



## بازنمایی رسانه‌ای مناسک زیارت اربعین در ایران؛ سال‌های ۱۳۹۲ تا ۱۳۹۶

محمدمسعود ذکایی<sup>۱\*</sup>، روح‌الله اسلامی<sup>۲</sup>

دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۳؛ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۰

### چکیده

در جامعه ایران، مناسک مرتبط با عزاداری برای امام حسین(ع) از اهمیت و گستردگی قابل ملاحظه‌ای برخوردار است. در سال‌های اخیر شکل تازه‌ای از مراسم مربوط به اربعین در قالب پیاده‌روی دسته‌جمعی به سمت کربلا برای رسیدن به بارگاه امام حسین پدید آمده و از سال ۱۳۹۲ ابعاد میلیونی به خود گرفته است. از آنجا که حضور تعداد زیاد جمعیت حاضر در رویداد اربعین، جایگاه اربعین را به‌عنوان یکی از عناصر اصلی ابراز هویت شیعی برجسته نموده و مشارکت مؤثر ایرانیان در این رویداد، مجرای بسیار مناسب برای شناخت کنش‌های دینی ایرانیان به‌دست داده است، بررسی نحوه بازنمایی این فعالیت جمعی و گفتمان‌هایی که حول آن شکل گرفته است و به این پدیده معنا می‌دهد در مقاله حاضر مورد توجه قرار گرفته و تنوع بازنمایی‌های آن با مراجعه به متون نوشتاری مکتوب و دیجیتال انتشار یافته در رسانه‌های ارتباط جمعی (روزنامه‌ها، خبرگزاری‌ها و پایگاه‌های خبری) در میدان جامعه ایران در فاصله پنج‌ساله ۱۳۹۲ تا ۱۳۹۶ به کمک رویکرد نظری و روشی تحلیل گفتمان لاکلو و موف و طی فرایند بررسی و تحلیل ۱۸۰۰ روز مطلب، شناسایی شده است. با تمرکز بر شناسایی دال مرکزی، دال‌های پیرامونی و تفکیک ژانرهای روایت متفاوت، شش گفتمان شکل گرفته حول مناسک زیارت اربعین ارائه می‌شود که این رویداد را - البته نه با قدرت برابر - بازنمایی می‌کنند. دستاورد مقاله از نوع توصیفی و اکتشافی است که می‌تواند زمینه فهم اربعین به‌مثابه یک پدیده اجتماعی و گفت‌وگو درباره دگرگونی‌های فرهنگی ایران معاصر و شناخت تنوع و تکثر جامعه پس از انقلاب اسلامی را فراهم سازد.

**کلیدواژه‌ها:** مناسک، زیارت اربعین، بازنمایی، گفتمان، و تکثر جامعه ایران

۱. استاد مطالعات فرهنگی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

[saeed.zokaiei@atu.ac.ir](mailto:saeed.zokaiei@atu.ac.ir)

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

[rohollah.eslami@atu.ac.ir](mailto:rohollah.eslami@atu.ac.ir)

## ۱. مقدمه

مراسم و مناسک دینی بخش گسترده‌ای از کنش‌های اجتماعی ما را شکل می‌دهد. در میان انواع مناسک دینی، مناسک مرتبط با عزاداری برای امام حسین (ع) از اهمیت و گستردگی قابل ملاحظه‌ای در جامعه ایران برخوردار است. توجه به قیام و شهادت امام حسین (ع) و برگزاری مراسم عزاداری به‌ویژه بر روز عاشورا تمرکز دارد. گستردگی مراسم عاشورا از دوسو قابل بررسی و تأمل است: از یک سو به خاطر تنوع کنش‌هایی که در قالب عزاداری انجام می‌گیرد؛ و از سوی دیگر، به دلیل دامنه برگزاری آن که در سراسر کشور برگزار می‌شود. البته مراسم عزاداری پس از واقعه عاشورا نیز برگزار می‌شود که مهم‌ترین آنها مراسم‌های مربوط به اربعین است.

در سال‌های اخیر شکل تازه‌ای از مراسم مربوط به اربعین در قالب پیاده‌روی دسته‌جمعی به سمت کربلا در روز اربعین بروز کرده است که در این مراسم اکثر راهپیمایان مسیر نجف تا کربلا را پیاده طی می‌کنند. برای شیعیان ایران تا پیش از همه‌گیر شدن این مناسک، مسیر مقدس مشهوری وجود نداشته که پیاده طی کردن آن به‌عنوان مناسک زیارت یا بخشی از زیارت شناخته شود. اگرچه انجام این سفر زیارتی در عراق سابقه طولانی‌تری دارد اما برای ایرانیان تجربه جدید زیارت اربعین از سال ۱۳۸۸ مطرح شده و از سال ۱۳۹۲ تا کنون پیاده‌روی به قصد زیارت مرقد امام حسین (ع) در روز اربعین ابعاد میلیونی به خود گرفته است.<sup>۱</sup>

علاوه بر گسترش روزافزون این مناسک، که شناخت و مطالعه آن را ضروری می‌سازد، دلالت‌های معنایی برگزاری و شرکت در مناسک زیارت اربعین نیز چندگانه است؛ و علاوه بر ابعاد دینی، ابعاد مشخص سیاسی و هویتی نیز می‌یابد. به‌همین سان مناسک اربعین از منظرهای مختلف توسط رسانه‌ها بازنمایی می‌شود؛ به‌گونه‌ای که گاه بازنمایی‌های رسانه‌ای ارائه‌شده از این رویداد، از خود رویداد واقعی‌تر می‌نمایند.

۱. به نقل از روزنامه ایران در ۲۰ آذرماه ۱۳۹۳، آمار زائران نسبت به سال قبل از آن سه برابر شد و به یک میلیون و دویست هزار نفر رسید. اسحاق جهانگیری در بیستم آبان ماه ۱۳۹۶ می‌گوید: «امسال شمار ایرانیانی که از مرزهای جمهوری اسلامی وارد عراق شده‌اند، بیش از ۲ میلیون نفر است که این آمار علاوه بر اتباع خارجی است که از طریق مرزهای ایران به عراق سفر کرده‌اند» (جهانگیری، ۱۳۹۶، ۲).





رسانه‌های جمعی در صورت‌های گفتاری، نوشتاری یا نمایشی جنبه‌های مختلف این رویداد (مانند افراد شرکت‌کننده در آن، مکان‌ها و اشیاء مرتبط با آن و جز آنها) را به‌گونه‌ای نشان می‌دهند که واقعیتی را فراتر از آنچه در واقعیت روی داده است بر ساخت می‌کند. گرچه اغلب مخاطبان رسانه‌ها بر اساس بازنمایی رسانه‌ها از واقعیت، درباره آن قضاوت و داوری می‌نمایند، اما این بازنمایی عین واقعیت نیست. نکته‌ای که بودریار<sup>۱</sup> با مفهوم «فرا واقعیت» به آن اشاره کرده و در کتاب جامعه مصرفی (۱۳۸۹) توضیح می‌دهد که رسانه‌های گروهی بازنمایی خود از جهان را جانشین واقعیت جهان کرده‌اند. با توجه به این نکته که اغلب مخاطبان رسانه‌ها بر اساس بازنمایی رسانه‌ای درباره واقعیت قضاوت و داوری می‌کنند، بازنمایی رسانه‌های جمعی و طریقی که این بازنمایی را به پیش می‌برند، اهمیت دو چندان می‌یابد و موضوع تحقیق و پژوهش قرار می‌گیرد.

برخی رسانه‌ها از «سکوت منفعلانه» رسانه‌های خارجی درباره «اربعین ۲۰ میلیونی» شکایت می‌کنند و آن را نشانه‌ای مبنی بر غرض‌ورزی آنها می‌دانند و برخی رسانه‌ها هم ارائه تصویری حماسی و اسطوره‌ای از واقعه‌ای معمولی را در معرض انتقاد قرار می‌دهند. چنین تفاوت آشکار در نحوه بازنمایی یک رویداد واحد، توجه رسانه‌ها به رویداد اربعین و میزان و چگونگی این توجه و همچنین تفاوتی که از این حیث میان رسانه‌های مختلف مطرح می‌شود، بیش از پیش نقش رسانه‌ها در بر ساخت واقعیت را برجسته نموده و ضرورت توجه به این بر ساخت و واکاوی چگونگی و چرایی آن را نمایان می‌گرداند.

بنابراین، از آنجا که حضور تعداد زیاد جمعیت حاضر در مناسک زیارت اربعین جایگاه این رویداد را به‌عنوان یکی از عناصر اصلی ابراز هویت شیعی برجسته نموده است و مشارکت مؤثر ایرانیان در این رویداد، مجرای بسیار مناسب برای شناخت کنش‌های دینی ایرانیان به‌دست داده است، بررسی طرق مختلف بازنمایی این فعالیت جمعی به‌مثابه یک مناسک دینی می‌تواند مسیری را برای فهم زیارت اربعین به‌مثابه یک پدیده اجتماعی به‌طور خاص و شناخت تنوع و تکثر جامعه ایران امروز به‌طور عام به‌دست دهد.

1. Baudrillard



بیشتر متونی که در قالب کتاب یا مقاله و با موضوع زیارت امام حسین (ع) در روز اربعین نوشته شده‌اند، با تأکید بر روایات مربوط به زیارت، نوشته خود را از ضرورت دینی زیارت به‌ویژه در روز اربعین و به‌صورت پیاده آغاز کرده‌اند (نادری، ۱۳۸۶؛ پاک‌نیا تیریزی، ۱۳۹۲؛ کاهیرده، ۱۳۹۴؛ طاهرزاده، ۱۳۹۴ و ۱۳۹۵؛ جمالی، ۱۳۹۵؛ صفرپور، ۱۳۹۵؛ گودرزی‌زاده، ۱۳۹۵؛ کرمی، ۱۳۹۵؛ همایون و بُد، ۱۳۹۵؛ محمدی، سلیم‌نژاد و احمدی، ۱۳۹۶؛ رضوانی، ۱۳۹۶). همان‌گونه که از تاریخ انتشار این مطالعات می‌توان دنبال کرد، تنها در سال‌های اخیر و هم‌زمان با گسترش روزافزون شرکت‌کنندگان در مناسک اربعین و همچنین افزایش توجه رسانه‌ای به این رویداد بوده است که «زیارت اربعین» به‌عنوان یک موضوع مطالعاتی مورد توجه قرار گرفته است. مرور مطالب مندرج در این مطالعات گویای آن است که در هیچ‌کدام از تحقیقات مرتبط پیشین، نحوه بازنمایی راهپیمایی زیارت اربعین به‌مثابه یک مناسک دینی و گفتمان‌هایی که تولیدکننده و محصول این بازنمایی‌ها هستند، موضوع بررسی قرار نگرفته است. به‌منظور بررسی بازتاب رسانه‌ای رویداد اربعین و فراهم‌نمودن زمینه بحث نظری و مفهومی درباره این پدیده، مقاله حاضر در پی آن است که نشان دهد مناسک زیارت اربعین چونان یک کردار اجتماعی، با مشارکت ایرانیان در سال‌های اخیر چه طیفی از بازنمایی‌های مختلف را پدید آورده و این تنوع بازنمایی‌ها از مسیر کدام گفتمان‌های مربوط به این پدیده بر ساخت شده است.

## ۲. اربعین به‌مثابه مناسک زیارت

برای آن که بتوانیم تنوع بازنمایی‌های رسانه‌ای درباره اربعین را شناسایی کنیم و مرزهای معنایی مرتبط با این پدیده اجتماعی را از یکدیگر متمایز نماییم در این بخش تلاش می‌کنیم زمینه بحث نظری و مفهومی درباره رویداد اربعین را با تمرکز بر «مناسک زیارت» چونان وجهی از وجوه تعیین‌کننده کنش‌های دینی ایرانیان معاصر، برجسته نماییم. در نتیجه مرزهای اصلی و تعیین‌کننده‌ای شناسایی می‌شود که می‌تواند به شناخت تنوع بازنمایی‌های این کردار اجتماعی در رسانه‌های مختلف، روشنی و وضوح ببخشد. در این بخش، با تمرکز بر دو مفهوم محوری زیارت و مناسک مشخص می‌گردد که چگونه کنش راهپیمایی اربعین یک زیارت است و چگونه یک کنش مناسکی است.



برای توضیح پذیر کردن طیفی از کنش‌ها ذیل مفهوم زیارت، زیارت مبتنی بر «حرکت» بازتعریف و چهار نوع حرکت از یکدیگر تفکیک شده است: حرکت به‌عنوان یک کنش عملی، حرکت به‌عنوان یک حوزه نشانه‌شناختی، حرکت به‌عنوان یک عمل فیزیکی و در نهایت حرکت به‌عنوان یک استعاره. آلن مورینیس<sup>۱</sup> (۱۹۹۲) نیز با مبنا قرار دادن هم‌زمان تجربه امر قدسی و حرکت، زیارت را این‌گونه تعریف می‌کند: «زیارت سفری است که توسط فرد یا افرادی در طلب مکان یا حالتی که آن را تجسم ایده‌آل ارزشمند می‌دانند، صورت می‌گیرد». در این تعریف این عناصر برای زیارت در نظر گرفته شده است: سفر همراه با نیت در جست‌وجوی امر قدسی. مکان مقدس در اینجا یکی از مظاهر امر قدسی است (شریعتی مزینایی و کاشی، ۱۳۹۴، ۷۵).

در تعریفی دیگر نیز حرکت کردن بخش جدایی‌ناپذیر زیارت در نظر گرفته شده است؛ «زیارت سفری است که زیارت‌کنندگان را به وضعیتی مقدس هدایت می‌کند. حرکت، بخش جدایی‌ناپذیر زیارت است. از این‌رو، در طول تاریخ صورت تحقق‌یافته زیارت یک حرکت در فضا را بازنمایی می‌کند؛ اما در عین حال مکانی که مورد زیارت قرار می‌گیرد، مکانی ثابت شده در فضا است» (کلمن و السنر<sup>۲</sup>، ۱۹۹۵). البته وجه معنوی و دینی این حرکت در تعریفی دیگر بیشتر مورد توجه قرار گرفته است: «زیارت سفری مبتنی بر انگیزه‌های دینی یا معنوی است که توسط افراد یا گروه‌ها به مکانی انجام می‌شود که به‌عنوان یک مکان بسیار مقدس یا شفاعت‌بخش در محیط زندگی روزمره در نظر گرفته می‌شود. این سفر در جست‌وجوی مواجهه‌ای استعلایی با ابژه مقدس و مشخصی است با هدف دست‌یافتن به منفعت یا سلامت جسمی، احساسی یا معنوی» (مارگری<sup>۳</sup>، ۲۰۰۸، ۱۷).

با توجه به این تعاریف، سفری که ایرانیان به مقصد مرقد امام حسین (ع) در روز اربعین سازمان می‌دهند، یک زیارت است که با هدف رسیدن به مواجهه‌ای با ابژه مقدس اجرا می‌شود. در ادامه ضمن توضیح اینکه چگونه این زیارت یک مناسک است، این مواجهه با امر مقدس از خلال تمرکز بر بُعد مناسکی دین توضیح داده می‌شود.

1. Alan Morinis  
2. Coleman and Elsner  
3. Margry



کردار اجتماعی سفر به کربلا و حضور در مرقد امام حسین (ع) در روز اربعین به مثابه یک کنش جمعی به مفهوم «مناسک» پیوند می‌یابد. مناسکی که دینی است و شرکت‌کنندگانی را با دینداری‌های مختلف، با هدف زیارت یک مکان مذهبی گرد هم می‌آورد. گرچه «راهپیمایی اربعین از جمله مناسک دینی است که به لحاظ ریشه‌های تاریخی به شیعیان عراق تعلق دارد، ولی اکنون بعد از گذشت سال‌ها، با افزایش معنادار تعداد مشارکت‌کنندگان ملیت‌های مختلف در آن، در حال تبدیل شدن به نمادی از هویت مذهبی شیعه است» (کاهیرده، ۱۳۹۴، ۷۸). در زیارت ویژه اربعین، علاوه بر مسیری که تا مرزهای عراق طی می‌شود، از نجف تا کربلا حداقل به طول ۸۰ کیلومتر که بیشتر زائران بخش چشم‌گیری از آن را با پای پیاده طی می‌کنند، پشت سر گذاشته می‌شود. گرچه ایرانیان به زیارت مکان‌های مقدس علاقه‌مندند و چنین زیارت‌گاه‌هایی در سراسر ایران وجود دارد، اما مسیر ویژه پدید آمده چندان شناخته شده‌ای در ایران نیست. پیاده پیمودن این مسیر نیز به طور جمعی عمومیت چندان ندارد و کمتر از یک دهه است که به عنوان فعالیت و مناسکی مذهبی به طور عمومی و جمعی بازشناسی و از آن استقبال شده است (رضوی‌زاده، ۱۳۹۶، ۶۱۶).

کنش راهپیمایی جمعی اربعین به منظور زیارت مرقد امام حسین (ع) در روز اربعین یک کنش مناسکی شده است چون: ۱. همه‌ساله در روز معین و به مقصد معین تکرار می‌شود؛ ۲. قواعد تصریح شده‌ای مبنی بر باید‌ها و نبایدهایی که باید رعایت شود برای آن تجویز شده است و مبنای عمل کنشگران در این راهپیمایی قرار می‌گیرد. در عین حال، این کنش مناسکی شده، وجه دینی انکارناپذیری دارد که در مفهوم‌پردازی مناسک از خلال تأکید بر کیفیت متفاوتی مورد توجه قرار می‌گیرد که در جریان یک رویداد جمعی ایجاد می‌شود؛ از این منظر، این کنش جمعی ذیل عنوان مناسک دینی مطرح شده و تحلیل می‌شود.

مناسک دینی، نوعی از مناسک در معنای عام آن هستند که «متمرکز بر فهم انسان‌ها از جنبه‌های مقدس و غیرقابل توصیف از تجاربشان هستند و مسیر دسترسی به امر مقدس را برای باورمندان مشخص می‌سازند» (پاولی<sup>۱</sup>، ۲۰۱۴، ۱۷۴). در این معنا «دین دربرگیرنده تبیین‌هایی در باب هستی است که بر پایه فرضیات ماوراءطبیعی شکل گرفته‌اند. واژه

ماوراءالطبیعه گسترده‌تر از واژه خدا است. ماوراءالطبیعه نیروها یا موجوداتی خواه ذی‌شعور و خواه غیرذی‌شعورند که در ورا یا بیرون از طبیعت هستند و می‌توانند نیروهای طبیعی را به تعلیق درآورند، تغییر دهند یا نادیده بگیرند» (سگال، ۱۳۹۱، ۵۰) و مناسک دینی مسیرهایی برای برقراری ارتباط با ماوراءالطبیعه را به باورمندان معرفی می‌کنند.

اغلب نظریه‌پردازان، مناسک را از منظر کارکردهایی مطالعه کرده‌اند که برای اجراکنندگان مناسک به دنبال دارد. مهمترین نظریه‌پرداز این رویکرد دورکیم است. در دیدگاه کارکردگرایان، مناسک یک نظام فرهنگی را وادار به پاسخگویی به نیازهای انسانی می‌کنند؛ آنها را معنادار می‌سازند و بنیادهای اجتماعی را باز می‌نمایند. علاوه بر دیدگاه کارکردگرایی، مناسک از منظری معنایی که تولید می‌کنند نیز مطالعه شده‌اند. در دیدگاه تفسیری پرسش اصلی آن است که چگونه مناسک ابزاری می‌شوند که به واسطه آنها تعامل نظام‌های فرهنگی و اجتماعی ممکن می‌شود. مهمترین نظریه‌پرداز این رویکرد، کلیفورد گیرتز است. در این دیدگاه به جای پرسش از کارکرد، از معنا سوال می‌شود. بدین اعتبار، مناسک به مثابه متونی دیده می‌شوند که باید رمزگشایی شوند تا معنای واقعی آنها شناخته شود.

از نظر گیرتز، دین چنان که زیست شده، نه آنچنان که تصور شده، جهان واقعی را باز می‌تابد. زیرا دینداری فقط آگاهی به حقیقت یا علم به حقیقت متصور نیست، بلکه محقق کردن و در آن زیستن است (کرمی پور، ۱۳۹۰، ۱۷۲). در این معنا دین زیسته شده می‌تواند موضوع شناخت جامعه‌شناسانه قرار گیرد و زمانی موضوع شناخت قرار می‌گیرد که پایان یافته باشد و آنچه محقق بر روی آن کار می‌کند، یک دین به یادآورده شده<sup>۱</sup> است (فکوهی، ۱۳۸۶، ۱۱۷).

دیدگاه سومی که مهمترین نظریه‌پرداز آن ویکتور ترنر است مناسک را از منظر ظرفیت‌هایی مطالعه می‌کند که برای تغییر ساختارها پیش می‌نهند. در دیدگاه دیالکتیکی تأکید بر دوگانه‌هایی است که از طریق مناسک میان مقدس و نامقدس و ساختار و ضدساختار کشیده می‌شود.





نظریه‌های مناسک را می‌توان با ارجاع به الکساندر هن<sup>۱</sup> این‌گونه جمع‌بندی کرد: دورکیم بر جنبه‌های کارکردی مناسک در ساخت جامعه و نهادهای انسانی تأکید می‌کند؛ پس از او کلیفورد گیرتز نظریه‌پردازان را تشویق می‌کند که مناسک را به‌مثابه متونی تفسیر کنند که می‌توانند توسط مطلعین و تحلیل‌گران خوانده شوند؛ و ویکتور ترنر مناسک را به‌مثابه فرایند دیالکتیکی میان ساختار و ضدساختار، نامقدس و مقدس مفهوم‌پردازی می‌کند. این تأکیدهای «هنجاری»، «تفسیری» و «دیالکتیکی» تفاوت‌های واضحی با یکدیگر دارند اما در یک چیز با هم مشترک هستند و آن تمایل به ایجاد احساساتی از اطمینان و تداوم است. آنها مناسک را به‌مثابه یک فعالیت مشخص می‌بینند که نوعی از هسته فرهنگی را بروز می‌دهد و آن را برای تحلیل‌گر به‌مثابه ابژه‌ای برای مطالعه قابل مشاهده می‌گرداند (الکساندر هن، ۲۰۰۸).

تحلیل کردار راهپیمایی جمعی به مقصد زیارت بارگاه امام حسین (ع) در روز اربعین به‌مثابه یک مناسک به‌معنای مفهوم‌پردازی آن به‌مثابه یک هسته فرهنگی - دینی است که می‌تواند هم از منظر کارکردی و با تمرکز به کارکردهایی که در ایجاد و پیوند اجتماع دینی دارد تحلیل شود و هم از منظر تفسیری و با تمرکز بر معناهایی تحلیل گردد که حول این کردار تولید، مصرف و بازتولید می‌شود؛ درعین حال، می‌تواند به‌مثابه یک فرایند دیالکتیکی و از منظر امکان‌هایی تحلیل شود که برای تغییر ساختارها و موقعیت افراد در آنها ایجاد می‌کند.

همان‌گونه‌که بالاتر اشاره شد، آنچه مناسک را از دیگر شکل‌های فعالیت انسانی متمایز می‌کند، در وهله اول ویژگی تکرار شونده‌گی آنها است. بنابراین، فعالیت راهپیمایی جمعی به مقصد زیارت بارگاه امام حسین (ع) که هر ساله در زمان و مکان خاصی تکرار می‌شود به‌طور مشخص یک مناسک است «که معنا و اهمیت خود را از تکرار خود به دست می‌آورد؛ آنچه فعالیت‌های انسانی را مناسک می‌کند، این است که فعالیت‌ها در همان شکل، در همان زمان و در همان موقعیت ویژه بازتولید بشوند» (پاولی، ۲۰۱۴، ۱۷۳).

مناسکی دیدن و تحلیل کردن رویداد اربعین پیچیده شده در معنایی است که شرکت‌کنندگان در این کنش جمعی به آن می‌دهند و معنایی که به واسطه بازنمایی رسانه‌ها از آن

1. Alexander Henn

برساخت می‌شود. شناسایی و فهم معنایی که حول این رویداد ساخته شده است از آن رو اهمیت دارد که می‌تواند مبنای احتمالی برای معنابخشی به رویداد زیارت اربعین توسط رسانه‌ها قرار گیرد.

بنابراین مفهوم‌پردازی رویداد سفر کربلا به‌مثابه یک کنش جمعی مناسکی و درعین حال به‌مثابه یک زیارت در معنای مواجهه‌ای با امر مقدس، امکان تشخیص برخی مرزهای مفهومی اصلی را فراهم می‌کند که می‌تواند در رجوع به تولیدات محتوایی رسانه‌ها حول این رویداد راهنمایی‌کننده باشد. در ادامه از طریق توضیح مفاهیم «بازنمایی» و «گفتمان» و کاربست رویکرد نظری و روشی لاکلو و موف، ابزارهای نظری و روشی لازم برای شناسایی تنوع بازنمایی‌های مربوط به رویداد اربعین در رسانه‌های ارتباط جمعی توضیح داده می‌شود.

## ۲. بازنمایی و گفتمان

در مقاله حاضر مطالعه زیارت اربعین به‌مثابه یک مناسک مورد توجه قرار گرفته و پرسش اصلی آن است که چگونه معنای مناسک زیارت اربعین از خلال رسانه‌های جمعی ساخته می‌شود و انعکاس می‌یابد. به بیان دیگر، کنش و واکنش میان کردار زیارت اربعین و گفتمان‌هایی که این کردار را تولید و بازنمایی می‌کنند موضوع بررسی قرار می‌گیرد تا تنوع بازنمایی‌های رسانه‌ای از این رویداد شناسایی و توصیف گردد.

رسانه‌های جمعی مناسک پیاده‌روی اربعین را در قالب نمادهایی بیان می‌کنند و در ارجاع به فرایندی که این رسانه‌ها برای تولید و بازتولید معنای هر کردار اجتماعی به کار می‌گیرند، مفهوم «بازنمایی»<sup>۱</sup> به کرات مطرح می‌شود. بازنمایی همان فرایند اجتماعی فهم‌پذیرسازی در چارچوب همه نظام‌های دلالت‌کننده در دسترس است» (اوسولیوان و دیگران، ۱۳۸۵). استوارت هال به‌عنوان مهمترین نظریه‌پرداز این مفهوم، چنین می‌نویسد: «بازنمایی فرایندی است که به‌واسطه آن اعضای یک فرهنگ از زبان استفاده می‌کنند (زبان در تعریف گسترده آن به‌مثابه هر نظام دال و مدلول است) تا معنا تولید کنند» (هال<sup>۲</sup>، ۱۹۷۷، ۶۱).

1. Representaion
2. Hall





گفتمان به این توجه می‌کند که چگونه در زمینه‌های مختلف، زبان به طرق مختلف به‌کار گرفته می‌شود و روابط و درک‌های بسیار متمایزی را ترتیب می‌دهد. بنابراین، به‌جای زبان، گفتمان به‌مثابه یک نظام بازنمایی مطالعه می‌شود. رویکرد گفتمانی «نشان می‌دهد که معنای تولیدشده (در چارچوب گفتمان) چگونه با قدرت پیوند می‌خورد و با تنظیم رفتار، هویت را می‌سازد» (هال، ۱۳۹۳، ۲۳-۲۵). در ادامه نسخه‌ای که لاکلو و موف از امر گفتمانی ارائه کرده‌اند، به‌عنوان مبنای تحلیل بازنمایی‌های صورت گرفته از مناسک پیاده‌روی اربعین در رسانه‌های جمعی به تفصیل مطرح می‌شود.

در ارتباط با بحث مقاله حاضر، مطالعه نحوه بازنمایی‌های مناسک راهپیمایی اربعین به‌معنای مطالعه گفتمان‌ها به‌مثابه نظام‌های بازنمایی است که این کنش جمعی را برای افراد جامعه معنادار می‌کنند. آنچه رسانه‌ها بازنمایی می‌کنند، واقعیت ناب نیست؛ بلکه واقعیت رمزگذاری شده‌ای است که در ارتباط با دیگری و با توجه به تفاوت‌های معنایی عمل می‌کند. این تفاوت‌های معنایی در گفتمان‌ها شکل می‌گیرند. گفتمان‌ها، چارچوب معنایی را فراهم می‌آورد که در آن کنش راهپیمایی دسته‌جمعی اربعین تولید و بازتولید می‌شود. این معانی هم مرزها را در کنشی اجتماعی مشخص می‌کنند و هم اطلاعاتی درباره کنش‌های داخل آن مرزها ارائه می‌دهند. این‌که این مرزها در مناسک زیارت اربعین به چند طریق و چگونه بر ساخت می‌شوند؟ پرسشی است که مقاله حاضر می‌کوشد برای آن پاسخی فراهم آورد.

تحلیل گفتمان از جمله روش‌های تحلیل کیفی است. نقطه کانونی تحلیل گفتمان این است که برای بررسی یک متن نوشتاری یا گفتاری باید فراتر از خود متن رفت و به بافت یا زمینه متن هم پرداخت. این به‌معنای آن است که یک متن از یک سو بر اساس روابط درون‌متنی و از سوی دیگر، با تکیه بر موقعیت متن و بافت‌های اجتماعی، سیاسی و تاریخی مورد بررسی قرار می‌گیرد (خانیکی، ۱۳۹۲، ۲۵۳).

اساس تحلیل گفتمان بر تمایز میان خودی و غیرخودی است. بدین ترتیب، تحلیل یک گفتمان مستلزم شناسایی مؤلفه‌هایی است که ما را از آنها و درون گفتمان را از بیرون آن متمایز می‌کند. «آنچه تحلیل گفتمانی لاکلو و موف را از سایر نظریه‌های گفتمانی متمایز می‌کند، تسری گفتمان از حوزه فرهنگ و فلسفه به جامعه و سیاست است» (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳، ۱۹۴).

از این منظر و با توجه به موضوع بحث مقاله حاضر که در پیوند مستقیم با هویت و سیاست قرار دارد، نظریه گفتمانی لاکلو و موف برای تحلیل رابطه میان بازنمایی‌های رسانه‌ها از مناسک زیارت اربعین و زمینه‌ای که این بازنمایی‌ها را ممکن کرده، مبنایی مناسب است. از نظر لاکلو و موف «اساساً گفتمان‌ها در ضدیت و تعارض با یکدیگر شکل می‌گیرند. [...] گفتمان‌های غیر به حاشیه‌رانده شده دائماً در تلاش هستند تا معانی جدید از وقته‌ها (دال‌های تثبیت‌شده) ارائه کنند و ثبات موقت معنایی را که گفتمان مسلط ایجاد کرده است، بر هم بزنند» (کسرابی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸، ۳۴۷).

«تحلیل گفتمان قصد دارد نشان دهد که از طریق کدام فرایند تلاش می‌کنیم تا معنای نشانه‌ها را تثبیت کنیم و کدام فرایند موجب می‌شود که برخی از موارد تثبیت معنا به چنان امر معمولی بدل شوند که آنها را پدیده‌ای طبیعی به شمار می‌آوریم» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹، ۵۵). این فرایند در نظریه گفتمان لاکلو و موف به واسطه مفهوم مفصل‌بندی توضیح داده می‌شود:

ما مفصل‌بندی<sup>۱</sup> را هرگونه عملی به‌شمار خواهیم آورد که رابطه‌ای را میان مؤلفه‌ها [عناصر] تثبیت می‌کند؛ به‌نحوی که هویت‌شان در نتیجه عمل مفصل‌بندی دستخوش تغییر شود. آن کلیت ساختاریافته ناشی از عمل مفصل‌بندی را گفتمان خواهیم خواند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹، ۵۶).

برای شناسایی تنوع بازنمایی‌های مرتبط با رویداد اربعین از خلال تحلیل گفتمان لازم است مسیری را دنبال کنیم که در آن با مراجعه به متون نوشتاری مکتوب و دیجیتالی، دال مرکزی و دال‌های پیرامونی گفتمان‌ها از یکدیگر متمایز شوند. این مسیر، مرحله نخست از مراحل سه‌گانه در نظریه گفتمان لاکلو و موف است. مراحل سه‌گانه عبارتند از: ۱) دال مرکزی و دال‌های دیگری که حول آن گرد آمده‌اند شناسایی شوند؛ ۲) فرایند مفصل‌بندی گفتمان (یعنی فرایند تثبیت موقت و غیریت‌سازی) توضیح داده شود؛ و ۳) انگاره اجتماعی (استعاره) هرژمونیک‌کننده گفتمان توضیح داده شود. در بخش بعد توضیح داده می‌شود که چگونه در مطالعه حاضر، روش تحلیل گفتمان لاکلو و موف در خوانش متن‌های بازنمایی‌کننده مناسک زیارت اربعین به‌کارگرفته شده است تا شناسایی تنوع بازنمایی‌های مربوط به رویداد اربعین در رسانه‌های ارتباط جمعی امکان‌پذیر گردد.



### ۳. روش‌شناسی تحقیق

آنچه در مرکز توجه مقاله حاضر است توصیف تنوع بازنمایی‌هایی است که به یک فعالیت جمعی که همان پیاده‌روی جمع‌زبانی از ایرانیان به سمت کربلا به قصد حضور در مرقده امام حسین (ع) در روز اربعین است؛ معنا می‌دهند. این فرایند معنادهی به طرق گوناگون، گفتمان‌هایی را حول این کردار اجتماعی شکل می‌دهد. گفتمان‌هایی که حول این مناسک دینی تولید شده و آن را بازنمایی می‌کنند، نظام‌های معنایی گسترده‌ای هستند که مجموعه‌ای از مؤلفه‌ها را حول یک دال مرکزی مفصل‌بندی می‌کنند. هر دال مرکزی از طریق منطق هم‌ارزی و منطق تفاوت در نسبت با دیگر دال‌ها معنادار شده و در این تعبیر هر گفتمان روش خاصی برای بازنمایی مناسک زیارت اربعین است. گفتمان دلالت بر نظام برساخته‌ای دارد که جهان را به تصویر می‌کشد و امر واقع، امر گفتمانی است که از طریق محدودیت‌های زمانی در بافت اجتماعی ظاهر می‌شود. در واقع، گفتمان‌ها روش خاصی برای گفت‌وگو درباره‌ی پدیده و فهم آن در اختیار می‌گذارند. مطالعه درباره‌ی نحوه بازنمایی رسانه‌های مختلف از واقعه زیارت اربعین می‌تواند طیف متنوع و گسترده‌ای از انواع رسانه‌های جمعی را دربرگیرد. و در مطالعه حاضر میدان تحقیق محدود به رسانه‌های داخل کشور و آن دسته از متن‌هایی شده است که رویداد زیارت اربعین را در شکل نوشتاری آن بازنمایی کرده‌اند. بنابراین، آنچه رسانه‌های داخل کشور ایران درباره‌ی این رویداد در شکل نوشتاری آن تولید کرده‌اند و به‌شیوه چاپی یا دیجیتال منتشر کرده‌اند، موضوع واکاوی و تحلیل قرار می‌گیرد و با هدف شناسایی تنوع بازنمایی‌هایی که در رسانه‌ها از مناسک زیارت اربعین صورت گرفته است و به کمک کاربست روش تحلیل گفتمان لاکلو و موف در مواجهه با متن‌های بازنمایی‌کننده مناسک زیارت اربعین، گفتمان‌هایی شناسایی می‌شوند که این مناسک را بازنمایی می‌کنند.

نظریه گفتمان لاکلو و موف اگرچه ارجاعات زیادی به معنا و نشانه دارد، ولی دارای دستورالعملی برای تحلیل‌های معنایی نیست. برای انضمامی‌تر ساختن نظریه گفتمانی ایشان، کاربست روش تحلیل انتقادی گفتمان<sup>۱</sup> پیشنهادی فرکلان می‌تواند راهگشا باشد.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۲

دوره ۱۳، شماره ۲  
تابستان ۱۳۹۹  
پیاپی ۵۰

فرکلاف مطالعات تحلیل گفتمان را با انجام سه مرحله سامان می‌بخشد: توصیف،

تفسیر و تبیین.

۱) توصیف به مرحله‌ای اطلاق می‌شود که تحلیل‌گر ویژگی‌های صوری متن را مورد مطالعه قرار می‌دهد. در این مرحله، پژوهشگر متن را منتزع از زمینه و شرایط تحلیل می‌کند و به بررسی سازوکارهای مهارگر و کنترلی آن، برحسب سه مؤلفه مضامین، روابط و هویت‌ها می‌پردازد. شاخص‌های مورد نظر در این مرحله عبارت است از: الف) واژگان؛ ب) سطح نحوی؛ ج) ساختارهای معانی متن.

۲) مرحله تفسیر بر این باور متکی است که مولف متن و مخاطب متن، هر دو دارای اذهانی بارور و فربه از گفتمان‌های جاری در محیط‌اند. متن در زمینه‌ای تولید و تفسیر می‌شود که آن گفتمان‌ها تسلط دارند. متن، معلق در یک فضای خالی نیست. به گفته فرکلاف، مولد و مفسر، دارای ذخایر و منابع ذهنی هستند؛ پس باید نسبت میان متن و این ذخایر را آشکار کرد. فرکلاف تفسیر متن را در دو مرحله پی می‌گیرد: تفسیر متن و تفسیر زمینه متن.

۳) در مرحله تبیین از شبکه‌های معنایی متون خارج می‌شویم و به بیرون از متن راه می‌یابیم. در این مرحله با در آمیختن ویژگی‌های گفتمان با اهداف درصحنه کنشگران، خلاقیت فاعلان در نحوه به‌کارگیری راهبردهای زبانی، ترکیبات هوشیارانه میان گفتمان‌های متعارض و ... قابل توجه‌اند (فرکلاف، ۱۳۷۹، ۱۶۸).

ترجمه این سه مرحله در بیان لاکلو و موف چنین است: ۱) در مرحله توصیف، متن منتزع از زمینه و با ارجاع به دال‌های مرکزی و دال‌های گردآمده حول آن (یعنی وقته‌ها) و معنایی که به‌طور موقت تثبیت شده‌اند توصیف می‌شود؛ ۲) در مرحله تفسیر، متن در زمینه‌ای که به‌واسطه غیریت‌سازی‌ها گفتمانی شده است، تفسیر می‌شود؛ ۳) در مرحله تبیین، گفتمان‌ها به‌عنوان جزئی از مناسبات قدرت و در ارتباط با تصورات اجتماعی پشتیبان آنها تبیین می‌شوند.

جامعه آماری تحقیق حاضر شامل متون نوشتاری می‌شود که مرتبط با رویداد «زیارت اربعین» در فاصله سال‌های ۱۳۹۲ تا ۱۳۹۶ در رسانه‌های ارتباط جمعی و در داخل کشور ایران منتشر شده و عبارت است از: ۱. روزنامه؛ ۲. خبرگزاری؛ و ۳. پایگاه خبری. داده‌های این





تحقیق شامل متون بازنمایی کننده پنج رویداد اربعین (طی پنج سال از ۱۳۹۲ تا ۱۳۹۶) می شود. با توجه به بازه زمانی فراگیر شدن و میلیونی شدن این مراسم، اولین رویداد در سال ۱۳۹۲ (۲ دی ماه ۱۳۹۲) و آخرین رویداد در سال ۱۳۹۶ (۱۸ آبان ماه ۱۳۹۶) انتخاب شده است. بدین ترتیب، برای انتخاب متون بازنمایی کننده رویداد اربعین در چارچوب نمونه‌گیری خوشه‌ای چند مرحله‌ای، در مرحله نخست رسانه‌ها به تعداد ۸ روزنامه، ۴ خبرگزاری و ۶ پایگاه خبری انتخاب شد و در مرحله دوم، زمان تولید و انتشار در بازه سال‌های ۱۳۹۲ تا سال ۱۳۹۶ مدت ۲۰ روز در این ۵ سال - یعنی در فاصله ده روز قبل از رویداد اربعین آن سال تا پایان ماه صفر همان سال<sup>۱</sup> - تعیین شده است. بنابراین تعداد موارد جامعه آماری تحقیق  $(۶+۴+۸) \times ۵ \times ۲۰ = ۱۸۰۰$  روز مطلب در روزنامه‌ها، خبرگزاری‌ها، و پایگاه‌های خبری بوده است و چنانچه هر روز مطلب به طور میانگین دربرگیرنده ده مطلب باشد، نتیجه می‌شود که جامعه آماری تحقیق شامل حدود ۱۸۰۰۰ مورد است. البته لازم به یادآوری است که غالباً، مطلب هر روز (یعنی مطلب‌های مرتبط با رویداد اربعین که در هر شماره روزنامه و هر روز خبرگزاری‌ها و پایگاه‌های خبری انتشار یافته) بیشتر از ده مورد بوده است.

از این جامعه آماری، متن‌هایی برای انجام تحلیل گفتمان وارد نمونه تحقیق شدند که ویژگی‌های زیر را داشتند: (۱) واضح و صریح بودند؛ (۲) حداقلی از واژگان را داشتند؛ و (۳) به طور مستقیم روایتی از رویداد اربعین داشتند. پس از بررسی‌های اولیه معلوم شد بخش قابل توجهی از مطالب قابلیت تحلیل مضمونی ندارند. این دست مطالب که بیشتر در قالب خبر و به تکرار در رسانه‌ها منتشر شده بودند غربال شده و کنار گذاشته شدند. بیشتر مطالب غربال شده مطالبی بودند که نحوه دریافت ویزا برای زیارت اربعین، امکانات و تسهیلات مهیا شده برای زائران در مرزهای مهران و شلمچه و مواردی مشابه را اطلاع‌رسانی کرده بودند و به طور مستقیم نمی‌توانستند به عنوان منبع غنی‌ای از نمادهای بازنمایی کننده

۱. در مرحله اول جمع‌آوری داده‌ها، تعدادی از روزنامه‌ها و خبرگزاری‌ها در بازه زمانی شصت روز (دو ماه محرم و صفر) بررسی شدند و مشخص شد که مطالب مربوط به رویداد اربعین از چند روز قبل از رویداد و چند روز بعد از رویداد منتشر شده‌اند و پراکندگی انتشار مطالب در بازه زمانی چند روز قبل و بعد از وقوع رویداد متمرکز است. بنابراین، به منظور حصول اطمینان از پوشش کامل مطالب منتشر شده، بازه نمونه‌گیری ده روز قبل از رویداد اربعین و ده روز پس از رویداد اربعین معادل بیست روز در نظر گرفته شد.

رویداد اربعین در نظر گرفته شوند. به علاوه، از آنجایی که متون زیادی وجود داشت که قابلیت تحلیل مضمونی بالایی داشتند، غربال کردن این مطالب فقیر به لحاظ غیریت‌سازی گفتمانی، لطمه‌ای در حجم نمونه وارد نمی‌آورد و از این رو، این مطالب کنار گذاشته شده و تحلیل مضمونی نشدند. از جامعه آماری حدود ۱۸۰۰۰ موردی طراحی شده در چارچوب نمونه‌گیری خوشه‌ای چندمرحله‌ای، تعداد ۲۹۰ متن بازنمایی‌کننده رویداد اربعین شناسایی و در بانک اطلاعاتی پژوهش به تفکیک محل انتشار و زمان انتشار ذخیره گردید.

سرانجام متون جمع‌آوری و ذخیره شده، در سه سطح مطابق با آنچه بالاتر درباره‌ی سه مرحله در بیان لاکلو و موف آوردیم تحلیل شدند. واحد تحلیل، کل یک متن منتشر شده بود. در سطح نخست، برای شناسایی دال مرکزی و دال‌های پیرامونی و توصیف دال‌ها در خوانش متن سه پرسش محوری مد نظر قرار گرفت: (۱) رویداد اربعین حول چه کرداری توصیف می‌شود؟ (۲) چه دال‌هایی حول این کردار تثبیت می‌شوند؟ (۳) دال مرکزی و دال‌های پیرامونی در چه قالبی/ ژانری روایت می‌شوند؟ در جریان پاسخ به این پرسش‌ها مشخص شد که رویداد اربعین در هر متن در وهله اول به‌عنوان چه کرداری و حول چه ارزش‌ها و باید و نبایدهایی و در چه قالب یا ژانر نوشتاری معرفی شده است.

در سطح دوم، برای شناسایی فرایندهای غیریت‌سازی و چگونگی مفصل‌بندی دال‌ها و تفسیر رویداد اربعین به‌مثابه یک کلیت متمایز، سه پرسش اصلی و به هم مرتبط مطرح شد: (۱) کردار توصیف‌شده حول چه بُعدی به‌عنوان یک کل منسجم بازنمایی می‌شود؟ الف) عاطفه و احساس؛ ب) شناخت و آگاهی؛ و ج) عمل و رفتار. هم‌زمان چه ابعادی از کردار از طریق غیریت‌سازی به‌عنوان بی‌قراری و بحران بازنمایی می‌شوند؟ (۲) حاضران در این رویداد چگونه از طریق مفصل‌بندی به‌عنوان یک کل منسجم بازنمایی می‌شوند؟ و هم‌زمان چه غیرهایی ساخته می‌شود؟

(۳) هویت‌بخشی و غیریت‌سازی در چه سطح از جمعیت انسانی است؟ در تلاش برای یافتن پاسخ برای هر یک از این پرسش‌ها بود که مشخص شد در هر متن رویداد اربعین چگونه به‌عنوان یک کلیت و در تمایز با دیگر تفسیرهای این کردار جمعی، تفسیر شده است.



در سطح سوم، برای شناسایی استعاره یا انگاره اجتماعی‌ای که رویداد تفسیرشده را در بر می‌گیرد و جهت‌گیری مثبت و منفی را نسبت به تفسیرهای صورت‌گرفته معنا می‌بخشد و با هدف تبیین تفسیرهای شناسایی شده در ارجاع به زمینه آن، چهار پرسش محوری مطرح گردید: (۱) بازنمایی صورت‌گرفته از کردار چه نسبتی با دین دارد؟؛ (۲) بازنمایی صورت‌گرفته از کردار مبتنی بر کدامیک از حوزه‌های جامعه است؟؛ (۳) بازنمایی صورت‌گرفته، کردار را پاسخگوی چه نیازی برای زندگی ایده‌آل می‌داند؟؛ (۴) بازنمایی صورت‌گرفته چه نسبتی با مناسبات قدرت برقرار می‌کند؟

برای هر متن با پاسخ به این چهار پرسش مشخص شد که تفاسیر صورت‌گرفته از رویداد اربعین چه ارتباطی با زمینه اجتماعی دارد. بدین ترتیب، در تلاش برای یافتن پاسخ برای مجموع این پرسش‌ها در رجوع به هر متن، امکان ساخت‌شکنی و رمزگشایی از آن متن به‌عنوان یک واحد تحلیل فراهم گردید. با طی کردن این مسیر و کدگذاری تمام متن‌های نمونه تحقیق، شش گفتمان متفاوت از یکدیگر متمایز گردید که در کنار یکدیگر - و البته نه با قدرت برابر - رویداد پیاده‌روی دسته‌جمعی به سمت کربلا در اربعین حسینی را بازنمایی می‌کردند. از خلال این گفتمان‌های متفاوت، رویداد اربعین به‌مثابه «زیارت»، «پدیده»، «نهیضت»، «راهپیمایی»، «پیاده‌روی» و «مسافرت» بازنمایی می‌شود. در جدول شماره (۱) نحوه توزیع فراوانی این گفتمان‌ها آمده است:

جدول شماره ۱. فراوانی گفتمان‌های رویداد اربعین

گفتمان	تعداد	درصد
زیارت اربعین	۱۰	۳/۴
پدیده اربعین	۴۸	۱۶/۶
نهیضت اربعین	۴۶	۱۵/۹
راهپیمایی اربعین	۱۰۱	۳۴/۸
پیاده‌روی اربعین	۶۷	۲۳/۱
مسافرت اربعین	۱۸	۶/۲
مجموع	۲۹۰	۱۰۰/۰





همان‌گونه که مشاهده می‌شود، بیشترین بازنمایی رسانه‌ای رویداد اربعین از خلال گفتمان راهپیمایی اربعین انجام شده است (حدود ۳۵ درصد) و گفتمان زیارت اربعین با اختصاص ۳/۴ درصد از متون بازنمایی‌کننده رویداد اربعین به خود، کمترین فراوانی را در بین شش گفتمان دارد. فراوانی گفتمان مسافرت اربعین نیز اندک است (حدود ۶ درصد) در حالی که سه گفتمان پیاده‌روی، پدیده و نهضت اربعین با فاصله‌ای قابل توجه از دو گفتمان زیارت و مسافرت شکل‌دهنده به بازنمایی‌های رسانه‌ای از رویداد اربعین هستند. این شش گفتمان که طی فرایند تحلیل گفتمانی چگونگی بازنمایی این مناسک در رسانه‌های جمعی ایران به دست آمده است با توجه به دیدگاه‌های سه‌گانه در مفهوم‌پردازی مناسک دینی (تفسیری، کارکردی و دیالکتیکی) شناسایی و متمایز شده‌اند. در مقاله حاضر محققان کوشیده‌اند تا هم معنایی که شرکت‌کنندگان در این کنش جمعی به آن می‌دهند و نیز معنایی را که به‌واسطه بازنمایی رسانه‌ها از آن برساخت می‌شود در مرکز توجه و تحلیل قرار داده و در رجوع به متون بازنمایی‌کننده این رویداد، مرزهای گفتمانی را مبتنی بر شناسایی دال‌های مرکزی و پیرامونی و تفاوت در ژانر روایت، از یکدیگر متمایز نمایند.

