

بررسی مردم‌شناختی فرهنگ زیارت در امامزاده گزو

مردم‌شناس و کارگردان سینمای مردم‌شناختی
varahramf@yahoo.com

فرهاد وره‌رام*

دریافت مقاله: ۹۴/۰۱/۲۸ | پذیرش مقاله: ۹۴/۰۷/۲۳

فصلنامه تخصصی

پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری

شاپا چاپی: ۱۷۰۹-۲۵۳۸

دوره اول، سال دوم، شماره ۴، پاییز ۱۳۹۵

چکیده: یکی از موضوعات بسیار مهم مطالعات مردم‌شناسی در ایران فرهنگ زیارت در بین اقوام ایرانی است. فرهنگ زیارت به عنوان یکی از گونه‌های رفتار آیینی و پایدار مردم ایران، بخشی مهم از تاریخ فرهنگ در سرزمین ایران را بازتاب می‌دهد. زیارت، با ویژگی‌های گوناگون و جنبه‌ها و جلوه‌های کلیدی مهمی چون نمایش نظام اعتقادی زائران، روابط تاریخی، برپایی بازارهای محلی، شجره نامه‌ها و شجره‌شناسی دینی و... همراه است. در این میان در شمال ایران که با حضور سادات و چهره‌های معنوی شیعی از ابتدای ظهور و شکل‌گیری دین اسلام همراه بوده، زیارتگاه‌های فراوانی پراکنده اند، که بررسی جایگاه و نقش این زیارتگاه‌ها را در زندگی مردم حیاتی و اساسی می‌سازد. این مقاله خواهد کوشید تا با بررسی جایگاه و نقش زیارتگاه امامزاده گزو در حوزه فرهنگی استان مازندران در این مسیر گام بردارد.

واژگان کلیدی: زیارت، زائر، امامزاده گزو، حوزه فرهنگی استان مازندران

مقدمه

شاید همپا و بیش از جایگاه مهم فرهنگ زیارت در حوزه‌های فرهنگی مسیحی چون آنچه در کشور مکزیک دیده می‌شود، باید به سرزمین ایران به عنوان یکی از مهترین چشم‌اندازهای فرهنگ زیارت و کنش‌های زائرانه در سطح جهان اشاره نمود (حسن‌زاده شاهخالی، ۲۰۱۳، ۵۷)، این در حالی است که تاکنون کتاب‌ها و پژوهش‌های انسان‌شناسی در حوزه زیارت، از تعدد و کمیت قابل توجه‌ای برخوردار نیست. این امر جایگاه زیارت را در فرهنگ مردم ایران به صورتی مهم و کلیدی تبدیل می‌نماید که از یکسو بیانگر دستگاه و نظام اعتقادی مردم و باورهای آنان است (برای نمونه نک. بلوکباشی، ۱۳۸۱) و از دگر سو، یکی از حلقه‌های اتصال نظام فرهنگی و هنجاری ایرانیان پیش و پس از اسلام با تاکید بر مبارزه با خیر و شر، و ظهور و تجلی چشم نواز رفتارهای زائرانه است (نک. حسن‌زاده و کریمی، ۲۰۱۰، ۲۹۰). در این میان بعد سومی از اهمیت را می‌توان افزود که آن وجود روستا به مثابه یک قطب فرهنگی و تحلیل کارکرد فرا/ضد ساختار زیارت در تضاد با ساختار جامعه ملوک الطوائفی ایران در طی تاریخ بوده است (در مورد این ابعاد مهم نک. حسن‌زاده شاهخالی، ۲۰۱۳؛ حسن‌زاده، ۲۰۱۷). بدیهی است که زیارت به عنوان حرکتی که مقصد آن بنا به نظریه میرچا الیاده، مکان- نمادهای مرکز است (نک. الیاده، ۱۳۹۳)، صورت‌های مهم از مفاهیم کلیدی و موضوعات حیاتی دانش انسان‌شناسی را در بردارد، آنچه همبستگی و وحدت مردم و باز تعریف پیوند آنان تلقی می‌شود. به این ترتیب زمان به عنوان شاکله‌ای مهم از فهم جهان، حرکت تاریخ و چیدمان و چینش رخدادها در کنار عنصر مکان، به کمک زیارت قابل درک خواهد بود (نک. بیرونی، ۱۳۹۰؛ حسن‌زاده شاهخالی، ۲۰۱۳). این امر تابه آن پایه مهم است که درک تنوع فرهنگی موجود در ایران، به کمک درک تقویم قمری و شمسی آن که توامان رفتارهای آیینی را در برخواهد داشت. قابل تصور است (حسن‌زاده و کریمی، ۲۰۱۰؛ حسن‌زاده، ۲۰۱۳، ۱۰۶). آنجا که تقویم خورشیدی با ریشه‌های پیش اسلامی خود در آیین پیرشالیار (نک. وهرام، ۱۳۵۹؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۴) قابل تصور است. بر این اساس شاید بتوان با توجه به جایگاه زنده و پویای فرهنگ محرم، و رخساره‌هایی از زیارت‌های ملی و محلی چون زیارت کربلا، نجف، مشهد، شاه شهیدان، علم واچینی و غیره درک مردم شناختی این فرهنگ (فرهنگ زیارت) را برای درک فرهنگ مردم ایران بسیار کلیدی دانست، با این هدف، پژوهش حاضر به بررسی یکی از زیارتگاه‌های مهم شمال ایران که با حضور جمعی مردم (زائران) همراه است، می‌پردازد و خواهد کوشید تا اهمیت این زیارتگاه و رفتارهای آیینی آن را به بحث بگذارد. این مقاله سعی دارد به پرسش‌های مهمی از این دست پاسخ دهد:

