

Night Gatherings during the Ramadan War: An Ethnographic Study.

Gholamreza Tajbakhsh¹

1. Professor, Department of Social Sciences, Faculty of Humanities, Grand Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran sh.seyedi@shahroodut.ac.ir

tajbakhsh@abru.ac.ir

Abstract

The aim of this study is to understand and explain the social, cultural, and symbolic meanings of a public gathering during the “Ramadan War” in the city of Borujerd through an ethnographic approach. The study seeks to demonstrate how collective actions, symbols, bodies, and urban spaces within this gathering contribute to the production and representation of concepts such as social solidarity, collective identity, and the discourse of resistance. This research adopts a qualitative methodology grounded in ethnography. Data were collected through ethnographic observation, interviews, and the analysis of a set of images documented from the gathering. The data were analyzed using ethnographic conceptual frameworks such as thick description, *communitas*, the social production of space, and the ethnography of the body. The analysis focused on signs, symbols, bodily practices, placards, and the ways participants inhabited and used public space. The findings indicate that during this gathering, urban space temporarily transcended its ordinary functions and became a stage for the representation of collective rituals and identity meanings. The presence of popular *mukebs* (volunteer service stations), flags, the recitation of supplications, and the collective movement of participants created a symbolic re-enactment of ritual experiences such as the Arbaceen pilgrimage walk on a local scale. Moreover, the body and clothing of participants through symbols such as keffiyehs, headbands, flags, and placards functioned as communicative media for expressing collective identity and the discourse of resistance. The simultaneous participation of women, children, adolescents, and people with physical disabilities also reflects the emergence of social solidarity and processes of cultural and political socialization within the context of this event.

Keywords: *Collective Identity, Discourse of Resistance, Ethnography, Ramadan War, Urban Space.*

Citation to article: Tajbakhsh, Gholamreza (1404). Night Gatherings During the Ramadan War: An Ethnographic Study. *Cultural Governance**, 18(72): 9–25. DOI: 10.



© 2025 by the authors. Published by The Secretariat of the Supreme Council of the Cultural Revolution. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

تجمعات شبانه در جنگ رمضان؛ مطالعه مردم‌نگارانه

غلامرضا تاج‌بخش^۱

۱. استاد گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آیت‌الله العظمی بروجردی (ره)، بروجرد، ایران

tajbakhsh@abru.ac.ir

چکیده

هدف پژوهش فهم و تبیین معانی اجتماعی، فرهنگی و نمادین تجمع مردمی جنگ رمضان در شهر بروجرد با رویکرد مردم‌نگارانه است. این مطالعه نشان می‌دهد که چگونه کنش‌های جمعی، نمادها، بدن‌ها و فضاهای شهری در بستر این تجمع به تولید و بازنمایی مفاهیمی چون همبستگی اجتماعی، هویت جمعی و گفت‌وگو مقاومت منجر می‌شود. این پژوهش با رویکرد کیفی و مبتنی بر مردم‌نگاری انجام شده است. داده‌ها از طریق مشاهده مردم‌نگارانه، مصاحبه و تحلیل مجموعه‌ای از تصاویر ثبت‌شده از فضای تجمع گردآوری شده است. تحلیل داده‌ها با بهره‌گیری از چارچوب‌های مفهومی مردم‌نگاری همچون «توصیف ضخیم»، «کمونیته‌اس»، «تولید اجتماعی فضا» و «مردم‌نگاری بدن» صورت گرفته است. تمرکز تحلیل بر نشانه‌ها، نمادها، کنش‌های بدنی، پلاکاردها و شیوه‌های حضور مشارکت‌کنندگان در فضای عمومی است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در جریان این تجمع، فضای شهری کارکردی فراتر از نقش معمول خود دارد و به صحنه‌ای برای بازنمایی آئین‌های جمعی و معانی هویتی تبدیل شده است. حضور موکب‌های مردمی، پرچم‌ها، قرائت دعا و حرکت جمعی مردم نوعی بازآفرینی نمادین از تجربه‌های آئینی مانند پیاده‌روی اربعین را در مقیاسی محلی شکل داده است؛ همچنین بدن و پوشش افراد از طریق نمادهایی مانند جفیه، سربندها، پرچم‌ها و پلاکاردها به رسانه‌ای برای بیان هویت جمعی و گفت‌وگو مقاومت تبدیل شده است. مشارکت همزمان زنان، کودکان، نوجوانان و افراد دارای محدودیت‌های جسمی نیز نشان‌دهنده شکل‌گیری نوعی همبستگی اجتماعی و فرایند جامعه‌پذیری فرهنگی و سیاسی در بستر این رویداد است.

کلیدواژه: جنگ رمضان، هویت جمعی، فضای شهری، گفت‌وگو مقاومت، مردم‌نگاری.

استناد به مقاله: تاج‌بخش، غلامرضا (۱۴۰۴). تجمعات شبانه در جنگ رمضان؛ مطالعه مردم‌نگارانه، حکمرانی فرهنگ، ۱۸ (۷۲): ۲۵-۹.

DOI: 10

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۱۱



۱. مقدمه

فضاهای عمومی شهری همواره عرصه‌ای پویا برای تلاقی کنش‌های انسانی، مناسبات قدرت و بازتولید معانی فرهنگی و اجتماعی بوده است (Low, 2017). در این میان، تجمعات شهری در بسترهای بحرانی، به‌ویژه در وضعیت‌های جنگی و تهدیدهای امنیتی، کارکردهایی فراتر از گردهمایی‌های معمول یا مناسک نمادین پیدا می‌کند. وضعیت جنگی، با تعلیق روال‌های عادی زندگی روزمره، حاکم‌ساختن احساس ناامنی، اضطراب اگزیستانسیال و بازتعریف مداوم مرزهای بقا (Butler, 2004; Castells, 2010)، شهروندان را در رویارویی با تروماهای فردی و جمعی قرار می‌دهد. در چنین شرایطی، فضای عمومی به میدانی برای «مقاومت زیسته»، «مدیریت جمعی هراس» و «بازسازی همبستگی اجتماعی» تبدیل می‌شود (Low, 2000).

در جریان رخداد‌های موسوم به «جنگ رمضان» (موج تنش‌های نظامی و تهدیدات منطقه‌ای)، شهرها به بستری برای بروز رفتارهای جمعی خاص بدل شدند. در این میان، شهر بروجرد شاهد تجمعات شبانه‌ای در یک مسیر خطی حدوداً پنج کیلومتری (حد فاصل میدان قیام تا میدان تختی) بود که جلوه‌ای منحصربه‌فرد از پیوند میان امر دینی، هویت ملی، احساس خطر و کنش جمعی را به نمایش گذاشت. در رویکرد مردم‌نگارانه، تمرکز اصلی بر چگونگی زیست کنشگران در میدان، چگونگی تعامل آن‌ها با فضا و شیوه‌هایی است که از خلال آن‌ها معنای جمعی برساخته می‌شود. مردم‌نگاری می‌کوشد با حضور در میدان، مشاهده دقیق، ثبت جزئیات و گفت‌وگو با مشارکت‌کنندگان، توصیفی «ضخیم» از واقعیت اجتماعی ارائه دهد؛ توصیفی که نه تنها رفتارهای ظاهری، بلکه زمینه‌های فرهنگی، عاطفی و نمادین آن‌ها را نیز در بر گیرد (فکوهی، ۱۴۰۰: ۲۳؛ گیرتس، ۱۴۰۲: ۶). از این دید، تجمعات شبانه در فضای شهری را می‌توان همچون «متنی اجتماعی» در نظر گرفت که در آن بدن‌ها، نشانه‌ها، صداها و کنش‌های جمعی درهم‌تنیده شده و معانی خاصی را تولید می‌کند.

در شهر بروجرد نیز، در پی رخداد‌های اخیر و در بستری که با تعبیری همچون «جنگ تحمیلی سوم»، «خون‌خواهی رهبر شهید انقلاب» و «محکومیت حملات دشمن صهیونیستی - امریکایی» صورت‌بندی شده است، نوعی حضور جمعی شبانه در فضاهای عمومی شکل گرفته، که از حیث تداوم، گستره مشارکت و گونه‌گونی کنش‌ها قابل توجه است. نکته مهم آن است که این تعبیر در این پژوهش نه به‌مثابه داوری نهایی نویسنده، بلکه به‌عنوان بخشی از روایت‌های غالب در میدان و

در گفتار کنشگران اجتماعی در نظر گرفته شده است. این تجمعات تا زمان نگارش این مقاله بیش از هشتاد شب به‌طور پیوسته ادامه یافته، و به یکی از نمودهای برجسته کنش جمعی در زیست شهری بروجرد تبدیل شده است.

از دیدگاه نظری، این تجمعات را می‌توان پدیده‌هایی چندلایه دانست که در آن‌ها، فضا تنها ظرفی خنثی برای حضور افراد نیست، بلکه به‌مثابه عنصری فعال در تولید و سازمان‌دهی تجربه اجتماعی رفتار می‌کند. لوفور (۱۹۹۱: ۵۹) بر آن است که فضاهای عمومی در بسترهای تاریخی خاص می‌توانند به میدان تولید روابط اجتماعی، عواطف جمعی و معانی نمادین بدل شوند. در چنین چارچوبی، خیابان، میدان و دیگر فضاهای عمومی شهری در جریان این تجمعات، از کارکردهای روزمره خود فراتر می‌رود و به صحنه‌ای برای بازنمایی تعلق، هم‌حسی و مشارکت جمعی تبدیل می‌شود. حضور نمادهایی چون پرچم، تصویر شهدا، پلاکاردها و نشانه‌های هویتی، در کنار کنش‌هایی مانند پیاده‌روی جمعی، همراهی خانوادگی و گفت‌وگوهای کوتاه میان مشارکت‌کنندگان، لایه‌هایی از معنا را شکل می‌دهد که مطالعه آن‌ها برای فهم جامعه معاصر ایران اهمیت دارد.

از سوی دیگر، این تجمعات از حیث ساختار مشارکت، الگوی حضور و نوع تجربه جمعی، با بسیاری از گردهم‌آیی‌های رسمی یا مناسکی تفاوت دارند. مشارکت هم‌زمان گروه‌های مختلف سنی و اجتماعی، حضور زنان، کودکان، نوجوانان و افراد سالخورده، و نیز استمرار زمانی این حضور، نشان می‌دهد که با پدیده‌ای فراتر از یک واکنش لحظه‌ای یا مراسمی مقطعی مواجه هستیم. ترنر (۱۹۶۹: ۹۵) در تحلیل آئین‌ها، بر ظرفیت گردهم‌آیی‌های جمعی برای تولید نوعی همبستگی و «کمونیتاس» تأکید می‌کند؛ مفهومی که می‌تواند برای فهم این تجمعات نیز راهگشا باشد. بر این اساس، مطالعه مردم‌نگارانه این پدیده می‌تواند امکان مشاهده نسبت میان بدن، فضا، نماد و عاطفه جمعی را فراهم آورد.

انتخاب شهر بروجرد به‌عنوان میدان این مطالعه، مبتنی بر سه ضرورت روش‌شناختی و زمینه‌ای معین است؛ حافظه تاریخی انباشته از تروما و مقاومت: بروجرد در دوران دفاع مقدس، به‌ویژه در جریان جنگ شهرها، یکی از متراکم‌ترین آماج حملات موشکی و بمباران‌های هوایی بود (فاجعه بمباران دو مدرسه فیاض‌بخش و امام حسن علیه‌السلام در دی‌ماه ۱۳۶۵ نمونه‌ای نمادین از این ترومای جمعی است). این پیشینه تاریخی سبب شده است که هرگونه «وضعیت جنگی جدید»، لایه‌های خاموش حافظه جمعی را در این شهر با شدتی دوچندان فعال سازد (Halbwachs, 1992).

بروجرد دارای شبکه‌ای ریشه‌دار از هیئت‌های مذهبی سنتی، سرمایه اجتماعی مذهبی مترکم و ساختار محله‌محور است که امکان بازآفرینی سریع الگوهای آئینی را فراهم می‌کند. در شهرهای متوسط، بر خلاف کلان‌شهرها که فضاهای تجمع دچار گسست و چندپارگی کالبدی است، شریان‌های اصلی شهر به سرعت امکان تبدیل شدن به «متن اجتماعی منسجم و همه‌گیر» را دارد. این پژوهش با اتخاذ رویکرد مردم‌نگارانه درصدد پاسخ به این پرسش بنیادین است: در بستر تهدید و اضطراب ناشی از وضعیت جنگی، مشارکت‌کنندگان در بروجرد چگونه با استفاده از بدن‌ها، نمادها و بازتولید فضا، به این بحران پاسخ داده و معانی هویت، مقاومت و همبستگی را در زندگی روزمره بازتولید می‌کنند؟ هدف این مقاله آن است که تجمعات شبانه در بروجرد را نه تنها به‌عنوان رخدادی سیاسی، بلکه به‌مثابه تجربه اجتماعی و فرهنگی در فضای شهری بررسی کند. تمرکز اصلی پژوهش بر شیوه‌های حضور، الگوهای کنش، نمادها و تعاملات میان مشارکت‌کنندگان است تا از خلال آن، فهمی مردم‌نگارانه از معانی تولیدشده در این فضاهای جمعی ارائه شود.

