



خیر دینی به مثابه تجربه دینی؛ بازتعریف گونه‌های تجربه دینی با مطالعه در آئین پیاده‌روی اربعین

محمدرضا پویافر^۱

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۶؛ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۹

چکیده

بزرگ‌ترین اجتماع دینی مسلمانان، هر ساله به مناسبت چهلمین روز واقعه عاشورا با پیاده‌روی به سوی کربلا، در آئین پیاده‌روی اربعین شکل می‌گیرد. این پیاده‌روی زیارتی، در عین حال که نمودی شگرف از تجربه دینی است، میدانی متنوع از خدمات خیر به زائران، به‌عنوان مصداق بارز «خیر دینی» نیز به شمار می‌رود. تجربه دینی معمولاً در خلال اعمال و مناسک دینی، از جمله در خلال زیارت شکل می‌گیرد. اما این مطالعه، به‌طور خاص، با این پرسش مهم آغاز می‌شود که آیا تجربه مشارکت و درگیری در خیر دینی می‌تواند ویژگی‌های تجربه دینی را دارا باشد؟ برای پاسخ به این پرسش از روش پژوهش کیفی، با استفاده از تکنیک مصاحبه و مشاهده مشارکتی با ثبت داده‌هایی همچون عکس، فیلم و یادداشت‌های میدانی استفاده شده است. زائران ایرانی و همچنین موکب‌ها، موکب‌داران و اعضای موکب‌های ایرانی و عراقی، واحد مشاهده و جمعیت مورد مطالعه در این پژوهش بوده‌اند. یافته‌های به‌دست آمده نشان داد که تجربه مشارکت در خدمات خیر دینی و همچنین استفاده از این خدمات در پیاده‌روی اربعین، می‌تواند زمینه‌ای برای بروز و واجد ویژگی‌های تجربه دینی نیز می‌تواند باشد. با تعمیم نتایج به‌دست آمده به سایر موقعیت‌های کنش دینی که در آن امکان کنش خیر دینی نیز باشد، چنین استدلال شده که امکان تعریف خیر دینی به‌عنوان یکی از بسترهای وقوع تجربه دینی در پیاده‌روی اربعین، می‌تواند پاسخی مثبت به امکان این نوع تعریف از تجربه دینی، در تمامی موقعیت‌های تجربه دینی - علاوه بر زیارت و اربعین - نیز باشد.

کلیدواژه‌ها: زیارت، پیاده‌روی اربعین، خیر دینی، تجربه دینی

۱. مقدمه

تجربه دینی پیچیده‌ترین، عمیق‌ترین و شاید درک نشدنی‌ترین وجه دین‌ورزی است که در جامعه‌شناسی دین تلاش می‌شود با نمودها و روایت‌های بیرونی آن توصیف و تفسیر شود. تجربه دینی در عین حال، گویی که بر مرز بین باورها و شناخت از یک سو و اعمال و رفتارهای دینی از سوی دیگر ایستاده است؛ ضمن آنکه از هر دو بُعد یادشده تأثیر می‌پذیرد، اما خود، حکایتی دیگر و بُعدی منحصر به فرد از دین‌داری و تجربه دین‌ورزی مؤمن است. از یک سو اعتقادات و نوع نگرش فرد دین‌دار بر نحوه شکل‌گیری تجربه دینی و نحوه حادث شدن اش برای او اثر می‌گذارد؛ از سوی دیگر، تجربه دینی بدون کنش‌های حین تجربه دینی، گویی کاملاً بی‌معناست. مؤمن ابتدا برای عمق‌بخشی یا کامل شدن تجربه دینی، اعمال و مناسکی را به‌جا می‌آورد. از سوی دیگر نیز، گاه آن‌چنان خود را در شوق و شغف روحانی می‌بیند که به‌طور متقابل، دست به اعمالی به شکرانه یا در تعمیق احساس و عاطفه و تجربه درک شده می‌زند. به این ترتیب، تجربه دینی می‌تواند در تک‌تک لحظاتی که فرد - خواه در جمع، خواه در تنهایی خود - درگیر رابطه با خود یا نمادهای دینی است، متبلور شود و تا سرحد سرازیر شدن اشک یا هر نوع جلوه‌های بیرونی که از منقلب شدن فرد در این لحظات برآید، پیش رود. در این حالت گاه اموری را بی‌واسطه تجربه می‌کند، می‌بیند و با تمام وجودش حس می‌کند؛ گویی که به‌راستی برای او یگانه و منحصر به فرد است.

همان‌طور که اشاره شد، تجربه دینی در اعمال و مناسک و رفتارهای گوناگون دینی می‌تواند متجلی باشد. اوج این جلوه‌ها، در عبادات فردی و جمعی، دعا و نیایش و به‌ویژه در زیارت اماکن مقدس قابل مشاهده است. اما مبنای این مقاله، تلاش برای پاسخ به پرسشی بدیع است که مفهوم‌پردازی تکمیلی برای مؤلفه‌ها و مصادیق تجربه دینی را در پی خواهد داشت. آن پرسش بنیادین این است که «آیا تجربه دینی تنها در خلال مناسک دینی فردی و جمعی، دعا و نیایش و همچنین زیارت می‌تواند متجلی شود؟» این پرسش به‌ویژه از آن جهت قابل طرح است که پرسشی دیگر را یادآوری کنیم که «آیا فعل دینی و مؤمنانه، تنها منحصر به عبادیات مستقیم دینی است؟» پاسخ این پرسش دوم، منفی است. حداقل فعل مؤمنانه و دین‌دارانه که وجه دوسویه نیز دارد، مشارکت در احسان و مفهوم «خیر دینی» است. مشارکت



در دهش و دریافت دینی، در عین حال که فعل خیرخواهانه برای رساندن منفعت به «دیگری» بدون چشمداشت منفعت «خود» است، در عین حال، می تواند معنا، ادراک و عمق دینی هم پیدا کند. اگر چنین باشد، فعل دینی به شمار می رود. اما مسئله این است که هر فعل دینی نمی تواند بستر تجربه دینی باشد؛ بنابراین، پرسش اصلی این مقاله بر این اساس طرح شده که آیا تجربه مشارکت در خیر دینی می تواند مصداق تجربه دینی نیز باشد؟

۲. پیشینه پژوهش

در میان پژوهش های انجام شده در مورد تجربه دینی، بخش زیادی از آنها بر مطالعه تجربه دینی در خلال زیارت متمرکز بوده اند؛ در این موارد نیز، البته بیشتر تمرکز بر کلیت تجربه زیارت در ابعاد گوناگون آن، از جمله تجربه دینی، بوده تا منحصراً مطالعه تجربه دینی در زیارت.

بخش نخست این پژوهش ها مواردی هستند که به مطالعه تجربه زیارت حرم امام رضا (ع) پرداخته اند. به عنوان نمونه، یوسفی، صدیق اورعی، کهنسال و مکرری زاده (۱۳۹۱) در مطالعه خود با عنوان «پدیدارشناسی تجربی زیارت امام رضا (ع)» به مطالعه تجربه زیارت با الگوبرداری از مدل برساخت اجتماعی واقعیت از برگر و لاکمن، در دو سطح عینی و ذهنی و با بررسی هم زمان کنش مناسکی و اعتقادات زائران پرداخته اند.

طالبی و براق علیپور (۱۳۹۴) در مطالعه خود با عنوان «گونه شناسی زیارت و دین داری زائران معناکوی کنش زیارت زائران امام رضا (ع)» به بررسی پدیده زیارت امام رضا (ع) و فهم زائران ایرانی پرداخته اند. هدف این مطالعه بررسی و فهم کنش زیارت از منظر کنشگر، بوده و محققان با استفاده از روش تحقیق کیفی و شیوه نظریه مبنایی، به معناکوی این کنش پرداخته اند. نتیجه این مطالعه مؤید الگوهای گوناگون دین داری و تأثیر الگوی دین داری ایرانیان به عنوان عاملی مهم در شکل گیری بینش فرد به زیارت و سرانجام درک او از زیارت می باشد.

اجتهاد نژاد کاشانی و قوامی (۱۳۹۱) در مطالعه ای با عنوان «دوگانه زائر: سیاح در تجربه زیسته سه نسل» بیان کرده اند که «گرایش به زیارت در مقایسه با سیاحت، به طور کلی، در نسل های اول و دوم بیش از نسل سوم مشاهده شد». آنها در مطالعه خود به



این نتیجه رسیدند که در ذهنیت اکثر پاسخگویان، سفر زیارتی به خارج از کشور (عربستان و عراق)، تجربه و تمایلی روحانی، معنوی و مذهبی شمرده می‌شود؛ اما انگیزه‌ها و اهداف سفرهای زیارتی داخلی تا حد زیادی با سفر سیاحتی عجین شده است.

اما برخی دیگر از پژوهش‌های مرتبط با تجربه دینی زیارت در مورد پیاده‌روی اربعین انجام شده است. به‌عنوان نمونه، مجتبی فرهادی محلی (۱۳۹۷) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی در دانشگاه گیلان با عنوان «پدیدارشناسی تجربه پیاده‌روی اربعین (مورد مطالعه کاروان ایرانی زیارتی کربلا)» به مطالعه کیفی تجربه پیاده‌روی اربعین پرداخته است. محقق تلاش کرده است تا پژوهشی را با بررسی تجربیات زیسته زائران ایرانی در پیاده‌روی اربعین حسینی (سال ۱۳۹۶، کشور عراق)، به منظور فهم انگیزه و وجوه تجربیات مشترک زائران پیاده انجام دهد. این مطالعه با تکنیک مصاحبه نیمه‌ساختاریافته با ۲۷ زائر ایرانی انجام شده است.

مهديه بد (۱۳۹۵) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «استخراج الگوی گردشگری ابرویداد مذهبی اربعین» با روش توصیفی و تحلیلی به تبیین انگیزه‌های معنوی گردشگران در پیاده‌روی اربعین پرداخته است. در این مطالعه، عوامل انگیزشی معنوی افراد شرکت‌کننده در این پیاده‌روی مورد بررسی قرار گرفته و اولویت انگیزه‌های افراد نمونه از روش کمی مشخص شده است.