در بخش چهار برای نشان دادن تنوع بازنمایی‌های رسانه‌های ارتباط جمعی ایران از رویداد اربعین - که مورد توجه مقاله حاضر می‌باشد - از پرداختن به جزئیات فرایندهای غیریت‌سازی و استعاره‌های گفتمان‌ها خودداری شده و تمرکز گزارش یافته‌ها بر مرحله توصیف نهاده شده است. از خلال توصیف دال مرکزی و دال‌های پیرامونی آنها و نیز ژانر روایتی که به‌کار می‌گیرند توضیح داده می‌شود که هر کدام از این گفتمان‌ها اربعین را چگونه بازنمایی می‌کنند و در نتیجه تنوع و تکرار بازنمایی این رویداد برجسته می‌گردد.

#### ۴. تنوع بازنمایی‌های اربعین

همان‌طور که بالاتر آمد از خلال کاربست روش تحلیل گفتمان لاکلو و موف و با تحلیل متون نوشتاری مکتوب و دیجیتال بازنمایی‌کننده رویداد اربعین که در فاصله سال‌های ۱۳۹۲ تا ۱۳۹۶ در داخل کشور تولید و منتشر شده‌اند، نشان داده شد که چگونه بازنمایی‌های مختلفی از این کلان رویداد انجام شده و شش گفتمان متمایز از یکدیگر را

برساخت نموده است؛ به گونه‌ای که در هر گفتمان رویداد اربعین حول دال مرکزی و دال‌های پیرامونی و در تمایز با دیگر گفتمان‌ها مفصل‌بندی می‌شود.

در این بخش ضمن توضیح جزئیات این مفصل‌بندی‌ها، می‌کوشیم تنوع بازنمایی‌های صورت گرفته از مناسک زیارت اربعین را تشریح نماییم. تشریح بازنمایی‌ها ذیل شش سرفصل جداگانه می‌آید.

#### ۴-۱. گفتمان زیارت اربعین

در این گفتمان، رویداد اربعین، حول کردار «زیارت» بازنمایی می‌شود. به بیان لاکلو و موف، دال مرکزی این گفتمان، «زیارت مرقد امام حسین (ع) در اربعین» است. این دال دال‌های دیگر را شارژ می‌کند و آنها را در قلمرو جاذبه معنایی خود نگه می‌دارد. واژه زیارت به معنای حرکت برای رسیدن به مرقد مطهر امام حسین (ع) در روز اربعین است.

کردار زیارت اربعین به عنوان حضور یافتن در یک مقصد مقدس روایت می‌شود. این حضور واجد دو ویژگی عمده توصیف می‌شود: ۱. چهل روز پس از شهادت امام حسین (ع)؛ و ۲. به مقصد زیارت مرقد مقدس امام حسین (ع) انجام می‌شود. متونی که در این گفتمان رویداد اربعین را بازنمایی کرده‌اند، روایت خود را از ریشه قرآنی، اسلامی و عرفانی عدد چهل آغاز کرده‌اند:

به واژه اربعین نباید به عنوان کمی آن بنگریم بلکه یک واژه عرفانی و یک عدد آسمانی است و گویا در این کلمه رمزها و رازها نهفته است که ما را یاری فهمیدنش نباشد. [...] اربعین از رازهای هستی است خصوصیت عدد چهل و اسرار نهفته در آن برای ما روشن نیست (ناصری، ۱۳۹۳، ۱۲).

بدین ترتیب، چهل روز پس از شهادت امام حسین (ع)، روزی خاص و ویژه بازنمایی می‌شود که بر وجه تقدس آمیز و تکمیل‌کننده این روز در ارتباط با واقعه عاشورا تأکید می‌گردد و زیارت مرقد مطهر امام حسین (ع) در این روز «توفیقی» است که نصیب شیعه‌ای می‌شود که عاشورا را درک کرده باشد و به حقیقت آن پی برده باشد. زیارت اربعین متضمن کسب ثواب بی‌حدومرزی بازنمایی می‌شود و به احادیثی اشاره می‌شود که این زیارت را سفارش کرده‌اند:



زندگی کوتاه دنیوی، مقدمه‌ای است برای رسیدن به زندگی جاودان اخروی و انسان‌ها برای رسیدن به مواهب بزرگ الهی در آخرت، می‌بایست با انجام کارهای خیر برای خود اجر معنوی جمع کنند. امام صادق(ع) زائر امام حسین(ع) را برخوردار از عظیم‌ترین اجر الهی می‌داند [...] این عمل آنچنان پاداش عظیمی دارد، که نمی‌توان برای آن حدی مشخص کرد (روزنامه آرمان، ۱۳۹۶، ۱۱).

در این گفتمان با اشاره به خواست اهل بیت به‌ویژه دعای امام صادق(ع) برای زوار امام حسین(ع) که در قالب روایات مختلف بیان می‌شوند، تأکید می‌شود که چنانچه «همه زوار حرکت عظیم و جهانی اربعین، با انگیزه‌های متعالی، قدم در این مسیر نهند؛ به لطف خداوند بهترین نتایج را از قبل آن در دنیا و آخرتشان با خود به همراه می‌برند». مهم‌ترین دال‌های تثبیت شده در این گفتمان، که حول دال مرکزی «زیارت اربعین» معنا می‌یابند عبارتند از: «نص»، «حدیث» و «ثواب». این دال‌ها در قالب ژانر علوم دینی حوزوی روایت می‌شوند. در ژانر علوم دینی حوزوی، نویسنده سخنان خود را با نصوصی از احادیث، روایات و آیه‌های قرآن کریم مستند می‌کند.

#### ۲-۴. گفتمان پدیده اربعین

در این گفتمان، رویداد اربعین یک پدیده دینی تمدنی مستلزم تحلیل علمی بازنمایی می‌شود. به بیان دیگر، دال مرکزی این گفتمان، «تحقق تمدن دینی» است. حضور در پیاده‌روی اربعین به مثابه یک پدیده دینی تحلیل می‌شود که از یک دین و مذهب خاص فراتر شناسانده شده و بازنمایی می‌شود. متونی که در این گفتمان رویداد اربعین را بازنمایی کرده‌اند، روایت خود را از نادیده گرفتن این رویداد در محافل علمی و ضرورت توجه به بعد اجتماعی آن آغاز می‌کنند که می‌تواند در راستای بومی‌سازی علم راهگشا باشد:

عنصر اساسی در بومی‌سازی علم، موضوع‌شناسی و مسئله‌یابی است. [...] انتخاب موضوع، بررسی و تحلیل یک پدیده از مسائل مهم در حوزه جامعه‌شناسی به شمار می‌آید؛ در این میان یکی از مشکلاتی که پیش می‌آید این است که گاهی برخی از پدیده‌ها از چشم جامعه‌شناسان دور می‌ماند و به آنها پرداخته نمی‌شود، به نظر می‌رسد تحلیل جامعه‌شناختی پدیده راهپیمایی اربعین جزو این دسته از پدیده‌هاست که تا به حال به ابعاد جامعه‌شناختی آن با وجود عظمت و بزرگی اش کمتر توجه شده است (شجاعی زند، ۱۳۹۴).





در این متون از مفاهیم برگرفته از علوم اجتماعی چون «هویت»، «حافظه جمعی»، «زیست جهان»، «جهانی شدن»، «اینترنشنالیسم» استفاده می‌شود تا چگونگی این پدیده در وجه معنوی آن و در تضاد با سیطره تمدن مادی غرب توصیف شود. پدیده اربعین به مثابه یک رویداد هویت‌ساز تحلیل می‌شود که به‌ویژه در پیوند با هویت شیعی قرار دارد:

اربعین را بایستی به شکل یک سیستم هویتی، حافظه‌ای دید و این یک سیستمی است که با هویت شیعی و با حافظه جمعی تشیع سروکار دارد. حافظه جمعی تشیع به یک شکلی با بحث اربعین مخصوصاً از زمان سقوط صدام به بعد دنبال می‌شود. اربعین حافظه جمعی شیعیان را دارد بازتولید می‌کند. یک هویت جمعی به شیعیان می‌دهد که این هویت جمعی حتی منحصر به تشیع هم نبوده و فراتر از تشیع هم رفته است (نادری، ۱۳۹۴).

هویت شیعی که فراتر از مرزهای شیعی می‌رود و انسجامی را در پی می‌آورد که امت واحدی را ممکن می‌کند. فقدان این امت واحد یکی از مشکلات جهان اسلام عنوان می‌شود که نتیجه مرزگذاری‌های سیاسی است که در دوره استعمار و با سیاست‌های استعماری چیده شده است و اربعین می‌تواند «آن را محو کند»:

چرا که طی آن ما مرزی نمی‌بینیم. شاید خود زمینه‌ای است برای رسیدن به مرحله‌ای که امروزه و در دوره غلبه ساختار «دولت‌ملت»، برای خیلی‌ها عجیب و غریب می‌نماید؛ یعنی پدیده «امت». ایام اربعین اگرچه کوتاه‌مدت و توأم با حال و عواطف ناپایدار است اما آثاری از این دست دارد که پایدار و تعیین‌کننده هستند (شجاعی‌زند، ۱۳۹۶).

این متون با به‌کارگیری مفاهیم مختلفی وام‌گرفته از علوم اجتماعی به دنبال نظریه‌پردازی درباره رویداد اربعین هستند. رویدادی که «نشانگر ظرفیت‌های عظیم فرهنگی تمدنی» در نظر گرفته می‌شود. طلوع تمدن‌سازی‌ای است که در تقابل با تمدن غربی تعریف می‌شود. مناسبی تمدن‌ساز است که زمینه همگرایی و «ارتباطات میان‌فرهنگی» که پیش‌زمینه شکل‌گیری یک تمدن است را فراهم می‌کند. این تمدن به‌ویژه متکی بر محبت به دیگران است:

مهمترین جلوه همایش عظیم اربعین بروز ناب‌ترین تمایلات انسانی می‌باشد که به‌خوبی می‌تواند پایه و اساس شکل‌گیری تمدن اسلامی گردد. محبت به دیگران، از سر عشق به انسان‌های دیگر احترام گذاشتن، تواضع و خلوص بالای انسانی و به میل از خود و مال خود

گذشتن در راه اعتلای مکتب و پیام عاشورا، همه اینها نشان از شکل‌گیری زیباشناسی الهی و نظام تمایلات انسانی بر مدار حب به خدا و اولیاء الهی دارد که واجد تفاوت جوهری با نظام تمایلات مدرن بر مدار حبّ به دنیا و خودپرستی می‌باشد (جمالی، ۱۳۹۵، ۳۷).

تأکید از غیریت‌سازی شیعه و سنی برداشته می‌شود و بر کارکرد وحدت‌بخشی رویداد اربعین تأکید می‌گردد. این وحدت‌بخشی زمینه تمدن‌سازی را فراهم می‌کند و این تمدن در حال ظهور دلالت‌های ویژه‌ای در سطوح مختلف دارد:

پدیده اربعین دارای سطوح مختلفی است که همه این سطوح قابل تحلیل برای ایجاد زمینه برای ظهور تمدن اسلامی است. نباید این پدیده را تک‌بعدی نگاه کرد. تمام سطوحی که یک تمدن اسلامی برای ظهور و بروز به آن نیاز دارد در پدیده اربعین قابل مشاهده است (متولی امامی، ۱۳۹۵).

مهمترین دال‌های تثبیت‌شده در این گفتمان، که حول دال مرکزی «تحقق تمدن دینی» معنا می‌یابند عبارت‌اند از: «هویت‌بخشی»، «عقلانیت معنویت‌محور»، «جهانی‌شدن» و «تمدن‌سازی». این دال‌ها در قالب ژانر علوم انسانی دانشگاهی روایت می‌شوند. در ژانر علوم انسانی دانشگاهی، نویسنده سخنان خود را با ارائه مفاهیم و نظریاتی از متفکران و نظریه‌پردازان شناخته‌شده مستند می‌کند. تأکید می‌شود که «وقتی ما در مورد مسائل علمی صحبت می‌کنیم، از روایت‌های پوپولیستی و رسانه‌ای باید دوری کنیم و رویکردهایی که در جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و دین‌شناسی وجود دارد، باید مد نظر قرار گیرد» (میری، ۱۳۹۶).

#### ۳-۴. گفتمان نهضت اربعین

در این گفتمان، رویداد اربعین، حول کردار «نهضت و قیام» بازنمایی می‌شود. دال مرکزی این گفتمان، «نهضت عاشورا» است. واژه نهضت به معنای حضور حماسی و اعتراضی جبهه حق علیه باطل است. رویداد اربعین ذیل مفهوم یک حرکت اعتراضی از مجرای حضور در مسیر پیاده‌روی به سمت مرقد امام حسین (ع) در روز اربعین روایت می‌شود. این اعتراض واجد دو ویژگی عمده توصیف می‌شود: ظلم‌ستیز و عدالت‌خواه و زمینه‌ساز غلبه مستضعفان بر مستکبران و حکومت جهانی مهدی (ع) است. اربعین، تداوم راه عاشورا به تصویر کشیده می‌شود. راهی که امام حسین (ع) با قیام خود در حق‌طلبی و ظلم‌ستیزی آغاز



کرده است. روایت می‌شود که حضور در رویداد اربعین، به معنای تداوم یافتن این مبارزه همیشگی علیه دستگاه جور و ستم و نظام ظلم است:

نخستین پیامی که این حضور قدرتمندانه در پی دارد، پاسخ به «هل من ناصر ینصرنی» امام حسین(ع) است که عصر و زمان نمی‌شناسد و همواره آزادگان جهان را به دفاع از حریم انسانیت و ظلم‌ستیزی فرا می‌خواند. آنها آمده‌اند که بگویند با وجود همه تهدیدات، بدون هراس در این صحنه با پای پیاده به میدان آمده‌ایم تا یک بار دیگر با امام خود تجدید عهد و پیمان کنیم و بگوییم ندای هل من ناصر ینصرنی تو پس از ۱۳۷۵ سال هنوز در جهان طنین افکن است. ای حسین(ع)، دین جد تو، راه تو، مکتب و نهضت عاشورایی تو همچنان زنده و نجات‌بخش همه ملت‌های مستضعف و الگوی همه کشورهای آزاد و رمز پیروزی مستضعفان در مقابل طاغوتیان و مستکبران همیشگی تاریخ است (انصاری، ۱۳۹۳، ۱).

علاوه بر این، در متونی که متأثر از گفتمان نهضت اربعین نوشته شده‌اند، بر زمینه‌ساز بودن این رویداد برای تشکیل حکومت عادلانه و انسانی منجی عالم نیز تأکید شده است:

گستره و عمق این پدیده شگرف را فقط می‌توان در بستر آخرازمانی فهم کرد. براساس نصوص متعدد، وجود مبارک حضرت امام مهدی ارواحنا فداه خود را به فرزندگی حضرت امام حسین(ع) معرفی خواهند فرمود و جهانی شدن اربعین مقدمه‌ای بر فهم و معرفت جهانی سیدالشهدا(ع) و حماسه عاشورا برای شناخت منجی عالم(عج) است (ظریفیان، ۱۳۹۶، ۱۷).

مهمترین دال‌های تثبیت‌شده در این گفتمان، که حول دال مرکزی «نهضت اربعین» معنا می‌یابند عبارتند از: «قیام»، «ظلم‌ستیزی»، «بدعت‌ستیزی»، «آخرازمان» و «حکومت مستضعفان». این دال‌ها در قالب ژانر پراتیک قدرت (سیاسی) روایت می‌شوند. در این ژانر، وقته‌ها به طریقی روایت می‌شوند که ناظر به وجه عملی و مبارزه‌ای رویداد اربعین برای کسب قدرت و شکست «مستکبران» باشد.

#### ۴-۴. گفتمان راهپیمایی اربعین

در این گفتمان، رویداد اربعین، حول کردار «راهپیمایی» بازنمایی می‌شود. به بیان دیگر، دال مرکزی این گفتمان، «راهپیمایی صلح» است. واژه راهپیمایی در ارجاع به مانور قدرت و نوعی عرض اندام جمعی در برابر گروه‌های تکفیری معنا می‌یابد.



کردار راهپیمایی اربعین به‌عنوان نمایشی میلیونی از اقتدار شیعیان بازنمایی می‌شود که پیام صلح را به جهانیان مخابره می‌کند. این نمایش واجد دو ویژگی عمده بازنمایی می‌شود: ۱. در پاسخ به تهدیدهای ضدامنیتی تکفیری‌ها است؛ و ۲. بدون خشونت و نشانه صلح طلبی است. در این گفتمان تأکید می‌شود که کردار راهپیمایی اربعین بایستی در زمینه‌ای معنا شود که به‌واسطه حضور نیروهای داعش در عراق و تهدیدهای ضدامنیتی نیروهای تکفیری ناامن جلوه داده می‌شود. در روایت رویداد اربعین به‌عنوان راهپیمایی میلیونی، تأکید بر بی‌اثر بودن تهدیدها است:

۲۰ میلیون زائر جمع شده‌اند تا بگویند جهان تشیع از تهدیدهای ضد امنیتی وحشتی ندارد. شیعیان خمپاره‌های میان راه را دیدند و آمدند، حمله‌هایی که نیروهای امنیتی عراق در میانه‌های مسیر راهپیمایی خنثی کرده بودند، هم آنان را منصرف نکرد. [...] فریاد «لیبک یا حسین» ظنین‌انداز شد (روزنامه اعتماد، ۱۳۹۳، ۲۳).

برجسته‌کردن بعد صلح‌طلبی و وحدت‌بخشی این رویداد، وجه مشترک متونی است که متأثر از گفتمان راهپیمایی اربعین به بازنمایی رویداد اربعین پرداخته‌اند:

ترکیب زیبای حالت صلح‌آمیز راهپیمایی آرام با روح حماسی حرکت، جلوه تمام‌نمایی از روح و تاریخ و فرهنگ اسلام شیعی است که با پرچم عقل و عدل و اعتدال، همیشه از زبان عالمان و حکیمان، آرام و مستدل و منطقی سخن گفته است و با همه احساس خود، در زنده داشت مظلومیت شهیدان کربلا گریسته و فریاد برآورده است و هر جا فرصت یافته است نیز، به اصلاح و عدل برخاسته است (نهاداندیان، ۱۳۹۶، ۱).

این رویداد به‌ویژه به واسطه تعداد زیاد شرکت‌کنندگان در آن بازنمایی می‌شود و این تعداد زیاد به‌معنای اقتدار و عظمت شیعه در برابر داعش در نظر گرفته می‌شود. در این گفتمان تأکید می‌گردد که «حضور نزدیک به ۲۰ میلیونی در مراسم اربعین حسینی معنایی جز قدرت‌نمایی شیعه و شکست داعش ندارد». مهمترین دال‌های تثبیت‌شده در این گفتمان، که حول دال مرکزی «راهپیمایی اربعین» معنا می‌یابند عبارت‌اند از: «اعتدال»، «وحدت»، «صلح»، «تجمع میلیونی» و «اجتماع باشکوه». این دال‌ها در قالب ژانر پراتیک قدرت (اجتماعی) روایت می‌شوند. در این ژانر، وقته‌ها به طریقی روایت می‌شوند



که ناظر به وجه جمعی رویداد اربعین برای رسیدن به هدفی مشترک که همانا مخابره پیام اقتداری صلح طلبانه از جانب شرکت کنندگان در این رویداد به تهدیدکنندگان و ناامن کنندگان منطقه و حامیان فرامنطقه‌ای آنها است. در این معنا رفتارهای فردی حضور در رویداد در راستای هدف مشترک نمایش اقتدار تفسیر می‌گردد.

#### ۴-۵. گفتمان پیاده‌روی اربعین

در این گفتمان، رویداد اربعین، حول کردار «پیاده‌روی» بازنمایی می‌شود. دال مرکزی این گفتمان، «پیاده‌روی عشق» است. واژه پیاده‌روی در ارجاع به رنجی معنا می‌یابد که پیاده‌های عاشق در مسیر رسیدن به معشوق متحمل می‌شوند؛ مسیری که آنها را از زندگی روزمره و مناسبات عقلانی، اجتماعی حاکم بر آن می‌کند و روحشان را می‌پالاید. کردار پیاده‌روی اربعین به‌عنوان یک تجربه معنوی، روحانی و غیرمادی روایت می‌شود که در مسیر رسیدن به کربلا، انسان‌های پیاده را متأثر می‌سازد. این تجربه انسانی واجد سه ویژگی عمده توصیف می‌شود: ۱. از نظر جسمی رنج‌آور است؛ و ۲. از نظر روحی، شورآمیز، عاشقانه و وجدآور است؛ و ۳. در گسست از زندگی روزمره و مناسبات عقلانی و اجتماعی حاکم بر آن است.

این تجربه در وهله اول، پیچیده شده در رنج جسمی‌ای بازنمایی می‌شود که انسان پیاده را به لذت روحی می‌رساند. این رنج جسمی از خلال تأکید بر مشکلات، کاستی‌های رفاهی و سختی‌های طی کردن مسیر با پای پیاده بر ساخت می‌شود:

عشق به اباعبدالله همه قاعده‌ها را در ایام اربعین در مسیر پیاده‌روی کربلا به هم می‌ریزد و شاهد مثال آن افرادی هستند که می‌دانی در حالت عادی و معمول، در سفرهای داخلی و خارجی خود جز به هتل‌های پنج‌ستاره و بهترین صندلی در پروازها راضی نمی‌شوند، اما همین افراد در این ایام با یک کوله‌پشتی، پای پیاده، دل به مسیر کربلا سپرده و در مقصد با یک کیسه خواب، روی خاک‌های کنار خیمه‌گاه و بین الحرمین می‌خوابند (مرادزاده، ۱۳۹۴، ۱۱).

این رنج جسمی که در عین حال پیچیده شده در لذت روحی زایدالوصفی توصیف می‌شود، به‌ویژه در ارتباط با «خاک» و «خاکی شدن» برجسته می‌گردد. خاک جاده از یک طرف وجهی مادی دارد که در تضاد با ارزش مادی تمیز و بهداشتی بودن قرار می‌گیرد و از طرف دیگر واجد قداستی غیرمادی در نظر گرفته می‌شود که با مفهوم «تبرک» توصیف می‌گردد.



برای رسیدن به چنین لذتی، فرایندی از گسست از زندگی روزمره و مناسبات عقلانی و اجتماعی ناظر بر آن به‌عنوان وجه تمایز این کردار بازنمایی می‌شود. گسست از مناسبات عقلانی از دو وجه برجسته می‌گردد؛ نخست آن که شرکت در این تجربه از منظر امنیت جانی، عقلانی نیست؛ در این گفتمان بر بدون برنامه‌ریزی قبلی بودن و معجزه‌گونه بودن قرار گرفتن در این کردار تأکید می‌شود و از آن با اصطلاح «طلبیده‌شدن» نام برده می‌شود که در پیوند با دخالت دادن نیروهای ماورالطبیعی و غیبی معنا می‌یابد:

به انتخاب خودش قدم در این مسیر نگذاشته، بلکه انتخاب شده است. [...] کافی است امام زیر دعوت‌نامه‌ات را امضاء کند، آن وقت خودت هم نمی‌فهمی که چطور راهی شدی. اعجاز حضور ۲۰ میلیون انسان در یک مکان و زمان، فقط از دست ولی خدا و مفهوم ولایت برمی‌آید (مولایی، ۱۳۹۴، ۱۰).

و دوم آن که در این کردار، کنشگران بذل و بخشش غیرمحاسبه‌گرانه‌ای را در پیش می‌گیرند که مخالف با الگوی کنش عقلانی معطوف به هدف است و از این رو، در گسست از زندگی روزمره قرار دارد. این وجه غیرعقلانی کنش با اصطلاح «نذر» توضیح داده می‌شود. نذرهایی که در توصیف آنها بر گوناگونی و تنوعشان، بی‌دریغ بودن و کثرتشان و همچنین فقر مالی نذردهندگان تأکید می‌گردد؛ «مردان و زنانی که تمام دارایی‌اشان را گذاشته‌اند تا خریدار لبخند و دعای زائر امام تشنه‌لب باشند».

شرکت‌کنندگان در مناسک، «قطره‌ای توصیف می‌شوند در دریای بیکران انسان‌ها». اشاره به «موکب‌ها» به‌عنوان تجلی عینی این «برابری» در بازنمایی این مناسک جایگاه ویژه‌ای دارد. موکب‌هایی که گرچه ظاهرشان شبیه به همان هیئت‌هایی است که در خیابان‌های شهر با داربست می‌زنند، اما تفاوتی وجود دارد که نام موکب را خاص محل‌های اسکان و پذیرایی‌ای می‌کند که در مسیر راهپیمایی اربعین قرار دارد. این موکب‌ها به‌مثابه استراحت‌گاهی بازنمایی می‌شوند که بی‌هیچ تبعیضی به انتظار مهمان نشسته‌اند.

می‌یابند عبارتند از: «رنج»، «عشق»، «شور»، «محبت»، «مهمان‌نوازی»، «برادری» و «برابری». این دال‌ها در مهمترین دال‌های تثبیت‌شده در این گفتمان، که حول دال مرکزی «پیاده‌روی عشق» معنا قالب ادبی - هنری روایت می‌شوند. به این معنا که نویسنده برای



بیان منظور خود استعاره‌های ادبی بسیاری را به کار می‌برد. نمونه‌هایی از این ترکیبات ادبی عبارتند از «کربلا سرزمین معشوق است»، «تاللو پرچم‌های رنگارنگ»، «با پای پیاده در جاده‌های نفس گرفته از ریزگرد» و «چونان قطره‌ای به سوی اقیانوس».

#### ۴-۶. گفتمان مسافرت اربعین

در این گفتمان، رویداد اربعین، حول کردار «مسافرت» بازنمایی می‌شود. به بیان دیگر، دال مرکزی این گفتمان، «مسافرت کربلا» است. واژه مسافرت به معنای ترک محل زندگی با هدف تفریح و سرگرم شدن است که غالباً در قالب تورهای زیارتی انجام می‌شود.

کردار مسافرت کربلا به عنوان یک تجربه تفریحی و سرگرم کننده روایت می‌شود که به مانند هر کرداری در جامعه جدید ذیل منطق اقتصاد سرمایه‌داری است. مبنای اقتصادی این کردار در گفتمان مسافرت اربعین برجستگی می‌یابد؛ این مبنا از یک سو ذیل مفهوم گردشگری مذهبی موضوع توصیف و تحلیل قرار می‌گیرد که: ۱. با دیگر رویدادهای گردشگری مذهبی متفاوت است؛ و ۲. مستلزم برنامه‌ریزی و توسعه است.

از سوی دیگر به عنوان یک سفر کم‌هزینه و رایگان روایت می‌شود که: ۱. با صرف کمترین هزینه و تقریباً به صورت رایگان یکنواختی زندگی روزمره را درهم می‌شکند اما در عین حال؛ ۲. با مشکلات و سختی‌های پیش‌بینی نشده همراه است.

کردار مسافرت کربلا به مثابه نوعی از گردشگری دینی، گونه‌ای از سفر قلمداد می‌شود که حداثت بین زیارت از یک سو و گردشگری از سوی دیگر قرار می‌گیرد. در این معنا، شرکت‌کنندگان در این رویداد به عنوان گردشگران مذهبی معرفی می‌شوند که ضمن انجام زیارت و شرکت در مراسم دینی از مکان‌های دیگر اعم از مقدس و دنیوی نیز دیدن می‌کنند. لذا سفر آنها به قصد زیارت مرقد امام حسین (ع) در روز اربعین واجد ویژگی‌هایی است که ضمن آن که این سفر را نوعی گردشگری می‌شناساند؛ آن را از انواع دیگر گردشگری نیز متمایز می‌کند:

رویداد اربعین اثرات عظیم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی در پی دارد. [...] در این شکل خاص از گردشگری - بر خلاف سایر اشکال که هدف و جاذبه اصلی و نهایی خود مقصد است - جاذبه گردشگری کل فرآیند سفر و رسیدن به مقصد است و در واقع خود



شکل سفر کردن تبدیل به جاذبه‌ای می‌شود که افراد را برای این تجمع عظیم بر می‌انگیزاند. [...] در ادبیات گردشگری همچنین گفته می‌شود کمبود امکانات و زیرساخت‌های مناسب موجب کاهش تقاضای گردشگر برای مقصد است در صورتی که در این پدیده گردشگری نحوه اسکان و امکانات رفاهی از اولویت‌های قابل توجه گردشگران نیست (بُد، ۱۳۹۶).

استدلال می‌شود که «می‌توان ایجاد تصویر ذهنی از حضور میلیون‌ها نفر در مسیر پیاده‌روی اربعین و نیز حضور در بارگاه مطهر حضرت اباعبدالله حسین (ع) را به‌عنوان کلید موفقیت و دروازه ورود به سایر اقدامات توسعه گردشگری در راستای بهره‌مندی معنوی و سیر در آفاق و انفس برای رسیدن به سعادت و کمال و تعالی انسانی دانست» (جهانیان، ۱۳۹۶). بدین ترتیب دو دال «گردشگری مذهبی» و «توسعه صنعت گردشگری» حول دال مرکزی مسافرت کربلا تولید می‌شود.

از طرف دیگر کردار مسافرت کربلا به‌مثابه یک سفر کم‌هزینه بازنمایی می‌شود؛ هزینه پایینی که شرکت‌کنندگان را به حضور در این رویداد ترغیب می‌کند. این هزینه پایین به‌ویژه در ارتباط با رایگان بودن وعده‌های غذایی برجسته می‌گردد. آنچه در گفتمان پیاده‌روی اربعین ذیل مفهوم نذری دادن و نذری خوردن واجد وجهی معنوی و بذل و بخشش غیرحسابگرانه بازنمایی می‌شود، در این گفتمان به‌عنوان «وعده غذایی» که یکی از اقلام هزینه‌بر هر سفری به شمار می‌رود، برجسته می‌گردد. با اصطلاح کنایه‌آمیز «بساط نذری» از آن نام برده می‌شود و رایگان بودن آن تبدیل به وجه مشخصه مسافرت کربلا از دیگر مسافرت‌ها می‌گردد. بدین ترتیب، آنچه در این گفتمان به‌عنوان دال پیرامونی تثبیت می‌شود، «وعده‌های غذایی مجانی» از منظر تنوع و کثرتشان است. غذاهایی که بسیار متنوع‌تر از غذاهایی هستند که در عزاداری‌های ایران داده می‌شوند و در عین حال به‌لحاظ کمیت بی‌رقیب‌اند:

این اولین باری است که ایرانی‌ها آن قدر راحت به کربلا رفته، پول ایرانی خرج کرده‌اند و تمام وعده‌های غذایی را نذری خورده‌اند. [...] آمریکا در بلندپروازانه‌ترین ایده تنها توانسته یک بار به چهار میلیون نفر غذا برساند. این در حالی است که در مدت اربعین ۷۰۰ میلیون وعده غذا به زائران این شهر رسانده‌اند و احتمالاً اگر مدرکی در اثبات این ادعا ارائه دهند، حتماً در گینس ثبت خواهد شد (برآبادی، ۱۳۹۳، ب، ۱۴).





درعین حال این سفر ارزان، سختی‌ها و مشکلاتی را هم دارد که در این گفتمان تحت عنوان «مشاهدات عینی» خبرنگاران و مشاهدات عینی از آنچه ایرانی‌ها در اربعین شاهد آن هستند، با جزئیات زیاد مورد تأکید قرار می‌گیرد. در واقع، آنچه در گفتمان پیاده‌روی اربعین ذیل دال رنج جسمی ضروری برای پالایش روحی تثبیت می‌شود، در گفتمان مسافرت اربعین ذیل دال «عدم تحقق وعده‌ها» تثبیت می‌شود. منظور وعده‌هایی است که در این گفتمان فرض می‌شود، ترغیب‌کنندگان و تبلیغ‌کنندگان به شرکت در رویداد داده‌اند و متحقق نشده است. گویی هدف، انجام سفری تفریحی بوده است که بخش‌هایی از آن به واسطه ناهماهنگی‌ها و بی‌برنامگی‌های مسئولین محقق نشده است:

مردم خواهان حضور در مراسم اربعین هستند اما مسئولان چندان به فکر آسایش زائران نیستند. [...] عراقی‌ها که خسارت جنگ را به ایران پرداختند اما مطمئن می‌توانند از خیر ۵۰ یا ۱۰۰ دلاری که از هر زائر ایرانی دریافت می‌کنند گذشته و اجازه دهند که زائران ایرانی آزادانه از مرزهای کشور عبور کنند. [...] به نظر می‌رسد حوزه مسئولیت مسئولان درباره راهپیمایی اربعین تنها به تشویق مردم خلاصه می‌شود و هیچ برنامه‌ای برای رفاه زائران از سوی مسئولان صورت نمی‌گیرد (زیباکلام، ۱۳۹۵، ۲).

در این گفتمان دلیل اصلی این مشکلات، جمعیت بیش از حد ظرفیت بازنمایی می‌شود: «ورود نزدیک به دو میلیون زائر خارجی به شهری که به زور می‌تواند به جمعیت خودش خدمات بدهد» مشکل اصلی این سفر است و برای بازنمایی آن از واژه‌هایی چون «پمپاژ جمعیت»، «جمعیت قل می‌زند»، «خیابان‌های پرتراфик» و «بیمارستان‌های شلوغ» استفاده می‌شود.

خیابان‌ها، گنجایش ندارند، بازارها، محله‌ها، هتل‌ها و مسافرخانه‌ها لبریز می‌شوند از جمعیت و خیابان‌های شهر را یک سر زباله می‌گیرد. [...] بساط غذا، چای و نذری‌ها برپاست. ایرانی‌ها در هر دو سو بیش از حد انتظارند (برآبادی، ۱۳۹۳ الف، ۱۴).

وجه دیگر این سفر، روایت پیوند انکارنشده آن با اقتصاد سرمایه‌داری است. در لفافه روایت می‌شود که چگونه شهرهای نجف و کربلا از این راه صاحب سودهای سرشار می‌شوند و «اقتصاد زواری» نجف و کربلا دو شهر آسیب‌پذیر اما ثروتمند در روایت

برجسته می‌گردد. کربلا به‌ویژه به‌مثابه شهری «مصرف‌زده» به تصویر کشیده می‌شود که حیاتش وابسته به پول‌هایی است که زائران در آن خرج می‌کنند. در این گفتمان، مسافرت کربلا به‌عنوان یک مقصد گردشگری و در ارتباط با منطق عرضه و تقاضا در اقتصاد روایت می‌گردد. این روایت، در ارزیابی مثبت، این رویداد را مستلزم شناخت و برنامه‌ریزی برای سودمند کردن و برآورده کردن رضایت گردشگران - زائران معرفی می‌کند و در ارزیابی منفی، این رویداد را - به واسطه عدم تحقق وعده‌های حکومتی - سفری نه چندان خوشایند و راضی‌کننده برای مسافران می‌داند.

مهمترین دال‌های تثبیت‌شده در این گفتمان، که حول دال مرکزی «مسافرت کربلا» معنا می‌یابند عبارت‌اند از: «گردشگری مذهبی»، «توسعه صنعت گردشگری»، «وعده غذایی رایگان»، «امکانات»، «عدم تحقق وعده‌ها»، «مصرف‌زدگی»، «تور کربلا»، «اقتصاد زواری» و «پمپاژ جمعیت». این دال‌ها در قالب پراتیک قدرت بر مبنای مناسبات اقتصادی روایت می‌شوند. راوی خود در مناسک مشارکت ندارد و از بیرون مشاهده‌گر و ناظر رویداد است تا بتواند فرصت‌های توسعه صنعت گردشگری را معرفی کند یا مشاهدات عینی از مشکلات و کمبودها را ارائه نماید. روایت ذیل عنوان «سفرنامه» قرار می‌گیرد تا وجهی عینی و بدون پیش‌داوری بر آن سوار کند. جمله‌ها خبری و تحلیلی است و تبلیغ‌کنندگان رویداد، مسئول بی‌برنامگی‌ها و عدم تحقق وعده‌ها معرفی می‌شود. در عین حال تأکید می‌شود که از این کردار که توسط مردم عادی و با هدف رفتن به سفر تفریحی کم‌هزینه و خوردن وعده‌های غذایی رایگان انجام شده است؛ قدرت مسلط استفاده ابزاری می‌کند.

## ۵. نتیجه‌گیری

در بخش پیشین، شش گفتمان به‌دست‌آمده طی فرایند تحلیل گفتمانی چگونگی بازنمایی مناسک زیارت اربعین در رسانه‌های جمعی ایران در بازه زمانی پنج ساله ۱۳۹۲ تا ۱۳۹۶ از خلال توصیف دال مرکزی و دال‌های پیرامونی آنها و نیز ژانر روایتی که به‌کار می‌گیرند توضیح داده شد تا آشکار شود که هر کدام از این گفتمان‌ها اربعین را چگونه بازنمایی



می‌کنند. به‌طور خلاصه، در جدول شماره (۲)، تنوع دال‌های مرکزی و پیرامونی و ژانر روایت در گفتمان‌های اربعین آمده است:

جدول شماره (۲). تنوع دال‌های مرکزی و پیرامونی و ژانر روایت در گفتمان‌های اربعین

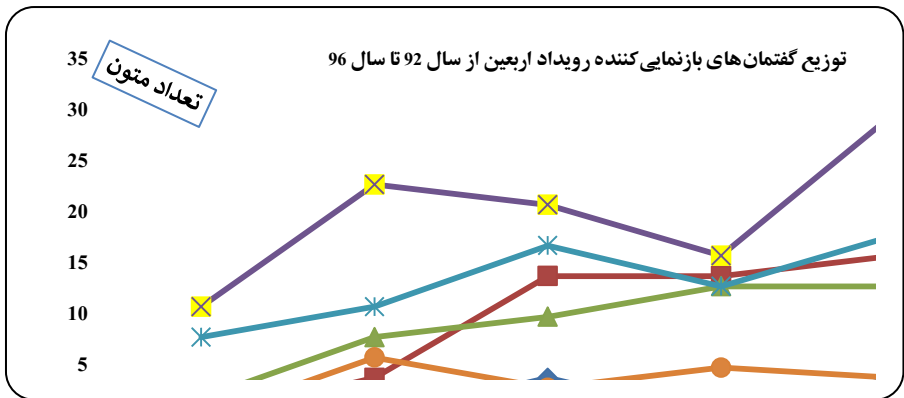
گفتمان	زیارت	پدیده	نهضت	راهپیمایی	پیاده‌روی	مسافرت
دال مرکزی	زیارت مرقد امام حسین (ع)	تحقق تمدن دینی	نهضت عاشورا	راهپیمایی صلح	پیاده‌روی عشق	مسافرت کربلا
دال‌های پیرامونی	نص، حدیث و ثواب	هویت‌بخشی، تمدن‌سازی و جهانی‌شدن	قیام، ظلم، ستیزی، بدعت‌ستیزی، آخرالزمان و حکومت مستضعفان	اعتدال، وحدت، صلح، امنیت، تجمع میلیونی، اجتماع باشکوه	رنج، عشق، شور، محبت، مهمان‌نوازی، برادری و برابری	رایگان، امکانات، مصرف‌زدگی، تور کربلا، اقتصاد زواری و صنعت گردشگری
ژانر روایت	علوم دینی حوزوی	علوم انسانی دانشگاهی	پراتیک قدرت (سیاسی)	پراتیک قدرت (اجتماعی)	ادبی - هنری	پراتیک قدرت (اقتصادی)



آنچه در جدول شماره (۲) خلاصه شده در بخش چهار به تفصیل توضیح داده شده است. دال مرکزی و دال‌های پیرامونی هر گفتمان با ذکر شواهدی از متون توصیف شده‌اند و نشان داده شده است که چگونه هر گفتمان با کاربری ژانری متمایز، رویداد اربعین را به نحوی متمایز از گفتمان دیگر روایت کرده است.

این شش گفتمان، طیفی از بازنمایی‌های مختلف از زیارت تا مسافرت را در نسبت با رویداد اربعین پدید آورده است که در ارجاع به مناسبات قدرت، جهت‌گیری مثبت و منفی سلیقه‌های اجتماعی - سیاسی ایران امروز را در امتداد مرزهای گفتمانی مبتنی بر تفاوت‌های سیاسی، مذهبی، ملی و منطقه‌ای نشان می‌دهد. توصیف این تنوع و تکرار گفتمان‌ها، مبارزه و رقابت گرایش‌ها و سلیقه‌های برآمده پس از انقلاب اسلامی را در فضای گفتمانی برساخت شده حول این پدیده دینی بیان می‌نماید که البته نه با قدرت برابر جریان دارد.

پس از توضیح تنوع گفتمان‌ها در سطح توصیف، پیگیری تغییرات گفتمان‌ها در طول زمان نیز می‌تواند بسیار جالب توجه باشد. گفتمان‌های شناسایی شده در تحقیق حاضر در یک بازه زمانی پنج ساله تولید شده‌اند برای پاسخ به این پرسش که گفتمان‌های مربوط به زیارت اربعین چه تغییراتی در سال‌های اخیر (۱۳۹۲-۱۳۹۶) داشته‌اند؟ از یک نمودار بهره گرفتیم تا روند تغییرات به آسانی قابل مشاهده باشد.



نمودار شماره (۱). تغییر توزیع گفتمان‌ها در هر سال از سال ۹۲ تا سال ۹۶

همان‌گونه که نمودار شماره (۱) مشاهده می‌شود، دو گفتمان پدیده و راهپیمایی روند صعودی قابل توجهی را از سال ۹۲ تا سال ۹۶ طی کرده‌اند. این روند صعودی در رابطه با گفتمان راهپیمایی به واسطه شروع به کار «دولت تدبیر و امید» از سال ۹۲ قابل توجه است که با استقرار گروه‌های سیاسی همسو با این گفتمان در قوه مجریه، روند افزایش فراوانی گفتمان راهپیمایی در رسانه‌های ارتباط جمعی روی داده است. درباره روند صعودی قابل ملاحظه گفتمان پدیده اربعین بایستی به گسترده‌تر شدن سال به سال این رویداد از لحاظ جمعیت حاضر و بازتاب گسترده حضور میلیونی افراد در رویداد اربعین اشاره کرد که زمینه توجه به این موضوع و برگزاری همایش‌های مختلف درباره آن را فراهم آورده و بنابراین مباحث نظری درباره این پدیده را افزایش داده است.



مقاله حاضر کوشیده است تا توصیفی فراگیر از تنوع بازنمایی‌های مناسک زیارت اربعین در رسانه‌های جمعی ایران در فاصله سال‌های ۱۳۹۲ تا ۱۳۹۶ به خوانندگان ارائه کند. شناخت گفتمان‌ها و بازنمایی‌ها از خلال توجه به بُعد مناسک مذهبی در رویداد اربعین، می‌تواند امکان فهم اربعین به مثابه یک پدیده اجتماعی به‌طور خاص را فراهم آورد و زمینه‌ای برای شناخت تنوع و تکثر جامعه ایران امروز به‌طور عام به‌دست دهد. این زمینه مفهومی و نظری است که امکان فهم و گفت‌وگو درباره دگرگونی‌های فرهنگی ایران معاصر و شناخت تنوع و تکثر جامعه پس از انقلاب اسلامی را فراهم می‌آورد. تنوع و تکثری که همواره در جهت‌دهی تحولات سیاسی کشور نقش و تاثیر تعیین‌کننده و چشمگیر داشته‌اند.

## ۶. سیاست‌گذاری

داده‌های مقاله حاضر برگرفته از طرح پژوهشی انجام شده با عنوان «گفتمان‌ها و بازنمایی‌های زیارت اربعین» می‌باشد که با حمایت مالی دانشگاه علامه طباطبایی انجام شده است.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۳۲

دوره ۱۳، شماره ۲

تابستان ۱۳۹۹

پیاپی ۵۰

## منابع

- انصاری، محسن (۲۴ آذر ۱۳۹۳). پیام‌های اجتماع تاریخی اربعین. روزنامه ایران، شماره ۵۸۱۷، برگرفته از <http://www.irannewspaper.ir/newspaper/page/5817/1/290190/0>
- اوسولیان، تام؛ و دیگران (۱۳۸۵). مفاهیم کلیدی ارتباطات (ترجمه میرحسن رئیس‌زاده). تهران: فصل نو.
- بُد، مهدیه (۱۴ آبان ۱۳۹۶). ابرویداد اربعین؛ جلوه‌ای از گردشگری دینی. پایگاه خبری عصر ایران، کد خبر ۵۷۰۵۵۲، برگرفته از <https://www.asriran.com/fa/news/570552>
- برآبادی، سعید (۲۳ آذر ۱۳۹۳ الف). کربلا؛ شهر رکورددار. روزنامه شرق، شماره ۲۱۸۶، برگرفته از <http://sharghdaily.com/fa/main/detail/50277>
- برآبادی، سعید (۲۶ آذر ۱۳۹۳ ب). سفر به کربلا؛ نگاهی از درون. روزنامه شرق، شماره ۲۱۸۹، برگرفته از <http://sharghdaily.com/fa/main/detail/50566>
- بودریار، ژان (۱۳۸۹). جامعه مصرفی: اسطوره‌ها و ساختارها (ترجمه پیروز ایزدی). تهران: ثالث.
- پاک‌نیا تبریزی، عبدالکریم (۱۳۹۲). معراج انسان‌ها در پیاده‌روی اربعین. مبلغان، ۱۷۲، ۸۲-۷۴.
- جمالی، مصطفی (۱۳۹۵). نقش اربعین در مهندسی تمدن اسلامی. دوفصلنامه مسجد و مهدویت، ۲، ۴۶-۲۷.
- جهانگیری، اسحاق (۲۰ آبان ۱۳۹۶). ایران، منادی اصلی صلح‌طلبی شیعه است. روزنامه ایران، شماره ۶۶۴۰، برگرفته از <http://www.irannewspaper.ir/newspaper/page/6640/2/445945/0>
- جهانیان، منوچهر (۱۷ آبان ۱۳۹۶). اربعین و اثر آن بر توسعه گردشگری مذهبی. پایگاه خبری عصر ایران، کد خبر ۵۷۱۴۸۳، برگرفته از <https://www.asriran.com/fa/news/571483>
- حسینی‌زاده، سید محمدعلی (۱۳۸۳). نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی. مجله علوم سیاسی، ۲۸، ۲۱۲-۱۸۱.
- خانیکی، هادی (۱۳۹۲). در جهان گفت‌وگو: بررسی تحولات گفتمانی در پایان قرن بیستم (چاپ دوم). تهران: هرمس.
- رضوانی، جابر (۱۳۹۷). اربعین و فضیلت پیاده‌روی در زیارت امام حسین (ع) و آثار شگفت آن. قم: بنی الزهراء (علیها السلام).
- رضوی‌زاده، ندا (۱۳۹۶). ادراک و تجربه زیسته زائران پیاده ایرانی در عراق (مورد مطالعه پیاده‌روی اربعین آذر ۱۳۹۳ - عراق). مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، ۶(۴)، ۶۳۱-۵۹۵.



