

کرونا و تعطیلی زیارت: گزینش و باز تفسیر در مواجهه با قطع دسترسی به مکان مقدس

ندا رضوی زاده^۱، سمیه ورشوی^۲

(تاریخ دریافت ۹۹/۰۵/۰۱، تاریخ پذیرش ۹۹/۰۹/۲۶)

چکیده

با شیوع کووید-۱۹ در اواخر سال ۱۳۹۸، برای جلوگیری از شیوع بیماری، اماکن مقدس و مناسک جمعی در اکثر نقاط دنیا، و نیز ایران، برای مدتی نامعلوم تعطیل شد. از جمله مقاصد زیارتی همچون مشهد که از محبوب‌ترین زیارتگاه‌های ایرانیان بودند دسترس‌ناپذیر شدند. این وضعیت تجربه‌ای را برای زائران ایرانی ایجاد کرد که پیش‌تر در حافظه جمعی و دین زیسته ایرانیان معاصر بی‌سابقه بود. این شرایط، مرزهای امر قدسی و عرفی، و محدوده عاملیت امر قدسی و عرفی را به شدت مسئله‌مند کرد. با توجه به اینکه چنین رخداد و تجربه‌ای در مطالعات جامعه‌شناسی دین در ایران تا کنون مورد بررسی قرار نگرفته، در پژوهش حاضر، ضمن تحلیل ۱۴ مصاحبه نیمه‌ساخت‌یافته، تجربه زائران مستمر از امر قدسی تجسدیافته در مکان مقدس در زمانی واکاوی شد که مکان مقدس به دلیل شیوع بالای طبیعی تهدیدکننده بقا به مدت نامعلومی رسماً از دسترس خارج شده بود. در این پژوهش سه موضع متفاوت در برابر تعطیلی حرم در بین مشارکت‌کنندگان شناسایی شد: موافقان، مخالفان، و مخالفان محافظه‌کار. بررسی تجربه عاطفی مشارکت‌کنندگان حاکی است آنها عواطف متناقضی را تجربه کردند. در بررسی مواجهه شناختی مشارکت‌کنندگان مشخص شد

^۱ استادیار جامعه‌شناسی، گروه پژوهشی جامعه‌شناسی، پژوهشکده گردشگری جهاد دانشگاهی مشهد (نویسنده مسئول)

n.razavi@gmail.com

^۲ دانش‌آموخته دکتری جامعه‌شناسی، پژوهشگر گروه پژوهشی جامعه‌شناسی، پژوهشکده گردشگری جهاد دانشگاهی مشهد

s.varshoe@gmail.com

مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره چهاردهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۹، ۸۳-۱۱۰

موافقان تعطیلی حرم در برخورد با ناهماهنگی شناختی و تهدید هویت دیندارانه‌شان راهبردهایی را اتخاذ کردند که عمدتاً بر بازتعریف، بازتفسیر، گزینش، و برجسته‌سازی بعضی خوانش‌های الهیاتی و فقهی در مقابل برخی دیگر از خوانش‌ها و فهم‌ها بود به طوری که بتوانند چالش‌های فوق برای دینداری‌شان را حل و فصل و تعدیل کنند. اقلیت مخالفان، با تفسیری تقدیرگرایانه، حکومت و موافقان تعطیلی را به اصیل و صادق نبودن در ارادت به امام و محافظه‌کاری / مصلحت‌اندیشی سیاسی متهم می‌کردند. معبود مخالفان محافظه‌کار نیز به دلیل اهمیت و جهت جهانی و سیاسی حکومت شیعی، به رغم نارضایتی، این مصلحت‌اندیشی را درک می‌کردند. در نهایت، مواجهه عملی زائران با این ممنوعیت توصیف شده است.

واژگان کلیدی: کرونا، زیارت، امر قدسی، مکان مقدس، بازتفسیر.

مقدمه و بیان مسئله

در اواخر سال ۱۳۹۸ جهان به طور غافلگیرکننده‌ای شاهد آغاز پدیده‌ای ویرانگر با آثاری پرمایه بود. ویروس کرونای جدید فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، و دینی و عملکرد دولت‌ها را به شدت تحت تأثیر قرار داد و در سراسر دنیا مسئله‌مند کرد.

به دلیل انتقال‌پذیری شدید این ویروس از طریق قطرات تنفسی، پرهیز از مجاورت در گردهمایی‌های عمومی، بهترین استراتژی مقابله شناخته شد (قادری، ۲۰۲۰). در ایران پس از تأیید رسمی فوت دو بیمار مبتلا به کووید-۱۹ در ۳۰ بهمن ۱۳۹۸ در قم (جهانپور، ۱۳۹۸)، با هدف پیش‌گیری از انتقال ویروس، در ۴ اسفند ۱۳۹۸ تمام مدارس و دانشگاه‌ها و انواع گردهمایی‌ها و مسابقات ورزشی تعطیل شد، و ۸ اسفند نماز جمعه در شهرهای ۲۳ استان از جمله قم و مشهد لغو شد (سیاح، ۱۳۹۸).

در همین اثنا، منازعات درباره تعطیلی حرم‌ها به جریان افتاد. مقامات وزارت بهداشت و متخصصان (از جمله محرز، ۱۳۹۸)، استانداری قم، امام جمعه مشهد (علم‌الهدی، ۱۳۹۸)، تولیت آستان قدس رضوی (مروی، ۱۳۹۸) و چندین مرجع تقلید (بی‌نا-ایرنا^۱، ۱۳۹۸) نظر مساعدی نسبت به تعطیلی داشتند، اما تولیت حرم حضرت معصومه مخالف بود، در حالی که اتفاقاً اولین موارد تأییدشده ابتلا در این شهر شناسایی شده بود. سعیدی (۱۳۹۸) تولیت حرم حضرت معصومه در ۶ اسفند ۱۳۹۸ گفت: «ما این حرم مقدس را دارالشفای می‌دانیم، دارالشفای یعنی مردم بیایند و از امراض روحی و جسمی شفا بگیرند پس باید باز باشد و با قوت مردم

^۱ www.irna.ir/news/۸۳۶۸۹۹۴۵

بیابند». در نهایت به استناد اطلاعیه ستاد ملی مبارزه با کرونا، ورود زائران به حرم امام رضا در مشهد، حضرت معصومه در قم، و حرم‌های شهر ری و شیراز از ۲۷ اسفند ۱۳۹۸ ممنوع شد (بی‌نا- شهرآرانیوز^۱، ۱۳۹۸). اما شامگاه ۲۷ اسفند عده‌ای در مشهد و قم معترض بسته شدن درهای حرم‌های مقدس شدند و پس از درگیری با نیروی انتظامی در نهایت جمعیت متفرق شد (همشهری آنلاین^۲، ۱۳۹۸) و ماجرا ظاهراً خاتمه یافت. اما منازعات در رسانه‌ها و شبکه‌های شبکه‌های اجتماعی ادامه داشت (بی‌بی‌سی فارسی^۳، ۱۳۹۸). این مباحثات و تنش‌ها البته اختصاص به ایران نداشت. بعضی رهبران و پیروان سایر ادیان نیز در کشورهای دیگر واکنش‌های مشابهی نشان دادند از جمله در کره، آمریکا، هند، مالزی، پاکستان، و اسرائیل (وایلدمن، بولبولیا، ساسیس، و شوت، ۲۰۲۰، قادری، ۲۰۲۰).

اگرچه مسئله‌مندی یا حتی بحران در تفکر دینی سنتی پس از وقوع فجایع، از پدیده‌های شناخته‌شده در تاریخ اندیشه‌های دینی است (محدثی گیلوایی، ۱۳۹۹)، اما در ایران این وضعیت وقتی مسئله‌مندتر می‌شود که بدانیم از طرفی بارگاه‌های مقدس، نقشی کلیدی در حیات اجتماعی دین‌داران شیعی داشته و دارند و در جامعه‌پذیری و بسط فرهنگ دینی پراهمیت هستند (رحمانی، ۱۳۹۹)، و از سوی دیگر مردم در زمان هجوم این ویروس، بیش از هر زمانی احساس نیاز به نیایش و توسل به مکان و شخص مقدس دارند، و درست در این زمان این مکان‌ها از دسترس خارج شد. افزون بر این، کروناویروس نظام سیاسی حاکم در ایران را، که همواره پشتیبان وجوه مناسکی دین و توسعه آن بوده است، در برابر افکار عمومی دچار تناقض کرد.

واقعیت‌های فوق پرسش‌های گوناگونی را برمی‌انگیزد، از جمله این که در جامعه ایران با چنین مشخصاتی، مردم چگونه محدودیت و منع دسترسی به اماکن مقدس (به طور خاص حرم امام رضا) را تجربه و احساس و تفسیر کردند؟ و چگونه با آن مواجه شدند؟ با توجه به پرسش‌های فوق، هدف ما در این مقاله بررسی تجربه زائران مستمر از امر قدسی تجسدیافته در مکان مقدس در زمانی است که مکان مقدس به دلیل شیوع بالای طبیعی تهدیدکننده بقا (کروناویروس) برای مدتی نامعلوم رسماً از دسترس خارج شده است.

^۱ <https://shahraranews.ir/۰۰۰۵Xv>

^۲ hamshahrionline.ir/x6cvB

^۳ <https://www.bbc.com/persian/iran-features۵۲۵۱۴۲۰۱>

پیشینه تجربی

تجربه تعطیلی اماکن مقدس، تجربه‌ای مکرر یا اخیر نبوده که پژوهشی تجربی درباره آن انجام شده باشد، اما در خلال پاندمی پیمایش‌های متعددی در ایران و جهان برای بررسی نظر و رفتار عموم انجام شد.

