

واکاوی پدیدارشناختی زیارت بدن مند - فضا مند

حضرت معصومه علیها السلام در دوره فروکش کردن کرونا

سید شهاب الدین عودی^۱

چکیده

نویسنده در پژوهش حاضر با به کارگیری رویکرد کیفی به بررسی تجربه زیست زائران حرم حضرت معصومه علیها السلام از تعلیق و رفع تعلیق زیارت بدن مند - فضا مند پرداخته است. گردآوری داده ها با فنون مشاهده مشارکتی، مشاهده به شیوه پاییدن و مصاحبه های نیمه ساخت یافته در بستر مطالعه ای پدیدارشناختی انجام شده است.

مشارکت کنندگان زائرانی هستند که در زمان اوج همه گیری کرونا زیارت حضوری را تعلیق کرده بودند و بعد از فروکش کردن نسبی آن برای زیارت به حرم حضرت معصومه علیها السلام آمده اند. فرایند طبقه بندی داده های پژوهش براساس مصاحبه با سی نفر از زائران سازمان یافت و سپس تحلیل مضمون شد.

یافته های پژوهش نمایانگر آن است که زیارت حضوری و درگیری بدنی زائران با عناصر معنوی و مادی حرم حضرت معصومه علیها السلام، احساس «زائر حقیقی بودن» را به آنان می دهد؛ همچنین بررسی ها براین نکته تأکید می کنند که زیارت مجازی در دوره اوج کرونا، موجب افول «هویت زائرانه» مشارکت کنندگان شده

۱. دانش آموخته دکتری دین پژوهی، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران
(shahaboddin.oudi@gmail.com)

بود. بنابراین در این پژوهش با بازیابی مفاهیمی چون فضا‌مندی و بدن‌مندی درمی‌یابیم که این زائران در دوران پسا‌کرونا با درپیش گرفتن روندی جبرانی در زیارت حضوری از طریق فرمول‌بندی مجدد مناسک زیارت به سبک پیشاکرونا در پی بازیابی «هویت زائرانه» خود هستند.

کلیدواژه‌ها:

زیارت حضوری؛ بدن‌زیارتی، فضای زیارتی، هویت زائرانه، کرونا، قم

مقدمه و نقطه عزیمت

انگیزه‌ای که در ذهن نگارنده سبب ساز این پژوهش شد، نقطه عزیمتی است که پیرامون تجربه زیسته از امر زیارت در دوران کرونا شکل گرفت. آن دوران به پایان رسید، اما این دغدغه در ذهن من چون گوله برفی در کوهستان، بزرگ و بزرگ‌تر شد. من شهروند شهر مقدس قم هستم و به دلیل حضور در این زیست‌جهان روحانی همواره با غبطه دوستان دور از خود روبه‌رو بوده‌ام. گزاره‌هایشان پیوسته در گوشم تکرار می‌شود که می‌گویند: «خوش به حالت که قمی هستی! چه سعادت‌ی نصیبت شده که همسایه حضرت معصومه علیها السلام هستی. زیارت حضوری کجا، سلام از دور کجا! حتماً نایب‌الزیاره ما باش و...».

سال‌هاست که سعادت زیارت حرم کریمه اهل بیت زینت‌بخش روزهای زندگی‌ام شده است و همواره نایب‌الزیاره دوستان و آشنایان بوده‌ام. این روند برقرار بود تا اینکه با فرارسیدن خبر پخش ویروس مرموز کرونا، در ماه بهمن سال ۱۳۹۸، همگان بهت‌زده از این رویداد بی‌سابقه به توصیه پزشکان خانه‌نشینی را برگزیدند. پس از مناقشه‌های فراوان درباره تعلیق یا ادامه حضور مردم در اماکن مقدس و زیارتی، در حال پس از مدتی توفیق زیارت حضوری حضرت فاطمه معصومه علیها السلام از من سلب شد. ابتدا تصور می‌کردم که به زودی می‌توانم این زیارت را از سر بگیرم، اما وقتی همه‌گیری کرونا چهره

خشن خود را نشان داد، کم کم دریافتیم که باید تا زمانی نامشخص با زیارت حضوری خداحافظی کنم.

این پدیده نوظهور سبک زندگی را دگرگون ساخت و بر امور مختلفی چون مناسک و زیارت تأثیر گذاشت. اینجا بود که سلام از دور به امام و زیارتنامه خوانی، که از سوی بزرگان دین به آن توصیه شده است، کانون توجه شیفتگان ائمه اطهار قرار گرفت. همچنین با فراگیری وسایل ارتباط جمعی و گسترش شبکه اینترنت، زیارت مجازی بیش از پیش پررنگ شد. روند تعطیلی و بازگشایی اماکن زیارتی با فروکش کردن هر موج کرونا تغییر می کرد و بسته به شرایط هر پیک کرونا این اماکن به شرط تجهیز به وسایل بهداشتی و رعایت آیین نامه های بهداشتی به وسیله زائران، به صورت مشروط و محدود باز و با اوج گیری موج کرونا دوباره بسته می شدند. (ر.ک: خبرگزاری فارس، ۱۳۹۹ش)

با گذشت مدتی از گسترش همه گیری کرونا و ایجاد ایمنی جمعی ناشی از ابتلا، کشف و توزیع گسترده واکسن کرونا و همچنین پیدایش سویه های جدید و ضعیف تر - چون امیکرون - با خطر کمتر درگیری ریوی و در نتیجه مرگ کمتر، اماکن زیارتی به حالت سابق خود بازگشتند. با بازگشت زائران به زیارتگاه ها، مناسک گزارانی که مدت ها از حضور بدنی و قرارگیری در محیط معنوی زیارتگاه ها محروم بودند، دوباره به صورت بدن مند - مکان مند به زیارت پرداختند. در اینجا دوباره مؤلفه مکان مقدس یا مزار به دورکن دیگر زیارت - یعنی مزور (زیارت شونده) و زائر (فاعل زیارت) - اضافه شد و زیارت به مثابه مناسکی که از دیرباز انجام می دادیم، به حالت سابق برگشت.

طرح مسئله

بنا بر آنچه در نقطه عزیمت بیان شد، تعامل بدن زائر و مزار نقشی فعال در شکل گیری مناسک زیارت دارد و زیارت بدون درگیری بدنی زائر با مزار مزور، آن را از شکل خود خارج می کند. البته باید در نظر داشت که توجه به ابعاد بدن مند و مکان مند زیارت،

نشانگر برتری این امور عینی بر اعتقادات و آموزه‌های اسلامی و شیعی و فروکاهیدن اصل زیارت نیست، بلکه بیانگر اهمیت رابطه متقابل اعتقادات دینی و زیارت بدن مند است. همچنین حالات بدنی زائری فرایند تربیت دینی، که برگرفته از آموزه‌های دین است، شکل گرفته و موجب می‌شود چنین حالات و حرکاتی حین زیارت و در مکان زیارتی، با سایر حرکات فرد در محیط‌های دیگر تمایز یابد که این امر نشانگر تأثیر متقابل اعتقادات و امور بدنی است.

این نکته را هم باید افزود که توجه به زیارت بدن مند - مکان مند، نمایانگر کم اهمیت بودن زیارت از راه دور در صورت نبود شرایط زیارت حضوری نیست. روایت معتبری از امام سجاد علیه السلام نقل شده که رسول الله صلی الله علیه و آله فرمودند:

کسی که بعد از وفات من به زیارت قبرم بیاید، مثل کسی است که در زمان حیاتم به سوی من هجرت کرده است؛ پس اگر نمی‌توانید مرا از نزدیک زیارت کنید، از همان راه دور به سوی من سلام بفرستید که به من می‌رسد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷ش، ص ۲۲۹)

نویسنده پژوهش حاضر با نگاهی مسئله مند در جست و جوی آن است که بتواند تجربه زائران حضرت معصومه علیها السلام از محرومیت و رفع محرومیت زیارت حضوری، بعد از عادی شدن شرایط کرونایی را در «موقعیتی مکان مند - بدن مند» و براساس تحلیلی پدیدارشناختی به رشته تحریر درآورد. از این رو توصیف چگونگی زیارت حضوری و بدن مند زائران در حرم حضرت معصومه علیها السلام بعد از پایان فروکش کردن نسبی کرونا، با تأکید بر نقش تعاملی بدن، مکان و مناسک زیارت، محور این تحقیق است؛ چراکه در این دوره زائران پس از مدتی طولانی دوباره به صورت بدنی زیارت را درک کردند.

