

پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران
دوره ۲، شماره ۱
بهار و تابستان ۱۳۹۱، صص ۵۹-۳۹

مناسک امانت: آشوب مرگ و آرامش سفر در کشکسرای مرند

محمدباقر علیزاده اقدم*

اصغر ایزدی جیران**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۶/۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۸/۷

چکیده

در منطقه کشکسرای شهرستان مرند در استان آذربایجان شرقی تا دو دهه پیش، تدفین مردگان به شیوه منحصر به فردی بنام تدفین "امانتی" انجام می‌شد. محققان این مقاله با تکیه بر مشاهده مشارکتی و گفتگو با عاملان مناسک "امانتی" داده‌های مربوط را جمع‌آوری کرده‌اند. در مناسک امانت، مرده به طور موقتی در اتاقکی در قبرستان قرار می‌گیرد و چندین سال مورد مراقبت است. سپس در فصل پاییز، استخوان‌های باقی‌مانده برای تدفین دائم توسط نزدیکان مرده به شهرهای مقدسی چون مشهد و قم برده می‌شوند. ما تلاش کرده‌ایم تا با روش رویکردی مردم‌نگارانه و با الهام از پنداره‌های مفهومی شاخه انسان‌شناسی مرگ این مناسک تحلیل کنیم. تأملات انسان‌شناختی ما از دوگانه کالبدی قبر امانتی / قبر دائم، دوگانه‌های اجتماعی و مفهومی زیر را می‌سازد: ۱ - گذار اولیه / گذار ثانویه، ۲ - مکان و عامل اجتماعی / مکان، زمان و عامل قدسی، ۳ - آشوب مرگ / آرامش سفر. بدین ترتیب، مناسک امانت روایتی از معنای مرگ و حیات کشکسرای‌ها برای ما است. این معنا مبتنی بر دگرگونی‌های فضایی - زمانی هستند و تأثیرات ذهنی و حسی را نشان می‌دهند.

کلیدواژگان: امانت، انسان‌شناسی مرگ، شهر مقدس، قبر امانتی، مرند، کشکسرای، مناسک، مرگ.

aghdam1351@yahoo.com

izadi@ut.ac.ir

*استادیار موسسه تحقیقات اجتماعی دانشگاه تبریز

**استادیار گروه انسان‌شناسی دانشگاه تهران

مقدمه

رفتارهای اجتماعی و فرهنگی مرتبط با مرگ دارای اهمیت اساسی در شکل‌گیری بسیاری از رویکردهای انسان‌شناسی از آغاز آن بوده‌اند. موقعیت‌های مربوط به مرگ همواره به صورت نزدیکی با انسان‌شناسی حیات اجتماعی ارتباط داشته‌اند. انسان‌شناسی هرگز قادر به بررسی جدی انسان‌ها نیست مگر اینکه به واقعیت ذاتی مرگ آنها بپردازد (متکاف و هانتینگتون^۱، ۱۹۹۱: ۵). گیرتز (۱۹۶۶) معتقد است؛ مرگ و مناسک آن نه تنها ارزش‌های اجتماعی را منعکس می‌کنند، بلکه نیرویی مهم در شکل دادن به این ارزش‌ها هستند. بدین ترتیب، تداوم تمرکز بر مرگ و رسوم تدفین در انسان‌شناسی تشکیل‌دهنده بخش مهمی از نظریه‌های اصلی انسان‌شناسی درباره وجود انسانی است.

مرگ، پدیده‌ای است که در تمامی جوامع انسانی وجود دارد و انسان‌شناسی با هدف پژوهش بر روی تفاوت‌های موجود میان گروه‌های انسانی در مواجهه با مرگ به این پدیده می‌پردازد. داده‌های مردم‌نگاری نشان می‌دهند که تنوع وسیعی از مناسک مرگ^۲ در جهان وجود دارد (در مورد مناسک مرگ در ایران بنگرید به بلوکباشی، ۱۳۸۸؛ و باستان‌شناسی قبور ایرانی بنگرید به قدیانی، ۱۳۸۷). این تعدد اشکال مراسم نشان می‌دهد که فرهنگ‌های مختلف تصورات، ادراکات و تلقی‌های متفاوتی از پدیده مرگ دارند، به شیوه‌های گوناگونی مرگ را در جهان اجتماعی تجربه می‌کنند و نظام‌های مفهومی خاصی را در ارتباط با مرگ به وجود می‌آورند. ما در این مقاله به دنبال آن هستیم تا یکی از مناسک مرگ به نام مناسک "امانت" را در منطقه کشکسرای شهرستان مرند در استان آذربایجان شرقی از دیدگاهی مردم‌نگارانه تحلیل کنیم تا بتوانیم تفاوت‌های فرهنگی را در درک و مفهوم‌بندی بومی از مرگ نشان دهیم.

باورها و رفتارهای مرتبط با مرگ، زمینه خوبی برای بررسی سازمان اجتماعی، ارزش‌های فرهنگی و جهان‌بینی جامعه فراهم می‌آورد. در واقع، بررسی پدیده مرگ و ساختارها و نظام‌های فرهنگی مرتبط با آن در یک جامعه خاص، نشان می‌دهد که یک جامعه چگونه مرگ را در جهان وسیع‌تر اجتماعی - فرهنگی خود معنا می‌کند و سازمان‌دهی خاصی در ارتباط با آن را شکل می‌دهد.

مرگ و گذار

فرابیش در مدخل مناسک به مثابه ارتباط در دایره‌المعارف آیین‌های دینی، مناسک و جشنواره‌ها می‌گوید که "منسک نظامی از فعالیت‌های منظم است که توسط فرد یا گروهی از افراد جهت تحقق کارکردهایی اجرا می‌شود" (۲۰۰۴: ۳۶۱). مناسک ممکن است گفتاری

¹ Metcalf & Huntington

² death rituals

یا غیرگفتاری یا ترکیبی از این دو باشند. مناسک گفتاری از طریق بیان واژگانی که معمولاً دربرگیرنده معانی متنی غنی هستند اجرا می‌شوند که برای مشارکت‌کنندگان قابل فهم است. مناسک غیرگفتاری پیچیده‌تر هستند و از طریق بیان اندیشه‌ها و پنداره‌ها به واسطه حرکات بدنی، استفاده از مکان و غیره اجرا می‌شوند. درک مناسکی که در آنها نقش اجراهای کلامی کمتر و نقش اجراهای بدنی، فضایی و مکانی بیشتر است، نیاز به فهم فرهنگی شیوه اجرا دارد.

مناسک و آیین‌ها ارتباط مستقیمی با امر قدسی دارند؛ کارکرد مناسک و آیین‌ها کارکردی مقدس است، به این معنا که برای اجرای اعمال مهمی به کار می‌روند که ارتباط میان نیروهای طبیعی و فراطبیعی را به نمایش می‌گذارند. این ارتباط در قالب بعد دینی زندگی انسان‌ها شناخته می‌شود، بنابراین عموماً از مناسک و آیین‌های دینی^۱ یاد می‌شود.

آرنولد وان جنپ^۲ (۱۹۶۰) تدفین را یکی از گروه‌های بزرگ مناسک می‌داند که با انتقال‌هایی از یک وضعیت به وضعیت دیگر مشخص می‌گردد. او معتقد است که تمامی مناسک گذار ساختار سه بخشی دارند که به ترتیب زمانی عبارت هستند از: ۱ - مرحله ”پیشاگذار“^۳ که فرد در آن از موقعیت قبلی خود جدا می‌شود. ۲ - دوره ”گذار“ یا دوره ”آستانه‌ای“^۴ که فرد از حالت قبلی خارج شده ولی هنوز به موقعیت جدید وارد نشده است و ۳. مرحله ”پساگذار“^۵ که در آن فرد به موقعیت یا وضعیت ثانوی خود وارد شده است و در آن پذیرفته می‌شود (بنگرید به موریس، ۲۰۰۶: ۱۸۱). وان جنپ بر آن بود که در مناسک مرگ، مرحله گذار نقش غالبی بازی می‌کند.

