



The Lifeworld of Mourning Assemblies in Iran and Its Correlation with the Development of Ta'ziyeh in Iran

Siyavash Yaghoubi ¹, Seyed Mohammad Mousavi ^{*2}, Mohammad Reza Hatami ³

¹ Department of Political Science, Political Thought, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. siya.arsha@gmail.com

^{*2} (Corresponding author) Associate Professor, Department of Political Science, Political Thought, Payam Noor University, Tehran, Tehran Iran. sm46mosavi@pnu.ac.ir

³ Full Professor, Department Of Political Science, Payam Noor University, Tehran, Iran. m.hatami@pnu.ac.ir

Article Info

Research Article

Issue 54

Volume 21

Page 660 to 684

Submission Date: 2023/05/22

Review Date: 2023/08/10

Acceptance Date: 2023/10/16

Publication Date: 2024/06/21

Keywords

Assemblies,
Lifeworld,
Mourning,
Religious rituals,
Lamentation.

Cite this article

Yaghoubi,S. , Mousavi,S. M. and Hatami,M. R. (2024). The Lifeworld of Mourning Assemblies in Iran and Its Correlation with the Development of Ta'ziyeh in Iran. *Islamic Art Studies*, 21(54), 660-684.

 [dori.net/dor/20.1001.1.***** ***/](https://doi.org/10.22034/IAS.2023.417669.2294)

 [dx.doi.org/10.22034/IAS.2023.417669.2294](https://doi.org/10.22034/IAS.2023.417669.2294)

ABSTRACT

Religious assemblies are urban institutions and can be clearly distinguished from mourning processions formed in villages during periods of grief. These assemblies have distinct connections with other urban institutions, including the system of familial relations in Iranian cities, the bazaar, the clergy, and guilds, and function as a form of organization within the cultural institution. Researchers believe that the objectives and aspirations pursued by people through these assemblies, in their specific and original form, can be traced back to ancient Iranian religious and mythological ceremonies, aligning with the goals of those rituals, and have persisted in post-Islamic Iran. At times, mourning assemblies in Iranian society have evolved into structured social institutions, engaging in cultural, social, and occasionally economic and political activities. Therefore, given the large number of these assemblies and their role and significance in Iran's political and social transformations—particularly during the Islamic Republic era—the researcher has been compelled to investigate the lifeworld of Iranian religious assemblies. The research method was survey-based, and data collection was conducted through a researcher-constructed questionnaire. Quantitative analyses and questionnaire results more precisely corroborated qualitative findings, indicating a direct relationship between individuals' participation in mourning ceremonies and the lifeworld. Participation in mourning assemblies shows a positive, significant, and relatively high correlation with Iranian traditions among eulogists of the Ahl al-Bayt, suggesting that the more religious and assembly-oriented individuals are, the more traditional they tend to be, leaning toward Iranian-religious traditions, and their lifestyle reflects more traditional aspects. Ta'ziyeh is also one of the key elements in religious assemblies, having gradually developed throughout Iran's history.

Research Objectives:

1. Examining the role of the lifeworld of mourning assemblies in Iran's socio-political transformations.
2. Investigating the development of Ta'ziyeh in Iran.

Research Questions:

1. What is the role and significance of the lifeworld of mourning assemblies in Iran's socio-political transformations?
2. How has the developmental trajectory of Ta'ziyeh evolved in Iran?

This article is taken from Siavash Yaghoubi's doctoral dissertation titled "The Bioworld of Mourning Groups in Iran," which is being conducted under the guidance of Dr. Seyed Mohammad Mousavi and the advice of Dr. Mohammad Reza Hatami in the Department of Political Science, Islamic Azad University, South Tehran.

Introduction

In lexicology, *hey'at* (assembly) refers to the form, structure, or outward appearance of anything or anyone, while in terminology, it denotes a group of individuals with a shared and specific objective. In the contemporary culture of Iranian Shiites, the term refers to a popular, non-profit organization or association established under a specific name by a group of individuals connected through occupation, family, residence, etc., with the aim of religious activity, propagation, and organizing religious gatherings (Mazaheri, 2016: 523). Vaseghi argues that "religious assemblies" are relatively small, non-governmental, informal, and loosely organized groups composed of devout and motivated volunteers from various ages and professions, formed under the direct supervision and guidance of a cleric for teaching Islamic knowledge and disciplining according to Islamic ethics (Shiroudi, 2016: 21). One of the venues for mourning rituals is the *Tekyeh*. The term *Tekyeh* derives from *eteka* (reliance) and the root *vaka*, meaning to lean back on something or to trust. From the Safavid period onward—especially during the Qajar era—the concept of *Tekyeh* became closely associated with *Hosseiniyeh*, acquiring a similar function (Mazaheri, 2016: 136–137).

In Iran's Shiite society, a specific type of group organization and religious gathering formed around mourning rituals is referred to as a "religious assembly." Based on Victor Turner's theory of liminality and *communitas*, assemblies function as religious communities of the faithful (Rahmani, 2011). "Communitas" emerges where existing social structures are absent. It is a metaphorical concept defined by a group's relationships, beliefs, ideologies, and spontaneous or existing events and experiences. If we consider *Javanmardan* (chivalrous figures) as a "communitas" in Turner's terms, it becomes clearer why these anti-structural formations have persisted in Iranian social life from ancient times to the present. These morally driven communities, most prevalent during crises, provided security for people and defended them against the injustices of chaotic periods (Rahmani, 2018: 41–43). Rahmani's comparative perspective on the public sphere of religious assemblies and assembly communities suggests that assembly communities among urban lower classes exhibit more *communitas*-like characteristics than upper classes, with members of these assemblies emphasizing this condition more strongly. They perceive greater sincerity in lower-class and working-class assemblies compared to those of the upper class (Rahmani, 2001).

One function of collective ritual gatherings is the creation and reproduction of social solidarity. "Rituals" express societal unity, functioning to recreate society or social order by reaffirming and empowering sentiments that reinforce social cohesion. On one hand, members of society gather to revive a sense of belonging, increasing commitment

to collective goals and group influence. On the other hand, bonds between individuals are strengthened through shared history and identity, ensuring solidarity endures over time. Rituals recall the past, preserving group identity by resisting changes in self-perception, representing it to ancestors, and cementing it in individuals' minds, thereby guaranteeing communal unity and identity (Shariati & Soroushfar, 2016).

To understand the preconditions of assemblies, it seemed necessary to examine their lifeworld. The "lifeworld," as a key element of "communicative action," is the medium through which such action is realized across three worlds: nature, society, and self. At the level of interpersonal or group social interaction, the lifeworld is discussed through speech-acts in communicative action. In some cases, the lifeworld serves as the background of applied knowledge. At other times, the term is used as a normative perspective in contrast to ontological discussions (Shafiei, 2005). Given these considerations, the researcher seeks to answer: What role do religious assemblies play in the lifeworld of Iranians?

Satari (2008) traces the presence of mourning symbols of Siavash in the black-garbed Abu Muslim and the black-clad movement he led, which brought the Abbasids to power, as well as in Iranian folk culture, the rituals of *nakhl-bandani* and *nakhl-

Conclusion

Religious assemblies have a long history. Through the tradition of mourning, Shia Muslims reproduce their spiritual history and reinforce their identity's connection to it. In fact, by acknowledging a significant event from the past, the "present" for the religious community extends and connects to the past, and its broad influence even continues into the future (Khoshkajan, 2017, p. 189). On one hand, religious assemblies hold deep acceptance in the hearts and minds of the Iranian people, and on the other, they benefit from the comprehensive support of the Islamic Republic. The primary reason for this support is the sacred atmosphere shaped by the nature of Iran's religious movement during the era of the Islamic Republic (Shiroudi, 2016, p. 10). According to Rivière, the most important function of religious rituals is the presence of a kind of "otherness." The space of mourning rituals encompasses several key issues:

1. All mourning rituals and Muharram ceremonies are influenced by the sacred and transcendental (God, the Imams, etc.). In every behavioral aspect of participants in mourning rituals, a sacred presence can be observed—this space is both meaningful and defined by physical movements. In this context, Arthur Douglas argues that the social body constrains the way the physical body is perceived. What emerges from the interaction between the social body and the physical

body is expressed through the body as a limited medium. The content of these assemblies consists of specific emotions, sorrow, and affect that give unique meaning to movements, speech, symbols, and everything present in these rituals (mourning ceremonies). Within the symbolic space of these assemblies, the act of petitioning (*hājat-khāhī*) embodies the concept of seeking divine favor. As Shariati (1999) states: "*In the lives of our masses, everyone laments the tragedy of Karbala, and on Ashura, with bleeding hearts, they reclaim their lost rights year after year*" (Rahmani, pp. 233-238).

Ritualization is employed not only by established powers but also by groups marginalized from formal authority. Official culture utilizes the symbolic power embedded in rituals—whether reinforced rituals (like Friday prayers) or newly established ones (like the *Jashn-e Taklif*, a coming-of-age ceremony)—to present "*a model of*" and "*a model for*" understanding the liminal world. In contrast, the people, not as a fixed sociological category but as an undefined, active collective phenomenon, create popular culture by appropriating and interpreting cultural elements according to their preferences, effectively becoming its readers, signifiers, and interpreters (Giviyan, 2006).

In this study, we examined the relationship between individuals' participation in mourning ceremonies and their *lifeworld* using a mixed-methods approach (qualitative and quantitative). The results showed that participation in mourning assemblies correlates positively, significantly, and relatively strongly with adherence to Islam among eulogists of the Ahl al-Bayt. This indicates that those who participate in religious ceremonies focus most on the dimension of Islam in their lifeworld, particularly Shia devotion, and strive to elevate this aspect to the highest level of their existential dimensions. These individuals participate in religious assemblies to preserve the lifestyle of the Imams and the Ahl al-Bayt (AS), passing it down through generations. Additionally, participation in mourning assemblies correlates positively, significantly, and moderately with Iranian traditions among eulogists of the Ahl al-Bayt. This suggests that the more religious and involved in assemblies individuals are, the more traditional and inclined toward Iranian-religious traditions they become, with their lifestyles reflecting more traditional aspects. Traditional individuals organize ceremonies based on their traditional lifeworld and express their beliefs through performances like *Ta'ziyeh* (passion plays).

Meanwhile, some modernized mourning groups have distinguished their mourning styles, bringing with them a modern lifeworld. Consequently, this study found that participation in mourning assemblies correlates positively but weakly with modernity among eulogists of the Ahl al-Bayt, indicating that religious and assembly-oriented

individuals tend to favor tradition and incorporate fewer modern elements into their lifestyles, generally adhering less to modern norms.

Like all research, this study faced several limitations, the most significant being individuals' biased views on religion, religious beliefs, and sectarian affiliations, which hindered cooperation in responding to the researcher's questions. Given these issues, it is recommended that future researchers conduct further studies in this field, comparing different religions and sects to gain a deeper understanding of the lifestyles and religious ceremonies of other faiths.

References

- Amanat, A. (2011). "Modern History of Iran" (1st ed.), translated by M. Hafez. Faraghad Publications, Iran Nameh, 29(2). [In Persian].
- Bahar, M., & Ahmadi, A. (2013). "Sociological Study of Functional Changes in Religious Assemblies". Farhang Engineering Journal, 80. [In Persian].
- Bayani, F., Golabi, F., & Alipour, P. (2014). "Lifeworld or System? Or Lifeworld and System? (Examining Integration in Jürgen Habermas' Thought)". Rahbord, 24(77), Winter 2015. [In Persian].
- Giddens, A. (1998). *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity.
- Hicks, S. (2011). *Explaining Postmodernism* (1st ed.), translated by H. Poor Safir. Qoqnoos Publications. [In Persian].
- Husserl, E. (2013). *Cartesian Meditations*, translated by A. Rashidian. Ney Publications. [In Persian].
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr. Evanston: Northwestern University Press.
- Khoddad Nosh-Abadi, M., & Khairkiah, S. (2016). "The Evolution of Ta'ziyeh". 11th International Conference of Persian Language and Literature Promotion Association, University of Gilan. [In Persian].
- Mojtahed Shabestari, S.M. (2004). "Social Functions of Religious Assemblies". Kheimh Journal, 21, p. 14. [In Persian].
- Pourshariati, P. (2013). "Mithraism and Social Structures in Samak-e Ayyar Epic", translated by H. Shafieian. Iran Nameh, 29, 10-84. [In Persian].

- Rahmani, J., et al. (2018). Mourning Assemblies in Iranian Society. Research in Culture and Development, supervised by Dr. Fakhohi. [In Persian].
- Ritzer, G. (2000). Sociological Theory (2nd ed.), translated by F. Kamangar. Elmi Publications. [In Persian].
- Ritzer, G. (2010). Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots, translated by Sh. Mosami-Parast. Soum Publications. [In Persian].
- Ritzer, G., & Goodman, D.J. (2018). Modern Sociological Theory, translated by K. Mirzaei & A. Lotfizadeh. Jameeh-Shenasan Publications. [In Persian].
- Shariati, S., & Soroushfar, Z. (2015). "Analysis of Temporal Politics in Iran's Calendar After the Islamic Revolution". Social Studies in Iran Quarterly, 6(1), 67-89. [In Persian].



