

پدیدارشناسی تجربی زیارت امام‌رضا (ع)

علی یوسفی^۱، غلامرضا صدیق اورعی^۲، علیرضا کهنسال^۳، فهیمه مکرری‌زاده^۴

(تاریخ دریافت ۹۰/۱۲/۱۵، تاریخ پذیرش ۹۱/۷/۲۴)

چکیده

زیارت دیدار خودخواسته اماکن مقدس است که ابعاد عینی و ذهنی دارد؛ بعد عینی زیارت متضمن نهادمندی و توجیه‌مندی است. در حالی که نهادمندی زیارت حاصل انجام مکرر عمل زیارت در چارچوب آداب و احکام معین مذهبی است، توجیه‌مندی زیارت عمدتاً شامل مجموعه احادیث و روایاتی است که در فضیلت و ثواب زیارت نقل شده و از طریق فرآیندهای پرورش و یادگیری اجتماعی زیارت را توجیه‌پذیر می‌کند. بعد ذهنی زیارت متضمن درونی‌سازی معنای زیارت است که به آگاهی زائر از خارق‌العاده بودن زیارت‌شونده و خضوع در برابر او می‌انجامد.

تحلیل پدیدارشناختی تجارب زیارتی شش زائر در مشهد که به روش نمونه‌گیری هدفمند انتخاب شده‌اند نشان داد که اولاً مناسب زیارت، عقیده به تقدس، عقیده به شفاعت، دلدادگی، خضوع، توسل‌جویی، مناجات و آرامش از موضوعات مرکزی معنای زیارت است که برحسب اشتراک معنا به سه مقوله کلی‌تر شامل آداب‌مندی زیارت، عقیده به خارق‌العادگی زیارت‌شونده و جذب‌پذیر تقسیم است. ثانیاً هر سه مقوله معنایی مذکور در همه تجارب زیارتی مشارکت‌کنندگان وجود دارد و این اشتراک نشان دهنده پدیدار اجتماعی زیارت است. در مقابل، وجه تفریدی زیارت عمدتاً مربوط

۱. دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) yousofi@um.ac.ir

۲. مربی جامعه‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد sedourae@yahoo.com

۳. استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد kohansal-a@um.ac.ir

۴. کارشناس ارشد پژوهش علوم اجتماعی با علائق جامعه‌شناسی دین fahim_310@yahoo.com

به میزان رعایت آداب زیارت، ادراک خارق‌العادگی زیارت‌شونده و میزان جذب و پیوستگی به اوست.
واژگان کلیدی: زیارت، پدیدارشناسی تجربی، تجربه زیارت، آداب‌مندی، خارق‌العادگی، جذب.

مقدمه

زیارت یکی از شعائر و مناسک مهم دینی است که در بین اجتماعات مختلف مذهبی بر اساس آداب معینی انجام می‌گیرد و اهمیت آن نیز برحسب مفاد و معنای درون دینی آن تعیین می‌شود. زیارت در لغت عبارت از تمایل و میل کردن است؛ خواه از دور باشد یا از نزدیک و خواه با گرایش قلبی و قصد همراه باشد یا نه، اعم از اینکه با اکرام و تعظیم زیارت‌شونده همراه باشد یا نه (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۲۰). راغب اصفهانی در مفردات (۱۴۲۶ق.) زیارت را به معنای «قصدکردن و ملاقات‌کردن» دانسته است. اما در معنای اصطلاحی متداول، به هرگونه دیدار و ملاقاتی زیارت اطلاق نمی‌شود، بلکه زیارت ملاقات با اشخاص و دیدار از اماکنی است که از نظر زیارت‌کنندگان دارای احترام، شرافت، برتری و خارق‌العادگی باشد (تقی‌زاده داوری، ۱۳۸۰: ۵۹) و افزون بر میل و حرکت حسی، قلب هم گرایش جدی پیدا کرده و به زیارت‌شونده احساس اکرام و تعظیم قلبی و انس روحی داشته باشد (واعظ جوادی، ۱۳۸۸: ۱۹). بدین ترتیب، زیارت را اساساً باید امری دینی، معنوی (اسلاوین، ۲۰۰۳؛ کالینز کریئر، ۲۰۱۰) و عرفانی (نورمن، ۲۰۰۴) دانست که برپایه معرفت دینی معینی انجام می‌پذیرد، چنان‌که پرودوفوت نیز به این امر اشاره کرده و معتقد است که «مفاد دینی تجربه، ناشی از جنبه معرفتی آن است» (پرودوفوت، ۱۳۸۳: ۲۴۷). زیارت از حیث بیرونی معطوف به مکانی مقدس است و از جنبه درونی برای حصول اهداف معنوی انجام می‌پذیرد (باربر، ۱۹۹۳: ۱ به نقل از کالینز کریئر، ۲۰۱۰: ۴۴۰).

اگرچه اهمیت مناسک دینی و کارکرد آن در بین اجتماعات مذهبی متفاوت است، در میان شیعیان «زیارت» از مناسک و شعائر بسیار مهم دینی است و در متون روایی شیعه تأکید زیادی بر زیارت پیامبر اسلام و اهل‌بیت او شده و احترام به این خاندان و عمل به سیره آن‌ها بخش مهمی از باورهای مذهبی شیعه را تشکیل می‌دهد. در متون فقهی شیعه، علاوه بر وجوب زیارت خانه خدا در شرایط استطاعت، زیارت پیامبر اسلام (ص) و خاندان او برای افراد مکلف نوعی عبادت تلقی شده و تحت شرایط معینی انجام آن تکلیف شرعی محسوب می‌شود (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶؛ ابن‌بابویه (شیخ صدوق) ۱/۱۳۸۲؛ ۳/۱۳۶۷).

۱۳۷۶؛ ۱۳۸۱؛ ۱/۱۳۷۲؛ ابن‌فهد حلی، ۱۳۷۵؛ ابن‌قولویه، ۱۳۷۷؛ دیلمی، ۱۳۷۷؛ شیخ عباس قمی، ۱۳۸۴؛ مرتضوی هشت‌رودی، ۱۳۸۷؛ شریعت‌زاده خراسانی، ۱۳۸۷؛ آقایی، ۱۳۸۷). برخی از مورخان معتقدند زیارت امام رضا(ع) برای شیعه هویت‌ساز است و تشیع در ایران پس از آمدن امام رضا(ع) به ایران ظهور پیدا کرده است (مظفر، ۱۳۷۴). بر اساس این دیدگاه، حضور امام (ع) در خراسان سبب شد تا شخصیت آن حضرت در مقام امام شیعه برای مردم بیشتر شناخته شود و حیثیت علمی و علوی امام(ع) مهم‌ترین عامل در توسعه مذهب شیعه به حساب می‌آید (جعفریان، ۱۳۸۷: ۲۱۹). پس از شهادت امام رضا(ع)، زیارت قبر ایشان هم از سوی شیعیان و هم نزد سنیان مورد عنایت بوده و این علاقه به اهل بیت را میان مردم وسعت می‌بخشیده است (همان: ۳۳۵). به علاوه، این گسترش خود به ایجاد حکومت‌های حامی شیعه در ایران منجر شده است (مظفر، ۱۳۷۴). ادله جامعه‌شناختی متعددی وجود دارد که بخش عمده‌ای از کارکردهای دین از جمله انسجام‌بخشی، التیام‌بخشی و تخلیه عاطفی از طریق انجام مناسک (در اینجا زیارت) حاصل می‌شود (همیلتون، ۱۳۸۷). از این منظر، کسی که مناسک دینی را انجام می‌دهد به یقین بیشتری دست پیدا می‌کند و از این طریق به آرامش بیشتری نیز می‌رسد. بخش عمده‌ای از توجیه تجربه‌های دشوار زندگی همچون مرگ از طریق شرکت در مناسک دینی پذیرفته می‌شود (وبر، ۱۳۸۴ نقل از کرایب، ۱۳۸۶؛ گیرتس، ۱۹۶۶ به نقل از همیلتون، ۱۳۸۷). در اجتماعات شیعی، زیارت اهل قبور و اماکن مقدس تأثیر بسزایی در التیام‌بخشی و تخلیه عاطفی زائران دارد و حاجت‌مندی جزء اساسی اعمال زیارتی شیعی محسوب می‌شود (ابن‌قولویه، ۱۳۷۷: ۵۵۷؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۷: ۵۲۷؛ مجلسی، ۱۳۷۹: ۹۳؛ مجلسی، ۱۴۱۴: ۵۳۴؛ شعیری، ۱۳۸۸ق: ۴۰؛ ابن‌شعبه، ۱۳۸۲: ۱۶۳).