ویکتور ترنر^۶ به شیوه درخشانی مرحله‌گذاری وان جنپ را با دقت بررسی کرد. او با تکیه بر مفهوم وان جنپ که در آن مرحله گذار گاهی از سایر مناسک مستقل می‌شود، دیدگاه جدیدی در خصوص وضعیت گذار ارائه کرد که افراد در آن وضعیت، ”نه این و نه آن“ هستند. ترنر، بر مبنای مطالعه عمیق خود بر مناسک بحران در میان ندمبوه‌های^۷ زامبیا، این مرحله آستانه‌ای یا گذاری را مبهم، منقلب‌کننده، شرمگین و منبع همراهی‌های عمیق و موثر می‌داند و آن را ”جماعت‌واره“^۸ می‌نامد. آثار ترنر جریانی را در مطالعات انسان‌شناختی مناسک در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نشان می‌دهد که از تأکید بر کارکرد دور شده‌اند و هر چه بیشتر بر معنا متمرکز هستند. انسان‌شناسی نمادین و تفسیری^۹ از این جریان ریشه گرفت و تأثیر ژرفی بر انسان‌شناسی مناسک مرگ گذاشت. این اندیشمندان اساساً به دنبال

^۱ religious rites

^۲ Arnold van Gennep

^۳ preliminal

^۴ liminal

^۵ postliminal

^۶ Victor Turner

^۷ Ndembu

^۸ communitas

^۹ symbolic and interpretative anthropology

فهم نمادها و مناسک از طریق تفسیر بومی از جامعه مورد مطالعه بودند. ترنر مناسک را تجمع نمادها تعریف کرد؛ نمادها کوچک‌ترین واحد مناسک هستند که درون‌مایه‌های ویژه‌ای از رفتار مناسکی را در خود دارند.

انسان‌شناسی مرگ

بسیاری از گروه‌های علمی انسان‌شناسی در دانشگاه‌های مختلف جهان دروسی را ارائه می‌کنند که مرگ را از دیدگاه انسان‌شناختی مورد بررسی مطالعه قرار می‌دهند، مانند *انسان‌شناسی مرگ*^۱ در دانشگاه ادینبورگ، بریتانیا؛ *درس انسان‌شناسی مرگ: آغاز و پایان چیزها*^۲ در دانشگاه کالیفرنیا، برکلی آمریکا؛ و *درس انسان‌شناسی مرگ و مردن*^۳ در کالج مک‌الستر، مینسوتای آمریکا. ما تلاش می‌کنیم تا به طور مختصر به تجربه‌های انسان‌شناسان در میدان‌های پژوهش و مفهوم‌پردازی‌های نظری در خصوص پدیده مرگ بپردازیم تا آنها را همچون ابزارهای حساس‌کننده و الهام‌بخش در قسمت تحلیل مناسک مرگ کشکسرای به کار بریم. ابتدا از نظریه‌های کلاسیک‌ها آغاز می‌کنیم و سپس به اندیشه‌های انسان‌شناسانی خواهیم پرداخت که به طور تخصصی در شاخه انسان‌شناسی مرگ کار می‌کنند.

علاقه به شناخت و پژوهش بر روی باورها و کنش‌های مرتبط با مرگ در انسان‌شناسی اجتماعی - فرهنگی، به‌طور گرایان فرهنگی^۴ قرن نوزدهم برمی‌گردد. اولین بررسی انسان‌شناختی از مناسک مرگ توسط باخوفن^۵ در سال ۱۸۵۹ صورت گرفت. او در خصوص نمادهای مرتبط با باروری و زنانگی در آیین‌های تدفین یونان و رم باستان به مطالعه پرداخت (درانسارت، ۲۰۰۴: ۱۰۸). دو تن از بنیان‌گذاران انسان‌شناسی یعنی ادوارد تایلر^۶ (۱۹۶۷) و جیمز فریزر^۷ (۱۹۲۵) توجه خود را به باورهای مرتبط با مرگ و زیست پس از آن متمرکز کرده‌اند. آنها معتقدند که تأمل اولیه انسان در خصوص مرگ و موقعیت‌های مرگ‌گونه همچون خواب و رویا، منشأ مفهوم روح^۸ بوده است و باور به زیست پس از مرگ، منشأ تمامی ادیان است (بنگرید چن، ۲۰۰۶: ۷۱۴).

موضوع رفتارهای مرتبط با مرگ نقش مهمی در انسان‌شناسی دین داشته است. در قرن بیستم، انسان‌شناسان علاقه‌مند به بررسی دین، نگاه خود را از منشأها و تطور به مطالعه کارکردهای اساسی دین در جامعه انسانی تغییر دادند. رادکلیف-براون^۹ (۱۹۵۲) در مطالعه

^۱ Anthropology of Death

^۲ Anthropology of Death: The Beginning and End of Things

^۳ Anthropology of Death and Dying

^۴ cultural evolutionists

^۵ J. J. Bachofen

^۶ Edward Burnett Tylor

^۷ James George Frazer

^۸ soul

^۹ Radcliffe-Brown

خود در خصوص آداب و رسوم تدفین جزیره‌نشینان آندامان^۱ نوشت که مرگ یک شخص، تخریبی جزئی در پیوستگی اجتماعی به وجود می‌آورد. در اثر مرگ، حیات عادی اجتماعی به هم می‌ریزد و تعادل اجتماعی آشفته می‌گردد. پس از مرگ، جامعه مجبور است تا خود را از نو سازماندهی کند و به شرایط جدیدی از تعادل برسد. این دیدگاه توسط دیگر انسان‌شناس بریتانیا، برونیسلاو مالینوفسکی^۲ نیز بیان گردید. مالینوفسکی (۱۹۲۲) نشان داد که مرگ در جامعه چیزی بیش از حذف یک عضو است. مراسم پس از مرگ، نیروهای گریز از مرکز ترس، وحشت و تضعیف روحیه را خنثی می‌کند و همبستگی شکسته‌شده گروه را بازمی‌گرداند.

روبر هرتز^۳، رناتو روزالدو^۴، لورینگ دانفورث^۵ و نادیا سرمتاکیس^۶ از انسان‌شناسانی هستند که به طور متمرکزی بر روی مرگ کار کرده‌اند. روبر هرتز (۱۹۶۰) که متأثر از دورکیم (۱۹۶۷) و شاگرد اوست، در مطالعه خود از ”تدفین ثانویه“^۷ در اندونزی (به ویژه جزیره بورنو^۸) نشان داد که تداوم و بقای جامعه، با مرگ یکی از اعضای آن تهدید می‌شود؛ و در مرگ یک عضو، جامعه که با شک آن آشفته شده است، باید به تدریج تعادل خود را بازیابد. فقط از طریق اجرای مناسک مرگ در طول دوره عزاداری پس از مرگ است که جامعه می‌تواند صلح و غلبه خود را بر مرگ بازیابد. برای هرتز، مناسک مرگ، فرایند دگرگونی طولانی است که از مراحل متفاوت تشکیل شده است.

روبر هرتز از داده‌های مردم‌نگاری در مورد اندونزی و پولینزی برای اتخاذ یک رویکرد متفاوت استفاده کرد. او نگرش‌های مربوطه به استخوان‌ها و گوشت‌ها، آمادگی‌هایی که مابین تدفین موقتی^۹ پس از مرگ و تشییع جنازه (که در ادبیات انسان‌شناختی به ”تشییع جنازه مضاعف“ معروف است) رخ می‌دهد، سفر روح و مناسکی که توسط عزاداران برگزار می‌شود را بررسی کرد. توالی تدفین‌های اولیه و ثانویه به گروه اجتماعی اجازه می‌دهد تا سازگاری مجدد یابند، درحالی‌که روح مرده به جامعه فرد مرده می‌پیوندد. هرتز این پیوستن را همچون یک ”رمزآموزی“^{۱۰} در نظر می‌گیرد.