زیست‌جهان هیئت‌های عزاداری در ایران و تطبیق آن با تکوین تعزیه در ایران

سیاوش یعقوبی^۱ ID، سیدمحمد موسوی^۲ ID، محمدرضا حاتمی^۳ ID

^۱ گروه علوم سیاسی، اندیشه سیاسی، دانشگاه آزاد تهران جنوب، تهران، ایران. Siya.arsha@gmail.com

^۲ (نویسنده مسئول) دانشیار، گروه علوم سیاسی، اندیشه سیاسی، دانشگاه پیام نور تهران. ایران. s46mosavi@yahoo.com

^۳ استاد تمام گروه علوم سیاسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. m.hatami@pnu.ac.ir

چکیده

هیئت‌های مذهبی نهادهای شهرنشینان‌اند و به‌خوبی می‌توان آن‌ها را از دسته‌های عزاداری که در ایام سوگواری در روستاها تشکیل می‌شوند، متمایز کرد. این هیئت‌ها با نهادهای دیگر شهری از جمله نظام روابط خانوادگی در شهرهای ایران، بازار، روحانیت و اصناف، ارتباط‌هایی مشخص دارند و به‌عنوان نوع سازمان در نهاد فرهنگ به ایفای نقش می‌پردازند. محققان معتقدند: هدف و خواسته‌هایی که مردم از طریق هیئت‌ها دنبال می‌کنند در شکل خاص و اولیه‌اش در مراسم دینی و اساطیر ایران باستان، درخور اهدافی که در این مراسم دنبال می‌شده و در ایران بعد از اسلام، دوام و قوام خود را حفظ کرده است. گاه در جامعه ایرانی هیئت‌های عزاداری به نهادهای اجتماعی شکل یافته تبدیل شده‌اند. فعالیت‌های فرهنگی، اجتماعی و گاهی اقتصادی و سیاسی دارند. لذا بررسی زیست‌جهان هیئت‌های مذهبی ایرانیان باتوجه‌به شمار زیاد این هیئت‌ها و نقش و اهمیت آن‌ها در تحولات سیاسی، اجتماعی جامعه ایران بخصوص در دوران جمهوری اسلامی، محقق را بر آن داشته تا در این زمینه به تحقیق و تفحص بپردازد. روش پژوهش پیمایشی و ابزار گردآوری داده‌ها پرسش‌نامه‌ای محقق ساخته بود. تحلیل‌های کمی و نتایج پرسش‌نامه حاصل از پرسش‌نامه به‌گونه‌ای دقیق‌تر مؤید نتایج کیفی بوده و نشان می‌دهد که میان شرکت افراد در مراسم‌های عزاداری و زیست‌جهان رابطه مستقیم وجود دارد. شرکت در هیئت‌های عزاداری با سنت ایرانی در بین مداحان اهل‌بیت دارای همبستگی مثبت، معنادار و نسبتاً بالا است که این مورد نیز نشان می‌دهد، هرچقدر افراد مذهبی‌تر و هیئتی‌تر باشند، سنتی‌تر و گرایش به سمت سنت‌های ایرانی - مذهبی دارند و سبک زندگی آن‌ها بیشتر جنبه‌های سنتی دارند. تعزیه نیز یکی از عناصر مهم در هیئت‌های مذهبی است که در طول تاریخ ایران به مرور تکوین یافته است.

اهداف پژوهش:

۱. بررسی نقش زیست‌جهان هیئت‌های عزاداری در تحولات اجتماعی سیاسی ایران.
۲. بررسی تکوین تعزیه در ایران.

سؤالات پژوهش:

۱. نقش و اهمیت زیست‌جهان هیئت‌های عزاداری در تحولات اجتماعی سیاسی ایران چیست؟
۲. سیر تکوین حیات تعزیه در ایران چگونه است؟

**این نوشتار برگرفته از رساله دکتری سیاوش یعقوبی با عنوان "زیست‌جهان هیئت‌های عزاداری در ایران" است که به راهنمایی دکتر سید محمد موسوی و مشاوره دکتر محمدرضا حاتمی در گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی تهران جنوب در حال انجام است.

اطلاعات مقاله

مقاله پژوهشی

شماره ۵۴

دوره ۲۱

صفحه ۶۶۰ الی ۶۸۴

تاریخ ارسال مقاله: ۱۴۰۲/۰۳/۰۱

تاریخ داوری: ۱۴۰۲/۰۵/۱۹

تاریخ صدور پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۴/۰۱

کلمات کلیدی

هیئت‌ها،
زیست‌جهان،
عزاداری،
مناسک دینی،
نوحه‌خوانی.

ارجاع به این مقاله

یعقوبی، سیاوش، موسوی، سیدمحمد، & حاتمی، محمدرضا. (۱۴۰۳). زیست‌جهان هیئت‌های عزاداری و تطبیق آن با تکوین تعزیه در ایران. مطالعات هنر اسلامی، ۲۱(۵۴)، ۶۶۰-۶۸۴.



[dori.net/dor/20.1001.1.*
***** ***/](https://doi.org/10.22034/IAS.2023.417669.2294)



[dx.doi.org/10.22034/IAS
.2023.417669.2294](https://dx.doi.org/10.22034/IAS.2023.417669.2294)

مقدمه

هیئت در لغت به شکل، ساختار، صورت ظاهری هر چیز و هر کسی و در اصطلاح به گروهی از افراد گفته می‌شود که هدف و وظیفه همسان و معینی دارند. در فرهنگ معاصر شیعیان ایران، این واژه به گونه‌ای سازمان و تشکل مردمی و غیرانتفاعی گفته می‌شود که با نامی مشخص، توسط عده‌ای از افراد مرتبط با هم از نظر (شغل، خانواده، محل زندگی و...) با هدف فعالیت و تبلیغ دینی و برگزاری مجالس مذهبی تأسیس می‌شود (مظاهری، ۱۳۹۵: ۵۲۳). واثقی معتقد است: «هیئت‌های مذهبی» گروه و جمعیت به نسبت کوچک، غیردولتی، غیررسمی و سازمان‌نیافته، متشکل از افراد متدین و مذهبی‌های داوطلب و بانگیزه، از سنین و مشاغل مختلف است که با اشراف و هدایت مستقیم یک روحانی، برای تعلیم معارف اسلامی و تأدیبه به آداب اسلامی تشکیل شده است (شیرودی، ۱۳۹۵: ۲۱). یکی از مکان‌های برگزاری آیین سوگواری «تکیه» است. واژه «تکیه» از اتکا و هم از ریشه «وکا» به معنای پشت به چیزی گذاشتن پشت دادن و اعتمادکردن دانسته شده است. از دوره صفویه به این‌سو به‌ویژه در دوره قاجاریه، مفهوم «تکیه» به مفهوم «حسینیه» نزدیک شد و کارکردی مشابه آن را پیدا کرد (مظاهری، ۱۳۹۵: ۱۳۷-۱۳۶).

در جامعه شیعی ایران، به نوع خاصی از سازمان‌دهی گروهی و اجتماع مذهبی که در زمینه مناسک عزاداری شکل گرفته «هیئت مذهبی» گفته می‌شود. براساس نظریه «ویکتور ترنر» درباره مرحله آستانه‌ای و جماعت‌وارگی، هیئت‌ها به مثابه اجتماع مذهبی مؤمنان است (رحمانی، ۱۳۹۰) «جماعت‌واره‌ها» در جایی ظاهر می‌شوند که ساخت اجتماعی موجود نباشد. «جماعت‌واره» مفهومی استعاری است که با گونه‌ای از روابط یک گروه، یک باور، یک ایدئولوژی و نیز با رویدادها و تجربه‌های موجود یا خودانگیخته تعریف می‌شود. اگر جوانمردان را به مثابه یک «جماعت‌واره» با تعاریف «ترنر» در نظر بگیریم، بهتر می‌توان فهمید چرا این تشکیلات ضدساختاری دائم در حیات اجتماعی ایرانیان، از عهد باستان تا امروز وجود داشته است. این جماعت اخلاق‌گرا که بیش از همه در مواقع بحرانی رواج یافته‌اند، برای مردم امنیت آورده و از آنان در برابر بیدادگری‌های دوران هرج‌ومرج دفاع می‌کردند (رحمانی، ۱۳۹۷: ۴۳-۴۱). نگاه مقایسه‌ای «رحمانی» به فضای عمومی هیئت‌های مذهبی و جماعت هیئتی این است که جماعت هیئتی در میان اقشار فرودست شهری نسبت به اقشار بالادست، بیشتر از ویژگی جماعت‌وارگی برخوردار هستند و از اعضای هیئت‌های مذکور، بیشتر بر وجود این وضعیت تأکید می‌کنند. آن‌ها احساس می‌کنند در جماعت هیئت‌های فرودست و مردم پایین‌شهر خلوص بیشتری نسبت به جماعت‌های بالادست و بالای شهر وجود دارد (رحمانی، ۱۳۸۰).

از کارکردهای تجمع مناسک جمعی ایجاد و بازتولید همبستگی اجتماعی است. «مناسک» بیانی از وحدت جامعه است و کارکردش خلق مجدد جامعه یا نظم اجتماعی از طریق تأیید مجدد و قدرت‌بخشیدن به احساساتی است که بر همبستگی اجتماعی در جهت آن تقویت می‌شود: از یک‌سو اعضای جامعه دور هم جمع می‌شوند تا احساس تعلق در آن زنده شود و... تعهد به اهداف جمعی و احساس تأثیر نسبت به گروه را در آن‌ها افزایش می‌دهند و از سویی دیگر پیوند افراد با یکدیگر از طریق توجه به گذشته و هویت مشترک تقویت می‌شود و همبستگی طی زمان تداوم می‌یابد

و مناسک گذشته را به یاد می‌آورد. با جلوگیری از تغییر در ادراک گروه از خود، هویتش را حفظ می‌کند و آن را به گذشتگان بازنمایی و در اذهان افراد تثبیت می‌شود و تضمین وحدت و هویت اجتماع صورت می‌گیرد (شریعتی و سروش‌فر، ۱۳۹۵).

برای درک پیش‌فهم هیئت‌ها به نظر رسید که زیست‌جهان هیئت‌ها مورد پژوهش قرار گیرد. «زیست‌جهان» به‌مثابه یکی از عناصر کلیدی «کنش ارتباطی» وسیله‌ای است که از طریق آن کنش ارتباطی در سه جهان طبیعت، جامعه و خود تحقق می‌یابد. «زیست‌جهان» در سطح ارتباط اجتماعی بین فردی یا چند فردی با به‌کارگیری گفتار - کنش‌ها در روند کنش ارتباطی مورد بحث قرار می‌گیرد. در مواردی «زیست‌جهان» به‌عنوان پس‌زمینه دانش به‌کاررفته است. گاهی هم این اصطلاح به‌مثابه دیدگاهی درباره آنچه باید باشد، در مقابل مباحث هستی‌شناختی استفاده می‌شود. (شفیعی، ۱۳۸۴). باتوجه به مطالب و مطالعات انجام‌گرفته، محقق در پی پاسخ به این سؤال است که هیئت‌های مذهبی در زیست‌جهان ایرانیان چه نقشی دارند؟

ستاری (۱۳۸۷) حضور نشانه‌های سوگ سیاوش را در سیاه‌جامگی ابومسلم و سیاه‌پوشی نهضتی که به زعامت وی، بنی‌عباس را بر مسند خلافت نشانه و در فرهنگ عامه ایران و در آئین نخل‌بندی و نخل‌بندی و نخل‌گرانی و در میان عشایر کرد و قشقایی و آئین چمر قوم لر و نزد اهل حق، ردیابی کرده است (ستاری، ۱۳۸۷: ۱۲۰). «مک لولین» معتقد است: «جنبه‌های اجتماعی و فرهنگی دین هستند که به معنا عینیت بخشیده و با نمایش اصول و عقاید به نسبت مبهم از طریق حرکات اشیای نمادین و عموماً در مکان‌هایی خاص حفظ جهان‌بینی گروهی را فراهم کرده و با ارتباط میان اشخاص و حقایق نمادین آن‌ها فاصله فرد با جهان اجتماعی‌اش را پر می‌کنند» (قمصری، دستوری، ۱۳۹۰). در دید اجتماعی عاطفه فرایندی است که در آن کنشگران موقعیت‌های واقعی یا تخیلی اجتماعی را ارزیابی کرده و به آن‌ها واکنش نشان می‌دهند، جامعه ایران را معمولاً جامعه‌ای عاطفی، پرتکلف، دارای مذاهب باطنی‌گرا، ادبی و عرفانی دانسته‌اند که امور عقلانی تحت‌الشعاع این پدیده قرار گرفته است. «دورکیم» احساسات را به‌عنوان عامل انسجام، همبستگی و اخلاق می‌داند. از دید او احساسات، در آیین‌ها و مراسم جمعی و مشارکت در عواطف یاد گرفته و درونی می‌شوند. به استدلال «دورکیم» ساختارهای اجتماعی باید راهی جهت برانگیختن ظرفیت عاطفی اعضای خود به‌منظور تقویت آن‌ها پیدا کند، بلکه احساس و عاطفه همچون چسب اجتماعی عمل می‌کند و داربست این مختارها را نیز شکل می‌دهد (مقدس و شفیه، ۱۳۹۰). براساس پژوهش‌های «قبادی و کیقبادی»، هیئت‌های عامه‌پسند گونه جدیدی از هیئت‌های مذهبی است که در برخی شهرهای بزرگ صنعتی کشور ظهور کرده است. زمینه و بستری مناسب برای رشد و گسترش این جریان فراهم ساخت؛ عرف‌شدن نگرش به روحانیت، ایجاد شائبه ناکارآمدی نظام، رواج جریانات شبه‌عرفانی و رواج گرایش تساهل مدارانه فرهنگی در جامعه و سرایت آن به مجامع مذهبی از مهم‌ترین این جریانات است (قبادی و کیقبادی، ۱۳۹۴).