در پیمایش ملی تلفنی ایسپا (۱۳۹۹ الف) در اواخر فروردین ۱۳۹۹ وقتی از مردم پرسیده شد: «اگر قرار باشد محدودیت‌های ناشی از شیوع بیماری کرونا از مراکز و مکان‌ها برداشته شود شما ترجیح می‌دهید کدامیک از موارد زودتر بازگشایی شود؟» (با امکان انتخاب سه گزینه)، ۳۳٪ پاسخگویان «مراکز تجاری و خرید» و ۲۳٪ «اماکن مذهبی و زیارتگاهی» را در صدر ترجیحاتشان برای بازگشایی قرار دادند. بقیه اماکن در رده‌های پایین‌تر قرار داشتند. در موج اول نظرسنجی تلفنی گروه افکارسنجی دفتر طرح‌های ملی پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات (۱۳۹۹ الف) در اواخر فروردین ۱۳۹۹، مشخص شد ۷۵٪ تا ۷۷٪ شهروندان با برگزاری نمازهای جمعه و بازگشایی اماکن دینی از آخر فروردین مخالف و تنها ۱۹٪ با بازگشایی اماکن دینی موافق بودند که مؤید نتایج ایسپا (۱۳۹۹ الف) بود. در موج دوم نظرسنجی تلفنی گروه افکارسنجی دفتر طرح‌های ملی پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات (۱۳۹۹ ب) در اوایل خرداد ۱۳۹۹، ۶۱٪ همچنان مخالف و ۲۸٪ موافق بازگشایی اماکن زیارتی بودند. کاهش مخالفان احتمالاً به دلیل افت نسبی نمودار مبتلایان و مرگ و میر کووید-۱۹ در ایران در این زمان بود. در آمریکا طبق پیمایش Pew (۲۰۲۰ a) در ۱۹-۲۴ مارس ۲۰۲۰، نزدیک ۶۰٪ آمریکایی‌هایی که یک یا دو بار در ماه به کلیسا می‌رفتند، به دلیل شیوع کروناویروس، گفتند کمتر از قبل عبادت حضوری می‌کنند. بر پایه پیمایش Pew (۲۰۲۰ b) در نیمه ژوئیه ۲۰۲۰، ۸۰٪ آمریکایی‌ها از جمله سه چهارم مسیحی‌ها گفتند عبادتگاه‌ها باید تابع همان قوانین فاصله اجتماعی باشند که دیگر سازمان‌ها و اماکن هستند (مثلاً اماکن تجاری). از بین بزرگسالان آمریکایی که به طور منظم در مراسم دینی شرکت می‌کنند، ۵۷٪ معتقد بودند اجتماعات دینی باید با تغییراتی باز باشند. ۶۴٪ گفتند خیلی یا تا حدی مطمئن هستند که می‌توانند هم اکنون به طور ایمن در مراسم دینی حضوری شرکت کنند بی این که کروناویروس بگیرند یا منتقل کنند.

تحقیقات فوق به طرز جالبی تفاوت نگرش و رفتار شهروندان ایرانی و آمریکایی را نشان می‌دهد. هر سه پیمایشی که با فاصله کمی در اولین ماه‌های شیوع کووید-۱۹ در ایران اجرا شدند نشان می‌دهند در مقام نظر حداقل دو سوم شهروندان (یا بیشتر) با بازگشایی اماکن دینی موافق نیستند. پیمایش‌های ایرانی صرفاً نظر را پرسیده بودند و درباره حضور در اماکن دینی و مقدس پرسشی نداشتند، احتمالاً چون در مقطع اجرای پیمایش‌ها، حرم‌ها و عبادتگاه‌ها

رسماً تعطیل بوده‌اند. در امریکا اما وضع متفاوت بوده. از طرفی بعضی کلیساها و عبادتگاه‌ها باز بوده‌اند و از طرفی دهه‌هاست اجرای برنامه‌های عبادی به صورت غیرحضوری معمول است. این تفاوت‌ها می‌تواند علل مختلفی داشته باشد، از جمله ناشی از تفاوت مواضع رهبران سیاسی و دینی، تفاوت ادراک شهروندان از قدرت دولت و نظام بهداشتی - درمانی در کنترل بیماری، و تفاوت ادراک شهروندان از حقوق شهروندی و آزادی دینی^۱. در هر حال این پیمایش‌ها با عمق و تفصیل بیشتری تجربه مواجهه شهروندان با تعطیلی اماکن مقدس را توصیف نمی‌کند.

ملاحظات نظری

دیدگاه کلاسیک به امر قدسی

به عنوان پیشکسوت جامعه‌شناسی دین، دورکیم (۱۳۸۳: ۴۲۳) معتقد است در دستگاه همبسته باورها و اعمال دینی، ویژگی ذاتی موجودات لاهوتی (قدسی) این است که از موجودات ناسوتی (عرفی) منفک باشند، و این تفکیک از طریق مناسک خاص و تفکیک فضایی صورت می‌گیرد، چنان‌که عبادتگاه‌ها با همین هدف برپا می‌شوند. از نظر الیاده (۱۳۹۰) انسان از امر قدسی آگاه می‌گردد، زیرا آن خود را به مثابه چیزی که مطلقاً متفاوت از امر عرفی است نشان می‌دهد یا متجلی می‌سازد. با متجلی شدن امر قدسی، هر شیء چیز دیگری می‌گردد و با این همه، همان شیء باقی می‌ماند، زیرا همچنان در محیط پیرامون خود شرکت دارد. گیرتز^۲ با رویکردی تفسیرگرا، معتقد است نمادهای دینی تمایلاتی برای رفتار به شیوه‌ای خاص را در انسان برمی‌انگیزد و بدین ترتیب انسان‌ها به جهان اجتماعی خود شکل می‌دهند (همیلتون، ۱۳۸۷: ۲۶۷). از دید گیرتز، معانی در نمادها ذخیره می‌شوند و افراد از طریق مناسک این معانی را از خلال تجربه کشف می‌کنند (فیروزی، ۱۳۸۹). بنابراین، به رغم تمایز آرای نظریه پردازان، تفکیک امور قدسی و عرفی، به وضوح با تفکیک امور مادی از یکدیگر مشخص می‌شود. این تفکیک در عالم ماده انجام می‌شود، هرچند همزمان و همبسته با جهانی از معناها و تفسیرهای نمادین و حضور ابژه‌ها در آگاهی باشد.

^۱ استدلال‌ها علیه تعطیلی اماکن دینی در امریکا عمدتاً بر حق و آزادی شهروندان در انجام اعمال دینی متمرکز بود. موضوعی که در ایران کمتر مورد استناد قرار می‌گرفت.

^۲ Clifford James Geertz

چرخش مادی و دین مادی^۱

برای دورانی طولانی مطالعه دین امری مرتبط با فلسفه بود. اما پیرو رونق گرفتن مطالعات فرهنگ مادی و بصری، دانشوران به سمت مادیت پدیده‌ها توجه ویژه نشان دادند (مایر، مورگان، پین، پلیت، ۲۰۱۰). «چرخش مادی»^۲ اشاره به ادعای قرار دادن چیزها و پدیده‌های مادی - ابره‌ها، اعمال، فضاها، بدن‌ها، حس‌ها، احساسات، و ... در کانون تحقیقات دانشگاهی دارد (هزرد، ۲۰۱۳). به گفته پلیت (۲۰۱۵: ۴) چرخش مادی موجب شد که علاقه به مطالعه «دین مادی» با عناوین مختلف نیز به طور مستمر طی سه دهه اخیر افزایش یابد. شاخص این دگرگونی، توجه بیشتر به دین زیسته، جایگاه اساسی بدن، اجراها، حواس، تئوری‌های فضایی، تاریخ‌های کتب [مقدس]، فلسفه بدن و علوم شناختی است که همگی نشان‌دهنده حرکت قوی به سمت امر مادی است. محققان «دین و دین مادی» تأکید می‌کنند که دین تنها در ذهن و متن وجود ندارد، بلکه در جهان مادی، شامل بدن انسان و حس‌هایش نیز قرار دارد (هزرد، ۲۰۱۳: ۵۹). میلر (۲۰۰۵) استدلال می‌کند که فهم‌های مختلف از امور غیرمادی از طریق اشکال مادی بیان می‌شود، مثلاً باور به حقیقت غایی با اجرای عبادت یا معماری عبادتگاه‌ها وصف می‌شود. به نظر پلیت (۲۰۱۵: ۳) دین از طریق بدن‌های افراد تجربه می‌شود و سنت‌های دینی به شدت حاوی درگیری بدنی با عناصر مادی جهان هستند و از این طریق بقا یافته‌اند.

دین مادی، زیارت و تعلق به مکان

زیارت در همه متون، دارای وجوه مادی (مکان، اشیاء، مناسک) و غیرمادی (عقاید، انگیزه‌ها، کارکردهای نیت‌شده و مورد انتظار) است. در بینش شیعی، لفظ زیارت برای ملاقات زندگان و اموات و اماکن به کار می‌رود (حکیم، ۱۳۹۰). در عین حال بر وجوه عقیدتی آن نیز تأکید می‌شود، چنان که جوادی آملی (۱۳۹۴: ۱۳) زیارت را حضور مشتاقانه، آگاهانه، عارفانه و عاشقانه زائر در سرای زیارت‌شونده، اظهار عشق و ارادت و سرسپردگی و وفاداری، و اعلان فروتنی و اطاعت دین‌دار در برابر دین و پیشوایان دینی می‌داند. وی با استناد به روایات بسیار، اهمیت و کارکردهای زیارت قبر پیامبر و امامان شیعه را یادآوری می‌کند.

از منظر مردم‌شناسی، مورینیس (۱۹۹۲: ۴) زیارت را سفری می‌داند «که فرد در جست و جوی مکان یا حالتی به جا می‌آورد که اعتقاد دارد آرمان گرانقدری را در بر دارد». طبق نظر مورینیس (۱۹۹۲: ۲) از آن جا که «آرمان‌های گرانقدر»ی که در مکان زیارتی تجسم یافته‌اند

^۱ material religion

^۲ material turn

دینی هستند، مکان مقدس «جایی است که امور الهی وارد قلمرو انسانی می‌شوند. حرم گسستی در حوزه معمولی است»، که از طریق آن امر الهی جاری می‌شود. کاوفمن^۱ (۲۰۰۵) به نقل از هیگینز و همیلتون، (۲۰۱۹) استدلال می‌کند که ابژه‌ها «میانجی‌های اساسی مطالبه دریافت رحمت الهی هستند». اما در زیارتگاه، ابژه‌هایی که در نظامی پیچیده از رمزا و آیین‌ها و رفتارها سازمان می‌یابند (لانکوار، ۱۳۸۱) از طریق بدن، ادراک و تجربه می‌شوند. انسان از طریق بدن، خود و دیگران و خدا را احساس و ادراک می‌کنند و مکان‌ها و بدن‌ها و چیزها و اجراها (مناسک) را به هم مربوط می‌کند. مکان‌های مقدس [جایی‌اند که مردم می‌روند تا خودشان را به عنوان بخشی از چیزی بزرگ‌تر ببینند (مایر، مورگان، پین و پلیت، ۲۰۱۰). ترنر (۱۹۷۳) با نگاهی ژرف‌تر زیارتگاه را جایی هم درون و هم بیرون از زمان و مکان، و مشحون از ابژه‌ها و معانی ماورایی و نمادهای غیرزبانی می‌داند که نظم زندگی روزمره بر آن حاکم نیست (ضد ساختار یا فراساختار). از دید وی، زائر در جست‌وجوی تجربه‌ای مستقیم از امر قدسی، نظم نامرئی یا ماوراء طبیعی و به امید معجزه و دگرگونی در روح (بخشایش گناهان) یا بدن (شفا) به محدوده زیارتی وارد می‌شود. بدین ترتیب، ترنر تمایز مکانی را موجب تمایز تجربه زائر و درک اموری و رای نظم مادی جهان عرفی می‌بیند. به گفته ثیوبرن^۲ (۱۹۶۹) به نقل از مازومدار و مازومدار، (۲۰۰۴)^۳ میل عمیقی در انسان وجود دارد که جایی را دوست بدارد که اعتقاد دارد محل گذر الوهیت است. به همین جهت همواره نوعی تعلق به مکان در تجربه مؤمنان از مکان مقدس مشاهده می‌شود. این نکته نیز مسئله‌مند شدن قطع دسترسی به حرم‌ها را توضیح می‌دهد.

