



Post-Saddam Shiism and the End of the Holy Geography Regret Syndrome in Shiism

Jabbar Rahmani¹

Received: Jan.15, 2020; Accepted: Apr. 28, 2020

Abstract

Religious systems spread across geographical contexts and thus form their own historical and geographical formations. The existing understanding and analysis of Shiite formulation is mainly concentrated on its time and historical developments. In this article, I have tried to deal with geographical aspect of Shiite identity formation by emphasizing the recent developments, especially the fall of Saddam and the liberation of pilgrimage of Karbala and other Shiite holy cities in Iraq for believers, in relation to the geography of the Holy Land in Shiite culture. Historical data show that Shiism has always regretted for the pilgrimage to its holy land, Karbala, and this has symbolically become a fundamental part of the identity and faith of Shiites around the world. The most important consequence of free access to the holy shrines has caused the fundamental change of this formulation of the centrality of the Holy Land and the end of this historical syndrome of regretting for the Holy Land and the desire for pilgrimage.

Keywords: Karbala, Pilgrimage, Shiite, Holy Land, Sacred Geography

1. Assistant Professor of Anthropology, Department of Cultural Studies, Institute for Social and Cultural Studies, Tehran, Iran

✉ Rahmani@iscs.ac.ir



INTRODUCTION

In Shiite studies, the issue of history, culture and belief systems of this religion is generally emphasized. For this reason, the developments of this religion have been considered with the focus on the history and beliefs, and less attention has been paid to the issue of Shiite geography and the issue of geographical access and prohibitions in the history of this religion. For this reason, there is a limited understanding of the agency of geography in this religion. This position is very important in the issue of pilgrimage, which requires geographical relocation to access to the holy shrines.

PURPOSE

In this article, I seek to understand the impact of changes in political geography and the removal of prohibitions and restrictions on access to Shiite holy land in the post-Saddam period. What was the consequence of the religious practices and beliefs of these believers when the pilgrimage to Shiite holy places became a pervasive and accessible matter for Shiite communities, especially in Iran?

METHODOLOGY

For the purpose of this article, on the one hand, the field work among the religious communities and pilgrims, and the study of existing documents and reports on the other hand, have been emphasized. Finally I have tried to analyze and study this issue in the context of Shiite historical culture. As a result, data are analyzed simultaneously between micro and macro levels.

RESULT

The increasing expansion of the possibility of pilgrimage to Karbala for the Shiites of the world and the special emphasis on the Arbaeen pilgrimage ritual has created a new situation, a situation that is, to some extent, unprecedented in the history of this religious community. The issue of historical deprivation and lack of necessary facilities of travelling for the pilgrimage to Karbala had made it a special and rare phenomenon for some people, and in practice the success of the pilgrimage was an exception. Nowadays Arbaeen pilgrimage become as a central geographical transportation of Shiite people.

CONCLUSION

Recent developments have made the Karbala pilgrimage very pervasive. The developments that result from the fall of Saddam's regime and the possibilities of new communication and transportation technologies for the Shiites of the world to have made mass possibilities for access to the Karbala shrine. The Islamic Republic has a catalytic and accelerating role in post-Saddam era.

NOVELTY

The policy of recent years in the increasing development of mourning rituals through the religious policies of the Islamic Republic especially for Arbaeen, on the one hand, will bring traditional Shiism to its end as soon as possible, and on the other hand, will cause premature birth of embryonic forms. The issue of march of the pilgrims for Arbaeen has accelerated this development. The Arbaeen March, which has transformed a local Iraqi tradition to transnational tradition among Shiites, has now become a recurring theme for various Shiite groups, from States and Leaders to the common people.