روزنامه آرمان امروز (۱۷ آبان ۱۳۹۶). فلسفه و ماهیت زیارت اربعین حسینی. روزنامه آرمان امروز، شماره

۳۴۶۳، صفحه ۱۱، برگرفته از <https://www.pishkhan.com>

روزنامه اعتماد (۲۳ آذر ۱۳۹۳). قدرت‌نمایی شیعه در اربعین. روزنامه اعتماد، شماره ۳۱۳۰، برگرفته از

<http://www.etemadnewspaper.ir/fa/main/detail/3050>

زیباکلام، صادق (۲۹ آبان ۱۳۹۵). راهپیمایی اربعین و چند نکته. روزنامه آرمان امروز، شماره ۳۱۸۸، صفحه ۲،

برگرفته از <https://www.pishkhan.com>

سگال، رابرت (۱۳۹۰). رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز به دین، در عبدالله گیویان (مترجم و مولف)، مردم-

شناسی اجتماعات دینی (ص ۱۰۹-۱۴۴). تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.

شجاعی زند، علیرضا (۱۸ آبان ۱۳۹۶). اربعین پشتوانه عظیم مردمی برای تشیع است. خبرگزاری مهر، کد خبر

۴۱۲۳۴۸۶، برگرفته از <https://www.mehrnews.com/news/4123486>

شجاعی زند، علیرضا (۲۰ آبان ۱۳۹۴). اربعین؛ فراتر از مناسبت. خبرگزاری مهر، کد خبر ۲۹۶۴۸۳۸،

برگرفته از <https://www.mehrnews.com/news/2964838>

شریعتی مزینانی، سارا؛ و غلامرضا کاشی، شیما (پاییز ۱۳۹۴). سیالیت و مناسک دینی (مطالعه موردی

زیارت مزار سهراب سپهری). فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۸(۳)، ۹۷-۶۱. doi:

10.7508/ijcr.2015.31.003

صفرپور، علی اکبر (۱۳۹۵). در مسیر عشق، راهنمای سفر به عتبات عالیات و زیارت اربعین. قم: انتشارات تاج‌زهر.

طاهرزاده، اصغر (۱۳۹۴). اربعین سنتی برای شکوفایی انسان تراز تمدن اسلامی. پاسدار اسلام، ۴۰۵ و

۴۰۶، ۲۵-۲۲.

طاهرزاده، اصغر (۱۳۹۵). اربعین حسینی امکان حضور در تاریخی دیگر. پاسدار اسلام، ۴۱۵ و ۴۱۶، ۲۱-۱۴.

ظریفیان، محمدحسین (۲۰ آبان ۱۳۹۶). مناسک اربعین؛ ضرورت‌ها و الزام‌ها. روزنامه جام جم، شماره

۴۹۶۸، برگرفته از <https://www.magiran.com/article/3660425>

فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹). تحلیل انتقادی گفتمان در عمل (ترجمه پیروز ایزدی)، در محمد نبوی و مهران

مهاجر (ویراستاران)، تحلیل انتقادی گفتمان (ص ۱۶۷-۲۱۲). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،

مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

فکوهی، ناصر (۱۳۸۶). نگاهی بر رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی.

دوفصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی (نامه علوم اجتماعی سابق)، ۳۱، ۱۲۴-۱۰۳.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۳۴

دوره ۱۳، شماره ۲

تابستان ۱۳۹۹

پیاپی ۵۰

کاهیده، نسیم (۱۳۹۴). عاشورا، مناسک، معنا. قم: خیمه.

کریمی، حسن (۱۳۹۵). مردم‌یاری در اربعین حسینی (۱)، شرحی بر حضور یگان‌های ویژه ناجا در اربعین سال‌های ۱۳۹۳ و ۱۳۹۴. تبریز: یاس‌نی.

کریمی‌پور، الله‌کرم (۱۳۹۰). روش و رویکرد کلیفورد گیرتز درباره دین و فرهنگ. فصلنامه اندیشه نوین دینی، ۲۴، ۱۸۴-۱۶۱.

کسرای، محمدسالار؛ و پوزش شیرازی، علی (۱۳۸۸). نظریه گفتمان لاکلا و موف ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی. فصلنامه سیاست، ۱۱، ۳۶۰-۳۳۹.

گودرزی‌زاده، محمد (۱۳۹۵). زیارت اربعین نشانه شیعه. تهران: هزاره ققنوس.

متولی امامی، محمد حسین (۱۶ آبان ۱۳۹۵). اربعین نوید خروج از عالم مدرن و ظهور تمدن دینی است.

خبرگزاری مهر، کد خبر ۳۸۱۶۱۷۱، برگرفته از <https://www.mehrnews.com/news/3816171>

محمدی، حمیدرضا؛ سلیم‌نژاد، ندیمه؛ و احمدی، ابراهیم (۱۳۹۶). بازتعریفی از ژئوپلیتیک شیعه با تأکید بر راهپیمایی اربعین. فصلنامه جغرافیا، ۵۲، ۱۲۰-۱۰۳.

مرادزاده، فاطمه (۱۰ آذر ۱۳۹۴). اربعین؛ پیاده‌روی از خود تا خدا. روزنامه جام جم، شماره ۴۴۲۱، برگرفته از

<https://www.magiran.com/article/3274535>

مولایی، مینا (۱۰ آذر ۱۳۹۴). ۸۰ کیلومتر عاشقی با پای پیاده. روزنامه جام جم، شماره ۴۴۲۱، برگرفته از

<https://www.magiran.com/article/3274530>

میری، جواد (۱۵ آبان ۱۳۹۶). راهپیمایی اربعین موجب خودآگاهی تشیع می‌شود. خبرگزاری مهر، کد خبر

۴۱۲۸۰۴۸، برگرفته از <https://www.mehrnews.com/news/4128048>

نادری، احمد (۱۲ آذر ۱۳۹۴). اربعین حافظه جمعی شیعیان را بازتولید می‌کند. خبرگزاری مهر، کد خبر

۲۹۹۰۵۱۰، برگرفته از <https://www.mehrnews.com/news/2990510>

نادری، احمد (۱۳۸۶). گفتمان جنبش شیعی عراق: بررسی انسان‌شناختی. تهران: نزدیک.

ناصری، عبدالمقیم (۱۲ آذر ۱۳۹۳). اسرار اربعین در تاریخ خلقت، روزنامه رسالت، شماره ۸۲۶۹، برگرفته

از <https://www.magiran.com/article/3075814>

نهایندیان، محمد (۲۰ آبان ۱۳۹۶). راهپیمایی اربعین؛ جلوه‌گاه وحدت احسان و حماسه. روزنامه ایران،

شماره ۶۶۴۰، برگرفته از <http://www.irannewspaper.ir/newspaper/page/6640/1/445931/0>

هال، استورات (۱۳۹۳). معنا، فرهنگ و زندگی اجتماعی (مترجم: احمد گل‌محمدی؛ چاپ دوم). تهران: نشر نی.



همایون، محمد‌هادی؛ و بُد، مهدیه (۱۳۹۵). تبیین ابعاد سفر معنوی اربعین، ابرویداد گردشگری مذهبی. مسجد و مهدویت، ۲، ۴۴-۴۷.

یورگنسن، ماریان؛ و فیلیپس، لونیز (۱۳۸۹). نظریه و روش در تحلیل گفتمان (مترجم: هادی جلیلی). تهران: نشر نی.

Coleman, S. & Elsner, J. (1995). *Pilgrimage: Past and Present in the World Religions*. Cambridge: Harvard University Press.

Hall, S. (1977). Introduction. In S. Hall (Ed.), *Representation: cultural representation and signifying practices* (pp. 1-11). London: Sage & Open University Press.

Henn, A. (2008). Introduction: beyond norm, text and dialectics: ritual as social praxis. In A. Henn & K. P. Koepping (Eds.), *Rituals in an Unstable World: Contingency-Hybridity-Embodiment* (pp. 9-28). Frankfurt: Peter Lang.

Margry, J. P. (2008). *Shrines and pilgrimage in modern world: New itineraries in to the sacred*. Netherlands: Amsterdam university press.

Morinis, A. (1992). Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage. In A. Morinis (Ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage* (pp. 1-28). Westport: Greenwood.

Pauly, J. J. (2014). Ritual theory and the media. In R. S. Fortner and P. M. Fackler (Eds.), *The Handbook of Media and Mass Communication Theory* (pp. 173-189). Hoboken: John Wiley & Sons.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۳۶

دوره ۱۳، شماره ۲

تابستان ۱۳۹۹

پیاپی ۵۰



## ارتباطات آئینی در فضای مجازی؛ بازنمایی پیاده‌روی اربعین حسینی در وبسایت بی‌بی‌سی فارسی

قدسی بیات\*<sup>۱</sup>، مرضیه قاسمی<sup>۲</sup>

دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۷؛ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۴

### چکیده

رویدادهای ملی-مذهبی، توجه رسانه‌ها را جلب می‌کنند اما نگاه رسانه‌ها به رویدادها با یکدیگر متفاوت است. این رویدادها ملی باشند یا بین‌المللی، داخلی باشند یا خارجی، بازنمایی آن‌ها در چارچوب‌های گفتمانی و ایدئولوژیکی صورت می‌پذیرد و شکست یا موفقیت تلاش‌های حوزه دیپلماسی عمومی در قالب‌ها و الگوهای مشخص در سراسر جهان را تسهیل می‌نماید. رسانه‌های خارجی فارسی‌زبان از جمله بی‌بی‌سی فارسی برای مخاطبان داخل ایران، یکی از منابع معنا و مفهوم‌سازی در خصوص رویدادهای ملی-مذهبی مانند چهارشنبه‌سوری، عید نوروز، شب یلدا، روز زن، عاشورا و اربعین حسینی و... به شمار می‌آیند. یکی از رویدادهای مهمی که هر سال با اجتماع عظیم مردم اتفاق می‌افتد برگزاری آئین پیاده‌روی اربعین حسینی است؛ آئینی که طبق رویکردی که رودنبولر به مفهوم آئین دارد با اجتماع مردم، داوطلبانه، غیرابزاری و غیرتفریحی اجرا می‌شود. مقاله حاضر با توجه به سابقه و گستردگی بی‌بی‌سی در فعالیت حرفه‌ای خبری، نحوه رسانه‌ای کردن و بازنمایی رویداد اربعین در وبسایت خبرگزاری یادشده را به کمک روش تحلیل مضمونی تحلیل می‌نماید. یافته‌ها حاکی از آن است که آئین پیاده‌روی زائران اربعین در هفت محور (روایت‌گری مستند، تفرقه‌افکنی و شیعه‌هراسی، بحران بی‌نظمی و ناتوانی دول ایران و عراق، کوچک‌نمایی اربعین، واکاوی جنگ هشت ساله عراق و ایران، ناامنی داعش و مانور سیاسی حاکمیت ایران) و موکداً به‌عنوان حرکتی سیاسی و عقیدتی در اخبار سایت بی‌بی‌سی فارسی بازنمایی شده است. همچنین نوع بازنمایی از مناسبات میان کنشگران حاضر در این مراسم نه تنها نسبتی با دیدگاه آئینی رودنبولر ندارد بلکه استنباط می‌شود که این‌گونه انگاره‌سازی منفی از این رویداد مذهبی در ادامه جریان شیعه‌هراسی در رسانه‌های غربی و به‌ویژه نمود جدیدی از ایران‌هراسی است.

**کلیدواژه‌ها:** آئین، چارچوب‌های ایدئولوژیکی، خبرگزاری بی‌بی‌سی فارسی، رسانه‌ای کردن، مناسک اربعین

۱. استادیار دانشکده علوم ارتباطات دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

[bayatghodsi@atu.ac.ir](mailto:bayatghodsi@atu.ac.ir) ✉

۲. کارشناس ارشد مدیریت رسانه، دانشگاه صدا و سیما، تهران، ایران

[marziyehghasemi6@gmail.com](mailto:marziyehghasemi6@gmail.com) ✉

## ۱. مقدمه

یکی از مهمترین اشکال کارکرد رسانه‌ها، اعم از سنتی و مدرن، اثرگذاری مثبت و منفی آن‌ها در حوزه تولید، توزیع و اعمال قدرت سیاسی است که با تغذیه اطلاعاتی افکار عمومی شکل می‌گیرد. به همین علت نقش رسانه‌های جمعی در انعکاس واقعیت‌های بیرونی یا ارائه صورت‌بندی‌هایی از واقعیت، که تفسیرهایی در حوزه‌های سیاست، فرهنگ، طبیعت و... از آن متبلور می‌شود، از دیرباز مورد توجه محققان حوزه‌های علوم اجتماعی و ارتباطات بوده است. اما تحولات و رشد شتابان و روزافزون در عرصه ارتباطات و اطلاعات به‌طور خاص ظهور شبکه اینترنت، که از ظرفیت‌ها و امکانات فوق‌العاده و بی‌سابقه‌ای جهت تأمین نیازهای خبری کاربران برخوردار می‌باشد، در مقایسه با منابع خبری سنتی، با ایجاد بستری متفاوت جهت عملکرد و تأثیرگذاری رسانه‌ها، موج تازه‌ای از رقابت رسانه‌ای را در زیست‌بوم رسانه‌ای جهان ایجاد نموده و جان تازه‌ای به تحقیقات رسانه‌ها بخشیده است. این توانایی به ویژگی‌هایی از قبیل تعاملی بودن<sup>۱</sup>، هم‌زمانی ارتباط<sup>۲</sup>، فراگیر بودن<sup>۳</sup> و متمرکز نبودن<sup>۴</sup> شبکه اینترنت به‌صورت عام و ظهور و بروز سایت‌های خبری معتبر به‌صورت خاص است که سبب شده از رسانه‌های جمعی سنتی مانند مطبوعات، رادیو و تلویزیون متمایز شود و فرایند هدایت و کنترل افکار عمومی را با ارائه و توسعه روایت‌های جایگزین از رویدادها، ممکن سازد.

چنانچه در دهه اخیر، شبکه‌های خبری مطرح بین‌المللی از جمله «بی‌بی‌سی»، «سی‌ان‌ان»، «صدای آمریکا» و مانند آن در کنار ایستگاه‌های رادیویی و تلویزیونی با تأسیس وب‌سایت‌های خبری ضمن بسط گستره انتخاب، توسعه دانش و آگاهی‌های مخاطبان، منشأ تولید گفتمان‌های رقیب در منطقه خاورمیانه و ایران شده‌اند. همچنین مفهوم‌پردازی و معناسازی رویدادهای این منطقه به‌ویژه از کانال بی‌بی‌سی فارسی به مسائل مربوط به ایران، در کشاکش تحولات سیاسی و اجتماعی سبب شده است تا رواج بهره‌گیری از روایت‌های رسانه‌ای منبع یادشده و تفسیرهای برآمده از آن نه‌تنها در میان مخاطبان عام بلکه بعضاً در میان جامعه خبری و رسانه‌ای ایران نیز صورت پذیرد.



1. Interactivity
2. Real Time
3. Ubiquity
4. Decentrality



در این میان بحث مهم دیگر، آئین و «معناسازی رسانه‌ای» و ارتباط آن با آئین‌های ملی-مذهبی انعکاس یافته در رسانه یادشده است. از یک طرف رویکرد آئینی به مبحث ارتباطات در شکل‌های متفاوت آن، از جمله خبر، اهمیت بسیاری دارد. از طرف دیگر گفته می‌شود: آئین و ارتباطات دو مفهوم وابسته و نزدیک به یکدیگرند و دارای اشتراکات بسیاری هستند؛ بنابراین می‌توان گفت «آئین نوعی ارتباط است» و ارتباط هم گونه‌ای از آئین (میرعابدینی، ۱۳۸۸، ۲۹). از این رو، با توجه به این دو مهم خبررسانی و رویکرد آئینی به آن و ضرورت شناسایی ساختار و نحوه اطلاع‌رسانی خبری در رسانه‌های مطرح جهان از جمله تارنمای بی‌بی‌سی فارسی، سؤالات تحقیق حاضر قابلیت طرح و بسط می‌یابد: به‌طور کلی معناسازی خبرگزاری بی‌بی‌سی فارسی از آئین اربعین برای مخاطبان چگونه صورت پذیرفته است؟ این خبرگزاری چه روایتی از مناسبات میان کنشگران مختلف میزبان و مهمان را (به‌طور خاص ایرانیان) در این آئین ترسیم می‌کند؟ و در نهایت این معناسازی صورت گرفته چه نسبتی با ویژگی‌های آئین از دیدگاه رودنبولر دارد؟ نتیجه فوق علاوه بر آنکه مؤید تفسیرهای یک کارگزار رسانه‌ای از یک آئین مذهبی به موازات توجه به وجوه ارتباطی غالب از آن است، به جهت پیوند ساخت‌های معنایی با زبان، ایدئولوژی و تولید و انتقال ایدئولوژی‌ها در قالب رخدادهای گفتمانی، دلالت‌هایی را نیز برای برخی اقدامات ایدئولوژیک و مداخلات سیاست‌های رسانه‌ای در هدایت افکار عمومی به همراه خواهد داشت.

در ابتدا لازم است مفاهیم اصلی تحقیق شامل گفتمان، بازنمایی و ایدئولوژی معرفی و نسبت میان آنها مورد مذاقه قرار گیرد. سپس به رویکردهای نظری انگاره‌سازی و امپریالیسم خبری در پوشش رسانه‌ای پرداخته می‌شود. همچنین مفهوم آئین و رابطه آن با ارتباطات تبیین می‌شود تا رسانه‌ای شدن آئین اربعین در این بستر صورت پذیرد.

## ۲. چارچوب مفهومی تحقیق

### ۲-۱. گفتمان، بازنمایی و ایدئولوژی

سه مفهوم گفتمان، بازنمایی و ایدئولوژی با همدیگر پیوند ناگسستنی دارند. هر گفتمان بازنمایی‌کننده نوعی از اندیشه است که ریشه در ایدئولوژی حاکم دارد. از طرف دیگر



هرگونه بازنمایی عبارت از «تولید و ساخت معنا بر اساس چهارچوب‌های مفهومی و گفتمانی است» (مهدیزاده، ۱۳۸۷، ۹)، که ریشه در گفتمان و ایدئولوژی دارد و از منظر همان گفتمان و ایدئولوژی بازنمایی صورت می‌گیرد.

از نظر استوارت هال<sup>۱</sup> که واضع این اصطلاح است بازنمایی را می‌توان «تولید معنا با استفاده از زبان» دانست. البته بازنمایی فقط اختصاص به نظام زبان ندارد و هر نظامی که با آن جهان بیرون را بتوان معنی دار کرد هم نوعی «نظام بازنمایی» است. همچنین هال معتقد است: ما جهان را از طریق «بازنمایی» می‌سازیم و «بازسازی» می‌کنیم. بنابراین «بازنمایی فرهنگی و رسانه‌ای» مفهومی خنثی نیست بلکه با رابطه‌ها و «مناسبات قدرت» برای «تولید و انتشار معانی ترجیحی» در اجتماع به منظور استمرار بخشی و تقویت «ناعدالتی‌ها» در هم آمیخته است (مهدیزاده، ۱۳۸۷، ۱۶).

استوارت هال در تبیین بازنمایی با استفاده از زبان سه نگرش را مطرح می‌نماید:

الف) بازتابی: در این نگرش ادعا می‌شود زبان مانند آئینه‌ای فقط «منعکس‌کننده معناست» و معنا به اشکال مختلف مثلاً فرد، واقعه، شیء در جهان خارجی وجود دارد.

ب) تعمیدی یا ارجاعی: در این رهیافت هال معتقد است زبان، «نقش ارجاعی» دارد و صرفاً معنایی را که نویسنده و خالق قصد انتقال و بیان آن را دارد منعکس می‌کند.

ج) برساختی: اصل اساسی در رویکرد «برساخت‌گرایانه» به رسمیت شناختن «ماهیت زبان» است. در این نگاه، معنا با استفاده از نظام‌های بازنمایی با دورویکرد: «نشانه‌شناسی» (بازنمایی و زبان چگونه معنا تولید می‌کنند) و «گفتمانی» (تأثیرات و پیامدهای بازنمایی و تأکید بر زبان خاص و نحوه به‌کارگیری آن در زمان و مکان مشخص ساخته می‌شود (هال، ۲۰۰۳، ۲۴).

اما بازنمایی همان‌گونه که توصیف آن رفت، ریشه در «گفتمان» دارد که با قدرت مطرح شده توسط «فوکو و زبان‌شناسی» رابطه حیاتی دارد (ضیمران، ۱۳۷۸) و گفتمان‌ها منعکس‌کننده «هژمونی اندیشه‌ها، رفتارها و تصوراتی» است که در هر جامعه شکل گرفته‌اند؛ حال آنکه «ایدئولوژی» در بطن هر گفتمان نهفته است. به اعتقاد آلتوسر (پین،

1. Hall, Stuart

۱۳۷۹) ایدئولوژی، «روح هر گفتمان» را تشکیل می‌دهد. به‌رغم آنکه ایدئولوژی در نگاه آلتوسر از معنای گسترده‌ای برخوردار است، به‌طورکلی می‌توان اعتقادات و گرایشات دینی را نیز در همین راستا قرار داد و تبیین نمود.

از نگاه جان تامپسون<sup>۱</sup> «ایدئولوژی» بررسی روش‌هایی است که در آن، «معنا» به شکل‌گیری و تداوم «روابط سلطه» منتهی می‌شود. او اعتقاد دارد همه «پدیده‌های نمادین»، ایدئولوژیکی نیستند و در صورتی ایدئولوژی خواهند بود که به حفظ یا ادامه روابط سلطه کمک کنند (تامپسون، ۱۳۷۸، ۷۰). در این رابطه ون‌دایک<sup>۲</sup> سه عنصر مهم را برای نظریه ایدئولوژی مهم می‌داند که عبارتند از «کارکردهای اجتماعی»، «ساختارهای شناختی» و «بیان و بازتولید گفتمانی». وی در این زمینه می‌گوید:

شناخت‌های اجتماعی به ما اجازه می‌دهند که سلطه و گفتمان را با هم مرتبط بدانیم. شناخت‌های اجتماعی تولید و درک و تأثیر گفتار و نوشتار مسلط را تبیین می‌کنند. بنابراین، ایدئولوژی‌ها، شناخت‌های اجتماعی بنیادینی هستند که اهداف، منافع و ارزش‌های اساسی گروه‌ها را منعکس می‌کنند. می‌توان آنها را برنامه‌های شناختی یا سیستم‌های عاملی انگاشت که به نگرش‌های اجتماعی خاص‌تر گروه‌ها و اعضایشان سازمان می‌دهند و آنها را کنترل می‌کنند (ون‌دایک، ۱۳۸۲، ۱۹۴-۱۹۳).

وی رابطه سه عنصر فوق‌الذکر در نظریه ایدئولوژی را چنین ترسیم می‌کند:

ساختارهای شناختی به تصویر ذهنی کارکردهای اجتماعی توجه دارند و از طرفی این ساختارشناسی با مفاهیم دیگر اجتماعی از جمله ارزش‌ها، هنجارها و تجربیات و اهداف اشخاص مرتبط است. بنابراین بیان و بازتولید گفتمانی، متنی است که به یک بافت خاص، ایدئولوژی خاص و ساختار اجتماعی خاص ارتباط دارد و پشتوانه آن متن اجتماع و روابط درون آن است (ون‌دایک، ۱۹۹۸، ۲۱-۲).

ون‌دایک، ایدئولوژی‌ها را از نظر ذهنی بازنمایی خصوصیات اجتماعی اساسی یک گروه مانند هدف‌ها، ارزش‌ها، وظایف و... می‌داند و معتقد است ایدئولوژی‌ها در راستای منافع گروه عمل می‌کنند؛ بنابراین سازماندهی آن‌ها از طریق طرح‌واره‌های گروه است؛

1. John G. Thompson

2. Van Dijk



به عبارتی ایدلوژی با بازنمایی رابطه بین افراد گروه و خارج از گروه «ما» را در مقابل «دیگران» قرار می‌دهد؛ «ما»یی که ویژگی مثبت دارد و «دیگرانی» که ویژگی‌های منفی و نامطلوب دارند (ون‌دایک، ۱۳۸۲، ۴۲۸-۴۳۱).

## ۲-۲. رویکردهای انگارہ‌سازی و امپریالیسم خبری

انگارہ‌سازی خبری را ارائه طرحی خاص و متفاوت از افراد، اماکن، اشیاء و وقایع تعریف کرده‌اند. در حقیقت انگارہ‌سازی انعکاس واقعیت‌هایی است که با دست‌کاری «تفسیری پنهان» را به مخاطب ارائه می‌دهد. بنابراین، فن و رمز «معنی‌سازی» در خبر با «انگارہ‌سازی» تحقق می‌یابد (محمدخانی ملکوه، ۱۳۹۰، ۱۰۷).

در دنیای روزنامه نگاری کنونی، خبر «طرح‌واره‌ای» از «واقعیت» است که در آن واقعیت با تغییر، ساخته و پرداخته می‌شود. به عبارتی «جهان رسانه‌ای» با «جهان واقعی» متفاوت است و فعالان رسانه‌ای در خبرگزاری‌های حرفه‌ای با استفاده از روش‌های «مهندسی خبر» از جمله انگارہ‌سازی به گونه‌ای واقعیت را خبری می‌کنند که با منافع و سیاست‌های رسانه‌ای‌شان منطبق باشد (رضوی‌زاده، ۱۳۷۷، ۹۱۲). بنابراین، این‌گونه می‌توان استنباط کرد که برنامه‌هایی که در شبکه‌های خبری برون‌مرزی مانند بی‌بی‌سی فارسی و صدای امریکا ارائه می‌شود نگاه سیاسی منطبق با منافع صاحبان رسانه‌ها داشته باشند. تا حدی که برخی از پژوهشگران معتقدند وابستگی‌های «سازمان‌های رسانه‌ای خبری» به دولت‌ها ویژگی «نیمه‌رسمی» به خبرها و اطلاعات این ارگان‌ها می‌دهد که بیانگر همین «تعهد سیاسی» آنهاست (آلبر و تودوسک، ۱۳۶۸، ۱۵۴).

به همین دلیل انگارہ‌سازی را یکی از گونه‌های «عملیات روانی» در جنگ‌های رسانه‌ای قلمداد کرده‌اند. در این زمینه برنارد کوهن<sup>۱</sup> اعتقاد دارد رسانه‌ها برای مخاطب از واقعیت انگارہ‌هایی می‌سازد که منطبق با هدف‌های «گرداندگان رسانه» باشد. برای نمونه، در رسانه‌های امریکایی و غربی، ایران را یک کشور «خشن و مستبد» نشان می‌دهند تا این انگارہ باعث شود هرگونه اقدام علیه ایران از سوی افکار عمومی «مشروع و منطقی» جلوه داده شود (محمدخانی ملکوه، ۱۳۹۰، ۱۰۷). از این‌رو، دیدگاه نظریه‌های مرتبط با



1. Bernard Saul Cohen



انگاره‌سازی در ارتباطی تنگاتنگ با رویکردهای امپریالیسم رسانه‌ای قرار می‌گیرند. خوان سوموویا<sup>۱</sup> محقق معاصر شیلیایی پس از مطالعه در زمینه ساختار و شکل قدرت امپریالیسم خبری، اهداف و روش‌های این امپریالیسم را برای تغییر و تحریف خبر تبیین و تشریح می‌نماید و معتقد است هدف اصلی نظام خبری فراملی شامل خبرگزاری‌های بزرگ جهان مانند بی‌بی‌سی در سرتاسر دنیا انتشار و ارائه ارزش‌ها و آمال مورد نظر امپریالیسم است تا با کمک ثبات سیاسی، کارایی اقتصادی، خلاقیت فناوری، منطق بازار، مزایای مصرف‌گرایی و دفاع از آزادی تأمین و تضمین شود.

خوان سوموویا معتقد است این خبرگزاری‌های بزرگ، با این ویژگی‌های ساختاری معیارهایی که برای انتخاب به‌کار می‌گیرند متفاوت و براساس منافع نظام فراملی و کشورهای «سلطه‌جو» است و در آن منافع کشورهای جهان سوم و واقعیات این کشورها لحاظ نمی‌شود (معمدنزاد، ۱۳۶۸، ۴۸۰-۴۷۹).

همچنین به اعتقاد هربرت شیلر<sup>۲</sup> اقتصاددان، جامعه‌شناس امریکایی و استاد مطالعات انتقادی در علوم ارتباطات<sup>۳</sup> که معتقد به «امپریالیسم خبری» در قالب «امپریالیسم فرهنگی» بود، اصطلاح امپریالیسم فرهنگی را «نفوذ اجتماعی» می‌داند که نوعی ناعدالتی در فناوری‌های ارتباطی می‌باشد نه یک پدیده‌ای برخاسته از واقعیات یا فرایند عادی؛ بلکه از سوی کشورهای امپریالیستی کاملاً سازمان‌یافته با اهداف مشخص است تا بر اقتصاد سایر کشورها مسلط شوند و برتری سیاسی خود را علیه سایر کشورها اعمال کنند. او مهمترین هدف امپریالیسم فرهنگی را با این روش کنترل‌کردن و در دست گرفتن تفکر و اندیشه مردم می‌داند تا با انفعال ذهنی در آنها سیاست و هدف‌های خود را در سطح جهان عملی کنند (رضوی‌زاده، ۱۳۷۷، ۹۲۴).

### ۲-۳. آئین و تعریف آن

مفهوم آئین در قرن نوزدهم و به‌عنوان یک مقوله جهانی از تجربه‌های انسانی که محدود به فرهنگ یا جامعه‌ای خاص نمی‌شود، در ادبیات علوم اجتماعی ایجاد شد. مطالعات آئینی

1. Juan Somavia
2. Herbert Schille

۴. وی در تاریخ ۲۹ ژانویه سال ۲۰۰۰ از دنیا رفت.



ارتباطات از جریان‌های علمی متأخری است که در پی بررسی ارتباط در بستر مفهومی و نظری متمایز از رویکردهای پیشین دانش ارتباطات است. در نظرگاه جدید، تمرکز بر وجوه آئینی ارتباطات انسانی، اعم از میان‌فردی، بین‌گروهی و رسانه‌ای توضیح داده می‌شود که نه تنها جنبه‌های ارتباطی آئین‌ها می‌تواند به بخشی از موضوعات مطالعات ارتباطی تبدیل شود، بلکه دامنه بررسی را حتی تا جنبه‌های آئینی خود ارتباط نیز می‌توان توسعه داد.

اریک دبلو رودنبولر<sup>۱</sup> ارتباط‌پژوه امریکایی، چارچوبی مفهومی برای مفهوم آئین ایجاد و ارتباطات آئینی را از مکالمات و گفت‌وگوهای روزمره تا مراسم و تشریفات رسانه‌ای شده بررسی کرد. وی برای تبیین مفهوم آئین، چندویژگی را مطرح کرد:

اجرا: آئین اجرامی شود و از دیدگاه رودنبولر (۱۳۸۷، ۴۰)، اجرا شکلی «رفیع و زیباشناسانه» از ارتباطات است که با روشی خاصی برای مخاطب خود، گونه «نمایشی» پیدا کند.

آگاهی، داوطلب‌بودن: ویژگی دیگر آئین وجود رگه‌هایی از «آگاهی و اختیار» است که در آن افراد آگاهانه در رویدادهای خاص شرکت می‌کنند یا شاهد اجرای آئین می‌شوند و معتقدند برگزاری آن از نظر جسمی شاید ضروری نباشد اما یک فضیلت انسانی محسوب می‌شود (رودنبولر، ۱۳۸۷، ۴۲).

غیرعقلانی یا غیرابزاری بودن آئین: رودنبولر (۱۳۸۷، ۴۴)، فراعقلانی و غیرابزاری بودن را ویژگی دیگر آئین معرفی می‌کند چرا که در آن انتخاب‌های عقلی، فنی یا علمی کارآیی ندارد.

غیرتفریحی بودن آئین: آئین‌ها «سرگرمی» نیستند و در قالب مراسمی اجرا می‌شوند (رودنبولر، ۱۳۸۷، ۴۶) و می‌توان گفت که قسمتی از یک «زندگی جدی» مردم است. جمعی، اجتماعی بودن آئین: آئین‌ها معمولاً معطوف به گروه هستند و بیشتر در موقعیت‌های اجتماعی اجرا می‌شوند. رودنبولر (۱۳۸۷، ۴۸) معتقد است: مردم آئین را تنها برای تأمین اهداف و فقط به صورت انفرادی انجام نمی‌دهند بلکه می‌توانند تنها اجرا کنند اما همیشه از نظر اجتماعی ساختاریافته هستند.

برخی محققان آئین را نوعی عمل اجتماعی و کنش دانسته‌اند. بل آئینی‌سازی را روشی استراتژیک در کنشگری مطرح می‌کند و توضیح می‌دهد که به چه صورت و چرا این کنش از سایر رفتارها جدا می‌شود (معمدنژاد، میرعابدینی، ۱۳۸۷، ۶). با این توضیحات، می‌توان تعریف رسمی آئین را این‌گونه بیان کرد: آئین اجرای «آگاهانه و اختیاری» رفتاری است که به شکل مناسب، برای «اثربخشی نمادین» یا «مشارکت جویی» در زندگی جدی به صورت یک الگو و نمونه درآمده است (میرعابدینی، ۱۳۸۸، ۲۹).

#### ۲-۴. ارتباطات و رویکرد آئینی

برای تبیین مبحث نگاه آئینی و ارتباطات می‌توان از نظریات دنیس مک کوئیل<sup>۲</sup> بهره برد. او در پژوهش‌هایش سه دیدگاه را مطرح می‌کند: نخست: دیدگاه انتقالی، که در آن ارتباطات نشانه‌ها و یا پیام‌ها را در طول زمان با هدف کنترل کردن انتقال می‌دهد؛ دوم، دیدگاه آئینی، که در آن ارتباط با مفهوم و مباحثی مانند اشتراك، مشارکت و پیوند همراه است؛ و سوم، دیدگاهی که فعالیت قابل توجه رسانه‌ها را فقط جلب توجه می‌داند (مک کوئیل، ۱۳۸۷).

گفته می‌شود این دیدگاه مک کوئیل از آرای جیمز کری<sup>۳</sup> (۱۹۹۲) گرفته شده است. کری ارتباطات آئینی را جایگزین مناسبی برای دیدگاه انتقالی با هدف اثرگذاری بیان می‌کند. دیدگاه آئینی از یک طرف رضایت درونی فرستنده و مبدأ ارتباط و خشنودی گیرنده یا مقصد ارتباط را فراهم می‌کند و از طرف دیگر وسیله‌ای برای دستیابی به اهداف مادی نیست. در این رابطه دایان و کاتز<sup>۴</sup> دو جامعه‌شناس امریکایی حوزه رسانه معتقدند اگرچه تقریباً هر چیزی از عناصر مراسم آئینی می‌تواند در رسانه‌ها به تصویر کشیده شود اما همه انواع و اشکال متون رسانه‌ای به یک اندازه، در ارائه مراسم آئینی توانایی ندارند. رسانه‌ها به‌طور واضح بیشتر بر «کارکرد» آئینی خاص و عملکرد «جلب توجه» توده مردم به‌شدت تمرکز می‌کنند تا مخاطبان را مقید به مشارکت نمایند. چنین برنامه‌هایی که رویداد رسانه‌ای نامیده می‌شود، حول پخش برنامه زنده تلویزیونی دور می‌زند. آنها این رویدادهای رسانه‌ای را به‌عنوان یک ژانر تلویزیونی

1. Catherine M. Bell
2. Denis McQuail
3. James W. Carey
4. Elihu Katz, Daniel Dayan





خاص معرفی می‌کنند که شامل روش‌هایی برای دیدن مراسم مذهبی به صورت جمعی است. در این شرایط، ارائه‌کنندگان برنامه‌های تلویزیون، از موضع ناظر بی طرف بودن خود فاصله می‌گیرند و نقش پررنگ یا حتی حماسی به عهده می‌گیرند (کری، ۱۹۸۹، ۲۰-۴۳).

در واقع ارتباط، پیش از این تحقیقات که ریشه در سنت مطالعات فرهنگی و یا تحت تأثیر آن قرار دارد اغلب اهداف دیگری را دنبال می‌کرد و از منطق مشورت پیروی می‌نمود؛ اما پس از آن، صرفاً به اطلاعات یا مباحثات محدود نشده؛ بلکه شناسایی مسائل جامعه و گروه‌های اجتماعی، از جمله درگیری و برخورد بین انواع هویت‌های مختلف را مورد توجه قرار داد که هنگام ارتباط بین افراد و استفاده از برنامه‌های پخش شده در رسانه‌های مختلف ایجاد می‌شود. برای مثال، جیمز کری چنین رویکرد فرهنگی در ارتباطات را با اشاره به ریشه‌های مشترک کلمات ارتباطات و جامعه چنین توضیح می‌دهد: «دیدگاه آئینی ارتباطی نه به سمت گسترش پیام در فضا، بلکه در جهت حفظ جامعه در زمان است». وی بر این باور است که ارتباطات «عمل انتقال اطلاعات یا نفوذ نیست؛ بلکه خلق نمایش، جشن مشارکتی و حتی اعتقادات خیالی و غیرواقعی است». در نتیجه، خواندن یک روزنامه به عنوان وظیفه یک شهروند برای نظارت و آگاهی بر مسائل مربوط به آن نخواهد بود بلکه آنان بیشتر به عنوان یک «توده و انبوه»، در حوادث حضور دارند، وضعیتی که در آن، چیز جدیدی آموخته نمی‌شود و صرفاً دیدگاه خاصی از جهان به تصویر کشیده شده و تأیید می‌شود (برگمن و واسلر، ۲۰۱۴، ۳۹۷-۳۹۶).

علاوه بر این در دیدگاه آئینی، فرد با برقراری تعامل اجتماعی می‌تواند عضو یک فرهنگ یا یک اجتماع خاص گردد. در این رویکرد، پیام از نشانه‌هایی تشکیل شده که از طریق تعامل با دریافت‌کنندگان پیام معنا تولید می‌کند. در این حال، با تغییر اهمیت فرستنده یا انتقال دهنده پیام، خود متن و نحوه قرائت آن مهم ارزیابی می‌شود (مهدی‌زاده، ۱۳۸۲).

بنابراین، آئین را می‌توان یکی از قوی‌ترین صور تأثیرگذاری ارتباطات دانست. از نظر ارتباط‌گران آئینی، ارتباطات به معنای انتقال پیام نیست بلکه به معنای «اشترک در معنی، گردهمایی، انجمن کردن و ایمان مشترک» است. در واقع این فرهنگ است که نیاز و ضرورت چنین ارتباطی را فراهم می‌کند و آن را در خدمت پیدایش پیوندهای اجتماعی و یکپارچگی جامعه قرار می‌دهد (مهرداد، ۱۳۸۰).

در خصوص آئین‌های رسانه‌ای شده‌ای نیز، کاتز و دایان به نتایج جالبی رسیدند. روندبولر (۱۳۸۷) در مورد نتایج و یافته‌های این دو پژوهشگر می‌نویسد: آنها توجه را به این حقیقت جلب کرده‌اند که رخدادهای ویژه و مشخص رسانه‌ای، کارکردی چون برگزاری آئین‌ها و فرصت‌ها یا وقفه‌های ویژه برای گریز از سیطره نظم مرسوم و لحاظ کردن جنبه‌های مراسمی دارند. با گفتن این مطلب آنها تنها نمی‌خواهند بگویند که رسانه‌ها گاهی اوقات برگزارشدن آئین‌ها را نمایش می‌دهند بلکه چیزی بیشتر از آن را مراد می‌کنند. فرضیه محوری آنها این است: شیوه‌ای که این رخدادهای خاص، به وسیله نهادهای اصلی جامعه بر ذمه گرفته می‌شوند، روشی که رسانه‌های الکترونیک آنها را نمایش می‌دهند و نحوه‌ای که مخاطبان، آنها را دریافت می‌کنند، همانند برگزاری آئین ساخت یافته است و نقش همان کارکردها را ایفا می‌کند. بنابراین، رخدادهای رسانه‌ای احتمالاً همان نقشی را ایفا می‌کنند که به قول دورکیم «گردهمایی‌های دوره‌ای اجتماعی» برای بزرگداشت اجتماع ایفا کردند (همان، ۱۴۹).

## ۲-۵. رسانه‌ای‌سازی آئین اربعین

زیارت اربعین را می‌توان مراسم ارزش‌ها و الگوها توصیف کرد. ضمن آنکه در مباحث ارتباطات آئینی، اقتدار مراسم مذهبی همچون قانون تلقی شده و این اقتدار منبعت از تکرار است. یعنی، همان توالی و همان اجزای یکسان که قبلاً بی‌شمار انجام شده است. حتی زمانی که تکرار کم است، یک برگزارکننده قدیمی‌تر می‌تواند رویداد قبلی را فراخوانی و یادآوری کند (فاخوانگ<sup>۱</sup>، ۲۰۰۷، ۶۱). از این حیث یکی از مؤثرترین شیوه‌هایی که افراد با کاربرد آن می‌توانند درک دینی خود را به صورت نمادین و مستمر توسعه، تأیید و انتقال دهند رسانه چندمنظوره آئین است. استدلال این است که مراسم مذهبی بیشتر یک نمایش است چراکه در آن نه تنها به دعا می‌پردازند؛ بلکه ارتباط نیز برقرار می‌کنند. اصول این استدلال از قوم‌شناسی مردم چین به‌ویژه در مراسم معابد، هنگام برگزاری جشنواره‌های محلی به دست آمده است. از سوی دیگر تأثیر مراسم مذهبی، دو برابر نمایش‌های عادی است. در حقیقت «آئین مذهبی» یک رسانه است و به‌عنوان یک رسانه، احساس و مضامین دیگری را نیز



اضافه می‌کند. از این رو، چنین مضاعف‌شدنی، سبب بیش از حد ارتباطی شدن مراسم مذهبی است (فاخوانگ<sup>۱</sup>، ۲۰۰۷، ۶۳).

همچنان‌که گیرتر معتقد است این رسانه الگویی از هستی و برای هستی ارائه می‌کند و در عرصه عقاید و اعمال کنش‌های انسانی را سامان می‌دهد. میرچالیاده<sup>۲</sup> از اسطوره‌شناسان و دین‌پژوهان نامدار رومانیایی تبار معتقد است در هر جامعه‌ای این آئین‌ها هستند که زمان مقدس ایجاد می‌کنند و اماکن خاص را بر سایر مکان‌ها برتری می‌بخشند. بنابراین، آئین‌ها در هر زمانی برگزار نمی‌شود و افراد جامعه با توجه به اهمیتی که برای آئین قائل هستند زمان برگزاری آن را هم از سایر زمان‌ها متمایز می‌کنند. مکان برگزاری آئین هم چنین است. بنابراین، هر چه آئین اهمیت بیشتر داشته باشد زمان و مکان برگزاری آن هم از زمان‌ها و مکان‌های عادی بیشتر می‌شود (گیویان، ۱۳۸۵، ۱۸۲-۱۸۱). با این تعریف، «اربعین» روز ویژه‌ای است و مکان برگزاری آن جایگاه ویژه دارد. در سال‌های حکومت حزب بعث و صدام، حضور زائران در زیارتگاه‌های عراق به ویژه کربلا بسیار محدود بود. اما پس از سقوط صدام در مراسم اربعین سال ۱۳۸۲ مصادف با سال ۲۰۰۲ میلادی، یکی از عظیم‌ترین تجمعات انسانی در شهر کربلا رقم خورد. از آن پس، همه‌ساله در سالروز اربعین حسینی به‌رغم تهدیدات گروه‌های تکفیری برای بمب‌گذاری و ترور، جمعیتی میلیونی از زائران، اعم از پیر و جوان و کودک و بیمار و ناتوان با اشتیاق پیاده به سمت حرم حسینی حرکت کرده و به زیارت امام حسین (ع) مشرف می‌شوند. این در حالی است که موقعیت مکانی چنین اتفاق عظیمی، یعنی کشور بحران‌زده عراق، در کنار الگوی منحصر به فرد اجرای آن، یعنی یک مدیریت مردمی و خودانگیخته، توجه رسانه‌های جریان اصلی و پوشش آن را غیرقابل اجتناب می‌کند.

### ۳. گردآوری، پردازش و تحلیل داده‌ها

مقاله حاضر ماهیتی اکتشافی دارد که با هدف کشف و توصیفی-تفسیری یک رسانه از راهپیمایی اربعین حسینی صورت گرفته است. در تحقیقات با رویکرد تفسیری، مهم‌ترین



1. Feuchtwang  
2. Mircea Eliade

هدف تحقیق اجتماعی، روشن ساختن این نکته است که چگونه بشر حقیقت اجتماعی خود را بنیان می‌نهد (استربرگ، ۱۳۸۴، ۱۶). این پژوهش با روش تحلیل مضمونی انجام شده است. تحلیل مضمون<sup>۱</sup> یکی از روش‌های بنیادین تحلیل کیفی است که بر منطقی تکرارشونده (چرخشی) استوار است. در این روش تلاش بر این است تا بر اساس ایده‌ها، اندیشه‌ها و تجارب پرتکرار ظاهرشده در متن و میدان اجتماعی مورد مطالعه، به مقولاتی دست یافت که پاسخگوی سؤالات پژوهش باشند.

در این تحقیق، به تحلیل محورهای غالب در اخبار سایت بی‌بی‌سی فارسی درخصوص موضوع یادشده پرداخته می‌شود. تحلیل مضمون در واقع روشی برای تعیین، تحلیل و بیان الگوهای (تم‌ها) موجود درون داده‌ها است. این روش، حداقل خود داده‌ها را سازماندهی و جزئیات آن را توصیف می‌کند. اما این روش می‌تواند فراتر از این، ابعاد مختلف موضوع پژوهش را هم تفسیر و تبیین کند (بروان و کلارک<sup>۲</sup>، ۲۰۰۶، ۷۶).

برای شناخت مضمون لازم است پژوهشگر ابتدا به این نکته برسد که در داده‌ها باید به دنبال چه چیزی باشد؟ در انتهای فایل، برای هر مضمون توصیفی کوتاه نوشته می‌شود. سپس، متن دوباره مرور می‌شود تا مضامینی که احیاناً پژوهشگر به آنها دقت نکرده، مشخص شود و اینکه توصیفات مربوط به مضامین بازخوانی شود. بخش آخر، مضامین عمده‌ای که از تحلیل به دست می‌آید را توضیح می‌دهد. این توضیح به همراه نقل قول‌های منتخب می‌آید تا کمک کند که دلیل تعیین مضمون بهتر درک شود. (عابدی و دیگران، ۱۳۹۰). براین اساس و به منظور رسیدن به تم‌های کلی تحقیق مراحل طی شده است که به این شرح است:

ابتدا با مراجعه به سایت بی‌بی‌سی فارسی تمام اخبار، یادداشت و مقاله‌های مربوط به آئین پیاده‌روی اربعین که تعداد زیادی از ایرانیان را راهی عتبات عالیات کرد و در این سایت به آن پرداخته شده است از اوایل مهر ۹۵ تا اوایل آذر ۹۵ جمع‌آوری شد. به محض گردآوری داده‌ها، چندین بار متون مرور شده و سپس به طبقه‌بندی و کدگذاری داده‌ها پرداخته شد. سپس سعی شد از مضامین ظاهری به سمت مضامین انتزاعی جهت‌گیری

1. Thematic analysis
2. Braun and Clarke



شود. متون به بخش‌هایی تقسیم و کدهای اولیه استخراج شد، بدین منظور جداولی تنظیم و کدهای توصیفی در آن یادداشت گردید و در مرحله کدگذاری آزاد، ۵۰ مفهوم شناسایی شد. در فاز دوم، با قرار دادن مفاهیم مشابه در یک گروه، به مقوله‌سازی پرداخته شد و تعداد کدهای توصیفی به ۲۸ کد تفسیری تقلیل یافت، در فاز سوم تلاش شد تم‌های محوری شناسایی شود، به عبارت دیگر مفاهیمی که ویژگی تکرار شونده و متمایز در متن دارند و همه اطلاعات چند مقوله را دربرمی‌گرفت، در قالب یک تم شناسایی و در نهایت، پس از دستیابی به هفت تم فراگیر یا محوری، برای نام‌گذاری آن‌ها از ایده محقق و متون نظری استفاده شد. از گزاره‌های مربوط به هر یک از تم‌های فراگیر، چند نمونه آورده شده و مابقی در پیوست مقاله موجود است.