روزالدو بر سه اصل در انسان‌شناسی مرگ تأکید دارد:

۱ - تجربه‌های زیستی جهان‌شمولی مثل مرگ وجود دارند؛

¹ Andaman Islanders

² Bronislaw Malinowski

³ Robert Hertz

⁴ Renato Rosaldo

⁵ Loring Danforth

⁶ Nadia Seremetakis

⁷ second burial

⁸ Borneo

⁹ provisional burial

¹⁰ initiation

۲ - تمامی جوامع و عاملان اجتماعی مجبورند این تجربه‌ها را به عنوان نیروهای غیرقابل اجتناب و تأثیرگذار میانجیگری کنند و

۳ - عملکردهای فرهنگی که این تجارب را عینیت می‌بخشند و واسطه‌گری می‌کنند، از لحاظ تحلیلی به ابعاد پیشینی زیست‌شناسی و هیجان‌های فردی قابل تقلیل هستند. این تقلیل باید تحلیل‌گر مردم‌نگار را به لحاظ معناشناختی از "ابتدال" سطحی مناسک مرگ به سوی تمرکز بر تجربه فردی ببرد (۱۹۸۴: ۱۹۲ - ۱۹۱).

روزالدو به دنبال آن است که از تلفیق فرایند مناسکی جمعی با عزاداری و خروش فردی اجتناب ورزد. با این وجود، وی با جدا کردن عزاداری فردی از امر مراسمی، به سادگی تقابل دورکیمی بین امر فردی و امر جمعی را نشان می‌دهد. علاوه بر این، او شکل فرهنگی را در رابطه ثانویه استعاری و گاه‌شماری با نیروهای عاطفی قرار می‌دهد. وی با نظریه‌پردازی تعیین پیش - فرهنگی و زیستی - عاطفی سوژگی، تقابل کلاسیک بین فرهنگ / طبیعت را با تقابل فرهنگ / هیجانان جایگزین می‌کند.

دانفورت (۱۹۸۲) معتقد است، تجربه مرگ در یک وضعیت آستانگی اجتماعی - فرهنگی رخ می‌دهد که در آن افراد متأثر به طور لحظه‌ای از ساختارهای جمعی جدا می‌شوند. روزالدو و دانفورت، با رویکرد انسان‌شناسی فلسفی، یعنی انسان‌گرایی جهان‌شمول، تجربه مرگ را معنا می‌کنند.

نظریه دورکیم (۱۹۶۷) در مقابل مرگ را در هر فرهنگ متمایزی به عنوان یک عنصر معین در سازمان اجتماعی بزرگ قرار می‌دهد. در این دیدگاه، مرگ تبدیل به چیزی فیگوراتیو، بخشی از بیان، می‌شود؛ یعنی سخن گفتن درباره مرگ همان سخن گفتن درباره جهان‌بینی، ماهیت واقعی جامعه و روابط اجتماعی است.

سرمتاکیس (۱۹۹۱: ۱۵) نیز در مردم‌نگاری خود از بررسی مرگ در مانی درونی^۱ می‌خواهد تا ادراک مرگ را از جانب عاملان اجتماعی بفهمد. به این منظور وی بر آن است که بررسی مرگ در جامعه مانیات^۲ در واقع بررسی مرگ از طریق چشمان زنانه است.

در نهایت باید به نظریه آریس (۱۹۸۱) در خصوص ناهم‌زمانی مناسک مرگ و نهادهای اجتماعی اشاره کنیم که مسائل روش‌شناختی مهمی را پدید می‌آورد. مدل ناهم‌زمانی، مناسک مرگ را از فرایندهای دگرگونی اجتماعی جدا نمی‌کند. بلکه اجازه می‌دهد تا محقق، مناسک مرگ را به عنوان عرصه‌ای از منازعه اجتماعی ببیند، فضایی که در آن رمزها و معناگذاری‌های فرهنگی و علایق اجتماعی نامتجانس و رقیب با یکدیگر برخورد می‌کنند و درگیر می‌شوند. تحلیل آریس از مرگ به سوی نظم اجتماعی حرکت می‌کند نه بالعکس. نهادهای مرگ به عنوان بخشی بسیار مهم از جامعه امکان دیدن و درک جامعه را فراهم می‌کنند.

¹ Inner Mani

² Maniat

برای تکمیل آثار انسان‌شناختی حوزه مرگ بایستی به سه اثر مهم در دهه‌های اخیر نیز اشاره کنیم. مجموعه مقاله‌های کتاب *مرگ و زایش مجدد زندگی*^۱ (۱۹۸۲) به ویراستاری بلوک^۲ و پری^۳ مشتمل بر هفت مقاله است که در آن رویکردهای جامعه‌شناختی، نمادین و روان‌کاوانه برای توضیح اهمیت نمادهای باروری و نوزایی در مناسک مرگ به یکدیگر پیوند می‌یابند. کتاب *تجلیل‌های مرگ: انسان‌شناسی مناسک تدفین*^۴ (۱۹۹۱) اثر هانتینگتون و متکاف که بر مبنای مردم‌نگاری‌های مولفان از بارای ماداگاسکار و براوان برونوی مرکزی نوشته شده است، به تفسیر رابطه بین نمادهای مرگ و جنسیت و بازتولد می‌پردازد. یکی از بهترین کتاب‌های راهنما تا کنون توسط آنتونیوس رابن^۵ منتشر شده است، *مرگ، عزاداری و تدفین: خوانش بین-فرهنگی*^۶ (۲۰۰۴) در برگزیده مهم‌ترین متونی است که چهره‌های برجسته انسان‌شناسی مرگ نوشته‌اند. این نوشته‌ها در پنج فصل سازمان یافته‌اند: مفهوم‌سازی‌های مرگ، مرگ و مردن، مرگ غیرمعمول، اندوه و عزاداری، مناسک تدفین، یادآوری و بازسازی.

روش پژوهش

ما در این پژوهش از استراتژی و منطق پژوهشی انسان‌شناسی یعنی مردم‌نگاری^۷ بهره جستیم (مورچیسون، ۲۰۱۰: ۴). پژوهشگر میدانی این مقاله، محمدباقر علیزاده اقدام از بومیان منطقه کشکسرای است و حیات اجتماعی خود را در آنجا گذرانده است؛ بنابراین دارای تجربه عمیق فردی از مناسک تدفین بود. در عین حال، با هدف نگارش یک متن علمی، به طور منظم اقدام به مشاهده مستقیم و مشاهده مشارکتی در انجام مناسک دفن و کفن و فرایندهای مختلف آن کرده است.

مسئله روش‌شناختی اساسی در این پژوهش آن است که مناسک تدفین امانتی حدود دو دهه پیش (در سال ۱۳۷۲) از بین رفته است؛ لذا پژوهشگر میدانی، تلاش کرده است تا با حدود ۱۰ اطلاع‌رسان اغلب فعال در انجام این منسک، گفتگوهای مختلفی داشته باشد. از طرف دیگر، تلاش شده است تا خاطرات این پژوهشگر یادآوری و مورد بازخوانی قرار گیرد. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که لحظه مردم‌نگاری یا به قول مریلین استراترن (۱۹۹۹: ۱) لحظه "غوطه‌وری"، در پژوهشگر میدانی این مقاله سال‌ها پیش رخ داده است؛ و اکنون در این مقاله به دنبال آن هستیم تا تحلیلی انسان‌شناختی بر روی داده‌های خام حاصل از مجموع مشاهدات و مصاحبه‌ها انجام دهیم: یعنی مفهوم‌بندی.

¹ Death and the Regeneration of Life

² Maurice Bloch

³ Jonathan Parry

⁴ Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual

⁵ Antonius Robben

⁶ Death, mourning, and burial: a cross-cultural reader

⁷ ethnography

جامعه مورد مطالعه

کشکسرای یکی از شهرهای استان آذربایجان شرقی در شمال غرب ایران است که در بخش مرکزی شهرستان مرند واقع شده است. جمعیت این شهر بنا بر برآورد مرکز آمار ایران در سال ۱۳۸۵ برابر با ۷۱۹۱ نفر بوده است. کشکسرای یک ناحیه جلگه‌ای متصل به جلگه مرند است و فاصله آن از شهر مرند حدود ۱۸ کیلومتر است. کشکسرای در سال ۱۳۷۰ به شهر تبدیل شده و قبل از آن روستا بوده است. کشاورزی یکی از منابع درآمدی اهالی این منطقه است. تصویر زیر موقعیت کشکسرای در جنوب غرب شهرستان مرند را نشان می‌دهد.