به نظر «مالینفسکی»، از آنجاکه آیین و مناسک اولیه رابطه تنگاتنگی با مقاصد عملی و نیازهای ذهنی دارد (و این توتمیسم، جادو و بسیاری اعمال دیده می‌شود) باید رابطه نزدیکی بین نظام اجتماعی و باورهای دینی وجود داشته باشد (مالینفسکی، ۱۳۹۵: ۱۷). «تاجیک» در مقدمه کتاب «این رنج، یک رنج نیست» اثر «زهرا خشک‌جان» می‌نویسد: «شاید یکی از شاهکارهای دین، این است که قادر است رنج فردی را به بستر اجتماعی کشانده و با قدسی کردنش به آن معنا دهد، چنان‌که جزئی‌ترین و کلان‌ترین کنش‌ها را بسازد. رنج یکی از برخاسته‌هاست، هرچند خود مانند دین قادر است به یک نظام معنایی تبدیل‌شده و با انگاره‌های دینی، معنادهی شود، در این صورت قدسی، هدف‌مند و کنش‌ساز می‌شود» (خشک‌جان، ۱۳۹۶: ۳۰ - ۳۱). به گفته «فیرحی»، تشکیل «دوره‌ها» سپس «انجمن‌ها» را می‌توان پیش‌درآمد احزاب سیاسی و نسل اول تشکل‌های سیاسی مدرن ایران دانست. دوره‌ها امروز در قالب «محفل»، «جلسه» و «هیئت‌ها» تداوم دارند و در سیاست ایفای نقش می‌کنند (فیرحی، ۱۳۹۶: ۱۰۳-۱۰۲). به قول ایشان، در بیشتر کشورهایی که حکمرانی حزبی نهادینه نشده است؛ سازمان‌های نظامی، هیئت‌ها، اصناف و محافل معمولاً در پی نفوذ به دولت هستند و نه اداره مستقیم حکومت را در مقابل افکار عمومی برعهده گیرند، بلکه می‌کوشند از حکومت فقط برای منافع و دیدگاه‌های خود استفاده کنند (همان: ۷۹). رضاملو، فتح‌زاده و مصطفوی (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «زیست‌جهان و پارادوکس سوپژکتیویته»؛ هوسرل با متمایز کردن روش شهودی خود از آنچه روش رجعی کانت می‌نامد به دنبال رسیدن به یک معرفت استعلایی اصیل است. به نظر «هوسرل» مقولات کانتی صرفاً به یک معرفت صوری و فاقد محتوای انضمامی درباره قلمرو استعلایی منجر می‌شوند. برای «هوسرل» تنها راه روشن‌سازی قلمرو استعلایی برای آنکه توضیح دهد سوژه چگونه بخشی از جهان و همچنین دخیل در تقویم جهان است، بازگشت به زیست‌جهان است. این بازگشت او را با پارادوکسی مواجه می‌سازد؛ اگر سوژه استعلایی حقیقت غایی و بنیادین است، پس جهان و هرچه در آن است معنای خود را از آن می‌گیرد، سوژه‌هایی که از سوی دیگر در جهان است. سوپژکتیویته استعلایی چگونه می‌تواند هم سوژه‌ای برای جهان باشد و هم ابژه‌ای در جهان؟ سعی این نوشتار بر آن بوده که نشان دهد چگونه تحلیل هوسرل از معنا و کارکرد زیست‌جهان و نحوه‌های آشکارشدن ایگو در جریان اپوخه، قلمرو استعلایی را در انضمامی‌ات تاملش آشکار می‌کند و به حل این پارادوکس می‌انجامد. از نظر «پیکرنیک و واتزملر»، نهادهایی که در حفظ گذشته تخصص یافته‌اند، در سنت فرانسوی‌ها همان‌طور که «پیرنورا» در «مکان‌های حافظه» نام‌برده، مورد توجه قرار می‌گیرند. این مکان‌های حافظه جمعی از خلال عاملیت سازمان‌های یادآورانه متمرکز شده است که مناسک یادآورانه خاصی را برگزار می‌کنند (سروش‌فر، ۱۳۹۹: ۹۸).

در این پژوهش، شرکت افراد در هیئت‌های عزاداری متغیر مستقل و زیست‌جهان ایرانیان متغیر وابسته است. منظور از شرکت در هیئت‌های عزاداری به‌طور کلی التزام فرد به شرکت در مراسم عاشورای حسینی، ایام فاطمیه و وفات پیامبر و اهل بیت (ع) است و براساس شرکت افراد در این مراسم‌های داده‌ها مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند. «زیست‌جهان» به‌عنوان متغیر وابسته و با سه ابعاد سنت ایرانی، دین اسلام و مدرنیته در تحقیق حاضر مورد پژوهش قرار گرفته شد. روش پژوهش پیمایشی و ابزار گردآوری داده‌ها به‌صورت پرسش‌نامه‌ای بوده و پس از اجرای آزمون مقدماتی، مقدار

آلفای کرونباخ برای تأیید پایایی ابزار پژوهش محاسبه و همچنین در اعتباریابی سؤالات اعتبار صوری و اعتبار معیار مشخص شد. در این تحقیق، جامعه آماری، مداحان اهل بیت (ع) شرکت‌کننده در مراسم‌های عزاداری در شهر تهران است و نمونه آماری ۱۲۷ نفر از مداحان اهل بیت (ع) به صورت در دسترس انتخاب شده و پرسش‌نامه‌ها توزیع شدند و بعد از جمع‌آوری مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفتند.

۱. مبانی نظری

از نظر «ترنر» آیین‌ها عبارت‌اند از: فعالیت‌های کلیشه‌ای تعریف شده و مشخصی که با اشارات، کلمات و اشیای ویژه‌ای در ارتباط‌اند، در مکان‌هایی مخصوص انجام می‌شود و در پی این تأثیرگذاری بر موجودات و نیروهای مافوق طبیعی با هدف تأمین مصالح و منافع مدنظر آیین گزارانند (ابوالحسنی، ۱۳۹۷: ۴۸-۴۷). از نظر «گیرتز»، در آیین‌ها و جشن‌ها و مناسک بزرگ مذهبی مسائل اصلی مردم به‌طور نمادین بازنمایی و پاسخی دینی برای آن‌ها ارائه می‌شود. به‌طور کلی دین از طریق مناسک و نظام نمادینش در این مناسک به حل مسئله معنا به‌واسطه تجربه رنج و شر و تناقضات اخلاقی موجود در جهان برای انسان‌ها می‌پردازد. همچنین به‌واسطه نقش و موقعیتی که افراد در برگزاری این مناسک انجام می‌دهند، موقعیت اجتماعی و جایگاهشان در برگزاری این مناسک، موقعیت اجتماعی و جایگاهشان را در ساختارهای اجتماعی برای آن‌ها یادآوری و بازتولید می‌کند و مشارکت‌کنندگان بالقوه و بالفعل خود را به ارزش‌های استقلال فرامی‌خوانند (بیات، ۱۳۹۸: ۱۴۸-۱۱۸). آبراهامیان، گروه‌های قومی و مذهبی را یکی از عوامل تأثیرگذار بر خوردهای اجتماعی می‌داند. در تهران و در محلات بلکه در مراسم عزاداری محرم در برنامه‌های تکیه حفظ می‌شد که این تنش‌های گروهی موجب تقویت همبستگی گروهی می‌شود و همراه با آن هویت طبقاتی و آگاهی طبقاتی را تضعیف می‌کند (آبراهامیان، ۱۳۹۲: ۳۰-۲۰). از نظر «دورکیم»، هویت جمعی صورت یک وفاق جمعی را دارد که با رسانه نمادهای دینی و تفسیر آن در معناشناسی امر مقدس ساخته می‌شود. آگاهی جمعی که کار حفظ هویت را انجام می‌دهد از طریق کردارهای آیینی تولید می‌شود و تداوم می‌یابد (هابرماس، ۱۳۸۴: ۸۲). «دورکیم» می‌گوید: این که یک علامت برای مرکز گردهمایی یک گروه از هر نوع گروهی که باشد، مفید است نیازی به گفتن ندارد. علامت‌ها باز نمایش وحدت اجتماعی در شکل مادی به این یگانگی وضوح بیشتری می‌دهند. به همین دلیل می‌توان گفت فکر نمادهای علامتی هنگامی که طرح شد به سرعت گسترش پیدا کرد. اما بیش از این‌ها باید گفت که این فکر به‌طور خودانگیخته از شرایط زندگی مشترک زاینده می‌شود؛ زیرا علامت صرفاً فرایند ساده برای روشن کردن احساس‌هایی نیز کمک می‌کند. آگاهی‌های افراد اگر به خود واگذاشته شود، به روی یکدیگر بسته است؛ این افراد تنها به‌وسیله علامت‌هایی که بیانگر حالت‌های درونی آن‌ها است می‌توانند ارتباط برقرار کنند؛ پس باید به یک انبازی واقعی تبدیل شود، یعنی به آمیزش تمام احساسات خاص در یک احساسات مشترک و واحد که به افراد می‌گوید با یکدیگر هماهنگ هستند و آن‌ها را نسبت به وحدت اخلاقی خودآگاه می‌سازد. با برآوردن فریادی یکسان، تلفظ واژه‌هایی یکسان یا انجام یک حرکت بدنی یکسان درباره موضوعی واحد است که آن‌ها احساس می‌کنند، هم‌صدا هستند (هابرماس، ۱۳۸۴: ۸۹/۲). به نظر «مید» فرد ممکن است به نقطه‌ای برسد که در برابر کل جهان پیرامون به پا خیزد؛ درواقع به‌تنهایی در

برابر آن قرار گیرد. اما برای این کار باید با ندای عقل با خود سخن بگوید. باید ندای گذشته و آینده را بفهمد. قاعدتاً ما فرض می‌گیریم که این ندای کلی جامعه بزرگ‌تر، گذشته و آینده است (هابرماس، ۱۳۸۴: ۲/۱۴۲).

در تاریخ معاصر ایران نهادهای مدنی به صورت فرقه‌های حیدری و نعمتی در نآرامی‌های اجتماعی بسیار فعال بودند و همیشه مایه دردسر می‌شدند. هریک از گروه‌های نعمتی و حیدری سعی می‌کردند مراسم عزاداری و سینه‌زنی خود را باشکوه برگزار کنند. «کسروی» تاریخ‌نویس سرشناس می‌نویسد: شهرها به واسطه این خصومت‌های حیدری - نعمتی در رنج و عذاب بودند؛ هریک از این گروه‌ها سعی می‌کردند نامزدهای موردنظر خود را در سمت‌های شهری به کار گمارند و محله‌های خود را گسترش می‌دادند. میزان مالیات‌های پرداختی را کم‌تر می‌کردند و سرانجام بر ایلات و روستاهای اطراف پیروز می‌شدند (آبراهامیان، ۱۳۹۵: ۶۶).

از اواخر عهد ناصری، به سرعت تعداد هیئت‌های مذهبی مستقل از دولت افزوده شد. این هیئت‌ها، سازمان‌های شهری بودند که کارکردها و شکلشان با دسته‌های عزاداری روستایی متفاوت بود. هم‌اکنون هیئت‌ها با سایر نمادهای شهری از جمله خانواده، بازار، روحانیت و اصناف، ارتباط و پیوند عمیق دارد. یکی از کارکردهای عمده هیئت‌ها تمایزبانی اجتماعی آن‌ها است. این هیئت‌ها، مراسم مذهبی را از انحصار و سلطه تمام‌عیار حکومت خارج می‌کنند. به عبارت بهتر، «هیئت‌ها سازمان‌های مستقلی هستند که کارکردهای سیاسی و اجتماعی دارند». معمولاً این هیئت‌ها از همه گروه‌های سنی و خانوادگی و محله‌ها برآمده‌اند و به ترویج هویت و فرهنگ سیاسی در سپهر دین می‌پردازند که از طریق مراسم ویژه امکان‌پذیر است. آلبرتو ملوچی نظریه‌پرداز عمده جنبش‌های جدید، در توصیف ویژگی‌های جنبش جدید اجتماعی می‌گوید: بیش از هر چیزی از طریق «شبکه‌های شناور نامحسوس» تقویت شده و به وسیله آن تجربیات زندگی منتقل می‌شود و تجربیات جدیدی در زندگی روزمره ساخته می‌شود. ویژگی هیئت‌های مذهبی مانند جنبش‌های جدید تأکید بر «ارزش‌ها» و «هویت اعضای شرکت‌کننده» است (شیرودی، ۱۳۹۵: ۲۳). در نگرش «تورن»، امروزه جنبش‌های اجتماعی مستقیم بر سر شرایط اجتماعی حق تعیین سرنوشت، مبارزه می‌کنند و جامعه معاصر بیش از گذشته از طریق فرهنگ روی خود تأثیر می‌گذارد. فرهنگ نه تنها انگیزه‌هایی برای کنش جمعی هنجاری در موضوعاتی نظیر پیشرفت در مقابل سنت و جهان‌گرایی در مقابل ویژه‌گرایی فراهم می‌کند، بلکه موضوع اصلی مبارزات طبقاتی نیز است (کیت نش، ۱۳۹۲: ۱۶۵-۱۶۴). از نظر «گیدنز»، جنبش‌های نوین دینی به کسانی متوسل می‌شوند که از جریان اصلی حاکم احساس بیگانگی می‌کنند (گیدنز، ۱۳۷۸). به نظر «پالس» حتی می‌توان فهمید که چرا دین برای برخی از مردم این قدر جذبه پایدار و نیرومند دارد. دین در ساخت اجتماعی بهتر از هر چیز دیگری به نیازهای عاطفی بشریت ناخرسند و از خودبیگانه می‌پردازد. مارکس بیان می‌کند: «پیشانی دینی در عین حال جلوه پریشانی اقتصادی و هم اعتراضی علیه پریشانی واقعی است». دین آه خلق ستم‌دیده و قلب جهان بی‌قلب است، همان‌گونه که روح یک وضعیت بی‌روح است. دین افیون مردم است. از بین بردن دین به عنوان خرسندی خیالی مردم، برای به خرسندی رسیدن واقعی آنان، ضرورت دارد. تقاضا برای نیل به خرسندی واقعی آنان، ضرورت دارد. تقاضا برای دست برداشتن از تخیل درباره وضعیت دین، تقاضا برای دست‌کشیدن از وضعیتی که مستلزم تخیلات است (پالس، ۱۳۸۵: ۲۱۲).