با وجود اهمیت مناسکی زیارت و آثار اجتماعی گسترده آن در ایران، تحقیقات جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی در این زمینه بسیار محدود بوده و به تعبیر کلمن زیارت به‌ندرت مورد تحلیل نظری و در میدان دید روش‌شناسی مردم‌نگار قرار گرفته است (کلمن، ۲۰۰۲: ۳۵۵).

هدف نوشتار حاضر آن است که معانی نهفته تجربه زیارت را آشکار و نحوه ساخته شدن اجتماعی این معنا (پدیدار زیارت) را در تجربه زیسته تعدادی از زائران امام رضا(ع) در شهر مشهد جستجو کند.

چارچوب مفهومی زیارت

از منظر جامعه‌شناسی «زیارت کنشی معطوف به ارزش است و آن دست یافتن به رستگاری و تقرب به خداوند است» (بهروان، ۱۳۸۰). این تقرب با توسل به اشخاصی است که دارای احترام فوق‌العاده هستند. جانسن^۱ (۲۰۰۸: ۲۹۶) در این باره معتقد است زائران با «احساسی از وفاداری به افراد مقدس» به زیارتگاه‌ها می‌روند. ویکتور ترنر^۲ (۱۹۷۴) معتقد است زیارت پدیده‌ای آستانه‌ای^۳ (بارگاهی) است و آن را فرآیندی مناسکی تعریف می‌کند. لذا اساس استدلال ترنر این است که نقطه مرکزی در عالم زیارت فرد، مکان زیارت است. لذا فرد به طور خاص به بعد فضایی زیارت توجه می‌کند. گاترل و رید (۲۰۰۲) نیز زیارت را مجموعه‌ای از فرایندهای اجتماعی- فضایی در نظر می‌گیرند که بر شرایط تاریخی، فرهنگی و محلی مبتنی است (کالینز-کرینر، ۲۰۱۰: ۴۴۴).

مورینیس در مقدمه کتاب *مردم‌شناسی زیارت* می‌گوید زیارت تولد آرزوها و اعتقادات است؛ آرزوها راه‌حلی از میان انواع راه‌حل‌های انسان برای حل مشکلات و اعتقادات، و عقیده به قدرت ماورایی برای حل و درمان مشکلات حل‌نشده و درمان‌ناپذیر هستند. زیارت مظهر امر آرمانی و متعالی است (نورمن، ۲۰۰۴). استارک و بین‌بریج^۴ عبادت را نوعی مبادله تلقی می‌کنند و آن را کوششی برای به دست آوردن پاداش‌های دل‌خواه در غیاب چاره‌های دیگر می‌دانند (همیلتون، ۱۳۸۷: ۳۱۰). در این معنا، عمل مناسکی زیارت متضمن چاره‌جویی انسان برای رسیدن به آرزوهای خویش با توسل و تمسک به افرادی است که قدرت خارق‌العاده‌ای دارند.

پرستون (۱۹۹۲) معتقد است کلید فهم زیارت جاری بودن آن در بین مردم است. زیارت «جاری شدن مردم، ایده‌ها، نمادها، تجارب و وصول یافتن» است و ریشه این جریان اجتماعی را باید در مدارک معتبر مذهبی جستجو کرد. در واقع، او معتقد است زیارت اساساً امری مذهبی است و در مطالعات مرتبط با زائران و زیارت این امر به وضوح دیده می‌شود (نورمن، ۲۰۰۴: ۷). در این معنا، زیارت حامل معنای روشن دینی و عبادی است. نکته مهم در مفهوم عبادی زیارت ربط آن با خالق است و این امر آن را از اعمالی که با مخلوق رابطه دارد جدا می‌کند (یوسفی، ۱۳۸۶: ۵۸). به همین جهت است که در متون شیعی «قصد تقرب به خدا» و اطاعت امر او، جزء اصلی هر عمل عبادی از جمله زیارت را

1. Jansen
2. Victor Turner
3. Liminal phenonenon
4. Stark. R and Bainbridae, W. S.

تشکیل می‌دهد. در این معنا، می‌توان برای عمل زیارت وجه ظاهری و باطنی قائل شد؛ وجه ظاهری آن رعایت آداب و مناسک زیارت است که بر وفق قواعد مذهبی معینی انجام می‌گیرد و وجه باطنی آن عقیده زائر به خارق‌العادگی زیارت‌شونده است که او را به سمت عبودیت باواسطه یا توسل به زیارت‌شونده می‌کشاند. واقعیت اجتماعی زیارت را مطابق نظریه «برساخت اجتماعی»^۱ برگر و لاکمن (۱۳۸۷) می‌توان این‌گونه مفهوم‌سازی کرد: این واقعیت در سطح عینی به‌واسطه تکرار کنش‌های افراد و برآیند حاصل از آن به صورت نهاد درآمده و ویژگی‌های آن را کسب کرده است. از سوی دیگر، لازم است نظم نهادی‌شده زیارت برای افراد توجیه و پذیرفتنی شود و این امر مستلزم جهان‌نمادی (عقیدتی) است (فرشت، ۲۰۰۶: ۷۰). فرآیند توجیه‌گری حفاظی از تعبیرات شناختی و هنجاری را بر روی واقعیت می‌کشد تا آن را پذیرفتنی کند. اما واقعیت در بعد ذهنی با درونی‌سازی محقق می‌شود. در جریان درونی‌سازی فرد نه تنها نقش‌ها و گرایش‌های فکری و رفتاری دیگران را می‌گیرد، بلکه دنیای آنان را نیز در همین جریان می‌پذیرد و هنگامی که دیگری تعمیم‌یافته در آگاهی تبلور یابد، رابطه نسبتاً متقارنی میان واقعیت عینی و ذهنی برقرار می‌شود (برگر و لاکمن، ۱۳۸۷). برپایه رویکرد مذکور، که رویکرد مختار نوشتار حاضر نیز هست، برای پدیدار اجتماعی زیارت می‌توان دو بعد عینی و ذهنی منظور کرد. بعد عینی زیارت مشتمل بر «نهادمندی»^۲ و «توجیه‌مندی»^۳ زیارت و بعد ذهنی آن متضمن «درونی‌سازی» معنای زیارت از طریق فرآیندهای یادگیری و پرورش اجتماعی است که در ادامه به تشریح این ابعاد خواهیم پرداخت.

