

Ritualization and the Distinction between Rituals and Non-Rituals in Religious Studies¹

Seyed Shahaboddin Oudi²
Allah-Karam Karamipour³

(Received on: 2022-12-21; Accepted on: 2023-01-31)

Abstract

A major problem in religious studies as an interdisciplinary field is to identify certain actions as rituals in a context. The present article adopts a novel interdisciplinary approach to study how rituals are distinguished from ordinary actions. The approach in question combines several notions of ritual in anthropology, embodiment in gender studies, spatiality in architecture, and intentionality in the cognitive science, which we incorporate within the course of ritualization as what distinguishes rituals from non-rituals. Methodologically speaking, in this research, we take up the descriptive-analytic method to consider the success of certain actions to make themselves recognized as rituals. Studies show that, through ritualization, a ritual space is produced in which certain actions are rendered meaningful through the bodies of those who practice the rituals, in which case they turn from an ordinary action to a ritual action. Finally, we conclude that a main component by which rituals are distinguished from non-rituals and successful rituals are formed is the physical training of those who practice rituals through occasional ritual situations.

Keywords: rituals, ritualization, intentionality, occasional situation, spatiality, religious studies.

1. This article is derived from Seyed Shahaboddin Oudi, "The process of ritualization: a study of sacred times and places in today's Iran," PhD diss., University of Religions and Denominations, 2022.

2. PhD student, Religious Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author).
Email: shahaboddin.oudi@gmail.com

3. Assistant professor, Department of Religious Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.
Email: karamip49@gmail.com

مناسکی شدن و تمایز مناسک از غیرمناسک در دین پژوهی^۱

سیدشهاب‌الدین عودی^۲، الله‌کرم کرمی‌پور^۳

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۱]

چکیده

شناسایی برخی کنش‌ها در جایگاه مناسک در یک بافت، از مهم‌ترین مسائل در دین‌پژوهی به مثابه حوزه‌ای میان‌رشته‌ای است؛ از این‌رو هدف نوشتار حاضر، بررسی چگونگی تمایز مناسک از کنش عادی با استفاده از رویکردی بدیع و برگرفته از چند رشته است. رویکرد مورد نظر تلفیقی از مفاهیم مناسک، بدن‌مندی، فضامندی، حافظه و نیت‌مندی است که آنها را ذیل روند مناسکی شدن به مثابه امری برای تمایز مناسک از غیرمناسک قرار می‌دهیم. در جستار حاضر با تحلیل مفاهیم و نظریه‌ها به صورت مرحله‌ای، فاتحیت برخی کنش‌ها در شناساندن خود در جایگاه مناسک را بررسی می‌کنیم. بررسی‌ها نشان می‌دهد از خلال مناسکی شدن تلفیقی، فضایی مناسکی تولید شده است که در آن برخی کنش‌ها توسط بدن مناسک‌گزاران معنادار می‌شود و از عملی عادی به کنشی مناسکی تبدیل می‌شوند. در پایان نیز نتیجه می‌گیریم یکی از اصلی‌ترین مؤلفه‌های تمایز مناسک از غیرمناسک و شکل‌گیری مناسک فاتح، تربیت بدنی مناسک‌گزاران از طریق موقعیت‌های مقطعی مناسکی برای حجیت‌بخشی به مناسک ابداعی است.

کلیدواژه‌ها: مناسک، بدن‌مندی، مناسکی شدن، نیت‌مندی، موقعیت مقطعی، فضامندی، دین‌پژوهی.

۱. این مقاله برگرفته از: سیدشهاب‌الدین عودی، «فرایند مناسکی شدن: بررسی و مطالعه زمان‌ها و مکان‌های مقدس در ایران امروز».

رساله دکتری، استاد راهنما: الله‌کرم کرمی‌پور، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۴۰۱، است.

۲. دانشجوی دکتری دین‌پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) shahaboddin.oudi@gmail.com

۳. استادیار گروه دین‌پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران karamip49@gmail.com

نقطه عزیمت

علاقه به بررسی چگونگی تمایز مناسک (Ritual) از کنش غیرمناسکی، ریشه در تجربه زیسته یکی از نویسندگان این جستار دارد. نگارنده در دوران نوجوانی هنگامی که پای صحبت بزرگ‌ترها می‌نشست و آنان از گذشته و خاطرات خود می‌گفتند، با اشتیاق از دین‌داری و فرهنگ دوران جوانی آنان می‌پرسید و با زمان زیست خود مقایسه می‌کرد. جالب‌ترین تمایزی که میان خودش و آنان متوجه می‌شد، تفاوت چشمگیر دیدگاه آنان به مناسک دانستن یا ندانستن برخی کنش‌ها بود.

برخی اعمال که برای او مناسک بودند، در نظر قدیمی‌ها مناسک در نظر گرفته نمی‌شد و برخی کنش‌ها را که آنان مناسک می‌دانستند، برای او مناسک نبود. آنچه از نظری اهمیت داشت، این بود که هرچند افراد مُسن تربه زبان ابراز می‌کردند برخی مناسک ابداعی را مناسک نمی‌دانند، در عمل وقتی در صحنه مناسکی نوپدید قرار می‌گرفتند، از حالات و حرکات بدنی و حال و احوال‌شان این‌طور برداشت می‌شد که گویی نزد آنان نیز این مناسک ابداعی، مناسک است. در اینجا نگارنده دریافت میان آنچه آنان برای مثال در خانه درباره مناسک ابداعی می‌گویند، با آنچه در خیابان و فضای عمومی انجام می‌دهند، تفاوت چشمگیری وجود دارد. این بود که اهمیت بدن، نیت و فضای عمومی در تمایز مناسک از غیرمناسک، نظر محقق را جلب کرد. در مجموع آنچه در باب تجربه زیسته یکی از نویسندگان درباره مناسک و تمایز آن از کنش عادی بیان شد، دربرگیرنده مناسک ثانویه به مثابه اموری تغییرپذیر، ابداع‌پذیر و سیال (مظاهری، ۱۳۹۸)^۱ است.

گفتنی است رجوع مختصر به نقطه عزیمت و برخی تجربه‌ها در این مقاله، برای ورود بهتر به بحث و تبیین شفاف‌تر مفاهیمی است که از لحاظ نظری بررسی می‌کنیم؛ از این رو به معنای میدانی بودن پژوهش حاضر نیست.

مقدمه و ادبیات تحقیق

این پرسش که چه عملی، عادی و چه کنشی مناسک است، همواره در مطالعات دین و فرهنگ مطرح بوده است؛ برای نمونه در رویکردی مشهور در دین‌پژوهی که برگرفته از کردارشناسی است و تعامل رفتار ابزاری و نمادین را بررسی می‌کند، اعمال به این شرط شکل مناسکی پیدا می‌کنند که طی فرایندی خاص، از رفتار ابزاری به رفتار ارتباطی و نمادین تبدیل شوند؛ برای مثال در عشای ربانی، خوردن نان که عملی ابزاری است (ما غذا می‌خوریم تا بقا داشته باشیم)، یک کنش ارتباطی شده و تبدیل به مناسک می‌گردد (Stephenson, 2015: 74-75)؛ بنابراین در این نگاه تمایز مناسک از غیرمناسک، از طریق بررسی نمادین یا ابزاری بودن آن کنش است.

در رویکردی دیگر، برای تمایز مناسک از کنش عادی، صفت «واقعی» برای مناسک به کار برده می‌شود و اعمال غیر از مناسک واقعی، تنها عادت مناسکی یا کنش روزمره در نظر گرفته می‌شود. مناسک واقعی برخلاف عادات مناسکی روزمره مانند دوش گرفتن، کنش‌های غیرتکرارپذیر هستند. در این نگاه امکان‌پذیر نیست که تمام جنبه‌ها و ابعاد مناسکی که قبلاً انجام داده‌ایم را دوباره تکرار و تقلید کنیم؛ چون آنچه مناسک واقعی را از غیرواقعی متمایز می‌کند، حال و احوال متفاوتی است که بعد از انجام مناسک تجربه می‌کنیم و هر بار این حال، با حالی که دفعه پیش در مناسک تجربه کرده‌ایم، متفاوت است؛ از این رو مناسک مرتبط با امور قدسی، واقعی است و دیگر کنش‌های روزمره و از روی عادت، غیرواقعی هستند (Reeves, 2011: 410-11).