از نظر زیمل «الهام دینی از این واقعیت نشئت می‌گیرد که مجموع همه افراد بیش از فقط یک فرد است». افراد قدرت‌هایی را بسط می‌دهند، می‌توان این قدرت‌ها را فقط در درون افراد پیدا کرد. یک واحد بزرگ‌تر، یعنی کل خدا از این واحد بسط می‌یابد (فورشت، ریستاد، ۱۳۹۴: ۹۳۴). از نظر «آغاجری»، کربلای حسینی حقیقتی است به صورت اسطوره، نه به معنای خرافه بلکه به معنای یک داستان پررمزوراز و پرشکوه. در واقع بیش از آنکه بیان‌کننده آن باشد. به عقیده او یکی از بلندترین منظومه‌های ملی در جهان که شاید هیچ منظومه حماسی و در عین تراژیک را نتوانیم به‌واقع در سطح جهان با شاهنامه، حتی ایللیاد و ادیسه هومر قیاس کنیم؛ سیاوش در حماسه ملی ماست که مظهر پاکی است و همین پاکی را به شکلی بسیار متعالی‌تر در مورد امام حسین و یارانش می‌بینیم (نوای‌نژاد، ۱۳۸۳: ۲۵-۲۴). بسیاری از اندیشه‌ورزان علوم اجتماعی، معتقدند عامل فرهنگ، زمینه‌ساز دگرگونی سیاسی و سایر بخش‌های جامعه است. از این جهت دستیابی به قدرت ممکن نیست مگر با در اختیار گرفتن قدرت فرهنگی، از جمله نظریه‌پردازانی که پدیده فرهنگ و قدرت فرهنگی را محور تفکرات سیاسی خود قرار داده‌اند، به «آنتونیو گرامشی»، فیلسوف ایتالیایی می‌توان اشاره کرد، او معتقد بود: روشنفکران جامعه رسالت دارند، اندیشه و ذهنیت جامعه را برای پذیرش یک نظام ارزشی جدید تغییر دهند و این کار باید به چالش فرهنگی همه‌جانبه تبدیل شود (علما و کامی، ۱۳۸۲: ۴۰). در نگرش «تورن»، فرهنگ نه تنها انگیزه‌هایی برای کنش جمعی هنجاری در موضوعاتی نظیر پیشرفت در مقابل سنت و جهان‌گرایی در «مقابل ویژه‌گرایی» فراهم می‌کند، بلکه موضوع اصلی مبارزات طبقاتی نیز است (کیت نش، ۱۳۹۲: ۱۶۵-۱۶۴). نمادهای دینی بر اعضای یک گروه اجتماعی معنای واحدی دارند، نمادها بر پایه این معنای همسان نوعی بین‌اذهانی را ممکن می‌سازند که هنوز این‌سوی آستانه نقشه ارتباطی اول‌شخص، دوم‌شخص و سوم‌شخص قرار گرفته‌اند؛ اما با این‌وجود از آستانه صرف موج احساسات جمعی فراتر می‌رود (هابرماس، ۱۳۸۴: ۸۰). به نظر «هابرماس» اعضای جوامع باستانی هويت خود را به میزان زیادی با جزئیات معرفت جمعی که در اسطوره‌ها استقرار یافته است و ویژگی‌های صوری نسخه‌های آیینی پیوند می‌دهند (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۱۴). هسته آگاهی جمعی عبارت است از یک وفاق هنجاری که در کردارهای آیینی جوامع مؤمنان استقرار پیدا می‌کند و بازآفرینی می‌شود. اعضای این سمت‌گیری خود را متوجه نمادهای دینی می‌کنند؛ وحدت بین شخصی جمع خودش را در مفاهیم مقدس متجلی می‌کند. این وحدت جمعی حلقه کسانی که خود را یک گروه اجتماعی واحد می‌دانند و می‌توانند از خودشان با اول‌شخص جمع سخن بگویند تعریف می‌کنند (همان، ۹۲-۹۱).

۲. هیئت‌های مذهبی

«هیئت‌های مذهبی» نهادهای شهرنشینان‌اند و به‌خوبی می‌توان آن‌ها را از دسته‌های عزادار که در ایام سوگواری در روستاها تشکیل می‌شوند، متمایز کرد. این هیئت‌ها با نهادهای دیگر شهری از جمله نظام روابط خانوادگی در شهرهای ایران، بازار، روحانیت و اصناف، ارتباط‌هایی مشخص دارند و به‌عنوان نوع سازمان در نهاد فرهنگ به ایفای نقش می‌پردازند. به همین دلیل می‌توان «هیئت‌های مذهبی» را از اواخر دوره ناصرالدین‌شاه قاجار به بعد نهادها و سازمان‌های مردمی قلمداد کرد؛ در مواردی که مردم موضعی دفاعی نسبت به حکومت دارند، این هیئت‌ها را در موضوع

دفاعی می‌بینیم و در مواقعی که مردم به تأیید حکومت می‌پردازند، هیئت‌های مذهبی از جمله سازمان‌دهندگان شرکت‌کننده در اعتراض و حمله هستند. شکل‌گیری درونی، افزایش نقش اجتماعی از طریق تعدد یافتن کارویژه هیئت‌های مزبور و رشد کمی این هیئت‌ها تا نخستین تلاش ایرانیان برای ورود به عصر مدرن، یعنی تا خیزش مشروطیت ادامه می‌یابد. به ادعای «خلیلی»، «هیئت‌های مذهبی»، مذهب را از انحصار و سلطه تمام‌عیار دربار و حکومت خارج ساخته‌اند و نوعی نهاد فرهنگی به‌وجود آورده‌اند که در کنار دیگر نهادهای شهری (همچون مکتب‌خانه و حوزه علمیه) از استقلال درونی برخوردار بوده و کارویژه‌های متفاوتی دارند (خلیلی، ۱۳۷۸).

۳. زیست‌جهان

«هابرماس» عمدتاً به ارتباط میان شخصی که درون زیست‌جهان روی می‌دهد و باز، آزاد و بدون هیچ فشاری است، می‌پردازد (ریترز، ۱۳۸۹: ۲۲۳). «زیست‌جهان» به حوزه‌ای از رفتار اشاره دارد که در آن هماهنگی میان کنشگران و نظم و قاعده از طریق باورها و ارزش‌های مشترک حاصل می‌شود. «زیست‌جهان» نه تنها مستلزم معانی مشترک که نیازمند راهبردهایی برای هماهنگ کردن منابع و کنترل نیروهای اجتماعی و طبیعی است. درحالی‌که در «زیست‌جهان» رویکرد کنش به سمت کنش متقابل است، در سطح نظام بر کنترل ابزاری و کارآمدی تأکید می‌شود (سیدمن، ۱۳۹۰: ۱۷۶). هابرماس قویاً معتقد است: «زیست‌جهان» و نظام می‌توانند در غنای همدیگر مفید باشند و نظام از «زیست‌جهان» به‌عنوان منبعی غنی در تصمیمات مهم سیاسی، اقتصادی و حقوقی استفاده کند. به نظر «هابرماس»، هرچند «زیست‌جهان» و نظام از ریشه‌های مشترکی روییده‌اند، اما پیوند آن‌ها از یکدیگر جدا شده است. با جدایی این دو از هم نظام امکان استعمار «زیست‌جهان» را می‌یابد و درواقع این‌گونه به نظر می‌رسد که رشد و تفکیک فزاینده نظام مانع از رسیدن کنشگران در «زیست‌جهان» به کنش‌های تفاهمی و کاهش ظرفیت ارتباطی نیل به تفاهم و تهدید استعداد و ظرفیت واقعی با اعمال کنترل خارجی بر فرایندهای درون زیست، می‌شود (بیانی و دیگران، ۱۳۹۴). مفهوم عامیانه جهان زیست به کلیت حقایق (فکت‌های اجتماعی - فرهنگی) اشاره می‌کند و از این رو می‌تواند نقطه شروعی برای نظریه اجتماعی باشد. مفهوم جهان زیست همچنین حاوی این نظر است که فرهنگ نسبت به محدودیت‌های بیرونی استقلال دارد (هابرماس، ۱۳۸۴: ۲۱۰ و ۱۹۲). به نوشته «هابرماس»، با تولید جهان زیست اساساً شامل تداوم و تجدید سنت است که در میان دو حد کرانی تکرار صرف و گسیختن از سنت به پیش می‌رود (همان: ۱۹۶/۲). از نظر «سوتر و لوکمان»، جهان زیست برای اعضای پیش‌زمینه و متنی است که نمی‌توان آن را پشت سر گذاشت و نمی‌توان در اساس برای آن انتهای تعیین کرد، بنابراین هر فهمی از وضعیت می‌تواند بر یک پیش‌فهم سرای اتکا داشته باشد. تعریفی از وضعیت یک تفسیر چارچوب چیزی است که از پیش تفسیر شده است، در درون واقعیتی است که اساساً و نوعاً آشنا است. ساختار نمادی جهان زیست از طریق استمرار دانش معتبر تثبیت یگانگی گروهی و جامعه‌پذیر کردن کنشگران مسئول بازتولید می‌شود. فرایند بازتولید، وضعیت‌های جدید را با شرایط موجود جهان زیست مرتبط می‌کند؛ این کار با بُعد معنایی مضامین و معانی (سنت فرهنگی) و همین‌طور ابعاد مکان اجتماعی (گروه همبسته اجتماعی) و زمان تاریخی (توالی نسل‌ها) صورت می‌گیرد. ملازم با این فرایندهای بازتولید فرهنگی، پیوستگی اجتماعی و

جامعه‌پذیری اجزای ساختاری جهان زیست شامل فرهنگ، جامعه و شخص قرار دهد (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۸۸ و ۱۹۴). براساس جهان زیست، ساخت‌های اقتصادی - اجتماعی از یک سو و آگاهی، اخلاق، فرهنگ و به تعبیری آنچه سوژگی انسان را نشان می‌دهد؛ از دیگر سو، در درون جهان زیست انسان‌ها فعلیت می‌دارند. جهان زیست در نهایت بستر اعمال و اندیشه‌هاست و جهان بینی متکی بر این بستر، آگاهانه به شناسایی انسان و جهان می‌پردازد (قادری، ۱۳۹۳: ۱۲۲).

۴. تاریخچه و شکل‌گیری هیئت‌های مذهبی

در اندیشه ایرانشهری، دیانت و سلطنت توأمان‌اند. «خواجه نظام‌الملک» در این مورد می‌نویسد: «نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین درست است؛ زیرا پادشاهی و دین همچون دو برادرند. هرگاه که در مملکت اضطرابی پدید آید، در دین نیز خلل آید. بددینان و مفسدان قوت پدید آیند. هرگاه کار دین با خلل باشد، مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند و پادشاه را بی‌شکوه و رنجه دل دارند و بدعت آشکار شود و خوارج زورآور، چنانچه پسر می‌گوید: عجب مدار از حرص و رغبت من به صلاح دنیا برای استقامت قواعد احکام دین و ملک هر دو و به یک شکم زادند دو سیده، هرگز از یکدیگر جدا نشوند و صلاح و فساد، صحبت و سقم هر دو یک مزاج دارد» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۰۰-۹۹). گاه در جامعه ایرانی هیئت‌های عزاداری به نهادهای اجتماعی شکل یافته تبدیل شده‌اند. فعالیت‌های فرهنگی، اجتماعی و گاهی اقتصادی و سیاسی نیز دارند. در این وضعیت آن‌ها نقش و کارکرد دوگانه‌ای دارند؛ به طوری که بیانگر یک جماعت مذهبی و تشکل اجتماعی است در وضعیت اول نوعی تحرک در سلسله‌مراتب و جنبه‌های ضدساختاری ناشی از موقعیت آستانه‌ای مناسکی را دارند و در وضعیت دوم جنبه‌های سازمانی برجسته‌تری دارند. مهم‌ترین رخداد مرتبط با زندگی مردم عادی این بود که بار دیگر تشکیلات جماعت آیینی در فضای باز بحران‌زده شدند، اما این بار نه در قامت پهلوانی یا عیاری بلکه در قالب هیئت‌های عزاداری. به ادعای رحمانی، دلایل متعددی را می‌توان نشان داد که هیئت مذهبی ادامه جماعت جوانمردان و عیاران پهلوانی است؛ از جمله این که گروهی پهلوان و گروهی نیز مداح و داستان‌پرداز بودند. نمادهایی مانند طوق علم، خنجر، تبرزین، کشکول و شال، اژدها و... را می‌توان در علامت جوانمردان تا حد زیادی منابع جماعت هیئتی‌هاست، مانند کهنه‌سوار در جوانمردی و پیر غلام در هیئت‌ها یا نقش مرشد که در هر دو آن‌ها میدان‌دارها و سردم‌ها و همچنین علم‌دارها نقش‌های بسیار مشابه هم هستند. اعضای هیئت‌ها مانند اعضای جوانمردان، الزام به رعایت اخلاق مذهبی داشته‌اند. تشکیلات جوانمردی از صفویه به این سو و هیئت‌ها در قرن حاضر بیانگر ترکیبی از اندیشه صوفیانه هستند. این تشکیلات طبیعتاً ذیل گفتمان نهادینه قدرت رسمی قرار نگرفته‌اند (به جز عرصه‌های خاص آن). آرمان شخصیتی هر دو آن‌ها بسیار مشابه هم است. در فتیان جوانمرد بزرگ علی (ع) است و برای هیئتی‌ها، حضرت عباس، پهلوان آرمانی است (رحمانی، ۱۳۹۰).

«هیئت‌های مذهبی» قدمت زیادی دارند. محققان معتقدند: هدف و خواسته‌هایی که مردم از طریق هیئت‌ها دنبال می‌کنند در شکل خاص و اولیه‌اش در مراسم دینی و اساطیر ایران باستان، چنین درخور اهدافی که در این مراسم دنبال می‌شد و همچنین خود این مراسم در ایران بعد از اسلام، دوام و قوام خود را حفظ کرده، هرچند کیفیت

نهادی‌شان از دوران اولیه اسلام با آنچه امروز وجود دارد، تفاوت‌هایی داشته است (فرزعلیان، ۱۳۹۳: ۳۵). زمانی که مذهب جایگزین اسطوره می‌شود چکیده وظایفی را که او انجام می‌دهد، برعهده می‌گیرد، اما در محدوده و شیوه‌های دیگر (انسار، ۱۳۸۱: ۵۴). از طریق سنت عزاداری است که شیعیان تاریخ معنوی خود را بازتولید کرده و ارتباط هویتی خود را با آن تحکیم می‌کنند. در واقع از طریق اذعان بر یک حادثه مهم در گذشته است که «حال» برای جماعت دینی به گذشته تسری و ارتباط پیدا می‌کند، حتی دامنه گسترده آن به آینده نیز ادامه می‌یابد (خشک‌جان، ۱۳۹۶: ۱۸۹). «سیاوشان یا سوگ سیاوش» نام سوگواری ایرانیان بر مزار وی شده و نام عمومی محل‌های اصلی برگزاری این آیین است. محوریت «آیین سیاوشان» نقش بنیادی «مرگ مقدس» است که قابل تحلیل با آیین قربانی کردن شاه مقدس در جشنواره‌های تحویل سال و مراسم نمایشی مربوط به آن است. «نرخن» در تاریخ بخارا می‌نویسد: «مردمان بخارا در کشتن سیاوش نوحه‌ها می‌گویند، چنانچه در همه ولایت‌ها معروف است و مطربان آن را سرود ساخته‌اند، قوالان آن را گریستن مغان خوانند و این سخن زیادت از سه هزار سال است» (حسام مظاهری، ۱۳۹۵: ۲۱۵).

تکرار جنبه‌های آیینی اسطوره سیاوش هم در آیین‌های تعزیه و شبیه‌خوانی مذهبی و هم در مراسم عمومی سوگواری در فرهنگ نواحی مردم ایران قابل‌ردیابی است. بخشی از این تکرار در کبود پوشیدن و سیاه کردن جامه، زاری‌کنان بر سر و سینه‌زدن و موی سر کوتاه‌کردن، افشان یا برهنه‌کردن موی، سنت‌هایی مثل تابوت‌گردانی است (قدیمی، ۱۳۹۳). به تعبیر مارکس، انسان‌ها خود سازندگان تاریخ خویش‌اند، اما نه به طبق دلخواه خود و در اوضاع و احوالی که خود انتخاب کرده‌اند، بلکه در اوضاع و احوال موجودی که از گذشته به ارث رسیده و مستقیم با آن روبه‌رو هستند، شعائر و سنن نسل‌های مرده؛ چون کوهی بر مغز زندگان فشار می‌آورد. از اینجاست که درست هنگامی که افراد گویی به نوسازی خویش و محیط اطراف خویش، ایجاد چیزی به کلی بی‌سابقه مشغول‌اند، درست در چنین ادوار بحران‌های انقلابی، ارواح دوران گذشته را به یاری می‌طلبند، اسامی آنان شعارهای جنگی و لباس‌های آنان را به عاریت می‌گیرند تا با این آرایش مورد تجلیل تاریخ باستان و با این عاریتی صحنه جدیدی از تاریخ جهانی را بازی کنند (کاظمی، ۱۳۷۸: ۱). 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 یک هدف خاص، کانالیزه می‌شود. با عزاداری یا در رنج امامان است که بین حال و حادثه تاریخی، پل هویتی و معنایی برقرار می‌شود و این باعث می‌شود، کلیت حادثه (که قدسی شده است) در فضای معنایی و فرهنگی، سیال و جاری شود، خصلتی بی‌زمان و بی‌مکان پیدا کند (خشک‌جان، ۱۳۹۶: ۱۹۰-۱۸۹). بنابه نظر «هانری ماسه» همان‌طوری که ساسانیان دین زرتشتی را دیانت رسمی ایران می‌دانستند، اما در قرن چهارم هجری سلاطین آل‌بویه سلسله ایرانی بودند و سلطه اعراب در ایران را برانداختند، هر ساله یک هفته دسته‌هایی در کوچه‌ها به حال گریه و زاری راه می‌افتادند. این سوگواری‌ها بقایایی از دوران قدیم ایران بود. سابقاً نیز به یاد سرانجام غم‌انگیز سیاوش، قهرمان ایران به دست تورانیان، مراسمی با همین تشریفات معین برگزار می‌شد. خلاصه این تشریفات که اصل و مبدأ آن ایرانی است؛ در مذهب شیعه رسمیت یافت تا جایی که به ایجاد یک سلسله نمایش‌های مذهبی منجر شد که گاه از جنبه یک اثر مهیج قابل تحسین بود و به مذهب شیعه برای برخوردارگی از یکی از خصایص اصلی خود کمک کرد و

این خصیصه عبارت بود از: احترام به شهدا و در نتیجه فکر اشتیاق و امید رستگاری توسط امام غایب. در حقیقت مذهب سنتی به منزله مذهب فاتح و مذهب شیعه به منزله مذهب رنجبر بود (ماسه، ۱۳۷۱: ۲۵۶ - ۲۵۵). در اندیشه ایرانیان باستان در دوران آرمانی «دین شهریاری است و شهریاری دین است» (هی لنز، ۱۳۶۷: ۱۵۷).

از دوران صفوی عزاداری امام حسین (ع) علاوه بر بُعد مذهبی، وجه ملی یافت و به یکی از آیین‌های ملی و ایرانی تبدیل شد و توانست نقشی بی‌بدیل، ثبات‌بخش و ایجاد یکپارچه در ایران آن زمان ایفا کند (منتظرالقایم و کشاورز، ۱۳۹۶). مراسم مناسک عزاداری عاشورا در دوره‌های مختلف تاریخی، علاوه بر صورت‌بندی‌های مختلف، پذیرای تغییرات اجتماعی متنوع نیز بود. این تغییرات، تحت‌تأثیر اوضاع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه شکل گرفته، امکان رشد و بازتولید نظام فکری خاص خود و تأثیر آن جامعه را می‌یابند. هم‌زمان با حمله مغول و رشد تصوف، گرایش‌های صوفیانه و تفاسیر زهدگرایانه و جبری از زندگی، روزبه‌روز بر تعداد خانقاه‌ها افزوده می‌شد، شعرا و عرفا، جانشین مبارزان می‌شوند و برداشت‌های انقلابی از دین و تفاسیر حماسی و مبارزاتی از واقعه عاشورا، جای خود را به برداشت‌های عرفانی، جبری دنیاگریز و آخرت‌گرا می‌داد که ردپای این تغییرات را در متون ادبی و اشعار آئینی آن روزگار می‌توان مشاهده کرد. مجالس دینی هم از مساجد بیرون آمد و به خانقاه‌ها و حسینیه‌ها منتقل شد (منتظرالقایم و کشاورز، ۱۳۹۶). به نوشته «ضیایی»، براساس رهیافت جامعه‌شناسی، عاشورا یکی از پدیده‌های اعیان دینی است که می‌تواند موضوع و منطق جامعه‌شناسی دین واقع‌شده و کارکردهایی از قبیل انسجام‌بخشی به جامعه بشری، در جهت دستیابی به عدالت (به معنای گوهر اجتماعی دین) و اصلاح‌طلبی تلاش داشته باشد (ضیایی، ۱۳۸۴).

محترم‌داشتن خدایان و آدمیان به سبب فضیلتشان، در کهن‌ترین رسوم انسانی است (یگر، ۱۳۹۳: ۴۹). به اعتقاد «الیاده»، انسان مذهبی به فواصل معینی راه خود را در درون زمان افسانه‌ای و مقدس پیدا می‌کند، انسان مذهبی احساس نیاز به فرورفتن ادواری در این زمان مقدس را فناپذیر می‌کند. تجربه زمان مقدس؛ تجربه کردن کیهان را چنان‌که در آغاز، یعنی در لحظه افسانه‌ای آفرینش بوده که برای انسان مذهبی در فواصل معینی امکان‌پذیر است. انسان مذهبی دو نوع زمان: کفرآمیز (نامقدس) و مقدس را تجربه می‌کند. یکی استمرار ناپایدار و دیگری توالی ابدیت‌ها که به فواصل معینی هنگام جشن‌هایی که تقویم مقدس را به‌وجود آورده بازیاقتنی است (الیاده، ۱۳۷۵: ۷۰، ۶۸). اولین بار حکومت آل‌بویه با گرامیداشت مقام امام حسین (ع) و بزرگداشت ایام شهادت ایشان، به مراسم مزبور رسمیت داد. یکی از کارکردهای این مراسم مذهبی اعلام جدایی از خلافت بنی‌عباس بود و این کارکرد در دوره صفویه احیاء شد. در واقع تشیع در برابر خلافت عثمانی سنی‌مذهب، یکی از اهداف برگزاری این مراسم بود (شیرودی، ۱۳۹۵: ۲۲). مراسم عزاداری نزد صفویان از چنان اهمیتی برخوردار بود که حتی هنگام جنگ تعطیل نمی‌شد. این روند ادامه پیدا می‌کرد و عاشورا و نظام ارزشی و معنایی آن در سراسر جامعه ایران، توده مردم و بزرگان و اعیان و پادشاهان را فرامی‌گرفت و هژمونی آن در جامعه مدنی تثبیت و به قول «فوکو» با قدرت انضباطی خود به «نام روح» متصل شده و جامعه ایران در ایام محرم، فارغ از توجه به عاشورا قابل‌فهم نیست (حسن‌پور و همکاران، ۱۳۹۷). در عصر صفویان شیعیان به گسترش و افزایش قدرت خویش در مواجهه با عثمانی پرداختند و در نتیجه بیش از گذشته به وجوه حماسی

(تعزیه) آن گرایش یافتند. با رشد فزاینده وابستگی و استبداد و استعمار بیشتر فراهم شد. در دوران پهلوی اول از دهه ۱۳۲۰، فضای جدیدی برای ایفای نقش مؤثر، هیئت‌های مذهبی پدید آمد که با ناکارآمدی گروه‌های سیاسی در تأثیر قابل توجه بر نظام پهلوی میدان‌دار مبارزه علیه حکومت شد که مثال بارز آن را می‌توان در هیئت‌های مؤتلفه اسلامی جست‌وجو کرد (شیروزی، ۱۳۹۵).

هیئت‌های عزاداری و نظام معنایی تشیع، به‌طور صرف عادت‌واره‌ای مذهبی نیست، بلکه کنشی است با این کارویژه‌های اجتماعی و سیاسی، بازتولید مبانی هویتی، بازتعریف و پررنگ‌کردن تمایزها و غیرت‌های هویتی، افزایش روحیه اعتراضی، بازتولید مفهوم امامت و امید (امید به ظهور منتهی که منجی است)، به‌روزکردن و بازتولید مکرر مفهوم ظلم، ظالم در ادبیات سیاسی شیعه تأکید بر مبارزه رادیکالی به‌عنوان شکل نهانی اعتراض در الگوبرداری از امام مظلوم، شکل‌گیری و تشدید روحیه 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 شیعه (خشک‌جان و مسلمی). در آستانه نهضت مشروطیت مباحث سیاسی وارد مجالس عزاداری و روضه‌خوانی شده، به شکلی که مجالس روضه در تهییج مردم به مهاجرت صغری و کبری بسیار مؤثر بوده است (حسن‌پور و همکاران، ۱۳۷۸). به اعتقاد «کیوآ» افراد هنگام انجام مراسم مناسک و اعمال دینی دسته‌جمعی، تحت تحریک و سرمستی قرار می‌گیرند که احساس می‌کنند تأثیر فراتر از خود گرفته‌اند و در نتیجه به ستایش آن قرار می‌گیرند. بررسی نوحه‌های عزاداری قبل از سال ۱۳۴۰ شمسی نشان‌دهنده آن است که هم از نظر ادبی و هم از نظر محتوایی تغییر یافته‌اند، به‌گونه‌ای که بیشتر بیان‌کننده مظلومیت و ذلت عاشوراییان هستند، اما از سال ۱۳۴۰ به بعد جنبه‌های حماسی و انسانی نوحه ارتقا می‌یابد، قالب‌های تازه‌ای پیدا می‌کند، ستم‌ستیزی و روحیه سیاسی و انقلابی در آن جای می‌گیرد (حسن‌پور و همکاران، ۱۳۹۷). به استدلال «دورکیم» شاعر و مراسم جمعی در مواقعی که مردم مجبورند با تحولات بزرگ زندگی خویش کنار بیایند، همبستگی گروهی را از نو تحکیم و تثبیت می‌کند (گیدنز، ۱۳۸۷: ۷۷۹). ناصرالدین‌شاه تمام عمر در زمره سرسپردگان علی (ع) باقی ماند و آیین اخلاص به مرتضی علی و سایر ائمه و شهدای مذهب شیعه را رونق داد. این آیینی که ناصرالدین‌شاه دانسته و در پیروی و حمایت آن می‌کوشید با مذهب رسمی علما به‌کار گرفته می‌شد. مراسم تعزیه در دهه اول محرم یکی از جنبه‌های محبوب مذهب عامه مردمان قاجار بود که به طرزی حزن‌انگیز با به‌کارگرفتن نقاره و شیپور به اجرا درمی‌آمد. ابزار شریعتمداری شاه گذشته از ادای مراتب فریضه نماز که به‌دفعات در خاطرات تمام سفرهایش آمده است، شامل حمایت مجدانه از برقراری تعزیه و عزاداری برای شهادت امام حسین (ع) است (امانت، ۱۳۸۳: ۵۶۵). پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، به‌ویژه آغاز دهه ۱۳۴۰، شمار هیئت‌های مستقل از دولت، روبه‌فزونی گذاشت و گاهی انجمن اسلامی را در دامن خود پروراند، شماری از این انجمن‌ها که در میان اصناف و پیشه‌وران بازار و محافل دانش‌آموزی و دانشجویی برآمدند و بالیدند، به‌مثابه فعالیت سیاسی دست یازیدند و اسلام سیاسی - انقلابی نیم سده اخیر را شکل دادند (محمود طاهر، ۱۳۸۰).

۵. مناسک دینی

تجربه زندگی بشر خصوصاً در دوران حیات انسان به‌خوبی نشان داده که دین جزئی جدانشدنی از وجود بشر بوده و خواهد بود. دین به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عناصر تأثیرگذار فرهنگ و تمدن به‌ویژه سیاست از مباحثی است که همواره دولت‌ها با آن در تعامل بوده‌اند. در ایران عهد باستان باورها و اعتقادات مذهبی از اهمیت شگرفی برخوردار بودند (خدادادی، ۱۳۸۴). یکی از مهم‌ترین ابعاد دین، مناسک است که مهم‌ترین آن‌ها در مذهب تشیع، عزاداری است. مناسک به دلیل ساختار و پیوندی که با حیات دائماً در حال تغییر مؤمنان دارند، همواره متحمل تغییرات بسیاری بوده است. از این‌رو با بررسی مناسک مذهبی، علاوه‌بر بازنمایی دگرگونی‌ها، می‌توان نقش آن را در پیشبرد این دگرگونی بررسی کرد، مناسک عزاداری، به دلیل نقشی که در حیات مردم داشته‌اند، در صور مختلفی تبلور یافته و مردم آن را طی سازوکارها و صورت‌بندی‌های متنوعی بازسازی کرده‌اند (صفا و محمدنجاتی، ۱۳۹۰). دین و صورت‌های فرهنگی آن تأثیرگذارترین، نافذترین و اصیل‌ترین ارزش‌های فرهنگی در جامعه هستند. پدیده‌های دینی به مقوله نظری و عملی (اعتقادات، شعائر) طبقه‌بندی می‌شوند. مقوله نخست عبارت است از طرز فکر و بینش که شامل معارف و باورها می‌شود و شعائر اشکال و صور معین عمل دینی است. میان این دو واقعیت از سویی تمایز کلی وجود دارد که اندیشه را از عمل جدا می‌کند (قبادی، ۱۳۹۲: ۱۲۳). مراسم و مناسک دینی هر منصب، برآمده از باورها، نیازها و گرایش دینی قشرهای گوناگون وابسته به آن مذهب است که به‌صورت آیین‌ها و نمادها، جشن‌ها و عزاداری‌ها بروز می‌یابد (منتظرالقایم و کشاورز، ۱۳۹۶). مناسک به‌واسطه نوع هدف و نظام کلی‌اش و به‌واسطه این که قابلیت کاربردی را برای اهداف مختلف دارند و هم این که در مراسم‌های مختلف می‌توانند برای یک هدف انجام شوند؛ می‌توانند جای یکدیگر را بگیرند. نوحه، پتانسیل سیاسی را در ذات خودش ایجاد می‌کند و سبب می‌شود نقش و جایگاه مناسک در نهایت وابسته به «زیروم‌های حیات اجتماعی» و شرایط زندگی جمعی مؤمنان باشد (فرزعلیان، ۱۳۹۲: ۳۹). نخبگان سیاسی و اقتصادی مجبورند در این مناسک‌ها شرکت کنند (ضمن این که اعتقاد نیز دارند) و چون آن‌چنان فراگیر است که کسی را یارای تن زدن و کنار رفتن از آن نیست و هم این که به‌واسطه خرج کردن برای این صور مناسکی مشروعیت و اعتبار اجتماعی و مذهبی خودشان را باز تولید و تحکیم می‌کنند. ساخت تکیه‌های بزرگ از جمله تکیه دولت نماد این مسئله است (فیاض و رحمانی، ۱۳۸۶).