زیارت به مثابه واقعیت عینی

بعد عینی زیارت به‌عنوان واقعیتی دینی دارای دو وجه نهادی و توجیهی است. نهادمندی زیارت حاصل انجام مکرر عمل زیارت در چارچوب آداب و احکام شرعی زیارت است. در منابع دینی شیعه، آداب و مناسک زیارت به تفصیل شرح داده شده و زائران در همین چارچوب زیارت را تجربه می‌کنند. شیخ عباس قمی در کتاب *مفاتیح‌الجنان* (۱۳۸۴: ۵۴۵-۵۴۰) آداب زیارت را جمع‌آوری کرده که از جمله آن‌ها طهارت‌داشتن (وضو و غسل)، لباس

1. Social construction
2. Institutionalization
3. Plausibility

پاک و معطر پوشیدن، گام‌ها را کوتاه برداشتن، خاضع و خاشع بودن، ذکر و تسبیح گفتن، ترک کلام بیهوده، اذن دخول طلبیدن، رفتن به نزد ضریح مطهر، ایستادن در وقت خواندن زیارت اگر عذری نداشته باشد، به‌جا آوردن نماز زیارت، تلاوت قرآن و وداع کردن با امام (ع) در وقت بیرون رفتن است.^۱ وجه مناسکی زیارت صورت اجتماعی و نهادی زیارت را آشکار کرده و آن را تحت نظم معینی درمی‌آورد.

وجه نهادی زیارت طی فرآیندی تاریخی شکل می‌گیرد. برای زیارت امام رضا (ع) در ایران دو دوره را می‌توان منظور کرد. دوره نخست، از ورود اسلام تا ابتدای دوره صفویه (حدود سال ۸۳۰ ش) است که بیشتر ایرانیان سنی و شیعیان در اقلیت بودند، اما در عین حال به زیارت تمایل زیادی داشتند و به انجام آن مقید بودند. در این دوران علی‌رغم سنی‌بودن اکثر مردم و حکام، غالباً تنگنای جدی برای زیارت امام رضا (ع) وجود نداشته و ایشان مورد احترام مقتضی قرار می‌گرفته است. دومین دوره، پس از صفویه است که تشیع در ایران رسمیت یافته و مظاهر و مناسک شیعی به طور گسترده‌ای در جامعه تبلیغ می‌شد. در این دوران، زیارت امام رضا (ع) یکی از نشانه‌های مهم هویت شیعی محسوب می‌شد و گاه نیز از تبلیغ و ترویج زیارت بهره‌های سیاسی برده شده است (فروزانی، ۱۳۸۵؛ جعفریان، ۱۳۸۷؛ مظفر، ۱۳۷۴؛ کرمر، ۱۳۷۵؛ هالم، ۱۳۸۵؛ عطاردی، ۱۳۷۱؛ ابن‌اثیر، ۱۳۷۰؛ پطروشفسکی، ۱۳۵۴؛ نیازمند، ۱۳۸۳؛ ابراهیم‌زاده، ۱۳۷۱؛ شیخ عباس قمی، ۱۳۸۸). در هر دوره‌ای متناسب با توجهی که به زیارت امام رضا (ع) صورت می‌گرفته، مکان و بناهای مربوط به زیارت ایشان در مشهد توسعه می‌یافته است، چنانچه بیشترین مرمت و توسعه حرم در دوره صفوی، که اولین دولت شیعی در ایران بوده، به‌ویژه توسط شاه عباس، انجام شده است (هالم، ۱۳۸۵؛ قمی، ۱۳۸۸؛ مظفر، ۱۳۷۴). در دوره صفویه اماکن زیارتی در ایران توسعه زیادی پیدا کرد و بر جنبه آستانه‌ای (بارگاهی) آن به‌شدت افزوده شد (نیازمند، ۱۳۸۳). اگرچه این روند در دوره‌های بعدی نیز ادامه یافته (عطاردی، ۱۳۷۱)، وجه بارگاهی زیارت امام رضا (ع) در دوران حاضر (دوران جمهوری اسلامی) اهمیت مضاعفی پیدا کرده است.

۱. برای شرح بیشتر آداب زیارت رجوع شود به ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۲) *عیون اخبار الرضا*، ترجمه حمیدرضا مستفید و علی‌اکبر غفاری، تهران: صدوق؛ نیز ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶) *الامالی*، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.

نظام نمادی و توجیهی زیارت عمدتاً شامل مجموعه احادیث و روایاتی است که در فضیلت و ثواب زیارت از پیامبر اسلام(ص) و امامان شیعه (ع) نقل شده و از سوی مراجع شیعی نیز مورد تأکید قرار گرفته است. از جمله احادیث معتبری که در آن به انجام زیارت سفارش شده و تأکیدات آن در حافظه اجتماعی شیعیان ماندگار است می‌توان به روایاتی از پیامبر اسلام(ص) اشاره کرد که می‌فرماید: «هرکه مرا یا یکی از اولاد مرا زیارت کند، در روز قیامت او را زیارت می‌کنم و از وحشت‌های آن روز نجاتش می‌دهم». همچنین می‌فرماید: «هرکس قبر مرا زیارت کند، شفاعتم برای او واجب خواهد شد» و در حدیث دیگری بیان می‌فرماید: «هرکه بعد از مرگ مرا زیارت کند، همانند این است که در حیاتم زیارت کرده باشد» (سمهودی، ۱۳۲۶ق: ۱۳۴۸/۴-۱۳۳۶؛ امینی، ۱۳۶۲: ۹۳/۵-۱۰۸؛ امین، ۱۳۴۷ق: ۴۷۱-۴۶۰). به علاوه، از امام هشتم شیعیان نقل است که «برای هر امامی بر گردن شیعیان و هوادارانش پیمانی است و از جمله وفا به این پیمان، زیارت قبور آنان است» (عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۵۳/۱۰) و نیز «هرکه مرا با دوری منزل و مزارم زیارت کند، در سه موطن قیامت خواهم آمد تا او را از وحشت‌های آن رهایی دهم: هنگام تطایر کتب به یمین و شمال (دادن نامه اعمال)، نزد صراط و هنگام میزان» (شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۷۴؛ ابن بابویه (شیخ صدوق) ۱/۱۳۸۲؛ ۳/۱۳۶۷؛ ۱۳۷۶؛ ۱۳۸۱؛ ۱/۱۳۷۲؛ ابن فهد حلی، ۱۳۷۵؛ ابن قولویه، ۱۳۷۷؛ دیلمی، ۱۳۷۷). نظام عقیدتی و توجیهی زیارت در بین مسلمانان به طور عام و شیعیان به طور خاص عمدتاً بر چنین احادیث و روایاتی متکی است.