نقشه ۱: شهر کشکسرای آذربایجان شرقی



منبع: سایت استانداری آذربایجان شرقی

مناسک تدفین در کشکسرای

مناسک کفن و دفن از جمله مناسکی است که در همه مناطق ایران با تنوع بالایی وجود داشته است؛ ولی نحوه اجرای آن در برخی از مناطق نسبت به مناطق دیگر تفاوت معناداری است. در منطقه کشکسرای بعد از اینکه یک عضو خانواده فوت می‌کند، در اولین اقدام برای انجام مناسک تدفین، سراغ وصیت‌نامه متوفی می‌روند تا دریابند که وی چه خواسته‌ای برای چگونگی دفن خود داشته است. معمولاً افراد در زمان حیات، روش دفن خود را مشخص

می‌کنند. برای افراد بی‌سواد، یکی از نکاتی که وصیت‌نامه‌نویس نظر فرد وصیت‌کننده را جویا می‌شده است چگونگی دفن بوده است. در صورتی هم که وصیت‌نامه‌ای نباشد یا در وصیت‌نامه این مسئله نوشته نشده باشد، نظر فرزندان به ویژه فرزند پسر ارشد متوفی مهم است و با نظر وی چگونگی دفن فرد متوفی مشخص می‌شود.

بعد از مشخص شدن روش تدفین، مرده را برای غسل آماده می‌کردند و چون غسل‌خانه‌ای در این منطقه وجود نداشت، مراسم غسل و کفن در خانه خود متوفی صورت می‌گرفت. به دلیل نبود غسلی که کارش غسل کردن متوفیان به شکل حرفه‌ای باشد، غسل متوفی توسط یکی از وابستگان، آشنایان یا همسایه‌ها انجام می‌شد که اغلب این کار بر عهده فرزندان متوفی بود؛ اگر متوفی زن بود، یکی از دخترانش این کار را برعهده می‌گرفت و اگر مرد بود از فرزندان ذکورش می‌خواستند که غسل را انجام دهد. البته فرد باتجربه‌ای در این زمینه آنها را در حین غسل دادن راهنمایی می‌کرد. پس از اتمام کار غسل و کفن کردن، فرد متوفی را با صلوات و ذکر "لااله الاالله" به گورستان حمل می‌کردند. نماز میت در گورستان خوانده می‌شد و متوفی را به یکی از دو نوع تدفین، دفن می‌کردند.

قبر دایمی / قبر موقتی

گورستان کشکسرای در سال ۱۳۷۲ توسط شهرداری منطقه از بین رفت و مناسک تدفین امانتی نیز دیگر برگزار نشد. در تدفین امانتی دو نوع قبر وجود داشت: "قبرهای معمولی و دایمی" و "قبرهای امانتی و موقتی". ویژگی قبرهای معمولی، دایمی بودن آنها است. مردگانی که در قبرهای دایمی دفن می‌شوند به طور دایم در آن باقی می‌مانند. این نوع، قبر با کندن زمین به وجود می‌آید و مردگان در مکان حفرشده جای می‌گیرند. مرده دفن شده از سطح زمین فاصله چندانی ندارد.

ویژگی قبرهای امانتی، موقتی بودن آنها است؛ بعد از مدتی، مرده دفن‌شده در قبر امانتی به جای دیگری منتقل می‌شود. در منطقه کشکسرای انتقال جسد به شهرهای مقدسی مانند مشهد، نجف الاشرف و به ویژه در اکثر موارد شهر قم صورت می‌گرفته است. قبرهای امانتی معمولاً به شکل اتاقک‌هایی ساخته می‌شدند که به اندازه یک متر از سطح زمین ارتفاع داشتند. شکل کلی این قبرها، مکعب مستطیلی، به عرض تقریبی ۷۰ الی ۸۰ سانتیمتر و طول ۲ متر بوده است. این قبور را با خشت و گل و سقف آنها از چوب می‌ساختند و دهانه آن را با خشت و گل می‌گرفتند.

ناودانی بر روی این قبرهای امانتی قرار می‌دادند که به هنگام بارش برف و باران آب روی آن جمع نشود. همچنین رسم بوده است که سالانه یکبار بر قبور کاه و گل بدهند و تمامی اطراف قبر را سوراخ کنند. در فصل زمستان اهالی کشکسرا بعد از اینکه بام‌های خانه خود را پارو می‌کردند، به سراغ قبرهای عزیزانشان می‌رفتند و سقف قبور را نیز پارو می‌کردند. افراد منطقه به این "دست کشیدن‌های سالانه" و رسیدگی به منافذ و درزهای

احتمالی ناشی از آب باران و برف و باد، حساسیت خاصی داشتند و می‌ترسیدند که در صورت کم‌توجهی در معرض شماتت و حرف و حدیث‌های اهل محل قرار گیرند. قبرهای امانتی معمولاً در کنار همدیگر و چسبیده به هم ساخته می‌شدند و به طور ردیفی به شکل کوچهای قرار می‌گرفتند. در چنین تدفین‌هایی، برخلاف روش قبور معمولی و دایمی که مرده را در زیر زمین قرار دهند، بر روی سطح زمین در اتاقک می‌گذارند.

مراسم عزاداری و شام غریبان در همان روز انجام می‌گرفت. معمولاً مراسم روز تدفین، پنج‌شنبه و چهلم برای مردان در مسجد محله، ولی مراسم زنانه تا سوم متوفی، پنج‌شنبه و چهلم در خانه متوفی برگزار می‌شده است. همچنین خانواده متوفی در شب اول مرگ مبلغی را برای خواندن نماز وحشت بین عده‌ای پخش می‌کنند تا برای متوفی نماز وحشت خوانده شود.

مسافرت تدفینی

بعد از چند سال (از ۳ الی ۴ تا ۱۰ الی ۱۵ سال) که جسد مرده پوسید و گوشت‌هایش ریخت، نبش قبر و استخوان‌ها را از خاک جدا می‌کردند. معمولاً برای جدا کردن استخوان‌های کوچک از جمله بند انگشتان یا پاها، در صورتی که بر اثر گذشت زمان، جنازه به طور کاملی متلاشی شده بود، فرایند غربال و الک کردن صورت می‌گرفت. در این فرایند، دقت زیادی می‌شد که در نهایت استخوانی نمانده باشد. در مواردی هم که پوست به استخوان چسبیده و کاملاً متلاشی نشده بود، برای جدا کردن آن، از آب گرم استفاده می‌کردند. سپس، هر کدام از استخوان‌ها را در پنبه‌هایی پیچیده و در داخل پارچه سفید (کفن) می‌گذارند. نهایتاً این پارچه‌ها به شهر مقدس مورد نظر تشییع می‌شود.

طول زمانی که متوفی در قبرهای امانتی می‌ماند تا زمان انتقال به قبر دایم در یک شهر مقدس برسد، به عوامل مختلفی از جمله وضعیت اقتصادی خانواده‌ها بستگی داشت. برای افرادی که توان اقتصادی داشتند، معمولاً بعد از گذشت تقریباً ۵ سال، این انتقال انجام می‌گرفت، ولی خانواده‌های فقیر، برای مدت‌ها نمی‌توانستند عزیزانشان را به قبرهای ابدی منتقل کنند؛ چرا که جابجایی مرده با هزینه‌های نسبتاً زیادی همراه بوده است.