در ابتدا این موضوع به صورت دغدغه شخصی خود را نشان داد. همان طور که پیش تر گفته شد، نقطه عزیمت این پژوهش از آن خلجان فکری سرچشمه می‌گیرد. سپس علاقه مطالعاتی من به مفاهیم متأخر بدن و فضا در دین پژوهی و مطالعات

اسلامی به یاری ام آمد. از این روشها که این پژوهش بر داده‌های مستخرج از مصاحبه‌ها و تجربه‌های زیسته مشارکت‌کنندگان بوده و در عین حال از مفاهیم متأخر بدن و فضا در مطالعات اجتماعی دین بهره می‌برد.

پیشینه پژوهش

هرچند درباره پدیده همه‌گیری کرونا و قطع دسترسی به مکان مقدس، پژوهش‌هایی انجام شده است، اما به دلیل متأخر بودن تجربه رفع تعلیق زیارت - با توجه به کاهش شدت بیماری، کنترل همه‌گیری کرونا و بازگشت زندگی به حالت عادی - پژوهشی درباره بازگشت بدون محدودیت کرونایی زائران به زیارتگاه‌ها مشاهده نشد. همچنین نه تنها جنبه‌های پسا کرونای زیارت بدن مند - فضا مند درباره زیارت حرم حضرت معصومه علیها السلام بررسی نشده است، بلکه تحقیقی پیرامون سایر حرم‌های مقدس در ایران و خارج از ایران - به زبان‌های فارسی و خارجی - نیز یافت نشد.

نظریه اهمیت پژوهش‌های پیش‌گام در قلمرو مناسک زیارت و کرونا در ایجاد بستر مطالعات دین و همه‌گیری، ابتدا به مرور آنها پرداخته می‌شود. رضوی زاده و ورشوی (۱۳۹۹ش) در پی تعلیق زیارت حرم امام رضا علیه السلام پیرو شیوع ویروس کرونا، با رویکرد دین‌مادی به بررسی تجربه زائران مستمر امام رضا علیه السلام می‌پردازند. یافته‌ها نشان می‌دهد مشارکت‌کنندگان در مواجهه با ویروس کرونا و تعطیلی حرم به عنوان «شر»، راهبردهایی شناختی اتخاذ می‌کنند.

فولادیان و همکاران (۱۳۹۹ش) به تحلیل کیفی تأثیر شیوع بیماری کرونا بر زیارت حرم امام رضا علیه السلام می‌پردازند. یافته‌ها ایجادکننده دسته‌بندی چهارگانه‌ای در بعد ذهنی کنش زائران با نام‌های توجیهی (سنتی - تعبدی)، انکاری - تخفیفی، ناچاری - تقلیدی و عقلانی و دسته‌بندی سه‌گانه‌ای با نام‌های سنتی، متناقض - بلا تکلیف و عقلانی در بعد عملی است.

پویافرورضایی (۱۳۹۹ش) به بررسی نحوه مواجهه چهارآیین زیارتی پیاده در جهان مسیحی و مسلمان با همه‌گیری کرونا می‌پردازند. یافته‌ها نشان داده که هیچ‌یک از چهارآیین در دوران همه‌گیری کرونا کاملاً تعطیل نشده، اما با محدودیت‌هایی مواجه بوده‌اند. این محدودیت‌ها درباره اربعین در کمترین حد بوده است.

مرتضوی امامی زواره و یوسفی (۱۴۰۰ش) به بررسی تأثیر شیوع ویروس کرونا و بسته شدن حرم رضوی بر نگرش مردم به مقوله زیارت و عمل به رفتن یا نرفتن به زیارت در زمان اوج کرونا می‌پردازند. یافته‌ها نشان می‌دهد که با افزایش آمار مرگ و میرناشی از ویروس کرونا، تمایل افراد مطالعه‌شونده به زیارت رفتن کاهش یافته است.

گروسی و طاووسی مسرور (۱۴۰۲ش) در پژوهش خود، سیرتغییرات برگزاری مراسم عزاداری در زمان همه‌گیری کرونا و قرنطینه را بررسی می‌کنند. یافته‌ها نشان دهنده آن است که رویکرد هیئت‌های عزاداری در زمان اوج کرونا براساس گزینش هریک از راهبردهای تعلیق، تحدید و تغییر شیوه‌های برگزاری عزاداری‌ها صورت گرفته است.

کاریا و صالح (۲۰۲۳م) با بررسی مناسک حج به عنوان یکی از کانون‌های خطر سلامت در دوران کرونا، راهبردهای علمی و عملی برای مدیریت فرآیندهای قبل از عزیمت حجاج، مدیریت زائران در عربستان و فرآیندهای پس از بازگشت زائران را ارائه می‌دهند.

نیو (۲۰۲۳م) با واکاوی کارکردهای حج مجازی و برشماری برخی اثرهای مهم آن به نقش حج مجازی در دوره کرونا می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد حج مجازی علاوه بر سایر کارکردها، در کنترل همه‌گیری کرونا نیز اثرگذار است.

ملاحظات نظری

زیارت

هر چند کلیت معنای «زیارت» قصد کردن و ملاقات کردن است، اما در مفهوم اصطلاحی آن به هرگونه قصد و ملاقاتی زیارت گفته نمی‌شود؛ بلکه زیارت بانیتی

همچون کسب فیض، احساس حضور و پیوند با امری فراطبیعی یا معنوی، کسب شفا، درخواست بخشایش گناهان یا بزرگداشت رویدادی خاص در زندگی مزور (زیارت شوند) انجام می‌شود. (ریدر، ۲۰۱۸م، ص ۳۷-۳۸)

در تعریف و طبقه‌بندی انسان‌شناسی دین نیز زیارت گونه‌ای از مناسک گذارا است. هنگامی که باورمندان با هدف کسب پاداش‌های فراطبیعی یا به منظور به جا آوردن تعهدی مقدس به یک مکان مقدس می‌روند، آنان درگیر مناسک زیارت شده‌اند. مکان‌های زیارتی، محیط‌هایی هستند که مردم برای هدفی مقدس جان سپاری، دعا و توبه می‌کنند، ریاضت می‌کشند، توبه می‌کنند، برای کسب شایستگی انسانی تلاش می‌کنند، تعهدات مقدس را به جا می‌آورند تا شفا پیدا کنند و از طریق امور فرا طبیعی درمان شوند. (سیدکی، ۲۰۱۵م، ص ۱۶۴) از این روز زیارت دینی، که به عنوان زیارت مقدس نیز شناخته می‌شود، مناسکی است که به وسیله باورمندان انجام می‌شود که قداست مزور و مزار، مد نظر آنان است. این عمل زائران به مثابه امری مقدس درک می‌شود؛ زیرا آنان باور دارند که طی فرایند زیارت، انسان در بافتی قرار می‌گیرد که می‌تواند خدا را احساس کند. (Coleman، ۲۰۲۲)

زیارت حضوری و غیر حضوری در تشیع

زیارت یکی از عناصر مهم و مؤثر فرهنگ شیعی است که به عنوان کنشی دین‌دارانه از سال‌های اولیه پیدایش تشیع تا امروز بین شیعیان متداول بوده است. در زیارت، شیعیان از راه‌های دور و نزدیک خود را به زیارتگاه‌ها می‌رسانند و اعمال عبادی متعددی را در آن مکان‌ها انجام می‌دهند.

زیارت شیعی به دو گونه انجام می‌شود: در گونه نخست، که زیارت از نزدیک است، شیعیان بعد از طی مسافتی کوتاه یا طولانی بر مدفن بزرگان دینی خود حاضر می‌شوند

و عباداتی را انجام می‌دهند. در گونه دوم، که زیارت از بعید نام دارد، شیعیان بدون اینکه محل زندگی خود را ترک کنند، با قرائت عباراتی که عمدتاً مأخوذ از منقولات امامان است، نیت زیارت می‌کنند. هریک از این گونه‌های زیارت می‌تواند مستقیماً از سوی هر شیعه یا به نیابت از او به وسیله فردی دیگر انجام شود. (اسحاقی، ۱۳۹۹ش، ص ۲۶۵-۲۶۶)

مناسک ثانویه شیعه همیشه عرصه بروز نوآوری و خلاقیت دین داران بوده است (مظاهری، ۱۳۹۸ش). از این روز زیارت نیز به مثابه مناسکی ثانویه در دوران شیوع کرونا دستخوش تغییراتی جدی شد. با وجود اینکه زیارت مجازی^۱ از ابتدای دهه نود شمسی در ایران رواج داشت، اما رشد فزاینده آن را در ایام کرونا شاهد بودیم.