#### ۴. پایایی و اعتبار پژوهش

محققان، قابلیت اعتماد (پایایی) را به‌عنوان معیاری برای جایگزینی روایی و پایایی در مطالعات کمی مطرح کردند تا به کمک آن دقت علمی را در پژوهش کیفی ارزیابی کنند (گوبا و لینکلن<sup>۱</sup>، ۱۹۹۴؛ گلايسر و اشترواس، ۱۹۶۷؛ گل‌افشانی، ۲۰۰۳). یکی از روش‌های اثبات قابلیت اعتماد در روش کیفی، استفاده از برگه ثبت داده‌ها است. (محمدی، ۱۳۸۷، ۱۳۹). در این روش داده‌های خام در یک طرف و مقوله‌های ساخته‌شده از داده‌های خام در طرف دیگر قرار می‌گیرند و این‌گونه «فرایند کدگذاری و مفهوم‌سازی در معرض دید و داوری مخاطب قرار می‌گیرد. در جدول شماره (۱) یک مثال از این روش ارائه شده است. یکی دیگر از روش‌هایی که بیانگر اعتبار تحقیقات کیفی است استفاده گسترده از نقل‌قول افراد مورد تحقیق است (محمدی، ۱۳۸۷، ۱۴۸). در این پژوهش هم برای ارائه یافته‌ها از روش استناد و مراجعه مکرر به داده‌های خام تحقیق استفاده شده است. روش دیگر برای کسب اعتبار، تلاش برای رسیدن به توافق متخصصان در این زمینه است (محمدی، ۱۳۸۷، ۱۵۰). با توجه به نظر سیلورمن که مدافع توافق میان



کدگذاران است؛ بدین صورت عملی شد که پس از کدگذاری و استخراج واحدهای معنایی توسط یکی از محققان، همکار دیگر که قبلاً مطالعه‌های کیفی را انجام داده و از این روش استفاده کرده بود، فرایند کدگذاری، مفهوم‌سازی و استخراج مقولات را تکرار نمود. در نهایت، همسویی و توافق میان برداشت‌های پژوهشگران دلیلی بر اعتبار این شیوه تلقی شد.

جدول شماره (۱). نمونه‌ای از نحوه کدگذاری

کدهای توصیفی	کدهای تفسیری	مضمون فراگیر
<ul style="list-style-type: none"> <li>- حضور سازمان‌های دولتی و نهادهای حکومتی در مراسم</li> <li>- تبلیغ رسانه‌های دولتی</li> <li>- استفاده از بودجه دولتی ایران</li> <li>- تأمین تسهیلات سفر زائران</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>پشتیبانی همه‌جانبه</li> <li>حاکمیت ایران</li> </ul>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- قدرت نمایی در برابر عربستان و امریکا</li> <li>- مانور ۲۰ میلیونی در کنار عربستان</li> <li>- رخ نمایی در برابر حریفان منطقه‌ای</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>رزمایش قدرت ایران</li> </ul>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- ترویج ایدئولوژی مطلوب از طریق رخدادهای تاریخی</li> <li>- رفتارهای سابقه دار دولت ج.ا.ا در پاسداشت مناسبت‌های مذهبی</li> <li>- اربعین، سنت رسمی ج.ا.ا</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>تحکیم و تداوم</li> <li>ایدئولوژی حاکم</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>نمایش قدرت با</li> <li>حرکت سیاسی</li> <li>حاکمیت</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- حضور ایرانیان در اربعین پس از سقوط بعث</li> <li>- سوءاستفاده از علائق شیعیان عراق</li> <li>- مدیریت احساسات مذهبی با اهداف سیاسی</li> <li>- تبدیل مناسک فردی به آئین جمعی و بزرگ</li> <li>- بهره‌برداری تبلیغاتی از اربعین</li> <li>- هم‌ارز دانستن اربعین با راهپیمایی قدس</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>حرکت سیاسی</li> <li>هدفمند</li> </ul>	

## ۵. یافته‌های تحقیق

### ۵-۱. روایت‌گری مستند

در این محور، تصویرسازی و مفهوم‌پردازی اجتماع میلیونی کنشگران اربعین، براساس مستندات آماری، عینی و تاریخی صورت پذیرفته که آئین پیاده‌روی اربعین را معرفی و یا وضعیت موجود آن را توصیف می‌کنند. این محور، نوعی بازنمایی روایت‌گونه را اراده نموده





که بتواند مخاطبان را با جریان خبر همسو همراه سازد؛ به صورتی که نه سکوت و سانسور خبری را تداعی نماید که انگار هیچ حادثه‌ای رخ نداده و نه پوشش خبری جامعی باشد که بتواند در ذهن مخاطب معانی فرهنگی و مکتبی این حرکت که همانا نسبت تاریخی قیام امام حسین (ع) و شکل‌گیری واقعه عاشورا با موجودیت شیعه و کنشگری شیعیان در پاسداشت هویت مذهبی آنان است را بازتولید کند. مفاهیم و مقوله‌های ذیل این محور ابعاد مثبت، منفی و یا بدون جهت‌گیری را شامل می‌شود که معناسازی‌ها در آن بیشتر با استعانت از آمار کشته‌شدگان، فراز و نشیب‌های مسیر راهپیمایی، سابقه برگزاری آئین اربعین و ... و به عبارت بهتر انعکاس واقعیت‌ها است. اما در کنار دیگر خبرها است که از جریان معنا رونمایی می‌شود و بار سیاسی و ایدئولوژیک آنها از بعد پنهان‌سازی واقعیت خبر یا مخدوش و تحریف‌شدن آن درک می‌شود. در چنین شرایطی است که می‌توان خبر را شیوه‌ای از انتقال معنا دانست که بر مناسبات روابط پنهان استوار است. به‌عنوان نمونه در توصیف مطالب پیرامون تعداد شرکت‌کنندگان، مسافت طولانی طی شده، حضور اقشار مختلف، گروه‌های سنی، ادیان و مذاهب مختلف و افراد دارای نقص جسمانی و معلولیت، پوشش وجوه فرهنگی و هنری این حرکت کم‌رنگ است و چنین برداشت می‌شود که از برجسته‌سازی برخی ارزش‌های خبری به‌ویژه ارزش‌های فراگیری، استثنا، شگفتی و ... غفلت شده است؛ حال آنکه پوشش خبری دقیق‌تر می‌تواند ابعاد جدیدی از این واقعیت اجتماعی جامعه مسلمانان را بیان کند. در این راستا به برخی از گزاره‌هایی که در ذیل این محور قرار می‌گیرند در ادامه اشاره می‌شود:

آخر هفته جاری مراسم مذهبی اربعین است و زائران شیعه از جمله از ایران، به شهرهای مذهبی عراق سفر می‌کنند (در انفجار انتحاری سامرا چند ایرانی کشته شدند / ۶ نوامبر ۲۰۱۶ - ۱۶ آبان ۱۳۹۵)؛

آیت‌الله مکارم شیرازی: سفر بدون ویزا به عراق حرام است / ۱۶ نوامبر ۲۰۱۶ - ۲۶ آبان ۱۳۹۵؛  
ایران می‌گوید حدود دو میلیون زائر از این کشور برای شرکت در مراسم اربعین به کربلا سفر کرده‌اند (انفجار عراق؛ بیش از هفتاد جسد به ایران منتقل می‌شود / ۲۵ نوامبر ۲۰۱۶ - ۰۵ آذر ۱۳۹۵)؛

۳۰ ایرانی در این حادثه مجروح شده‌اند که پنج نفر آن‌ها در بیمارستان شهر شوملی و ۲۵ نفر دیگر در بیمارستان شهر حله بستری شده‌اند (بمب‌گذاری عراق؛ سوختگی شدید مانع شناسایی هویت قربانیان/ ۲۵ نوامبر ۲۰۱۶ - ۰۵ آذر ۱۳۹۵):

زائران تصاویری از سینی‌های خرمای نذری عراقی، سلفی با گنبد حرم امام حسین (ع) و ماساژ نذری منتشر می‌کنند (مراسم راهپیمایی اربعین ۹۵ تا کربلا؛ مشاهدات و نظرات شما/ ۲۰ نوامبر ۲۰۱۶ - ۲۸ آبان ۱۳۹۵).

## ۵.۲. تفرقه‌افکنی و شیعه‌هراسی

مناسک عزاداری اربعین یکی از فصول اساسی در تاریخ شیعیان و تجربه‌های دینی آنان است و به جهت تأکید نهضت عاشورا بر عدالت‌خواهی و آزادگی، خاص مسلمانان نیست بلکه آرمان و احساس مقدس مشترک فرامذهبی و فرادینی همه انسان‌ها است که در ایام مناسک محرم و صفر تبلور جدی می‌یابد؛ به‌نحوی که حیات دینی و اجتماعی بخش‌های متفاوت فرادست و فرودست را درگیر نموده و از این حیث نقشی متمایز و محوری در ایجاد پیوندهای اجتماعی جامعه مسلمانان در مفهوم عینی و عملی ایفا می‌نماید. اما یکی از معنای ضمنی که از متن اخبار مورد بررسی قابل درک است قطب‌بندی و تفرقه‌افکنی بین شیعه و سنی و تقسیم مسلمانان به این دو اردوگاه و البته به‌حاشیه‌بردن اهل تسنن است. به نظر می‌رسد با چشم‌پوشی از حضور دیگر مذاهب و انعکاس حضور گسترده شیعیان، آئین پیاده‌روی اربعین اغلب مختص شیعیان معرفی شده و به نوعی بر ارتباط امر اجتماعی و امر مذهبی تأکید شده است. همچنین چنین فهم می‌شود که بازتولید فرهنگ و هویت شیعی به‌عنوان یکی از کارکردهای مهم این آئین به‌طور خاص در این اخبار در قامت اهرمی قوی مقابل قدرت‌های جهان و نیز تکفیری‌ها ترسیم شده است. مهم‌تر آنکه مجموع این اخبار دلالت بر الگوی ارتباطی و اجتماعی خاص شیعیان دارد که از حیث نظام مذهبی و ارزشی میزبان عراقی هم چندان خوشایند تلقی نشده و ساختار معنایی و باورهای خاصی دال بر تحمیلی بودن حضور ایرانیان در این مراسم را صورت‌بندی می‌نماید. به برخی از اخباری که در ذیل این محور قرار می‌گیرند در ادامه اشاره می‌شود:

اما همه عراقی‌ها مثل شیعیان از این سفر میلیونی ایرانی‌ها خشنود نیستند. (سفر اربعین؛ خط مرزی ایران و عراق چطور کم‌رنگ شد/ ۲۰ نوامبر ۲۰۱۶ - ۳۰ آبان ۱۳۹۵):





برخلاف تحلیل‌های معمول، نارضایتی اهل سنت از تبلیغات و مانور عظیم ایران در اربعین، موضوع مهمی برای حکومت ایران نیست (از مناسکی مذهبی تا مناسکی سیاسی)؛

جمهوری اسلامی به‌عنوان یک دولت شیعه خود را حافظ منافع شیعیان می‌داند و دنبال همکاری برای آبادسازی یا توسعه عراق برای همه عراقی‌ها نیست، هدف تضمین بقا و قدرتمندتر شدن دولت شیعیان است، عام و خاص (از مناسکی مذهبی تا مناسکی سیاسی)؛

برگزاری راهپیمایی اربعین بدون بمب‌گذاری و کشت‌و‌کشتار بیانگر این است که شهرهای عمده شیعه‌نشین تا حدی از این آتش دور مانده و توانسته خود را مصون نگه دارند (حوزه نفوذی تا قلب عراق)؛

تأمین امنیت و نبود هیچ عملیات انتحاری و بمب‌گذاری به‌خوبی تفاوت وضعیت شهرهای شیعی با نقاط پرتلهاب عراق را ثابت می‌کند (حوزه نفوذی تا قلب عراق)؛

حضور چشم‌گیر شیعیان از سراسر جهان در کربلا همراه با تفسیرها و تحلیل‌های متفاوتی بود. مراسم اربعین در عراق: هویتی مذهبی یا سیاسی برای زائران ایرانی؟ (۲۲) نوامبر ۲۰۱۶ - ۰۲ آذر ۱۳۹۵؛

جمهوری اسلامی خود را سپر و پناهگاه و حامی شیعیان جهان می‌داند، چه در مقابل کافر غربی و چه در مقابل سنی عراقی (از مناسکی مذهبی تا مناسکی سیاسی).

### ۵.۳. بحران بی‌نظمی با محوریت ایران

نه تنها فقدان توجه به ضرورت بالای همکاری دو کشور همسایه ایران و عراق در جهت ساماندهی این رویداد از لابلای متون خبری انتشار یافته در خصوص راهپیمای اربعین قابل احصاء است؛ بلکه دلالت‌های معنایی از حضور تحمیلی زائران ایرانی، انعکاس واقعیت اجتماعی میدان اربعین از بعد قانون شکنی، هنجارشکنی و کم‌رنگ کردن قوانین مرزی بین دو کشور ایران و عراق که بیشتر به جعل ویزا، نداشتن ویزا و شکستن مرزها که کمتر در عرف بین‌الملل دیده می‌شود ذیل این محور، فراوان قابل طرح است. از این بازنمایی فشرده و متراکم چنین استنباط می‌شود که حضور نیروهای دولتی، اقدامات و طرح‌های مختلف ایران در عراق به مثابه بدعتی رسمی، کنش‌هایی غیراخلاقی و غیرمعنوی و غیر رایج، با ساختاری فاقد تفکر و دانش بوده و در یک کلام غلبه شور بر شعور را در جمع زائران اربعین برای مخاطب به تصویر می‌کشد. در قاب این تصویر حتی تلاش گسترده جمعیت‌های داوطلبانه و یا دولتی ایران را در

امر بازسازی و تجهیز حرم امامان معصوم(ع) در قالب نظم‌بخشی آمرانه حکومتی و مداخله تحمیلی ایران به عراق توصیف و از این منظر، صورت‌بندی جدیدی از هرج و مرج و ضعف حکومت عراق در کنترل مراسم مذهبی اربعین بازنمایی می‌شود که البته به روایت اخبار، ایران از این قانون شکنی‌ها کاملاً راضی و منتفع می‌باشد. بدین معنی که در اخبار انعکاس یافته ضمن ناتوان ترسیم شدن حکومت عراق، به نوعی کمبود امکانات، سردرگمی زائران و ازدحام در مرزها به عدم هماهنگی و مدیریت مسئولان دول عراقی و ایرانی برای برگزاری هر چه بهتر آئین پیاده‌روی اربعین مرتبط شده و از این رهگذر ضربه مهلکی بر پیکره اعتماد عمومی زائران وارد می‌شود؛ مبنی بر اینکه سفر اربعین با وجود تبلیغات حکومت ایران، سفری سخت و پرمشکل است. برخی از اخباری که در ذیل این محور قرار می‌گیرند در ادامه اشاره می‌شود:

این انتقادات پس از آن شدت گرفت که سال ۲۰۱۴ ایرانی‌ها مرز را شکستند و بدون ویزا وارد عراق شدند (سفر اربعین؛ خط مرزی ایران و عراق چطور کم‌رنگ شد/ ۲۰ نوامبر ۲۰۱۶ - ۳۰ آبان ۱۳۹۵)؛

بسیاری از آنها(زائران) اعتنایی به مقررات برای دریافت ویزا نمی‌کنند و حضور در این آئین مذهبی را یک نوع حق غیرقابل پرسش برای خود می‌دانند (از مناسکی مذهبی تا مناسکی سیاسی)؛

آقای معموری می‌گوید که انتقاد دیگری که مطرح می‌شود مربوط به حضور نیروهای رسمی و انتظامی ایران با خودروهای حکومتی از جمله خودروهای پلیس است (سفر اربعین؛ خط مرزی ایران و عراق چطور کم‌رنگ شد/ ۲۰ نوامبر ۲۰۱۶ - ۳۰ آبان ۱۳۹۵)؛

وقتی پای دو دولت و جمعیتی میلیونی در میان باشد این شیوه ممکن است به بحران بینجامد (سفر اربعین؛ خط مرزی ایران و عراق چطور کم‌رنگ شد/ ۲۰ نوامبر ۲۰۱۶ - ۳۰ آبان ۱۳۹۵)؛

جمعیت سرگردان و غیرقابل کنترل سر مرز گوشه‌ای از این بحران است (سفر اربعین؛ خط مرزی ایران و عراق چطور کم‌رنگ شد/ ۲۰ نوامبر ۲۰۱۶ - ۳۰ آبان ۱۳۹۵)؛

در اربعین دو سال پیش ازدحام صدها هزار نفر که با پای پیاده و عمدتاً بدون ویزا به مرزهای عراق رسیده بودند باعث بسته شدن مرز مهران در غرب ایران شد (سازمان حج و زیارت: بیش از ۸۰۰ ایرانی با ویزای جعلی در مرز عراق سرگردان شده‌اند ۱۰ اکتبر ۲۰۱۶ - ۱۹ مهر ۱۳۹۵).



#### ۵.۴. کوچک‌نمایی اربعین

بزرگی و فراوانی تعداد و مقدار<sup>۱</sup> یکی از ارزش‌های خبری است که عمدتاً به ارقام و اعداد مربوط می‌شود و فرق نمی‌کند که این ارقام مربوط به چیست. هرچه تعداد ارقام بزرگتر باشد، چون جنبه فراگیری آن اهمیت پیدامی‌کند، از ارزش خبری بیشتری برخوردار می‌شود. به بیان دیگر شانس بیشتری برای گزینش و تبدیل شدن به خبر دارد. بر این اساس بزرگداشت یک واقعه بعد از هزار و چندصد سال و فراموش نشدن آن توسط مردم، برای رسانه‌ها بسیار گیرا است. از سوی دیگر، با وجود تهدیدات امنیتی تروریست‌ها و تکفیری‌ها که شامل این راهپیمایی می‌شود، تداوم حضور ملیت‌های مختلف از کشورهای مختلف و همچنین مشارکت افراد با ادیان و مذاهب متفاوت، از مسلمان و مسیحی گرفته تا شیعه و سنی، بر جذابیت آن می‌افزاید. اما بررسی اخبار نشان می‌دهد که به مسائلی از قبیل برجسته نبودن آئین اربعین نزد برخی منابع مشروعیت بخش تاریخی یا دینی، استفاده زائران از نذورات که به‌عنوان بخشی از این مناسک جمعی، حال‌وهوای محیط پیرامونی کنشگران را به درون بدن ایشان منتقل می‌سازد و تغذیه را جزئی از این تجربه مشترک می‌نمایاند، توجه ویژه‌ای مبذول گشته است؛ به‌نحوی که با دیده‌پوشی از ظرفیت‌های ارتباطی، اجتماعی و فرهنگی نوشیدنی‌ها و غذاها در بستر این مناسک، استفاده از این مزایای مادی، با انگیزه‌های کسانی که در این راهپیمایی مشارکت کردند مرتبط شده است. به عبارت دقیق‌تر چنین برداشت می‌شود که در اخبار مورد بررسی از رهگذر اشاره به صف‌های طولانی و پرازدحام نذری، خوردن به‌عنوان کنشی محوری در این مناسک صورت‌بندی شده و عاملیت کنشگران اربعین در اذهان مخاطبان رسانه به چالش کشیده می‌شود. حال آنکه هر عمل مناسکی دارای نقشی کارکردی و معنایی در مجموعه کل مناسک است و می‌بایست در کنار دیگر عوامل مجموعه، و نه به‌طور مجزا، تبیین و تشریح شود. درواقع از آنجا که مناسک از شرایط تاریخی-اجتماعی محیط خود متأثر می‌شوند، تغییر در سبک برگزاری پیاده‌روی اربعین به‌عنوان یک آئین مذهبی، اخلاقی و معنوی، که در جمع مناسک دین‌ورزی شیعیان جایگاه ویژه‌ای دارد، نیز در گذر زمان غیرمحتمل نیست؛ به‌ویژه که قصد



1. Magnitude

انتقال مفاهیم این مناسک مدنظر باشد. این رویکرد سبب می‌شود پیامدها و جریان‌های اجتماعی، فرهنگی و تاریخی تأثیرگذار بر یک پدیده واحد تمیز داده شده و بنابراین در مواجهه با دیگر دلالت‌ها از فروکاستن پدیده مورد مطالعه اجتناب شود. با این تلقی، ایستادن در صف توزیع غذای نذری به‌عنوان یک عمل مناسکی از این قاعده مستثنی نیست. به عبارت دیگر، در فرایند باورهای مقدس همه چیز حتی عناصر مادی، معنای معنوی دارند. به برخی مواردی که در ذیل این محور به دلالت‌های معنایی تغییرات مناسکی اربعین و غذای نذری برای عزاداران حسینی می‌پردازند در ادامه اشاره می‌شود:

همه می‌دانیم و اکثر ما به یاد می‌آوریم که مراسم اربعین در میان ایرانیان شیعی مذهب بسیار محدود برگزار می‌شد (۲۲ نوامبر ۲۰۱۶ - ۰۲ آذر ۱۳۹۵) از مراسمی محدود در ایران تا حضوری گسترده در عراق؛

علمای دینی و مورخین ایرانی (از جمله جعفر شهیدی) نیز اهمیت چندانی برای این مراسم قائل نبوده و اکثر داستان‌های مربوط به آن را فاقد اعتبار تاریخی و برساخته‌ای فولکوریک محسوب می‌کرده‌اند و اصراری بر بزرگداشت آن در سطح وسیع نداشته‌اند (۲۲ نوامبر ۲۰۱۶ - ۰۲ آذر ۱۳۹۵) از مراسمی محدود در ایران تا حضوری گسترده در عراق؛

زائران تصاویری از سینی‌های خرمای نذری عراقی، سلفی با گنبد حرم امام حسین (ع) و ماساژ نذری منتشر می‌کنند (مراسم راهپیمایی اربعین ۹۵ تا کربلا؛ مشاهدات و نظرات شما / ۱۸ نوامبر ۲۰۱۶ - ۲۸ آبان ۱۳۹۵).

## ۵.۵. بازخوانی جنگ هشت‌ساله

عنصر زمان هم در حوزه اجرای مناسک و هم در بستر پوشش خبری حائز اهمیت است. به بیان دقیق‌تر، مناسک تابع شرایط تاریخی اجتماعی جوامع است و از سوی دیگر، خبر به‌عنوان جلوه مهمی از متن رسانه‌ای زمان‌مند حاوی معناهای خاص است. حال با در نظر داشتن اینکه ایرانیان خاطره تلخی از جنگ تحمیلی هشت‌ساله دارند، واکاوی برخی اخبار مربوط به جنگ هشت‌ساله ایران و عراق و اشاره به فرسایشی بودن روابط دو کشور، برخورد، کشمکش، درگیری‌ها، ریزش و رویش اختلافات تاریخی دو همسایه مسلمان، آن هم زمانی که زائران زیادی عازم عراق هستند، رسالت طرح واقعیت اجتماعی امروز از سوی یک رسانه خبری را کم‌رنگ می‌نمایاند و به‌نوعی از دلالت‌های ضمنی و صریح عدم‌ثبات



در روابط بین‌المللی دو کشور خیر می‌دهد. به برخی از اخباری که در ذیل این محور قرار می‌گیرند در ادامه اشاره می‌شود:

مرزها میان ایران و عراق که زمانی با هم می‌جنگیدند، کم‌رنگ شده است (سفر اربعین؛ خط مرزی ایران و عراق چطور کم‌رنگ شد/ ۲۰ نوامبر ۲۰۱۶ - ۳۰ آبان ۱۳۹۵)؛

آیا عراق حیاط خلوت جمهوری اسلامی شده است یا پیوندهای فرهنگی و مذهبی میان دو کشور چنان است که مرزهای سیاسی نمی‌تواند زائران امام سوم شیعیان را با وجود سابقه جنگی هشت ساله از هم دور کند؟ (سفر اربعین؛ خط مرزی ایران و عراق چطور کم‌رنگ شد/ ۲۰ نوامبر ۲۰۱۶ - ۳۰ آبان ۱۳۹۵)؛

آقای زیباکلام با اشاره به دریافت نکردن خسارت جنگ از عراق نوشته است عراقی‌ها می‌توانند با توجه به نپرداختن این خسارت از خیر دریافت ۵۰ یا ۱۰۰ دلار از زائران ایرانی بگذرند و اجازه دهند زائران ایرانی آزادانه از مرزهای کشور عبور کنند (سفر اربعین؛ خط مرزی ایران و عراق چطور کم‌رنگ شد/ ۲۰ نوامبر ۲۰۱۶ - ۳۰ آبان ۱۳۹۵)؛

همگونی مذهبی، مرزهای سیاسی و زبانی را کم‌رنگ می‌کند تا جایی که بسیاری از ایرانی‌ها برای شرکت در راهپیمایی روز اربعین حتی لازم نمی‌بینند که پاسپورتشان را به همراه ببرند و با گواهینامه رانندگی، کارت ملی یا شناسنامه به سوی خروجی‌های مرزی راهی می‌شوند (حوزه نفوذی تا قلب عراق).

## ۵.۶. ناامنی شدید

این محور، که با رویکرد بازتاب انفجارها، کشتار و جنگ در عراق و در مجموع ناامنی شدید همراه است، به‌ویژه به‌واسطه معرفی داعش، که در عراق و کشورهای دیگر فجایع انسانی و رعب‌آور بسیاری را سبب شده‌اند، نه به‌عنوان گروه تروریستی بلکه در قالب یک گروه نظامی، شبه‌نظامی و با عنوان دولت اسلامی، سفر به عتبات عالیات را فاقد توجیه منطقی می‌نمایاند. به عبارت دیگر، ذیل این اخبار، گفتمان اسلام و مراسم اربعین در بستر اسلام رادیکالی تبیین و توصیف می‌شود و خوانش ایدئولوژیک از مذهب و قومیت، ترس از محیط، آتین‌ها و بازیگران مراسم قابل‌درک است؛ چنانکه خشونت‌های افراطی داعش نیز بدون اشاره به ملیت‌های متنوع اعضای آن به منزله شواهدی دال بر حجت‌آوری برای فقدان امنیت محل اقامت آنان مرور می‌شوند. به برخی از اخباری که در این محور قرار می‌گیرند در ادامه اشاره می‌شود:



به گزارش خبرنگاری رویترز، محل انفجار در کنار رستورانی قرار دارد که زائران ایرانی اربعین در مسیر بازگشت از کربلا به کشورشان برای استراحت در آنجا توقف می‌کنند؛

انفجارهای امروز در حالی صورت می‌گیرد که در روزهای پایانی هفته جاری مراسم مذهبی اربعین در عراق برگزار می‌شود و صدها هزار زائران شیعه، از جمله از ایران، به شهرهای مذهبی عراق سفر می‌کنند (در پی کشته و مجروح شدن ده‌ها ایرانی، سفر به سامرا ممنوع شد/ ۷ نوامبر ۲۰۱۶ - ۱۷ آبان ۱۳۹۵)؛

در حادثه امروز یک کامیون بمب‌گذاری شده در یک پمپ بنزین در شهر حله در جنوب شرق بغداد منفجر شد. دست‌کم هفت اتوبوس حامل زائران شیعه، که از کربلا و مراسم اربعین برمی‌گشتند، در این پمپ بنزین بودند (حمله مرگ‌بار به زائران شیعه در عراق؛ ده‌ها ایرانی بین قربانیان/ ۲۴ نوامبر ۲۰۱۶ - ۰۴ آذر ۱۳۹۵)؛

این انفجارها هم‌زمان است با عملیات نیروهای عراقی علیه گروه موسوم به دولت اسلامی (داعش) در موصل (در پی کشته و مجروح شدن ده‌ها ایرانی، سفر به سامرا ممنوع شد/ ۷ نوامبر ۲۰۱۶ - ۱۷ آبان ۱۳۹۵)؛

حیدر عبادی، نخست‌وزیر عراق که روز گذشته (شنبه ۵ نوامبر) از نیروهای ارتش در نبرد موصل بازدید می‌کرد گفت که این شهر به‌زودی از کنترل شبه‌نظامیان داعش در خواهد آمد (در پی کشته و مجروح شدن ده‌ها ایرانی، سفر به سامرا ممنوع شد/ ۷ نوامبر ۲۰۱۶ - ۱۷ آبان ۱۳۹۵).

## ۵-۷. نمایش قدرت با حرکت سیاسی حاکمیت

تمرکز این محور بر اهداف سیاسی، تلاش‌ها و برنامه‌های حکومت ایران در برگزاری آئین پیاده‌روی اربعین است و به قدرت‌نمایی ایران در منطقه با استفاده از این آئین اشاره دارد. اخبار ارائه‌شده ضمن آنکه بیشتر به بازنمایی قدرت ایران در برابر حریفان منطقه‌ای به‌ویژه عربستان و مانور در برابر قدرت‌های جهانی می‌پردازد. این معنای ذهنی را به مخاطب می‌دهد که برگزاری مراسم مذهبی اربعین با بودجه عمومی مردم برگزار می‌شود و استفاده سیاسی حاکمیت ایران است؛ اگر چه می‌تواند ظاهراً اجتماعی برخاسته از علایق مذهبی مردم باشد. به برخی از اخباری که در ذیل این محور قرار می‌گیرند در ادامه اشاره می‌شود:

برخی دیگر آن (اربعین) را مانور سیاسی حکومت ایران در برابر قدرت‌های منطقه‌ای و جهانی مانند عربستان و آمریکا می‌دانند. (مراسم اربعین در عراق: هویتی مذهبی یا سیاسی برای زائران ایرانی؟) (۲۲ نوامبر ۲۰۱۶ - ۰۲ آذر ۱۳۹۵)؛





دولت ایران توان سیاسی-اجتماعی و قدرت بسیج‌کنندگی توده‌ای و حتی بضاعت امنیتی-نظامی خود را به رخ رقبای منطقه‌ای (به‌ویژه عربستان) می‌کشد (یک تیر و چند نشان جمهوری اسلامی):

حاکمیت سیاسی در جمهوری اسلامی بار دیگر خود را به مثابه قدرتی غیرقابل اغماض در منطقه به قدرت‌های جهانی معرفی می‌کند و متذکر می‌شود و به ترویج و تبلیغ ایدئولوژی مطلوب خود از طریق مفاهیم فرهنگی و رخداد‌های تاریخی پیوندخورده با مذهب تشیع دست می‌یازد (یک تیر و چند نشان جمهوری اسلامی):

همراهی گسترده سازمان‌های دولتی و نهادهای حکومتی و شبه‌دولتی (از وزارت صنعت، معدن و تجارت گرفته تا شهرداری پایتخت و آستان قدس رضوی) جلوه‌ای دیگر از اهمیت موضوع در چشم حاکمیت سیاسی در ایران است (یک تیر و چند نشان جمهوری اسلامی):

اربعین امسال هم، با حمایت نهادهای حکومتی و با تبلیغ رسانه‌های دولتی و طبعاً با صرف بودجه عمومی برگزار شد. این چندمین سالی است که این مراسم به این شیوه خاص برگزار می‌شود (مانوری در نزدیکی عربستان):

پروژه تبدیل یک مناسک مذهبی سنتی و اجتماعی مانند راهپیمایی اربعین به یک نماد سیاسی هدفمند و معطوف به اهداف حکومت، رفتاری سابقه دار از سوی جمهوری اسلامی است (از مناسکی مذهبی تا مناسکی سیاسی):

این واقعیت که بسیاری از مردم ایران در سال‌های پس از سقوط حکومت بعث در عراق در این مراسم شرکت می‌کنند امری بدیع و بدون شک به لحاظ سیاسی سازمان دهی شده است (۲۲ نوامبر ۲۰۱۶ - ۰۲ آذر ۱۳۹۵/از مراسمی محدود در ایران تا حضوری گسترده در عراق):

قرائن بسیاری موجود است که شرکت ایرانیان در مراسم سنتی اربعین عراق و تفسیر راهپیمایی سیاسی از آن، دارای انگیزه‌های سیاسی و ژئواستراتژیک بوده است. بدون شک در این امر از احساسات مذهبی مردم و علاقه آنها به زیارت عتبات عالیات نهایت استفاده سیاسی شده است (۲۲ نوامبر ۲۰۱۶ - ۰۲ آذر ۱۳۹۵/از مراسمی محدود در ایران تا حضوری گسترده در عراق):

راهپیمایی در عراق (از نجف تا کربلا) به مناسبت اربعین، دیگر به سنتی رسمی در زمانه استقرار جمهوری اسلامی تبدیل شده است (یک تیر و چند نشان جمهوری اسلامی):

دستگاه‌های دولتی ایران به این منظور برخی تسهیلات برای سفر زائران فراهم می‌کنند که وسائل حمل‌ونقل عمومی از جمله آنهاست (آیت‌الله مکارم شیرازی: سفر بدون ویزا به عراق حرام است/۱۶ نوامبر ۲۰۱۶ - ۲۶ آبان ۱۳۹۵):

در عراق پس از حمله امریکا، ایران با پروژه‌های هدفمندی چون تزریق اعضای سپاه بدر به بدنه میانی و ارشد دولت عراق، اجرای حداقل ۱۳۰ پروژه عمرانی و توریستی برای احیای قبور ائمه شیعه، ساماندهی حشدالشعبی با الگوگیری از بسیج، تلاش برای مدیریت بخشی از مدارس مذهبی و نفوذ مؤثر در حوزه‌های علمیه عراق و ... نشان داده یک برنامه چند لایه و دامنه دار را تعقیب می‌کند (از مناسکی مذهبی تا مناسکی سیاسی).

## ۶. بحث و نتیجه‌گیری

رویدادهای ملی-مذهبی، توجه رسانه‌ها را جلب می‌کنند اما نگاه رسانه‌ها به رویدادها با یکدیگر متفاوت است. این رویدادها ملی باشند یا بین‌المللی، رسانه داخلی یا خارجی، بازنمایی آن‌ها در چارچوب‌های گفتمانی و ایدئولوژیکی صورت پذیرفته و شکست یا موفقیت تلاش‌های حوزه دیپلماسی عمومی در قالب‌ها و الگوهای مشخص در سراسر جهان را تسهیل می‌نماید. در این راستا، رسانه‌های خارجی فارسی‌زبان از جمله بی‌بی‌سی فارسی برای مخاطبان داخل ایران یکی از منابع معنا و مفهوم‌سازی در خصوص رویدادهای ملی-مذهبی مانند چهارشنبه سوری، عید نوروز، شب یلدا، روز زن، عاشورا و اربعین حسینی و ... به شمار می‌آیند.

همان‌طور که در بحث‌های نظری بیان شد آئین‌ها به‌عنوان رفتارهایی تعریف می‌شوند که ساخته فرهنگ‌ها در یک جامعه‌اند و بر آن تأثیر می‌گذارند؛ از این‌رو، در برگرفته ارزش‌ها و الگوها هستند. بنابراین آئین‌ها نیز به‌مثابه بستری برای ارتباط و تولید معنا در خدمت ایدئولوژی صاحبان رسانه‌ها قرار می‌گیرند. بنابراین، تصویرسازی و مفهوم‌پردازی از آئین‌ها نیز بر مبنای زبان به شکل مستقیم و غیرمستقیم با بهره‌گیری، تحریف یا حذف واژگان و تصاویر در راستای تحکیم و حفظ روابط قدرت پنهان و ناشناخته در گزینش و تدوین ژانرهای مختلف رسانه‌ای از جمله «خبر» تداوم می‌یابد. چنانچه یافته‌های مقاله حاضر نشان می‌دهد، بازنمایی رسانه‌ای و معناسازی خبرگزاری بی‌بی‌سی از رویداد مذهبی پیاده‌روی اربعین در قالب ۷ محور (تم فراگیر) شامل روایتگری مستند، تفرقه‌افکنی و شیعه‌هراسی، بحران بی‌نظمی و ناتوانی دول ایران و عراق، کوچک‌نمایی اربعین، واکاوی جنگ هشت ساله ایران و عراق، ناامنی داعش و مانور سیاسی حاکمیت ایران صورت



پذیرفته است که مطابق با دیدگاه هال می‌توان گفت در آن زمان، دانش درخصوص آئین اربعین این چنین ساخته و تکرار شده است.

از رهگذر تحلیل متون خبری، تلاش و عملکرد بی‌بی‌سی فارسی از بعد همراه ساختن مخاطبان با سیاست‌ها و خط‌مشی‌های این خبرگزاری، نه تنها مطابق ادعای این خبرگزاری، خنثی و بی‌طرفانه نبوده بلکه این امر کاملاً در تطابق با نظریه‌ی ارادی‌بازنمایی هال مبنی بر ارادی بودن انعکاس و بازتاب واقعیت صورت پذیرفته است. بازنمایی نیت‌مند بی‌بی‌سی فارسی در قالب یک پیوستار قابل‌درک است. پیوستاری که گام‌به‌گام از توصیف تاریخی و مستند این رخداد تا تبیین کلیت آن در قالب حرکت سیاسی حاکمیت ایران و استفاده سیاسی حاکمیت از این آئین، مخاطب را با خود همراه می‌سازد. همچنین نتایج تحقیق حاضر پیرامون نحوه‌ی به‌کارگرفتن متون خبری و مطرح‌شدن اربعین نشان داد که به‌رغم هماهنگی این مناسک با ویژگی‌های آئین از منظر رودنبولر (حاوی ارتباطات غنی، داوطلبانه و جمعی بودن، غیرعقلانی و غیرتفریحی بودن) رویه کلی معناسازی از برگزاری آئین اربعین توسط بی‌بی‌سی در مجموع به‌عنوان حرکتی سیاسی-عقیدتی صورت پذیرفته که حاکی از نگرانی آشکار این بخش خبری از حضور گسترده ایرانی‌ها، و به تبع آن، امکان قدرت‌نمایی منطقه‌ای و جهانی حاکمیت ایران است. بدین معنی که در بازنمایی اربعین به‌ویژه با محور «ناامنی شدید» آئین‌ها و مناسک اسلامی در ارتباط با تهدیدها و چالش‌های نظامی و امنیتی برای منطقه و غرب توصیف می‌شوند. مضاف بر این، تحلیل متون خبری بیانگر آن است که روایت مثبتی از مناسبات میان کنشگران حاضر در این مراسم ارائه نشده است. ترسیم چهره‌ای بی‌نظم، شرور و جنگ‌طلب از مشارکت‌کنندگان مناسک اربعین به‌عنوان کنشگرانی که چندان وفاقی هم با یکدیگر ندارند، همراه با استفاده از نام نقشه، پرچم و مردم ایران تصویری نامطلوب و ناخوشایند از این آئین را به دست می‌دهد. چنانچه ابعاد مردمی، مشارکتی، داوطلبانه بودن این آئین همچنین مزیت‌های آن همچون برگزاری با مدیریت خود مردم، پیوستگی و انسجام انسانی، وحدت شیعه و سنی و همدلی دولت ایران و عراق در اجرای این رویداد چندمیلیونی مورد غفلت یا بعضاً اعتراض واقع شده است، در کنار انگاره‌سازی منفی از



این رویداد مذهبی به‌طور کلی، بی‌ارتباط با جریان شیعه‌هراسی در رسانه‌های غربی و به‌ویژه نمود جدیدی از ایران‌هراسی نمی‌باشد.

## ۷. پیشنهادهای تحقیق

شایسته است در داخل کشور هم سیاستگذاری خبری متناسب و به‌دور از افراط و تفریط به‌منظور رسانه‌ای کردن آئین‌های ملی-مذهبی به‌ویژه اربعین حسینی اتخاذ شود که صرفاً معطوف به قالب خبر نباشد و در ژانرهای مختلف، ابعاد خودجوش و مردمی و پیامدهای این اجتماع و وحدت شیعه و سنی، همدلی دو دولت همسایه ایران و عراق در ذیل این مراسم چندمیلیونی روایت شود.

پیشنهاد می‌شود سیاستگذاری متفاوت به‌منظور ارائه اخبار، مستندها و گزارش‌های موردی به‌ویژه با دخیل کردن شهروند خبرنگاران و استفاده از محتوای تولیدی کاربران زائر صورت پذیرد.

انجام پژوهش درخصوص نحوه بازنمایی آئین اربعین در رسانه‌های غربی با تمرکز بر متون تصویری (عکس‌ها، گزارش‌های تصویری) با استعانت از روش نشانه‌شناسی پیشنهاد می‌شود. همچنین تکرار پژوهش حاضر یعنی تحلیل متون خبری رسانه‌های جریان اصلی غربی با استعانت از روش تحلیل گفتمان می‌تواند در تبیین مسئله بازنمایی مناسب مذهبی مسلمانان کارگشا واقع شود.



## منابع

- آکبرت، پیر؛ و تودسک، آندره ژان (۱۳۶۸). تاریخچه رادیو و تلویزیون (مترجم: جمشید ارجمند). تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- پین، مایکل. (۱۳۷۹). بارت، فوکو، آلتوسر (مترجم: پیام یزدانجو). تهران: مرکز.
- تامپسن، جان. (۱۳۷۸). ایدئولوژی و فرهنگ مدرن در عصر ارتباطات توره‌وار (مترجم: مسعود اوحدی). تهران: مؤسسه فرهنگی آینده پویان.
- رضوی‌زاده، سیدنورالدین (۱۳۷۷). وانمایی و سلطه در جریان بین‌المللی خیر، مجموعه مقالات دومین سمینار برای مسائل مطبوعات ایران (جلد دوم). تهران: دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی رسانه‌ها.
- رودنبورل، اریک. دلبیو. (۱۳۸۷). ارتباطات آئینی: از گفت‌وگوهای روزمره تا جشن‌های رسانه‌ای شده. چاپ اول. (مترجم: عبدالله گیویان). تهران: دانشگاه امام صادق.
- ضمیران، محمد (۱۳۷۸). میشل فوکو: دانش و قدرت. تهران: هرمس.
- عابدی‌جعفری، حسن؛ تسلیمی، محمدسعید؛ فقیهی، ابوالحسن؛ و شیخ‌زاده، محمد (۱۳۹۰). تحلیل مضمون و شبکه مضامین. اندیشه مدیریت راهبردی، ۵(۲)، ۱۹۸-۱۵۱.
- گیویان، عبدالله (۱۳۸۵). آئین، آئینی‌سازی و فرهنگ عامه‌پسند دینی: تأملی در برخی بازنمایی‌های بصری دینی و شیوه‌های جدید مداخلی. فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۲(۵)، ۲۱۱-۱۷۹.
- محمدخانی‌ملکوه، محمد (۱۳۹۰). بررسی ساختار و محتوای برنامه‌های شبکه تلویزیونی ماهواره‌ای بی‌بی‌سی فارسی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- مهدی‌زاده، سیدمحمد (۱۳۸۷). رسانه‌ها و بازنمایی (چاپ اول). تهران: دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی رسانه‌ها.
- معمدئزاد، کاظم؛ میرعابدینی، احمد (۱۳۸۷). ارتباطات آئینی و قدرت سیاسی در ایران: بررسی روابط متقابل نمازجمعه و رسانه‌های جمعی در انتخابات ریاست‌جمهوری، فصلنامه علوم اجتماعی، ۱۵(۴۱)، ۳۴-۱.
- مهرداد، هرمز (۱۳۸۰). نظریات و مفاهیم ارتباط جمعی. تهران: فاران.
- معمدئزاد، کاظم؛ و منصفی، ابوالقاسم (۱۳۶۸). روزنامه‌نگاری با فصلی جدید در روزنامه‌نگاری انتقادی (چاپ سوم). تهران: سپهر.
- میرعابدینی، احمد (۱۳۸۸). انقلاب آئینی و رسانه‌های جمعی بعد از انقلاب اسلامی. فصلنامه رسانه، ۷۷، ۲۷-۵۵.
- مک‌کوایل، دنیس (۱۳۸۷). مخاطب‌شناسی (مترجم: مهدی منتظرالقائم). تهران: دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی رسانه‌ها.



مک کوایل، دنیس (۱۳۸۸). مقدمه‌ای بر نظریه ارتباطات جمعی (مترجم: پرویز اجالسی). تهران: دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی رسانه‌ها.

مهدی‌زاده، سیدمحمد (۱۳۸۲). مقدمه. در دنیس مک‌کوایل، درآمدی بر نظریه ارتباطات جمعی. تهران: دفتر مطالعات و توسعه برنامه‌ریزی رسانه‌ها.

ون دایک، تئو (۱۳۸۲). مطالعاتی در تحلیل گفتمان (مترجم: گروه مترجمان). تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.

Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101. doi:10.1191/1478088706qp0630a

Broad, G.M. (2013). Ritual Communication and Use Value: South Central Farm and the Political Economy of Place. *Communication, Culture & Critique*, 5(1), 20-40. doi: 10.1111/cccr.12003

Brüggemann, M., & Wessler, H. (2014). Transnational communication as Deliberation, ritual, and strategy. *Communication Theory*, 24, 394-414. doi: 10.5167/uzh-104580.

Feuchtwang, S. (2007). On religious ritual as deference and communicative excess. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13(1), 57-72. doi: 10.1111/j.1467-9655.2007.00413.x

Glaser, B., & Strauss, A. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine.

Guba, E. G., & Lincoln, Y. S. (1994). Competing paradigms in qualitative research. In N. K. Denzin & Y.S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (pp. 105-117). Thousand Oaks, CA: Sage.

Hall, S. (2003). *Representation: Cultural representation and signifying practices*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Richard, R.J. (1992). Communication as culture: Essays on Media and Society by James W. Carey [Reviewed work]. *Technology and Culture*, 33(1), 200-202. doi:10.2307/3105848

Van Dijk, T. A. (1995). Opinions and ideologies in the Press. In A. Bell & P. Garrett, *Approaches to Media Discourse* (pp. 21-63). Oxford: Blackwell.







## تشیع پساصدام و پایان سندرم حسرت جغرافیای مقدس در تشیع؛ جامعه شیعی به مثابه جامعه‌ای در فراغ

جبار رحمانی<sup>۱</sup>

دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۵؛ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۰۹

### چکیده

نظام‌های دینی در بسترهای جغرافیایی گسترش پیدا می‌کنند و از این طریق صورت‌بندی‌های تاریخی و جغرافیایی خاص خودشان را شکل می‌دهند. به‌طور عمده، درک و تحلیل‌های موجود از صورت‌بندی تشیع، حول محور زمانی و تحولات تاریخی آن است. نگارنده در این مقاله تلاش کرده است تا به این وجه از صورت‌بندی هویت شیعی با تأکید بر تحولات اخیر، بالاخص فروپاشی صدام و آزاد شدن زیارت کربلا و سایر شهرهای مقدس شیعی در عراق، به نسبت جغرافیای ارض مقدس در فرهنگ شیعی و تحوّل اخیر آن بپردازد. داده‌های تاریخی نشان می‌دهد که تشیع همیشه در حسرت زیارت ارض مقدس خودش یعنی کربلا قرار داشته و این مسئله به‌طور نمادین به بخشی بنیادی از هویت و قلب ایمانی شیعیان در اقصی نقاط جهان بدل شده است. مهمترین پیامد دسترسی آزادانه به عتبات عالیات، تغییر بنیادی این صورت‌بندی، محوریت ارض مقدس و پایان این سندرم تاریخی حسرت ارض مقدس و آرزوی زیارت بوده است.