دین مادی و پدیدارشناسی دین

در رویکرد پدیدارشناسانه، تجربه و آگاهی انسان به عنوان مقولات مرکزی تحلیل است. این رویکرد به پدیده‌های تجربی^۴ چنان که بر سوژه انسانی ظاهر می‌شوند می‌پردازد به طوری که ممکن است توضیح عینیت‌گرای جهان را تأیید نکند. بنا به نظر مورگان^۵ (۲۰۱۲) به نقل از

^۱ Suzanne K. Kaufmann (2005). *Consuming visions: Mass culture and the Lourdes Shrine*. Ithaca and London: Cornell University Press.

^۲ Colin Gerald Dryden Thubron

[نام Thubron در مازومدار و مازومدار ۲۰۰۴ به صورت Thuborn ضبط شده. صحیحش Thubron است.]

^۳ نام Mazumdar تغییر شکل کلمه مجموع‌دار / مجموعه‌دار است.

^۴ experiential phenomena

^۵ David Morgan

هزرد، ۲۰۱۳) تجارب پدیدارشناسانه به طور وسیع‌تری در جمع آمدن بدن‌ها^۱ یا بدن اجتماعی^۲، تجارب بین سوژه‌گانی حسی، به‌ویژه تجارب بصری، کمک به خلق و حفظ تجربهٔ دینی می‌کنند. پدیدارشناسان دین مادی به تأثیرات قویاً بدنمند^۳ عمل‌ها^۴ و چیزهای مادی در تجربهٔ امر قدسی توجه می‌کنند، به جای آنکه آنها را شاهدهی بر چیزی پیشینی^۵ و ایده‌پردازانه^۶ فرض کنند. یعنی چیزی ازپیش موجود و ازپیش دانسته و ذهنی نیست، و طی تجربه و تأثیرپذیری بدنی، ادراک می‌شود. پدیدارشناسان استدلال می‌کنند که بدن‌های انسانی و قوای حسی^۷ آن، چیزها را به شکل ادراک، احساس، حافظه، تخیل و عمل ثبت می‌کنند، به طوری که فروکاستنی به توضیح‌های گفتمانی و نمادین نیستند (هزرد، ۲۰۱۳).

با توجه به آن‌چه گفته شد مکان مقدس زیارتی برای زائر محل تلاقی نمادهای مادی دین اعم از ایزه‌ها و اعمال و مناسک بدنمند است. زائر در هنگام زیارت، باورها و هویت فردی و جمعی دینی خود را از خلال مواجههٔ بدنمند با عناصر مادی و اجتماع دین‌داران، هر بار تجربه و بازسازی می‌کند. به دلیل شیوع کووید-۱۹ و قطع ناگهانی دسترسی به مکان زیارت، دست کم بعضی کارکردهای مرتبط با این نمادهای مادی موقتاً تعلیق شد. بنا به همین رویکردهای نظری، مکان مقدس عرصه‌ای متمایز از مکان‌های ناسوتی تلقی می‌شود، اما شیوع کووید-۱۹ و شواهد و هشدارهای پزشکی دربارهٔ راه‌های انتقال این بیماری مسری و تعطیلی رسمی حرم‌ها موجب شد این تلقی به طور وسیعی طرح شود که تمایز بین دو عرصهٔ مقدس (حرم) و نامقدس محو شده است، و در مورد حرم — به عنوان مکان مقدس — پرسش از مرزهای مقدس و نامقدس که پیش‌تر بدیهی و حل‌شده بود، بداهت خود را از دست داد، و محدودهٔ امر قدسی و عاملیت آن و هویت زائر دیندار که دیگر امکان زیارت نداشت، مسئله‌مند شد. چنین وضعیت نادری در پژوهش‌های پیشین مورد بررسی قرار نگرفته است.

روش پژوهش

به منظور فهم عمیق تجربه‌ها و واکنش‌های عاطفی و شناختی زائران مستمر در دوران قطع دسترسی به مادیت زیارت (تعطیلی حرم امام رضا)، در این پژوهش رویکرد پدیدارشناسانهٔ دین

^۱ collectives of bodies

^۲ the body social

^۳ richly embodied effects

^۴ practice

^۵ prior

^۶ ideational

^۷ sensorium

مادی و روش پدیدارشناسی توصیفی اتخاذ شد، با این تعریف که پدیدارشناسی، مطالعه پدیده‌ها به عنوان امری تجربه‌شده است (وان‌مانن، ۲۰۰۷).

برای بررسی تجربه زیسته زائران مستمر، از دستورالعمل آسپرس (۲۰۰۴) استفاده شده است. به این ترتیب که محققان ضمن تعلیق پنداشت‌های قبلی خود، قبل از ورود به میدان، مصاحبه‌های کوتاه اکتشافی و مشاهده‌های مشارکتی در اطراف حرم انجام دادند و واکنش‌ها به تعطیلی را در رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی مطالعه کردند. پیش از کندوکاو در تجربه دوران تعطیلی حرم، برای اطمینان از معیارهای ورود نمونه، از مشارکت‌کنندگان خواسته می‌شد در باب عادات و باورهای خود درباره زیارت به تفصیل صحبت کنند. گردآوری اطلاعات با مصاحبه-نامه نیمه‌ساخت‌یافته انجام شد. مشارکت‌کنندگان از طریق نمونه‌گیری هدفمند انتخاب شدند و تمرکز بر زائرانی قرار گرفت که قبل از شیوع کروناویروس و ایجاد محدودیت برای ورود به حرم، به طور مداوم برای زیارت به حرم می‌رفتند. به عنوان یک معیار، از میان ساکنان مشهد کسانی انتخاب شدند که در شش ماه پیش از تعطیلی حرم، بیش از سه بار به زیارت رفته بودند. بعضی مشارکت‌کنندگان عادات منظم زیارت هفتگی یا ماهانه داشتند. بر این اساس، انتخاب نمونه متکی بر قضاوت و هدف تحقیق بود و مراجعه به افرادی صورت گرفت که تجربه‌ای مرتبط با پدیده مورد بررسی در این تحقیق داشتند (خرونوالد، ۲۰۰۴: ۸). کوشش شد مشارکت‌کنندگان با تنوع کافی انتخاب شوند، برای این منظور، افرادی با تنوع جنسیتی و سنی و طبقاتی انتخاب شدند. از لحاظ گرایش سیاسی و سبک دینداری هم کوشش شد در نمونه تنوع وجود داشته باشد. بنای محققان بر این بود که تعداد مشارکت‌کنندگان تا اطمینان کامل از اشباع ادامه یابد، با این حال به دو دلیل مصاحبه‌ها پس از ۱۴ مصاحبه متوقف شد (اگرچه در همین حد هم به نظر می‌رسید مقولات تکرار شده کم نیست). یکی به دلیل خطر ابتلا به بیماری که محققان و مصاحبه‌شوندگان را تهدید می‌کرد، و دوم به این دلیل که در میانه تحقیق، حرم بازگشایی شد و زیارت در فضای باز حرم (صحن‌ها) امکان‌پذیر شد. بنابراین عملاً از لحاظ روش‌شناختی شرایط تحقیق و تجربه مشارکت‌کنندگان تا حدی متفاوت شد، در حالی که تحقیق در پی تجربه تعطیلی زیارت بود. در نهایت ۱۴ مصاحبه (۱۲ مصاحبه حضوری و دو مصاحبه تلفنی) انجام شد. مصاحبه‌ها در بهار ۱۳۹۹ انجام شد.

پس از پیاده کردن مصاحبه‌ها، برای تحلیل داده‌های متنی، از روش تحلیل موستاکاس^۱ (۱۹۹۴) استفاده شده است (کرسول، ۱۳۹۴). علاوه بر این، برای تأمین قابلیت اعتماد، اقداماتی از جمله تعلیق پیش‌فرض‌ها و پنداشت‌های محققان، تأکید بر ماهیت گفت‌وگویی تحقیق با

^۱ Clark E. Moustakas

انجام مصاحبه‌های دقیق و طولانی‌مدت با زائران، انجام شد. متوسط زمان مصاحبه‌ها ۷۷ دقیقه بود. مصاحبه‌ها به صورت متن پیاده، و بارها خوانده و سپس کدگذاری می‌شد. تدابیر دیگری از جمله استفاده از نظرات جمعی تیم تحقیق برای خوانش و بازخوانی متن و استخراج واحدهای معنایی و بهره‌گیری از نظرات افراد خارج از مطالعه که آشنا با روش پدیدارشناسی بوده‌اند، نیز به کار برده شد. در نهایت، برای ایجاد نظم ثانویه ساخت‌ها، مفهوم‌سازی تجربه ممنوعیت زیارت بر پایه تجربه زائران صورت گرفت.

توصیف مشارکت‌کنندگان

در این تحقیق با ۱۴ نفر زائر مستمر ساکن مشهد مصاحبه شد که ۹ نفر زن و ۵ نفر مرد بودند. میانگین سنی مصاحبه‌شوندگان ۴۴ سال بود. سایر مشخصات در جدول ۱ ذکر شده است.