بدن و زیارت

بدن جایگاه همه شناسایی‌های ما از جنسیت، طبقه، سکس والیته، نژاد، قومیت و دین است. همه ما بدن ساز هستیم؛ زیرا همه ما بدن هایمان را به شکل روزانه می‌سازیم و به سبک خاصی درمی‌آوریم. (ریچاردسون و لاکس، ۱۳۹۸ش، ص ۸) همچنین بدن صرفاً ابژه‌ای در جهان نیست (ما تنها بدن‌های «پرکار» نداریم)، ما در واقع بدنمان هستیم؛ به این معنا که بدن وسیله‌ای برای بیان ما در جهان است. در واقع بدن را می‌توان به منزله «شکل مرئی مقاصدمان» خوانش کرد. (مرلوپونتی، ۱۹۷۶م، ص ۵؛ به نقل از: ریچاردسون و لاکس، ۱۳۹۸ش، ص ۷ و ۸) از این رو وقتی ما با نیت زیارت مزور به مزار مقدس او می‌رویم، بدن ما هم بنا بر قصدی که داریم، حالت زیارتی به خود می‌گیرد و بدن زیارتی می‌شود.

هرچند مناسک پژوهی و مطالعات زیارت در دهه‌های اخیر روند رو به رشدی داشته است، اما اهمیت بدن مندی در این مطالعات دست کم گرفته شده است. (گریمز،

1. Virtual Pilgrimage

۲۰۱۴م) معنای بدن مندی در مناسک (زیارت) این است که به ما بیان می‌کند چگونه پیرامون خود را از طریق بدن‌هایمان تجربه می‌کنیم. (سورداس، ۱۹۹۴م، ص ۱۰) ازاین‌رو بدن مندی^۱ نقطه آغاز بسیاری از تحلیل‌ها درباره مناسک (زیارت) است؛ بدین دلیل که جسم ما بنیادی‌ترین بخش مشارکت مناسکی - زیارتی است. (جونز، ۲۰۱۹م)

آنچه در دوران کرونا تازگی داشت، ازهم‌گسیختگی پیوند میان بدن زائر با مزار مزور بود؛ یعنی هرچند زائر در خانه پشت صفحه نمایشگر زیارت می‌کرد، اما بدن او آنچنان درگیر زیارت نبود؛ زیرا وقتی مناسکی چون زیارت را اجرا می‌کنیم، باید آن را در مکان فیزیکی جای‌گذاری کنیم. پس اگر زیارت را به مثابه امری غیربدن‌مند که از مکان اصلی‌اش خارج شده و ویژگی‌های فیزیکی و بدنی اجرای مناسکی از آن جدا شده در نظر بگیریم، مناسک زیارت شکل اصیل خود را از دست می‌دهد. همچنین مناسک (زیارت) از طریق بافت خاص مادی و موقعیت جغرافیایی‌اش - که در آن کنش مناسکی - زیارتی انجام می‌شود، رابطه‌ای متقابل با عاملیت فرد زائر در زیارت دارد. (موزر و فلدمن، ۲۰۱۴م)

فضا و زیارت

علی‌رغم نقش مهمی که مفهوم فضا^۲ (به جای مفهوم مکان^۳) در مطالعات مناسک و زیارت دارد، فقط تعداد محدودی از محققان کلاسیک در مطالعات مناسک و زیارت پژوهی درباره فضا بحث کرده‌اند و اکثر آنها تنها مفهوم مکان را به کار برده‌اند یا فضا و مکان را به معنای یکسان در نظر گرفته‌اند و میان آن دو خلط کرده‌اند. با گسترش مطالعات متأخر مناسک و به‌طور خاص زیارت پژوهی در دهه ۱۹۸۰ میلادی تمایز میان مکان و فضا بیشتر آشکار شد. این امر بیشتر در مطالعات اسلامی، که در پی مردم‌نگاری

1. Embodiment
2. Space
3. Place

زندگی روزمره شخص مسلمان بود، خود را نشان داد. در این نگاه، مناسک پژوهان با گذر از مفهوم کلاسیک مکان مقدس به عنوان محل فیزیکی عبادت و زیارت، به فضای مقدس به مثابه ساحتی مملو از اسلام عملی و زیسته شده فرد مسلمان در زندگی روزمره می‌رسیدند. (دسیلات، ۲۰۱۲م)

فضا دربرگیرنده دو عنصر انسان و فضای اطرافش است؛ یعنی فضا منتج از تعامل میان انسان و محیط پیرامونش یا تعامل میان ذهنیت و عینیت است. (سوهانگیرو نصیر سلامی، ۱۳۹۳ش، ص ۶۵) فضامندی^۱ نیز به معنای حضور در فضا، تجربه فضا و ارتباط با آن از طریق کالبد بنا، احساسات و ادراکات مخاطبین است. (مشهدی، ۱۴۰۲ش، ص ۱۱۹) تولید فضا یا فضامندی از مفاهیم خاصی است که بنیان تحلیل مسائل اجتماعی از دیدگاه پسا ساختاری بر آن استوار است. این مفهوم برگرفته از اندیشه‌های هنری لوفور (نظریه پرداز فرانسوی) است که در کتاب مهمش به نام تولید فضا که در سال ۱۹۹۱ منتشر شد، بیان شده است. (افروغ، ۱۳۷۷ش، ص ۱۸)

فضای زیارتی به صورت پیشینی وجود ندارد، بلکه همزمان محصول اعتقادات، نیت‌ها، کنش‌های بدنی و خاطراتی (یادآوری‌ها) است که نتیجه تعاملات گذشته و حال میان انسان‌ها، ابزار و وسایل مادی، معماری و منظره هستند. (موزر و فلدمن، ۲۰۱۴م، ص ۱) از این رو مناسک زیارت به مثابه عمل مبتنی بر بدن و ارتباط با جسم فهم می‌شود و فضای زیارتگاه نیز حاصل تراکم فعالیت‌های بدنی زائر است. (بل، ۱۹۹۲م)

در فضامندی مقدس، که فضای زیارتی هم بخشی از آن است، مناسک‌گذاری یا زائر با پوست و گوشت و استخوان خود مناسک زیارت را اجرا می‌کند. این فضا صرفاً دربرگیرنده مکان زیارتی (ساختمان و بنای مزار) نیست، بلکه محصول کنش‌های انسانی زائرانی است که زیارت را زیست می‌کنند، نفس می‌کشند، می‌بویند، در آن راه

1. Spatiality

می‌روند و کنار دیگر زائران، مکان زیارتی را به فضای زیارتی سوق می‌دهند.

روش پژوهش

این پژوهش به صورت کیفی انجام شده است. تحقیق کیفی نوعی از پژوهش است که باید در جست‌وجوی تولید یافته‌هایی باشد که با توسل به عملیات آماری یا سایر روش‌های شمارشی انجام نگیرد و موضوع آن می‌تواند شامل زندگی اشخاص، تجربه‌های زندگی، رفتارها، هیجان‌ها، احساس‌ها و نیز کارهای سازمانی، جنبش‌های اجتماعی، پدیده‌های اجتماعی و تعاملات میان ملت‌ها باشد. در این سخن از تحلیل کیفی، ما به کمی کردن داده‌های کیفی نظر نداریم، بلکه مقصودمان تفسیر است. این تفسیر به منظور کشف مفاهیم و رابطه‌ها در داده‌های خام و سازمان دادن آنها در قالب یک طرح توضیحی - نظری انجام می‌شود. (استراوس و کربین، ۱۳۹۵ ش، ص ۳۲ و ۳۳)

میان روش‌های مختلف کیفی، پدیدارشناسی برگزیده شده است. در این پژوهش پژوهشگر سعی دارد پدیده‌ها را از طریق عمق تجربه‌های افراد از درون احوال و منویات و مرادهای خود آنها فهم کند. (فراست خواه، ۱۳۹۷ ش، ص ۷۵) همچنین کوشش بر این بوده است که شیوه پدیدارشناسی مبنای استخراج یافته‌ها، درک‌ها و تجارب کنش‌گران باشد؛ زیرا این روش برای توصیف تجارب زندگی انسان‌ها مناسب است. در پدیدارشناسی دین، هدف اساسی توصیف و تحلیل تجربه‌های دینی است. پدیدارشناسی دین مدعی است که از طریق فهم تجربه‌های زیسته دینی می‌توان به چیستی دین دست یافت. (یوسفی و تابعی، ۱۳۹۱ ش، ص ۷۴)