۱. معنای رفتارهای زائرانه و نمادین مردم (زائران) در زیارتگاه امامزاده گزو چیست؟

۲. این زیارتگاه چه نقشی در تاریخ محلی دارد؟

۳. فرهنگ زیارت در این زیارتگاه چه تاثیری از محیط اطراف خود می‌گیرد؟

پیشینه موضوع و چارچوب‌های نظری

زیارت فراتر از دانش مردم‌شناسی، در حوزه علوم اجتماعی و علوم انسانی در سطح جهان مطرح بوده است (فربرگ، ۱۳۸۷)، این مساله به ویژه با توجه به گونه‌های زائرانه مهم در سطح جهان که نگاه متفکران غربی را به خود معطوف داشته است، قابل فهم خواهد بود (نک. الیاس، ۱۹۹۴؛ مایکل، ۱۹۹۹). در این زمینه کافی است جایگاه فرهنگ زیارت را با توجه به نمونه‌هایی چون زیارت فاطیما در پرتغال به یاد آوریم (نک. ترنر، ۲۰۱۱). در ایران نیز این موضوع اهمیتی فراوان داشته است چنان‌که پس از حملات کتاب *اسرار هزار ساله* (حکمی‌زاده، ۱۳۱۹)، به فرهنگ زیارت و سیستم اعتقادی آن، کتاب *کشف الاسرار* کوشید تا به پرسش‌ها و چالش‌های این کتاب در درک فرهنگ زیارت از منظر اسلامی - شیعی آن پاسخ دهد (نک. حسن‌زاده شاهخالی، ۲۰۱۳). در متون فقهی و دینی نیز به این موضوع از وجوه مختلفی پرداخته شده که به ویژه به ثواب و اهمیت زیارت برای زائر تکیه دارد (نک. طاهری، ۱۳۹۳). با این حال آنچه در این مقاله پرداختن به آن مهم است و باید به آن توجه داشت، آن بخشی از ادبیات مرتبط با زیارت و فرهنگ آن در ایران است که جنبه مردم‌شناختی دارد.

شاید یکی از نخستین نگاه‌های مردم‌شناختی مرتبط با فرهنگ زیارت، جستاری است که در آن آل احمد، به برخی از گونه‌های محلی زیارت چون مشهد اردهال انداخته و آن را گونه‌ای زائرانه با پیش نمونه‌های پیش اسلامی خود می‌داند. آل احمد که نگاهی تاریخی به این نمونه دارد، ریشه‌های آن را در فرهنگ میترایی و جشن مهرگان جست و جو می‌کند (نک. آل احمد، ۱۳۹۱). این در حالی است که ورهرام و تقوایی (نک. ورهرام، ۱۳۵۹)، از اهمیت مهم بازارهای فصلی در برجسته تر شدن امر زیارت در فرهنگ‌های محلی سخن می‌گویند. بخش مهمی از نگاه‌های مرتبط با زیارت، چشم اندازه‌های کلاسیک ادبیات مردم‌شناسی در ایران را باز می‌تاباند که با قوم‌نگاری رفتار آیینی زائران و تاکید بر مفهوم شهادت همراه می‌شود. برای نمونه علی بلوکباشی با توجه به نمونه‌هایی چون مشهد اردهال و نخل گردانی، ضمن بررسی تنوع قومی اشیای آیینی مرتبط با فرهنگ زیارت، مقصد و هدف این گونه‌های زیارتی را وحدت و همبستگی معتقدان و پیروان یک دین و اصول واحد و نیز بازنمایی تاریخ دینی آنان در پهنه سبزه خیر و شر می‌داند (نک. بلوکباشی، ۱۳۸۱؛ ۱۳۸۳). در میان کوشش‌های جدید در چند سال اخیر که هدف آن مطالعات مردم‌شناختی فرهنگ زیارت است نیز می‌توان به نمونه‌هایی از کتاب‌ها و مقالات اشاره داشت. جبار رحمانی (۱۳۹۴) سعی دارد تا تاثیر گفتمان‌های گوناگون شیعه را در سطوح قومی، روشنفکری و غیره بر فرهنگ محرم و از جمله زیارت مرتبط با آن نشان دهد. علیرضا حسن‌زاده (۱۳۹۴) ضمن مروری بر ادبیات جهانی زیارت به دو رویکرد و گرایش عمده در آن اشاره می‌دارد، نخست رویکرد ویکتور. دلیو. ترنر که همان باز تعریف دیدگاه ون‌ژنپ است و در آن آستانگی یا گذر، نه فقط بعدی جسمانی (مرگ، تولد، بلوغ، ارواح و...) را در بردارد، که سطوح معنوی چون حوزه بحران بیماری، جبران به کمک عمل آیینی، و شفا را به عنوان مراحل پیش آستانه ای، آستانه ای، و