ندا رضوی‌زاده (۱۳۹۳) در پژوهش خود با عنوان «ادراک و تجربه زیسته زائران پیاده ایرانی در عراق (مورد مطالعه: پیاده روی اربعین آذر ۱۳۹۳-عراق)» به تجربه زیسته زائران پیاده ایرانی در اربعین پرداخته است. او در این پژوهش با تکیه بر رویکرد کیفی و با تحلیل مصاحبه‌هایی که با ۶۳ زائر پیاده زن و مرد ایرانی در مسیر نجف به کربلا انجام شده، درصدد واکاوی ادراک و تفسیر این زائران از تجربه زیسته خود از این سفر بوده است.

در کندوکاوی بین پژوهش‌های انجام‌شده در مورد اربعین مشاهده می‌شود که تجربه دینی زیارت در آئین پیاده‌روی اربعین، به‌ویژه از رویکرد پدیدارشناختی، بیش از همه مورد توجه است. در میان مطالعات پژوهشگران غیر ایرانی، مجتبی حسین (۲۰۱۸) در پژوهش خود به مطالعه انگیزه‌ها و تجربه زیارت در بین زائران پیاده‌روی اربعین پرداخته است. مصاحبه



نیمه‌ساخت‌یافته با زائران با زبان‌های انگلیسی، اردو، فارسی و گجراتی^۱ و همچنین مشاهدات میدانی، روش‌های اصلی گردآوری اطلاعات او در این پژوهش بوده‌اند.

با بررسی منابع و ادبیات تحقیقی موجود، پژوهشی که منحصرأً به تجربه دینی پرداخته باشد، به‌سختی یافت می‌شود. درعین‌حال، در مطالعات سنجش دین‌داری یافته‌هایی درخصوص تجربه دینی وجود دارد. مطالعات ملی که بر اساس سنجش‌های بومی دین‌داری انجام شده، همگی بخش مهمی از یافته‌های خود را متمرکز به ابعاد یا مؤلفه‌ای مرتبط با تجربه دینی داشته‌اند. پیمایش ملی دین‌داری ایرانیان (کاظمی و فرجی، ۱۳۹۵)، پیمایش ملی دین‌داری طالبان (۱۳۸۸) و خدایاری فر (۱۳۸۷) نمونه‌های مهم این تلاش‌ها در کنار طراحی مدل‌های سنجش دین‌داری دیگری هستند که مجال محک تجربی در یک پیمایش ملی را نیافتند. مدل سنجش دین‌داری شجاعی‌زند (۱۳۸۴) مهم‌ترین نمونه از این دست تلاش‌ها است.

البته در این میان باید به برخی تلاش‌های روان‌شناسان نیز اشاره داشت. مطالعه‌ای با عنوان «روان‌شناسی تجربه دینی» تلاش داشته تا چیستی گزارش‌ها و مطالعات روان‌شناسان و تحلیل‌های روان‌شناختی درباره تجربه دینی روشن گردد. محقق به این جمع‌بندی رسیده است که نمی‌توان تجربه دینی را صرفاً به عوامل زیستی و فیزیولوژیک تقلیل داد و اوضاع و احوال روانی و شرایط روان‌شناختی نیز در پدیدایی و عمق تجربه‌های دینی مؤثر است. صفای باطن، ریاضت‌های علمی و عملی، تهذیب نفس، مراقبه، ذکر و... از جمله این شرایط است (آذربایجانی، ۱۳۹۳).

علاوه بر پژوهش‌های انجام شده در مورد تجربه دینی، پژوهش‌های دیگری در مورد آئین‌های زیارتی شیعیان انجام شده است. مطالعه موسوی (۱۳۹۷) با عنوان «بررسی کیفی الگوی ابراز هویت زائران ایرانی و عراقی در آئین پیاده‌روی اربعین» از این دست پژوهش‌هاست که به مطالعه الگوهای ابراز هویت دینی بر بستر پیاده‌روی اربعین پرداخته است. اما نمونه قابل توجه دیگر، معدود پژوهش‌هایی هستند که تجربه زیارت در هر دو پیاده‌روی زیارتی اربعین و پیاده‌روی آخر صفر مشهد را مورد مطالعه قرار داده و در خلال آن



به انگیزه‌ها و اهداف زائران نیز پرداخته‌اند (ورشوی، بهروان و صدیق اورعی، ۱۳۹۷؛ پویافر، ۱۳۹۷ الف).

حال به پیشینه‌های پژوهش در میان سایر ادیان غیر از اسلام می‌پردازیم. در اینجا باید گفت که مطالعه تجربه اماکن مقدس ارتدوکسی در ادبیات موجود، به جز مطالعات دابیش (۱۹۹۵) در تونس و چند مطالعه دیگر، بسیار کم است. به‌علاوه، این مطالعات همانند اغلب مطالعات توریسم مذهبی و زیارتی (اید، ۲۰۰۰) در حرم‌های مقدس شلوغ اجرا شده بودند که در این نوع اماکن مقدس کالابودگی را تجربه می‌نمایند. با وجود ادبیات گسترده درباره بازدید از اماکن مقدس، ابعاد و وجوه اصلی که توصیف‌گر ماهیت تجربه اماکن مقدس باشند، هنوز به‌طور واضح و شفاف شناسایی نشده است. به‌عنوان نمونه، در مطالعه‌ای با عنوان «تجربه مکان مقدس؛ مطالعه‌ای پدیدارشناختی» محققان سعی کردند تا موضوع تجربه اماکن مقدس را به‌وسیله یافته‌های به‌دست‌آمده از تجربه‌های منحصر به فرد زائران مرد کوه آتوس - که به کوه مقدس نیز معروف است - واقع در یونان بررسی کنند. این مطالعه با رهیافت پدیدارشناسانه و با استفاده از گفت‌وگو با زائران، مشاهده مشارکتی و مطالعه دل‌نوشته‌های زائران انجام شده است. در نهایت، محقق به ۵ عنصر اصلی در تجربه بازدید از این مکان مقدس رسیده است: (۱) بعد معنویت مکان؛ (۲) بعد فرهنگی؛ معماری‌ها، هنرها، میراث برجای مانده، مراسم سنتی و...؛ (۳) سکولار بودگی (عرفی شدن): شیوه جمعی زندگی، نمود مادی مذهب ارتدوکس؛ (۴) محیط طبیعی؛ عنصری اساسی که پیوندی عجیب با معنوی دارد؛ (۵) عنصر آموزشی: یادگیری بیرون از کلاس، رشد و توسعه فردی و... (اندریوتیس، ۲۰۰۹).

۳. مبانی نظری و ادبیات پژوهش

۳.۱. مفهوم تجربه دینی

مفهوم‌پردازی از تجربه دینی در آشناترین پیشینه‌اش از یک‌سو به ایده‌های دینی شلایرماخر و از سوی دیگر به ایده‌های ویلیام جیمز وابسته است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۸). ویلیام جیمز معتقد است که منشأ و ماهیت اصلی تجربه شخصی دینی در مراتب عرفانی آگاهی قرار



دارد^۱. به این معنا، ویلیام جیمز تجربه دینی را به آگاهی و شناخت دینی مرتبط می‌داند. او معتقد است پیش از هر چیز می‌توان پرسید که عبارت «مراتب عرفانی آگاهی» به چه معناست؟ او چهار نشانه را ذکر می‌کند که هرگاه تجربه‌ای واجد این چهار نشانه باشد، می‌توان آن تجربه را عرفانی خواند:

الف) وصف‌ناپذیری^۲. سهل‌الوصول‌ترین نشانه‌ای که به موجب آن، حالتی نفسانی را در رده احوال عرفانی قرار می‌دهد، سلبی است. کسی که این حال به او دست می‌دهد، فوراً می‌گوید که این حال، تعبیرناپذیر است و نمی‌توان در قالب الفاظ، گزارشی رسا از محتویات آن ارائه کرد. نتیجه این که کیفیت این حالت باید مستقیماً به تجربه در آید؛ نمی‌توان آن را به دیگران ابلاغ کرد یا انتقال داد.

ب) معرفت‌بخش بودن^۳. احوال عرفان با اینکه به حالات احساسی بسیار شبیه‌اند، اما به نظر برای آنهایی که این احوال را تجربه می‌کنند، حالت‌های شناختی نیز هستند. احوال عرفانی مراتبی از بصیرت به اعماقی از حقیقت‌اند که عقل استدلالی به کنه این اعماق نمی‌تواند راه برد. احوال عرفانی، اگرچه تماماً ناگفته می‌مانند، نوعی اشراق، انکشاف و سرشار از معنا و نفوذند و علی‌القاعده حس غریبی از حجیت را تا مدتی به دنبال دارند. دو صفت بعدی با قطعیت کمتری نشانه تجربه عرفانی است؛ اما معمولاً در این تجربه‌ها یافت می‌شود.

ج) زودگذر بودن^۴. احوال عرفانی مدت زیادی دوام نمی‌آورند. به استثنای موارد نادر، به نظر می‌رسد که نیم ساعت یا حداکثر یک الی دو ساعت، مرزی است که پس از آن، احوال عرفانی در پرتو روزمرگی محو می‌شوند. اغلب پس از محو شدن، کیفیت آنها ممکن است - البته به طور ناقص - در خاطر زنده شود.

د) انفعالی بودن^۵. همین‌که نوع خاص آگاهی و حالات عرفانی شروع می‌شود، عارف احساس می‌کند که گویی خودش به حال تعلیق درمی‌آید و گاهی واقعاً به تسخیر و تصرف قدرتی برتر در آمده است (جیمز، ۱۳۹۳، ۱۵-۱۴).

1. Mystical States of Consciousness
2. ineffability
3. noetic quality
4. transiency
5. passivity



برخی نویسندگان پنجمین ویژگی را نیز افزوده‌اند:

ه) نوعی آزمایش شخصی. انسان به‌طور انفرادی حالات تجربی را درون خود می‌آزماید. بنابراین، تجربه امری خصوصی و شخصی است و در این صورت متن تجربه را نمی‌توان به دیگران منتقل کرد.