کلیدواژه‌ها: کربلا، زیارت، شیعه، ارض مقدس

## ۱. مقدمه

بازگشایی مسیرهای عتبات عالیات در یک دهه اخیر تحوّل بزرگی بوده است؛ به گونه‌ای که افزایش بسیار زیاد آمار زائران به کربلا، به ویژه در ایام اربعین، نشان‌دهنده تمایل بسیار زیاد شیعیان به زیارت این بارگاه قدسی و محوریت آن در حیات دینی آنان است. انبوه زائران، قبل از هر چیز بیانگر یک پدیده جابجایی جمعیت شناختی اعضای یک اجتماع دینی است؛ بدان معنا که، جامعه شیعی، که در کشورهای مختلف پراکنده است، حال این فرصت را پیدا کرده تا در یک موقعیت زمانی و مکانی آئینی خاصی جمع شوند و هویت مشترک خودشان را در کنار هم تجربه کنند. این موقعیت که در تاریخ تشیع جدید است، متسازم جابجایی میلیون‌ها شیعه از کشورهای مختلف به عراق است. هرچند در تاریخ ادیان و مذاهب همیشه زیارت پدیده مهمی بوده، اما در جامعه شیعی به عنوان اقلیتی در جهان اسلام به دلیل رقابت‌های فرقه‌ای و مکتبی، و شرایط تاریخی شیعیان، آئین‌های عزاداری محرم و همبسته با آن، آئین‌های زیارت نقشی کلیدی پیدا کرده‌اند.

محوریت زیارت در فرهنگ شیعی، همراه با محدودیت‌های شدیدی که در جهان سنتی به واسطه مرزهای سیاسی و تکنولوژیکی وجود داشته، عملاً سودای زیارت به بخش مهمی از عواطف دینی شیعیان بدل شده است. وجود امامزاده‌ها در فرهنگ شیعی ایرانی و نمونه‌های المثنی از بارگاه‌های شیعی در شبه‌قاره هند، تاحدی امکان تجربه‌های اولیه‌ای از بارگاه و زیارت را ایجاد کرده است. اما پرسش اصلی آن است که چه اتفاقی برای فرهنگ شیعی از خلال این تحوّل بزرگ ارتباطی (امکان دسترسی هم از نظر سیاسی بعد از سقوط صدام و هم از نظر تکنولوژیکی از طریق وسایل حمل و نقل ارزان برای عموم شیعیان حتی از کشورهای دورتر) رخ داده است و صورت‌بندی جغرافیای مقدس در جهان‌بینی شیعی چه تحوّل‌ی پیدا کرده است؟ شاید بتوان این حجم انبوه زائران را ذیل فرایند تکثیر تکنولوژیک امکان زیارت برای توده‌ها تعریف کرد؛ اما به نظر می‌رسد مسئله اصلی در صورت‌بندی و منطق جغرافیای مقدس شیعی در دوره پساصدام است. در این مقاله تلاش شده است به این پرسش از منظر جغرافیای امر مقدس (ایده ارض مقدس) پرداخته شود.



## ۲. دین در پهنه جغرافیا

نظام‌های مذهبی بر حسب شرایط تاریخی، فرهنگی و جغرافیایی، صورت‌بندی‌های متنوعی پیدا می‌کنند. اجتماعات دینی برحسب مختصات زمانی و مکانی، ابعاد و مشخصه‌هایی پیدا می‌کنند که می‌توان آن را صورت‌بندی‌های فرهنگی هر اجتماع مذهبی دانست. از این منظر می‌توان هر اجتماع مذهبی و صورت‌بندی‌های خاص آن را از حیث مؤلفه‌های جامعه‌شناختی در زمان و مکان بررسی کرد. در بررسی‌های شیعی، عموماً بر تاریخ اجتماعات شیعی و تأثیر آن بر صورت‌بندی‌های بعدی آن بیشتر تأکید شده و عموماً تشیع، از منظر تاریخی شناخته‌شده‌تر است تا از سایر منظرها. بیشتر مطالعات موجود، معطوف به رویکردهای تاریخی به تشیع در الهیات و سیاست هستند و در دهه‌های اخیر هم به واسطه انقلاب اسلامی ایران، ابعاد سیاسی این اجتماع مذهبی اهمیت پیدا کرده است (میکل<sup>۱</sup>، ۱۳۸۱؛ و فیشر<sup>۲</sup>، ۲۰۰۳).

یکی از مؤلفه‌های کلیدی شکل‌دهی به تشیع که تا به حال توجه کافی بدان نشده است، مؤلفه جغرافیایی است. جغرافیای مقدس بیانگر سرزمین‌های واقعی و نمادینی است که در یک مذهب برای پیروانش بسیار مهم و مقدس هستند و همچنین بیانگر مقوله مکان‌های مقدس در ذهن و باور و حیات اجتماعی شیعیان است که بیش از همه در عتبات عالیات خود را متجلی کرده است. این مکان می‌تواند یک مکان عینی بیرونی باشد، یا یک مکان نمادین؛ اما در هر حالت وقتی مکان وارد صورت‌بندی فرهنگی یک مذهب می‌شود و به بخشی از نظام نمادین آن تبدیل می‌شود، وجه نمادین و سمبلیک پیدا می‌کند. بنابراین، همیشه مکان مقدس از منظر دینداران یک نماد بوده و خواهد بود و تفسیر آن نیز از همین منظر قابل قبول است (جردن و راوتتری، ۱۳۸۰).

بر این اساس جغرافیا برای یک مذهب را باید با عنوان یک نماد در نظام نمادین و در قالب الگوهای معنایی اساطیری و اعتقادی آن مذهب شناخت. به همین دلیل تمام مذاهب یک جغرافیای مقدس دارند که در آن سرزمین‌های مقدسی است و بنا بر باور مؤمنان، محل



1. Miquel  
2. Fischer

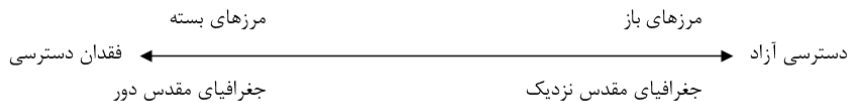
اصلی تجلی امر قدسی و گاهی نیز سرزمین موعود آن مذهب تعیین و تعریف می‌شود (الیاده، ۱۳۷۵). به عبارت دیگر، تاریخ قدسی هر مذهب، مبدأ و معاد جغرافیایی خاص خودش را دارد. به همین دلیل، مذاهب را نه تنها از دل تاریخ آنها، بلکه از طریق سیر جغرافیای مقدس و تحولات معنایی آنها نیز می‌توان شناخت. اینکه پیروان مذهبی در ارض مقدس و تجلی‌گاه نخستین امر قدسی باشند، با اینکه در سرزمین دور و به‌شیوه مهاجران اجباری دور از وطن و در حسرت دیدار ارض مقدس خودشان باشند، صورت‌بندی‌های متفاوتی از حیات مذهبی و نظام آئینی و شعائر آن مذهب ایجاد می‌کند. اگر ارض مقدس دور از دسترس و غیرقابل دسترسی باشد، بیش از هر چیزی در هاله‌ای اساطیری و قدسی فرو می‌رود و بار سمبلیک آن و قدرت و ذخیره معنایی آن هرچه بیشتر غنی می‌شود و توسعه پیدا می‌کند. به همین دلیل جغرافیای مقدس یک مذهب به اندازه تاریخ مقدس آن نقشی کلیدی در صورت‌بندی حیات فرهنگی آن مذهب داشته و دارد. زمانی که در یک مذهب، ارض مقدس دور از دسترس باشد، و این عدم‌دسترس‌ی به قاعده اصلی در تاریخ حیات آن اجتماع مذهبی بدل شود، اجتماع مؤمنان در حسرت ارض مقدس صورت‌بندی پیدا می‌کنند. زمانی که حسرت ارض مقدس به منطق اصلی در صورت‌بندی یک مذهب تبدیل شود، این حسرت سبب می‌شود ارض مقدس هیبت بیشتری پیدا کند (در مورد کیهان‌شناسی و اهمیت مکان تجلی قداست ر.ک. کاسیرر، ۱۳۷۸).

تجربه دینی در اصل در بستری از فوران عواطف از خلال آئین‌های شکل می‌گیرد (دورکیم، ۱۳۸۳). رابطه‌ای مستقیم میان حسرت یک مکان مذهبی و هیبت آن برای مؤمنان وجود دارد. در این حالت، ارض مقدس در هاله‌ای از راز و رمز اساطیری و معجزه‌های بی‌شمار و مهمتر از همه در محوریت و مرکزیتی قرار می‌گیرد که در کیهان‌شناسی آن اجتماعی مذهبی به محمل و کانون اصلی تاریخ قدسی تبدیل می‌شود. هرگاه حسرت دستیابی به ارض مقدس بیشتر شود، هیبت آن بیشتر و راز و رمزش نیز افزون‌تر می‌شود.

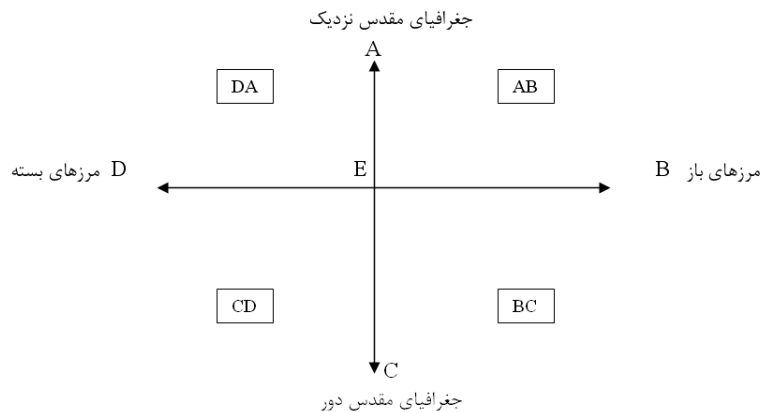


### ۳. ارض مقدس در تفکر شیعی؛ الگوی مفهومی برای فهم آن

از این منظر اجتماع شیعی، یک جامعه صورت‌بندی شده در فراغ محبوب خودش بوده است (طباطبایی، ۱۳۸۲). به خاطر این فراغ محبوب و زیارت او بوده که این محبوب هر روز بیش از پیش در هاله‌ای رازآمیز و اساطیری فرو رفته است و معجزات و کرامات او بیشتر شده است. مسئله جغرافیا در صورت‌بندی تشیع را از یک سو می‌توان در قالب سرزمین‌های مقدس و محل سکونت شیعیان، و از سوی دیگر، در قالب مرزها به مثابه تعیین‌کننده نسبت اجتماعات شیعی با سرزمین‌های مقدس و میزان دسترسی به آن در نظر گرفت. در هر اجتماع مذهبی، جغرافیای مقدس دور یا نزدیک و مرزهای باز و بسته که امکان یا عدم امکان دسترسی به آن جغرافیای مقدس را فراهم می‌کنند، اهمیتی کلیدی در صورت‌بندی فرهنگی آن مذهب دارند. به همین سبب صورت‌بندی‌های مختلف یک مذهب را بر حسب معیار جغرافیا می‌توان در طیف زیر طبقه‌بندی کرد:



به عبارت کامل‌تر می‌توان نمودار زیر را برای نوعی طبقه‌بندی از صورت‌بندی‌های فرهنگی مذاهب بر مبنای جغرافیای مقدس آنها در نظر گرفت.



شاید کسانی که در مجاورت حرم‌های مقدس ساکن هستند (نقطه E این نمودار، جایی که عده‌ای از مؤمنان در اطراف حرم و در رابطه نزدیک و هر روزه با آن زندگی می‌کنند)، مسئله فاصله از ارض مقدس برای مؤمنان چندان معنادار نباشد، اما توسعه و گسترش تاریخی جمعیت ادیان بزرگ، عملاً سبب شده این نمودار اهمیتی کلیدی در حیات پیروان مذهب و صورت‌بندی‌های فرهنگی مذهب آنها داشته باشد و حتی اجتماعات مختلف یک مذهب را می‌توان برحسب این نمودار جغرافیایی و مرزهای آن طبقه‌بندی کرد: (۱) اجتماعات دیندارانی که در ارض مقدس ساکن هستند؛ و (۲) آنهایی که دور از ارض مقدس هستند و دسترسی محدودی دارند.

ارض مقدس یا ارض‌های مقدس در حیات تاریخی شیعه جایگاه خاصی داشته‌اند. دو گونه از ارض مقدس در تشیع می‌توان برشمرد: (۱) نوعی از سرزمین‌ها و مکان‌های مقدسی که با اهل سنت و سایر فرقه‌های اسلامی مشترک است (مکه و مدینه؛ و ۲) آنچه که اختصاصاً به تشیع وابسته و متعلق است (نجف، کربلا و دیگر شهرهای بارگاه‌های ائمه شیعی). مسئله اصلی در تاریخ حیات شیعی آن است که تشیع به دلایلی به دنبال تمایزیابی هویتی از اهل سنت بود. این مسئله سبب شد صورت‌بندی خاصی از اسلام را برای خودش ایجاد کند که بیش از همه با ارض‌های مقدس خاص شیعی (مدفن ائمه اطهار) مرتبط است و عملاً محوریت جغرافیای مقدس شیعی، در دین زیسته شیعیان، به این دسته از سرزمین‌های مقدس منتقل شود. در این میان ارض مقدس کربلا، به دلیل جایگاه اعتقادی، تاریخی، فرهنگی و واقعه کربلا برای شیعیان اهمیت خاصی یافت. به تدریج سرزمین کربلا، نقطه ثقل جغرافیای مقدس شیعی شد. البته کربلا هم به مثابه یک سرزمین و هم به مثابه یک واقعه تاریخی، عنصر کلیدی و تعیین‌کننده مختصات زمانی و مکانی در صورت‌بندی‌های فرهنگی از مذهب تشیع شد (ر.ک. فیشر، ۲۰۰۳).

از لحاظ جغرافیایی، مهمترین خصیصه تاریخ تشیع، خروج از مرکز و رانده شدن به سمت حاشیه‌ها بوده است. حاشیه‌نشینی اجباری، به تعبیری استعاری، تقدیر تاریخی شیعه بوده است. این حاشیه‌نشینی عامل اصلی شکل‌گیری و توسعه حس حسرت دسترسی به ارض مقدس و زیارت بارگاه‌های مقدس به‌ویژه کربلا بوده است (ر.ک. حسین، ۲۰۰۵؛ و



احمد، ۲۰۰۳). از همان صدر اسلام، مکه و مدینه توسط اهل سنت مصادره شد، و تشیع به سمت تمرکز بر کربلا و نجف پیش رفت. انتقال پایتخت اسلامی از عربستان به عراق و شام (سوریه کنونی) و روم (ترکیه کنونی) طی قرون بعدی، سبب شد تشیع هرچه بیشتر به حاشیه‌های جهان اسلام رانده شود (روتون<sup>۱</sup>، ۲۰۰۴).

به واسطه رقابت‌های عقیدتی و سیاسی و حکام مسلمان، شیعیان همچنان از گروه‌های مدعی قدرت بودند و در نتیجه، مستلزم سرکوب و طردشدن از جانب حاکمان مسلمان بودند (البته این روند، افت و خیزهای بسیاری نیز داشته است که مجال بحث آنها در اینجا نیست). نتیجه مهم این فرایند، محرومیت تشیع از تجمع حول کانون‌های اصلی ارض مقدس خود و یا حداقل دسترسی آزادانه به سرزمین‌های عتبات عالیات بود. به عبارت دیگر، محرومیت از ارض مقدس و حسرت زیارت آن به مؤلفه اساسی هویت جغرافیایی مذهب تشیع تبدیل شد. اقلیت‌بودگی تشیع و تحمیل به حاشیه‌نشینی (تحمیل موقعیت پیرامونی و سرکوب‌شدگی) به تشیع سبب شد تشیع هم از جغرافیای اجتماعی اسلام به حاشیه‌ها رانده شود و یک اقلیت دائمی شود و از منابع قدرت و ثروت نسبت به سایر فرقه‌های اسلامی، محروم شود.

عملاً تشیع یک جامعه پیرامونی در جهان اسلام بود و از سوی دیگر، ارض مقدس محوری، کربلا، هر روز بیشتر از قبل، دور از دسترس قرار می‌گرفت. بنابراین، محرومیت جغرافیایی و حسرت دسترسی بدان، قاعده‌ای کلیدی برای اجتماعات شیعی بود که هم دسترسی به ارض مقدس نداشتند و هم دسترسی به مرکز جامعه برای آنها بسیار محدود بود (حسین، ۲۰۰۵؛ و شرار<sup>۲</sup>، ۲۰۰۶). به غیر از عده معدودی که در ارض مقدس ساکن بودند، اکثریت تشیع بر محور محرومیت از جغرافیای سرزمین‌های مقدس کلیدی (به‌ویژه کربلا و نجف) و حسرت زیارت آنها شکل گرفت.

این محرومیت به اندازه‌ای مهم است که می‌توان از یک سندرم در فرهنگ شیعی یاد کرد؛ سندرم حسرت ارض مقدس. سندرم کربلا بیانگر مجموعه از رنج‌های تاریخی شیعه بود، رنج محرومیت از حق امامت، رنج سرکوب و محکوم‌شدن به حاشیه‌ای‌شدن، رنج



1. Ruthven  
2. Sharar



شهادت، رنج محرومیت از دسترسی به عتبات عالیات؛ زنجیره‌ای از حسرت‌های تاریخی و عقیدتی که بیانگر رنج شیعه‌بودن محسوب می‌شدند (طباطبایی، ۱۳۸۲).

درحالی‌که مذهب تشیع حول روایت‌های مقدس از واقعه کربلا و آئین‌های عزاداری سامان‌یافته بود، مهمترین وجه سندرم حسرت ارض مقدس در تشیع عدم دسترسی یا دسترسی بسیار دشوار به کربلا بود (رحمانی، ۱۳۹۵). این سندرم جغرافیایی تشیع دو بعد داشت: ۱) در جهان عینی و بیرونی، بیانگر عدم دسترسی به مرکز جامعه، قدرت، و اقتصاد آن بود؛ و ۲) در جهان درونی و باطنی، بیانگر محرومیت از کربلای مقدس یا سرزمینی بود که خاکش به خاک کعبه فخر دارد.

در روایت تاریخ تشیع، زمان‌های نابی هستند که این وجه دوم را نشان می‌دهند: در عصر عباسی، برای زیارت کربلا، زائران شیعه یا باید جان خود را می‌دادند، یا عضوی از بدن آنها قطع می‌شد، و مؤمنانی هم بودند که چندین عضویشان را فدای زیارت مولایشان می‌کردند. روایت متأخر آن نیز متعلق به زمانی است که صدام زائران کربلا را با موشک و جنگنده‌هایش مورد حمله قرار داد. این داستان تاریخی، از یک سو بیان‌کننده سندرم جغرافیا برای شیعیان و از سوی دیگر، بیانگر اهمیت زیارت ارض مقدس در ایمان شیعی است (حسین، ۲۰۰۵).

در دنیای پیشامدرن، به واسطه فناوری ارتباطی محدود و وسایل حمل‌ونقل محدود و مسئله امنیت راه‌ها و عوامل دیگر، این سندرم جغرافیا، حتی در زمان‌هایی که سرکوب حاکمان مسلط بر ارض مقدس کاهش یافته بود و به دلایلی چندان سخت‌گیری نمی‌کردند، همچنان در بین‌الذهان شیعی باقی ماند و در نتیجه، زیارت کربلا یک اسطوره دست‌نیافتنی برای عموم شیعیان شد، و کربلایی‌شدن نه تنها کم از حاجی‌شدن نداشت، چه بسا گاه مهمتر از آن هم بود. بنابراین، ارض مقدس شیعی، در بیشتر دوران‌های تاریخی یک ارض ممنوعه و حریم ممنوعه بود. ارض مقدس کربلا، بیانگر رنج‌ها و حسرت‌های شیعه بود؛ حسرت از دست دادن حقوق حقه شیعی و حسرت دستیابی به ارض مقدس.

در این منطق صورت‌بندی فرهنگی-جغرافیایی تشیع، می‌توان بسیاری از پدیده‌های مذهب زیسته شیعیان را فهمید؛ بالاخص در سرزمین‌هایی که دور از کربلا و نجف

قرارداشتند. ایمان شیعی در نظام آئینی‌ای شکل گرفت که حول ارض مقدس کربلا متمرکز بود: آئین‌های عزاداری و آئین‌های زیارت. یکی تکرار نمادین واقعه کربلا و مشارکت نمادین در رنج مقدس کربلاییان بود و دیگر حضور در کنار بارگاه و مرقد مقدس آنها در کربلا. ایمان مؤمنان عامه شیعی عملاً از خلال این دو الگوی اساسی مناسک دینی تشیع شکل می‌گرفت، تداوم پیدا می‌کرد و بازتولید می‌شد. به همین دلیل در کنار حج، تشیع بر محور زیارت شکل گرفت که نماد اصلی آن زیارت کربلا بود (برای برخی گزارش‌های تاریخی از محوریت کربلا در تفکر شیعی می‌توان رجوع کرد به: میرحامد حسین، ۱۳۸۸).

تمرکز تشیع بر زیارت و امام‌زاده‌ها، بیانگر دو استراتژی کلیدی برای حل مسئله ارض مقدس ممنوعه بود. زیارت امام حسین (ع) و عزاداری‌های او، به‌نوعی گذار نمادین از مرزها بود. زیارت از دور، نوعی مجاورت نمادین روحی با ارض مقدس را فراهم می‌کرد و امام‌زاده‌ها، به نوعی تکثیر نمادین ارض مقدس بودند. تبار سادات در قالب امام‌زاده‌ها، شریان‌های مویزگی بودند که خون حیات‌بخش شیعی از ارض مقدس کربلا و نجف را به اندام‌های دوردست پیکر جامعه شیعی منتقل می‌کردند. به عبارت دیگر، زیارت، مرزهای بسته ارض مقدس را به‌طور نمادین رفع می‌کرد و امام‌زاده‌ها، ارض مقدس را در تمثیل‌های کوچک‌تر و مینیاتوری تکثیر می‌کردند.

استراتژی‌های دیگری نیز در صورت‌بندی تاریخی هویت شیعی مؤثر بودند که عبارت‌انداز: آئین‌های عزاداری، شبکه عظیم از آئین‌های دینی برای بر ساخت تاریخی صورت‌بندی فرهنگی-جغرافیایی شیعیان و نظامی از استراتژی‌های به‌هم‌پیوسته برای حل سندرم حسرت جغرافیای مقدس شیعیان. در مجالس روضه، روایت‌های متعددی هست از اینکه ائمه و اهل‌بیت در هر مجلس روضه حضور دارند (مهمترین بیان واقعه کربلا در زبان اسطوره‌شناختی را می‌توان در شاهکار ادبی و روایی واعظ کاشفی (۱۳۸۲) دید. در این کتاب است که در منطقی اسطوره‌شناختی، محافل عزاداری، بسط نمادین مکان مقدس و نوعی رابطه معنوی با ارض مقدس را شکل می‌دهند و در همین کتاب هم شاهد آن هستیم که از خاک کربلا اولویتی هستی‌شناختی و مقدس نسبت به خاک کعبه پیدا کرده است؛ نوعی فراخوانی نمادین صاحبان ارض مقدس به آنجایی که شیعیان در آن هستند، نوعی



انتقال نمادین ارواح مقدسه اهل بیت به مکان‌های شیعی. به عبارت دیگر، درحالی‌که دسترسی به سرزمین مقدس کربلا و برکات آن نیست، با آمدن ارواح اهل بیت به مجالس روضه، آن معدن برکت به طور موقتی به محل مؤمنان آورده می‌شود. ضمن اینکه آئین‌های شیعی و لحظات عزاداری محرم، از لحاظ نمادین نوعی طی الارض و طی زمان در ضمن خودشان دارند، و در زمان مقدس اساطیری، آئین‌های عزاداری مؤمن، نه تنها از مرزهای جغرافیایی، که از مرزهای زمانی نیز گذر می‌کند و به واقعه آسمانی مقدس کربلا و عاشورا پیوند می‌خورد؛ نوعی خروج مؤمن از محدودیت‌های زمانی و مکانی‌اش و وصلی نمادین به عالم قدسی کربلا. اینجا دقیقاً می‌توان نظام اساطیری مذهب تشیع را دید و عملکرد آن را مشاهده کرد.

مهمترین نمود این سندرم حسرت زیارت جغرافیای مقدس، تربت کربلا بود. تربت کربلا به خوبی نشان می‌دهد آن ارض مقدس چه هیبت اساطیری و پر رمزورازی در فکر و فرهنگ شیعی دارد (در روایت میرحامد حسین، در زمانی که امواج دریا خطر غرق شدن کشتی مسافران را ایجاد کرده بود، با ریختن اندکی از تربت کربلا، دریا هم آرام می‌گیرد و مسافران نجاب پیدا می‌کنند (میرحامد حسین، ۱۳۸۸). در فرهنگ شیعی آن‌قدر این تربت نایاب اهمیت داشت که از تولد تا مرگ همراه شیعیان تعریف می‌شد؛ در سقف دهان کودک تازه متولدشده و همچنین همراه میت اندکی تربت می‌گذاشتند. تربت کربلا، تنها خاکی است که خوردنش ایراد شرعی ندارد و آن‌قدر مقدس و متبرک است که کرامات و برکات منسوب به آنها پایان ندارد و گاه خاک کربلا رقیب خاک کعبه و چه بسا مهمتر از آن است.

در سرزمین هند، به عنوان مثال در ایالت تاریخی اوده و ذیل حکومت شیعی حکام نیشابوریه (۱۷۲۴-۱۸۵۷) راه‌های دیگری برای حل سندرم جغرافیای مقدس شکل گرفت که ناشی از دوری راه و دسترسی بسیار دشوار مردم به ارض مقدس کربلا و نجف و استفاده از الگوهای شناختی ادیان دیگر بود: بازسازی نمادین کربلا؛ آن‌قدر که در قرن نوزدهم یکی از شاهان شیعه در شهر لاکهنو به نام نصیرالدین حیدر، بنایی در مقیاس واقعی و کپی از بارگاه امام حسین (ع) در کربلای عراق را در شهر لاکهنو ساخت و بسیاری دیگر از این بناهای المثنی به نام کربلا، نجف، کاظمین، سامرا و مشهد، ساخته شد که از همه بیشتر



کربلاهای المثنی هستند که نمونه‌هایی از بارگاه امام حسین(ع) هستند (شرار، ۲۰۰۵). منطق سمبلیک بازآفرینی ارض مقدس کربلا برای ذهن عامه شیعی آن‌قدر اهمیت یافت که کربلا با بهشت برابری می‌کرد. به عبارت دیگر، حسرت کربلا (عقدۀ زیارت کربلا از نزدیک) به عنصری کلیدی در ناخودآگاه شیعی تبدیل شد. سندرم جغرافیای مقدس و عقدۀ کربلا عناصر اصلی سازنده هویت تاریخی-فرهنگی شیعی به‌ویژه در سرزمین‌های بیرون از عراق بودند.

این منطق صورت‌بندی فرهنگی-جغرافیایی شیعه از عصر سنت تا عصر مدرن و به‌ویژه تا عصر صدام همچنان ادامه داشت. از یک سو حاکمیت صدام امتداد حاکمیت‌هایی بود که چندان به تشیع بها نمی‌دادند و بلکه مشوق سرکوب آن هم بودند و محرومیت و سرکوب تشیع، حتی در داخل عراق تداوم داشت و هویت سرکوب‌شدگی اقلیت شیعه در جهان اسلام همچنان تداوم داشت (ر.ک. حیدری، ۱۳۸۱). سیاست مذهبی صدام نسبت به تشیع بازنمای نمادین سیاست تاریخ حکام غیرشیعی در سرکوب تشیع و ممنوعیت زیارت کربلا و نجف بود. از سوی دیگر، برای شیعیان بیرون عراق هم این دسترسی بسیار محدود بود و بالاخص به واسطۀ جنگ عراق و ایران، مرزهای ارض مقدس هر چه بیشتر بسته‌تر شدند. ضمن این‌که تا این دوره، عموم شیعیان همچنان در وضعیت اقتصادی پایین بودند و اختلاف بین‌المللی ناشی از استقرار دولت-ملت‌ها و ایدئولوژی‌های مدرن، هرچه بیشتر این سندرم جغرافیای مقدس را تشدید می‌کرد (همان). دولت-ملت‌ها، از یک سو به واسطۀ برجسته‌کردن مرزها، دسترسی به ارض مقدس را دشوارتر می‌کردند؛ و از سوی دیگر، به واسطۀ ایدئولوژی‌های مدرن و سکولار، نه تنها مانع جریان‌های مذهبی می‌شدند، بلکه آنها را سرکوب نیز می‌کردند (اندرسن<sup>۱</sup>، ۱۳۹۱). در این شرایط مدرن، ساختار سنتی تشیع با محوریت سندرم جغرافیای مقدس و عقدۀ کربلا همچنان تداوم یافت و بعد از انقلاب ایران و دوران جنگ تحمیلی (کدی<sup>۲</sup>، ۱۳۸۳) و حضور صدام و سیاست‌های سرکوب‌گرانه او، برجسته‌تر نیز شد.



1. Anderson  
2. Keddie

بر اساس نمودار جغرافیای مقدس مذاهب که در ابتدا بدان اشاره کردم، اجتماعات شیعی، به غیر از اقلیت‌های بسیار اندک و محدودی که در ناحیه E، یعنی منطقه مجاور حرم مقدس ائمه در کربلا و نجف ساکن بودند، در بیشتر دوران تاریخی، عامه شیعی در مختصات (CD) و گاه (DA) قرار داشتند. بنابراین، CD (جغرافیای مقدس دور و مرزهای بسته) به عنوان موقعیت جغرافیایی هویت شیعی بود و هویت شیعی بیش از همه در این مختصات صورت‌بندی شده است و تمام آنچه که از عظمت و کرامات و برکات کربلا، زیارت آن، عزاداری برای کربلا، تربت کربلا و تکثیرهای نمادین بارگاه‌های مقدس آن در جهان دور دست شیعی گفته شد، برای رفع عقده کربلا، در موقعیت CD شکل گرفته است. هرچند آثار و برکات کربلا و حتی تأکید بر آن برای مجاوران و ساکنان شهرهای اطراف مانند کوفه و حلّه هم هست، اما معنای این سفارش‌ها برای مجاوران بسیار متفاوت از آنهایی است که در حسرت زیارت از نزدیک هستند.

در تأکید بر زیارت‌رفتن و مقوله‌هایی مثل تقدس تربت، دوری یا نزدیکی تأثیری ندارد. اقشار بسیار محدودی که در مناصب سیاسی بالا بوده یا صاحب قدرت اقتصادی بودند، می‌توانستند در موقعیت BC یعنی جغرافیای مقدس دور، اما مرزهای باز برای دسترسی به ارض مقدس کربلا قرار داشته باشند. یا افراد صاحب نفوذ در سرزمین عراق، می‌توانستند در موقعیت AB، یعنی در نزدیک ارض مقدس کربلا و مرزهای باز و قابلیت دسترسی به آن باشند. نکته کلیدی آن است که اکثریت شیعه از لحاظ تاریخی و جمعیت‌شناختی در موقعیت CD، جغرافیای مقدس دوردست و مرزهای بسته قرار داشتند. تشکیل جمهوری اسلامی ایران به مثابه حکومتی شیعی نیز از آنجاکه در قلمروی بیرون از ارض مقدس کربلا و نجف بود، نه تنها کمکی به حل این مسئله نکرد، بلکه به واسطه جنگ با عراق، آن را تشدید نیز می‌کرد.

فروپاشی قدرت صدام در نظم مدرن سیاسی عرصه بین‌المللی به واسطه حمله آمریکا، عملاً تحولات بزرگی در صورت‌بندی تاریخی-جغرافیایی تشیع ایجاد کرد. از یک‌سو سرکوب‌ها و محدودیت‌ها و مرزهای بسته زیارت برای شیعیان عراقی برداشته شد، و از سوی دیگر، مرزهای بین‌المللی ورود به عراق نیز باز شدند. به عبارت دیگر، ارض مقدس از





ممنوعیت خارج شد و فرصتی برای رفع حسرت و تحقق تمنای تاریخی زیارت کربلا فراهم شد. تحوّل اقتصادی جامعه شیعی و ارتقاء اقتصادی نسبی آنها به همراه وسایل حمل و نقل جدید و ارزان، هزینه سفر را نیز به شدت کاهش داد. در نتیجه ارض مقدس در دسترس شیعیان قرار گرفت و اقتصاد پنهان زیارت نیز در این بازار وارد شد. یک منبع عظیم ثروت ایجاد شد: زیارت کربلا، هم ثروت نمادین بود و هم ثروت مادی. بنابراین، قاعده محرومیت و حسرت شیعی برای کربلا و سندرم جغرافیایی شیعه رفع شد و فرصتی عظیم برای عقده‌گشایی تشیع و رفع عطش زیارت فراهم شد. آنچه در رویا دست نیافتنی بود، امروزه در عمل و به سهولت برای بسیاری از مردم دست یافتنی شد. دفعات بالای زیارت کربلا و نجف و مهمتر از همه هجوم تربت‌های کربلا به خانه‌های شیعی در قالب مهر نماز، آن دُر نایاب را به کالایی ارزان قیمت تبدیل کرد؛ آنقدر فراوان شد که پس از آن در خانه‌های شیعیان، مهر تربت کربلا حرمت خاصی ندارد؛ نه تنها در صندوق نیست، بلکه آنقدر انبوه و فراوان آمده که به امری دم‌دستی و روزمره تبدیل شد. این فرایند نه تنها در خانه‌ها حتی در امکان زیارتی هم رخ داد. گزارشی از سال ۱۳۹۵ در این باره هست که این ورود انبوه را نشان می‌دهد.

به گزارش خبرنگار خراسان رضوی خیرگزاری صداوسیما بنابر اعلام آستان قدس رضوی سومین و آخرین محموله مهر متبرک تربت سیدالشهدا(ع)، به تعداد ۵۰۰ هزار قطعه اهدایی آستان مقدس حضرت ابالفضل العباس(ع) به حرم مطهر امام علی بن موسی الرضا(ع) عصر دیروز وارد شد. با ورود این محموله در مجموع یک میلیون مهر کربلا از عتبه عباسیه به آستان قدس رضوی اهداء و همزمان با ماه محرم تربت پاک کربلا جایگزین همه مهرهای نماز صحن و سرای رضوی و سجده‌گاه زائران حضرت رضا(ع) شد. تعویض مهرهای تربت مشهد با مهرهای تربت کربلا، بر اساس دستور حجت الاسلام والمسلمین رئیسی، تولیت آستان قدس رضوی و موافقت آیت‌الله سیداحمد الصافی تولیت عتبه عباسیه انجام شد.<sup>۱</sup>

راز و رمز این تربت و هیبت آن بعد از وفور دسترسی بدان افول یافت. رخدادهای ناب و نادر زیارت کربلا و تربت کربلا، به تکثیر مکانیکی و تجربه انبوه و گاه روزمره تبدیل شد.

1. <https://www.iribnews.ir/fa/news/1322967>

هیب و هاله رازآمیز حول کربلا اولین قربانی این تکثیر مکانیکی زیارت و تبدیل شدنش به امری عادی بود. ارض مقدس کربلا که در منطقی اساطیری در بین الاذهان شیعی حضور و بازنمایی داشت، نه تنها تکثیر انبوه یافت، بلکه از منطق اساطیری به سمت منطق روزمرگی حرکت کرد. زیارت‌های مکرر کربلا، به‌رغم تجربه‌های دینی غنی‌ای که ایجاد می‌کرد، آن هاله تاریخی و اساطیری و سرشار از رمز و راز عرفانی حول این ارض مقدس را به تدریج کم‌رنگ‌تر و نحیف‌تر و ضعیف‌تر کرد. مواجهه هرچه بیشتر با سرزمینی که آنقدر دور بود که امیدی به وصالش نبود و همیشه در دعا‌های آخر مجالس از توفیق امضاء "برات" اجازه نامه زیارت کربلا گفته می‌شد، به امری مکرر و تجربه‌ای عادی و معمولی بدل شد. کثرت زیارت، ناب بودگی آن امر محال را از رونق انداخت. این مسئله به‌خوبی در مداحی یکی از مداحان جوان دیده می‌شود.

حمید علیمی یکی از مداحان جدید جامعه شهری تهران است که در سال‌های اخیر شهرت فزاینده‌ای دارد. او چندین سال قبل که تازه موج زیارت‌های کربلا شروع شده بود، گفت‌وگویی درددل‌گونه با امام حسین (ع) در یکی از مجالس داشت که به‌خوبی این دو مقطع شیعی را نشان می‌دهد؛ مقطعی که حسرت و هیبت بارگاه را در پارادایم سنتی تشیع نشان می‌دهد و مقطعی که تجربه زیارت شکل گرفته و آن ارض مقدس ممنونه در دسترس انبوه قرار گرفته است. متن دقیق مداحی او به شرح ذیل است:

تو آخرش منو می‌کشی  
 تو بدجور من را خونه خراب کردی  
 گفتند دوری و دوستی  
 نگفتند اینقدر طول بکشه  
 گفتند کربلا  
 نگفتند آدم را دیوونه می‌کنه  
 تو که ما را خونه خراب کردی  
 گفتی هرکی بیاد کربلا، دلش آروم می‌شه  
 نگفتی هرکی بیاد، در به در می‌شه  
 نگفتی هرکی بیاد رسش را می‌کشی  
 گفتم کربلا میام



اونی می شوم که تو خواستی

نشد

گفتم کربلا میام

اونی می شم که تو گفتی

نشد

گفتم کربلا می آم، دلما فقط میدم به آقام

نشد

متن گفتارهای فوق به خوبی این دو مقطع صورت بندی هویت دینی شیعی را نشان می دهد؛ آنگاه که در حسرف و فراغ زیارت امام خویش می سوزد و در این حسرت و فراغ، هیبت راز آمیزی برای آن ارض مقدس شکل گرفته که هرکس به آنجا برود، دیوانه حسین خواهند شد و به آرامش جاودانی خواهند رسید. اما مواجهه نزدیک به گونه ای متناقض نما، پیامدهای متفاوتی داشته است. از یک سو، در به دری و شیدایی را در پی داشته، و از سوی دیگر، تجربه ای از عدم رخداد پیامدهای معجزه زیارت تا تحوّل عمیقی در فرد رخ بدهد و به کمال آرمانی خودش برسد. به عبارت دیگر، تجربه زیارت نشان داد که لزوماً زیارت کربلا سبب محقق شدن آرمان ها نشده است. این تعارض میان دو وجه آرمانی و واقعی، یعنی از یک سو، آرمان سنتی از ارض مقدس و نتایج زیارت آن، و از سوی دیگر، تجربه عینی و واقعی از این زیارت ارض مقدس، محتوای کلیدی این درد دل عاشقانه با امام حسین (ع) است. به همین دلیل، زیارت انبوه کربلا برای عموم شیعیان، یک وضع جدید برای صورت بندی هویت شیعی است. دقیقاً در این نقطه تشیع به تناقض عمیق در ناخود آگاهش رسیده است: تلاقی صورت بندی مبتنی بر محرومیت و حسرت جغرافیایی (سندرم ارض مقدس و عقده کربلا) با دسترسی نامحدود و مرزهای همیشه باز و سهل-الوصول. این نقطه تاریخی که ما امروزه در آن قرار گرفته ایم، پایان سندرم جغرافیای مقدس در تشیع بود و عقده کربلا که طی قرن ها هویت ناخود آگاه شیعی را شکل داده بود، رفع شد. به نظر می رسد می توان از پایان تشیع سنتی (با تکیه بر منطق جغرافیای فرهنگی آن)، و سرآغاز صورت بندی یا صورت بندی های جدیدی از تشیع صحبت کرد. به همین دلیل هویت فرهنگی شیعی را با محوریت جغرافیای مقدس، می توان به دو عصر تقسیم کرد:



پیشاصدام و پساصدام. هرچند صحبت کردن از مختصات صورت‌بندی‌های محتمل عصر پساصدام هنوز زود و خام به نظر می‌رسد، اما شرایط حساس و خاصی است.

#### ۴. نتیجه‌گیری

گسترش روزافزون امکان زیارت کربلا برای شیعیان جهان و برجسته‌شدن خاصه آئین پیاده‌روی زیارت اربعین وضعیت جدیدی را برای شیعیان جهان رقم زده است؛ وضعیتی که تا حدی در تاریخ این اجتماع مذهبی، بی‌سابقه است و مهمتر از همه آنکه، با روندهای قبلی در تاریخ، کاملاً متفاوت و گاه متناقض است. مسئله محرومیت تاریخی و فقدان امکانات لازم برای زیارت کربلا آن را به پدیده‌ای خاص و نادر برای عده خاص بدل کرده بود و عملاً توفیق زیارت یک استثناء بود.

تحوّلات اخیر این پدیده را به‌شدت فراگیر کرده است. تحوّلاتی که ناشی از افول رژیم صدام و امکان‌های تکنولوژی‌های ارتباطی جدید برای دسترسی فراوان به زیارت کربلا برای شیعیان جهان هستند. جمهوری اسلامی در تشیع پساصدام بیش از هرچیزی، نقش کاتالیزور و تسهیل‌کننده تسریع بخش را دارد. سیاست سال‌های اخیر در توسعه روزافزون آئین‌های عزاداری از خلال سیاست‌های مذهبی جمهوری اسلامی از یک سو، تشیع سنتی را هرچه سریع‌تر به پایان خودش نزدیک می‌کند و از سوی دیگر، سبب زایمان زودرس اشکال جنینی تشیع پساصدامی خواهند شد. مسئله پیاده‌روی اربعین سرعت این تحوّل را هرچه بیشتر کرده است. پیاده‌روی اربعین که از یک سنت محلی عراقی به یک رسم رسمی فراملی تبدیل شده است، امروز به میعادگاه گروه‌های مختلف شیعی از حاکمان تا عوام تبدیل شده است. مقوله اربعین مصداقی عینی بر آن چیزی است که در سنت‌های جامعه‌شناسی به‌عنوان نزاع بر سر امر قدسی نامیده می‌شود؛ یعنی موقعیت‌هایی که گفتمان‌های دینی مختلف هرکدام سعی دارند روایت خودشان را بسازند و تحمیل کنند. هرچند امروزه در ایران نزاعی گفتمانی بر سر نحوه تحلیل پیاده‌روی اربعین وجود دارد، عده‌ای از دینداران به زبان علمی یا کلامی، آن را تجلّی امر قدسی و ایمان واقعی شیعی تعریف می‌کنند و عده‌ای از اصحاب علوم اجتماعی آن را یک امر اعتباری اجتماعی و امر



محلی فربه شده توصیف می‌کنند. به نظرم این مسئله دلالت‌هایی فراتر از اراده و انتخاب کنشگران مذهبی و سیاسی امروز دارد، ساختارهای تاریخی گفتمان‌های شیعی در حال تحول بنیادینی است؛ تحوّل اساسی که به تولّدی نوین ختم خواهند شد.

مسئله پیاده‌روی اربعین را باید فراتر از مسئله فربگی مناسک و سیاسی شدن آنها توسط حکومت ایران تحلیل کرد. ایمان شیعی از لحاظ فرهنگی، بر بستر سندرم حسرت جغرافیای مقدس و آرزوی زیارت کربلا شکل گرفته، متجلی شده و بازتولید می‌شده است؛ اما صورت‌بندی جدید این ایمان در شرایط جدید، مؤلفه‌های مبهمی دارد. امروزه منابع فرهنگی و مذهبی سنتی و نیروهای ناخودآگاه تاریخی این ذخیره عظیم زائران را تولید کرده است. اما به نظر می‌رسد سیاست همگانی کردن زیارت اماکن مقدس (مانند مکه و مشهد) که در مورد کربلا هم اعمال می‌شود، در نهایت امر قدسی شیعی را هرچه بیشتر روزمره و نحیف می‌کند. مسئله اینجا در قالب «بازتولید مکانیکی اثر» در دیدگاه والتر بنیامین نیست، بلکه مسئله در قالب مختصاتی است که در انسان‌شناسی دین برای فهم امر مقدس و حریم و حرمت آن در تمام ادیان مطرح شده است. مواجهه بیش از حد با امر قدسی به تدریج مرزهای آن را کم‌رنگ کرده و سبب تضعیف هیبت امر قدسی خواهد شد. مسئله تکثیر مکانیکی اثر نیست که در این رویه ما شاهد کپی‌هایی از یک اثر هستیم. ولی در وضعیت فعلی زیارت کربلا، ما با تکثیر انبوه امکان تکرار تجربه اصیل مواجه هستیم. زیارت کربلا، هر بار امر اصیلی است، نه کپی از یک زیارت آغازین. در وضعیت فعلی ما با تکثیر انبوه دسترسی به زیارت که امکان تکرار تجربه امر اصیل را می‌دهد، مواجه هستیم. امر اصیل در نادر بودن، در استثنایی بودن خودش اصیل است. اگر در ایده بنیامین تکنولوژی مدرن امکان تکثیر از طریق کپی را می‌دهد، این وضعیت، شبیه آن است که نقاش مونالیزا به جای یک نقاشی، هزاران نقاشی را عیناً بکشد. قطعاً وقتی با هزاران نقاشی مونالیزا مواجه باشیم، همه هم از نقاش اصلی اثر، دیگر آن هیبت و حرمت تک نقاشی موجود را نخواهیم داشت. تجربه زیارت کربلا در شرایط فعلی، دقیقاً این مثال را در فرهنگ شیعی ایجاد خواهند کرد.

رفع حسرت زیارت کربلا از طریق دسترسی انبوه به این زیارتگاه و فراوانی بیش از حد نمادهای خاصه آن، هیبت آن نمادهای مقدس و زیارتگاه را کاهش می‌دهد. همان‌گونه که



بسط نامحدود زیارت مکه و مشهد تأثیر خاصی بر افزایش ایمان مردم نداشته (به جز برای عده‌ای خاص که استثناء هستند و اهل مراقبه‌های همیشگی در زندگی، در مجموع آمارهای سنجش دینداری تحوّل معناداری را در چند دهه اخیر نشان نمی‌دهند)، قطعاً زیارت عتبات عالیات هم این‌گونه خواهند بود، و روزمره‌شدن زیارت، نه تنها ایمان را افزایش نمی‌دهد، بلکه حرمت‌ها و هیبت‌های ارض مقدس و نیروی اعجاب‌انگیز آن را تضعیف و به تدریج تهی می‌کند. تکثیر مکانیکی و انبوه زیارت، و خارج کردن رخداد ناب زیارت کربلا از خاص‌بودگی، نادربودگی و محدودیت، به سمت عام‌بودگی، عمومیت داشتن و نامحدود بودن، نقطه پایان ایمان و هویت مذهبی سنتی است. نمی‌توان از پایان تشیع صحبت کرد، اما قطعاً تشیع یا تشیع‌های جدیدی در جهان جدید و به واسطه نیروهای جهانی شدن و عصر رسانه‌ها و جابجایی تشیع از نقطه CD، یعنی ارض مقدس دوردست و مرزهای بسته، به جغرافیای مقدس و مرزهای باز (AB) در دهکده جهانی، شکل خواهند گرفت. نیروهای حاکم شیعی به جای آینده‌اندیشی، متأسفانه بر سر سفره ذخیره میراث معنوی نشسته‌اند و غافل از سیلی هستند که پیش‌رو است و همه ما را با خود خواهند برد و صورت‌بندی نوین از تشیع ایجاد خواهند کرد. حتی اگر حکومت عراق هم عوض شود، اقتصاد زیارت مانع بسته‌شدن مرزها خواهند شد و شرکت‌ها و سازمان‌های زیارتی به بهانه زیارت و به نیت منافع مادی‌شان، ذیل منطق سرمایه‌دارانه خودشان، هرگونه مرزی را باز خواهند کرد. بنابراین، به نظر می‌رسد ما در دوران تولّد تشیع نوینی هستیم که می‌توان آن را تشیع پساصدام دانست، که حداقل قواعد بنیادی جغرافیای هویت‌ساز شیعی در طی چهارده قرن گذشته تغییر کرده‌اند و سندرم حسرت جغرافیای مقدس و عقده کربلا رفع شده‌اند، اما چه جای آنها خواهند نشست، پیشگویی کردن آن بسیار دشوار است.