پسا آستانه‌ای (خطا، هجران، جبران، بازپیوست) تعریف می‌کند و از سوی دیگر باتوجه به نمونه مورد مطالعه خویش، رفتار سوگوارانه در مرگ مرتضی پاشایی، به نمونه‌هایی جهانی رفتار زائرانه در حوزه مرگ‌های دلخراش با توجه به کار دیویی (نک. دیوی، ۱۹۹۸) اشاره می‌نماید. از این نگاه، در کنار کارناوال می‌باید از اهمیت تراژدی مرگ سخن گفت که دور از نگاه روشنفکران ایرانی مانده است (نک. حسن‌زاده، ۲۰۱۳؛ ۱۳۹۴). وی «شفا» را نماد مسلط با استفاده از مفهوم ترنر در فرهنگ و آیین زیارت در ایران می‌داند (نک. حسن‌زاده، علم و اچینی الف ۱۳۸۴؛ ب ۱۳۸۴؛ حنفیه؛ حسن‌زاده شاهخالی، ۲۰۱۳). از این نگاه مردم شناختی، سطوح محلی زیارت در زیارتگاه‌هایی چون حنفیه، شاه شهیدان، پیر شالیار، مشهد ارده‌ها، نقش تاریخ و اقلیم محلی را در تاریخ مبارزه و ستیز خیر و شر چون آنچه نمونه‌های فرامحلی (نجف، کربلا و...) نشان می‌دهد، چرا که در اینجا نیز روایت، داستان ستیز خیر و شر و شهادت است (نک. حسن‌زاده، ۱۳۸۶، ۷۶). از این نگاه بن مایه شهادت به شکلی همزمان کالبدی و روحانی جهان را نماد پردازی می‌کند و به این دلیل گاه آیین‌هایی چون علم و اچینی با درو محصول همزمان است و روایت‌های آیینی این چشم اندازهای زائرانه نیز این نگاه را تایید می‌کنند (حسن‌زاده شاهخالی، ۲۰۱۳). در مقاله‌ای دیگر فرهنگ زیارت، گسست میان جهان دینی و فرهنگ پیش و پس از اسلام را با نمایش اعتقادی واحد یعنی تقابل خیر و شر و شهادت از میان می‌برد (نک. حسن‌زاده، کریمی، ۲۰۱۰) و وهرام نیز (وهرام، ۱۳۵۹)، با ثبت قوم نگارانه فرهنگ زیارت در آیین پیرشالیار، مواد ارزشمندی را تهیه می‌نماید که خود زمینه شکل‌گیری نظریه فرهنگ زیارت در ایران بر اساس رابطه میان هویت و امر قدسی می‌شود (نک. وهرام، مقاله پیرشالیار؛ برای همان، بحث درباره نظر وهرام نک. حسن‌زاده، کریمی، ۲۰۱۰). در اینجا پیرها دارای کارکرد درمان بخشی‌اند.

معرفی حوزه فرهنگی مورد مطالعه

امامزاده گزو در منطقه‌ای به نام «گزو» در ارتفاعات جنگلی البرز مرکزی بین زیرآب، آلاشت و شیرگاه واقع شده است. «گزو» از دو واژه «گز = واحد اندازه‌گیری طول» و «او = آب» تشکیل شده که به معنی داشتن آب فراوان است، به حدی که در «گز» به «گز» این منطقه، به آب دسترسی پیدا خواهد شد. برای رسیدن به امامزاده گزو با وسیله نقلیه چند راه وجود دارد. راه اول: جاده پل سفید به سمت آلاشت؛ در نیمه راه آلاشت، از جاده‌ای خاکی، راه به روستای کارمزد ختم می‌شود، جایی که چند معدن ذغال سنگ در کنار امامزاده واقع شده است. راه دوم: جاده آسفالت شیرگاه به سمت بابل؛ پس از طی مسافتی از شیرگاه، و عبور از جاده‌ای خاکی در سمت چپ و پس از گذر از منطقه لفور، به امامزاده می‌رسیم. راه سوم: از بابل به سمت «مرزی‌کلا»؛ پس از مرزی‌کلا و عبور از سد در دست تأسیس، جاده خاکی به لفور می‌رسد و از این محل تا امامزاده با راه دوم انطباق دارد.

در دو سوی سمت شرقی و غربی امامزاده به فاصله دو سه کیلومتر دو آبشار قرار گرفته است؛ آبشار اولی در سمت شرقی، در مسیر لفور به سمت امامزاده است که آبشاری کوچک است و دیگری آبشاری است بزرگ در سمت غربی و در مسیر امامزاده به روستای کارمزد قرار دارد.

در سه کیلومتری جاده‌ای که به امامزاده منتهی می‌گردد، تابلوی «امامزاده گزو» نصب شده است و در کنار آن صندوق جمع‌آوری نذورات قرار دارد.

در مسیر امامزاده، تعدادی گاوسرا است که اغلب آن‌ها در اجرای «طرح خروج دام از جنگل» سازمان جنگل‌ها و مراتع خالی از سکنه شده است. بنای این گاوسراها گاه به ۲۰۰ سال می‌رسد که از نظر معماری بومی بسیار ارزشمند است. این سکونت‌گاه‌ها «تلاز»^۱ نام دارد و از نظر فرم بنا و تقسیم فضا دارای ویژگی‌هایی است. تعدادی از این گاوسراها را پس از ترک دامداران به عنوان نمونه‌ای از معماری بومی می‌توان نگهداری کرد.^۲

تعدادی خانوار در خانه‌هایی چوبی در نزدیکی امامزاده اتراق دارند و درختان قطع‌شده در اعماق دره و دیگر نقاط را پس از آنکه به صورت الوار درآوردند، با قاطر به کنار جاده منتقل می‌کنند تا با کامیون‌های کوچک، الوارها به مراکز فروش حمل شوند. شرکت آذرود پیمانکار بهره‌برداری از جنگل‌های این منطقه است.