جدول ۱. مشخصات مشارکت‌کنندگان

ردیف	نام مستعار	جنسیت	سن	شغل	تحصیلات	موضع در برابر تعطیلی
۱	معصومه	زن	۴۳	خانه‌دار و دبیر پاره‌وقت	کارشناسی	موافق
۲	راحله	زن	۳۳	خانه‌دار	کارشناسی	موافق
۳	نورا	زن	۶۳	خانه‌دار	سیکل	موافق
۴	فرزانه	زن	۲۷	غیرشاغل	کارشناسی	موافق
۵	مهین	زن	65	خانه دار، خادم داوطلب	ابتدایی	مخالف
۶	مهری	زن	70	خانه‌دار	ابتدایی	موافق
۷	لیلا	زن	۶۵	خانه‌دار، خادم داوطلب	ابتدایی	موافق
۸	رزیتا	زن	۳۹	خانه‌دار	کارشناسی ارشد	مخالف محافظه‌کار
۹	سیما	زن	۲۰	دانشجو	کارشناسی	موافق
۱۰	رضا	مرد	43	کارمند	کارشناسی ارشد	موافق
۱۱	موسی	مرد	۵۱	کارمند، مدرس حوزه و مشاور خانواده	تحصیلات حوزوی	مخالف محافظه‌کار
۱۲	فاضل	مرد	۳۱	کتاب‌فروش	سطح ۳ حوزه	موافق
۱۳	مهدی	مرد	۲۴	دانشجو و کارگر هتل	کارشناسی ارشد	مخالف
۱۴	هادی	مرد	۲۲	طراح گرافیک	کارشناسی	موافق

با استفاده از روش موستاکاس ذیل سه طبقه اصلی (تجربه عاطفی، مواجهه شناختی، مواجهه عملی) هشت مضمون اصلی پدیدار شد. این مضامین در شکل ۱ نشان داده شده است. زیرمضمون‌ها در متن تشریح شده است.

شکل ۱ - مضامین اصلی مستخرج



یافته‌ها

با توجه به تفاوت برجسته مواضع در مورد تعطیلی حرم، ابتدا گونه‌شناسی مواضع ارائه می‌شود و در ادامه تجربه عاطفی و مواجهه شناختی با تعطیلی حرم تشریح می‌شود.

گونه‌شناسی مواضع در برابر تعطیلی حرم

در این بررسی سه گونه مواضع در قبال تعطیلی حرم امام رضا شناسایی شد: موافقان، مخالفان، و مخالفان محافظه کار تعطیلی حرم.

موافقان به طور قاطع موافق تعطیلی حرم بودند و به دلایلی چون نگرانی‌های خود از شیوع بیماری، آمار مرگ‌ومیر، سختی کار کادر درمان، ضرورت پیروی از نظر متخصصان پزشکی و نظر وزارت بهداشت و مقامات مسئول، و نیز وجهه ایران و اسلام و تشیع اشاره می‌کردند و حتی بعضاً تعطیلی را دیر هنگام می‌دانستند. به نظر می‌رسید مسئله «وجهه» برای هواداران

اسلام/تشیع سیاسی اهمیت داشت. به میزانی که دینداری فرد با امر سیاسی و با ترکیب متقاطع و نسبتاً هم‌وزن هویت‌ها (شیعی - اسلامی - ایرانی) گره خورده بود، و موضوع تعطیل شدن یا نشدن زیارت اهمیت می‌یافت. فاضل: «همه دنیا چشمشون به ایرانه که این حکومت داعیه‌دار اسلامی مواجهه‌اش با یک داستان این جوریه چه شکلیه؟ آیا ما با عقلانیت و منطق مواجه میشیم؟». موافقان تعطیلی، قاطعیت و اراده سیاسی حکومت در تعطیلی حرم‌ها را نشانه تن دادن حکومت به رفتار عقلانی تعبیر می‌کردند و این امر موجب جلب اعتمادشان به حکومت شده بود، و نیز آن را نشانه «جدی بودن» و «جدی گرفته شدن» خطر توسط نظام سیاسی تفسیر می‌کردند.

مخالفتان، که دو نفر بودند، به طور قاطع معتقد بودند حرم نباید تعطیل می‌شد. ایشان امکان ابتلا به بیماری در حرم را صفر می‌دانستند و قاطعانه فضای حرم را مستثنا از قواعد علی - معلولی مادی حاکم بر سایر مکان‌ها می‌دانستند. آنها پیشنهاد می‌کردند با حفظ بهداشت از الگوی عراقی حرم امام حسین و شهر کربلا الهام‌گیری شود (قرنطینه کلی شهر و محدودیت کمتر برای زیارت). اگرچه تنها یکی از ۱۴ مشارکت‌کننده در شب اول تعطیلی حرم در جمع معترضان بوده است. این فرد از هواداران یکی از فقهای ناهم‌سو با حکومت (آیت‌الله سیدصادق حسینی شیرازی) بود و از برخورد خشن مأموران برای متفرق کردن معترضان شکایت داشت. همچنین حکومت را به ریاکاری و کوتاهی در امر دین و حمایت از امامت متهم می‌کرد. دو مخالف محافظه‌کار موضعی بینابین داشتند. یکی اگرچه صراحتاً ابراز مخالفت نکرد و اظهار می‌کرد با رفتار مطابق نظام علی و معلولی جهان موافق است، اما از برخورد نابرابر با حرم نسبت به سایر اماکن (بازار و ...) ابراز نارضایتی می‌کرد، و دیگری از بابت تبلیغات علیه «وجهه»ی مسلمانان و ایران به تعطیلی رضایت داده بود. رزیتا:

«نظرم ممتنع بود. البته اونایی که دارن تصمیم‌گیری میکنن خیلی سخته و باید تمام جوانب رو در نظر بگیرن. نمیگم موافقم باهاشون، ولی درکشون می‌کنم ... برای بستن دهن دشمنان و تبلیغات منفی که داشتن میکردن شاید این بسته شدن مطلوب بود ولی به نظرم اگر ربطی به دشمنان نداشت، بسته شدن حرم هیچ ضرورتی نداشت. یعنی اگر من بودم نمی‌بستم حرمو.»

مخالفتان، موافقان را به بی‌اعتقادی و ضعف ایمان و ریاکاری متهم می‌کردند و موافقان، مخالفتان را به نادانی، تبعیت کورکورانه به علت نادانی، یا پی نبردن به اصل و جوهر آموزه‌های دینی متهم می‌کردند.

مهین (مخالف):

«من با خودم گفتم نباید تعطیل میکردن. اگر اینا ایمان داشتن نباید تعطیل میکردن. درسته باید بهداشت رو رعایت میکردن ولی اینکارو نباید میکردن. اینا ایمانشون ضعیفه.»

هادی (موافق):

«کسی که [ضریح رو لیس میزنه] این قدر جاهله که فکر میکنه ویروس هیچ کار نمیکنه، همون بهتر که بمیره که امت اسلامی از دستش راحت بشه، تشیع آدم جاهل نمیخواد.»

در هر دو گروه مخالفان و موافقان، دست کم یک نفر، گروه مقابل را به سودجویی شخصی یا صنفی یا سیاسی متهم می‌کرد. یکی از موافقان در واکنش به تجمع مخالفان تعطیلی حرم در شب اول تعطیلی اظهار کرد: سیما:

«حس می‌کردم یک مشت آدم بی‌منطق، شاید برای لایک گرفتن در اینستا می‌کنن این کارا رو ... کسانی [هم] که با باور این کارو میکردن احمق بودن به نظرم. مثل جاهل‌های زمان پیامبر.»

تأثیر فشار افکار عمومی بر تصمیم حکومت به تعطیلی حرم در گفته‌های بعضی موافقان و مخالفان مشاهده شد. مخالفان تعطیلی اغلب مخالف سیاسی رئیس‌جمهور روحانی بودند. یکی از مخالفان، دولت مستقر و حتی تولیت حرم را متهم به ضعف اعتقادی و ریاکاری یا منفعت‌جویی سیاسی می‌کرد، به طوری که حکومت در انتخاب بین دین و قدرت، دین را وانهاده است، و تلویحاً با تسلیم به افکار عمومی، باورهای دینی را به پای مصلحت‌های سیاسی و مشروعیت خود قربانی کرده است، چیزی که به نظر می‌رسید برای همه مشارکت‌کنندگان غافلگیرکننده بوده است. مهدی:

«قدرت دنبال مشروعیتشه. مشروعیت و مقبولیتشو از رأی و نظر مردم میاره. وقتی مردم یکصدا میخوان حرم بسته باشه، دولت این کارو میکنه، نظام باید جوری عمل کنه که توده مردم می‌پسندند. ببخشید! جمهوری اسلامی [فقط] «سماً» اسلامییه ... وقتی توده مردم یکصدا و محکم میگفتن باید حرم تعطیل بشه [حکومت این کار رو کرد].»

تجربه عاطفی

مشارکت‌کنندگان همزمان احساسات متناقضی را تجربه می‌کردند. این تناقض خود مایه تعجبشان بود. نخستین و برجسته‌ترین احساسی که تجربه کرده بودند، ناباوری، شگفتی، و شوک‌زدگی بود. هم به دلیل بی‌سابقه بودن تعطیلی حرم در حافظه جمعی نسل حاضر، و هم به این دلیل که با توجه به بعضی برخوردها در مورد مسائل فقهی^۱، مصاحبه‌شوندگان حدس می‌زدند حکومت جمهوری اسلامی ایران در مقابل تعطیلی مقاومت کند یا علمای مذهبی یا مقامات مذهبی - سیاسی (نظیر امام جمعه مشهد که در جناح سیاسی مقابل رئیس‌جمهور وقت است) با نظر متخصصان و تصمیم دولت مخالفت کنند. قاطعیت حکومت و یکپارچگی نسبی مواضع (یا دست‌کم سکوت طیف‌های مختلف سیاسی و مذهبی قدرتمند درون و بیرون حکومت، و بدنه اجتماعی هوادار آنها) موجب شگفت‌زدگی زائران اعم از مخالفان و موافقان تعطیلی بود. این که مقاومت قوی و دامنه‌داری علیه این وضعیت شکل نگرفت و آن مقدار محدودی هم که شکل گرفت با قاطعیت سرکوب شد برایشان باورنکردنی بود. دلالت ضمنی تعطیلی حرم‌ها برای موافقان، جدی بودن خطر بیماری بود.

اما منشأ شگفتی موافقان و مخالفان تعطیلی، یکسان نبود. موافقان باور نمی‌کردند که حکومت دینی با تنش کم و به‌سرعت به نظرات متخصصان پزشکی مدرن تن دهد و خود را تطبیق دهد، و مخالفان باور نمی‌کردند که حکومت از اولویت دادن به امور دینی و ادعاها و دفاع پرشور و مُصرّانه و همیشگی خود از مناسک و نمادهای مذهبی دست بکشد. مهدی:

«از هر کی انتظار حرف داشته باشی از تولید آستان قدس نمیتونی
انتظار داشته باشی که بیاد بگه حَرَمًا آلوده است، از کسی که متولی
حرم مطهر رضویه انتظار نداری دیگه.»