علاوه بر نظر جیمز و شلایرماخر در برشمردن ویژگی‌های تجربه دینی، والتر استیس (۱۹۶۷-۱۸۸۶) با بررسی عینی و پدیدارشناسانه از تجربه‌های عرفانی و تمایز نهادن بین تجربه و تعبیر آن تجربه، تلاش دارد تا ویژگی ناب و خالص از نفس تجربه عرفانی ارائه دهد. به عقیده او گوهر تجربه عرفانی، دارای هفت ویژگی است: ۱) آگاهی وحدانی^۱، وحدت حقیقی^۲، خلأ (عدم)^۳؛ ۲) بی‌زمان و بی‌مکان بودن؛ ۳) احساس عینیت یا حقیقت داشتن؛ ۴) احساس تبرک و تیمّن^۴، صلح و صفا و مانند آن؛ ۵) احساس امر قدسی، حرمت‌دار یا الوهی؛ ۶) متناقض‌نمایی؛ و ۷) بیان‌ناپذیر بودن (استیس، ۱۳۶۷).

به‌علاوه، رایستز تیتارو سوزوکی (۱۸۷۰-۱۹۶۶) بودایی‌شناس شهیر و بزرگ‌ترین شناساننده آئین ذن (بودیسم) به جهان غرب، ویژگی‌های مشترک ساتوری^۵ (بیداری و اشراق و انشراح صدر ناگهانی) را چنین برمی‌شمارد: غیرعقلانی بودن^۶، توضیح‌ناپذیری^۷، ابلاغ‌ناپذیری^۸، درون‌بینی یا بصیرت^۹، ثقت^{۱۰}، ایجاب^{۱۱}، احساس عالم بالا^{۱۲}، صبغه غیرشخصی^{۱۳}، احساس اعتلا^{۱۴} و لحظه‌ای بودن^{۱۵}.



1. unitary consciousness
2. the one
3. Void
4. Blessedness
5. Satori
6. irrationality
7. inexplicability
8. incommunicability
9. intuitive insight
10. authoritative
11. affirmation
12. sense of beyond
13. impersonal tone
14. feeling of exaltation
15. momentariness

البته سوزوکی مدعی نیست که امور یادشده ویژگی مشترک همه تجارب عرفانی است. موضوع سخن او تجربه‌های عرفانی است که در حوزه آئین بودا («ساتوری») نامیده می‌شود (استیس، ۱۳۶۷: ۳۵-۳۴).

۳-۱-۱. انواع تجربه‌های دینی

دین‌پژوهان بین انواع تجارب تمایز قائل‌اند و معتقدند برخی از این تجربیات تنها نسبت «دینی» را با خود یدک می‌کشند و در حقیقت چیزی جز فعل و انفعالات مبهم نیستند، اگرچه ممکن است بهره‌ای از آثار تجربه‌های دینی نیز در آنها جود داشته باشد. آرگیل میان تجربه دینی و انواع دیگری مثل «تجربه رازآمیز»، «تجربه زیبایی‌شناختی»، «تجربه روانی» و «تجربه مبهم» تمایز قائل شده است. او در تقسیم‌بندی‌های خود که نظم و سامان منطقی و درستی نیز ندارد، از تجربه دینی «عمیق» و «ملایم» نام برده است (آذربایجانی و دیگران، ۱۳۹۵، ۷۵-۷۴).

بنابر این استدلال، فلاسفه دین و دین‌پژوهان دسته‌بندی‌های متعددی از انواع تجارب دینی به دست داده‌اند. برای مثال، انواع تجارب دینی از نظر سوئین برن (۱۹۳۴) پنج دسته‌اند: (۱) تجربه به‌واسطه شیء محسوس که در قلمرو تجربه همگانی است. مانند دیدن خداوند در تمثال شخصیتی مقدس؛ (۲) تجربه به‌واسطه شیء محسوس، نامتعارف و مشاع. مانند تجربه مواجهه موسی (ع) با خداوند در وادی مقدس؛ (۳) تجربه به‌واسطه پدیده‌ای شخصی که در قالب زبان حسی متعارف قابل توصیف است. مانند تجربه خداوند در رؤیا یا مکاشفه؛ (۴) تجربه به‌واسطه پدیده‌ای شخصی که در قالب زبان حسی متعارف قابل توصیف نیست. مانند تجربه قدیسه ترزا (۱۹۹۷-۱۹۱۰) از شهود مسیح (ع)؛ و (۵) تجربه بدون واسطه هرگونه امر حسی.

دسته‌بندی دیگری که به‌طور نسبی در بین فلاسفه دین مورد وفاق است، تقسیم‌بندی دیویس^۱ (۱۹۸۹) است. از نظر دیویس تجرب دینی شش نوع‌اند:

(۱) تجارب تفسیری^۲: به تجاربی گفته می‌شود که دینی بودن آنها به‌دلیل ویژگی‌های خود تجربه نیست، بلکه به این دلیل دینی به‌شمار می‌آیند که در پرتو شبکه تفسیری دینی، مقدم



1. Caroline Frank Davis
2. interpretive experience



نگریسته شده‌اند. یعنی فاعل تجربه بر اساس یک سری سلسله تفسیرهای مقدم به آن‌ها می‌نگرد. برای مثال، فرد مسلمان می‌داند که بلاها و مصائب (مثلاً زلزله یا سایر حوادث طبیعی) در اثر انجام دادن گناهان برای بشر پیش می‌آید.

(۲) تجارب شبه‌حسی^۱: نوعی ادراک حسی است که حواس پنج‌گانه در آنها نقش دارند. مانند رؤیای دینی، دیدن فرشتگان، تکلم با خداوند، احساس حضور خداوند یا امر قدسی (جلوه‌های او) که در همین دسته قرار می‌گیرد.

(۳) تجارب وحیانی^۲: شامل وحی، الهام و بصیرت با محتوایی دینی و ویژگی‌هایی از این قبیل است: ناگهانی و کوتاه‌مدت، معرفت‌زایی بدون مقدمات متعارف استدلال و تفکر، دخالت عامل بیرونی در معرفت، ایمان راسخ فاعل آن به درستی آن و توصیف‌ناپذیر بودن.

(۴) تجارب احیاگر^۳: تجاربی که در آنها ایمان فاعل تجربه تازه متحول، شکوفا و عمیق می‌شود.

(۵) تجارب مینوی^۴: از مواجهه با امر قدسی حاصل می‌شود و جنبه هراس‌انگیز

(جلال) و دل‌انگیز (جمال) دارد و موجب خشوع و خشیت و گرمی است.

(۶) تجربه عرفانی^۵: گزارش‌های عارفان از احوال خود که دارای این ویژگی‌ها باشد:

احساس واقعیت مطلق، احساس رهایی از محدودیت‌های زمان و مکان و فردیت، احساس سعادت و آرامش (آذربایجانی و دیگران، ۱۳۹۵، ۷۸-۷۷).

۳-۱-۲. تجربه دینی در اسلام

انواع تجربه‌های دینی در سیره انبیا و امامان را می‌توان از ابعاد مختلف به سه دسته تقسیم کرد:

(۱) تجربه‌های مطمئن. بخشی از تجربه‌های دینی در اسلام وجود دارند که در ارتباط

کامل با دعوت انبیاء الهی و از باب تحدی و اعجاز است و محدود به هیچ زمان و مکان

خاصی نبوده و جاودانه‌اند. معجزات معروف حضر، موسی، عیسی و ابراهیم و دیگر

پیامبران الهی- که بر اساس آیات قرآن کریم، همانندی ندارند - همه از همین نوع‌اند.

1. quasi-sensory

2. revelatory

3. regeneration experience

4. numinous experience

5. mystical experience

۲) تجربه‌های خاص. تجربه‌هایی هستند که به اجماع، از اصحاب و ملازمان معصومان(ع) به جا مانده‌اند. این‌گونه تجربیات بر اثر مؤانست دائم در سفر و حَضَر با آنان، سینه‌به‌سینه نقل شده‌اند و در منابع دست اول اسلامی ملاحظه می‌شوند.

۳) تجربه‌های عام: این تجربیات از آن جهت عام هستند که موضوع آنها اختصاصی به معصومان نداشته و از دیگران هم قابل شنیدن و انتظار هستند (آذربایجانی، ۱۳۹۵، ۱۵۴-۱۵۳) علاوه بر این، تجربه‌های دینی و مکاشفات عرفانی در اسلام هم ساحت‌های مقدسی از جهان هستی را شامل می‌شوند که انسان عارف در آنها به دلیل تمسک به راه و رسم و سلوکی خاص با تجلیاتی رازآلود، از خالق هستی مواجه می‌شود. عناصر بنیادین این قلمرو به‌گونه‌ای وثیق با قلب و روح عارف در پیوند بوده و هرچه عارف صفای باطن بیشتری داشته باشد، جلوه‌های پدید آمده از دل‌بستگی نهایی انسان، با وضوح و تأثیر بیشتری در بینش و انگیزش فرد تجربه‌کننده قرین خواهد بود. گزارش از احوال عارفان، با این وصف که پیچیده به رمز و راز و کتمان است، بر دشواری پژوهش علمی در این حوزه افزوده و فهم اسرار آن بدون همدلی و مراتبی از اهلیت در عرفان، بسیار دشوار خواهد بود (آذربایجانی و دیگران، ۱۳۹۵، ۱۵۷).

۳-۱-۳. مصادیق تجربه دینی

بر اساس آنچه گفته شد و در جمع‌بندی از مبانی نظری موجود، مصادیق بروز تجربه دینی از جمله برای یک مسلمان می‌تواند این موارد محقق شود: ۱) مناسک دینی فردی/ عبادت‌های فردی واجب یا مستحبی؛ ۲) مناسک جمعی دینی اعم از مناسک واجب یا آئین‌های مستحبی؛ ۳) دعا و نیایش؛ ۴) زیارت. در این میان، زیارت، حالتی ویژه دارد که در حین آن ممکن است عبادت فردی، مشارکت در یک اجتماع عبادی جمعی و به خصوص، دعا و نیایش هم انجام شود.