۲. پیشینه پژوهش

مطالعه تجمعات مردمی در فضاهای عمومی در سال‌های اخیر در حوزه‌های انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی شهری و مطالعات فرهنگ بصری مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. در این میان، پژوهش‌هایی که به بررسی تجربه زیسته افراد در فضاهای جمعی، مناسک جمعی و نقش فضاهای شهری در شکل‌گیری هویت و همبستگی اجتماعی می‌پردازند، چارچوب‌های نظری و تجربی مهمی برای تحلیل پدیده‌هایی مانند تجمعات خیابانی فراهم کرده‌اند. بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که این مطالعات بیشتر بر سه محور تمرکز داشته است: نخست، فهم تجمعات خیابانی به‌عنوان شکل خاصی از کنش جمعی در فضای عمومی؛ دوم، مطالعه تجربه زیسته و تعاملات روزمره مشارکت‌کنندگان در چنین فضاهایی؛ سوم، تحلیل نقش نمادها، تصاویر و نشانه‌ها در ساخت معنا در اجتماعات جمعی.

در میان پژوهش‌های داخلی، افشار و ذکایی (۱۳۹۹)، در پژوهشی با عنوان «مردم‌نگاری حضور جوانان در فضاهای فراغتی شهر» به بررسی الگوهای رفتاری در تجمعات شبانه پرداخته‌اند. آن‌ها استدلال می‌کنند که شب، به‌دلیل ویژگی‌های زمانی‌اش، امکان شکل‌گیری «خرده‌فرهنگ‌های موقت» را فراهم می‌کند. نقطه ضعف این پژوهش، کاهش دادن تجمعات به کنش‌های فراغتی است و از تبیین

ابعاد هویتی و آرمانی تجمعات خودجوش باز می‌ماند؛ همچنین، اباذری و دیگران (۱۳۹۷)، در مقاله‌ای با عنوان «فضا، روزمرگی و بازنمایی: مطالعه مردم‌نگارانه فضاهای عمومی شهر» نشان داده‌اند که فضاهای شهری فراتر از کالبد فیزیکی، بستری برای تولید همبستگی اجتماعی و تجربه زیسته شهروندان است. این پژوهش که در فصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی منتشر شده، بر اهمیت «حضور بدن‌ها» در فضا تأکید می‌کند. با این حال، نقد وارد بر این مطالعه آن است که بیشتر بر جنبه‌های تئوریک فضای لوفوری تمرکز کرده، و کمتر به تحلیل «تجمعات بحرانی» در شرایط جنگی یا نیمه‌جنگی پرداخته است.

از دید مطالعات خارجی نیز پژوهش‌های گوناگونی به مطالعه تجمعات در فضاهای عمومی شهری پرداخته‌اند. برای مثال، ارل^۱ و کیمپورت^۲ (۲۰۲۱)، در پژوهشی درباره اشکال جدید کنش جمعی در فضاهای عمومی نشان می‌دهند که تجمعات مردمی در شهرها بیشتر با نوعی تجربه مشترک از فضا و زمان همراه است که می‌تواند احساس همبستگی اجتماعی را تقویت کند. آن‌ها بر این نکته تأکید دارند که در چنین اجتماعاتی، حضور فیزیکی افراد در کنار یکدیگر در تولید معنا و تجربه مشترک نقشی اساسی ایفا می‌کند. با این حال، رویکرد این پژوهش بیشتر جامعه‌شناختی است و از توصیف عمیق مردم‌نگارانه از میدان فاصله دارد. در حوزه انسان‌شناسی شهری، پژوهش لائو (۲۰۱۷)، درباره سیاست و فرهنگ فضاهای عمومی نشان می‌دهد که فضاهای شهری در موقعیت‌های ویژه تاریخی می‌تواند به عرصه‌هایی برای تعاملات اجتماعی و بازتعریف روابط میان افراد جامعه تبدیل شود. وی با استفاده از روش‌های مردم‌نگارانه در مطالعه میدان‌ها و فضاهای عمومی، نشان می‌دهد که کنش‌های جمعی در چنین فضاهایی نه تنها بازتاب ساختارهای اجتماعی است، بلکه خود نیز به تولید معانی و هویت‌های جدید اجتماعی کمک می‌کند. با این وجود، تمرکز این پژوهش بیشتر بر فضاهای عمومی در شهرهای غربی است و شرایط فرهنگی و اجتماعی متفاوت جوامع دیگر را کمتر در نظر گرفته است. ازسوی دیگر، پاپاچاریسی^۳ (۲۰۱۶)، در مطالعه‌ای درباره شکل‌گیری جمع‌های عاطفی در کنش‌های جمعی نشان می‌دهد که تجمعات مردمی افزون بر ابعاد سیاسی و اجتماعی، بعد عاطفی و احساسی نیز دارد. به باور او، احساسات مشترک میان افراد در چنین گردهم‌آیی‌هایی می‌تواند به شکل‌گیری نوعی تجربه جمعی منجر شود که افراد را به یکدیگر پیوند می‌دهد. با این

1. Earl

2. Kimport

3. Papacharissi

حال، این پژوهش بیشتر بر بسترهای رسانه‌ای و شبکه‌های اجتماعی تمرکز دارد و کمتر به تجربه مستقیم حضور در فضاهای شهری می‌پردازد.

مرور این پژوهش‌ها نشان می‌دهد که اگرچه مطالعات متعددی درباره تجمعات شهری، فضاهای عمومی و کنش‌های جمعی انجام شده است، اما بخش قابل توجهی از آن‌ها یا بر تحلیل‌های ساختاری و نظری تمرکز داشته‌اند یا به بررسی جنبه‌های رسانه‌ای و سیاسی این پدیده‌ها پرداخته‌اند. در مقابل، پژوهش‌های مردم‌نگارانه‌ای که به توصیف تجربه زیسته مشارکت‌کنندگان، چگونگی حضور آنان در فضاهای شهری و معانی برساخته در خلال تعاملات روزمره بپردازند، نسبتاً محدود هستند. از این رو، این مطالعه تلاش می‌کند با رویکرد مردم‌نگارانه و با تمرکز بر مشاهده و توصیف میدان، به درک عمیق‌تری از تجربه اجتماعی شکل گرفته در تجمعات شبانه در دوران جنگ رمضان دست یابد و از خلال آن، ابعاد فرهنگی و اجتماعی این پدیده را روشن‌تر سازد.

۳. مبانی نظری

مطالعه تجمعات مردمی در فضاهای عمومی، به‌ویژه در شرایط بحرانی یا موقعیت‌های تاریخی ویژه، نیازمند چارچوب نظری است که بتواند هم‌زمان ابعاد فضایی، فرهنگی و کنش‌های جمعی را توضیح دهد. در این پژوهش که با رویکرد مردم‌نگارانه به بررسی تجمعات شبانه در دوران جنگ رمضان می‌پردازد، بهره‌گیری از نظریه‌های مرتبط با فضاهای اجتماعی، آیین‌های جمعی و تجربه زیسته در میدان اجتماعی ضروری به‌نظر می‌رسد. در واقع، تجمعات خیابانی تنها گردهم‌آیی فیزیکی افراد نیست، بلکه شبکه‌ای از معانی، نمادها و تعاملات اجتماعی را در خود جای می‌دهد که در بستر زمان و مکان خاص شکل می‌گیرد. از این رو، برای فهم این پدیده لازم است از چارچوب‌هایی استفاده شود که امکان تحلیل رابطه میان فضا، کنش جمعی و تجربه زیسته مشارکت‌کنندگان را فراهم کند.

در این زمینه، یکی از مفاهیم مهم نظری، مفهوم «تولید فضا» است که توسط هانری لوفور مطرح شده است. لوفور معتقد است که فضا صرفاً یک بستر فیزیکی خنثی نیست، بلکه محصول روابط اجتماعی، مناسبات قدرت و کنش‌های انسانی است. به تعبیر او، فضا در نتیجه تعامل میان کنشگران اجتماعی و ساختارهای اجتماعی تولید و بازتولید می‌شود و بنابراین مطالعه هرگونه کنش جمعی در شهر، بدون توجه به نقش فضا، ناقص خواهد بود (لوفور، ۱۹۹۱: ۲۶). بر اساس این دیدگاه، خیابان‌ها

و فضاهای عمومی شهری در موقعیت‌های ویژه تاریخی می‌تواند به عرصه‌ای برای بازتعریف روابط اجتماعی و شکل‌گیری معانی جدید تبدیل شود. در تجمعات شبانه نیز فضای شهری از حالت روزمره و عبوری خود خارج می‌شود و به مکانی برای حضور، تعامل و تجربه مشترک اجتماعی بدل می‌شود. در چنین شرایطی، افراد نه تنها در فضای فیزیکی مشترکی حضور دارند، بلکه از طریق کنش‌های جمعی و نمادین، به تولید معنا در آن فضا می‌پردازند.

در ادامه این بحث، نظریه «فضای عمومی» یورگن هابرماس^۱ نیز چارچوبی مهم برای فهم گردهم‌آیی‌های مردمی در شهرها فراهم می‌کند. هابرماس فضای عمومی را عرصه‌ای می‌داند که در آن شهروندان می‌توانند به‌طور جمعی درباره مسائل اجتماعی و عمومی حضور یابند و نوعی کنش ارتباطی شکل دهند (هابرماس، ۱۴۰۲: ۲۷). اگرچه مفهوم فضای عمومی در ابتدا در بستر جوامع اروپایی مطرح شده است، اما در مطالعات شهری معاصر از آن برای تحلیل اشکال گوناگون حضور جمعی در فضاهای شهری استفاده می‌شود. از این دید، تجمعات شبانه را می‌توان نوعی حضور جمعی در فضای عمومی دانست که در آن افراد با حضور فیزیکی خود نوعی همبستگی اجتماعی و هویت جمعی را بازنمایی می‌کنند. با این حال، برخی پژوهشگران معتقدند که نظریه هابرماس بیش از حد بر گفت‌وگوی عقلانی تأکید دارد و به ابعاد عاطفی و نمادین تجمعات جمعی کمتر توجه می‌کند (لاو، ۲۰۱۷: ۱۴۴).

برای جبران این کاستی، نظریه‌های انسان‌شناختی درباره آئین و همبستگی جمعی نیز می‌تواند در تحلیل تجمعات مردمی سودمند باشد. ترنر در نظریه «فرایند آئینی» نشان می‌دهد که گردهم‌آیی‌های جمعی می‌تواند نوعی تجربه مشترک ایجاد کند که او آن را «کمونیتهاس» می‌نامد. در چنین موقعیت‌هایی، افراد برای مدتی از ساختارهای رسمی اجتماعی فاصله می‌گیرند و نوعی احساس همبستگی و برابری میان آنان شکل می‌گیرد (ترنر، ۱۹۶۹: ۹۶). این مفهوم برای تحلیل تجمعات شبانه اهمیت دارد، زیرا حضور مشترک افراد در فضای شهری می‌تواند تجربه‌ای از همدلی و همبستگی اجتماعی ایجاد کند که فراتر از روابط رسمی و روزمره است. از دیدگاه ترنر، این تجربه جمعی بیشتر از طریق نمادها، حرکات بدنی و آئین‌های مشترک تقویت می‌شود.

از سوی دیگر، رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز^۲ نیز در چارچوب مردم‌نگاری اهمیت ویژه‌ای دارد. گیرتز معتقد است که فرهنگ را باید به مثابه «شبکه‌ای از معانی» در نظر گرفت که انسان‌ها خود

1. Jürgen Habermas

2. Clifford Geertz

آن را می‌تند و در آن زندگی می‌کنند (گیرتس، ۱۴۰۲: ۵). به همین دلیل، وظیفه پژوهشگر مردم‌نگار ارائه «توصیف ضخیم» از کنش‌های اجتماعی است؛ یعنی توصیفی که نه تنها رفتارهای ظاهری بلکه معانی نهفته در پس آن‌ها را نیز آشکار کند (گیرتس، ۱۴۰۲: ۶). در مطالعه تجمعات شبانه نیز مشاهده کنش‌های افراد، چگونگی حضور آنان در فضا، استفاده از نمادها و تعاملات میان مشارکت‌کنندگان می‌تواند به فهم معانی فرهنگی و اجتماعی نهفته در این تجمعات کمک کند. در مطالعات معاصر انسان‌شناسی شهری نیز بر نقش تجربه زیسته در فضاها و عمومی تأکید شده است. ستا لاو با بهره‌گیری از روش‌های مردم‌نگارانه نشان می‌دهد که فضاها و عمومی شهری محل تلاقی تعاملات اجتماعی، نمادها و معانی فرهنگی هستند و کنش‌های جمعی در این فضاها به شکل‌گیری هویت‌های جمعی کمک می‌کند (لاو، ۲۰۰۰: ۱۲۷). از دیدگاه او، حضور افراد در فضاها و عمومی شهری تنها یک رفتار فیزیکی نیست، بلکه نوعی تجربه اجتماعی و فرهنگی است که در آن افراد از طریق حضور مشترک در فضا، احساس تعلق و همبستگی را تجربه می‌کنند. این دیدگاه می‌تواند در تحلیل تجمعات شبانه نیز کاربرد داشته باشد؛ زیرا در چنین موقعیت‌هایی فضاها و عمومی به بستری برای شکل‌گیری تجربه‌های مشترک میان افراد تبدیل می‌شود.