علاوه بر شگفتی، احساسات بهت‌زدگی، سردرگمی، غم، دلتنگی، دل‌شکستگی، سرخوردگی، یأس، غربت، ترحم (به مظلومیت امام)، تأسف، حسرت و عذاب وجدان نیز، به‌خصوص برای کسانی که به زیارت مداوم و منظم و خصوصاً هفتگی یا چند بار در هفته عادت داشتند، احساس رایجی بود. شدت این احساسات در زائرانی دیده می‌شد که از لحاظ نوع دینداری به‌شدت مناسک‌گرا بودند. شدیدترین احساسات را کسانی گزارش کردند که مسن بودند و بالای ۶۰ سال سن داشتند و وقت زیادی را در هفته در حرم می‌گذراندند. لیلا:

^۱ چنین مخالفت‌ها و کارشکنی‌هایی در برابر تصمیم دولت مستقر از سوی ایشان (مثل دوچرخه‌سواری زنان و کنسرت موسیقی) بی‌سابقه نبوده است.

«وقتی حرم تعطیل شد هی فکر می‌کردم دارن قلبمو فشار میدن، دارن خفه‌م میکنن، حالت اینکه پاشون رو میدارن رو رگ گردن نفستو میگیرن.»

بعضی علاوه بر غم، احساسات خشم و سرخوردگی و نومییدی را نیز تجربه می‌کردند که به نظر می‌رسید ناشی از شکست در عرصه‌ای ظاهراً مذهبی اما در عین حال سیاسی بود. تداعی‌های بعضی مشارکت‌کنندگان دلالت‌های مذهبی - سیاسی داشت. رزیتا:
«تعطیلیش تداعی‌کنندهٔ ظلم‌هاییه که می‌شده مردم رو از زیارت دور کنن و نذارن اعمال معنوی و عبادی رو انجام بدن. همیشه تعطیلی حرم تداعی ظلم سعودی‌ها یا صهیونیست‌ها تو زیارت اماکن مقدس برام بود.»

بعضی مشارکت‌کنندگان احساس عذاب وجدان را گزارش کردند. این حس برآمده از ادراکی بود مبنی بر این که امام زیارت نرفتنشان را دال بر فراموشی، بی‌توجهی، بی‌احترامی یا استفادهٔ ابزاری از امام از سوی پیروان می‌داند. معصومه:

«یه وقتایی این عذاب وجدانه بود. انگار امام رضا بهم می‌گفت: هر وقت بچه‌ش سردرد داشت بدو بدو میومد پیش ما [حالا نمیاد].»

به رغم همهٔ احساسات منفی، بعضی مصاحبه‌شوندگان احساس رضایت و حتی خوشحالی را هم از این تعطیلی گزارش کردند، زیرا آن را ضامن سلامتی شهروندان و حفظ حیثیت ایرانی و اسلامی و شیعی می‌دانستند.

مواجههٔ شناختی

در بررسی عادات زیارت و نگرش‌های مشارکت‌کنندگان، آنها بر اهمیت عنصر مادی زیارت، به‌خصوص مکان مقدس، تأکید می‌کردند. سه عامل وجود داشت که افراد اهمیت و اثر بُعد مادی زیارت را معمولاً به آنها نسبت می‌دادند: نقل‌ها از امامان و پیامبر (احادیث)، دانش شبه تجربی (انرژی مثبت زائران، طبع گرم مکان)، تجربهٔ معنوی. بعضی مشارکت‌کنندگان با استناد به احادیث، «اجابت دعا» را در مکان مقدس محتمل‌تر می‌دانستند؛ بعضی به «کسب انرژی» از مکان مقدس اشاره می‌کردند؛ و بعضی نفس «تجربهٔ معنوی» و «حال خوش»ی را که در حرم حاصل می‌شد نشان‌دهندهٔ اثر اختصاصی و استثنایی مکان مقدس می‌دانستند. حالا شرّ کروناویروس، تا حدی این مفروضات را با بحران مواجه کرده بود. به نظر می‌رسید افراد اهل مطالعه و تأمل، «تردید» را واضح‌تر و خودآگاهانه‌تر تجربه کرده بودند: هادی:

«وقتی می‌دیدید اینا میرن میبوسن و لیس میزنن آدم ذهنش درگیر می‌شد و به این فکر فرومی‌رفت که مرزها کجاست؟ مقدس چیه؟ نامقدس چیه؟ کدوم احترام گذاشتن و رعایت رسوم و ادبه و عین رعایت تقدسه؟ کدومش خریته و حتی بی‌احترامی به اهل بیته؟»
در مواجهه با این مسئله الهیاتی، مشارکت‌کنندگان راهبردهای شناختی مختلفی را اتخاذ کردند که در ادامه تشریح می‌شود.

۱- بازتعریف محدوده امر قدسی و عاملیت آن

کنشگران با بازتعریف محدوده امر قدسی می‌کوشیدند تناقض پیش‌آمده در مورد مکان مقدس و عاملیت امر قدسی را حل کنند. با چنین تفسیری امر قدسی می‌توانست در خارج از مکان مقدس هم دسترس‌پذیر باشد. این کار از طرفی با ارجاع به تجربه زیسته خود یا دیگران و ذکر شواهدی از عاملیت امر قدسی خارج از حرم انجام می‌شد، و از طرفی با «اعتباری» اعلام کردن مرزهای مکان مقدس.

نکته قابل توجه این که در این بازاندیشی، تقریباً تمام زوآر تأکید مکرری بر این موضوع داشتند که عاملیت امام به عنصر مادی (مکان) محدود نیست، بلکه عاملیت امام به امور کسی تعلق می‌گیرد که «حس و حال» و «تجربه معنوی، شهودی، قلبی و باطنی» ارتباط با امام را داشته باشد، فارغ از اجرای مناسک بدنمند و فارغ از این که کجا این تجربه حاصل شده باشد. در عین حال — بنا به خاطرات و تجربه‌های زیسته خود یا دیگران — تأکید می‌کردند حرم بستر آماده‌تری برای این تجربه است. این فهم هم اگرچه ظاهراً عاملیت امر قدسی را از عنصر مادی (مکان) منتزع می‌کرد، و مداخله و تصرف معنوی امام در امور جهان مادی را خارج از حرم هم امکان‌پذیر می‌دانست، اما به‌وضوح ارتباط معنوی با امام و «شنیده شدن از سوی امام» را وابسته به امر مادی «حس و تجربه انسانی» می‌دانست، بنابراین آن را کم و بیش فهمی «مادی» و «بدنمند» از عاملیت امر قدسی باید محسوب کرد. ارجاع مکرر به «دل‌شکستگی» و «قطره اشک» و حتی استعاره «اتصال سیم»، به عنوان نمونها و شواهد احساسی و حسی تجربه ارتباط، این ایده را تقویت می‌کند. نورا:

«اونجا نزدیکه بیشتر حال می‌کنی، وگرنه امام رضا همه جا هست. مگر اون خارجیه که از خارج زنگ میزنه میگه التماس دعا میکنه حاجت میگیره مگه نزدیک امام رضایه؟ نه.»

رزیتا:

«حالا اگر این مکان مقدس سجاده خونه آدم باشه، یعنی اگر اونقدر استفاده کرده باشه که معنویت رو به دست آورده باشه، در اون مکان که تو منزل نماز میخونی هم میتونی ارتباط برقرار کنی و حاجت بگیری.»

مصاحبه‌شوندگان اظهار می‌کردند که تجربه معنوی ارتباط با امام در سایر مکان‌ها و موقعیت‌ها هم حاصل‌شدنی است، و ارتباط فیزیکی «وسیله» است و در خدمت هدف یعنی ارتباط معنوی و روحانی است، و «ماده» امری «فرعی» است، و «ارتباط اصیل» با امر قدسی «اصل» است و بی‌نیاز و منتزع از ماده است. دو نفر از مصاحبه‌شوندگان اشاره کردند که تأکید افراطی و اصالت بخشیدن به مادیت و مکان، می‌تواند شرک‌آلود باشد که در تعارض با روح اصیل و معنوی زیارت است. به نظر می‌رسید تمرکز بر و برجسته‌سازی وجوه معنوی مفهوم زیارت، راهی برای کمرنگ کردن اهمیت بُعد مادی زیارت در مواجهه با قطع دسترسی مادی بود. موسی:

«فکر می‌کنم اگر فقط بخوای به مکان هم وابسته بشی یه کم بت‌پرستی میشه. باید با اصل وجود امام ارتباط داشته باشی.»

راهبرد دیگر برای بازتعریف محدوده امر قدسی، اعتباری و تاریخمند اعلام کردن مرزهای مکان مقدس بود.

لیلا:

«امام رضا همه جا هست. «در یمنی پیش منی». هیچ فرقی نمیکنه. همه جا آقا امام رضا هست.»

فاضل:

«شعاع نورانیت امام معصوم را شما در حرم خلاصه می‌کنید؟ اونم کجا؟ صحن‌ها را میگیره یا نمیگیره؟ کدام رواق؟ زیر قبه؟ اینها اعتبار ماست، اعتبار [شده توسط] امام نیست که.»

هادی:

«حس می‌کنی حتماً باید بگردندت [در گیت بازرسی بدنی] و بیایی داخل، اذن دخول بخونی، اونو میگی حرم رفتن. حالا اونام همه اعتباریه، دیوارها رو بعد به وجود آوردند. قبلاً اون قسمت حرم نبوده، قبلاً خونه‌های مردم بوده بیچاره‌ها که خونه‌هاشون رو گرفتن ولی یه حسیه به ما میگه اونجا حرم، صحن فلان حرمه. اما امام همه جا حاضر همیشه،

میشه با یک فراخوانی به امام دسترسی پیدا کرد. حرم یه حس نزدیکی بهتری داری. نباشه چیزی کم نمیا د اگه آدم معنوی هستی.»

۲- باز تفسیر گزینش گرانه و سازگار امر قدسی با علیت مادی

به نظر می‌رسید در مواجهه با کروناویروس به مثابه «شر»، که باور به تقدس و پاکی و ایمنی مکان مقدس را به چالش کشیده بود، افراد تا حدی دچار تردید و ناهماهنگی‌های شناختی شده بودند. شاخص‌ترین واکنش به این تناقض‌ها، پناه بردن به این توضیح بود که: «تناقضی بین یافته‌های علم تجربی و دین نیست. و دینداری با باور به وجود روابط علی - معلولی و مادی و طبیعی منافات ندارد.» اگرچه همه مصاحبه‌شوندگان ادعا می‌کردند شاهد نقض روابط علی و مادی و عرفی در معجزات امام در رفع حاجت زائران بوده‌اند و خصوصاً شفای بیماران توسط امام را باور داشتند و مصداق‌هایی را شاهد می‌آوردند، اما در مواجهه با کروناویروس، موافقان تعطیلی معمولاً بدون آنکه تصریح کنند، «استثنا قائل می‌شدند». این استثناگرایی به شواهد و ادعاهای گزینش‌شده مختلفی مستند می‌شد، از جمله: فراگیر نبودن شفایابی با توسل به امامان، مصادیقی از ابتلای معصومان یا هم‌عصرانشان به بیماری و مسمومیت و قحطی و مرگ بر اثر آن، سنت الهی، خواست خدا، رضایت امام، ارجاع به سخن و عمل علمای دینی. فاضل:

«در زمان اهل بیت بارها قحطی اومده تو شهر خود اهل بیت. بیماری فراگیر اومده خیلی‌ها مردن و امام هم حی و حاضر بوده. در شعب ابی طالب ملت از گرسنگی مردن، پیامبر خودش اونجا بود. اصلاً سنت‌های الهی این نیست که.»

