهبی، همیشه ماهیت نمادین داشته است.. نمادها در حرکات بدنی، مفاهیم کلامی، موسیقی، ابزار و وسایل متبرک و سمبلیک، در مکتوبات (چه نظم و چه نثر)، آداب تطهیر و... حضور دارند. نمادهای به کار رفته در مناسک را می‌توان اساساً استعاری دانست چیزی که به تعبیر ماکس گلوکمان، جنبه نمایشی بودن مناسک را بارز می‌کند. وی بر مناسک به‌عنوان «نوعی اجرای نمایش» تاکید می‌ورزد. (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۲۹)؛ این نمادها به دلیل آنکه مفاهیم را به شکل ملموس و مختصر گردآوری می‌کنند، «باعث ایجاد قدرت متمرکز روی مراسم مذهبی می‌شوند.» نمادها به‌وسیله مردم در قالب مراسم مذهبی مدام تکرار و بازنمایش می‌شوند و حتی اگر تفسیر مفهوم آن از نظر همه یکسان نباشد؛ اما با گرد هم آوردن شرکت‌کنندگان، از آنها یک‌واحد همگون می‌سازد. (مک لولین، ۱۳۸۳: ۸۶-۸۱)

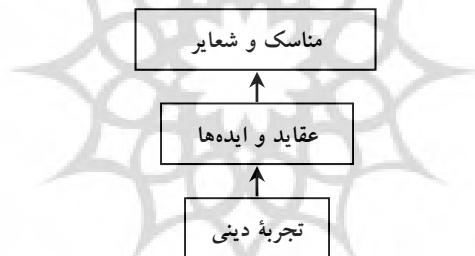
۳. «واقع» یا «مکاشفه»، یکی دیگر از حالت‌هایی است که عارف در حالت خاصی آن را درک کند. در زیارت و لحظاتی که زائر تمام نیروی درون و بیرون خود را برای دریافت و وصول به حق متمرکز می‌کند، ممکن است به شهود دست یابد. همان‌چیزی که عراف پس از طی منازل و مراحل بسیار سخت به دریافت آن نایل می‌شود. براساس مشرب‌های مختلفی که عرفا و صوفیه دارند، برای واقعه و شهود، تعریف‌های خاصی کرده‌اند. عزالدین کاشانی معتقد است: «اهل خلوت را در اثنای

ذکر و استغراق در آن حالتی اتفاق افتد که از محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق امور غیبی برایشان مکشوف شود. چنانکه نایم (خوابیده) را در حالت نوم (خواب) و متصوفه آن را واقعه خوانند. و گاه بود که در حال حضور بی‌آنکه غایب شوند این معنی دست دهد و آن را مکاشفه گویند. و واقعه با نوم در اکثر احوال مشابه و مناسب است و از جمله واقعات بعضی صادق باشند و بعضی کاذب. همچنانکه منامات (خواب‌ها).» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۷۱)

ابونصر سراج شهود یا مشاهده را «مقامی رفیع می‌داند که حاصل حقایق تعینی هست که فزونی و نیرو گرفته است. و این دیدار، دل را به «یقین» می‌رساند.» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۱۱۹)

کلاباذی نیز معتقد است: «عارف آنچه ببیند به خدا ببیند نه با چشم خویش. چه بسا که اگر شهود غالب شود به هر جا نگرد او را ببیند و هر چه شنود و هر چه گوید، با او گوید.» (کلاباذی، ۱۳۴۹: ۳۹۱-۳۹۲)

شهود، مکاشفه یا مشاهده، نوعی تجربه دینی است که در پالایش روحی و درونی انسان کسب می‌شود. طبق مصاحبه‌هایی که از زایران در حرم شاه‌عبدالعظیم حسنی و امامزاده صالح تهران انجام داده‌ام، از این تجربه در قالب «انجام مناسک و شعائر زیارت امامزاده» تعبیر کرده‌اند. این تجربه‌های دینی ناشی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت (خداوند) است.