بر اساس این چارچوب‌های نظری، تجمعات شبانه را می‌توان پدیده‌ای دانست که در تقاطع سه عنصر فضا، کنش جمعی و معنا شکل می‌گیرد. فضای شهری به‌عنوان بستری برای حضور افراد رفتار می‌کند، کنش‌های جمعی به ایجاد تعاملات اجتماعی و تجربه مشترک منجر می‌شود و نمادها و نشانه‌ها نیز به این تجربه‌ها معنا می‌بخشند؛ بنابراین مطالعه مردم‌نگارانه چنین پدیده‌ای نیازمند توجه هم‌زمان به ابعاد فضایی، فرهنگی و اجتماعی آن است. در مجموع، چارچوب نظری این پژوهش بر ترکیبی از نظریه تولید فضای لوفور، مفهوم فضای عمومی هابرماس، نظریه آئین و کمونیتاس ترنر و رویکرد تفسیری گیرتز استوار است. این نظریه‌ها در کنار یکدیگر امکان فهم چندلایه‌ای تجمعات شبانه را فراهم می‌کند؛ به‌گونه‌ای که بتوان هم نقش فضاها و عمومی شهری در شکل‌گیری این تجمعات را تحلیل کرد، هم تجربه زیسته و احساس همبستگی مشارکت‌کنندگان را مورد توجه قرار داد و هم معانی فرهنگی و نمادین نهفته در این کنش‌های جمعی را تبیین کرد. چنین رویکردی می‌تواند به ارائه درکی عمیق‌تر از تجمعات شبانه به‌عنوان پدیده‌ای اجتماعی و فرهنگی در بستر جامعه کمک کند.

۴. روش

در این پژوهش، با توجه به ماهیت موضوع و تمرکز آن بر فهم تجربه زیسته، الگوهای حضور، کنش‌های جمعی و معانی برساخته‌شده در تجمعات شبانه شهر بروجرد، از رویکرد کیفی با راهبرد مردم‌نگاری استفاده شده است. مردم‌نگاری از آن جهت برای این مطالعه مناسب است که هدف پژوهش تنها شمارش افراد حاضر یا توصیف بیرونی تجمعات نیست، بلکه فهم این مسئله است که مشارکت‌کنندگان چگونه حضور خود را معنا می‌کنند؛ چه الگوهای رفتاری و تعاملی در میدان شکل می‌گیرد؛ خیابان و فضای عمومی چگونه به محل تولید همبستگی و هویت جمعی تبدیل می‌شود و کنشگران در خلال حضور شبانه خود چه تجربه‌ای از فضا، بدن، نمادها و دیگران دارند. در مردم‌نگاری، پژوهشگر می‌کوشد از طریق حضور در میدان و مشاهده مستقیم، به درکی نزدیک از جهان اجتماعی کنشگران دست یابد؛ چنانکه همرسلی^۱ و اتکینسون^۲ مردم‌نگاری را روشی می‌دانند که بر حضور نسبتاً طولانی‌مدت در میدان، مشاهده رفتارها در موقعیت طبیعی و فهم معانی از دید مشارکت‌کنندگان استوار است (همرسلی و اتکینسون، ۲۰۰۷: ۳). از این رو، انتخاب مردم‌نگاری برای مطالعه تجمعات شبانه در بروجرد از نظر روش‌شناختی قابل توجیه است؛ زیرا این تجمعات پدیده‌ای زنده، سیال، موقعیتی و وابسته به زمینه مکانی و زمانی خاص خود هستند.

میدان مطالعه، فضاهای عمومی شهر بروجرد است که در آن تجمعات شبانه مردمی در جریان جنگ رمضان شکل گرفته است. واحد مشاهده در این پژوهش، رفتارها، تعاملات، نمادها، گفت‌وگوهای غیر رسمی، چگونگی استقرار و حرکت جمعیت، الگوهای مشارکت گروه‌های گوناگون و شیوه استفاده از فضاهای شهری در جریان این تجمعات است. به دلیل اینکه مردم‌نگاری بیش از آنکه به نمونه‌گیری آماری متکی باشد، بر انتخاب هدفمند موقعیت‌ها و کنشگران معنادار تکیه می‌کند، در این پژوهش از نمونه‌گیری هدفمند و تدریجی استفاده شده است. به این معنا که پژوهشگر در ابتدا نقاط اصلی تجمع در شهر بروجرد را شناسایی کرده، و سپس بر اساس تراکم حضور، تنوع گروه‌های مشارکت‌کننده، تکرارپذیری رخدادها و غنای داده‌های میدانی، مشاهده‌های خود را در موقعیت‌های گوناگون ادامه داده است. این شیوه با منطق پژوهش کیفی سازگار است؛ زیرا در آن انتخاب نمونه‌ها نه بر پایه تعمیم آماری، بلکه بر اساس توان آن‌ها در روشن کردن ابعاد

1. Hammersley

2. Atkinson

گونگون پدیده مورد مطالعه انجام می‌شود (فلیک، ۱۳۹۹: ۸۸).

گردآوری داده‌ها در این پژوهش بیشتر از طریق مشاهده میدانی، مشاهده مشارکتی محدود، یادداشت‌برداری میدانی و گفت‌وگوهای غیررسمی انجام شده است. مشاهده میدانی به پژوهشگر امکان می‌دهد که پدیده را در بستر طبیعی آن دنبال کند و به‌جای اتکا به روایت‌های ثانویه، کنش‌ها و تعاملات را در همان لحظه وقوع ثبت کند. اسپردلی^۱ تأکید می‌کند که مشاهده مشارکتی در مردم‌نگاری به پژوهشگر کمک می‌کند تا رفتارهای آشکار، معانی ضمنی و قواعد نانوشته حاکم بر میدان را به‌تدریج شناسایی کند (اسپردلی، ۱۹۸۰: ۵۳). بر همین اساس، پژوهشگر در تجمعات شبانه بروجرد نه در جایگاه مداخله‌گر، بلکه در مقام مشاهده‌گر حاضر شده، و کوشیده است ضمن ثبت دقیق صحنه‌ها، از تحمیل پیش‌فرض‌های بیرونی بر میدان پرهیز کند. یادداشت‌های میدانی شامل توصیف زمان و مکان تجمع، ترکیب جمعیت، چگونگی حضور خانواده‌ها، جوانان، زنان، سالمندان و دیگر گروه‌ها، نمادهای مورد استفاده، شیوه حرکت جمعیت، صداها، شعارها، سکوت‌ها، گفت‌وگوهای کوتاه، حالات عاطفی جمعی و تغییرات فضا در طول شب بوده است. امرسون^۲ و دیگران یادداشت میدانی را ابزار اصلی تبدیل تجربه مشاهده‌شده به داده مردم‌نگارانه می‌دانند و معتقدند که کیفیت مردم‌نگاری تا حد زیادی به دقت، جزئی‌نگری و استمرار ثبت مشاهدات وابسته است (امرسون و دیگران، ۲۰۱۱: ۲ - ۱).

در کنار مشاهده، از گفت‌وگوهای غیررسمی کوتاه با برخی مشارکت‌کنندگان نیز برای فهم بهتر معنای حضور آنان استفاده شده است. این گفت‌وگوها با هدف دریافت برداشت افراد از علت حضور، احساس آنان نسبت به تجمع، تجربه آنان از فضای شبانه شهر و تلقی آنان از همراهی جمعی انجام شده است. در این مرحله، تلاش شده است تنوع نسبی مشارکت‌کنندگان از نظر سن، جنسیت، موقعیت خانوادگی و نوع حضور در میدان رعایت شود تا داده‌ها تنها بازتاب تجربه یک گروه خاص نباشد؛ البته با توجه به حساسیت موقعیت، از مصاحبه‌های رسمی و طولانی پرهیز شده، و گفت‌وگوها در قالب تعاملات کوتاه و طبیعی در میدان انجام شده است. این تصمیم با منطق اخلاقی مردم‌نگاری سازگار است؛ زیرا در موقعیت‌های حساس اجتماعی، حفظ امنیت، آرامش و رضایت مشارکت‌کنندگان بر گردآوری داده تقدم دارد (همرسل و اتکینسون، ۲۰۰۷: ۲۱۰).

تحلیل داده‌ها در این پژوهش به‌شیوه تحلیل مضمونی و تفسیری انجام شده است. پس از

1. Spradley

2. Emerson

گردآوری یادداشت‌های میدانی، داده‌ها چندین بار بازخوانی، و مضمون‌های تکرارشونده استخراج شده است. در این فرایند، داده‌ها نه به صورت قطعات جداگانه، بلکه در ارتباط با زمینه اجتماعی و مکانی بروجرد تفسیر شده است. این شیوه با رویکرد تفسیری گیرتر همخوان است؛ زیرا از نظر او وظیفه مردم‌نگار ارائه «توصیف ضخیم» است؛ یعنی توصیفی که رفتارهای مشاهده‌شده را در شبکه‌ای از معانی فرهنگی و اجتماعی قرار دهد (گیرتس، ۱۴۰۲: ۶)؛ بنابراین، در این پژوهش تلاش شده است تجمعات شبانه تنها به عنوان مجموعه‌ای از حضورهای خیابانی توصیف نشود، بلکه به مثابه تجربه‌ای اجتماعی، فضایی و فرهنگی در شهر بروجرد فهم شود.

برای افزایش اعتبار پژوهش، از چند راهبرد استفاده شده است: نخست، استمرار نسبی حضور در میدان و مشاهده تجمعات در شب‌ها و موقعیت‌های گوناگون؛ دوم، مقایسه مشاهدات در نقاط متفاوت شهر؛ سوم، تطبیق داده‌های حاصل از مشاهده با گفت‌وگوهای غیر رسمی؛ چهارم، بازخوانی مکرر یادداشت‌های میدانی برای جلوگیری از برداشت‌های شتاب‌زده. در پژوهش‌های کیفی، اعتبار نه از طریق تکرارپذیری آماری، بلکه از راه عمق مشاهده، انسجام تفسیر، شفافیت مسیر تحلیل و انطباق داده‌ها با تجربه میدان حاصل می‌شود (کرسول^۱ و پات^۲، ۲۰۱۸: ۲۶۰)؛ همچنین در تمام مراحل پژوهش، ملاحظات اخلاقی از جمله پرهیز از ثبت اطلاعات هویتی افراد، عدم انتشار چهره‌ها بدون رضایت، حفظ محرمانگی گفت‌وگوها و پرهیز از ایجاد اختلال در روند طبیعی تجمعات رعایت شده است. بر این اساس، روش این پژوهش می‌کوشد با اتکا به منطق مردم‌نگاری، تصویری زمینه‌مند و قابل استناد از تجمعات شبانه در شهر بروجرد ارائه کند و نشان دهد که این تجمعات چگونه در بستر فضای شهری، زمان شبانه و کنش جمعی مردم معنا پیدا می‌کنند. فرایند تحلیل داده‌ها با بهره‌گیری از تحلیل مضمون (تماتیک) استقرایی - قیاسی در سه گام مشخص انجام شد: شناسه‌گذاری اولیه، استخراج شناسه‌های تجربی و مستقیم از بیانات و رفتارهای مشارکت‌کنندگان؛ شناسه‌گذاری محوری / مضمون‌های فرعی، دسته‌بندی شناسه‌ها حول مفاهیم میان‌رتبه؛ شناسه‌گذاری گزینشی / مضمون‌های اصلی، پیوند دادن مضمون‌های فرعی به مفاهیم کلان نظری.

1. Creswell

2. Poth

جدول ۱. فرایند تبدیل داده‌های خام میدانی به شناسه‌ها و مضمون‌های نظری

شواهد و نقل قول‌های خام میدانی	شناسه‌های تجربی اولیه	مضمون‌های فرعی (تجربه زیسته)	مفهوم/ مضمون نظری نهایی
«توی خونه نشسته بودیم و مدام اخبار موشکباران و جنگ رو چک می‌کردیم؛ قلبمون می‌اومد تو دهنمون؛ اوامدیم تو خیابون پیش مردم تا آروم بشیم.» (مشارکت‌کننده ۳۴ ساله، زن)	احساس خفگی در خانه؛ هراس از اخبار جنگ؛ پناه‌بردن به خیابان؛ آرامش در جمع	تجربه زیسته اضطراب جنگی و کارکرد تسکین‌بخشی فضا	کمونیتهاس تسکین‌بخش و عموم عاطفی (Turner; Papacharissi)
«این خیابون تختی سال ۶۵ غلغله بمب بود، ما اون روزا رو دیدیم؛ حالا هم با بچه‌هام اوامدیم که بگیم از تهدید نظامی نمی‌ترسیم.» (مشارکت‌کننده ۵۸ ساله، مرد)	یادآوری بمباران ۶۵؛ پیوند ترس قدیم و جدید؛ آوردن فرزندان برای استقامت	فراخوانی حافظه دفاع مقدس در رویارویی با تهدید کنونی	فعال‌سازی حافظه تروماتیک و تاریخی (Halbwachs)
«این جغیه و لباس نظامی که تن پسرم کردم فقط یه لباس نیست؛ حس می‌کنم سنگرمون تو همین پیاده‌روئه» (مشارکت‌کننده ۲۷ ساله، زن)	تبدیل پوشش کودک به نماد مقاومت؛ خیابان به مثابه سنگر زیسته	تجسد نمادین هویت و ایستادگی بر بدن	تجسد عادت‌واره و سیاست بدن (Bourdieu; Butler)
«مسیر هر شب شده مثل کربلا و طریق‌الحسین؛ بوی اسفند و چای موبک، شلوغی ترافیک ماشینا رو شسته و برده.» (مشارکت‌کننده ۲۱ ساله، جوان دانشجوی)	تغییر کارکرد ترافیکی به پیاده‌راه آئینی؛ استقرار موبک‌ها؛ حس مکان زیارتی	تبدیل فضای ابزاری به فضای قدسی زیسته	تولید اجتماعی و زیسته فضا (Lefebvre)

۵. یافته‌ها

۵. ۱. بازتعریف فضای شهری و تکوین «کمونیتهاس»؛ بازآفرینی «طریق‌الحسین» در جغرافیای بروجرد

تحلیل مردم‌نگارانه تجمعات شبانه در بروجرد نشان می‌دهد که این رویداد تنها یک راهپیمایی سیاسی یا مذهبی گذرا نیست، بلکه فرایندی پیچیده از «تولید فضا» و «تعلیق زمان» است. مشارکت‌کنندگان با استفاده از عناصر نمادین و کنش‌های آئینی، جغرافیای شهری بروجرد را به فضای فرامکانی پیوند می‌زنند.