موقعیت اقلیمی «امامزاده گزو»

امامزاده در محوطه‌ای مسطح و در حاشیه دره‌ای واقع شده است که رودخانه‌ی حاصل از آب آبشاری کوچک از عمق آن می‌گذرد. در سمت غرب این محوطه، امامزاده و در سمت جنوب آن دو اتاق کوچک و محل سکونت متولی قرار دارد. در شرق این محوطه دو خانه کوچک و خانه‌ای بزرگ بر سکویی بلند بنا گردیده است که ایوانی سراسری دارد که به چندین اتاق تقسیم می‌شود. زائرین برای اتراق از این فضاها استفاده می‌کنند. در پشت امامزاده نیز چند اتاق نوساز با بلوک سیمانی برای اقامت زائرین ساخته شده است. در فاصله بین امامزاده و دیگر بناها فضایی است بزرگ که در روزهای مراسم برای پخت و پز و یا برگزاری مراسم هیئت‌های عزاداری و هم‌چنین پارک ماشین‌ها استفاده می‌شود. در آن سوی امامزاده نیز مکانی است برای قربانی کردن دام، اقامت زائرین و نیز پختن غذا. در نزدیکی قربانگاه درختی تناور روئیده است. در بیرون از محوطه امامزاده تابلویی به نام «امامزاده گزو» نصب شده است. در کنار مجموعه امامزاده در شیبی آرام در مواقعی که هوا مناسب است، زائرین در میان درختان اتراق می‌کنند. امامزاده یک موتور برق کوچک دارد که پس از غروب آفتاب چند شعله برق را تا ساعت ۱۰ روشن می‌کند. امامزاده و دیگر بناها (به جز ساختمان جدید با بلوک سیمانی و سرویس بهداشتی)

1. talar

۲. پیشنهاد می‌شود این نمونه‌ها به موزه‌ای باز تبدیل شده (موزه باز و روستایی استان مازندران) و یا برای حفظ آنها از گزند سیل و ویرانی به موزه باز روستایی استان گیلان انتقال یابد.

قدیمی بوده و با چوب و گل ساخته شده‌اند و سقف همه آن‌ها را حلب کوبیده‌اند. در سال‌های گذشته سقف بناها با لت چوبی (تخته) پوشیده شده بود. به علت درآمد خوب امامزاده از نذورات زائرین، قرار است که اداره اوقاف، متولی‌گری امامزاده را به عهده بگیرد و ساختمان‌هایی جدید با بلوک سیمانی به جای بناهای قدیمی بنا کند. تغییرات احتمالی در بناهای امامزاده و زوارخانه‌ها که قدمتی حدود سیصد سال دارند، بخش مهم از میراث معماری منطقه را از بین خواهد برد. به علت عدم حضور جنگل‌بان در این منطقه، حجم برداشت چوب‌های جنگلی از سوی زوار زیاد است، از این رو درختان اطراف امامزاده از سوی زائرین به شدت قطع شده و به جنگل خسارت فراوان وارد شده است و در سطح وسیعی درختان آسیب دیده‌اند. در محوطه اطراف امامزاده و در قسمتی که درختان جنگل خسارت دیده‌اند، آثار نبش دو قبر مشاهده می‌شود که احتمالاً از سوی حفارهای غیرمجاز صورت گرفته است.

سرگذشت امامزاده به روایت متولی

خانواده «خادمی» متولی فعلی «امامزاده گزو» است که هفت پشت او متولی‌گری امامزاده را به عهده داشته‌اند. «خادمی» متولی امامزاده سرگذشت «امامزاده گزو» را چنین روایت می‌کند:

حدود سیصد سال قبل اجداد ما در اطراف محل فعلی امامزاده در جنگل زندگی می‌کردند و همه گاودار بودند. اغلب آن‌ها از طایفه خادمی و جوانمرد بودند. درویشی از اهالی منطقه «سرخ‌ده» و «ورسک» خواب می‌بیند که در منطقه‌ی گزو سه بزرگوار دفن شده‌اند و یکی از خوانین روستای سرخ‌ده نشانی از کیسه پول می‌داند که این پول می‌بایست برای ساختن مقبره این سه بزرگوار هزینه شود. درویش نزد خان می‌رود و داستان خواب خود را برای او بازگو می‌کند. خان از دادن نشانی کیسه پول طفره می‌رود. بار دیگر درویش خواب سه بزرگوار را می‌بیند و مجدداً به خان مراجعه می‌کند و خان زیر بار نمی‌رود. این داستان چند بار تکرار می‌شود تا این که خان سرخ‌ده خواب سه تن بزرگوار را می‌بیند و آن‌ها به او تذکر می‌دهند که این پول می‌بایست هزینه بارگاه آنها شود. خان به منطقه‌ی گزو و کارمزد می‌آید، درویش را می‌یابد و کیسه پول را برای ساختن بارگاه به او می‌دهد و خود در منطقه می‌ماند تا ساختن بارگاه بر مزار سه تن بزرگوار تمام شود.

اکنون این امامزاده به سه تن بزرگوار یا سه برار (برادر^۱) نیز نامیده می‌شود. متولی و دیگر بزرگان منطقه از چگونگی آمدن امامزاده‌ها به این منطقه و چگونگی نفوذ آن‌ها در میان مردم هیچ‌گونه اطلاعی ندارند و تنها از معجزات آن‌ها سخن می‌گویند.

متولی امامزاده، خود را از اعقاب آن درویش می‌داند و هفت پشت خود را چنین نام می‌برد:

«پدرم نعمت‌الله، پسر شه‌میر، پسر درویش علی، پسر شیرعلی، پسر آقاشفیعی، پسر ابراهیم و پسر

وکی»

1. Se barar

متولی‌گری در این خانواده ارثی بوده و پس از متولی قبلی، پسرانش متولی‌گری را به عهده دارند. هر پسر به نوبت و به مدت یک سال وظیفه متولی‌گری را به عهده دارد. تمام درآمد یک‌ساله امامزاده که از ندورات مردم جمع‌آوری و تامین می‌شود، زیر نظر متولی هزینه می‌شود.