Iranian Cultural Research

Abstract



BIBLIOGRAPHY

- Ahmed, A. (2003). *Discovering Islam: Making sense of Muslim history and society*. London: Routledge.
- Anderson, B. R. (2012). *Jamā'āt-e tasavori* [Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism] (M. Mohammadi, Trans.). Tehran, Iran: Roxdād-e Now. (Original work published in 2006)
- Bheshti Shirazi, M. (1388). *Ašub-e Hendustan* [Indian chaos]. New Dehli: Persian Research Center of Iranian Embassy.
- Cassirer, E. (1981). *Philosophy and Culture* (B. Naderzad, Trans.). Tehran, Iran: Iranian Center of Cultures Study.
- Cassirer, E. (1999). *Philosophy of symbolic forms* (Y. Mooghen, Trans.). Tehran, Iran: Hermes.
- Durkheim, E. (2004). *Sovar-e ebtedā'i-ye hayāt-e dini* [Les formes de la vie religieuse] (B. Parham, Trans.). Tehran, Iran: Markaz.
- Eliade, M. (1996). *Study of Religion* (B. Khorramshahi, Trans.; Vol. 1). Tehran, Iran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Fischer, M. J. (1980). *Iran: from religious dispute to revolution*. US: Harvard University Press.
- Hamilton, M. B. (2006). *Sociology of religion* (M. Solasi, Trans.). Tehran, Iran: Tebyan.
- Hardy, F. (1385). *The religions of Asia* (A. Gavahi, Trans.). Tehran, Iran: Islamic Culture Press Office.
- Heidari, E. (2002). *Karbala Tragedy: sociological study of Shi'a discourse* (A. Mamoori, & M.J. Mamoori, Trans.). Tehran, Iran: Dār Al-Ketāb-e Eslami.
- Howarth, T. M. (2005). *The Twelver Shia as a Muslim minority in India*. London: Routledge. doi: 10.4324/9780203012604
- Hussain, A. J. (2005). The mourning of history and the history of mourning: The evolution of ritual commemoration of the battle of Karbala. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 25(1), 78-88.
- Janebollahi, M.S. (2000). Place-orientation and social consensus relationship in mourning rituals of Musharram. *Proceeding of the First Conference on Muharram and Iranian Culture*, Institute of Anthropology.
- Kashefi Sabzevari, M. (2003). *Rowza Al-Shohada* (A. Aghighi bakhshayeshi, Ed.). Qom, Iran: Navid-e Islam.
- Keddie, N. R. (2004). *Modern Iran: roots and results of revolution* (M. Haghightakhah, Trans.). Tehran, Iran: Qoqnus. (Original work published 2003)

- Mackey, S. (2001). *The Iranians: Persia, Islam, and the soul of a nation* (Sh. Ruygaran. Trans.). Tehran, Iran: Qoqnuş.
- Mazaher, M.H. (2018b). *Tragedy of Islamic world*. Tehran, Iran: Ārmā.
- Mazaheri, M.H. (2011). *Resāne-ye Shi'a* [Shi'a Media]. Tehran, Iran: Sahami-ye Enteshār.
- Mazaheri, M.H. (2016). *Farhang-e sog-e Shi'i* [Cutlure of Shi'a mourning]. Tehran, Iran: Xeime.
- Mazaheri, M.H. (2018a). *Arbaeen walk*. Tehran, Iran: Ārmā.
- Miquel, A. (2002). *Islam and Islamic civilization* (H. Forooghi, Trans.). Tehran, Iran: Samt.
- Mir Hamed Hosein Hendi (2009). *Az hidustān ta harim-e yār: gozide'i az safarnāme-e Asfār Al-Anwar* (M.A. Meghdadi, Trans.). Dehli, India: Iranian Cultural Embassy.
- Mousavi Bojnurdi, K. (2009). *Islam: A historical and cultural research*. Tehran, Iran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Rahmani, J. (2016). *Moharram mourning ritual changes*. Tehran, Iran: Tisā.
- Ruthven, M. & Nanji, A. (2004). *Historical Atlas of the Islamic World*. Oxford University Press.
- Sharar, A. H. (2006). *Lucknow: the last phase of an oriental culture*. New Dlehi: Oxford.
- Shariati, A. (2007). *Alavi Shi'a and Safavi Shi'a*. Tehran, Iran: Qalam.
- Tabatabaei, M.H. (2005). *Shi'a*. Tehran, Iran: Iranian Research Institute of Philosophy.
- Zargham, A. (1975). *Motāle'e-ye mardomšenāsi-ye azadari-ye Bushehr* [Anthropology of Bushehr Province mourning rituals] (B.A. Thesis). Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.
- Ziyaei, A. (1384). *Sociology of Ashura distoration*. Tehran, Iran: Hezāre-ye Qoqnuş.