تجربه‌های متعدد مانند تجربه جذبه و هیبت، تجربه اعتماد، تجربه امید، تجربه عشق، تجربه بی‌قراری از این نوع تجربه‌ها هستند. ایمان بر تمام این تجربه‌ها استوار است. مرتبه شدید این تجربه‌ها همان است که در پیامبران، اولیاء، عارفان و قدیسان دیده می‌شود و پیروان این عقاید سعی دارند با تمرکز تمام نیروهای خود در سیر عرفانی و در مراکزی مانند امامزادگان - که محل مناسبی برای آرامش و خلوت درونی انسان محسوب می‌شود - تجربه کنند. در سطح شناخت، آن تجربه درونی تفسیر می‌شود که به صورت کاملاً مرموز و بدون حد، صرفاً به صورت یک واقعیت برای آدمی حاصل می‌شود و در سطح شناخت برای انسان مفهوم و معقول می‌شود. اولین سطح مناسک و شعائر - مربعی که در بالا ترسیم کردیم - به همین هسته اصلی متکی است. این تجربه‌ها اگر وجود نداشته

باشند آن اعمال و شعایر جز یک سلسله عادات عرفی، فرهنگی و اجتماعی چیزی نخواهد بود. این - نوع تجربه بیرونی و محسوس انسان در عالم خارج، «کشف» یا «شهود» و «مکاشفه» نامیده می شود و گفتیم که حرم های ائمه و امامزادگان به سبب محیط خاص جغرافیایی، اجتماعی، فرهنگی و دینی خاصی که دارند، تمام موقعیت های ممکن را برای کسب چنین تجربه هایی مهیا می کنند. شبستری اصل و اساس دینداری معرفتی همراه با کشف و شهود را در کسب این نوع تجربه ها می داند. البته همه آن تجربه ها برای همه کس و در یک نرمابه حاصل نمی شود. در نگاه بیرونی دین چنین پدیده است و چنین معنایی می دهد. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۶: ۱۱۸-۱۱۹)؛ از نگاه درون دینی نیز اگر بخواهیم به دین نگاه کنیم، هسته اصلی دین همین تجربه هاست و اگر مثلاً در قرآن از شناخت های دینی صحبت شده است از آن شناخت ها به عنوان تفسیر آن تجربه ها حرف به میان آمده است یا اگر از اعمال و شعایر سخن گفته شده باز هم به عنوان رفتارهای انسانی که در اصل به آن تجربه ها متکی است، صحبت شده است. (رک، همانجا)

۴. دریافت ها، معرفت ها و مفاهیمی که انسان در زیارت و اتصال به حق دریافت می کند، ممکن است در نگاه اول پراکنده و متناقض باشد، یعنی فرد زیارت کننده به درستی نمی تواند دریافت و معرفت درونی خود را به صورت آشکار و درستی بیان کند. چون یک سری حالت هایی هست که کاملاً «زبانی» نمی شود. پیش تر نیز به «بیان ناپذیر» بودن تجربه دینی و تجربه عرفانی اشاره کردیم. دیندار وقتی به معرفت خاصی دست می یابد، احساسات خود را فراخور حالات روحی خود بیان می کند. چون نمی تواند تعبیر طبیعی و منطقی از این معرفت انجام دهد دست به بیان استعاره یا مجاز می کند و سعی دارد در قالب این نوع بیان مجازی، معرفت خود را شرح دهد. البته این را نیز باید گفت که چهار مرحله: تناقضی یا شطحی؛ محاکاتی یا رمزی؛ استدلالی یا عقلی؛ استنادی یا نقلی برای زبان عرفان و درک معرفت های باطنی وجود دارد. (رک، فولادی، ۱۳۸۷: ۱۴۹)؛ استیس وجود تناقض یا شطح را در کلام عارفان واصل مانند بایزید بسطامی، حلاج، شبلی، خرقانی و همانند آنان، امری طبیعی می داند. چون مشکل نارسایی زبان برای بیان چنین تجربه هایی، مشکل منطقی است نه مشکلی به جهت نارسایی احساس یا درک عارف از وقوع چنین واقعه و تجربه ای. (استیس، ۱۳۸۴: ۳۰۴)