از آن جا که یکی از میدان‌های مهم بروز تجربه دینی «زیارت» است، برای مطالعه ابعاد و وجوه مختلف تجربه زیارت، که مصداقی مهم از تجربه دینی را در خود دارد، می‌توان از چارچوب روش شناختی پدیدارشناسی استفاده کرد. (پویافر، ۱۳۹۸ ش، ص ۱۸)

دلیل انتخاب حرم حضرت معصومه علیها السلام از بین سایر اماکن مقدس و زیارتگاه‌ها آن

است که این مکان مقدس دومین حرم پرزائر در ایران است و هر ساله جمعیت زیادی از شهرهای مختلف ایران و حتی خارج از کشور به زیارت آن می‌آیند. همچنین اهمیت حضرت معصومه علیها السلام به عنوان خواهر یکی از ائمه شیعه و نزدیکی این حرم به یکی از مراکز فقهات مهم در جهان تشیع، از دلایل دیگر این انتخاب است. فرارگیری آشیان زندگی من در شهر قم هم در تصمیم من برای کار میدانی در این حرم مقدس بی‌تأثیر نبود؛ چراکه حضور مستمر در میدان مورد مطالعه را بدون کمترین وقفه امکان پذیر می‌کرد.

ملاک‌های اصلی انتخاب مشارکت‌کنندگان، داشتن تجربه زیارت حضوری حرم حضرت معصومه علیها السلام پیش از همه‌گیری کرونا و حضور دوباره در حرم پس از فروکش کردن نسبی کرونا بود. برای انتخاب نمونه‌ها از راهبرد نمونه‌گیری هدف‌مند استفاده شد. جمعیت آماری و نمونه‌های مشارکت‌کننده مردان زائر و مجاور حضرت معصومه علیها السلام در بازه سنی ۲۰ تا ۶۵ سال بود. برای رسیدن به این منظور به صورت هدف‌مند با مشارکت‌کنندگان (کسانی که قبل از کرونا به حرم می‌آمدند و بعد از رفع محدودیت‌های کرونا دوباره به زیارت حضوری مشرف شده بودند) مصاحبه شد. شایان ذکر است که به دلیل برخی محدودیت‌های پژوهش و پژوهشگر بخشی از جامعه مورد نظر (فقط زائران مرد) انتخاب شدند.

جمع‌آوری داده‌ها از طریق فنونی همچون مشاهده به شیوه پایدن^۱، مشاهده مشارکتی و مصاحبه نیمه ساخت یافته صورت گرفت. از این رو در این تحقیق در فاصله زمانی شهریور ۱۴۰۱ تا فروردین ۱۴۰۲ در حرم حضرت معصومه علیها السلام مشاهده‌ها انجام شد و با توجه به موضوع و اهداف پژوهش از تجربه‌های برآمده از مصاحبه استفاده شد. بدین منظور با سی نفر از زائران مرد مصاحبه صورت گرفت. در این شکل از مصاحبه سؤالات را از قبل مشخص می‌کردم و از تمام پاسخ‌دهندگان، پرسش‌های یکسانی مطرح

1. Lurking

می‌کردم و آنها بنا به میل خود پاسخ می‌دادند.

روش نمونه‌گیری در پژوهش‌های کیفی از نوع هدف‌مند است و حجم نمونه نیز به سطح اشباع نظری اطلاعات گردآوری شده بستگی دارد. اشباع نظری زمانی اتفاق می‌افتد که پژوهشگر به این نتیجه برسد که در یک مرحله از کار به مفاهیم و پاسخ‌های مشابه دست یابد و مفاهیم جدیدی آشکار نشود. (گلیزر و استراوس، ۱۹۶۷م).

برای تحلیل داده‌ها از شیوه تحلیل مضمون استفاده شد. تحلیل مضمون روشی برای شناخت، واکاوی و گزارش الگوهای پدیده در داده‌های کیفی است. این روش فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است. در این روش داده‌های متنی پراکنده و گوناگون به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌شود. (براون و کلارک، ۲۰۰۶م؛ به نقل از عابدی و دیگران، ۱۳۹۰ش، ص ۱۵۳)

جدول مشخصات مشارکت‌کنندگان

کد مصاحبه‌شونده	سن	تحصیلات	شغل	جنسیت
۱	۲۲۳	دیپلم	کارگر	مرد
۲	۴۴۹	کارشناسی	مغازه‌دار	مرد
۳	۲۲۷	کارشناسی	کارمند	مرد
۴	۲۲۰	زیردیپلم	کارگر	مرد
۵	۳۳۲	کارشناسی ارشد	کارگر	مرد
۶	۲۲۹	کارشناسی	راننده اینترنتی	مرد
۷	۲۲۷	کارشناسی ارشد	کارمند	مرد
۸	۲۲۷	دیپلم	کارگر	مرد
۹	۲۲۶	کارشناسی	بی‌کار	مرد
۱۰	۲۲۸	دکتری	پزشک	مرد

کد مصاحبه‌شونده	سن	تحصیلات	شغل	جنسیت
۱۱	۳۳۰	دیپلم	مغازه‌دار	مرد
۱۲	۳۳۲	کارشناسی ارشد	بی‌کار	مرد
۱۳	۳۳۳	سطح دو حوزه	طلبه	مرد
۱۴	۴۴۷	زیردیپلم	بازنشسته از کار افتاده	مرد
۱۵	۴۴۲	دکتری	مدرس دانشگاه	مرد
۱۶	۶۶۵	زیردیپلم	بازنشسته	مرد
۱۷	۶۶۰	زیردیپلم	بازنشسته	مرد
۱۸	۵۵۱	دیپلم	کارگر	مرد
۱۹	۳۳۸	کارشناسی	کارمند	مرد
۲۰	۲۲۰	دیپلم	راننده اینترنتی	مرد
۲۱	۲۲۹	کارشناسی ارشد	کارمند	مرد
۲۲	۳۳۷	سطح سه حوزه	طلبه	مرد
۲۳	۴۴۸	دکتری	کارمند	مرد
۲۴	۵۵۵	زیردیپلم	بازنشسته	مرد
۲۵	۵۵۹	زیردیپلم	کارگر	مرد
۲۶	۲۲۱	دیپلم	بی‌کار	مرد
۲۷	۴۴۳	کارشناسی	کارمند	مرد
۲۸	۳۳۴	کاردانی	کارگر	مرد
۲۹	۵۵۷	کارشناسی ارشد	راننده اینترنتی	مرد
۳۰	۳۳۶	دیپلم	بی‌کار	مرد

برای اعتباربخشی به یافته‌ها در فرایند بحث و تحلیل، به مصاحبه‌ها ارجاع شده

است.

یافته‌ها

در بحث از زیارت در وضعیت کرونایی و پساکرونایی، هر دو سوی این گُنش، یعنی هم زیارت در حالت حضوری و هم زیارت در حالت غیرحضوری، اهمیت دارد. بنابراین در اینجا تجربه زیارت مشارکت‌کنندگان در این دو حالت به صورت مقایسه‌ای ذیل مضامین شش‌گانه اصلی قرار گرفته و همراه با استناد به نقل قول‌های مصاحبه‌ها بررسی می‌شود. در انتها نیز جدول مضامین ترسیم خواهد شد. (ر.ک: شریعتی مزینانی و کاشی، ۱۳۹۴ش؛ پویافر، ۱۳۹۹ش؛ سلیمانی علویچه و همکاران، ۱۴۰۱ش).

۱. تحولات نیت زیارت در حالت کرونایی و پساکرونایی

بخش مهمی از مشارکت‌کنندگان بر این باورند که نیت زیارت، نه یک امر دفعی، بلکه یک فرایند است که در حالت زیارت حضوری و از زمان قصد کردن زیارت، بیرون آمدن از خانه، طی کردن مسیر زیارتگاه و حضور بدنی در فضای زیارتی مراحل آن محقق می‌شود؛ از این روال نظر آنها زیارت در حالت کرونایی با حالت پساکرونایی تفاوتی بنیادین داشته است. مشارکت‌کننده کد ۱۳ در این باره می‌گوید:

وقتی از خانه آماده می‌شوم تا به حرم بروم، اصلاً یک آدم زیارتی می‌شوم. زیارت که فقط خود کارهای داخل حرم نیست! زیارت یعنی در راه حرم هم حالت زیارت داشته باشیم. چطور وقتی در مناسک حج، مُحرم هستیم، از قبل ورود به خانه خدا از یک سری کارها بدنمان را حفظ می‌کنیم، برای زیارت حضرت معصومه هم از وقتی نیت می‌کنیم، باید حواسمان به کارهایمان باشد. این کارها را که در زمان کرونا نمی‌توانستیم انجام دهیم.