فرزانه:

«به نظرم حتی اگر خود امام بود این حرف رو قبول نمی‌کرد. چون ایشون هم عالم بودند. علم چیزی نیست که با احساس قاطعیت کنی. این طوری نیست که چون ما حس خوبی نسبت به این فضا داریم، ویروس اینجا زندگی نمی‌کنه. بالآخره دنیای مادی چیزیه که قاعده و قانون داره. هیچ جا هم مستثنا نیست.»

هادی:

«در حرم شیاطین نیستند، ولی ویروس و جزو چرخه هستی‌اند. ائمه هم با همین ویروس‌ها کشته شدند، سم و همین جنس چیزها که آمده

سیستم بدن را مختل کرده و منجر به شهادت شده، اینها جزو نظم طبیعتند میکروب پلیدی نیست، مأموران خدایند در مسئولیت‌های مختلف.»

این مواضع سازگار با اظهارات بعضی مراجع و روحانیان در مواجهه با مسئله بود (مروری، ۱۳۹۸، علم‌الهدی، ۱۳۹۸، بی‌نا-یرنا، ۱۳۹۸). اگرچه صاحب‌ه‌شوندگان به‌ندرت ارجاع مستقیمی به روحانیان داشتند، اما اظهاراتشان نشان می‌دهد که چنین تبیین‌هایی اگر از جانب روحانیان شاخص بیان شود به‌خوبی از سوی بخش بزرگی از متدینان پذیرفته می‌شود. خصوصاً اگر بدانیم، پیش از آن نیز در پیمایش جهانی که گالوپ (۲۰۱۹) در مورد تلاقی علم و دین انجام داد، در پاسخ به این پرسش که «آیا تا کنون علم با آموزه‌های دینی شما سازگار بوده است»، ۷۲٪ پاسخ «نه» داده بودند. بنابراین به نظر می‌رسد جامعه ایرانی آمادگی پیشینی و ذخیره معرفتی قابل توجهی برای مواجهه با این چالش الهیاتی در اختیار داشته است. در عین حال بعضی مخالفان تعطیلی نظر متفاوتی داشتند. غالباً لمس مکان مقدس را از لحاظ جسمانی و روانی، شفابخش و آرامش‌بخش می‌دانستند، و نیز دارای آثار معنوی و اخروی می‌دانستند. یکی از مخالفان تناقضی بین ابتلای خود امامان به بیماری و مسمومیت نمی‌دید و آنها را تسلیم امر الهی می‌دانست. یعنی حتی مواردی که از دید دنیوی، عامل مادی نقش داشته، نقش عامل قدسی را در کار می‌دید (امر و صلاح و خواست خدا). این نگاه تقدیرگرایانه، تعلیق زیارت را بر نمی‌تابید. مهدی:

«فعل «ما» بده، اگه بدی به ما میرسه از خود ماست. اهل بیت اگر کسی بره زیارتشون بدیشونو نمیخوان، چون کریمن، خیلی کریمن. ته ذهنم این بود که ممکنه که از حرم هم کرونا بگیري ولی شاید صلاحه این بوده که کرونا بگیري. [...] اجتماعی که به نام اهل بیت باشه، همه چیزش فرق داره ... باید تفاوت قائل بود بین حرم و پارک و طرقله، [اگر تفاوت قائل نیستی] اعتقادات مشکل داره.»

۳- تأکید بر اصالت غایات معرفتی و اخلاقی زیارت

در روزهای پیش از تعطیلی حرم‌ها و در اولین شب تعطیلی، واکنش‌هایی از سمت بعضی مخالفان صورت گرفت که به‌سرعت در رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی بازتاب یافت (لیسیدن ضریح حرم‌ها، شکستن درها برای ورود به حرم)، و بحث‌هایی هم بین موافقان و مخالفان تعطیلی در شبکه‌های اجتماعی درگرفت، و خصوصاً موافقان تعطیلی با اتهام بی‌اعتقادی مواجه

شدند. موافقان در مقابل برخورد شی‌عواره با مکان مقدس به عنوان جایگاه پیشوای دینی، اهداف و آثار معرفتی و اخلاقی زیارت و ابراز ارادت و وفاداری به امام را برجسته می‌کردند: راحله:

«یک کلیبی همون روزا دیدم که یه آقایی با بچه‌اش رفتند حرم حضرت معصومه و خودش ضریح رو لیس زد و از بچه‌اش هم خواست این کارو بکنه. گفتم واقعاً یعنی چی این کارا؟ یعنی این چی رو میتونه ثابت کنه به آدما؟ آخه امام رضا این چیزها رو نخواسته، امام‌رضا معرفت می‌خواه از آدما، انسان بودن رو می‌خواه از آدما.»

هادی:

«اصلاً سؤالات من چیز دیگه است: یعنی چقدر آدم میتونه از بودنش به امام خیر برسونه؟ چقدر یاد اهل بیت رو زنده نگه داره؟ چقدر معرفتش عمیقه؟ چقدر صوریه؟ معرفته که مهمه.»

تأکید بر اصالت اهداف غایی زیارت مادی، شیوه‌ای برای مواجهه با منع دسترسی به حرم و چالش الهیاتی متعاقب آن بود، زیرا از نظر مشارکت‌کنندگان این اهداف غایی بدون حضور فیزیکی در مکان مقدس هم دسترس پذیر به نظر می‌رسید.

۴- گزینش وجوه انسان‌گرایانه - اجتماعی آموزه‌های دینی

دو واکنش دیگر به تعطیلی حرم، گزینش ایده‌هایی از متن آموزه‌های دینی و فقهی (ذخیره معرفتی درون‌دینی) بود که با فهم مدرن و انسان‌گرایانه از پدیده‌های فردی و اجتماعی و اخلاق شهروندی مدرن سازگار بود، و بدین ترتیب به حل تعارض‌ها کمک می‌کرد. این دو واکنش عبارت بود از:

تأکید بر اهمیت سلامت. بعضی مصاحبه‌شوندگان به اهمیت سلامتی زوآر و ارزش و حرمت یگانه حیات تأکید کردند و حتی حفظ جان زائران را «خواست امام رضا» می‌دانستند. فرزانه:

«جون آدم‌ها ارزشمندتر از هر چیزیه. زندگی چیز مهمیه.»

هادی:

«مسئولین، تولیت، مردم، همه امام رضا رو دوست دارند، برای این که از سلامت زائر امام رضا حفاظت کنند حرم رو بستند ... اگر خود امام بودند می‌گفتند «خوبه، مراقب خودت باش!»»

تمرکز بر مسئولیت اجتماعی. بعضی موافقان و بعضی مخالفان محافظه کار تعطیلی، ضرورت رعایت «حقوق دیگران» در فهمشان از دینداری را برجسته می‌کردند. احتمال انتقال بیماری در اثر رعایت نکردن بهداشت در زیارت به عنوان «نقض حقوق دیگران» تلقی می‌شد، و بنابراین گناهکارانه و در تضاد با دینداری اصیل دانسته می‌شد. این فهم بعضاً با ارجاع به مفاهیم فقهی حق الناس و ضامن شدن (ضمان) بیان شد. بدین ترتیب، مشارکت‌کنندگانی که در اثر به زیارت نرفتن و بی‌حرمتی به امام در اثر تعطیلی، احساس گناه یا غیراصیل بودن داشتند، این خودپنداره را تعدیل می‌کردند. رزیتا:

«به خاطر اینکه می‌خواستم دیگران مریض نشن خیلی مراعات کردم.

[...] بیشتر دوست داشتم دیگران رو متحمل ضرر نکنم.»

سیما:

«گناهش بیشتره که کرونا داری بری مردم بگیرند. این حق الناسه. [...]

[حق الناس مهم‌تره تا ثوابی که می‌برند. »

۵- تفسیر کارکردگرا از قطع دسترسی مادی

قطع دسترسی به مکان مقدس، اگرچه احساسات منفی مختلفی را برانگیخته بود، اما موجب شده بود افراد کارکردهای متنوعی را برای این محرومیت جست‌وجو کنند. کارکردهای ذکرشده عبارت است از: کارکرد شناختی - عقیدتی، کارکرد سیاسی - تبلیغاتی، کارکرد اقتصاد سیاسی، اراده هدفمند الهی.

کارکرد شناختی - عقیدتی. مواجهه با بیماری همه‌گیر وحشت‌برانگیز و قطع ناگهانی دسترسی به حرم، برای چندین مشارکت‌کننده این کارکرد شناختی را داشت که بی‌ثباتی جهان و ناامنی وجودی و بی‌پناهی را به طرز بی‌سابقه‌ای تجربه کنند، و این تجربه شناخت و باور تازه‌ای برایشان به ارمغان آورده بود.

شاکر شدن و تأمل و بازخوانی اعتقادات نیز کارکردهای دیگر این محرومیت خوانده می‌شد. **کارکرد سیاسی - تبلیغاتی.** چند مشارکت‌کننده (از جمله دو موافق و یک مخالف محافظه کار) معتقد بودند تعطیلی اماکن مقدس سازگاری اسلام و علم مدرن را نشان می‌دهد و نشانه عقلانی و کارآمدی و پیشرو بودن این دین، به‌ویژه در منظر «دیگری» دینی است. فاضل: «از ابتدا نظرم این بود که باید مساجد و حرم‌ها بسته بشه، نه وهن هست نه چیزی. اتفاقاً نشون میده که اسلام چه دین سطح بالاییه.»

کارکرد اقتصاد سیاسی. یکی از مشارکت‌کنندگان تعطیلی حرم امام رضا را با تعدیل قدرت و منافع نهاد متولی آن مرتبط دانست. سیما: «خیلی از سودجویی‌هایی که از حرم می‌شد تعطیل شد. به اسم حرم سر مردم کلاه می‌ذارند. خیلی پول‌ها پولشویی میشه.»