حضور زائران در امامزاده

در حال حاضر و مواقعی که هوا خوب و جاده جنگلی برای رفت و آمد خودروها مناسب است، زائرین برای زیارت و گذراندن اوقات فراغت خود به «امامزاده گزو» می‌روند. این زائرین گاه یک روز و گاه بیشتر در محل می‌مانند و شب‌ها را در زوارخانه‌های این امامزاده اتراق می‌کنند. ولی در مناسبت‌های ویژه، بیشترین زائرین به امامزاده می‌روند. یکی از این مناسبت‌ها، دهه محرم است و دیگری ۲۸ صفر و دهه فاطمیه و ۱۰ روز از ماه مهر که از تاریخ پنجم و یا ششم مهرماه شروع می‌شود. حضور مردم در مناسبت‌هایی که با ماه قمری محاسبه می‌شود و هوا سرد است، کمتر بوده و تعداد کمتری از زوار به این امامزاده می‌آیند. ولی حضور مردم در مهرماه که با تقویم شمسی همراه است، همیشه پرازدهام است.

اکثر زائران امامزاده را روستاییان منطقه و یا شهرهای نزدیک آن تشکیل می‌دهند. چند روستا همراه هیأت‌های عزاداری خود برای برگزاری مراسم عزاداری به امامزاده گزو می‌آیند و نزدیک امامزاده از وسایل نقلیه پیاده می‌شوند و هیأت‌ها اغلب با سنج و دهل در جلو و دیگر زائرین روستا به دنبال آن‌ها به محوطه جلوی امامزاده می‌آیند و پس از مدتی مراسم را به پایان رسانده و هر خانوار در محلی اتراق می‌کند.

در روز پنج‌شنبه و جمعه ۱۵ و ۱۶ مهرماه ۱۳۸۴ که در امامزاده بودیم، چند گروه عزادار با اهالی روستا به امامزاده آمدند. این روستاها عبارت‌اند از:

گروه عزاداران هیأت ابوالفضل‌العباس از روستای ابوک که با دهل و سنج با نظم زنجیر می‌زنند.

گروهی دیگر از روستاییان که هیأت آن‌ها مشخص نبود، بدون دهل و سنج سینه می‌زدند.

هیأت‌های عزاداری پس از اتمام مراسم بلافاصله به زیارت امامزاده گزو می‌رفتند.

از صبح زود زائران با وسایل نقلیه گوناگون چون مینی‌بوس، وانت، سواری و گروهی از جوانان با موتورسیکلت به امامزاده گزو می‌آیند و گاه ورود وسایل نقلیه تا پاسی از شب ادامه دارد.

زائران اغلب از روستاهای منطقه گزو، لفور، کارمزد، سرخ‌آباد، مرزی‌کلا، گنج‌افروز و شهرهای بابل، قائم‌شهر، پل سفید، زیرآب و شیرگاه هستند. اغلب کسانی که صبح زود برای زیارت به امامزاده گزو می‌آیند، عصر به روستا و یا شهر خود بازمی‌گردند. این گروه‌ها در محوطه جلوی امامزاده و یا در اطراف آن اتراق می‌کنند. دیگر زائران که یک شب و یا بیش‌تر در این مکان می‌مانند در زوارخانه‌های امامزاده اتراق می‌کنند.

زائران در مقابل استفاده از زوارخانه‌ها پول اندکی می‌پردازند، ولی استفاده از ظروف پخت و پز، نفت، پتو، لحاف و دشبک از سوی متولیان به رایگان در اختیار زائران قرار می‌گیرد. در امامزاده گزو مغازه برای فروش اجناس مورد نیاز زائران وجود ندارد و فقط یکی از متولیان، سیگار و کبریت به مسافران می‌فروشد.

به محض ورود زائران و جابجا شدن، مردان با تبر و داس و اره به درختان اطراف امامزاده هجوم می‌برند و یا از چوب درختانی که قبلاً توسط مردم و یا شرکت بهره‌برداری آذررود قطع شده، استفاده می‌کنند. از قطعات همیزم برای تهیه غذا و چای و گرم شدن در شب استفاده می‌شود. از صبح زود سراسر محوطه امامزاده و فضای جنگلی اطراف آن را دود و آتش فرا گرفته است. مردان کنده‌های همیزی که از جنگل اطراف آورده‌اند خرد می‌کنند و زنان بساط صبحانه و بعد نهار و شام را فراهم می‌کنند. در محوطه پشت امامزاده درخت بلوط تناوری روپیده است و نزدیک آن محلی است برای قربانی کردن دام‌ها.

آب لوله‌کشی با چند شیر در محل قربانی نصب شده است. گوسفندان نذری در محل قربانی ذبح می‌شوند و پس از ذبح و پوست کندن، لاشه را به صلابه‌ای که از آهن درست شده آویزان می‌کنند. در این موقع زائران برای گرفتن قطعه‌ای از گوشت قربانی به این محل هجوم می‌آورند. افرادی که قربانی کرده‌اند، بخشی از گوشت قربانی را بین مردم تقسیم می‌کنند و بخش دیگر را برای تهیه غذا به مصرف می‌رسانند.

در طی روز زائران در نوبت‌های مختلف برای زیارت امامزاده گزو و یا خواندن نماز به امامزاده می‌روند.