هر چند در وضعیت کرونایی، مشارکت‌کنندگان از راه دور نیت زیارت می‌کردند، اما خود را زائری حقیقی در نظر نمی‌گرفتند و هویت پیشاکرونایی زائرانه‌شان به آنها القا می‌کرد که نیاز به قرابت فیزیکی و بدنی با مزور دارند. در این نگاه، نیت زیارت امری صرفاً ذهنی نیست، بلکه فرایندی است که باید نمود آن به صورت عینی و عملی از

زمان بیرون آمدن از خانه تا رسیدن به فضای زیارتگاه، ظهور و بروز داشته باشد و این امکان در وضعیت زیارت از راه دور کرونایی فراهم نبود. مشارکت کننده کد ۲۷ در این باره می گوید:

وقتی نیت می کنم که زیارت کنم، اصلاً یک جور دیگر می شوم، یک جور دیگر راه می روم، طور دیگری حرف می زنم و نگاه می کنم و انگار کلاً یک آدم دیگر می شوم! قبول دارم در زندگی ام کلی گناه می کنم، ولی موقع زیارت و حضورم در حرم یک آدم دیگر می شوم. وقتی قصد زیارت می کنم کلاً انگار دست و دلم به کاری غیر از زیارت نمی رود.

در نتیجه هم بستگی نیت با کنش های زیارتی مسیر و فضای زیارتگاه در دوره پسا کرونا، مجدداً این امکان را برای زائران فراهم می کرد که هویت زائرانه خود را بازیابی کنند.

۲. تبیین مواضع بدنی در زیارت حالت کرونایی با پسا کرونایی

اغلب مشارکت کنندگان در زیارت غیر حضوری کرونایی نمی توانستند مواضع بدنی مناسبی - زیارتی داشته باشند و خود را زائری حقیقی نمی دانستند. از نظر آنها زیارت همچون آزمونی اعتقادی و بدنی است که برای سربلندی در آن باید در محیط واقعی آزمایش شوند، نه در محیط زیارتی شبیه سازی شده در خانه. آنها اعتقاد داشتند زائر با مواضع و حالات بدنی خود، زیارت را اصیل می کند. مشارکت کننده کد ۲۲ در این باره می گوید:

وقتی شما پیشانی خود را روی زمین می گذارید و نماز می خوانید، در خاضعانه ترین حالت بدنی ممکن قرار می گیرید. این یعنی اطاعت محض. اصل مطلب همین جاست. این چیزی است که ما به آن باور داریم، اما در عین حال چیزی است که آن را با بدن خود نشان می دهیم؛ زیارت هم همین طور است. وقتی به خدمت حضرت معصومه می رسیم، یعنی همه جوره

تحت تأثیر قرار گرفته ایم؛ یعنی بدنمان در این روند زیارت، تربیت می شود که چه بکند و چه نکند. فضای حرم خیلی خاص و معنوی است. بخواهیم و نخواهیم خودمان و بدنمان تحت تأثیر قرار می گیریم.

در انگاره برخی مشارکت کنندگان، اینکه فرد بیرون از خانه و میان مردم باشد، در مسیر حرم و فضای حرم بدن خود را حفظ کند، کنار آداب زیارتی مراقب حقوق دیگران باشد، آداب معاشرت را به جا آورد و انسان خوبی در این روند زیارتی باشد، زیارت را معنادار می کند. مشارکت کننده کد ۱۰ در این باره می گوید:

به هر حال ما مسلمان و شیعه هستیم و باید روی خودمان کنترل داشته باشیم. اگر در نگاه به نامحرم کنترل چشم نداشته باشیم و جوری نگاه کنیم که منحرف شویم، این طور که نمی شود زیارت کرد!

به نظرم اینکه دوباره بعد از کم شدن همه گیری کرونا توفیق زیارت حضور حضرت معصومه را دارم واقعاً از سعادت خوشم است. من در زمان اوج کرونا هم زیارت مجازی انجام می دادم، اما حس می کردم آن چنان که در حرم حالم خوش است، در خانه هنگام زیارت حالم خوش نیست.

حرم که می آیم سعی می کنم آدم بهتری باشم و به سایر افراد جامعه هم احترام بگذارم. البته صرفاً این ساختمان و بنای حرم نقشی در حال دینی من ندارد و خودم هم به خاطر شرایط دینی ای که در آن بزرگ شده ام سعی می کنم مراعات کنم و آدم خوبی باشم. ولی به هر حال این حرم هم حلقه وصل و بهانه ای برای عرض ادب به حضرت معصومه علیها السلام و گرفتن شفاعت ایشان است.

زیارت در وضعیت کرونایی درون خانه و بدون چالش های فضای بیرون، حکم دیکته نانوشته ای بود که خطا نداشت؛ از این روز زیارت دورادور کرونایی، زیارتی عاری از کشمکش بوده و اراج زیارت حضوری را نداشته است. چراکه رنج عزیمت بدنی و

حضور در هوای گرم و سرد در حرم و مناقشات با سایر افراد جامعه در فضای عمومی، گریبان‌گیر زائر نیست. در این نگاه هویت اصیل یک زائربه زیارت حضوری و مواضع بدنی او بستگی دارد.

۳. تفاوت شفاخواهی در زیارت حالت کرونایی با پساکرونایی

تجربه برخی مشارکت‌کنندگان از شفاخواهی، مبتنی بر مشاهده بی‌واسطه‌شان از مواجهه زائرانی رنجور است که برای شفاخواهی به زیارتگاه آمده‌اند. تلاش زائران شفاخواه، روندی است که مشارکت‌کنندگان در وضعیت پیشاکرونا آن را با پوست، گوشت و استخوان تجربه کرده بودند و در وضعیت زیارت غیرحضوری کرونایی، آن فرایند تأثیرگذار مقدسی که سابقاً مورا بر تنشان سیخ می‌کرد، درک نکرده بودند. مشارکت‌کننده کد ۶ در این باره می‌گوید:

هر دفعه که به زیارت بی‌بی می‌آیم با دفعه قبل فرق دارد؛ چون هر دفعه چیزهای جدیدی از کرامات حضرت می‌بینم. من خودم به چشم خودم شفا گرفتن دختر بچه پنج‌شش ساله را در حرم دیدم. جلوی چشم خودم از روی ویلچر بلند شد. پدرش می‌گفت حتی موقع خوابیدن پتوی خودش را هم نمی‌توانست روی خودش بگذارد، اما الآن از روی ویلچر بلند شد! در حرم غوغایی شد. این چیزها را که آدم پشت موبایل و کامپیوتر نمی‌تواند درک کند. کلاً زمان کرونا [به خاطر ترک زیارت حضوری] خیلی حالم گرفته بود.

هر چند نمونه‌های زیادی از توسل و شفاخواهی افراد رنجور وجود دارد که در زیارت از راه دور شفا گرفته‌اند، اما آنچه موجب پرنگ شدن هویت زائرانه مشارکت‌کنندگان این پژوهش می‌شد، حضور در فضای حرم و مجاورت بی‌واسطه با سایر زائران شفاخواه بود.

۴. تفاوت میزان مشارکت‌های جانبی زیارتی در حالت کرونایی با پساکرونایی

زیارت غیرحضوری در وضعیت کرونایی موجب کاهش مشارکت‌های زائران

در خیریه‌ها و امور اجتماعی - سیاسی شده بود. اما زیارت حضوری در حالت پساکرونایی، همچون پیشاکرونا، موجب ایجاد ظرفیتی برای مشارکت‌های مدنی، سیاسی و خیرخواهانه اغلب زائران شده است. آنها مشارکت در خیریه‌ها و کمک به مستمندان، مشارکت در اموری همچون نذر خون و تقبل هزینه‌های ایتم و شرکت در راهپیمایی‌های دینی و سیاسی را در راستای زیارت خود می‌دانند. بستر این مشارکت‌ها در حرم حضرت معصومه علیها السلام و اطراف آن شکل می‌گیرد و نیازمند حضور بدن مند و فضامند زائران است. مشارکت‌کننده کد ۷ در این باره می‌گوید:

زمان کرونا زیارت دیگران معنای سابق را برای من نداشت؛ یعنی انگار موقع زیارت در خانه یک چیزی کم بود. حال و هوای اطراف حرم با خانه فرق دارد. درست است که زیارت اصل است، اما چیزهای دیگران نیز مهم است؛ مثلاً وقتی قبل از کرونا به زیارت حضرت معصومه می‌رفتم، به چادرهایی که برای ایتم و مستمندان در ایام مختلف برپا می‌شد کمک می‌کردم. اگر اتفاق سیاسی خاصی در جهان شده بود و خدای نکرده بی‌حرمتی به دین و ائمه شده بود، کنار سایر زائران اعتراض و راهپیمایی می‌کردم و خیلی کارهای دیگر. ولی اینها را که به نظر خیلی در کنار اصل زیارت مهم است، در زمان کرونا از دست داده بودم.