زیارت به مثابه واقعیت ذهنی

تجربه ذهنی زیارت حاصل پرورش اجتماعی و درونی شدن معنای مذهبی زیارت است، هرچند مضامین و محتویات خاصی که در پرورش اجتماعی اولیه به صورت درونی درمی‌آید، از جامعه‌ای تا جامعه دیگر ممکن است متفاوت باشد (برگر و لاکمن، ۱۳۸۷: ۱۸۵). به علاوه، مفاد دینی تجربه ناشی از جنبه معرفتی آن است. فاعل خود و جهان را در پرتو باورهای دینی می‌فهمد (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۲۴۷) و لذا پیش‌فرض‌ها و عقاید مذهبی بر کیفیت تجربه زیارت اثر می‌گذارد. تجربه دینی (در اینجا تجربه زیارت) دارای سه ویژگی اصلی است: نخست اینکه متضمن آگاهی از امر متعالی است (گیسلر، ۱۳۷۵: ۳۹)، دوم اینکه شخص مذهبی به امر متعالی به عنوان غیر خودش آگاهی دارد (همان: ۴۱) و سوم اینکه احساسی از خضوع و خشوع در برابر امر متعالی تجربه می‌کند (اتو، ۱۳۸۰). در تجربه زیارت نیز آگاهی به خدا

درمقام قادر متعال و آگاهی به امام به‌عنوان واسطه خدا وجود دارد که زائر می‌تواند آن را وصف کند و احساس آرامش، خضوع و خشوع در او ظاهر گردد. زیارت نوعی توسل و تمسک به امر مقدس و متعالی تلقی می‌شود که زائر در آن به دنبال معنای گم‌شده خود می‌گردد و زیارت به سرگشتگی او خاتمه می‌دهد و او را به آرامش می‌رساند. همان‌گونه که ماکس وبر (۱۳۸۴) دین را اساساً پاسخی به دشواری‌ها و بی‌عدالتی‌های زندگی می‌داند که برای شرایط دشوار زندگی معنا خلق می‌کند (کرایب، ۱۳۸۶)، تجربه زیارت نیز، به‌ویژه در شرایط دشوار و ناخوشایند، ارمغانی از آرامش و رضایت برای زائر فراهم می‌آورد.

از منظر فلسفی، زیارت همچون فعلی ارادی است که مقدمات آن «صورت علمی (غایت)، شوق (غایت تقویت‌شده)، اراده و حرکت» است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۶۵/۲-۲۶۱). در این معنا، غایت جزء مقدمات و مقومات این فعل به حساب می‌آید که فرد به آن آگاهی دارد. به تعبیر علامه طباطبایی (۱۳۸۲: ۷۰۹/۳-۷۰۸) بنیان این غایت چیزی نیست جز استکمال. فی‌الواقع، در انجام عمل غایت اصلی فرد برطرف کردن نقص‌ها و رسیدن به کمال است؛ هرچند این کمال می‌تواند متناسب با شرایط متفاوت باشد. بر این اساس می‌توان گفت زائر نیز در انجام زیارت کمال خود را جستجو می‌کند و طلب حاجت و شفا از زیارت‌شونده بخشی از استکمال یا غایت زیارت محسوب می‌شود.

روش تحقیق

پیش‌فرض اصلی و غالباً ضمنی پدیدارشناسی این است که دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم در آگاهی ما خلق شده (کرایب، ۱۳۸۵: ۱۲۴) و معانی ذهنی مبنای ویژگی‌های عینی جامعه هستند (ریتزر، ۱۳۸۲: ۳۲۶). پدیدارشناسی تجربی اساساً به دنبال این است که افراد چگونه دنیای فردی و اجتماعی خود را می‌سازند (اسمیت و اوسبورن، ۲۰۰۷: ۵۳). بنابراین تا زمانی که معنا و ذهنیت را اساس واقعیت دانسته و در پی کشف ذهنیت و نحوه تبدیل آن به واقعیت باشیم، پدیدارشناسی هم به‌مثابه نظریه و هم به‌مثابه روش می‌تواند به خدمت گرفته شود.^۱ یکی از مفروضات و اصول پدیدارشناسی داشتن تجربه است؛ به این

۱. پدیدارشناسی رهیافتی است چندبعدی و متنوع که با عناوینی چون یک فلسفه مشخص (هوسرل، ۱۹۶۷)، پارادایم تحقیق (لینکلن، ۱۹۹۰)، نظریه تفسیری (دنزین و لینکلن، ۲۰۰۰)، رویکرد و جهت‌گیری تحلیلی (شوتس، ۱۹۶۷ و ۱۹۷۰)، سنت کیفی عمده (کرسول، ۱۹۹۸) و چارچوبی از روش‌های تحقیق (موستاکاس، ۱۹۹۴؛ اسمیت و ازبورن، ۲۰۰۳) تعریف می‌شود (محمدپور، ۱۳۸۹ الف: ۳۹۹).

منظور که برای کسب معنا و تصویری واقعی از پدیده مورد بررسی، تجربه زیسته فرد در آن زمینه مد نظر قرار می‌گیرد که در نوشتار حاضر این تجربه، تجربه زیارت است. پدیدارشناسی تجربی زیارت^۱ در نوشتار حاضر با تلفیق الگوی پیشنهادی اسپرس^۲ (۲۰۰۴) و گروانوالد^۳ (۲۰۰۷) انجام گرفته که مشتمل بر هفت مرحله است:

۱. تعریف مسئله و تدوین هدف اساسی تحقیق که در نوشتار حاضر شناسایی

پدیدار اجتماعی زیارت و شناسایی وجوه تفریدی و تعمیمی تجارب زیسته زیارت است.

۲. انجام پیش‌مطالعه که در اینجا از طریق مصاحبه‌های کوتاه اکتشافی با زائران و

بازخوانی تجارب زیسته محققان انجام گرفته است.

۳. انتخاب یک نظریه به‌مثابه طرح مرجع که در این نوشتار نظریه «برساخت

اجتماعی» با تأکید بر آرای برگر و لاکمن (۱۳۸۷) به‌عنوان طرح نظری مرجع منظور شده است. بر اساس این رویکرد، زیارت دارای دو بعد عینی و ذهنی است. در بعد عینی، زیارت از طریق فرآیندهای نهادی و توجیهی، معنای اجتماعی خود را باز می‌یابد و در بعد ذهنی تمرکز بر درونی‌سازی معنا و کسب تجربه زیارت است.

۴. مطالعه ساخت مرتبه اول زیارت^۴ که طی مراحل زیر انجام گرفته است:

۴.۱. تعلیق و در حاشیه گذاشتن چارچوب نظری زیارت؛

۴.۲. انتخاب هدفمند مشارکت‌کنندگان که بر اساس آن شش زن زائر شیعه مقیم

مشهد با حداکثر نوسان از لحاظ تجربه زیسته زیارتی انتخاب شده‌اند؛^۵

۴.۳. تعیین محورهای مصاحبه با مشارکت‌کنندگان در زمینه تجربه زیارت که شامل موارد ذیل بوده است: «دفعات آمدن به زیارت و مدت زمان آن، چگونگی انجام زیارت، حس و حال ناشی از تجربه زیارت، معنای زیارت نزد زائر، تصور زائر از امام(ع)، خواسته‌های زائر، برخورد با خواسته‌های اجابت‌نشده، خاطرات و حالات زیارت و شرایط خانوادگی»؛

1. The empirical Phenomenology of Pilgrimage

2. Aspers

3. Groenewald

۴. ساخت مرتبه اول کنش، ناظر به کنش‌های روزمره کنشگر است که در اینجا زیارت امام(ع) توسط مشارکت‌کنندگان مورد نظر قرار گرفته است.