آداب زیارت و ویژگی‌های امامزاده گزو

بنای امامزاده گزو اتاقی بزرگ به طول بیش از ۲۰ و عرض حدود ۸ متر است. اسکلت بنای امامزاده از چوب است که روی آن را به سبک معماری‌های سنتی شمال گل کشیده و روی گل را با گچ اندود کرده‌اند. سقف آن نیز از چوب است که روی آن حلب کوبیده شده است. دیوار بیرون امامزاده به رنگ سبز فیروزه‌ای است. امامزاده دری معمولی دارد و جدیدساز است. به گفته متولی و زوار در قدیمی آن کنده کاری بوده و اکنون در موزه ساری نگهداری می‌شود. قبل از ورود به امامزاده در درگاهی، محل کفش کن است. پس از کفش کن یک پاگرد بزرگ قرار دارد که از این فضا دو درب، سمت راست به نمازخانه ختم می‌شود که وسط آن را برای نماز مردان و زنان، پارچه‌ای به دو قسمت تقسیم کرده است.

درگاه سمت چپ ورودی اتاقی است که قبر سه بزرگوار در آن قرار دارد. قاب این در به طرز زیبایی کنده کاری شده است. صحن امامزاده مربع‌مستطیل است و دو ستون چوبی در آن قرار دارد. قبر سه

بزرگوار در امتداد هم در وسط این فضا واقع شده است. روی هر قبر ضریح نهاده‌اند که هر سه ضریح به هم متصل شده است. روی ضریح‌ها پارچه‌ای سبز کشیده‌اند که روی آن محل روشن کردن شمع، گلدان‌هایی با گل‌های مصنوعی متنوع، قاب عکس از ائمه و چراغ نفتی نهاده‌اند. دو ستون امامزاده با پارچه سبز پوشانده شده و به آن گل مصنوعی متصل کرده‌اند. تعدادی آویز و هم‌چنین ریشه‌های گل مصنوعی از سقف آویزان شده است. در صحن امامزاده سه پنجره در سمت غرب و سه پنجره در سمت شرق و یک پنجره در سمت جنوب تعبیه شده است. روی تاقچه‌های پشت پنجره‌ها پارچه انداخته‌اند و با عکس ائمه و گلدان تزیین شده است. زائران به یکی از پنجره‌های غربی که مشبک است، پارچه گره می‌زنند. چهار سمت اطراف قبور این سه بزرگوار به صورت راهرویی باریک درآمده، کناره پهن شده است و چند پشتهی ترکمنی نیز به دیوار تکیه داده شده است. در ورودی صحن امامزاده صندوقی است برای جمع‌آوری نذورات و روی آن نوشته شده: ورودی خواهران سمت راست و ورودی برادران سمت چپ. با ورود زائران به امامزاده ابتدا ضریح چوبی قبر اولی را می‌بوسند و به همین ترتیب قبور دیگر، زیارت می‌شوند.

در بدنه ضریح قبر اولی در سمت راست و چپ قابی مشبک قرار گرفته که زنان در سمت راست و مردان در سمت پارچه سبز به آن گره می‌زنند. زائران گاه دقایقی چند در کنار ضریح می‌نشینند و با امامزاده راز و نیاز می‌کنند. راهرو حایل بین دیوار و ضریح محلی است که گاهی زائران در آن نماز می‌خوانند.

از ویژگی‌های دیگر این امامزاده یکی قرار گرفتن در عمق جنگل و دور بودن از مناطق روستایی و شهری و حضور دامداران در فصولی از سال در اطراف این امامزاده است. دیگری، برگزاری مراسم دهه محرم و فاطمیه و ۲۵ صفر و نیمه ماه مهر است. طی صحبت با چند نفر از معتمدین و متولی راجع به حضور مردم در نیمه اول پاییز در این محل اطلاعی حاصل نشد.

فقط با شواهد اندک می‌توان با حدس و گمان موارد زیر را مورد توجه قرار داد:

کسی که در ۳۰۰ سال قبل خواب‌نما شده و خان سرخ‌ده را از وجود قبر سه‌تن بزرگوار مطلع کرده درویش بوده و تاریخ ذکر شده حدوداً برابر است با کوچ دسته‌هایی از کردان منطقه‌ی کرمانشاه و کردستان به منطقه مازندران که اغلب آن‌ها اهل حق بودند.

در گذشته بازاری در این محل برپا می‌شد و حتی رنگ‌رژها برای رنگ کردن پشم‌های چیده شده دام‌ها، وسایل رنگ‌رزی خود را به این منطقه می‌آوردند.

از قدیم دامداران در این محل زندگی می‌کردند و بناهای گاوسراها نشان‌دهنده قدمت آن‌ها است. آثار مخروبه از بناهای آجری در اطراف امامزاده به دست آمده است.

با اندک اطلاعات به دست آمده، حدس و گمان این است که شاید در گذشته در این مکان با ویژگی‌های منطقه (سایت مناسب، تسلط به اطراف، آب فراوان، دور بودن از دیگر نقاط) در پاییز بازاری

برای مبادله تولیدات دامی با اجناس پبله‌وران شهری تشکیل می‌شده است.