## منابع

- اندرسن، بندیکت ریچارد اوگورمن (۱۳۹۱). جماعات تصویری (مترجم: محمد محمدی). تهران: رخداد نو. (تاریخ اصل اثر ۲۰۰۶)
- بهشتی شیرازی، ملامحمد (۱۳۸۸). آشوب هندوستان. دهلی نو: مرکز تحقیقات فارسی رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران.
- جانب اللهی، محمدسعید (۱۳۷۹). رابطه مکان‌گرایی و وفاق اجتماعی در آئین‌های سوگواری محرم. مجموعه مقالات نخستین همایش محرم و فرهنگ مردم ایران، پژوهشکده مردم‌شناسی.
- حیدری، ابراهیم (۱۳۸۱) تراژدی کربلا: مطالعه جامعه‌شناختی گفتمان شیعه (مترجم: علی معموری و محمدجواد معموری). تهران: دارالکتاب اسلامی.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳) صور ابتدایی حیات دینی (مترجم: باقر پرهام)، تهران: مرکز.
- رحمانی، جبار (۱۳۹۵). تغییرات مناسک عزاداری محرم. تهران: تیسرا.
- شریعتی، علی (۱۳۸۶). تشیع علوی و تشیع صفوی. تهران: قلم.
- ضربغام، علیرضا (۱۳۵۴). مطالعه مردم‌شناسی عزاداری بوشهر (پایان‌نامه کارشناسی). دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
- ضیایی، عبدالحمید (۱۳۸۴). جامعه‌شناسی تحریفات عاشورا. تهران: هزاره ققنوس.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲). شیعه. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۶۰). فلسفه و فرهنگ (مترجم: بزرگ نادرزاد). تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۸). فلسفه صورت‌های سمبلیک (مترجم: یدالله موقن). تهران: هرمس.
- کاشفی سبزواری، ملاحسین (۱۳۸۲). روضه الشهداء (تصحیح: عبدالرحیم عقیقی بخشایشی). قم: دفتر نشر نوید اسلام.
- کدی، نیکی (۱۳۸۳). نتایج انقلاب ایران (مترجم: مهدی حقیقت‌خواه). تهران: ققنوس.
- مظاهری، محسن حسام (۱۳۹۰). رسانه شیعه. تهران: سهامی انتشار.
- مظاهری، محسن حسام (۱۳۹۵). فرهنگ سوگ شیعی. تهران: خیمه.
- مظاهری، محسن حسام (۱۳۹۷ الف). پیاده‌روی اربعین. تهران: آرما.





- مظاهری، محسن حسام (۱۳۹۷ب). تراژدی جهان اسلام. تهران: آرما.
- ملک‌کی، ساندرا (۱۳۸۰) ایرانی‌ها: ایران، اسلام و روح یک ملت (مترجم: شیوا رویگریان). تهران: ققنوس.
- موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۸۳) اسلام: پژوهشی تاریخی و فرهنگی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- میرحامد حسین هندی (۱۳۸۸). از هندوستان تا حریم یار: گزیده‌ای از سفرنامه اسفاراانوار (مترجم: محمدعلی مقدادی). دهلی‌نو: رایزنی فرهنگی ایران.
- میکل، آندره (۱۳۸۱). اسلام و تمدن اسلامی (مترجم: حسن فروغی). تهران: سمت.
- هاردی، فرید هلم (۱۳۸۵). ادیان آسیا (مترجم: عبدالرحیم گواهی). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- همیلتون، ملکم (۱۳۷۷). جامعه شناسی دین (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: تیان.
- الیاده، میرچاه (۱۳۷۵) دین‌پژوهی (مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی؛ ج ۱). تهران: پژوهشگاه دعلوم انسانی و علوم انسانی.
- Ahmed, A. (2003). *Discovering Islam: making sense of Muslim history and society*. London: Routledge.
- Fischer, M. J. (1980). *Iran: from religious dispute to revolution*. US: Harvard University Press.
- Howarth, T. M. (2005). *The Twelver Shia as a Muslim minority in India*. London: Routledge. doi: 10.4324/9780203012604
- Hussain, A. J. (2005). The mourning of history and the history of mourning: The evolution of ritual commemoration of the battle of Karbala. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 25(1), 78-88.
- Ruthven, M. & Nanji, A. (2004). *Historical Atlas of the Islamic World*. Oxford University Press.
- Sharar, A. H. (2006). *Lucknow: the last phase of an oriental culture*. New Dlehi: Oxford.



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

محمدرضا پویافر<sup>۱</sup>

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۶؛ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۹

### چکیده

بزرگ‌ترین اجتماع دینی مسلمانان، هرساله 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.

اجتهندنژاد 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<sup>۱</sup> 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 قابل‌توجه 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<sup>۱</sup>. 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<sup>۲</sup>.** 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<sup>۳</sup>.** 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<sup>۴</sup>.** 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<sup>۵</sup>.** همین که 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 و وحدانی، وحدت حقیقی<sup>۲</sup>، خلأ (عدم)<sup>۳</sup>؛ ۲) بی‌زمان و بی‌مکان بودن؛ ۳) احساس عینیت یا حقیقت داشتن؛ ۴) احساس تبرک و تیمّن<sup>۴</sup>، 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<sup>۵</sup> (بیداری و اشراق و انشراح صدر ناگهانی) را چنین برمی‌شمارد: غیرعقلانی بودن<sup>۶</sup>، توضیح‌ناپذیری<sup>۷</sup>، ابلاغ‌ناپذیری<sup>۸</sup>، درون‌بینی یا بصیرت<sup>۹</sup>، ثقت<sup>۱۰</sup>، ایجاب<sup>۱۱</sup>، احساس عالم بالا<sup>۱۲</sup>، صبغه غیرشخصی<sup>۱۳</sup>، احساس اعتلا<sup>۱۴</sup> و لحظه‌ای بودن<sup>۱۵</sup>.



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<sup>۱</sup> (۱۹۸۹) است. از نظر دیویس تجرب دینی شش نوع‌اند:

(۱) تجارب تفسیری<sup>۲</sup>: به تجاربی گفته می‌شود که دینی‌بودن 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<sup>۱</sup>: 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<sup>۲</sup>: 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<sup>۳</sup>: تجاربی که در آنها ایمان فاعل تجربه تازه متحول، شکوفا و عمیق می‌شود.

(۵) تجارب مینوی<sup>۴</sup>: 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<sup>۵</sup>: گزارش‌های عارفان از احوال خود که دارای این ویژگی‌ها باشد: احساس واقعیت مطلق، احساس‌رهایی 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<sup>۱</sup> 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»)<sup>۲</sup>.

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<sup>۳</sup> در مدل سنجش دین‌داری خود در کنار ابعاد اعتقادی<sup>۴</sup>، مناسکی<sup>۵</sup>، پیامدی<sup>۶</sup> و دانش دینی<sup>۷</sup>، بعد تجربی<sup>۸</sup> (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

سنجه 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.

سنجه خدایاری فرد. در مدل خدایاری فر (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.

سنجه 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 سنجه 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.

سنجه طالبان. مدل سنجش و به تبع آن سنجه دین داری طالبان (۱۳۸۸)، از نظر تقسیم بندی ابعاد کلی دین داری کاملاً مشابه با کار خدایاری فر 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) <sup>۱</sup> و بشردوستی <sup>۲</sup> 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 ارای شده در سنت غیرغربی متعلق به سنت دینی در جوامع اسلامی است. مبنای این تعاریف عمدتاً دامنه وسیعی از عمل خیر را شامل می‌شود. به‌عنوان 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<sup>۱</sup>. 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<sup>۱</sup>:

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 نذرها 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 دلجان، 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 به‌ویژه 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 نیت‌مندی 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 به‌نوعی 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 صورتِ 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 «حبّ الحسین») 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 مصادیق خیر دینی می‌تواند باشد.

یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که زیارت در بستر آئین پیاده‌روی اربعین، به‌عنوان 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.
- آذربایجانی، 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 پیاده 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 افشار مختلف جامعه ایران. تهران: دانشگاه تهران.
- رضوی‌زاده، ندا (۱۳۹۳)، ادراک و تجربه زیسته زائران پیاده 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* (2<sup>nd</sup> 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.





## گونه‌ها و ساحت‌های مشارکت جمعی در پیاده‌روی اربعین

صدیقه رمضانی تمیجانی<sup>۱</sup>

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰؛ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۲۰

### چکیده

مطالعه نوع مشارکت در مناسک عاشورایی در جوامع شیعی به دلیل آمیختگی شدیدی که با وجدان جمعی پیروان این مذهب دارد از اهمیت بالایی برخوردار است. مطالعه آئین پیاده‌روی اربعین، که در سال‌های اخیر تحولات شگرفی را به خود دیده و به یک پدیده اجتماعی و فرهنگی ویژه و چندوجهی تبدیل شده است، جایگاه و اهمیتی دوچندان دارد. از این رو، این مقاله توصیف و تحلیل ساحت‌ها و گونه‌های مشارکت جمعی پدیده پیاده‌روی اربعین را مورد توجه قرار داده است. برای نیل به این هدف ۱۷ مصاحبه نیمه‌ساختاریافته با خادمین و موکب‌داران ایرانی به‌عنوان گروهی که بیشترین سطح و حوزه درگیری را با این پدیده در نسبت با مشارکت‌کنندگان دیگر دارند انجام داده است. بررسی و واکاوی محتوای مصاحبه‌ها، که با کمک ترکیبی از روش‌های تحلیل مضمون و نمونه‌سازی آرمانی صورت گرفت، پس از سه مرحله کدگذاری، ما را به ۱۰ مضمون در نسبت با ساحت مشارکت و ۱۲ مضمون در نسبت با گونه مشارکت رساند. در نهایت این نتیجه حاصل شد که در پیاده‌روی اربعین با گونه‌ای منحصر به فرد از مشارکت مواجه هستیم.

**کلیدواژه‌ها:** مناسک عاشورایی، گونه‌شناسی، پیاده‌روی اربعین، مشارکت جمعی

۱. دانش‌آموخته دکتری جامعه‌شناسی و پژوهشگر پژوهشکده مطالعات فناوری، تهران، ایران

[ramezani@tsi.ir](mailto:ramezani@tsi.ir) ✉

## ۱. مقدمه

مشارکت مفهومی مهم و پر دامنه در علوم اجتماعی است تا جایی که برخی نظریه پردازان همچون هربرت اسپنسر، مشارکت را جوهره زندگی اجتماعی نامیده‌اند و شماری از نویسندگان معاصر، دوران حاضر را عصر مشارکت نامیده و آخرین نسخه برای کشورهای توسعه نیافته را توسعه مشارکتی عنوان کرده‌اند. در این میان، مطالعه مشارکت دینی یا به عبارتی مشارکت در پدیده‌های مرتبط با دین و با انگیزه‌های برآمده از دین برای جوامعی چون جامعه ایرانی که دین در فرهنگ آن عنصری مهم و محوری است و نقش برجسته و پررنگی ایفا می‌کند، اهمیت زیادی دارد. یکی از انواع مشارکت دینی، مشارکت در مناسک است و آئین پیاده‌روی اربعین نمونه خوبی برای مطالعه این موضوع است. به‌ویژه که این آئین به سبب تحولات اخیر به پدیده چندوجهی و کلان‌مقیاس تبدیل شده و از وجوه مختلفی چون جمعیت مشارکت‌کننده، ضریب نفوذ، دامنه و گستردگی میان ملل مختلف از زوایا و مناظر مختلف پژوهشی شایسته توجه محسوب می‌شود.

اما تجربه مشارکت را چگونه و با کمک چه مفاهیم و مقولاتی می‌توان به درستی فهم و توصیف کرد؟ بی‌شک فهم مشارکت جدای از مطالعه ابعاد ذهنی و معنایی و خصایص ذاتی و ماهوی، نیازمند توجه و فهم گونه‌های مشارکت‌کننده و عرصه‌ها و ساحت‌های مشارکت نیز هست. در واقع، یکی از راه‌های شناخت تجربه‌های مشارکت، بررسی آن در تطبیق با گونه‌شناسی‌های موجود است. در این مقاله، برای فهم مشارکت جمعی در پیاده‌روی اربعین مروری بر انواع مشارکت خواهیم داشت و به این پرسش‌ها پاسخ خواهیم داد: (۱) چه کسانی در پیاده‌روی اربعین مشارکت می‌کنند؟ (۲) در چه چیزی مشارکت می‌کنند؟ سپس از میان مصاحبه با موبدداران و خادمین ایرانی میزان تطبیق‌پذیری این انواع مشارکت را با مشارکت جمعی در پیاده‌روی اربعین دنبال خواهیم کرد. از آنجا که اندک تأملی در فضای مفهومی واژه مشارکت در علوم اجتماعی، ما را به سرعت به مفاهیم مشابهی چون همکاری<sup>۱</sup> می‌رساند، شماری از گونه‌شناسی‌هایی که در مقاله مرور می‌شود، معطوف به این مفهوم خواهد بود.



## ۲. پیشینه پژوهش

تاکنون مطالعات بسیاری در موضوع اربعین صورت گرفته و نشر داده شده است. تعدد این موارد مانع از ذکر و مرور خلاصه نتایج همه آنهاست. به علاوه، از میان این همه، تنها شمار معدودی رویکرد اجتماعی داشته و از میان این معدود نیز تعداد انگشت‌شماری تحلیل و بررسی خود را از سطح گمانه‌زنی نظری ارتقاء داده و به گردآوری و استناد به داده‌های تجربی اهتمام داشته‌اند. از میان این مطالعات تجربی نیز تنها چند مورد رویکرد گونه‌شناسی را دنبال کرده‌اند که در ادامه به ذکر خلاصه نتایج آنها می‌پردازیم.

رضوی‌زاده (۱۳۹۶) در پژوهش خود با عنوان نوعی گونه‌شناسی از تفسیر زائران پیاده‌روی اربعین از تجربه زیسته خود در قالب سه مضمون و با استفاده از مردم‌نگاری و مصاحبه نیمه‌ساختاریافته اصلی انجام داده است. این سه مضمون عبارت‌است از: (۱) تجربه تعلیق امر مادی و روزمره با سه مضمون فرعی تعلیق عقلانیت ابزاری، تعلیق قشربندی اجتماعی و ادراک امر قدسی و غیبی؛ (۲) رنج مقدس در سه معنای عمده چشم‌داشت به پاداش، احساس تعلق هویتی به اجتماع مذهبی و اعلان عملی باور به عقیده مذهبی با بازسازی تجربه تاریخی رنج‌آلود؛ و (۳) برانگیزانندگی عاطفی.

پویافر (۱۳۹۷) در پژوهشی به بررسی الگوی فعالیت‌ها و تجربه خیر دینی در آئین پیاده‌روی اربعین با استفاده از روش پژوهش کیفی و تکنیک‌های مصاحبه و مشاهده مشارکتی پرداخته و هفت نوع فعالیت خیر دینی در خدمات‌دهی داوطلبانه به زائران را شناسایی می‌کند. نتایج نشان می‌دهد که الگوی کلی فعالیت‌ها و خدمات عراقیان و ایرانیان، به‌رغم شباهت‌های کلی در الگو و تنوع در فعالیت‌های ارائه‌شده، تفاوت‌های اساسی دارد؛ این تفاوت‌ها از جمله در الگوی مدیریت و تأسیس موبک‌ها، نقش حکومت در سازماندهی اجرایی اربعین، انگیزه‌های سیاسی و انقلابی از فعالیت‌های خیر دینی و میزان رقابت برای خدمت‌رسانی مشاهده شده است.

پویافر (۱۳۹۷) در پیمایشی به بررسی گونه‌های تجربه زیارت در آئین پیاده‌روی اربعین پرداخته و نشان داده است ۷۵/۱ درصد زائران معتقد بودند که تمام کسانی که به پیاده‌روی اربعین آمده‌اند، از طرف امام حسین (ع) طلبیده شده‌اند. ۶۶/۹ درصد از پاسخگویان



گفته‌اند که همیشه یا در اغلب موارد تلاش دارند که خود را به ضریح برسانند. این در حالی است که تنها ۲۰/۳ درصد از آنها بر این باور بودند که قبولی قطعی دعا فقط زیر قبه امام حسین (ع) است و بقیه نقاط حرم این خاصیت را ندارد.

انگوتی (۱۳۹۷) در پاسخ به این سؤال که زنان ایرانی چگونه و با چه دلایلی در پیاده‌روی اربعین مشارکت می‌کنند، ۲۰ مصاحبه عمیق با زنان ایرانی شرکت‌کننده انجام داده و سپس به تحلیل مضمونی آنها پرداخته و چگونگی حضور را در پنج دسته طبقه‌بندی کرده است: (۱) نحوه همراهی حضور؛ (۲) نحوه ظاهری حضور؛ (۳) نحوه مشارکت فرهنگی؛ (۴) نحوه مشارکت اجتماعی؛ و (۵) نحوه مشارکت علمی. همچنین دلایل حضور را نیز در پنج رویکرد جای می‌دهد: (۱) مهدویت و آخرالزمان؛ (۲) تربیتی و اخلاقی؛ (۳) روحانی و معنوی؛ (۴) فرهنگی؛ و (۵) مذهبی و دینی.

همان‌طور که مشاهده شد، هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به مقوله‌گونه مشارکت نپرداخته‌اند؛ بلکه به گونه‌شناسی مشارکت‌کنندگان پیاده‌روی اربعین اهتمام داشته‌اند؛ آن هم بیشتر از منظر انگیزه و معنای مشارکت. بنابراین، تمایز این مقاله به‌لحاظ مسئله آن است که قصد دارد انواع مشارکت در پیاده‌روی اربعین را معرفی کند و امتیاز این مقاله به‌لحاظ محتوایی نیز تأکید بر مشارکت جمعی<sup>۱</sup> به‌عنوان نوعی کنش جمعی<sup>۲</sup> است که طی آن افراد هویت جمعی جدیدی یافته و برای رسیدن به هدف مشترک با یکدیگر در مجموعه‌ای از فعالیت‌ها همکاری مستمر دارند و این همکاری خود باعث تولید و بازتولید هویت پدیده نیز خواهد شد. از این‌رو، واحد تحلیل در مطالعه مشارکت جمعی شامل گروهی از افراد است که نه تنها از پدیده تحت مطالعه هویت می‌گیرند بلکه به آن هویت نیز می‌بخشند و از این‌رو، جریان اصلی قلمداد می‌شوند و لازم است که در مطالعه آنها را از جریان‌های فرعی و حاشیه‌ای تفکیک کرد تا برای شناخت گونه مشارکت در پیاده‌روی اربعین گرفتار برجسته‌سازی ویژگی‌هایی نشویم که در هویت و ماهیت اصلی پدیده نقش ایفا نمی‌کنند.



1. collective participation  
2. collective action

### ۳. واکاوی مفهومی و بررسی انواع مشارکت

مشارکت معادل اصطلاح participation است. این کلمه از ریشه part به معنی قسمت، جزء و بخش گرفته شده و از ریشه لاتین participia به معنای سهمی در چیزی غیر از خود داشتن است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۶، ۱۰۶). مشارکت در علوم اجتماعی اشاره به همه راه‌هایی دارد که مردم از طریق آنها در جهان‌های اجتماعی درگیر می‌شوند. مشارکت اجتماعی<sup>۱</sup> به معنای انواع کنش‌های فردی و گروهی به منظور دخالت در تعیین سرنوشت خود و جامعه و تأثیر نهادن بر فرایندهای تصمیم‌گیری درباره امور عمومی است و معمولاً از طریق عضویت در انجمن‌ها، کانون‌ها و سایر نهادهای اجتماعی اندازه‌گیری می‌شود (اخشی، ۱۳۹۴، ۱۴۹؛ موسوی، ۱۳۸۵، ۸۹). این مفهوم غالباً در ادبیات مربوط به توسعه و سرمایه اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرد. اما مشارکت جمعی<sup>۲</sup> اشاره به نوعی کنش جمعی<sup>۳</sup> دارد که طی آن افراد هویت جمعی جدیدی یافته و برای رسیدن به هدف مشترک با یکدیگر در مجموعه‌ای از فعالیت‌ها همکاری می‌کنند. در واقع به معنی به کار گرفتن منابع شخصی به منظور سهیم شدن در یک اقدام جمعی است (محسنی و جاراللهی، ۱۳۸۲، ۱۳۸۲، ۱۲). برای مشارکت جمعی، انواع و گونه‌های مختلفی معرفی شده است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم و دلیل اینکه پیاده‌روی اربعین را نوعی مشارکت جمعی، و نه اجتماعی، می‌دانیم را در بخش چارچوب مفهومی با توضیح شکل‌گیری هویت جمعی برای رسیدن به یک هدف بیان خواهیم کرد.

#### ۳-۱. همکاری ساده و پیچیده

از نخستین متفکران اجتماعی که از دو نوع همکاری بدون تقسیم کار و با تقسیم کار سخن می‌گویند، ابن‌خلدون است که بعدها جامعه‌شناسان آن را در دو گونه همکاری ساده و غیرساده نشان داده‌اند:

همکاری ممکن است متضمن تقسیم‌کردن وظایف مختلف باشد یا خیر. چند تن که به اتفاق کنده سنگینی را از زمین برمی‌دارند، نمایشگر نوع ساده همکاری هستند. مع الوصف، غالب اوقات همکاری متضمن تقسیم‌کار است، بدین معنی که اشخاص

1. social participation
2. collective participation
3. collective action



مختلف کارهای مختلفی را انجام می‌دهند و هماهنگی این کارها موجب تحقق پذیرفتن مقصودی مشترک می‌گردد» (روسکوارن، ۱۳۵۳، ۶۵ به نقل از فرهادی، ۱۳۸۱، ۱۰۷).

### ۳-۲. همکاری داوطلبانه و اجباری

از نظر اسپنسر صفت شاخص جامعه جنگجو آن است که واحدهای ترکیب‌کننده آن به زور و ادار به اعمال مشترک می‌شوند و اراده هر شهروندی در این گونه جوامع، از امور شخصی گرفته تا عمومی، تابع اراده حکومت است و همکاری در این جوامع همکاری اجباری است؛ برعکس، در جامعه صنعتی همکاری داوطلبانه بوده و بر پایه خویشتن‌داری فردی استوار است:

این جامعه با همان آزادی فردی‌ای شاخص می‌شود که در هر نوع معامله بازرگانی برقرار است. همکاری‌ای که فعالیت‌های ناهمگون جامعه را برقرار نگه می‌دارد، یک همکاری داوطلبانه است (کوزر، ۱۳۹۲، ۱۴۱).

### ۳-۳. همکاری مستقیم و غیر مستقیم

مک ایور نیز همکاری را به دو نوع مستقیم و غیر مستقیم تقسیم می‌کند:

در نوع اول اشاره به مشارکتی دارد که گروهی از افراد یک امر یا فعالیت واحد و مشابه را با هم انجام می‌دهند و ارتباط مستقیم بین افراد همکاری‌کننده و بهره‌برداری مستقیم از فعلیتی که انجام می‌شود، وجود دارد. در نوع دوم، افراد امور یا فعالیت‌های متعدد و متفاوت و طبعاً غیر مشابه را صورت می‌دهند و افراد ارتباط بی‌واسطه و همچنین بهره‌وری مستقیم از حاصل کار یکدیگر ندارند، بلکه از نتایج نهایی و غایی فعالیت‌های مستقل و متفاوت یکدیگر متمتع می‌شوند... (انصاری، ۱۳۹۳، ۹).

### ۳-۴. همکاری غریزی، سنتی، پیمانی، هدایت شده و آنی

در دایرةالمعارف هفده جلدی علوم اجتماعی (سیلز<sup>۱</sup>، ۱۹۷۲، ۳۸۵) به پنج نوع همکاری اشاره شده است:

همکاری غریزی. این نوع همکاری سرچشمه عقلانی و استدلالی ندارد و به صورت ناخودآگاه و تحت تأثیر رفتارهای مشترک و منافع متقابل اتفاق می‌افتد. رفتار هماهنگ و



همگام انسان‌ها در جهت یک هدف مشترک، که صرفاً زائیده موقعیت اجتماعی افراد مختلف در جامعه است، یکی از این موارد است. همچنین، همکاری‌هایی که بدون برنامه‌ریزی بین گروه‌های ملی، مذهبی، اقتصادی و یا نژادی یک جامعه که از ترس و نگرانی هر یک از این گروه‌ها از خطر مشترکی سرچشمه می‌گیرند.

همکاری سنتی. این نوع همکاری بر پایه اصول اجتماعی سنتی موجود شکل می‌گیرد که در جوامع مختلف متفاوت بوده و ریشه در مقولاتی چون هنجارهای و ارزش‌های پذیرفته شده در جامعه دارند.

همکاری پیمانی. در جامعه صنعتی نوین، خصلت همکاری غالباً پیمانی است. در این‌گونه همکاری‌ها، موافقت طرف‌های ذی‌نفع و شرایط قید شده برای همکاری، جنبه اختیاری دارند. اما در صورت عدم همکاری امضاءکنندگان، متخلفین از نظر قانونی قابل تعقیب هستند.

همکاری هدایت‌شده. تشکیلات و سازمان‌های نظامی احتمالاً کهن‌ترین و عمومی‌ترین نمونه این‌گونه همکاری است. دستور و هدایت مستقیم، این‌گونه همکاری را ممکن می‌سازد و فقط عده انگشت‌شماری از ماهیت و نتیجه نهایی همکاری باخبر بودند.

همکاری آبی: این‌گونه همکاری با تصمیم‌هایی که در موقعیت‌ها و شرایط خاص گرفته می‌شوند میسر می‌گردد و شالوده روابط نزدیک شخصی را تشکیل می‌دهد. بنیاد این‌گونه همکاری بر حسن تفاهم و دوستی است و غالباً در محیطی دوستانه می‌توان انتظار آن را داشت.

### ۳-۵. همیاری، دگریاری و خودیاری

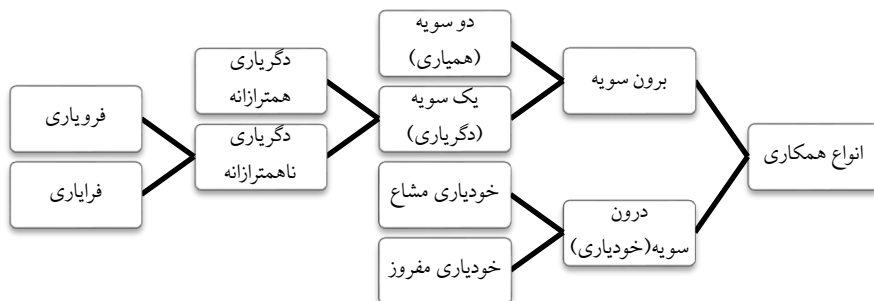
به جز طبقه‌بندی‌های مرور شده، انواع دیگری نیز پیرامون همکاری قابل‌پی‌جویی است (برای مثال، ۱۴ نوع همکاری که در کتاب درآمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی ذکر شده است). اما همگی این گونه‌شناسی‌ها اگرچه برخی از صفات همکاری‌ها را روشن می‌سازند، اما همچون موارد ذکر شده در بالا، همکاری را براساس ماهیت طبقه‌بندی نمی‌کنند. در واقع، ساده و مرکب، اجباری و داوطلبانه، سنتی و صنعتی و غیره اگرچه صفاتی مهم در همکاری اند، اما صفاتی ثانویه برای همکاری محسوب می‌شوند، نه صفت ممیزه و ذاتی. تنها تلاشی که سعی در ارائه گونه‌شناسی ماهوی همکاری دارد، طبقه‌بندی فرهادی براساس مطالعات





تجربیی ایشان پیرامون جوامع سنتی و بومی ایرانی به ویژه کشاورزان و روستائیان است که سه نوع اصلی همکاری یا به اصطلاح ایشان «یاریگری» را از یکدیگر باز می شناسد. این سه نوع در پاسخ به این سؤال ها حاصل آمده اند که نخست، آیا سود حاصل از همکاری، به خود شخص یاری دهنده باز می گردد یا به شخص و یا اشخاص دیگر؟ دوم، آیا همکاری بدون انتظار کمک متقابل و کمک بلاعوض است؟ و سوم، همکاری بین افراد همتراز و هم پایگاه برقرار می شود یا بین ناهمتران ناهم پایگاه؟ آیا هدف یاری گیرنده و یاری دهنده یکی است یا این اهداف حداقل در نهایت، باهم تفاوت دارند؟

در همکاری نوع اول یا دگریاری، هدف همکاری خارج از فرد یاری دهنده است (برون سویگی) و یاری دهنده انتظار کمک متقابل ندارد (یک سویگی). در همکاری نوع دوم یا همیاری، هدف همکاری خارج از فرد یاری دهنده است (برون سویگی) و یاری دهنده انتظار کمک متقابل در آینده دارد و یا این همکاری پاسخ به کمک گذشته یاری گیرنده است (دوسویگی)؛ در همکاری نوع سوم یا خودیاری، هدف همکاری خارج از فرد یاری دهنده نیست (درون سویگی). به عبارت دیگر، یاری دهنده از یاری گیرنده جدا نبوده و با او یکی است. در واقع فرد برای خود کار می کند، اما این عمل را در گروه انجام می دهد و از مزایای کار گروهی بهره می گیرد. در رسم زیر توضیحی بر انواع سه گانه بیان شده دیده می شود (فرهادی، ۱۳۸۱، ۱۱۶-۱۱۴).



نمودار شماره (۱). انواع یاری گری

خودیاری در این الگو شامل دو نوع مفروز و مشاع است. خودیاری مشاع، کاری اشتراکی است که منافع آن به شرکا باز می‌گردد؛ اما در خودیاری مفروز، فرد برای خود و با ابزارهای شخصی کار می‌کند و صرفاً کار را در گروه و فضای گروهی انجام می‌دهد. دگریاری نیز بسته به اینکه افراد مشارکت‌کننده در موقعیت‌های برابر و یا نابرابر قرار داشته باشند، به دو گونه همتراز و ناهمتراز تقسیم می‌شود. گونه ناهمتراز در صورت جریان یاریگری از موقعیت بالا به موقعیت پائین، فرویاری و در حالت عکس آن فریاری نامیده شده است.

#### ۴. چارچوب مفهومی

اگر بخواهیم براساس انواع مشارکت مرور شده در بالا به بررسی گونه‌های مشارکت در پیاده‌روی اربعین بپردازیم باید پیش از هر چیز با فهم کلیت منحصر به فرد و عناصر مقومی، که جداسازی آن سبب تغییر ماهیت پدیده خواهد شد، از طریق برجسته‌سازی وجوه بنیادین پدیده در نسبت با موضوع مشارکت جمعی، امکان نظری-مفهومی تفکیک بدنه یا جریان اصلی را از جریان‌های حاشیه‌ای و خرده‌جریان‌ها را فراهم کنیم. از این رو، باید گفت پدیده پیاده‌روی اربعین در کلی‌ترین منظر و کلان‌ترین سطح، نوعی رویداد جمعی است و می‌توان از نتایج مطالعه رویدادهای جمعی و رفتار انبوه جمعیت<sup>۱</sup> (ریچر، ۲۰۱۱) در توضیح آن بهره گرفت. به‌ویژه نمونه‌های اخیر که نشان داده است رفتار مردم در انبوه جمعیت در مواردی، برخلاف آنچه به‌طور عام گفته می‌شد، به‌جای از دست دادن هویت پیشین و امکان کنترل کنش، با نوعی تحول شناختی از سطح فردی هویت به سطح اجتماعی همراه است. در این موارد، کنش بازتاب‌دهنده نوعی هویت جمعی است که دلیل درگیر شدن فرد در کنش جمعی را بر ساخته و به رفتار او معنا می‌بخشد (تاجفل و ترنر<sup>۲</sup>، ۱۹۷۹؛ ترنر، هاگ، اوکز، ریچر و وترل<sup>۳</sup>، ۱۹۸۷).

1. crowd
2. Reicher
3. Tajfel & Turner
4. Turner, Hogg, Oakes, Reicher, & Wetherell





بنابراین، هر چند دوگانه دلیل-عاطفه<sup>۱</sup> در توضیح انبوه جمعیت قابل توجه است، اما دیگر با آنچه در متون کلاسیک انفجار غیرعقلانی احساسات<sup>۲</sup> خوانده می‌شود، مواجه نیستیم. پیاده‌روی اربعین هم به دلیل دربرگیرندگی نوعی هویتی جمعی، از جمله چنین رویدادهای جمعی است و این موضوع، اولین تمایز کلیدی آن از انواع دیگر انبوهه جمعیت است. پژوهشگران متعددی (نویل و ریچر<sup>۳</sup>، ۲۰۱۱؛ ریچر، ۲۰۱۱) به تمایز میان انبوهه جمعیت فیزیکی یا گردهمایی‌هایی که در آن افراد از نظر فیزیکی حضور دارند اما هیچ حسی از ارتباط و اتصال با یکدیگر ندارند (به‌عنوان مثال خریداران در یک خیابان بزرگ شلوغ) و انبوهه‌های جمعیت متشکل از افرادی که هم حضور مشترک<sup>۴</sup> و هم حس هویت اجتماعی مشترک دارند، توجه داشته‌اند. چنین هویت مشترکی در همه انبوهه‌های جمعیت اتفاق نمی‌افتد و هر جاکه رخ دهد، آثار و پیامدهایی در ارتباط با روابط میان مردم هم وجود دارد؛ همچون تغییر در صمیمیت. اعضاء شروع به همکاری، اعتماد، احترام به یکدیگر و حمایت متقابل از هم می‌کنند (ریچر و حسلم<sup>۵</sup>، ۲۰۱۰) و به نوبه خود این موضوع سبب تسهیل کنش مشترک میان اعضا شده و سبب می‌شود افراد به شکل مؤثرتر در جهت تحقق اهداف جمع رفتار کنند (دروری<sup>۶</sup> و ریچر، ۲۰۰۰، ۲۰۰۵). افراد به‌طور مداوم خود را با ساختار تجربه اجتماعی و احکام انتزاعی آن انطباق می‌دهند و بنابراین، هویت‌یافتگی بیشتر و قوی‌تری در نسبت با مقوله محوری معنابخش به انبوه جمعیت ایجاد می‌شود. براساس چنین منطقی، هر چند دارا بودن حسی از عضویت در جماعتی گسترده در هدایت مشارکت جمعی اهمیت دارد اما افزایش هویت یافتگی‌ای که طی تجربه هم‌حضور یا حضور مشترک رخ می‌دهد، در شکل‌دهی به کنش‌های هماهنگ میان مردم نقش بسیار مهمی دارد و پذیرش ارزش‌ها و هنجارها را تسهیل می‌کند (ون زومرن، لیچ، اسپیرز<sup>۷</sup> و دیگران، ۲۰۰۴).

1. the reason-emotion dichotomy
2. irrational explosions of emotion
3. Neville & Reicher
4. co-present
5. Haslam
6. Drury
7. van Zomeren, Leach & Spears

از منظری دیگر و در سطحی متفاوت و جزءنگرتر، پیاده‌روی اربعین نوعی مناسک دینی در ارتباط با زیارت مکانی مقدس به شمار می‌رود و مشارکت در آن مبتنی بر عقلانیت، عواطف و حافظه تاریخی قوام‌یافته در جماعتی از دینداران مسلمان شیعه رخ می‌دهد که آن را از سایر انواع مشارکت جمعی متمایز می‌کند. زنجیره‌های کنش رو در رو و مستقیم شکل‌یافته در این مناسک بر محور خیری درونی برآمده از ارزش‌ها و باورهای دینی و با انرژی عاطفی بالا که کنشگر را با تاریخی چند هزارساله متصل می‌کند، حیات یافته و استمرار می‌یابد که این انبوه جمعیت را از موارد مشابه غیردینی چون انبوه معترضین در تظاهرات مدنی و یا انبوه طرفداران سبک یا گروه موسیقی خاص جدا می‌کند.

بنابر آنچه مرور شد، پیاده‌روی اربعین در کلیت خود حائز سه خصلت اصلی است که در عبارت انبوه جمعیت هویت‌بخش مناسک دینی محور خلاصه می‌شود. بنابراین، آثار و پیامدهایی چون درصدی از پیش‌بینی‌ناپذیری و عاطفه‌محوری، در کنار تقویت حس هویت جمعی طی روابط رو در رو و مستقیم و همراه با صمیمت و احترام متقابل از آن جداشدنی است. به علاوه، به جهت دینی بودن، ما با کنش معطوف به ارزش آمیخته با انسجام اجتماعی بالا مواجه هستیم که نمایانگر دگرخواهی و ایثارگری حداکثری و حادی است که گاه حالت رقابت نیز پیدا می‌کند. از این رو، کنشگرانی که با پیاده‌روی اربعین پیوند هویتی پیدا نکرده‌اند، اغلب به صورت تصادفی و با انگیزه‌ها و اهدافی غیردینی، سطح درگیری حداقلی و بر اثر جذابیت‌های فرعی چون تجربه سفری هیجناک گونه و متفاوت و یا مشاهده مستقیم انبوه‌های کلان جمعیتی در این حرکت شرکت می‌کنند، جزو جریان اصلی محسوب نشده و خارج از تحلیل این مقاله قرار دارند.

از جمله ویژگی‌های دیگر مشارکت‌کنندگان اصلی پیاده‌روی اربعین، میل به گمنامی به شکل حاد و باورناپذیر است. گمنامی برآمده از بی‌اعتبار شدن نظم اخلاقی و سلسله‌مراتب اجتماعی پیشین که برخلاف گمنامی مدرن و شهری، نتیجه و هم‌پسته کاهش سرمایه اجتماعی و اعتماد اجتماعی نیست؛ بلکه درست برعکس، در فضای آکنده از اعتماد و احترام متقابل اتفاق می‌افتد. فضایی که در آن منبع کسب منزلت و تولید نظم اخلاقی تغییر یافته و منبعی جدید با مشروعیت فوق‌العاده معرفی می‌شود که شهرت زودگذر و تنگ‌دامنه در





زیست جهان و ارزش‌ها و هنجارهایی غریبه با مدینه فاضله اسلامی را می‌زداید. همچنین زیست جهانی آشنا مبتنی بر اصول و ارزش‌های متعالی اسلامی می‌آفریند که در آن کنشگران با حداکثر تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی یکدیگر را آشنا و حامی می‌یابند و این تجربه وجدی درونی و وصف‌ناشدنی را به همراه می‌آورد. از این‌رو، شرکت‌کنندگان فاقد چنین وجدی، مشارکت‌کنندگان اصلی پیاده‌روی اربعین نیستند و درک این وجد نیز محدود و منحصر به گروه سنی، قشر یا طبقه اجتماعی خاصی نیست. اما به نظر می‌رسد هر چه فرد در زندگی روزمره خود از زیست جهان دینی و تمنای تجربه معنوی فاصله گرفته و همراهی بیشتری با زیست جهان مدرن یافته باشد، در درک این وجد ناتوان‌تر است. بنابراین، به نظر می‌رسد مشارکت‌کنندگان پیاده‌روی اربعین را می‌توان غریبه‌های صمیمی و متحد خواند.

با نظر به تفکیک صورت‌گرفته معطوف به دسته‌بندی سه‌گانه همیاری، خودیاری و دگریاری می‌توان گفت که در پیاده‌روی اربعین با هر سه‌گونه مواجه هستیم. همیاری در نوع ارتباط موکب‌ها با یکدیگر خود را نشان می‌دهد. خودیاری، در کل، فرایند مشارکت حاکم است که فرد برای تقرّب به ساحت خداوند و ابا عبدالله الحسین، که نوعی کمک به خود محسوب می‌شود، در گونه‌های مختلف کنشگری در پیاده‌روی اربعین مشارکت می‌جوید. دگریاری، نیز بیش از هر چیز در فعالیت خادمین (اعم از موکب‌داران و جز آن) نسبت به زوّار (پیاده و غیرپیاده) خود را نشان می‌دهد. اما به لحاظ صفت‌های غیرماهوی دیگری که در خصوص انواع مشارکت مرور شد، در نسبت با پیاده‌روی اربعین، با انواع دیگر همکاری مواجه هستیم که عرصه‌های حضور این موارد در جدول شماره (۱) قابل مشاهده است. هرچند تمام این انواع مشارکت‌ها در آئین پیاده‌روی اربعین حضور دارند، اما براساس تحلیل جریان اصلی، گونه‌هایی که با حذف آن الگوی اصلی مشارکت در این آئین فرومی‌پاشد، شامل مواردی است که در جدول مذکور به صورت برجسته نمایش داده شده است. بنابراین، می‌توان پیاده‌روی اربعین را خودیاری داوطلبانه، آئی، مفروز و مستمر معرفی کرد.

به نظر می‌رسد در داوطلبانه و مفروز و مستمر بودن مشارکت در پیاده‌روی اربعین (که به صورت سالیانه در ایام مشخصی تکرار می‌شود) شکی و ابهامی نیست؛ اما در توضیح آئی بودن باید گفت که تشخیص در لحظه نیاز زائر و یا مشکلات پیش‌آمده حین

خدمت‌رسانی و تلاش برای مرتفع ساختن آن با امکانات حداقلی موجود<sup>۱</sup> مهمترین ویژگی مورد توجه در این مفهوم است. عدم سازماندهی با تعیین نقش‌ها و وظایف صلب و سخت، نوعی شرایط انعطاف‌پذیر را فراهم می‌آورد که در کنار احساس مسئولیت بالای کنشگران، آنی بودن را در پی دارد.

#### جدول شماره (۱). انواع مشارکت در پیاده‌روی اربعین

نوع مشارکت	عرصه شناخته‌شده در اربعین برای این نوع مشارکت
همیاری / خودیاری / دگریاری	- همیاری موکب‌ها با یکدیگر - خودیاری هر زائر یا خادم در نیل به هدفی متعالی - دگریاری خادمین به زوار
داوطلبانه / اجباری	- مشارکت داوطلبانه در کل مناسک (اعم از خادم و زائر)
آنی / هدایت شده	- مشارکت خودابنکار خادمین به سبب فقدان طرح از پیش معلوم مشارکت
ساده / پیچیده	- مشارکت ساده زوار و خادمین خرد - مشارکت تاحدودی پیچیده و تقسیم کار شده موکب‌داران بزرگ
مستقیم / غیرمستقیم	- مشارکت مستقیم موکب داران و زوار - مشارکت غیرمستقیم سازمان‌های دولتی (نیروهای نظامی و انتظامی و امنیتی و بهداشتی و ...)
مشاع / مفروز	- مشارکت غیرمستقیم حامیان مالی خدمات موکب‌ها - مشارکت مشاع خادمین، مشارکت مفروز در کل آئین
قراردادی / سنتی	- مشارکت سنتی موکب‌داران با کمک‌های نهادهای سنتی عشیره و هیئت
همتراز / فرویاری / افراياری	- مشارکت همتراز در موکب‌داران و زوار
مستمر / مقطعی / تصادفی	- مشارکت مستمر موکب‌داران، زائران پیاده و ...

از آنجا که پیاده‌روی اربعین بریده‌ای کامل از زندگی روزمره است و همه ابعاد و وجوه یک زندگی را پوشش می‌دهد، پهنه وسیعی از ساحت‌ها و عرصه‌های امداد و خدمت‌رسانی در این آئین وجود دارد. اما نکته حائز اهمیت آن است که در فرایند خدمت، خدمت‌رسان فاصله‌ای میان خود و گیرنده خدمت احساس نمی‌کند و از فاصله میان یاری‌کننده و

۱. آتش به اختیار





یاری‌پذیر منزلت‌جویی نمی‌کند. این موضوع پیش از این تا اندازه‌ای در توضیح دگر یاری همتراز مطرح شد. اما این همترازی برخلاف عرصه‌های دیگر یاری‌گری نه از آن جهت است که یاری‌کننده و یاری‌پذیر در یک طبقه و موقعیت اجتماعی واحد قرار دارند، بلکه به جهت معنا و تصویری است که یاری‌دهنده از کنش خود در ذهن دارد. در این معنا، کنشگر از فرط احساس غنی بودن، خدمت‌رسان نیست بلکه سائلی است که رزق معنوی خود را به واسطه تکریم یاری‌پذیر و در گرو اجابت خواسته‌ها و رفع نیازهایش می‌پندارد و به عبارتی، یاری‌پذیر را واسطه نعمت تلقی می‌کند. از سوی دیگر، در یاری‌پذیر نیز رنگ‌وبویی از امدادجویی دیده نمی‌شود، بلکه او خود رنج و سختی این سفر را برگزیده است؛ اما نه از سر جبر فرهنگی و محیطی یا در اثر محرومیت اقتصادی و اجتماعی؛ بلکه در مسیر زهدی فعال و عقلانی برای شدنی تازه از طریق تقویت توان روحی و نمایش ارادت و همراهی و همدردی با مظلومین واقعه تاریخی کربلا تا مگر به زائری شایسته‌تر برای زیارت مکانی مقدس مبدل شود و یا کنشگری مهیتر برای دادخواهی از ظلم تاریخی به شیعیان و برپایی حکومت جهانی مستضعفین عالم.

## ۵. روش پژوهش

در این پژوهش، از روش کیفی و تکنیک مصاحبه بهره گرفته شد. نمونه‌گیری برای انجام مصاحبه‌ها به صورت هدفمند از میان موکب‌داران و خادمین ایرانی صورت گرفت که بیشترین سطح و حوزه درگیری را دارند و تقریباً بستر برقراری ارتباط با همه انواع مشارکت را دارا می‌باشند. در کل ۱۷ مصاحبه نیمه‌ساختاریافته با کسانی که در پیاده‌روی اربعین، تجربه‌ای فراتر از زائر صرف را داشته‌اند انجام شد که ویژگی‌های آنها در جدول شماره (۲) قابل مشاهده است. همچنین سعی شده تنوع موکب‌هایی که خادمین در آنها مشغول به خدمت بوده‌اند نیز رعایت شود و بر این اساس یک موکب صرفاً درمانی، یک موکب ایرانی-عراقی، یک موکب دانشجویی، یک موکب با مسئولیت و مجوز یک خانم، یک موکب صرفاً رسانه‌ای و فرهنگی مورد توجه قرار گرفتند.

جدول شماره (۲). سیمای مصاحبه‌شونده‌ها

تعداد کل مصاحبه‌شونده‌ها		۱۷ نفر
جنسیت	زن	۵ نفر
	مرد	۱۲ نفر
سن	جوان (۱۸ تا ۳۵ سال)	۷ نفر
	میانسال (۳۵ تا ۵۰ سال)	۴ نفر
	پیر (۵۰ سال به بالا)	۶ نفر
تحصیلات	دانشگاهی	۸ نفر
	حوزوی	۳ نفر
	دیپلم و زیر دی‌پلم	۶ نفر
محل سکونت	تهران	۱۱ نفر
	شهرستان‌های دیگر	۶ نفر



برای تحلیل مصاحبه‌ها از ترکیب روش‌های «تحلیل مضمون» و «نمونه‌سازی آرمانی» استفاده شد. نمونه آرمانی یا تیپ ایدئال، الگویی مفهومی است که روابط و حوادث خاص زندگی اجتماعی-تاریخی را با ساختن یک کل منطقی، در یک مجموعه در کنار هم قرار می‌دهد که با آن می‌توان واقعیت اجتماعی را بهتر مطالعه کرد و به درک جامع‌تری در خصوص آن دست یافت. وبر در این باره می‌گوید: «یک نمونه آرمانی از تشدید یک‌سویه یک یا چند دیدگاه و با به‌هم‌پیوستن تعدادی پدیده‌های مجزا و پراکنده به‌دست می‌آید که گاهی فراوان یافت می‌شود و گاه کمیابند و برحسب دیدگاه‌های یک‌سویه پیشین، انتخاب و مرتب شده‌اند تا یک تابلوی فکری همگن بسازند» (ژولین، ۱۳۸۳، ۵۶ و ۵۷). عناصر نمونه آرمانی از واقعیت‌های موجود در تاریخ و جامعه اقتباس می‌شود و آرمانی بودن این بنای مفهومی از آن‌روست که بیان‌کننده نوعی عقلانی‌کردن آرمانی است که هرگز در کیفیت ناپس در واقعیت تجربی و ملموس دیده نمی‌شود و یا بسیار به‌ندرت دیده می‌شود (همان، ۵۹).

