

تاریخ و زندگی شیعیان امامی ترکیه^۱

نویسنده: عایشن بایلاک

مترجم: مریم کمالی^۲

چکیده

این اثر به بررسی آیین‌های سوگواری شیعیان جعفری ترکیه می‌پردازد که در ماه محرم و به ویژه عاشورا برگزار می‌شود. شیعیان جعفری از شیعیان دوازده امامی هستند که اصالت آذری دارند. آن‌ها با مراسم بزرگداشت محرم از دهه ۱۹۸۰ به بعد در محافل عمومی ظاهر شدند. این اثر پس از تحلیل هویت مذهب جعفری و آیین‌های جمعی ماه محرم در تاریخ ترکیه، به بررسی متون و روایت‌های مربوط به ایام محرم، عاشورا و آیین‌های سوگواری جمعی می‌پردازد که از دو دهه گذشته تاکنون در ملاء عام برگزار می‌شود. ما با استفاده از روش تحلیلی-تطبیقی به این مسئله می‌پردازیم که چگونه مراسم بزرگداشت محرم یادآور هویت جمعی و مذهبی جماعت جعفری و ایمان جمعی ایشان است؛ و چطور مراسم بزرگداشت محرم با گفتمان اصیلی که مبتنی بر باورها و تجربه‌های جعفری بازخوانی شده، شکل و تفسیری تازه می‌گیرد.

پیش‌گفتار

اساس پرداختن به این موضوع مربوط به توجه، تجربه و به ویژه کنجکاوی من در گذشته است. شش

۱. عنوان اصلی این پژوهش که پایان‌نامه کارشناسی ارشد است چنین است: این متن را به توصیه دکتر رسول جعفریان ترجمه کردم.

Baylak, Ayşen. *Visibility Through Ritual: Caferi/Shiite Community In Turkey*, Boğazii University, 2009.

۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تهران.

سال پیش زمانی که برای یادگیری زبان فارسی و انجام برخی از پروژه‌های دانشگاهی به ایران آمدم، تصور می‌کردم ایران و مردم ایران را به خوبی می‌شناسم. با این همه تجربه اول من خلاف آن را ثابت کرد. تجربه لرزان، پریشان و پرزحمت دو ساله برای به دست آوردن اطلاعات فرقه‌شناسی به من ثابت کرد که دانش قبلی‌ام چندان پرمایه نیست. از همان موقع بود که به منحصر به فرد بودن مشاهدات و تجارب شخصی و اهمیت حضور در فضای مورد مطالعه پی بردم و متوجه شدم تجربه‌های من اصلاً تخصصی نبوده است. همان‌طور که پیش‌تر مطرح کردم، پیش از سفر به ایران در مورد عقاید مذهبی جامعه ایران اطلاعات ناچیزی داشتم. تجربه‌هایی که از سفر به ایران به دست آوردم بسیار متفاوت از درک و دریافت‌های پیشین‌ام بود. فهمیدم که تجربه مذهبی در واقعیت زندگی و برخورد با شرایط متفاوت چگونه عمل می‌کند. نماز خواندن به شیوه‌ای متفاوت (رها کردن دست‌ها و استفاده از قطعه‌ای خاک یا سنگ به عنوان مهر و نیز نام بردن از حضرت علی در اذان) و برگزاری سوگواری پُرشور و بی‌نظیر در ایام خاصی از سال (ماه مُحرم) از جمله ویژگی‌هایی است که شیعیان دوازده امامی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اسلامی تعریف می‌کنند. در مورد فرقه‌ها و اصول مذهبی در ایران اطلاعات کمی داشتم، ولی اصلاً تصور نمی‌کردم بخشی از مردم ترکیه نیز به همین عقاید مذهبی گرایش داشته باشند. می‌توان گفت که تا پیش از سفر به ایران و روبرو شدن با شیعیان در مورد فرقه جعفری ترکیه کاملاً بی‌اطلاع بودم.

تا پیش از سفر هرگز سنی بودن را بخشی از هویت خود نمی‌دانستم ولی زندگی کوتاه در ایران و در میان مردمی با اکثریت شیعه و در نتیجه ایجاد حس ناخودآگاه «غیر خودی» یا «دیگری» در ذهن ایشان، تجربه‌ای منحصر به فرد بود. مسائل عقیدتی و تجربه‌های مذهبی معمولاً از دشوارترین موضوعات قابل بحث است، از این‌رو بیشتر اطلاعات من حاصل مشاهدات شخصی و توضیحاتی است که شیعیان، داوطلبانه در اختیار من قرار داده‌اند. یکی از تفاوت‌های اساسی شیعه و سنی، جایگاه و مقام امامان شیعی است. امامان شیعه برای همه ما، شخصیت‌های محترمی هستند ولی شیعیان برخلاف سنی‌ها ایشان را از هر گونه خطا و لغزش مصون می‌دانند. همین مسئله، عقاید و اعمال خاصی را در میان مکاتب فکری شیعه به وجود آورده است. نیز کمک فرهنگ ایرانی به اندیشه شیعی از طریق ایجاد تشکلهای مذهبی، سنت شعری و حافظه ماندگار جمعی، قابل توجه‌ترین جلوه‌های مذهبی است که در جامعه ایرانی - شیعی به تجربه در آمده است. به واقع رابطه این عناصر در طول تاریخ یک بُعدی نبوده است و خاصیت تعاملی دارد.

بی‌تردید جدا از سنت و موقعیت مکانی یکی از مهم‌ترین نمونه‌ها و تجاربی که به تمام این عناصر شکل بخشیده و آن‌ها را در قالبی مناسب فراهم آورده، حول محور کربلا و مُحرم ایجاد شده است و به هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، تاریخ و هویت شیعه معنای استواری می‌بخشد.

تفسیر جدید و امروزی از گفتمان کربلا به لحاظ سیاسی با انقلاب اسلامی ایران ایجاد شد و مورد توجه جدی محققان قرار گرفت. با وجود تجارب مشابه میان دو کشور، شیعیان ترکیه سنت‌ها، تعابیر، عقاید، درخواست‌ها و تجربه‌های فرهنگی و سیاسی خاص خود را دارند که محصول فضای حاکم بر ترکیه و جهان شیعه است. این تحقیق سعی دارد تا به شرح اهمیت آیین‌های بزرگداشت مُحرم بپردازد که در ساختن

و ارائه هویت جمعی فرقه جعفری ترکیه به عنوان گروهی با عقاید و تجربه‌های فرقه‌ای مشترک، نقش انکارناپذیری داشته است.

فصل اول

مقدمه

ارائه موضوع تحقیق

در دو دهه گذشته ایجاد گروه‌ها و تشکل‌های فرهنگی و قومی متفاوت در جهان فراملی و در نتیجه تحول در نقشه‌برداری از جایگاه اجتماعی، به دو روش، مفاهیم خاصی ایجاد کرده است. این پدیده یا از طریق احیاء و ظهور فرهنگ، مذهب یا عقاید خاص (احیای اسلام) و یا به صورت تجدید، بروز و یا تأکید بر اشکال خاصی از هویت (تجدید علوی، تشکل زنان صوفی) نمود می‌یابد. در حقیقت به خاطر پیچیدگی روابط میان فرهنگ و هویت به راحتی نمی‌توان بین این دو روش تمایز قایل شد.

بنا به نوشته ارنست گلنر،^۱ الیزابت اوزدالگا^۲ مطرح می‌کند که «هویت در عصر جدید با فرهنگ فراگیر و جهان‌شمول تعریف می‌شود؛ امروزه مردم هویت اجتماعی خود را نه با خانواده و روابط خویشاوندی که بخشی از ارزش‌های سنتی است بلکه با عبارات فرهنگی تعریف می‌کنند. در چنین دوره‌ای، افزایش و تحول ارزش‌یافته‌های مذهبی، امری طبیعی است».^۳ احیای گفتمان و تجربه مذهبی در تعامل با بازسازی، تجدید ساختار و ارائه دوباره هویت معنا پیدا می‌کند، هر چند نتیجه رابطه و تأثیر این دو مقوله بر هم چندان مشخص نیست. مندیتا^۴ درباره علت این مسئله می‌نویسد: «هویت اگر چه همواره موضوع تفکر در علوم انسانی و اجتماعی بوده ولی تنها یک مقوله انتزاعی نیست... هویت مقوله‌ای تجربی، مادی و به ویژه وجودی است و دغدغه اندیشمندی است که سعی کرده‌اند رابطه میان نهادهای اجتماعی با جهان واقعیت و عقاید را دریابند و اینکه چطور تعامل این پدیده‌ها در شکل‌های مختلفی از هویت نمود می‌یابد».^۵

در ترکیه، لازمه ایجاد ملت ترکی تحت گفتمان مدرنیته کمالیست، همانا نیاز به ایجاد تجانس فرهنگی بر اساس ارزش‌های سکولار مانند اعتقاد به تاریخ و هویت قومی مشترک بود. در این زمینه، ارزش‌ها و پیوندهای سنتی و به ویژه سنت مذهبی برای تشکیل هویت ملی سکولار در ترکیه تهدید جدی به حساب می‌آمد؛ چرا که این مسئله مانعی جدی در برابر فرایند مدرنیته تلقی می‌شد.

1. Ernest Gellner

2. Elizabeth Ozdalga

3. Elizabeth Ozdalga, *Islamism's Course in Turkey: A Sociological Perspective*, Istanbul: Iletisim Yayinlari, 2006, pp.57-61.

4. Mendieta

5. Eduardo Mendieta, «Identities: Postcolonial and Global» in *Identities: Race Class, Gender and Nationality*, edited by Linda Martin Alcoff and Eduardo Mendieta (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), p415.

6. Ozdalga, p. 54.

بر اساس اندیشهٔ برکیس^۱ این مسئله مبتنی بر شکلی از سکولاریسم به معنای بی‌مذهبی است که به دنبال جدا کردن اسلام از ساحت سیاست است.^۲ با این همه با توجه به رابطه دولت-مذهب، در ترکیه دستگاه‌های دولتی نظارت شدیدی بر مذهب دارند.

دولت کمالیست ابعاد اجتماعی و سیاسی مذهب را به شدت سرکوب می‌کرد و سعی داشت صورتی مدرن و ملی از اسلام جدید ارائه دهد که با فرهنگ عمیق ملی ترکیه در هم آمیخته باشد.^۳ تلاش قابل توجهی صورت گرفت تا نه تنها تأثیر مذهب را بر دستگاه‌های دولتی از میان بردارند بلکه نفوذ و حضور مذهب را به عنوان نظام اعتقادی در ساحت عمومی محدود کنند.^۴

با این همه، برخلاف انتظار روشنفکران مدرن که تلاش می‌کردند با استفاده از خردگرایی و روشنفکری، مذهب را از میان بردارند و با وجود فضای سرکوب مذهبی که بر جامعه حاکم بود، ایده‌ها و اندیشه‌های مذهبی به حیات خود ادامه داد. در چند دههٔ اخیر اندیشه‌های مذهبی در قالب نهادها و شکل‌های مختلفی در فضای جامعه نمود بیشتری یافته است.

از نظر مایکل میکر^۵ «احیای اسلام در ترکیه بیش از آنکه احیای مذهبی باشد با تحول و بازسازی همراه بوده است». هاکان یاوز^۶ مطرح می‌کند که «حرکت هویت اسلامی جدید، احیای علقه‌های مذهبی گذشته نیست بلکه پدیده‌ای مدرن است که در ارتباط با سیاست‌های اقتصادی لیبرال‌های جدید ایجاد شده است». او اضافه می‌کند که شکل جدید هویت مذهبی در بازار شهری ریشه دارد: «در فضای استدلالی جدیدی که حاصل شهرنشینی، گسترش سرمایه‌داری و انقلاب در رسانه‌های جمعی است».^۷

1. Berkes
2. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (London: Hurst & Company, 1998), p 479.
3. Taha Parla and Andrew Davison, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?* (Syracuse, N.Y: Syracuse University Press, 2004), p. 274.
4. Ozdalga, p.55, Also see, Richard Tapper, *Introduction in Islam in Modern Turkey: Religion Politics and Literature in a Secular State* (New York: I.B. Tauris, 1991), p.2, 6. For further information also see Serif Madrin *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York Press, 1989), Umit Cizre Sakallioğlu "Parameters and Strategies of Islam- State Interaction in the Republican Turkey" *Interactional Journal of Middle Eastern Studies*, 28 (1996).
5. Michael Meeker
6. Michael Meeker, «Oral Culture, Media Culture and the Islamic Resurgence in Turkey,» in *Exploring the Written: Anthropology and Multiplicity of Writing*, edited by E.P. Archetti (Oslo: Aschehoug, 1995), p.31.
7. Hakan Yavuz
8. M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 81.
9. Ibid.p82.

کاتارینا رودور^۱ که تحقیق قوم‌شناسانه‌ای در میان زنان صوفی استانبول انجام داده است نیز تصدیق می‌کند که تحولات مطرح شده در بالا در جامعه ترکیه با آغاز حکومت اوزال، سرعت بیشتری گرفت. در دوره او «تحولات و فضای باز بستری جهت ایجاد تنوع و پیچیدگی مذهبی فراهم ساخت و گروه‌ها و تشکل‌های تازه تأسیس و پراکنده را گرد یک نقطه جمع کرد»^۲.

ایجاد تشکل‌های فرهنگی و هویت‌های مذهبی مربوط به مواجهه مذهب و مدرنیته است زیرا این فرهنگ‌ها و هویت‌ها در جهان سرمایه‌داری مدرن و دنیای صنعتی شکل می‌گیرند. عبارت رودور در این خصوص حایز اهمیت است که: «مذهب تنها راه توضیح کردار مردمان پرهیزگار نیست ولی گاهی اوقات آن چنان در مرکز توجه قرار می‌گیرد که دیگر ابعاد زندگی انسانی نادیده گرفته می‌شود»^۳. از این رو، برای فهم و توضیح شکل خاصی از مذهب میان گروهی از مردم، لازم است که فضای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را در نظر بگیریم که مردم در آن ریشه کرده و بالیده‌اند.

جدا از تسنن که فرقه غالب در ترکیه است، حلقه‌ها و تشکل‌های صوفی، گروه‌های رادیکال، مدرن‌گرا، اصلاح‌طلب یا بنیادگرای اسلامی، گروه‌هایی که گمراه و منحرف قلمداد می‌شوند، اقلیت‌های مذهبی از جمله علویان، نصیری‌ها، یزیدی‌ها و شیعیان جعفری، بعد از دهه ۱۹۸۰ در ترکیه و در میان مردم آزادانه به فعالیت پرداختند و مورد توجه محققان و علاقه‌مندان به این حوزه از اندیشه‌ها قرار گرفتند.

جمعیت جعفری که موضوع این تحقیق است، با برگزاری مراسم علنی مُحرم و عاشورا در میان مردم حضور یافتند. این آیین‌ها بیشتر در شهرهایی برگزار می‌شود که شمار نسبتاً زیادی از پیروان این فرقه در این شهرها زندگی می‌کنند. آیین‌های مهمی از جمله نمایش‌های خیابانی، مراسم و آیین‌های مرسوم و نامرسوم، اولین نشانه‌ها و شاخص‌هایی هستند که هنگام صحبت از جماعت جعفری به ذهن‌ها خطور می‌کنند.^۴

از اواخر دهه ۱۹۹۰ که برگزاری مراسم مُحرم به طور علنی آزاد شد، هر سال گزارش‌ها و تصاویری از این آیین از شبکه‌های ملی ترکیه پخش و یا در روزنامه‌ها منتشر می‌شود. با گسترش رسانه‌های جمعی و اینترنت نیز، آثار شنیداری و تصویری زیادی از اندیشه و آیین‌های مذهبی و نیز خطبه‌ها و سخنرانی‌ها تهیه می‌شود و در دسترس همگان قرار می‌گیرد.

1. Catharina Raudvere

2. Catharina Raudvere, «Urban Visions and Religious Communities: Access and Visibility» in T. Olsson, E. Ozdalga, C. Raudvere, *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives* (Istanbul: Swedish Institute, 1996), pp. 187-188.

3. Ibid., p. 185.

۴. حضور شیعیان جعفری در میان مردم مصادف با دهه اول مُحرم و عاشورا است. مردم سیاه می‌پوشند و با عزاداری، سینه‌زنی و زنجیرزنی حس احترام مردم ترکیه را نسبت به خود بر می‌انگیزند. تعداد زیاد شرکت‌کنندگان در این آیین و اخباری که در مورد مراسم سوگواری عاشورای سال ۲۰۰۴ منتشر شد، نزدیک بود که نام این روز را در کتاب گینس به ثبت برساند.

Caferiler Guinness'e Grimeye Hazirlanyor" Aksam, 8 February 2005.

با یادآوری آنکه چگونه با شروع اصلاحات جمهوری خواهانه، انجام آیین‌های مذهبی ممنوع و تشکیل اجتماعات دوستانه مذهبی قدغن شد، بهتر می‌توان به اهمیت پیشرفت‌های اخیر در آزادی فعالیت‌های مذهبی پی برد و این آزاداندیشی را تحسین کرد. از دو دهه اخیر تا اکنون آیین سماع فرقه علوی بدون مانع برگزار می‌شود؛^۱ نظیر همین مسئله، برای شیعیان جعفری رخ داد. آن‌ها نیز توانستند به راحتی و بدون دغدغه مراسم خود را در دهه اول محرم برگزار نمایند و از این که خود را شیعه جعفری معرفی می‌کنند نگران نباشند.

در این پژوهش تلاش می‌کنم تا با ارزیابی اهمیت مراسم محرم و عاشورا در زندگی فرقه جعفری ترکیه، دریابم که چگونه چنین حرکت‌های عمومی به تشکیل هویت جمعی کمک می‌کنند. به عبارت دیگر سعی می‌کنم تا معانی نهفته در مراسم عاشورا را دریافته و به مخاطبان خود منتقل کنم؛ همان مفاهیمی که در پس ذهن برپاکندگان و شرکت‌کنندگان مراسم محرم وجود دارد. همچنین در این پژوهش تحولات و تغییراتی که این اقدامات در دو دهه گذشته در سطح ملی و بین‌المللی به خود دیده‌اند و کارکردی که این آیین‌ها در معرفی و تأیید هویت فرقه جعفری بر عهده داشته است مورد توجه قرار می‌گیرند.

در فصل بعد به معرفی دقیق و موشکافانه فرقه جعفری و پیشینه تاریخی آن می‌پردازیم که به مرور زمان در قالب آیین‌های خاص نمود یافته است. ولی پیش از آن لازم است که چهارچوب نظری تحقیق را مورد بررسی قرار دهیم. بنا به نوشته کلیفورد گیزتر^۲ «بررسی مردم‌شناسانه مذهب در دو مرحله صورت می‌پذیرد: در ابتدا، تحلیل نظام معنایی است که در قالب نماد خود را نشان می‌دهد و مذهب را پذیرفتنی می‌سازد. دوم، رابطه این نظام معنایی با ساختار اجتماعی و فرایندهای روان‌شناسی است»^۳. بدین ترتیب بخش زیر سعی دارد اساس مرحله دوم تحقیق ما را تشریح کند.

چهارچوب نظری

بیان مذهب و ایمان جمعی

نیاز به بیان احساس مذهبی و معرفی هویت دینی و جلوه‌های آن باعث ایجاد روش‌های کارکردی بی‌شماری شده است که مذهب یا تجربه مذهبی را به صحنه می‌کشاند و آن را از شکل متافیزیک و فضای نظری حاکم بر آن به جهان فیزیکی و ملموس فرا می‌خواند. همان‌طور که آرویک^۴ و کینان^۵ اشاره می‌کنند: «ایمان مذهبی خود را به صورت‌های نامحدودی از اشکال مادی بروز می‌دهد. تجسم بخشیدن به مذهب

1. Fahriye Dincer, «Formulation of Semahs in Relation to the Question of Alevi Identity in Turkey.» (Ph.D. Dissertation, Bogazici University, 2004), p.2.

2. Clifford Geertz.

3. Clifford Geertz, «Religion as a Cultural System» in the Interpretation of Cultures, (New York: Basic Books, Inc. Publishers, 1973), p.125.

4. Arweck

5. Keenan

همان کاری است که تشکل‌های مختلف مذهبی (از جمله فرقه‌ها، حرکت‌های مذهبی جدید، آیین‌های مختلف مذهبی و ایمان جهانی) انجام می‌دهند تا تمایزات فرهنگی خود را در نقشهٔ مذهب نشان دهند. آن‌ها را می‌بایست با توجه به نمودها و جلوه‌های مادی شناخت»^۱.

چه بسا صورت‌های مادی متنوعی که به عقاید مذهبی تجسم می‌بخشند، پیوستگی به عقیده یا اعتقادات خاصی را تحسین و حتی تشویق نمایند. با این وجود، رمزگشایی نمادها و تفسیر مفاهیمی که با اعمال خاصی همراه است، نیاز به تشریح بیشتر در شبکهٔ معنایی و مفهومی دارد. همان‌طور که آرویک بیان می‌کند: «تردید وجود ندارد که ابزار مادی نظیر هنر مذهبی، ادبیات، موسیقی، معماری، فیلم، زیارت، همایش، جشن، نمایش، رقص، لباس و... می‌توانند معرف عقاید مذهبی باشند»^۲.

با این وجود، نگاه کردن به پدیده‌های مادی، تماشا کردن، معنا دادن به آن‌ها و رمزگشایی این مفاهیم، نمادها و فرهنگ نهفته در پشت آن‌ها و تغییر این معانی و نمادها یا رمزگشایی از فرایند ساختن و بازسازی کاری بس دشوار است. رابطهٔ بین اعتقاد و گفتمان و عمل یا تجربه رابطه‌ای یک طرفه نیست. می‌توان با عقیده به عمل و با عمل به عقیده تعیین بخشید. این فرایند، دیالکتیکی پویا و بی‌پایان است. در این صورت مفهوم تشکل مذهبی با توجه به جمعی بودن ایمان اهمیت بیشتری پیدا می‌کند.

لارا دیب^۳ می‌نویسد: «تشکل مذهبی عبارتی است که با خود مفهوم محسوس بودن و انتقال ملموس ایمان را به همراه دارد. همچنین بر وابستگی مردم‌شناسان به مسائل ملموسی تأکید می‌کند که اغلب نادیده گرفته می‌شود»^۴. دیب به اختصار عبارت ایمان جمعی را این چنین تعریف می‌کند: «تجربهٔ جمعی ایمان بر اساس تفسیری از اسلام است که من از آن با عنوان اسلام اصیل یاد می‌کنم»^۵. تردیدی وجود ندارد که تجربهٔ جمعی ایمان با انجام آیین‌های مذهبی، ملموس و نمایان می‌شود. از سوی دیگر مفهوم تشکل با توجه به ایمان، دو لایه یا دو بُعد دارد: لایه‌هایی که باید در صورت‌های جدید ایمان شیعی مشاهده کرد؛ این لایه‌ها شامل ایجاد شکل‌های جدید آیین‌های مذهبی و نیز تأسیس تشکل‌های شیعی در گسترهٔ ملی و بین‌المللی است. اعتقاد یا فهم اصیل که به صورت نامرئی و درونی است با ایمان جمعی شکل محسوس به خود می‌گیرد. «وقتی ایمان قابل دیدن شد از قلمرو شخصی پا به اقلیم جمعی می‌گذارد و بدین ترتیب اعمال و رفتار فرد مذهبی گواهی بر حضور او در شکل مدرن ایمان شیعی و شکل‌گیری اخلاق فردی است»^۶.

1. Elizabeth Arweck and William J.F. Keenan, «Introduction: Material Varieties of Religious Expression.» in *Materializing Religion: Expression, Performance and Ritual*, edited by E. Arweck & W. Keenan (Aldershot: Ashgate, 2006), p.1.

2. Ibid., p. 2.

3. Lara Deeb

4. Lara Deeb, *An Enchanted Modern, Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon* (Princeton: Princeton University Press, 2006), p.34.

5. Ibid., p.8b & pp.20-23.

6. Ibid., pp.35-36.

اجرای آیین‌های مذهبی

عبارت آیین‌های مذهبی یکی از مفاهیم بحث‌برانگیز و در عین حال خلاق و روشنگر در تمامی علوم اجتماعی است که تقریباً از صد سال پیش موقعی که امیل دورکیم^۱ آن را مطرح کرد تا به امروز زمینه‌ساز خلق نظریه‌های متفاوت بوده است. با وجود فراوانی بحث‌ها و نظریاتی که درباره آیین‌های مذهبی مطرح شده، به نظر می‌رسد که می‌توان آن‌ها را به دو گروه تقسیم کرد: نظریه‌های هرمنوتیک یا تفسیری و نظریه‌های کارکردی. نظریه‌پردازان شاخص در هر گروه به ترتیب عبارتند از کلیفورد گیرتز و ویکتور ترنر. گیرتز مذهب را نظامی فرهنگی و آیین‌های مذهبی را تجلی و تجربه این نظام‌ها می‌داند. نظام ارزشی با فعالیت‌های نمادین مذهبی ماندگار شده است و به الگوی واقعی ایده‌ها تبدیل می‌شود. کاترین بل ضمن استفاده از شیوه گیرتز در بررسی آیین‌های مذهبی می‌نویسد: «برای گیرتز نظام نمادینی که فرهنگ را تشکیل می‌دهد نه انعکاس محض ساختار اجتماعی است و نه کاملاً مستقل از آن. نظام نمادین همواره در پاسخ به آن دسته از مسائل معنایی پدید می‌آید که در تجارب واقعی انسان همانند شر و رنج وجود دارد. زمانی که در آیین‌های مذهبی شرکت می‌کنیم، نظام نمادین، چشم‌انداز جهانی گسترده‌ای (چارچوب پیوسته‌ای از ایده‌های عمومی) در برابر ما می‌گشاید و مجموعه‌ای از انگیزه‌ها و آداب را در ما برمی‌انگیزد. از نظر او در آیین‌های مذهبی است که خیالات و نگرش‌ها درباره سرشت وجود با تجربه‌های ما از واقعیت وجود در هم می‌آمیزد. در آیین‌های مذهبی جهان آن گونه که هست و در ذهن تصویر می‌شود به کمک مجموعه‌ای از اشکال نمادین آنچنان در هم می‌آمیزد که شناخت یکی از دیگری ناممکن است»^۲.

از سوی دیگر، نظریه‌پردازان کارکردگرا، آیین‌های مذهبی را فرایندی پویا و پیوسته می‌دانند و برای شرکت‌کنندگان در آیین‌های مذهبی نقشی پویا و فعال پیشنهاد می‌کنند. بر اساس نوشته ترنر^۳ پویایی، زاده بی‌واسطه سرشت کارکرد است که بودن و شدن، اندیشیدن و عمل کردن را شامل می‌شود چرا که «ارائه دادن، کامل کردن فرایند جمعی است و نه انجام کاری به تنهایی و به صورت فردی»^۴.

از این رو، اجرا به زندگی و زیستن عمری جاودان می‌بخشد زیرا «هر نوع اجرای فرهنگی مثل آیین‌های مذهبی، جشن، جشنواره، نمایش و شعر توضیح و تشریح خود زندگی است» و «از طریق فرایند کارکرد، آنچه به طور طبیعی مخفی و به دور از دسترس مشاهدات روزمره و منطق حاکم بر زندگی اجتماعی- فرهنگی است در مقابل چشم همه به نمایش در می‌آید». تجربه خود فرایندی است که در قالب عبارت کوتاهی کامل می‌شود. ترنر در پایان نتیجه می‌گیرد که «از این رو کارکرد، پایانی مناسب برای یک تجربه است»^۵.

1. Emile Durkheim

2. Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford University Press, 1997), p.66.

3. Turner

4. Victor Turner, *From Ritual to Theatre, Human Seriousness of Play* (New York: Paj Publications, 1982), p.91

5. *Ibid.*, p.13.

با این همه فرایند زندگی بسته به اندیشه است، اندیشه‌ای که تغییر و تحول را ممکن می‌سازد. می‌توان گفت تجربه کردن، زیستن در میان پدیده‌ها و بازاندیشی در مورد آن‌هاست و نیز امید و آرزو به آینده است؛ تعیین هدف و الگو برای تجارب آینده که امید می‌رود از خطاها و خطرهای تجربه‌های گذشته به دور باشد.^۱ نکته دیگر آنکه کارکرد لزوماً نشانه تجربه ذهنی نیست؛ بلکه راهی برای نگریستن و تجربه کردن عینیت‌های نهفته در ذهنیات است. «می‌توانیم عمق ذهن خود را با اندیشیدن به عینیت‌های پرمفهوم بشناسیم، ذهنیتی که می‌توان با خویشتن‌نگری و جست‌وجو در ذهنیت دیگران به دست آورد.»^۲ می‌توانیم از تجربه‌های دورنی و آموخته‌های دیگران بهره‌مند شویم که در قالب فرهنگ به دست ما رسیده است.^۳ ترنر مدعی است که بسیاری از اشکال آیین‌های مذهبی به صورت نمایش‌های اجتماعی در می‌آید. همین مسئله او را وامی‌دارد که ساختار اجتماعی را نه به صورت ساختاری ثابت و بی‌حرکت که همچون فرایندی پویا بنگرد. از این رو آن گونه که بل می‌نویسد: «برای ترنر آیین‌های مذهبی فقط معادله‌های ساده اجتماعی نبود، آن‌ها بخشی از فرایند پویایی را تشکیل می‌دادند که با آن اجتماع به طور پیوسته خود را باز تعریف می‌کرد و حیات دوباره می‌بخشید.»^۴

در این پژوهش، با استفاده از ترکیب این دو شیوه و تحلیل داده‌ها بر اساس آن، می‌کوشیم تا توصیفی اندیشمندانه و تفسیری از یک سو، و از سوی دیگر نمایشی کارکردی از ماهیت متغیر ارائه دهیم. البته تأکید بیشتر بر نظریه کارکردی است. علت تأکید بر تأثیر کارکرد به این دلیل است تا روشن کنیم که آیین‌های مذهبی کار خود را به کمک شاخص‌های پویا، تحول‌جویانه و ملموس انجام می‌دهند و مانند شیوه تفسیری، اجرای آیین‌های مذهبی را به عنوان ساختارهای سنتی و نقشه‌های شناختی کهنه و تکراری به دور نمی‌اندازند.^۵

در مورد ایمان مفهوم بسیار گسترده‌تری وجود دارد که نمی‌توان آن را به واژه کارکرد محدود کرد. همان‌طور که گیرتز اشاره می‌کند: «مؤمن بودن برابر با انجام عمل مؤمنانه نیست، بلکه تنها داشتن قابلیت ایمان است.»^۶

تشکل و هویت

بین شیوه‌های مربوط به مباحث هویت و کارکرد پیوند و ارتباط نزدیکی وجود دارد. نظریه‌هایی که هویت را تعریف می‌کنند شیوا، پویا، چند بُعدی و فرایندی هستند و فاقد هر گونه عنصر یک بُعدی و ثابت

1. Ibid., p.18.

2. Ibid., p.14.

3. Ibid., p.19.

4. Bell, p.39.

5. Ibid., p.74.

6. Clifford Geertz., «Religion as a Cultural System,» in the Interpretations of Cultures, (New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1973), p.95.

می‌باشند.^۱ به نظر می‌رسد این تعریف در پیوند با ارزیابی‌هایی باشد که پیش‌تر در مورد کارکرد و آیین‌های مذهبی مطرح کردیم. این شیوه به خاطر اشاره‌ی ضمنی به از میان رفتن هویت و بی‌توجهی به امکان آزادی مورد انتقاد قرار گرفته است.

لیندا آلکف^۲ با اشاره به تجسم بخشیدن یا صورت مادی بخشیدن به مذهب با استفاده از اعمال و آیین‌های مذهبی قابل مشاهده، تشکل بخشیدن به هویت را در گرو صورت مادی دادن به شیء می‌داند: «واقعیت هویت اغلب از این حقیقت نشأت می‌گیرد که آن‌ها بر جسم حک شده‌اند و راه ادراک و قضاوت دیگران در مورد ما را مشخص می‌کنند. مسیر آزادی از هویت‌بخشی مستبدانه و بوالهوسانه عبور نمی‌کند چرا که این راه به نابودی سریع هویت منتهی می‌شود... بلکه راه آزادی از مسیر جستجوی دقیق و موشکافانه‌ای عبور می‌کند که می‌تواند تأثیر خود را بر دیده‌ها و دانسته‌ها بگذارد؛ مسیری وابسته به متن و موقعیت ولی دارای سرشتی پویا و پیچیده».^۳

هر چند آلکف تصدیق می‌کند که «تشکل بخشیدن هم می‌تواند ابزار تعدی به گروه‌های انسانی باشد و هم وسیله‌ی نمایش اتحاد و مقاومت».^۴ او این بحث را مطرح می‌کند که «پیوند اجتماعی، فرهنگی و سیاسی از هم عقیده بودن و همفکری تا هرج و مرج و تفرقه می‌بایست با مشخصات ظاهری مثل چادر، نقاب، خالکوبی یا آرایش خاص مو نمایانده شود».^۵

از نظر منطقی تشکل یافتن با دیده شدن و به تصویر در آمدن پیوند دارد. بدین ترتیب مفاهیم تشکل جمعی به طور ناخودآگاه نگاه جمع را به پدیده تشکل یافته جلب می‌کند. از این‌رو می‌توان مدعی شد که نام‌گذاری و دسته‌بندی پدیده‌ها زیر نگاه جمع صورت می‌گیرد؛ نگاه جمعی، خالق وجود است.

لاکان^۶ از قول پیتر دبول^۷ روایت می‌کند: «آنچه به عمیق‌ترین صورت ممکن به من تعین می‌بخشد همان نگاهی است که از بیرون به من خیره می‌نگرد. با نگاه است که نور را به درون خود می‌خوانم و با خیرگی آن تأثیراتش را دریافت می‌کنم».^۸ بدین ترتیب این خیرگی ما را قادر می‌سازد که خود را نه به

1. Stuart Hall, Introduction: Who Needs Identity? in Questions of Cultural Identity, edited by S.Hall and P.Du Gay (London: Verso, 1994), pp.1-17, Ernesto Laclau and Lilan Zac, "Minding the Gap: The Subject of Politics," in The Making of Political Identities, edited by E.Laclau (London: Verso, 1994), pp. 11-39, Linda M. Alcoff, "Introduction: Identities: Modern and Postmodern," in Identities: Race, Class, Gender and Nationality, edited by Linda M. Alcoff and Eduardo Mendieta (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), pp.1-8.

2. Linda Alcoff

3. Linda Alcoff, Visible Identities: Race, Gender and the Self (Oxford, New York: Oxford University Press, 2006), p.5.

4. Ibid., p.7.

5. Ibid.,p.6.

6. Lacan

7. Peter De Bolla

8. Peter De Bolla, «The Visibility of Visuality," in Vision in Contewt: Historical and

عنوان بازیگر که به عنوان تماشاچی و کارگردانِ شخصیت خود تصور کنیم. «ما از طریق نمایش خیالی و همدلانه، خود را توصیف می‌کنیم و جایگاه‌مان را تعیین می‌نماییم. بدین ترتیب می‌توانیم پیش از آنکه دیگران ما را ببینند خود، تماشاگرِ نمایش خویش باشیم»^۱.

آلو چینار^۲ مختصر ولی واضح بیان می‌کند که چطور این فرایند در صحنهٔ اجتماع انجام می‌گیرد: متمایز کردن افراد از یکدیگر با پیوند مفاهیم خاص به ویژگی‌های ظاهری از جمله رنگ پوست، ترکیب بدن و صورت، جنس لباس و حرکات بدن سروکار دارد. از این رو بدن با شاخص‌های ویژه‌ای از شناخت جمعی پوشیده می‌شود، به همین خاطر فرد از نظر جنسی، نژادی، طبقه اجتماعی و ملیتی از دیگران متمایز می‌شود. علاوه بر آن فرد نه تنها با هویت و صورت ظاهری که با مکان زندگی و کارهایی که انجام می‌دهد معرفی می‌شود.^۳

حتی می‌توان این بحث را مطرح کرد که هر نوع نمایش یا منظره که با نشان دادن جسم و شخصیت در مقابل مخاطب صورت می‌گیرد فارغ از حضور و یا عدم حضور مخاطب واقعی، حس دیده شدن را برمی‌انگیزد. کوتاه سخن آنکه، نمایش ظاهری جسم، حرکات بدن، نگاه و فضا می‌تواند شخصیت فرد را در برابر بینندهٔ او شکل دهد. نگاه، به بیننده و به آنچه دیده می‌شود شخصیت می‌بخشد. مشاهده‌گر در میان جمع، شخصیت جمعی را با هویت خاصی می‌شناسد و تعریف می‌کند.^۴

با این همه در مفهوم تشکل یافتن صورتی از سستی وجود دارد. بنا به گفتهٔ فوکو، آکلف به دو وجهی بودن تشکل اشاره می‌کند: «آنچه به تمامی تشکل یافتنی است هرگز به تمامی به دیده نمی‌آید. به عبارت دیگر تشکل یافتن یک نشانه است و از این رو حقایق نهفته در پشت آن نیازمند تفسیر است. حقیقت ما گاه به سادگی دماغی است که بر صورت داریم ولی گاه مخفی است و می‌بایست بر تاریکی آن نور انداخت»^۵. زمانی که فرقهٔ جعفری آیین خاصی را بنا به هویت مذهبی خود انجام می‌دهد با نگاه جمع، تعریف و طبقه‌بندی می‌شود. بر این اساس زمانی که آن‌ها هویت خود را در جمع نمودار می‌کنند با هویت خاص خود شناخته می‌شوند. مراسم مُحرم معرف و تعیین‌کنندهٔ هویت تشکل یافتهٔ ایشان، به عنوان یک مجموعه است و نیز بیانگر نگرش به عقیدهٔ جعفری به عنوان ایمانی جمعی در محیط شهری و فراملی است.

Contemporary Perspectives on Sight, edited by Teresa Brennan and Martin Jay (New York & London: Routledge, 1996), p.68.

1. Ibid., p75.

2. Alev Cinar

3. Alev Cinar, *Modernity, Islam and Secularism in Turkey, Bodies, Places and Time* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005), p.41.

4. Ibid., p.45.

5. Alcott, p. 7.

اهمیت موضوع تحقیق

تحقیق حاضر به بررسی روابط میان تشکل هویت جمعی - مذهبی جعفری و بزرگداشت عاشورا و آیین‌های مربوط به آن می‌پردازد. همچنین موضوع برپایی آیین سوگواری مُحرم را با توجه به حضور هویت‌های قومی و فرهنگی متمایز در قلمرو سیاسی و اجتماعی، مورد توجه قرار می‌دهد. برخلاف جمعیت‌های مذهبی مشابه نظیر علوی، بکتاشی، نصیری و یزیدی، فرقه جعفری در ترکیه از نظر علمی چندان مورد بررسی قرار نگرفته است. بعد از دهه ۱۹۸۰ تحقیقات زیادی در مورد فرقه علوی و مسائل سیاسی و اجتماعی و نیز آیین‌های مذهبی آن‌ها انجام شد. بی‌تردید جمعیت فرقه علوی در ترکیه از فرقه جعفری بیشتر است، با این همه در مورد فرقه‌های کوچک‌تر نظیر نصیری و یزیدی نیز، بیشتر از فرقه جعفری تحقیق انجام شده است.

پژوهش‌هایی که در مورد فرقه جعفری صورت گرفته بیشتر روی عقاید مذهبی و نمودهای اجتماعی عقاید ایشان تمرکز یافته است.^۱ تحقیق حاضر به مراسم مُحرم و عاشورا می‌پردازد و رابطه این آیین را با ارائه و اجرای هویت فرقه جعفری در کنار تفسیرهای جدید و اصلاحاتی که در این آیین صورت گرفته مورد بررسی قرار می‌دهد. این تحقیق به بررسی تحقیقات و مطالعات مربوط به این فرقه پرداخته و آن‌ها را بازسازی و طبقه‌بندی کرده است. در این تحقیق اطلاعات قوم‌شناسی کم‌نظیری وجود دارد.

منابع مربوط به مراسم مُحرم و عاشورا در میان جوامع و جمعیت‌های شیعی سراسر جهان نسبتاً فراوان است. ولی مراسم مُحرم شیعیان ترکیه هرگز به طور جدی مورد مطالعه قرار نگرفته است. از این رو، پژوهش حاضر می‌تواند تا حدودی خال‌های موجود در این زمینه را پر کند.

مراسم مُحرم جمعیت‌های شیعی به طور گسترده در منابع مربوط به شیعه تشریح شده است. اولین اطلاعات در مورد جمعیت‌های شیعی در دوره‌های جدید (قرن ۱۸ و ۱۹) توسط جغرافیدانان، سیاحان، میسیونرها، شرق‌شناسان و دیپلمات‌هایی تهیه شد که مدتی هر چند کوتاه در ایران و امپراتوری عثمانی حضور داشتند. هر چند کارهای پژوهشی در اوایل قرن ۲۰ در مورد دیگر فرقه‌های مذهبی ترکیه مثل علوی‌ها و بکتاشی‌ها صورت گرفته ولی عمدتاً مبتنی بر سلیقه شخصی نویسنده است و نیاز به نقد و بررسی جدی دارد.

پس از جنگ جهانی دوم انجام تحقیق میدانی در مورد فرهنگ‌ها و سنت‌های مذهبی موجود در جوامع غیر غربی رایج شد؛ مراسم مُحرم شیعیان از جمله موضوعاتی بود که توجه فرقه‌شناسان را به خود جلب کرد. البته تنها آیین‌های اجرایی و نمایشی از جمله تعزیه به طور گسترده توسط جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان

1. Ilyaz Uzum, «Turkiye de Inanc Esaslari Acisindan Caferilik» (Ph.D. Dissertation, Marmara University, 1993). Ali Albayrak, «Caferilerde Dini ve Sosyal Hayat, Ankara Kecioren Ornegi», (Ph.D. Dissertation, Ankara University, 2006). Abdulkadir Yeler, «Turk Tolpumunda Ceferiler, Istanbul Halkali Orengei» (Mastar Thesis, Marmara University, 2006). Filiz Dermici, Cafeerlerin Dini Orf ve Adetleri, Igdird Orengei (Master Thesis, Erciyes Universitesi, 2006).

و بیش از همه محققان حوزه هنر و نمایش مورد توجه قرار گرفت. در اینجا به اختصار به مطالعات انجام شده در این موضوع اشاره می‌کنیم. پیتر چلکوفسکی^۱ یکی از محققانی است که تعزیه را به عنوان تنها نمایش پرشور اسلامی مورد بحث و بررسی قرار داد.^۲ با این همه، اثر محمود ایوب^۳ با عنوان *رنج رهایی بخش در اسلام* را می‌بایست به عنوان اثری کلاسیک در تفسیر سنت محرم و مفاهیم روان‌شناسی، اجتماعی و سیاسی آن در نظر گرفت.^۴ همچنین آثار اخیر مری الین هگلند^۵ که بر پایه تحقیقات فرقه‌شناسی و مشاهدات او در مورد شرکت زنان در تعزیه در ایران و پاکستان صورت گرفته نیز ارزشمند است.^۶ مطالعات ییتزاک ناکاش^۷ نیز در مورد تاریخ تشیع در عراق و تاریخ مراسم عاشورا مفید هستند.^۸ دیوید پینالت^۹ از برگزاری مراسم عاشورا در جمعیت‌های شیعی جنوب هندوستان گزارش دقیقی تهیه کرده است.^{۱۰} اثر کامران اسکات آقایی با عنوان *شهادت‌های کربلا* کتاب جدید و قابل توجهی است که کاربرد نمادها و آیین‌های مذهبی را در اقتصاد سیاسی ایران طی دو سده گذشته موشکافی کرده است. گذشته از آن، اثر دیگر او با عنوان *زنان کربلا* مجموعه‌ای ارزشمند از نحوه شرکت زنان مناطق مختلف جهان در مراسم

1. Peter Chelkowski

۲. چلکوفسکی، پیتر. *تعزیه، نمایش و نمایش در ایران*، ترجمه داوود حاتمی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.

3. Mahmoud Ayoob

4. Mahmoud Ayoob, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism* (The Hague: Mouton Publishers, 1978).

5. Mary Eliane Hegland

6. Eliane Hegland, « Flagellation and Fundamentalism: (Trans) Forming Meaning, Identity, and Gender through Pakistani Women's Rituals of Mourning », *American Ethnologist* 25 no 2. (May, 1998), pp. 240-266. «The Power Paradox in Muslim Women's Majales: North-West Pakistani Rituals as Sites of Contestation over Religious, Politics, Ethnicity and Gender», *Signs*, 23, no2. (1998), pp. 391-428. « Two Images of Husain: Accommodation and Revolution in an Iranian Village, » in *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution* ed. Nikkie R. Keddie (New Haven: Yale University Press, 1983).

7. Yitzak Nakash

8. Yitzak Nakash, *The Shi'is of Iraq* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 2003). «An Attempt to Trace the Origin of the Pituals of Ashura,» *Die Welt des Islams* 33, no.2 (1993), pp. 161-181. «The Visitation of the Shrines of the Imams and the Shi'I Mujtahids in the Early Twentieth Century», *Studia Islamica* 81 (1995), pp.153-164.

9. David Pinault

10. David Pinault, *The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community* (London: I.B. Tauris, 1992) & *Horse of Karbala: Muslim Devotional Life in India* (New York: St. Maryin' Press, 2000) and his article «Shia Lamentation Rituals and Reinterpretations of the Doctrines of Intercession: Two Cases from Modern India» *History of Religions* 38, no.3 (1999), pp. 285-305.

محرم پیش روی خواننده قرار می‌دهد.^۱

بررسی‌های ریچارد نورتن و لارا دیب به شیعیان لبنان و اهمیت عاشورا در این کشور می‌پردازد.^۲ به ویژه مفهوم‌سازی لارا دیب از ایمان جمعی و اسلام ناب و تشکیل مدرنیته مذهبی، ارزشمند و تأثیرگذار است. او روایت‌های مشترک، کارها و مفاهیمی را که با خاطره عاشورا پیوند خورده است را به عنوان نقطه کانونی فرایند اصالت‌بخشی و ایجاد مدرنیته مذهب شیعه معرفی می‌کند. می‌بایست آثار جنت افاری،^۳ ربکا انصاری-پتی^۴ و حمید دباشی^۵ را کمکی قابل توجه به گفت‌وگو کربلا دانست؛ به ویژه تفسیری قابل توجه است که آن‌ها از اجرای تعزیه در فضای انقلابی و سرشار از اعتراض ارائه می‌دهند.^۶

بی‌تردید پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۰ نقطه عطفی است که در مطالعه تاریخ و اصول عقاید شیعه به طور کلی و انجام مراسم محرم به طور خاص اثر گذاشت. گفت‌وگو مذهبی نهفته در انقلاب و تأثیر مفهوم کربلا که به شکل‌گیری گفت‌وگو و اعمال شیعیان و نیز تغییر مفاهیم و تفاسیر در انگاره شیعه کمک شایانی کرده به طور گسترده مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. آثاری که در بالا عنوان شد، به استثنای آثار ایوب و چلکوفسکی از جمله این آثار هستند.

تنها اثر ترکی که ادبیات تعزیه در ترکیه و سنت مراسم محرم را به صورت مستند توضیح می‌دهد کتاب متین آند با عنوان تعزیه خوانی در محرم و عاشورا است. در این اثر، تعزیه به عنوان هنر نمایشی معرفی می‌شود؛ در ادامه اثر، متن اشعار و نسخه‌های شبیه‌خوانی رایج در ترکیه آورده می‌شود.^۷ در پایان مجله نمایش تعزیه را می‌توان برشمرد که اطلاعات ارزشمندی در اختیار من قرار داد.^۸

1. Kamran Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala: Shii Symbols and Rituals in Modern Iran* (Seattle: University of Washington Press, 2004). And Karman Scot Aghaie (ed) *The Women of Karbala: Shi' i Symbols and Rituals in Modern Iran* (Seattle: University of Washington Press, 2004).
2. Lara Deeb, *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'I Lebanon*. (Princeton: Princeton University Press, 2006), "From Mourning to Activism: Sayyedah Zaynab, Lebanese Shi' I Women. And the Transformation of Ashura," in *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi' I Islam* (Austin: University of Texas Press, 2005). Richard Augustus Norton, "Ritual, Blood and Shiite Identity: Ashura in Nabatiyya Lebanon." *The Drama Review* 49, no.4 (2005), pp. 140-155.
3. Janet Afary
4. Rebecca Ansary-Petty
5. Hamid Dabashi
6. Janet Afary, «Shi' I Narratives of Karbala and Christian Rites of Penance: Michel Foucault and the Culture of the Iranian Revolution, 1978-1979," *Ritual Enactment of Persian Renewal*", *Theatre Journal* 33,no.3 (Oct.1981), pp.341-354. Hamid Dabashi, "Ta' ziyeh as Theatre of Protest" *The Drama Review* 49, no.4 (2005), pp.91-99.
7. Metin And, *Ritueliden Drama, Kerbela-Muharrem-Taziye (From Ritual to Drama: Karbala, Muharram, Ta' ziyeh)* (Istanbul: YKY Yayinlari, 2002).
8. *The Drama Review* 49, no.4 (2005).

روش تحقیق / جمع‌آوری اطلاعات و طبقه‌بندی منابع / منابع دست دوم

برای این تحقیق، کتاب‌ها و مقالات مربوط به هویت و آیین شیعه در کنار متون فرقه‌شناسی و نیز آثار دیگر جمعیت‌های مذهبی ترکیه مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. با توجه به فرقه جعفری ترکیه، مقالات روزنامه‌ها و مجلات، سایت‌های اینترنتی متعلق به پیروان این فرقه و برخی فصلنامه‌ها مثل راه جعفری و قبله بررسی شده است.

یکی از اهداف این تحقیق تعیین زیرگروه‌هایی است که در جمعیت جعفری مذهب وجود دارد. بدین ترتیب، متون نوشته شده و نیز مواد دیداری و شنیداری که از طریق منابع مکتوب و اینترنت به دست آمده با توجه به هویت تولیدکنندگان آن‌ها طبقه‌بندی شده است.

همه این متون مورد خوانش منتقدانه قرار گرفته و با توجه به خود متون و مقایسه آن‌ها با دیگر منابع، تحلیل شده است. اساس این تحلیل تعریف و طبقه‌بندی مراسم محرم، ریشه‌های تاریخی ایجاد و تحول این مراسم و مفاهیم نمادین و بُعد سیاسی و فرهنگ اجتماعی این آیین‌ها با توجه به ساخت، ارائه و شکل هویت شیعی است.

اطلاعات فرقه‌شناسی: تحقیقات میدانی و مصاحبه

تحقیق میدانی در سال‌های ۲۰۰۸ و ۲۰۰۹ انجام شد. این کار شامل مشاهده دقیق از طریق شرکت در آیین‌های جمعی و جلسات خصوصی فرقه جعفری بود که طی ایام محرم برگزار می‌شد. همچنین مصاحبه‌هایی با اعضای جمعیت، اجراکنندگان و تماشاگران در مورد مراسم عاشورا انجام شد که شامل مصاحبه‌های کوتاه حضوری و آن‌لاین، بدون پیش‌زمینه قبلی، غیر رسمی و در موقعیت‌های مختلف و مشاهدات منتقدانه از مطالب ضبط شده به صورت دیداری و شنیداری بود.

با توجه به تمرکز جمعیت فرقه جعفری در استانبول، تحقیق میدانی در میان شیعیان منطقه هالکالی صورت گرفت. برآورد می‌شود که تعداد جمعیت جعفری در استانبول برابر با جمعیت ایشان در دیگر بخش‌های ترکیه است. شیعیان جعفری در هالکالی متمرکز هستند. همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، بیشتر متون مربوط به محرم و عاشورا توسط خود شیعیان جعفری منتشر شده است. برخی از این آثار، تحت تأثیر موقعیت اجتماعی و ایدئولوژی نویسنده با نگاهی متعصبانه نوشته شده است.

تنها بخش اندکی از تحقیقات میدانی به اعتقادات و اندیشه‌های این جمعیت در زندگی اجتماعی می‌پردازد. مراسم محرم به عنوان بخش مهمی از آیین‌های مذهبی شیعه فقط قسمت ناچیزی از تحقیقات را به خود اختصاص داده است. گذشته از آن، در انجام این تحقیقات روش‌های کمی بیش از روش‌های کیفی و فرقه‌شناسی مورد استفاده قرار گرفته است.

به جرات می‌توان گفت که پژوهش حاضر اولین کاری است که از زمان ایجاد تشکلهای مذهب جعفری ترکیه تا کنون به بررسی این فرقه و آیین‌های آن پرداخته است و به همین خاطر مزایا و مضرات این دسته از تحقیقات را به همراه دارد. روایت‌های شخصی نقش مهمی در کشف معنای مراسم محرم و عاشورا و

تجربه حضور هر یک از اقشار این جمعیت در آیین‌ها و تشکل‌های جمعی بر عهده دارد. تحقیق حاضر به بررسی مراسم مُحرم می‌پردازد که در هالکالی استانبول برگزار می‌شود. بدین ترتیب مطالبی که در فصل ۳ و ۴ مورد تحلیل قرار می‌گیرد شامل جعفری‌های دیگر بخش‌های ترکیه از جمله ایغدیر، کارس و آغری و یا مناطقی مثل آنکارا و مانیسا نمی‌شود که پذیرای جمعیت قابل توجهی از این فرقه شده‌اند. بنابراین این بررسی محدود به مراسم مُحرم تشکل‌های فرقه جعفری در استانبول است. با توجه به این که معتقدان فرقه جعفری از دیگر بخش‌های ترکیه نیز در مراسم مُحرم استانبول شرکت می‌کنند، می‌توان مدعی شد که این بررسی تا حدودی دیگر بخش‌های ترکیه را نیز در بر می‌گیرد. سؤالات مربوط به مصاحبه از پیش آماده می‌شود. در طی مصاحبه سؤالاتی با پایان باز^۱ پرسیده می‌شود. با توجه به هویت مصاحبه‌شونده چند سؤال تکنیکی مطرح می‌شود تا در مورد جمعیت جعفری، مساجد آن‌ها و سازماندهی مراسم مُحرم اطلاعات کلی به دست آید. علاوه بر مصاحبه‌های کوتاه و غیر رسمی، مصاحبه‌های دقیق و مفصل، مشابه تعریف راسل برنارد^۲ طراحی شده بود.^۳ برای دسترسی به مصاحبه‌شوندگان تکنیک توپ برف^۴ به کار می‌رفت. تحقیق میدانی بدون مشکل اساسی انجام شد. اعضای جمعیت جعفری مشتاق بودند که دانش و احساسات خود را در مورد فرقه جعفری با ما در میان بگذارند. برای به دست آوردن اطلاعات در مورد مساجد که در آن‌ها آیین‌های سوگواری مُحرم برگزار می‌شود، یکی از اعضای سرشناس این فرقه حمایت و راهنمایی لازم را انجام داد. او شرایطی را فراهم کرد تا با جعفری مذهبانی که خود با تحقیق به این مذهب گرویده بودند مصاحبه‌های دقیق و مفصلی انجام دهم. این افراد نسبت به جعفری‌های هالکالی در صحبت کردن تردید بیش‌تری داشتند. برای مصاحبه با جعفری‌های آذری، یکی از مقامات رسمی این جمعیت واسطه شد. مطالبی که از گفتگوی شفاهی به دست آمد مورد تحلیل گفتمان قرار گرفت و به عنوان روایت خوداندیشی مصاحبه‌شوندگان ارزیابی شد. تحلیل این مصاحبه‌ها و تحقیقات میدانی در فصل ۳ و ۴ آمده است. بخش اول، به تحلیل مطالب به دست آمده از تحقیقات میدانی و اجرای عمومی مراسم مُحرم می‌پردازد و در بخش دوم روایت‌های شخصی مصاحبه‌شوندگان مورد بررسی قرار می‌گیرد. در پایان لازم به ذکر است که تمام اسامی که برای معرفی مصاحبه‌شوندگان در این تحقیق به کار رفته نام مستعار است.

تحقیق میدانی و آماده کردن زمینه گفتگو

در این تحقیق با ۱۱ نفر از فرقه جعفری ساکن هالکالی مصاحبه مفصلی صورت گرفته است. این افراد پیش از حد انتظار من، نسبت به موضوع تحقیق و ارائه اطلاعات علاقه نشان دادند. بعضی از آن‌ها در ابتدا

1. open end

2. Russell Bernard

3. Russell Bernard, *Social Research Methods* (London: Sage Publications, 2000), p. 191.

4. در تکنیک توپ برفی معمولاً اولین مصاحبه‌شوندگان زمینه دسترسی محقق به دیگر افراد مطلع را فراهم می‌کنند.

دلایل علاقه من به فرقه جعفری و آیین‌های مذهبی آن را جویا شدند و از این که فرقه جعفری موضوع بررسی علمی قرار می‌گرفت احساس رضایت می‌کردند.

پیش از انجام مصاحبه انتظار نداشتم که آن‌ها با کمال میل حاضر به مصاحبه شوند. جالب آنکه آن‌ها در مورد فرقه جعفری و ایده‌ها و آیین‌های آن اطلاعات زیادی داشتند و آن‌ها را با اشتیاق در اختیار من قرار می‌دادند. زیرا معتقد بودند که تحقیقات علمی و دانشگاهی نظیر تحقیق من می‌تواند در بازشناسی فرقه جعفری راهگشا باشد. تقریباً همه این ۱۱ نفر با اعتماد به نفس کامل اندیشه‌ها و احساسات خود را بیان می‌کردند. آن‌ها اصلاً درخواستی در مورد عدم فاش شدن نام خود نداشتند و آن را بلا مانع می‌دانستند. برخی از آن‌ها انجام این تحقیق را عمل مقدسی می‌دانستند. آن‌ها ضمن دعا و طلب خیر برای من، سعی داشتند مرا متقاعد کنند که به خاطر انجام این کار از همراهی و الطاف امامان شیعه و اهل بیت بی‌نصیب نخواهم ماند.^۱ آن‌ها علاقه به جمعیت شیعه و تلاش برای انجام تحقیق را نیت خیر من تعبیر می‌کردند.

در چنین موقعیت‌هایی سؤال کلیدی لایلا ابولوهد^۲ به ذهنم خطور می‌کند که در دوراهی اساسی فرقه‌شناسی و مردم‌شناسی و انتخاب هر یک به ذهن محقق خطور می‌کند: «آیا استفاده از دانش فردی برای اهدافی ورای دوستی و خاطرات مشترک و افشای آن‌ها نوعی خیانت محسوب می‌شود؟»^۳ متأسفانه این سؤال همواره بی‌پاسخ می‌ماند.

یکی از مهم‌ترین ابعاد انجام تحقیق میدانی فراموش کردن هویت خود و حفظ بی‌طرفی بود. به عنوان یک محقق، می‌بایست هنگام گوش دادن به مخاطبان، دیدگاه‌ها، عقاید و شیوه‌های شخصی‌ام را کنار بگذارم. بدین ترتیب توانستم با پرهیز از هر گونه اظهار نظر، با حوصله به حرف‌های آن‌ها گوش بدهم. رودور در این باره چه خوب گفته است: «تحقیق میدانی موقعیتی خوب برای برانگیختن و برانگیخته شدن است. قدرت تو و کسی که با تو به گفتگو می‌نشیند به طور متقابل بر هم تأثیر می‌گذارند».^۴

تعامل با مخاطب و دادن میدان به مخاطب برای بیان اندیشه‌ها و ایده‌ها یکی از عواملی بود که مرا از داخل شدن به مباحث نظری و جهان‌بینی، باز می‌داشت. از سوی دیگر اطلاعات اندکی که از پیش داشتم اندوخته بسیار ارزشمندی بود که هنگام مصاحبه به من کمک کرد. زبانی که آن‌ها گاه برای بیان احساسات خود به کار می‌بردند و ارجاعات تاریخی و نظری که مطرح می‌کردند رنگ و بویی از ملیت ایشان داشت و نیاز بود که محقق نسبت به مطالب عنوان شده تا حدودی اشراف داشته باشد.

از سوی دیگر سکوت من در حین صحبت آن‌ها و در برابر سؤالات چالش‌برانگیزی که مطرح می‌کردند، تأیید گفته‌های ایشان از جانب من تلقی می‌شد. رابطه دو طرف مصاحبه در تحقیق بسیار مهم است. این

۱. کریم.آ. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

2. Lila Abu-Lughod

3. Lila Abu-Lughod, *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories* (Berkeley: University of California Press, 1993), p41.

4. Catharina Raudvere, *The book and the Roses: Sufi Women, Visibility and Zikir in Contemporary Istanbul* (Istanbul: Swedish Institute in Istanbul, 2002), p.63.

مسئله ممکن است بر میزان و نوع اطلاعاتی که طرف صحبت در اختیار محقق به عنوان فردی بیگانه و ناشناس قرار می‌دهد تأثیر عمیقی داشته باشد. در هالکالی، قاسم ناز^۱ دبیر کل انجمن جعفری نقش واسطه را بین من و افراد مصاحبه‌شونده بازی می‌کرد. پس از مدتی یا شاید بعد از دومین ملاقات روابط ما با یکدیگر صمیمی می‌شد تا جایی که دیگر محقق به عنوان شخصی تلقی نمی‌شد که رودرروی شما قرار گرفته و بی‌وقفه سؤال می‌پرسد زیرا واسطه ارتباط من در میان فرقه جعفری بسیار سرشناس و قابل اطمینان بود. همین مسئله باعث می‌شد که آن‌ها امکان مصاحبه با افراد دیگر را برایم فراهم کنند و اجازه دهند تا در فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی‌شان حضور داشته باشم.

روایت مصاحبه‌شوندگان از تجربه شرکت در مراسم محرم و عاشورا بر اساس اعتبار روش تحقیق ارزش‌سنجی می‌شود. روایت باعث می‌شد که مفاهیم جدیدی از ذهن راوی تراوش کند و او تصورات، مفاهیم ذهنی و نوع بیان خود را با ما در میان بگذارد. از طریق ارتباط شفاهی می‌توان اندیشه‌ها و احساساتی را دریافت کرد که فی‌البداهه و با حرکات دست منتقل می‌شود.

پیش از انجام مصاحبه چارچوب موضوعی و سؤالاتی با پایان باز آماده شد. با توجه به موقعیت مصاحبه‌شونده در میان فرقه جعفری (مثلاً برای به دست آوردن اطلاعات درباره تحولات تاریخی مراسم عاشورا در هالکالی، بسته به سن مصاحبه‌شونده و اینکه چه مدت در این منطقه زندگی کرده و نقش او در اجرای آیین) تعدادی سؤال تکنیکی، تاریخی و گاه جهان‌شناسی پرسیده می‌شد. در برخی موارد آن‌ها شروع به صحبت درباره مسائل خصوصی خود می‌کردند.

این مسئله نشان داد که نحوه گوش دادن به مخاطب بسیار مهم است. آن‌ها بیش از آنکه درباره احساسات خود در مورد ایام عاشورا صحبت کنند به تشریح معنای عاشورا در نظام اعتقادی و فکری شیعه می‌پرداختند و پیام‌ها و مفاهیمی را عنوان می‌کردند که در گفتمان مذهبی و در فضای سیاسی - اجتماعی با عاشورا پیوند خورده است. در این خصوص محتوای گفتگو بیشتر شامل خاطرات شخصی، مطالب تاریخی و گفتمانی بود که آن‌ها از طریق آموزه‌های مذهبی به دست آورده بودند.

در حین انجام تحقیق میدانی که یک سال به طول انجامید، در مجموع با ۲۰ نفر به طور مفصل و رسمی و با تعدادی بیش‌تر گفتگوی کوتاه و غیر رسمی داشتیم. از میان ۲۰ نفر، شش مورد با تحقیق به مذهب جعفری گرویده بودند که همگی مرد و با سن و موقعیت متفاوت بودند. چهار نفر از این شش نفر مدرک کارشناسی داشتند. سه نفر از آن‌ها جعفری نبودند و تنها از سر کنجکاو و برای تماشای مراسم عاشورا آمده بودند. یکی از آن‌ها عکاس بود. با آن‌ها مصاحبه مفصلی انجام دادم تا از نحوه برخورد افراد غیر جعفری با مراسم عاشورا مطلع شوم. از میان ۱۱ نفر باقیمانده دو نفر ساکن باغجیلار^۲ بودند، یکی از آن‌ها در هالکالی کار می‌کرد. ۹ نفر ساکن هالکالی بودند که ۶ نفر آن‌ها زن و بقیه مرد بودند. از میان مردان

1. Kasim Naz
2. Bagcilar

یک نفر مدرک دانشگاهی و از زنان ۴ نفر مدرک کارشناسی داشتند. دو نفر از زنان مدرک تصدیق، ۳ نفر از مردان مدرک دیپلم و یکی مدرک سیکل داشت. سن مصاحبه‌شوندگان بین ۲۱ تا ۵۳ بود. در مجموع مصاحبه‌های مفصل ضبط شده ۱۴ ساعت و مصاحبه‌های ضبط نشده ۴ ساعت به طول انجامید. افرادی که با آن‌ها در موقعیت‌های متفاوت و بیش‌تر در طول ایام عاشورا و پس از آن مصاحبه کردیم عمدتاً یا تماشاگر و عکاس بودند و یا اعضای فرقه جعفری که در برگزاری آیین‌ها شرکت فعال داشتند. سعی کردم دریافت‌ها و احساسات آن‌ها را از آیین‌های سوگواری مُحرم جویا شوم.

در فصل بعد به تشریح هویت فرقه جعفری، قومیت و پیشینه تاریخی آن‌ها در جمهوری ترکیه، مناطق شهری و روستایی شیعه‌نشین و پراکندگی جمعیتشان در مناطق مختلف ترکیه خواهیم پرداخت. علاوه بر آن زیرمجموعه‌های فرقه جعفری بر اساس تفسیر گفتمان مذهبی و تفاوت میان جعفری‌هایی مورد توجه و ارزیابی قرار خواهد گرفت که از ابتدا بر این مذهب بودند و یا بعدها به این مذهب گرویده‌اند.

در فصل سوم مراسم مُحرم ترکیه و پیشینه تاریخی ایجاد آیین‌های مذهبی در جهان شیعه و ترکیه عثمانی با توجه به منابع موجود بررسی می‌شود. در فصل چهارم نحوه اجرای مراسم مُحرم و عاشورا و یافته‌های جدید از مفهوم عاشورا و مُحرم نزد جعفری‌های هالکالی استانبول مورد بررسی قرار می‌گیرد. در فصل پنجم نتایج حاصل از این بررسی در مقایسه با منابع مربوط به این حوزه تشریح و تحلیل می‌شود.

فصل دوم: فرقه جعفری در ترکیه

جایگاه فرقه جعفری در جهان اسلام و ترکیه

شیعه یکی از دو فرقه اساسی موجود در اسلام است که در درون خود به گروه‌های کوچک‌تر از جمله شیعه دوازده امامی تقسیم می‌شود. فرقه جعفری یا همان شیعه دوازده امامی بیشترین تعداد شیعیان را در بر می‌گیرد. پیش‌تر ذکر شد که جعفری‌های ترکیه بیشتر به واسطه برگزاری مراسم مُحرم و عاشورا مورد توجه دیگر اقلیت‌ها قرار می‌گیرند. نکته شایع دیگر درباره شیعیان ترکیه آن است که آن‌ها را با علویان یا یکی از زیرمجموعه‌های آن‌ها یکسان می‌دانند در حالی که عقاید و مراسم آن‌ها تا حدود زیادی با یکدیگر متفاوت است.

حتی در میان محققانی که در مورد علوی‌های ترکیه تحقیق می‌کنند نیز شایع است که فرقه جعفری را به عنوان یکی از زیرمجموعه‌های فرقه علوی قلمداد کنند. بعضی از نویسندگان، آن‌ها را تحت عنوان شیعی و برخی به عنوان علوی طبقه‌بندی می‌کنند. به عنوان نمونه از دسته دوم مارتین ون بروئینسن^۱ چهار گروه از علویان را در ترکیه بر اساس زبان مادری آن‌ها طبقه‌بندی می‌کند: «نام علوی عنوانی جامع برای شماری زیادی از جمعیت‌های بدعت‌گذار است که عقاید و آیین‌های مذهبی آن‌ها تفاوت‌های بسیار با یکدیگر دارد. از نظر زبانی چهار گروه را می‌توان از هم متمایز کرد. در استان‌های شرقی کارس جمعیت‌هایی از این فرقه

1. Martin van Bruinessen

وجود دارد که به زبان ترکی آذری صحبت می‌کنند؛ علوی‌های این قسمت تفاوت چندانی با شیعیان دوازده امامی ایران امروز ندارند. علویان عربی زبان جنوب ترکیه به ویژه هاتایی و آدانا متعلق به فرقه علویان سوری (نصیری) هستند و هیچ پیوند تاریخی با دیگر گروه‌های علوی ندارند. همانند دسته اول شمار آن‌ها کم، و نقش آن‌ها در ترکیه ناچیز بوده است. گروه‌های مهم فرقه علوی ترک و کرد زبان هستند. این گروه ظاهراً از بازماندگان قبایل شورشگر و به لحاظ مذهبی وامدار دولت صفوی هستند»^۱.

از سوی دیگر مومن^۲ نویسنده کتاب چند جلدی تاریخ و اصول شیعه تمام این گروه‌ها را تحت عنوان شیعیان ترکیه طبقه‌بندی می‌کند. او همانند بروئینسن این فرقه را به چهار گروه تقسیم می‌کند: جمعیت علوی عربی زبان، ترکمن‌های ترکی که با عناوین بکتاشی و گاه قزلباش شناخته می‌شوند، کردها با عنوان اهل حق^۳ و سرانجام مهاجران ترک آذری آذربایجان شوروی.^۴ او دو گروه اول را شیعیان بدعت‌گذار و گروه سوم را افراطیون بدعت‌گذار معرفی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که «تنها گروه چهارم که به هیچ عنوان بومی آناتولی نیستند را می‌توان بخش اصلی جمعیت فرقه دوازده امامی دانست»^۵.

تقسیم‌بندی او از کردهای علوی به عنوان اهل حق جای بحث دارد و خارج از موضوع این تحقیق است. او همچنین مدعی می‌شود که شمار کمی از علوی‌های ترکیه خود را جعفری می‌دانند. نگاه دیوید شانکلند^۶ به جایگاه علویان در برابر شیعیان به طور کلی و شیعیان دوازده امامی به طور خاص منطقی‌تر است. اغلب این سؤال مطرح می‌شود که آیا علوی‌ها همان شیعیان هستند. خود علوی‌ها از عنوان شیعه برای معرفی خود استفاده نمی‌کنند. آن‌ها این عنوان را مناسب شیعیان ایران می‌دانند. علوی‌ها هیچ پیوند اجتماعی یا معنوی با ایران ندارند... اما... نوادگان پیامبر در اصول آن‌ها جایگاه ویژه‌ای دارند. آن‌ها به شدت تحت تاثیر فهم شیعی از توسعه اسلام در تاریخ هستند... حتی... ظاهراً آن‌ها از نظر جهان‌بینی جزو غلات محسوب می‌شوند. گروهی که در ستایش علی به شدت اغراق می‌کنند و بعید است که این زیاده‌روی مورد پذیرش شیعیان باشد.^۷

شیوه‌های متنوع و متناقض در تقسیم‌بندی این جمعیت‌ها اساساً باعث کم اعتبار شدن ادعاهایی می‌شود

1. Martin van Bruinessen, «Kurds, Turks and the Alavi Revival in Turkey,” Middle East Report 200 (1996), pp. 7-10.
2. Moojen Momen
3. Ziba Mir-Hosseini, «Inner Truth and Outer History: The Two Worlds of Ahl-I Haqq of Kurdistan” International Journal of Middle East Studies 26, no.2 (1994), pp.267-285, & “Redefining the Truth: Ahl-I Haqq and the Islamic Republic of Iran,” British Journal of Middle Eastern Studies 21, no.2 (1994), pp211-228.
4. Moojen Momen, An Introduction to Shi’I Islam The History and Doctrines of Twelver Shi’ism (New Haven and London: Yale University Press, 1985), p.269.
5. Ibid., p.270.
6. David Shankland
7. David Shankland, Islam and Society in Turkey (Cambridgeshire: The Eothen Press, 1999), p. 139.

که در مورد این گروه‌های مذهبی وجود دارد. در حقیقت، سرشماری رسمی در ترکیه، بین فرقه‌های قومی و مذهبی تفاوتی قائل نیست. بنابراین تمام برآوردها در مورد فرقه علوی، جعفری و یا هر اقلیت مذهبی و قومی دیگر در ترکیه تقریبی است زیرا آمار تهیه شده بر اساس گفته‌های اغراق‌آمیز اقلیت‌ها است که سعی دارند میزان جمعیت خود را از آنچه هست بیشتر نشان دهند.

آمار مربوط به جمعیت شیعیان ترکیه هنوز قطعی و مطمئن نیست. آمار مطرح شده از طرف اعضای جمعیت از ۳۰۰۰ تا سه میلیون نفر متفاوت است. بحث‌ها و فرضیات مربوط به پراکندگی جمعیت فرقه جعفری در ترکیه در ادامه خواهد آمد.

با این وجود، در مورد جمعیت فرقه جعفری که موضوع این پژوهش است تا حدود زیادی می‌توان پذیرفت که عقاید مذهبی آن‌ها همانند شیعیان دوازده امامی است و مراد ما از جعفری همان شیعیان دوازده امامی است. با وجود آنکه شیعی و سنی دو نسله اصلی اسلام به حساب می‌آیند، در طی قرون اندیشه تصوف و مکاتب فلسفی - حقوقی زیادی از دل اسلام در آمدند. شباهت‌ها و تفاوت‌های این مکاتب گاه آن‌چنان در هم تنیده است که جدا کردن آن‌ها از یکدیگر بسیار دشوار است. گذشته از آن در هر یک از این دو نحله نیز فرقه‌های متعددی وجود دارد.

شیعیان پیرو آموخته‌های محمد(ص) هستند ولی بر خلاف سنی‌ها از رهنمودهای اهل بیت پیامبر نیز اطاعت می‌کنند و آن‌ها را آموزگاران و نگاهداران قرآن و سنت می‌دانند. این دسته از شیعیان با عناوین شیعیان دوازده امامی، جعفری و امامی شناخته می‌شوند. دوازده امامی به خاطر تعداد امامان شیعه بعد از پیامبر، جعفری به خاطر نام امام ششم شیعیان و امامی به خاطر اصول اعتقادی آن‌ها به کار می‌رود.^۱

تفاوت اصلی میان دو فرقه اصلی اسلام از اعتقاد شیعیان به امامت نشأت می‌گیرد؛ از نظر شیعیان امامان آگاه از عالم غیب و معصوم از خطا هستند. کامران اسکات آقای^۲ می‌نویسد: «جزئیات دقیق نحوه شکل‌گیری دو فرقه شیعی - سنی در کنار تحول پیچیده شیعه دوازده امامی از ابتدا تا کنون همیشه موضوع بحث و مناقشه بوده است. می‌توان گفت که این انشقاق پس از مرگ پیامبر در ۶۳۲م و مسئله جانشینی به وجود آمد. البته این انشقاق دو تا سه قرن بعد خود را نشان داد».^۳

انشقاق یا مناقشه‌ای که منجر به ایجاد فرقه جعفری در اسلام شد با مسئله جانشینی پیامبر پیوند دارد. صورت نهایی این فرقه، در قرن دهم و همزمان با پیشرفت‌های سیاسی و فلسفی در جمعیت اسلامی معتقد به خاندان علی بن ابیطالب ایجاد شد. جهان‌بینی شیعی مدعی است که بعد از مرگ پیامبر می‌بایست علی به جانشینی او برگزیده می‌شد. با این همه به لحاظ تاریخی ابوبکر، عمر و عثمان پیش از او زمام امور را در دست گرفتند.

1. T.D.V Islam Ansiklopedisi, s.v. «Caferilik»

2. Kerman Scot Aghaie

3. Kamran Scott Aghaie, The Martyrs of Karbala, Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran (Seattle: University of Washington Press, 2004), p. 3.

حادثه کربلا سرآغاز رویش شیعه^۱

در حوزه سیاست، کشاکشی که بیشترین تأثیر را بر فرقه‌گرایی داشت چالش‌های مربوط به حکومت امام علی(ع) به عنوان چهارمین خلیفه بین سال‌های ۶۶۱-۶۵۶م بود. در این دوران جنگ‌های جمل و صفین رخ داد و بعد از قتل آن حضرت توسط گروه تندرو مخالف یعنی خوارج، معاویه خود را خلیفه و پسرش را به عنوان جانشین اعلام کرد. این اقدام آغاز ایجاد سلطنت موروثی در جهان اسلام بود که با مخالف بسیار روبرو شد.

یزید پس از رسیدن به قدرت، مخالفان جامعه را به بیعت با خود فرا خواند که مهم‌ترین آن‌ها حسین بن علی(ع) بود. در دوران حکومت معاویه، حسن(ع) پسر بزرگ‌تر حضرت علی(ع) با معاویه تفاهم‌نامه‌ای امضا کرد و متعهد شد که در مورد خلافت هیچ ادعایی نداشته باشد. با این همه، مرگ معاویه این معاهده را باطل کرد. یزید سعی داشت با ایجاد آشوب، رضایت مخالفان را جلب نماید. مردم کوفه که از خلیفه مستقر در دمشق ناخرسند بودند نامه‌ای به حسین(ع) نوشتند و قول دادند در مبارزه علیه یزید از او حمایت کنند. حسین(ع) بنا به دعوت آن‌ها همراه خانواده و ۷۲ نفر از پیروانش به سمت کوفه به راه افتاد. در کربلا با سپاهی از سربازان یزید روبرو شد. حسین و یارانش به محاصره سربازان درآمدند و ده روز بدون آب به سر بردند. در پایان روز دهم، حسین(ع) به همراه پسران و پیروانش توسط سربازان یزید به شهادت رسیدند و زنان و فرزندان به عنوان اسیر به دربار یزید در دمشق برده شدند.^۲

جنگ حسین(ع) و کشته شدن او در کربلا نقطه عطفی در فرایند شکل‌گیری هویت شیعی است. این واقعه در دهه‌ها و سده‌های بعد با برگزاری آیین‌های مختلف جاودانه شد. همان‌طور که چلکوفسکی می‌نویسد: «شکست اندوه‌بار کربلا برای شیعیان نمونه‌ای از نهایت از خودگذشتگی و اوج رنج انسانی و نیز رهایی‌بخش‌ترین واقعه تاریخ است. قتل عام شهدای این واقعه، همواره تاریخ سوگواری خواهد شد».^۳ برای بزرگداشت این واقعه و همدردی با حسین(ع)، آیین‌های سوگواری فراوانی بر پا شده و آثار ادبی و هنری بسیاری توسط شیعیان در طی ۱۴ قرن آفریده شده است. شکل و محتوای آیین‌های سوگواری، با توجه به تنوع و گونه‌گونی فرقه شیعه بسیار متنوع است.

۱. شیعیان، مذهب خویش را اسلام اصیل دانسته و شروع آن را نیز بیعت غدیر می‌دانند. در ادامه، تشیع از کوفه و در اطراف امام علی(ع) شکل روشن‌تری گرفت، بعدها با رهبری امام حسن و امام حسین(ع) تشخص بیشتری یافت و البته عاشورا نقش مهمی در جدا کردن شیعیان از دیگر فرقه‌های اسلامی داشت. (مترجم).

2. Peter Chelkowski: «Ta'zīyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran,» *Performing Arts Journal* 2, no.1 (Spring, 1977), p.32.

3. Peter Chelkowski: «Shia Muslim Processional Performances,» *The Drama Review* 29, no.3, (Autumn 1985), p.20.

جمعیت‌شناسی

نقشه پراکندگی جمعیت جعفری در ترکیه

جمعیت‌شناسی شیعیان در ترکیه و دیگر نقاط جهان بیش از آنکه بر اساس آمار دقیق باشد مبتنی بر برآوردهای تقریبی است. دلایل سیاسی و ایدئولوژی در عدم وجود آمار دقیق از فرقه‌ها و اقلیت‌های مذهبی نقش چشمگیری دارد. برآورد می‌شود که جمعیت شیعیان ۱۵ تا ۲۰ درصد از کل جمعیت مسلمانان را تشکیل دهد که اقلیت‌های مختلف از جمله باطنی، علوی، بکتاشی، نصیری، اسماعیلی، زیدی، بهایی، زیدی و شیعیان دوازده امامی را شامل می‌شود. البته در ترکیه گاه این اقلیت‌ها را یکسان قلمداد می‌کنند. برخی فرقه جعفری را جزو علوی‌ها و گروهی تحت عنوان کلی شیعه معرفی می‌کنند.

بدین ترتیب افرادی که با عنوان کلی شیعه معرفی می‌شوند خارج از بحث این تحقیق هستند. علویان آناتولی که در سنت دیرینه ما با عناوینی همچون بکتاشی، قزلباش، تاهتاجیلی و رافضی شناخته شده‌اند ظاهراً جدا از فرقه شیعه هستند؛ هر چند ریشه‌های آن‌ها را می‌بایست در تاریخ شیعه جستجو کرد.^۱ امروزه رهبران مذهبی دو فرقه علوی و جعفری، با وجود توافق در تحسین و عشق به خاندان پیامبر، تصدیق می‌کنند که سنت‌های آن‌ها کاملاً با هم متفاوت است و در زمینه اعتقادات و امور مذهبی هیچ به هم شباهتی ندارند.

الیاس اوزوم^۲ در اثر چند جلدی خود، متشیعین (مستبصرین) را فرقه بسیار کوچکی می‌داند که علایق مذهبی و فرقه‌ای روشن و مشخصی ندارند. او تمرکز خود را بر جعفری‌های آذری می‌گذارد و آن‌ها را بر اساس سه شاخص مکان سکونت، نقطه ثقل جمعیت و اجتهاد تقسیم می‌کند.^۳ از سوی دیگر علی آلبیراک^۴ فرقه جعفری را به سه گروه تقسیم می‌کند: آن‌هایی که پدر و مادرشان جعفری بوده‌اند، آن‌هایی که پیش‌تر علوی بوده و اکنون به اصول جعفری معتقدند و بالاخره آن‌هایی که در ابتدا سنی و سپس شیعه شده‌اند.^۵ در واقع می‌توان دو گروه آخر را جزو جعفری‌های مستبصر محسوب کرد که در ابتدا علوی و یا سنی بوده‌اند.

1. Ilyas Uzum, p.19.

2. Ilyas Uzum

۳. اوزوم همچنین طبقه اول را با توجه به زندگی در زادگاه اصلی و یا زندگی در مناطق پس از مهاجرت به دو گروه تقسیم می‌کند. تحقیق حاضر این تمایز را پذیرفته است. با توجه به تقسیم‌بندی دوم، اوزوم تعریف زندگی در فرهنگ بومی و یا فرهنگ متفاوت را مطرح می‌کند. برخی از جعفری‌ها زندگی در منطقه‌ای با فرهنگ بومی خود مثل هالکالی و ایکیتلی را ترجیح می‌دهند در حالی که گروهی دوست دارند در محیطی با فرهنگ متفاوت از خود زندگی کنند. این مسئله می‌تواند به تأثیر فرقه جعفری یا عقاید مذهبی بر ایجاد هویت افراد مؤثر باشد. در طبقه‌بندی سوم اوزوم ترجیح می‌دهد دو گروه را مطرح کند: یکی پیروان [امام] خمینی که از آن‌ها با عنوان جعفری‌های رادیکال نام می‌برد و دیگری آن‌هایی که پیرو شریعت‌مداری هستند و به آن‌ها عنوان جعفری‌های سنتی می‌دهد. اوزوم، صص ۲۰-۲۵.

4. Ali Albayrak

5. Ali Albayrak, Caferlerde Dini ve Sosyal Hayat, Ankara Kecioren Ornegi, (P.h.D. Dissertation, Ankara University, 2006) p.81.

با توجه به بحث‌هایی که در بالا مطرح شد، در این پژوهش می‌توان فرقه جعفری را علی‌رغم تقسیم‌بندی‌هایی که در درون خود بر اساس ایدئولوژی، طبقه، جنسیت و نژاد دارند به دو گروه اساسی تقسیم کرد: گروه اول را می‌توان شیعیان قومی یا فرهنگی نامید که شمار قابل ملاحظه‌ای از جمعیت شیعی را تشکیل می‌دهند. این گروه اکثراً آذری هستند و عمدتاً در شهرهای آغری، ایغدیر و کارس و تا حدودی استانبول، آنکارا، ازمیر، بورسا، مانیسا، ازمیت و یالووا زندگی می‌کنند که به لحاظ اجتماعی و سیاسی برای سکونت آن‌ها مناسب است. گروه دوم را می‌توان شیعیان ایدئولوژی دانست که شامل تعداد کمتری از فرقه جعفری می‌شود. این گروه بیشتر سنی‌ها و علوی‌های تغییر مذهب داده‌اند که عمدتاً پس از انقلاب ایران و بنا به داشتن علاقه به اسلام‌گراهای بنیادگرا به مذهب جعفری گرایش پیدا کرده‌اند.

پراکندگی جمعیت فرقه جعفری

پراکندگی جمعیت شیعیان در جهان به صورت زیر برآورد می‌شود: ۶۰-۵۸ میلیون شیعه در ایران، ۳۰ میلیون در پاکستان، ۳۰-۲۰ میلیون در هند، ۱۷-۱۵ میلیون در آذربایجان، ۵-۴ میلیون در افغانستان، ۴ میلیون در عربستان، ۱ تا یک و نیم میلیون در لبنان، یک تا یک و نیم میلیون در ترکیه، ۵۰۰ تا ۶۰۰ هزار در بحرین، ۳۰۰ تا ۵۰۰ هزار در عربستان سعودی، ۱۵۰ هزار در امارات متحده، ۱۵۰ تا ۲۰۰ هزار در سوریه، ۵۰ تا ۱۴۰ هزار در قطر، ۳۰ هزار در عمان و نیز تعداد کمی در اروپا، آمریکا، آسیای مرکزی و آفریقا.^۱ بر اساس برآورد مومن از پراکندگی شیعیان در جهان، درصد شیعیان دوازده امامی نسبت به کل مسلمانان جهان برابر با ده درصد است. او با توجه به جمعیت دوازده امامی‌های ترکیه، تخمین می‌زند که از جمعیت ۴۵ میلیونی ۱۹۸۰، یک و نیم میلیون نفر برابر با ۳,۳ درصد از جمعیت ترکیه شیعه دوازده امامی هستند.^۲ مارتین کرامر در برآوردی مشابه ۳,۵ درصد از جمعیت ترکیه را شیعه محسوب می‌کند.^۳ با توجه به این درصدها، جمعیت جعفری ساکن ترکیه می‌بایست چیزی حدود دو تا دو نیم میلیون از ۷۱۵۱۷۱۰۰ نفر جمعیت سال ۲۰۰۸ را شامل شود.^۴ اطلاعات الیاس اوزوم در مورد پراکندگی جمعیت فرقه جعفری بر اساس جدیدترین آمار ترکیه صورت گرفته است و از این رو اعتبار بیشتری دارد.

1. Fik Bulut, Sii Ali Aski, Atlas Magazine, 139 (October 2004), p.78.
2. Moojen Momen, An Introduction to Shi'I Islam, The History and Doctrines of Twelver Shi'ism (New Haven and London: Yale University Press, 1985), p.282.
3. Martin Kramer, Introduction, in Shi'ism, Resistance and Revolution, edited by Martin Kramer (London: West view Press, 1987), p.10.

۴. جهت دیدن آمار مربوطه به این سایت رجوع کنید:

<http://report.tuik.gov.tr/reports/rwsevlet?adnksdb2=&report=turkiye-il-koy-sehir.RDF&pkod=1&p-yil=2008&desformat=html&ENVID=adnksdb2Env>

جعفری‌های آذری

وقتی از جعفری‌های ترکیه صحبت می‌کنیم، اولین کسانی که به ذهن مان خطور می‌کنند آذری‌های شمال شرقی آناتولی هستند. تقریباً ۹۹ درصد از جعفری‌های ترکیه اصالت آذری دارند. پیتر آلفرد آندرو که به بررسی قومیت‌های ساکن ترکیه پرداخته، ترک‌های آذری را به دو گروه شیعه و قزاقی تقسیم می‌کند. ظاهراً قزاقی‌ها سنی هستند.^۱ این دو قبیله آذری-ترکی از منطقه قفقاز، آذربایجان شوروی و آذربایجان ایران به ترکیه مهاجرت کرده‌اند. این افراد در ایالات نزدیک به مرز ایران و روسیه زندگی می‌کنند. با این همه به ویژه بعد از دهه ۱۹۷۰ و همراه با افزایش مهاجرت مردم از مناطق روستایی به شهری، این افراد نیز به مراکز صنعتی واقع در غرب ترکیه مهاجرت کردند. بدین ترتیب می‌توان آن‌ها را بر اساس مناطقی تقسیم کرد که بعد از مهاجرت برای زندگی انتخاب کرده‌اند.

فرقه جعفری در زادگاه سنتی

مهم‌ترین منطقه جعفری‌نشین ترکیه، شمال شرقی آناتولی است. مهم‌ترین مناطق شیعه‌نشین عبارتند از ایالات ایغدیر، کارس و آغری و نیز مناطق آرالیک و توزلوجای ایغدیر، آک‌یاکا و آرپاچای^۲ کارس و تاسلی چای آغری.^۳ اکثر کسانی که در کارس و ایغدیر زندگی می‌کنند بعد از جابجایی جمعیتی که در خلال سال‌های ۱۹۲۵-۱۹۱۸ صورت گرفت در این مناطق ساکن شدند. بیشتر آن‌ها از ارمنستان به این منطقه مهاجرت کردند.^۴ با این همه، گروه‌هایی هستند که از زمان امپراتوری عثمانی در مناطقی چون ایغدیر، توزلوجا^۵ و تاسلی چای زندگی می‌کردند. شمار اندکی از آذری‌ها نیز از قفقاز به ترکیه مهاجرت کردند. علاوه بر مهاجرت‌های کوچکی که از آذربایجان شوروی صورت می‌گرفت، مهم‌ترین مهاجرت‌ها با آغاز جنگ عثمانی و روسیه در ۱۸۷۸-۱۸۷۷، انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷، اشغال آذربایجان شوروی در ۱۹۲۰ و نیز در خلال جنگ جهانی دوم اتفاق افتادند.

افرادی که در این دوره‌ها به ترکیه مهاجرت کردند بیشتر در کارس، آرپاچای و تا حدودی ایغدیر و توزلوجا اقامت گزیدند. پیتر آندرو گزارش می‌کند که ۵۰۰ نفر آذری که از ایران مهاجرت کردند، در همان دوره در وان، باسکال و مرادیه مستقر شدند.^۷ جمعیت ایغدیر بر اساس آمار ۲۰۰۸ برابر با ۱۸۴۰۲۵ و در

1. Peter Alford Andrew, *Turkiye Etnik Gruplar (Ethnic Groups in the Republic of Turkey)* (Istanbul: Ant Yayinlari, 1992), pp.96-103.

2. Akyaka

3. Taslicay

4. Ibid., p.98.

5. Tuzlic

6. Uzun, p.24.

7. Andrews, p.97.

مناطق مرکزی ۷۵۰۵۴ نفر است.^۱ جمعیت آرالیک و توزلوجا به ترتیب ۲۲۱۶۵ و ۲۵۷۳۹ است. در کارس جمعیت مرکز ایالت همراه با شهرها و روستاها ۱۱۰۲۸۳ و آراپچای^۲ و آک‌یاکا به ترتیب ۲۰۹۶۲ و ۱۲۴۷۳ است. کل جمعیت تاسلی‌چای ایالت آغری ۲۳۴۲۱ است.^۳ با وجود آنکه جمعیت شیعی، اکثریت این مناطق را تشکیل می‌دهد، این میزان متغیر است و هرگز به صد درصد نمی‌رسد. بنابراین، می‌توان با توجه به جمعیت مذهبی این منطقه، نمودار تقریبی جمعیت را تخمین زد.

پراکندگی جمعیت فرقه جعفری را می‌توان با توجه به مساجد متعلق به این جمعیت مورد بررسی قرار داد. البته وضعیت مساجد در شهر و روستا متفاوت است. در شهر جمعیت ممکن است به هزاران نفر برسد در حالی که در روستا از مرز ۱۰۰ نفر تجاوز نکند. بر طبق آمار الیاس اوزون، تعداد مراکز شیعی در ایغدیر ۹، در آرالیک ۳ و در توزلوجا ۱ مورد است. او گزارش می‌کند که در ایغدیر ۳۱ روستا و شهر وجود دارد که اکثر آن‌ها شیعی هستند. از ۲۳ روستای آرالیک ۵ مورد و از ۸۳ روستای توزلوجا ۳۴ روستا، شیعی هستند. در منطقه مرکزی کارس دو مسجد جعفری وجود دارد و ۹ روستا از ۴۷ روستا اکثراً جعفری مذهب هستند در حالی که در مورد روستاهای آک‌یاکا ۹ مورد از ۲۵ مورد و ۸ مورد از کل روستاهای آراپچای شیعه‌نشین است. در کارس دو مسجد شیعی وجود دارد. در توزلوجا که متعلق به استان آغری است، یک مسجد متعلق به شیعیان است و نیز دو روستا از ۳۶ روستا اکثراً شیعه هستند.^۴ کل جمعیت مساجد موجود در ایالات به ۱۷ مورد می‌رسد. شمار روستاهایی که اکثریت جمعیت آن‌ها شیعی هستند ۸۷ مورد است.

اوزوم می‌نویسد که از میان سه ایالت مهم شیعه‌نشین، ایالت ایغدیر با دو سوم جمعیت شیعی مقام اول را به خود اختصاص داده است. به عبارت دیگر جمعیت جعفری‌های منطقه کارس کمتر از نیمی از جمعیت این ایالت را تشکیل می‌دهد. با توجه به این آمارها و شمار شهرها و روستاها می‌توان گفت که جمعیت کل شیعه از ۲۰۰۰۰۰ نفر تجاوز نمی‌کند.

فرقه جعفری در مناطق بعد از مهاجرت

ساکنان ایالت‌هایی که در بالا برشمردیم، به دلایل اجتماعی-اقتصادی شاهد مهاجرت به مناطق شهری و صنعتی ترکیه به ویژه بعد از دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بودند. مقصد اصلی این مهاجرت‌های داخلی بی‌تردید استانبول بوده است. در کنار استانبول، جمعیت شیعه آذری به شهرهای غربی ترکیه نظیر ازمیر، تیر، بورسا، مانیسا، آیدین، چوروم،^۵ کوجائیلی، آنکارا و نیز قریق قلعه مهاجرت کردند.^۶

۱. جهت اطلاع از آمارهای مورد نظر رجوع کنید به

<http://tuikapp.tuik.gov.tr/adnksdagitapp/adnks.zul>

2. Arpacay

3. Ibid.

4. Uzum, pp.84-92.

5. Corum

6. Albayrak, p.82.

متأسفانه اطلاع دقیقی در مورد میزان مهاجرت آذری‌ها به مناطق غربی کشور وجود ندارد. با این همه، می‌توان حدود کلی مناطق آذری‌نشین را مشخص کرد. در مورد شمار جعفری‌های استانبول و دیگر مناطق شهری اطلاع دقیقی وجود ندارد. آمار آرائه شده توسط اعضای جمعیت شیعی داده می‌شود عمدتاً اغراق‌آمیز و به دور از واقعیت است. آمار ارائه شده توسط جمعیت جعفری، شمار اعضای این فرقه را ۳ میلیون نفر تخمین می‌زند. در استانبول، اکثریت جمعیت در هالکالی سکونت دارند که بعد از سال ۱۹۷۸ ایجاد شد. این منطقه بیشتر به خاطر برگزاری باشکوه مراسم عاشورا معروف است. افراد زیادی از دیگر مناطق استانبول و شهرهای دیگر ترکیه برای تماشای مراسم به این منطقه می‌آیند. جدا از شیعیان جعفری، علوی‌ها و سنی‌ها نیز در این آیین‌ها شرکت می‌کنند. روزنامه‌نگاران، عکاسان و گزارش‌گران نیز با تماشای مراسم محرم و انتشار آن توجه مخاطبان زیادی را به این آیین‌ها جلب می‌کنند.

جعفری‌های هالکالی در مقایسه با دیگر گروه‌های شیعی ساکن ترکیه از انسجام بیشتری برخوردارند. مرکز تمام فعالیت‌های جمعیت جعفری در هالکالی، مسجد زینبیه واقع در آیتاشی است. جعفری‌هایی که با آن‌ها مصاحبه کردم می‌گفتند که در اطراف هالکالی ۱۰ تا ۱۵ هزار شیعه زندگی می‌کند. از سوی دیگر، در اطراف آلتین‌شهر^۱، اسن‌یورد^۲ که چسبیده به هالکالی است و در بخشی از مرزهای چکمه‌جه^۳ نیز مساجد شیعی وجود دارد. باغجیلار، زیتین‌بورنو،^۴ گون‌گورن^۵ و کاییش‌داغی^۶ نیز شیعه‌نشین هستند. جعفری‌های ساکن آنکارا عمدتاً در یایلا و کچی‌اورن در حوالی کاسی‌رن^۷ ساکن هستند. آلبایراک شمار شیعیان این منطقه را ۴۵۰۰ نفر می‌داند.

با توجه به نمودارهای جمعیتی که در بالا ذکر شد می‌توان آمار جعفری‌های ترکیه را ۵۰۰ هزار تا ۱ میلیون نفر برآورد کرد که نسبت به آمارهای داده شده توسط خود فرقه جعفری واقعی‌تر است. دومین گروه شیعی که تعداد آن‌ها اندک است شیعیانی هستند که خود نظام عقیدتی شیعه را پذیرفته و به آن گرویده‌اند که به آن‌ها مستبصر می‌گویند. آن‌ها یک درصد از کل جمعیت شیعه را شامل می‌شوند که تقریباً برابر با ۱۰۰۰۰ نفر است.

متشیعان یا شیعیانی که قبلاً سنی بودند

کلمه متشیع اساساً واژه‌ای عربی و به معنای شخصی است که شیعه شده است و با شیعیان همدردی می‌کند. کلمه دیگر معرف این گروه، واژه مستبصر به معنای دوران‌اندیش و مآل‌اندیش است. در مورد

1. Altinsehir
2. Esenyurt
3. Kucukcekmece
4. Zeytinburno
5. Gungoren
6. Kayidagi
7. Kecioren

اندیشه‌های این دسته از شیعیان ترکیه تا کنون تحقیقی صورت نگرفته است. بنابراین نمی‌توان در مورد ایشان و تعداد آن‌ها اطلاعات دقیقی ارائه داد. با این همه، می‌توان حدس زد که بخشی از آن‌ها تحت تأثیر تبلیغات جمهوری اسلامی ایران که اعتقاد به صدور انقلاب اسلامی داشت و رهبران این انقلاب قرار گرفته و به این فرقه گرایش پیدا کردند.

روشن چاکیر^۱ که در مورد تشکیل گروه‌های اسلامی در ترکیه در خلال سال‌های ۱۹۹۰-۱۹۸۰ تحقیقات زیادی انجام داده است در کتاب *آیت و شعار* به تأثیر انقلاب اسلامی بر گروه‌های رادیکال اشاره می‌کند. از نظر او گروه‌های رادیکال در ترکیه قابلیت ایجاد هویت سیاسی و اجتماعی اسلامی که قادر به جذب دیگر گروه‌های مذهبی باشد را مشاهده نمی‌کردند.^۲ از نظر او مسلمانان حزب‌اللهی که به شیعه گرایش دارند ولی تسنن را به تمامی کنار نگذاشته‌اند مسلمانان ترکیه را نه به شیعه که به زبان سیاسی شیعه رهنمون می‌شوند. انجام این کار مستلزم کنار گذاشتن دشمنی‌ها و خصومت‌های تاریخی است.^۳

الیاس اوزوم نیز این گروه را تحت عنوان شیعه شده و با اصالت سنی معرفی و بیان می‌کند که آن‌ها شیعه را به عنوان روشی عقیدتی نپذیرفتند بلکه حامی ایده‌های سیاسی شیعه بودند. این گروه‌ها که خود را با عناوینی مثل مسلمانان حزب‌اللهی، مقاومت اسلامی و راه اسلام معرفی می‌کردند دست به انتشار مجله‌های مختلفی از جمله *دعوت، توحید و اندیشه اسلامی* زدند. آن‌ها مراکز انتشاراتی تأسیس کردند تا آثار چهره‌های شاخص انقلاب ایران از جمله آیت‌الله خمینی، علی شریعتی، مرتضی مطهری و آیت‌الله علی خامنه‌ای را در آغاز دهه ۱۹۹۰ به چاپ برسانند. برخی از این مؤسسات انتشاراتی عبارتند از *آکادمی، اندیشه و هدف*.^۴

اوزوم تأکید می‌کند که این گروه‌ها شیعه بودن خود را آشکار نمی‌کردند. با این همه در ضمن مصاحبه، آن‌هایی که در اواخر دهه ۹۰ به شیعه گرایش پیدا کرده بودند عنوان می‌کردند که پیش‌تر در دهه ۱۹۸۰ و اوایل دهه ۹۰ از نظر اعتقادی و سیاسی به جعفری گرایش داشته‌اند. این مسئله می‌تواند ارزیابی‌های روشن چاکیر و الیاس اوزوم را زیر سؤال ببرد.^۵

به نظر می‌رسد که تمایلات مذهبی شیعیان دچار تغییر و تحول شده است. بر اساس یافته‌های این تحقیق می‌توان ادعا کرد که تمایلات سیاسی بر اعتقادات آن‌ها تأثیر گذاشته و آن‌ها را واداشته است با علاقه و اشتیاق عقایدی را بپذیرند که با دیدگاه‌ها و تمایلات سیاسی آن‌ها همسو باشد. گرایش به شیعه در نظام اسلامی برای افرادی که با آن‌ها مصاحبه کردم مبتنی بر اختیار و انتخاب بوده است. یکی از رایج‌ترین تجربیات این افراد، تجربه اسلام آوردن در سن ۲۰ سالگی و همزمان با جریان عمومی جامعه ترکیه در

1. Rusen Cakir

2. Rusen Cakir, *Ayet ve Slogan: Turkiye de Islami Olusumlar (The Verse and the Slogan: Islamic Formations in Turkey)* (Istanbul: Metis yayinlari, 1990), p.155.

3. Ibid., p.158.

4. Uzum, p.21.

5. Ibid., p.22.

اواخر دهه ۱۹۸۰ بود. آن‌ها با پذیرش نوعی اسلام رادیکال و بنیادگرا و مغایر با دیدگاه اسلام سنتی، به لحاظ سیاسی به سمتی حرکت کردند که با کشاکش‌های درونی و مباحث معنایی آن‌ها همخوانی داشته باشد.

جعفری‌هایی که در ابتدا گرایش به علوی داشتند

علوی‌ها یکی از زیرمجموعه‌های متشیعین هستند که پیوستن به مذهب جعفری را برابر با شکل صحیح علوی قلمداد می‌کنند. اوزوم اظهار می‌کند که گروه‌هایی که با فضای سیاسی جمهوری اسلامی ایران پیوند دارند سعی کرده‌اند به حلقه‌های علوی نزدیک شوند. شبکه‌های رادیویی دولت ایران به زبان ترکی برنامه‌هایی برای تبلیغ شیعه ترتیب داده‌اند و به همین ترتیب برخی از دانشجویان جوان علوی به ایران جذب شده‌اند تا ضمن تحصیل با مبانی اندیشه‌های عقیدتی خود آشنا شوند و بتوانند جمعیت علوی ساکن آناتولی را به راه راست دعوت کنند.^۱

اوزوم همچنین این بحث را مطرح می‌کند که چگونه گروهی از این دانشجویان در سال ۱۹۸۹ مجله‌ای را با عنوان *عاشورا* در چرووم^۲ منتشر کردند که در آن فرهنگ شیعی و علوی در کنار هم قرار می‌گرفت. با این همه شمار زیادی از علوی‌ها با انقلاب ایران مخالفت کردند و اظهار داشتند بین شیعه و علوی جز عشق به اهل بیت هیچ پیوند دیگری وجود ندارد.

یکی از گرایش‌یافتگان به شیعه در مصاحبه‌ای عنوان کرد که صاحب شرکت تولیدات رسانه‌ای است که اکثراً فیلم و اسناد مذهبی منتشر می‌کند و در آن‌ها زندگی امامان شیعه و برخی از رخداد‌های تاریخ شیعه را به تصویر می‌کشد. مصاحبه‌شوندگان اظهار می‌کردند که تبلیغ این تولیدات شنیداری-تصویری از طریق رادیو و شبکه‌های ماهواره‌ای پخش می‌شود و به همین خاطر در میان فرقه‌ علوی مخاطبانی پیدا کرده است. در حقیقت، این مصاحبه‌شونده سعی داشت به طور آگاهانه ضمن پرداختن به اهداف کاری و تجاری، نظر مثبت علوی‌ها را به فرقه جعفری جلب کند. بیشتر مصاحبه‌شوندگان می‌گفتند تفاوت چندانی میان مبانی فرقه علوی و جعفری وجود ندارد اما تأکید داشتند که علوی‌ها در مورد اساس اعتقادات خود دچار کج‌فهمی شده‌اند. یکی از متشیعین می‌گفت رئیس فرقه علوی که زیر نظر دولت مشغول به کار است از تمایل اعضای فرقه خود به مذهب جعفری آگاهی داشت؛ به همین خاطر دولت به دنبال این سیاست بود که در میان علوی‌ها شایع کند که فرقه آن‌ها نوعی از طریقت است که از اصل خود منحرف شده و اساساً فرقه مستقلی نیست. او همچنین تأکید داشت که افزایش میزان مطالب منتشر شده و دسترسی بیشتر مردم به اطلاعات به طور کلی و علویان به طور خاص، زمینه بحث و بازسازی ریشه‌های نظام عقیدتی را برای آن‌ها فراهم ساخته است.^۳

۱. اوزوم، ص ۲۲؛ در نتیجه گفتگویی که با دکتر جعفریان، روحانی ایرانی و رئیس کتابخانه تاریخ اسلام و ایران در قم داشتم متوجه شدم که در ایران دانشجویان علوی از جاهای مختلف از جمله ترکیه برای تحصیل به ایران می‌آیند.
2. Corum

۳. ارسین‌ی. مصاحبه با نویسنده، ضبط نشده، استانبول، ترکیه، ۱۷ می ۲۰۰۸.

یکی از متشیعین می‌گفت که نسبت به علویان احساس همدردی می‌کند چون آن‌ها به خاطر عقاید خود همواره تحت فشار بوده‌اند و دریافته‌اند که باید با فرقه جعفری روابط مسالمت‌آمیزتری داشته باشند و اعتقاد دارند که باید از نو خود را شناسایی و ارزیابی کنند.^۱ از آن‌ها درباره روابطشان با علویان به عنوان افرادی سرشناس در هالکالی سؤال کردم؛ ایشان پاسخ دادند که آن‌ها همیشه برای جمعیت‌های علوی، دعوتنامه شرکت در مراسم محرم می‌فرستند و آن‌ها گاهی اوقات در مراسم شرکت می‌کنند. با این همه به نظر می‌رسد که جمعیت جعفری هالکالی چندان رغبتی به تبلیغات به منظور جذب علوی‌ها و سنی‌ها ندارد.

مسجد، مرکز تجمع فرقه جعفری^۲

در فصل گذشته عنوان شد که یکی از عوامل ایجاد تشکل مذهبی به طور کلی و هویت‌های قومی و مذهبی به طور خاص موج مهاجرت و شهرنشینی است که به عنوان پدیده‌ای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی پس از سال ۱۹۵۰ در ترکیه اتفاق افتاد. سیاست‌های اقتصادی دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ سبب مهاجرت‌های گسترده به شهرها شد.

بنا به نوشته یاووز: «افراد تازه‌وارد به اقتصاد رسمی، تمایلی نداشتند بلکه آمده بودند تا در حاشیه اقتصاد، فرقه‌ای غیر رسمی را تشکیل دهند».^۳ همچنین سکونت آن‌ها در فضای شهری، با حاشیه‌نشینی و سکونت در خانه‌های کوچک و کم بها همراه بود. یاووز می‌نویسد: «تا سال ۱۹۷۵ یک چهارم جمعیت شهری در چنین خانه‌هایی زندگی می‌کردند و این افراد به سمت شبکه‌ای مبتنی بر عقاید اصیل مذهبی و قومی جذب می‌شدند تا ضمن حفظ پیوند خود با روستا روابط خود را با شهر هم تقویت کنند».^۴

این شبکه‌های ارتباطی وسیله استحکام اجتماعی را فراهم می‌ساخت و به تفسیر دوباره فرهنگ سنتی و ارزش‌ها و اصول مذهبی در محیط شهری از یک سو و ایجاد دیدگاه جهانی و آداب و عادات جدید از سوی دیگر کمک می‌کرد. یاووز تحول این مناطق را با توجه به دیدگاه‌های سنتی و مذهبی ساکنان به طور خلاصه توضیح می‌دهد. همان‌طور که او مطرح می‌کند ساختن مسجد در مناطق حاشیه شهری باعث پیوند فرقه با فضای شهری و نیز گرد هم آمدن جمعیت در یک نقطه می‌شود: شبکه‌های خانوادگی و روستایی تمایل داشتند که در مراکز بزرگ شهری در چارچوب محله‌هایی که برای زندگی انتخاب می‌کردند خود را تعریف کنند. آن دسته از خانواده‌هایی که به واسطه مهاجرت در حاشیه شهرها ساکن می‌شدند حلقه

۱. مصطفی ک. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۳۱ می ۲۰۰۸.

2. Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production*, (Cambridge: Polity Press, 1993); Ali Muart Yel, "Boudieu ve Din Alani: Sermaye, Iktidar, Modernilk," (Istanbul: Iletisim Yayinlari, 2007), 559-580.

3. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2003), p.83.

4. *Ibid.*, p.84.

جدیدی از گروه‌های سنتی را در اطراف شهرها ایجاد می‌کردند... محله‌ها بر اساس پیوند با زادگاه و اصول اسلامی و فرقه متعلق به آن تغییر می‌یافت. مسجد محلی، اغلب به مرکزی جهت تجمع افراد تازه‌وارد، متحد و پشتیبان هم تبدیل می‌شد... پیش از آن که مردم، مدرسه، جاده و فاضلاب احداث کنند اقدام به ساختن مسجد در منطقه جدید خود می‌کردند. احداث مسجد که با تأسیس انجمن‌های مذهبی، جمع‌آوری پول و کارهای داوطلبانه همراه بود به تازه‌واردان کمک کرد تا با زبان مشترک اسلام، یکدیگر را بشناسند و شبکه‌ای از تعامل را ایجاد کنند که در جنبه‌های مختلف زندگی اجتماعی کاربرد داشت. احداث مسجد از نگاه بسیاری از ترک‌های سنی و معتقد، به معنای ایجاد مکانی مقدس برای گردهمایی اعضای جمعیت جدید بود.¹

به واقع، می‌توان ادعا کرد که همین مسئله در مورد جعفری‌های ترک نیز صادق است. محل سکونت فرقه جعفری در استانبول که در اطراف مسجد زینیه واقع شده و بسیار شناخته شده است برای اولین بار در سال ۱۹۷۸ ایجاد شد. این منطقه با همان عنوان زینیه معروف است. مصاحبه‌شوندگان می‌گفتند اولین کسانی که بعد از دهه ۱۹۸۰ به این منطقه مهاجرت کردند در زینیه سکونت کردند، اما با افزایش جمعیت مساجد جدیدی احداث گردید.

بر خلاف مساجد سنی که زیر نظر دولت قرار دارد، بنای مساجد شیعه با هزینه اهالی محل احداث و اداره می‌شود. حتی نیازهای مسجد همانند انتصاب امام جماعت، پرداخت حقوق و سازماندهی بسیاری از فعالیت‌های دیگر جمعیت، تحت نظارت سازمان محلی است. حتی مساجدی که با تلاش ساکنان محلی احداث شده زیر نظر متصدی امور مذهبی فرقه جعفری اداره می‌شود. بر خلاف استفاده سنتی از مسجد به عنوان مکان عبادت، مساجد شیعه علاوه بر محل انجام آداب مذهبی، مرکز امور فرهنگی و اجتماعی جمعیت نیز به شمار می‌روند. می‌توان این مساجد را محل گردهمایی جمعیت، انجام آیین‌های مذهبی از جمله تعزیه‌خوانی و راه‌اندازی هیئت، آماده‌سازی و آموزش شرکت‌کنندگان جدید در آیین‌های مختلف نیز محسوب کرد. زنان جعفری پا به پای مردها در تمامی فعالیت‌ها شرکت می‌کنند، حتی نمازگزاران جمعه که با چنین سنت‌های عمومی مخالف هستند در برگزاری این آیین‌ها همکاری می‌کنند.

طبق گفته‌های مصاحبه‌شوندگان، در نماز جمعه، قبل از نماز دو خطبه ایراد می‌شود. در خطبه اول موضوعات مذهبی و در خطبه دوم مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی کشور و جهان ایراد و ارزیابی شده و با توجه به مقتضیات اجتماعی، گفتمان یا اقدام جدیدی مطرح می‌شود. در واقع مسجد به عنوان مکان مشورت و بسیج اجتماعی و سیاسی عمل می‌کند.

همه اعضای فرقه جعفری اعم از زن و مرد و پیر و جوان در این آیین‌ها شرکت می‌کنند. از جمله این آیین‌ها می‌توان به مراسم بزرگداشت سالگرد ولادت و شهادت امامان، جشن غدیر خم و آیین سوگواری ده روز اول محرم و سوم، هفتم و چهلم شهادت امام حسین اشاره کرد. به غیر از جشنواره‌ها، غدیر خم، نوروز

1. Ibid., p.85.

و ایام تولد، در آیین‌های سوگواری از جمله مراسم تحریم افراد معمولی نیز سینه‌زنی و مرثیه‌خوانی برگزار می‌شود. بدین صورت، مراسم مُحرم تقریباً در تمام طول سال و در موقعیت‌های زمانی و مکانی مختلف اجرا می‌شود.

گذشته از کارکردهای مختلفی که برشمردیم، مسجد را می‌توان بهترین مکان برای بحث و گفتگو بین اعضای فرقه جعفری با دولت و نمایندگان و پیروان مذهب جعفری قلمداد کرد. همان‌طور که در فصل گذشته عنوان شد، در سال ۱۹۲۵ و همزمان با حکومت جمهوری در ترکیه، آیین‌های جمعی و نمایش نمادهای کلیه فرقه‌ها و نحله‌ها ممنوع شد. فعالیت‌های مذهبی از ۱۹۲۴ تحت کنترل متصدی امور مذهبی قرار گرفت. در جمهوری سکولار ترکیه، امامان جمعه مساجد توسط دولت استخدام می‌شدند و نیازهای حکومت را برآورده می‌ساختند.

با توجه به تغییر در پراکندگی جمعیت و تحولات سیاسی و اقتصادی ترکیه، (بالا رفتن جمعیت، مهاجرت و ایجاد سکونت‌گاه‌های شهری و نیمه شهری) و افزایش تقاضا برای خدمات مذهبی (مثلاً بنای مساجد جدید) دولت نمی‌تواند به تمام امور مذهبی رسیدگی کند. در این صورت، مردمی که در مناطق جدید سکونت گرفته و در انجمن‌های محلی یا سازمان‌های خیریه عضویت دارند اقدام به احداث مسجد در منطقه مسکونی خود می‌کنند.

تمامی مساجد فرقه جعفری به همین صورت ساخته شده‌اند و زیر نظر انجمن‌های کوچکی اداره می‌شود که در ساختن بنا مشارکت داشته‌اند. آمار یاووز از افزایش شمار مساجد ترکیه خبر می‌دهد. او اشاره می‌کند که بین سال ۱۹۷۳ تا ۱۹۹۹ تعداد مساجد از ۴۵۱۵۲ به ۷۵۰۰۰ مورد رسید و چشم‌انداز مناطق شهری ترکیه را تحت تأثیر قرار داد.^۱ بعد از تصویب قانون ۱۹۹۸ مساجد تازه احداث شده زیر نظر دی. آ. آر. قرار گرفت.^۲ این قانون برای سنی‌ها نقطه مثبتی بود؛ زیرا دولت مسئولیت پرداخت هزینه مساجد را متقبل می‌شد. ولی برای فرقه جعفری اوضاع متفاوت بود و قانون جدید زمینه اختلاف بین اعضای این فرقه و دولت را فراهم کرد.^۳ این مسئله تا امروز نیز لاینحل مانده است. البته ترکیه برای عضویت در اتحادیه اروپا ناگزیر است

1. Ibid.

۲. رجوع کنید به قانون شماره ۴۳۷۹/۱ به تاریخ ۱۹۹۸، ۰۷، ۳۱ که به قانون ساختن مسجد توسط فرقه‌های مختلف می‌پردازد. همچنین رجوع کنید به وبسایت وزارت دادگستری:

<http://www.mevzuat.adalet.gov.tr/html/1085.html>

۳. خودمختاری مساجد جعفری از آن زمان تا کنون مورد بحث بوده و حتی سیاست‌های دولت جدید برای عضویت در اتحادیه اروپا و تلاش‌های فرقه‌های فرقه این مسئله را همچنان در دستور کار قرار داده است. مقامات دی آر آ مدعی هستند که بر اساس قانون و مقررات جمهوری ترکیه تمام مساجد کشور باید تحت نظر دولت باشد و امام جماعت نیز توسط دولت انتخاب شود. ولی جعفری‌ها می‌گویند در اندیشه آن‌ها بر خلاف اهل تسنن نباید امام جماعت از طرف دولت انتخاب شود. آن‌ها می‌گویند تا زمانی که امام جماعت مستقل و به دور از وابستگی به دولت نباشد پشت سر او نماز نمی‌خوانند. فرقه جعفری حاضر به پذیرفتن امام جماعت سنی نیستند و مقامات دی آر آ هم در میان فرقه جعفری افرادی را ندارند که بتوانند از آن‌ها استفاده کنند زیرا در ترکیه نهادها و آموزشگاه‌های مخصوص

قانون‌های جدید مربوط به حقوق اقلیت‌های قومی و مذهبی را اجرا کند و همین مسئله می‌تواند تا حدودی شرایط را به نفع فرقه جعفری تغییر دهد. در حال حاضر حدود ۳۰۰ مسجد در ترکیه زیر نظر فرقه جعفری اداره می‌شود.^۱

فرقه جعفری علاوه بر درخواست استقلال مساجد خود، خواهان عضویت در نهادهای دولتی، تجدید نظر در برنامه‌های درسی مدارس، پرداختن به فرقه جعفری در کتاب‌های آموزش مذهبی در مدارس ابتدایی و نیز برخورداری از سهم عادلانه از بودجه دی. آر. آ هستند که تا امروز تنها در مؤسسات و آموزشگاه‌های سنی مذهب هزینه شده است. در پایان، آن‌ها خواهان تعطیلی نیمه‌وقت روز عاشورا هستند؛ مثل تصمیمی که چند سال اخیر در مورد تعطیلی ۲۱ مارس به خاطر جشن نوروز و ۱ مارس به مناسبت روز کارگر اتخاذ شد.^۲ جمعیت جعفری برای ارائه درخواست‌های خود در مورد حقوق مذهبی، اجتماعی و فرهنگی به صورت سازمان یافته و جمعی عمل می‌کند و سعی دارد عموم مردم را نسبت به هویت خود آشنا سازد. این فرقه برای ایجاد ایده جمعی و رساندن آن به گوش مخاطب، و نیز ایجاد تشکلی منسجم در صدد تأسیس نهادهای اجتماعی در قالب انجمن است. نهادهای اجتماعی و فعالیت‌های جمعی باعث بالا بردن خودآگاهی سیاسی، گسترش مشارکت سیاسی و ایجاد پیوند گروهی میان اعضای فرقه می‌شود.

به غیر از انجمن‌های مساجد که تعداد آن‌ها در استانبول به ۳۰ مورد می‌رسد، نهادهای دیگر از جمله انجمن جعفری در هالکالی، شبکه پیوند اجتماعی زنان جعفری، انجمن مادر زهرا و انجمن مدرسه روحانیون اهل بیت در ایغدیر مشغول فعالیت هستند. جمعیت شیعه ساکن هالکالی باشگاه ورزشی با نام آی. اف. آ برای جوانان احداث کرده است.

فرایند ایجاد نهادهای اجتماعی و حضور فرقه جعفری در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی باعث ایجاد نوعی رهبری در میان جمعیت شده است. جعفری‌های آذری استانبول بیشتر صلاح‌الدین اوزگوندوز^۳ را به عنوان

جعفری‌ها وجود ندارد و مؤسسات آموزشی متعلق به اهل سنت است. گذشته از آن حتی اگر دی آر آ موفق به پیدا کردن نماینده‌ای از طرف خود از میان فرقه جعفری شود آن‌ها احساس امنیت نمی‌کنند زیرا احساس می‌کنند در طولانی مدت در جمعیت سنی حل می‌شوند. از سوی دیگر جعفری‌ها عنوان می‌کنند که جمعیت آن‌ها هیچ مخالفتی با مقامات دولتی ندارد و فعالیت‌های مذهبی آن‌ها هیچ آسیبی متوجه امنیت جمهوری سکولار ترکیه نخواهد کرد.

۱. از ۳۰۰ مسجد جعفری‌ها تنها دو مسجد ایغدیر و استانبول زیر نظر دولت اداره می‌شوند. با این همه جعفری‌ها به تصمیمات رهبر مساجد توجهی نمی‌کنند. مصاحبه با علی م.، توسط نویسنده، ضبط نشده، استانبول ترکیه، ۲۷ مارس ۲۰۰۹.

۲. یکی از مصاحبه‌شوندگان می‌گفت در چند سال اخیر ساکنان هالکالی در مراسم عاشورا نیز به همین ترتیب عمل می‌کنند. او می‌گفت: «به توافق رسیده بودیم که تا نیمروز مغازه‌ها را ببندیم؛ حتی همسایه‌های ما هم که جعفری نبودند به ما ملحق می‌شدند. مصاحبه‌شونده من طلافروش بود و در محله جعفری‌ها اصالت زیادی داشت. من نیز در آیین به کارگران و مسئول یک کارگاه نساجی برخوردیم که هیچ کدام جعفری نبودند. بعضی از مصاحبه‌شوندگان مثل کریم آ می‌گفتند که احتمال دارد که عاشورا در آینده، تعطیل رسمی شود.

3. Selahattin Ozgunduz

رهبر جعفری قبول دارند ولی برخی مدعی هستند که او نمی‌تواند نماینده تمامی جعفری‌های ترکیه باشد. در واقع فرقه جعفری به خاطر تنوع تمایلات سیاسی ناگزیر از داشتن رهبری واحد از یک سو و داشتن برقراری ارتباط با دولت از سوی دیگر است.

تنوع ایدئولوژی

بنا به نظر آلبایراک می‌توان فرقه جعفری را به دو گروه عمده زینبیه و کوثر تقسیم کرد. او توضیح می‌دهد که گروه کوثر عمدتاً کسانی هستند که در ایران تحصیل کرده‌اند، در حالی که گروه دوم در استانبول و هالکالی حضور دارند. او خاطر نشان می‌کند که جعفری‌های آنکارا که موضوع مطالعه او بوده‌اند بر خلاف جعفری‌های زینبیه مایل به پذیرش هیچ شخصیتی به عنوان رهبر در میان خود نیستند.^۱ همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد گروه زینبیه نام خود را از مسجدی در هالکالی گرفته است. گروه کوثر نیز برگرفته از نام انتشارات کوثر است. گروه اول با دولت روابط نزدیک‌تری دارند و جمعیت خود را نه اقلیتی مستقل که بخشی از ملت ترکیه می‌داند در حالی که گروه کوثر با توجه به دیدگاه‌های سیاسی خود، از گروه اول متمایز می‌شود.

انتشارات کوثر در سال ۱۹۹۲ در استانبول تشکیل شد. این مؤسسه در حال حاضر بیشتر آثار مربوط به تاریخ شیعه، جهان‌بینی و حقوق و ترجمه آثار روحانیون و روشنفکران ایرانی مثل علامه طباطبایی و مرتضی مطهری را منتشر می‌کند. همچنین کتاب‌هایی مربوط به اصول اخلاقی، خانواده، قانون و تاریخ مذهب از دیدگاه شیعه به چاپ می‌رساند. گذشته از کتاب، محصولات شنیداری-دیداری، از جمله فیلم‌های مربوط به زندگی چهره‌های مذهبی و فیلم‌های تولید ایران که به ترکی ترجمه شده‌اند، بخشی از تولیدات نشر کوثر هستند. از نظر سیاسی مواضع این گروه با جمهوری اسلامی ایران همخوانی دارد در حالی که گروه زینبیه گرایش سیاسی خاصی ندارد.

افراد وابسته به گروه کوثر، جعفری‌های آذری در هالکالی را سنتی و فاقد تفسیر رادیکال و درست از تشیع می‌دانند که اساساً به کمک اندیشه‌های امام خمینی و انقلاب اسلامی در ایران قدرتی شگفت‌انگیز یافته است.^۲ تقریباً تمام مستبصران یا شیعیان سنی‌الاصل عضو گروه کوثر هستند. مهم‌ترین نشریه گروه کوثر مجله قبله^۳ و نشریه متعلق به راه جعفری^۴ است. با وجود اینکه جعفری‌های گروه کوثر با محافظه‌کاری عناصر سنتی و برخی از آیین‌های سوگواری محرم موافق نیستند، باز در مراسم محرم هالکالی شرکت می‌کنند. البته مراسم آن‌ها ده روز اول محرم و در فضای

1. Albayrak, p.81.

۲. پیره. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۲۵ می ۲۰۰۸

۳. مجله قبله از ۲۰۰۱ به طور فصلنامه به چاپ رسیده است و در تابستان ۲۰۰۹ بیست و پنجمین شماره این مجله منتشر شد.

۴. این مجله از می ۲۰۰۶ با تیراژ ۱۰۰ تا ۱۵۰۰ به چاپ می‌رسد.

بسته برگزار می‌شود. بدین ترتیب می‌توان ادعا کرد که مراسم عاشورای هالکالی اقدامی اتحادبخش است که اقشار مختلف جعفری‌های ترکیه با ایدئولوژی، فرهنگ و قومیت‌های متفاوت را گرد هم جمع می‌کند.

تشکل در فضای مجازی

اینترنت، فضا یا ساحت دیگری است که در آن فرقه جعفری حضور دارد. تمامی انجمن‌ها و مؤسسات انتشاراتی که پیش‌تر از آن‌ها یاد شد سایت اینترنتی دارند. گذشته از آن به سایت‌های زیر می‌توان اشاره کرد: www.caferilik.com مربوط به اعتقادات و تمایلات اساسی فرقه جعفری، www.zeynebiye.com متعلق به تبلیغ فعالیت‌های اجتماعی گروه زینبیه و www.kevsernet.com که به روایت تاریخ و مطالب شنیداری - دیداری کربلا، مُحرم و حسین(ع) می‌پردازد. www.rasthaber.com و www.yakindoguhaber.com و www.alevisesi.com از جمله سایت‌های عناصر تندروتر فرقه جعفری ترکیه هستند. همچنین می‌توان به اتاق‌های گفتگو در فضای مجازی و فیس‌بوک اشاره کرد که اعضای جمعیت در آن به بحث و تبادل نظر می‌پردازند.

فصل سوم: مراسم مُحرم شیعیان جعفری در ترکیه

تاریخچه‌ای از آیین‌های مذهبی شیعه

مُحرم و عاشورا در جهان شیعه

اسناد تاریخی مربوط به برگزاری اولین نمایش تعزیه و دیگر مراسم مُحرم به طور گسترده و در فضای عمومی، به دوره آل بویه و قرن دهم میلادی باز می‌گردد. تقریباً تمامی منابع تهیه شده توسط محققانی مثل ایوب، متحده، چلکوفسکی، ناکاش و آقایی به تشویق و عمومیت یافتن آیین تعزیه تحت حمایت امیران بویه اشاره می‌کنند زیرا دوران حکومت آل بویه مصادف با گسترش تشیع و حاکمیت آن در جهان اسلام است. از نظر آقایی «منابع اصیل از برگزاری اولین آیین‌های سوگواری ماه مُحرم در سال ۹۶۳م خبر می‌دهند که مصادف با حکومت معزالدوله امیر بویوی در جنوب ایران و عراق بود. امیران بویه که خود مذهب شیعی داشتند این آیین‌ها را گسترش دادند تا مشروعیت مذهبی خود را تقویت کنند و هویت شیعی را در بغداد و اطراف آن گسترش دهند»^۱.

ایوب خاطر نشان می‌کند که: «در عاشورای ۹۶۳م معزالدوله بازارهای بغداد را بست و شهر را سیاهپوش کرد»^۲ و انصاری توضیح می‌دهد که زنان و مردان شیعه آیین سوگواری خود را با راهپیمایی در خیابان‌های

1. Kamran Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala: Shii Symbols and Rituals in Modern Iran* (Seattle: University of Washington Press, 2004), p.10.

2. Mahmoud Ayoob, *Redmptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi 'ism* (The Hague: Mouton Publishers, 1978), p.153.

شهر برگزار می‌کردند»^۱.

طبق گفتهٔ ایوب: «نظیر همین آیین‌ها در سوریه در دوران حکومت حمدانیان، در مصر در زمان فاطمیان و بعدها در ایران در دورهٔ صفویه برگزار می‌شد»^۲. در پایان قرن سوم قمری برابر با قرن دهم میلادی آیین سوگواری مُحرم در این ماه در مکان خاصی به نام حسینیه برگزار می‌شد»^۳.

شش قرن بعد همزمان با تأسیس سلسلهٔ صفوی تحولات چشمگیری در مراسم مُحرم ایجاد شد. همان‌طور که متحده می‌نویسد: «تا قرن شانزدهم عقیدهٔ شیعه‌گری تنها در بخش‌هایی از ایران رواج داشت. مراکز مهم اندیشهٔ شیعی در جهان عرب در کوه‌های جنوبی لبنان و جنوب عراق قرار داشتند؛ بعدها در قرن یازدهم مدرسهٔ شیعی نجف احداث شد»^۴. بر اساس نوشته‌های او خیلی پیش‌تر از تأسیس سلسلهٔ صفویه، آیین‌های مذهبی حول محور مفهوم کربلا و شهادت حسین(ع) شکل گرفته بود. «شور حاصل از رنج و اندوه شهادت قهرمانان در سنت ایرانی موضوعی قابل توجه بود»^۵. با وجود شخصیت نظامی امیران صفوی و ادعاهای غیر قابل قبول و تفسیر به رأی شیعه توسط شاه اسماعیل و دیگر پادشاهان صفوی، روحانیت شیعهٔ ایران پیش از صفوی در مورد علاقه و اشتیاق به حسین(ع) به توافق رسیده بودند تا بتوانند پیوند محکم‌تری میان تودهٔ مردم ایران و شیعه ایجاد کنند»^۶.

شکوفای شدن آیین سوگواری عمومی نیازمند حمایت نویسندگان، ادیبان و شاعرانی بود که پیش‌تر در دربار با مدح و ستایش ولی‌نعمتان خود روزگار می‌گذراندند: «این شاعران و نویسندگان تشویق شدند تا نبوغ ادبی خود را وقف علاقه و اشتیاق به حسین(ع) کنند»^۷. ساختار و محتوای آیین‌های مذهبی با توجه به پیشرفت‌های تاریخی، شکل‌های متفاوتی می‌گرفت؛ در اولین مراسم مُحرم شیعیانی شرکت می‌کردند که با چهره‌های سیاه شده و موهای آشفته در شهر دسته به راه می‌انداختند و مرثیه‌خوانی می‌کردند. آیین سوگواری دورهٔ صفویه با روضه‌خوانی همراه بود»^۸. متحده می‌نویسد: «مراسم عاشورا در دورهٔ صفویه شامل پرده‌خوانی واقعهٔ عاشورا می‌شد»^۹.

1. Rebecca Ansary Pettys «The Ta'ziyeh: Ritual Enactment of Persian Renewal “ Theatre Journal 33, no.3 (1981), p.343.

2. Ayoob, p.153.

3. Ibid., p.154.

4. Roy Mottahedeh, The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran (New York: Pantheon Books, 1986), p.170.

5. Ibid., p.174.

6. Ibid., p.173.

7. Ansary-Pettys, p. 343.

۸. نام از شعر کلاسیکی می‌آید که در قرن هفدهم در ادبیات شیعه نوشته است و به داستان اندوهناک امام حسین، خانواده و پیروانش اشاره دارد.

Kamran Scot Aghaie, The Martyrs of Karbala: Shii Symbols and Rituals in Modern Iran (Seattle: University of Washington Press, 2004), p.90.

9. Mottahedeh, p. 175.

بنا به نظر ایوب، رواج شمایل‌نگاری و عناصر بصری و نمایشی در آیین سوگواری به صورت زیر بود: از همان آغاز مراسم محرم، مردم نیاز به برخی نمادهای محسوس یا نمایش گوشه‌هایی از صحنه عاشورا را احساس می‌کردند. در آغاز اسبی پوشیده در ردایی خون‌آلود در میانه میدان ظاهر می‌شد. این اسب، نماد اسب حسین(ع) پس از شهادتش بود. با آغاز قرن دهم قمری برابر با ۱۵ میلادی این نمایش‌ها کاملاً به شبیه‌خوانی جنگ کربلا و معرفی چهره‌های شاخص این جنگ اختصاص یافت.^۱ با گذشت قرن‌ها به آیین کربلا عناصر و نمادهای دیگری همچون اسبان بی‌سوار، تابوت‌ها و افرادی اضافه شد که شبیه شهدا لباس می‌پوشیدند.^۲ این سنت‌ها احساس عمیق مخاطبان را بر می‌انگیخت؛ مخاطبانی که با ابراز احساسات و عواطف به صورت‌های متفاوت سعی داشتند تا به خود، تسلاهی خاطر بدهند.

در نیمه قرن ۱۸ همزمان با حکومت قاجار، شکل دیگری از سوگواری با عنوان تعزیه گسترش یافت. چلکوفسکی این آیین را نمایش پُرشوری می‌داند که حادثه عاشورا را با آرایش صحنه و بازی بازیگران حرفه‌ای و آماتور به تصویر می‌کشد. همان‌طور که انصاری پتی می‌نویسد: «در قرن نوزدهم در دوره قاجار و به ویژه عصر ناصری تعزیه به نهایت رشد و توسعه رسید. او تعزیه‌خانه دولتی را برای برگزاری آیین‌های شبیه‌خوانی به تقلید از سالن آلبرت لندن و با گنجایش ۳۰۰۰ نفر تأسیس کرد».^۳ حکومت پهلوی نگاه مثبتی به آیین سوگواری محرم نداشت، به همین خاطر در ۱۹۳۲ این آیین ممنوع شد. انصاری اضافه می‌کند که: «نمادهای تأثیرگذاری که در تعزیه‌خوانی به نمایش گذاشته می‌شد، توپخانه‌ای شد و قلب رژیم پهلوی را نشانه گرفت».^۴

امروزه مراسم محرم و عاشورا با داشتن پیشینه‌ای نزدیک به یازده قرن با ساختار و درون‌مایه‌ای استوار برگزار می‌شود. این آیین‌ها در چارچوب جهانی از ایران، آذربایجان، عراق، سوریه، هند، لبنان و ترکیه تا اقلیت‌های کوچک شیعی در فرانسه، آمریکا و دیگر کشورهای جهان برگزار می‌گردد. مراسم محرم و عاشورا ابعاد گوناگونی دارد که در بستر فرهنگ‌های مختلف و با شکل‌ها، نمادها و گونه‌های هنری متفاوت به نمایش در می‌آید. چهره‌های شاخص قومی، سیاسی، ملی و تاریخی هر یک به نوعی در اداره و مدیریت مراسم به ایفای نقش می‌پردازند.

مراسم محرم و عاشورا در امپراتوری عثمانی

بیتزاک ناکاش با توجه به پذیرش آیین تعزیه در میان جمعیت‌های متفاوت سراسر جهان، به تأثیر فرهنگ ایران و مرکزیت عناصر ایرانی تأکید می‌کند: «در عراق تنها در اواخر قرن هجدهم آیین شبیه‌خوانی

1. Ayoob, p. 155.
2. Ansary-Pettys, p. 346.
3. Ibid.
4. Ibid., p. 347.

از لحاظ ساختار و محتوا، به صورت نمایشی تمام عیار درآمد و به خاطر انعکاس ویژگی‌های زندگی قبیله‌ای عرب و جامعه شیعی عراق با شبیه‌خوانی ایرانی متفاوت بود. در لبنان سنت‌های شفاهی گواه آن است که شبیه‌خوانی در نباتیه (شهر کوچک شیعی در جنوب لبنان) فقط در اواخر قرن نوزدهم توسط ایرانی‌ها رواج یافت. در سال ۱۹۷۰ نمایش شبیه‌خوانی در نباتیه به شکل مرسوم امروزی درآمد و به روی صحنه رفت. تُرک‌های آذری ساکن ساحل غربی دریای خزر، واقع در مرز ایران و ترکیه در اوایل قرن بیستم شاهد آیین تعزیه بودند. تُرک‌های شیعی آناتولی شاید به خاطر غلبه جمعیت سنی، از سنت تعزیه‌خوانی استقبال نکردند.^۱

این امکان وجود دارد که منظور ناکاش از شیعیان، علویان آناتولی باشد. متین آند به نقل از وایت می‌نویسد: «او اطلاعات جامعی در مورد برگزاری مراسم مُحرم توسط علویان در منطقه آناتولی در اختیار ما قرار می‌دهد ولی در پایان عنوان می‌کند که در میان شیعیان ترکیه آیین تعزیه رواج ندارد».

وقتی به تاریخچه برگزاری آیین تعزیه در ترکیه از زمان امپراتوری عثمانی تا به امروز می‌نگریم، متوجه می‌شویم که در مورد برگزاری مراسم مُحرم در عثمانی هیچ تحقیقی صورت نگرفته است. تنها در برخی از آثار این دوره اشاره‌های کوتاه و اجمالی به رواج مراسم مُحرم و به خصوص تعزیه‌خوانی در میان شیعیان عثمانی شده است. ناکاش، مومن و کول به مواضع شدید امپراتوری عثمانی نسبت به برگزاری مراسم مُحرم و تعزیه و ممنوعیت زیارت آرامگاه امامان شیعه در قرن نوزدهم اشاره می‌کنند.^۲ علاوه بر آن‌ها، نورتن به ممنوع شدن مراسم مُحرم در لبنان به دستور حکومت عثمانی می‌پردازد که تا سال ۱۹۱۸ ادامه داشت. او مدعی می‌شود که از دهه ۱۹۲۰ به بعد مراسم مُحرم به صورت پُرشور و همراه با قمه‌زنی برگزار می‌شد تا عظمت داستان اندوهناک مُحرم را جاودانه سازند.^۳

اشاره آند به اینکه آیین‌های سوگواری به خاطر فشار و مخالفت اکثریت سنی مذهب ترکیه، به صورت مخفیانه برگزار می‌شده است بر درستی ادعای ناکاش صحنه می‌گذارد. او اولین مجموعه تاریخی در مورد مراسم مُحرم در استانبول را مربوط به قرن نوزدهم و حضور شیعیان ایرانی در این شهر می‌داند.^۴ آنژا پیستور حاتم از مراسم عاشورای ایرانی‌های مقیم استانبول در اواخر قرن نوزدهم خبر می‌دهد.^۵ اساس کار

1. Yitzhak Nakash, «An Attempt to Trace the Origins of the Rituals of Ashura.» Die Welt Des Islam, 33, no.2 (November 1993), p. 173.
2. Juan R.I. Cole and Moojen Momen, «Mafia, Mob and Shiism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala 1824-1843, Past and Present, no.112 (August 1986) pp.112-143.
3. Richard Augustus Norton, «Ritual, Blood and Shiite Identity: Ashura in Nabatiyya Lebanon» The Drama Review 49, no.4 (2005), pp. 140-155, p. 141.
4. Metin And, Rituellden Drama, Kerbela-Muharrem-Taziye (From Ritual to Drama: Karbala, Muharrem, Ta' ziyeh) (Istanbul: YKY Yayinlari, 2002), p. 57.
5. Anja Pistor-Hatam, «The Religious Celebrations as an Expression of Persian-Shiite Self-Understanding towards the End of 19th Century» Die Welt Des Islams 38, no.1 (March 1998), pp. 95-119.

او گزارش‌های دیپلمات‌ها و جهانگردان اروپایی از مراسم عاشورا در نیمه دوم قرن نوزدهم و نیز مقالات روزنامه/خبر است که بین سال‌های ۱۸۹۶-۱۸۷۵ در استانبول منتشر می‌شدند. طبق تحقیقات پیستور حاتم، شیعیان ساکن امپراتوری عثمانی با وجود وضع قانون تنظیمات و اصلاحات که آزادی مذهبی اقلیت‌ها در امپراتوری عثمانی را تضمین می‌کرد، آیین‌های مذهبی خود را با دشواری انجام می‌دادند. او ضمن اشاره به عدم اجازه رسمی سلطان برای انجام مراسم محرم به طور علنی، اشاره می‌کند که این وضعیت بعد از دهه ۱۸۶۰ تغییر کرد و به اعتبار روابط دیپلماتیک خوبی که بین میرزا حسین خان و حاجی میرزا صفا با امپراتوری عثمانی برقرار شده بود، فضا بازتر شد.^۱

پیستور حاتم اشاره می‌کند که در قرن نوزدهم تقریباً ۱۶۰۰۰ شیعه ایرانی در استانبول و ۱۰۰۰۰ نفر در آناتولی به ویژه آدانا و ازمیر زندگی می‌کردند. این افراد اساساً دیپلمات، روشنفکر و بازرگان بودند. پیستور حاتم به گزارش‌های روزنامه/خبر از برگزاری مراسم محرم در سال‌های ۱۸۷۹ و ۱۸۸۰ می‌پردازد. او ضمن اشاره به عدم وجود هر گونه گزارشی از آیین نمایشی، عنوان می‌کند که تشریفات سنتی مثل روضه‌خوانی، مرثیه‌خوانی و سینه‌زنی در مکان‌هایی مثل مسجد ولیدخان و کاخ سنبل و سید احمد درسی مسیدی^۲ در اوسکودار^۳ برگزار می‌شده است. این نویسنده همچنین به مردم عزاداری با لباس‌های خونی اشاره می‌کند که علمی در دست دارند و با اسب‌های تزئین شده، سینه‌زنان پیاده‌روی می‌کردند.

پیستور حاتم مقامات رسمی امپراتوری عثمانی، مقامات رسمی و پلیس استانبول، روحانیون، شیوخ، دیپلمات‌ها و کنسول‌های کشورهای اروپایی و همسران آن‌ها و برخی مسافران راه، از جمله تماشاگران آیین‌ها بر می‌شمرد. در پایان نتیجه می‌گیرد مراسم محرم برای بیان هویت شیعه و تأکید بر ایمان شیعی صورت می‌گرفت.^۴ این در حالی بود که مقامات رسمی عثمانی حضور شیعیان را نادیده می‌گرفتند. شیعیان، رافضی قلمداد می‌شدند و جزو ملت عثمانی به حساب نمی‌آمدند. به واقع حضور این فرقه در میان مردم و ایجاد تشکل توسط ایشان به دوره عبدالحمید دوم باز می‌گردد که با فرقه‌های مذهبی و کشورهای مسلمان روابط دوستانه‌ای داشت.

پیستور حاتم به مشکلات برگزاری محرم در برخی ایالت‌های عثمانی از جمله عراق اشاره می‌کند و اینکه جمعیت کوچک جعفری استانبول نسبت به این ممنوعیت‌ها صبر و حوصله بیشتری به خرج می‌دادند. او مدعی است که با کاهش تعداد این اقلیت، برگزاری آیین در محافل عمومی به حداقل رسید و در نتیجه، ممنوعیت تمامی اجتماعات مذهبی در سال ۱۹۲۶ به طور کامل از میان رفت.

با این وجود، برگزاری مراسم محرم در خانه‌های مردم و با جمعیت کمتر، بیش از نیم قرن دوام یافت.^۵

1. Ibid., p.101.

2. Seyit Ahmet Dersi

3. Uskudar

4. Ibid., p.118.

5. بعضی از مصاحبه‌شوندگان می‌گفتند که رسم است پدرها و پدربزرگ‌ها دور هم جمع شوند و مراسم عاشورا

بعد از تغییر در فضای اجتماعی و سیاسی ترکیه و همزمان با تحولاتی مثل احیای فرقه علوی، جمعیت جعفری دوباره با آیین‌های جمعی خود در فضای عمومی ظاهر شدند. جعفری‌های استانبول تا نیمه دوم دهه ۱۹۹۰ در مساجد گرد هم جمع می‌شدند؛ ولی از آن به بعد آیین‌های خود را در فضای گسترده و با حضور ده‌ها هزار بیننده و طرفدار برگزار می‌کردند.

تحولات در آیین‌های بزرگداشت کربلا

آیین بزرگداشت کربلا در ماه محرم شامل مجموعه‌ای از آیین‌های مذهبی است. برخی از این آیین‌ها در میان تمامی شیعیان متداول است؛ در حالی که برخی دیگر محلی است. همچنین برخی از این آیین‌ها با تغییر یا حفظ نام به دیگر بخش‌ها منتقل شده‌اند. در این خصوص، برای نمادها و آیین‌هایی که حول مفهوم محرم و عاشورا وجود دارد؛ واژه‌هایی ایجاد شده است. ییتزاک ناکاش این آیین‌ها را به صورت زیر بر می‌شمارد: «طی دوازده سده، پنج گونه آیین مذهبی اساسی حول محور کربلا شکل گرفته است. این آیین‌ها عبارتند از: مجلس روضه‌خوانی، زیارت مرقد امام حسین به ویژه در روز عاشورا و اربعین، آیین سوگواری، بازسازی صحنه عاشورا در قالب نمایش و شبیه‌خوانی و قمه‌زنی»^۱.

در حقیقت نمی‌توان مراسم محرم را فقط با یک عبارت یا نام خاصی معرفی کرد. با توجه به تفاوت آیین‌ها از جایی به جای دیگر، نام‌هایی که به این آیین‌ها اطلاق می‌شود نیز متفاوت هستند. گذشته از آن با توجه به زبان شیعیان در نقاط مختلف از جمله فارسی و عربی، اسامی متفاوتی برای این آیین‌ها و قسمت‌های متنوع آن به کار می‌رود. همان‌طور که ناکاش تصدیق می‌کند: «تنوع مراسم محرم نمایانگر واقعیت‌های اجتماعی-سیاسی ملموس و گوناگونی است که این آیین‌ها را در بستر خود پرورش داده است». بدین ترتیب نه فقط اسامی، که مفاهیم خفته در این آیین‌ها هم در کشورها و فرهنگ‌های مختلف متفاوت است. از این رو «مقایسه مراسم عاشورا که در میان گروه‌های مختلف شیعی برگزار می‌شود می‌تواند بر قومیت‌ها، نژادها و تمایلات فرهنگی دلالت کند که جمعیت‌های شیعی جهان عرب، ایران، هندوستان و ترکیه را از هم متمایز می‌سازد»^۲. با این همه منابع برای اشاره به مراسم محرم از دو واژه تعزیه و مجالس استفاده می‌کنند. همان‌طور که چلکوفسکی شرح می‌دهد: «تعزیه، واژه‌ای عربی است که بر عزاداری و سوگواری دلالت دارد. در بعضی کشورها این کلمه بر نوعی نمایش پرشور دلالت می‌کند و در برخی دیگر برای معرفی تمامی آیین‌های سوگواری امام حسین استفاده می‌شود؛ و در بعضی دیگر معرف تصویری خیالی از بقعه و بارگاه حسین (ع) است»^۳.

را برگزار کنند. رجوع کنید به قاسم، ن. مصاحبه توسط نویسنده، ثبت و ضبط در استانبول ترکیه، ۲۷ مارس ۲۰۰۹.
1. Yitzhak Nakash, «An Attempt to Trace the Origins of the Rituals of Ashura» Die Welt Des Islam, 33, no.2 (November 1993), pp.161-181, p.163.
2. Ibid., P.180.
3. Peter Chelkowski, «From Karbala to New York City: Ta'ziyeh on the Move,» The Drama Review 49, no. 4 (Winter 2005), pp.12-14, p.13.

در این تحقیق مراد من از واژه تعزیه تمامی آیین‌ها و برنامه‌هایی است که طی روزهای مُحرم اجرا می‌شود و شامل دسته‌جات و مجالس کوچکی است که بیشتر در ده روز اول مُحرم برگزار می‌گردد. در ترکیه نیز فرقه جعفری برای بیان آیین‌های خود فقط از یک واژه استفاده نمی‌کنند؛ البته واژه سوگواری مُحرم، کاربرد بیشتری دارد و شامل آیین‌های مختلف عزاداری از جمله سینه‌زنی هم می‌شود. با استفاده از دسته‌بندی ناکاش می‌توان آیین سوگواری مُحرم در ترکیه را به ۵ گروه تقسیم کرد: اول جلساتی که در ده روز اول مُحرم در مساجد متعلق به فرقه جعفری برگزار می‌شود. جعفری‌های ترکیه به این آیین، مجلس عزا، مجلس مُحرم یا جلسه تعزیه می‌گویند. دوم، مراسم عاشورا است که مهم‌ترین آیین آن تعزیه و یا شبیه‌خوانی است. منظور از شبیه‌خوانی اجرای نمایش شهادت امام حسین و پیروانش در روز عاشورا است. سوم، آیین هفتم و اربعین حسینی است که توسط فرقه جعفری در دسته‌های کوچک همراه با مرثیه‌خوانی و سینه‌زنی برگزار می‌شود. از میان این مراسم، عاشورا و اربعین رایج‌تر است و با شور و حال بیشتری برگزار می‌شود. این آیین با برگزاری دسته‌های سینه‌زنی همراه است. چهارم، زیارت مکان‌های مقدس شیعیان از جمله امام حسین در کربلا، حضرت علی در نجف، مرقد زینب در دمشق و امام رضا در مشهد است. آیین سینه‌زنی، زنجیرزنی و قمه‌زنی از آیین‌های معمول میان شیعیان است.^۱ از میان این‌ها بر سر و سینه زدن و زنجیرزنی هنوز در فرهنگ شیعی معمول است^۲ در حالی که شکل‌های سخت‌تر مثل قمه‌زنی به اهدای خون تغییر یافته است.

مراسم بزرگداشت مُحرم در جمهوری ترکیه تا دهه ۱۹۸۰

ترکیه بعد از انحلال امپراتوری عثمانی و تأسیس دولت ملی گراه تحولات زیادی را پشت سر گذاشت که تا حدود زیادی به یکپارچگی جمعیت به لحاظ مذهبی، قومی و اقلیتی کمک کرد. کوچک شدن قلمرو کشور، مهاجرت‌های بسیار به داخل و خارج کشور و تبادلات جمعیتی در اولین سال‌های تشکیل جمهوری از جمله این تحولات است. جمعیت‌شناسی و پراکندگی جمعیت در جمهوری ترکیه در بخش‌های گذشته مورد بررسی قرار گرفت و نیاز به بحث دوباره نیست.

تمامی آیین‌های مذهبی جمعی در ترکیه ممنوع اعلام شد و بنا به گفته اعضای فرقه جعفری، این آیین‌ها در مناطق روستایی در فضای بسته و خانه‌های شخصی برگزار می‌شد. بنا به قول یکی از مصاحبه‌شوندگان، بعضی بیم داشتند که به جرم سازماندهی و شرکت در این فعالیت‌ها و اجتماعات غیر قانونی دستگیر شوند. یکی از آن‌ها اشاره کرد که در طی دوره عصمت ایننو، مراسم مُحرم در خانه‌ها و در روستاهای دورافتاده

1. David Pinault, *The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community* (London: I.B. Tauris, 1992), Peter Chelkowski, "From the Sun-Schorched Desert of Iran to the Beaches of Trinidad: Ta'z'iyeh's Journey from Asia to Caribbean," *The Drama Review* 49, no.4 (Winter 2005), 156-169.

2. Richard Augustus Norton, «Ritual, Blood and Shiite Identity: Ashura in Nabatiyya Lebanon» *The Drama Review* 49, no.4 (2005), pp. 140-155.

برگزار می‌شد و افرادی برای محافظت در برابر خطر حمله نیروهای نظامی در اطراف محل برگزاری مراسم، نگهبانی می‌دادند. قاسم، نهمین متذکر شد که یکبار در از میر ژاندارم‌ها به خانه عموی او حمله کردند که مردم در آن به سوگواری مشغول بودند. در اوایل دهه ۱۹۷۰، ۳۹ نفر از فرقه جعفری بازداشت شدند؛ این در حالی بود که در کشور حکومت نظامی برقرار بود.^۱

برگزاری مراسم محرم به طور علنی تا بعد از دهه ۱۹۸۰ به تعویق افتاد. در این دهه همزمان با پیشرفت‌های اجتماعی - سیاسی در ترکیه، گفتمان و اقدامات فرقه جعفری همچون دیگر گروه‌های قومی و مذهبی صورت عمومی‌تری به خود گرفت.^۲ بنا به گفته یکی از مصاحبه‌شوندگان، اولین نسلی که در دهه ۱۹۶۰ به استانبول مهاجرت کرد از اینکه نمی‌توانست مکان یا گروهی برای برگزاری مراسم عاشورا پیدا کند؛ بسیار ناخشنود بود. سما به من گفت: «وقتی پدرم از برگزاری آیین‌ها در مسجد ولیدخان که قرن‌ها متعلق به ایرانی‌ها بود باخبر شد مثل بچه‌ها خوشحالی می‌کرد... تا پیش از آن مدام از خودش می‌پرسید چطور می‌شود در شهری زندگی کرد که در آن اثری از برگزاری آیین سوگواری برای اهل بیت وجود ندارد».^۳

در دهه ۱۹۷۰ تعدادی از خانواده‌هایی که پیش‌تر مهاجرت کرده بودند کم‌کم در خانه همسهری‌های خود جمع شدند تا مراسم عاشورا را برگزار کنند. یکی از آنها تعریف می‌کند: «ما از باغچیلار تا اینجا (هالکالی) ساعت‌ها پیاده‌روی می‌کردیم؛ همه جا در گل فرو رفته بود».^۴ در اواخر دهه ۱۹۷۰ و اوایل ۱۹۸۰ فرقه جعفری شروع به ساختن مسجدهای برای خود کرد و به تدریج برگزاری آیین در مساجد رواج یافت. بعدها به خاطر عوامل جمعیتی مثل افزایش مهاجرت و جمعیت و گسترش استفاده از مقولات فکری از جمله خدانشناسی، مراسم محرم و عاشورا به مکان‌های عمومی‌تر منتقل شد و در برابر چشم همه به اجرا درآمد. از آن به بعد آیین‌های سوگواری که پیش‌تر محدود به مسجد و خیابان بودند، در مکان‌های بزرگ‌تر و برای جمعیت بیشتر برگزار می‌شدند.

در ادامه به بررسی برگزاری علنی و گسترده مراسم محرم در هالکالی و استانبول می‌پردازیم و تحولاتی را توضیح می‌دهیم که این آیین با توجه به فضای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی پشت سر گذاشته است.

1. Kasim Naz, interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 27 March 2009.

۲. مارکوس درسلر تصدیق می‌کند که «بعد از کودتای ۱۹۸۰، رژیم جدید نظامی به اختلافات و درگیری‌هایی پاسخ داد که در اواخر دهه ۱۹۷۰ میان گروه‌های رغیب ملی‌گرایان افراطی و نیروهای چپ وجود داشت؛ به این ترتیب که نیروی چپ را به کلی از میان برداشت و با تقویت نهادهای اسلامی، در مقابل چپ صف‌آرایی کرد... نمادهای مذهبی وارد حوزه عمومی شد و زبان مذهب به طور بی‌سابقه‌ای به عنوان بخشی از گفتمان عمومی درآمد.»

Markuss Dressler, "The Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century: The Fusion of Political and Religious Identities," *Journal of Comparative Poetics*, no. 23 (2003), p.114.

۳. سما سرین، مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱ جولای ۲۰۰۹

4. Ibid.

مراسم مُحرم در استانبول پس از دهه ۱۹۸۰

با آغاز دهه ۱۹۹۰ بر اثر افزایش جمعیت فرقه جعفری در مناطق شهری، انجام مراسم محرم به میدان عمومی انتقال یافت. گسترش تکنولوژی از یک سو و افزایش شمار افراد شرکت کننده، شکل آیین‌ها را متحول ساخت.

شمین برنی عباس^۱ که درباره مجالس عزاداری زنان در پاکستان تحقیقاتی انجام داده است، نحوه برگزاری آیین‌های سوگواری در ده روز اول ماه محرم را به این ترتیب گزارش می‌کند: «اول تا پنجم مُحرم: بازسازی حوادث روزانه کربلا که با سوگواری و ماتم همراه است. ششم مُحرم: سخنرانی درباره حادثه کربلا همراه با سوگواری پُرشورتر. هفتم مُحرم: آیین شبیه‌خوانی مثل تعزیه گهواره علی/صغر یا عروسی قاسم و نوحه‌های سکینه. هشتم مُحرم: علم حضرت عباس توسط پنج تن برافراشته می‌شود. نهم مُحرم: عزاداری پُرشور جمعی با سخنرانی درباره حادثه کربلا. دهم مُحرم: روز شهادت امام حسین، شیعیان پاکستان در این روز روزه می‌گیرند؛ و بالاخره شام غریبان که نماد بازیابی و شناسایی اجساد شهیدان است»^۲. جعفری‌های ترکیه همانند دیگر شیعیان سراسر جهان در ده روز اول مُحرم صبح‌ها در مساجد مراسم برگزار می‌کنند. در این اجتماعات یک نفر روحانی سخنرانی می‌کند و بعد از آن نوحه‌خوانی و مرثیه‌خوانی به صورت دسته‌جمعی و همراه با سینه‌زنی برگزار می‌شود.

جلسات کوچک سوگواری

طی تحقیقات میدانی در استانبول شاهد برگزاری جلسات کوچک عزاداری در ده روز اول ماه مُحرم در مساجد بودم. برای تماشای این آیین مساجد هازندار،^۳ چاملیکاهوه^۴ و امینونو والیده خان^۵ را ترجیح می‌دادم. به واقع این مکان‌ها محل اجتماع گروه‌های مختلف جعفری است. مسجد هازندار مکانی بسیار بزرگ و تنها مسجدی است که زیر نظر مقامات رسمی دی.آر.آ اداره می‌شود.

دومین مکان، سالن کوچکی است که اعضای وابسته به گروه کوثر جلسات خود را در آنجا برگزار می‌کنند. سومی مسجدی به نام مسجد ایران لیالر یا آذری‌های مؤمن است. ایرانی‌ها و افغانی‌ها که اکثرشان بازرگان هستند به همراه مهاجران و کارمندان کنسولگری و نیز جعفری‌های رادیکال ترجیح می‌دهند که جلسات خود را در این مسجد برگزار کنند.

1. Semeen Burney Abbas

2. Semeen Burney Abbas, «Sakineh, The Narrator of Karbala: An Ethnographic Description of a Women's Majales in Pakistan,» *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*, edited by Kamran Scot Aghaie (Austin: University of Texas Press, 2005), pp. 141-161.

3. Haznedar

4. Camlikahve

5. Eminonu

با این همه، شکل جلسات کم و بیش مثل هم بود. همهٔ جلسات بعد از نماز عشاء برگزار می‌شد. در ابتدا روحانی مجلس، خطبه‌ای با موضوع وقایع عاشورا و مفاهیم آن ایراد می‌کرد. سپس مداح و مرثیه‌خوان به روضه‌خوانی و مرثیه‌سرایی می‌پرداخت و دستهٔ سینه‌زنی او را همراهی می‌کرد. سینه‌زنان لباس مشکی پوشیده، علمی با سر فلزی و تصویری از حسین به دست داشتند. شرکت‌کنندگان دو گروه اول اکثراً آذری بودند که از کارس و ایغیر مهاجرت کرده بودند ولی گروه دوم از اقشار مختلف تشکیل می‌شدند. جوانان اکثراً جزو گروه‌های سینه‌زنی بودند. افراد مسن‌تر، آن‌ها را نشسته و یا ایستاده ولی آرام‌تر همراهی می‌کردند. هنگام مرثیه‌خوانی تقریباً همه مشغول گریه کردن بودند. از توانایی و استعداد مداح بود که شنوندگان را تحت تأثیر قرار می‌داد و اشک آن‌ها را درمی‌آورد. مردمی که نوحه‌خوانان را همراهی می‌کردند؛ می‌بایست ضمن تکرار اشعار با اشک ریختن و گریه کردن نهایت تأثر خود را به نمایش بگذارند. همان‌طور که شیمین عباس خاطر نشان می‌کند: «سینه زدن به واسطهٔ داشتن خاصیت کوبه‌ای، عواطف و احساسات ما را با هم هم‌نوا می‌کند. این عناصر همچون متن و محتوا به هم گره می‌خورد و مجلس را شور و حرارت می‌بخشد. شرکت‌کنندگان در جلسه نیز با همراهی برگزارکنندگان نقش خود را به تمامی ایفا می‌کنند. آن‌ها با تمامی حرکات خود نشان می‌دهند که گفتمان نهفته در آیین سوگواری و مفاهیم چند لایهٔ آن را دریافته‌اند»^۱.

از سوی دیگر، هماهنگی میان مرثیه‌خوان و دسته‌های سینه‌زن بسیار مهم است و انجام آن نیاز به کمی تمرین دارد که فرد با شرکت در آیین‌ها خیلی زود یاد می‌گیرد: «موسیقی و آهنگ اشعار، مناسب ماتم‌سرایی و نوحه‌خوانی است؛ به همین خاطر فضا طوری فراهم می‌شود که آن‌ها با تمام وجود و حضور قلب در مراسم شرکت کنند و به ابراز غم و اندوه‌شان بپردازند»^۲.

آیین‌های سوگواری جمعی و اشیاء نمادین

در هنگام انجام آیین، اشیاء خاصی در دست عزاداران بود که به عنوان نماد و یادبود موارد و صحنه‌های خاصی از داستان کربلا استفاده می‌شد. حتی برخی از این نمادها به خاطر خیالی بودن و نداشتن ارتباط با گزارش‌های تاریخی درست و اصیل مورد انتقاد قرار گرفته‌اند.^۳ بعضی اوقات مصاحبه‌شوندگان به این نمادهای سنتی اشاره می‌کردند که بعد از گذشت قرن‌ها به عنوان نمادی از این واقعهٔ عظیم بر تارک تاریخ بازمانده‌اند.

1. Ibid., p.152.

2. Ingvild Flaskerud, «Oh, My Heart is Sad. It Is Muharrem, the Month of Zeynab: The Role of Aesthetics and Women's Mourning Ceremonies in Shiraz,» in *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*, edited by Kamran Scot Aghaie (Austin: University of Texas Press, 2005), pp. 65-91, p.86.

۳. الیاس اوزوم تصدیق کرد که بر اساس تحقیقات محققان برجستهٔ شیعه مثل مرتضی مطهری بعضی از روایت‌ها از جمله ازدواج قاسم با فاطمه، دختر امام حسین نادرست است. از این گونه روایات می‌توان باز هم سراغ گرفت. رجوع کنید به اوزوم، ص ۳۳۷.

این نمادها عبارتند از: گهواره خالی، نماد طفل شش ماهه امام حسین که به تیر دشمن کشته شد. علم، نماد حضرت ابوالفضل برادر ناتنی امام حسین و پرچم‌دار عاشورا که در جنگ، دو دست خود را از دست داد. تابوت، نماد علی اکبر پسر امام حسین و سرانجام خیمه قاسم که نماد عروسی ناتمام قاسم با فاطمه است. در کنار اشیاء نمادین، تمام کسانی که در مراسم شرکت می‌کردند لباس سیاه می‌پوشیدند. برخی از شرکت‌کنندگان برای آنکه روی لباس‌شان نوشته یا تصویری باشد لباس سفید به تن می‌کردند.^۱ تقریباً تمام مردان و زنان شرکت‌کننده سربندی با اسامی حک شده بر آن، به پیشانی داشتند. اسامی نوشته شده بر پیشانی‌بندها معرف چهره‌های شاخص کربلا است همچون «یا رقیه»، «یا علی اصغر»، «یا زینب»، «یا حسین»، «یا ابوالفضل»، «یا عباس» و... همچنین هر دسته با همین اسم‌ها شناخته می‌شود. مصاحبه‌شوندگان می‌گفتند اسم دسته‌های تشکیل شده از پسرهای کم سن و سال علی اصغر نام داشت و پیشانی‌بندهایی با عنوان «یا علی اصغر» داشتند. در حالی که نام دسته بانوان جوان «یا زینب» و «یا فاطمه زهرا» بود که پیشانی‌بندهایی با همین عنوان بسته بودند. بدین ترتیب دسته‌ها به نام قهرمانان کربلا خود را زینت می‌دادند.^۲

۷۲ تن نماد گروه کوچک یاران امام است و برای نشان دادن آن از افرادی با سن و جنسیت مناسب استفاده می‌شود. بدین ترتیب پیشانی‌بندها همچون پلی است که چهره‌ها و قهرمانان واقعی حادثه کربلا را به امروز پیوند می‌دهد و به تقویت حافظه جمعی کمک می‌کند. برخی از مصاحبه‌شوندگان تأکید داشتند که هر کس می‌تواند فارغ از سن، جنسیت و پایگاه اجتماعی نقش مناسبی برای خود در کربلا بیابد: «هر کس در آنجا بخشی از وجود خود را می‌بیند. مردی هفتاد ساله، حسین است. آنجا همسری، خواهر و نیز دختری چهار ساله به نام رقیه دارد. علی اکبر هجده سال دارد و نیز کودکی شش ماهه که علی اصغر می‌نامندش، و برادری چون حضرت عباس. هر کس می‌تواند برای خود، کسی را از میان جمع پیدا کند. این خانواده‌ای است که به تمامی الگو و اسوه است. آیا می‌توان جایی دیگر چنین پیوند استواری را سراغ گرفت؟ یگانگی بی‌نظیر. هر کسی بدون تردید سرنوشت خویش را بی‌گالایه می‌پذیرد. از این رو کودکان نیز نمونه‌ای از خود را در آنجا می‌یابند. دخترکی همواره می‌شنود که رقیه نامی در عاشورا بود. چقدر شگفت‌انگیز است وقتی

۱. مصاحبه‌شوندگان می‌گفتند بعضی‌ها به مدت دو ماه از اول محرم تا اربعین حسینی سیاه به تن می‌کنند و یا دستکم روسری و یا کروات مشکی می‌پوشند. مصاحبه با کریم‌الف. ثبت و ضبط در استانبول ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

۲. متصدیان آیین می‌گفتند علاوه بر جعفری‌های ساکن زینبیه، جعفری‌های هالکالی نیز در مساجد خود دسته به راه می‌اندازند. مرد و زن، دختر و پسر در این دسته‌ها حضور دارند. کسانی که می‌خواهند در دسته‌ها شرکت کنند بر اساس سن و سال دسته‌بندی می‌شوند. پسران بین ۷ تا ۱۲ سال در دسته علی اصغر، پسران ۱۲ تا ۱۶ سال دسته قاسم، جوانان ۱۸ تا ۲۵ علی اکبر و افراد بالای ۲۵ سال دسته ابوالفضل نامیده می‌شوند. همین دسته‌بندی برای خانم‌ها هم انجام می‌شود. آن‌ها به ترتیبی که برای آقایان برشمردیم رقیه، زینب، گلین فاطمه و فاطمه زهرا نام دارند. مصاحبه با حسین ق، ثبت و ضبط در استانبول، ۱۳ ژوئن ۲۰۰۹.

می‌بینم دختران سه یا چهار ساله نیز در آیین سوگواری اشک می‌ریزند»^۱. نمونه‌ها و اسوه‌های زیادی را می‌توان در کربلا یافت؛ از هفت سال تا به هفتاد. کودکان دوست دارند به بزرگی و عظمت آن‌ها باشند و جوانان متناسب با سن و سال خود پیشانی‌بندهایی آراسته با نام چهره‌ها و قهرمانان کربلا برمی‌گزینند»^۲.

زیارت: حرکتی دیریاب ولی خوشایند

جعفری‌های ترکیه همانند همکیشان خود در دیگر بخش‌های دنیا اهمیت زیادی برای زیارت کربلا و دیگر اماکن مقدس در روزهای خاص از جمله عاشورا و اربعین قائل هستند. با این همه زیارت بنا به دلایلی هنوز مرسوم نشده است و تنها توسط معدودی از افراد صورت می‌گیرد. مسائل امنیتی به خاطر جنگ اخیر در عراق و نیاز به پاسپورت، ویزا و هزینه سفر، رفتن به زیارت را کمی مشکل می‌کند ولی به عقیده آن‌ها هر فرد شیعه آرزوی زیارت این اماکن مقدس را دارد. اشتیاق آن‌ها به این کار درست مثل اهمیت زیارت خانه خدا برای اهل تسنن است.

تعزیه به عنوان صورتی از نمایشی شورانگیز

یکی از ویژگی‌های شاخص شیعیان، برگزاری مراسم تعزیه‌خوانی است که در جهان تشیع سابقه‌ای طولانی دارد. تعزیه یا شبیه‌خوانی، نمایشی شورانگیز با شکل متمایزی از درام همراه با موسیقی است.^۳ برخی از محققان، شبیه‌خوانی را تنها گونه هنر نمایشی می‌دانند که در تاریخ اسلام ایجاد شده است. در قرن نوزدهم، تعزیه در ایران به عنوان اجرای نمایشی حادثه عظیم کربلا به اوج تکامل خود رسید: «تعزیه با شمار زیادی از بازیگران حرفه‌ای و آماتور، کارگردان، صحنه‌نمایش و آداب و تشریفات اجرا می‌شد»^۴. این آیین در آن دوره بسیار مرسوم بود و مورد حمایت شدید حکام قاجار قرار داشت.

در دوره پهلوی (۱۹۷۹-۱۹۲۵) این آیین ممنوع شد؛ ولی به صورت مخفیانه و دسته‌جات کوچک ادامه یافت. تعزیه در دوره جمهوری اسلامی اجازه اجرای عمومی پیدا کرد تا ابزار مفیدی برای تبلیغات اصولی و ملی این حکومت باشد. امروزه تعزیه جزو هنرهای تصویری و بصری درآمد است و از رسانه‌های جدیدتری از جمله تلویزیون و سینما به نمایش در می‌آید.^۵

۱. کریم‌آ. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۲۷ مارس ۲۰۰۹.

۲. کریم‌آ. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

3. Peter Chelkowski, «Time Out of Memory: Ta'zīyeh the Total Drama», *The Drama Review* 49, no.4 (Winter 2005), pp. 13-27, p.15.

4. Kamran Scot Aghaie, « Introduction: Gendered Aspects of the Emergence and Historical Development of Shi'I Symbols and Rituals,» in *The Women of Karbala*, pp.1-2, p.8.

5. *Ibid.*, p.12. and Negar Mottahdeh, «Ta'zīyeh: A Twist of History in Everyday Life,» in *The Women of Karbala*, p.32.

برگزاری مراسم عاشورا به منظور سوگواری و ماتم‌سرای، مختص شیعیان است و در جهان اهل سنت معمول نیست.^۱ عناصر زیبایی‌شناسی این حرکت بسیار چشمگیر است. در این خصوص همان‌طور که نصر عنوان می‌کند: «روشن‌ترین شاخص که حساسیت سنی‌ها را برانگیخته همانا عشق عموم شیعیان به جلوه‌های بصری است. اهل تسنن هنرهای بصری را نمودی از شرک به خدا، اگر نگوییم بت‌پرستی می‌دانند و نسبت به آن دهن کجی می‌کنند. حال آنکه ایمان و اعتقاد شیعه در نمودهای بصری ریشه دارد».^۲ بنا به نظر چلکوفسکی: «مراسم عاشورا بر مردمانی که در سرتاسر جهان زندگی می‌کنند تأثیرات متفاوتی دارد. عشق و احترام به گونه‌های هنری که با اشکال و جلوه‌های متفاوت خودنمایی می‌کند امری جهانی است».^۳ بر اساس نوشته‌ی اینگویلد فلاسکورد^۴ «جلوه‌های هنری برای ساختن فضای مذهبی لازم و مطلوب ایجاد می‌شود، فضایی که می‌تواند به شرکت‌کنندگان کمک کند تا به لحاظ ذهنی از زندگی روزمره بگریزند و با حضور قلب در آیین‌های سوگواری شرکت نمایند».^۵ «و هنر ابزاری می‌شود برای ارتباط با قلمرو بی‌پایان روح».^۶ همان‌طور که فرنی^۷ تأکید می‌کند: «نمایش پُرشور عاشورا در سراسر جهان شیعه برگزار می‌شود از ایران، عراق و پاکستان گرفته تا هند، جنوب لبنان و آنتالیا در ترکیه و نیز در میان اقلیت‌های دیگر مناطق دنیا مثل جامائیکا و ترینیداد».^۸

تعزیه شامل نمایش‌هایی است که به حادثه کربلا اختصاص دارد و چه بسا در کشورهای مختلف و در مقاطع خاصی از سال اجرا شود. ولی اصولاً زمان برگزاری مراسم دهم محرم است. تعزیه‌خوانی در هالکالی از سال ۱۹۹۲ تا کنون به صورت آزاد برگزار شده است. این آیین از سال ۱۹۹۸ تخصصی‌تری شده است. گفته می‌شود تعزیه‌خوانی در هالکالی به لحاظ ساختار و تعداد زیاد شرکت‌کنندگان منحصر به فرد است. من نیز فیلمی از آیین تعزیه‌خوانی سال‌های ۲۰۰۵ تا ۲۰۰۸ دیدم و در سال ۲۰۰۹ هم از نزدیک شاهد اجرای مراسم بودم.

1. Vali Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future* (New York, London: W.W Norton Company, 2006), p.32.
2. Ibid., p.44.
3. Peter Chelkowski, «From the Sun-Scorched Desert of Iran to the Beaches of Trinidad: Ta'zīyeh's Journey from Asia to Caribbean,» *The Drama Review* 49, no.4 (Winter 2005), 156-169, p.167.
4. Ingvild Flaskerud
5. Ingvild Flaskerud, «Oh, My Heart is Sad. It Is Muharrem, the Month of Zeynab: The Role of Aesthetics and Women's Mourning Ceremonies in Shiraz,» in *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'I Islam*, edited by Kamran Scot Aghaie (Austin: University of Texas Press, 2005), pp. 65-91, p.65.
6. Ibid., p.88.
7. Fernea
8. Elizabeth Fernea, «Remembering T'zīyeh in Iraq,» *The Drama Review* 49, no.4, (Winter 2005), pp.130-130.p.130.

در هالکالی، نمایش بر روی سکویی بدون پرده و با زمینی پوشیده از شن اجرا می‌شود که یادآور صحرای کربلا است. تمامی زنان و مردان بازیگر، داوطلبانه به ایفای نقش می‌پردازند. با وجود کارگردان حرفه‌ای، باز تمامی بازیگران آماتور هستند. این آیین به لحاظ وسعت میدان و صحنه نمایش و بینندگانی که شمار آن‌ها از ده هزار نفر تجاوز می‌کند و نیز تجهیزات فنی شنیداری و بینایی در نوع خود بی‌نظیر است. تعداد بازیگران از صد نفر بیشتر است. صداها از پیش ضبط شده‌اند و بازیگران نیازی به حرف زدن و خواندن نسخه تعزیه ندارند و فقط با حرکات لب و بدن به ایفای نقش می‌پردازند. حرکات و ژست‌های بازیگران، نمایشی و اغراق‌آمیز است و به لحاظ هنری ارزش چندانی ندارد. همان‌طور که بیم‌عنوان می‌کند: «مهم‌ترین نکته در این سبک از بازیگری که مخاطب زیادی هم دارد همانا حفظ تعادل هنری است. ممکن است یک نفر مدعی شود که هدف از تمامی اجراهای زنده، ایجاد تأثیر عاطفی به روی مخاطب است و چنین ادعایی، گزاف نیست. هدف اصلی از اجرای تعزیه، برانگیختن عواطف مخاطب است و این مستلزم استفاده از سبکی است که در هنر نمایشی اروپایی-آمریکایی نوعی اغراق به حساب می‌آید. در تراژدی‌هایی که با محوریت کربلا ساخته شده است؛ اگر مخاطب هنگام تماشای صحنه‌های احساساتی گریه نکند، چه بسا هدف نمایش که همانا برانگیختن تأثیر مخاطب است برآورده نشود... در عین حال اغراق بیش از حد در اجرای صحنه‌ها ممکن است از تأثیر مطلوب نمایش بکاهد»¹.

مسئله متناقضی که بیم‌عنوان مطرح می‌کند با استفاده از صدای بازیگران حرفه‌ای در استانبول برطرف شده است. بدین ترتیب، اجرای ابعاد مختلف تعزیه که برای بازیگران دشوار است ولی تأثیر عمیقی بر مخاطب دارد (مانند بلند کردن صدا برای رسیدن به گوش مخاطبان بسیار، انجام حرکات با سبک قهرمانان مثل دویدن، جنگیدن و اسب‌سواری) و مورد تأکید بیم‌عنوان و غفاری نیز هست حذف شده است و با استفاده از تکنولوژی انجام می‌شود. همین مسئله از تأثیر نمایش کم می‌کند و باعث می‌شود که تعزیه در نظر مخاطب از واقعیت فاصله بگیرد و فقط با خیال پیوند بخورد.

محققانی که به گزارش و ارزیابی نمایش‌های جهان می‌پردازند به این نکته اشاره می‌کنند که در نمایش‌نامه تعزیه، نقش زن وجود دارد ولی زنان در نمایش بازی نمی‌کنند و تنها تماشاچی نمایش هستند. ولی در تعزیه‌های هالکالی، زنان در کنار مردان به ایفای نقش می‌پردازند. جدا از نقش زنان قهرمان کربلا مثل زینب و دیگر زنانی که در کنار او شاهد وقایع عاشورا بودند، نقش فرشتگانی نیز که در تعزیه حضور دارند توسط زنان اجرا می‌شود.

برخی از اعتراض‌هایی که به خاطر شرکت زنان در آیین تعزیه مطرح بود در چارچوب مرزهای قانون شرع، فیصله یافت. مثلاً اگر در صحنه‌ای لازم باشد که زن و مرد یکدیگر را در آغوش بگیرند در این صورت بازیگرانی که با هم زن و شوهر و یا خواهر و برادر هستند؛ انتخاب می‌شوند و بدین ترتیب مسئله

1. William Beeman and Muhammad B. Ghaffari. «Acting Styles and Actor Training in Ta'ziyeh,» The Drama Review 49 no.4 (Winter 2005): 48-60, p.49.

مَحْرَم بودن حل می‌شود. چهره‌های حسین و زینب به عنوان دو قهرمان شاخص عاشورا، همواره پوشیده است زیرا در قانون شرع، نمایش چهره‌های ایشان پسندیده نیست.

تعزیه جایی در مرز واقعیت و خیال و نمایش و آیین‌های مذهبی قرار دارد. یا به تعریف دباشی: «تعزیه بخشی از سوگواری است که در طول تاریخ با استفاده از آیین‌های مذهبی بر پا شده است»^۱. درک زمان، نیز امری آسان و به روانی آب است. همان‌طور که ایوب به روشنی توضیح می‌دهد بُعد مذهبی مراسم عاشورا، حال و گذشته را به هم پیوند می‌دهد و حتی به یافتن زمان و فضای از دست رفته راهبر می‌شود: «با اجرای آیین‌های مذهبی، مردان و زنان مذهبی می‌توانند رویدادی تاریخی را زنده کنند و روابط خویش را با آن، حیاتی تازه ببخشند. از طریق تعامل و گفتگو با یک رویداد مهم گذشته، با استفاده از ابزار و امکانات می‌توان اکنون یک اقلیت مذهبی را تا گذشته گسترش داد و تا آینده امتداد بخشید. بنابراین، تاریخ دیگر جریان بی‌هدف رویدادها در ظرف زمان نیست. با استفاده از زمان حال که در قالب آیین‌های مذهبی تبلور می‌یابد، زمان و مکان به هم پیوند می‌خورد و رخدادها به سمت هدفی مشخص گام بر می‌دارند. در لحظه اجرای آیین‌ها زمان دنباله‌دار، پلی می‌شود که گذشته دور و تاریخ خاص آن را به ماهیت بی‌زمان آینده پیوند می‌دهد؛ بدین ترتیب حیات جاودانی زمان، هدف زندگی انسان و تاریخ می‌شود»^۲.

این موقعیت جریانی را ایجاد می‌کند که ویکتور ترنر به زیبایی از آن یاد کرده است. بر اساس نوشته او: «زمانی، جریان بر تمامیت دلالت دارد که ما با تمام وجود به عمل پردازیم. در حالتی که حرکت‌ها بر طبق منطقی محکم و مشخص به دنبال یکدیگر می‌آیند و به نظر می‌رسد که نیازی به دخالت آگاهانه از جانب ما ندارد... ما این کار را به صورت جریانی پیوسته، از لحظه‌ای به لحظه دیگر دنبال می‌کنیم. احساس می‌کنیم اراده ما در اختیار اعمال ماست و میان ما و محیط و گذشته، حال و آینده ما تفاوتی وجود ندارد»^۳. این از خود بی‌خود شدن ممکن است به از سرگشتگی و خلسه تعبیر شود و همان‌طور که افاری خاطر نشان می‌کند: «تنوع آیین‌ها آدمی را از نظر جسمی، عاطفی، روحی و احساسی درگیر می‌کند و به سوی تجربه‌ای کاملاً رضایت‌بخش رهنمون می‌شود»^۴.

متحده می‌نویسد: «مراحل اجرای آیین، مخاطب و شرکت‌کننده را در موقعیتی قرار می‌دهد که او باور دارد اکنون از نزدیک شاهد وقایع است. به همین خاطر با تمامی وجود بر شهادت مظلومانۀ امام خود در زمان دور، سوگواری می‌کند؛ در حالی که خود را هم‌عصر حسین(ع) و حاضر بر دشت کربلا می‌بیند»^۵ گذشته

1. Hamid Dbashi, «Ta' ziyeh as Theatre of Protest.» 7 The Drama Review 49, no.4 (Winter 2005), pp.91-99, p.92.

2. Ayooob, p. 148.

3. Victor Turner, From Ritual to Theatre, Human Seriousness of Play (New York: Paj Publications, 1982), pp. 55-56.

4. Janet Afary, «Shi' I Narratives of Karbala and Christian Rites of Penance: Michel Foucault and the Culture of the Iranian Revolution, 1978-1979,» Radical History Review 86 (2003), pp. 7-35, p.20.

5. Negar Mottahdeh, «Karbala Drag Kings and Queens» The Drama Review 49, no.4 (Winter

از آنکه «تعزیه، فاصله میان اجراکننده و مخاطب را از میان برمی‌دارد و نوعی صمیمیت و نزدیکی برای مخاطب می‌آفریند»^۱.

بنابراین موفقیت نمایش بستگی به اجرای واقعی گونه آن دارد و این که گوشه‌ای از واقعیت را در ذهن خواننده زنده کند. نمایش باید تمامی هویت و وجود مخاطب را به تعامل و انتقال ذهنی و عاطفی به گذشته و با نوسان میان گذشته و حال وادارد. دباشی در این باره می‌نویسد: «ریشه‌های تاریخی وقایع و یادآوری آنی آن‌ها طوری در نمایش به هم تنیده می‌شود که به مخاطب اجازه نمی‌دهد از حقیقت رویداد فاصله بگیرد»^۲.

همین مسئله به تعزیه جایگاه ویژه‌ای می‌بخشد «جایگاهی که نه نمایش تماماً خیالی است و نه برگزاری آیین‌های مذهبی معمول، نه واقعیت است و نه رویا. تعزیه، در قلمروی میان واقعیت و خیال قرار گرفته و رابطه خود را با هر دو به طور یکسان حفظ کرده است»^۳.

آیین‌های سوگواری و ماتم‌سرایی احساس تأسف از وقایعی است که در کربلا به شکل فجیعی اتفاق افتاد. این در حالی است که تمام حوادث کربلا، رخدادهای از پیش تعیین شده و بنا به خواست و قضای الهی محسوب می‌شود. حسین (ع) خودش می‌دانست که سرنوشت او به شهادت ختم می‌شود؛ این گفتمان، صورتی متناقض دارد. بنا به روایت تاریخ، این باور وجود دارد که حتی پیامبر اسلام چند دهه پیش‌تر، واقعه عاشورا را پیش‌بینی کرده بود. با توجه به این مطلب: «برکناری علی (ع) از قدرت، شکست واقعه کربلا، رنج اهل بیت، این وقایع اتفاقی نبود بلکه از رهبری ضعیف در میان شیعیان حکایت می‌کرد. این وقایع قضای الهی بود و بنا به حکمی بود که از ابتدای آفرینش بر حتمی بودن این وقایع قرار گرفته بود. پس می‌بایست آن‌ها را با چشم‌انداز جاودانگی مشاهده کرد. اندوه قرن هفتم میلادی، الگویی مقدس دارد. شیعیان، بخشی از این مجموعه مقدس به حساب می‌آیند چرا که آن‌ها هر سال با برپایی مراسم محرم، اندوه کربلا را تجربه می‌کنند»^۴.

این عقیده وجود دارد که امام حسین جهت حفظ اسلام اصیل برای نسل‌های آینده به شهادت رسید. شهادت او نماد فداکاری و از خودگذشتگی برای ایده‌ای بزرگ است. او با بدی و شرارت و انحراف اسلام به مبارزه برخاست و تن به سازش و تسلیم نداد. او مقاومت و پایداری را به نمایش گذاشت و مشروعیت قدرت سیاسی حاکم بر جامعه آن روز مسلمانان را با شهادت خود به هیچ‌انگاشت.

اندیشه فداکاری و مرگ خودخواسته در عاشورا و کربلا بسیار مهم است. آقایی به مباحث مهم جهان‌بینی اشاره می‌کند که در مورد مرگ خودخواسته و یا ناخواسته حسین (ع) در تاریخ شیعه میان علما رایج است.

2005), pp. 73-85, p. 82.

1. Peter Chelkowski, «Time Out of Memory: Ta'zīyeh the Total Drama,» The Drama Review 49, no.4 (Winter 2005), pp. 13-27, p.25.

2. Dabashi, p.94.

3. Ibid., p.95.

4. Pinault, p.40.

در منابع دست اول ادعا می‌شود که حسین(ع) به مرگ خویش واقف بود و برگزید تا با شهادت خویش به پیروانش بیاموزد چطور با تمام وجود علیه ظالمان، هرچند به قیمت جان خود، به مبارزه برخیزند. بنابراین گفتمانی که با محوریت کربلا شکل گرفته بیانگر تنش موجود بر سر دوراهی انتخاب آزادی و اجبار از یک سو و مبارزه نیکی و بدی از سوی دیگر است.^۱ بر طبق نظر پینالت: «کربلا نتیجه ناگزیر انتخاب حسین(ع) برای فداکاری و از جان گذشتگی است و از این رو می‌توان گفت که تفکر شیعه در مورد کربلا باعث ایجاد نوعی اخلاق و آداب متمایز شده است که با گذشتن از خود و تعلقات دنیا و اندوه بردن پیوند می‌خورد».^۲ گذشته از آن همان‌طور که انصاری - پتی مطرح می‌کند: «وجود او همچون مسیح نیمه‌خدایی است. همچون مسیح، با اراده و از جان گذشتگی، شرافتمندانه ناجی بشریت می‌شود. فراموشی این از خودگذشتگی، برابر با فراموشی هدفی است که به خاطر آن، از جان گذشتگی رخ داده است. اشک ریختن و مویه کردن، زنجیر زدن و قمه زدن برای به خاطر سپردن بی‌وفایی کوفیان در عمل به عهد خویش است. شاید ماتم‌سرایی بیش از حد و خودآزایی‌های جسمی که در ایام مُحرم اتفاق می‌افتد و نیز شیدایی و شیفتگی، هدفی جز عقده‌گشایی و ایجاد آرامش نداشته باشد».^۳

بنابراین می‌توان سوگواری‌های بخشی را که در داستان غم‌انگیز مُحرم وجود دارد؛ به این صورت تعبیر کرد: «مرگ حسین(ع) همچون قربانی کردن خود در جنگ خیر و شر است. در این صورت اشک ریختن، ارزش محسوب می‌شود و نماد همدردی در اندوه امام و پیامبر و به دست آوردن بخشش خداوند برای گناه تاریخی خیانت به حسین است و از این رو برگزاری مراسم مُحرم به نمایش عمومی پشیمانی تبدیل می‌شود».^۴

حس ماتم در آیین‌های مذهبی شیعه چگونگی برخورد با اندوهگساری نیست بلکه سوگواری به خودی خود لازم است تا حافظه تاریخی را جاودانه سازیم و بر هویت مذهبی صحنه نهیم. همان‌طور که گیتز بحث می‌کند: «مسئله، چگونگی اجتناب از اندوه نیست بلکه برعکس، اندوه بردن است و اینکه چطور درد جسمی، داغ از دست دادن عزیزان و یا شکست‌های بزرگ خود در زندگی را اندوهناک و تأثیربرانگیز سازیم».^۵ تمامی این سنت‌ها، آیین‌ها و نمادهای سوگواری برای این است که در شرکت‌کنندگان اندوه عمیقی برانگیزیم و وفاداری‌شان را به خاطر شرکت در این نمایش مقدس یادآور شویم؛ «زیرا حضور در نمایش مقدس، ذات آدمی را نیز تقدس می‌بخشد. تقدس بخشیدن به ذات و سرشت را می‌توان به صورت نمادین

1. Ayoob, p. 121.

2. David Pinault, «Shia Lamentation Rituals and Reinterpretation of the Doctrine of Intercession: Two Cases from Modern India», *History of Religions* 34, no 3, (February 1999), p.290.

3. Ansary-Pettys, p. 351.

4. Afary, p. 20.

5. Clifford Geertz, «Religion as a Cultural System» in the *Interpretation of Cultures*, (New York: Basic Books, Inc. Publishers, 1973), p.104.

در تقدس بخشیدن به روزهای مُحرم، تقدس زمان، تقدس کربلا و فضا مشاهده کرد.^۱ در این گفتمان، حرکت‌ها و نمادها به ارتباط شیعه و مسیحیت کاتولیک اشاره می‌کند.

مفهوم اندوه‌رهایی‌بخش، مفهوم میانجیگری و شفاعت که برخی مدعی هستند به امامان شیعه اختصاص دارد و انواع آیین‌ها و مراسمی که بر گرد این گفتمان ایجاد می‌شود، در دنیای کاتولیک معادل دارد. ایوب با ارجاع به هائری کُربن نقشه بین‌المللی شیعه را به عنوان نوعی مسیحیت اسلامی توصیف می‌کند.^۲ در این شرایط تفسیر مراسم مُحرم به عنوان آیین اظهار پشیمانی و نیز همایش عمومی، جمعی و نمایشی از مرگ است. بر این اساس نشان دادن تعهد نسبت به انجام آیین‌های مذهبی و ایدئولوژیکی و توجه به نظام اعتقادی اهمیت پیدا می‌کند.

همان‌طور که ویلیام او. بیمن تصدیق می‌کند: «اجرای تعزیه به شرکت‌کنندگان در آیین‌های مذهبی فرصت می‌دهد تا با حضور در آیین‌ها با نظام مذهبی و ایدئولوژی خود تجدید میثاق کنند. نظام ایدئولوژیکی تنها محدود به مسائل مذهبی نیست بلکه شامل ابعاد سیاسی و ملی نیز می‌شود».^۳

برپایی و اداره مراسم مُحرم به فرقه جعفری امکان می‌دهد تا پیام سیاسی خود را به گوش همگان برسانند. به عنوان نمونه ریچارد نورتن با توجه به تماشاگران مراسم مُحرم در لبنان عنوان می‌کند که: «عاشورا نه تنها حرکتی مذهبی بلکه رخدادی سیاسی نیز هست و فرصتی در اختیار گروه‌های عمل و حزب‌الله قرار می‌دهد تا قدرت و استحکام خود را به نمایش بگذارند».^۴ همین مسئله در مورد فرقه جعفری ترکیه نیز صدق می‌کند.

اول از همه، انجام آیین‌های عمومی باعث حضور ایشان در جمع و نمایش تشکل آن‌ها می‌شود. فضای همایش‌گونه آیین باعث شرکت چهره‌های شاخص سیاسی از جمله رهبران فرقه و جمع بسیاری از روزنامه‌نگاران و عکاسان می‌شود. بدین ترتیب جعفری‌ها فرصت می‌یابند تا درخواست‌های سیاسی خود از دولت و جامعه شهری را عنوان کنند و پیام‌های سیاسی خود را به گوش مخاطبان بیشتری برسانند. گروه زینبیه به نمایندگی از سوی فرقه جعفری مسئولیت برگزاری مراسم عاشورا را عهده‌دار شده است. البته این مسئله به معنای رهبری گروه زینبیه در میان شیعیان ترکیه نیست. با این همه نقشی که این گروه به عنوان رهبری برگزاری مراسم عاشورا به دست آورده است، به پایتخت شدن نمادین هالکالی به عنوان مرکزیت شیعه و نمایندگی چهره‌های فعال در زینبیه در عرصه سیاسی کمک کرده است.

1. Ayoob, p. 147.

2. Ibid., p.199. For a detailed depiction of the similarities between Shiite Islam and Catholic Christianity, see James A. Bill, and John Alden William, Roman Catholics and Shi'i Muslims: Prayer, Passion and Politics (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2002).

3. William O. Beeman, «Cultural Dimension of Performance Conventions in Iranian Ta'ziyeh,» in Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran, edited by Peter J. Chelkowski (New York: New York University Press, 1979), pp. 24-31.p.30.

۴. Norton, p. ۱۴۹.

دیگر آیین‌های عاشورایی

مراسم عاشورا اقدامی جمعی و سخاوتمندانه است که به نام امام حسین برگزار می‌شود. نورتن به ضیافت ناهار در لبنان در روز عاشورا اشاره می‌کند که به صورت مهمانی خانوادگی و به منظور گردهمایی و ضیافت برگزار می‌شود.^۵ در کنار آن، به نام احسان بین مردم غذا تقسیم می‌شود. بسیاری از افراد توانمند مقدار زیادی غذا تهیه می‌کنند تا برای افرادی که از شهرهای دور و مناطق اطراف برای شرکت در آیین‌ها آمده‌اند ضیافت ناهار ترتیب دهند.

یکی از ساکنان هالکالی در روز عاشورا من را به مهمانی دعوت کرد. آن‌ها بر اساس رسوم و فرهنگ آذری غذای محلی خود را درست کرده بودند. بعد از ناهار مشغول پختن حلوا شدند که در آیین عزاداری مرسوم است. فرقه جعفری تا بعد از ظهر به یاد شهدای تشنه لب عاشورا آب نمی‌خورند. گذشته از آن به جای آب به شرکت‌کنندگان نوشابه و یا شربت تعارف می‌کنند. همه این حرکات‌ها خاطره سوگواری را کاملاً زنده نگه می‌دارد. درست همان طوری که برای من اتفاق افتاد؛ و این مسئله به خوبی تعبیر حدیث معروفی است که: «هر روز عاشورا و همه جا کربلاست».

«می‌توان تجدید عهد مسلمانان مخلص شیعه را با امامان خود که در گذشته دور فرقه جعفری می‌زیسته‌اند هر لحظه با برپایی آیین تعزیه ممکن ساخت. هر مُحرم، ماه آندوهیار کربلا و هر عاشورا روز شهادت امام حسین است».^۶ تلاش زیادی صورت گرفته است تا روز عاشورا را به صورت اصیل و مطابق با واقعیت زنده کنند که همگی در عمل ناکام مانده است چرا که احیا کردن و زنده نگاه داشتن احساس شکست روحی و عاطفی، مستلزم آن است که احساس کنی آن‌طور که باید و شاید در یادآوری و برگزاری آیین سوگواری موفق نبوده‌ای. همان‌طور که دباشی به روشنی عنوان می‌کند: «هیچ سوگواری تا کنون موفق نبوده است و نباید چنین شود. موفقیت سوگواری بسته به شکست آن است. سوگواری هر چه با شکست و عدم توفیق همراه شود موفق‌تر است... موفقیت سوگواری، التیام آن زخمی است که به خاطر آن سوگواری برگزار شده است و هرگز نمی‌توان چنین زخم‌ها و جراحات‌های موجود بر پیکره فرهنگ را به تمامی التیام بخشید. مگر آنکه آن فرهنگ را خنثی و بی‌اثر ساخت. شیعیان محکوم و یا متبرکند به آنکه تا همیشه این زخم‌های عمیق و اساسی تاریخ‌شان را به یاد بسپارند و هرگز فراموش نکنند. عمل به خاطر سپردن همواره ناگزیر از ناقص ماندن است... شیعیان در بزرگداشت مرگ هر شهیدی همواره به دنبال آن هستند که با تمام وجود خود را به جای او قرار دهند... با صورت و جسم، با به خاطر سپردن و به یاد آوردن لحظه لحظه زندگی او، از بیماری تا مرگ و چون انجام این کار به تمامی ناممکن است با برپایی آیین‌های سوگواری، تعزیه و شبیه‌خوانی به این غیرممکن صورت ممکن می‌بخشند».^۷

5. Ibid., p.150.

6. Ayoob, p. 149.

7. Dabashi, p. 98.

فصل چهارم: درک و تجربهٔ مُحرم

کاترین بل در حین تحلیل و خلاصه کردن تئوری‌های مربوط به آیین، تصدیق می‌کند: «مؤثرترین تئوری‌ها مربوط به آیین‌های مذهبی، به یکی از این دو گروه متعلق است: گروه اول به تمایز و تفاوت آیین‌ها تأکید دارند، و اینکه چطور آیینی با آیین‌های دیگر متفاوت است. گروه دیگر به همانندی آیین‌های مذهبی با دیگر اشکال فعالیت انسان تأکید دارند. این گروه آیین‌های مذهبی را به طور کلی با جنبه‌های بیانی، نمادین و ارتباطی تعریف می‌کنند.^۱

در حقیقت همان‌طور که بروس کاپفرر^۲ می‌نویسد: «آیین‌های مذهبی یکی از خصوصیات معمول و شاید بیش از حد معمول جامعه‌شناسی و یکی از مقاوم‌ترین خصوصیت‌ها در برابر تعریف شدن است.»^۳ آیین‌های مذهبی اغلب به این صورت تعریف می‌شود که «رفتاری رسمی، منظم، تکرارپذیر و کلیشه‌ای است که به عنوان عمل اجتماعی با اشتیاق انجام می‌شود. می‌توان آن را به عنوان ترکیبی از الگوی رفتاری و اجرایی قابل دیدن به حساب آورد که برای همه معنادار است. آیین‌های مذهبی به فرایندی غیر قابل دیدن اطلاق می‌شود که در یک مجموعهٔ فرهنگی قابلیت تغییر دارد.»^۴

در بررسی آیین‌های مذهبی می‌بایست از شیوه‌های معنادار و با مرکزیت معنا و نماد استفاده کرد. در این صورت آیین‌های مذهبی را فرایندی پویا در جهت انجام عملی معنی‌دار تعریف می‌کنند. بنابراین، آیین‌های مذهبی بیش از آنکه در قالب متن قابل تحلیل باشد، در شکل اجرایی قابل بررسی هستند. در این صورت اجرای آیین‌های مذهبی زمینهٔ پویا و قدرتمندی فراهم می‌کند که در آن واقعیت‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی به شکل جدیدی خودنمایی می‌کنند. بدین صورت آیین‌های مذهبی در ایجاد معنای اجتماعی نقش مؤثری دارند.^۵

در این پژوهش، چندین عبارت از جمله ارائه، بیننده، کارکرد و مشاهده به کار رفته است تا اقداماتی که حول مفهوم مُحرم و عاشورا انجام می‌شود را توصیف و نامگذاری کند. با این همه، در چارچوب نظری بهترین عبارت همان عبارت آیین‌های مذهبی است؛ گرچه این واژه جامع نیست. به عبارت دیگر، خود فرقهٔ جعفری ترجیح می‌دهد عبارت آیین‌های مذهبی را برای اقدامات خود به کار نبرد. سعی خواهیم کرد در ادامه بعد از توضیح در مورد کاربرد عبارت آیین‌های مذهبی به عنوان ابزار تحلیل به این مسئله بپردازیم.

1. Catherine Bell, *Ritual Theory Ritual Practice* (New York: Oxford University Press, 1992), p.70.
2. Bruce Kampferer
3. Bruce Kapferer, «Ritual Dynamics and Virtual Practice: Beyond Representation and Meaning,” in *Ritual in Its Own Right: Exploring the Dynamics of Transformation*, edited by Don Handelman and Galina Linquist (New York: Berghahn Books, 2005), pp.35-71, p. 35.
4. Piroška Nagy, «Religious Weeping as Ritual in the Medieval West,” in *Ritual in Its Own Right*, pp.119-137. p. 120-121.
5. Edward L. Schieffelin, «Performance and the Cultural Construction of Reality,” *American Ethnologist*, (1985), pp.707-724.

شفلین تحت تأثیر اندیشه کاپفرر به این بحث می‌پردازد که «آیین‌های مذهبی به واقع از طریق استفاده عملی از چارچوب آیین‌های مذهبی، فاصله زیبایی‌شناختی، تمرکز شرکت‌کننده در مراسم و تعهد به واقعیت اجرایی انجام می‌شود. بنابراین لازم است توجه خود را به موارد زیر معطوف کنیم:

۱- تنظیم فضا و سازماندهی مخاطبان و شرکت‌کنندگان در فضای اجرایی. ۲. رسانه‌ها از جمله موسیقی، رقص و غیره که در آن‌ها عمل نمادین انجام می‌شود. به این علت که اجرا واقعیت نمادینی را به شکل بحث، توصیف و گزارش ارائه نمی‌دهد، بلکه اجرا به لحاظ اجتماعی، موقعیتی را فراهم می‌کند تا در آن شرکت‌کنندگان معانی نمادین را به عنوان بخشی از فرایندی تجربه کنند که گویی در همان لحظه مشغول انجام آن هستند»^۱.

همانند تحلیل شفلین از کارهای شفا بخش کولی‌ها،^۲ اتحاد و پیوند اجرایی با ماتم و سوگواری عاشورا اهمیت پیدا می‌کند. شفلین به استفاده استراتژیک از آواز توسط مردم متوسط اشاره می‌کند و سپس به این نتیجه می‌رسد که: «با شرکت مردم در خواندن و زمزمه آهنگ‌ها و آوازهاست که توجه تک‌تک آن‌ها به هم نزدیک و متمرکز می‌شود. از طریق محتوای آوازهاست... که حس غم غربت و عواطف بشردوستانه... برانگیخته می‌شود و شدت می‌گیرد»^۳.

در مراسم عاشورا، استعداد مرثیه‌خوانی معنایی دو چندان می‌یابد و پیوند پیش‌درآمد با مرثیه و تبعیت آن‌ها از آداب و رسوم، و نیز شکل و محتوای اشعار سوگواری، باعث تمرکز سوگواران و نمایش هنرمندانه‌اندوه آن‌ها می‌شود. این مکانیزم‌ها در روضه‌خوانی هم به کار می‌آید. روضه از بر خوانده می‌شود و عواطف مخاطبان برانگیخته و اشک از دیدگانشان جاری می‌شود. بنابراین مخاطب، حاکم مطلق اصالت جلسه سوگواری و دسته‌عزاداران است. تنوع و تأثیر عاطفی مرثیه، روضه یا نوحه و قابلیت و توانایی روضه‌خوان و مداح از جمله صدا و حُزنی که در صدای او نهفته، همه و همه دارای اهمیت است.^۴ «بعد کاملاً اجتماعی

1. Ibid., p. 709.

2. Kaluli

3. Ibid., p. 713.

۴. مصاحبه‌شوندگان می‌گفتند مرثیه‌هایی که در دسته اجرا می‌شود توسط کمیته اجرایی و یا مردمی تهیه می‌شود که مسئول آموزش و آماده کردن دسته جوانان هستند. رجوع کنید به حسین، ک، مصاحبه توسط نویسنده، ضبط و تهیه در استانبول، ۱۳ ژوئن ۲۰۰۹.

در ایران که زادگاه این گونه آیین‌هاست مرثیه‌خوانان و مداحان به طور حرفه‌ای مشغول به مداحی هستند و آن دسته از مداحانی که در کار خود موفق باشند پول خوبی هم دریافت می‌کنند. این مسئله در مورد تعزیه‌خوانان نیز صادق است.

William Beeman and Muhammad B. Ghaffari. "Acting Styles and Actor Training in Ta'ziyeh," *The Drama Review* 49 no.4 (Winter 2005): 48-60, p.51.

با این همه در استانبول هم بازیگران و هم شرکت‌کنندگان دو دسته، از اعضای داوطلب فرقه جعفری هستند؛ و با توجه به قابلیت‌ها و توانایی‌ها از طرف مسئولان آیین انتخاب می‌شوند. ولی برای جلسه‌های خصوصی مثلاً مراسم تحریم خانوادگی بهترین مرثیه‌خوان‌ها انتخاب می‌شوند و احتمالاً خانواده‌عزادار مبلغی به آن‌ها می‌پردازد.

ارائه، از طریق تعامل اجراکنندگان و شرکت‌کنندگان ایجاد می‌شود ولی اجتماعی بودن تنها به این دو عامل بستگی ندارد بلکه بسته به واقعیتی است که در آن مراسم به اجرا در می‌آید. شفلین می‌نویسد: «از آنجایی که اجرای آیین‌های مذهبی واقعیتی جدا از شرکت‌کنندگان است، ممکن است همه شرکت‌کنندگان اهمیت و تأثیر یکسانی را تجربه نکنند... اجرا برای افراد مختلف تجربه‌های متفاوتی را در پی دارد... بنابراین... معنای اجرای آیین‌های مذهبی فقط تا حدودی به نمادها و ساختار نمادین بستگی دارد. تا حدود زیادی... معنای نمادها و آیین‌های مذهبی در حین اجرا شکل می‌گیرد و در حین گفتگوی اجراکنندگان و شرکت‌کنندگان معنا پیدا می‌کند»^۱.

در طی تحقیق، مصاحبه‌شوندگان چند بار به مفهوم آیین‌های مذهبی اشاره کردند. عبارت آیین‌های مذهبی از نظر آن‌ها برای معرفی کارهایی استفاده می‌شود که ناخودآگاه و از سر تکرار و رسم سنتی انجام می‌شود. می‌توان گفت برای آن‌ها آیین‌های مذهبی به دور از اصالت‌بخشی و مفهوم‌سازی رایج در تفسیر جدید از ایمان است. مثلاً کریم، قمه‌زنی را رسمی می‌دانست که مردم در طی قرن‌ها آن را مرسوم کرده بودند تا اوج اندوه خود را نشان دهند.^۲ یکی دیگر از مصاحبه‌شوندگان نیز اشاره می‌کرد که وقتی معنای عاشورا را برای خود زمزمه می‌کند «یعنی موقعی که از بیرون به آن نگاه می‌کند، مردم فکر می‌کنند که بزرگداشت عاشورا فقط همین یک روز است و بعد همه چیز تمام می‌شود. در حالی که اصلاً چنین نیست. عاشورا برای ما چیزی ورای آیین‌های مذهبی و سوگواری است»^۳.

بدین ترتیب این شیوه‌ناشایست شرکت‌کنندگان و اجراکنندگان آیین است که بی‌توجه از کنار معانی و عواطف موجود در آیین بگذرند و تأثیر آن را تنها به ساختن واقعیت اجتماعی و روزمره‌گی‌های زندگی محدود کنند. می‌توان گفت برای مصاحبه‌شوندگان عبارت آیین‌های مذهبی، کاری تکراری است که از اصالت معنا تهی شده است و از نگاه ایمان شخصی و جمعی، ارزش چندانی ندارد. وقتی به آن‌ها گفتم تحقیق من عمدتاً مربوط به آیین‌های مذهبی است، آن‌ها از کاربرد سنتی و نمادینی حرف زدند که به جنبه‌های خارجی عاشورا تأکید داشت و عناصر فرهنگی مثل گهواره، تابوت، خیمه قاسم و دیگر نمادهای این چینی را جاودانه می‌ساخت. از نظر آن‌ها این اقدامات، اعمال مذهبی و ایمانی محسوب نمی‌شوند بلکه بیشتر، کارهای سنتی و فرهنگی به حساب می‌آیند.

جایگاه مُحرم در میان دیگر آیین‌های مذهبی

کاترین بل ساختارگرایی، سنت‌گرایی، ثبات، نمادگرایی و اجرای مقدس را به عنوان شاخص‌های اساسی آیین‌های مذهبی برمی‌شمارد.^۴ بنابراین مشکلی ندارد که به طور کلی مراسم مُحرم را از چشم‌انداز تحلیلی

1. Schieffelin, p. 722.

۲. کریم.آ. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

۳. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

4. See Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford University

در زمره آیین‌های مذهبی قرار دهیم، بنابراین مراسم مُحرم را نمی‌توان فقط یکی از گونه‌های هنری آیین‌های مذهبی دانست. بل گونه‌های اصلی هنری اعمال مذهبی را به صورت زیر دسته‌بندی می‌کند:
الف. آیین‌های مذهبی گذار، که شامل آیین‌هایی است که رخداد‌های مهمی مثل تولد، ازدواج و مرگ را به نمایش می‌گذارد. این آیین‌های مذهبی به لحاظ فرهنگی بیانگر انتقال فرد از مرحله‌ای از زندگی اجتماعی به مرحله دیگری است.^۱

ب. آیین‌های مذهبی تقویمی، که به لحاظ اجتماعی به گذشت زمان که تکرار همیشگی روزها، ماه‌ها و سال‌هاست، تعریف معناداری می‌دهد.^۲

ج. آیین‌های مذهبی تعامل و همکاری، که در آن مردم به خدا یا خدایان هدایایی اهدا می‌کنند و در عوض، انتظار پاداش دارند.^۳

د. آیین‌های مذهبی محنت و اندوه، که به دنبال التیام احساسات و اندیشه‌های ناخوشایند آدمی است.^۴
و. برگزاری ضیافت، روزه‌داری و یا همایش. این آیین‌های مذهبی به نمایش عمومی احساسات مذهبی - فرهنگی تأکید دارد. در این آیین‌های مذهبی مردم به طور جمعی دلیستگی خود به ارزش‌های اساسی مذهبی را ابراز می‌کنند.^۵

ن. آیین‌های مذهبی سیاسی، که اساساً به بنا، نمایش و توسعه قدرت نهاد‌های سیاسی (مثل پادشاه، دولت، ریش‌سفیدان ده) و نیز علایق سیاسی فرقه‌ها و زیرگروه‌های متمایز می‌پردازد.^۶

یل مراسم مُحرم را با توجه به قسمت پنجم یعنی برگزاری ضیافت و همایش تعریف می‌کند. با این همه از دیدگاه من می‌توان آیین‌های مذهبی مُحرم را با توجه به تمامی تقسیم‌بندی‌های بالا در نظر گرفت. مراسم مُحرم با توجه به تقسیم‌بندی بالا ابعاد و جنبه‌های متفاوتی دارد. این آیین با آیین گذار از دو نظر شباهت دارد: مفهوم مُحرم، ویژگی انتقالی دارد. این دو ماه سوگواری را می‌توان به عنوان یک انتقال جمعی تعریف کرد. مردم سعی می‌کنند با پوشیدن لباس مناسب، حس سوگواری خود را منتقل کنند. آن‌ها ترجیح می‌دهند رنگ‌های شاد نپوشند و در عوض لباس مشکی، روسری و یا کروات مشکی به تن کنند و در مراسم عروسی و شادی هم شرکت نمی‌کنند.

در حقیقت می‌توان تمام مراسم بزرگداشت را به عنوان شیوه‌های متفاوت مرحله گذار تعریف کرد. از سوی دیگر، مفهوم شهادت نیز تجربه عاشورا را به عنوان آیین‌های مذهبی مربوط به مرگ و در نتیجه آیین گذار تلقی می‌کند. خاطره حسین(ع) آنقدر در میان فرقه جعفری زنده است که گویی آن‌ها در همان روز

Press, 1997), p.136.

1. Ibid., p.94.
2. Ibid., p.102.
3. Ibid., p. 108.
4. Ibid., p.115.
5. Ibid., p.125.
6. Ibid., p.128.

مصیبت را از سر گذرانده‌اند. غذاهایی که در بعد از ظهر عاشورا پخته می‌شود از جمله نمادهای سوگواری و ماتم هستند. مُحرم همچنین آیینی مذهبی تقویمی است که بر اساس ماه‌های قمری در تاریخ خاصی از سال برگزار می‌شود و برای مدتی خاص ادامه دارد.

از سوی دیگر می‌توان مراسم مُحرم را جزو آیین‌های تعامل و همکاری ذکر کرد. سوگواری و اشک ریختن به امید آنکه در جهان دیگر از شفاعت و میانجیگری افراد مقدس برخوردار شوند و یا دستکم پاداش آن را در همین جهان دریافت کنند. تفسیر سنتی از عاشورا و به خصوص زیارت آرامگاه امامان شیعه، مُحرم را به آیین محنت و غمزدگی پیوند می‌زند. زیارت مرقد امام علی در نجف و امام حسین در کربلا و دیگر چهره‌های مقدس برای طلب شفای بیماران جسمی، روانی و روحی انجام می‌شود. بعد روان‌درمانی مراسم عاشورا در این راستا ارزیابی می‌شود.

سرانجام، مُحرم به آیین‌های سیاسی نیز مربوط می‌شود. این آیین‌ها به تصدیق و قبول هویت فرقه‌ای کمک می‌کنند. همچنین با متصل کردن خود به برخی از چهره‌های شاخص کربلا می‌توان قدرت سیاسی برخی از نهادها را تقویت کرد. بنابراین عاشورا جنبه‌های متفاوتی دارد که با خصوصیات متفاوتی از آیین‌های مذهبی مربوط می‌شود و مجموعه‌ای از آیین‌های مختلف را در بر می‌گیرد.

اصالت بخشیدن به عاشورا

بر اساس نظر لارا دیب، مفهوم اصالت‌بخشی به مفهوم جایابی بر می‌گردد که در درک و عمل معتقدان مذهبی اتفاق افتاده است. این جایابی از جنبه‌های کلیدی است که به ما می‌آموزد چطور تغییرات اجتماعی و هویت پویای شیعه را در جهان معاصر مفهوم‌سازی کنیم.^۱

اصالت‌بخشی بیشتر برای اشاره به درک درست، اصیل و ایده‌آل معتقدان شیعی از اسلام به کار می‌رود که با درک پدرانشان متفاوت است؛ همچنین به تفسیر دوباره اسلام با توجه به شرایط و ابزار عصر مدرن اشاره می‌کند. این عمل و گفتمان جدید عموماً برخلاف تجربه سنتی مذهب است. همان‌طور که دیب می‌نویسد این فرایند «به مطالعه و بررسی متون تاریخی و نیز مفهوم خاص خردگرایی مبتنی است و با مفهوم عینیت دادن و تجسم بخشیدن به سنت مذهبی شباهت دارد».^۲

به واقع آنچه دیب از مدرنیت افسونگر مراد می‌کند؛ همان فهمی است که از طریق اصالت‌بخشی ایجاد می‌شود و به خردگرایی وبری منتهی نمی‌شود که نتیجه‌اش سکولاریسم و افسون‌زدایی است بلکه از خرد استفاده می‌کند تا در مورد هر گونه دانش و عمل مذهبی بیندیشد و از معنادار بودن آن مطمئن شود.^۳ در این تحقیق، در مصاحبه‌هایی که صورت گرفت مفهوم فرایند اصالت‌بخشی آشکار شد و به

1. Lara Deeb, *An Enchanted Modern, Gender and Public Piety in Shii Lebanon* (Princeton: Princeton University Press, 2006), p.8.

2. Ibid., p.20.

3. Ibid., p.23,27.

مصاحبه‌شوندگان کمک کرد تا مفهوم مُحرم و عاشورا را در گفتمان خود بیان کنند. بر اساس نظر دیب در مورد لبنان جابجا شدن از عاشورای سنتی به عاشورای اصالت یافته در سه حوزه معلوم می‌شود: مرثیه‌ها، مجالس و مهم‌تر از همه معنای رویدادهای مُحرم.^۱

مهم‌ترین عملی که در گفتمان ایمان شیعه به شکلی تازه اصالت یافته، خودآزاری است که در شدیدترین حالت به صورت قمه‌زنی خود را نشان می‌دهد. شیوه سنتی خودزنی، زنجیرزنی و قمه‌زنی بود. همان‌طور که پیش‌تر عنوان شد در ترکیه، فرقه جعفری بیشتر با انجام این دسته از آیین‌ها در نظر مردم شناخته شده‌اند. تقریباً تمام مصاحبه‌شوندگان به این نکته اشاره کردند و از معرفی نامناسب فرقه و ادامه آن در رسانه‌های جمعی کله داشتند. به خصوص که آن‌ها از یک دهه پیش تا کنون این حرکت‌ها را کنار گذاشته‌اند. به واقع، عمل خودزنی در ترکیه شکل ملایم‌تری مثل زنجیرزنی دارد.

عمل قمه‌زنی و خودآزاری توسط روحانیون شیعه در سرتاسر دنیا محکوم و علیه آن فتاوایی صادر شده است. دیب همچنین از ممنوعیت این عمل در لبنان در اواسط دهه ۱۹۹۰ خبر می‌دهد. در ترکیه به افرادی که می‌خواهند با ریختن خونشان با امام حسین و اهل بی‌ش همدردی کنند توصیه می‌شود خونشان را اهدا کنند.

جعفری‌های ترکیه مدعی هستند سوگواری آن‌ها به عنوان الگو و نمونه، تحسین و معرفی می‌شود. آن‌ها نظم، ترتیب و دوری از خشونت و خودآزاری شدید را از عوامل این نمونه بودن می‌دانند. به عقیده آن‌ها قمه‌زنی اساساً در اعتقادات آن‌ها هیچ جایگاهی ندارد اما در دوره صفوی مورد پذیرش قرار گرفته، سپس عمومیت یافته و جزو سنت‌ها شده است: «زنجیرزنی و قمه‌زنی جزو اصول اعتقادی ما نیست. در حقیقت این رسوم توسط ترکان اردبیل ایجاد شده است... این رسوم در پیشینه آن‌ها وجود دارد. بعد از واقعه عاشورا، دختران پیامبر را با دست و پای بسته در زنجیر، به دمشق بردند. با توجه به بسته بودن دست اسیران عاشورا، رسم زنجیر و سینه زدن معمول شد و به صورت سنت درآمد. این‌ها نمود احساسات تندی هستند که از یادآوری صحنه بریدن سر حسین(ع) در برابر خواهرش زینب به آن‌ها دست می‌دهد».^۲

با این وجود لازم است که معنای این اعمال با توجه به متن اجتماعی-تاریخی و نگاه مردم به این آیین‌ها بازسازی شود و به صورت‌های جدیدی درآید. با تغییر در کارکرد عمل، مفهوم نهفته در پشت عمل نیز تغییر می‌کند. معنای جدید به شکلی جدید و مبتنی بر اصول مدرنیت ساخته می‌شود تا با اجرای نمایش، رنج شهدا را در ذهن مردم جاودانه سازد: «اما اگر چنین عملی نباشد بی‌تردید روزنامه و رسانه‌ای هم در کار نخواهد بود. سنت عاشورا با همین اعمال زنده است. در غیر این صورت گم می‌شود... اما در دوره‌ای که ما زندگی می‌کنیم این اعمال کمکی به واقعه کربلا نمی‌کنند. به جای فهم معنای عاشورا مردم فقط خود را با زنجیر می‌زنند. وقتی این واکنش‌ها و عکس‌العمل‌ها را می‌بینیم به خودمان می‌گوییم بگذار همین‌طور

1. Ibid., p.133.

۲. کریم.آ. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

باشد...چه کار می‌توانیم بکنیم؟ اگر می‌خواهی خونت را بریزی خوب در عوض برو خون اهدا کن. این طور که بهتر است، یک نفر دیگر هم از هدف تو بهره‌مند می‌شود. این مسئله عمومی است و در برخی نقاط از جمله ایغدیر مرسوم است...»^۱.

می‌توان گفت که داشتن انگیزه برای ارائه شکل جدیدی از این اعمال، به دیدگاه جمعی جمعیت بستگی بسیار دارد. فرقه جعفری دوست ندارد که هویتشان فقط با عاشورا و محرم و به خصوص این تصور شناخته شود که آن‌ها با زنجیر خود را می‌زنند. بدین ترتیب آیین‌های مذهبی، بازسازی و به شکل جدیدی ارائه می‌شوند. به واقع میان شکل جدید و سنتی آیین‌ها درگیری و تنش ایجاد می‌شود و بدین ترتیب فرایند اصالت‌بخشی شکل می‌گیرد: «ما عناصر اضافی را حذف کردیم تا اصل پیام را به مردم برسانیم... شما نمی‌توانید به یکباره تمام قالب‌های سنتی را حذف کنید. گذشته از آن مذهب آسیب رساندن به بدن را ممنوع کرده است... درک معنای کلی اصول و سپس جاودانه ساختن آن، اهمیت اساسی دارد... این فتوای اسلام است که ما را مقید می‌کند و نه مذهب سنتی پدر و پدربزرگ‌ها»^۲.

از سوی دیگر این گونه اعمال افراطی مطابق ذات و سرشت رویدادهاست. این آیین، شبیه رویدادهای اعتراضی و عاطفی شدید است. بعد عاطفی عمل ممکن است اوضاع را به هم بریزد و کنترل اوضاع از دست خارج شود. روح آشفته ممکن است واکنش‌های عاطفی تندی نشان دهد.

هر چند شکل و ظاهر قلم‌زنی تغییر کرده است ولی اصل کار همچنان ادامه دارد. ظاهر عمل ملایم‌تر شده و معانی جدیدی به آن داده شده است، مثل اهدای خون به نیازمندان. خون اهدا شده با توجه به نیاز ملی و جهانی در اختیار مصیبت‌دیدگان حوادث طبیعی قرار می‌گیرد مثل زلزله پاکستان در ۲۰۰۶ و مردم غزه که در ۲۰۰۹ زیر بمباران اسرائیل قرار داشتند.

یکی دیگر از نتایج ایجاد شکل جدید اعمال خودآزاری را می‌توان در تغییر جنبه جنسیتی آیین سوگواری مشاهده کرد. در مشاهدات قومیت‌مدارانه مری الین هگلند از آیین بزرگداشت محرم در پاکستان، خارج شدن زنان از جنبه‌های خون‌آلود ماتم‌سرایی به کم ارزش انگاشتن زنان تفسیر می‌شود و اینکه زنان نمی‌توانند به تقلید از امام حسین شهادت را تجربه کنند.^۳ با این وجود اعمال جدید و ارائه شکل دوباره آیین‌ها باعث از بین رفتن نقش جنسیتی مراسم شد. در شکل جدید آیین‌ها، در ترکیه، زنان نیز می‌توانند خون اهدا کنند. از خلال صحبت‌های مصاحبه‌شوندگان مدل‌های سنتی رفتار مردها نیز تغییر کرده است. مردها نیز متأثر می‌شوند و گریه می‌کنند. مصاحبه‌شوندگان ضمن تأیید این مطلب خاطر نشان می‌کردند که گریه بر حسین(ع) بخشی از خرد عمومی است و به سن، جنس و پایگاه اجتماعی ارتباطی ندارد: «بعضی‌ها می‌گویند

1. Ibid.

۲. ملک.آ. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

3. Mary Elaine Hegland, «Flagellation and Fundamentalisms: (Trans) Forming Meaning, Identity and Gender through Pakistani Women's Rituals of Mourning.» American Ethnologist 25, no.2 (May 1998), pp.140-166, p.249.

گریه ممنوع است. شما چه جور انسانی هستید؟ وقتی اتفاقی می‌افتد گریه می‌کنیم و بعد احساس آرامش به ما دست می‌دهد. مردها نیاز به گریه دارند. از همه این‌ها گذشته، گریه برای چشم مفید است. علمی فکر کن. اینکه می‌گویند مردها گریه نمی‌کنند حرف مزخرفی است. ما هم آدمیم. در روز عاشورا همان کسی که سر حسین (ع) را از تن جدا کرد نیز می‌گریست»^۱.

تأثیر موقعیت در چگونگی بازسازی آیین‌های مذهبی روشن و انکارناپذیر است. جعفری‌های ترکیه اصالت آیین‌ها را حفظ کرده ولی با توجه به فرهنگ کشور خود آن‌ها را تا حدودی تغییر داده‌اند. مثلاً اگر چه شیعیان هند جزو اقلیت‌ها به حساب می‌آیند آیین‌های مذهبی خود را حفظ کرده‌اند؛ از جمله قمه‌زنی که برای آن‌ها به عنوان نماد و نشانه محکم هویت جمعی است. بر طبق نظر دیوید پینالت: «اصول و آیین‌های مذهبی سعی دارد در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، هویت خود را به شکلی مناسب در موقعیت ملی و بین‌المللی و در برابر فرقه‌های دیگر نشان دهد ولی آیین قمه‌زنی به ویژه برای مشخص کردن این فرقه از دیگر جمعیت‌ها به حساب می‌آید. از این رو جنبه‌های اجرایی و نمایشی آیین‌های مذهبی را می‌توان همچون اصول سیاست، ملی و محلی قلمداد کرد»^۲.

مراسم عاشورای اصالت یافته ضمن حمایت و بازسازی آیین‌های سنتی، شکل‌های جدیدی از آیین را ارائه می‌دهد. مثلاً همان‌طور که مصاحبه‌شوندگان می‌گفتند هر سال در عاشورا همایش‌ها و نمایشگاه‌های ملی و بین‌المللی برگزار می‌شود.

موقعیت سنت‌مداری در برابر اصالت‌بخشی

تعریف مفهوم سنت به عنوان عناصری مغایر با تفسیر درست و اصیل گفتمان مذهبی، دیگر کاربردی ندارد. امروزه سنت به شکل جدید تفسیر و بازسازی می‌شود. همان‌طور که در بالا ذکر شد، این همان اتفاقی است که در مورد مراسم خودآزاری رخ می‌دهد. از سوی دیگر، برخی از سنت‌های نمادین مثل اشیایی که در زمان عاشورا حمل می‌شود و به چهره‌ها و رویدادهای مهم اشاره می‌کنند به عنوان عناصر فولکلوریک عاشورا حفظ شده‌اند و به خاطر جلب علاقه عموم به واقعه عاشورا مورد استقبال قرار می‌گیرند. البته جعفری‌های تندرو این عناصر را خرافی می‌دانند و به شدت رد می‌کنند.

با این همه، گفتمان ضد سنتی و اصالت‌بخشی در میان ترک‌های آذری شکل متعادل تری دارد. آنها برای تغییر عناصر سنتی و پذیرش اعمال جدید، راه انقلابی تری را انتخاب می‌کنند. ترک‌های آذری برای تعیین و طبقه‌بندی عناصر سنتی به دو بخش مفید و بدون فایده، کارکرد سنت را در چارچوب فضای اجتماعی و فرهنگی در نظر می‌گیرند. البته آن‌ها نسبت به شکل سنتی عاشورا دلبستگی ویژه‌ای دارند: «در ایغدیر

۱. کریم‌آ. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

2. David Pinault, «Shia Lamentation Rituals and Reinterpretation of the Doctrine of Intercession: Two Cases from Modern India,» *History of Religions* 34, no 3, (February 1999), pp. 285-305, p.305.

عاشورا متفاوت بود، لحنی متفاوت داشت... برای ما ملموس تر و سنتی تر بود. آیینی بود که با تمام وجود حسش می کردیم. مراسم عاشورا بیش از آنکه جهانی باشد محلی بود. مراسم عاشورای استانبول بیشتر به دنبال مخاطب جهانی است. شاید اوضاع فعلی ایغدیر هم به همین صورت باشد. صحبت من درباره ایغدیر مربوط به پانزده سال پیش و دوران کودکی ام است.^۱

مراسم عاشورا در استانبول بیشتر صورت ملی و حتی جهانی دارد و بنابراین تنها به فرقه جعفری تعلق ندارد. کارکرد اجتماعی و سیاسی، و کمک آن به تشکل و ارائه هویت جمعی، تا حدودی بعد روحی و معنوی آن را کنار می گذارد: «مراسم عاشورا بعد جهانی یافته و بافت فرهنگی را در پس زمینه خود حفظ کرده است. حتی سیاستمداران نیز با این وضعیت موافق هستند... همان طور که آن ها با احساسات انسانی به مسئله نگاه می کنند، همه در مراسم شرکت می کنند. این آیین دیگر مخصوص فرقه جعفری نیست».^۲

برخی از مصاحبه شوندهگان در مورد مخالفت های حاصل از قرار گرفتن عاشورا در متن جهانی و شکل اصیلی که عاشورا به دست آورده بود راضی نبودند؛ ولی از سوی دیگر نیز شکل کاملاً سنتی و بدون معنای اصیلی را رد می کردند که با آن عجین شده بود. از نظر آن ها شکل سنتی می بایست با معنای درست عاشورا همراه و کامل شود. عاشورا می بایست جایگاه ایده آل خود را در میان مفهوم سازی معتقدان به دست آورد تا بتواند کارکرد روحی خود را حفظ کند. در این خصوص، عمل فرقه جعفری در مورد شرکت در مراسم عاشورا، به طریقی تحت تأثیر آموزه های پدران و مادران است و اگر آن را بدون توجه به قالب ایمانی فقط وظیفه ای اجتماعی و فرهنگی بدانیم از ارزش آن کاسته ایم. «مثلاً شما می دانید که قمار، حرام است. عملی غیر اخلاقی و عنصری ناپسند برای انسانیت است. ولی آن هایی که مرتکب این گناه می شوند در محرم از انجام آن خودداری می کنند. مشروب خوار به جای شراب خوردن سینه می زند و حس می کند که وظیفه خود را انجام داده است. اما نماز خواندن از آن مهم تر است. اول باید نماز را به جا آورد... ولی خیلی ها راحت بعد از نماز خواندن دوباره به سراغ مشروب می روند. این مسئله در میان فرقه جعفری همانند دیگر فرقه ها شایع است. افراد ناآگاه بسیار زیاد هستند... آن ها عاشورا را فقط وظیفه ای مذهبی و آن هم به شکل سنتی می دانند. احتمالاً پدر و مادرها این شکل سنتی را به او تحمیل کرده اند و ناخودآگاهش را با این حرف ها پر کرده اند؛ انگار تنها وظیفه مذهبی او شرکت در مراسم عاشورا است و بس».^۳

شیوه دستیابی به سنت یکی از بحث برانگیزترین موضوعات است. برخی از مصاحبه شوندهگان زن معتقد بودند که اگر برای نزدیک شدن به سنت، شیوه دقیق و معینی را تعیین کنیم؛ می توانیم تا حدودی این تناقض را حل کنیم. مفهوم فرهنگ مذهبی در طول تاریخ تحت تأثیر عناصر برون مذهبی و فرهنگی شکل گرفته و در معرض پالایش است؛ زیرا این فرهنگ مذهبی بر اساس اصول جهانی مذهب ایجاد نشده

۱. زینب. او. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

۲. ملک. آ. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

۳. ملک. آ. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

است. اعمال درست و مبتنی بر تفسیر درست، می‌بایست مدت طولانی در جامعه حضور داشته باشد تا به سنت‌های جدید و اصیل تبدیل شوند:

ز. نکته مهم، اعتقاد است. سنت‌ها ممکن است در طی زمان تغییر یابند... مثل قمه‌زنی که حالا تغییر کرده است.

م. البته اگر شما حقایق را به شکل درست بپذیرید و با آن‌ها زندگی کنید.

ز. آن‌ها به سنت‌های خوب تبدیل می‌شوند.

س. اما سنت نباید مذهب را پشت سر بگذارد.

ز. البته که نه. مهم آن است که بدانیم چه کار می‌کنیم و به چه علت.

م. ارزش‌های اساسی که می‌توان گفت اصول حقیقی پیامبر ما و اصول اساسی اسلام هستند.

س. سنت مهم‌ترین عاملی است که میان اعضای جامعه پیوند محکم ایجاد می‌کند. ما باید سنت‌های

خود را حفظ کنیم. اما اگر سنت‌ها بخواهند به مذهب بی‌توجهی کنند باید آن‌ها را کنار بگذاریم.

م. در این صورت است که سنت برابر می‌شود با بدعت و خرافه.

تشکل هویت جعفری

جعفری‌های مصاحبه‌شونده عنوان می‌کردند که هدف از برگزاری مراسم عاشورا ارائه روایت درست از وقایع است تا از پیش‌داوری و دروغ‌پراکنی در مورد رخدادهای تاریخی جلوگیری کند. آن‌ها بارها به فرموده امام علی اشاره می‌کردند که: «هر کس دشمن آن چیزی است که نمی‌داند» و تأکید داشتند که افرادی غیر از فرقه جعفری باید شناخت درست و عمیقی از فرقه آن‌ها به دست آورند. از نظر آن‌ها مراسم عاشورا می‌تواند صورت درستی از اعمال و گفتمان اعتقادی آن‌ها ارائه دهد.

بدین ترتیب عاشورا به عنوان شاخص هویت عمل می‌کند و به طور نمادین از مجموعه عناصر فولکلور و خارجی، هویتی جمعی پدید می‌آورد. مراسم عاشورا اظهارنامه اعتقادی، فرهنگی و هویتی فرقه جعفری و نشانه حضور آن‌ها در جامعه به عنوان یک جمعیت است. بر اساس گفته مصاحبه‌شوندگان، عاشورا می‌تواند تصویر کاملی از فرقه جعفری در نگاه دیگر گروه‌ها و نحله‌ها ارائه دهد. پیش‌داوری‌های ناشی از بی‌اطلاعی و دانش ناکافی از این فرقه را تنها می‌توان با برگزاری مراسم عاشورا و در نتیجه حضور فرقه جعفری در ساحت عمومی جبران کرد. آن‌ها با برگزاری آیین‌های مذهبی به صورت جمعی حضور ملموس‌تری در جامعه پیدا می‌کنند: «در کشور، مردم شناخت درستی از فرقه جعفری ندارند، این که اصلاً جعفری چیست و به چه کاری می‌آید... آن وقت می‌گویند چرا از این گله می‌کنید که مردم شما را نمی‌شناسند؟ ما از ناشناخته ماندن رنج می‌بریم... مردم می‌گویند این‌ها فرقه منحرفی هستند... همین مسئله به فکر بد و درک نادرستی از ما منجر می‌شود. این وضعیت مناسب نیست و آرامش اجتماعی و ملی را مختل می‌کند»^۱

۱. کریم.آ. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

همان‌طور که ارویک و کینان مطرح می‌کردند ابزار مادی و ملموس نظیر هنر مذهبی، ادبیات، موسیقی، معماری، فیلم، زیارت، همایش، جشن، تئاتر، رقص و لباس می‌تواند معرف ایده‌های مذهبی باشد.^۱ برخی از مصاحبه‌شوندگان می‌گفتند که هر چقدر مردم بیشتر با حضور صحیح فرقه جعفری و روایت اصیل کربلا آشنا شوند برای آن‌ها شناخت درست این فرقه راحت‌تر است و دیگر در نگاه دیگران فرقه منحرفی محسوب نمی‌شوند: «او آموخته‌های خود از والدینش را کنار می‌گذارد و حقیقت را جستجو می‌کند؛ این مسئله رضایت‌بخش است... ما می‌توانیم از یکدیگر شناخت بهتری پیدا کنیم. گاهی همین به عنوان تبلیغات شیعه در نظر گرفته می‌شود... اما مردم می‌بینند آن‌هایی که کربلا و اهل بیت را به خوبی می‌شناسند معنای زندگی، اسلام، زندگی اجتماعی و قانون را به درستی درک می‌کنند... بنابراین مذهب سرگرمی نیست. شما باورهای درست و اصیلی خواهید داشت که با شیوه‌ای صحیح به دست آمده است. آدمی دشمن آن چیزی است که نمی‌داند... ما می‌خواهیم به مذهب با دیدگاهی درست بنگریم که همانا دیدگاه پیامبر است؛ درست بفهمیم، زندگی کنیم و عمل کنیم... به دور از اطلاعات نادرست... در غیر این صورت کربلا و عاشورا معنا پیدا نمی‌کند.^۲ مردم در مورد فرقه جعفری طور دیگری قضاوت می‌کردند. چگونه؟ آدمی از آن چه نمی‌داند، می‌ترسد. این سخن مقتدای ما، خطاب به مردم ترکیه است. او نشان داد که میان ما تفاوت زیادی وجود ندارد.^۳

تشکل مذهبی یا ایمان جمعی

جعفری‌های هالکالی به هویت، عقیده و اعمال مذهبی تعلق زیادی دارند و این مسئله از طرف اعضای این جمعیت مورد قبول است. از آن جایی که تحقیق حاضر به بررسی این گروه از فرقه جعفری می‌پردازد، یافته‌ها و تحلیل‌های این پژوهش ممکن است تأثیر اصول عقیدتی و آیین‌های مذهبی این فرقه را بر زندگی و کارهای روزمره جعفری‌های سکولار و بدون مراسم مذهبی ترکیه منعکس نسازد. مذهبی بودن جعفری‌های هالکالی دلایل متعددی دارد و به تحقیق بیشتر نیازمند است. مهاجرت می‌تواند یکی از دلایل این مسئله باشد. اوزرت^۴ در این باره آورده است: «مهاجران در سکونتگاه جدید، بیشتر از زادگاه خود عقله‌های مذهبی پیدا می‌کنند. بی‌نظمی و اضطراب ناشی از فرایند مهاجرت را می‌توان تجربه‌ای خداشناسانه قلمداد کرد».^۵ برگزاری آیین‌های جمعی می‌تواند بین زندگی در زادگاه و سکونتگاه

1. Elizabeth Arweck and William J.F.Keenan, «Introduction: Material Varieties of Religious Expression,» in *Materializing Religion: Expression, Perormance and Ritual*, edited by E. Arweck & W.Keenan (Aldershot: Ashgate, 2006), p.2.

۲. کریم، آ. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

۳. علی، م. مصاحبه با نویسنده، ضبط نشده، استانبول، هالکالی، ۲۵ مارس ۲۰۰۹.

4. Ozyurt

5. Saba Senses Ozyurt, «Living Islam in non-Muslim Spaces: How Religiosity of Muslim Immigrant Women Affect Their Cutural and Civic Integration in Western Host Societies»

جدید در حاشیه شهر نوعی حس تداوم برای مهاجران ایجاد کند و سازگاری با محیط جدید را برای آن‌ها تسهیل بخشد. اوزرت می‌نویسد: «جمعیت‌های مذهبی، گذشته از برآورده کردن نیازهای روحی، می‌توانند برای افراد تازه‌وارد مزایای مادی، روان‌شناختی و اجتماعی داشته باشند و به آن‌ها در یافتن تسهیلات زندگی از جمله کار و خانه کمک کنند. پیوندهای مذهبی می‌تواند مانع منزوی شدن مهاجران در اجتماع شود.^۱ همان‌طور که در فصل گذشته بحث شد، انجام سوگواری مُحرم به معتقدان کمک می‌کند تا حس وفاداری به امام خود را نشان دهند و اندوه جمعی نسبت به حسین (ع) و اهل بیتش را به شکل قابل رؤیت و ملموسی به نمایش بگذارند. در این خصوص، فرقه جعفری از این انتقاد می‌کنند که دیگران آن‌ها را به خاطر تبدیل مراسم سوگواری به آیین‌های جمعی به شدت مورد انتقاد قرار دهند. جعفری‌ها تأکید دارند که همدردی با اهل بیت و اعتراض به ظلم و ستم نسبت به ایشان در طول تاریخ می‌بایست در معرض دید همگان قرار گیرد: آیا آن‌ها (سنی‌ها) ما را به خاطر تبلیغ امام حسین متهم می‌کنند، خون‌بهای اندوه را باید در عمل پرداخت کرد.^۲ سنی‌ها مدعی هستند که آن‌ها هم از این واقعه رنج می‌برند. ولی تا چه اندازه؟ چه کسی رنج شما را می‌بیند؟ آیا از چشمان شما قطره اشکی جاری می‌شود؟^۳ نبود کوچک‌ترین واکنش نسبت به واقعه کربلا از جانب فرقه‌های غیرجعفری باعث سردرگمی و ناامیدی جعفری‌ها شده است. این همدردی در چارچوب ارزش‌های انسانی و اخلاقی امری اجتناب‌ناپذیر است. به لحاظ عواطف بشری، دیگران نیز باید نسبت به واقعه کربلا واکنشی نظیر فرقه جعفری داشته باشند. اگر آیین‌های سنتی فرقه جعفری مورد پسند آن‌ها نیست باید برای نشان دادن علاقه خود به حسین (ع) شکل دیگری از آیین‌ها را برگزینند. آن‌ها باید موضع خود را مشخص کنند اینکه آیا طرفدار حسین (ع)، نیکی و عدالت هستند و یا طرفدار یزید، شرارت و بی‌عدالتی‌اند.

آیا مقصود شما این است که همه باید در آیین سوگواری حسین شرکت کنند؟ البته، اگر هم مایل به شرکت نیستند دستکم شرایط را برای حضور ما فراهم سازند. بگذار آن‌ها به هر طریقی که دلشان می‌خواهد با ما همراهی کنند، با برپایی همایش و یا نمایشگاه عکس. بگذار او هم موضعش را انتخاب کند. این که آیا طرفدار حسین است و یا یزید.^۴ فرقه جعفری مدعی هستند که سنی‌ها حتی اگر حسین (ع) را قهرمان واقعه کربلا نمی‌دانند باز می‌بایست موضعی شبیه آن‌ها نسبت به این واقعه اتخاذ کنند. آن‌ها عنوان می‌کنند که طرفداری از ستم‌دیده و مخالفت با ظالم، مهم‌ترین هدف مراسم مُحرم و شاخص موضع اخلاقی و سیاسی نسبت به این واقعه هولناک است:

Working Paper, 179 June 2009 University of California. Retrieved from the web used. Org/PUBLICATIONS/documents/WP179.pdf.

1. Ibid., p.6.

۲. ملک، آ. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

۳. زوگی، س. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

۴. ملک، آ. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

«ما فقط از دریچهٔ هویت خود به عنوان مسلمان به قضایا نگاه نمی‌کنیم... اول از همه، او یک انسان بود. او مظلوم بود، مظلوم به خاطر جانبداری از ارزش‌های اخلاقی و مقدس... چطور شما می‌توانید در برابر ظلمی که نسبت به کودکی شش ماهه صورت گرفته است سکوت کنید؟ فرض کنید شما نه مسلمانید، نه شیعه و نه دوستدار اهل بیت، به عنوان انسان چطور می‌توانید ساکت باشید؟ همین مسئله مرا متعجب می‌کند»^۱. «مردم بی‌احساس نسبت به وقایع عراق، چین... هیچ واکنشی نشان نمی‌دهند. زمانی که هرات دینک^۲ کشته شد، مردم راهپیمایی راه انداختند و شعار می‌دادند: همهٔ ما هرات هستیم. خوب خیلی عالی است. وقتی عاشورا می‌آید همهٔ ما دوست داریم حسین و زینب شویم. کاش می‌توانستیم همان مردم را اینجا هم ببینیم. اما مردم فقط با حوادثی همدردی می‌کنند که با ایدئولوژی آن‌ها همسو باشد»^۳.

از سوی دیگر، رساندن پیام جهانی حسین و پیغامی که با مظلومیت او شکل نمادین به خود گرفت، امر بسیار مهمی است. فرقهٔ جعفری به ویژه زنان که هویت خویش را در شخصیت زینب جست‌وجو می‌کنند، وظیفهٔ رساندن این پیام را عهده‌دار می‌شوند تا دین خود را به امامان شیعه ادا کنند. از این‌رو ایمان و اعتقادشان را به تمامی به نمایش می‌گذارند. گفتن عاشورا به اقلیم روح باری می‌رساند و ایمان جمعی با بهره گرفتن از خلوص مؤمنان، پیام حسین(ع) را به گوش بی‌خبران می‌رساند.^۴ «ما می‌توانیم مراسم بزرگداشت محرم را فقط در میان خودمان برگزار کنیم... در مساجد و در میان جمعیت خودمان. هیچ‌کس از آن باخبر نخواهد شد. همان‌طور که در دوره‌های پیش انجام داده‌ایم... اما در آن موقع کسی پیام عاشورا را نمی‌شنید... بدین طریق ما حسین(ع) را همچون پرچمی باشکوه بر می‌افرازیم... پیام او را به گوش همه می‌رسانیم... همچون زینب که پیام برادرش را چون باری سنگین بر دوش کشید و به گوش همگان رسانید... ما حامل پیام زینبیم»^۵.

نقش آیین‌های مذهبی در ساختن ایمان، به ایجاد قالب و صورت به عنوان بخشی از فرایند اجرا مربوط است. قالب بخشی به معنای درک عمل با شکلی متفاوت ولی مشخص است. همان‌طور که بل می‌نویسد: «قالب بخشی، اجرا و ارائه را به چیزی بیش از واقعیت معمول تبدیل می‌کند»^۶. قالب‌ها زمینهٔ آفرینش جهان مصنوعی را فراهم می‌سازند و جهان کوچکی که بر صحنهٔ نمایش خلق می‌شود؛ تجربهٔ آفرینش را ممکن می‌سازد. آفرینشی که برابر با تفسیری کوچک از تمامیتی بزرگ و حیرت‌انگیز است. آیین‌های مذهبی جهان می‌تواند به تجارب مردم و نظام شناختی جهان صورت و تعین دهد»^۷.

۱. ملک.آ. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

2. Hrant Dink

۳. زوگی.س. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

۴. زوگی.س. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

۵. زوگی.س. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

6. Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford University Press, 1997), p.66.

7. *Ibid.*, p.161.

این معنا را از طریق گفتگو با مردم دریافتم. آن‌ها تأکید داشتند که می‌توانند تقریباً تمام جنبه‌های زندگی را در حادثه کربلا مشاهده کنند. از این‌رو کربلا به جهان کوچک فردی معتقد تبدیل می‌شود. «کربلا فقط دشتی نیست که در آن ۷۲ مرد به شهادت رسیدند... کربلا همه چیز است. واقعاً همه چیز... ما می‌توانیم تمامی زندگی را در کربلا ببینیم... کدام جنبه زندگی هست که در کربلا نمودی نداشته باشد؟... ما ۳۶۴ روز فرصت داریم تا این عناصر را در زندگی شخصی خود منعکس کنیم؛ باید در مورد تمامی وقایع جاودانه کربلا فکر کنیم و به گفتگو بنشینیم»^۱.

«وقتی از بیرون نگاه می‌کنیم خیال می‌کنیم همه حوادث فقط در یک روز اتفاق افتاده است: عاشورا. شیعیان مراسم بزرگداشت عاشورا را برگزار می‌کنند و بعد همه چیز تمام می‌شود. ولی برای ما هرگز چنین نیست. برای ما هر روز عاشورا است. ما هر روز در کربلا زندگی می‌کنیم. وقتی یک نفر سینه‌زنان حسین حسین می‌کند، چشم‌های ما پُر از اشک می‌شود... آن‌هایی که در میان ما هستند می‌توانند این احساس را درک کنند»^۲.

صبا محمود با توجه به آیین‌های زنان نمازگزار در مسجد مسلمانان مصر می‌نویسد: «برای زنان... آیین پرستش، فقط وسیله تشکیل نظام اعتقادی است. یکی از جوانب اصلی آیین پرستش... آن است که وسیله و هدف در خدمت انجام عمل مذهبی است... بنابراین هدف و وسیله به کمک یکدیگر به تدریج، به هدف مطلوب صورت واقعیت می‌بخشند. از دیدگاه جهانی، پرستش عمیق و تحصیل ایمان بدون نماز گزاردن بر اساس احکام و دستورات ممکن نیست. به همین صورت، اعمال نماز و پوشش حجاب از واجبات نماز است چرا که جسم و روح در هنگام نماز با هم تعامل دارند و از این‌رو می‌بایست در خدمت یکدیگر باشند»^۳.

به همین شکل، آیین سوگواری مُحرم برای مسلمانان جعفری مذهب، حکم ساختن وجود با ایمان را بازی می‌کند. معتقدان می‌بایست ایمان را در وجود خود احیا کنند. انجام آیین سوگواری به صورت درست و ایده‌آل مستلزم تقلید از گفتار و کردار امامان و احیای عینیت بخشیدن به مذهبی است که در پیام ناب حسین(ع) نهفته است. مصاحبه‌شوندگان در این باره می‌گفتند: «من از ۱۵-۱۳ سال پیش تا به حال با این مسئله مواجه بوده‌ام. اگر حسین(ع) را در زندگی خود زنده نکنیم، دهم مُحرم، پای ما به سمت آیین‌ها کشیده نمی‌شود. روح ما برای شرکت در مراسم پُر می‌کشد. هر چه بیشتر عاشق حسین(ع) باشی، اشتیاق تو برای فرا رسیدن روز دهم مُحرم بیشتر است. این مسئله خیلی مهم است. اگر این را در زندگی‌ام به کار نیندم یا برای آن تلاش نکنم، چه اهمیتی دارد که برای دیده شدن توسط دیگران فقط روز عاشورا بروم و در آیین‌ها شرکت کنم. باید این نکته را به سینه‌زن‌ها بیاموزیم. باید این ذهنیت را در جوانان تقویت کنیم. آن‌ها باید ۳۶۴ روز کار بکنند تا روز عاشورا آماده باشند. در غیر این صورت آیین مُحرم به مراسمی پوچ و

۱. ارین.ف. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۳ ژوئن ۲۰۰۹.

۲. زوگی.س. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

3. Saba Mahmoud, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2005), p.133.

بی‌معنا تبدیل می‌شود. ممکن است دیگران به خاطر شرکت در مراسم شما را تحسین کنند ولی حسین(ع) این را نمی‌خواهد. از این‌رو باید ۳۶۵ روز تلاش کنیم»^۱.

گریه نشانی از ایمان

پیروسکا ناگی^۲، گریه کردن را به آیینی درونی تعبیر می‌کند: «گریه کردن به زبان جسم تعلق دارد که از احساسات و درونیات آدمی خبر می‌دهد. اگر بخواهیم گریه را به کمک عبارات و زبان تحلیل و توصیف کنیم از عمق معنای آن کاسته‌ایم»^۳. مصاحبه‌شوندگان عمدتاً مویه کردن در آیین سوگواری را به خرد آدمی و واکنش طبیعی او در اندوه از دست دادن عزیزانش تعبیر می‌کردند:

«حسین(ع) برای زنده نگه داشتن اصول جهانی و ارزش‌های ناب دینی... خود را قربانی کرد. گریه برای حسین(ع) همانا شادی بی‌انتهاست»^۴.

«کربلا فقط آیینی سوزناک نیست... بلکه مقوله‌ای انسانی است. وقتی به یاد ظلم‌ها می‌افتی بی‌اختیار اشک از چشمانت جاری می‌شود. اشک برای چشم‌های ما مفید است»^۵.

گریه برای حسین(ع) در کنار به یاد آوردن رنج‌های امام بُعدی درمانی دارد و آن اینکه انتظار می‌رود در جهان دیگر ضامن نجات از عذاب و در نهایت، باعث سعادت ابدی باشد. این فهم توسط ایوب به طور عمیق مطرح شده است. من شاهد این گفتمان در مجلسی بودم که در آن شرکت کرده بودم. مردم را تشویق به گریستن می‌کردند تا بتوانند شفاعت امامان را به دست آورند و برای آرام جسمی و روحی خود التیام پیدا کنند. بیشتر آن‌ها هدف از گریستن را پاک کردن درون خود از زشتی‌ها می‌دانستند. درست شبیه تحلیل ناگی از مفهوم اشک ریختن مذهبی: «آن را به عنوان امری ملموس و علامت پاکی جسم می‌دانند که به عنوان بخشی از آیین‌های مذهبی از کنترل جمع خارج است. لازمه تغییر درونی به واسطه اشک ریختن همانا حضور خدا در روح است. به نظر می‌رسد که گریه به عنوان آیین درونی، حق خود را به تمامی ایفا کرده است»^۶. با این همه گریه کردن را نه در بزرگسالان که در کودکان نیز می‌توان مشاهده کرد. مایلم مکانیسم گریستن را مورد بحث قرار دهم.

عادت و پذیرش رفتار مؤمنانه

شبیه‌سازی یا صورت‌بخشی به رفتار مؤمنانه را می‌توان در قالب مکانیسم‌هایی درک کرد که این رفتار

۱. ارین.ف. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۳ ژوئن ۲۰۰۹.

2. Piroska Nagy

3. Nagy, p. 122.

۴. کریم.آ. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

۵. کریم.آ. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

6. Nagy, p.133.

را پدید می‌آورند. در این زمینه کاربرد متفاوت محمود و بورديو از واژه عادت، الهام بخش است. محمود در این باره می‌نویسد: «می‌توان دریافت که عادت به سنت ارسطویی به عنوان دستمایه اخلاقی و عملی مورد پذیرش قرار گرفته است و با تمرین بسیار آموخته می‌شود تا تأثیر ماندگاری بر شخصیت فرد بگذارد. بنابراین، اصول اخلاقی مثل تواضع، صداقت و بردباری با برقراری توازن و هماهنگی میان رفتار بیرونی (مثل حرکات بدن) و رفتار اجتماعی با رفتار درونی (حالات عاطفی، اندیشه‌ها و تمایلات) به دست می‌آید و جزو رفتار و کردار فرد می‌شود»^۱.

مصاحبه‌شوندگان در مورد واکنش عاطفی خود در برابر شنیدن وقایع عاشورا و درک این رخدادها عنوان می‌کردند که از کودکی در مراسم محرم شرکت می‌کردند. آن‌ها از عبارت «در خون و گوشتان است» را برای اشاره به سوگواری حسین(ع) استفاده می‌کردند و اینکه آن اعمال بخشی از شخصیت آن‌ها شده است. آن‌ها کارهای جذاب کودکان و گریه آنها در مراسم عاشورا را محصول آموزه‌های دینی می‌دانستند. از این رو بزرگسالان خود را مسئول می‌دانند که عقاید و اعمال خود را به کودکان بیاموزند.