این مشارکت‌ها در وضعیت کرونایی تعلیق شده بود؛ چون زیارت تعلیق شده بود. بنابراین از نظر مشارکت‌کنندگان، زیارت امری یک‌بُعدی نیست و هنگام زیارت از راه دور، آنها جنبه دیگر زیارت را، که مشارکت است، از دست داده بودند؛ در نتیجه هویت زائرانه آنها نیز کمرنگ شده بود. با بازگشت زائران به زیارت حضوری در دوره پساکرونا مجدداً امکان مشارکت‌های مدنی و سیاسی مهیا شد و از این رو زیارت را معنادارتر یافتند. از نظر اغلب آنها در کنار زیارت، مشارکت‌های دینی و مدنی نیز در راستای سیره ائمه اطهار و خاندان عصمت و طهارت است.

۵. ناهمتمایی آداب زیارت در حالت کرونایی با حالت پساکرونایی

برخی مشارکت‌کنندگان براین باورند که در حالت کرونایی نمی‌توانستند آن‌طور که باید آداب و اعمال زیارتی را به‌جا بیاورند و گویی آداب زیارتی در خانه حالت تصنعی داشته است. در نگاه آنها اموری مادی و این‌جهانی در خانه و محل کار موجب می‌شود حواس فرد از زیارت پرت شود. مشارکت‌کننده کد ۱۵ در این باره می‌گوید:

در زمان کرونا [هنگام زیارت] پشت کامپیوترانگار سیمم به حضرت معصومه وصل نبود. حتی گاهی همزمان ماهواره هم توی اتاق روشن بود. انگار باید یک سری محدودیت‌هایی، موقع زیارت باشد که با سایر جاها فرق کند. به نظرم آدابی که من توی حرم به‌جا می‌آورم، در خانه به‌جا نمی‌آورم. جدای از اینها خواندن زیارتنامه حضرت معصومه مقابل ضریح همراه با شنیدن صدای گریه سایر زائران کجا و خواندن زیارتنامه توی خانه و همزمان صدای زنگ تلفن و تلویزیون و بوق ماشین شنیدن توی خانه کجا!

همچنین مشارکت‌کننده کد ۲۹ می‌گوید:

حرم رفتن آدابی دارد. قبلش غسل می‌کنی. وقتی که می‌خواهی وارد حرم بشوی سلام می‌دهی و ادای احترام می‌کنی. ابتدا نماز تحیت می‌خوانی. از حرم هم که می‌خواهی خارج شوی، [به ضریح] پشت نمی‌کنی و عقب عقب راه می‌روی. اینها همه یعنی احترام به بی‌بی. این کارها را که موقع کرونا در زیارت آنلاین نمی‌شد انجام داد. برای همین هم حال زیارتی‌ای را که قبل از کرونا در زیارت حرم حضرت داشتم، موقع زیارت مجازی به دست نمی‌آوردم.

باوجود اینکه در وضعیت کرونایی امکان به‌جا آوردن برخی آداب زیارتی برای مشارکت‌کنندگان در خانه فراهم بود، اما به دلیل اینکه در محیط غیرزیارتی بودند و همچنین می‌دانستند که قرار نیست در زیارتگاه حضور بدنی داشته باشند، مجموعه

کامل آداب زیارت (از جمله غسل کردن، با طهارت و وضو بودن، پوشیدن لباس های پاک و تمیز و خوشبو کردن خود، با آرامش و وقار حرکت کردن، گفتن ذکرهایی همچون الله اکبر، الحمد لله، لاله الا الله و تکرار ذکر صلوات در حال رفتن برای زیارت، خواندن اذن دخول برای ورود به حرم، وارد شدن به حرم با پای راست، ایستادن بالای سر حضرت معصومه، ذکر تسبیحات حضرت معصومه^۱ قبل از زیارتنامه و خواندن زیارتنامه حضرت معصومه در مقابل ضریح) را نمی توانستند انجام دهند؛ برای نمونه برخی مشارکت کنندگان بیان می کردند که با وجود اینکه در خانه قصد زیارت می کردند، اما چون می دانستند که قرار نیست به خود حرم بروند، برای انجام سایر آداب (همچون غسل کردن و خوشبو کردن خود) حوصله و همتی نداشتند. بنابراین، این امر موجب برانگیختگی حالتی در آنها می شد که گویی زیارت در خانه بدون درگیری بدنمند - فضا مند با مزور، حالت مصنوعی دارد و آنها را از هویت زائرانه شان دور می کند.

۶. تمایز خاطره سازی زیارتی در حالت کرونایی با حالت پسا کرونایی

بخش مهمی از مشارکت کنندگان، زیارت را مجموعه ای از خاطرات می دانند که برگرفته از درگیری بدنی با عناصر مادی و معنوی حرم است. این خاطرات از طریق دیدن اجسام، بوییدن بوها، شنیدن صداها، چشیدن طعم ها و لمس کردن اشیای مناسبی در زیارتگاه، ساخته شده است. این امر ریشه در حافظه مناسبی آنها دارد. مشارکت کننده کد ۲۱ در این باره می گوید:

بچه که بودم وقتی پدرم مرا به حرم می برد، روی زمین سُر می خوردم. خیلی حس خوبی بود. الآن هم که برای زیارت به حرم می روم. همه اش خاطرات کودکی برایم زنده می شود؛ یاد دیدن دسته های عزاداری توی صحن بزرگ حرم در تاسوعا و عاشورا، یاد روشن کردن شمع در میدان آستانه در شام

۱. تسبیحات حضرت زهرا علیها السلام صحیح است.

غربیان. من وقتی به زیارت می آیم این خاطرات هم برای من زنده می شود. واقعاً وقتی کرونا سرکش شده بود، با وجود دیدن حرم از تلویزیون، ولی دلم خود حرم را می خواست. زیارت برای من معنای شفا گرفتن، در کنار خانواده بودن در صحن حرم، لذت بردن از دیدن حوض های آب حرم، دانه دادن به کبوترها، خوردن فلافل در خیابان ارم، خرید کردن در اطراف حرم و برگشتن به خانه با روحیه ای خوب است. الآن هم من سعی می کنم این خاطره ها را برای زن و بچه ام بسازم، اما آیا در زیارت از دور در زمان کرونا می شد این کارها را کرد؟ زیارت حضوری، حال دیگری دارد.

همچنین مشارکت کننده کد ۳۰ در این باره می گوید:

وقتی به زیارت حضرت معصومه می آیم، زیارت فقط به حضورم در حرم خلاصه نمی شود. برای من زیارت گندم دادن به کبوترها، بو کردن عود و گلاب و شنیدن صدای صلوات و دیدن بال زدن کبوترها هم هست. زیارت برای من نشستن در کنار روضه خوان ها در گوشه ای از حرم و درخواست از آنان برای روضه خواندن و ذکر مصیبت است. خب! من وقتی در دوران کرونا در خانه بودم و زیارت دورادور انجام می دادم، کدام یک از این کارها را می توانستم انجام دهم؟!

انگاره اغلب زائران این است که در حالت کرونایی نتوانسته اند خاطرات زیارتی بسازند. آنها در پسا کرونا دنبال بازساختن خاطره های زیارتی هستند و قدر زیارت حضوری را بیشتر می دانند. به نظر آنها از وقتی خود را شناخته اند، آنچه از زیارت در ذهنشان نقش بسته با زیارت زمان کرونا متفاوت بوده است، بنابراین در دوره کرونا حافظه زیارتی آنها دچار اختلال شده است. آنها در حالت پسا کرونا از طریق حضور بدن مند - فضامند در حرم، در پی بازیابی هویت زائرانه و به تبع آن بازسازی حافظه مناسکی - زیارتی خود هستند.