معنای رفتار زائرانه در امامزاده گزو

با نگاهی به فرهنگ این زیارتگاه و آداب و آیین‌های آن در میان زائران که در مطالعه قوم‌نگاری نویسنده این تحقیق ثبت شده است، الگوهای مشابه فرهنگ زیارت در ایران را مشاهده می‌کنیم. سوگواری، توجه به تقویم برپایی آیین، برجستگی رنگ و نمادهای سبز و غیره نمونه‌هایی از این وحدت الگویی را نشان می‌دهند. برای مثال همچنان که گفته شد، زائران به یکی از پنجره‌های غربی زیارتگاه که مشبک است، پارچه گره می‌زنند. در فرهنگ شیعی زیارت، پنجره خود نمادی مهم برای ابراز نذر و نیاز است. از ضریح امامان و امامزادگان که پنجره‌های کوچک مشبک دارد تا پنجره فولادی امام رضا(ع) همگی بر این امر دلالت می‌کند و پنجره معنای نمادین آن را آشکار می‌نمایند. با مروری بر مطالعات نمادشناسی و نشانه‌شناسی، در می‌یابیم که پنجره یکی از نمادهای ارتباط با فراسو و قلمرو الهی است که بی شک مقصد اصلی راز و نیاز است. ملک‌راه (۱۳۸۵) نشان داده است که چگونه در بخشی مهم از جهان مردم با نا امید شدن از راهکارهای زمینی، به منابع آسمانی و الهی شفا و بخت روی می‌آورند. در اینجا الگوی معنایی و نمادین مشابه‌ای میان امامزاده گزو و سایر مراکز زیارتی در ایران و جهان شیعی دیده می‌شود. چون سایر زیارتگاه‌های مهم ایران، درخت نیز در اینجا معنایی خاص دارد. در اینجا چون قربان دار زیارتگاه امامزاده حنیفه (نک. حسن‌زاده، ۱۳۸۴)، درخت تناوری قرار دارد که عمل قربانی از سوی زائران در پای آن انجام می‌شود و به نوعی قربانی در پای درخت، بیانگر بن مایه باززایی است، چون درخت نماد و نشانه تولد و باززایی در فرهنگ‌های مختلف است که برای نمونه می‌توان به جام مارلیک گیلان و بن مایه باززایی در آن اشاره نمود (نگهبان، ۱۳۸۵). در اینجا زائران در پاسخ به سوال محقق، حضور خود را به چند دلیل عمده اعتقادی و نیاز روانی مطرح نموده اند؛ اعتقاد به امامزاده شهید و نقش آن در دفاع از اعتقاد و ایمان مردم، رفع مشکل و دستیابی به شفا. در عین حال چون زیارتگاه‌های دیگر، خواب مقدس یا رویای صادقه که جایگاهی مهم در فرهنگ اسلامی دارد (در این باره نک. ادگار، ۲۰۱۱)، نقشی مهم در بنای زیارتگاه بازی می‌کند. این نمونه در موارد دیگر همه دیده شده است که چگونه ساخت زیارتگاه با خواب امامزاده یا امامزادگان شهید رخ می‌دهد (برای نمونه نک. حسن‌زاده، ۱۳۸۱، ۵۷۶-۵۳۵). آنچه در این میان با مروری بر فرهنگ زیارتگاه مزبور مهم است، تنوع فرهنگی در پهنه فرهنگ زیارت است که همچنان که گفته شد بیشتر مورد توجه برخی از مردم شناسان ایرانی بوده است (برای نمونه نک. کریمی، ۲۰۱۳). کریمی در کتاب خود وضع هنجاری و قومیت، اشاره می‌نماید که اگر بخواهیم نظر برومیرزه را در زمینه سیستم برون‌گرایی ازدواج در شمال ایران توسعه دهیم، باید از اهمیت چند زبانی و موقعیت چند فرهنگی (تنوع فرهنگی) در گیلان، از جمله در فرهنگ زیارت آن سخن بگوییم. تالشی‌ها چهارزبانه (فارسی، تالشی، گیلکی و

ترکی) و گیلک‌ها دو زبانه (گیلکی و فارسی) هستند، ازدواج‌ها نیز از همین حالت تبعیت می‌کند. به نظر وی در این کتاب با وجود آنکه امروزه برای مثال در نزد برخی از خانواده‌های گیلکی زبان گیلکی به کودکان آموخته نمی‌شود، آنها در ایام نوجوانی تمایل به دو زبانی خود را نشان داده و زبان یاد شده را از محیط بیرون خانه و از جمله گروه دوستان می‌آموزند (همان). از این نظر، فرهنگ زیارت در امامزاده گزو یکی از خاستگاه‌های شکل‌گیری فرهنگ صلح، دوستی و تنوع فرهنگی است. در این میان همچنان که پیشتر گفته شد، حسن‌زاده (۲۰۱۳) از دو زمانگی در کنار دو زبانی ایرانیان سخن می‌گوید. به نظر وی حضور توامان دو تقویم شمسی و قمری (ایران و اسلامی)، منجر به تنوع فرهنگی در ایران از جمله در پهنه و چشم‌انداز آیین و زیارت شده و جهان بینی ایرانیان را با پذیرش درک چند فرهنگی جهان، زمان و مکان و تاریخ عجین و همسرشت ساخته است. از این نگاه، عدم وجود تنش‌های قومی جدی در میان اقوام ایرانی دلایلی چون فرهنگ زیارت دارد که خود بستر خودجوش تنوع فرهنگی در ایران بوده است (همان). از این نگاه زمان آیینی خود یک زمان آستانه‌ای و متکثر از نظر معنا است (همان). در اینجا هم یعنی امامزاده گزو حضور همزمان زائران در ایام شمسی و قمری قابل توجه است. استفاده از هنرهای دستی ترکمن‌ها (پشتی‌های ترکمنی) نمونه‌ای دیگر از این تنوع فرهنگی را در این زیارتگاه نشان می‌دهد، هرچند در فرهنگ زیارت شمال ایران، حضور زائران ترکمنی در آیین‌های زیارت شیعه خود نشانه‌ای دیگر از این وحدت متکثر اقوام ایرانی است (نک. کریمی، ۲۰۱۳).