اراده هدفمند الهی. بعضی مشارکت‌کنندگان محروم شدن از زیارت را منسوب به اراده هدفمند الهی می‌کردند که به قصد امتحان یا مجازات یا القای شناخت به زائران اعمال شده است. در واقع این رخداد را رخدادی تصادفی نمی‌دانستند و جزئی از طرح بزرگ‌تری که خداوند با قصد مشخصی تدارک دیده تعبیر می‌کردند. نورا:

«شاید خدا می‌خواسته امتحان کنه، هر کار بخواد میتونه بکنه، [...] خدا گفت: بیا! اگر با این یک ذره کاری تونستید بکنید! بدون رضای خدا کاری نمیشه. امام رضا و اینها واسطه خدایند. خدا نگه که نمیتونند خودشون کاری کنند.»

این تفسیرهای کارکردگرا هر یک به درجانی نوعی تبیین غایی از وقوع بحران کرونا بودند و در عین حال که به طور ضمنی تقدیرگرایانه بودند، اما در «شر»، «خیر»ی را می‌جستند، و بدین ترتیب خشونت این رخداد و پیامدهای آن (قطع دسترسی به حرم) را در ذهن تلطیف می‌کردند.

بحث و نتیجه‌گیری

در پی تعطیلی حرم امام رضا پیرو شیوع کروناویروس، در این پژوهش با رویکرد دین مادی تجربه زائران مستمر بررسی شد. رویکرد فوق بر این موضوع تمرکز دارد که دین چگونه به طور مادی اتفاق می‌افتد و در اشکال مادی توصیف می‌شود (مایر، مورگان، پین، پلیت، ۲۰۱۰). یافته‌های پژوهش نشان داد واکنش زائران مستمر را در سه گونه می‌توان طبقه‌بندی کرد: موافقان، مخالفان، و مخالفان محافظه‌کار تعطیلی حرم. به طور کلی بحران کروناویروس به یکی از فراگیرترین و عاجل‌ترین عرصه‌های اجتماعی و سیاسی در تاریخ جمهوری اسلامی تبدیل شد که در آن پرسش از اصالت و اولویت‌بندی مهم شد: اصالت/اولویت ماده یا معنا، اصالت/اولویت حفظ جان و سلامت یا عقیده و هویت دینی. این که اغلب افراد داوری‌هایشان را درباره تعطیلی حرم به امر سیاسی و هویت ملی و مذهبی مرتبط می‌کردند، نشان می‌داد در عمیق‌ترین لایه این اختلاف دیدگاه‌ها، منازعه‌ای سیاسی (در معنای عام آن) در پوشش دعوی «اصالت» و «صداقت» قرار گرفته است. اتهام‌های متقابل مخالفان و موافقان تعطیلی، مبنی بر بدفهمی دین و ضعف شناخت و ضعف ایمان دینی، و ریاکاری و سودجویی، از این ادعا پشتیبانی می‌کند.

بنا بر یافته‌ها، تجربه عاطفی مشارکت‌کنندگان عمدتاً شامل احساساتی از قبیل ناباوری، شگفتی، بهت‌زدگی، سردرگمی، غم، خشم، دلتنگی، دل‌شکستگی، ناکامی، یأس، غربت، ترحم (به مظلومیت امام)، تأسف، حسرت و عذاب وجدان بود. اگرچه بعضی هم‌زمان رضایت و نوعی خوشحالی را گزارش می‌کردند. ناباوری و شگفتی‌ای که همه مشارکت‌کنندگان از اقدام قاطع حکومت در تعطیلی حرم‌ها نشان دادند، حاکی از این بود که در امور ایدئولوژیک توقع همراهی حکومت را با عرف جهانی و عملگرایی نداشته‌اند. به نظر می‌رسد کروناویروس شکاف سیاسی - مذهبی جامعه ایرانی را بار دیگر فعال و آشکار کرد، به طوری که به رغم رضایت دینداران سنتی و دینداران هم‌سو با قرائت رسمی تشیع از تعطیلی حرم، مخالفان قرائت رسمی و هم‌سو با مخالفان دولت وقت (که توسط نیروهای سیاسی و اجتماعی اصلاح‌جو روی کار آمده است)، حکومت را متهم به تسلیم شدن در برابر فشار افکار عمومی و بی‌توجهی به دینداری در تعطیلی حرم‌ها می‌کردند.

در مواجهه با کرونا ویروس به مثابه «شر» و مسئله الهیاتی پدیدآمده، مشارکت‌کنندگان راهبردهای شناختی مختلفی را اتخاذ کردند. اهم راهبردهای شناختی عبارت بود از: بازتعریف محدوده امر قدسی و عاملیت آن، بازتفسیر گزینش‌گرانه و سازگار امر قدسی با علیت مادی، تأکید بر اصالت غایات معرفتی و اخلاقی زیارت، گزینش وجوه انسان‌گرایانه - اجتماعی آموزه‌های دینی، تفسیر کارکردگرا از قطع دسترسی مادی. این راهبردهای شناختی عمدتاً با گزینش و بازتفسیر و برجسته کردن بخشی از ذخیره معرفت‌شناسانه درون‌دینی در مقابل کمرنگ کردن بخش دیگر به دست آمده بود، به طوری که فهمی سازگار و بدون تناقض و ناهماهنگی از ذخیره معرفت‌شناسانه برون‌دینی (علم رایج و رابطه علی - معلولی مادی) و معرفت درون‌دینی حاصل شود. گاه نیز با استناد به تجربه‌های زیسته خود یا دیگران این ناسازگاری‌ها را حل و فصل می‌کردند.

به نظر می‌رسید بحران کرونا، به طور جدی محدوده مادی امر قدسی و عاملیت آن را مسئله‌مند کرده است، و دست‌کم در سطح آگاهی استدلالی افراد می‌کوشند ناهماهنگی شناختی پیش‌آمده را با تجدید نظر در فهمشان از محدوده مادی امر قدسی و محدوده عاملیتش و معانی منتسب به زیارت رفع کنند. در شرایط کرونا، زائران به فضاها و اشیای مادی مقدسی که سنتاً با اجرای اعمال به واسطه آنها و بدن‌هایشان، باورها و تجارب دینی خود را سامان می‌بخشیدند، دسترسی نداشتند. حال به نظر می‌رسید مشارکت‌کنندگان به‌نرمی به سمت انتزاعی‌تر کردن زیارت و برجسته کردن وجوه معرفتی و معنوی آن گرایش داشتند و دست‌کم در آگاهی گفتمانی خود بر عدم وابستگی به مکان و اشیا تأکید می‌کردند. این آگاهی

گفتمانی می‌توانست دو منشأ داشته باشد: فهم دینی پیشینی کنشگران و واکنش همراهی کننده مراجع یا فقیهان سیاستمدار (از جمله امام جمعه مشهد و تولیت آستان قدس) با طب مدرن در مسئله مستحدثه «کروناویروس». فربهی مناسکی (حسام‌مظاهری، ۱۳۹۸) که در قالب توسعه و خلق مناسک جمعی و توسعه فضاهای مقدس در چهار دهه اخیر رخ داده است، موجب شده که جلوه مادی دین فربه شود. به نظر می‌رسد شیوع کووید-۱۹ و محدودیت‌های اجتماعی متعاقب آن، فرصتی بود برای مسئله‌مند شدن دین مادی و بازاندیشی زائران مستمر در جایگاه وجه مادی و جمعی دینداری و اجرای مناسک در مقابل جنبه‌های معنایی و خصوصی آن. کنشگران در تجربه شرایطی که دچار بحرانی الهیاتی شدند، اغلب توانستند در بطن یا با الهام از ذخیره‌های معرفتی دینی موجود، ایده‌های متنوعی بیابند یا خلق کنند که با عقلانیت مدرن و پزشکی مدرن سازگار باشد، بی اینکه باورها و هویت دینی و اصالت دینداری خود را در معرض تهدید ببینند. این ایده‌ها در عین حال فارغ از تأکید بر وجوه مادی و حسی و احساسی و تنانه نبود. چنین است که زائران با همه تأکیداتشان بر بعد مادی زیارت، اظهار می‌کنند که در «خیابان» و «خانه» و «سجاده» هم می‌توان با تمرکز و خلاقیت، ارتباط معنوی با امام برقرار کرد، «حال زیارت» را تجربه کرد، حاجت گرفت و پیروی اصیل برای امام بود. این یافته مؤید ایده فاضلی (۱۳۹۸) است که معتقد است کروناویروس موقعیت تاریخی و اجتماعی را به وجود آورد که بدن به کانون بازاندیشی عموم تبدیل شد و امکان تغییر فرهنگی را فراهم کرد. اگرچه گذر زمان مشخص خواهد کرد که بر اثر کروناویروس چه اشکال خلاق از زیارت و یادبود امامی که زیارت مدفنش با محدودیت مواجه است خلق خواهد شد و بقا خواهد یافت. اما در هر حال، این بحران موجب تقویت خودآگاهی دینداران در مورد وزن نامتعادل پیدا کردن وجه مادی دین در مقابل وجه معنوی آن بود، و در مسیری معکوس آن چیزی بود که در چهار دهه اخیر طی و مداوماً تقویت شده بود.

اگرچه مقاومت‌های شناختی و عملی در میان بعضی زائران مستمر در مقابل تعطیلی حرم وجود داشت و رسانه‌ها نیز این منازعات و مخالفت‌ها را به طور وسیعی بازتاب دادند، اما بنا بر یافته‌های این پژوهش ژرفانگر، حتی زائران مستمر مناسک‌گرا و حامی ایدئولوژی رسمی جمهوری اسلامی نیز ضرورت تعطیلی حرم برای جلوگیری از شیوع بیماری را به طور وسیعی به طور مستدل پذیرفته بودند و مخالفت‌های مذکور تعبیری بجز دینداری اصیل پیدا کرده بود (نادانی و ...). هرچند همچنان مشارکت‌کننده‌ای هم وجود داشت که با نگاهی تقدیرگرا به ابتلا به بیماری، همچنان علیت مادی را در محدوده مکان مقدس، تعلیق شده می‌دانست.