۳-۱-۴. تجربه دینی به‌عنوان بعدی از دین‌داری

در پژوهش‌های دین‌داری و آنچه پژوهشگران مطالعات اجتماعی دین به‌عنوان تعریف عملیاتی دین‌داری به آن پرداخته‌اند، تجربه دینی همواره، به تصریح یا به‌طور ضمنی، به‌عنوان بعدی از دین‌داری پذیرفته شده است. این توجه به تجربه دینی از مدل‌های سنجش و سنجه‌های





دین‌داری غربی که عموماً در بستر اجتماعی^۱ مسیحی تدوین شده تا مدل‌ها و سنجه‌های ویژه مسلمانان قابل مشاهده است. صرف‌نظر از تفاوت در تعریف عملیاتی دین‌داری در سنجه‌های گوناگون، کمابیش می‌توان گفت که دین‌داری در عموم سنجه‌های دین‌داری که این مفهوم را به‌عنوان یک سازه اجتماعی چند بعدی در نظر گرفته‌اند، حداقل شامل سه بعد است: (۱) بعد ذهنی دین‌داری (شامل دو مؤلفه «اعتقادات» و «شناخت دینی»); (۲) بعد عملی و عینی دین‌داری (شامل دو مؤلفه «اعمال و عبادیات» و «رفتار دینی»); (۳) بعد تجربی و عاطفی دین‌داری (شامل مؤلفه‌های «احساسات و عواطف» و «تجربه دینی»)^۲.

بر این اساس، بعد تجربی و عاطفی دین‌داری، شامل مؤلفه‌ای به نام تجربه دینی است. این مؤلفه البته در برخی از سنجه‌های دین‌داری به‌ویژه سنجه مشهور گلاک و استارک که در ایران برای نخستین بار از سوی سراج‌زاده (۱۹۹۸) برای سنجش دین‌داری ایرانیان مسلمان بومی‌سازی شد، بدون عواطف و احساسات دینی، به‌عنوان یک بعد مستقل از دین‌داری تعریف شده است. در ادامه به جایگاه بعد/ مؤلفه «تجربه دینی» در چند سنجه مهم دین‌داری به‌ویژه آنها که در پژوهش‌های داخلی کشور مورد استفاده مهمی داشته‌اند، اشاره می‌شود:

سنجه گلاک و استارک. چارلز گلاک و رودنی استارک^۳ در مدل سنجش دین‌داری خود در کنار ابعاد اعتقادی^۴، مناسکی^۵، پیامدی^۶ و دانش دینی^۷، بعد تجربی^۸ (تجربه) را هم به‌عنوان یکی از ابعاد پنج‌گانه دین‌داری تعریف می‌کنند. در تعریف عملیاتی آنها از دین‌داری، بعد تجربی یا عواطف دینی، در عواطف، تصورات و احساسات مربوط به برقراری رابطه با وجودی همچون خدا که واقعیت غایی یا قدرت متعالی است، ظاهر می‌شود (سراج‌زاده و پویافر، ۱۳۸۶، ۴۳).

1. Social Context

۲ - گونه‌شناسی و جمع‌بندی یادشده از ابعاد دین‌داری در سنجه‌های مختلف دین‌داری، به قلم نویسنده و بر اساس جمع‌بندی از تنوع مطالعات تجربی که خود در آنها مشارکت یا از آنها آگاهی داشته انجام شده است.

3. Charles. Glock, & Rodney Stark

4. Ideological

5. Ritualistic

6. Consequential

7. Intellectual

8. Experimental

سنجۀ شجاعی زند. هرچند شجاعی زند قائل به ابعاد عاطفی یا تجربه دینی در میان ابعاد دین داری بوده، اما همه یا بخش مهمی از آن را قابل سنجش از طریق مقیاس های سنجش کمی در مطالعات اجتماعی دین نمی داند. او بعد معتقد بودن (اعتقادات) را از مؤمن بودن (ایمانیات) متمایز می کند و با حذف بعد ایمانیات (مؤمن بودن) از ابعاد قابل سنجش دین داری، ابعاد اعتقادات، عبادیات، اخلاقیات و شرعیات را به عنوان ابعاد قابل سنجش دین داری احصاء می کند (شجاعی زند، ۱۳۸۴؛ شجاعی زند، ۱۳۸۸). بنابراین، شجاعی زند تجربه دینی را در قالب بعد ایمانیات و جلوه های باور درونی همراه با شناخت می داند که قابل سنجش با ابزارهای کمی نیست.

سنجۀ خدایاری فرد. در مدل خدایاری فرد (۱۳۸۷)، تعریف عملیاتی دین داری شامل سه بعد است: ۱) شناخت و باور دینی؛ ۲) علایق و عواطف دینی؛ و ۳) التزام به وظایف دینی. «علایق و عواطف دینی» به بعد عاطفی دین داری اشاره دارد و به طور کلی حبّ و بغض در جهت تقرب به خدا را شامل می شود. بنابراین، بعد علایق و عواطف دینی شامل کلیه احساسات و عواطف مثبت و منفی است. عواطف مثبت در راستای شناخت و پذیرش قلبی نسبت به پروردگار یکتا و اولیاء او، مؤمنان و تمامی دینداران، احکام دین، جهان هستی و جهان پس از مرگ در فرد دیندار و عواطف منفی تحت تأثیر محبت به خدا و دین خدا، نسبت به دشمنان دین الهی و پیامبران و اولیاء تعریف می شود.

سنجۀ کاظمی. در پیمایش ملی دین داری کاظمی و فرجی (۱۳۹۵) مدل سنجش دین داری ای طراحی و مورد استفاده قرار گرفته است که حاصل کار عباس کاظمی، سیدعلیرضا و محمدرضا پویافر است. در این مدل سنجش، برای سنجش دین داری از هفت بعد استفاده شده که عبارت اند از: ۱) اعتقادات دینی؛ ۲) اخلاق دینی؛ ۳) مناسک جمعی دینی؛ ۴) رفتارهای واجب دینی؛ ۵) محرمات دینی؛ ۶) رفتارهای مستحبی؛ ۷) احساسات، عواطف و تجربه دینی. بنابراین، در این سنجۀ دین داری، عواطف و تجربه دینی ذیل یک بعد از دین داری تعریف شده اند. گویی در این مدل، ماهیت عواطف و احساسات دینی و همچنین تجربه دینی یکسان فرض شده است.

سنجۀ طالبان. مدل سنجش و به تبع آن سنجۀ دین داری طالبان (۱۳۸۸)، از نظر تقسیم بندی ابعاد کلی دین داری کاملاً مشابه با کار خدایاری فرد است. او هم دین داری را





شامل بعد اعتقادی، عاطفی و رفتاری می‌داند که به‌ترتیب این ابعاد متناظر با بعد شناخت و باور دینی، گرایش‌ها، علایق و عواطف دینی و التزام و عمل به وظایف دینی است. البته او در بعد علایق و عواطف دینی، علاوه بر علقه و عواطف دینی، هویت دینی و همچنین مؤلفه‌ای ویژه به نام تجربه دینی را هم لحاظ کرده است.

بنابراین، به‌خوبی مشخص است که بعد تجربه دینی از نظر پژوهشگران مختلف، با مفاهیم متفاوت و در نتیجه شامل مؤلفه‌های - گاه - متفاوتی تعریف شده است. این تعریف از معنای احساس و ادراک خضوع و خضوع نسبت به خداوند تا یک نوع عواطف دینی مثبت و منفی نسبت به موضوعات و افراد و مفاهیم مختلف و تا نوع حس عمیق مرتبط با «باورها» و «دانش و معرفت» دینی متغیر است.

خیر (نیکوکاری) ^۱ و بشردوستی ^۲ همواره طی اعصار و فرهنگ‌های مختلف به شیوه‌های متفاوتی تعریف شده‌اند. هر دو مفهوم به‌نوعی به انگیزه و اشتیاق برای تغییر مثبت در زندگی دیگران مربوط می‌شود. بشردوستی دقیقاً به معنای ابراز حسن‌نیت به نوع بشر است. از سوی دیگر، نیکوکاری پاسخی همدلانه و نوع‌دوستانه است که غالباً برای کاهش رنج و سختی و تسکین آلام بشری انجام می‌گیرد. هر دو مفهوم به یک نوع رابطه مستقیم یا غیرمستقیم بین فرد توانمند یاریگر و دیگران در قلمرو زندگی مدنی و از طریق فعالیت‌های داوطلبانه و خودجوش مربوط می‌شود تا اینکه لزوماً از طریق اقدامات منحصراً دولتی یا به شدت ساخت‌یافته انجام شود.

بشردوستی بنا بر تعریف عام آن در غرب به معنای عمل داوطلبانه برای خیر عمومی است. براین اساس، «داوطلبانه» به معنای عمل بدون اجبار و درعین حال رایگان است. همچنین «عمل (کنش)» به فعالیت‌هایی همچون بخشش، ارائه خدمات، پیوند ارتباطی اشاره دارد. «خیر عمومی» نیز به فراهم آوردن کالاها یا بهبود کیفیت زندگی افراد نیازمند، بدون تفکیک و استثناء قائل شدن بین آنان است. به‌طور سنتی، هم سوژه (عامل) و هم ابژه (هدف) بشردوستی، انسان و گروه‌های انسانی است. درعین حال در قرن‌های اخیر، سایر

1. Charity

2. Philanthropy

موجودات زنده و خود محیط‌زیست هم محل توجه و هدف فعالیت‌های بشردوستی قرار گرفته‌اند. البته تعاریف گوناگون دیگری از مفهوم بشردوستی هم وجود دارند که به سنت غیرغربی تعلق دارند (چیک، کرامارک و رونی، ۲۰۱۵، ۳۶۴).

بخش مهمی از تعاریف ارائه شده در سنت غیرغربی متعلق به سنت دینی در جوامع اسلامی است. مبنای این تعاریف عمدتاً دامنه وسیعی از عمل خیر را شامل می‌شود. به عنوان نمونه، در سنت اسلامی، کار خیر عبارت است از «آنچه که عقل یا شرع به آن ترغیب کرده است». براین اساس، امر خیر می‌تواند از ازدواج یا فراهم آوردن زمینه آن برای دیگری تا کمک به تأمین معیشت یک انسان - چه مسلمان و چه غیرمسلمان - و حتی عملی از روی مهربانی با یک حیوان یا گیاه باشد (پویافر، ۱۳۹۵).