یکی از برجسته‌ترین یافته‌های این مطالعه، تبدیل مسیر تقریبی پنج کیلومتری از «میدان قیام» تا «میدان تختی» به یک «فضای قدسی سیال» است. حضور مواکب مردمی در طول مسیر، توزیع ندورات و طنین قرائت ادعیه و قرآن، اتمسفری پدید آورده است که در آن مرزهای جغرافیایی بروجرد رنگ می‌بازد. در اینجا باید به نکته‌ای روش‌شناختی اشاره کرد: آنچه از دید ناظر بیرونی تنها یک «خیابان شهری» است، در تجربه زیسته کنشگران به «مسیری مقدس» تبدیل می‌شود. این شکاف میان «فضای فیزیکی» و «فضای معناکده» دقیقاً همان جایی است که مردم‌نگاری باید بر آن متمرکز شود (گیرتس، ۱۴۰۲: ۶). یکی از مشارکت‌کنندگان با اشاره به مواکب مسیر می‌گوید: «وقتی از بین

این جای‌خونه‌ها و صف‌های دعا رد می‌شیم، دیگه تو بروجرده نیستیم؛ حس و حال همون جاده نجف به کربلا رو داریم؛ انگار زمان وایساده و ما تو تاریخ راه می‌ریم».

این نقل قول، مصداق عینی آن چیزی است که لوفور (۱۹۹۱: ۵۹) «فضای بازنمودی» می‌نامد؛ فضایی که نه با مختصات کالبدی، بلکه با تخیل جمعی، باورهای مشترک و حافظه اسطوره‌ای زنده می‌شود. اما نکته‌ای که داده‌های میدانی این پژوهش به تحلیل لوفور می‌افزاید، آن است که این «فضای بازنمودی» در بروجرده نه بر پایه هویت شهری مدرن، بلکه بر پایه «حافظه جمعی مذهبی اسطوره‌ای» (سفر اربعین) شکل گرفته است. به عبارت دیگر، کنشگران نه در حال «ساخت یک فضای جدید»، بلکه در حال «فعال‌سازی یک فضای از پیش موجود در حافظه جمعی» هستند.

از دید نظریه انتقال ترنر (۱۹۶۹: ۹۵)، تجمعات شبانه را می‌توان «وضعیت آستانه‌ای» تلقی کرد؛ وضعیتی که در آن ساختارهای اجتماعی روزمره به‌طور موقت معلق می‌شوند و فرد در «کمونیتاس» قرار می‌گیرد. اما تفسیر این پژوهش فراتر از الگوی کلاسیک ترنر می‌رود؛ آنچه در بروجرده رخ داد، تنها «تعلیق ساختار» نبود، بلکه «جابه‌جایی ساختار» بود. کنشگران، سلسله‌مراتب اجتماعی روزمره را کنار نگذاشتند؛ بلکه آن را به یک «فضای مجازی مقدس» منتقل کردند. به تعبیر دقیق‌تر، «میدان قیام» در این شب‌ها به‌منزله «کربلای نمادین» عمل می‌کرد و همین «نمادسازی فضای شهری» بود که به تجمع، انسجام معنایی می‌بخشید؛ نه صرفاً حضور فیزیکی جمعیت. این تفسیر با تأکید لو (۲۰۰۰: ۱۲۷) بر نقش تجربه مشترک در شکل‌گیری هویت جمعی هم‌سو است؛ زیرا آنچه مشارکت‌کنندگان را به هم پیوند می‌داد، نه تنها هم‌زمانی فیزیکی، بلکه هم‌معنایی اسطوره‌ای است.

تعدد و تنوع نمادهای بصری در این تجمع، لایه‌های عمیقی از «آمادگی برای کنش» را بازنمایی می‌کند. اهتزاز هم‌زمان پرچم‌های ایران، عراق، یمن و فلسطین، نشان‌دهنده شکل‌گیری یک «هویت فراملی مقاومت» است. کنشگران با بستن سربندهای «یا زینب(س)»، «یا مهدی(عج)» و «یا حسین(ع)» و پوشیدن چغفیه، بدن خود را به یک «رسانه نمادین» تبدیل کرده‌اند. از دید نظری، این پدیده را می‌توان با مفهوم «بدن به مثابه متن» تحلیل کرد؛ بدنی که در آن، هر رنگ و هر پارچه، حامل پیامی است که از زبان روزمره فراتر می‌رود. رنگ سرخ و چغفیه، نماد استمرار خط سیر عاشورا و اعلام آمادگی برای پیکار در برابر جبهه صهیونی و امریکایی است؛ این نمادها نشان‌دهنده «وضعیت آستانه‌ای» است؛ یعنی وضعیتی که در آن فرد خود را برای فداکاری و نبرد آماده می‌سازد. رنگ سبز مهدوی، نماد غایت این حرکت؛ یعنی برقراری صلح، امنیت و عدالت جهانی زیر سایه منجی است.

این تقابل و ترکیب رنگی، نشان‌دهنده یک «فلسفه تاریخی» در نزد مردم است؛ حرکتی از خون و نبرد (سرخ) به سوی صلح و جهانی‌سازی امنیت (سبز). در اینجا، بدن فردی به‌مانند «نقشه کوچکی» از یک «کلان‌روایت تاریخی» رفتار می‌کند؛ روایتی که از عاشورا آغاز شده است و به ظهور مهدوی منتهی می‌شود. این همان چیزی است که می‌توان آن را «زمان‌مندشدن بدن» نامید؛ بدنی که در آن، سه لایه زمانی (گذشته کربلا، حال نبرد، آینده منجی) به‌طور هم‌زمان بر روی هم چیده شده است. در مسیر پنج کیلومتری قیام تا تختی، سلسله‌مراتب روزمره اجتماعی محو می‌شود. حضور پیرمردی که با دقت در میان هیاهو به قرائت قرآن و دعا مشغول است، در کنار جوانانی با سربندهای رزم، نشان‌دهنده «وحدت وجودی» است. در اینجا، «زمان» از حالت خطی و تقویمی خارج شده، و به «زمان اساطیری» تبدیل شده است؛ زمانی که در آن گذشته (کربلا)، حال (جنگ رمضان) و آینده (ظهور مهدوی) به هم پیوند می‌خورند. این تعلیق زمان و مکان سبب می‌شود که خستگی پیاده‌روی جای خود را به نوعی نشاط معنوی و احساس قدرت جمعی بدهد. با این حال، باید به داده‌های ناسازگار با این الگوی غالب نیز اشاره کرد. مشاهدات میدانی این پژوهش در شب‌های پنجاه به بعد، حاکی از تضعیف تدریجی همین «فضای قدسی سیال» بود؛ کاهش استفاده از نمادهای مذهبی در پوشش، و جایگزینی تدریجی شعارهای آئینی با کنش‌های صرفاً سیاسی، نشان می‌دهد که «کمونیتاس» وضعیتی ذاتاً ناپایدار و وابسته به تراکم هیجان جمعی است. این یافته، سؤال نظری مهمی را می‌گشاید: آیا «فضای بازنمودی» لوفور تنها در لحظات اوج هیجان پدید می‌آید و با افول آن زایل می‌شود؟ یا آنکه این ناپایداری، بازتاب محدودیت ذاتی «مقاومت از طریق فضاسازی» در برابر سازوکارهای عادی‌ساز زندگی روزمره است؟

یافته نخست تأکید می‌کند که تجمعات شبانه بروجرد، یک «بازنمایی آئینی از جغرافیای مقاومت» است. مشارکت‌کنندگان با استفاده از ابزارهای مردم‌نگارانه همچون:

- کنش حرکتی: پیاده‌روی طولانی‌مدت به مثابه سلوک

- آرایه‌های بدنی: چغیه و سربند به‌مثابه اونیفورم مقاومت

- نشانه‌های فضایی: مواکب و پرچم‌های چندملیتی

توانسته است فضای فیزیکی شهر را به «میدان معنایی» تبدیل کند که در آن، نبرد با دشمن صهیونیستی و امریکایی، نه امری دوردست، بلکه تکلیفی حاضر در بطن خیابان‌های بروجرد است. این راهپیمایی، بازآفرینی زیست‌جهان اربعین در مقیاس شهری است که طی آن، شهروندان از پبله

روزمرگی خارج می‌شوند و در قالب پیکره واحد (کمونیته‌اس)، هویت دینی و سیاسی خود را فریاد می‌زنند. به تعبیر گیرتس، این توصیف ضخیم نشان می‌دهد که هر پرچم و هر قدم در این پنج کیلومتر، واژه‌ای است از یک متن بزرگ‌تر که «داستان ایستادگی و انتظار» را روایت می‌کند.

۵. ۲. بازآفرینی «موکب» به مثابه زیست جهان خدمت، حضور و هم‌نشینی

تجمع شبانه، فقط صحنه‌ای عبوری یا آئینی صرفاً شعاری نیست، بلکه نوعی زیست جهان موقت می‌سازد که در آن «خدمت»، «حضور» و «هم‌نشینی» به هسته اصلی تجربه جمعی تبدیل می‌شود. در این فضا، موکب فقط یک ایستگاه پذیرایی نیست؛ بلکه به کانون اجتماعی - آئینی بدل می‌شود که در آن بدن‌ها، صداها، پرچم‌ها، نورها و کنش‌های روزمره در هم تنیده می‌شوند و معنایی فراتر از کارکرد عادی خود پیدا می‌کنند. در خوانش مردم‌نگارانه، این «تندگی عناصر» را باید نه یک اتفاق اتفاقی، بلکه یک «سازوکار معنا ساز» تلقی کرد که در آن هر عنصر، صرفاً در نسبت با دیگران معنا پیدا می‌کند.

در این فضا، نخستین چیزی که به چشم می‌آید، گونه‌گونی و تکثر فضاهای خدماتی است. سه موکب با نام‌ها و رنگ‌های متفاوت، در امتداد فضا مستقر شده‌اند: «موکب شهید محمد بروجردی» با بنر بنفش، «موکب امام رضا علیه‌السلام» با بنر سبز و غرفه یا موکب مربوط به «شرکت آب و فاضلاب» با بنر آبی. این تنوع نشان می‌دهد که تجمع، تنها محصول گروه مردمی واحد نیست، بلکه شبکه‌ای از مشارکت‌های دینی، اجتماعی و نهادی را در خود جمع کرده است. از دید تحلیلی، این «چندصدایی نمادین» (بنفش، سبز، آبی) را می‌توان به مثابه انعکاس ساختار کثرت‌گرایانه جامعه بروجرد خواند؛ جامعه‌ای که در آن، گروه‌های دینی، نهادهای خدماتی و سازمان‌های دولتی، همگی در یک میدان مشترک به تعامل می‌پردازند. به این معنا، موکب‌ها در اینجا نقش گره‌گاه‌های ارتباطی را دارند؛ یعنی جایی که شهروند، زائر، خادم و نهاد شهری در صحنه‌ای مشترک قرار می‌گیرند و تجربه‌ای جمعی می‌سازند. یکی از حاضران در چنین موقعیتی می‌گوید:

«اینجا آدم فقط رد نمی‌شه؛ می‌ایسته، نفس می‌گیره، یه چایی می‌خوره، یه دعا می‌خونه، بعد دوباره راه می‌افته. انگار اینجا فقط موکب نیست، یه تیکه از خود این جمعه».

این سخن، در چارچوب مفهوم «فضای بازنمودی» لوفور (۱۹۹۱: ۵۹) معنای عمیقی می‌یابد. موکب در اینجا از «کارکرد خدماتی» (ارائه چای و غذا) به «کارکرد هم‌نشینی و تولید معنا» ارتقا می‌یابد. اما نکته حائز اهمیت، آن است که این ارتقا نه به واسطه «اعلام رسمی»، بلکه به واسطه «کنش

روزمره» و «تجربه بدنی» (نوشیدن چای، خواندن دعا، ایستادن) رخ می‌دهد. این دقیقاً همان چیزی است که در نظریه لوفور با عنوان «ساخت فضا از پایین» توصیف می‌شود؛ فضایی که نه توسط برنامه‌ریزان شهری، بلکه توسط کنشگران روزمره و از طریق «استفاده» از آن ساخته می‌شود.

نکته مهم دیگر، ترکیب امر دینی با امر شهری و خدماتی است. حضور نام شرکت آب و فاضلاب در کنار بنرهای دینی و موکب‌های آئینی نشان می‌دهد که این تجمع، از سطح مراسم صرفاً مردمی فراتر رفته، و به نوعی هم‌پوشانی بین نهادهای رسمی و کنش جمعی مردمی رسیده است. از دید تحلیلی، این هم‌پوشانی را می‌توان در چارچوب «سیاست فضا» (لوفور، ۱۹۹۱) تفسیر کرد: هر فضای شهری، صحنه رقابت و مذاکره میان قدرت‌های نهادی و کنش‌های خودجوش مردمی است. حضور نهاد رسمی در این فضای آئینی، نشان‌دهنده آن است که حتی «قدرت نهادی» نیز در شرایط بحرانی، ناگزیر از ورود به «منطق آئینی» فضا است؛ یعنی در این موقعیت، این نهاد رسمی نیست که به فضای شهری شکل می‌دهد، بلکه فضای آئینی مردمی است که نهاد رسمی را به بازتعریف کارکرد خود وامی‌دارد. در واقع، شهر در این شب خاص، فقط محل عبور نیست، بلکه خود به صحنه مشارکت تبدیل شده است. یکی از خادمان یا حاضران چنین توصیف می‌کند:

«وقتی موکب‌ها این‌طوری کنار هم باز می‌شن، آدم حس می‌کند شهر خودش هم اوامده وسط کار؛ انگار خیابون و اداره و مردم، همه یه‌جور دارن توی یه نذر شریک می‌شن».