از سوی دیگر نتایج نشان می‌دهد دغدغه حکومت برای دینداری شهروندان با راه حل‌های افراطی و در تناقض با خرد عمومی و عقلانیت رایج مادی و دنیوی، و اصرار بلندمدت بر چنین اقداماتی، موجب بی‌اعتمادی و کاهش مشروعیت حکومت شده است. در حالی که اجتماع دینداران قادر است در بحرانی‌ترین شرایط، استدلال‌های هم‌ساز را برای حفظ باورهایش و رفع تناقض‌های شناختی‌اش، گزینش و بازیابی و بازسازی کند. بنابراین ضرورت ندارد که حکومت به سودای حفظ دین یا دینداری شهروندان، با مداخلات مستقیم سیاسی و سیاستگذارانه، عقلانیت عملگرایی که سلامت و رفاه و توسعه جامعه را به خطر می‌اندازد نادیده بگیرد، بلکه می‌تواند با فعال کردن فرایندهای شناختی فوق در شرایط بحرانی، اعتمادسازی کند. طبق نظرسنجی ایسپا^۱ (۱۳۹۹ الف) فقط ۳.۵ درصد مردم گفته‌اند اهمیت دین و خداوند در مدت شیوع کرونا برایشان کمتر از قبل شده است، و روند بی‌اعتمادی به دولت نیز (در قالب بی‌اعتمادی به آمارهای کووید-۱۹) طی ماه‌های اسفند تا خرداد، کاهش کلی نشان داد (ایسپا، ۱۳۹۹ ب). بنابراین بر خلاف بعضی جنجال‌های رسانه‌ای و سیاسی و «سکولار» خواندن ویروس کرونا (موسوی مطلق، ۱۳۹۹)، شواهد پژوهش حاضر نشان می‌دهد بعید است صرفاً این بحران به دین‌گریزی یا تغییر اساسی فهم از دینداری بینجامد، و نگرانی دینداران یا انتظار سکولارها برای افول دینداری در اثر شیوع کرونا چندان وجهی ندارد.

منابع

- یاده، میرچا (۱۳۹۰). مقدس و نامقدس، ماهیت دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ایسپا (۱۳۹۹ الف) «جدیدترین نظرسنجی ملی ایسپا...» 10 اردیبهشت ۱۳۹۹ بازیابی در shorturl.at/bfEI4 در ۱۳۹۹، ۶، ۱۵
- ایسپا (۱۳۹۹ ب) «یافته‌ها و نتایج موج ششم نظرسنجی ابعاد شیوع ویروس کرونا در تهران» ۲۵ خرداد ۱۳۹۹. بازیابی در shorturl.at/qtvR6 در ۱۳۹۹، ۶، ۱۰
- بی‌بی‌سی فارسی (۱۳۹۸). <https://www.bbc.com/persian/iran-features>. ۲۵۱۴۲۰۱
- بی‌نا-ایرنا (۱۳۹۸) «تأکید علما و مراجع قم: عمل به توصیه مسئولان در دوری از اجتماعات واجب است»، www.irna.ir/news/83689945 در ۱۳۹۹، ۵، ۲۵
- جهانپور، کیانوش (۱۳۹۸)، «کرونا در قم، همه چیز از یک آزمایش شروع شد»، بازیابی در www.irna.ir/news/83682059 در ۱۳۹۹، ۶، ۱۵

^۱ shorturl.at/bfEI4

^۲ shorturl.at/qtvR6

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴). *دب فنای مقربان - جلد اول: شرح زیارت جامعه کبیره*. قم: اسراء.
- حسام‌مظاهری، محسن (۱۳۹۸). «در خدمت و خیانت مناسک: بحثی درباره‌ی مناسک شیعی و پدیده‌ی فریبه‌ی مناسکی» بازیابی در <http://mohsenhesam.blogfa.com/post/> در ۲۰/۱۳۹۹، ۶، ۲۰
- حکیم، سید محمد حسن (۱۳۹۰). «مفهوم‌شناسی زیارت در فرهنگ اسلامی». *حدیث و اندیشه*، سال پنجم و ششم (۱۰ و ۱۱): ۲۲۷ - ۲۴۰.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳). *صور بنیانی حیات دینی*، مترجم باقر پرهام، تهران: نشر مرکز
- رحمانی، جبار (۱۳۹۹). «ماجرای بسته شدن و بازگشایی زیارتگاه‌ها در مواجهه با شیوع کرونا» ۵ اردیبهشت ۱۳۹۹. بازیابی در Lamehrnews.com/xRK در ۱۳۹۹، ۶، ۲۰
- سعیدی، سیدمحمد (۱۳۹۸). «تولیت حرم حضرت معصومه: حرم دارالشفای است، باید باز باشد»، سیاحت، محمود (۱۳۹۸). «نماز جمعه ۲۳ اسفند در تمام شهرهای استان تهران تعطیل شد» ۱۳۹۹، ۶، ۱۵ در <https://www.jambaran.news/fa/tiny/news-1365911>
- بی‌نا- شهرآرانیوز (۱۳۹۸). «درهای حرم مطهر رضوی بسته شد»، در <https://shahraranews.ir/1399615Xv05>
- علم‌الهدی، سید احمد (۱۳۹۸). «آیت‌الله علم‌الهدی: توجه به انتشار ویروس کرونا حق الناس است»، www.irna.ir/news/83702087/ در ۱۳۹۹، ۶، ۲۰
- فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۸). «ویروس کرونا و زیست جهان‌وطنانه شهروندان ایرانی». ۱۱ اسفند ۱۳۹۸. بازیابی در <http://www.ion.ir/news/> در ۱۳۹۹، ۶، ۲۰
- فیروزی، جواد (۱۳۸۹). «انسان‌شناسی دین و نمادهای قدسی در اندیشه گلیفورد گیرتس»، *پژوهشنامه‌ی ادیان*، ۴ (۷): ۸۳ - ۱۰۴.
- کرسول، جان (۱۳۹۴). *پویش کیفی و طرح پژوهش، ویرایش دوم*، مترجم حسن دانایی فرد و حسین کاظمی. تهران: صفار
- گروه افکارسنجی دفتر طرح‌های ملی پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات (۱۳۹۹ الف). گزارش نظرسنجی دیدگاه شهروندان در خصوص کرونا (مطالعه کشوری) - موج اول. فروردین ۱۳۹۹.
- گروه افکارسنجی دفتر طرح‌های ملی پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات (۱۳۹۹ ب). دیدگاه مردم در خصوص کرونا (مطالعه کشوری) - موج دوم. خرداد ۱۳۹۹.
- لانکوار، روبر (۱۳۸۱). *جامعه‌شناسی جهانگردی و مسافرت*، مترجم صلاح‌الدین محلاتی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- محدثی گیلوایی، حسن (۱۳۹۹). «کرونا و برخی باورهای دینی سنتی»، در: *کرونا و جامعه ایران: سویه‌های فرهنگی و اجتماعی (مجموعه مقالات)*، به کوشش محمد سلگی و داریوش مطلبی و

- اسماعیل غلامی پور، ویراستار فاطمه صادق ثابت، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات: ۳۳۱-۳۴۲.
- محرز، مینو (۱۳۹۹) «کرونا چگونه وارد ایران شد؟ آیا وزارت بهداشت کوتاهی کرده است؟»، <http://qudsonline.ir/news/> در ۱۳۹۹، ۶، ۵/۶۹۳۵۶۷
- مروی، احمد (۱۳۹۸). «تولیت آستان قدس رضوی: مسئول سلامت مردم در حرم مطهر هستیم»، www.irna.ir/news/83716131/ در ۱۳۹۹، ۶، ۵
- موسوی مطلق، سید عباس (۱۳۹۹). «ویروس کرونا سکولار است؛ کشورهای دینی را به سمت بی‌دینی سوق می‌دهد»، همشهری آنلاین ۹۹، ۵، ۳ در hamshahrionline.ir/x6ynT در ۱۳۹۹، ۶، ۵
- همشهری آنلاین (۱۳۹۸). «جزئیات و تصاویر حوادث قم و مشهد؛ در حرم را شکستند»، cvB6hamshahrionline.ir/x در ۱۳۹۹، ۶، ۱۵
- همیلتون، ملکم (۱۳۸۷). *جامعه‌شناسی دین*. مترجم محسن ثلاثی. تهران: ثالث.
- Aspers, Patrik (2004). "Empirical Phenomenology: An Approach For Qualitative Research", Paper In *Social Research Methods Qualitative*, Series No 9.
- Gallup (2019) *Wellcome Global Monitor – First Wave Findings*
- Groenewald, Thomas (2004). "A Phenomenological Research Design Illustrated", *International Journal of Qualitative Methods*, Vol3, No1. 42-55.
- Hazard, Sonia (2013). "The Material Turn in the Study of religion". *Religion and Society*, 4(1), 58-78.
- Higgins, Leighanne, Hamilton, Kathy (2019). "Therapeutic Servicescapes and Market-Mediated Performances of Emotional Suffering", *Journal of Consumer Research*, Volume 45, Issue 6, 1230–1253.
- Mazumdar, Shampa; Mazumdar, Sanjoy (2004). "Religion and place attachment: A study of sacred places". *Journal of Environmental Psychology*, 24(3), 385-397.
- Meyer, Birgit; Morgan, David; Paine, Crispin; Plate, S. Brent (2010). "The origin and mission of Material Religion". *Religion*, 40(3), 207-211.
- Miller, Daniel (2005) "Materiality: An introduction", In: Daniel Miller (ed.), *Materiality*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 1–50.
- Morinis, E. Alan (1992). "Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage", Conference Entitled "Pilgrimage: The Human Quest": Papers, Greenwood Press, London.
- Pew Research Center (2020a). "Most Americans Say Coronavirus Outbreak Has Impacted Their Lives" March, 2020 Retrieved: https://www.pewsocialtrends.org/wp-content/uploads/sites/3/2020/03/PSDT_03_30_20_W64-COVID-19_Personal-impact-FULL-REPORT.pdf

- Pew Research Center (2020b). "Americans Oppose Religious Exemptions from Coronavirus-Related Restrictions", Aug. 7, 2020, Retrived: https://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2020/08/PF_08.07.20_coronavirus.religious.services.FULL_REPORT.pdf
- Plate, S. Brent (Ed.) (2015). *Key Terms in Material Religion*. Bloomsbury Publishing.
- Quadri, Sayed A. (2020). "COVID-19 and religious congregations: Implications for spread of novel pathogens", *International Journal of Infectious Diseases* Volume 96, 219-221.
- Turner, Victor (1973). "The center out there: Pilgrim's goal", *History of religions*, 12(3), 191-230
- Van Manen, Max (2007). "Phenomenology of Practice". *Phenomenology & Practice*, 1(1): 11 – 30.
- Wildman, Wesley J.; Bulbulia, Joseph; Sosis, Richard; Schjoedt, Uffe (2020) "Religion and the COVID-19 pandemic", *Religion, Brain & Behavior*, 10: 2, 115-117, DOI: 10.1080/2153599X.2020.1749339