۵. مکان مقدس امامزاده و تجربه دینی و روحی که در آنجا دست می دهد، یکی از مظاهر صفات خداوندی است. مظاهری که برخی از خصوصیت های الهی در آن جلوه و خودنمایی می کند. «بر بیرون و اندرون او مناسب صفات خداوندی آینه ها بر کار می نشاند که هر یک مظهر صفتی بود از صفات خداوندی تا آنچه معروف است هزارویک آینه، مناسب هزارویک صفت به کار نهد.» (رازی،

۱۳۵۲: ۷۲)؛ در تعیین مصداق درست آینه الهی و جُستن مظهر یا صفت خداوندی، انسان باید همیشه بهوش باشد تا اختلاط و درهم‌ریختگی یا عدم تشخیص نداشته باشد و مصداق و صفت الهی را به درستی تعبیر و تشخیص بدهد. شیخ نجم رازی معتقد است که برای درک چنین حالتی باید از «دل» کمک گرفت: «معلوم شد که دل در عالم ضغری به‌مثابت عرش است و در عالم کبری و لیکن دل را خاصیتی است و ضرفی که عرش را نیست و آن آن است که دل را در فیضان فیض روح، شعور بر آن است و عرش را شعور نیست. زیرا که فیض روح به دل به صفت می‌رسد و صفت روح، دل را حیات و علم و عقل می‌بخشد تا دل مُدرک آن می‌شود. همچنانکه نور آفتاب که صفت اوست، فیضان کند در خانه‌ای. آن‌خانه از فیضان نور آفتاب منور شود و در خانه نورش ظاهر گردد خانه موصوف شود به صفت آفتاب در نورانیت؛ اما فیض صفت رحمانیت، عرض را به فعل و قدرت می‌رسد نه به صفت. لاجرم عرض باقی می‌ماند و از آن، اثر فعل و قدرت به موجودات می‌رسد همه باقی می‌مانند و لیکن در ایشان حیات پدید نمی‌آید. علم و معرفت که صفت حق است همچنان که آفتاب بر کوه به صفت نورانیت فیضان می‌کند کوه موصوف به صفت نورانیت آفتاب می‌شود؛ اما به لعل و عقیق که در اندرون معدن است به فعل و تأثیر فیضان نمی‌کند. لعل و عیقی موصوف نمی‌شود به صفت نورانیت ولیکن به اثر فعل آفتاب منفعل می‌گردد به صفت لعلی و عقیقی.» (همان: ۱۹۰)

زیارت مکان مقدس، این‌امکان را برای فرد ایجاد می‌کند تا بتواند به درک تجربه مکاشفه یا رؤیت لطف الهی نایل آید. بقاع متبرکه نزد مسلمانان و بخصوص شیعیان، مقدس است. اِکرام و متبرک‌شمردن این مکان‌ها علت‌های فراوانی دارد. یکی از علت‌های مقدس‌برشمردن آنها طبق اعتقاد شیعیان این است که اولیا نزد خدا جایگاه خاصی دارند. شالوده اعتقاد به شفاعت و توسل‌جستن منشعب از این‌طرز تفکر است. مؤمن را امیدوار و آسوده‌خاطر و فرد مقدس را خارق‌العاده می‌کند و با پیوند نزدیک ذهنی فرد معتقد با شخص مقدس، منجر به فهم عمیق‌تری از توفیق ارتباط با خدا می‌گردد. (Schuler, 2008, pp. 378- 379)

نکته‌ای که تذکر آن اهمیت دارد اینکه با نگاه اجمالی به تمام تعاریف صوفیه و عرفا درباب «حال»، «مراتب حال»، «مقام»، «مراتب مقامات»، «کشف»، «شهود»، «مشاهده» و ... مشاهده می‌شود که تقریباً باطن و نهایت تمام اینها یک‌چیز هست و آن ارتباط زایر، سالک، عارف و صوفی با خداوند و حقیقت مطلقه هست؛ منتهی عرفا و متفکران دینی برای کسب بهتر و درست معرفت خاص، راه‌کار مخصوص به آن و مناسبی را ارائه داده‌اند و این‌راه‌کارها هست که مفاهیم آنها را مقداری دورهم از هم جلوه می‌دهد.