تمایز مهم بین امر خیر (نیکوکاری) و بشردوستی در سنت شرقی-اسلامی، به تعریف هدف از امر خیر (ابژه) مربوط می‌شود. در سنت و فرهنگ اسلامی، «امر خیر (نیکی)» نه فقط شامل انسان مؤمن، بلکه شامل همه انسان‌ها و نه تنها شامل انسان‌ها، بلکه شامل تمامی مخلوقات عالم - که نشانه‌ای از آفرینش خداوند هستند - می‌شود؛ بنابراین، امر خیر در فرهنگ اسلامی فراتر و وسیع‌تر از بشردوستی است؛ چرا که بشردوستی حداقل یک تمایز بسیار اساسی با امر خیر دارد و آن هم ابژه است. ابژه در بشردوستی، منحصرأ انسان و در امر خیر، تمام عالم خلقت است.

۳.۳. مفهوم خیر (احسان) دینی و وجوه گوناگون آن

همان‌طور که پیش‌تر به آن اشاره شد، مفهوم خیر (احسان)، که در قرآن هم مصادیق گوناگونی از آن معرفی شده، به معنای انجام «کار خیر در حق دیگری» است. این «دیگری» می‌تواند اعم از انسان، سایر موجودات زنده (گیاهان و جانوران) و حتی طبیعت بی‌جان (محیط زیست) باشد. در این میان، آنچه مفهوم خیر (احسان) یا نیکوی دینی را معنای خاص می‌دهد، در واقعاً منطبق بر یک یا چند حالت است: ۱) خیر در حق سایر مؤمنان؛ ۲) خیر در مراسم و مناسک یا برای سایر امور و فعالیت‌های دینی؛ ۳) خیر در مکان‌های مقدس؛ ۴) خیر در زمان‌های (مناسبت‌های) مقدس (دینی)؛ ۵) خیر با نیت دینی (الهی)، در حق هر انسان یا موجود زنده یا هر بخشی از مخلوقات و جهان هستی.



بنابراین هر آنچه در دایره نیکی بگنجد و شامل نیت‌مندی دینی باشد، مشمول تعریف «خیر دینی» است. در نتیجه، احسان نه تنها در حق تمام مسلمانان، بلکه تمام انسان‌ها، موجودات زنده و عالم هستی و مخلوقات، وقتی با نیت‌مندی یا در موقعیت زمانی و مکانی دینی همراه می‌شوند، معنای خیر دینی خواهند داشت.

۳.۴. جمع‌بندی مبانی نظری

زیارت یکی از مؤلفه‌های مهم بروز دین‌داری است که کارکردها و اثرات چند گانه دارد. در اینجا به دو وجه مهم و مرتبط که به پژوهش حاضر مربوط می‌شود باید اشاره کرد: نخست، زیارت یکی از بسترهای مهم بروز تجربه دینی است. هم اثرات اعتقادات و نگرش دینی در نحوه زیارت و ترتیب آن نمایان می‌شود، هم شامل اعمال و آدابی است که بخش عملی دین‌داری را به نمایش می‌گذارد و هم در نتیجه حضور در مکان زیارتی و به‌جا آوردن اعمال و آداب در آن، شکلی عمیق از تجربه دینی می‌تواند درک شود. دوم، زیارت در برخی موارد، بستر بروز و ظهور شکل‌های متنوعی از خیر دینی (احسان دینی) است. نمونه بارز آن بیش از همه در آئین پیاده‌روی اربعین قابل مشاهده است. پیاده‌روی اربعین در عین حال که یک آئین پیاده‌روی زیارتی است، بزرگ‌ترین میدان دهش و دریافت دینی در خلال یک تجربه زیارت، به‌ویژه در میان مسلمانان است^۱. هیچ آئین زیارتی اسلامی دیگری این‌گونه سرشار از گوناگونی و ازدحام کنش خیر دینی در خود نیست. بنابراین، برای پاسخ به پرسش اصلی پژوهش - از رهگذر یک پژوهش تجربی - بهترین میدان برای گردآوری و تحلیل اطلاعات آئین پیاده‌روی اربعین است. چرا که از یک‌سو، با یک آئین زیارتی روبه‌رو هستیم که بنابر ماهیت خود، بستر بروز و ادراک تجربه دینی است. از سوی دیگر بستری برای مشارکت و ادراک انواعی از خیر دینی و درگیری مداوم در «دهش و دریافت خیر دینی» است. این هم‌زمانی تجربه دینی و خیر دینی، هر دو در بستر یک میدان تجربی مشترک، یعنی پیاده‌روی اربعین امکان پاسخ به پرسش مهم پژوهش را فراهم می‌آورد: «آیا تجربه مشارکت در خیر دینی می‌تواند مصداق تجربه دینی نیز باشد؟».



۱. آئین‌های پیاده‌روی بسیاری در دنیا وجود دارند که برخی از آنها به دلیل قدمت یا جمعیت از پیاده‌روی اربعین نیز مشهورترند. عنوان نمونه، کومبه‌مبلا و گوآدالوپ، دو آئین زیارتی همراه با پیاده‌روی هستند که جمعیت زائران آنها از اربعین بیشتر است (گریفین و راج، ۲۰۱۷، ۷). در عین حال، این حجم از مشارکت‌های خیر دینی از مؤمنان برای سایر زائران و مؤمنان، آن‌گونه که در مورد پیاده‌روی اربعین مشاهده می‌شود، در مورد آئین‌های زیارتی دیگر، کمتر روایت شده است.

۴. روش پژوهش

چارچوب روش شناختی این پژوهش مبتنی بر روش پژوهش کیفی است. در این میان، ترکیبی از روش مردم‌نگاری و پدیدارشناسی استفاده شده است. براین اساس، برای گردآوری اطلاعات از تکنیک‌های مصاحبه‌های عمیق نیمه‌ساخت یافته، مشاهده مشارکتی با ثبت عکس، فیلم و یادداشت‌های میدانی استفاده شده است. مصاحبه‌ها با سه گروه انجام شده: (۱) زائران ایرانی؛ (۲) موکب‌داران ایرانی؛ و (۳) موکب‌داران عراقی. ثبت اطلاعات حاصل از مشاهدات میدانی هم با یادداشت‌های میدانی، ضبط صدای پژوهشگر در توضیح مشاهدات خود، عکس و فیلم انجام شده است. اطلاعات پژوهش در مطالعه یادشده، بین روزهای ۱۲ تا ۱۸ آبان ۱۳۹۶ در مسیر نجف به کربلا، که بیشتر زائران ایرانی برای پیاده‌روی استفاده می‌کنند، گردآوری شده است. ۴۶ مصاحبه با زائران ایرانی (۲۴ مرد و ۲۲ زن)، ۴۲ مصاحبه با موکب‌داران ایرانی (۳۷ مرد و ۵ زن)، ۲۷ مصاحبه با موکب‌داران عراقی (۲۰ مرد و ۷ زن) و در مجموع ۱۱۵ مصاحبه با مشارکت‌کنندگان انجام شده است. تعداد مشارکت‌کنندگان در هر بخش مطابق با جدول شماره (۱) بوده است^۱:

جدول شماره (۱). تعداد مصاحبه‌های انجام شده به تفکیک ملیت و جنسیت

جنسیت	زائر	مسنول/عضو موکب ایرانی	مسنول/عضو موکب عراقی	جمع
مرد	۲۴	۳۷	۲۰	۸۱
زن	۲۲	۵	۷	۳۴
جمع	۴۶	۴۲	۲۷	۱۱۵

ثبت اطلاعات حاصل از مشاهدات میدانی هم با یادداشت‌های میدانی، ضبط صدای پژوهشگر در توضیح مشاهدات خود، عکس و فیلم انجام شده است. همان‌طور که اشاره شد، کدگذاری و تحلیل محتوای مصاحبه‌های انجام شده در کنار تفسیر داده‌های حاصل از

۱. در این جدول موکب‌هایی همچون موکب آیت‌الله سیدصادق شیرازی یا طرفداران منصور هاشمی خراسانی به‌عنوان موکب‌های ایرانی محسوب شده‌اند. همچنین اگر مشارکت‌کننده، یک خادم ایرانی در یک موکب عراقی بوده، در شمار مصاحبه با موکب‌داران عراقی قرار گرفته است.



مشاهدات میدانی تیم پژوهش در قالب یادداشت‌های میدانی، عکس‌ها و فیلم‌ها، مبنای استخراج یافته‌های پژوهش بوده است.

برای تحلیل داده‌های کیفی حاصل از پیاده‌سازی مصاحبه‌ها و مشاهدات از کدگذاری کیفی و تحلیل مضمون، استفاده شده است. براین اساس، پس از کدگذاری و مقوله‌بندی داده‌های حاصل از مصاحبه‌ها و مشاهدات میدانی، میزان انطباق مفاهیم و سنخ‌های مختلف خیر دینی با مصادیق تجربه دینی بررسی شده است.

۵. یافته‌ها

۵-۱. توصیف تجربه خیر دینی

در بحث از ادراک تجربه ارتباط با خدمات و فعالیت‌های خیر دینی، هر دو سوی این کنش، یعنی هم دهنده و هم مخاطب (گیرنده) احسان دینی، اهمیت دارند. بنابراین، در اینجا ابتدا تجربه مخاطبان و دریافت کنندگان خدمات (زائران) و سپس تجربه مشارکت در خیر دینی و ارائه خدمات از سوی خادمان و اعضای موکب‌های اربعین مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۵-۱-۱. تجربه خدمات گیرندگان (دریافت خیر دینی)

آنچه در بیان و توصیف تجربه معنوی زائران از ارتباط و استفاده از خدمات خیر دینی اربعین بر اساس تحلیل محتوای کیفی مصاحبه با مشارکت کنندگان به دست آمده را می‌توان در چند بند به طور خلاصه چنین آورد:

«شفا». بخش مهمی از زائران بر این باورند که خیرات و نذورات، به طور ویژه غذای نذری موجب شفا و یک نوع انرژی مثبت در فرد می‌شود. بر این اساس، برخی از مشارکت کنندگان در مصاحبه‌ها اعتقاد داشتند که غذای نذری حتی اگر ظاهراً بهداشتی هم نباشد، نه تنها موجب بیماری نمی‌شود، بلکه موجب شفا و اثر مثبت است. در این مورد زن زائر ۳۱ ساله تهرانی چنین گفته است:

واقعاً آدم ذره‌ذره چیزهایی را که تو این سفر می‌خوره همه را باید به نیت شفا بخوره. چون غذایی که تو این سفر می‌خوریم نذر امام حسین(ع). این غذا دونه‌دویش که می‌خوریم، شفا تو این غذا هستش و هیچ اتفاقی واسمون نمیوفته، خدا را شکر پارسال هیچی مون نشد.