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در این مقاله از آن سخن رفت، رفتار زائرگونه در امامزاده گزو جنبه‌های گوناگون آیینی و جهان‌شناختی دارد که زائر را با مجموعه‌هایی چون تاریخ محلی، اخلاق زیست‌محیطی، و درک فرهنگی جهان مرتبط می‌سازد. امامزاده گزو محل اتصال تاریخی، فرهنگی و جغرافیایی انسان در حوزه فرهنگی یاد شده بوده و تقویت‌کننده همگرایی در برابر واگرایی است. یکی از برجسته‌ترین تأثیرات این امامزاده از محیط پیرامون خود در معماری بومی و معنای نمادین و جهان‌شناختی این معماری ظاهر می‌شود که بر پایه اعتقاد و باور انسان زائر شکل گرفته است. بر این مبنا امامزاده گزو حلقه اتصال تاریخ، محیط و جغرافیای منطقه با یکدیگر بوده و خاستگاه ساخت و خلق و معنا در تفسیر جهان فرهنگی و طبیعی است. در پایان باید به نقش بازار در غنای رفتارهای آیینی این زیارتگاه چون زیارتگاه مشهد ارده‌ال اشاره داشت. از این نگاه، بازارگاه^۱ نماد تعامل و جریان زندگی است.

منابع

- آل احمد، جلال (۱۳۹۱). *ارزیابی شتابزده، تهران: فردوس.*
- الیاده، میرچا (۱۳۹۳). *اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: طهوری.*
- بلوکباشی، علی (۱۳۸۱). *قالی شوین، مراسم نمادین قالی شوئی در مشهد/اردهال، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.*
- _____ (۱۳۸۳). *نخل گردانی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی..*
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۹۰). *آثار الباقیه، تهران: امیرکبیر.*
- حسن‌زاده، علیرضا (۱۳۸۱). *افسانه زندگان، تهران: باز.*
- _____ (۱۳۸۴). «شفای مقدس و هویت آیینی تحلیلی مردم شناختی بر آئین بازنمایی مرگ مقدس»، *نامه پژوهشگاه فرهنگی هنری، شماره‌های سوم، چهارم، پائیز و زمستان ۱۳۸۴، (شماره‌های پیاپی ۱۲ و ۱۳)، صص. ۸۱-۹۲.*
- _____ (۱۳۹۴). «فرهنگ جوانان و مرگ قهرمان»، در شریفیان، فریبا/ویراستار، *مرگ و زندگی از منظر زبان، اسطوره و تاریخ، تهران: پژوهشکده مردم شناسی، صص. ۳۳-۵۲.*
- _____ (۱۳۸۴الف). «شفای آیینی و مرگ مقدس: تحلیلی مردم شناختی بر آیین علم واجینی»، *نامه پژوهشگاه، شماره ۱۱، صص. ۳۹-۴۶.*
- _____ (۱۳۸۶). «آیین و رستاخیز خاطره» در ژیلما مشیری (ویراستار)، *خاطرات مردم شناسان ایران، تهران: پژوهشکده مردم‌شناسی و افکار، صص. ۳۰۳-۲۹۷.*
- حکمی‌زاده، علی اکبر (۱۳۲۲). *اسرار هزار ساله، تهران: پرچم.*
- رحمانی، جبار (۱۳۹۴). *تغییرات عزرداری مناسک محرم، تهران: تیسار.*
- طاهری، سید محمد (۱۳۹۳). *زیارت از دیدگاه علما و عرفای فریقین، تهران: موسسه فرهنگی هنری مشعر.*
- ملک راه، علیرضا (۱۳۸۵). *آیین‌های شفا، تهران: پژوهشکده مردم‌شناسی و نشر افکار.*
- نگهبان، عرت الله (۱۳۸۵). *مروری بر پنجاه سال باستان‌شناسی ایران، تهران: سبحان نور.*
- ورهرام، فرهاد (۱۳۵۹). *بازار اردهال، محقق و کارگردان: فرهاد ورهرام، تهیه کننده: شبکه یک صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.*
- Badone, Ellen (2004). *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, US: University of Illinois Press.
- Davie, Grace (1993). "You ll Never Walk Alone", in Ian Reader and Tony Walter (eds.), *Pilgrimage In popular Culture*, Basingstoke: Macmillan, pp. 201-219.
- Edgar, Iain R (2011). *The Dream in Islam: From Qur'anic Tradition to Jihadist Inspiration*, UK: Berghahn Books.
- Hassanzadeh Shakhali, Alireza (2013). *Rituality and Normativity.: An Anthropological Study of Public Space, Collective Rituals and Normative Orders in Iran from 1848 to 2011*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- and Somayeh Karimi (2010). "The Formation of Non-state Normative Orders and the Rituals of Pilgrimage", *International Journal of Interdisciplinary Social Sciences*, Volume 5, Issue 3, pp.287-298.
- Karimi , Somayeh (2013). *Ethnicity and Normativity: An Anthropological Study of Normativity in Everyday Life of Gilak People in North of Iran*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Morinis, E. Alan (1992). *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. US and UK: Greenwood Publishing Group.
- Turner, Victor and Edith Turner (2011). *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York: Columbia University Press.



تصویر ۱- زائران در روستای گزو (عکاس: نویسنده مقاله، ۱۳۸۴)



تصویر ۲- زائران در حال طبخ غذای نذری- روستای گزو (عکاس: نویسنده مقاله، ۱۳۸۴)



تصویر ۳- ساختمان امامزاده (عکاس: نویسنده مقاله، ۱۳۸۴)



تصویر ۴- پنجره امامزاده که بر آن دخیل بسته‌اند (عکاس: نویسنده مقاله، ۱۳۸۴)