در نگاه دینی، امام واسطه فیض و رحمت خداوند بر بندگان و فردی است که انسان را در مسیر الهی هدایت می‌کند و این‌اثر هدایتی حتی بعد از مرگ او نیز ادامه می‌یابد. بنابراین دیدار و زیارت آن چه در زمان حیات و چه بعد از مرگ، می‌تواند انسان را از آثار این ارتباط معنوی بهره‌مند سازد. از جمله آثار روان‌شناختی این عمل دینی در بُعد فردی آن، این است که به دلیل فضای معنوی حاکم در این مشاهده شریف، زائران نوعی پالایش و پاکی و نزدیکی به خداوند را در خود احساس می‌کنند که موجب آرامش آنها می‌گردد و در بُعد اجتماعی نیز، زیارت از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری تقویت و تعمیق هویت‌های جمعی است. (زمانی، ۱۳۹۱: ۵۵)

با شواهد عینی می‌توان ملاحظه کرد که مقابر مقدس، الگوی ساختاری مشابه و عناصر هستند بر فراز قبر متوفی، سازه‌ای تابوت‌مانند معمولاً از جنس سنگ مرمر ساخته شده که از طریق محفظه‌ای مشبک (ضریح) احاطه شده است. مقبره با پارچه‌ای معمولاً سبزرنگ که آیاتی از قرآن روی آن نقش بسته و قرآنی مفتوح به همراه حلقه‌های گل و ادعیه روی آن پوشیده شده است. عمارت محرابی رو به قبله و فرمی شبیه مسجد دارد. گنبدی بر فراز مزار قرار می‌گیرد. به طور معمول، نه تنها محوطه اصلی مکان؛ بلکه محیط همسایه آن هم متبرک تلقی می‌شود. (Geijbels, 1978, p. 178)

کراماتی که در حرم امامان، امامزاده‌ها و بقاع متبرکه وجود دارد، در واقع ارتباط میان انسان و حقیقت مطلق هست؛ منتهی وجود مقدس امام و امامزاده یا هر فرد صالح و شایسته‌ای که آرامگاهش محلی برای ارتباط انسان و خدا قرار می‌گیرد، واسطه یا تسهیل‌کننده این ارتباط هستند. یعنی مکان، زمان و فرد مناسب و شایسته‌ای وجود دارد تا انسان را به خلوت واقع و باطنی با خداوند رهنمون شوند و موجب کشف یا شهود گردند. در زیارت‌ها نیز همین گونه است. زائر، فرد مقدس متوفی را واسطه‌ای بین خود و خدا برای اجابت خواسته‌هایش و برکت‌جستن از وی قرار می‌دهد که در مجموع، امکان هم‌سخنی زائر و زیارتگاه را فراهم می‌کند. این هم‌سخنی در اسامی به کار رفته برای این اماکن نیز منعکس است برای مثال: مزار (مکانی برای دیدار)، زیارتگاه (مکان زیارت)، درگاه (مکان تقرب به خدا) و...

در دو نمونه مطالعه موردی، یعنی آستان شاه‌عبدالعظیم حسنی و امامزاده صالح، طیف وسیعی از مناسک و آداب مذهبی مشاهده می‌شود که در بسیاری از موارد، شباهت و هم‌پوشانی دارند؛ اما در پاره‌ای از آنها تفاوت‌هایی وجود دارد. به طور مثال، مناسک مربوط به زیارت و آداب ویژه آن، طلب شفاعت و توسل‌جستن، خواندن قرآن و دعا، برپایی نمازهای جماعت، مراسم جشن و سوگواری، نذر و موقوفات در هر دو مکان مشهود است. در مشاهدات میدانی و مصاحبه‌های به عمل آمده از برخی از زائران، فحوای پاسخ آنها به سوالاتی نظیر انگیزه‌های شخصی برای انجام مناسک،