اگرچه مراسم مربوط به مسجد و خیرات، قبلاً در زمان تدفین موقتی انجام می‌شد، ولی در مرحله انتقال و جابه‌جایی نیز استخوان‌های مرده را یک شبانه روز یا تا فردای آن روز در خانه نگه می‌داشتند. در این روز، فقط نزدیکان خانواده دور سفره احسان می‌نشستند و آشنایان و فامیل هم برای ذکر فاتحه به منزل رفت‌وآمد می‌کردند. صاحب‌خانه که معمولاً از اولاد ذکور و در بیشتر مواقع فرزند پسر ارشد متوفی بود، با چای و خرما از آنها پذیرایی می‌کرد. خانواده متوفی فردای آن روز یک مینی‌بوس درست می‌گرفتند و نزدیکان با آن مینی‌بوس، متوفی را برای دفن به مشهد و یا اغلب به قم می‌بردند. چون هزینه‌های اتومبیل در مواقعی بیش از توان اقتصادی افراد بود، چند خانواده (دو یا سه خانواده) هم‌زمان

مرده‌های خود را نبش می‌کردند و به طور شراکتی یک ماشین را اجاره می‌کردند و با همدیگر این کار را انجام می‌دادند. یکی از دغدغه‌های مهم زندگی اهالی کشکسرا همین عمل جابجایی اعضای مرده خانواده بود؛ چون فکر می‌کردند اگر انتقال مدت زمان زیادی به طول بینجامد، از طرف اهالی مورد مذمت قرار می‌گیرند که اولاد خوبی برای والدین‌شان نبوده‌اند.

اهالی کشکسرای به خاطر اعتقاد بسیار زیاد به شخصیت‌های مذهبی به ویژه امامان مذهب تشیع، دفن مردگان در اماکن و شهرهای مقدس را جزو افتخارات اجتماعی خود می‌دانند که برای آنها اعتبار بالایی به وجود می‌آورد. اصلی‌ترین آرزو و خواسته قلبی آنها در طول زندگی‌شان، (که عمدتاً کار کشاورزی آن را به خود اختصاص می‌دهد)، دیدار از شهرهای قم و مشهد است. افزون بر کارکرد مناسکی و مذهبی، مسافرت به این شهرها، برای اهالی تفریح نیز محسوب می‌شود. زمان مناسب برای انجام مسافرت تدفینی معمولاً فصل پاییز است؛ چراکه در این فصل، فعالیت‌های کشاورزی تمام شده است. همچنین زیارت و داشتن زمان و مکانی برای فراغت از کارکردهای مهم این سفر (در گذشته همراهی با انتقال اجساد) است. به همین دلیل نیز تلاش می‌شد تا سفر به صورت دسته‌جمعی انجام شود. یکی از لذت‌بخش‌ترین اوقات زندگی اهالی مسافرت‌های زیارتی است که بعد از رفتن، چندین سال خاطرات آن را بازگو می‌کنند.

به این خاطر در خانه‌های اهالی این منطقه، در اتاق مهمان، که کمتر مورد استفاده خودشان قرار می‌گیرد، حتماً عکس خانوادگی یا انفرادی وجود دارد که از اهالی در مقابل ضریح مقدس "خانم معصومه" و یا "امام رضا" دست به سینه به یادگاری گرفته شده است.

گذارهای مرگ

مکانیسم نسبتاً طولانی "مناسک امانت" و توجه بیش از حد به آن، نشان‌دهنده اهمیت مرگ و جهان پس از مرگ را در فرهنگ کشکسرای‌ها است. این مناسک را می‌توان در چند مرحله مناسکی قرار داد:

۱ - مرحله امانت یا تدفین موقتی

۲ - مرحله انتقال و جابجایی قبر

۳ - مرحله تدفین دائم

مرحله امانت یا تدفین موقتی، مرحله‌ای است که در آن افراد، "گذار اول" را تجربه می‌کنند؛ گذار اولی که بایستی بعداً با "گذار دوم" تکمیل گردد. مرحله امانت، شامل مراسم عادی مرگ همچون غسل، کفن و تدفین است. مهم‌ترین بخش این مرحله، بخش نهایی است که در آن، فرد متوفی در اتاقکی از قبل ساخته‌شده قرار می‌گیرد: بنایی که "خانه اول" متوفی تلقی می‌گردد. این بنا، با توجه به شواهد و نیز رفتار اهالی و به ویژه خویشان نزدیک به فرد متوفی، تبدیل به یک مکان قدسی می‌شود. گفته یکی از افراد مسن منطقه این امر را

به وضوح نشان می‌دهد: ”من از عالمان قدیمی (حاج شیخ هلال آقا) شنیده‌ام که کسی که به این شکل دفن می‌شود تا دفن دایم مورد سوال و جواب قرار نمی‌گیرد.“ بنابراین، ”قبر امانتی“ همچون مانعی برای گذار کامل عمل می‌کند.

ساختن قبور امانتی و دوره چند ساله امانت، دستکاری امر قدسی است. این دستکاری، فرد متوفی را از درگیری کامل با جهان دیگر (انتقال یا گذار به دنیای پس از مرگ) باز می‌دارد و همچون حفاظی برای او عمل می‌کند. معماری اتاقک، به معنای ساختن شیئی مادی است که می‌تواند از رخدادی معنوی جلوگیری کند و یا موجب رویدادهای معنوی جایگزین باشد. این اولین کارکرد قبور امانتی برای فرد متوفی است. دومین کارکرد مناسب امانت و قبور امانتی، با توجه به کنش‌های افراد زنده نسبت به این قبور آشکار می‌گردد: نزدیکان فرد متوفی بایستی به نحو شایسته‌ای از قبور امانتی مواظبت کنند. عدم انجام چنین وظیفه‌ای، واکنشی منفی از سوی اجتماع در بردارد. اجتماع، با ملامت کردن خویشان چنین متوفایی به طور ضمنی به آنها گوشزد می‌کند که نبایستی این قبور به فراموشی سپرده شوند.

این توجه و حساسیت اجتماعی، جایگاه مهم بناهای این قبور را مشخص می‌کند. چرا یک اجتماع این همه نگران سلامتی و صحت قبور امانتی است؟ پاسخ می‌تواند در عواقب بد مترتب بر خود اجتماع جسته شود. در واقع، مرحله امانت، باز نمود مرحله ”اتحاد مردگان و زندگان“ است، مرحله‌ای که قلمروی مرگ و زندگی به طور کامل از هم جدا نشده است و تداخل مرزها هنوز وجود دارد. نتیجه چنین درهم‌تنیدگی‌ای، تأثیر متقابل این دو قلمرو بر یکدیگر است. اگر از قلمروی مادی جهان مرگ به خوبی مواظبت نشود، بر قلمروی مادی و معنوی جهان زندگی تأثیر خواهد گذاشت. به عبارت دیگر، هنوز رخداد مرگ به طور کامل روی نداده است و بنابراین هنوز هم فرد متوفی یکی از اعضای جامعه زندگان محسوب می‌گردد؛ اما عضویت او موقت است.

خویشان فرد متوفی در دوران امانت به یک معنا با وی زندگی می‌کنند؛ گویا که فرد متوفی دارای خانه‌ای همچون دیگر خانه‌های عادی است که به آن رفت‌وآمد می‌شود. اعضای دیگر اجتماع، این اتاق‌ها را اتاق‌هایی بیرون از خانه ولی ”متصل“ به آن می‌پندارند؛ و ساکنان این اتاق‌ها را نیز عضوی از خانواده می‌دانند. ناکامل بودن مرحله امانت، باعث می‌گردد تا نوعی آمیختگی بین فضاهای قدسی و ناقدهی صورت گیرد و این امر نشان می‌دهد که ما در کشکسرای با ”فضایی مرزی“ روبرو هستیم و مردمان این اجتماع با ”تجربه‌ای مرزی“ به طور روزمره درگیر هستند؛ تجربه‌ای که در آن همواره امر قدسی در کنار امر غیرقدسی قرار می‌گیرد.

مرحله بعد، مرحله انتقال و جابه‌جایی است که در آن، اجسام پوسیده مردگان، از نو گرد هم می‌آیند تا در شهر مقدسی به روش معمول تدفین گردند. این مرحله، یکی از حساس‌ترین مراحل از دیدگاه تعامل افراد با دنیای مردگان است. خویشان نزدیک،

استخوان‌های مرده را یک به یک در پارچه‌های مجزایی گرد هم می‌آورند؛ حداقل یک شب در منزل نگه می‌دارند؛ برای آن مراسم یادبود برگزار می‌کنند؛ و در نهایت آن را با جمعی کوچک به شهر مقدسی منتقل می‌کنند و تدفین نهایی را انجام می‌دهند. این مرحله چنان می‌نماید که افراد عادی اجتماع با افراد غیرعادی اجتماع (اجسام پوسیده مردگان) تعامل دارند.