جدول مضامین

مضمون پایه	مضمون سازمان دهنده	مضمون فراگیر
تأثیر محقق شدن نیت زیارت به صورت حضوری در تجربه دینی زائر در حالت پساکرونایی / هم خوانی نداشتن نیت همیشگی زیارت با آنچه در عمل در حالت کرونایی انجام می شد / مقطعی بودن نیت زیارت در حالت کرونایی / فرایندی بودن نیت زیارت در حالت پساکرونایی / درگیر نشدن زائر با تمامی مراحل زیارت در حالت کرونایی / امکان تحقق نمود عینی و عملی زیارت در حالت پساکرونایی / عدم امکان تحقق نمود عینی و عملی زیارت در حالت کرونایی / همبستگی نیت زائر با کنش های زیارتی مسیر و زیارتگاه در حالت پساکرونایی / احساس زائر حقیقی بودن در حالت پساکرونایی	نیت زیارت به مثابه یک فرآیند کسب تجربه دینی در پساکرونا و مقطعی بودن نیت در حالت کرونایی	تحولات نیت زیارت در حالت کرونایی و پساکرونایی
رابطه متقابل احساس زائر حقیقی بودن با مواضع بدنی - مناسکی در زیارت پساکرونایی / القای این احساس به زائر که زیارت در حالت کرونایی شبیه سازی شده است. / احساس اینکه زیارت در حالت کرونایی به عنوان دیکته ای نانوشته بوده که چالشی ندارد. / احساس اینکه زیارت در حالت کرونایی، اصیل نبوده است. / احساس رضایت از زیارت در پساکرونا به دلیل قرار گرفتن در محیط واقعی و مواجهه با چالش های مسیر و فضای زیارتی / احساس زائر مبنی بر اینکه در زیارت پساکرونایی می تواند خودکنترل گری و اخلاق مداری اش را بیازماید.	زیارت حضوری - بدن مند در پساکرونا به مثابه زیارت حقیقی و زیارت در حالت کرونایی به مثابه امری شبیه سازی شده	تباین مواضع بدنی در زیارت حالت کرونایی با پساکرونایی

مضمون فراگیر	مضمون سازمان دهنده	مضمون پایه
تفاوت شفاخواهی در زیارت حالت کرونایی با زیارت پساکرونایی	غم و اندوه شفاخواهان در زیارت حالت کرونایی و احساس رضایت در حالت پساکرونایی	احساس شفایابی با پوست و گوشت و استخوان در زیارت حضوری پساکرونایی / احساس غم از ندیدن سایر شفاخوان در زیارت غیرحضوری کرونایی / تلاش بیشتر برای شفاخواهی در زیارت پساکرونایی / احساس نیاز به حضور فیزیکی - بدنی در زیارتگاه برای شفاخواهی در حالت پساکرونایی / احساس رضایت از اینکه فرد، با وجود رنجور بودن در زیارتگاه در حالت پساکرونایی حاضر شده / نیاز به حضور فیزیکی در زیارتگاه برای مشاهده رنج مشترک با سایر شفاخواهان در حالت پساکرونایی
تفاوت میزان مشارکت‌های جانبی زیارتی در حالت کرونایی با پساکرونایی	یاری‌گری مشارکت‌های جانبی در زیارتگاه برای معنادارتر کردن زیارت	کاهش مشارکت‌های اجتماعی - سیاسی زائران در برنامه‌های حول حرم در حالت کرونایی / کاهش مشارکت در خیردینی و امور خیرخواهانه حول حرم در حالت کرونایی / افزایش مشارکت‌های اجتماعی و خیرخواهانه زائران در حالت پساکرونایی / وجود این احساس در زائران که مشارکت‌های جانبی و خیرخواهانه در زیارتگاه، در راستای سیره ائمه اطهار است و در حالت زیارت کرونایی این امکان از آنها سلب شده بود.
تمایز خاطره‌سازی زیارتی در حالت کرونایی با حالت پساکرونایی	اختلال در حافظه زیارتی در زمان کرونا و تلاش برای بازسازی آن در پساکرونا	نقش مهم حس‌های بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه در خاطره‌سازی زیارتی در حالت پساکرونایی / نبود امکان خاطره‌سازی زیارتی در حالت کرونایی / نقش حواسی و امورجانبی در خاطره‌سازی زیارتی در پساکرونا / تلاش برای فراموشی زیارت در حالت کرونایی و کوشش برای ساخت خاطرات زیارتی در پساکرونا

مضمون فراگیر	مضمون سازمان دهنده	مضمون پایه
ناهمتایی آداب زیارت در حالت کرونایی با حالت پساکرونایی	در پی گرفتن رویه جبرانی در به جا آوردن کامل آداب زیارتی در حالت پساکرونایی	عدم امکان انجام مجموعه کامل آداب زیارتی به دلیل محدودیت های فیزیکی خانه در حالت کرونایی / احساس مصنوعی بودن زیارت در خانه در حالت کرونایی / وجود عوامل حواس پرتی از زیارت در خانه در حالت کرونایی / وجود این احساس در زائر که چون قرار نیست در حالت کرونایی در زیارتگاه حضور بدنی داشته باشد، پس لازم نیست تمامی مقدمات و آداب زیارت را به جا بیاورد / تلاش زائران برای به جا آوردن آداب زیارتی به صورتی کامل تراز گذشته در زمان پسا کرونا / حضور بیشتر و پررنگ تر در زیارتگاه در حالت پساکرونایی

نتیجه گیری

در جمع بندی می توان بیان کرد «هویت زائرانه» اغلب مشارکت کنندگان در وضعیت کرونایی و زیارت غیر حضوری رو به افول بود. در انگاره زائران، زیارت غیر حضوری در حالت کرونایی مترادف با «زیارت مصنوعی» و زیارت حضوری در حالت پساکرونایی معادل «زیارت حقیقی» است. آنها در وضعیت پساکرونایی در پی فرمول بندی مجدد مناسک زیارت به سبک پیشاکرونا و بازیابی «هویت زائرانه شان» هستند.

مناسک زیارت، نه تنها به دلیل اعتقادات زائران برای آنها جاذبه دارد، بلکه این جذابیت تا حدی به دلیل حالات بدنی است که از طریق انجام آنها می توان تجربه ای دینی کسب کرد. افزون بر این مناسک زیارت از اعمال بدنی عادی متمایز است؛ زیرا نیازمند پیروی از قواعد توصیه شده ای است که زائران را به مزور و شفاعت او نزدیک تر کند و لازمه آن حضور بدنی و فیزیکی در فضای زیارتی بوده و با کنش های درون خانه افراد تفاوت دارد. (رک: بل، ۱۹۹۲ م و ۱۹۹۷ م)

در نتیجه در وضعیت کرونایی آنچه باعث می شد زائران در زیارت غیرحضوری حضرت معصومه علیها السلام احساس رضایت زیارت حضوری را نداشته باشند، حضور در مکانی (خانه یا محل کار) بود که مستمراً عادت داشتند اعمال بدنی غیر از اعمال توصیه شده زیارتی در حرم را انجام دهند. پس امری که در زیارت مجازی شرایط کرونایی برای مشارکت کنندگان شبیه سازی می شد، صرفاً «مکان زیارتی» بود. اما در زیارت حضوری بدن مند - فضا مند بعد از فروکش کردن کرونا جمع مزار و آداب و اعمال بدنی زائر «فضای زیارتی» را پدید می آورد که حس و حال زائر در آن وصف نشدنی است و خود را در محضر مزور می بیند.