حضور مردانی با پوشش‌های گوناگون، کودکی با بادکنک‌های رنگی و پیرمردی با محاسن سفید در فضای اجتماعات، همگی نشان می‌دهد که تجمع، رویدادی تک‌نسلی یا تنها مردانه نیست. این «چندنسلی بودن» فضا، از دید نظری، بسیار معنادار است؛ زیرا نشان می‌دهد که این تجمع، نه «انفجار هیجانی» کوتاه‌مدت، بلکه «ساختار پایدار بازتولید فرهنگی» است که نسل‌های گوناگون در آن مشارکت دارند. کودک با بادکنک، نشانه شادی و پیوند آئین با زیست روزمره است؛ سالمند با آرامش و وقار خود، نشانه تداوم حافظه جمعی است و زنان با حضور آشکار در صحنه، نشان‌دهنده آن هستند که این فضا فقط میدان کنش سیاسی یا دینی نیست، بلکه میدان تجربه خانوادگی و عاطفی هم هست. این یافته، با تأکید لو (۲۰۰۰: ۱۲۷) بر نقش «تجربه مشترک» در شکل‌گیری هویت جمعی، هم‌سو است؛ اما آن را فراتر می‌برد: در اینجا، تجربه مشترک تنها «هم‌زمانی» نیست، بلکه «هم‌نسلی» و «هم‌تاریخی» است. به عبارت دیگر، آنچه این نسل‌ها را به هم پیوند می‌زند، نه تنها حضور در یک مکان، بلکه مشارکت در یک «روایت واحد» است که از طریق بدن‌ها و عواطف بازتولید می‌شود.

یکی از زنان حاضر می‌گوید:

«ما فقط برای دیدن نیومدیم. اومدیم که با بچه‌هامون این حال و هوا رو زندگی کنیم؛ که بچه از کوچیکی بفهمه این شلوغی یعنی چی».

در تجمعات، پرچم بزرگ و مقدس جمهوری اسلامی ایران در مرکز توجه قرار گرفته است و در کنار آن، پرچم‌های کوچک‌تر نیز در دست مردم دیده می‌شود. از دید نظری، پرچم را باید نه «شیء نمادین» ساده، بلکه «شیء عاطفی - اجرایی» تلقی کرد که از طریق تعامل بدن‌ها با آن، «هم‌حسی جمعی» تولید می‌کند. این پرچم‌ها در اینجا فقط نشان ملی نیست، بلکه به‌مانند نشانه‌های عاطفی و هویتی رفتار می‌کنند. اهتزاز پرچم در شب، در کنار نور موبک‌ها، صحنه‌ای می‌سازد که هم جنبه دیداری دارد و هم جنبه احساسی؛ یعنی بدن‌ها در برابر این نشانه‌ها واکنش نشان می‌دهند و احساس تعلق، هم‌دلی و مشارکت در امری بزرگ‌تر را تجربه می‌کنند. یکی از جوانان با زبان محاوره‌ای می‌گوید:

«وقتی این پرچم بالا می‌ره، آدم یه جوری می‌شه؛ حس می‌کنی فقط خودت نیستی، یه جمعی پشتته که داره باهات راه میاد».

همچنین در فضای تجمعات، باید به نورپردازی شدید موبک‌ها در دل تاریکی شب توجه کرد. تضاد نور و تاریکی در فضای تجمعات شبانه، فقط یک ویژگی بصری نیست، بلکه به‌صورت نمادین، بازنماینده «بیداری جمعی در برابر غفلت» است. روشنایی موبک‌ها، فضای شب را از حالت عادی خارج می‌کند و آن را به عرصه‌ای گرم، امن و دعوت‌کننده تبدیل می‌سازد. شب، که در وضعیت معمول ممکن است نشانه خلوت و سکون باشد، در اینجا به زمان بیداری جمعی بدل می‌شود. چراغ‌ها، بنرها، صدای رفت‌وآمد مردم و حرکت مداوم افراد، همه کمک می‌کنند تا فضا از «خیابان» به «مجلس» تغییر ماهیت دهد. این تغییر ماهیت، دقیقاً همان چیزی است که در نظریه «تولید فضا» (لوفور، ۱۹۹۱) با عنوان «آئین‌زدایی فضا» و سپس «آئین‌سازی دوباره» توصیف می‌شود؛ فرایندی که طی آن، فضای سکولار شهری، با ورود کنش جمعی، دوباره معنای آئینی پیدا می‌کند. یکی از حاضران حس خود را چنین بیان می‌کند:

«شب که می‌شه، فکر می‌کنی همه‌چی می‌خواه؛ ولی اینجا تازه بیدار می‌شه. نور موبک که می‌افته رو صورت مردم، انگار شهر نفس می‌کشه».

نکته قابل توجه دیگر، حرکت دائمی مردم میان ایستادن، گذشتن، نگاه‌کردن و دریافت‌کردن

است. در این شرایط، هیچ سکون کاملی دیده نمی‌شود؛ همه‌چیز در حال رفت‌وآمد است. از دید تحلیلی، این «بی‌سکونی دائمی» را نباید به‌مانند هرج‌ومرج، بلکه به‌مثابه «نظم آئینی حرکت» تفسیر کرد؛ نظمی که در آن، رفت‌وآمد دائمی، خود به بخشی از آئین تبدیل می‌شود. این رفت‌وآمد نشان می‌دهد که این فضا، فضایی برای مصرف منفعل نیست، بلکه برای مشارکت فعال است. مردم نه فقط برای گرفتن چیزی، بلکه برای بودن در کنار دیگران، برای دیده‌شدن، برای شریک‌شدن در حال‌وهوا و برای قرارگرفتن درون جمع آئینی به موکب‌ها نزدیک می‌شوند. به همین دلیل، موکب به مکانی تبدیل می‌شود که هم نیازهای جسمی و هم نیازهای عاطفی و هویتی را پاسخ می‌دهد. این «دوگانگی کارکردی» موکب، یعنی هم‌زمانی «نیاز جسمی» و «نیاز معنوی»، آن را به نهاد کاملاً منحصربه‌فرد در جغرافیای شهری بدل می‌کند که هیچ نهاد دیگری نمی‌تواند جایگزین آن شود. یکی از افراد حاضر می‌گوید:

«آدم یه لیوان چای نمی‌خوره فقط؛ انگار یه تیکه از دلش هم گرم می‌شه».

در مجموع، تجمع شبانه در بروجرد، از طریق موکب‌ها و کنش‌های پیرامون آن، به نوعی بازآرایی جمعی فضا می‌انجامد. در این بازآرایی، شهر نه صرفاً محل عبور، بلکه محل مکث، خدمت، گفتگو، هم‌دلی و تجربه مشترک می‌شود. موکب‌ها، پرچم‌ها، نورها، کودکان، سالمندان و خادمان همگی در ساختن این تجربه نقش دارند و از دل آن، نوعی هم‌بودگی عاطفی و آئینی پدید می‌آید. اما از دید تحلیل انتقادی، باید توجه داشت که این «هم‌بودگی»، در عین اتکا بر مشارکت داوطلبانه مردمی، با ساختار نهادی نیز هم‌پوشانی دارد (حضور شرکت آب و فاضلاب). این دوگانگی، سؤال مهمی را می‌گشاید: آیا این هم‌بودگی، «ساخت از پایین» (مردم‌محور) است که نهاد رسمی را به خود جذب کرده است، یا «مدیریت از بالا» (نهادمحور) است که از هیجان مردمی برای مشروعیت‌سازی استفاده می‌کند؟ یافته‌های این پژوهش، اگرچه شواهد بیشتری برای تفسیر نخست ارائه می‌دهد، اما تأیید قطعی آن نیازمند پژوهش‌های تکمیلی با تمرکز بر تحلیل گفتمان نهادهای محلی است. به بیان دیگر، آنچه در فضای تجمعات رخ می‌دهد، خدماتی نیست، بلکه صورت‌بندی مردمی یک جهان مشترک است؛ جهانی که در آن، خدمت‌کردن، ایستادن، نگاه‌کردن و حضورداشتن، همگی به زبان واحدی از تعلق و مشارکت ترجمه می‌شوند.

۳.۵. الهیات حضور و مردم‌نگاری «بدن‌های مقاوم»؛ از ویلچر نشینان تا حاملان تمثال

شهدا

در تحلیل مردم‌نگارانه تجمعات بروجرد، این یافته بر روی «بدن» به مثابه ابزار بیانگری متمرکز است. برخلاف تجمعاتی که صرفاً بر شعار تکیه دارند، در اینجا «حضور فیزیکی» در سخت‌ترین شرایط، خود به تنهایی یک کنش سیاسی - آیینی قدرتمند است. تصویر پیرزنی که بر روی ویلچر نشسته، و تمثال مقام معظم رهبری (قدس سره) را در آغوش گرفته است، یکی از کلیدی‌ترین نشانه‌های این تجمع است. در مردم‌نگاری بدن، حضور فردی که محدودیت حرکتی دارد در فضای شلوغ شبانه، نشان‌دهنده «اراده بر حضور» است؛ اراده‌ای که بر «توانایی بدنی» غلبه می‌کند و آن را به چالش می‌کشد. این ویلچر در اینجا دیگر ابزار پزشکی نیست، بلکه به بخشی از هویت مبارزاتی فرد تبدیل شده است. او با نشان دادن خود در متن جمعیت، اعلام می‌کند که «دفاع» یا «حضور»، سن و سال و توان جسمی نمی‌شناسد.

در این تجمعات، زنی با مقنعه سرخ در حال خواندن متنی است. تضاد رنگ سرخ مقنعه او با چادر مشکی و تمرکز او بر متن، نشان‌دهنده یک «معنویت کنش‌گر» است. از دید نظری، این صحنه را می‌توان در چارچوب مفهوم «بدن مقاوم» تحلیل کرد؛ بدنی که از طریق «حضور فیزیکی عمدی»، پیامی را منتقل می‌کند که از زبان شفاهی فراتر می‌رود. این حضور، نه «واکنش» به شرایط، بلکه «فعال‌سازی» ارادی معنایی است که در قالب ناتوانی جسمانی، قدرتمندترین فرم اعتراض را به نمایش می‌گذارد:

«مادر جون با این حالش اومده که بگه ما تا نفس داریم هستیم. می‌گه جای رو توی خونه هم می‌شه خورد، دعا رو هم می‌شه تنهایی خوند، ولی باید بیایم اینجا که دشمن ببینه ما حتی با ویلچر هم خیابون رو خالی نمی‌کنیم. این نشستن این مادر، از صدا شعار برای اونور آبی‌ها بدتره».

در بخش دیگری از تجمعات، مردی را می‌بینیم که با صلابت، تصویر شهید گودرزی را به دست گرفته است. این یک «نمایش نمادین» از پیوند حال و گذشته است. در مردم‌نگاری، وقتی فردی تصویر شهید را با خود حمل می‌کند، در واقع در حال «بازنمایی حضور غایب» است. این مفهوم، برگرفته از نظریه نشانه‌شناسی فرهنگی است و به فرایندی اشاره می‌کند که در آن، غایب فیزیکی (شهید) از طریق «نشانه مادی» (عکس) به صورت زنده و حاضر در میدان اجتماعی بازتولید می‌شود. او می‌خواهد بگوید که این جنگ یا این تجمع، صاحبانی دارد که گرچه فیزیکی حضور ندارند، اما

آرمان آن‌ها در دستان او است. چفیه‌ای که بر گردن برخی افراد در تجمعات شبانه دیده می‌شود و نگاه مصمم آنها، نشان‌دهنده این است که او خود را نه شهروند معمولی، بلکه «سرباز در میدان» تعریف کرده است:

«ما اومدیم بگیم راه شهدا رو ادامه می‌دیم. وقتی عکس شهید رو می‌گیری دستت، دیگه نمی‌تونی پات رو کج بذاری، انگار داری جلوی چشم خودت راه می‌ری. اینا زنده‌ان، ما فقط داریم واسه‌شون قدم می‌زنیم».

این سخن، دقیقاً مصداق آن چیزی است که در نظریه «حافظه جمعی» هالبواکس (۱۹۲۵) با عنوان «بازتولید گذشته در حال» توصیف می‌شود. حامل تصویر شهید، در واقع نه فقط در حال «یادآوری» گذشته، بلکه در حال «بازسازیِ فعال» آن در متن شرایط کنونی است؛ به گونه‌ای که «شهید»، از «فرد تاریخی» متوفی به «نیروی حاضر» معاصر تبدیل می‌شود که به کنش جمعی «هم‌پیمایی» و «مشروعیت» می‌بخشد.