تجربه‌های شخصی از عمل به آداب مذهبی، احساسات و دریافت‌های حسی در طی برگزاری مراسم و مانند اینها، مؤید این نکته است که در اغلب موارد، زیارت از قبور امامزادگان و وابستگان به امام-های معصوم برای آنها نوعی سفر معنوی و تخلیه احساسی است و این بقاع مقدس، مکان‌هایی است که می‌توانند لحظاتی فارغ از دغدغه‌های زندگی روزمره به نوعی رهایی معنوی برسند و جدای از دل‌مشغولی‌های دنیوی به مراقبه و مکاشفه دینی بپردازند. البته کارکرد جمع‌گرایی این مکان‌ها باعث به‌وجود آمدن فضایی از نشاط روحی و تشویق زائر برای گذراندن اوقات تفریح خود نیز شده است، چنانکه عده‌ای از زائران، گاه در طول روز، چندین مرتبه به امامزاده مراجعت می‌کنند. گذشته از آن، گرد هم آمدن، زائران به ویژه زنان به شکل گروه‌های چندنفره (یا به دلیل نسبت فامیلی یا آشنایی در مکان) فضایی را فراهم کرده است که آنان می‌توانند به مسایلی چون آگاهی از اتفاقات روز، تبادل عقاید مذهبی و سیاسی، چاره‌اندیشی برای مشکلات یکدیگر، انجام مراسم جمعی چون ختم قرآن یا صلوات، شکل‌دادن هسته‌هایی برای انجام کارهای خیر چون کمک به مستمندان و تهیه جهیزیه برای دختران بی‌بضاعت و کارهایی مانند اینها بپردازند. البته نباید فراموش کرد مکان‌های مذهبی علاوه بر زائران، به کسانی که به نوعی متولیان مکان محسوب می‌شوند نیز شخصیت و منزلت می‌بخشد. با برگزاری مراسم و آیین‌های مذهبی، رفته‌رفته کسانی عهده‌دار کنترل و نظم مکان شدند و از فعالیت در زیارتگاه اعتبار و حیثیت یافتند. این افراد وظیفه حفظ شعائر، برپاداشتن مراسم، نگهداری و محافظت از امامزاده را بر دوش دارند و همین امر را می‌توان زمینه‌ای دانست برای شکل‌گیری ساختاری از مراتب مدیریتی و تشکیلات سازمانی با مراکزی چون هیأت امناء، امور خیریه، پایگاه‌های آموزشی و فرهنگی و حلقه‌های سیاسی مذهبی که این موارد، در شاه‌عبدالعظیم به شکل وسیع‌تر و با رونق بیشتری همراه است. طبق مصاحبه‌های انجام شده می‌توان زائران را به دو گروه عمل‌کنندگان دائمی (کسانی که یک یا چندبار در هفته به مکان می‌آیند و اعمال مذهبی به جا می‌آورند) و عمل-کنندگان اشتیاقی و گاه‌گاهی (کسانی که تنها چندبار در سال، در مکان و مناسک آن شرکت می‌کنند) تقسیم کرد. هر دو مکان به دلیل مناسک دسته‌جمعی مربوط به نذری خاص، شهرت دارند. در هر دو مکان انواع نذرها و نمایش آیینی تعزیه از قدیم‌الایام انجام می‌شود. هم افراد نذرکننده و هم شرکت‌کننده، این آیین را نوعی یافتن برکت و نعمت در کنار دیگر هم‌کیشان خود تلقی می‌کنند. لذت انجام این‌دسته از مناسک از روحیه جمعی نهفته در آن ناشی می‌شود. حالتی که شرکت-کننده خود را جزئی از جمع بزرگ‌تری می‌داند که به گفته حاضران، احساس مشترکی از دردها، رنج‌ها، پیروزی‌ها و تسکین‌ها برایشان به ارمغان می‌آورد. در مناسک جمعی گاه به خاطر هیجان جمعی زیاد، نوعی استحالۀ فرد در جمع و جذب کامل گروه‌شدن پدید می‌آید. به گونه‌ای که

شرکت‌کننده، نیرویی را در خود احساس می‌کند که آن را مافوق نیروی بشری می‌داند. این ویژگی در شاه‌عبدالعظیم حسنی در طی برگزاری نمایش تعزیه با مشاهدات عینی و گفتگو با شرکت‌کنندگان (چه برگزارکنندگان و چه ناظران) قابل اثبات است.