مصاحبه‌ها دربرگیرنده سه محور اصلی بود: (۱) اطلاعات مقدماتی و میزان تطابق با جریان اصلی مشارکت؛ (۲) تجربه موکب‌داری؛ و (۳) تجربه پیاده‌روی. در کدگذاری مصاحبه‌ها با بهره‌گیری از نرم‌افزار MAXQDA10 ابتدا واحدهای معنایی مرتبط از متن مصاحبه جداسازی شده و سپس طی سه مرحله کدگذاری و پیشروی در سطح انتزاع در جداولی مانند جدول شماره (۳) درج شد.

جدول شماره (۳). نمونه کدگذاری مصاحبه‌ها

شروع	پایان	واحد معنایی	کد مرحله ۱	کد مرحله ۲	کد مرحله ۳
۰۳:۲۶	۰۳:۴۰	از سال ۱۳۹۱ دیگه اربعین جزء برنامه زندگی مان شده	سطح درگیری بالا	میزان مشارکت	اطلاعات زمینه‌ای
۵۵:۱۷	۵۵:۳۴	زائر خدماتی رو می‌گیره اما ما کار خودمون رو می‌کنیم و احساس می‌کنیم چیزی به ما اضافه شد	هم زائر خدمات می‌گیره و هم خادم چیزی بهش اضافه میشه	خودیاری تلفیق شده با دگرپاری	گونه مشارکت

## ۶. تحلیل یافته‌ها

در این بخش، یافته‌های حاصل از تحلیل مصاحبه با موکب‌داران و خادمین موکب‌ها به تفکیک ساحت و گونه مشارکت ارائه می‌گردد.

### ۱-۶. ساحت مشارکت

اغلب خادمین موکب‌ها دارای تجربه کنشگری فعال در عرصه‌های اجتماعی و فرهنگی دیگر چون هیئت‌های مذهبی، اردوی راهیان نور، اردوهای جهادی و یا انجمن‌های خیریه هم بودند. این افراد غالباً مشارکت در مراسم پیاده‌روی اربعین را نیز در ساحت‌ها و حوزه‌های متعددی تجربه کرده بودند که در جدول شماره (۴) به صورت خلاصه به آنها پرداخته‌ایم.

جدول شماره (۴). ساحت‌های مشارکت

ساحت مشارکت	موتور	
	کدام	چگونه
اسکان	کلان	موکب اسکان
	میان	در اختیار گذاشتن مبیّت
تغذیه	خرد	جایگاه استراحت بین‌راهی
	کلان	پخش روزانه غذا
راهنمایی زائر	خرد	پخش چند وعده غذایی محدود یا میان‌وعده
	کلان	- راهنمایی گمشدگان، جایابی در موکب، هدایت کاروان
بهداشت مسیر	خرد	- ماساژ، واکس، خیاطی، تعمیر چرخ و ...
	کلان	- جمع‌آوری زباله (جای پای یار)
فرهنگی از خلال درمان	خرد	- خدمات دهی به سکنه عراقی
	کلان	- موکب با خادمین از ملل مختلف
درمان	خرد	- موکب درمانی
	کلان	- پزشک سیار (طیب‌الدوار)



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۳۲

دوره ۱۳، شماره ۲  
تابستان ۱۳۹۹  
پیاپی ۵۰

فرهنگی خرد	<p>- گفت‌وگوی فرد به فرد با عراقی‌ها؛</p> <p>- صدور انقلاب با تقویت بعد ایدئولوژیک (راهپیمایی شدن، استفاده از تصاویر شهدای مدافع حرم و نمایشگاه‌های بین‌راهی)؛</p> <p>- هدیه به کودکان عراقی؛</p> <p>- تولید نمادهای واقعه عاشورا (گهواره، مجسمه و...)</p> <p>- تولید نمادهای وحدت بخش یا هویت بخش (آویز کوله، پرچم)؛</p> <p>- طرح‌های ختم قرآن؛</p>
فرهنگی کلان	<p>- موبک رسانه؛</p> <p>- موبک فرهنگی (نهج البلاغه)؛</p>
فنی	- تأسیسات برق و لوله کشی
تسهیلات	- مجوز موبک (ستاد بازسازی عتبات)، کمک مالی
زیرساخت‌ها	- ستاد اربعین (با کمک کمیته‌های مرتبط)



همان‌طور که در جدول شماره (۴) مشاهده می‌شود ساحت‌های مشارکتی در پیاده‌روی اربعین را می‌توان در ۱۰ عنوان خلاصه کرد: (۱) اسکان؛ (۲) تغذیه؛ (۳) راهنمایی زائر؛ (۴) کمک‌رسانی موردی به زائر؛ (۵) بهداشت مسیر؛ (۶) فرهنگی؛ (۷) درمان؛ (۸) فنی؛ (۹) تسهیلات؛ و (۱۰) زیرساخت‌ها. اما برخی از ساحت‌های مشارکت دارای سطوح کلان و خرد و گاه میانه هستند که در ادامه توضیحاتی در این خصوص خواهیم آورد. لازم به ذکر است خرد، میانه و کلان در این تقسیم‌بندی به حسب اندازه خدمت ارائه‌شده به زائر است. به این معنا که گاهی اندازه ارائه خدمت در حدی است که به مجموعه بزرگ و قابل توجهی از افراد برای خدمت‌رسانی نیاز است که در این صورت ساحت مشارکت کلان ارزیابی شده است. اما گاهی با تعداد افراد محدود و چه‌بسا تلاش یک نفر، خدمت‌رسانی در شکل مطلوبش اتفاق می‌افتد که آنگاه در ساحت مشارکت میانه یا خرد جایگذاری شده است.

در سطح کلان اسکان می‌توان به فعالیت موبک‌داران هم از نوع بومی و هم غیربومی اشاره کرد اما در سطح میانه اسکان، در اختیار قرار دادن منزل مسکونی شخصی به زائر (مبیت) قابل ذکر است. سطح خرد اسکان نیز استراحتگاه‌های کوچک بین‌راهی را دربرمی‌گیرد که به شکل‌های مختلفی برای زائر مهیا شده است، از یک صندلی پلاستیکی ناچیز در حاشیه مسیر گرفته تا چادرهای ساده و فاقد امکانات و شرایط لازم برای اسکان طولانی‌مدت. در سطح



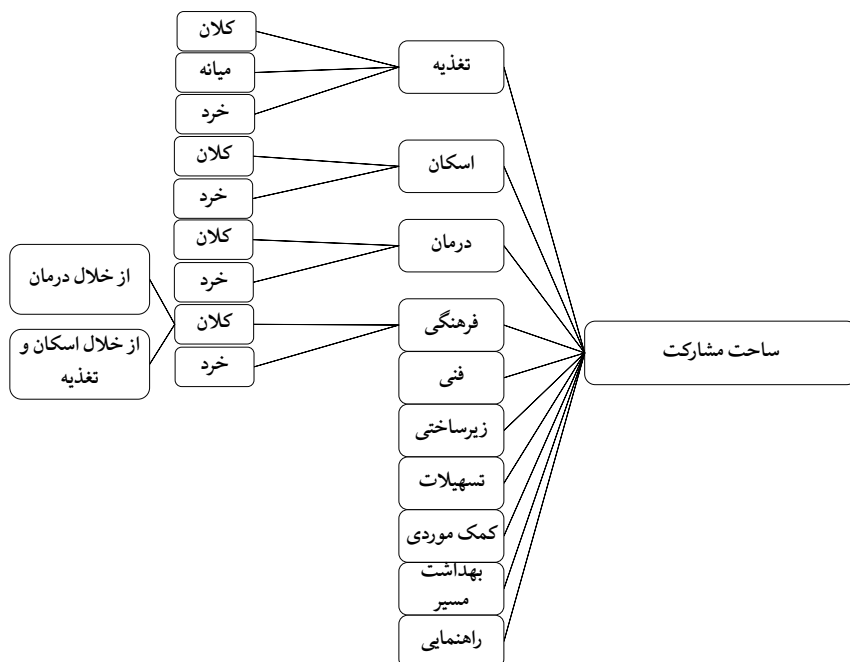
کلان تغذیه می‌توان به موکب‌هایی اشاره کرد که برنامه پخش غذای روزانه با حجم بالا دارند و در سطح خرد هم موکب‌ها و هم شهروندان بومی که اقدام به پخش غذا در وعده‌ها و حجم محدود می‌کنند، قابل ذکر است. در بخش درمان در سطح کلان، می‌توان به موکب‌هایی اشاره کرد که اختصاصاً به خدمت درمانی و پزشکی می‌پردازند و در سطح خرد همه انواع خدمات درمانی که به صورت محدود در موکب‌های مختلف عرضه می‌شود و یا زائرین پزشک، پرستار یا مامایی که به صورت سیال و در حین حرکت در طول مسیر با نصب نشانه‌های مخصوص بر روی کوله‌هایشان (طیب‌الدوار) این نوع خدمت را به عهده گرفته‌اند را دربرمی‌گیرد.

در ساحت فرهنگی مشارکت در دو سطح خرد و کلان، انواع مختلف فعالیت و کنشگری شایان ذکر است که از جمله آنها در سطح خرد، گفت‌وگوهای هدفمندی است که افراد به صورت فردبه‌فرد و چهره‌به‌چهره با عراقی‌ها با هدف اثرگذاری فرهنگی و روشنگری پیش می‌گیرند. تلاش برای تقویت بعد ایدئولوژیک پیاده‌روی و تبدیل آن به راهپیمایی برای گسترش پیام‌های انقلاب اسلامی و صدور آن به ملل اسلامی دیگر، نصب تصاویر شهدای مدافع حرم در طول مسیر، تدارک هدیه برای کودکان عراقی با هدف افزایش انس و الفت بین فرهنگی، تهیه محصولات نمادین و نمادهای یادآوری‌کننده واقعه عاشورا مانند گهواره حضرت علی‌اصغر(ع)، مجسمه رأس‌الحسین(ع) و... تولید نمادهای وحدت‌بخش یا هوبت‌بخش مانند آویزها و پرچم‌هایی حامل شعارهای مختلف و در نسبت با آموزه‌های دینی از جمله انتظار فرج نصب‌شده بر کوله‌ها و تجهیزات زائرین و همچنین طرح‌های ختم قرآن در موکب‌ها. به‌علاوه، برخی از موکب‌های نیز از خلال فعالیت درمانی و یا تغذیه و اسکان به صورت ضمنی نقش فرهنگی ایفاء کرده و به تأثیرگذاری فرهنگی توجه دارند و این امر را به صورت غیرمستقیم (برای نمونه با بهره‌گیری از خادمینی از ملل مختلف) دنبال می‌کنند.

در سطح کلان از سویی می‌توان به تأسیس موکب‌هایی اشاره کرد که اختصاص به فعالیت فرهنگی خاصی دارند از جمله انتشار رسانه‌ای زوایای مختلف مراسم و یا نشر معارف دینی همچون حوزه‌تعالیم نهج‌البلاغه. از سوی دیگر، می‌توان از موکب‌هایی نام برد که برنامه فرهنگی از جمله سخنرانی هدفمند و با برنامه‌ریزی مشخص و یا میزهای گفت‌وگو را در رأس برنامه‌های خود قرار داده‌اند که تعداد این نوع مواکب در طول مسیر خیلی محدود است.

به جز چهار ساحت اشاره شده، کنشگران دیگری نیز در این مراسم هستند که به راهنمایی و یا کمک به زائرین در موبک‌ها برای جایابی مناسب در محل اسکان یا در طول مسیر برای یافتن گمشدگان خود می‌پردازند و یا به صورت خودجوش به موبک‌ها در تعمیر و بهسازی تأسیسات فنی کمک می‌رسانند. گروهی از زوار که غالباً از طیف طلاب حوزه‌های علمیه هستند با تأسیس موبک سیالی با عنوان (جای پای یار)، مسئولیت بهداشت و نظافت مسیر پیاده‌روی را بر عهده گرفته‌اند. گروه‌هایی از زائرین و خادمین و یا بومیان ساکن منطقه نیز متناسب با توان و مهارت و امکانات خود اقدام به کمک‌های موردی با دیگر زائرین می‌کنند از تعمیر کالسکه و کوله گرفته تا واکس کفش و ماساژ و حتی حمل داوطلبانه وسایل همراه زائرین. در این میان ستاد اربعین و ستاد بازسازی عتبات هم با مهیاسازی زیرساخت‌ها و فراهم آوردن پاره‌ای تسهیلات در برپایی موبک‌ها به برگزاری بهتر مراسم یاری می‌رسانند.

آنچه در بالا در خصوص ساحت‌های مشارکت شرح داده شد را می‌توان به صورت اجمالی و در قالب ترسیم شاخه‌ای به صورت نمودار شماره (۲) نمایش داد.



نمودار شماره (۲). ساحت‌های مشارکت



## ۶-۲. گونه‌های مشارکت

معانی و ویژگی‌های برآمده از گفت‌وگوهای شکل‌گرفته در مصاحبه با موکب‌داران و خادمین ایرانی موکب‌ها در نسبت با مقوله گونه مشارکت به‌صورت خلاصه در جدول زیر قابل مشاهده است و در ادامه به تفصیل شرح داده خواهد شد.

جدول شماره (۵). گونه‌های مشارکت

فرارونده از مرز یاریگر و یاری‌پذیر	عدم وجود فاصله بین خادم و زائر، خادم و زائر هر دو در یک جبهه، عدم وابستگی هویت خادم به وجود زائر، هر خادم خود زائر است و بالعکس
	تأسیس موکب با هدف تقویت نقش‌آفرینی مردم
	یاریگری عاشقانه، تقلا‌ی راهی برای دگر یاری
	ترک مسئولیت تعریف‌شده برای رفع نیازی خطرتر، مشارکت در خدمت به جهت احساس نقص در خدمات درمانی میزبان
	تلاش برای تشخیص مهمترین نیاز و دغدغه زائر
	تعریف خودجوش فعالیت: بازدید از تأسیسات آب، طبیب‌الدوار، بازی برای کودک
تعاملی	بهره‌برداری از ظرفیت بوم و بومیان منطقه
	تلاش برای تطبیق خدمت با فرهنگ غیربومیان
	امکان کار بدون مجوز ستاد، ناتوانی در تأمین مناسب زیرساخت و تسهیلات، بی‌توجهی به هم‌افزایی با مجموعه‌های مردمی، اکتفا به بازدید به جای ارتباط مؤثر، فقدان برنامه‌ریزی کافی فراموکی، استفاده غالباً یک‌طرفه حاکمیت عراق از امکانات پزشکی موکب ایرانی، تعطیلی یک‌ماهه عراق
	عدم تناسب فعالیت مجموعه حاکمیتی با فضای فعالیت اربعین، شرط تسهیلات ستاد برای موکب‌ها داشتن مقدار مشخصی خروجی (خروجی محور)، نگرش منفی نسبت به موکب‌های شهرداری، استفاده اماکن مقدسه از خادمین سازمانی
	کمک موکب‌های ایرانی به یکدیگر
	تشکیل موکب مشترک عراقی-ایرانی با سهم هزینه برابر و گاه نابرابر
همترازانه	قراردادن عراقی‌ها جلوی کار (توزیع غذا) به‌رغم تجهیزات و تخصص بیشتر، حمل‌ونقل رایگان تجهیزات موکب، انجام کار تعریف‌نشده به‌صورت پنهانی، مشارکت مالی در قالب نام قبیله و نه فرد
	پذیرش بی‌چون‌وچرای تصمیم مشارکت‌کننده بومی با وجود آگاهی به وجود خسران، یادگیری از فرهنگ بومی
	تقسیم مسئولیت‌های اسمی و شناور
	کمک آنی خادمین موکب، زائرین و سکنه بومی به همدیگر
	خدمت برای تقرب در ضمن کمک به زائر
	هم زائر خدمات می‌گیره و هم خادم چیزی بهش اضافه میشه
مبتنی بر گمنامی	مبتنی بر کنش عاطفی
	تکلیف محور
	خودابتکار
	سهم کمرنگ و ناهمگرای حاکمیت
	مبتنی بر گمنامی
	اصالت‌دهنده به بومیان
آنی و ساده	آنی و ساده
	تلفیق شده با دگر یاری
	تلفیق شده با دگر یاری
	تلفیق شده با دگر یاری
	تلفیق شده با دگر یاری
	تلفیق شده با دگر یاری



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۳۶

دوره ۱۳، شماره ۲  
تابستان ۱۳۹۹  
پیاپی ۵۰

## ۶-۲-۱. دگریاری

یکی از پیامدهای گونه خاص مشارکت جمعی شکل گرفته در پیاده روی اربعین، نوعی دگریاری فرارونده از مرز یاریگر و یاری پذیر، مبتنی بر کنش عاطفی، تکلیف محور و خودابتکار است. بدین معنا که در این نوع دگریاری، برخلاف شکل رایج هیچ نوع برجستگی، تمایز، شکاف و فاصله ای میان یاریگر و یاری پذیر احساس نمی شود. هر زائر، خود یک خادم است و هر خادمی خود را زائر نیز قلمداد می کند:

ما اول زائر هستیم و بعد می ریم در موکب خدمت می کنیم (ح.پ. ۳۶ ساله)

در واقع یاریگر و یاری پذیر هر دو هویت خود را از امری فراتر از حوزه کنش می گیرند و هیچ نوع وابستگی هویتی و یا منزلتی به کنش و فرایند آن ندارند:

نه خدمت به خودمونه و نه خدمت به زائر. همه چیز برای امام حسین(ع) (و. ۴۰ سال)

گویی مرز موجود میان دوگانه یاریگر/یاری پذیر فرو می ریزد و نوعی یاریگری از سر عشق و دلدادگی و احساس تکلیف شکل می گیرد که طی آن یاریگر در جست و جو و تقلا می مداوم برای فهم نیاز زائر و یافتن راهی برای رفع آن و نقش آفرینی بیشتر است، چرا که این امر را توفیق و سعادت برای خود قلمداد می کند:

در حقیقت این خدمت موجب تعالی خودمون می شه، ما هم که نباشیم اینقدر آدم هست که به زائر کمک کنه (ح.پ، ۳۶ ساله)

موکب داران خدمت رو وظیفه می دانند... حاج اسماعیل دولابی می گه خدمت به زائر سیدالشهداء از خدمت به اباعبدالله بالاتره (م. س، ۳۵ ساله).

## ۶-۲-۲. همیاری

همیاری شکل گرفته در پیاده روی اربعین که بیشتر در ارتباط میان موکب ها با هم و یا خادمین یک موکب با هم نمود دارد، نوعی همیاری ساده، تعاملی و همترازانه است که مبتنی بر اصالت بخشی به بومیان فرهنگ بومی و ترویج گمنامی پیش می رود و حاکمیت در آن، سهم کمرنگ و ناهمگرایی ایفا می کند. در این نوع همیاری، تقسیم مسئولیت ها حالت اسمی و شناور داشته و هیچ سلسله مراتبی از قدرت و منزلت و یا فراگرد سهم بری،



نماینده‌گی و یا حمایت نمی‌شود؛ بنابراین، این امکان را به کنشگر در فضایی هم‌ترازانه و برابر (از جهت سرمایه معنوی و نه سرمایه مادی) می‌دهد که به صورت آنی در مورد شیوه همکاری تصمیم گرفته و اقدام کند:

توابعین خلوص خادمین بیشتر از هیئت‌هاست. به خادمی تو موکب ما بود کارهای تعریف‌نشده ولی لازم رو خودش انجام می‌داد و نمی‌خواست دیده شود (م.م. ۳۵ ساله).

در توضیح بیشتر ویژگی‌های مرور شده باید گفت در همیاری شکل گرفته هم شاهد تلاش برای بهره‌برداری از ظرفیت بوم و بومیان منطقه هستیم و هم بومیان تلاش دارند خدمت خود را با فرهنگ غیربومیان و زائرین مهمان تطبیق دهند. مشارکت‌کننده غیربومی هم اشتیاق زیادی به یادگیری از فرهنگ بومی دارد و هم احترام زیادی برای مشارکت‌کننده غیربومی قائل است؛ تا جایی که با وجود آگاهی به اشتباه در روش انجام و یا وجود پیامدهای خسران‌آور تصمیم او را بی‌چون و چرا می‌پذیرد:

اینو از عراقی‌ها یاد گرفتیم که سرت رو بنداز پائین و کارتو بکن و طلب‌کار نباش و خاضع باش... تصمیم گرفتیم که تابع عراقی‌ها باشیم و هر چی اونها می‌گن ما گوش بدیم. اگه حتی می‌دونستیم کاری که می‌کنن اشتباهه، چشم می‌گفتیم (ش. ۴۵ ساله).

در این میان هم حاکمان جوامع میهمان و هم حاکمیت جامعه میزبان در فراهم کردن برخی زیرساخت‌ها و تسهیلات نقش کم‌رنگی ایفا می‌کنند که آن هم به دلیل عدم توجه به هم‌افزایی با مجموعه‌های مردمی و پوشش نقش‌های زمین‌مانده‌ای که نیاز به فعالیت و برنامه‌ریزی فراموکی دارد، با عدم رضایت از سوی سایر کنشگران همراه است. به علاوه، به دلیل تمرکز بر ارزیابی خروجی محور از همگرایی و تناسب لازم با فضای حاکم بر همیاری از جمله تلاش بر گمنامی برخوردار نیست:

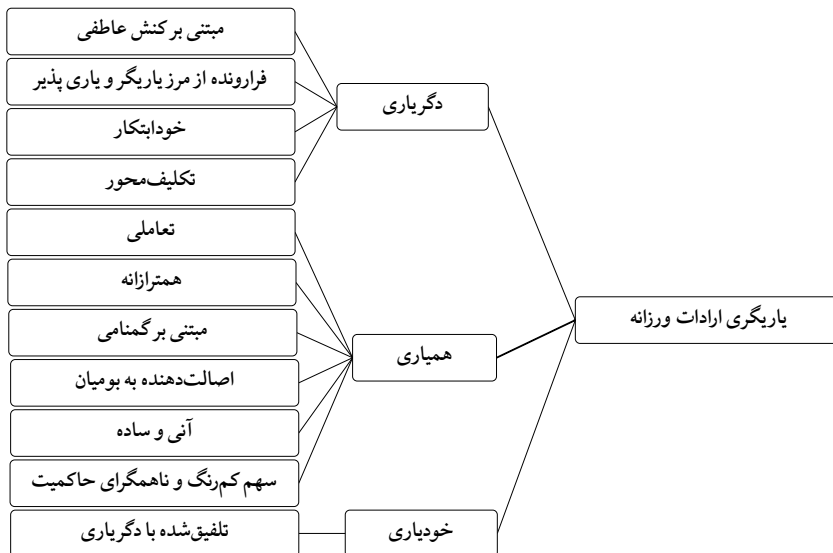
ستاد اربعین ایران اعلام می‌کنه که اینقدر باید خروجی بدید. اما غیر از نیروی انتظامی در مرز، بقیه حتی تسهیل‌گری هم نمی‌کنن... در مقابل مجموعه‌های مردمی که خدمات درمانی می‌دهند، مجموعه هلال احمر هیچ‌کاری نمی‌کنه، درحالی‌که بخشی از پول بیمه به اینا پرداخت می‌شه (ق. ۵۰ ساله).



### ۶-۲-۳. خودیاری

آنچه در چارچوب مفهومی اشاره شد، در گفت‌وگو با خادمین موبک‌ها هم تأیید شد که همه گونه‌های یاریگری در مراسم پیاده‌روی اربعین خود در بردارنده گونه‌ای خودیاری هستند: قدم برداشتن در این مسیر اول خدمت به خود است چه زائر باشید و چه خادم (ح. ب، ۳۷ ساله)

در واقع، می‌توان از نوعی یاریگری تلفیقی یاد کرد که محور جذب سرمایه چه در لایه مادی و چه در لایه معنوی دوسویه است؛ یعنی همواره هم یاریگر و یاری‌دهنده در حال جمع‌آوری سرمایه هستند و هیچ کم‌شدن و یا از دست‌دانی وجود ندارد. حاصل جمع سرمایه‌ها نیز معطوف به گونه‌ای شدن و نه داشتن است (تقرب به وجود قدسی). آنچه در بالا در خصوص گونه‌های مشارکت شرح داده شد را می‌توان به صورت اجمالی و در قالب ترسیم شاخه‌ای به صورت نمودار شماره (۳) خلاصه کرد.



نمودار شماره (۳). گونه‌های مشارکت

## ۷. بحث و نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی شد طی بررسی‌ای کیفی و ضمن تفکیک جریان اصلی مشارکت اربعین از جریان‌های فرعی و حاشیه‌ای، انواع و ساحت‌های مشارکت جمعی بررسی و معرفی شود. مبتنی بر یافته‌های این مقاله می‌توان اذعان داشت هر چند زیارت با پای پیاده، بزرگداشتی است که از گذشته در ادیان مختلف بوده و اختصاص به زمان خاصی ندارد و مسیرهای پیاده‌روی به قصد زیارت در ادیان و آئین‌ها وجود دارد. از جمله مهمترین آنها «کامینو د سانتیاگو» شبکه‌ای از راه‌هایی به سمت کلیسایی در شهر «سانتیاگو د کمپوستلا» در شمال غربی اسپانیا است. از موارد دیگر می‌توان به فاطیما در پرتغال، سن پاتریک در ایرلند، کویاسان در ژاپن، مسیر معابد ۸۸ گانه جزیره شیکوگو، ویفرانسیجنا در فرانسه، و بانوی گوادالوپ در مکزیک اشاره کرد؛ اما مشارکت در آنها حائز ویژگی‌های لازم مشارکت جمعی نیست. در آئین پیاده‌روی اربعین به‌رغم تفاوت فرهنگی-اجتماعی غیرقابل چشم‌پوشی و گسترده در مشارکت‌کنندگان، مشارکت به‌صورت یکپارچه و در قالب کنشی جمعی با نظم درونی، هویت جمعی و سطح بالای همبستگی اجتماعی اتفاق می‌افتد. همبستگی‌ای که خارج از دوگانه مشهور دورکیمی مکانیک-ارگانیک به نظر می‌رسد. زیرا نه مکانیکی و مبتنی بر سادگی و مشابهت اجتماعی و نه ارگانیکی و مبتنی بر پیچیدگی و نیاز کارکردی واحدهای مختلف ارگانیسم به یکدیگر است. دلایل انسجام اجتماعی و معنایی در مشارکت‌ها که پیوند میان کنشگران را سبب شده و به آنها هویت جمعی می‌بخشد، ریشه‌دار و عمیق است و به سادگی در دسترس نیست. تنها با انتزاع از واقعیت در فرایند گذر از فرم و رسیدن به معنا ممکن است و باید به سراغ معنای کنش نزد مشارکت‌کننده رفته و معانی مشترکی که هویت جمعی را بنیان می‌دهد، را شناخت تا اثرپذیری و ارتباط قوی هویت جمعی با لایه‌های بنیادین فرهنگ دینی آشکار شود. پرداخت صحیح به این موضوع در گرو فهم ابعادی از دینداری شیعیان به‌ویژه جایگاه حب‌الحسین (ع) و شیوه‌های ابراز آن در فرهنگ شیعی و اسوه‌ها و سرمایه نمادین عاشورایی و مهدوی است که زندگی امروزه جامعه شیعیان را با وقایع رخ داده در چند قرن پیش ارتباط می‌دهد و باید در پژوهش دیگری به دقت بررسی شود.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۴۰

دوره ۱۳، شماره ۲

تابستان ۱۳۹۹

پیاپی ۵۰

نکته دیگر آنکه مشارکت جمعی در پیاده‌روی اربعین سازنده جامعه‌ای کوچک با نظم اخلاقی متفاوتی است که گونه‌های مختلف مشارکت را درمی‌نورد و گونه جدیدی را معرفی می‌کند. در این گونه هدف غایی فرد از مشارکت بیرون از او قرار ندارد و از این جهت به خودیاری شباهت دارد؛ اما مشارکت جمعی، اهداف میانی بیرون از فرد را نیز شامل می‌شود. در واقع ما در همکاری شکل گرفته در اربعین شاهد هدف همکاری خارج از فرد یاری‌دهنده نیز هستیم و از این جهت با دگریاری شباهت دارد. اما دگریاری نیز در معنای معمول و رایج آن اتفاق نمی‌افتد زیرا هدف همکاری دیگری هم وجود دارد که یک وجود انسانی نیست؛ بلکه یک وجود قدسی و مجموعه‌ی انگاره‌ها و باورهای قدسی است که پیرامون رویداد و حادثه‌ای تاریخی منسوب به وی شکل گرفته است. به علاوه سودجویی و توجه به منافع و یا احساس ترحم نسبت به یاری‌پذیر در آن هیچ نقشی ایفا نمی‌کند، بلکه با نوعی کنش عاطفی و دل‌سپردگی حاد و مفرط مواجه هستیم. بنابراین، شایسته است واژه جدیدی برای اشاره به آن برگزینیم که واژه و مفهوم منتخب ما «یاریگری ارادت‌ورزانه» است. در واقع پدیده پیاده‌روی اربعین گونه‌ی جدیدی از مشارکت و یاریگری را به ما عرضه می‌دارد که هدف همکاری در آن بیرون از دوگانه خود و دیگری است و در خور توجه و تأمل بیشتر است. این گونه یاریگری خود به بستری برای انواع سه‌گانه خودیاری، دگریاری و همیاری تبدیل می‌شود که این سه‌گونه به سبب قرار گرفتن ذیل آن، معنا و خصایص تازه و متمایزی به خود می‌گیرند.



## منابع

- اخشی، نازیلا؛ و گلایبی، فاطمه (۱۳۹۴). مشارکت اجتماعی و نشاط اجتماعی. جامعه‌شناسی کاربردی، ۲۶(۳)، ۱۶۰-۱۳۹.
- انصاری، حمید (۱۳۹۳). مبانی تعاون. تهران: دانشگاه پیام نور.
- انگوتی، زینب (۱۳۹۶). چگونگی و دلایل حضور و مشارکت زنان ایرانی در پیاده‌روی اربعین، گروه مطالعات فرهنگی، دانشکده غیردولتی و غیرانتفاعی رفاه، تهران، ایران.
- پویافر، محمدرضا (۱۳۹۷). خیر ایرانی-خیر عراقی؛ مقایسه الگوی فعالیت‌های خیر دینی ایرانیان و عراقیان در آئین پیاده‌روی اربعین. دومین همایش ملی خیر ماندگار، ۱۰ و ۱۱ دی ماه، تهران، ایران.
- پویافر، محمدرضا (۱۳۹۷). سنخ‌شناسی زائران اربعین. تهران: به صورت شخصی انجام و منتشر شده است.
- رضوی‌زاده، ندا (۱۳۹۶). ادراک و تجربه زیسته زائران پیاده‌روی ایرانی در عراق. مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، ۶(۴)، ۶۳۱-۵۹۵.
- فرهادی، مرتضی (۱۳۸۱). نقد آراء در تعاریف و نظریه‌های گونه‌شناسی یاریگری، نامه انسان‌شناسی، ۱(۱)، ۱۰۱-۱۲۲.
- فروند، ژولین (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی ماکس وبر (مترجم: عبدالحسین نیک‌گوهر). تهران: نشر توتیا.
- کوزر، لوئیس (۱۳۹۲). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: علمی.
- محسنی، منوچهر؛ و جلال‌اللهی، عذرا (۱۳۸۲). مشارکت اجتماعی در ایران. تهران: آرون.
- موسوی، میرطاهر (۱۳۸۵). مشارکت اجتماعی یکی از مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی. رفاه اجتماعی، ۶(۲۳)، ۶۷-۹۲.
- یزدان‌پناه، لیلا (۱۳۸۶). موانع مشارکت اجتماعی شهروندان تهرانی. رفاه اجتماعی، ۷(۲۶)، ۱۰۵-۱۳۰.
- Drury, J., & Reicher, S. (2000). Collective action and psychological change: The emergence of new social identities. *British Journal of Social Psychology*, 39(4), 579-604. doi:10.1348/014466600164642
- Drury, J., & Reicher, S. (2005). Explaining enduring empowerment: a comparative study of collective action and psychological outcomes. *European Journal of Social Psychology*, 35(1), 35-58. doi: 10.1002/ejsp.231
- Neville, F., & Reicher, S. (2011). The experience of collective participation: shared identity, relatedness and emotionality. *Contemporary Social Science*, 6(3), 377-396. doi:10.1080/21582041.2012.627277



- Reicher, S. (2011). Mass action and mundane reality: an argument for putting crowd analysis at the centre of the social sciences. *Contemporary Social Science*, 6(3), 433–449. doi:10.1080/21582041.2011.619347
- Reicher, S., & Haslam, S. A. (2009). Beyond Help. *The Psychology of Prosocial Behavior*, 289–309. doi:10.1002/9781444307948.ch15
- Sills, D. L. (1972). *International encyclopedia of the social sciences*. New York: The Macmillan Co. & the Free Press.
- Tajfel, H., & Turner, J. C. (2004). The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. *Political Psychology*, 276–293. doi:10.4324/9780203505984-16
- Van Zomeren, M., Spears, R., Fischer, A. H., & Leach, C. W. (2004). Put Your Money Where Your Mouth Is! Explaining Collective Action Tendencies Through Group-Based Anger and Group Efficacy. *Journal of Personality and Social Psychology*, 87(5), 649–664. doi:10.1037/0022-3514.87.5.649
- Willer, D., Turner, J. C., Hogg, M. A., Oakes, P. J., Reicher, S. D., & Wetherell, M. S. (1989). Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory. *Contemporary Sociology*, 18(4), 645. doi:10.2307/2073157







## پیاده‌روی اربعین و معنایابی کنش زیارت زائران جوان

غلامرضا تاج‌بخش<sup>۱</sup>

دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۳۰؛ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۲۳

### چکیده

زیارت در فرهنگ و اعتقادات شیعه به‌عنوان یک فرهنگ قدسی و روحانی است و یکی از مصادیق کنش دینی است که در ادیان گوناگون مورد تأکید قرار گرفته است. در این مقاله مطالعه کنش زیارت در پیاده‌روی اربعین از منظر جوانان مد نظر است. این مطالعه کیفی است و داده‌های آن از طریق مصاحبه نیمه‌ساخت‌یافته گردآوری شده است. به کمک روش نمونه‌گیری نظری و هدفمند با ۳۵ نفر از زائران جوان ایرانی (۳۵-۱۸ سال) در مسیر پیاده‌روی اربعین از شهر نجف تا شهر کربلا در اربعین سال ۱۳۹۸ مصاحبه شد. پس از تحلیل داده‌های کیفی پنج مضمون اصلی شناسایی شد که عبارت‌انداز: (۱) سفر فیزیکی؛ (۲) شناختی، اعتقادی؛ (۳) تجربی، احساسی؛ (۴) سبک زندگی اربعینی؛ و (۵) هویت اربعینی. هر کدام از این مضامین دارای زیر مقولات فرعی نیز هستند. نتایج کلی پژوهش بیانگر آن است پیاده‌روی اربعین عاملی هویت‌ساز محسوب شده و نقش اساسی در آرامش و نشاط و شادابی معنوی و جسمی و روحی جوانان ایفا می‌کند. همچنین برتری نیت‌مندی معنوی و اخروی زائران در برابر نیت مدنی، مادی و دنیوی از دیگر نتایج این پژوهش است.

کلیدواژه‌ها: پیاده‌روی اربعین، زیارت، جوانان، معنایابی

## ۱. مقدمه

زیارت به عنوان جزئی از فرهنگ ادیان است و دین، انگیزه و محرک مهم برای سفر به حساب می‌آید و سالانه میلیون‌ها نفر با اهداف دینی به مکان‌های مقدس مذهبی در نقاط مختلف جهان، سفر می‌کنند.

بر اساس برآورد سازمان جهانی گردشگری ملل متحد، منطقه آسیا و اقیانوسیه با داشتن بیشترین تعداد زائر و مسافر برای رویدادهای مذهبی، چه برای گردشگری بین‌المللی و چه داخلی، هسته مذهبی جهان محسوب می‌شود. تخمین زده می‌شود که تقریباً ششصد میلیون سفر مذهبی و معنوی ملی و بین‌المللی در جهان وجود دارد که ۴۰ درصد آنها در اروپا و بیش از نیمی از آنها در آسیا انجام می‌شود. (سازمان جهانی گردشگری، ۲۰۱۱). لانکوار<sup>۱</sup> (۲۰۰۲) در کتاب خود با عنوان جامعه‌شناسی جهانگردی و مسافرت بر این باور است که سفر زیارتی به عنوان شکلی از فعالیت معنوی اغلب برای رفع کمبودهای زندگی شخص صورت می‌گیرد؛ به نحوی که در آن زائر با تصمیم به سفر و توسل به جا یا بنایی مقدس می‌کوشد بر حال و هوای نامساعد زندگی غلبه کند (لانکوار، ۱۳۸۱، ۴۵).

زیارت از نظر لغوی، به معنای آمدن، یا رفتن به جایی به قصد ملاقات و دیدار کسی یا جایی است. در ریشه این واژه مفهوم میل و گرایش نهفته است (دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۲، ۱۵۹). در انگلیسی معادل واژه pilgrimage و به معنی سفری است که زائر به آن می‌پردازد. از نظر لغت‌شناسی زیارت، واژه عربی و مصدر ثلاثی مجرد از فعل «یزور» و «زار» و به معنای همدمی و مؤانست و یا حاجت گرفتن به خانه یا دیدار کسی رفتن است. و در آئین مسلمانان و به ویژه شیعیان به رفتن اماکن و مشاهد متبرکه و بقعه‌ها و نیز خواندن ذکرها و دعاهایی که به عنوان تشرّف باطنی برای پیامبران، امامان، امامزادگان و اولیاء خوانند، زیارت گویند.

بنابراین در نظر فرد مسلمان، زیارت به معنای برقرار کردن ارتباط قلبی است با حجت خدا و به منزله قرارداد خویشتن در حوزه روحانیت و فیض بخشی امام و پیامبر است. به همین جهت است که زیارت در نزد شیعه به عنوان یک فرهنگ قدسی و روحانی متجلی می‌گردد. از حضرت امام رضا(ع) درباره اهمیت زیارت منقول است که می‌فرماید: «هر



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۴۶

دوره ۱۳، شماره ۲  
تابستان ۱۳۹۹  
پیاپی ۵۰

امامی را پیمانی در گردن اولیاء و شیعیانش است. وفای به این پیمان وقتی تمام و کامل است که قبرهایش زیارت شوند. پس کسی که امامان را مشتاقانه زیارت کند و به آنچه مورد خواست و رغبت آنان بوده تصدیق داشته باشد، امامانش در روز رستاخیز شفیع او خواهند بود» (کشاورزی ولدانی، ۱۳۹۱، ۱۳۱).

جوانان از جمله گروه‌هایی هستند که محققین علاقمند به بررسی زوایای مختلف زندگی و رفتارهای آنها به‌ویژه رفتارهای دینی‌شان هستند. دوره جوانی با مسائلی همچون پرسش‌های فراوان، مطالبات و هیجان‌های بسیار همراه است. بسیاری از دانشمندان معتقدند دوره جوانی دوره بروز احساسات مذهبی و شکفته‌شدن تمایلات ایمانی و اعتقادی-اخلاقی است (قائمی، ۱۳۸۷، ۱۱۱؛ و اکبری، ۱۳۸۱، ۳۴۵). در جامعه ایران موضوع دینداری نسل جوان به لحاظ فکری و ارزشی از نسل‌های قبل متمایز است (بهار و رحمانی، ۱۳۹۱، ۱۱).

جوان بودن هرم سنی جامعه و نیز ارتباط معنادار و محکم اعتقادات و باورهای دینی با دوره جوانی از یک‌سو، و شرایط در حال‌گذار جامعه و تغییر و دگرگونی‌های حادث‌شده ارزشی و هنجاری از سوی دیگر، شناخت و آگاهی از وضعیت دینداری جوانان را دوچندان می‌نماید. نظر به ضرورت درک صحیح از گرایش‌ها، عادات و تعاملات جوانان در پیاده‌روی اربعین در کشور عراق و عدم انجام مطالعات اختصاصی مرتبط با جوانان به‌ویژه در مطالعات کیفی ژرفانگر در حوزه زیارت، این مطالعه در پی واکاوی ادراکات و تجارب زیسته جوانان زائر شرکت‌کننده در مراسم پیاده‌روی اربعین در مسیر نجف به کربلا انجام شد. در این مقاله تلاش می‌شود تا به سؤال اصلی تحقیق پاسخ داده شود که چه صورت‌بندی‌هایی از تجربه زیارت در بین جوانان وجود دارد؟

## ۲. مبانی مفهومی

در میان نظریه پردازان علوم اجتماعی دیدگاه‌های متنوع و متفاوتی از اندیشمندان مانند یواخیم واخ، زاکرمن، رابرت بلا، گلاک و استارک، ویلیام جیمز، دورکیم، کوهن، لوئیس و... در خصوص تجربه دینداری وجود دارد. در این مقاله به برخی آراء اندیشمندانی





پرداخته خواهد شد که ضمن جامعیت تاریخی و تأثیرگذاری بر نظریه‌های دیگر بتواند مبانی مفهومی و نظری درک کنش زیارت زائران را فراهم نماید.

تجربه دینی در آشناترین پیشینه‌اش، به ایده‌های دینی شلایرماخر و ویلیام جیمز وابسته است. اما گلاک و استارک بودند که با طرح الگوی پنج‌بعدی دینداری و قرار دادن تجربه دینی در شمار آنها، توجهات فراوانی را جلب کردند. ویلیام جیمز که بیشترین سهم را در معرفی مفهومی پدیده تجربه دینی داشت، چهار ویژگی بارز برای آن برشمرده است که بسیار روشنگر است و ما را به طور موقت، از هر بحث اضافه‌ای در چپستی آن بی‌نیاز می‌کند:

۱. توصیف‌ناپذیری. حالت عرفانی، حالی غیرقابل وصف است که بیش از هر چیز، ناشی از ماهیت عاطفی آن و همچنین شخصی، درونی و بلاواسطه بودن آن است. البته باید اضافه کرد که تجربه دینی در عین غیرقابل وصف بودن، واقعه‌ای قابل فهم است؛

۲. کیفیت معرفت‌بخشی. چنانکه شلایرماخر نیز تصریح داشته است، حالت عرفانی احساسی توأم با کشف و شهود است که منجر به نوعی بصیرت و روشن بینی در شخص واجد آن حالت می‌گردد؛ به نحوی که حتی با زائل شدن عواطف، اثر آن انکشاف و استبصار در وی باقی می‌ماند. این معرفت یا حال عرفانی، به ادراک حسی شبیه‌تر است تا به تأمل عقلانی؛

۳. زودگذری. حالت‌های عرفانی به دلیل ماهیت عاطفی، وضع ثابت و یکنواخت کمتری دارد و حتی در موقعیت‌ها و موارد خاص، همچنان زودگذر و ناپایدار هستند. در عین حال، حَسَب عمق و مدت و دفعات تکرار، در روح و خاطر شخص ماندگار می‌شود؛

۴. انفعالی بودن. حلول هر وقت و به هر شکل حالت‌های عرفانی، چندان به میل و اراده مستقیم شخص بستگی ندارد. گرچه مقدمات و تمهیدات آن از طریق آماده‌سازی‌های درونی، به مساعی فرد باز می‌گردد. با این وصف گفته شده است که زوال آن همچون حلول، با نوعی سلب اراده همراه است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۸، ۳۶).

از یواخیم واخ جامعه‌شناس شهیر آلمانی، که کرسی دانش دین را در دانشگاه شیکاگو تأسیس کرد، دو کتاب درباره دین و جامعه‌شناسی به یادگار مانده است: جامعه‌شناسی دین و مطالعه تطبیقی ادیان. او به‌عنوان یک پدیدارشناس دینی به تحلیل اجتماعی دین و درک همدلانه دین در بطن جامعه روی آورد. واخ نظریه خاص در جامعه‌شناسی دین پدید

نیآورد، اما گام‌های مهمی در راه شناخت بهتر دین برداشت تا تصویر کامل‌تری از آنچه که خود (دانش دین) می‌نامید، پدید آید.

واخ در کتاب دانش دین می‌کوشد تا به اثبات این موضوع بپردازد که می‌توان کل تجربه دینی بشر را به‌گونه‌ای توصیفی بیان کرد. از این‌رو به تشریح طرز عمل برای مطالعه ادیان که مستقل از الهیات و فلسفه است، می‌پردازد. وی به مطالعه بعد جهانی دین علاقمند بود؛ چراکه در جست‌وجوی فهم اعمال و اعتقادات همه فرهنگ‌ها و ادیان بود. واخ به ذهن و طبیعت مشترک انسانی قائل بود، که این امر شامل دین همگانی ذات می‌شود. تأکید وی بر طرز عمل عالمانه است و در عین حال بر رویکردی که به بسط شیوه تأویل در مطالعات دینی می‌پردازد، پافشاری می‌کند. او معتقد است که محقق باید از پیش در معرض امور دینی قرار گیرد و آن را حس و لمس کند و نیز دانشمند، خود باید در بعد دینی، رشد یافته باشد (استونز، ۱۳۷۹، ۱۳۰-۱۲۶).

از دیدگاه واخ موضوع اصلی جامعه‌شناسی دین مطالعه و بررسی دین خالص نیست؛ بلکه شکل تجربی آن دین است و این به آن معنی است که دین را باید در ارتباط متقابل با جامعه و نقش تجربی آن مورد مطالعه قرار داد. به بیان دیگر، مطالعه و پژوهش در تأثیرات متقابل و دوجانبه دین و جامعه می‌باشد که شامل تأثیر دین بر صور و خصوصیات سازمان‌ها، روابط و اشکال اجتماعی و تأثیر جامعه بر روابط اجتماعی درون یک دین است. به‌طور کلی، او دین را به‌عنوان یک کارکرد طبیعی اجتماعی می‌داند و نقش و وظیفه آن را در وحدت‌بخشی میان انسان‌ها مهم می‌شمارد و جامعه‌شناسی دینی را بررسی و مطالعه توصیفی گروه‌های مذهبی و وحدت میان آنها می‌داند. در اندیشه‌ای که واخ از دانش دین داشت، دین شامل سه بعد است: (۱) بعد نظری یا فکری که اصول اعتقادی آن است؛ (۲) بعد عملی یا رفتاری که با شعائر و آداب هر دین تحقق می‌پذیرد؛ (۳) بعد نهادی یا اجتماعی که در پیوند متدینین با یکدیگر و دین جمعی جلوه‌گر است.

پیاده‌روی اربعین یکی از عظیم‌ترین و باشکوه‌ترین رویدادهای معنوی برای شیعیان جهان به‌ویژه مردم ایران است که به صورت عنصری پویا در حیات اجتماعی جریان دارد و منشأ تحولات بسیاری در کنش‌های فردی و اجتماعی شده است. از این‌رو، این مطالعه



کیفی در تلاش است به بررسی تجارب زیسته جوانان در پیاده‌روی اربعین و مشخص نمودن ابعاد سه‌گانه فکری، عملی و اجتماعی مدل یوآخیم واخ از سنخ‌شناسی تجربه گروه‌های دینی پردازد.