در نهایت آنچه این نوشتار به آن رجوع می‌کند، نظریه‌ای از فاطمه توفیقی (Tofighi, 2020) است. او در مقاله‌ای قابل تأمل، با نقد دیدگاه‌های طلال اسد (Asad, 1993) و صبا محمود (Mahmood, 2001; 2005) در باب ابزاری و نمادین بودن مناسک، بیان می‌کند فهم

ابزارگرایانه درباره مناسک در بسیاری موارد مقدم بر تفسیر بازنمایانه است؛ در حالی که فهم بازنمایانه نیز به نوبه خود می تواند به خلق یک سوژه مدنی کمک کند. شواهد و قرائنی که او مطرح می کند از ادبیات اسلامی - ایرانی دهه های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ شمسی و برای مثال شهید مرتضی مطهری، علی شریعتی، مهدی بازرگان و نویسندگان ماهنامه «مکتب اسلام» اخذ شده است. در نهایت او تمایز مناسک از غیرمناسک را تنها از طریق ابزاری یا نمادین بودن عمل در نظر نمی گیرد، بلکه به این نتیجه می رسد که با تفسیر دوگانگی میان ابزارانگاری و نمادگرایی در خصوص هر کدام از مناسک دینی، مناسک می تواند هم زمان هر دو کارکرد را داشته باشد (Tofghi, 2020: 1).

ارتباط این جستار با نظریه توفیقی از آن روست که او معیار و استاندارد کلیشه ای برای تعیین مناسک بودن یا نبودن برخی کنش ها را در نظر نمی گیرد، بلکه با رجوع به بافتی خاص، مناسک بودن یا نبودن یک کنش را بدون نگاه صرف به ابزاری یا نمادین بودن آن بررسی می کند. پژوهش حاضر نیز مانند نظریه ذکرشده، البته با سبک و منظری متفاوت و از طریق رجوع به فضامندی (Spatiality)، بدنمندی (Embodiment) و نیت مندی (Intentionality)، از رویکردهای مرسوم انسان شناسی که مناسک را به ابزاری یا نمادین تقسیم می کنند، فاصله می گیرد و بر اساس اینکه در هر بافت برخی کنش ها حالت مناسکی پیدا کرده یا نمی کنند، مناسک را بررسی می کند.

چارچوب مفهومی

همان گونه که بیان شد، در این نوشتار در پی بررسی چگونگی تمایز مناسک از غیرمناسک از دریچه ای بدیع و تلفیقی هستیم. محققانی همچون کترین بل (Bell, 1992; 1997)، کارولین هامفری و جیمز لیدلاو (Humphrey and Laidlaw, 1994) با به کار بردن مفهوم

«مناسکی شدن» (Ritualization)، البته هر کدام به شیوه خود، به دنبال تحلیل تمایز مناسک از غیرمناسک بودند. در این نوشتار ما نیز به مناسکی شدن به مثابه فرایندی برای تمایز مناسک از کنش غیرمناسکی می‌نگریم؛ با این تفاوت که این مفهوم را در قالب مرحله‌ای که در ادامه بیان می‌کنیم، به شکل تلفیقی و بین رشته‌ای بسط می‌دهیم.

درباره مناسک شاید به تعداد انسان‌شناسان و دین‌پژوهان، مفهوم از مناسک وجود داشته باشد؛ اما آنچه موجب می‌شود دست ما در این پژوهش باز باشد و بتوانیم تمایز مناسک از غیرمناسک را به دور از کلیشه‌های رایج بررسی کنیم، بهره‌گیری از مفهوم مناسک از نگاه روی راپاپورت (Roy Rappaport) است. از نظر او، مناسک به مثابه اجرای کم‌و بیش ثابت و متوالی کنش‌ها و پاره‌گفتارهای (Utterance) رسمی است که به طور کامل توسط اجراکنندگان (مناسک‌گزاران) رمزگذاری و علامت‌گذاری نشده‌اند (Rappaport, 1999: 24). بر اساس این دیدگاه، مناسک بر اساس ارتباط با عناصر مختلف (که ما در این پژوهش به فضا‌مندی، بدن‌مندی، حافظه و نیت‌مندی توجه کرده‌ایم)، قابل تغییر و ابداع‌پذیری است.

این نگاه به مناسک می‌تواند به شبهه‌ای پاسخ دهد که چرا در این جستار به مناسک اولیه نپرداخته‌ایم؟ زیرا با رجوع به آن در می‌یابیم که برای نمونه مناسکی همچون مناسک اولیه اسلامی در ایران (مثلاً نماز) در طول زمان شکل ثابتی داشته‌اند و به طور کامل هم رمزگذاری و علامت‌گذاری شده‌اند؛ بنابراین آنچه می‌توانیم در بافت‌های مختلف بررسی کنیم، مناسک ثانویه‌ای است که هم شکل کاملاً ثابتی ندارند و هم علامت‌گذاری نشده‌اند. بنا بر آنچه گفته شد، وقتی مناسک کدگذاری و علامت‌گذاری نشده‌اند، یعنی قابلیت دست‌کاری و ابداع‌پذیری دارند و در ارتباط با امور مختلف دچار دگرگونی می‌شوند و در موقعیت‌های گوناگون ممکن است که حالت مناسکی خود را از دست دهند یا کنش‌هایی غیرمناسکی، شکل مناسکی پیدا کنند.

با توجه به توضیحات داده شده در باب قابلیت دست کاری شدن مناسک، در این نوشتار در پی آن هستیم که سیالیت مناسک را از دریچه ای تلفیقی و با مرحله بندی کردن تمایز مناسک از غیرمناسک از لحاظ نظری، در نهایت راه حل خود برای تبیین این تمایز را پیشنهاد کنیم. جنبه بدیع جستار حاضر آن است که برخلاف دیگر پژوهش ها، بیشتر به رابطه متقابل فضامندی، حافظه، نیت مندی و بدن مندی با مناسک پرداخته است؛ یعنی با وجود نقش مهمی که این مفاهیم در دین پژوهی دارند، چندان مورد استفاده دین پژوهان قرار نگرفته اند و این مفاهیم بیشتر در انسان شناسی، برنامه ریزی شهری و معماری به کار می روند.

با مطرح شدن چرخش فضامند (Spatial Turn) در پایان دهه ۱۹۸۰ م و آغاز دهه ۱۹۹۰ م، تأکید بر فضا و فضامندی و بر ساخت اجتماعی زمان-مکان ها و تولید فضا به مثابه فرآورده ای فرهنگی، مورد توجه بیشتری قرار گرفت.^۲ نکته جالب این است که برخی انسان شناسان اسلام شناس مانند صبا محمود^۳ (Mahmood, 2005) و دیوید تورفیل^۴ (تورفیل، ۱۳۹۹) در مردم نگاری (Ethnography) خود، به نوعی آغاز کننده استفاده کاربردی از مفهوم فضا به جای مکان در مناسک پژوهی هستند. آنان با مطالعات مردم نگارانه در پی توصیف و تحلیل ابعاد فضامند مرتبط با فضاهای مناسکی زیسته شده در زندگی روزمره مسلمانان و به طور خاص زنان بودند.

اگر بخواهیم به عقب تر برویم و از لحاظ نظری به مبدأ توجه به این مفاهیم در مناسک پژوهی برسیم، ابتدا باید نظریه کاترین بل را بررسی کنیم. او در دو کتاب جریان سازش نظریه مناسک، عمل مناسکی (Bell, 1992) و مناسک: چشم اندازها و ابعاد (Bell, 1997) گستره اعمال مناسکی را توسعه می دهد و بر روی بدن انسان و فضا تمرکز می کند. از نظر بل، مناسک در هسته اصلی خودش، عملی انسانی است که دست کاری شده و از دیگر کنش ها متمایز شده است. او مناسک را به مثابه اعمالی در نظر می گیرد که غیر عادی

(non-habitual) و تکرارپذیر (Repetitive) هستند. مناسک یعنی کنشی که وقتی با دیگر کنش‌ها مقایسه می‌شود، تفاوتش آشکار می‌شود و متمایز جلوه می‌کند. این امر از طریق مناسکی شدن صورت می‌گیرد و مناسک طی این روند، در برابر دیگر کنش‌ها متمایز می‌شوند (Bell, 1992: 74).

در نگاه بل، در مناسکی شدن با روندی فرهنگی روبرو هستیم و مناسک وجه تمایز مشخصی دارند. یک کنش مناسکی با کنشی دیگر که حالت مناسکی ندارد، متفاوت است. این تفاوت به دلیل روش اجرای آن است و آنچه جزئیات دقیق آن کنش را شکل می‌دهد، «تفاوت فرهنگی» است و قابلیت تعمیم ندارد (Bell, 1992: 140). در این دیدگاه، مناسک به مثابه هر فعالیتی مقدس یا سکولار، عمومی یا خصوصی، جمعی یا فردی، رسمی یا غیررسمی، سنتی یا نوپدید در نظر گرفته می‌شود که در بردارنده ابراز عواطف، تفکرات و باورهای دینی و معنوی مشارکت‌کنندگان مناسک است که این اعمال در آن بافت فرهنگی دارای معنا هستند؛ از این رو از نظر بل، تولید فضا از طریق سلسله اعمال بدن‌مند شده (Embodied Practices) انجام شده و مناسک نیز به مثابه عمل مبتنی بر بدن و ارتباط با جسم فهم می‌شود (Bell, 1992). در این نگاه، فضا حاصل تراکم کنش‌های بدنی انسان است؛ به عبارت دیگر فعالیت‌های انسان در یک محیط، آن مکان را معنادار و به فضا تبدیل می‌کند.

هرچند کاترین بل از طریق مردم‌نگاری، فهمش را از امر «غیر روزمره» (none-everyday) توسعه داد و مطالعات رابطه متقابل بین مکان و مناسک برای بررسی محیط به مثابه یک عامل (Agent) که می‌تواند طرح‌واره‌های (Schemes) مناسکی را بر روی بدن‌های مناسک‌گزاران منقوش کند، آغاز کرد (Bell, 1992: 99)؛ اما در این نظریه، او محیطی که مناسک در آن اجرا می‌شود را تنها تا جایی مؤثر می‌داند که این محیط بر روی بدن‌های مناسک‌گزاران تأثیر

می‌گذارد و در بررسی اینکه چگونه خود مناسک به طور متقابل می‌تواند حجیت خود را به محیط منتقل کند و از طریق اثرات کنش‌های مناسکی‌اش بر روی منظر فیزیکی تأثیر بگذارد، موفق نبوده است. با این وجود آنچه در این رویکرد مهم است، اهمیت حالت‌های بدن در تمایز کنش‌های مناسکی از غیرمناسکی است؛ یعنی در این نگاه وقتی مناسک را اجرا می‌کنیم، درواقع آنها را در یک مکان جای‌گذاری و تبدیل به فضای مناسکی می‌کنیم و اگر مناسک دینی را به مثابه یک کنش یا مجموعه‌ای از اعمال غیربدن‌مند در نظر بگیریم که ویژگی فضا‌مند ندارد و حالت‌های فیزیکی و جسمانی اجرای مناسکی از آن جدا شده است، مناسک دینی قابل مطالعه و بررسی نیست؛ از این رو مناسک باید طبق بافتی که در آن قرار دارد و تأثیری که بر محیطی خاص می‌گذارد و همچنین تأثیری که از محیط می‌پذیرد تا یک عمل دینی شکل بگیرد، بررسی شود.

بنابر آنچه گفته شد، با وجود اینکه رویکرد بل در تمایز مناسک از غیرمناسک جالب است، تبیین او در مورد چگونگی تبدیل کنش عادی به مناسک تک‌بُعدی است و دربرگیرنده ارتباط فضا، نیت، حافظه و مناسک با یکدیگر نیست؛ از این رو به نظر می‌رسد از زوایای دیگر نیز می‌توان این مسئله را بررسی کرد و به صورت مرحله‌ای از دیگر رویکردها در دیگر رشته‌ها برای تبیین و تحلیل چگونگی تمایز مناسک از غیرمناسک کمک گرفت و در نهایت راه‌حل خود را بیان کرد.

مرحله اول: فضا‌مندی

فضا‌مندی با آثار پژوهشگرانی همچون سو‌جا (Soja, 1989)، هاروی (Harvey, 1989) و به ویژه لوفور (Lefebvre, 1991)، گره خورده است و مفهومی با قدمت حدود سه دهه در معماری است؛ با وجود چنین سابقه‌ای، اهمیت این مفهوم در تحلیل مناسک به مثابه امری

رابط میان فضا و بدن در دین پژوهی مورد غفلت قرار گرفته است. بسیاری از دین پژوهان برای بررسی جغرافیایی امر قدسی و مناسک، اغلب از نظرات میرچا الیاده (الیاده، ۱۳۷۵) استفاده کرده‌اند؛ از این رو نتوانسته‌اند بافت، عاملیت افراد، گفتمان رسمی و حاکم در باب مناسک، هویت، تفاسیر، معانی، ارزش‌ها، محدوده و قلمروی مناسک متفاوت را از طریق ابعاد فضا مانند آنها بررسی کنند.

با توجه به رویکرد ذات‌گرایانه الیاده و به کار نیامدن آن برای ما، به نظر می‌رسد در اینجا نیز مانند بیشتر تحقیقات اجتماعی باید از دورکیم (دورکیم، ۱۳۹۳) کمک بگیریم. رویکرد دورکیمی باعث تغییر توجه پژوهش‌ها به سمت ساختارهای اجتماعی شد؛ بنابراین رویکرد مذکور تحقیقات پژوهشگران را به این سمت سوق داد که چگونه امر قدسی در کانون روابط اجتماعی قرار می‌گیرد (Anttonen, 2007; Knott, 2005)؛ اما آنچه در باب رویکرد اجتماعی دورکیم در دین پژوهی و فضامندی مهم است، اقتباس رویکرد موقعیتی از دورکیم است. چیدستر و لیننتال در ادامه راه دورکیم، در کتاب خود با عنوان فضای مقدس آمریکایی (Chidester and Linenthal, 1995) اصطلاح رویکرد موقعیتی (Situational) را ابداع کردند و آن را پاسخی به ذاتی‌انگاری امر قدسی در رویکرد الیاده دانستند.

رویکرد موقعیتی نشان می‌دهد امر قدسی در مناسک با روابط اجتماعی گره خورده است و معنای خود را از آن می‌گیرد. این رویکرد به ما کمک می‌کند که از نگاه الیاده فاصله بگیریم و به سمت مفهوم‌بندی‌های موقعیتی در باب مناسک حرکت کنیم؛ پس آنچه در فضامندی دارای اهمیت است، موقعیت‌مند بودن کنش‌هاست.

محیط‌های مناسکی هر چند به شیوه‌ای فیزیکی تولید می‌شوند، هم‌زمان آنها همواره موضوع تفسیر، روایت، ادراک، احساس، درک و تصور قرار می‌گیرند (Soja, 1996)؛ بنابراین می‌توان استدلال کرد که روابط یا تعاملات اجتماعی نه تنها تقدس مناسک را می‌سازند (Sayer,

(1985)، بلکه ویژگی‌های فیزیکی درون آنها که امر قدسی در آن جریان پیدا می‌کند را نیز ایجاد می‌کنند. گفتنی است بررسی این امر از طریق روند فضا‌مندی صورت می‌گیرد. آنچه در این نوشتار درباره بهره‌گیری مفهوم فضا‌مندی و رویکرد موقعیتی در تمایز مناسک از غیرمناسک اهمیت دارد، جایگزینی ابعاد فضا‌مند مناسک، به جای جنبه‌های مکان‌مند مناسک است. این چنین که تحولات مناسک و به‌ویژه مناسک ابداعی، مکان مناسکی ایستا و ساکنی تولید نمی‌کنند، بلکه فضایی مناسکی می‌سازند که بسیار پویاست و با بدن افراد نیز رابطه‌ای دوسویه دارد؛ یعنی از طریق فرایند فضا‌مندی، فضایی مناسکی تولید می‌شود که به مثابه گونه‌ای از فضای اجتماعی در نظر گرفته می‌شود (Lefebvre, 1991)؛ اما چیزی که فضای مناسکی را از فضای اجتماعی تمایز می‌دهد، این است که فضای مناسکی از طریق تعاملات اجتماعی طی وضعیت آستانه‌ای مناسک (liminal Status of Ritual) تولید می‌شود (Turner, 1969).

مرحله دوم: بدن‌مندی

آنچه در بدن‌مندی در مقایسه با دیدگاه‌های مرتبط با بدن دارای اهمیت است، اینکه برخلاف دیدگاه‌های محققانی همچون فوکو و بوردیو، بدن فقط دریافت‌کننده قدرت (فوکو، ۱۳۷۸) یا فرهنگ (Bourdieu, 1977) نیست؛ بنابراین بدن لوح سفیدی نیست که قدرت و فرهنگ از بالا بر روی آن حک شود، بلکه بخش فعالی در ساختار فرهنگی است. به بیانی دیگر فرهنگ مرتبط با فرد است و حتی به بدن او و مرد و زن بودنش نیز مربوط است (تورفیل، ۱۳۹۹: ص ۹۹؛ به نقل از: Lyon and Barbalet, 1994: 62)؛ از این رو بدن هویتی مادی و زیستی تعریف می‌شود (تورفیل، ۱۳۹۹: ص ۱۰۰؛ به نقل از: Csordas, 1994: 12)، درحالی‌که بدن‌مندی راهی در نظر گرفته می‌شود که در آن انسان

با واقعیت رابطه برقرار می‌کند؛ به بیان دیگر بدن‌مندی اساس فرهنگ و خود است (تورفیل، ۱۳۹۹: ص ۱۰۰؛ به نقل از: Csordas, 1994: 6). همچنین بدن‌مندی فرایندی برای قراردادن فرهنگ یا ذهن در بدن یا چیزی شبیه آن نیست، بلکه در عوض زمینه‌روشن‌شناختی نامشخص است که با تجربه‌ادراکی و وضعیت حضور و به‌کارگیری بدن در جهان تعریف می‌شود (تورفیل، ۱۳۹۹: ص ۱۰۰؛ به نقل از: Csordas, 1994: 12). بدن‌مندی فرایندی درخور توجه در شکل‌گیری و تفسیر تجربه‌انسانی است؛ از این رو تجربه‌های انسانی فقط ساختارهای اجتماعی درونی نیستند، بلکه ممکن است از خود مستقل فرد سرچشمه بگیرند، مثلاً از جسم او (مرد یا زن). پس از آنجاکه نمودهای فرهنگی نیز باعث واکنش‌های بدنی می‌شوند و ممکن است ناشی از تجارب بدنی باشند، فرد نه تنها ممکن است ابژه در نظر گرفته شود، بلکه می‌تواند عاملی در ساخت فرهنگ به حساب آید (تورفیل، ۱۳۹۹: ص ۱۰۲).

برای تبیین بهتر بدن‌مندی و ارتباط آن با تمایز مناسک از کنش عادی، در این نوشتار مناسک را به نظریه بدن‌مندی توماس سورداس پیوند می‌دهیم. بر این اساس، فرهنگ در بدن انسان نهادینه شده است (Csordas, 1994: 6). در این نگاه، مناسکی شدن مواجهه نوآوری مناسکی و بدن با یکدیگر و همچنین، شیوه پذیرش این نوآوری مناسکی به مثابه فرآورده‌ای فرهنگی از سوی بدن در قالب حرکات بدنی، حالات بدنی، ژست‌ها و ... است. در اینجا مفهوم بدن‌مندی، یعنی اینکه ما چگونه جهان پیرامون خود را از طریق بدن‌هایمان تجربه می‌کنیم و ارتباط این تجربه با مناسک (به مثابه امور فرهنگی) چگونه است و چگونه مناسک به مثابه فرهنگ بر بدن حک می‌شود؟ این مفهوم، نقطه آغاز بسیاری از تحلیل‌ها درباره مناسک است؛ زیرا بدن‌مندی بنیادی‌ترین و شاید مهم‌ترین بخش مشارکت مناسکی است (Csordas, 1994: 10-14).

مرحله سوم: دانش مشترک و حافظه زنده

آنچه سبب می شود یک فرد کنشی را در جایگاه مناسک از غیرمناسک مشخص کند، دانش مشترک (Common Knowledge) او در باب مناسک است (Chwe, 2001). مایکل چه مناسک اجرایی در فضای عمومی را «مناسک عقلانی» (Rational Rituals) نام گذاری می کند؛ زیرا از نظر او این نوع مناسک، دانش مشترکی ایجاد می کنند که ریشه هویت جمعی یا فعالیت های جمعی است (Chwe, 2001).

دانش مشترک، قابلیت شکل دهی تجربه، عقاید یا اهداف مشترک را دارد؛ اما مشکل کلاسیک در نظریه انتخاب عقلانی این است که چگونه دانش مشترک ایجاد و زاینده می شود و چطور یک نفر می تواند اطمینان یابد که این امور (تجربه، عقاید، اندیشه ها و اهداف) به درستی بین مردم اشتراک یافته اند. چه معتقد است بررسی مناسک عمومی، امری کلیدی در پاسخ به این پرسش است؛ چون مناسک عمومی از طریق جلب توجه هر نفر باعث می شود فرد بفهمد چیزی که او در فضای عمومی تجربه می کند، همان چیزی است که توسط همه افراد جامعه اش تجربه می شود و این حس، دانش مشترک و جمعی را خلق می کند؛ در نتیجه شرایط را برای ساخت هویت گروهی و ایجاد اتحاد و انسجام مهیا می کند (Chwe, 2001).

دوباره به نقطه عزیمت بازمی گردیم. چرا برخی افراد متعلق به نسل های گذشته که در خانه و میهمانی ادا می کردند بعضی از مناسک نوپدید را مناسک نمی دانند، هنگام مواجهه با آن مناسک در خیابان، حالت های بدنی و حال و احوالشان، مؤید مناسک بودن آن کنش ها بود؟ در اینجا برای نمونه، فقط برای تبیین شفاف تر بحث نظری، جواب مردی متولد دهه سی شمسی که با نگارنده (متولد نیمه دوم دهه شصت) نیز در ارتباط بود را در باب مناسک بررسی می کنیم. در اینجا با دو مرحله مواجه هستیم؛ اول: وقتی مرد مسن تر در خانه روی مبل تکیه داده است و در باب مناسک به طور شفاهی می گوید؛ دوم: حالت های او در

خیابان هنگامی که در مواجهه با مناسک ابداعی است. در مرحله اول، آنچه در باب تمایز مناسک جمعی از کنش‌های عادی در فضای عمومی می‌گوید، عمدتاً مناسک مرتبط با دهه اول محرم، مناسک شب‌های قدر در ماه رمضان، جشن‌های نیمه‌شعبان، عزاداری اربعین، مناسک عزاداری دهه آخر صفر و مناسک عزاداری حضرت فاطمه زهرا (س) است. از لحاظ جغرافیایی نیز مناسک عزاداری در حرم حضرت معصومه (س)، میدان آستانه، خیابان ارم و خیابان آذر در قم یا روضه‌های خانگی و برپایی ایستگاه صلواتی در ایام عزاداری رسمی، مصداق مناسک در نظر او است؛ در حالی که نزد نگارنده برخلاف فرد متولد دهه سی، گستره مناسک وسیع‌تر است.

حال در اینجا نگارنده با فرد متولد دهه سی در یک موضوع، تفاوت و در امر دیگری شباهت دارند. تفاوت بین آنان دانش مشترک و حافظه زنده‌شان (Live Memory) در باب مناسک است؛ یعنی در فضای مناسکی تولید شده، حافظه زنده یک فرد نوجوان یا جوان در قبال پذیرش نوآوری‌ها مناسکی، بیش از یک متولد دهه سی تحت تأثیر قرار گرفته است؛ اما امری که بین یک نوجوان یا جوان و یک فرد مسن‌تر، شبیه و حتی مشترک است، حجیت دادن هر دو نفر به نوآوری‌ها مناسکی از طریق حالت‌های بدنی است؛ یعنی هر چند فرد مسن‌تر نیز در فضای عمومی مانند یک فرد جوان، حالت‌های احترام‌آمیز بدنی را در برابر مناسک ابداعی آدمی کند؛ اما به طور شفاهی بیان می‌کند من بدون نیت این حرکات بدنی را انجام می‌دهم و شما به غلط، به جا آوردن این مناسک را به من نسبت می‌دهید.

همان‌گونه که اشاره شد، پاسخی که بیشتر افراد در این باره می‌دهند، مبتنی بر غیر نیت‌مند بودن اعمال‌شان است؛ از این رو به نظر می‌رسد برای تبیین بهتر تمایز مناسک از غیر مناسک، باید مرحله‌ای دیگر را به مراحل این تمایز اضافه کرد و نام آن مرحله را نیت‌مندی و غیر نیت‌مندی کنش‌ها نامید. از این طریق، شبهه اخیر که مناسک فقط باید نیت‌مند باشند، برطرف می‌شود.

مرحله چهارم: نیت مندی و غیرنیت مندی کنش ها

بنا بر آنچه گذشت، امری که کنش مناسکی را از غیرمناسکی متمایز می کند، ذیل فرایند مناسکی شدن قرار می گیرد که بارویکردهای مختلف نیز این تمایز را می توان تبیین کرد؛ اما یکی از جالب ترین نوع مناسکی شدن آن است که مبتنی بر حالت ذهنی خاص افراد درگیر در مناسک (مناسک گزاران) بوده و این حالت، موضع مناسکی (Ritual Stance) نامیده می شود. ویژگی اصلی این حالت ذهنی، غیرنیت مند (non-intentional) بودن آن است و در پس آن مناسک متمایز شده از دیگر کنش ها، نیتی وجود ندارد. این نگاه به مناسک، بیشتر در علوم شناختی به کار می رود (Humphrey and Laidlaw, 1994).

کنش های انسان روند مستمری از اعمال است که اجزای آنها از رست های بدنی مختلف تشکیل شده است؛ پس ما در بافتی موقعیتی امکان این را پیدا می کنیم که به نیت پس این رست های بدنی پی ببریم. در کنش های غیرمناسکی، بررسی نیت پس یک کنش انجام شده، به ما کمک می کند که چگونگی آن کنش را توصیف و تحلیل کنیم. برای تبیین بهتر نقش نیت در کنش ها، می توان موقعیت های مختلفی را در نظر گرفت؛ مثلاً موقعیتی را در نظر بگیریم که من نظاره گر آن هستم. من فردی را که نمی شناسم و او را در حال سوار شدن یک دوچرخه می بینم؛ همچنین فردی دیگر که او را نیز نمی شناسم، می بینم که در حال سوار شدن دوچرخه من است. حال اگر از من پرسیده شود که این دو شخص چه می کنند؟ بر اساس بافت موقعیتی، احتمالاً پاسخ می دهم: نفر اول در حال سوار شدن دوچرخه اش است و نفر دوم در حال دزدیدن دوچرخه من است؛ یعنی بر اساس دانش و اطلاعاتی که از قبل داشتیم، می توانم تشخیص دهم نیت های آن دو متفاوت است. با توجه به مثال بیان شده می توان گفت وقتی ما از دو نیت مختلف یک کنش مشابه (مثلاً سوار شدن دوچرخه) آگاه باشیم، می توانیم ماهیت متفاوت هر کنش را جداگانه مشخص کنیم. (Humphrey and Laidlaw, 1994: 89)

برای روشن شدن بحث دربارهٔ بافت موقعیتی مناسک و ارتباط آن با نیت مندی، مثالی در مورد حرم حضرت فاطمه معصومه (س) بیان می‌کنیم. برای نمونه در اینجا از دو شخص مختلف که در مناسک حرم حضرت معصومه (س) شرکت می‌کنند، دربارهٔ حضور و نیت آنان می‌پرسیم. نفر اول پاسخ می‌دهد: «نمی‌دانم، اما من هر شب جمعه اینجا می‌آیم. فواره‌های آب و حوض صحن قشنگ هستند. جای خوبی است، آدم‌ها را می‌بینم که از همه جا برای زیارت می‌آیند. جایی با صفاست و حال و هوایم هم عوض می‌شود». نفر دوم جواب می‌دهد: «چون می‌خواهم حضرت معصومه (س) شفاعتم کند و به خدا نیز نزدیک‌تر شوم». در اینجا می‌توان نیت این دو فرد را کاملاً متفاوت در نظر گرفت؛ یعنی نفر اول به قصد شرکت در یک عمل عاداتی و نفر دوم به نیت شفاعت. در اینجا وقتی در پی توصیف و تشریح کنش‌های این دو فرد برمی‌آییم، خواهیم دید که هر دو فرد، تجربهٔ حضوری معنوی را جدای از نیت‌های جداگانه‌شان داشته‌اند؛ یعنی هرچند این دو فرد در این مناسک با خواست و میل خود شرکت کرده‌اند و مجبور به انجام این مناسک نبوده‌اند، نیت‌شان دیگر امری سازنده برای تعیین هویت کنش مناسکی آنان نیست؛ بنابراین این کنش مناسکی، تبدیل به عملی غیرنیت‌مند می‌شود. این امر از خلال فرایند مناسکی شدن رخ می‌دهد.

به طور دقیق‌تر در فرایند مناسکی شدن، رابطه‌ای که به شیوه معمول میان نیت و کنش وجود دارد، تغییر می‌کند. این دگرگونی به خودی خود نتیجهٔ یک عمل عمدی، یعنی اتخاذ یک موضع مناسکی است. هرچند ممکن است این امر یک تناقض به نظر برسد؛ اما از نتیجهٔ اتخاذ این موضع توسط مناسک‌گزار (کنش‌گر) است که کنش‌های مناسکی غیر نیت‌مند می‌شوند. (Humphrey and Laidlaw, 1994: 94)

به بیان دیگر مهم نیست چرا افراد مناسک را اجرا می‌کنند، بلکه مسئلهٔ اصلی این است که به هر حال افراد آن مناسک را انجام می‌دهند و دلیل آن کار در پس مناسک‌گزاری آنان قرار می‌گیرد. پس همین که فرد موضع مناسکی به خود می‌گیرد، طی فرایندی ذهنی، آن کنش با

دیگر کنش هایش متفاوت و تبدیل به مناسک می شود؛ خواه نیتی پشت آن باشد یا نباشد. هرچند تمایز مناسک و غیرمناسک از دریچه نیت مندی کنش ها رویکردی جالب است، باز هم مانند رویکردهای قبل، امری چندبُعدی نیست و از زوایای مختلف این تمایز را تبیین نمی کند. در این نگاه، مناسکی شدن (تمایز مناسک از کنش غیرمناسکی) منحصر به تمایز مناسک رسمی، تثبیت شده و دارای قدمت (مانند مناسک زیارت در حرم حضرت معصومه) از کنش های غیرمناسکی است؛ از این رو در این رویکرد فقط مناسک رسمی که ایستا هستند با کنش های غیرمناسکی متمایز می شوند؛ در حالی که آنچه در این نوشتار در پی آن هستیم، فراتر از مناسک رسمی و دارای قدمت است و تمایز مناسک ابداعی از کنش های غیرمناسکی نیز برای ما مهم است.

راه پیشنهادی: بهره گیری از مناسکی شدن تلفیقی برای تمایز مناسک از کنش غیرمناسکی

به نظر می رسد برای تبیین و تحلیل بهتر تمایز مناسک از غیرمناسک، نیازمند رویکردی هستیم که افزون بر دربرگیری تمایز مناسک رسمی و تثبیت شده از کنش های عادی، در باب تمایز مناسک ابداعی از کنش های عادی نیز حرفی برای گفتن داشته باشد؛ از این رو در اینجا رویکردی تلفیقی از مراحل بیان شده در این نوشتار را تبیین می کنیم و مفهوم موقعیت های مقطعی مناسکی^۵ را نیز به آن می افزاییم. در این رویکرد تلفیقی، مناسکی شدن فرایندی پویا و ترکیبی است که هم قادر به تمایز مناسک دارای قدمت و تثبیت شده از کنش های غیرمناسکی است و هم توان این را دارد که مناسک ابداعی جاری در جامعه را از کنش های غیرمناسکی تفکیک کند.

بنابر آنچه از ابتدای این نوشتار تا اینجا گفته شد، امری که میان تمامی رویکردهای ذکر شده در باب این تمایز مشترک بود، بدن و بدن مندی و ارتباط آن با فضامندی است؛ از این رو ما نیز همچنان بر اهمیت بدن در مناسک پژوهی تأکید و بیان می کنیم که در فضای مناسکی،

بدن تعیین‌کنندهٔ مناسک یا غیرمناسک بودن کنش‌هاست؛ یعنی بدن درنهایت ویتروینی است که فضامندی، بدن‌مندی، نیت‌مندی و دیگر مفاهیم در باب تمایز مناسکی در آن ظاهر می‌شوند. در ادامه به اهمیت رابطه و تلفیق بدن‌مندی، فضامندی و موقعیت‌های مقطعی مناسکی در تمایز مناسک از غیرمناسک می‌پردازیم.

گاهی دستورالعمل‌های انجام مناسک، به صورت فرهنگی در یک کتاب، متن مقدس، شیء یا حتی در یک مکان کدگذاری شده‌اند که در هر کدام از این موارد اگر به ابزار رمزگشایی مناسک دسترسی داشته باشیم، می‌توانیم کدهای نهفته در هر مناسک را کشف کنیم. با این وجود، گاهی این دستورالعمل‌ها در حافظه‌های عضلانی (Muscle Memory) قرار دارند و این دستورالعمل‌ها توسط تقلید زبانی (کلامی و شفاهی) یا حرکات و حالات و ژست‌های بدنی منتقل می‌شوند (Grimes, 2014: 314)؛ از این رو راه تمایز مناسک از غیرمناسک، توجه به حرکات بدنی و وضعیت بدنی جهت‌دار است و درنهایت مناسک به مثابه امری فضامند، از طریق اجراهای بدنی جمعی در فضا، متجلی می‌شود و نمود پیدا می‌کند. در اینجا برای تمایز مناسک از غیرمناسک، حرکت‌های بدنی نقش مهمی دارند و ژست‌های بدنی باید هم‌زمان به صورت حرکت فیزیکی و واقعی و همچنین به صورت استعاره‌ای و مجازی فهم شود (Parkin, 1991: 22).

بنا بر آنچه گفته شد، مناسک فضامندی کلیشه‌ای است که توسط گروه‌هایی از مردم اجرا می‌شود و بدون وجود فضای مناسکی، قابل شناسایی و تعریف شدن نیست. در این نگاه، همان‌طور که مناسک در بافتی به نام مراسم اجرا می‌شود و مراسم امری مرکزی برای مناسک است، به همان صورت فضا هم امری مهم برای موفقیت و فاتح شدن گونه‌ای از کنش‌ها به عنوان مناسک در جامعه است. در این نگاه مناسک به مثابه «فضامندی کلیشه‌ای» و «اجرای فیزیکی برای یک نفر» که نیازمند فضایی است که فرد در آن حرکت کند و تماشاگران آن رخداد را تماشا کنند، در نظر گرفته می‌شود (Parkin, 1991: 17-18)؛

از این رو مناسک عمومی معمولاً بر نمایش عمومی متکی هستند و همین نمایش مداوم مناسک منتخب و ابداعی و یادآوری آنان، موجب تحریک حواس و ایجاد حافظه زنده می شود. در این نگاه، مناسک فاتح مناسکی هستند که بر اثر تکرار مداوم، خودشان را در حافظه اجتماعی جامی دهند. این مناسک از طریق باثبات و بادوام کردن حافظه منتخب و تأثیری که در جامعه بر جامی گذارند، خودشان را مناسک فاتح به افراد معرفی می کنند و از دیگر کنش ها متمایز می شوند. (Connerton, 1989: 41-71)

بحث ما همین جاست؛ یعنی به دلیل جلوگیری از پس زده شدن مناسک ابداعی توسط مردم، اجرای مناسک به مثابه نمایش در فضای عمومی، عمدتاً در موقعیت های موقتی و گذرا شکل می گیرد. این امر باعث مشارکت مقطعی و گذری افرادی می شود که مناسک ابداعی را هنوز نپذیرفته اند. پس مشارکت های هرچند کم و موقتی در فضای عمومی، در مورد افرادی کارساز است که کنش گری فعال در این مناسک ابداعی نیستند؛ ولی همین حضور در فضای عمومی به مثابه فضای مناسکی، آنان را هم درگیر برخی کنش های مناسکی می کند؛ مثلاً هنگامی که ایستگاهی صلواتی یا مجلس روضه یا جشنی برای برخی مناسک ابداعی در فضای عمومی شکل می گیرد، وقتی ما در جایگاه تماشاچی و رهگذر، افرادی را ببینیم که در این مراسم مشارکتی هرچند کم و گذرا داشته باشند، با تحلیل حرکات بدنی آنان این طور برداشت می کنیم که کنشی مناسکی انجام می دهند؛ از این رو حرکات بدنی افراد به مثابه اجرای نمایش برای دیگران در تمایز مناسک از غیرمناسک مؤثر است. برای تبیین بهتر، در ادامه بحث را از طریق مفاهیم موضع مناسکی و نیت مندی بررسی می کنیم. موضع مناسکی که حالتی ذهنی است و لزوماً هم مبتنی بر نیت مندی نیست و می تواند غیرنیت مند باشد، امری تعیین کننده در تمایز مناسک از غیرمناسک است. در این نگاه فقط به این مسئله توجه می کنیم که این مناسک رخ داده است و نیت پس آن کنش برای ما اهمیتی ندارد؛ اما آنچه برای تبیین بهتر مناسک از غیرمناسک لازم است،

بررسی چگونگی اجرای مناسک است، نه اینکه اگر فقط عملی به طور مناسکی انجام شد، آن را مناسک بدانیم. وقتی چگونگی انجام مناسک برای ما مهم باشد، یعنی به مناسکی شدن از زاویه‌ای چند بُعدی و پویا برای تمایز مناسک از غیرمناسک نگریسته‌ایم؛ برای مثال ممکن است فردی موضع مناسکی نداشته باشد، ولی از لحاظ بدنی کنشی را انجام دهد که هر کس آن را ببیند، آن فرد را درگیر در آن مناسک اجرا شده در فضای عمومی در نظر بگیرد و او را مناسک‌گزار بنامد.

روند ذکر شده در فضای تعلیق مناسکی رخ می‌دهد. فضای تعلیق مناسکی، فضایی است که در آن همه چیز از نو در یک خلأ بازسازی می‌شود. این بازسازی الگویی است برای آنچه باید تغییر کند، آنچه باید تداوم یابد و آنچه باید خلق شود (رحمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۵۵). در اینجا فضای تعلیق مناسکی به نوعی همان امری است که در راستای بازتعریف مناسک است؛ یعنی اگر طبق بازسازی انجام شده در فضای تعلیق مناسکی، یک مناسک ابداعی از طریق چگونگی اجرای آن از سوی مردم پذیرفته شد که هیچ؛ اما اگر پذیرفته نشد یا دست‌کم گروهی از مردم آن را نپذیرفتند، سازوکار دیگری روی کار می‌آید که از موقعیت‌های مقطعی مناسکی بهره می‌جوید.

موقعیت‌های مقطعی مناسکی، هنگامی است که فردی در فضای عمومی به ناچار در برخی کنش‌های مناسکی موقتی شرکت کند؛ مثلاً نماز جماعت، زیارت‌خوانی‌ها و روضه‌خوانی‌ها در یادمان شهدای گمنام، زیارتگاه‌های تازه تأسیس و موكب‌های کنار خیابان برگزار می‌شود. همچنین مناسک مختلفی که به دنبال مناسبت‌سازی‌ها و دهه‌سازی‌ها هر روز و هر شب در خیابان به مثابه فضای عمومی برگزار می‌شود و در خلال آن نوآوری‌های مناسکی عرضه می‌شود، ذیل موقعیت‌های مقطعی مناسکی قرار می‌گیرند.

به نظر می‌رسد مناسک ابداعی از طریق موقعیت‌های مقطعی مناسکی، به‌مرور نزد افراد مناسک می‌شود و از کنش‌های عادی متمایز می‌شوند؛ یعنی چون فضا به سیطره درآمده است، فردی هم که جزء گروه مناسک‌گزاران مناسک ابداعی نیست، امکان دارد در موقعیت‌های مقطعی آن مناسک نوپدید شرکت کند. همین مشارکت مقطعی، راهی برای مناسکی‌کردن افراد است؛ برای نمونه وقتی در مناسبتی جدید در کنار خیابان ایستگاهی صلواتی برپا می‌شود، فرد در موقعیت مقطعی مناسکی قرار می‌گیرد و ممکن است خواه‌ناخواه با مشارکتی مقطعی، مثلاً گرفتن یک لیوان چای از ایستگاه صلواتی یا تحت تأثیر قرارگرفتن از صدای مداحی و چند ضربه سینه‌زدن در موکبی که در پیاده‌رو در مناسبتی ابداعی ایجاد شده، به این نوآوری‌ها مناسکی حجیت دهد. در اینجا با تلفیق فضا‌مندی، بدن‌مندی و نیت‌مندی درمی‌یابیم که آن فرد مناسک‌گزار شده است و کنشی نیز که انجام می‌دهد، از عملی عادی به کنشی مناسکی تغییر یافته است.

این نوع تعامل فضای مناسکی و بدن، حافظه زنده را از طریق فضای مناسکی دست‌کاری می‌کند؛ یعنی مناسک [هرچند مناسک ابداعی] در فضای مناسکی با تکرارپذیری زیاد و تحریک حافظه، به‌مرور خود را در اذهان جامی دهند (McCauley and Lawson, 2007: 220).

در این رویکرد تلفیقی از مناسکی‌شدن، وقتی در فضای مناسکی با مناسک ابداعی روبرو می‌شویم، می‌توانیم حالت‌های بدنی افراد (هرچند ادعا کنند برخی مناسک را مناسک نمی‌دانند) را بررسی و مقایسه کنیم که این حالت‌های بدنی چه فرقی کرده‌اند. به محض اینکه در موقعیت‌های مقطعی مناسکی و از طریق حافظه عضلانی که نتیجه تربیت بدنی افراد از خلال مناسکی‌شدن است، نوع راه‌رفتن و حرف‌زدن و ژست‌های بدنی و لحن و حتی تُن صدای آنان تغییر کرد، با رجوع به این رویکرد تلفیقی درمی‌یابیم که آن افراد به مناسک‌گزار تبدیل شده و آن عمل، مناسک شده است و از کنش عادی متمایز گردیده است.

نتیجه

با مرحله‌بندی کردن تمایز مناسک از غیرمناسک، درنهایت از لحاظ نظری به راهی بدیع برای بررسی این تمایز رسیدیم و آن را رازذیل فرایندی به نام مناسکی شدن تلفیقی قراردادیم. این مطالعه به ما نشان داد آنچه باعث جافتادن کنش‌های ابداعی در جایگاه مناسک در یک بافت می‌شود، تربیت بدنی مناسک‌گزاران است. در این روند، برخی کنش‌ها از طریق موقعیت‌های مقطعی مناسکی در جدال با دیگر اعمال یا مناسک روزمره، غالب می‌شود و در جایگاه مناسک فاتح از دیگر کنش‌ها متمایز می‌شوند و حجیت می‌یابند. پس موقعیت‌های مقطعی مناسکی، این قدر در محیط‌های مختلف و در زمان‌های متفاوت در مقابل مردم ظاهر می‌شوند که فضا را مناسکی و برخی کنش‌های غیرمناسکی را مناسک می‌کنند؛ از این رو از طریق تعامل فضای مناسکی و بدن، حافظهٔ افراد تحریک و مناسکی می‌شود و کنش‌های انجام‌شده در موقعیت‌های مقطعی مناسکی، به حاضران در فضای عمومی به عنوان مناسک القا می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. در مواردی که به منبعی بدون شمارهٔ صفحه از این قبیل ارجاع شده است، منظور نویسنده، جان کلام و مباحث مرتبط آن پژوهش با موضوع مورد بحث در این مقاله است.
۲. لوفور، چیدستر و لیننتال، محققانی پیشرو در معرفی مفهوم فضا‌مندی بودند. نک:

Lefebvre, H. (1992). The Production of Space. Oxford: Wiley-Blackwell.

Chidester, D; Linenthal, E. (1995). American Sacred Space, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

۳. Saba Mahmood / صبا محمود (درگذشته ۲۰۱۸)، انسان‌شناس پاکستانی - آمریکایی و از شاگردان طلال اسد، از تأثیرگذارترین مردم‌نگاران اخیر بود که تک‌نگاری‌های او به‌ویژه در مصر، در توسعه مفاهیم بدن‌مندی و فضا‌مندی بسیار تأثیرگذار است. او به همراه همسرش چارلز هیرشکیند

(Charles Hirschkind)، که او نیز مردم‌نگار است و به بدن‌مندی و فضا‌مندی در مناسک پژوهی

اهمیت زیادی می‌دهد، پژوهش‌های تأثیرگذاری در این باب انجام داده‌اند. نک:

Mahmood, Saba. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press.

Mahmood, Saba. (2015). *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*, Princeton: Princeton University Press.

Hirschkind, Charles. (2006). *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, Columbia: Columbia University Press.

۴. Dvid Thurfjell / دیوید تورفیل، استاد دین‌پژوهی دانشگاه سودرتورن استکهلم و از مردم‌نگاران

متخصص در تشیع زیسته در ایران پس‌انقلابی است. پژوهش‌های میدانی او در ایران که از

دوران دانشجویی‌اش در دانشگاه اوپسالا سوئد با تمرکز بر ایران شروع شد، از تحقیقات مهم در

اهمیت نهادن به فضا به جای مکان است. تک‌نگاری‌های او در باب مناسک و فضا‌مندی در

ایران، بخشی از پروژه‌ای بزرگ است که به مرجعیت و فرایند حجیت‌بخشی و حجیت‌زدایی

در ایران می‌پردازد. نک:

Thurfjell, David. (2006). *Living Shi'ism: Instances of Ritualisation Among Islamist Men in Contemporary Iran*, Brill Academic Pub.