۵. انتخاب نمونه در تحقیقات کیفی متناسب با مقاصد نظری به صورت هدفمند انتخاب می‌شود و شرط کفایت آن نیز اشباع نظری است (فلیک، ۱۳۸۷؛ فرانکفورد، ۱۳۸۱). تعداد نمونه (مشارکت‌کنندگان) کافی در تحقیقات پدیدارشناسی عموماً بین ۲ تا ۱۰ نفر در نوسان است (گروانوالد، ۲۰۰۴: ۱۱).

- ۴.۴. انتخاب شیوه مصاحبه به عنوان مناسب‌ترین گزینه جمع‌آوری داده‌های پدیداری و انجام مصاحبه نیمه‌ساخت‌یافته در طی سه مرحله با مشارکت‌کنندگان؛
- ۴.۵. ضبط مصاحبه‌ها و پیاده‌کردن دقیق آن‌ها از نوار به متن^۱؛
- در پیاده‌کردن مصاحبه‌ها سعی شده هیچ‌گونه دخل و تصرفی در صحبت‌های شخص نشود و حتی‌الامکان، سکوت، تأکید، یا احساساتی که مصاحبه‌شونده هنگام مصاحبه داشت، یا اگر حرکتی را انجام داده بود (مثلاً اشاره کردن به گنبد امام(ع)) در متن آورده شود. تمام نکاتی که در متن نبوده داخل قلاب قرار گرفته و از متن اصلی جدا شده است.
- ۴.۶. استخراج و کدگذاری واحدهای معنایی زیارت: در این گام، ابتدا عبارات مرتبط با هر سؤال به صورت تفکیک‌شده در قالب یک پروفایل تنظیم شد. سپس، واحدهای معنایی مطرح‌شده در پروفایل‌ها به دست آمد و بر این اساس جداول کدگذاری باز حاصل شد؛
- ۴.۷. موضوع‌بندی واحدهای معنایی زیارت^۲؛
- در این مرحله، ابتدا واحدهای معنایی متجانس ذیل یک موضوع^۳ قرار گرفت و سپس در سطحی انتزاعی‌تر موضوعات همگون زیارت ذیل یک مقوله کلی تر قرار داده شد.
- ۴.۸. استخراج کلی و یگانه از همه مصاحبه‌ها و ایجاد ترکیبی مختصر^۴؛
- در این مرحله ویژگی‌های تعمیمی و تفریدی تجارب زیارتی مشارکت‌کنندگان آشکار شد.
- ۵. ایجاد ساخت مرتبه دوم^۶ زیارت**

۱. به عقیده فلیک (۱۳۸۷: ۳۱۶) ضبط موقعیت‌های طبیعی باعث استقلال داده‌ها از دیدگاه‌ها می‌شود. به علاوه، دقت در پیاده‌کردن متن نیز تا حدی که پرسش تحقیق ایجاب کند ضروری است (همان: ۳۲۲).

۲. مهم‌ترین هدف کدگذاری واحدهای معنایی متن عبارت از خردکردن و فهم متن و پیوند اجزای به دست آمده با یکدیگر و تدوین مقوله‌ها و منظم‌کردن آن‌هاست (فلیک، ۱۳۸۷: ۳۳۳).

3. Theme

۴. در این گام توجه به موضوعات عمومی در بیشتر یا همه مصاحبه‌ها در کنار تفاوت‌های فردی مورد نظر قرار می‌گیرد (گرونوالد، ۲۰۰۴: ۲۱).
۵. مراحل مطالعه ساخت مرتبه اول با استناد به مقاله «طرح تحقیق پدیدارشناسی» از گرانوالد (۲۰۰۴) ۲۱-۱۷ نوشته شده است.
۶. مقصود از ساخت مرتبه دوم تئوری‌های پرداخته‌شده توسط دانشمند اجتماعی است (ر.ک کرایب، ۱۳۸۵، نظریه نظریه اجتماعی مدرن، از پارسونز تا هابرماس، ترجمه عباس مخبر، تهران: آگه).

ساخت مرتبه دوم، مفهوم‌سازی زیارت، برپایه تجارب زیارتی مشارکت‌کنندگان است. این مفهوم‌سازی برپایه ویژگی‌های تعمیمی و تفریدی تجارب زیارتی مشارکت‌کنندگان و جمع‌بندی آن‌ها صورت گرفته است.

۶. بررسی واکنش‌های پیش‌بینی‌نشده مشارکت‌کنندگان

نکته قابل تأمل در این مرحله توجه به قضاوت‌های ناپایدار مشارکت‌کنندگان در بیان تجارب زیارتی خود بوده است؛ مثلاً از یک سو مشارکت‌کننده بیان می‌کند که توسل و شفاعت را قبول ندارد، اما از سوی دیگر، از امام رضا(ع) می‌خواهد برایش دعا کند.

۷. مرتبط کردن ساخت مرتبه دوم زیارت با طرح مرجع نظری زیارت

در این مرحله، بین استنتاجات حاصل از پدیدارشناسی تجارب زیارتی مشارکت‌کنندگان و طرح مرجع نظری زیارت (برساخت اجتماعی زیارت) رابطه برقرار شده است.

یافته‌ها

در این قسمت ابتدا در جدول ۱ تصویری از واحدهای معنایی زیارت و موضوع‌بندی و مقوله‌بندی آن‌ها ارائه شده و سپس در جدول ۲، ویژگی‌های تفریدی و تعمیمی این تجارب ترسیم شده است؛ در جدول ۱، ساخت مرتبه اول و در جدول ۲، ساخت مرتبه دوم زیارت آشکار می‌شود. در ادامه به نکات برجسته جدول ۱ یا توصیف ساخت مرتبه اول تجارب زیسته زیارت اشاره می‌شود:

- واحدهای معنایی متعددی در تجارب زیارتی مشارکت‌کنندگان دیده می‌شود که از مهم‌ترین آن‌ها احساس پناهندگی، تسلیم و بندگی، جذب‌شدگی، رقت قلب، احساس سبکی و استغناست.^۱

۱. از جمله عباراتی که مشارکت‌کنندگان بیان کرده‌اند و معنای اولیه تجربه زیارت را شکل می‌دهند عبارت‌اند از: «... امروز که تصمیم گرفتیم بیاییم اینجا، من از صبح به حال خیلی عجیبی دارم. احساس تنهایی خیلی شدیدی می‌کردم... ولی تو همین چند دقیقه‌ای که اینجا نشستم، خیلی آرام شدم»؛ «خیلی خیلی کوچکم. خیلی کوچکم. وقتی می‌ام پیش امام رضا، بعد هم می‌دونم بالاتر از امام رضا باز خداست که داره منو نگاه می‌کنه، خیلی حالت اینکه احساس می‌کنم حقیرم بهم دست می‌ده»؛ «من با حقیقت صحبت می‌کنم، می‌گم این شخص خیلی نزدیکه به تو. این حالت را من خارج از شفاعت نمی‌بینم»؛ «اتفاقی که افتاده بیشتر همون برقراری رابطه عاطفیه. یعنی وقتی میرم حرم، یه نفر که دوستش دارم، یه نفر که درکم می‌کنه، یه نفر که گوش می‌ده بهم و یه نفر که می‌تونه آرامم کنه»؛ «توجهش رو نسبت به تک‌تک زائرش احساس می‌کنم. به کرات احساس کردم [...] امام تک‌تک کسانی را که می‌یان اینجا دوست داره و دلجویی می‌کنه ازشون، دوست داره خوشحال باشن»؛ «به امام رضا به

- حسب اشتراک معنا در بین واحدهای معنایی تجارب زیارتی، هشت معنا یا موضوع مرکزی^۱ تحت عناوین عقیده به تقدس، عقیده به شفاعت، مناسک، دلدادگی، خضوع، توسل جویی، مناجات و آرامش در زیارت استخراج گردیده است. هشت موضوع یادشده به ترتیب مذکور تا حدی فرآیند ساخته شدن معنای زیارت را آشکار می‌کند.
- در دومین مرحله انتزاع معنا از تجارب زیارتی، موضوعات همگون ذیل سه مقوله کلی تر با عناوین آداب‌مندی، خارق‌العادگی و "جذبه" دسته‌بندی شده‌اند.