به گفته «همیلتون» نخستین مناسک مذهبی یعنی مناسک خاک‌سپاری، سرچشمه انسجام جامعه به‌شمار می‌آمد و نهاد و نهادهای مذهبی که بعدها تحول یافتند به حاملان سنت و نگهدارندگان ثبات اجتماعی تبدیل شده بودند، مناسک عواطف مخرب را به مسیرهای سازنده سوق می‌دهد. این مناسک اضطراب‌های ناشی از رخداد مرگ را کاهش می‌دهد و تعادل را کم‌وبیش برمی‌گرداند. مناسک خاک‌سپاری بخشی از این کار را از طریق بازتأیید و تقویت اعتقاد به جاودانگی روح انجام می‌دهد و از این طریق به سوگواران این اطمینان را می‌دهد که آن‌ها محکوم به نابودی همیشگی نیستند که این امر تجربه عزاداری را در عزاداران پدید آورد (همیلتون، ۱۳۹۴: ۹۱). مناسک در یادآوری آنچه گذشته اجتماع معرفی شده و همچنین در ایجاد انسجام اجتماعی و برقراری احساس از پیوند با دیگر اعضای جامعه نقش ایفا می‌کنند.

به اعتقاد «پیر نور»، اساسی‌ترین هدف مکان حافظه متوقف کردن زمان، مانع شدن از کار فراموشی، استقرار حالتی از چیزها، نامیرا کردن مرگ، مادی کردن امر غیرعادی است. انجام تمام این‌ها به منظور به دست آوردن بیشترین معنا از کم‌ترین نشانه‌هاست. به زعم «الیاده» «رویدادهای تاریخی به خودی خود هرچند مهم نیز باشد، در خاطره عامه نمی‌ماند و یادآوری آن نیز سبب پیدایش الهام شاعرانه نمی‌شود، جز مواقعی که واقعه تاریخی مشخص با نمونه‌ای اساطیری پیدا می‌کنند». رویدادهای جمعی پس از گذشت زمان به رویدادهای اسطوره‌ای تبدیل شده و به تقویم قدسی راه می‌یابند. زمان‌های مناسبی در تقویم معاصر ایران، نسبت بسیار بزرگی از زمان زیست اجتماعی افراد را دربر می‌گیرد. از آن جمله به دهه اول می‌توان اشاره کرد که به سبب مناسک عزاداری ویژه فضای شهرها تغییر شکل می‌دهند و افراد زمان زیادی را به شرکت در آیین‌ها اختصاص می‌دهند (سروش فر، ۱۳۹۹: ۹۹-۱۸). «مهرداد بهار» به استناد سخنان «الیاده» و مطالب گفته شده می‌نویسد: «هدف مؤمنان از اجرای این مراسم پیوسته کوششی بوده برای بازگشت به آغاز و دنبال کردن جریانی که ساخت و نظم هستی به وسیله آن پدیدار آمد تا مگر خود را در آن شرایط مقدس آغازین بیاید و خود بخشی از جهان قدسی گردند» (پاسدار، شیراز و صادقی، ۱۳۹۴).

یکی از عناصر مرکزی فرهنگ تشیع، مراسم و مناسک عزاداری محرم و گفتمان کربلاست. واقعه کربلا تاریخ حیات تشیع، عنصر مرکزی هویت جمعی و دینی شیعه بوده است. نظام مناسک عزاداری محرم که به طور سنتی ماه محرم و صفر و بعضاً تا دهه اول ماه ربیع‌الاول را دربر می‌گیرد، از لحاظ فرهنگی و اجتماعی همراه با مجموعه‌ای از مجالس عزاداری که به اشکال گوناگون برگزار می‌شده است؛ دسته‌های زنجیرزنی، از یک سو محمل اصلی وجدان جمعی شیعه و از سوی دیگر محمل اصلی و نمادین مرکزی فرهنگ شیعه است که یکی از نکات مهم در این باره منابع اصلی این گفتمان و نظام مناسک عزاداری است. در زندگی عمومی مردم، نظام‌های نمادین، مهم‌ترین کارکردشان حل مسئله و معنابخشی به زندگی مردم است. این نقش بیش از همه به وسیله مذاهب انجام می‌گرفته است (رحمانی، ۱۳۹۹). با این تفاسیر، باید گفت تکوین تعزیه در ایران ارتباط مستقیمی با سیر تکوینی هیئت‌های مذهبی داشته است.

۶. تأثیر هیئت‌های مذهبی بر اندیشه سیاسی ایران

هیئت‌های مذهبی نهادهای شهرنشینان‌اند و به خوبی می‌توان آن‌ها را از دسته‌های عزاداری که در ایام سوگواری در روستاها تشکیل می‌شوند، متمایز کرد. این هیئت‌ها با نهادهای دیگر شهری از جمله نظام روابط خانوادگی در شهرهای ایران، بازار، روحانیت و اصناف، ارتباط‌هایی مشخص دارند و به عنوان نوع سازمان در نهاد فرهنگ به ایفای نقش می‌پردازند. به همین دلیل می‌توان هیئت‌های مذهبی را از اواخر دوره ناصرالدین‌شاه قاجار به بعد نهادها و سازمان‌های مردمی قلمداد کرد. در مواردی که مردم در موضعی دفاعی نسبت به حکومت قرار دارند، این هیئت‌ها را در موضع دفاعی می‌بینیم. در مواقعی که مردم به تأیید حکومت می‌پردازند، هیئت‌های مذهبی از جمله سازمان‌دهندگان شرکت‌کننده در اعتراض و حمله هستند. شکل‌گیری درونی، افزایش نقش اجتماعی از طریق تعدد یافتن کارویژه هیئت‌های مزبور و رشد کمی این هیئت‌ها تا نخستین تلاش ایرانیان برای ورود به عصر مدرن، یعنی تا خیزش

مشروطیت ادامه می‌یابد به ادعای «خلیلی»، هیئت‌های مذهبی، مذهب را از انحصار و سلطه تمام‌عیار دربار و حکومت خارج ساخته‌اند و نوعی نهاد فرهنگی به‌وجود آورده‌اند که در کنار دیگر نهادهای شهری (همچون مکتب‌خانه و حوزه علمیه) از استقلال درونی برخوردار بوده و کارویژه‌های متفاوتی دارند (خلیلی، ۱۳۷۷). نیروهای سیاسی اجتماعی، قدرت اجتماعی را به قدرت سیاسی تبدیل می‌کند. نیروهای هیئت‌های مذهبی یکی از نیروهای اجتماعی تأثیرگذار در عرصه زندگی سیاسی ایرانیان تلقی می‌شود، آن‌ها گروه‌هایی هستند که بر زندگی سیاسی به معنای کلی آن تأثیر می‌گذارند و به شیوه‌هایی مختلف در آن نفوذ می‌کنند. هیئت‌های مذهبی مرکب از افرادی هستند که دارای وجوه همسانی از نظر علایق اقتصادی، ارزشی، فرهنگی، صنفی و جزء آن هستند. آن‌ها به شرکت در اداره جامعه و مشارکت سیاسی علاقه دارند و به تفکر منطقی علاقه خاصی دارند که آن‌ها را وارد نظم سیاسی می‌کند. البته شاید گفته شود اعضای هیئت‌های مذهبی به شرکت در زندگی سیاسی و مشارکت فعالانه در آن علاقه‌ای ندارند، اما باید گفت جداکردن تقاضاهای سیاسی از غیرسیاسی در درون دعاوی و خواسته‌های نیروی اجتماعی، کار دشواری است (شیرودی، ۱۳۹۵: ۲۸).

هیئت‌های مذهبی باتوجه به قدمت و سابقه طولانی علاوه بر حفظ و کارکردهای سنتی، کارکردهای جدید را در طول دوران شکل‌گیری، پیروزی انقلاب اسلامی برعهده داشتند. از جمله این کارکردها می‌توان به کارکردهای سیاسی، نظامی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی اشاره کرد. براساس چنین کارکردهایی در درون هیئت‌های مذهبی هسته‌های انقلابی شکل گرفت و انقلابیون آموزشی نظامی می‌دیدند. این هیئت‌ها سازماندهی و جذب نیروهای انقلابی مردم مانند هیئت مؤتلفه اسلامی، حزب ملل اسلامی و حزب زحمت‌کش را فراهم می‌کردند (غفاری هشتمین و همکاران، ۱۳۹۱). تأسیس هیئت‌های مؤتلفه، در سیاسی‌شدن بخشی از بدنه هیئت‌های مذهبی و ورود مضامین و محتوای سیاسی به اشعار نوحه‌ها و عزاداری‌ها در دهه ۴۰-۵۹ تأثیرگذار بود. بلافاصله پس از تأسیس، هیئت مؤتلفه به‌طور جدی وارد فعالیت‌های مبارزاتی شد و از نظر رویکرد سیاسی، این تشکل متأثر از فداییان اسلام بود و اندیشه مبارزه مسلحانه با حکومت پهلوی را از ایشان به ارث برده بود (حسام مظاهری، ۱۳۸۵: ۵۲۸، ۵۲۷).

هیئت‌های مذهبی از یک‌طرف در درون خود دارای انسجام هستند، هویتی مشترک اعضای هر هیئت را به هم پیوند می‌دهد و از طرف دیگر بین هیئت‌ها نیز علقه‌های مشترک مبنی بر ایدئولوژی تشیع و علاقه به امام حسین (ع) وجود دارد. باتوجه به مذهبی بودن انقلاب ایران تشکیلات نهادهای مذهبی توانستند سرچشمه‌ای مهم در تأمین و تسهیل سازماندهی و بسیج انقلابی مردم باشند (غفاری، هشتمین و همکاران، ۱۳۹۱). یکی از ویژگی‌های هیئت‌های مذهبی به‌عنوان مهم‌ترین کانون برای انجام مناسک عزاداری، آمیختگی آن با حیات اجتماعی - فرهنگی، سیاسی و اخلاقی مؤمنان است. از این‌رو ابزار مهمی در جهت بازیابی حیات مذهبی و فرهنگی، سیاسی و حتی اقتصادی آنان به‌شمار می‌آید (درودی، ۱۳۹۴). هیئت‌های مذهبی یکی از مؤثرترین رسانه‌های آیینی در کشور هستند که می‌توانند به‌عنوان رسانه اصلی جریان‌ها و اتفاقات بزرگ قرار گیرند، زیرا در این رسانه فرستنده پیام دارای وجاهت دینی متأثر از جایگاه سنتی و مذهبی هیئت‌های مذهبی است (شیرودی، ۱۳۹۵: ۲۸).

هیئت‌های مذهبی به‌عنوان یکی از نهادهای اصلی فرهنگ شیعی، از مهم‌ترین مؤلفه‌های فرهنگی کشورمان محسوب می‌شوند؛ این محافل و هیئت‌های مذهبی امروزه با بهره‌گیری و هدایت شبکه عظیم روحانیت و نیز علاقه‌مندان و طرفداران میلیونی امامان معصوم (ع) در جامعه ایرانی به یکی از نهادهای تأثیرگذار عرصه سیاست کشور تبدیل شده‌اند. «درودی» از سه نوع هیئت عامه‌پسند، عامه‌پسند انقلابی و هیئت‌های انقلابی نام می‌برد. ویژگی و مختصات هیئت‌های سنتی که در قالب اسلام سنتی جای می‌گیرند، به تفکیک دیانت از سیاست تأکید دارد، مناسکی است؛ پیکرش بیشتر فردی است تا اجتماعی؛ آخرت‌گراست، اسطوره‌گراست؛ نقلی است. با آغاز جنگ تحمیلی به‌گونه‌ای نوپدید هیئت‌های انقلابی تکامل یافت و توانست خود را به‌عنوان گونه‌ای مستقل از هیئت‌های سنتی تثبیت کند. هیئت‌های عامه‌پسند انقلابی اگرچه از سوی رقیبان موردنظر خویش مورد نقد قرار می‌گیرند؛ اما به لحاظ سیاسی توانستند مدلی از یک هیئت مذهبی را ارائه دهند که می‌تواند در برابر بحران‌های سیاسی دارای کارکرد سیاسی تأثیرگذار در سطح جامعه باشد. هیئت‌های عامه‌پسند انقلابی با پشتوانه اقبال فراگیری که طی چند سال اخیر کسب کرده‌اند، توانستند دارای کارکرد سیاسی زیادی در کشور باشند. هیئت‌های انقلابی در خطابه و مداحی در راستای یکدیگرند. (درودی، ۱۳۹۴).

۷. تعزیه در فرهنگ دینی

پیدایش تعزیه هم انگیزه سیاسی داشت و هم انگیزه دینی و آن دو انگیزه، یکی است یا آن‌چنان بهم گره خورده‌اند که پیوندشان گسست‌ناپذیر می‌نماید (ستاری، ۱۳۸۸: ۹۸). تعزیه وجهی از تاریخ شیعیان و نشان‌دهنده رخدادی واقعی - تاریخی حوزه حیات قدسی دین و مذهب در جهان تشیع است. عزاداری امری است که براساس جامعه و فرهنگ مستقر در آن شکل می‌گیرد و در این میان ممکن است، براساس تغییر در فرهنگ و سنت، امر عزاداری در زمان‌های مختلف به صورت‌های مختلف درآید (بیات، ۱۳۹۷: ۱۰۶ و ۱۱۳).