### ۳. پیشینه تجربی

تاج‌بخش (۱۳۹۹) پژوهشی کیفی با عنوان «پیاده‌روی اربعین و ابعاد تربیتی آن» با استفاده از تکنیک مصاحبه انجام داد. پس از تحلیل داده‌های کیفی سه مضمون اصلی شناسایی شد که عبارت‌اند از: ۱) ابعاد تربیتی فردی (بصیرت‌افزایی، افزایش عزت‌نفس، الگوپذیری، تفکر و خودسازی معنوی)؛ ۲) ابعاد تربیتی خانوادگی (همگرایی نسل‌ها، اصلاح الگوی مصرف)؛ ۳) ابعاد تربیتی اجتماعی (هویت دینی، بهداشت روانی، اعتماد اجتماعی).

ذکایی و اسلامی (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «بازنمایی رسانه‌ای مناسک زیارت اربعین در ایران» به بررسی طرق مختلف بازنمایی این فعالیت جمعی به مثابه یک مناسک دینی پرداختند. در این مقاله شش گفتمان شکل‌گرفته حول مناسک زیارت اربعین با تمرکز بر شناسایی دال مرکزی، دال‌های پیرامونی و تفکیک ژانرهای روایت متفاوت ارائه شد که این رویداد را بازنمایی می‌کنند.

یافته‌های پژوهش تاج‌بخش، حسینی و موسوی (۱۳۹۸) با عنوان «الگوی ابراز هویت ایرانی‌ها و عراقی‌ها در آئین پیاده‌روی اربعین» نشان داد که زائران الگوی هویت تودرتو از خود نشان می‌دهند که در آن علاوه بر حفظ هویت ملی و شیعی یک هویت جدید تحت عنوان هویت اربعینی، که در مکان و برهه زمانی خاصی از خود نشان می‌دهند و آن دو هویت (ملی و شیعی) را تحت لوای خود قرار می‌دهد.

جوادی‌یگانه و روزخوش (۱۳۹۸) در کتاب خود با عنوان روایت پیاده‌روی اربعین، هفده روایت مردم‌شناختی و جامعه‌شناختی را با هدف شناخت عمیق‌تر این آئین و نیز شناخت حیات دینی و اجتماعی کنونی ایرانیان و خاورمیانه و نیز سایر شیعیان را تدوین نمودند. این کتاب در چهار فصل روایت تطبیقی، تحلیل اجتماعی، روایت فرهنگی و روایت توصیفی تدوین شده است.



حسام مظاهری (۱۳۹۷)، در مقاله‌ای با عنوان «اربعین ایرانی: رشد تصاعدی آمار ایرانی‌ها در پیاده‌روی اربعین؛ دلایل و پیامدها» به تحلیلی از رشد فزاینده از این پدیده پساصدامی می‌پردازد.

امین (۱۳۹۶) در پژوهش مردم‌نگارانه خود با عنوان «پیاده‌روی اربعین به مثابه ارتباطات آئین شیعی» سه رکن ماهیت، ساختار و کارکردهای آئین پیاده‌روی اربعین را با تفسیرهای زائران، مروّجان و مجریان این آئین از منظر چارچوب نظری ارتباطات آئینی مطالعه می‌کند. نتایج به‌دست آمده نشان داده است این آئین در ارتباط تنگاتنگی با سه مفهوم محبت اهل‌بیت، نمایش جهانی و هویت شیعی قرار داشته و نمودی از مصالحه‌ای تاریخی میان فرهنگ خواص و عوام نزد شیعیان است.

یافته‌های تحقیق محمدی، صالحی و نیکوفال (۱۳۹۶) در مطالعه‌ای پدیدارشناسانه با عنوان «پدیدارشناسی تجربه گردشگران اماکن مذهبی» نشان دادند که زیارت در ابعاد عملی، معرفتی، اعتقادی، تجربی و پیامدی از نظر زائران به ترتیب منجر به مشارکت در مناسک، افزایش آگاهی مذهبی، هموار شدن مسیر نعمت و شفاعت، آرامش همراه با خضوع و پایبندی اخلاقی و اجتماعی می‌شود.

رضوی‌زاده (۱۳۹۶) پژوهشی با عنوان «ادارک و تجربه زیسته زائران پیاده‌روی اربعین در عراق» با رویکرد کیفی و با تکنیک مصاحبه انجام داد. پس از تحلیل داده‌های کیفی سه مضمون اصلی شناسایی شد: (۱) تجربه تعلیق امر مادی؛ (۲) رنج مقدس به مثابه مواد معنا؛ (۳) برانگیزانندگی عاطفی مناسک جمعی زیارت.

محمدهادی همایون و مهدیه بد (۱۳۹۵) پژوهشی با عنوان «تبیین ابعاد سغر معنوی اربعین؛ ابر رویداد گردشگری مذهبی» به‌صورت توصیفی و تحلیلی انجام داد. نتایج تحلیل آماری نشان داد که اولویت‌بندی انگیزه‌های افراد شرکت‌کننده به ترتیب (۱) انگیزه‌های مذهبی؛ (۲) انگیزه‌های شخصی؛ و (۳) انگیزه‌های اجتماعی است. بر اساس داده‌های به‌دست آمده معنویات و رهایی از تعلقات مهم‌ترین انگیزه زائران بوده است. کشش معنوی عشق به امام حسین که در شیعیان وجود دارد تمام مشکلات سفر را قابل تحمل ساخته و هر ساله جمعیت زائران را افزایش می‌دهد.





نتایج پژوهش مجتبی حسین (۲۰۱۸) که با رویکردی پدیدارشناختی، به تحلیل انگیزه و تجربه زائران پیاده‌روی اربعین پرداخته است، حاکی از آن است که پابندی به آئین‌های گذشته و دغدغه جامعه (امت) در بین پاسخگویان، انگیزه اصلی آنها برای انجام زیارت است؛ به گونه‌ای که عنصر امت را می‌توان انگیزه‌ای همیشگی به حساب آورد. همچنین اساسی‌ترین تجارب زائران در ابعاد روحانی، جسمانی، مهمان‌نوازی انسان‌دوستی تقسیم‌بندی شده است.

سیپ (۲۰۰۷) در کتاب تأملاتی بر زائران سانتیاگو تحرکات زیارت را شامل نیت‌های مذهبی و غیر مذهبی می‌داند. وی انگیزه‌های زائران را شامل نذر، پیمان، تعهد، تشکر از خدا، دعا برای سلامتی، جست‌وجوی خدا و خود، توجه به همراهان و دادن صدقه به دیگران می‌داند.

سلاوین (۲۰۰۳) در مقاله‌ای با عنوان «پیاده‌روی به مثابه یک تمرین معنوی» عمل پیاده‌روی را به عنوان اساسی برای تفسیر مجدد زائران از خود و تفسیر مجددی می‌داند که از فضا و مکان دارند. او برای نشان دادن تجربه و معنای زیارت و آنچه زائران تجربه درونی سفر می‌نامند، بدن را به عنوان توصیف جامعه فرهنگی قلمداد نموده است. بدن پیاده یک بدن فرهنگی است و عناصر اجتماعی و مذهبی نیز متأثر از مسیری است که بدن به صورت پیاده طی طریق می‌کند؛ به عبارتی، تجسم‌گرایی از طریق پیاده‌روی محقق می‌شود.

وجه اشتراک پژوهش‌هایی که به آن اشاره شد، بررسی موضوع مشترک پدیده دینی زیارت است. اما با توجه به مطالعات انجام‌شده به وضوح می‌توان قلت پژوهش‌ها را دید. همچنین، از یک سو مطالعات محدودی در رشته جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی درباره ابر رویداد اربعین به صورت کمی یا کیفی انجام گرفته است؛ و از سوی دیگر عمده پژوهش‌ها عام و کلی هستند. در نتیجه، اهمیت مقاله حاضر در آن است که به صورت کیفی و به طور ویژه موضوع کنش زیارت جوانان در میدان وسیع تحقیق پیاده‌روی اربعین را مد نظر قرار دارد.

#### ۴. روش‌شناسی پژوهش

موضوع مقاله حاضر با رویکرد کیفی مطالعه شده است. روش نمونه‌گیری از نوع نمونه‌گیری هدفمند و در دسترس و روش نمونه‌گیری نظری است. راهبرد نمونه‌گیری با حداکثر

تنوع به کار گرفته شد و از زائران ایرانی با طیف‌های مختلف سنی و جنسی و پایگاه‌های متفاوت اقتصادی و اجتماعی نمونه‌گیری شد تا به حد اشباع برسد. بر همین اساس با استفاده از نمونه‌گیری هدفمند از ۳۵ نفر از جوانان مصاحبه گرفته شد. تکنیک جمع‌آوری داده‌ها مصاحبه نیمه‌ساخت یافته بوده است. جهت تجزیه و تحلیل داده‌ها از تحلیل مضمون، که از متعارف‌ترین روش‌های تحلیل داده‌های کیفی است، مورد استفاده قرار گرفت. پس از بررسی و پیاده‌سازی مصاحبه‌ها، تحلیل داده‌ها بر اساس مراحل سه‌گانه کدگذاری باز، محوری و گزینشی و به روش تحلیل خرد و سطر به سطر انجام گرفت. این پژوهش در اربعین سال ۱۳۹۸ در مسیر پیاده‌روی اربعین از شهر نجف تا شهر کربلا انجام گرفته است. به جهت راحتی و رضایت زائران مصاحبه‌ها در زمان استراحت بین مسیر و نیز اقامت در مسجد و موبک‌ها انجام گرفت. با توجه به محدودیت زمان، فضا و تمرکز مصاحبه‌شوندگان، پرسش‌های مصاحبه محدود و مشخص در نظر گرفته شده بود.



## ۵. یافته‌های تحقیق

در ابتدای مصاحبه‌ها از شرکت‌کنندگان در مورد مشخصات کلی خودشان همچون میزان تحصیلات، وضعیت اشتغال و تعداد حضور در پیاده‌روی سؤال‌هایی پرسیده شد. توزیع فراوانی مصاحبه‌شوندگان در جدول شماره (۱) ارائه شده است.

جدول شماره (۱): اطلاعات توصیفی مصاحبه‌شوندگان

متغیر	فراوانی
جنسیت	مرد ۱۹
	زن ۱۶
تحصیلات	دیپلم و زیر دیپلم ۵
	کاردانی و کارشناسی ۲۰
	کارشناسی ارشد و بالاتر ۱۰
شغل	دانشجو یا دانش‌آموز ۱۵
	شاغل در بخش دولتی ۷
	شاغل در بخش خصوصی ۱۳
تعداد حضور در پیاده‌روی	یک‌بار ۸
	بیش از یک‌بار ۲۷
مجموع مصاحبه‌شوندگان	۳۵

## ۱-۵. مفاهیم و مقولات استخراج شده

مصاحبه‌های انجام‌شده کدگذاری شدند. منظور از کد گذاری استخراج فهوا و منظور اصلی کلام است. سپس، کدگذاری به صورت محوری انجام شد؛ یعنی کدهایی که شباهت معنایی با یکدیگر داشتند تحت عنوان یک مفهوم معرفی شده‌اند که این مفاهیم نماینده مفهومی یک یا چند کد است. در پایان پس از استخراج مفاهیم محوری یک دسته بندی از مفاهیم ارائه شده است (جدول شماره ۲)

جدول شماره (۲). نتایج کلی کد گذاری‌های باز، محوری و انتخابی در معنایابی کنش زیارت جوانان

مقوله محوری عمده	مقوله محوری
حرکت	مقدس بودن سفر پیاده، بدن جسمانی
شناختی، اعتقادی	تزکیه و پالایش نفس و روح، امر قدسی، دانشگاه انسان‌ساز، شفاعت امام حسین(ع) در روز قیامت، عرض ارادت و تجدید عهد با سیدالشهداء(ع)، زمینه‌سازی برای ظهور امام‌زمان(عج)، دانش‌افزایی دینی و افزایش شعور حسینی، بازتداعی واقعه حزن‌انگیز کربلا
تجربی، احساسی	احساس اتصال و نزدیکی با امام حسین(ع)، جلب رضایت خداوند، احساس تحول و دگرگونی و سبکبالی، خودشکوفایی، گریز از روزمرگی
سبک زندگی اربعینی	تساوی و برابری انسان‌ها، قناعت‌ورزی، تکریم انسان‌ها، حس انسان‌دوستی، ایشار و از خودگذشتگی، ظلم‌ستیزی
هویت اربعینی	جمع‌گرایی و اتحاد امت مسلمان، همگرایی فرهنگی بین زوآر ایرانی و غیرایرانی، پوشش یکنواخت به رنگ مشکی



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۵۴

دوره ۱۳، شماره ۲  
تابستان ۱۳۹۹  
پیاپی ۵۰

در جهت پاسخگویی به پرسش اصلی پژوهش مبنی بر اینکه چه صورت‌بندی‌هایی از تجربه زیارت در بین جوانان وجود دارد؟ می‌توان عبارت‌های استخراج‌شده این پژوهش را در یکی از دسته‌بندی سه‌گانه نظری، عملی و اجتماعی بر اساس مدل یوآخیم واخ از سنخ‌شناسی تجربه گروه‌های دینی قرار داد که در ادامه به توضیح آن خواهیم پرداخت.

### ۱-۱-۵. بعد تجربه نظری (فکری)

الف) شناختی، اعتقادی. بعد اعتقادی، عبارت است از باورهایی که انتظار می‌رود پیروان آن دین بدان‌ها اعتقاد داشته باشند. بعد معرفتی یا دانش دینی مشتمل بر اطلاعات و دانسته‌های مبنایی در مورد معتقدات هر دین است که پیروان هر دین باید آنها را بدانند. در

بعد شناختی و اعتقادی محقق به این موضوع پرداخت که مصاحبه‌شونده‌ها چه طرز تفکر و نگرشی نسبت به مناسک دینی دارند. چند مفهوم حساس از درون آن بیرون کشیده شده است؛ از جمله: پیاده‌روی اربعین به مثابه وظیفه و تکلیف شرعی؛ زمینه‌سازی برای ظهور امام زمان (عج)؛ بازتداعی واقعه حزن‌انگیز کربلا؛ عرض ارادت و تجدید عهد با سیدالشهدا (ع)؛ تزکیه و پالایش نفس و روح؛ دانش‌افزایی دینی و افزایش شعور حسینی؛ و اربعین یک دانشگاه انسان‌ساز.

محمود دانشجوی کارشناسی ارشد فیزیک هسته‌ای می‌گوید:

احساس تکلیف و وظیفه شرعی کردم که پیام برای باشکوه‌تر کردن این امر قدسی.

مریم دانشجوی کارشناسی معماری بیان می‌کند:

معتقدم زیارت نصرت امام معصوم هست و زیارت اربعین معنا دادن به این فراز است. حرکت اربعین زمینه‌ساز ظهور امام عصر است. خواستم در این سفر ظهور حضرت حجت و سلامتی وجود ایشان و دفع تمام بلاها از ایشان است.

صادق ۲۶ ساله می‌گوید:

در اربعین می‌بینم خیلی افراد حضور دارند. اونایی که خیلی مقید به انجام واجبات هستند و اونایی که خیلی مقید نیستند؛ از جمله خود من. ولی واقعاً اربعین یک دانشگاه سیار است که بهت یاد می‌ده و می‌فهمونه در هر لحظه و مکانی سعی کن شش‌دانگ حواست را جمع کنی که خطایی ازت سر نزنه. به نظرم حال‌وهوای اربعین پرورش‌دهنده صفات خوب و دفع‌کننده رذائل هستش.

کیوان ۱۹ ساله نیز می‌گوید:

خیلیا بهم گفتند الان ناامنی هست در عراق و خطرات جانی وجود داره. بهشون گفتم اگر اسارت یا شهادت هم در این راه باشه با شوقی مثال‌زدنی برای عرض سلام و میثاق به آقا خواهم رفت.

## ۲-۱-۵. تجربی و احساسی

بعد عواطف دینی، ناظر بر عواطف، تصورات و احساسات زائران مربوط به داشتن رابطه با جوهری ربوبی همچون خدا یا واقعیتی غایی است. در این قسمت به بررسی نگرش



مصاحبه‌شوندگان به بعد تجربی و احساسی پرداخته‌ایم. در این بعد محقق چند مفهوم اساسی از درون مصاحبه‌ها مشخص کرده است از جمله: احساس اتصال و نزدیکی با امام حسین (ع)، احساس تحول و دگرگونی و سبکبالی، احساس نشاط و شادابی و آرامش روحی، جلب رضایت خداوند و خودشکوفایی.

فرامرز ۲۵ ساله می‌گوید:

تا حالا آقا بر من منت گذاشته و ۴ بار دعوتم کرده، دلتنگی و شیفتگی باعث شده دوباره پیام کربلا. سفر اربعین و نیت سفر از جانب خود حضرت سیدالشهدا هست. ما کاره‌ای نیستیم. معنویت بالا باعث می‌شه شور و انگیزه بیشتر بشه و روزشماری کنی برای آمدن در سال‌های آتی.

فریبا ۲۳ ساله بیان می‌کند:

اصلاً امام حسین عشق دیگری دارد، یک سال دیرتر از همسفرام اوادم اربعین. واقعاً سال قبل که جا موندم حس تنهایی بدی بهم دست داد، دلم نمی‌خاد هیچ‌سالی رو جا بمونم. پیاده‌روی یه حس عجیبی داره ولی در بین‌الحرمین بودن انگار در بهشت هستی و بی‌نیاز از کسی. چون در کنار امام حسین و حضرت ابوالفضل قرار داری.

پدرام ۲۰ ساله می‌گوید:

من برای شکست‌های روحی و روانی و معنوی به‌سوی امام حسین آمده‌ام؛ ما که آبرویی پیش درگاه خدا نداریم. از آقا امام حسین می‌خام که واسطه بشند تا توبه من گناه‌کار قبول بشه.

سجاد ۲۴ ساله اظهار می‌نماید:

یک نشاط و شادابی بعد از گریه برای آقا ایجاد می‌شه که این نشاط مافوق طبیعی است و در قالب این دنیا نمی‌گنجد. روح و روان ما آرام می‌ده.

رؤیا ۲۱ ساله بیان می‌کند:

واقعاً احساس تغییر و تحول را در خودم دارم مشاهده می‌کنم. الان نماز را اول وقت و به جماعت انجام می‌دم؛ بیشتر از قبل دعاهای مختلف را می‌خوانم. و احساس می‌کنم با تقرب به امام حسین (ع) به خدا نزدیک‌تر شدم و از طرف دیگه اخلاق و رفتارم هم بهتر شده.



کلمن واید (۲۰۰۴) تلاش می کند مطالعات زیارت را بر مبنای مفهوم حرکت بازسازی کند و در این خصوص چهار نوع حرکت را شناسایی می کند: (۱) حرکت به عنوان یک کنش عملی؛ (۲) حرکت به عنوان یک حوزه شناختی؛ (۳) حرکت به عنوان یک عمل فیزیکی؛ و (۴) حرکت به عنوان یک استعاره.

مورینیس (۱۹۹۲) با مبنا قرار دادن هم زمان تجربه امر قدسی و حرکت، زیارت را این گونه تعریف می کند: «زیارت سفری است که توسط فرد یا افرادی صورت می گیرد که در طلب مکان یا حالتی هستند که آن را تجسم یک ایدئال ارزشمند می دانند» (مورینس، به نقل از مارگری، ۲۰۰۸، ۲۱۷). در این تعریف، عنصری که برای زیارت اصل گرفته شده است سفر همراه با نیت در جست و جوی امر قدسی است. در اینجا مکان مقدس به عنوان یکی از مظاهر امر قدسی است. زیارت ممکن است در طلب یک مکان مقدس یا یک حالت روحی و تجربی حاصل از سفر باشد. تعریف مورینیس از زیارت، بیشترین امکان را برای دربرگرفتن زیارت های جدید دارد؛ چراکه با مبنا گرفتن سیالیت امر دینی در جهان معاصر، مقصد طلب در زیارت را نه لزوماً در چارچوب مذاهب مشخص، بلکه امری سیال در نظر گرفته است. ایدئال ارزشمندی که ممکن است تجسم خداوند و رسولان و نمایندگان او باشد و یا مطلوب هایی مانند آزادی و رهایی، حق انتخاب، زیبایی، عصیان، عشق به انسان و طبیعت، آرامش و التیام روحی و جسمی و ... به طور کلی، این سه عنصر را می توان اجزای تشکیل دهنده یک سفر زیارتی در یک تعریف باز دانست: (۱) حرکت؛ (۲) انگیزه های معنوی (معطوف به معنا)؛ و (۳) مقصد مقدس (تجسم یک ایدئال ارزشمند). (شریعتی و کاشی، ۱۳۹۴، ۷۵).

نه تنها ویژگی های کلی جسم انسان پیامدها و آثار فرهنگی-اجتماعی دارد، بلکه هر یک از اجزای بدن نیز در بردارنده دلالت های معنایی خاص هستند. زبان بدن اصطلاحی روان شناسی است که به اطوار، حالات چهره، وضع کلی و قیافه مردم در روابط اجتماعی اشاره دارد. این واژه، بیانگر این واقعیت است که همان طور که زبان شفاهی و نوشتاری اندیشه ها، افکار و احساسات ما را بیان می کند، بدن ما نیز همانند رسانه ای قادر است پیام های ناگفته ما را منتقل کند (مارشال، ۱۹۹۰، ۳۲).





شیلینگ (۱۹۹۳) در کتاب بدن و نظریه اجتماعی، بدن را یک پدیده زیستی و اجتماعی پایان‌ناپذیر معرفی می‌کند و معتقد است که پیکر جسمانی انسان در نتیجه مشارکت در جامعه پیوسته در حال دگرگونی است. از نظر او شیوه راه رفتن، سخن گفتن و اطوار هر فرد بر اساس نوع تربیت او تعیین می‌شود. شیلینگ برای اولین بار اندیشه «پروژه بودن بدن» را مطرح ساخت. از نظر او بدن ماهیتی است که پیوسته در معرض «شدن» است؛ پروژه‌هایی که پیوسته باید روی آن کار کرد و آن را همچون بخشی از هویت فردی انسان تکمیل کرد. خلق بدن و حفظ بدنی که سالم و دارای تناسب باشد، نمونه‌ای از یک پروژه بسیار عمومی است. اندیشه وی در خصوص پروژه بودن بدن بر دو اصل تکیه دارد: (۱) کاربرد دانش فنی در مداخله و تغییر در بدن؛ (۲) تعداد مردمانی که به طور فزاینده آگاه می‌شوند. در نتیجه انتخاب نوع خاصی از شیوه زندگی، بدن در موقعیتی پایان‌ناپذیر قرار می‌گیرد (جوهری به نقل از ملتون، ۱۹۹۶، ۱۱۰-۱۰۹).

تحلیل‌های مقاله حاضر نشان می‌دهد آنچه مد نظر زائران جوان در پیاده‌روی اربعین است، رسیدن به یک مکان قدسی است و انتهای راهپیمایی، مرکز قدسی، شهر کربلا و حرم امام حسین (ع) است. زائر جوان به منظور بهره‌مندی از ثواب معنوی زیارت این مکان قدسی است که چالش‌ها و رنج‌های سفر فیزیکی را طی می‌نماید. هرچند که برخی از آنها دچار بیماری و دردهای جسمانی مثل تاول‌زدن پا و یا درد پا می‌شوند و بسیار در این سفر شایع است، اما همگان بر این اعتقاد دارند که انتخاب گزینه پیاده‌روی اربعین یعنی مشقات و مشکلات زیادی را تحمل کردن و به‌جان خریدن. این سختی و تألم بیشتر برای تغییر و تحوّل اساسی در وجود انسان ضروری است.

مطابق بر نظر مارشال نمی‌توان بدن زائر جوان را صرفاً به یک موجود زیستی محض تقلیل داد؛ بلکه زمانی که با رویدادها و حوادث بیرونی انطباق پیدا می‌کند به شیوه‌ای عملی تجربه می‌شود. بنابراین، در پیاده‌روی اربعین بدن زائر جوان هم اشک می‌ریزد، ناله می‌کند، تاول می‌زند. ساولین می‌گوید بدن پیاده‌رو یک بدن فرهنگی است و عناصر اجتماعی و مذهبی نیز متأثر از مسیری است که بدن به صورت پیاده طی طریق می‌کند. به عبارتی تجسم‌گرایی از طریق پیاده‌روی محقق می‌شود.

مهدی زائر ۱۸ ساله می‌گوید:

پاهام تاول زده، خیلی اذیت می‌شم برای طی نمودن ادامه مسیر؛ ولی اصلاً برام مهم نیست. این باعث می‌شه حاجاتم زودتر برآورده بشه و گناهام آمرزیده شند. چون حدیث هست که پیاده‌روی برای آقا امام حسین باعث بخشیدن همه گناهان می‌شه.

امیر حسین زائر ۲۳ ساله می‌گوید:

پیاده‌روی یه حس و حال عجیبی داره. می‌چسبه به آدم. با دل شکسته و پاهای تاول‌زده، به زیارت آقا رفتن قطعاً آقا یه نظر خاصی خواهد داشت.

زهرا زائر ۲۱ ساله می‌گوید:

وقتی تجسم می‌کنم مشقات کاروان اسرا به‌ویژه حضرت زینب و حضرت رقیه را، به یاد آنها گام‌ها را استوارتر می‌کنم تا زودتر برسم کربلا و عرض ارادت و بیعت خودم را به آقا اعلام کنم.



همچنین در این پژوهش از زائران سؤال شد با توجه به تحولات داخلی عراق و بروز ناآرامی‌های اخیر که منجر به کشته و مجروح شدن برخی از مردم عراق در این درگیری‌ها شد و نظر به خطرات جانبی و... چه انگیزه‌ای باعث شد به این سفر بیایید.

امیر زائر ۱۹ ساله اظهار می‌کند:

وقتی واسه کاری تصمیم می‌گیری باید سختی‌هاشو به جون بخری و چه چیزی بهتر و شیرین‌تر از کشته‌شدن در راه زیارت امام حسین (ع).

اصغر زائر ۲۶ ساله نیز می‌گوید:

تهدید از ابتدا بوده و هست. از زمان متوکل تا کنون و... با اینکه برخی دشمن‌ها فضای رعب و وحشت ایجاد کردند ولی من با نیت قلبی و اطلاع از حوادث به این سفر اومدم و من می‌بایست وظیفه‌ای که بر گردن دارم را ادا کنم و قطره‌ای از این سیل جمعیت باشم.

چنین اظهاراتی بیانگر این امر است که تصمیم به این سفر، خارج از چارچوب‌های متعارف بوده و زائر فردی منفعت‌جو، محاسبه‌گر و نتیجه‌گرا نبوده بلکه کنش او، کنش عرفانی معطوف به ارزش‌ها است. بنابراین، زائر با توجه به باور و اعتقاد قلبی که نسبت به

فرد دعوت‌کننده به این سفر - امام حسین (ع) - دارد که همه چیز را کنترل و مدیریت می‌کند و مخاطرات سفر را می‌پذیرد.

۴-۱-۵۰. بعد تجربه اجتماعی

الف) سبک زندگی اربعینی. زائران با ورود به سرزمین مقدس کربلا، سبک بدیع و مدرن را که محقق تحت‌عنوان سبک زندگی اربعینی نام‌گذاری نموده است در زندگی تجربه می‌نمایند که اساس و پایه‌های آن، بر مبنای ارزش‌های والای الهی است؛ ارزش‌هایی از قبیل ایثار و از خودگذشتگی، تکریم انسان‌ها، اخلاق‌مداری، وحدت و همبستگی و مواسات و برادری. تساوی و برابری انسان‌ها و محو نظام قشربندی و سلسله‌مراتبی انسان‌ها در پیاده‌روی اربعین یکی از موضوعات مهم این سفر است. این نظم در میان زائران ایرانی و غیرایرانی فرو ریخته بود. مصاحبه‌کنندگان یکی از جلوه‌های خاص این سفر را همراهی و هم‌نشینی با افرادی از قشرهای مختلف می‌دانند؛ مانند پزشک، قاضی، استاد دانشگاه، کارمند، نانوا، راننده، کارگر ساختمانی و...، و نیز مذاهب و ملیت‌های متفاوت که به‌طور روزمره در ایران تجربه‌ای از آن نداشتند.

یکی از موضوعات دیگری که در پیاده‌روی اربعین برای زائران نمود دارد، «تکریم» است. واژه تکریم در لغت به معنای گرامی داشتن، احترام گذاشتن و نیکویی رساندن به انسان است. به‌علاوه در اصطلاح، برخوردها، رفتارها و روابط مبتنی بر ارج نهادن انسان‌ها به یکدیگر را تکریم گویند. این خصلت، همان گزاره‌هایی است که خداوند انسان را به آن آراست؛ آنجا که فرمود: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً؛ به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا نشانیدیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خویش برتری دادیم» (اسراء، ۷۰).

مرتضی ۱۹ ساله می‌گوید:

واقعا برام لذت‌بخش بود عشق این عراقی‌هایی که ما را نمی‌شناختند و بعضاً وضع مالی خوبی هم نداشتند ولی به عشق امام حسین (ع) به ما خدمت می‌کردند و از جان مایه می‌گذاشتند و با خوشرفتاری، خانه و امکانات منزل را در اختیار ما گذاشتند.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۶۰

دوره ۱۳، شماره ۲

تابستان ۱۳۹۹

پیاپی ۵۰

سعیده ۲۷ ساله بیان می‌کند:

به‌نظرم در این سفر ما انسان‌ها خیلی تغییر می‌کنیم و حس همدلی و خدمت بدون منت زیاد می‌شه. من در موکبی که بودیم مریض شده بودم دیدم؛ همه اونایی که اونجا هستند ابراز همدردی و کمک‌دهی داشتند. کاشکی این ایثار و ازخودگذشتگی را در ایران هم ادامه بدیم و از خودخواهی و فردگرایی افراطی خودداری کنیم.

سفر اربعین، عرصهٔ قناعت‌ورزی است. تمام زائران اربعینی با حداقل امکانات و فارغ از تجملات دنیوی و دوری از مادیات به‌سوی زیارت سیدالشهدا(ع) می‌روند؛ آنها از کمترین داشته‌های خود به‌نحو احسن استفاده و از اسراف دوری می‌کنند.

رضا ۲۸ ساله می‌گوید:

اگر از من پرسند یکی از دستاوردهای خوب سفر را بگید حتماً به اصلاح الگوی مصرف و به اندک اکتفا کردن و دوری از اسراف اشاره خواهم کرد.

ب) هویت اربعینی. هویت اربعینی یک مفهوم جدیدی است که در برگرفته نوعی از هویت است و وابسته به یک برهه زمان هست. هویت ملی و هویت شیعی همیشه با افراد هست ولی هویت اربعینی اختصاص به یک زمان و مسیر خاصی دارد. افراد این هویت را در برهه زمانی اوایل صفر تا روز بیستم صفر در مسیر نجف تا کربلا با ملیت‌های مختلف و ورای هویت‌های ملی از خود نشان می‌دهند. طبق یافته‌های مصاحبه‌ها و مشاهدات انجام‌گرفته هویت اربعینی شامل پوشش؛ مناسک؛ اتحاد حسینی؛ ارزش‌ها و نمادها می‌باشد.

پوشش. طبق مشاهدات انجام‌شده پوشش زائران جوان ایرانی و غیرایرانی، به‌رنگ مشکی است و از دید آنها رنگ خاص این ایام و نوعی ابراز احترام و ارادت به امام حسین(ع) به حساب می‌آید. پوشیدن لباس علی اصغر به کودکان و پوشش لباس سبز نشانه پوشش اهل بیت در کاروان پیاده‌روی و قرمز به نشانه پوشش یزیدیان است که همراه اهل بیت در کاروان بودند. در مسیر پیاده‌روی برای تجسم عینی‌تر کاروان اهل بیت، تعزیه اجرا می‌کردند.

مناسک. آداب و رسوم مربوط به ایام اربعین می‌باشد که شامل زیارت، تعزیه، نذری دادن، و شستن پای زائران هست. تفاوت‌ها در نوع سوگواری‌ها قابل مشاهده است. به‌عنوان مثال هوسه که مربوط به سوگواری عراقی‌ها می‌باشد.





اتحاد حسینی. منظور از اتحاد حسینی هدف مشترک زائران است که همان حضور در پیاده‌روی اربعین و رسیدن به کربلا و ابراز ارادت به امام حسین (ع) است. ارزش‌ها. شامل عقاید عراقی‌ها به پیکره‌ها و گهواره و آسیاب حضرت زهرا (س) که در طول مسیر وجود داشته و عراقی‌ها، به خصوص زنان، برای حاجت‌رواشدن از آنها تبرک می‌جستند و برای آنها ارزشمند بودند.

نمادها. نمادها شامل پرچم‌هایی با نوشته «یا حسین» و سربندهای حسینی و حتی کنش پیاده‌روی نمادی از هویت اربعینی می‌باشد (تاج‌بخش و همکاران، ۱۳۹۸، ۷۸).  
محسن ۲۵ ساله می‌گوید:

ما اینجا همه شیعه هستیم و همه یک هدف داریم و به یک مقصد داریم می‌رویم پس همه چیز در اینجا غیر از عشق به امام حسین معنی ندارد. راه، راه امام حسین است و فرقی نمی‌کنه که از کجا آمده‌ای.

## ۶. بحث و نتیجه‌گیری

مناسک پیاده‌روی اربعین با ویژگی‌هایی همچون فراملی بودن، تاریخی بودن، فرادینی بودن، داشتن ابعاد و صور گوناگون، داشتن کارکردها و پیامدهای ویژه، واقعیتی مسلم است و به دلیل تأثیرات شگرفی که در حوزه‌های مختلف فردی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی دارد در فرهنگ و اعتقادات شیعه از دیرباز جایگاه رفیعی داشته و دارد. پیاده‌روی اربعین کارکردهای عمده‌ای از جمله تخلیه عاطفی، همبستگی اجتماعی، التیام‌بخشی، آرامش روحی و روانی و معنوی و... را ایجاد می‌نماید.

هدف از مطالعه حاضر فهم معنایابی کنش زیارت زائران جوان در پیاده‌روی اربعین بود که با توجه به مدل سنخ‌شناسی تجربه گروه‌های دینی یوآخیم اوخ به دسته‌بندی در سه بُعد دست یافتیم: (۱) بعد فکری: الف) شناختی، اعتقادی؛ ب) تجربی، احساسی؛ ۲) بعد عملی: سفر فیزیکی؛ ۳) بعد اجتماعی: سبک زندگی اربعینی و کسب هویت اربعینی.

زائران جوان در پیاده‌روی اربعین کنشی همراه با عقلانیت دارد. او بر اساس احساساتی توأم با عقل با تحمل دردها و مشقت‌های این سفر در پی حل‌شدن مشکلات حل‌نشده و

درمان‌ناپذیر خود بوده و تحقق آرزوهای دنیوی و اخروی را از خداوند و امام حسین (ع) مطالبه می‌کند. تجربه دینی (در اینجا تجربه زیارت) دارای سه ویژگی اصلی است: (۱) متضمن آگاهی از امر متعالی است (گیسلر، ۱۳۷۵، ۳۹)؛ (۲) شخص مذهبی به امر متعالی به‌عنوان غیرخودش آگاهی دارد (همان، ۴۰)؛ و (۳) احساسی از خضوع و خشوع در برابر امر متعالی تجربه می‌کند (اتو، ۱۳۸۰، ۲۱۰).

در تجربه زیارت نیز آگاهی به خدا در مقام قادر متعال و آگاهی به امام به‌عنوان واسطه خدا وجود دارد که زائر می‌تواند آن را وصف کند و احساس آرامش، خضوع و خشوع در او ظاهر گردد. زیارت نوعی توسل و تمسک به امر مقدس و متعالی تلقی می‌شود که زائر در آن به دنبال معنای گمشده خود می‌گردد و زیارت به سرگشتگی او خاتمه می‌دهد و او را به آرامش می‌رساند. نتایج این مقاله نشان می‌دهد که تجربه زیارت برای زائران جوان، یک تجربه معنوی، عرفانی، امر قدسی، آگاهی‌بخش و التیام‌بخش است.

مطابق بر نظر سیپ (۲۰۱۵) نیت‌ها و انگیزه‌های زائران شامل مواردی از جمله دعا برای سلامتی افراد، جست‌وجوی خدا، تشکر از خدا و... است. پایه و اساس زیارت اربعین، مفهوم امر مقدس برای زائران است. اگرچه زائران از لحاظ کم‌وکیف تجربه دینی با هم تفاوت دارند ولی به‌طور کلی تحلیل‌ها نشان داد که بیشتر زائران نیت‌های معنوی و اخروی همچون ظهور امام زمان (عج)، اعتلای اسلام و مسلمین، محشورشدن با شهدا، عاقبت‌بخیری و... را بیش از نیت‌های مادی و دنیوی مد نظر دارند. از وجوه معنوی بارز این مطالعه، عشق به امام حسین (ع) و شفاعت ایشان است. نکته قابل‌توجه دیگر در این تحقیق آن است که برای برخی از زائران ایرانی، که هر سال مسیر نجف به کربلا را در اربعین پیاده‌روی می‌نمایند، این مسیر به‌عنوان مکان مقدسی برای آنها تبدیل شده است. تکرار هر ساله مناسک، به تقویت احساس حضور امر قدسی در این مکان منجر می‌شود.

بنا بر دیدگاه برمر، مکان‌ها زاده تجربه انسان‌ها هستند. داستان‌هایی که مردم در مورد آن‌ها تعریف می‌کنند و نیز فعالیت‌هایی که در این مکان‌ها انجام می‌دهند، به این مکان‌ها معنا می‌بخشند و آن‌ها را از سایر مکان‌ها متمایز می‌کنند. برمر همچنین می‌افزاید که مکان‌ها همواره در معرض فرایند پویای تغییر معنا قرار دارند و بعد اجتماعی مکان، نقش



مهمی در تلاش‌های بی‌پایان جوامع برای بازتعریف و کنترل آن دارند (برمر، ۱۳۹۲، ۳۳). یافته‌های این مقاله بیان می‌کند که تجربه عاطفی برگرفته از زیارت سبب تغییر و تحوّل کلی در وجود شخص زائر شده و ایجاد کنش را به وجود می‌آورد. درگیر شدن بیشتر زائران در کنش زیارت میزان درک و معرفت آنها را بالاتر برده و باعث افزایش شور و نشاط و شادابی بیشتر و کاهش نومی‌دی آنها می‌شود. همچنین، در این کنگره معنوی عظیم جهانی، احساس تعلق و پیوند خاصی با دیگر اقشار شرکت‌کننده ایجاد نموده و اتصال، نزدیکی و پیوند با خداوند متعال و امام حسین(ع) را نیز افزایش می‌دهد.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۶۴

دوره ۱۳، شماره ۲  
تابستان ۱۳۹۹  
پیاپی ۵۰

## منابع

- ایمانی خوشخو، محمدحسین؛ و بد، مهدیه (۱۳۹۵). گونه‌شناسی زائران کربلا بر اساس هدف و انگیزه از سفر. فصلنامه گردشگری و توسعه. ۵(۳). ۱۵۵-۱۳۷.
- اتو، رودلف (۱۳۸۰). مفهوم امرقدسی؛ پژوهشی درباره عامل غیر عقلانی مفهوم الوهیت و نسبت آن به عامل عقلانی. ترجمه همایون همتی. تهران: نقش جهان.
- استونز، راب (۱۳۷۹). متفکران بزرگ جامعه‌شناسی (مترجم: مهرداد میردامادی). تهران: مرکز.
- آرون، ریمون (۱۳۷۳). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی (مترجم: باقر پرهام). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- اکبری، ابوالقاسم (۱۳۸۱). مشکلات نوجوانی و جوانی. تهران: ساوالان.
- فورست، اینگر؛ و ریستاد، پل (۱۳۹۴). درآمدی بر جامعه‌شناسی دین (مترجم: مجید جعفریان). قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- اسلامی، روح‌الله؛ و ذکایی، محمدسعید (۱۳۹۹). باز نمایی رسانه‌ای مناسک زیارت اربعین (سال‌های ۱۳۹۲ تا ۱۳۹۶). فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران. ۱۳(۲)، مقالات در دست انتشار. doi: 10.22035/JICR.2020.2374.2841
- امین، محسن (۱۳۹۴). پیاده‌روی اربعین به مثابه ارتباطات آئین شیعی (پایان نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران.
- برگر، پیترو؛ و توماس، لاکمن (۱۳۸۷). ساخت اجتماعی واقعیت؛ رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت (مترجم: فریبرز مجیدی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بهار، مهری؛ و رحمانی، سحر (۱۳۹۱). بررسی شکاف نسلی به لحاظ وضعیت دینداری در دو نسل ۵۰ و ۷۰ با تأکید بر بعد مناسکی. فصلنامه جامعه‌شناسی مطالعات جوانان، ۶(۳). ۹-۳۶.
- تاج بخش، غلامرضا (۱۳۹۹). پیاده‌روی اربعین و ابعاد تربیتی آن. فصلنامه بصیرت و تربیت اسلامی، ۱۷(۳)، ۴۰-۹.
- تاج بخش، غلامرضا؛ حسینی، محمدرضا؛ و موسوی، انتصار (۱۳۹۸). مطالعه کیفی الگوی ابراز هویت ایرانی‌ها و عراقی‌ها در آئین پیاده‌روی اربعین. فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۹(۲). ۳۶-۹. doi: 10.22059/JSTMT.2020.280141.1267





تیموتی، دالن جی؛ و اولسن، دانیل (۱۳۹۲). گردشگری، دین و سفرهای معنوی (مترجم: محمد قلی‌پور و احسان مجیدی‌فرد). تهران: جامعه‌شناسان.

جوادی یگانه، محمدرضا؛ و روزخوش، محمد (۱۳۹۸). روایت پیاده‌روی اربعین. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

جنکینز، ریچارد (۱۳۹۸). هویت اجتماعی (مترجم: تورج یارمحمدی). تهران: شیرازه کتاب ما.

جواهری، فاطمه (۱۳۸۷). بدن و دلالت‌های فرهنگی و اجتماعی آن. نامه پژوهش فرهنگی، ۹(۱)، ۸۰-۳۷.

حسام مظاهری، محسن (۱۳۹۷). پیاده‌روی اربعین؛ تأملات جامعه‌شناختی. اصفهان: آرما.

حاجیانی، ابراهیم (۱۳۸۸). جامعه‌شناسی هویت ایرانی. تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.

سراج زاده، سیدحسین؛ و پویافر، محمدرضا (۱۳۸۸). مقایسه تجربی سنجه‌های دینداری در ایران: دلالت‌های روش‌شناسانه کاربرد سه سنجه در یک جمعیت. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۸(۴)، ۷۱-۳۷.

شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۴). مدلی برای سنجش دینداری در ایران. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۶(۱)، ۶۶-۳۴.

شریعتی مزینانی، سارا؛ و غلامرضا کاشی، شیما (۱۳۹۴). سیالیت و مناسک دینی (مطالعه موردی زیارت مزار سهراب سپهری). فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۸(۳)، ۹۷-۶۱. doi: 10.7508/IJCR.2015.31.003

قائم‌ی، علی (۱۳۸۷). شناخت، هدایت و تربیت. تهران: امیری.

رضوی زاده، ندا (۱۳۹۶). ادراک و تجربه زیسته زائران پیاده ایرانی در عراق. مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، ۶(۴)، ۶۳۱-۵۹۵. doi: 10.22059/IISR.2018.231746.517

ریتزر، جورج (۱۳۸۷). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۵). فرهنگ متوسط دهخدا (زیر نظر سیدجعفر شهیدی). تهران: دانشگاه تهران.

کرمانی، مهدی؛ اصغرپور، احمدرضا؛ و واعظ موسوی، سید محمد (۱۳۹۸). گونه‌شناسی سبک‌های زیارتی در مشهد. مطالعات اجتماعی گردشگری، ۱۳(۴)، ۵۲-۲۵.

کشاورز ولدانی، مرتضی (۱۳۹۱). بررسی مبانی توحیدی زیارت در قرآن و حدیث. فصلنامه قرآنی کوثر، ۱(۴)، ۶۷-۵۶.

کرسول، جان (۱۳۹۱). پویش کیفی و طرح پژوهش: انتخاب از میان پنج رویکرد: روایت پژوهی، پدیدارشناسی، نظریه داده بنیاد، قوم‌نگاری، مطالعه موردی (مترجم: حسن دانایی‌فرد و حسین کاظمی). تهران: اشراقی.

گیسلر، نورمن آل (۱۳۷۵). فلسفه دین (مترجم: حمیدرضا آیت‌اللهی). تهران: حکمت.

لانکوار، روبر (۱۳۸۱). جامعه‌شناسی جهانگردی و مسافرت (مترجم: صلاح‌الدین محلاتی). تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

ممنی، مصطفی؛ صرافی، مظفر؛ قاسمی خوزانی، محمد (۱۳۸۷). ساختار و کارکرد گردشگری مذهبی- فرهنگی و ضرورت مدیریت یکپارچه در کلانشهر مشهد. فصلنامه جغرافیا و توسعه، ۱۱(۲)، ۳۸-۱۳. doi: 10.22111/GDIJ.2008.1255

محمدپور، احمد (۱۳۹۲). روش تحقیق کیفی. تهران: نشر جامعه‌شناسان.

محمدی، جمال؛ صالحی، صادق؛ و نیکوفال، زینب (۱۳۹۶). پدیدارشناسی تجربه گردشگران اماکن مذهبی: مورد مطالعه: اماکن زیارتی شهرستان هرسین. فصلنامه برنامه‌ریزی و توسعه گردشگری، ۲۰(۲)، ۵۵-۳۴. doi: 10.22080/JTPD.2017.1486

نودهی، فرامرز؛ بهروان، حسین؛ یوسفی، علی؛ و محمدپور، احمد (۱۳۹۴). فراسوی دوگانه زائر گردشگر؛ گونه‌شناسی تجربه سفر زائران مرقد منور امام رضا (ع). مجله راهبرد اجتماعی فرهنگی، ۱۵(۴)، ۲۱۷-۱۹۳.

ورشوی، سمیه؛ بهروان، حسین؛ و صدیق اورعی، غلامرضا (۱۳۹۷). تجربه پیاده‌روی مقدس، معنای دوگانه معنوی و دنیوی تجربه پیاده‌روی زائران به مشهد در ایام شهادت امام حسین (ع). راهبرد فرهنگ، ۴۱(۳)، ۱۶۲-۱۳۳.

واخ، یواخیم (۱۳۸۷). جامعه‌شناسی دین (مترجم: جمشید آزادگان). تهران: سمت.

همیلتون، ملکم (۱۳۸۷). جامعه‌شناسی دین (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: ثالث.

Andriotis, K. (2009). Sacred site experience. *Annals of Tourism Research*, 36(1), 64-84. doi:10.1016/j.annals.2008.10.003

Johnson, D., Turner, V., & Turner, E. (1980). Image and pilgrimage in Christian culture. *Sociological Analysis*, 41(1), 85. doi:10.2307/3709864

Morinis, E. A. (1983). Pilgrimage and tourism. *Annals of Tourism Research*, 10(4), 569-570. doi:10.1016/0160-7383(83)90015-4



- Sepp, T. (2014). Pilgrimage and Pilgrim Hierarchies in Vernacular Discourse: Comparative Notes from the Camino de Santiago and Glastonbury. *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 8(1), 23-52.
- Slavin, S. (2003). Walking as spiritual practice: The pilgrimage to Santiago de Compostela. *Body & Society*, 9(3), 1-18. doi:10.1177/1357034x030093001
- Timothy, D. (2006). *Tourism, religion and spiritual journeys*. London: Routledge. doi:10.4324/9780203001073
- World Tourism Organization (2011). Religious tourism in Asia and the Pacific. UNWTO, Madrid. doi: 10.18111/9789284413805



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۶۸

دوره ۱۳، شماره ۲  
تابستان ۱۳۹۹  
پیاپی ۵۰