جدول ۱. واحدهای معنایی تجارب زیارت امام رضا(ع) و دسته‌بندی آن‌ها (تعداد مشارکت‌کنندگان: ۶ نفر)

مقولات معنایی	موضوعات معنایی	واحدهای معنایی
آداب‌مندی	مناسک	وضو، غسل، طهارت و پاکیزگی، اذن دخول، سلام دادن، زیارت‌نامه خواندن، لمس کردن و بوسیدن ضریح، نماز زیارت، تلاوت قرآن، وداع با امام
خارق‌العادگی	تقدس داشتن	معصوم دانستن امام، آگاه دانستن امام نسبت به حال زائران (قائل به علم لدنی امام)، ملجأ و پناه دانستن امام
	شفیع بودن	واسطه فیض الهی دانستن امام، عقیده به شفابخشی امام، واسطه اجابت دعا، واسطه پذیرش توبه و آمرزش گناه
جذبه	دلدادگی	اعتماد به امام، علاقه و محبت به امام، خود را در محضر امام دیدن، خود را مورد توجه امام دیدن، به یاد امام بودن، مجذوب امام شدن
	خضوع	احساس کوچکی و عجز، خشوع و خضوع، احساس خلأ، احساس شرمندگی، احساس پناهندگی، احساس تسلیم و بندگی در برابر خدا به واسطه امام، رقت قلب، مراقبه، سکوت، بهت، پابوسی، توبه و انابه
	توسل جوئی	طلب شفاعت از امام، توسل به امام برای آمرزش گناه، دعا کردن و درخواست حوائج، تبرک جستن
	مناجات	سکوت، خلوت، نجوا، راز و نیاز، نگریستن، گریستن
	آرامش	احساس سبکی و معنویت، آرام‌شدن، رفع اندوه و نگرانی، احساس استغناء (قطع وابستگی‌ها و بریدن از زندگی روزمره)، خشنودی از زیارت

عنوان شخصی که گوش می‌ده و برام دعا می‌کنه، اعتماد دارم [...] ممکنه از چیزهای مادی ناراحت باشم، بیام. مثلاً با امام رضا صحبت می‌کنم؛ «توجه امام را هنوز بهش اعتماد دارم، اعتماد دارم که امام توجه داره [...] وقتی نگاه می‌کنم می‌بینم آن دعاهایی که برام به آرزوی دور بود، ولی اجابت شده. برای همین هنوز معتقدم امام توجه داره به زائرانش».

1. Central themes

فرآیند انتزاع معنا از تجارب زیارتی مشارکت‌کنندگان و استخراج موضوعات و مقولات معنایی زیارت ساخت مرتبه اول تجربه زیارت را مشخص می‌کنند. در جدول ۲، وجوه تعمیمی و تفریدی تجارب زیارتی مشارکت‌کنندگان برحسب مقولات معنایی زیارت مشخص شده که در ادامه به نتایج عمده آن اشاره می‌شود:

در تجارب زیارتی وجوه تعمیمی بارزی وجود دارد. اولاً، همه مشارکت‌کنندگان از لحاظ رعایت آداب زیارت حدی از مناسک را انجام می‌دهند. در مقوله خارق‌العادگی و جذب نیز احساسات مشترکی در همه مشارکت‌کنندگان دیده می‌شود. همه آن‌ها تجربه زیارتی خود را تجربه‌ای معنوی دانسته‌اند که بر اساس عقیده به تقدس و شفاعت امام رضا(ع) شروع می‌شود و با حالتی از دلدادگی، خضوع، توسل‌جویی و مناجات آن‌ها را به آرامش می‌رساند. این فرآیند که در بین همه مشارکت‌کنندگان، کم و بیش، مشترک است، تا حدی نحوه ساخته شدن معنای زیارت یا پدیدار اجتماعی زیارت را مشخص می‌کند.

اما وجه تفریدی تجارب زیارتی عمدتاً در میزان رعایت آداب زیارت، عقیده به خارق‌العادگی زیارت‌شونده و جذب و نزدیکی به اوست. این تفاوت به‌ویژه در مقوله توسل‌جویی بارز است.

جدول ۲. ویژگی‌های تعمیمی و تفریدی تجارب زیارت امام رضا(ع) (تعداد مشارکت‌کنندگان: ۶ نفر)

مقولات معنایی	وجوه تفریدی	وجوه تعمیمی
آداب‌مندی	میزان رعایت آداب زیارت	رعایت آداب زیارت
خارق‌العادگی	میزان ادراک خارق‌العادگی	عقیده به خارق‌العادگی امام رضا(ع)
جذب	میزان جذب	قصد نزدیکی و جذب به امام رضا(ع) و رسیدن به آرامش

بحث و نتیجه‌گیری

زیارت دیدار قصدمندانه فرد با افراد و اماکن مقدس است. این واقعیت مذهبی دارای وجوهی عینی و ذهنی است؛ بعد عینی آن متضمن دو عنصر نهادمندی و توجیه‌مندی است. نهادمندی زیارت حاصل انجام مکرر عمل زیارت در چارچوب آداب و احکام معین دینی است که در منابع شیعی آداب و مناسک زیارت نامیده شده و زائران در چارچوب همین آداب زیارت را تجربه می‌کنند. وجه مناسکی زیارت صورت اجتماعی و نهادی آن را آشکار کرده و آن را تحت نظم معینی درمی‌آورد؛ هرچند این نظم طی دوره‌های مختلف تاریخی ممکن است اشکال مختلفی به خود بگیرد، نظام نمادی و توجیهی زیارت عمدتاً

شامل مجموعهٔ احادیث و روایاتی است که در فضیلت و ثواب زیارت از پیامبر اسلام (ص) و امامان شیعه (ع) نقل شده و از سوی علمای شیعی نیز مورد تأکید قرار گرفته است. ذخایر نمادی مذکور از طریق فرآیندهای یادگیری اجتماعی زیارت را توجیه‌پذیر می‌کنند.