در میان مناسک مذهبی، اعتقاد مردم به معجزات و کرامات بزرگواران مدفون تأثیر بسیاری در نیت زایر برای انجام آداب مذهبی در هردو امامزاده دارد. چنانکه در حرم شاه‌عبدالعظیم حسنی، کرامت‌های فراوانی به سیدالکریم نسبت می‌دهند (رک، واحدی، ۱۳۷۵)؛ و در حرم او به صورت اعتقاد بر گرفتن شفای جسمی بیماران وجهی بارزتر یافته است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ:

- ۱- استیس، والتر، (۱۳۸۴)، عرفان و فلسفه، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- ۲- پرودفوت، وین، (۱۳۸۳). تجربه دینی، ترجمه و توضیح: عباس یزدانی، قم: طه.
- ۳- تیموتی، دالن. جی - دنیل، ج اولسن، (۱۳۹۲)، گردشگری، دین و سفرهای معنوی، تهران: جامعه‌شناسان.
- ۴- جام، شیخ احمد، (۱۳۶۸)، انس‌التائین، تصحیح: علی فاضل، تهران: توس.
- ۵- حموی بحرآبادی، سعدالدین محمد، (۱۳۶۲)، المصباح فی التصوف، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ۶- رازی، نجم‌الدین، (۱۳۵۲)، مرصادالعباد، تصحیح: محمد امین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۷- زمانی، حسین، (۱۳۹۱)، درآمدی بر فرهنگ زیارت (الگوی زندگی در حریم رضوی)، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ۸- سراج طوسی، ابونصر، (۱۳۸۹)، اللمع فی التصوف، تصحیح: رینولد نیکلسون، ترجمه: مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- ۹- شیروانی، علی، (۱۳۸۱)، مبانی نظری تجربه دینی، قم: بوستان کتاب.
- ۱۰- فعالی، محمدتقی، (۱۳۸۵)، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۱- فولادی، علیرضا، (۱۳۸۷)، زبان عرفان، قم: فراگفت.
- ۱۲- کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۶۷)، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، تصحیح: جلال‌الدین همایی، تهران: کتابخانه سنایی.
- ۱۳- کلابادی، ابوبکر، (۱۳۴۹)، مقدمه شرح تعرف، تصحیح: احمدعلی رجایی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ۱۴- مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۶)، ایمان و آزادی، تهران: طرح نو.
- ۱۵- مک‌لولین، شون، (۱۳۸۳)، دین مراسم مذهبی و فرهنگ، ترجمه: افسانه نجاریان، اهواز، رسش.
- ۱۶- نراقی، ملااحمد، (۱۳۸۶)، معراج‌السعادة، قم: طوبای محبت.
- ۱۷- نویا، پل، (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه: اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۸- همپلتون، ملکم، (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: تیبان.
- ۱۹- واحدی، سیدمحمدرضا، (۱۳۷۵)، سرزمین کرامت (بیست‌کرامت از کرامات سیدالکریم، حضرت عبدالعظیم حسنی)، تهران: مؤسسه فرهنگی دارالحدیث.

20- Geijbels, M. (1978). "Aspect of the Veneration of Saints in Islam The Muslim"

Word ,Vol 68, Issue 3, (p 176-186).

21- Mowlana, Hamid. (1996). Global Communication in Transition: The End of

Diversity, Thousand Oaks: Sage Publication.

22- Rosen, J. (2004). "Trance Parties and Tomb Picnics: Moroccan Saints Veneration among Muslims and Jews" *The Muslim World*, Vol 94, (p 19-p 40).

23- Schuler, R. (2008). "On the Veneration of Saints and Martyrs, Ancient and Modern" *Word and World*, Vol28 ,Num 4, (P 373- P 380).



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی