

# نظام معنایی و کارکردهای سیاسی - اجتماعی

## عزاداری در تشیع

زهرا خشک جان<sup>۱</sup>\*

یوسف مسلمی مهنی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۰۲

### چکیده

این مقاله به دنبال بررسی نظام معنایی عزاداری در تشیع اثنی عشری به عنوان یکی از بن‌مایه‌های مهم هویتی تشیع است که بر یادآوری ابعاد سوگوارانه (تراژیک) تاریخ سیاسی - اجتماعی آن مبتنی است. مناسکی که به طور صرف، دارای بعد مذهبی نبوده، بیش از کارکردهای معنوی فردی، کارویژه‌های جدی و مهم اجتماعی و سیاسی دارد. پرسش این است که «چه نظام معنایی (فارغ از بعد معنوی آن)، عزاداری، را به عنوان امری اجتماعی در تشیع، تغذیه و بازتولیدی کند و اینکه این مناسک، علاوه بر بعد معنوی فردی، دارای چه کارکردهای سیاسی و اجتماعی است؟».

نویسنده به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها از منظر برساخت‌گرایی اجتماعی است که به «شکل‌گیری پدیده اجتماعی» نه به عنوان امری بدیهی که ذاتی جامعه باشد، بلکه با توجه به نظام معنایی خاص آن و توجه به عواملی که بستر معنایی آن را شکل داده‌اند، توجه می‌کند. گردآوری داده‌ها به صورت اسنادی کتابخانه‌ای است.

عزاداری در این نظام معنایی، به طور صرف، عادت‌واره‌ای مذهبی نیست بلکه کنشی است با این کارویژه‌های اجتماعی و سیاسی: بازتولید مبانی هویتی، بازتعریف و پررنگ کردن تمایزها و غیریت‌های هویتی، افزایش روحیه اعتراض، بازتولید مفهوم امامت و امید (امید به ظهور منتقمی که منجی است)، به‌روزر کردن و بازتولید مکرر مفهوم ظلم و ظالم در ادبیات سیاسی شیعه، تأکید بر مبارزه رادیکالی به عنوان شکل نهایی اعتراض در الگوبرداری از امام مظلوم، شکل‌گیری و تشدید روحیه شهادت و شهادت‌طلبی، افزایش انسجام و همبستگی درونی، ایجاد و تداوم تهییج و بسیج سیاسی (تحریک متناوب احساسات مذهبی و سیاسی)، شکل‌گیری و ترویج شکلی خاص از دین‌داری و تقویت حافظه جمعی تشیع.

**واژگان کلیدی:** عزاداری، نظام معنایی، برساخت‌گرایی اجتماعی، هویت، کنش سیاسی - اجتماعی

۱. استادیار علوم سیاسی دانشگاه شهید باهنر کرمان (نویسنده مسئول) (z.khoshkjan@hotmail.com)

۲. استادیار علوم سیاسی دانشگاه شهید باهنر کرمان

## مقدمه

از دید دورکیم، مذهب نظامی واحد و یک‌دست از عقاید و باورها، امور مقدس و نامقدس<sup>۱</sup> و مناسک و آیینهاست که نه تنها بر فرد مسلط است بلکه قادر است توانایی و ظرفیت او را افزایش دهد (Durkheim, 1964:94)؛ از دید او، مذهب، امری اجتماعی<sup>۲</sup> است و ریشه امر اجتماعی در امر اجتماعی است؛ او، این امر اجتماعی مهم را (که آن را مهم‌ترین امر اجتماعی غیرمادی می‌نامد)، دارای کارویژه‌های هم‌گرایانه و ایجابی بسیاری در عرصه تعامل‌ها و حیات اجتماعی قلمداد می‌کند؛ واقعیتی که در درون و متن موجود اجتماعی زاده شده، دارای آثار گسترده خرد و کلان است (Durkheim, 1915:5).

واقعیت‌ها یا به تعبیر دورکیم، امور اجتماعی و نیز کارویژه‌های آنها، در درون بستری برساخته می‌شوند که نه تنها موجد امور کلان اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است، بلکه کنش، هویت، تفکر، تعامل‌های زبانی و... در سطوح خرد و کلان، از آن نشأت می‌گیرند؛ درک منشأ کنش‌ها یا کارویژه‌های نهادها، نهادها و کنش‌ها، جز از طریق توجه به این بستر و نظام، امکان‌پذیر نیست.

در این راستا می‌توان گفت که مناسک نیز، به‌عنوان بخشی از یک امر اجتماعی (مذهب)، نه تنها دارای ریشه‌های اجتماعی است بلکه کارویژه‌های متعدد اجتماعی و سیاسی نیز بر آن مترتب است؛ از این روست که می‌توان برای عزاداری به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مناسک در تشیع، بستر برساننده و کارویژه‌هایی سوای بعد معنوی و درونی آن در حیات فردی تشیع، متصور شد.

از نظرگاه دورکیم، مناسک دینی و عزاداری، یکی از مجراهایی مهم است که جامعه در آن بازتولید شده، وجدان اخلاقی و وجدان جمعی در فرد (نه به‌عنوان یک ماهیت مستقل، بلکه به‌عنوان بخشی از یک جمع که هویت و معنای خود را از گروه کسب می‌کند) تقویت می‌شود. افراد، طی این فرایند با هم پیوند برقرار می‌کنند؛ به هم نزدیک می‌شوند و ارتباط و صمیمیت درونی بیشتری پیدامی‌کنند؛ درکل، محتوای آگاهی جمعی افراد از طریق حضور در این‌گونه مراسم، برساخته شده، یا حتی دستخوش تغییر می‌شود. افراد، طی این مناسک، از حیات فردگرایانه روزمره، با جهان حیات جمعی، وجدان جمعی و آگاهی جمعی، پیوندی مجدد برقرار کرده، موقعیت و وظیفه‌شان را نسبت به

.....  
1 . sacred/profane

2 . social fact

جامعه دینی که منبع هویتی و عملکردی‌شان است، بازتولید و تقویت می‌کنند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۵۱۳). عزاداری، یکی از مهم‌ترین آیین‌ها و مناسک در تشیع اثنی‌عشری است که با تقویت عناصر بازنمایی‌کننده هویت جمعی شیعی، نقشی مهم در بازتولید هویت و حافظه تاریخی تشیع ایفا می‌کند؛ تاریخی که دارای مبانی سیاسی و درعین‌حال غم‌انگیز (تراژیک) است؛ از این رو، مقال حاضر به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش‌هاست که «عزاداری در کدام بعد از نظام و بستر معنایی تشیع ریشه دارد و چگونه قادر است به‌عنوان یکی از مناسک مذهبی به ایفای کارویژه‌های سیاسی و اجتماعی پردازد؟». برای پاسخ‌دادن به این پرسش، ضروری است ابتدا به‌گونه‌ای اجمالی و کلی، به بساخت‌گرایی اجتماعی (به‌عنوان رویکردی که زاویه نگرش این پژوهش را سامان می‌دهد) نگاهی داشته‌باشیم و سپس به مصدر اصلی معنایی و هویتی تشیع (که مفهوم امامت است و بستر تاریخی - معنایی شکل‌گیری آن را به‌عنوان جریانی متفاوت از سایر فرقه‌های اسلامی برمی‌سازد)، پردازیم، و پس‌از آن، کارکردها و ابعاد مختلف سیاسی و اجتماعی عزاداری را بررسی کنیم.

## برساخت‌گرایی اجتماعی<sup>۱</sup>

برساخت‌گرایی اجتماعی در حوزه جامعه‌شناسی شناخت قرار می‌گیرد که مسئله اصلی آن، شناخت واقعیت است و درواقع، تحلیل ساخت اجتماعی واقعیت. جامعه‌شناسی شناخت دربرگیرنده بررسی مناسبات میان شناخت و جامعه یا پژوهش مناسبات بین آرمان‌ها (به‌مثابه نمونه‌های فکری که برای تشریح و تفسیر جهان ارائه‌شدند) و گروه‌ها و جماعت‌هایی است که دارندگان آن آرمان‌ها (ایده‌ها) هستند (آشتیانی، ۱۳۸۳: ۴۳)؛ از این دیدگاه، واقعیت، ساخته و پرداخته جامعه است و کار جامعه‌شناسی، شناخت بررسی فرایندی است که این امر در آن روی می‌دهد. شناخت واقعیت بدون قضاوت درباره آن و بررسی چگونگی برساخته‌شدن آن در جامعه؛ به‌عبارتی، بررسی و شناخت رابطه میان اندیشه و زمینه اجتماعی که این اندیشه از آن سربرمی‌آورد و نیز تعیین عینی این اندیشه و به تعبیر شلر: «کشف رابطه اندیشه و واقعیت ساختاری اندیشه» (برگر، ۱۳۷۵: ۳۰).

برساخت‌گرایی، با تأکید جدی بر مسئله معنا، تلاشی پدیدارشناسانه، عمل‌گرایانه، نسبت‌گرا و البته انتقادی در نگرش و تحلیل پدیده‌ها و وقایع اجتماعی و سیاسی انجام می‌دهد؛ از این دیدگاه، باید درخصوص راه‌ها و روش‌های درک ما از خودمان و دنیای اطراف، موضعی انتقادی داشته‌باشیم؛

1. social constructionism

درواقع لزوم اتخاذ نگاهی غیرجانبدارانه درباره محیط و جهان حس می‌شود. برساخت‌گرایی به ما هشدار می‌دهد که نسبت به فرض‌های پیشینی که درخصوص جهان و پدیده (های اجتماعی) داریم، تردید کنیم (Burr Vivien 1995:12).

شاید اولین نکته درباره برساخت‌گرایی، این باشد که از ما می‌خواهد نسبت به تمام مفروض‌های یقینی خود در نگاه کردن به پدیده‌های اجتماعی تردید کرده، آنها را کنار بگذاریم؛ به عبارتی، تردید در روش‌هایی که جهان، به واسطه آنها، خود را بر ما پدیدار می‌سازد؛ این بدان معناست که دسته‌بندی‌هایی که برای درک جهان انجام داده‌ایم، ممکن است به‌لزوم، با تقسیم‌بندی واقعی، منطبق نباشند؛ برای نمونه، فقط به این دلیل که ما فکر می‌کنیم موسیقی یا به‌صورت کلاسیک است یا به‌صورت پاپ، به این معنا نیست که باید فرض را بر این بگذاریم که براساس ماهیت خود موسیقی است که باید این دسته‌بندی دو تایی صورت گیرد (VanderVan, 2002 :16).

از این رو یکی از فرض‌های اصلی برساخت‌گرایی اجتماعی، این است که چون شیوه‌های فهم به‌صورت تاریخی و فرهنگی، نسبی و برساخته هستند و این مسئله باعث شده تا طی قرون متمادی، بشر، خود را همواره نسبت به دیگرانی که فاقد این شیوه فهم هستند، بیشتر به منبع و سرچشمه حقیقت نزدیک بدانند (و همین مسئله باعث تعریف «ما» و «دیگران» می‌شود)، باید به‌گونه‌ای انتقادی و متفاوت، به پدیده‌های اجتماعی نگریست و آنها را به‌طور صرف، به‌مثابه امری طبیعی و بدیهی که در جامعه جریان دارند، نپذیرفت؛ از این دیدگاه، هیچ‌چیز اجتماعی، بدیهی نیست و فهم‌ها و حقایق نسبی و غیرقابل قضاوت‌اند (Lock Andy, 2000: 87).

برساخت‌گرایی، به‌طور کامل، این دیدگاه را که معرفت ما درکی مستقیم از واقعیت است، رد می‌کند؛ به‌جای آن، قایل به این اصل است که ما خودمان واقعیت را (به‌مثابه جامعه یا فرهنگ) برمی‌سازیم؛ بنابراین باید نسبت تاریخی و فرهنگی تمام اشکال معرفت را بپذیریم؛ در این دیدگاه، چیزی به‌عنوان یک واقعیت عینی<sup>۱</sup> وجود ندارد و تمام اشکال معرفت، ناشی از (نوع) نگاه به جهان از زوایای مختلف است؛ از این رو، دیدگاه مضمون‌محور (سوژه‌محور) را نیز که بر نگرش محض سوژه به پدیده و واقعیت اجتماعی، مبتنی است، رد می‌کند (Williams Jerry, 2009:79).

درواقع، تلاش یک برساخت‌گرا در [راستای] تأکید بر این اصل مهم برساخت‌گرایانه است که

.....  
1 . objective fact

«برساخت‌ها (تعریف‌ها،<sup>۱</sup> ایده‌ها،<sup>۲</sup> هنجارها<sup>۳</sup> و باورها<sup>۴</sup>) و معناها، به‌نحوی اجتناب‌ناپذیر از شرایط اجتماعی (دسته‌بندی‌ها،<sup>۵</sup> واقعیت‌ها،<sup>۶</sup> اشکال<sup>۷</sup> و ساختارهای اجتماعی)<sup>۸</sup> جدایی‌ناپذیرند. (Vivien Burr, 87)؛ ضمن اینکه این اصل مهم را نباید از‌خاطربرد که مهم‌تر از شناسایی معنا، درک چگونگی درهم‌تنیدگی معانی و نوع ارتباطی است که با عمل جمعی پیدامی‌کنند.

در این مقال، مفهوم محوری مورد بررسی، عزاداری، به‌عنوان یک عمل جمعی است که بخشی مهم از حیات و واقعیت جمعی و عینی شیعیان را برمی‌سازد. تلاش نویسنده بر این است تا فارغ از سوگیری‌های ارزشی - دینی و البته محیطی، به ارائه رویکردی از عزاداری پردازد که بر توجه به نظام و بستر معنایی، مبتنی است که این عمل جمعی را به‌مثابه یک کنش و واقعیت اجتماعی برمی‌سازد و از طرف دیگر، توجه به کنش‌ها و معانی که مصدر برساخت آنها می‌تواند عزاداری باشد. در اولین گام برای توجه به نوع نظام و بستر معنایی عزاداری، به مفهوم امامت و وجوه معناساز آن می‌پردازیم.

### امامت (دو وجه معنایی و توأمان عرفی - قدسی)

اصلی‌ترین مفهوم معنا - هویت‌ساز در نظام معنایی تشیع، مفهوم امامت است؛ مفهومی که حتی بیش از نبوت، در برساخت ارکان هویتی و کنشی (در ابعاد فردی و اجتماعی) نقش دارد. امام، به‌طور صرف، بازنمایی‌کننده یک فرد از لحاظ بیولوژیک نیست، بلکه بیش از آن، یک نظام معنایی است؛ مسیر و راهکاری ویژه است برای رستگاری چندجانبه؛ برگزیده الهی است برای زعامت و رهبری جامعه اسلامی (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۹۵)؛ در خلقت، متمایز (شیخ صدوق، معانی الاخبار، ۱۳۶۵: ۱۲۳)؛ دارای علم الهی و معصوم و بصیر (مجلسی، ۱۳۸۰: ۱۲) است؛ کلامش حجت حق (کلینی، ۱۳۷۶: ۲۳۰) و رفتار، گفتار و حتی سکوت (شیخ مفید، امالی، ۱۳۶۴: ۳۲۰) و وفاتش الهام‌بخش و مصدر کنش فردی، اجتماعی و سیاسی تشیع است. همان‌گونه که مرتضی مطهری

- 1 . definitions
- 2 . ideas
- 3 . values
- 4 . beleifes
3. categories
4. facts
5. forms
- 8 . Social stractures

می‌گوید: «در نگرشی کلی می‌توان گفت که امامت، دارای سه درجه است: اولی بر ریاست عامه، مبتنی است که دربرگیرنده زعامت و رهبری جامعه اسلامی است؛ درجه دوم، بر توجه به امام به‌عنوان مرجع دینی، ناظر است که با زعامت سیاسی امام در پیوند است؛ این اصل بر بهره‌مندی امام از علم لدنی و الهی، مبتنی است که از خطا و اشتباه عاری بوده، همین اصل به‌علاوه تأکید بر عصمت امام (و بری‌بودن او از هر خطای سهوی و عمدی)، خط تمایز شیعه و سنی در بحث زعامت نظام اجتماعی موجود است؛ درجه سوم نیز بر امر ولایت، ناظر است که «درواقع، اوج مفهوم امامت است». شیعه اثنی‌عشری در رویکرد خود به مسئله امامت، به وجود هر سه درجه برای امام، قایل است: زعامت سیاسی، مرجعیت دینی و ولایت معنوی» (مطهری، ۱۳۸۱: ۳۲).

از این رو می‌توان گفت که تشیع، حول محور کارزمای ویژه امام شکل می‌گیرد؛ به‌ویژه از آن جهت که این کارزما دارای دو بعد توأمان عرفی و قدسی به‌صورتی تفکیک‌ناپذیر است؛ علامه طباطبایی در این خصوص می‌گوید:

«امام یعنی کسی که از جانب حق سبحانه برای پیشروی صراط ولایت اختیارشده و زمام هدایت معنوی را در دست گرفته... درواقع در زیر لفافه زندگی اجتماعی که انسان با رعایت نوامیس دینی در آن به‌سرمی‌برد، واقعیتی زنده و حیاتی وجود دارد که نعمت‌های اخروی و خوشبختی‌های همیشگی از آن سرچشمه گرفته و به‌عبارت‌دیگر، مظاهر وی هستند؛ این حقیقت و واقعیت است که به نام امامت نامیده می‌شود...» (مطهری، ۱۳۸۷: ۹۵).

اما این مفهوم که تجلی قدرت عرفی و قدسی است، دارای بعد متفاوت دیگری نیز هست: «مظلومیت»؛ این دو مفهوم (قدرت و مظلومیت) در نگرش و ادبیات شیعه، چنان درهم‌تنیده و غیرقابل تفکیک‌اند که حتی تصور امام، بدون تصدیق مظلومیت او امکان‌پذیر نیست اما این به معنای وجود رویکردی به‌لزام، پارادوکسیکال و متناقض نیست.

درواقع، عنصر و مفهوم مظلومیت برای امام، مصدر نظام معنایی است که اساس هویت و غیریت‌سازی تشیع و شکل‌گیری تمایزهای نگرشی، عملکردی و معنایی آن با دیگر فرقه‌های اسلامی، از آن آغاز می‌شود؛ نقطه آغاز این غیریت‌سازی، تفاوت در نوع نگرش و اذعان به مفهوم رهبری سیاسی، اجتماعی و دینی است که در اهل تسنن پس از پیامبر، خلیفه است، بدون تأکید بر لزوم عصمت، منتخب الهی‌بودن، بهره‌مندی از علم لدنی الهی و ... .

مفهوم مظلومیت، مفهومی سوگوارانه (تراژیک) ساده نیست بلکه بیش از آن، بازنمایی‌کننده حافظه

تاریخی و جمعی تشیع است و تأکید بر آن، نه تنها مبانی غیریت‌ساز هویتی را پررنگ‌تر می‌کند بلکه انسجام جامعه شیعی حول محور آرمان‌نهایی تشیع (حکومت امام) را به‌طور مکرر بازنمایی می‌کند؛ این غیریت‌سازی، دراصل، تأکید بر دو اصل حق و باطل است؛ حقی که با حرمان همراه است و مظلومیت و امری باطل که موجب این حرمان و مظلومیت بوده است.

گذشته از آن، مظلومیت برای تشیع، به‌طور صرف، بیانگر حقی غضب‌شده و ظلم‌های متعدد در طول حیات معصوم نیست، بلکه علاوه بر آن، بازنمایی‌کننده نوعی خاص از وفات است که مستقیم، دارای دلایل سیاسی است و در واقع قتل، توسط نظام حکومتی موجود بوده است؛ این بار این مفهوم با قرارگرفتن در کنار مفهوم مظلومیت، از حالت مرگی ساده و بی‌هدف (به‌عنوان سرنوشت بیولوژیک انسان) خارج شده و قدسی، هدفمند، نیتمند و متعالی می‌شود و «شهادت» نام می‌گیرد.

باید به‌خاطر داشت که تشیع با پشت‌کردن به جریان اجتماعی و سیاسی موجود و به‌رسمیت‌نشاختن آن و با رویکرد و صبغه‌ای سیاسی، ظهور اجتماعی پیدا کرد؛ از این دیدگاه، جریان غالب موجود با غضب حق حکومت از صاحب اصلی آن در حادثه سقیفه، جریان رهبری جامعه اسلامی را از مسیر اصلی خویش منحرف کرده است؛ این نقطه آغاز حرمانی است که مظلومیت را برمی‌سازد؛ حرمانی که از غضب حق حکومت امام، ناشی است؛ اقدامی که موجودیت حق را به‌چالش کشیده است.

اولین رویکرد به این اقدام، اعتراضی اجتماعی است که برای اولین بار، فاطمه زهرا، دختر پیامبر، آن را صورت داد. مواجهه چهره‌به‌چهره با خانواده‌های مهاجران و انصار و یادآوری حق علی بن ابیطالب برای زعامت جامعه اسلامی و نیز ایراد خطابه در مسجد، نمودهای اجتماعی اعتراضی بود که از درون متن جامعه اسلامی، ضد جریان غالب آن صورت گرفت اما این اعتراض‌های مدنی، به‌رغم تداوم، تأثیرگذار نبود.

ناکارآمد شدن این عملکرد، نقطه آغاز زایش رویکردی شد که هویت و موجودیتش را در غیریت‌سازی با نظام سیاسی و اجتماعی موجود می‌دید و فاطمه، اولین فرد در تاریخ تشیع بود که مبنای این غیریت‌سازی را با اعتراضی که به‌شدت دارای بن‌مایه‌های اجتماعی بود، بنا کرد؛ این بار، بهترین راهکار برای بیان این اعتراض و این غیریت که از اذعان به تفاوت میان سیره نبوی و عملکرد جاری مسلمین نشان‌داشت، در قالب «عزاداری در بیت‌الاحزان» صورت گرفت.

بیت‌الاحزان در تاریخ و هویت تشیع، به‌طور صرف، بازنمایی‌کننده مکانی جغرافیایی نیست، بلکه

بیش از آن، بیانگر برساخت هویتی متمایز است که مبنای اصلی آن را مفهوم مظلومیت و حرمان درعین برحق بودن تشکیل می‌دهد. بیت‌الاحزان بیش از یک مکان، یک کنش معنا ساز است. در نظرگاه تشیع، «بیت‌الاحزان، تجلی و منزلگاه ارواحی مقدس است که به اراده الهی، به‌طور کامل رضایت‌دارند؛ خانه‌ای که ایجاد آن از فرایند خلقت، پیشینی‌تر است و تا زمان روز جزا (قیامت) نیز باقی خواهد ماند؛ روزی که تمام رنج‌ها و اندوه‌ها دیگر دوام نخواهند داشت و کسانی که به خواست و اراده الله رضایت داشته‌اند، به رحمت و بهشت جاودانی او وارد خواهند شد» (Ayoub, 1979: 20)؛ علاوه بر اینها بیت‌الاحزان، بازنمایی‌کننده شهادت اندوه‌بار فاطمه (با توجه به دلیل خاص وفات اوست که به‌طور کامل، دلایل سیاسی دارد و از دید تشیع، شهادت تلقی می‌شود) و نیز نارضایتی شدید او از شرایط موجود و البته، باور به امید است (Ayoub, 1979: 10).

درواقع، عملکرد فاطمه زهرا درباره عزاداری در بیت‌الاحزان، پایه‌گذار یکی از راهکارهای (استراتژی‌های) عملکردی تشیع شد که بعدها با شهادت امام حسین (ع) و اقدام‌های زینب، پررنگ‌تر و جدی‌تر شد و به‌مرور، به راهکاری راهبردی (استراتژیک) برای تأکید بر این غیریت‌ها، بیان اعتراض و مجرای برای بازتولید هویت سیاسی اجتماعی تشیع تبدیل شد.

بنابراین آنچه اساس این نظام و بستر هویتی و معنایی را برمی‌سازد، مفهوم «امام معصوم و مظلوم» است با کاریزمایی قدسی و عرفی. عزاداری برای رنج و حرمان او به‌طور صرف، عملی جمعی برای بازنمایاندن ابعاد سوگوارانه تاریخ تشیع نیست بلکه علاوه بر آن، خود، مصدر برساخت هویت و کنش‌های متعدد سیاسی و اجتماعی می‌شود که علاوه بر کارویژه اعتراضی که بدان اشاره کردیم، برخی از آنها عبارت‌اند از:

## ۱- ایجاد انسجام و همبستگی درونی

دورکیم معتقد است، مناسک دینی و عزاداری، یکی از مجراهایی مهم است که جامعه از طریق آن (و اصول هویتی دینی فرد و جماعت) بازتولید و وجدان اخلاقی و جمعی در فرد تقویت می‌شود؛ افراد، طی این فرایند با هم پیوند برقرار کرده، به هم نزدیک می‌شوند و ارتباط و صمیمیت درونی بیشتری پیدامی‌کنند؛ درکل، محتوای آگاهی جمعی افراد از طریق حضور در این‌گونه مراسم، برساخته شده یا حتی دستخوش تغییر می‌شود؛ افراد، طی این مناسک، از حیات فردگرایانه روزمره، با جهان حیات جمعی، وجدان جمعی و آگاهی جمعی، پیوندی مجدد برقرار کرده، موقعیت و وظیفه‌شان را



نسبت به جامعه دینی که منبع هویتی و عملکردی‌شان است، بازتولید و تقویت می‌کنند ( Durkheim, 1915:312).

درواقع در خلال این مناسک (عزاداری) است که ذهنیت عبادی یا بستر معنایی مؤمنان شکل می‌گیرد؛ از این رو هرچه این مناسک، عمومی‌تر و از لحاظ دینی مهم‌تر باشد، بیشتر بر مبانی معنایی، بینشی و عملکردی مؤمنان تأثیرگذاری دارد به نحوی که مهم‌ترین حادثه تاریخی که موجد عزاداری است، بیشترین نقش را در بازتولید هویت اجتماعی و وجدان جمعی و به تبع آن، افزایش سرمایه اجتماعی درون جماعت ایفای کند؛ این مرکزیت منسکی در شیعه، با حادثه عاشورا گره خورده است؛ حادثه‌ای که بنابه تعبیر دورکیم، «احساسی حادث‌تر از خویشتن» ( Durkheim, 1915:512) به افراد می‌دهد چراکه از این دیدگاه، شیعیان با شرکت کردن در این مراسم، در این تقدس، شریک می‌شوند و خویشتن دینی‌شان را که همان خویشتن اجتماعی‌شان هم هست، همراه تجربه‌ای دینی به دست می‌آورند. حیات دینی شیعی، به گونه‌ای عمیق و شدید با حیات اجتماعی و فرهنگی آنها آمیختگی دارد. اجتماع شیعیان در محرم در قالبی دینی، هویت اجتماعی و وجدان جمعی شیعه را تولید و بازتولید می‌کند؛ فولر در این باره می‌گوید:

«امام حسین و حادثه تاریخی مربوط به او به‌عنوان بخشی مهم از اعتقادات و تاریخ مذهبی شیعیان، به تدریج در میان آنها آنچنان گسترش یافته که او اصلی‌ترین نماد احساسات مقدس و اندوه قدسی شیعیان شده است.» (فولر، ۱۳۷۷: ۱۶).

درواقع، وجود نوعی بستر معنایی قدسی، باعث شده است که عزاداری برای شیعیان به‌طور صرف، یک تجربه دینی نباشد، بلکه بیش از آن، تجدید و تداوم حیات و هویت دینی باشد که به شدت با حیات فرهنگی و اجتماعی آنها مرتبط است و یکی از جدی‌ترین آنها نمادهای دینی و قدسی هستند. دورکیم بر این اعتقاد است که گسترش نمادها و تصاویر مذهبی در جامعه، سبب می‌شود که این تصاویر و نمادها در کانون مرکزی زندگی قرار بگیرند و با این تصاویر و نمادها، عواطف احساس شده در آن غلیان جمعی احساس اجتماعی، طی مناسک عزاداری، به‌طور دائم، زنده و نگهداری شوند و فرد در پیوندی هرروزه با آنها، حتی زمانی که مناسکی وجود ندارد، آنها را در خویشتن تداوم‌دهنده (دورکیم، ۱۳۸۳: ۳۰۲).

ضمن اینکه پابندی گروهی از افراد یک جامعه به یک شیوه عمل جمعی، مانند برگزاری آیینی مشخص و همگانی، ناخواسته پیوندها و ارتباطات میان اعضا را تقویت می‌کند و در نتیجه ارتباطات

قوی میان اعضا، همبستگی و انسجام اجتماعی هم تقویت می‌شود و اسباب ثبات، استمرار و پایداری جامعه، فراهم می‌شود؛ به‌خصوص زمانی که عاملی مهم (به‌مثابه متغیری مستقل)، نظیر باور دینی به انجام آن آیین جمعی، معنابخشیده و اهتمام به آن را با وعده پاداش (ثواب) جذاب‌تر کرده باشد (توسلی، ۱۳۸۰: ۵۹).

## ۲- توان تهییج و بسیج‌گری (غلیان جمعی)

ضمن اینکه باید به این مسئله توجه داشت که واقعه عاشورا بازنمایی‌کننده «نهایت رنج اجتماعی شیعه» است، از این رو، دائم در معرض بازتولید قرار می‌گیرد و عمده این بازتولید و یادآوری نیز با گریستن بر مصائب خانواده پیامبر، همراه است؛ ضمن اینکه پدیده گریه در مجالس عزای شیعه، بار معنایی خاصی نیز دارد؛ گریستن در باور شرکت‌کنندگان این مجالس، نشانه‌ای از برقراری ارتباط متقابل با یک منبع قدسی و فرایشی (خدا یا امام معصوم) است و به این معنا، نوعی ارزش محسوب می‌شود. با استفاده از اصول نظری که کولیتز درباره مقوله احساس بیان کرده است، به‌خوبی می‌توان اتفاقی را تبیین کرد که در مجالس سوگواری شیعه رخ می‌دهد؛ طبق این اصول، احساسات از طریق تحریک و دست‌کاری، قابل سرایت‌اند تا حدی که از طریق آنها می‌توان نوعی همبستگی و بسیج بسیار قوی ایجاد کرد. تمایل انسان به مشارکت در احساس دیگران نیز همبستگی را تشدید می‌کند؛ از دیگر سو، تهییج متناوب و گاه‌به‌گاه برای ادامه‌یافتن و پایداری هر احساس، مهم است چراکه موجب می‌شود آن احساس، واقعی و معتبر به‌نظر برسد؛ کولینز، همچنین تصریح می‌کند، کسانی که مقداری زیاد انرژی احساسی کسب‌کنند، قادر خواهند بود از طریق ادعاهای مالکیت و اقتدار، تغییرهای ساختاری در یک جامعه به‌وجود آورند و اگر این افراد بتوانند انرژی احساسی دیگران را نیز هدایت و بسیج‌کنند، همسویی آنها تقویت می‌شود (رفیع‌پور، ۱۳۸۰: ۱۱۴ تا ۱۱۷).

دکتر علی شریعتی در این خصوص می‌گوید: «برنامه گریه‌کردن به‌عنوان یک کار و یک وظیفه و یک وسیله برای رسیدن به هدفی و به‌عنوان یک اصل و یک حکم، چیز دیگری است و گریستن یعنی تجلی طبیعی یک احساس، حالتی جبری و فطری از یک عشق، یک رنج، یک شوق یا یک اندوه...؛ گریه‌ای که تعهد، آگاهی و شناخت محبوب یا فهمیدن و حس کردن ایمان را به‌همراه‌نداشته‌باشد، کاری است که فقط به درد شستشوی چشم از گرد و غبار می‌آید... اما توده مردم ما عاشقانه می‌گیرند...؛ این تنها ملتی است که در زندگی نوع بشر روی خاک، در غم خاندان محبوب خویش و

عزای قهرمان آزادی و ایمان خویش، در طول تاریخ، همواره غمگین و عزادارمانده‌است و پایمال کردن فضیلت و محکومیت حقیقت و فاجعه حکومت خیانت و زور را به‌رغم گذشت زمان و غلبه همیشگی این نظام بر تاریخ و سرنوشتش فراموش نکرده‌است» (شریعتی، ۱۳۸۳: ۲۰ تا ۲۴)

از این رو می‌توان گفت که برگزاری مکرر این مجالس، تحریک متناوب احساسات جامعه شیعی را به‌دنبال دارد؛ بر اثر این تکرار، این روند به‌تدریج تثبیت و نهادینه می‌شود و درنهایت به پایداری و تعمیق احساسات دائم برانگیخته‌شده خواهدانجامید و نتیجه اینکه، مجالس عزاء، از صرف اجتماع معمول مؤمنان فراتر می‌رود و به‌نوعی منبع احساسی قوی و گسترده تبدیل می‌شود. با توجه به بعد حماسی و مبارزاتی واقعه عاشورا، روشن است که وجود چنین منبعی از احساس متراکم‌شده دینی تا چه اندازه می‌تواند برای نظام سیاسی مخالف تشیع، خطرآفرین و بحران‌ساز باشد (مظاهری، ۱۳۸۷: ۲۷۴).

دکتر شریعتی با تأکید بر این خصیلت مجالس عزاداری می‌گوید:

«بزرگ‌ترین آموزش‌دهنده و هدایت‌کننده انسان (انسانی که صبردارد و جهاد می‌فهمد)، یکی رنج است و یکی دشمن؛ از این رو، زیارت حسین، بزرگ‌ترین جهاد می‌شود؛ زیارت این خاک است که توده مردم را یاری می‌رساند تا به انقلاب حسین و به جهاد و مبارزه او ضد ظلم و به رسواکردن دستگاه حاکم بیندیشند» (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۹۲).

### ۳- بازتعریف دگرهای هویتی

برخلاف اهل تسنن که از همان ابتدا، جریان اصلی قدرت اجرایی و سیاسی را در جهان اسلام به‌دست گرفتند، شیعه همواره به حاشیه رانده‌شده و فاقد قدرت مرکزی و تعیین‌کننده بوده‌است و این در حالی است که بیش از اهل تسنن، دارای شائبه‌های سیاسی و اجتماعی است؛ از این رو، مفاهیم هویتی آن، به‌شدت در تعریف و مرزبندی دیگری (که اکثریت را نیز دربرمی‌گرفت)، متمرکز بوده‌است؛ در واقع مبنای کنش تشیع، در بازنمایی مکرر رنجی است که دیگری موجد آن شده‌است و این دیگری، به‌لزوم دربرگیرنده نگاهی برون‌متنی نیست، بلکه ناظر به برساختی دیگر در درون متن و بستر اجتماعی موجود بوده‌است؛ در این میان، برگزاری آیین عزاداری در مجامع عمومی و با نظم زمانی خاص، نماد و مشخصه اجتماعی است که فقط شیعه آن را نمایندگی می‌کند و از آن می‌توان به‌عنوان مشخصه آیینی نام‌برد که بازنمایی‌کننده نوعی خاص‌گرایی است؛ خاص‌گرایی که بیش از هر چیزی،

بر اندیشه نجات برای برگزیدگان، مبتنی است؛ برگزیدگانی که دربرگیرنده امامان و پیروان آنها هستند. از دید داکاک،<sup>۱</sup> اسلام‌شناس آمریکایی، اذعان به ولایت در نگرش شیعه با اذعان به برائت، همراه بوده است که خود باعث اتخاذ نوعی «رویگرد سیاه و سفید» می‌شود؛ ضمن اینکه این رویکرد دربرگیرنده نگاهی درون‌متنی در درون جامعه اسلامی است؛ یعنی برائت‌جستن در درون خود جامعه اسلامی یا درخصوص دشمنان خارج از متن جامعه اسلامی (Dakake, 2007: 32).

درهمین خصوص، بروگش<sup>۲</sup> بر این اعتقاد است که عزاداری (به‌خصوص عزاداری محرم و خود امام حسین)، مرکز کیهان‌شناسی مردم شیعه را تشکیل می‌دهد؛ ضمن اینکه مبنایی برای ایجاد تمایز آنها از «دیگری» است: «زندگی سرشار از رنج مردم و چهره‌های چین و چروک‌خورده آنها که از رنج زندگی‌شان حکایت دارد، هماهنگی و هم‌دلی عمیقی را میان زندگی آنها و رنج بازنمایی‌شده در مراسم عزاداری فراهم می‌کند. هویت اجتماعی و مذهبی و تمایز از دیگری و حتی تقابل با آنها که مهم‌ترین مصداق آن، اهل تسنن هستند، به شدیدترین حالت در این ایام دیده می‌شود...» (بروگش، ۱۳۷۴: ۷۵).

ضمن اینکه باید به این مسئله نیز اشاره کرد که عزاداری و نیز زیارت (از راه دور یا نزدیک)، نوعی احیای رابطه است با امام از طریق بازتولید دو مفهوم متناقض عشق و نفرت؛ علاقه و عشق به امام مظلوم و نفرت از دشمنانی که موجد مظلومیت او (آنها) و تداوم آن شدند؛ این فرایند تاب‌دان‌جا پیش می‌رود که می‌تواند به شکل‌گیری رادیکال‌ترین کنش‌های فردی و جمعی در رویکرد و استقبال از مرگ در راه هدف آرمانی منجر شود؛ *دوارد براون* در این باره تصریح می‌کند: «گروه شیعه یا طرف‌داران علی به اندازه کافی هیجان و از خودگذشتگی نداشتند اما پس از رخداد عاشورا، کار، دگرگون شد. زمین کربلا به خون فرزند پیامبر آغشته بود؛ یادآوری عطش سخت وی و پیکرهای نزدیکانش که در اطراف او روی زمین ریخته بودند، کافی بود که عواطف سست‌ترین مردم را به هیجان آورد و روح‌ها را غمگین سازد، آنچنان که نسبت به رنج و خطر، حتی مرگ در مقابل دشمنی که موجد این رویکرد بوده است، به‌طور کامل بی‌اعتنا شوند» (مریجی، ۱۳۸۲: ۳۱۹).

## ۴- قدسی شدن و سیالیت زمانی

از طریق سنت عزاداری، شیعیان، تاریخ معنوی خود را بازتولید کرده، ارتباط هویتی خود را با آن

.....  
1 . Dakake

2 . Heinrich Brvghsh

تحکیم می‌کنند؛ در واقع از طریق اذعان بر یک حادثه مهم در گذشته است که «حال» برای جماعت دینی به گذشته تسری و ارتباط یافته، حتی دامنه گستره آن به آینده نیز امتداد می‌یابد؛ بنابراین تاریخ، در این تلقی، به‌طور صرف، دربرگیرنده یک‌سری حوادث اتفاقی بدون دلیل و جهت نیست بلکه از طریق یادآوری این وقایع مهم است که زمان حال با گذشته تاریخی جماعت، معنا و هویت می‌یابد و با آن یگانه می‌شود و به سمت تحقق هدفی خاص، کانالیزه می‌شود؛

در واقع، با عزاداری و یاد اندوه قدسی امامان است که میان حال و حادثه تاریخی، پل هویتی و معنایی برقرار شده، این باعث می‌شود، کلیت حادثه (که قدسی شده است) در فضای معنایی و فرهنگی، سیال و جاری شود و خصلتی بی‌زمان و بی‌مکان پیدا کند (Ayoub:148)؛ چراکه از این دیدگاه، اندوه و رنج امام (به‌خصوص امام حسین)، «رنجی هدفمند و رهایی‌بخش» است که مختص و محدود به زمان و مکانی خاص نیست و از این‌رو به‌طور صرف، رنج از شرایط و موقعیت زمانی و مکانی خاصی نیست؛ در واقع «رنج از...» نیست بلکه بیش از آن «رنج برای...» است؛ رنج برای تحقق و دستیابی به هدفی عالی و انسانی؛ این رنج که رنجی جامع است، به‌زعم شیعه، رنج خاندان پیامبر برای تحقق رستگاری دیگران است و یادآوری و زنده‌نگه‌داشتن این رنج می‌تواند دارای آثار اجتماعی زیادی باشد؛ منظور از این یادآوری، هم شناختی است و هم ذهنی چراکه یاد، فقط مسئله‌ای شناختی ناشی از تصور، بازگویی یا تجدید خاطره صرف نیست بلکه دربرگیرنده همدلی نیز هست و از این طریق می‌توان میان عزاداری و انسجام اجتماعی، ارتباط برقرار کرد» (2010:8, Babaei).

در واقع آنچه برای شیعه، حائز اهمیت است، تاریخ قدسی است که به‌طور صرف، بر یک زمان تقویمی خاص، مبتنی نیست بلکه بیش از آن، دربرگیرنده «معنای قدسی شده» است که به زمان و فضای بینشی و عملکردی شیعه، جهتی قدسی می‌دهد و به تاریخی رمز و رازگونه تبدیل می‌شود که بر زمانی خاص، مبتنی نیست و به سمت زمان ابدی در جریان است (جاودانگی حوادثی تعیین‌کننده مانند عاشورا، فارغ از بعد صرف تقویمی آن که موجد معنابخشی این حادثه می‌شود).

در واقع، زمانی که تاریخ، قدسی می‌شود، دیگر به‌لرزم، زمانمند نیست و می‌تواند معنا و وجه قدسی خود را به تمام زمان‌هایی که براساس حادثه مبدأ، قدسی و هدفمند شده‌اند، ببخشد؛ از این‌رو «زمان اثری، به زمان عصری تبدیل می‌شود» (حجاریان، ۱۳۷۲: ۲۶۱)؛ درست، مانند حادثه مصلوب‌شدن مسیح برای نجات و رهایی بشر که با غیرزمانمند شدن، قابلیت دارد، به تاریخ مسیحیت و عملکرد مسیحیان در ادوار مختلف تاریخ معنابخشد؛ از این‌روست که در نگرش شیعه، نظام و بستر معنایی،

برساخته می‌شود که «کل یوم عاشورا، کل ارض کربلا» در آن، مستقیم به غیرزمانمندی حادثه اصلی (حادثه قدسی شده کربلا) و نیز سیال و جاری بودن معنابخشی آن در کل تاریخ شیعه اشاره دارد؛ از این روست که الگوبرداری از رویکردهای امام حسین در جهت اتخاذ راهکارهای سیاسی و اجتماعی (به خصوص در فضاهای انقلابی و رادیکال)، بسیار مورد توجه شیعه بوده است و به همین دلیل به شدت بر لزوم زنده نگه داشته شدن رویداد کربلا، به عنوان حادثه‌ای فراتر از یک تراژدی صرف تاریخی، بلکه به عنوان رویدادی سیاسی تأکیدی شود.

## ۵ - هم‌پوشانی عینی مضامین (سوژه‌های) ظالم و مظلوم در حیات جاری

### اجتماعی

علاوه بر اینکه اذعان به خصلت قدسی بودن و نیز بی‌زمانی و بی‌مکان شدن این رنج (که قابلیت تأسی و الگوبرداری از آن را ایجاد می‌کند)، به هم‌پوشانی ذهنی و ایجاد تقارن‌های معرفتی میان شخصیت‌های ظالم و مظلوم (به خصوص در حادثه کربلا) در ادوار مختلف تاریخی شیعه می‌انجامد که خود به برانگیختن حس نفرت، خشم و میل به انتقام از مضمونی منجر می‌شود که مورد هم‌پوشانی مفهومی شیعه قرار گرفته است؛ برای نمونه در برهه‌های مختلف تاریخی، در متن‌های مربوط به عزاداری و برانگیختن شور حماسی شیعیان، با مفاهیمی چون: یزید زمان، معاویه زمان، شمر زمان یا حسین و علی زمانه و ... مواجه می‌شویم که بازنمایی‌کننده بی‌زمان شدن حادثه کربلا و تلقی این‌همانی و هم‌پوشانی چهره‌های مختلف آن با مضامین اجتماعی و سیاسی موجود برای بازنمایی خشم و میل به انتقام از آنهاست؛ رویکردی که به مرور، سیاسی‌تر شدن جریان عزاداری در دوره‌های تاریخی را موجب می‌شود که مبارزه و مقابله با جریان سیاسی حاکم، با بهره‌گیری از ادبیات مذهبی - سیاسی صورت می‌گیرد و برای عامه مردم قابل درک بوده، در واقع، نقطه حساس انگیزش روانی آنها ضد نظام موجود است. تأکید محوری در تمام این هم‌پوشانی‌ها، بر مفهوم مظلومیت و تکرار آن در بستر تاریخی متفاوت اما از همان جنس و نیز بهره‌گیری از حادثه عاشورا و رفتار امام حسین به عنوان الگوی کنش اجتماعی بوده است.

این به‌طور دقیق، همان رویکردی است که محمدرضا پهلوی، شاه مخلوع ایران، در کتاب پاسخ به تاریخ خود در قسمت «تاکتیک‌های عزاداری» به آن اشاره کرده است و با اذعان به تأثیرگذاری فراوان این فنون و راهکارها (تاکتیک‌ها) در شکل‌گیری، گسترش و تعمیق روند انقلاب اسلامی، با خشم، آن

را «بهره‌داری بی‌شمرانه از مرگ کسی برای اهداف سیاسی» تعبیر می‌کند (پهلوی، ۱۳۸۵ : ۳۳۱). شریعتی درخصوص ضرورت این‌گونه بازنمایی‌ها و هم‌پوشانی‌ها می‌گوید:

«عزاداری نه یک روز، نه ده روز، نه یک ماه، نه دو ماه، بلکه در تمام سال، برای چه؟ برای اینکه ملتی که در شهادت زندگی می‌کند، باید عزادار باشد و در مجلس عزای خویش، شهادت را بازگو کند و با یادآوردن از شهیدانش، شهیدانی تازه بسازد. مجلس عزای ترتیب می‌دهد تا شهادت را به نسل آینده و نسل‌های آینده منتقل کند و به این دلیل است که دستگاه‌های حکومتی با تمامی قدرتشان می‌کوشند تا از برگزاری این مجالس جلوگیری کنند...؛ مجالسی که دربرگیرنده ذکر است؛ ذکر ظلمی که شده؛ ذکر... بزرگ‌ترین جنایتی که همواره در حق مردم، توده‌های محروم می‌شده است...؛ بنابراین بر هر چه می‌کنی و از هر چه می‌گویی باید به کربلا گریز بزنی. بر هر چه می‌کنی و بر هر چه می‌گویی، باید امضای کربلا باشد تا سندیت داشته باشد...؛ محمدی را قبول دارم که رسالتش در عاشورا تجلی می‌یابد. نبوتی را می‌پذیرم که پیامش را در عاشورا کمال می‌بخشد. قرآنم، قرآنی است که به کربلا وصل می‌شود...؛ من، بی‌حسین هیچ‌کسی را و هیچ‌چیزی را نمی‌پذیرم» (شریعتی، ۱۳۸۴ الف : ۲۱۷).

## ۶ - شهادت‌طلبی

یکی از آثار جدی غلیان جمعی که در آن بنابه تعبیر دورکیم، شور و احساس درونی به‌اوج می‌رسد، امکان کانالیزه‌شدن یا به تعبیر جامعه‌شناختی آن، جامعه‌پذیرشدن افراد، براساس مبانی رویکردهایی است که اساس غلیان جمعی بر مبنای آن شکل می‌گیرد. افراد مانند مولکول‌های آب که در حال گرم‌شدن، گرما و حرکت را به یکدیگر منتقل می‌کنند، شور و خروش را به یکدیگر انتقال می‌دهند؛ این شور و هیجان، نه تنها برای ایجاد بسیج توده‌ها، بسیار قدرت‌دارد، بلکه توانی بالا در تهییج احساسات یا حتی برساخت نگرشی خاص در افراد نیز دارد.

در جریان غلیان جمعی که یکی از کارویژه‌های مناسب جمعی است، مفاهیمی که مناسب بر مبنای آنها شکل می‌گیرند، پررنگ‌تر، پرخروش‌تر و تأثیرگذارتر می‌شوند. مفاهیم، دارای بار قدسی و ماورایی می‌شوند و افراد، احساسی عمیق برای مواظبت از گروه و نیز ایمان و نگرش جمعی گروه پیدامی‌کنند؛ این وضعیت، از مفاهیم عرفی مانند ناسیونالیسم و احساس غلیانی که ایجاد می‌کند تا مفاهیم دینی که بازنمایی‌کننده شور دینی است، صادق است.

از آنجاکه نوع وفات امام، از جنس شهادت (مرگی داوطلبانه، هدفمند و توأم با رنج بسیار در راه

خدا) است، یکی از کارویژه‌های مناسک عزاداری به‌عنوان آیینی که به بازتولید حافظه جمعی تشیع می‌پردازد، برساخت و بازتولید احساس از خودگذشتگی برای تداوم مسیر حق در مبارزه با باطل است؛ درواقع، تأکید اصلی بر الگوبرداری از روش زندگی و حتی شهادت امامان به‌عنوان الگوهای کامل بشری است و راه رسیدن به رستگاری در هر دو جهان نیز، به‌طور صرف، از مجرای این تبعیت و الگوبرداری و پیروی صورت می‌گیرد؛ از این رو، نه تنها منش زندگی، بلکه حتی نحوه مرگ (مرگی که فقط مختص برگزیدگان الهی است) نیز الگوبرداری می‌شود؛ تأکید بر شهادت طلبی یکی از کارویژه‌هایی است که در این اثنا به‌صورت مداوم بازتولید می‌شود.

اصطلاح «شهید مظلوم»، دربرگیرنده بار معنایی است که بر شهادت بسیار رنجبار امام معصوم مبتنی است؛ شهادتی که امام برای تحقق سعادت و رستگاری امت اسلام به آن تن می‌دهد. در همه ائمه معصوم، عنصر مظلومیت، به‌طور عمده بر نحوه زندگی امام تمرکز دارد که با حرمان و شرایط نامطلوب فردی و اجتماعی، آمیخته بوده‌است و درنهایت، نوع شهادت امام که ظالمانه، رنجبار و غریبانه است. تقصیر اصلی شهادت او نیز متوجه یک نظام (سیستم) است نه فقط یک فرد، نظام سیاسی که با غصب حق امام، او را در معرض تجربه رنج‌های فیزیکی نیز قرار داده‌است.

اما امام حسین، تنها مورد در تاریخ تشیع است که نوع شهادتش، به دلیل اینکه با رنج‌های فیزیکی بسیار زیادی همراه بوده‌است، در عزاداری‌ها موجب شکل‌گیری غلیانی می‌شود که اولین نتیجه‌اش می‌تواند تقویت روحیه شهادت‌طلبی و تهییج سیاسی باشد؛ نوع شهادت ایشان، به اوج تراژدی مظلومیتی تبدیل شده‌است که درواقع، بازخورد عملکرد سیاسی و اجتماعی جامعه اسلامی بوده‌است و از همین رو آنچه نکوهش می‌شود، همین بازخورد و عملکرد سیاسی است و همان‌گونه که اشاره کردیم، موجد غیریت‌سازی و تقویت اصل تولی و تبری می‌شود.

امام حسین، درواقع قربانی مقدس تشیع در مسیر رستگاری امت اسلام است؛ این قربانی، قهرمانی مقدس است که نه تنها عملکرد فردی و اجتماعی‌اش، بلکه نحوه شهادتش نیز نشان‌دهنده مسیر و مجرای تردیدناپذیر رستگاری است. دلیل قاطعیت در اذعان به این معنای قدرتمند کنش، تأکید بر این است که شهادت امام حسین، حکم نهایی خداوند بود برای تعیین و جداسازی قطعی مرز میان حق و باطل و نیز مشخص کردن نهایی طرح الهی، نه تنها برای مردم زمان خودش که برای تمام زمان‌ها و حتی زندگی پس از مرگ: «حکم قطعی من برای حسین و آنهایی که همراه با او به شهادت رسیدند، صادر شده‌است، به خاطر شهادت حسین، حجت من بر تمام ساکنان زمین تمام شده‌است» (ابن



قولویه، ۱۳۵۶، ۳۳۳).

در این میان، یکی از اصلی‌ترین کنش‌های گفتاری که این نظام معنایی خاص را بازنمایی می‌کند، این شعار معروف است: «خون بر شمشیر پیروز است» چراکه از این دیدگاه: «شهادت نه تنها باطن و درون فرد را به تحول و تغییری بنیادین دچار می‌گرداند و او را به سوی معنویت سوق می‌دهد، بلکه در ارزش‌ها، هنجارها و باورهای اجتماعی نیز تحولی شگرف و عمیق ایجاد می‌کند؛ از این رو، شهادت علاوه بر ذهنیات، در عینیات نیز تغییر ایجاد می‌کند که در این خصوص، بر رویکردهایی از قبیل توجه به ارزش‌ها یا باورهای مذهبی، مشارکت جمعی در جهاد با باور اجتماعی سعادت و رستگاری، رواج فرهنگ پایداری و مقاومت، عدم هراس و وحشت از دشمن و عدم ترس از مرگ، آمادگی اجتماعی برای ایثار و فداکاری، عنایت جمعی به سازندگی انسان و بالندگی اجتماع و جوانمردی به عنوان آثار شهادت طلبی تأکیدی شود» (دهشیری، ۱۳۸۰: ۱۱۶)

می‌توان گفت که یکی از اصلی‌ترین تأثیرهای فرهنگ شهادت طلبی، بر ساخت مفهوم منافع و قدرت و نیز تأکید جدی بر قطب‌بندی خود - دیگری در این نظام معنایی - کنشی است که به کنش رادیکال در تقابل با دیگری یا تلاش در جهت حذف جدی آن منجر می‌شود؛ در واقع شهادت طلبی، موجب تحول در محیط ادراکی - شناختی و نیز تغییر در محیط عینی و عملیاتی می‌شود، به گونه‌ای که این دو محیط با یکدیگر سازگاری و انطباق پیدامی‌کنند (آقاحسینی، ۱۳۹۱: ۹۸).

در این خصوص آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید:

«سر اینکه سفارش کرده‌اند، هر روز زیارت عاشورا بخوانید و نسبت به اهل بیت تولی داشته، بر آنان صلوات بفرستید و از دشمنان تبری بجویید، برای آن است که طرز فکر معاندان ایشان منفور شود و گرنه هم‌اکنون، سخن از معاویه و یزید نیست تا آنها را لعنت کنیم. الان سخن از فکر و راه یزید و یزیدیان عصر است....! اکنون هم، راه سالار شهیدان زنده است و هم مرام و مسلک اموی و مروانی و عباسی وجود دارد. اینکه سفارش فراوان به اشک ریختن و عزاداری کردن داشته‌اند، برای این است که اشک بر شهید، اشتیاق به شهادت را به همراه دارد؛ خوی حماسه را در انسان زنده می‌کند و طعم شهادت را در جان او گوارا می‌سازد» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۵۴).

## نتیجه‌گیری

با اتخاذ رویکردی برساخت‌گرایانه، نمی‌توان و نباید امور و پدیده‌های اجتماعی را به‌سان

عادت‌واره‌هایی نهادینه شده تقلیل داد؛ اتخاذ این رویکرد، موجب بدیهی‌انگاشتن واقعیت‌ها و امور اجتماعی به دلیل فراوانی تکرارپذیری آنها در بستر تعامل‌های اجتماعی و فرهنگی می‌شود و نخستین آسیب این نوع تلقی، دورماندن پدیده از واکاوی عاری از قضاوت‌ها و پیش‌داوری‌های محیطی است. عزاداری یا اندوه قدسی تشیع نیز، امری اجتماعی است با بستر معنایی خاص و کارویژه‌هایی اثربخش در حیات جاری سیاسی و اجتماعی جامعه شیعی که هرچند مصدر رسمی و تاریخی آن از زمان آل بویه (معز الدوله دیلمی، ۳۵۲ ه.ق) بوده و فرازونشیب‌های تاریخی متعددی را پشت‌سر گذاشته است، این فرازوفرودها، مانع از بازتولید مکرر این واقعه اجتماعی و سیاسی در حیات جمعی تشیع نشده است.

این اندوه قدسی هدفمند و نیتمند، با تمام نمادهای معنوی اش دارای نموده‌های جدی سیاسی و اجتماعی است که بر بستر معنایی، مبتنی است که مصدر هویت‌بخش آن، امام و امامت است. زعامتی عرفی - قدسی با کارویژه‌های چندسویه این جهانی و آن جهانی؛ در واقع می‌توان گفت که عزاداری، یکی از مهم‌ترین کنش‌های اجتماعی تشیع است که جامعه شیعی از طریق آن به بازتولید مکرر هویت جمعی و تقویت وجدان و آگاهی جمعی خویش می‌پردازد. از اساس، تشیع را نمی‌توان در بستری فارغ از معنای سیاسی شناسایی کرد. حتی زمانی که مفهوم مظلومیت، همنشین مفهوم قدرتمند امام معصوم می‌شود، کارویژه‌ها و تأکیدهای سیاسی این همنشینی و ترادف، بیش از کارویژه‌های معنوی و عرفانی آن است که یکی از منابع بازتولید مکرر آن در حافظه و وجدان جمعی تشیع، از طریق مناسک عزاداری است.

مناسکی که می‌توان جدی‌ترین کارکرد آن را برساخت غیریت‌سازی هویتی و کنش‌ها و کارویژه‌هایی دانست که از مجرای همین غیریت‌سازی، برساخته می‌شوند؛ کارویژه‌هایی چون: بازتولید مفهوم امامت و امید (امید به ظهور منتقمی که منجی است)، به‌روزر کردن و بازتولید مکرر مفهوم ظلم و ظالم در ادبیات سیاسی شیعه، بازتولید مبانی هویتی، بازتعریف و پررنگ کردن تمایزها و غیریت‌های هویتی، افزایش روحیه اعتراض، افزایش انسجام و همبستگی درونی، ایجاد و تداوم تهییج و بسیج سیاسی (تحریک متناوب احساسات مذهبی و سیاسی)، شکل‌گیری و ترویج شکلی خاص از دین‌داری، تقویت حافظه جمعی تشیع، تأکید بر مبارزه رادیکالی به‌عنوان شکل نهایی اعتراض در الگوداری از امام مظلوم، شکل‌گیری و تشدید روحیه شهادت و شهادت‌طلبی.

## منابع

### ۱- منابع فارسی

- آشتیانی، منوچهر (۱۳۸۷)؛ *جامعه‌شناسی شناخت* (کلیات و مقدمات)؛ تهران: نشر قطره. ، شیخ آقاحسینی، علیرضا (۱۳۹۱)؛ «تأثیر شهادت‌طلبی از دیدگاه امام خمینی در تغییر مفهوم قدرت»، *فصلنامه علمی- پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی*؛ سال نهم، ش ۳۱.
- برگر، پیتر و توماس لوکمان (۱۳۷۵)؛ *ساخت اجتماعی واقعیت* (رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت)؛ ترجمه فریبرز مجیدی؛ تهران: اندیشه‌های عصر نو.
- بروگش، هاینریش (۱۳۷۴)؛ *در سرزمین آفتاب*؛ ترجمه مجید جلیلود؛ تهران: نشر مرکز.
- پهلوی، محمدرضا (۱۳۸۵)؛ *پاسخ به تاریخ*؛ ترجمه حسین ابوترابیان؛ تهران: زریاب.
- توسلی، غلامعباس (۱۳۸۰)؛ *جامعه‌شناسی دین*؛ تهران: نشر سخن.
- جوادی آملی، مرتضی (۱۳۸۷)؛ *حماسه و عرفان*؛ تهران: انتشارات اسراء.
- حجاریان، سعید (۱۳۷۲)؛ *موعودیت در انقلاب روسیه و انقلاب ایران*؛ رساله دکتری، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- دورکیم. امیل (۱۳۸۳)؛ *صور بنیانی حیات دینی*؛ ترجمه باقر پرهام؛ تهران: نشر مرکز.
- دهشیری، محمدرضا (۱۳۸۰)؛ *درآمدی بر نظریه سیاسی امام خمینی*؛ تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۸۰)؛ *آنانومی جامعه*؛ تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۸۴)؛ *شیعه* (مجموعه آثار ۷)؛ تهران: الهام.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)؛ *فاطمه فاطمه است* (مجموعه آثار ۲۱)؛ تهران: چاپخش.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸)؛ *شیعه در اسلام*؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- فولر، گراهام (۱۳۷۷)؛ *قبله عالم ژئوپلیتیک ایران*؛ ترجمه عباس مخبر؛ تهران: نشر مرکز.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۶)؛ *اصول کافی*؛ ترجمه محمدباقر کمره‌ای؛ تهران: انتشارات اسوه.
- مریچی، شمس‌الله (۱۳۸۲)؛ *تبیین جامعه‌شناختی واقعه کربلا*؛ تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)؛ *حماسه حسینی* ۲؛ چ ۱۵، تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)؛ *حماسه حسینی* (مجموعه آثار ۱۷)؛ تهران: انتشارات صدرا.
- مظاهری حسام، محسن (۱۳۸۷)؛ *رسانه شیعه*؛ تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مفید، محمد بن محمد (۱۳۶۴) امالی، شیخ مفید، ترجمه حسین استاد ولی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۹)؛ *بحارالانوار*؛ قم: دارالکتب الاسلامیه.

## ۲-۲- منابع انگلیسی

- Aypub. Mahmoud: (1979): *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura' in Twelver Shi'ism*, sage pub
- Burr, Vivien (1995): *an introduction to social constructionism*: Routledge press
- Babaei, Habibollah (2010): *a shiite theology of solidarity through the remembrance of liberative suffering*: journal of ecumenical studies, Temple University, vol 65
- Durkheim, E. (1964) *the division of labour in society*. New York. the free press
- Durkheim, E. (1915) *the elementary forms of the religious life*. London Allen & Unwin
- Dakake, Maria Massi (2007). *The charismatic community: shi'ite identity in early islam*. Albany (N. Y.): SUNY Press
- Lock Andy (2011): *social constructionism, sources and strings in theory and practice*: Cambridge press
- VanderVan, Johannes A (2002): *social constructionism and practical theology*: editor: nottingham uni press
- Williams, Jerry (2009): *knowledge, consequences and experience: the social construction of environmental problems*: Austin state university