اعمال مربوط به این مرحله نیز بر گذار بودن منسک تدفین تأکید می‌ورزند: اجرای مراسم شب قبل از مسافرت نشان می‌دهد که هنوز فاصله تام و تمام با فرد متوفی برقرار نگردیده است و امکان تأثیر بر "احوال" فرد وجود دارد. از این مرحله ما با عنوان "گذار دوم" یاد می‌کنیم. گذاری که در آن فرد از قبر امانتی خارج می‌شود و به فرایند انتقال و جابه‌جایی وارد می‌شود. در گذار دوم، بازگشتی موقتی به درون اجتماع حاصل می‌شود: فرد متوفی یا خویشان تماس مستقیم دارد و چند روزی در بین آنها است تا به مقصد نهایی برسد.

مرحله سوم یا نهایی، مرحله تدفین دایم است. در این مرحله، شهری مقدس انتخاب می‌شود تا جسم فرد متوفی به آنجا منتقل شود. انتخاب شهری مقدس برای تدفین نهایی، خود حاکی از دستکاری دوم در امر قدسی دارد: مابقی اجتماع تصمیم می‌گیرند تا با تدفین فرد در شهری مقدس، وضعیت مرده خویش را بهبود بخشند. در این مرحله، گذار کامل رخ می‌دهد. فرد برای همیشه در این مکان مقدس به روش معمول دفن می‌شود و ارتباط وی با اعضای اجتماع واقعی قطع می‌شود و در نهایت وی وارد ارتباط جدیدی با جهان دیگر می‌شود.

آشوب مرگ و آرامش سفر

یک کشکسرای می‌تواند بین دو نوع امکان وجود پس از مرگ انتخاب کند یا به این دو نوع انتخاب شود. در تدفین معمولی او ساکن می‌شود و دیگر تحرکی در وجود خود، هم به لحاظ جسمانی و هم به لحاظ روحانی، ندارد. این سکون، معادل اجتماعی نیز دارد؛ به این معنا که جامعه و افراد نزدیک به او نیز توجه نسبتاً کمتری به وی و موقعیتش دارند؛ اما در تدفین امانتی، حرکت وارد فرایند مناسک می‌شود؛ بر پایه عنصر حرکت در تدفین امانتی ما با مناسکی به اندازه چند سال مواجه هستیم. معادل اجتماعی مناسک امانت، توجه نسبتاً زیاد به متوفی و وضعیت جسمانی و روحانی وی است.

مرگ رخدادی است که وضعیت عادی را با خطر مواجه می‌سازد و آن را به طور موقتی از بین می‌برد. از حرکت ایستادن و متوقف شدن یک عضو جامعه، اعضای متحرک را وارد فرایندی می‌کند با وضعیت گیجی، آشفتگی و اندوهناکی. هر چه افراد به فرد حذف‌شده نزدیک‌تر باشند، میزان و شدت این تأثرات عاطفی بیشتر خواهد بود. در واقع، مرگ، آشوبی در عاملان فردی زنده و در جامعه به مثابه یک کل پدید می‌آورد؛ اما این آشوب صرفاً در

جهان زندگان رخ نمی‌دهد بلکه بیش از همه در جهان فرد مرده روی می‌دهد. مرده به یکباره تمامی پیوندهای خود را که عمری با آنها زیسته است، از دست می‌دهد و بنا بر باورهای مذهبی کشکسرای وارد روابط دیگری می‌شود. مناسک امانت برای سازمان‌دهی روابط پس از مرگ فرد مرده است. دستکاری این روابط هم در نوع رابطه مرده با جامعه است و هم شامل نوع رابطه مرده با حوزه قدسی است.

مرده در شیوه تدفین امانتی در سطح زمین قرار می‌گیرد؛ این یک موقعیت مکانی‌ای برای نمادین کردن رابطه بیشتر وی با جهان روی زمین یا همان جهان اجتماعی است. برخلاف شیوه تدفین معمولی که در آن مرده در زیر زمین قرار می‌گیرد و بر قطع شدن رابطه وی با جهان روی زمین تأکید می‌شود. ساخت اتاقک برای فرد مرده بر تداوم رابطه وی با افراد جامعه در دوره پس از مرگ اشاره دارد. به ویژه، باید توجه کرد که اتاقک به طور دائم مورد رسیدگی و مراقبت قرار می‌گیرد؛ به نحوی که گویی فرد درون آن نیاز به چنین مراقبت‌هایی دارد. اساساً خود کالبد اتاقک نمادی از حضور فرد مرده است؛ حضوری که بایستی مورد توجه قرار گیرد.

رابطه اجتماعی با مرده زمانی به نقطه اوج خود می‌رسد که باقیمانده‌های بدن متلاشی شده به مکانی مقدس منتقل می‌شود. نزدیکان فرد مرده، بقایای استخوانی وی را به دقت جمع می‌کنند. در اینجا رابطه به سطح تماس بساواپی می‌رسد که در آن پس از چندین سال اعضای از جامعه با استخوان‌های مرده ارتباط لمسی پیدا می‌کنند. در یک یا چند روز قبل از سفر، مجدداً فرد مرده در گروه اجتماعی حضور می‌یابد؛ حضوری که پس از چندین سال غیبت درک می‌شود.

باید گفت که تدفین به شیوه امانتی به تجربه سفر کشکسرای‌ها و به طور ویژه به تجربه سفر زیارتی به مکانی با محوریت شخصیت مقدس شکل می‌دهد. انتقال و جابه‌جایی فرد مرده از کشکسرای به یکی از شهرهای مقدس، یکی از مهم‌ترین تجربه‌های سفری اهالی بوده است. وقتی فرد مرده واسطی برای انجام سفرهای زیارتی می‌شود، تصور از مناسک امانت تبدیل به تصویری می‌شود که در آن امر قدسی با مرگ پیوند می‌یابد؛ یعنی می‌توان با تدفین امانتی با شخصیت‌های معنوی و دینی مقدس ارتباط برقرار کرد.

مناسک امانت علاوه بر اینکه به طور ویژه‌ای رابطه فرد مرده را با جامعه سازمان‌دهی می‌کند، رابطه مرده با حوزه فرا - اجتماعی و فرا - طبیعی را نیز واسطه‌گری می‌کند. پرسش اصلی این است که چرا باید مرده مدت زمانی در امانت باشد و بعداً به شیوه معمولی در مکانی دیگر دفن شود؟ پاسخ به این پرسش می‌تواند ماهیت و علت وجودی مناسک امانت را توضیح دهد. فرایند کامل مناسک امانت که چندین سال به طول می‌کشد نشان می‌دهد که در فلسفه مرگ کشکسرای، وقتی فردی می‌میرد، باید اولاً به مکانی و ثانیاً به عاملی سپرده شود. سپردن مرده به مکان و عامل در دو مرحله رخ می‌دهد.

مکان و عامل اجتماعی

مرحله اول، سپردن مرده به مکان و عامل اجتماعی است که با بخش تدفین اولیه مرده در مناسک صورت می‌گیرد. در امانت دادن، مکان عبارت از اتافک و عامل نیز مشتمل بر نزدیکان و جامعه به مثابه یک کل است. این سپردگی اجتماعی، به لحاظ زمانی موقتی است و نشان می‌دهد که امر اجتماعی صرفاً می‌تواند به طور محدودی از مرده محافظت نماید. با این وجود، مکان و عامل اجتماعی بخشی از کاری را انجام می‌دهند که بعداً با مکان و عامل قدسی تکمیل می‌گردد.