۵. این اصطلاح را از جبار رحمانی (رحمانی، ۱۳۹۷) که برای اشاره به مواردی همچون یک مجلس

مذهبی مقطعی استفاده می‌شود، وام گرفته‌ایم.

کتاب‌نامه

الیاده، میرچا (۱۳۷۵ ش)؛ مقدس و نامقدس؛ ترجمه: نصرالله زنگونی؛ تهران: سروش.

تورفیل، دیوید (۱۳۹۹ ش)؛ زیست شیعی: مناسکی شدن مسلمانان در ایران امروز؛ ویراستاری علمی:

الله‌کرم کرمی‌پور؛ ترجمه: سیدشهاب‌الدین عودی؛ اصفهان: آرما.

دورکیم، امیل (۱۳۹۳ ش)؛ صور بنیانی حیات دینی؛ ترجمه: باقر پرهام؛ تهران: نشر مرکز.

رحمانی، جبار (۱۳۹۷ ش)؛ هیئت‌های عزاداری در جامعه ایران؛ اصفهان: آرما.

فوکو، میشل (۱۳۷۸ ش)؛ مراقبت و تنبیه: تولد زندان؛ ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده؛ تهران: نشر نی.

مظاهری، محسن حسام (۱۳۹۸ ش)؛ «در خدمت و خیانت مناسک: بحثی درباره مناسک شیعی و پدیده فربهی مناسکی»؛ ویژه‌نامه سپیدار، ش ۳، اصفهان: بنیاد علمی فرهنگی امام صادق (ع).

Anttonen, V. (2007). "Sacred", In: Guide to the Study of Religion, Edited By: Braun, W; McCutcheon, R. T. 4th ed. London: Cassell, pp. 271–282.

Asad, T. (1993). Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Bell, C. M. (1992). Ritual Theory, Ritual Practice, New York: Oxford University Press.

Bell, C. M. (1997). Ritual: Perspectives and Dimensions, New York: Oxford University Press.

Bourdieu, P. (1977). Outline of a Theory of Practice, Cambridge: Cambridge University Press.

Chidester, D; Linenthal, E. (1995). American Sacred Space, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Chwe, M. (2001). Rational Ritual: Culture, Coordination, and Common Knowledge, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Connerton, P. (1989). How Societies Remember, Cambridge: Cambridge University Press.

Csordas, T. J. (1994). "Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-World", In: Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self, edited by: Csordas, T. J., Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-24.

Grimes, R. (2014). The Craft of Ritual Studies, Oxford ; New York: Oxford University Press.

Harvey, D. (1989). The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change, Oxford: Blackwell.

- Humphrey, C.; Laidlaw, J. (1194). *The Archetypal actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford: Clarendon Press.
- Knott, K. (2005). *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. New York: Routledge.
- Lefebvre, H. (1992). *The Production of Space*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Lyon, M.; Barbalet, J. (1994). "Society's Body: Emotion and the "Somatization" of Social Theory", In: *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, edited by: Csordas, T. J., Cambridge: Cambridge University Press, pp. 48-66.
- Mahmood, S. (2001). "Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of Salat.", In: *American Ethnologist*, 28 (4), pp. 827-853.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press.
- McCauley, R.; Lawson, T. (2007). "Cognition, Religious Ritual, and Archaeology.", In: *The Archaeology of Ritual*, edited by: Kyriakidis, E., Los Angeles: University of California, pp. 209-54.
- Parkin, D. J. (1991). *Sacred Void: Spatial Images of Work and Ritual among The Giriama of Kenya*, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology (80), Cambridge: Cambridge University Press.
- Rappaport, R. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reeves, N. (2011). "Death acceptance through ritual.", In: *Death Studies*, 35: pp.408-419.
- Sayer, A. (1985). "The Difference that Space Makes.", In: *Social Relations and Spatial Structures*, edited by: Gregory, D.; Urry, J., London: Macmillan, pp. 49-66.
- Soja, E. (1989). *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London: Verso.

- Soja, E. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Cambridge: Blackwell.
- Stephenson, B. (2015). *Ritual: A very Short Introduction*, New York: Oxford University Press.
- Tofighi, F. (2020). "Religious Rituals as Civil hexis: The Case of Modernist Interpretations of Islamic Rituals among Iranian Pre-revolutionary Intellectuals.", In: *Method and Theory in the Study of Religion*, Leiden: Brill, pp. 1-20.

References

- Anttonen, Veikko. 2007. "Sacred." In *Guide to the Study of Religion*, edited by W. Braun and R. T. McCutcheon, 271-82. London: Cassell.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bell, Catherine M. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Bell, Catherine M. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chidester, David and Edward Linenthal. 1995. *American Sacred Space*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Chwe, Michael Suk-Young. 2001. *Rational Ritual: Culture, Coordination, and Common Knowledge*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Csordas, Thomas J. 1994. "Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-World." In *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, edited by Thomas Csordas, 1-24. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, Émile. 1393 Sh. *Şıvar-i bunyānī-yi ḥayāt-i dīnī*. Translated into Persian by Bagher Parham. Tehran: Markaz Publications.

- Eliade, Mircea. 1375 Sh. *Muqaddas va nā-muqaddas*. Translated into Persian by Nasrollah Zanguei. Tehran: Soroush.
- Foucault, Michel. 1378 Sh. *Murāqabat va tanbīh: tavallud-i zindān*. Translated by Nikoo Sarkhosh and Afshin Jahandideh. Tehran: Ney Publications.
- Grimes, Ronald. 2014. *The Craft of Ritual Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.
- Humphrey, Caroline and James Laidlaw. 1994. *The Archetypal actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Clarendon Press.
- Knott, Kim. 2005. *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. New York: Routledge.
- Lefebvre, Henri. 1992. *The Production of Space*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Lyon, Margaret and J. Barbalet. 1994. "Society's Body: Emotion and the "Somatization" of Social Theory." In *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, edited by Thomas Csordas, 48-66. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mahmood, Saba. (2001). "Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of Salat." *American Ethnologist* 28, no. 4: 827-53.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mazaheri, Mohsen Hesam. 1398 Sh. "Dar khidmat va khiyānat-i manāsik: baḥsī darbārih-yi manāsik-i Shī'ī va padīdih-yi farbiḥi-yi manāsikī." *Vizhih-nāmih-yi sipīdār*, no. 3.
- McCauley, Robert and Thomas Lawson. 2007. "Cognition, Religious Ritual, and Archaeology." In *The Archaeology of Ritual*, edited by Evangelos Kyriakidis, 209-54. Los Angeles: University of California.
- Parkin, David J. 1991. *Sacred void: spatial images of work and ritual among the Giriama of Kenya*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rahmani, Jabbar. 1397 Sh. *Hay'at-hāyi 'azādārī dar jāmi'ih-yi Iran*. Isfahan: Arma.

- Rappaport, Roy. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reeves, Nancy C. 2011. "Death acceptance through ritual." *Death studies* 35, no. 5: 408-19.
- Sayer, Andrew. 1985. "The Difference that Space Makes." In *Social Relations and Spatial Structures*, edited by D. Gregory and John Urry, 49-66. London: Macmillan.
- Soja, Edward. 1989. *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso.
- Soja, Edward. 1996. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Cambridge: Blackwell.
- Stephenson, Barry. 2015. *Ritual: A very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Thurfjell, David. 1399 Sh. *Zīst-i Shī'ī: manāsikī shudan-i Musalmānān dar Iran-i imrūz*. Translated by Seyed Shahaboddin Oudi and edited by Allah-Karam Karamipour. Isfahan: Arma.
- Tofighi, Fatima. 2020. "Religious Rituals as Civil *hexis*: The Case of Modernist Interpretations of Islamic Rituals among Iranian Pre-revolutionary Intellectuals." *Method & Theory in the Study of Religion* 32, no. 3: 185-204.