چارچوب نهادی و توجیهی زیارت تجارب زیارتی را شکل می‌دهد. بر این مبنا، تنها تجاربی زیارت نامیده می‌شوند که برپایهٔ تعریف و قواعد مذهبی معین شکل گرفته باشند. در واقع، تجربهٔ زیارت حاصل پرورش اجتماعی و درونی‌شدن معنای مذهبی زیارت است؛ هرچند مضامین و محتویات خاصی که در پرورش اجتماعی اولیه به صورت درونی درمی‌آید، در بین اجتماعات مذهبی ممکن است متفاوت باشد و این امر خود به تفاوت در تجارب زیارتی می‌انجامد. در چارچوب مذهبی، تجربهٔ زیارت متضمن درونی‌شدن معنای زیارت و آگاهی زائر از مفهوم قدسی زیارت است که این آگاهی او را به سمت عبودیت کشانده و در او احساسی از دلدادگی و خضوع در برابر امر قدسی ایجاد می‌کند. تحلیل پدیدارشناختی تجارب زیارتی شش مشارکت‌کنندهٔ زن در مشهد نشان داد که:

اولاً: مناسک زیارت، عقیده به تقدس، عقیده به شفاعت، دلدادگی، خضوع، توسل‌جویی و مناجات از موضوعات مرکزی معنای زیارت هستند که برحسب اشتراک معنا به سه مقولهٔ کلی‌تر شامل آداب‌مندی، خارق‌العادگی و جذبه قابل تقسیم هستند.

ثانیاً: هر سه مقولهٔ معنایی (آداب‌مندی، خارق‌العادگی و جذبه) در همهٔ تجارب زیارتی وجود دارد و این اشتراک حاکی از بین‌الاذهان یا پدیدار اجتماعی زیارت است. در مقابل، وجه تفریدی زیارت عمدتاً مربوط به میزان ادراک خارق‌العادگی، احساس جذبه و نزدیکی و رعایت آداب زیارت است.

نتایج تحلیل حاضر به‌روشنی نشان می‌دهد که تجربهٔ زیارت امام رضا (ع) تجربه‌ای معنوی و عرفانی است (اسلاوین، ۲۰۰۳؛ نورمن، ۲۰۰۴؛ کالینز-کرینر، ۲۰۱۰) که طی فرآیند اجتماعی معینی ساخته می‌شود (برگر، ۱۳۸۷). واکاوی پدیدارشناختی تجارب زیارتی در این نوشتار نیز تا حدی این فرآیند را آشکار کرد. در این تجربه احساس جذبه مشتمل بر احساس دلدادگی، خضوع، توسل‌جویی، مناجات و آرامش نیز ناشی از باور زائر به خارق‌العادگی (عقیده به تقدس و شفاعت) زیارت‌شونده است که غالباً در چارچوب آداب و مناسک مذهبی معینی (آداب زیارت) جریان پیدا می‌کند. این یافته در وهلهٔ اول مؤید دیدگاهی است که زیارت را مظهر امر متعالی و آرمانی می‌داند که انسان‌ها آن را برای درمان مشکلات چاره‌ناپذیر (مورینس به نقل از نورمن، ۲۰۰۴؛ استارک و بین‌بریج به نقل از همیلتون، ۱۳۸۷) و استکمال (طباطبایی، ۱۳۸۲) انجام می‌دهند و در وهلهٔ دوم

تأییدکننده بخشی از دیدگاه عاطفه‌گرایی و کارکردگرایی دین است (مالینوفسکی، ۱۹۷۴؛ گیتس، ۱۹۶۶ به نقل از همیلتون، ۱۳۸۷) که این قبیل مناسک را سبب تخلیه روانی، التیام‌بخشی و احساس سبکی فرد می‌داند.^۱ به‌علاوه، مؤید این نظر است که زائران با احساس وفاداری به افراد مقدس به زیارت می‌روند (جانسن، ۲۰۰۸) و زیارت پدیده‌ای بارگاهی و مناسکی است (ترنر، ۱۹۷۴)، زیرا در این تجربه مکان و آداب زیارت اهمیت ویژه‌ای دارد. در پایان می‌توان گفت آنچه در تجربه زیارت کاملاً مشهود است، ربط زیارت با امر متعالی (خالق) است و این ویژگی آن را از اعمالی که با مخلوق ارتباط دارد کاملاً جدا می‌کند و البته این بدان معنا نیست که در تجربه زیارت عناصر غیرمتعالی وجود ندارد.

منابع

- ابراهیم‌زاده، حسن (۱۳۷۱) علامه مجلسی؛ مردی از فردا، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۷۰) تاریخ کامل، ترجمه حسین روحانی، جلد ۹، تهران: اساطیر.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۷) من لایحضره الفقیه، ترجمه علی‌اکبر غفاری، جلد ۳، تهران: صدوق.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۲) عیون اخبار الرضا، ترجمه حمیدرضا مستفید و علی‌اکبر غفاری، تهران: صدوق.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶) الامالی، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران: علمیه اسلامی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۱) پاداش نیکی‌ها و کیفر گناهان، ترجمه محمدعلی مجاهدی، قم: سرور.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۲) النخصال، ترجمه یعقوب جعفری، قم: نسیم کوثر.
- ابن شعبه، حسن بن علی (۱۳۸۲) تحف العقول، ترجمه احمد جنتی، تهران: امیرکبیر.
- ابن فهد حلی، احمد بن محمد (۱۳۷۵) آیین بندگی و نیایش، ترجمه حسین غفاری ساروی، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۷۷) کامل‌الزیارات، ترجمه محمدجواد ذهنی‌تهرانی، تهران: پیام حق.

۱. در بسیاری از تحقیقات روان‌شناختی تأثیر دین‌داری به طور کلی و زیارت به طور خاص بر سلامت روان افراد مورد تأیید قرار گرفته است (ر.ک دولت‌شاهی، بهروز و هاجر پهلوانی (۱۳۸۴) «بررسی نقش زیارت در سلامت روانی افراد»، نشریه فلسفه، کلام و عرفان (نقد و نظر)، شماره ۳۷ و ۳۸: ۳۶۸-۳۵۸).

- اتو، رودلف (۱۳۸۰) مفهوم امر قدسی؛ پژوهشی درباره عامل غیرعقلانی مفهوم الوهیت و نسبت آن به عامل عقلانی، ترجمه همایون همتی، تهران: نقش جهان.
- الاصفهانی، راغب (۱۴۲۶ق). مفردات الفاظ القرآن الکریم، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت: طلیعه النور.
- امام علی بن الحسین (ع) (۱۳۷۶) الصحیفه السجادیه، ترجمه و شرح علی نقی فیض الاسلام اصفهانی، تهران: فقیه.
- امین، محسن (۱۳۴۷ق). کشف الارتیاب، دمشق: [بی‌نا].
- امینی، عبدالحسین (۱۳۶۲) الغدیر، ترجمه محمدتقی واحدی، جلد ۵، تهران: کتابخانه بزرگ اسلامی.
- آقایی، یاسر (۱۳۸۷) «مبانی فکری و اعتقادی زیارت»، در: مجموعه مقالات هم‌اندیشی زیارت، قم: مشعر: ۳۳۵-۳۸۴.
- برگر، پیتر و توماس لاکمن (۱۳۸۷) ساخت اجتماعی واقعیت؛ رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- بهروان، حسین (۱۳۸۰) «جامعه‌شناسی زیارت با تاکید بر نیازهای زائران در حرم حضرت رضا»، مجله مشکوه، شماره ۷۲ و ۷۳: ۸۷-۱۰۲
- پراودفوت، وین (۱۳۸۳) تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم: کتاب طه.
- پطروشفسکی، ایلیا پولوویچ (۱۳۵۴) اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، تهران: پیام.
- تقی‌زاده داوری، محمود (۱۳۸۰) «نگاهی به جامعه‌شناسی زیارت»، فصلنامه معرفت، شماره ۴۵: ۶۱-۵۹
- جعفریان، رسول (۱۳۸۷) تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، تهران: علم.
- دولت‌شاهی، بهروز و هاجر پهلوانی (۱۳۸۴) «بررسی نقش زیارت در سلامت روانی افراد»، نشریه فلسفه، کلام و عرفان (نقد و نظر)، شماره ۳۷ و ۳۸: ۳۶۸-۳۵۸
- دیلمی، حسن بن محمد (۱۳۷۷) ارشاد القلوب، ترجمه سیدعبدالحسین رضایی، جلد ۲، تهران: علمیه اسلامی.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۲) نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی و فرهنگی.
- سمهودی، علی بن احمد (۱۳۲۶ق) وفاء الوفا باخبار دار المصطفی (ص)، جلد ۴، القاهرة: مطبعة الاذاب.
- شریعت‌زاده خراسانی، محمدحسن (۱۳۸۷) «زیارت، بدعت یا سنت»، در: مجموعه مقالات هم‌اندیشی زیارت، قم: مشعر: ۴۹۴-۴۷۹.