علاوه بر این، حتی برخی از زائران معتقدند هر آنچه به زائر پیاده در مسیر اربعین مرتبط باشد مقدس و منشأ شفا و رفع حاجات است. البته این باور بیشتر در میان عراقیان مشاهده می‌شود. «نوری در جسم و جان». تفسیر و ادراکی تعدادی از زائران اربعین از غذای نذری، به‌عنوان «نوری در بدن» است. زائر زن متأهلی از تهران در این مورد می‌گوید:

دوستم گفت حدیث هست، حالا نمی‌دونم، وقتی که این غذایی که به عشق امام حسین شما می‌خوری تک‌تکش، ذره‌ذره‌اش توی بدن شما نور می‌شه و ذکر می‌گه، تا ۴۰ روز توی بدن شما ذکر می‌گه. فکر کن وقتی همچین چیزی توی بدن شما تا ۴۰ روز اون هم به‌صورت مداوم تو این راه داری می‌خوری چه اتفاقی برای بدنت میوفته همش نورانی می‌شه.

از این نظر، گویی غذای متبرک جانی دارد که در وجود مؤمن زندگی می‌کند. این استعاره «غذای ذکرگو»، شاید به‌نوعی تعبیر دیگری از همان درک از غذای نذری به‌عنوان شیء متبرک و مقدسی است که موجب شفا، درمان دردها و رفع بیماری‌هاست. «ارتباط سلول‌های بدن با غذای نذری». تعبیر و درک دیگری که در میان مشارکت‌کنندگان وجود داشت، روایتی دیگر مشابه با زنده و پویا دانستن غذای نذری است. مرد متأهل آبادانی در این مورد می‌گوید:

ما عقیده داریم که اینها (ذرات غذای نذری) تبرکه و تک‌تک سلول‌های بدن با این ارتباط برقرار می‌کنه، و ارتباط برقرار کردن این، یعنی خروج همه بیماری‌ها. آدم ریلکس تو زندگی عادی برمی‌گرده. اینکه دیگه مشکل خاصی براش پیش نیاد جسمی، روحی و این‌عالیه.

از این نظر، گویی غذای نذری به‌عنوان یک شیء متبرک، یک نوع انرژی درونی نهفته در خود دارد که با ورود به بدن مؤمن به او منتقل می‌کند. این، معنایی شبیه به «شفا» برای استفاده از غذای نذری است.

باور به تقدس و ذات متبرک غذای نذری، حتی در روایت‌هایی که از حضور زائران غیر مسلمان هم نقل شده، قابل مشاهده است. یکی از مشارکت‌کنندگان، که از اعضای یک موبک پزشکی درمانی از یزد است، به نقل خاطره‌ای در این مورد پرداخته که یک زائر ارمنی ایرانی در مسیر حرکت جست‌وجوگرانه خود برای کشف معنای «حسین»، فقط به دلیل تبرک و تقدس غذای نذری موبک بوده که حاضر به غذا خوردن شده است:



دیروز به بنده‌خدایی داشتیم. ایشون گفت من ارمنی‌ام. گفت: «من نیت کردم برم کربلا بین الحرمین مسلمون بشم. خواهر من مسلمون نبود. ارمنی بود. ولی نذر کرده بود که بچه‌اش شفا پیدا کنه. بچه بلند شد حرکت کرد. ما به چشم خودمون دیدیم، حرکت کرد. از اون روز فقط می‌خوام برم بینم این حسین کیه؟! می‌خوام بگم تو که منو نمی‌شناسی چه جور شده که تو حاجتم رو دادی... چهار روزه تو راه‌ام. هیچی نخوردم». با زور بهش غذا دادیم. فقط یه قاشق گذاشت تو دهنش، فقط به خاطر نذری.

همان‌طور که مشاهده شد، در میان تمامی روایت‌های تفسیرشده از مصاحبه‌های پژوهش، تقریباً تمامی ادراک و تفسیر تجربه زائران از خدمات خیر دینی اربعین، به استفاده آن‌ها از غذای نذری مربوط می‌شود. بنابراین، به نظر نمی‌رسد که زائران اربعین در خلال استفاده از سایر خدمات از شست‌وشو و ماساژ پا تا خدمات درمانی، خدمات تبلیغی دینی و فرهنگی و سایر فعالیت‌ها و خدمات درک تجربه عمیق دینی را همچون آنچه که نسبت به مصرف غذای نذری یا نگرش به تاول پای زائران دارند، داشته باشند. این بخش از یافته‌ها نشان می‌دهد که اگر تجربه ارتباط با امر خیر دینی بتواند واجد معنای تجربه دینی باشد، این تجربه دینی از خلال ارتباط با امر خیر مادی می‌تواند رخ دهد. منظور از امر خیر مادی آن گونه‌ای از احسان است که دهش و دریافتی از یک شیء، کالا یا غذا انجام شود. مصداق بارز این نوع احسان دینی، دادن غذای نذری است. درعین حال، بخشش و استفاده از هدایایی همچون سربند، کتاب، لوح فشرده و سایر کالاهای فرهنگی، هر چند می‌تواند واجد چنین معنایی باشد، اما قدرت و تأثیر سنتی غذای نذری نسبت به نذرهای و خیرات فرهنگی که انواع مصداق‌های نوین امر خیر هستند، به‌طور قابل ملاحظه‌ای بیشتر است. این قدرت و اثرگذاری بیشتر، به دلیل ته‌نشست‌های سنتی در تعریف مصداق‌های کار خیر است. بر همین اساس است که هنوز تعداد بسیار زیادی از مسلمانان کارهایی همچون نذر فرهنگی و سایر فعالیت‌های نوین نیکوکاری را به اندازه نذری‌دادن در مناسبت‌های مذهبی از جمله اربعین، دارای ثواب الهی و ارزش دینی نمی‌دانند. آنچه در اینجا به‌عنوان توصیف تجربه و ادراک شخصی از مشارکت در خدمات و فعالیت‌های خیر در اربعین مورد بحث قرار می‌گیرد، شامل طیف نسبتاً متنوعی، از توصیف ساده معنای نمادین این کار تا درک عمیق و احساس درونی از درگیر شدن با این کنش دینی نیکوکارانه است.





«تضمین روزی کل سال». برخی از مشارکت کنندگان چنین باور دارند که خدمت به زائران امام حسین (ع) روزی کل سالشان را تضمین می کند. از سوی دیگر، عراقی هایی که گاه پس انداز سالانه خود را نذر خدمت زائران اربعین می کنند هم بر مبنای این باور که این هزینه کردن برای آنها برکت در زندگی را به ارمغان می آورد، چنین کاری می کنند. گویی که فرد نوعی سرمایه گذاری در بستری دینی می کند تا در مقابل خدمت به زائران حسین بن علی (ع)، تأمین معاش خود و خانواده اش برای سال آینده، دغدغه او نباشد.

«جبران مالی». مشابه با توصیف بالا اما کمی متفاوت، برخی دیگر از مشارکت کنندگان در مصاحبه ها معتقد بودند که هر آنچه از مال فرد در راه خدمت به امام حسین (ع) هزینه می شود، حتی بیشتر از آن میزان به دارایی فرد باز می گردد. بنابراین، احساس اینکه «هرچه در راه امام حسین (ع) بدهی دو برابر یا بیشتر به تو برمی گردد»، یک احساس مشترک بین گروه قابل توجهی از خادمان از اربعین است. این احساس دقیقاً مشابه با حس برانگیزاننده بانیان خیر و مشارکت کنندگان در هیئت های مذهبی است. یکی از خادمان عراقی اربعین در این مورد می گوید:

وقتی یک دینار می دهم هر سال می بینم چند برابر می شود. ... ثانیاً هر چیزی که از اباعبدالله طلب می کنم به من داده.

تجربه مشارکت در امر خیر دینی برای این مشارکت کننده عراقی، همراه با درک تجربی مادی پیامدهای آن در زندگی بوده است.

«جبران معنوی». مشابه با باور به برکت در مال و جبران هزینه های مالی انجام شده از سوی خداوند، برخی دیگر از خادمان اربعین هم معتقد به جبران این خدمت و توان و انرژی صرف شده برای زائران امام حسین (ع) به شکل های دیگر غیر مالی هم هستند. مشارکت کننده موکب دار و استاد دانشگاه کربلا چنین گفته است:

هر چی به حسین می دهی خدا به شما می دهد. به خدا من این را امتحان کردم. هر چه به زائران خدمت می کنم خدا به من داده. ... یک بیماری بد و مزمنی داشتم از وقتی که به طور مستمر در موکب ها با یقین و صداقت و امانتداری خدمت کردم [بیماری ام خوب شد].

همان‌طور که در نقل قول بالا هم روشن است، این دسته از خادمان اربعین، بازگشت آنچه در راه امام حسین (ع) هزینه کرده‌اند را محدود به هزینه کردن مالی و بازگشت آن به صورت مادی نمی‌دانند. گویی احسان در راه دین چه با مال، چه با توان جسمی و زمان، و چه با فکر و اندیشه و تخصص فرد، در پیشگاه خداوند بی‌پاسخ نمی‌ماند؛ و نه تنها به همان میزان، بلکه به شکلی مضاعف بر آن جبران می‌شود. بنابراین آنها معتقدند که «اگر از زائران امام دستگیری کنی، او هم دستت را می‌گیرد».