منابع

۱. اسحاقی، پیمان (۱۳۹۹ش). «مدخل زیارت»، فرهنگ سوگ شیعی، سرویراستار: محسن حسام مظاهری، اصفهان، نشر آرما.
۲. استراوس، انسلم و جولیت کرین (۱۳۹۵ش). مبانی پژوهش کیفی: فنون و مراحل تولید نظریه زمینه‌ای، ترجمه ابراهیم افشار، تهران، نشر نی.
۳. افروغ، عماد (۱۳۷۷ش). فضا و نابرابری اجتماعی: ارائه الگویی برای جدایی‌گزینی فضایی و پیامدهای آن، تهران، انتشارات دانشگاه تربیت مدرس.
۴. پویافر، محمدرضا (۱۳۹۸ش). «پدیدارشناسی تجربه زیارت؛ مطالعه‌ای در حرم امام رضا (علیه‌السلام)»، فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۸۵، تابستان ۱۳۹۸، ص ۱۶۵-۲۰۰.
۵. ----- (۱۳۹۹ش). «خیر دینی به مثابه تجربه دینی؛ بازتعریف گونه‌های تجربه دینی با مطالعه در آئین پیاده‌روی اربعین»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، شماره ۱۳، تابستان ۱۳۹۹، ص ۸۷-۱۱۵.
۶. پویافر، محمدرضا و رضایی، مهشید (۱۳۹۹ش). «از کربلا تا گوادالوپ: مقایسه الگوی پیاده‌روی‌های زیارتی در دوران همه‌گیری کرونا»، مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره ۱۴، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹، ص ۲۳-۷۰.
۷. رضوی زاده، ندا و ورشوی، سمیه (۱۳۹۹ش). «کرونا و تعطیلی زیارت: گزینش وب از تفسیر در مواجهه با قطع دسترسی به مکان مقدس»، مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره ۱۴، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۹، ص ۸۳-۱۱۰.
۸. ریچاردسون، نائل و آدام لاکس (۱۳۹۸ش). مطالعات فرهنگی بدن، ترجمه حسین حسنی، تهران، نشر نیو.
۹. سقایی، مهدی و نودهی، فرامرز و جوانبخت قهفرخی، زهره و طباطبایی، سیدمحمدباقر (۱۳۹۱ش). «متن فضایی زیارت امام رضا (علیه‌السلام)»، مجله مطالعات اجتماعی ایران، شماره ۳ و ۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۸۷-۱۰۸.
۱۰. سلیمانی علویجه، زهرا و پویافر، محمدرضا و ذوالقدر، خدیجه (۱۴۰۱ش). «بازتعریف دین در زندگی روزمره زنان دانشجویان تهران»، مجله جامعه‌شناسی ایران، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱، ص ۱۱۹-۱۴۳.
۱۱. سوهان‌گیر، سارا و نصیرسلامی، محمدرضا (۱۳۹۳ش). «الگوهای خلق فضا در معماری با تکیه بر پارادایم‌های نظری پسامدرن»، نشریه باغ نظر، شماره ۲۸، بهار ۱۳۹۳، ص ۶۵-۷۸.
۱۲. شریعتی‌زینانی، سارا و غلامرضا کاشی،

- شیما (۱۳۹۴ش). «سیالیت و مناسک دینی (مطالعه موردی زیارت مزار سهراب سپهری)»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴، ص ۶۱-۹۷.
۱۳. عابدی جعفری، حسن و تسلیمی، محمدسعید و فقیهی، ابوالحسن و شیخ زاده، محمد (۱۳۹۰). «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده های کیفی»، فصلنامه اندیشه مدیریت راهبردی، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۱۵۱-۱۹۸.
۱۴. فراستخواه، مقصود (۱۳۹۷ش). روش تحقیق کیفی در علوم اجتماعی با تأکید بر نظریه برپایه (گراندد تئوری)، تهران، نشر آگاه.
۱۵. فولادیان، مجید و همکاران (۱۳۹۹ش). «تحلیل کیفی تأثیر شیوع بیماری ویروس کرونا بر مناسک زیارت در حرم امام رضا علیه السلام»، فصلنامه مطالعات میان رشته ای در علوم انسانی، دوره ۱۲، شماره ۳، تابستان ۱۳۹۹ش، ص ۱۴۵-۱۸۲.
۱۶. گروسی، اکرم و طاووسی مسرور، سعید (۱۴۰۲ش). «مردم نگاری آیین های عزاداری ماه محرم در شرایط همه گیری کرونا (سال ۱۳۹۹ش، ۱۴۴۲ق)»، نشریه پژوهشنامه معارف حسینی، سال ۸، شماره ۲۹، بهار ۱۴۰۲، ص ۱۱۵-۱۴۹.
۱۷. محمدی، حمید. «بازگشایی مشروط و محدود مساجد و اماکن زیارتی از فردا»، وبگاه خبرگزاری فارس (۱۳۹۹/۰۹/۱۴)، <https://www.farsnews.ir/news/1399091400158> دسترسی در ۱۴۰۱/۰۶/۱۲.
۱۸. مرتضوی امامی زواره، سیدعلی و یوسفی، بتول (۱۴۰۰ش). «تأثیر شیوع ویروس کرونا و بسته شدن حرم رضوی بر نگرش اجتماعی مردم به زیارت (مورد مطالعه؛ نمازگزاران مساجد شهرستان زواره)»، مجله پژوهش های اجتماعی اسلامی، دوره ۲۷، شماره ۱۲۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۱۳۵-۱۶۴.
۱۹. مظاهری، محسن حسام (۱۳۹۸ش). «در خدمت و خیانت مناسک: بحثی درباره مناسک شیعی و پدیده فربهی مناسکی»، ویژه نامه سپیدار (ویژه محرم ۱۳۹۸ش)، اصفهان، نشر بنیاد فرهنگی آموزشی امام صادق علیه السلام.
۲۰. مشهدی، علی (۱۴۰۲ش). «تبیین فضامندی در بناهای قدسی ایران، نگرشی به محیط داخلی و بیرونی مساجد معاصر، مورد مطالعاتی: مسجدالرضا و مسجد الغدیر تهران»، دو

- the-World”, edited by Thomas Csordas, **Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self**. Cambridge: Cambridge University Press, PP 1-24.
6. Desplat, Patrick (2012). “Introdcion: Representations of Space, Place-making and Urban Life in Muslim Societies”, edited by Patrick Desplat, and Dorothea Schulz, **Prayer in the City: The Making of Muslim Sacred Places and Urban Life**. Bielefeld, Transcript Publishing.
 7. Eade, John and Micheal Sallnow (1991). **Contesting the sacred: The Anthropology of Christian pilgrimage**. London, Routledge.
 8. Glaser, Barney. And Anselm Strauss (2006). **The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research**. New York, Aldine Transaction.
 9. Grimes, Ronald (2014). **The Craft of Ritual Studies**. Oxford and New York, Oxford University Press.
- فصلنامه معماری و شهرسازی آرمان شهر، شماره ۴۳، تابستان ۱۴۰۲، ص ۱۱۷-۱۳۱.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۷ش). کلیات مفاتیح نوین، قم، انتشارات امام علی بن ابی طالب (ع).
 ۲۲. یوسفی، علی؛ تابعی، ملیحه (۱۳۹۱ش). «پدیدارشناسی تجربی راهی برای فهم تجربه های دینی»، نشریه جامعه شناسی تاریخی، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ص ۷۱-۹۳.
1. Bell, Catherine (1992). **Ritual Theory, Ritual Practice**. New York, Oxford University Press.
 2. Bell, Catherine (1997). **Ritual: Perspectives and Dimensions**. New York, Oxford University Press.
 3. Braun, Virginia. And Victoria Clarke (2006). “Using thematic analysis in psychology”, **Qualitative Research in Psychology**. Vol. 3, No. 2, pp. 77-101.
 4. Coleman, Simon (2022). **Powers of Pilgrimage: Religion in a World of Movement**. New York, NYU Press.
 5. Csordas, Thomas (1994). “Introdcion: The Body as Representation and Being-in-

- Cecelia Feldman, *Locating the Sacred Theoretical Approaches to the Emplacement of Religion*, Oxford and Oakville, Oxbow Books.
15. Niu, S (2023). "Virtual Hajj as a Response to Demographic and Geopolitical Pressures", *Contemporary Islam*, Volume 17, Issue 1, pp. 95-108.
16. Reader, Ian (2015). *Pilgrimage: A Very Short Introduction*, U.K., Oxford University Press.
17. Sidky, H. (2015). "Religion: An Anthropological Perspective", *American University Studies VII, Theology and religion*, vol. 348, New York: Peter Lang Publishing.
- 10.32. Jones, James (2019), *Living Religion: Embodiment, Theology, and the Possibility of a Spiritual Sense*, Oxford, Oxford University Press.
11. Karia, N., Mahmoud Saleh, FI (2023). "Hajj management chain feasibility post COVID-19", Edited by Gupta, Aragon, Kumar, *Prospects and Challenges of Global Pilgrimage Tourism and Hospitality*, Pennsylvania, IGI Global, PP. 83-95.
12. Margry, Peter (2008). *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
13. Merleau-Ponty, Maurice (1976). *The Primacy of Perception: And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*, Evanston, Northwestern University Press.
14. Moser, Claudia, and Cecelia Feldman (2014). "Introduction", Edited by Claudia Moser and