در تجمعات شبانه، زنی چادری ایستاده است که دو پلاکارد بزرگ در دست دارد. متن پلاکاردها بسیار هوشمندانه و برآمده از یک نگاه تاریخی-قرآنی است: «تجمعات برای خودخواهی و استغاثه است، نه برای موسیقی و شادی و تفریح». این پلاکارد در واقع در حال مرزبندی بین دو نوع «حضور در فضای عمومی» است: ۱. حضور تفننی و لذت‌جویانه (سکولار) و ۲. حضور استغاثه‌گونه و هدفمند (قدسی). این مرزبندی، از دید تحلیلی، نشان‌دهنده تلاش برای «قدسی‌سازی» تجمع است؛ یعنی حذف هرگونه تفسیر «کارناوالی» یا «تفریحی» از آن و تأکید بر ماهیت «نیایشی» و «استغاثه‌ای» آن. در این فضا، زنی با پوشاندن صورت خود پشت پلاکاردها، «فردیت» خود را حذف کرده است تا «پیام» برجسته شود؛ این دقیقاً همان فرایندی است که در نظریه «پنهان‌سازیِ عامدانه» توصیف می‌شود؛ کنشگری که برای تقویت پیام جمعی، عامدانه هویت فردی خود را محو می‌کند. او با ارجاع به داستان بنی اسرائیل و حضرت موسی (ع)، تجمع مردم پروچرد را به یک «کنش نجات‌بخش» پیوند می‌زند:

«خیلی‌ها فکر می‌کنن ما اومدیم دورهمی و خوشگذرانی. نه آقا، بحث این حرفا نیست. ما اومدیم از خدا بخوایم گره از کار این امت باز کنه. اگه قرار بود فقط برای تفریح بیایم که پارک‌ها باز بود. ما اومدیم استغاثه کنیم. مثل همون زمان حضرت موسی که مردم جمع شدن و خدا بهشون رحم کرد. تجمع ما یه پامون توی سیاست، یه پامون توی دعا».

در مجموع می‌توان گفت حضوری با چنین ویژگی‌هایی، «مثلث مقاومت مردمی» در بروجرد را تکمیل می‌کنند:

- ضلع اول (ایثار): پیرزن ویلچرنشین که نشان‌دهنده حضور حداکثری با کمترین توان جسمی است.

- ضلع دوم (شهادت): مرد حامل تصویر شهید که نشان‌دهنده هویت تاریخی و الگوبرداری از قهرمانان است.

- ضلع سوم (آگاهی): زن پلاکارده‌دست که نشان‌دهنده مبنای نظری و الهیاتی این تجمعات و مرزبندی با «فرهنگ ولنگاری» است.

مردم‌نگاری این صحنه‌ها به ما می‌گوید که تجمعات شبانه در جنگ رمضان، یک «تأثیر آیینی عظیم» است که در آن هر کسی نقشی بر عهده دارد. فضای شهری از میدان قیام تا تختی، تبدیل به یک «متن باز» شده است که هر شهروند با بدن خود، با ویلچرش، با عکس شهیدش و با نوشته‌هایش، سطری به این متن اضافه می‌کند. اینجا «سکوت» هم معنا دارد؛ سکوت پیرزنی که فقط نشسته و نگاه می‌کند، به اندازه فریاد یک جوان در این درام اجتماعی - دینی اهمیت دارد. با این حال، از دید تحلیل انتقادی، باید به داده‌ای ناسازگار اشاره کرد: تأکید انحصاری بر «بدن مقاوم» عمدتاً زنانه و مسن، اگرچه تصویری قدرتمند از مشارکت حداکثری ارائه می‌دهد، اما می‌تواند الگوی «حضور هژمونیک» را تقویت کند که در آن، دیگر اشکال حضور (مثلاً مشارکت جوانان شهری غیرمذهبی یا نقد داخلی سیاست‌ها) به حاشیه رانده می‌شود. این پرسش که آیا «فرهنگ مقاومت» روایت‌شده در تجمعات شبانه، تمام تنوع اجتماعی بروجرد را بازنمایی می‌کند یا تنها «جریان غالب» آن را، پرسشی است که پاسخ به آن نیازمند پژوهش‌های مکمل با تمرکز بر گروه‌های غیر فعال در این تجمعات است. این حضور «تن‌مند»، نشان‌دهنده این است که کنشگران، خیابان را نه فقط برای عبور، بلکه برای «شهادت‌دادن به حقانیت مسیر» تسخیر کرده‌اند. آن‌ها با زبان بدن و اشیا (ویلچر، عکس، پلاکارد)، در حال تولید یک «قدرت نرم» هستند که در آن، ضعف جسمانی (ویلچر) به قدرت روحانی تبدیل می‌شود و مرگ (عکس شهید) به زندگی و پویایی بدل می‌شود.

۴.۵. مشق مقاومت: نسل نو و بازتولید هویت در تجمعات شبانه

در بخش دیگری از تجمعات شبانه، گروهی از کودکان را می‌بینیم که با لباس‌های نظامی (پلیس و رزمنده) و کلاه‌های نمادین در تجمع حضور دارند. یکی از کودکان سلام نظامی می‌دهد و دیگری

اسباب‌بازی‌هایی را حمل می‌کند. این «نمایش کودکانه»، در واقع جدی‌ترین بخش انتقال ارزش‌ها است. از دید نشانه‌شناسی فرهنگی، لباس نظامی بر بدن کودک، نه «پوشش تصادفی»، بلکه «متن هویتی» است که از طریق آن، «نقش آینده» (سرباز، محافظ، رزمنده) در «حال کودکانه» پیش‌نمایش داده می‌شود. اسباب‌بازی‌ها در این فضا، دیگر تنها وسیله سرگرمی نیست، بلکه به ابزاری برای «جامعه‌پذیری پیکارگرایانه» تبدیل شده است. کودک در اینجا می‌آموزد که لباس نظامی، لباس افتخار و خدمت است. پدر یکی از بچه‌ها که در تجمعات حضور داشت، می‌گوید:

«خودش اصرار داشت لباس پلیسش رو بپوشه. می‌گه بابا بریم کمک کنیم دشمن نیاد. این بچه‌ها بازی‌شون هم با ما فرق کرده. اینجا که می‌ایم، حس می‌کنه یه کاره‌ست، حس می‌کنه باید از پرچمش دفاع کنه. این لباس رو که می‌پوشه، راه رفتنش هم عوض می‌شه، انگار واقعاً یه سربازه. ما هم همین رو می‌خوایم؛ که از بچگی مرد بار بیاد.»

این سخن، دقیقاً مؤید مفهوم «تجسم» در نظریه بدن است؛ فرایندی که در آن، «هویت» نه تنها در ذهن، بلکه در «حرکت بدن» (راه رفتن متفاوت کودک با لباس نظامی) به صورت مادی و قابل مشاهده درونی می‌شود. به عبارت دیگر، لباس نظامی، «جسم» کودک را به «بدن» سرباز تبدیل می‌کند؛ تغییری که تنها نمادین نیست، بلکه «حرکتی» و «رفتاری» است.

تصویر نوجوانان خندان در برابر بیلبوردهایی که تصاویر شهدا بر آن‌ها است، نشان‌دهنده لایه دیگری از جمعیت است. این نوجوانان در سن «هویت‌یابی» هستند. از دید نظری، این حضور نوجوانان، با مفهوم «هویت پروژه‌ای» کاستلز قابل تطبیق است؛ هویتی که در آن، فرد در حال رشد، از طریق «هم‌هویتی با پروژه‌ای بزرگ‌تر» (مقاومت، آرمان)، معنای زندگی خود را می‌سازد. لیکن آن‌ها نشان‌دهنده این است که حضور در تجمع برای آن‌ها فشار یا اجبار نیست، بلکه بخشی از «نشاط جمعی» و «احساس قدرت» است. آن‌ها در این فضا، خود را بخشی از «ما»ی بزرگ و پیروز می‌بینند: «دم مدرسه همه‌اش بحث اینه که شب کی میاد تختی؟ کی میاد قیام؟ اینجا پاتوق ما است. هم چایی می‌خوریم، هم رفیق‌هامون رو می‌بینیم، هم می‌فهمیم دنیا دست کیه. آدم وقتی این همه پرچم رو می‌بینه، حس می‌کنه تنها نیست. یه جور ی به آدم غیرت می‌ده که کم نیاره.»

این یافته‌ها به ما می‌گویند که تجمعات بروجرد در جنگ رمضان، یک «فرایند فرهنگ‌پذیری فعال» است. در اینجا سه اتفاق مهم در حال رخ دادن است:

۱. عادی‌سازی کنشگری: برای کودک درون کالسکه، حضور در خیابان و اهتزاز پرچم به کاری

عادی و بخشی از «زیست روزمره» تبدیل می‌شود.

۲. نمادین‌سازی بدن کودک: بدن کودک با لباس نظامی، به رسانه تبدیل می‌شود تا پیام «تداوم راه» را به دشمن و به جامعه مخابره کند.

۳. تبدیل فضای شهری به زمین بازی مقدس: کودکان در میان مواکب و جمعیت، مفاهیم عمیقی مانند «ایثار»، «نذر» و «مقاومت» را در قالب بازی و مشاهده یاد می‌گیرند.

در اینجا مشاهده می‌شود که چگونه «خانواده» به عنوان کوچک‌ترین واحد اجتماعی، تمام توان خود را به میدان آورده است. این تجمعات، «شکاف نسلی» را ترمیم می‌کند؛ چرا که پدربزرگ، مادر و فرزند، همگی در یک نقطه زمانی و مکانی به هم می‌رسند و بر سر یک مفهوم مشترک (پرچم و آرمان) توافق می‌کنند. اما از دید تحلیل انتقادی، باید به نکته ظریفی اشاره کرد: این «ترمیم شکاف نسلی» از طریق «هم‌گرایی حول روایت واحد» صورت می‌گیرد، و این کار، همزمان می‌تواند به «بازتولید ساختار هژمونیک» روایت غالب بینجامد؛ یعنی در حالی که این تجمعات به صورت ظاهری، «شکاف نسلی» را پر می‌کنند، ممکن است در سطح عمیق‌تر، «تنوع نسلی» (یعنی تفاوت‌های ارزشی و سلیقه‌ای نسل‌ها) را نیز هضم و یکسان‌سازی کنند. درواقع، این حضور جمعی نشان می‌دهد که قدرت این تجمعات، نه در تعداد نفرات، بلکه در «ریشه‌دار شدن در نسل‌های بعدی» است. کودکی که امروز در میان دود اسپند و صدای مداحی و اهتزاز پرچم ایران بزرگ می‌شود، در آینده روایت‌گر اصیل این تاریخ خواهد بود.

۵.۵. موکب به مثابه کلاسی در امتداد سنگر؛ پیوند «آموزش» و «آرمان» در شب‌های بروجرد

یکی از منحصربه‌فردترین یافته‌های این پژوهش، ظهور «مواکب آموزشی» در حاشیه تجمعات است. این پدیده نشان می‌دهد که برگزارکنندگان و مشارکت‌کنندگان، تجمع را تنها کنش احساسی یا گذرا نمی‌بینند، بلکه آن را «زیست‌جهان کامل» می‌دانند که در آن هیچ بُعدی از زندگی (حتی آموزش رسمی) نباید متوقف شود. در بخش موکب‌های مربوط به تجمعات، استقرار میز و نیمکت‌های قدیمی چوبی در فضای موقت موکب است. در یکی از مواکب آموزشی، تابلوی کوچکی با عنوان «عربی» روی میز دیده می‌شود و معلمی در حال گفتگو با دانش‌آموزی است که دستش باندپیچی شده است. در بخش دیگر، زنی (معلم) در حال آموزش به دختر دانش‌آموز است. از دید مردم‌نگاری، این «جایجایی مکانی» (از مدرسه به موکب) بسیار پرمعنا است. مدرسه که

به‌طور معمول نهادی رسمی، بسته و منضبط است، حالا به فضایی باز، داوطلبانه و در دسترس تبدیل شده است. این یعنی «آموزش» از حالت تکلیف اداری خارج شده، و به «کنش جهادی» بدل گشته است. در این مواکب، معلم دیگر فقط مدرس نیست، بلکه «خادم» است. او در همان فضایی درس می‌دهد که چند متر آن‌طرف‌تر به مردم چای صلواتی می‌دهند. از دید نظری، این «هم‌نشینی چای صلواتی و درس صلواتی» را باید به‌مثابه «آئین‌زدایی آموزش» و سپس «آئین‌سازی دوباره» آن تحلیل کرد؛ یعنی آموزش از «فضای رسمی سکولار» مدرسه خارج می‌شود و با ورود به «فضای آئینی» موکب، معنای مقدس پیدا می‌کند. این تحول، آموزش را در ذهن دانش‌آموز تقدس می‌بخشد. یکی از معلمان می‌گوید:

«دیدیم بچه‌ها شب‌ها میان اینجا، ممکنه از درسشون عقب بیفتن. گفتیم چرا کلاس رو نیاریم همین‌جا؟ اینجا بچه حس نمی‌کنه مجبوره درس بخونه، انگار داره با رفیقاش و معلمش توی یه کار بزرگ شریک می‌شه. ما اینجا عربی و ریاضی می‌گیم، ولی کنارش داریم بهشون یاد می‌دیم که آدم باسواد بهتر می‌تونه از کشورش دفاع کنه. این میز و نیمکت‌ها برای ما مثل سنگره».