«جبران اخروی». بخش دیگری از خادمان اربعین هم انتظار پاداش اخروی از خداوند دارند. آن‌ها گاه چنان احساس اطمینانی از رضایت امام (ع) و در نتیجه رضایت الهی را در خود احساس می‌کنند که اطمینان خاطر خود را از ورود به بهشت اظهار داشته‌اند. مرد واعظ و موکب‌دار اهل بصره در این مورد با همین لحن همراه با اطمینان خاطر گفته است: «انشاء الله که وارد بهشت شوم. مطمئن‌ام.»

«احساس بهشت». برای برخی دیگر از مشارکت‌کنندگان، بهشت، تجربه همان لحظات خدمت است و نه لزوماً آنچه پس از مرگ می‌توانند تجربه کنند. آن‌ها از حضور در میدان باشکوه اربعین و خدمت در میان آنان چنین احساسی دارند که یکی از آنها روایت کرده: «مثل بهشته اینجا برام وقتی خدمت می‌کنم به زور». برای این گروه از فعالان و خدمتگزاران، اربعین خود جلوه زیبایی‌های متعدد است که طی فعالیت خالصانه به زائران شبیه حس بودن در بهشت را برای فرد ایجاد می‌کند.

«احساس قدم برداشتن در مسیر خدمت به عاشورا». گروه دیگری از فعالان و خدمتگزاران اربعین تجربه کنش خیر خود را همراه با احساسی همچون «احساس رساندن آب به عاشورا و تشنگان لشکر امام حسین (ع)» می‌دانند. مرد موکب‌دار، مردی از دل‌جانبان، در این مورد چنین می‌گوید:

آدم احساس می‌کنه که داره در مسیر عاشورا قدم برمی‌داره. احساس می‌کنه که داره به طورایی آب‌رسانی می‌کنه به صحرای عاشورا (کربلا) و وقایع عاشورا و نهضت عاشورا، به طوری داریم خدماتی به اهل بیت آقا امام حسین بعد از شهادتشون ارائه می‌دیم. احساس می‌کنیم که داریم به خود امام حسین خدمت می‌کنیم. چون زائر امام حسین تمام



وجودش عشق به امام حسین، و این عشق متصل می‌شه، برقرار می‌شه بین موکب‌دار و زائر و وصل می‌شه به وجود مقدس آقا امام حسین.

«شادی». شبیه به آن حالتِ شادیِ درونی در مناسبت‌های عزا و شادی که در مناسک دینی تجربه می‌شود، یک حس خوشحالی و سرخوشی و حالتی از بهجتِ روحی در خلال مشارکت در تجربه خیر دینی به فرد دست می‌دهد. این نوعی از ادراکِ درونی یک معنای عمیق، شبیه به آنچه از تجربه دینی است که از خلال کنشِ عبادی یا زیارت به فرد دست می‌دهد. به نظر می‌رسد که مشارکت در خیر دینی، امکان به دست آوردن احساس عمیق معنوی - روحی و سرخوشی را فراهم می‌کند. این حالت به ویژه به دلیل پشتوانه دینی احسان و مشارکت نیکوکارانه فرد به او دست می‌دهد. از این جهت، این احساس و این کنش خیر، از کنش خیر انسان دوستانه و غیردینی متمایز است. این می‌تواند مبنای تمایز مفهومی بین خیر دینی و خیر عرفی نیز باشد؛ جایی که خیر دینی از نظر گستره نوع کنش، بسیار عام و شامل هر نوع کنش خیرخواهانه برای انسان، یا برای نفع عمومی انسان‌ها است؛ اما هدف، دغدغه و نیت مندی آن کاملاً جهت‌گیری دینی و الهی دارد.

«حس برگزیده شدن». احساس این که توفیق خدمت به زائران در اربعین نشانه یک نوع انتخاب شدن است. کسی که به خدمت‌رسانی در اربعین مشغول است، به شکلی مضاعف نسبت به کسی که فرصت زیارت با پیاده‌روی اربعین را به دست آورده، این احساس را دارد که خداوند با دادن توفیق احسان به برادران و خواهران دینی خود به نوعی او را برای قرار گرفتن در شمار خادمان حسین بن علی (ع) انتخاب کرده است. پزشک عضو بیمارستان سیار رضوی در این مورد این‌طور می‌گوید:

افرادی که میان اینجا... انتخاب شده‌اند... یعنی خود امام حسین انتخابشون کرده و یک افتخاریه که نصیب اینها می‌شه که خدمت کنن به زائرین امام حسین. نصیب هر کسی نمی‌شه.

در انتهای این بخش، بخشی از گفته‌های یکی از مشارکت‌کنندگان، که رئیس مؤسسه خیریه نور است و دارای موکبی بزرگ و تاجری اهل بصره نقل می‌شود، را ذکر می‌کنیم. او در پاسخ به پرسش مصاحبه در مورد تجربه معنای شخصی او از خدمت‌رسانی به زائران اربعین خاطره‌ای از الهام بخشی به خود برای توسعه موکب را این‌طور بازگو می‌کند:



من با یکی از دوستان صحبت کردم. به او گفتم روزی هم می‌رسد که اینجا را بسازیم؟ دو روز گذشت. آن شخص که در کربلا زندگی می‌کرد، صبح با من تماس گرفت. او دختر بچه‌ای دارد هفت سالش هست. او صبح زود با من تماس گرفت [و نقل کرد که] بچه وقتی صبح از خواب بیدار شده گفته که در خواب یک آدم نورانی دیدم. آن شخص نورانی بهش گفته که امام حسین خودش اینجا را می‌سازد. بعد از دو سال زمین کناری را خریدیم. به مساحت همون زمین اولی به آن اضافه کردیم.

برخلاف تجربه دریافت خدمات خیر دینی، تجربه مشارکت ارائه این خدمات، چه با ارائه خدمات مادی مانند غذای نذری و چه بدون آن، در خلال ارائه سایر خدمات، از جمله خدمات پزشکی، یا خدمات فرهنگی نیز قابل تجربه است. شواهد برآمده از تحلیل داده‌ها، نشان دهنده درک معنای متفاوت از تجربه مشارکت در خیر دینی بین انواع فالیت‌ها، اعم از خدمات تغذیه، اسکان، خدمات پزشکی و امدادی یا خدمات فرهنگی نبوده است.

۵.۱.۳. انطباق ویژگی‌های خیر دینی با تجربه دینی

توصیف تجربه و ادراک خیر دینی، چه از سوی خدمات‌گیرندگان و چه از سوی خدمات‌دهندگان، هر دو سوی این کنش خیر، نشان از بروز و ادراک معناهایی عمیق از فعلی دارند که خود در صورت ظاهری عبادت، نیایش، نماز یا هر مناسک فردی یا جمعی نیست. بلکه تجربه‌ای با نیت‌مندی الهی به‌سوی «دیگری» است. این تجربه در بستری از موقعیت مکانی-زمانی امر مقدس، منجر به شکل‌گیری شکلی نوین از تجربه دینی است که اکنون می‌توان انطباق آن با ویژگی‌های تجربه دینی، یعنی «وصف‌ناپذیری»، «معرفت‌بخش بودن» در کنار «زودگذر بودن» و «انفعالی بودن» و حتی ویژگی پنجم یعنی نوعی «آزمایش و آزمون درونی از حالات درونی شخصی» را تأیید کرد.

به این معنا، حالات روحی عمیقی که در خلال مشارکت در خیر دینی به فرد دست می‌دهد، از یک سو تجربه‌ای وصف‌ناپذیر است؛ چرا که وقتی در مسیر پیاپی‌اربعین، که گام‌به‌گام به‌سوی محبوب حرکت می‌کنیم، وقتی با فروتنی تمام به تمیز کردن کفش و لباس و مسیر قدم‌های زائران مشغول باشی، چه از کسی که یک بشقاب غذای نذری را - که تمام بضاعت مالی‌اش در این جهان است - به تو پیشکش می‌کند، این تجربه وصف‌ناپذیر



عمیقاً قابل درک است. این تجربه وصف‌ناپذیر، درعین حال، معرفت‌بخش نیز هست؛ معرفتی که به واسطه معرفتِ امام مؤمن، او را اندکی به معرفتِ خداوند و در واقع، به معرفتِ خود، نزدیک‌تر می‌کند. سایر ویژگی‌های تجربه دینی نیز به تبع این ویژگی‌ها می‌توانند بر فرد درگیر در تجربه خیر دینی حادث شود. بنابراین، با وجود ویژگی‌های وصف‌ناپذیری و معرفت‌بخش بودن، این تجربه، تجربه‌ای آنی و زودگذر است که با پایان این زیارت، تمام می‌شود. به علاوه، تجربه‌ای انفعالی است که نوع آزمون شخصی از مواجهه با حالات شخصی عمیق و پیچیده تلقی می‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در مبانی نظری آمد، زیارت یکی از اشکال ویژه تجربه دینی است که برای برخی از مسلمانان، به ویژه شیعیان، می‌تواند بستر عینیت‌یافتن تمامی مصداق‌های تجربه دینی باشد. به بیان دیگر، زیارت، مجال و بستری هم برای انجام مناسک دینی فردی، هم مشارکت در مناسک جمعی دینی، هم دعا و نیایش است.

از سوی دیگر، آنچه در خدمات خیر دینی در پیاده‌روی اربعین انجام می‌شود، از یک سو با نیت الهی مستقیم یا غیرمستقیم (به واسطه «حب‌الحسین») و تمسک به آن از سوی فرد) و از سوی دیگر، برای خدمت به زائرانی که عموماً مسلمانان حاضر در پیاده‌روی اربعین هستند، انجام می‌شود. درعین حال، در زمان مقدس (ایام عزاداری آخر ماه صفر) و در مکان مقدس (حوالی حرم امامان شیعه در نجف و کربلا و همچنین در سراسر مسیر پیاده‌روی که خود جلوه بروز امر مقدس است) انجام می‌شود. بنابراین، واجد تمامی انواع مصداق خیر دینی می‌تواند باشد.

یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که زیارت در بستر آئین پیاده‌روی اربعین، به عنوان یک بستر مهم بروز تجربه دینی، در درون خود، بستر بروز و ظهور دیگری را به این تجربه دینی چندگانه می‌افزاید و آن، دهش و دریافت خیر دینی است. تجربه مشارکت در خدمات خیر دینی و همچنین استفاده از این خدمات، می‌تواند زمینه‌ای برای تجربه عمیقی از ارتباط با امر مقدس باشد. در نتیجه، چنین مفهوم چندگانه‌ای از خیر دینی، درعین حال، واجد





ویژگی‌های تجربه دینی نیز می‌تواند باشد (جیمز، ۱۳۹۳). میزان بالای جمعیت زائر و تراکم آن در پیاده‌روی اربعین، اهمیت دینی امام حسین (ع) و اربعین و سیالیت جاری در ذات این آئین موجب می‌شود که خیر دینی اربعینی به شکل فزاینده‌ای واجد استعداد خودمولد بودن و تکثیر مداوم این گونه خاص از تجربه دینی باشد.

علاوه بر معنای «داوطلبانگی (کنش داوطلبانه)» و «مشارکت دینی»، حضور در کنش خیرخواهانه دینی برای فرد مشارکت‌کننده معنایی ویژه دارد و آن ادراک تجربه دینی است. این مشارکت در «دهش خیر دینی» به گونه‌ای ویژه در حین خدمت‌رسانی به دیگران درک می‌شود. اما در عین حال، حتی می‌توان گفت این مشارکت برای کسی که از یک غذای نذری می‌خورد، شربتی می‌نوشد، و از تاکسی صلواتی استفاده می‌کند هم می‌تواند در شرایطی خاص دارای معنای عمیقی باشد. درک این معنا که همان تجربه معنوی است به ویژه اگر در حین حضور در یک آئین و مناسک دینی باشد، مضاعف و با احتمال وقوع بیشتری همراه خواهد بود. در نتیجه، هم در جریان دهش و هم در جریان دریافت خیر دینی، معنایی دینی حس می‌شود و عمیقاً تجربه می‌شود و حتی یک تجربه دینی می‌تواند شکل بگیرد. البته در مورد «دریافت خدمات خیر دینی»، حالات مربوط به تجربه دینی بیشتر در خلال دریافت خیر «مادی» بیشتر درک می‌شود. به همین دلیل تک‌تک دانه‌های برنج نذری که برای یک امام معصوم - به خصوص امام حسین (ع) - طبخ شده، جلوه‌ای مقدس دارد. از سوی دیگر، آن غذا مثل یک پارچه متبرک برای مؤمنان دریافت‌کننده نذری، اهمیت و معنای خاص دارد (پویافر، ۱۳۹۷ ب). در عین حال مشارکت در «ارائه تمامی خدمات خیر دینی»، صرف نظر از مادی یا غیرمادی بودن آن، زمینه مشابهی برای درک حالات عمیق تجربه دینی برای فرد فراهم خواهد کرد.

نتایج این پژوهش در تأیید امکان تعریف کنش خیر دینی به عنوان یکی از بسترهای وقوع تجربه دینی در پیاده روی اربعین، می‌تواند امکان تعریف این نوع خاص از تجربه دینی را در سایر موقعیت‌های تجربه دینی - علاوه بر عموم زیارت‌ها و از جمله اربعین - نیز تأیید کند؛ چرا که تمامی بسترهای بروز خیر دینی، مستقل از موقعیت مکانی یا زمانی مرتبط با امر مقدس، یا صرف نظر از این که آن فعل نیکوکارانه دینی برای خدمت به اجتماع

مسلمانان باشد یا نباشد، حداقل واجد نیت مندی الهی است. همین نیت مندی الهی می‌تواند فرد «مؤمن محسن» را به تعمقی درگیرانه با معنای دینی فرو ببرد که از یک سو مستقیماً با خدای خود، و از سوی دیگر، غیر مستقیم به واسطه رفع نیازِ نیاز مندی که حتی ممکن است انسان، نباشد، چه رسد به مسلمان، به خداوند متصل کند.



منابع

- اجتهادزاد کاشانی، سیدسالار؛ و قوامی، نسرین السادات (۱۳۹۱). دوگانه زائر سیاح در تجربه زیسته سه نسل: مورد مطالعه، کارکنان دانشگاه شهیدبهشتی. مطالعات اجتماعی ایران، ۶(۳ و ۴)، ۲۶-۵.
- آذربایجان، مسعود؛ شیرازی، علی؛ لواسانی، محمدرضا؛ و حبیبی، مرتضی (۱۳۹۵). تجربه دینی و فرهنگ اسلامی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- استیس، والتر (۱۳۶۷). عرفان و فلسفه (مترجم: بهاءالدین خرمشاهی؛ چاپ اول). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بُد، مهدیه (۱۳۹۶). استخراج الگوی گردشگری ابرویداد مذهبی اربعین (پایان نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه علم و فرهنگ، تهران، ایران.
- پویافر، محمدرضا (۱۳۹۵)، از خیر قدسی تا خیر عرفی؛ بررسی پیامدهای مرزبندی بین امور خیر در جامعه ایرانی. مجموعه مقالات نخستین همایش ملی خیر ماندگار، مطالعه و ارزیابی امور خیر در ایران (صص ۵۵۲-۵۳۱). تهران، ایران.
- پویافر، محمدرضا (۱۳۹۷). بررسی الگوی فعالیت‌ها و تجربه خیر دینی در آئین پیاده‌روی اربعین (گزارش پژوهش). بنیاد خیریه راهبری آلاء، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- پویافر، محمدرضا (۱۳۹۷). پیاده‌روی مقدس؛ واکاوی تجربه زیارت پیاده‌رو (امام‌رضا(ع) در آخر ماه صفر (گزارش پژوهش). مدیریت پژوهش و برنامه‌ریزی، آستان قدس رضوی.
- جیمز، ویلیام (۱۳۹۳) تجربه دینی: اصل و منشأ. در: مایکل پترسون و دیگران، درباره تجربه دینی (مترجم: مالک حسینی؛ چاپ دوم). تهران، هرمس.
- خدایاری‌فرد، محمد (۱۳۸۷). آماده‌سازی مقیاس دین‌داری و ارزیابی سطوح دین‌داری افاشار مختلف جامعه ایران. تهران: دانشگاه تهران.
- رضوی‌زاده، ندا (۱۳۹۳)، ادراک و تجربه زیسته زائران پیاده‌رو ایرانی در عراق. مطالعات اجتماعی گردشگری، ۴(۲)، ۱۵۶-۱۳۱. doi: 10.22059/jjsr.2018.231746.517
- سراج‌زاده، سیدحسین؛ و پویافر، محمدرضا (۱۳۸۶). مقایسه تجربی سنج‌های دین‌داری در ایران: دلالت‌های روش‌شناسانه کاربرد سه سنج در یک جمعیت. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۳۲، ۷۱-۳۷.
- شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۸۴). مدلی برای سنجش دین‌داری در ایران. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۱(۱)، ۶۶-۳۴.
- طالبان، محمدرضا (۱۳۸۸). دین‌داری در ایران. تهران: مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا).





- طالبی، ابوتراب؛ و براق علیپور، الهه (۱۳۹۴) گونه‌شناسی زیارت و دین‌داری زائران معناکاوی کنش زیارت زائران امام‌رضا(ع). فصلنامه علوم اجتماعی، ۶۹، ۱۰۶-۷۵.
- فرهادی محلی، مجتبی (۱۳۹۷) پدیدارشناسی تجربه پیاده‌روی اربعین (مورد مطالعه کاروان ایرانی زیارتی کربلا). پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه گیلان.
- کاظمی وریج، عباس؛ و فرجی، مهدی (۱۳۹۵). دین‌داری ایرانیان (موج دوم). تهران: دفتر پژوهش‌های کاربردی سازمان تبلیغات اسلامی.
- مکری‌زاده، فهیمه (۱۳۹۰). پدیدارشناسی تجربه زیارت امام‌رضا(ع) (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
- موسوی، انتصار (۱۳۹۷). بررسی کیفی الگوی ابراز هویت زائران ایرانی و عراقی در آئین پیاده‌روی اربعین (پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی). دانشگاه آیت‌الله بروجردی، ایران.
- ورشوی، سمیه؛ بهراون، حسین؛ و صدیق اورعی، غلامرضا (۱۳۹۷). تجربه پیاده‌روی مقدس؛ معنای دوگانه معنوی-دنیوی در تجربه سفر پیاده زائرین به مشهد در ایام شهادت امام‌رضا(ع). فصلنامه راهبرد فرهنگ، ۴۱، ۱۶۲-۱۳۳.
- یوسفی، علی؛ صدیق اورعی، غلامرضا؛ کهنسال، غلامرضا؛ و مکری‌زاده، فهیمه (۱۳۹۱). پدیدارشناسی تجربی زیارت امام‌رضا(ع). مجله مطالعات اجتماعی ایران، ۲۰، ۱۹۸-۱۸۰.
- Andriotis, K. (2009). Sacred site experience. *Annals of Tourism Research*, 36(1), 64-84. doi:10.1016/j.annals.2008.10.003
- Cheek, D. W., Kramarek, F. M., & Rooney, P. (2015). Charity and philanthropy: overview. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (2nd ed., Vol. 3, pp. 364-370).
- Dubisch, J. (1995). In a different place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine. Princeton University Press.
- Eade, J., & Sallnow, M. J. (2000). Contesting the sacred: The anthropology of pilgrimage. University of Illinois Press.
- Griffin, K., & Razaq, R. (2017). The importance of religious tourism and pilgrimage: Reflecting on definitions, motives and data. *International Journal of Religios Tourism and Pilgrimage*, 5(3).
- Hill, P., & Houd, R. (1998). Measures of religiosity. Religious Education Press.
- Mujtaba Husein, U. (2018). A phenomenological study of Arbaeen foot pilgrimage in Iraq. *Tourism Management Perspectives*, 26, 9-19. doi: 10.1016/j.tmp.2017.11.015
- Serajzadeh, S. H. (1998). Muslims religiosity & delinquency: An examination of Iranian youth (Unpublished doctoral dissertation). Essex University.