فرهنگ عامه واکنشی در مقابل فرهنگ رسمی است، فرهنگی که در پی خلق و محقق کردن یک هویت است. فرایند هویت‌سازی به تعبیر ژاک دریدا، فیزنک (سیلبر ستین، ۱۳۹۴)، مستلزم «دیگرسازی، مقاومت و چانه‌زنی» است. (گیوان، ۱۳۸۵). از نظر «استوارت هال»، فرهنگ عامه قلمرو معارضة و مقاومت است. جایی که در آن هژمونی شکل می‌گیرد و تأمین می‌شود. به اعتقاد «دوسر تو هنر»، فرهنگ عامه در همین اشغال فضایی است که فرهنگ رسمی در اختیار آنان می‌گذارد و خلاقانه عمل کردن، مطابق خواسته‌های خود در آن فضاها مبادرت می‌کنند (گیوان، ۱۳۸۵). شکوه و شکایت و اعتراض در جو اختناق و فشارهای سیاسی، فقط از طریق کاربرد علمی آداب و رسوم اعتقادی که نزد همه افراد جامعه مشترک است، امکان‌پذیر بوده و از این‌رو مردم با توسل به محیط مذهبی، توانستند از طریق استفاده از نمادها و سمبل‌ها و در پناه مذهب از زور، ظلم، جور، ستم و بی‌عدالتی زبان به شکوه بگشایند (فرید، ۱۳۸۶: ۴۲).

هنر تعزیه که روایت رخدادهای تاریخی به‌ویژه حماسه عاشورا با چاشنی سنت و باورهای ملی است، به مانند هر پدیده اجتماعی دیگر به‌طور تدریجی سیر تحول و تکامل پیموده تا به روزگار امروز رسیده است. در این گذار تاریخی، این

هنر چه به لحاظ شاخصه‌های نمایشی، چه از منظر تأثیرپذیری از باورها و رسوم مناطق و اقلیم‌های مختلف، چه از زاویه نوع بیان و گفتار و سبک شعری، چه از نظرگاه موسیقی و ردیف‌های آوازی، چه از حیث ابزار و آلات و محل اجرا، تغییر و تفاوت‌های زیادی به خود دیده است (خداداد نوش‌آبادی و خیرخواه، ۱۳۹۵: ۱۲۳). تعزیه سیر تکاملی و تدریجی داشته است و از حرکت و دسته‌گردانی صامت به نمایش پرطمطراق امروزی رسیده است. با اینکه پدیدآمدن تعزیه مانند هر پدیده فرهنگی و هنری تدریجی است و نمی‌توان مرزبندی و تقسیم‌بندی مشخصی برای دوره‌های مختلف تکامل آن تعیین کرد (همان، ۱۴۵). در دوره آل‌بویه تعزیه به شکل دسته‌های صامت بود. در دوره صفویه اجراکنندگان اشعاری را به تعزیه افزودند. دوره اوج شکوفایی تعزیه عصر قاجار به‌ویژه دوره ناصری است. دوره پهلوی نوعی رکود ایجاد شد ولی بعد از انقلاب اسلامی این هنر جانی دوباره گرفت (همان، ۱۴۴). تصویر زیر برگزاری تعزیه در دوره قاجار را نشان می‌دهد.



تصویر ۱. تعزیه در دوره قاجار در شهر تهران.

۸. هیئت‌های مدرن

از دهه ۱۳۷۰ مراسم مذهبی در خیابان‌ها، خارج از مساجد و تکایا شکل جدیدی (برای مثال پاپ‌گون) به خود گرفت و در زمان‌های متفاوت (از یک بامداد به بعد) تغییر شکل داده و تغییرات آن طی فرایند سه‌وجهی صورت گرفت؛ این فرایندها را به این صورت می‌توان مطرح کرد: ۱. کنترل سازمانی رسمی؛ ۲. مقاومت مردمی؛ ۳. تعامل بین رسانه و

متن جامعه که براساس این مدل مشاهده می‌کنیم رابطه‌ای چندجانبه بین فرهنگ دینی و مراسم از طریق رسانه و جامعه برقرار است، در جامعه ایران و در این نظام دینی و شبکه جدید مراسم، تعبیر متعددی از جریان فعالیت‌های دینی و خوانش‌های متفاوت در حال تولید است؛ عاشورایی که به مقاومت دینی می‌انجامد. باتوجه به تجربه تغییرات دینی در ایران (در حوزه مراسم عاشورا در ایران) (در حوزه مراسم عاشوری حسینی در تهران) می‌توان مثال‌های متعددی ارائه داد. به‌طور خاص از وسایل جدید موسیقی، تولید سازوآوازهای مربوط به حادثه کربلا، انتقال مراسم به زمان و مکان‌های متفاوت تلاش در کسب مخاطبان جدید و غیرهم‌شکل که به کارناوال شدن مراسم می‌انجامد، همگی مصادیق عمده مقاومت در مقابل نظام فرهنگی مسلط است که درنهایت از طریق رسانه رسمی پذیرفته و تأیید می‌شود. اگرچه به‌کارگیری این وسایل در آغاز به معنای مقاومت بوده و درگذر زمان به‌منزله بخشی از مراسم و فرهنگ دینی معرفی شده است (بهار، ۱۳۸۵). تصویر شماره ۲ نمایی از شکل سازمانی هیئت‌های عزاداری در دوره پهلوی را نشان می‌دهد.



تصویر ۲. هیئت مذهبی دوره پهلوی. مأخذ: مرکز اسناد انقلاب اسلامی

با آغاز دوران اصلاحات، تغییرات زیادی در حوزه فکری و اعتقادی و مذهبی اتفاق افتاد که به تبع آن مجالس عزاداری نیز متأثر شدند؛ ازجمله تغییرات مهمی که در این مقطع آغاز شد و تا به امروز ادامه یافت گسترش موج جدیدی از هیئت‌های عزاداری بود که گاهی ساختار دوگانه واعظ/مداح را کاملاً شکسته و با محور مداحان به اصطلاح پاپ برپا می‌شد. طبعاً در وضعیت جدید، مداحان به موقعیتی دست یافتند که در آن رکن اصلی مجالس عزاداری معرفی شده و وعظ را به حاشیه می‌راند (منتظرالقایم و کشاورز، ۱۳۹۶). به بیان شرعی دین عامه، دین خاموش یا دین پنهان نامیده می‌شود. دینی که نه با کلام که رفتار بیان می‌شود. روشن کردن شمع، نذر، قربانی کردن و نیایش. دینی که خاموش

است، الهیات و کلام و علوم دینی ندارد و برخلاف این دین نخبگان که خود را شرح می‌دهد و تفسیر می‌کند تنها برای استمداد، توسل، شفاعت و حاجت به سخن می‌آید. دین پنهان است، چون در اعماق جامعه نشست کرده و ماندگار است (شریعتی، ۱۳۸۵). دین تلویزیونی، دین رسانه‌ای و حکومت است و دین عامه، دین خاموش است. خاموش بودن یا به عبارتی پنهان بودن دین بدان جهت است که رمزگشایی عامه با رمزگشایی رسانه مخالف است. دین رسانه‌ای از این منظر دیگر قابلیت تسلط و هژمونیک خود را ندارد، زیرا دین رسانه‌ای با زندگی دینی و زیست‌شده دینی همخوانی ندارد. بازتاب‌های دینی مردم در چند سال اخیر نشان می‌دهد؛ دین رسانه‌ای فرهنگ دینی آنان تأثیر سلبی داشته است؛ نوحه‌گرایی مدرن در دهه‌های اخیر که با اجرای مناسک دینی سنتی کم‌تر ارتباطی دارد، از این سنخ است، در چند سال گذشته، جوانان بدون ارتباط با مسجد، روحانی و نمادهای دینی، به انجام مراسم مذهبی در مکان‌هایی مدرن از قبیل میدان محسنی تهران اقدام کرده‌اند که با مخالفت حوزه رسمی دین روبه‌رو شده است. ظهور و ادامه این نوع مراسم حکایت از وجود تقابل میان درک دینی در رسانه و زندگی روزمره دارد (بهار، ۱۳۸۶). هر یک از محققان و پژوهشگران کارکردهای مختلفی را برای هیئت‌های عزاداری نام برده‌اند؛ همان‌طوری که «رویترز» تأکید دارد؛ پیدایش و تکوین آیین‌ها و مجالس سوگواری تابع متغیرهای بیرونی و اجتماعی بوده است؛ بنابراین می‌توان اساس کارکردهای هیئت‌ها را در دودسته آشکار و پنهان نام برد: الف. کارکردهای آشکار؛ ب. کارکردهای پنهان.

تصویر زیر نمایی از سیر تکوینی عزاداری و تعزیه در دوره معاصر به شکل تعزیه میدانی را نشان می‌دهد.



تصویر ۳. تعزیه میدانی، سال ۱۴۰۲

۹. کارکردهای آشکار؛ نقش‌آفرینی سیاسی، اسوه‌سازی، تقویت باورهای دینی

کارکردهای پنهان؛ تقویت همبستگی اجتماعی، تقویت نظام اخلاقی، حفظ الگوی جامعه، کارکرد فراغتی، تسکین آلام و تخدیر معایب فردی و اجتماعی (درودی، ۱۳۹۴). کارکردهای هیئت‌های مذهبی با استخراج از کتاب «فضیلت و آیین اهل بیت از منظر امام خمینی (ره) و آیت‌الله خامنه‌ای» به شرح زیر است: ۱. تربیت انسان مطلوب؛ ۲. ایجاد روحیه مجاهدت، شهادت‌طلبی، سازمان‌دهی مردمی در مقابل ظالمین؛ ۳. زمینه‌سازی برای آغاز نهضت‌های اسلامی؛ ۴. ایجاد

قدرت مقاومت در برابر دشمنان؛ ۵. ایجاد حاکمیت اسلام و حفظ نظام اسلامی؛ ۶. تحقق وحدت کلمه (بهار و احمدی، ۱۳۹۳). «مجدالشرافی» هم کارکردهای اجتماعی مهم هیئت‌های مذهبی را به شرح زیر نام می‌برد: ۱. هویت‌بخشی و الگوسازی مبتنی بر دین داور و رعایت هنجارها، ارزش‌ها و اخلاقیات؛ ۲. تعالی‌جویی و فضیلت‌طلبی، مساعدت، بسترسازی و کمک به انسان برای تعالی‌جویی و فضیلت‌طلبی؛ ۳. کنترل غیرمستقیم انسان‌ها، کنترل غیرمستقیم جامعه و افزایش حال معنوی امت؛ ۴. مساعدت، دستگیری و انفاق نسبت به محرومان، تهیه جهیزیه، امکانات اولیه زندگی برای تازه‌عروسان و زوج‌های جوان کم‌درآمد، ایجاد صندوق قرض‌الحسنه و اهدای وام‌های بدون بهره و راه‌اندازی سیستم خدمات درمانی رایگان و... به‌واسطهٔ ایجاد بین افراد خیر و توانمند جامعه با افراد بی‌بضاعت و کم‌توان (مجدالشرافی، ۱۳۸۴). گفتمان مسلط عاشورا، گفتمان تراژیک بوده که با نگاه اسطوره‌ای نوعی گرایش متافیزیکی اغراق‌آمیز و غلوگونه آمیخته‌شده همراه بوده و بیش از این‌که نسبتی با واقعه حماسی/عرفانی عاشورا داشته باشد، انعکاس اجتماعی سوگواری شخصی و دردهای فردی و بازخوانی آلام تاریخی و خشونت و ستم‌هایی است که بر ما رفته و عاشورا، ملجأ و پناهگاهی است تا در سایه اندوه‌بار آن سرنوشت خویش را گریه‌ساز کنیم یا در بهترین شرایط هدف ما این است که با گریستن، برائت وجدان پیدا کنیم. بدون این‌که تأمل و تفکری در ذات و آثار این واقعه داشته باشیم (کاهیرده، ۱۳۹۵).

۱۰. یافته‌ها

در رویکرد کیفی به پژوهش‌های اجتماعی به‌ویژه زیست‌شناختی افراد، معمولاً از فنون متعددی برای شناسایی لایه‌های مختلف موضوع مورد مطالعه استفاده می‌شود، داده‌های حاصل از کاربرد فنون مختلف همدیگر را تکمیل می‌کنند و شناخت معتبرتری از موضوع به دست می‌دهند. از آنجاکه موضوعات مورد مطالعه در این پژوهش یعنی شرکت در مراسم‌های عزاداری و زیست‌جهان ایرانیان ابعاد متعددی دارد که احاطه به آن صرفاً از طریق مصاحبه امکان‌پذیر نیست، در کنار این فن از مشاهده و پرسش‌نامه با تدوین شاخص‌های ترکیبی و مقیاس‌های چندگویه‌ای به تکمیل و واری داده‌های حاصل از مصاحبه اقدام کردیم؛ اما از آنجاکه نمونه مورد مطالعه غیراحتمالی بوده و به‌صورت هدف‌مند انتخاب شده تنها توصیف و تبیین عوامل مورد مطالعه در نمونه مدنظر ما بوده نه استنباط؛ در نتیجه تنها شدت و وجود رابطهٔ میان متغیرها را مورد سنجش قرار داده‌ایم. تحلیل‌های کمی و نتایج پرسش‌نامه حاصل از پرسش‌نامه به‌گونه‌ای دقیق‌تر مؤید نتایج کیفی بوده و نشان می‌دهد که میان شرکت‌افراد در مراسم‌های عزاداری و زیست‌جهان رابطه مستقیم وجود دارد. شدت این رابطه قابل توجه بوده است. در واقع، گرایش و پایبندی مذهبی و شرکت در مراسم‌های مذهبی بر زیست‌جهان ایرانیان و مؤلفه‌های آن تأثیر می‌گذارد؛ به‌عبارت‌دیگر، هرچه میزان دین‌داری افراد و شرکت آن‌ها در مراسم‌های مذهبی بالاتر رود، شیوهٔ زندگی سنتی‌تر و دین‌داری و دین اسلام در سبک زندگی افراد بیشتر و مقاومت در برابر سبک‌های مدرن زندگی کم‌تر خواهد بود. هرچه میزان شرکت‌افراد در مراسم‌های مذهبی بیشتر باشد سبک زندگی مدرنیته است. همچنین به این نتیجه مهم رسیدیم که میان شرکت‌افراد در مراسم‌های عزاداری و مذهبی و زیست‌جهان افراد همبستگی مستقیم و قابل توجهی وجود دارد.