- شعیری، محمد بن محمد (۱۳۸۸ق). *کاشف/الاستار* (ترجمه جامع الاخبار)، ترجمه شرف‌الدین خویدکی، تهران: کتاب فروشی اسلامیه.
- طباطبایی (علامه طباطبایی)، محمدحسین (۱۳۸۲) *نهایه الحکمه*، با تعلیق غلامرضا فیاضی، جلد ۲ و ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵) *مجمع‌البحرین*، به تحقیق سید احمد حسینی، جلد ۳، تهران: مرتضوی.
- طوسی (شیخ طوسی) محمد بن حسن (۱۳۶۵) *تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه للشیخ المفید*، جلد ۶، تحقیق و تعلیق سید حسن موسوی تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- عاملی، شیخ حر (۱۴۰۹ق) *وسائل‌الشیعه*، جلد ۳ و ۱۰، بیروت: آل‌البيت.
- عطاردی، عزیزالله (۱۳۷۱) *تاریخ آستان قدس رضوی*، جلد ۲، تهران: عطارد.
- فرانکفورد، چاوا و دیوید نچمیاس (۱۳۸۱) *روش‌های پژوهش در علوم اجتماعی*، ترجمه فاضل لاریجانی و رضا فاضل، تهران: سروش.
- فروزانی، سید ابوالقاسم (۱۳۸۵) «وضعیت بارگاه رضوی از هنگام شهادت امام رضا(ع) تا آغاز حکومت سلجوقیان»، *فصلنامه مطالعات تاریخی*، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، شماره‌های ۱۲ و ۱۱: ۱۲۰-۱۰۱.
- فلیک، اووه (۱۳۸۷) *درآمدی بر تحقیق کیفی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۸۸) *منتهی‌الامال*، ویراسته کاظم عابدینی مطلق، جلد ۲، قم: علویون.
- قمی، عباس (۱۳۸۴) *کلیات مفاتیح‌الجنان*، ترجمه کمره‌ای، تهران: صبا.
- کرایب، یان (۱۳۸۵) *نظریه اجتماعی مدرن، از یارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر، تهران: آگه.
- کرایب، یان (۱۳۸۶) *نظریه اجتماعی کلاسیک؛ درآمدی بر اندیشه مارکس، وبر، دورکیم و زیمل*، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: آگه.
- کرمر، جوئل. ل. (۱۳۷۵) *احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۳) *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صیوری، تهران: نی.
- گیسلر، نورمن ال. (۱۳۷۵) *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: حکمت.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۳۷۹) *احتجاجات (ترجمه بحارالأنوار)*، ترجمه موسی خسروی، تهران: اسلامیه.
- مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی (۱۴۱۴ق) *لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه*، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

- محمدپور، احمد (۱۳۸۹ الف) روش در روش؛ درباره ساخت معرفت در علوم انسانی، تهران: جامعه‌شناسان.
- محمدپور، احمد (۱۳۸۹ ب) ضد روش، منطق و طرح در روش‌شناسی کیفی، جلد ۱، تهران: جامعه‌شناسان.
- مرتضوی هشت‌رودی، سید محمد (۱۳۸۷) «زیارت و شبهات مخالفان»، در: مجموعه مقالات هم‌اندیشی زیارت، قم: مشعر: ۵۰۹-۵۲۸.
- مظفر، محمد حسین (۱۳۷۴) تاریخ شیعه، ترجمه و نگارش سید محمد باقر حجتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- نیازمند، رضا (۱۳۸۳) شیعه در تاریخ ایران؛ شیعه چه می‌گوید و چه می‌خواهد؟، تهران: حکایت قلم نوین.
- واخ، یواخیم (۱۳۸۷) جامعه‌شناسی دین، ترجمه جمشید آزادگان، تهران: سمت.
- واعظ‌جوادی، مرتضی (۱۳۸۸) فلسفه زیارت و آئین آن، قم: اسراء.
- ویر، ماکس (۱۳۸۴) دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
- هالم، هاینس (۱۳۸۵) تشیع، ترجمه محمدتقی اکبری، قم: ادیان.
- همیلتون، ملکم (۱۳۸۷) جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.
- یوسفی، علی و دیگران (۱۳۸۶) مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی مناسک دینی در ایران (چارچوب مفهومی و روش‌شناختی)، گروه مطالعات و پژوهش‌های اجتماعی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان.
- Aspers, Patrick (2004) "Empirical Phenomenology An Approach for Qualitative Research", *Social Research Methods Qualitative Series*, 9: 2-15.
- Coleman, Simon (2002) "Do you believe in pilgrimage?" *Anthropological Theory*, 2 (3): 355-368.
- Collins-Kreiner, N. (2010) "Researching Pilgrimage; Continuity and Transformation", *Annals of Tourism Research*, 37 (2): 440-456.
- Furseth, Inger & Pal Repstad (2006) *Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*, Abingdon, Oxon, GBR: Ashgate Publishing.
- Groenewald, Thomas (2004) "A Phenomenological Research Design Illustrated", *International Journal of Qualitative Methods*, 3 (1): 1-26.
- Jansen, Willy & Meike Kuhl (2008) "Shared Symbols: Muslims, Marian Pilgrimages and Gender", *European Journal of Women's Studies*, 15 (3): 295-311.

- Morinis, A. (1992). 'Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage', in Morinis, A. (ed.) *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Westport: Greenwood Press.
- Norman A. (2004) *Spiritual tourism: Religion and Spirituality in Contemporary Travel*, from <http://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/6150/1/THESIS%20-%20Final.pdf> (6.1.2012).
- Preston, J. J. (1992) "Spiritual Magnetism: An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage, in A. Morinis (Ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Westport, CT: Greenwood Press: 31-46.
- Slavin, Sean (2003) "Walking as Spiritual Practice: The Pilgrimage to Santiago de Compostela", *Body & Society*, 9 (3): 2-18.
- Smith J. & A. Osborn (2007) *Interpretative Phenomenological Analysis*, from http://www.corwin.com/upmdata/_04_Smith_2e_Ch_04.pdf(6.2.2012)
- Turner, V. (1974) *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca: Cornell University Press.