مکان، زمان و عامل قدسی

مرحله دوم، سپرده مرده به مکان و عامل قدسی است که با بخش سفر و تدفین ثانویه مرده صورت می‌گیرد. در این مرحله، مکان قدسی، شهر امامان و عامل قدسی، شخصیت‌های مذهبی‌اند. به نظر می‌رسد، دو عمل بسیار مهم در این بخش از مناسک امانت وجود دارد: سفر و تدفین قدسی. در فرهنگ‌های مختلف، سفر همواره به عنوان یکی از استعاره‌هایی به کار می‌رود تا بتواند شیوه ارتباط امر عادی با امر فرا - طبیعی را نشان دهد. در کشکسرای نیز مرده برای تدفین نهایی به سفر می‌رود تا انتقال قطعی وی از جهان اجتماعی به جهان قدسی نشان داده شود.

زمان سفر بنا بر ادبیات شفاهی و باورهای مردم آذربایجان اهمیت دارد. در اغلب اشعار فولکلور آذربایجان، به ویژه در بایاتی‌ها، همواره فصل پاییز، فصل مرگ، اندوه، سوختن، جدایی و رنج است.

عزیزیم خزان دور، باهار کچیپ خزان دور / سنی مندن آیران، سرنوشتی یازان
دور (فرزانه، ۱۳۵۸: ۷۲)
عزیز من خزان است، بهار به سر رسیده و خزان شده است / کسی که تو را از
من جدا کرد، نویسنده سرنوشت بود

همان‌طور که در فصل پاییز، عناصر طبیعت و به ویژه گیاهان می‌میرند، مرده‌ها نیز به مرحله تدفین دائمی و نهایی می‌رسند. در فلسفه مرگ کشکسرای، هم‌زمانی بین مرگ طبیعت و مرگ نهایی فرد وجود دارد؛ در اینجا، مرگ نهایی به معنای قطع ارتباط طولانی مدت بین فرد مرده و جامعه است. در واقع، در مناسک امانت، مرگ دو بار رخ می‌دهد: یک بار وقتی که فرد به طور طبیعی و جسمانی می‌میرد اما همچنان با جامعه ارتباط دارد و یک بار نیز وقتی که فرد نبش قبر می‌شود؛ در این زمان، حرکت فضایی - زمانی اجزائی از بدن فیزیولوژیک توسط جامعه صورت می‌گیرد و بدن به مکان جدید منتقل و به طور کامل از جامعه منفصل می‌شود.

دو مرحله مردن و فاصله گرفتن در مناسک امانت، در شعر زیر که مربوط به مردن است نیز آمده است:

خویا گل مرنده گل، باغدان بار درنده گل / بیر گلدین خسته گوردون، بیرده جان
وئرنده گل (فرزانه، ۱۳۵۸: ۸۹)
به خوی بیا و به مرند بیا، وقتی میوه‌های باغ چیده می‌شوند بیا / زمانی آمدی و
من را خسته دیدی، زمانی نیز بیا و من را در حال جان دادن ببین

معنای مجازی "خسته" در ادبیات شفاهی، به حالتی نزدیک به مرگ اطلاق می‌گردد: حالت مرگ‌گونه (اروجف و دیگران، ۲۰۰۶، ج ۲: ۴۴۹). لذا در شعر فوق دو حالت مرگ بیان می‌گردد.

باور به تداوم حیات در هر دو مرحله مناسک مرگ وجود دارد. هر یک از مراحل به نوعی متفاوت حیات پس از مرگ را به شکلی نمادین بازسازی می‌کنند. در مکان و عامل اجتماعی، مرده همچنان یک حیات نیمه اجتماعی و نیمه فراطبیعی دارد؛ یعنی از یک طرف هنوز پیوندهای وی با اجتماع به طور کامل گسسته نشده است و از طرف دیگر به دلیل واسطه‌گری حوزه اجتماعی هنوز نمی‌تواند به طور کامل به حوزه فراطبیعی بپیوندد. به تعبیر ترنر (۱۹۶۷: ۹۹) مرده در یک دوره آستانه‌ای^۱ قرار دارد، زیرا از موقعیت پیشین خود به طور کامل جدا و به موقعیت جدید نیز به طور کامل وارد نشده است. مرده در این مرحله "نه این است و نه آن". دوره آستانگی دارای "مشخصه بین - ساختاری"^۲ است؛ بنابراین مرده نیز در بین دو ساختار یعنی ساختار اجتماعی و ساختار غیر اجتماعی قرار دارد. گهگاه با ساختار اجتماعی مورد ارتباط می‌یابد و گهگاه نیز از ساختار اجتماعی غایب است و با ساختارهای غیر اجتماعی درگیر می‌شود.

دوره آستانه‌ای دارای شخصیتی است که ترنر (۱۹۶۹: ۹۵) آن را "شخص آستانه‌ای"^۳ می‌نامد که ضرورتاً مبهم هستند، زیرا این وضعیت و این اشخاص از طبقه‌بندی‌هایی که معمولاً حالت‌ها و موقعیت‌های جامعه را دارای معنای فرهنگی می‌کنند، می‌گریزند. تدفین به روش امانتی باعث می‌شود تا مرده به مدت چند سال در حیاتی مبهم باقی بماند. این ابهام زمانی پایان می‌یابد و شخص مرده از دوره آستانگی خارج می‌شود که حیات نوع دوم پدید آید. این حیات با اثر تدفین ثانویه آغاز می‌شود که در آن مرده به طور کامل از ساختار اجتماعی جدا شده و به ساختار غیر اجتماعی یا فرا طبیعی پیوسته است و این وضعیت در فضای فرهنگی تعریف شده است. در تدفین ثانویه مرده از وضعیت نامشخص و نامعلوم

¹ liminal period

² interstructural character

³ liminal personae

خویش خارج می‌شود و به حالت مشخص و معینی دست می‌یابد. وضعیت جدید اساساً وضعیت آرامش است. از یک سو به صاحبان مرده آرامش می‌دهد، به این دلیل که نهایتاً موفق شده‌اند تا مرده خویش را به مکان اصلی (مقدس) ببرند و از سوی دیگر به خود فرد مرده آرامش می‌دهد، به این سبب که وی از وضعیت آشوب و عدم تعین پیشین رها می‌شود و در مکان مناسبی قرار می‌گیرد.

مفهوم‌بندی‌های دیگری از معنای مرگ و معنای حیات کشکسرای با توجه به تحلیل فوق آشکار می‌شود: قلمروهای اختلاطی مثل قلمروی اجتماعی / غیر اجتماعی حوزه‌های آشوب و تلاطم و قلمروهای یگانه مثل قلمروی قدسی، حوزه آرامش و آرمیدگی هستند. وسیله گذار از حوزه آشوب به آرامش سفر است. سفر، فرد مرده را از حالت مبهم پیشین رها می‌کند و به حالت آشکاری و بدون ابهامی می‌برد؛ به عبارت دیگر، نظم اجتماعی که با مرگ واژگون شده بود، اکنون با واسطه‌گری سفر مجدداً به حالت نخستین برمی‌گردد.

شهر امامان و تماس با امر قدسی

کشکسرایها علاقه داشته‌اند تا برخی از مردگان خود را در یک فضای قدسی مثل شهرهای امامان و شخصیت‌های مذهبی همچون مشهد و قم دفن کنند. تدفین ثانویه در این شهرها، پیوستن به یک مجموعه زیارتی است که در آن یک شخصیت مهم مذهبی دفن شده است. پرسش اینجا است که چرا تلاش می‌شود تا فرد مرده پس از گذشت سال‌ها مجدداً جمع‌آوری و در کنار وجودی قدسی به خاک سپرده شود؟ در اینجا است که می‌توان معنای واقعی "امانت" را دریافت. در واقع، در هر دو شیوه تدفین، امانت صورت می‌گیرد. در تدفین اولیه، مرده به اتاکی به امانت سپرده می‌شود؛ اما در تدفین ثانویه، مرده به شهر امام امانت داده می‌شود.