۱۰.۱. بررسی وضعیت نرمال توزیع داده‌ها

جهت بررسی نرمال بودن عامل‌ها از آزمون تک‌نمونه‌ای کلموگروف - اسمیرنوف به‌قرار زیر استفاده می‌شود:

H_0 : داده‌ها از توزیع نرمال برخوردارند.

H_1 : داده‌ها از توزیع نرمال برخوردار نیستند.

جدول ۱: آزمون نرمال بودن داده‌ها

زیست جهان			شرکت در هیئت‌های عزاداری	متغیرها
مدرنیته	دین اسلام	سنت ایرانی		
127	127	127	127	تعداد
88/2	78/2	89/2	74/2	مقادیر کلموگروف - اسمیرنوف
18/0	16/0	17/0	153/0	سطح معناداری (دو دامنه)

باتوجه به یافته‌های جدول فوق می‌توان نتیجه گرفت که چون مقادیر سطح معنادار تمام متغیرهای پژوهش بیشتر از ۰.۰۵ هستند، پس می‌توان با ۹۵ درصد اطمینان گفت این مقادیر نرمال بودن توزیع داده‌ها را می‌رساند و می‌توان در تحلیل فرضیه‌های پژوهش، آزمون‌های پارامتریک را به‌کار گرفت.

۱۰.۲. آزمون همبستگی پیرسون

جدول ۲: همبستگی پیرسون شاخص‌های شرکت در هیئت‌های عزاداری با زیست‌جهان ایرانیان

شرکت در هیئت‌های عزاداری			نام متغیر
سطح معناداری	ضریب همبستگی		شاخص‌ها
002/0*	68/0	سنت ایرانی	زیست جهان
006/0*	78/0	دین اسلام	
001/0*	54/0	مدرنیته	

باتوجه به یافته‌های جدول فوق می‌توان نتیجه گرفت ۶۸٪ افراد شرکت‌کننده در هیئت‌های مذهبی براساس فرهنگ سنتی، ۷۸٪ بر اعتقادات مذهبی و دینی اسلام و ۵۴٪ افراد به مدرنیته گرایش داشتند.

نتیجه‌گیری

هیئت‌های مذهبی قدمت زیادی دارند. از طریق سنت عزاداری است که شیعیان تاریخ معنوی خود را بازتولید کرده و ارتباط هویتی خود را با آن تحکیم می‌کنند. در واقع از طریق اذعان بر یک حادثه مهم در گذشته است که «حال» برای جماعت دینی به گذشته تسری و ارتباط پیدا می‌کند، حتی دامنه گسترده آن به آینده نیز ادامه می‌یابد (خشک‌جان، ۱۳۹۶، ۱۸۹). هیئت‌های مذهبی از یک‌سو از مقبولیت عمیق در ذهن و دل مردم ایران و از سوی دیگر از حمایت‌های همه‌جانبه جمهوری اسلامی برخوردار هستند. دلیل این حمایت نخست فضای قدسی است که با الهام از ماهیت نهضت دینی جامعه ایرانی در عصر نظام جمهوری اسلامی شکل گرفته است (شیرودی، ۱۳۹۵: ۱۰). از نظر «ریویر»، مهم‌ترین کارکرد مناسک مذهبی، حضور یک نوع «دیگر بود» است. فضای مناسک عزاداری دارای چند مسئله مهم است:

۱. تمام مناسک عزاداری و مراسم محرم تحت‌تأثیر امر قدسی و ماورایی (خدا و ائمه...) هستند. در همه جنبه‌های رفتاری افراد حاضر در مناسک عزاداری، وجود مقدسی را می‌توان دید؛ این فضا معنایی و حرکات فیزیکی فضاست. در این زمینه، «آرتی داگلاس» بر آن است که بدنه اجتماعی، طریق درک بدن فیزیکی را مقید می‌کند. آنچه از خلال کنش متقابل بدنه اجتماعی با بدن فیزیکی ایجاد شود، در بدن به‌عنوان یک رسانه محدود ابراز می‌شود. در محتوای هیئت احساسات، عاطفه، حزن و تأثر خاصی است که محتوای خاص به حرکات، گفتار، نمادها و همه آنچه در این مناسک (مراسم عزاداری) وجود دارند، می‌دهند. در فضای معنایی هیئت‌ها حاجت‌خواهی، مفهوم طلب حاجت است؛ به قول شریعتی (۱۳۷۸): در زندگی توده مردم ما، هرکس از فاجعه کربلا می‌نالد و در عاشورا با دل‌های خونی حق‌های از دست‌رفته خویش را هر ساله می‌ستاند (رحمانی، ۲۳۸-۲۳۳).

آیینی کردن نه فقط توسط قدرت‌های مستقر بلکه توسط گروه‌های دورافتاده از قدرت رسمی نیز به کار گرفته می‌شود. فرهنگ رسمی به کارگیری قدرت نمادین مستتر در آیین‌ها - خواه آیین‌های تقویت‌شده (مثل نماز جمعه)، و آیین‌های جدید وضع‌شده (مثل جشن تکلیف) می‌کوشد تا «الگوی از» و «الگویی برای» شناخت جهان آستانه‌ای ارائه کند. در مقابل، مردم نه به‌منزله یک مقوله معین جامعه‌شناختی، بلکه به‌منزله یک پدیده فعال جمعی نامشخص رسمی‌اند که با خلق تفسیرهای فرهنگ دلخواه خوانندگان، معناکنندگان و مفسران با مصادره به مطلوب کردن خود، عملاً فرهنگ عامه را خلق می‌کنند (گیویان، ۱۳۸۵).

در این پژوهش رابطه شرکت افراد در مراسم‌های عزاداری و زیست‌جهان را با رویکرد التقاطی کیفی و کمی مورد مطالعه قرار دادیم که نتایج پژوهش نشان داد؛ شرکت در هیئت‌های عزاداری با دین اسلام در بین مداحان اهل‌بیت دارای همبستگی مثبت، معنادار و نسبتاً بالاست و نشان‌دهنده این است: افرادی که در مراسم‌های مذهبی شرکت دارند، بیشترین توجه آن‌ها در «زیست‌جهان» خود به بعد دین اسلام و دین‌داری آن‌ها به‌خصوص گرایش شیعی است و سعی دارند که این بُعد را در بالاترین مرتبه و ابعاد وجودی در خود تبدیل کنند. این افراد با هدف زنده نگه‌داشتن سبک زندگی ائمه، امامان و اهل‌بیت (ع)، در مراسم‌های مذهبی در قالب هیئت‌ها شرکت می‌کنند و نسل به نسل آن را به

آیندگان منتقل می‌کنند. همچنین شرکت در هیئت‌های عزاداری با سنت ایرانی در بین مداحان اهل‌بیت دارای همبستگی مثبت، معنادار و نسبتاً بالا است که این مورد نشان می‌دهد، هر اندازه افراد مذهبی‌تر و هیئتی‌تر باشند، سنتی‌تر و گرایش به سمت سنت‌های ایرانی - مذهبی دارند و سبک زندگی آن‌ها بیشتر جنبه‌های سنتی دارند. افراد سنتی براساس زیست‌جهان سنتی خود مراسم‌ها را اداره می‌کنند و باورهای خود را در قالب نمایشی به‌نام تعزیه ارائه می‌دهند. گروهی از نوآیین‌های عزاداری، سبک عزاداری خود را کاملاً متمایز کرده و زیست‌جهانی مدرن با خود به همراه آورده‌اند. در نتیجه، این مؤلفه در پژوهش حاضر نشان داده شد که شرکت در هیئت‌های عزاداری با مدرنیته در بین مداحان اهل‌بیت دارای همبستگی مثبت و معنادار به نسبت ضعیف است و نشان از این است که تمایل افراد مذهبی و هیئتی به سمت سنتی‌بودن است و در سبک زندگی خود کم‌تر از سبک مدرن استفاده می‌کنند و اصولاً از سبک مدرن تبعیت کم‌تری دارند. پژوهش حاضر به‌مانند همه پژوهش‌ها از محدودیت‌های زیادی برخوردار بوده که مهم‌ترین آن نگاه متعصبانه افراد به دین، مذهب و باورهای دینی و مذهبی است که مانع همراهی و همکاری در پاسخگویی به سؤالات محقق می‌شد. با توجه به این مسائل پیشنهاد می‌شود پژوهشگران در این زمینه مطالعات بیشتری انجام دهند و مقایسه ادیان و مذاهب را مدنظر قرار دهند تا با سبک زندگی و مراسم‌های مذهبی دیگر ادیان و مذاهب بیشتر آشنا شویم.

منابع و مأخذ:

کتابها

- پوشاکالیده، میرچاه. (۱۳۷۵). دین پژوهی. جلد اول، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رحمانی، جبار و همکاران. (۱۳۹۷). هیئت‌های عزاداری در جامعه ایرانی. پژوهشی در فرهنگ و توسعه، استاد دکتر فکوهی.
- رویترز، جورج و داگلاس جی، گودمن. (۱۳۹۷). نظریه جامعه‌شناسی مدرن. ترجمه: خلیل میرزایی و عباس لطفی‌زاده، تهران: جامعه‌شناسان.
- رویترز، جورج. (۱۳۷۹). نظریه جامعه‌شناسی. چاپ دوم، ترجمه: فرهاد کمانگر، تهران: علمی.
- رویترز، جورج. (۱۳۸۹). مبانی نظریه جامعه‌شناسی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن. ترجمه: شهناز مسمی‌پرست، تهران: سوم.
- سیدمن، استیون. (۱۳۹۰). «مبارزه آرا در جامعه‌شناسی». ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۹۲). درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. چاپ یازدهم، تهران: انتشارات کویر.
- عمرین بحر الجاحظ، عثمان. (۱۳۴۳). تاج. ترجمه: علی خلیلی، تهران: وزارت فرهنگ.
- فیرحی، داود. (۱۳۹۵). «نظام و حکومت سیاسی در اسلام». چاپ سیزدهم، تهران: مرکز تحقیقات و توسعه علوم انسانی و دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- قدیر، حاتم. (۱۳۹۲). «اندیشه سیاسی در قرن بیستم». چاپ پانزدهم، تهران: سمت.
- گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۷). «مدرنیته و فردیت». ترجمه: ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
- محدثی، جواد. (۱۳۹۰). فرهنگ لغت عاشورا (خلاصه فرهنگ عاشورا برای جوانان). قم: نشر معروف.
- محدثی، جواد. (۱۳۷۶). فرهنگ عاشورا، قم، مؤسسه انتشارات معروف، چاپ سوم، قم: دانش.
- مظاهری، محسن. (۱۳۸۹). «رسانه شیعه». تهران: شرکت انتشارات بین‌المللی.
- نوایی، عبدالحسین و غفاری فرد، عباس‌قلی. (۱۳۹۵). تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره صفویه. تهران: صمیت.
- هایلنز، جان. (۱۳۶۸). «شناخت اساطیر ایران». ترجمه: ژاله آموزگار، تهران: نشر چشمه.

- هایلنز، جان راسل. (۱۳۹۲). آیین‌های زرتشتی و ایرانیان. مترجم: سعید علی محمد، قم: نشر ادیان.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش. (۱۳۸۵). عقل در تاریخ. چاپ سوم، ترجمه: حمید عنایت، تهران: نشر شفیعی.
- همیلتون، ملکلام. (۱۳۷۷). «جامعه‌شناسی دین». محسن طلایی، تهران: تبیان.
- هیکس، استیون. (۱۳۹۰). «تبیین پست مدرنیسم». چاپ اول، ترجمه حسن پور سفیر، تهران: انتشارات ققنوس.
- هوسرل، ادموند. (۱۳۹۲). «بازتاب‌های دکارتی». ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.

مقالات

- امانت، عباس. (۱۳۹۰). «تاریخ ایران نوین»، چاپ اول، مترجم: م.حافظ. نشر فراغد، ایران‌نامه، سال بیست و نهم، شماره ۲.
- بهار، مه‌ری و احمدی، ابوالفضل. (۱۳۹۲). «بررسی جامعه‌شناختی تغییرات عملکردی هیئت‌های مذهبی»، مجله مهندسی فرهنگی، شماره ۸۰.
- بیانی، فرهاد؛ گلابی، فاطمه، علیپور، پروین. (۱۳۹۳). «زیست جهان یا سیستم یا زیست جهان و سیستم (بررسی یکپارچگی در اندیشه یورگن هابرماس)». راهبرد، سال بیست و چهارم، زمستان ۹۴، شماره ۷۷.
- پورشریعتی، پروانه. (۱۳۹۲). «مهرپرستی و ساختارهای اجتماعی و آرمانی عیاری در حماسه سمک عیار». ترجمه حسام الدین شفیعیان، ایران‌نامه، سال ۲۹، ۸۴-۱۰.
- خداداد نوش‌آبادی، محمد؛ خیرخواه، سعید. (۱۳۹۵). «سیر تحول و تطور تعزیه». یازدهمین گره‌مایی بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی، دانشگاه گیلان.
- درودی، مسعود. (۱۳۹۳). «کارکرد سیاسی هیئات مذهبی در ایران». فصلنامه پژوهشی عمیق، شماره ۲ و ۳.
- شریعتی، سارا و سروش فر، زهرا. (۱۳۹۴). «بررسی سیاست زمانی حاکم بر تقویم ایران در سال‌های پس از انقلاب اسلامی». فصلنامه مطالعات اجتماعی در ایران، دوره ۶، شماره ۱، ۶۷-۸۹.
- مجدله شرفی، سید منصور. (۱۳۸۳). «کارکردهای اجتماعی هیئات مذهبی». مجله خیمه، مهرماه، شماره ۲۱، ص ۱۴.

منابع لاتین

- Giddens, A. (1998). *Modernity and self identity: self and society in the late modern age*. Cambridge : Polity.
- Husserl, E. (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr, Evanston: Northwestern University Press.