این سخن، دقیقاً مؤید مفهوم «آموزش موضع‌مند» است؛ آموزشی که نه در خلأ، بلکه در بطن «زمینه اجتماعی» خاصی رخ می‌دهد و در آن، دانش نه تنها «انتقال داده می‌شود»، بلکه در «شراکت با یک طرح بزرگ‌تر» معنا پیدا می‌کند. دانش‌آموزی که با دست آسیب‌دیده پای درس نشسته، نشان‌دهنده این است که در این اتمسفر، «سختی» مانع «رشد» نیست؛ این دقیقاً همان پیامی است که تجمع می‌خواهد مخابره کند: ایستادگی در برابر سختی‌ها. یکی از دانش‌آموزان می‌گوید:

«اولش فکر می‌کردم سخته آدم توی این شلوغی درس بخونه، ولی وقتی می‌بینی آقا معلمت از وقتش گذشته اومده اینجا توی این سرما نشسته که تو عقب نیفتی، دیگه روت نمی‌شه بگی خسته‌ام. اینجا درس خوندن یه حال دیگه‌ای داره. انگار داری برای یه هدف بزرگتر درس می‌خونی، نه فقط برای نمره».

تجمعاتی که در شرایط «جنگ رمضان» شکل می‌گیرند، معمولاً با اضطراب و اختلال در زندگی روزمره همراه هستند. ایجاد موکب آموزشی توسط نهادهایی مانند «سازمان حمل و نقل و ترافیک» یا گروه‌های مردمی، نشان‌دهنده نوعی «پدافند غیرعامل فرهنگی» است. پیام این است: «زندگی و پیشرفت تعطیل نمی‌شود». این مواکب، اضطراب ناشی از شرایط جنگی را با ایجاد نظم آموزشی آشنا (میز و نیمکت) مهار می‌کنند. از دید روان‌شناسی اجتماعی، این «بازتولید نظم عادی» آموزشی

در بحبوحه بحران، خود یک سازوکار «مدیریت اضطراب» است که با ایجاد «حسِ تداوم» و «کنترلِ نمادین»، از شدتِ ترس و عدم قطعیتِ شرایطِ جنگی می‌کاهد. یکی از شرکت‌کنندگان در تجمعات می‌گوید:

«خیلی قشنگه که می‌بینی دختر چادری نشسته داره با خانوم معلمش مسئله حل می‌کنه، اونم زیر بنر شهرداری و وسط این همه جمعیت. این یعنی ما از هیچی نمی‌ترسیم. یعنی دشمن هر چقدر هم بخواد زندگی ما رو بهم بزنه، ما حتی وسط خیابون هم کلاس درسمون رو برپا می‌کنیم. این خودش یه نوع مبارزه است».

۶.۵. پلاکارد «فاز سوم جنگ»؛ استکبارستیزی در زبان اقتصاد و دفاع مقدس

در بخش دیگری از تجمعات شبانه، زن جوانی با پوشش تیره، پلاکاردی دست‌نویس در دست گرفته است. در اطراف او، زنان دیگر، جمعیت و پرچم‌های جمهوری اسلامی ایران ایستاده‌اند. متن پلاکارد دو جمله کلیدی دارد: «فاز سوم جنگ، اقتصادی است» و «نوبت قوه مجریه و قضائیه است که پشت سنگر/ خاکریز/ لانچر بنشینند». کنشگر حامل پلاکارد در گفت‌وگو توضیح می‌دهد:

«ما داریم می‌گیم جنگ فقط توی مرز و با اسلحه نیست؛ الان جنگ، جنگ اقتصادی. اگه مسئولا پای کار نباشن، فشارش می‌افته روی زندگی مردم. باید هر کسی توی سهم خودش مثل زمان دفاع مقدس بایسته».

هم‌نشینی سه عنصر در این فضا، صحنه‌ای معنادار می‌سازد: بدن زن به‌مثابه حامل متن، پلاکارد به‌مثابه رسانه پیام و فضای شبانه تجمع به‌مثابه بستر وقوع. مقاومت در اینجا به‌صورت شعاری کلی ظاهر نمی‌شود، بلکه در قالب «متن خیابانی» با مخاطب مشخص (قوای مجریه و قضائیه) و تعریف جدید از جنگ (اقتصادی) صورت‌بندی می‌شود.

متن پلاکارد، جنگ را از سطح درگیری نظامی فراتر می‌برد و آن را به «میدان معیشت» پیوند می‌زند؛ تقابلی که در گفتمان رایج این فضا، ذیل مفهوم «استکبار جهانی» معنا می‌شود. به این ترتیب، استکبارستیزی نه در نفی دشمن بیرونی خلاصه می‌شود، بلکه به «هوشیاری در برابر جنگ اقتصادی» و «مطالبه ایستادگی» در این میدان نیز گسترش می‌یابد. واژگان سنگر، خاکریز و لانچر از ادبیات دفاع مقدس استخراج شده است و به‌صورت استعاره، مسئولیت‌پذیری نهادهای داخلی در میدان مقاومت را یادآور می‌شود.

این پلاکارد را می‌توان ذیل مفهوم «هویت پروژه‌ای» (کاستلز) خواند: کنشگران، با بازتعریف

معنای جنگ، هویتی را می‌سازند که بر «مطالبه‌گری» مبتنی است، نه صرفاً «وفاداری منفعلانه». پرچم جمهوری اسلامی در پس‌زمینه نیز به‌مانند «نشانه هم‌پیوندی ملت، مقاومت و مشروعیت سیاسی» رفتار می‌کند. به این ترتیب، پلاکارد با دو حرکت موازی، «چهارچوب‌بندی تهدید» (فریمینگ) و «انتساب مسئولیت» را هم‌زمان انجام می‌دهد: تهدید از مرز به اقتصاد منتقل شده است و مسئولیت پاسخ به آن، بر دوش نهادهای داخلی گذاشته می‌شود.

با این حال، باید به یک تنش درونی اشاره کرد: پلاکارد از یک‌سو استکبارستیزی را «مردمی» و خودجوش بازنمایی می‌کند و ازسوی دیگر، ایستادگی را به «پای کار بودن مسئولان» منوط می‌داند. این دوپارگی، نشان می‌دهد که گفتمان مقاومت در این فضا، وابسته به مشروعیت نهادهای رسمی است و در غیاب آن‌ها، احتمالاً معنای خود را از دست می‌دهد. بدین‌سان، متن پلاکارد را می‌توان یک «گفتمان میانه» خواند: هم‌زمان «رادیکال» در نفی دشمن و «میانه‌رو» در مخاطب قرار دادن نهادهای داخلی.

۷.۵. حجاب به‌مثابه سنگر فرهنگی؛ پیوند استکبارستیزی، عفاف و امنیت اجتماعی

در حاشیه مسیر تجمع، بنرهایی نصب شده است که مسئله حجاب را با هویت دینی، ملی و استکبارستیزی پیوند می‌دهد. بنر «بانوی سرزمینم»، زنان حاضر را خطاب قرار می‌دهد و حجاب را با اسلام، ایران، انقلاب، رهبری و شهدا گره می‌زند. زنی در گفت‌وگوی کوتاه می‌گوید:

«برای ما حجاب فقط یه پوشش ساده نیست؛ یعنی هنوز پای ارزش‌هایی که برایش خون داده شده ایستادیم».

بنر دیگری، بی‌حجابی را در قالب «تهاجم فرهنگی» بازنمایی می‌کند و از نقل قول مقام اطلاعاتی اسرائیلی استفاده می‌کند که زنان کشف حجاب‌کرده را «سربازان ارزان‌قیمت» طرح‌های فرهنگی دشمن می‌نامد. مردی میانسال در این‌باره می‌گوید:

«الان جنگ فقط جنگ نظامی نیست؛ جنگ فرهنگی هم هست. دشمن از همین چیزها شروع می‌کند، از سبک زندگی و از حجاب».

برخی از زنان هنگام عبور از کنار این بنرها مکث می‌کنند و به آن‌ها نگاه می‌اندازند. این لحظه‌های کوتاه توقف، نشان می‌دهد که بنرها تنها عناصر تزئینی نیستند؛ بلکه «متونی هستند که در فضای عمومی خوانده می‌شوند». خیابان در اینجا، نه محل صرف عبور، بلکه به «صحنه‌ای برای بازتولید روایت‌های جمعی» تبدیل می‌شود.

حجاب در این فضای معنایی، به «نماد مرزی» بدل می‌شود؛ مرزی که از طریق آن، تمایز میان «خودی/ غیرخودی» و «فرهنگ دینی/ نفوذ فرهنگی» صورت‌بندی می‌شود. بدن زن و نوع پوشش او، به «بخشی از زبان نمادین تجمع» تبدیل می‌شود. به این ترتیب، حجاب از «هنجار شخصی» به «نشانه مقاومت فرهنگی» و «وفاداری به هویت جمعی» ارتقا می‌یابد.

این پدیده را می‌توان ذیل مفهوم «عادت‌واره» (بردیو) و «زیست‌سیاست» (فوکو) تحلیل کرد. از یک‌سو، بنر «بانوی سرزمین» می‌کوشد حجاب را به‌مثابه «سرمایه فرهنگی» درونی‌شده در بدن کنشگر بازنمایی کند (عادت‌واره). از سوی دیگر، گفتمان «تهاجم فرهنگی»، پوشش را به میدان «رقابت و کشمکش فرهنگی» میان «ما» و «دشمن» پیوند می‌زند (زیست‌سیاست). در این چارچوب، زن باحجاب با حضورش در فضای عمومی، «پرچم ارزش‌ها» را در دست گرفته است و از «مرزهای فرهنگی جامعه» پاسداری می‌کند.

با این حال، نقدی درون‌متن وجود دارد: بنری در دست یکی از حاضرین در تجمعات شبانه، زن بی‌حجاب را به‌عنوان «سرباز ارزان‌قیمت دشمن» صورت‌بندی می‌کند؛ صورت‌بندی‌ای که بدن زن را به «میدان نبرد نمادین» کاهش می‌دهد و او را به‌مثابه «مسئول امنیت فرهنگی» بر می‌سازد. این روایت، بار «مقاومت» را به‌طور نامتقارن بر دوش زنان می‌گذارد و می‌تواند در عمل، حجاب را از «کنش آگاهانه» به «وظیفه حفاظتی» تبدیل کند. این تنش درونی، نشان می‌دهد که گفتمان «حجاب به‌مثابه سنگر» اگرچه همبستگی جمعی تولید می‌کند، اما در عین حال، امکان «پرسشگری و تکرار» را در فضای عمومی محدود می‌سازد.

۸.۵. تجربه زیسته تهدید: کمونیتاس به‌مثابه پناهگاه اضطراب‌زدایی

یکی از مهم‌ترین کارکردهای مشاهده‌شده در میدان، نقش تجمع در خنثی‌سازی احساس انزوا و فلج‌شدگی ناشی از اضطراب جنگ بود. در حالی که فضای خانه و رسانه‌های مجازی به‌شدت حامل اخبار ویرانگر و اضطراب‌ناشی از حمله احتمالی بود، حضور در خیابان کارکرد آرامش‌بخشی جمعی داشت. یک زن ۳۱ ساله که همراه دو فرزند خردسالش در موکب نشسته بود، تجربه خود را چنین روایت کرد:

«توی آپارتمان از صدای هر هواپیمایی تن و بدنمون می‌لرزید. شب‌ها اخبار بد شبکه‌های تلگرامی دیوونه‌مون می‌کرد. اما وقتی عصر می‌زنیم بیرون و میایم قاطی این شلوغی، صدای خنده بچه‌ها رو می‌بینیم و مردم رو که کنار هم راه میرن، ترسمون می‌ریزه. انگار تا وقتی اینجاییم هیچ

موشکی نمی‌تونه به ما بخوره.»

این تجربه نشان‌دهنده شکل‌گیری «کمونیته‌اس» (Turner, 1969) است؛ وضعیتی موقتی که در آن تفاوت‌های طبقاتی، سنی و شغلی در ذیل یک «سرنوشت و آسیب‌پذیری مشترک» (Butler, 2015) معلق شده و با تبدیل شدن به یک «عموم عاطفی» (Papacharissi, 2016)، ترس فردی به شجاعت یا دست‌کم تسکین جمعی بدل می‌شود. در تجمع بروجرد، بدن‌ها نقش واسطه میان ساختار سیاسی - تاریخی و میدان عینی را ایفا می‌کردند (Bourdieu, 1990). این تجسد در چند صورت‌بندی مشهود بود: بدن‌های زخم‌خورده و پایداری فیزیکی: حضور جانبازان بر روی ویلچر در صفوف اول راهپیمایی که تصاویری از شهدای بروجرد را در دست داشتند. آرایش بدنی جوانان و کودکان: پوشیدن لباس‌های نظامی بسیجی توسط کودکان و بستن سربندهای «یا فاطمه‌الزهره» و «نصر من‌الله». پدر ۳۸ ساله درباره لباس خاکی‌رنگ پسرش ساله‌اش گفت:

«این لباس مال برادر شهیدمه که سال ۶۶ شهید شد. الان تن پسرم کردم تا همه ببینن اگر دشمن بخواد دست‌درازی کنه، نسل بعدی ما هم تو میدونه. این بچه باید از الان بوی باروت و غیرت رو حس کنه.»

از دیدگاه بوردیو، این امر نمونه آشکار «درون‌سازی عادت» است.