شهرهای مقدس، مکان‌هایی هستند که اغلب تجربه‌های فرا-طبیعی و قدسی در آن صورت می‌گیرند و باور بر آن است که امام مدفون، زنده است و اعمال زائران را دیده و سخنان آنان را می‌شنود. در واقع، امام در حرم و شهر "حضور" دارد. لذا هر فردی که وارد فضای کالبدی شهر و حرم می‌گردد، در عین حال وارد فضای روحانی متأثر از حضور امام نیز می‌شود. سفر به شهر امامان، سفر به جایی است که موجودی مقدس در آن وجود دارد. از این نظر باید در فلسفه مناسک "امانت" به سوی تأثیر همجواری کالبدی بین موجودی مقدس و فرد مرده حرکت کنیم.

می‌توان در اینجا به قول نانسی مان (۱۹۷۷) از "دگرگونی‌های فضایی-زمانی"^۱ سخن گفت که در آن با تغییر شکل در نوع تدفین و تغییر زمانی (از زمان تدفین امانتی تا تدفین دایم)، مجموعه‌ای تغییرات برای جامعه و نیز برای فرد مرده اتفاق می‌افتد. مکان شهر مقدس و انتقال زمانی، به طور کیفی بر تصورات، ادراکات و احساسات حمل‌کنندگان

¹ spatio-temporal transformations

باقی‌مانده‌های جنازه تأثیر می‌گذارد. این تأثیر در پی ایجاد حالتی جدید در همراهان فرد مرده است و می‌خواهد تا آنها را خشنود سازد که مرده‌شان در موقعیت جدید، در وضعیت مطلوب‌تری از وضعیت پیشین کشکسرای به سر خواهد برد. این وضعیت مطلوب به عمل "امانت‌داری" مربوط می‌شود. امانت‌دار اولیه مرده نزدیکان و جامعه بودند و امانت‌دار ثانویه، امام (فرد مقدس) است. کشکسرای‌ها مرده خویش را به کسی می‌سپارند که معتقدند می‌تواند به فرد کمک کند و او را در نزد خداوند شفاعت نماید.

نتیجه‌گیری

مناسک تدفینی که تا حدود دو دهه پیش در منطقه کشکسرای اجرا می‌شد، حاکی از ارتباط ویژه‌ای بین جهان زندگان و جهان مردگان است. در این مناسک، مرزهای معمول بین این دو جهان، به طور غیرقابل عبوری مشخص نمی‌شود و همواره ارتباط متقابلی بین آنها برقرار است. روش‌هایی که اهالی کشکسرای برای تأثیرگذاری و نیز ارتباط دایم با امور فراطبیعی و به ویژه دنیای مردگان برگرفته‌اند (همچون ساخت قبور امانتی)، اجتماع را به طور موثری در تعامل مداوم با امر فراطبیعی قرار می‌دهد.

سفر در فرایند کامل و طولانی مناسک "امانت" نقش محوری ایفا می‌کند. فرد مرده پس از چند سال سفری را توسط اجتماع خویش آغاز می‌کند. این سفر یک سفر استعاری نیست که در آن به اوج گرفتن مرده به سوی آسمان یا رفتن وی به نزد ارواح درگذشته اشاره شود؛ بلکه این سفر، یک سفر واقعی است که جامعه آن را صورت می‌دهد. در واقع، سفر مناسک امانت نشان می‌دهد که کشکسرای‌ها سفرهای روحانی را تبدیل به سفرهای جسمانی می‌کنند و معتقدند که با سفر به نزد یکی از شخصیت‌های مهم دینی، مرده می‌تواند به وضعیت مطلوبی برسد.

مناسک امانت همانند هر پدیده اجتماعی - فرهنگی دیگر برای سازمان‌دهی یک رخداد بیولوژیک پدید آمده است، اما پژوهش مردم‌نگارانه نشان می‌دهد که این مناسک در حال بیان معنای مرگ و حیات و نسبت انسان‌ها با جهان زندگی و جهان پس از حیات است. در این معنا بخشی، دو مرگ رخ می‌دهد: مرگ اولیه یا موقتی همراه با آشوب‌ها و تلاطم‌ها و مرگ ثانویه یا دایم به واسطه سفری قدسی، دربردارنده آرامش است.

تلاش ما در این مقاله آن بود که هدفی انسان‌شناختی داشته باشیم؛ یعنی استفاده از مردم‌نگاری برای درک و فهم ماهیت عمیق یک پدیده اجتماعی. غوطه‌وری روش‌شناختی که در مرکز عمل مردم‌نگاری قرار دارد، ما را به غوطه‌وری مفهوم‌شناختی می‌برد که تولیدکننده دانش انسان‌شناختی است. صرفاً با این دو غوطه‌وری است که می‌توان به سوی سبکی مردم‌نگارانه رفت که متفاوت از سبک‌های دیگر علوم اجتماعی است.

منابع

- بلوکباشی، علی (۱۳۸۸) «مرگ»، در فرهنگ خود زیستن و به فرهنگ‌های دیگر نگریستن (سی گفتار درباره فرهنگ)، تهران: گل آذین، صص: ۵۳۷ - ۵۱۵.
- قدیانی، عباس (۱۳۸۷)، *تدفین مردگان در ایران: از دوره باستان تا پایان قاجاریه*، تهران: آرون.
- فرزانه، محمدعلی (۱۳۵۸)، *آذربایجان شفاهی خلق ادبیاتیندان بایاتیلار*، تهران: فرزانه.
- Aries, P. (1983), *The Hour of Our Death*, Middlesex: Penguin
- Bloch, M. & Parry, J. (eds) (1982), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Chen, Gang (2006) "Death Rituals", in *Encyclopedia of Anthropology*, H. James Birx (ed), Vol 2, California: Sage Publications, pp: 714-721.
- Danforth, Loring (1982), *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton: Princeton University Press.
- (2004), "Metaphors of Mediation in Greek Funeral Laments", in *Death, Mourning, and Burial: a cross-cultural Reader*, A. Robben (ed.), Oxford: Blackwell Publishing.
- Dransart, Penelope (2004) "Death Rituals", In, *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals*, Edited by Frank A Salamone, London & New York: Routledge, pp: 107-111.
- Durkheim, Emil (1915), *the Elementary Forms of the Religious Life*, Translated by Joseph Ward Swin, London: George Alien & Unwin Ltd.
- Forbish, Todd S (2004), "Ritual as Communication", In *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals*, Edited by Frank A Salamone, London & New York: Routledge, pp: 361-362.
- Frazer, James George (1925), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, abridged edition, London: MacMillan.
- Geertz, Clifford (1966), "Religion as a Cultural System", In *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, edited by M. Banton, London: Tavistock., pp: 1-46.
- Hertz, Robert (1960), "A contribution to the study of the collective representation of death", In *Death and the right hand*, London: Cohen and West.
- Malinowski, Bronislaw (1922), *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Metcalf, P & Huntington, R (1991), *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, New York: Cambridge University Press.
- Morris, Brain (2006), *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Munn, N. D (1977), "The Spatiotemporal Transformation of Gawa Caneos", In *Journal de la Société des Océanistes*, 33 (54-5), pp: 39-53.
- Orucov, Aliheydar ve bashqalari (2006), *Azərbaycan Dilinin İzahlı Lüğəti*, II Cild, Bakı: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası.
- Radcliff-Brown, Alfred Reginald (1952), *Structure and Function in Primitive Society*, London: Cohen & West.
- Rosaldo, Renato (1984), "Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions", In *Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*, edited by S. Plattner and Edward Bruner, Washington, D.C.: American Ethnological Society, pp: 95- 178.
- Seremetakis, C. Nadia (1991), *the last word: Women, Death, and Divination in Inner Mani*, Chicago: University of Chicago Press.
- Turner, Victor (1967), "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage", In *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca & London: Cornell University Press, pp: 93-111.
- Turner, Victor (1969), "Liminality and Communitas", In *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, New York: Aldine de Gruyter, pp: 94-130.
- Tylor, Edward Burnett (1964), *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation*, Chicago: University of Chicago Press.

Van Gennep, Arnold (1960), *The Rites of Passage*, translated by M. Vizedom & G. Caffee, Chicago: University of Chicago Press.