Iranian Cultural Research

Abstract



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

جبار رحمانی^۱

دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۵؛ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۰۹

چکیده

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

کلیدواژه‌ها: کربلا، زیارت، شیعه، ارض مقدس

۱. مقدمه

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

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



۲. دین در پهنه جغرافیا

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

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

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



1. Miquel
2. Fischer

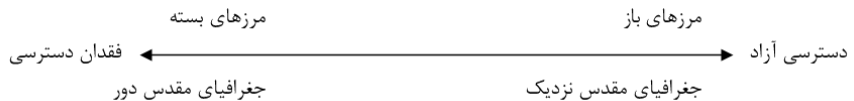
اصلی تجلی امر قدسی و گاهی نیز سرزمین موعود آن مذهب تعیین و تعریف می‌شود (الیاده، ۱۳۷۵). به عبارت دیگر، تاریخ قدسی هر مذهب، مبدأ و معاد جغرافیایی خاص خودش را دارد. به همین دلیل، مذاهب را نه تنها از دل تاریخ آنها، بلکه از طریق سیر جغرافیای مقدس و تحولات معنایی آنها نیز می‌توان شناخت. اینکه پیروان مذهبی در ارض مقدس و تجلی‌گاه نخستین امر قدسی باشند، با اینکه در سرزمین دور و به‌شیوه مهاجران اجباری دور از وطن و در حسرت دیدار ارض مقدس خودشان باشند، صورت‌بندی‌های متفاوتی از حیات مذهبی و نظام آئینی و شعائر آن مذهب ایجاد می‌کند. اگر ارض مقدس دور از دسترس و غیرقابل دسترسی باشد، بیش از هر چیزی در هاله‌ای اساطیری و قدسی فرو می‌رود و بار سمبلیک آن و قدرت و ذخیره معنایی آن هرچه بیشتر غنی می‌شود و توسعه پیدا می‌کند. به همین دلیل جغرافیای مقدس یک مذهب به اندازه تاریخ مقدس آن نقشی کلیدی در صورت‌بندی حیات فرهنگی آن مذهب داشته و دارد. زمانی که در یک مذهب، ارض مقدس دور از دسترس باشد، و این عدم‌دسترس‌ی به قاعده اصلی در تاریخ حیات آن اجتماع مذهبی بدل شود، اجتماع مؤمنان در حسرت ارض مقدس صورت‌بندی پیدا می‌کنند. زمانی که حسرت ارض مقدس به منطق اصلی در صورت‌بندی یک مذهب تبدیل شود، این حسرت سبب می‌شود ارض مقدس هیبت بیشتری پیدا کند (در مورد کیهان‌شناسی و اهمیت مکان تجلی قداست ر.ک. کاسیرر^۱، ۱۳۷۸).

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

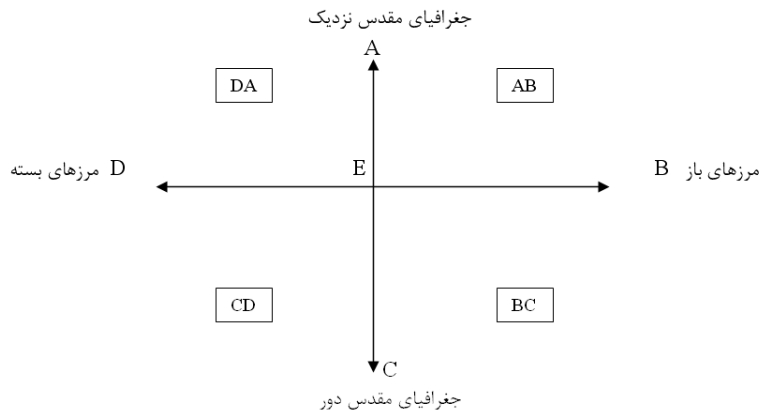


۳. ارض مقدس در تفکر شیعی؛ الگوی مفهومی برای فهم آن

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



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



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

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

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



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

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

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

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



1. Ruthven
2. Sharar



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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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



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

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



1. Anderson
2. Keddie

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

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

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





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

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

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

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

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

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

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



اونی می شوم که تو خواستی

نشد

گفتم کربلا میام

اونی می شم که تو گفتی

نشد

گفتم کربلا می آم، دلما فقط میدم به آقام

نشد

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



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

۴. نتیجه‌گیری

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

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



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

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

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



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



منابع

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





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