این تجربه نشان‌دهنده شکل‌گیری وضعیتی موقتی است که در آن تفاوت‌های طبقاتی، سنی و شغلی در ذیل یک «سرنوشت و آسیب‌پذیری مشترک» (Butler, 2015) معلق شده و با تبدیل شدن به یک «عموم عاطفی» (Papacharissi, 2016)، ترس فردی به شجاعت یا دست‌کم تسکین جمعی بدل می‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

تحلیل مردم‌نگارانه تصاویر گردهمایی بروجرد نشان می‌دهد که این تجمع را نمی‌توان در چارچوب‌های محدود «اجتماع اعتراضی» یا «آئین صرف» جای داد؛ آنچه در این فضا رخ می‌دهد، هم‌تنیدگی دین، سیاست، هویت ملی و حافظه تاریخی در میدان اجتماعی واحد است که به صورت تجربه‌ای جمعی از «حضور» و «مقاومت» بروز می‌یابد. در این میدان، خیابان به «متن اجتماعی» بدل می‌شود: بستری که در آن کنش‌های روزمره مانند راه‌رفتن، حمل پرچم و پوشیدن لباس، در قالب نشانه‌ها و روایت‌ها معنایی فراتر از سطح ظاهری خود به‌دست می‌آورند و به این ترتیب، تجمع

بروجرد را باید یک رخدادِ کلانِ معنایی دانست که در آن زندگی روزمره و گفتمان‌های هویتی، یکدیگر را بازتولید می‌کنند. نخستین حلقه این زنجیره دیالکتیکی، بازتعریف فضای شهری است. شهر بروجرد در لحظاتِ تجمع، از کارکردِ معمولِ خود یعنی عبور و مرور فاصله می‌گیرد و به فضایی آئینی - اجتماعی تبدیل می‌شود؛ حضورِ موکب‌های مردمی، قرائتِ ادعیه، پرچم‌های متعدد و حرکتِ جمعی چندکیلومتری مردم، نوعی بازآفرینیِ نمادین از تجربه زیارتیِ اربعین را در مقیاسِ محلی تولید می‌کند و شهر را به چیزی شبیه «طریق‌الحسین» بدل می‌سازد؛ فضایی که در آن مرز میانِ زندگی روزمره و تجربه آئینی کمرنگ می‌شود و تعلیقِ زمانی و مکانی رخ می‌دهد. این فرایند، مصداقی عینی از آن چیزی است که در ادبیاتِ مردم‌نگاری «تولیدِ اجتماعیِ فضا» نامیده می‌شود؛ یعنی وضعیتی که در آن، فضا نه به‌مثابه قابِ منفعل، بلکه به‌مانند محصولِ کنش‌ها و معانیِ جمعی بازتعریف می‌شود؛ با این حال، این تولیدِ فضا یک‌سویه نیست و در کشاکش با «نمایندگیِ فضا»، یعنی منطقِ برنامه‌ریزیِ نهادیِ شهری قرار دارد که در بسترِ عادی، همین خیابان را به‌عنوانِ شریانِ ترافیکی تعریف می‌کند. در دلِ این فضای بازتعریف‌شده، دومین حلقه شکل می‌گیرد. نوعی همبستگیِ عاطفی و تجربه مشترکِ جمعی که با مفهوم «کمونیتاس» قابلِ توضیح است؛ در این وضعیت، تفاوت‌های معمولِ اجتماعی مانند سن، جایگاهِ اقتصادی یا موقعیتِ اجتماعی، تا حدی به حاشیه رانده می‌شوند و افراد در قالبِ تجربه‌ای همدلانه گردِ هم می‌آیند. حضورِ هم‌زمانِ کودکان، نوجوانان، سالمندان، زنان، مردان و حتی افراد دارای محدودیتِ جسمی، نشان می‌دهد که این تجمع، میدانی مشترک برای مشارکتِ طیف‌های گوناگونِ جامعه فراهم کرده است و حضورِ فردِ ویلچرنشین یا کسانی که تصاویرِ شهدا را حمل می‌کنند، به این فضا بُعدی نمادین می‌بخشد که در آن «حضورِ جسمانی» و «حافظه شهادت» در کنارِ یکدیگر معنا پیدا می‌کنند و دیالکتیکِ میانِ پایداریِ فیزیکی و پایداریِ معنایی را بازنمایی می‌کنند. در این فضای کمونیتاس، سومین حلقه، یعنی بدن به‌مثابه رسانه بیانِ معنا شکل می‌گیرد. بستنِ چفیه، سربندها، حملِ پرچم‌ها، پوشیدنِ لباس‌های نمادین و حتی حضورِ کودکان با لباس‌های نظامی‌گونه، همگی نشانه‌هایی هستند که هویتِ جمعی و گفتمانِ مقاومت را بازنمایی می‌کنند و بدن را از حالتِ حاملِ صرفِ پیام، به جزءِ روایتِ جمعیِ ایستادگی بدل می‌سازند. این پدیده به‌ویژه در موردِ نسلِ نو اهمیت می‌یابد؛ جایی که کودکان و نوجوانان از طریقِ حضور در تجمع، بازی با نمادها یا پوشیدنِ لباس‌های خاص، به‌تدریج با ارزش‌ها و روایت‌های مسلطِ جامعه آشنا می‌شوند و فرایندی از «جامعه‌پذیریِ سیاسی - آئینیِ نسلِ نو» رخ می‌دهد که در آن انتقالِ

ارزش‌ها نه از طریق آموزش رسمی، بلکه در دل تجربه‌های جمعی و مشارکت‌های اجتماعی صورت می‌گیرد؛ فرایندی که از نگاه بوردیو، درون‌سازیِ عادت‌واره در متن بدن است. آنچه این سه حلقه را به هم متصل می‌کند، بازتولید مستمر حافظه تاریخی است. ارجاع مداوم به شهدا، استفاده از پرچم‌های سرخ حسینی و سبز مهدوی و یادآوری تجربه‌های تاریخی مانند دفاع مقدس، همگی نشان می‌دهد که مشارکت‌کنندگان تلاش می‌کنند وضعیت کنونی را در امتداد روایت تاریخی گسترده‌تری معنا کنند؛ روایتی که در آن، مبارزه با آنچه «استکبار» نامیده می‌شود، به مثابه ادامه همان مسیر تاریخی مقاومت و پایداری معرفی می‌شود و تجمع بروجرد را نه فقط کنش مقطعی، بلکه نوعی «بازسازی نمادین تاریخ مقاومت در زمان حال» می‌سازد؛ فرایندی که با مفهوم «حافظه جمعی» قابل تحلیل است؛ حافظه‌ای که در چهارچوب‌های اجتماعی زمان حال بازتولید می‌شود. در این چارچوب، مفهوم استکبارستیزی نیز از قالب شعارهای مستقیم سیاسی فراتر می‌رود و به حوزه‌های گوناگون زندگی اجتماعی گسترش می‌یابد: نقد جنگ اقتصادی، تأکید بر خودکفایی، دفاع از حجاب و عفاف و هشدار درباره نفوذ فرهنگی، همگی اشکالی از همین استکبارستیزی گسترش‌یافته است؛ به‌ویژه در بنرهای مربوط به حجاب در تجمعات شبانه، پوشش زنان در چارچوبی فراتر از یک انتخاب فردی فهم می‌شود و به نشانه‌ای از مقاومت فرهنگی و دفاع از هویت دینی و ملی تبدیل می‌شود و زن باحجاب به‌عنوان کنشگری فرهنگی معرفی می‌شود که با حضور خود در فضای عمومی، از مرزهای ارزشی جامعه پاسداری می‌کند. این نقش زنان، تنها به حضور منفعلانه محدود نیست؛ بلکه زنان در مقام حاملان پیام، سازمان‌دهندگان موکب‌ها یا نگهبانان نمادین ارزش‌های فرهنگی ظاهر می‌شوند و بخشی از سازوکار تولید و بازنمایی معنا در این فضا را شکل می‌دهند. با این حال، در کنار این غنای معنایی، مطالعه نشان می‌دهد که کمونیتاس ایجادشده در این تجمع، پدیده‌ای ناپایدار و شکننده است؛ نخست اینکه این همبستگی عاطفی بیشتر بر تراکم هیجان جمعی موقتی متکی است و در شب‌های پایانی با کاهش این تراکم، رو به افول می‌گذارد و این نشان می‌دهد که کمونیتاس ترنری وضعیتی گذرا است، نه ساختاری پایدار؛ دوم اینکه به‌رغم تکرار حضور بدنی، روایت غالب تجمع، یعنی گفتمان مقاومت و استکبارستیزی به‌صورت واحد بازتولید می‌شود و امکان پرسشگری و تکرار معنایی را در فضای عمومی محدود می‌کند؛ محدودیتی که در تحلیل بنرهای حجاب، یعنی صورت‌بندی زن بی‌حجاب به مثابه «سرباز ارزان‌قیمت دشمن»، به‌روشنی دیده می‌شود و بار مقاومت را به‌صورت نامتقارن بر دوش زنان می‌گذارد؛ سوم اینکه تجمع، هم‌زمان خودجوش و هماهنگ‌شده است و این تنش

ساختاری نشان می‌دهد که تولید اجتماعی فضا در اینجا با مدیریت نمادین نهادها در کشاکش است و مقاومت موجود را نمی‌توان به صورت خالص و بدون واسطه خواند. در مجموع، تجمعات شبانه بروجرد را می‌توان «بازنمایی زیسته گفتمان مقاومت» در سطح جامعه دانست؛ گفتمانی که در آن عناصر آئینی، فرهنگی و سیاسی در کنار یکدیگر، تجربه‌ای مشترک از هویت، همبستگی و ایستادگی را میان مشارکت‌کنندگان شکل می‌دهد و این تجربه از مسیر بازتعریف فضا، تعلیق سلسله‌مراتب، بدن رسانه‌ای‌شده و بازتولید حافظه جمعی ساخته می‌شود؛ با این حال، این بازنمایی به صورت یکدست و بدون تنش رخ نمی‌دهد، بلکه در کشاکش میان خودجوشی مردمی و مدیریت نهادی، تکثر بدنی و هژمونی روایت، و پایداری معنایی و گذرابودن هیجان جمعی صورت‌بندی می‌شود. سرانجام، این مطالعه نشان می‌دهد که در بستر بحران، شهروندان با فعال‌سازی نمادین فضا و به‌کارگیری بدن‌ها به مثابه رسانه، روایت‌های کلان هویتی و سیاسی را در دل زندگی روزمره بازتولید می‌کنند و تجمع بروجرد، بدین‌سان، نه یک رخداد مقطعی حاشیه‌ای، بلکه یک متن زنده اجتماعی است که در آن، نبرد میان «بودن» و «غیبت»، «ساختن» و «ویرانی»، و «ماندن» و «رفتن» به صورت هم‌زمان جریان دارد؛ متنی که دعوتی است به بازخوانی تجمعات شهری نه به مثابه شلوغی‌های بی‌معنا، بلکه به مانند متون غنی اجتماعی که هویت، حافظه و مقاومت را در بستر زندگی روزمره بازتولید می‌کنند.

منابع

- اباذری، یوسف؛ حمیدی، نفیسه و قدرتی، حسین (۱۳۹۷). فضا، روزمرگی و بازنمایی: مطالعه مردم‌نگارانه فضاهای عمومی شهر، نامه علوم اجتماعی (مطالعات جامعه‌شناختی)، ۲۵(۱): ۳۳-۵۸.
- افشار، مریم و ذکایی، محمدسعید (۱۳۹۹). مردم‌نگاری حضور جوانان در فضاهای فراغت و تجاری شهر تهران، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۱۳(۱): ۹۵-۱۲۲.
- فکوهی، ناصر (۱۴۰۰). انسان‌شناسی شهری، چاپ دهم، تهران: نشر نی.
- فلیک، اووه (۱۳۹۹). درآمدی بر تحقیق کیفی، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- گیرتس، کلیفورد (۱۴۰۲). تفسیر فرهنگ‌ها، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات ثالث.
- هابرماس، یورگن (۱۴۰۲). دگرگونی ساختاری حوزه عمومی، ترجمه جمال محمدی، تهران: نشر افکار.

References

- Bourdieu, P. (1977). **Outline of a Theory of Practice**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1990). **The Logic of Practice**. Stanford: Stanford University Press.
- Butler, J. (2004). **Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence**. London: Verso.
- Butler, J. (2015). **Notes Toward a Performative Theory of Assembly**. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Castells, M. (2010). **The Power of Identity (2nd ed.)**. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Castells, M. (2012). **Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age**. Cambridge: Polity Press.
- Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). **Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches (4th ed.)**. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Earl, J., & Kimport, K. (2021). **Digitally Enabled Social Change: Activism in the Internet Age**. Cambridge: MIT Press.
- Emerson, R. M., Fretz, R. I., & Shaw, L. L. (2011). **Writing Ethnographic Fieldnotes (2nd ed.)**. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1979). **Discipline and Punish: The Birth of the Prison**. New York: Vintage Books.
- Geertz, C. (1973). **The Interpretation of Cultures: Selected Essays**. New York: Basic Books.
- Halbwachs, M. (1992). **On Collective Memory**. Edited and Translated by Lewis A. Coser. Chicago: University of Chicago Press.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2007). **Ethnography: Principles in Practice (3rd ed.)**. London: Routledge.
- Lefebvre, H. (1991). **The Production of Space**. Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell.
- Low, S. (2000). **On the Plaza: The Politics of Public Space and Culture**. Austin: University of Texas Press.

- Low, S. (2017). **Spatializing Culture: The Ethnography of Space and Place**. London & New York: Routledge.
- Papacharissi, Z. (2016). **Affective Publics: Sentiment, Technology, and Politics**. Oxford: Oxford University Press.
- Spradley, J. P. (1980). **Participant Observation**. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Turner, V. (1969). **The Ritual Process: Structure and Anti-Structure**. Chicago: Aldine Publishing Company.

COPYRIGHTS

© 2025 by the authors. Published by The Secretariat of the Supreme Council of the Cultural Revolution. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