گلنور^۲ وقتی می‌خواست در مورد احساساتش در مورد عاشورا و مراسم سوگواری صحبت کند به درونیاتش اشاره می‌کرد: «نمی‌دانم. شاید به خاطر احساساتی است که از کودکی و حتی تولد در من رشد کرده است. وقتی از نحوه زندگی و مرگ حسین(ع) حرف می‌زنند با تمام وجود احساس تأسف می‌کنم. مثلاً اینکه تیر بر قلب او زدند...»^۳.

بدین ترتیب توصیف زنده از حوادث، واکنش‌ها و روایت سینه به سینه این داستان‌ها به کمک عناصر تصویری و زیبایی‌شناسانه صورت می‌پذیرد. یکی دیگر از مصاحبه‌شوندگان همین مطلب را در قالب شعر بیان کرد:

شیری که از سینه مادر خورده‌ایم

آمیخته به اشکی است که ایشان بر حسین گریسته‌اند.^۴

همان‌طور که محمود تأکید می‌کرد «نکته قابل توجه آن است که تلاش و پیگیری انسان در انجام رسوم و سنت‌های اخلاقی باعث تبدیل این رسوم به بخشی از شخصیت او می‌گردد»^۵. جالب آن که چند نفر از مصاحبه‌شوندگان من از واژه «رویش» استفاده می‌کردند تا به اندیشه‌ها و اعمالی اشاره کنند که در وجود آدمی کاشته و پرورش می‌یابد و بخشی از ایمان شخصی او می‌گردد. ایمان شخصی، در موقعیت عمومی و نیز برای آموزش به کودکان، به ایمان جمعی بدل می‌شود.

محمود به نوعی از فرایند آموزشی اشاره می‌کند که در آن عادت، آموخته می‌شود. او مطرح می‌کند که

1. Mahmood, p. 136.

2. Gulnur

۳. گلنار. آ. مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۲۷ مارس ۲۰۰۹.

۴. سِما سرین، مصاحبه با نویسنده، ضبط شده، استانبول، ترکیه، ۱ جولای ۲۰۰۹.

5. Mahmood, p.136.

جسم زمینه رویش اخلاقی است و جزو رفتار فرد می‌شود. البته انجام عمل به تنهایی کافی نیست بلکه تعامل نیز لازم است: «بنابراین مراقبت مداوم و توجه کامل به اعمال، یکی از عناصر اساسی در سنت شکل‌گیری اخلاقی است. بنابراین درون آدمی، ضرورت انجام کاری را مطرح می‌کند و با انجام مداوم و بی‌وقفه آن، عمل را به بخشی از ناخودآگاه آدمی تبدیل می‌سازد»^۱.

همان‌طور که محمود بحث می‌کند: «مباحث مربوط به شاخص‌های مذهبی، رفتار جمعی را به کمک مقوله‌های هویتی تحلیل می‌کنند؛ مقوله‌هایی که در ذهن هر فرد و گروهی وجود دارد که به دنبال بیان اصالت خود از طریق نمادهای اخلاقی و مذهبی و جذب شهرت و احترام دیگر اعضای اجتماع است»^۲. مقوله هویت و نگرش دیگران به فرقه جعفری، موضوع مهمی برای جعفری‌های مورد نظر در این پژوهش است ولی مهم‌تر از آن، گفتمان فهم عاشورا برای خودسازی و نیز درک آن به عنوان وسیله و هدف تعالی زندگی اخلاقی و پیشرفت روحی فرد و فرقه جعفری است. این دو روایت، اغلب با یکدیگر تلاقی دارند و جدا کردن یکی از دیگری بسیار مشکل است.

گذشته از نقش مهم کار یا عمل در ساختن حافظه جمعی و ارائه ایمان عمومی، می‌بایست به نقش گفتمان‌های اصالت‌بخشی در ساختن خود و آموزش دیگران نیز توجه داشت. بنابراین، در حالی که عناصر فولکلور و سنتی سوگواری به عنوان شاخص هویت جمعی حفظ می‌شوند، ارائه‌های بی‌معنا و ناآگاهانه مورد انکار قرار می‌گیرند و کنار گذاشته می‌شوند. به عبارت دیگر، اندیشه اساسی و تفسیر دوباره بر سنت، مورد استقبال قرار می‌گیرد تا به نوبه خود در بازسازی و ارائه نو از آیین‌های مذهبی نقش مؤثری ایفا کند. مراسم محرم در متن حرکتی می‌ایستد که در عین حال به دو مقوله بازنگری و حفظ نگرش‌های اخلاقی توجه دارد. این آیین‌ها سعی دارند با ایجاد نظام اخلاقی و اجتماعی، فرایند ایمان فردی و جمعی را به لحاظ روحی متحول سازند. همکاری مستقیم این فرقه با نهادهای دولتی و پرداختن به کسب حقوق سیاسی و اجتماعی، مراسم محرم را از حرکت خالصانه مساجدی دور می‌سازد که صبا محمود تحلیل می‌کند.

فصل پنجم

نتیجه

در دو دهه گذشته، همزمان با ایجاد تشکل‌های مذهبی و تشکیل هویت‌های قومی، مذهبی و به ویژه فرقه‌ای در ساحت جمعی، برگزاری مراسم محرم به ویژه بزرگداشت عاشورا در ملاءعام هویت فرقه جعفری را به نمایش گذاشته است. همزمان با برپایی تشکل آیین‌های جمعی در فضای عمومی، هویت فرقه جعفری برای دیگر فرقه‌ها صورت ملموس‌تری به خود گرفته و در رابطه‌ای تعامل‌گرایانه، زمینه تفسیر مجدد و بازسازی آیین‌ها را فراهم ساخته است. این مقوله، موضوع این پژوهش بود که به روابط میان اعمال

1. Ibid., p.139.
2. Ibid., p.192.

مذهبی فرقه (مراسم مُحرم و عاشورا) و هویت فرقه (جعفری) می‌پرداخت. همان‌طور که در بخش اول این تحقیق بررسی شد، مفهوم آیین‌های فرقه جعفری در قالب تشکل ایمان و هویت جمعی شکل می‌گیرد. گذشته از آن، شیوه‌های فرقه‌گرایانه و معنامدارانه برای درک مفهوم آیین‌های مذهبی به طور مفصل توضیح داده شد.

در فصل دوم، مباحث مربوط به جایگاه هویت جعفری نسبت به دیگر فرقه‌های موجود در ترکیه مشخص شد و مباحث مربوط به جمعیت‌شناسی و مناطق جعفری‌نشین در ترکیه عنوان شد و تمایزات اخلاقی، ایدئولوژیکی و فرهنگی مورد بحث و بررسی قرار گرفت. در این خصوص، مقوله مهاجرت و تأثیر آن در شکل‌گیری مناطق شهری جعفری‌نشین و نیز اهمیت مساجد در ساختن و ارائه هویت جمعیت جعفری مورد تأکید قرار گرفت.

دو فصل آخر این تحقیق به تحلیل داده‌هایی اختصاص یافت که در فرایند تحقیق به دست آمده بود. در این بخش تلاش شد تا رابطه بین عمومیت یافتن هویت جمعی و ایمانی با معانی مربوط به ارائه آیین‌های مذهبی در سطح ملی و بین‌المللی بررسی گردد. فصل سوم به آن دسته از آیین‌های مذهبی اختصاص داشت که حول محور مفهوم کربلا و تجارب آن‌ها در فضای تاریخی و معاصر شکل گرفته بود. همچنین، آیین‌ها، توصیف و معانی نمادین و اصیل آن‌ها تشریح شد.

در فصل چهارم، بر اساس روایت‌های اعضای فرقه جعفری، فهم و تجربه مراسم مُحرم به طور کلی، و عاشورا به طور خاص بررسی شد. آیین‌های سوگواری جعفری بیشتر در دو دهه گذشته تشکل یافته است. این در حالی است که دهه گذشته شاهد تحول و بازسازی برخی از آیین‌ها با توجه به درک و دریافت جمعی بوده است.

در کنار شیوه‌های منفی و خودآزاری که توسط فرقه جعفری به یادشدهای کربلا در گذشته صورت گرفته است؛ در دهه اخیر بر اثر گفتمان اصیل ایمان جعفری، برخی اعمال منفی، فرایند تحول را پشت سر گذاشته‌اند و با تفسیر و معنای تازه نمود یافته است. اعمال جدید مورد تحسین قرار گرفته‌اند زیرا معنای درستی از عاشورا و شکل صحیحی از سوگواری امامان جعفری ارائه می‌دهند.

تحقیق میدانی و مصاحبه‌های مفصلی صورت گرفت تا با توجه به گفتمان‌ها و اعمال فرقه جعفری اطلاعات دست اولی به دست آید. اعمال و گفتمان فرقه جعفری با توجه به هویت، ساختن ایمان خود در فضای شهری، و پُست‌مدرن و مفهوم‌سازی و ارائه عاشورا در سطوح شناختی و عملی مورد بررسی قرار گرفت. این پژوهش محدود به جعفری‌هایی بود که در استانبول و به ویژه در هالکالی زندگی می‌کنند بنابراین شامل کل جعفری‌های ترکیه نمی‌شود. هالکالی به عنوان مکان برگزاری مراسم مُحرم انتخاب شد زیرا آیین‌ها از طریق رسانه‌های جمعی پخش می‌شود و پذیرای جعفری‌های مناطق دیگری از جمله ایغدیر نیز می‌شود.

اطلاعاتی که بر اساس تحلیل مصاحبه‌ها و گفتگوها به دست آمد؛ نشان داد که برای جعفری‌هایی که در مراسم مسحرم شرکت می‌کنند، نمایش وفاداری به امام، همراهی با حسین(ع) و مبارزه با ظلم، زدودن

وجود خود از ناپاکی‌ها از طریق همراهی با اندوه امامان و به خاطر سپردن این واقعه اندوهناک تاریخ و رساندن پیام حسین(ع) و ماموریت او به فرقه‌های غیرجعفری و حتی به افراد غیرمسلمان، همه و همه اهمیت بسیاری دارد. گذشته از آن، فرقه جعفری با برپایی آیین‌های جمعی عاشورا، خصوصیات و نحوه شکل‌گیری شیعه اصالت یافته را به نمایش می‌گذارد.

استفاده از تکنولوژی، ایجاد رسانه‌ها و ارائه عمومی در شکل‌گیری آیین‌های سوگواری جعفری تغییراتی ایجاد کرده است. فرقه جعفری با برپایی مراسم سوگواری محرم هویت خود را به فرقه‌های غیرجعفری و افراد غیرمسلمان نشان می‌دهد. فرقه جعفری در دهه ۱۹۸۰ مجبور شد آیین‌های مذهبی خود را مخفیانه و پشت درهای بسته برگزار کند اما در دهه‌های اخیر این فرقه در مرکز توجه رسانه‌های ملی و بین‌المللی قرار گرفته است. بنابراین آیین‌ها شکل جدیدی گرفته و به فرقه جعفری در تفسیر اصیل و نه سنتی از عقاید و آرمان‌هایشان کمک کرده است. به همین دلیل مفهوم سنت، موضوع تفسیر و تحلیل انتقادی قرار گرفته است.

بی‌تردید مفهوم کربلا و عاشورا در طول تاریخ، معانی سیاسی متفاوتی داشته و به ایجاد انقلاب اسلامی ایران کمک کرده است. در ترکیه به خاطر بار سیاسی مراسم عاشورا که بیشتر توسط جعفری‌های رادیکال به این آیین‌ها داده می‌شود، تا حدودی زمینه منازعات سیاسی فرقه با مقامات دولتی و طرح مطالبات سیاسی و اجتماعی آن‌ها فراهم گردیده است.

مراسم عاشورا به مکان پیوند سنت و تغییر، تبدیل می‌شود. عناصر بیرونی و فولکلور، حفظ و ارائه می‌شود تا توجه را به تفسیر و شکل‌گیری اصیل جلب و از کج‌فهمی دور کند؛ همچنین فرقه جعفری را به ایمان مطلوبی نزدیک می‌سازد که انتظارش را می‌کشد. تجربه مشترک آیین جمعی به فرقه جعفری امکان اندیشیدن و عمل کردن می‌دهد. آن‌ها یکدیگر را در جمع فرقه جعفری و در میدان عمل می‌بینند و زیر نظر جمع، هویت جدیدی پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر، هویت جعفری، با اجرا شکل می‌گیرد. از سوی دیگر، معانی و نمادهایی که به این اعمال نسبت داده می‌شود، اندیشه پشت این اعمال را مورد حمایت قرار می‌دهد و به تشکیل ایمان درونی و تعالی روح کمک می‌کند. می‌توان گفت ایمان و هویت جمعی فرقه جعفری از طریق مراسم محرم در روز عاشورا نمود می‌یابد.

منابع:

- Abbas, Shemeem Burney. "Sakineh, the Narrator of Karbala: An Ethnographic Description of a Women's Majles Ritual in Pakistan." In *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*. Austin: University of Texas Press, 2005.
- Abu-Lughod, Lila. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Afary, Janet. "Shi'i Narratives of Karbala and Christian Rites of Penance: Michel Foucault and the Culture of the Iranian Revolution, 1978-1979." *Radical History Review*, 86 (2003): 7-35.
- Aghaie, Kamran Scot. "Introduction" In *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*. Austin: University of Texas Press, 2005.
- _____. *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*. Seattle: University of Washington Press, 2004.
- _____. "The Origins of the Sunni-Shiite Divide and the Emergence of the Ta'zīyeh Tradition." *The Drama Review*, 49 (4) (2005): 42-47.
- Akhtar, Sayyid Wahid. "Karbala: An Enduring Paradigm of Islamic Revivalism" *Al-Tawhid*, 13 (1) (1996) Retrieved in 10.01.2008 from <http://www.al-islam.org/al-tawhid/paradigm-akhtar.htm>
- Albayrak, Ali "Caferilerde Dini ve Sosyal Hayat: Ankara Keçiören Örneği" Ankara Üniversitesi, Ph.D Dissertation, 2006.
- Alcoff, Linda Martin. *Visible Identities: Race Gender and the Self*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006.
- _____. "Introduction: Identities: Modern and Postmodern." In Alcoff, Linda M; Eduardo Mendieta (ed.) *Identities: Race, Class, Gender, and Nationality*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004:1-8.
- And, Metin. *Ritüelden Drama, Kerbela- Muharrem-Taziye*. İstanbul:YKY Yayınları, 2002.
- Andrews, Peter Alford. *Türkiye'de Etnik Gruplar*. İstanbul: Ant Yayınları, 1992.
- Angrosino, Michael V. *Doing Cultural Anthropology*. Illinois: Waveland Press, 2006.
- Ansary Pettys, Rebecca; "The Ta'zieh: Ritual Enactment of Persian Renewal", *Theatre Journal*, 33 (3) (Oct. 1981): 341-354.
- Arweck Elizabeth and William J.F. Keenan. "Introduction: Material Varieties of Religious Expression." In *Materializing Religion: Expression, Performance and Ritual*, ed. E. Arweck and W. Keenan. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Ayoub, Mahmoud. *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura' in Twelver Shi'ism*. The Hague: Mouton Publishers, 1978.
- Beeman, William, O. "A Full Arena: The Development and Meaning of Popular Performance Traditions in Iran." In *Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change*, ed. Michael E. Bonine and Nikkie R. Keddie. Albany: State University of New York Press, 1981: 361-383.
- _____. "The Anthropology of Theater and Spectacle." *Annual Review of Anthropology*, 22 (1993): 369-393.
- Beeman, William O. and Ghaffari, Muhammad B. "Acting Styles and Actor Training in

- Ta'zīyeh." *The Drama Review*, 49 (4) (2005): 48-60.
- Bell, Catherine. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press, 1997.
- _____. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Bernard, Russell. *Social Research Methods*. London: Sage Pub. 2000.
- Bill, James A. and Williams, John Alden. *Roman Catholics and Shi'i Muslims: Prayer, Passion and Politics*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2002.
- Bourdieu, Pierre. *The Field of Cultural Production*. Cambridge: Polity Press, 1993.
- _____. *Practical Reason on the Theory of Action*. Stanford University Press, 1988.
- Bruinessen, Martin van. "Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey." *Middle East Report*, 200 (1996), pp.7-10.
- Bulut, Faik. "Şii Ali Aşkı" *Atlas Magazine*, 139 (October 2004).
- Chelkowski, Peter. "Islam and Modern Drama and Theatre," *Die Welt des Islams*, New Ser. 23(1) (1984): 45-69.
- _____. "Shia Muslim Processional Performances", *The Drama Review* 29 (3) (Autumn 1985):18-30.
- _____. "Ta'zīyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran, *Performing Arts Journal*, 2 (1) (Spring, 1977): 31-40.
- _____. "From Karbala to New York City: Ta'zīyeh on the Move." *The Drama Review*, 49 (4) (2005): 12-14.
- _____. "Time Out of Memory: Ta'zīyeh The Total Drama." *The Drama Review*, 49 (4) (2005): 15-27.
- _____. "From the Sun-Scorched Desert of Iran to the Beaches of Trinidad: Ta'zīyeh's Journey form Asia to Caribbean." *The Drama Review*, 49 (4) (2005) : 156-169.
- Cole, Juan. *Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*. New York: I.B. Taurus, 2002.
- Cole, Juan R. I. and Momen Moojen. "Mafia, Mob and Shiism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala 1824-1843." *Past and Present*, 112 (1986): 112-143.
- Connerton, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1989.
- Çakır, Ruşen. *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*. Istanbul: Metis, 1990.
- Çınar, Alev. *Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Bodies, Places and Time*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2005.
- Dabashi, Hamid. "Ta'zīyeh as Theatre of Protest." *The Drama Review*, 49 (4) (2005): 91-99.
- _____. "Shi'ite Islam: The Theology of Discontent" *Contemporary Sociology*, 15 (2) (March 1986) pp.178-181.
- De Bolla, Peter. "The Visibility of Visuality." In *Vision in Context: Historical and Contemporary Perspectives on Sight*, ed. Teresa Brennan and Martin Jay. New York, London: Routledge, 1996.
- Deeb, Lara. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- _____. "From Mourning to Activism: Sayyedah Zaynab, Lebanese Shi'i **Women**, and the

- Transformation of Ashura.” In *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi’i Islam*, ed. Kamran Scot Aghaie. Austin: University of Texas Press, 2005.
- Demirci, Filiz. “Caferilerin Dini Örf ve Adetleri, Iğdır Örneği” Master Thesis, Erciyes Üniversitesi, 2006.
- Diñçer, Fahriye. “Formulation of Semahs in Relation to the Alevi Identity in Turkey”, Boğaziçi Univ. Ph.D Dissertation, 2004.
- Duman, Doğan. *Demokrasi Sürecinde Türkiye’de İslamcılık*. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1999.
- el-Hadi, Üstad, *Caferi Şiileri Tanıyalım*. (Çev. Cafer Bendiderya). İstanbul: Kevser Yayınları, 2006.
- Fernea, Elizabeth. “Remembering Ta’ziyeh in Iraq.” *The Drama Review*, 49 (4) (2005): 130-139.
- Fırlı, Ethem Ruhi. *İmamiyye Şiastı: Caferiyye Mezhebi, Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1984.
- Flaskerud, Ingvild. ““Oh, My Heart is Sad. It is Muharrem, and the Month of Zaynab’: the Role of Aesthetics and Women’s Mourning Ceremonies in Shiraz.” In *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi’i Islam*, ed. Kamran S. Aghaie. Austin: University of Texas Press, 2005.
- Geaves, Ron. “Religion and Ethnicity: Community Formation in the British Alevi Community.” *Numen*, 50 (1) (2003): 52-70.
- Geertz, Clifford. “Religion as a Cultural System.” In *The Interpretations of Cultures*. New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1973.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Der Yayınları, 2003.
- Hall, Stuart. “Introduction: Who Needs ‘Identity’?” In *The Making of Political Identities*, eds. S. Hall and P. Du Gay. London: Verso, 1994.
- Hammersley Martin and Atkinson, Paul. *Ethnography: Principles in Practice*. New York: Routledge, 2007.
- Hegland, Mary. “Two Images of Husain: Accommodation and Revolution in an Iranian Village.” In *Religion and Politics in Iran: Shi’ism from Quietism to Revolution*, ed. Nikkie R. Keddie. New Haven: Yale University Press, 1983.
- Hegland, Mary Elaine; “Flagellation and Fundamentalism: (Trans)Forming Meaning, Identity, and Gender Through Pakistani Women’s Rituals of Mourning”, *American Ethnologist*, 25 (2) (May, 1998): 240–266.
- _____ “The Power Paradox in Muslim Women’s Mejales: North-West Pakistani Rituals as Sites of Contestation over Religious Politics, Ethnicity and Gender.” *Signs*, 23 (2) (1998): 391-428.
- Hermanowicz, Joseph C. and Morgan Harriet P. “Ritualizing the Routine: Collective Identity Affirmation.” *Sociological Forum*, 14 (2) (1999): 197-214.

- Hjortshoj, Keith. "Shi'i Identity and the Significance of Muharram in Lucknow, India." In *Shi'ism, Resistance and Revolution*, ed. Martin Kramer. London: Westview Press, 1987:289-309.
- Homayouni, Sadegh. "A View from the Inside: The Anatomy of the Persian Ta'ziyeh Plays." *The Drama Review*, 49 (4) (2005): 68-72.
- Innis, Robert E. "The Tacit Logic of Ritual Embodiments: Rappaport and Polanyi between Thick and Thin." In *Ritual in Its Own Right: Exploring the Dynamics of Transformation*, ed. Don Handelman and Galina Lindquist. New York: Berhahn Books, 2005:197-212.
- Kapferer, Bruce. "Ritual Dynamics and Virtual Practice: Beyond Representation and Meaning." In *Ritual in Its Own Right: Exploring the Dynamics of Transformation*, ed. Handelman, Don and Galina Lindquist. New York: Berhahn Books, 2005: 35-71.
- Korom, Frank J. and Chelkowski Peter J. "Community Process and the Performance of Muharram Observances in Trinidad." *The Drama Review*, 38 (2) (1994): 150-175.
- Kramer, Martin. "Introduction" in *Shi'ism, Resistance and Revolution*, ed. Martin Kramer. London: Westview Press, 1987:1-18
- Kushner, David. "Self- Perception and Identity in Contemporary Turkey." *Journal of Contemporary History*, 32 (2) (1997): 219-233.
- Laclau, Ernesto and Zac, Lilian. "Minding the Gap: The Subject of Politics." In *The Making of Political Identities*, ed. E. Laclau. London: Verso, 1994:11-39.
- Lloyd, Moya. *Beyond Identity Politics: Feminism, Power & Politics*. London: Sage Publications, 2005.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Mardin, Şerif. *Religion and Social Change in Modern Turkey: the Case of Bediuzzaman Said Nursi*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Meeker, Michael. "Oral Culture, Media Culture, and the Islamic Resurgence in Turkey." In *Exploring the Written: Anthropology and Multiplicity of Writing*, ed. E. P. Archetti. Oslo: Aschehoug, 1995.
- Mendieta, Eduardo. "Identities: Postcolonial and Global." In *Identities: Race, Class, Gender, and Nationality*, eds. Linda M Alcoff and Eduardo Mendieta. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Milton-Edwards, Beverley. *Islamic Fundamentalism since 1945*. London, New York: Routledge, 2005.
- Mir-Hosseini, Ziba. "Inner Truth and Outer History: The Two Worlds of Ahl-i Haqq of Kurdistan." *International Journal of Middle East Studies*, 26 (2) (1994): 267-285.
- _____. "Redefining the Truth: Ahl-i Haqq and the Islamic Republic of Iran." *British Journal of Middle Eastern Studies*, 21 (2) (1994): 211-228.
- Momen, Moojen. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- Mottahadeh, Roy. *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*. New York: Pantheon Books, 1985.
- Mottahadeh, Negar. "Ta'ziyeh: A Twist of History in Everyday Life" In *The Women of Karbala:*

- Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*, ed. Kamran Scot Aghaie. Austin: University of Texas Press, 2005.
- _____. "Karbala Drag Kings and Queens." *The Drama Review*, 49 (4) (2005): 73-85.
- Mutlu, İsmail. *Caferilik: Tarihte ve Günümüzde*. Istanbul: Mutlu Yayıncılık, 1995.
- Nagy, Piroska. "Religious Weeping as Ritual in the Medieval West." In *Ritual in Its Own Right: Exploring the Dynamics of Transformation*, ed. Handelman, Don and Galina Lindquist. New York: Berghahn Books, 2005: 119-137.
- Nakash, Yitzhak. *The Shi'is of Iraq*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2003.
- _____. "The Visitation of the Shrines of the Imams and the Shi'i Mujtahids in the Early Twentieth Century." *Studia Islamica*, 81 (1995): 153-164.
- _____. "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of Ashura", *Die Welt des Islams*, 33 (2) (1993): 161-181.
- Nasr, Vali. *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*. New York: W.W Norton & Company, 2006.
- Norton, Augustus Richard. "Ritual, Blood and Shiite Identity: Ashura in Nabatiyya Lebanon." *The Drama Review*, 49 (4) (2005):140-155.
- Özbek, Tarık. "Nusayri Etnik Kimliğinin Simgesel Oluşumu" Mustafa Kemal Üniversitesi, Master Thesis, 2006.
- Özdalga, Elizabeth. *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*. Istanbul: İletişim, 2006.
- Özdemir Adil, Frank, Kenneth (eds). *Visible Islam in Modern Turkey*. New York: St. Martin's Press, 2000.
- Pinault, David. *The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community*. London: I.B Tauris, 1992.
- _____. *Horse of Karbala: Muslim Devotional Life in India*. New York: St. Martin's Press, 2000.
- _____. "Shia Lamentation Rituals and Reinterpretations of the Doctrines of Intercession: Two Cases from Modern India." *History of Religions*, 38 (3) (1999): 285-305.
- Pistor-Hatam, Anja. "Ashura in Istanbul Religiöse Feierlichkeiten als Ausdruck persisch-schiitischen Selbstverständnisses am Ende des 19. Jahrhunderts" (Ashura in Istanbul: The Religious Celebrations as an Expression of Persian-Shi'ite Self-Understanding towards the End of 19th Century), *Die Welt Des Islams*, 38 (1) (1998): 95-119.
- Raudvere, Catharina. *The Book and the Roses: Sufi, Women, Visibility and Zikir in Contemporary Istanbul*. Istanbul: Swedish Research Institute, 2002.
- _____. "Urban Visions and Religious Communities: Access and Visibility" In *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, eds. T. Olsson, E. Özdalga and C. Raudvere. Istanbul: Swedish Institute, 1996.
- Ross, Bruce M. *Remembering the Personal Past: Descriptions of Autobiographical Memory*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Sakallıoğlu, Ümit Cizre. "Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in the Republican Turkey" *International Journal of Middle Eastern Studies*, 28 (1996).

- Schieffelin, Edward L. "Performance and the Cultural Construction of Reality." *American Ethnologist*, 12(4) (1985): 707-724.
- Shankland, David. *Islam and Society in Turkey*. Cambridgeshire: The Eothen Press, 1999.
- Soileau, Mark. "Festivals and the Formation of Alevi Identity." In *Alevis and Alevism: Transformed Identities*, ed. Hege Irene Markussen. Istanbul: The Isis Press, 2005: 91-108.
- Strozier, Robert. *Foucault, Subjectivity and Identity: Historical Constructions of Subject and Self*. Detroit; Wayne University Press, 2002.
- T.D.V İslam Ansiklopedisi*, v.6, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Tapper, Nancy and Richard Tapper; "The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam" in *Man*: 22, 1987.
- Torab, Azam. *Performing Islam: Gender and Ritual in Iran*. Leiden: Brill Pub., 2007.
- _____. Piety as Gendered Agency: A Study of Jalaseh Ritual Discourse in an Urban Neighborhood in Iran." *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2 (2) (1996): 235-252.
- Tritton A.S. "Popular Shi'ism." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13 (4) (1951): 829-839.
- Turkdoğan, Orhan. *Etnik Sosyoloji*. Istanbul: Timaş (5th edition), 2006.
- _____. *Alevi-Bektaşî Kimliği*. Istanbul:Timaş, 1995.
- Turner, Victor. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications, 1988.
- _____. *From Ritual to Theatre; The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications, 1982.
- Üzüm, İlyas. "İnanç Esasları Açısından Türkiyede Caferilik", Marmara Üniversitesi, Ph.D Dissdertation, 1993.
- Van Der Veer, Peter; "Playing or Praying: A Sufi Saint's Day in Surat", *The Journal of Asian Studies*, 51 (3) (Aug., 1992).
- Yavuz, Hakan M. *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Yel, Ali Murat. "Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, İktidar, Modernlik" in *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan (der.) Istanbul: İletişim Yayınları, 2007: 559-580.
- Yeler, Abdulkadir, "Türk Toplumunda Caferiler (İstanbul Halkalı Örneği)" Marmara Üniversitesi Master Thesis, 2006.
- Zandi-sayek Sibel "Orchestrating Difference, Performing Identity: Urban Space and Public Rituals in Nineteenth Century İzmir." In *Hybrid Urbanism: on the Identity Discourse and Built Environment*, ed. Nezar al Sayyad. Westport: Praeger, 2001.

Interviewees

Caferis

- Halis U., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 24 April 2008.
- Ersin Y., interview by the author, not recorded, Istanbul, Turkey, 17 May 2008.
- Yener H., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 25 May 2008
- Mustafa K., interview by the author, tape recording, Istanbul Turkey, 31 May 2008.

Falih Ç., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 31 May 2008.
Latif Ç., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 31 May 2008.
Ali M., interview by the author, not recorded, Istanbul, Turkey, 27 March 2009.
Gülner A., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 27 March 2009.
Kasım N., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 27 March 2009.
Sema S., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 1 July 2009.
Hüseyin K., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 13 June 2009.
Eren F., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 13 June 2009.
Kerim A., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 10 July 2009.
Zeynep Ö., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 10 July 2009.
Melike A., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 10 July 2009.
Sevgi C., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 10 July 2009.
Zeliha K., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 10 July 2009.

Others

Esra K., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 13 March 2009.
Filiz T., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 13 March 2009.
Zehra T., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 13 March 2009.

Online Resources

(Available until August 2009)

News titled “Caferiler Guinness’e Hazırlanıyor” <http://arsiv.aksam.com.tr/arsiv/aksam/2005/02/08/gundem/gundemprn12.html>

News titled, “Caferiler Kanalı Bastı” <http://www.habervitrini.com/haber.asp?id=297186>

News Portal developed by Caferi group known as Zeynebiye <http://www.zeynebiye.com/>

News portal of radical *Caferis* <http://www.rasthaber.com/>

News portal by hardliner *Caferis* <http://www.yakindoguhaber.com/>

Official web site of Turkish Institution for Statistics and reports on 2008 Census Data

http://report.tuik.gov.tr/reports/rwservlet?adnksdb2=&report=turkiye_il_koy_sehir.RDF&p_kod=1&p_yil=2008&desformat=html&ENVID=adnksdb2Env

<http://tuikapp.tuik.gov.tr/adnksdagitapp/adnks.zul>

Official web site of Turkish Ministry of Justice, <http://www.mevzuat.adalet.gov.tr/html/1085.html>

Web site of *Caferis* of Turkey <http://www.caferilik.com/>

Web site for video sharing for videos related to Muharram processions http://www.kerbela.net/list/list.asp?ktgr_id=2171

Web site of *Caferis* known as *Kevser* group <http://www.kevsernet.com/>



تصویری از عاشورای ۲۰۰۹ میلادی در استانبول



تصویر یک: دسته عزاداری جوانان که در حال خواندن مرثیه و نوحه، به سر و سینه خود می‌کوبند و به سمت محل عزاداری می‌روند.



تصویر دو: دسته عزاداری زنان که در حال سینه زدن هستند و به سمت محل عزاداری می‌روند.



تصویر سه: ازدحام جمعیت در میدان هانکالی در روز عاشورا.

پیام بهارستان / د، ۴، س، ۴، ش، ۱۳ / پاییز ۱۳۹۰



تصویر چهار: دو دختر بچه تقاشی مشهوری (بازگشت ذوالجناح، اثر مشهور استاد فرشچیان) را حمل می‌کنند. این تقاشی در اکثر خانه‌ها و مغازه‌های شیعیان دیده می‌شود.



تصویر پنج: دسته سینه‌زنی گروهی مردان جوان. مرثیه‌ها از بلندگو پخش می‌شود و کسانی که در ابتدای صف ایستاده‌اند با حرارت بیشتری سینه می‌زنند و به دیگر شرکت‌کنندگان شور و حرارت می‌بخشند.



تصویر شش: دو دختر بچه تصویری از امام حسین را دست دارند. امام حسین در این نقاشی نوزاد شش ماهه‌اش، علی اصغر، را به سوی آسمان بالا برده است. علی اصغر در صحرائی کربلا به تیر یکی از سپاهیان دشمن کشته شد.



تصویر هفت: علم که نمادی از حضرت ابوالفضل عباس است و در مراسم عزاداری حمل می‌شود. علم، دستی فلزی است و به نشانه دست آن حضرت می‌باشد که سپاهیان یزید آن را به ضرب شمشیر جدا کردند. به روی علم اسامی محمد، فاطمه، علی، حسن و حسین دیده می‌شود.



تصویر هشت: دو پسر بچه تابوتی را حمل می‌کنند که به نشانه نوزاد شهید، علی اصغر می‌باشد. لباس‌های سفیدشان که یادآور کفن است به معنی آمادگی آنها در راه شهادت و حسین(ع) می‌باشد.



تصویر نه: به هنگام سخنرانی مراسم روز عاشورا، شرکت‌کنندگان مراسم با مشت‌های گرده کرده در آسمان، فریاد «لبیک یا عاشورا» سر می‌دهند.



تصویر ده: گهواره‌ای که به یاد و خاطره علی‌اصغر در مراسم عزاداری حمل می‌شود.



تصویر یازده: فاطمه، دختر امام حسین. به نقل از برخی روایات، عروسی فاطمه به علت شهادت قاسم (تازه داماد) به انجام نرسید. از این‌روست که او تور سیاهی بر سر دارد.



تصویر دوازده: زنان بر سرشان می‌کوبند و فریاد می‌زنند: «وای، وای، حسین وای».



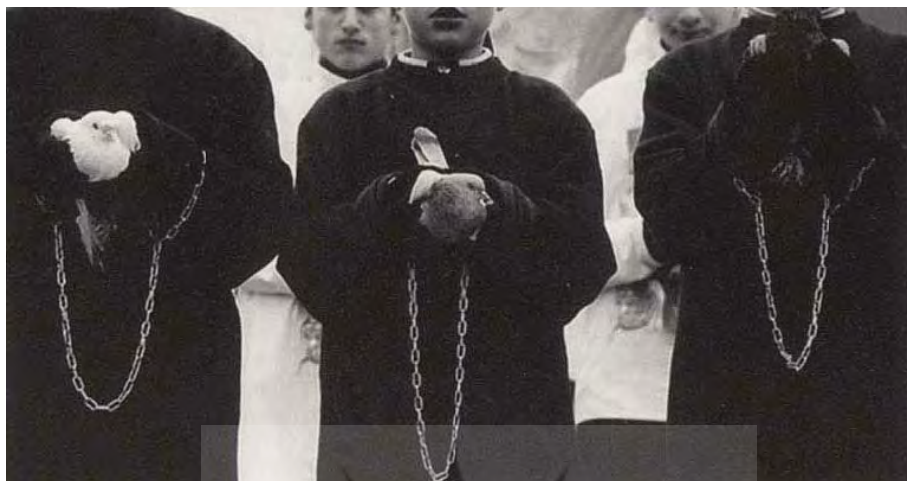
تصویر سیزده: زنجیرهایی که در دستجات حمل می‌شود به نشانهٔ اسرای کربلا است. از سوی دیگر این زنجیرها نمادی از سرسپردگی معتقدان به امام حسین (ع) هم می‌باشد.



تصویر چهارده: پسر بچه‌هایی که با حرارت بسیار بر سر و سینه‌یشان می‌کوبند.



تصویر پانزده: اوج مراسم عزاداری که سینه‌زنان از خود بیخود شده‌اند.



تصویر شانزده: گل‌های سرخ و لاله به نشانه شهدای کربلا، کاسه نمادی از تشنگان دشت نینوا و قنناق خونین به نشانه نوزاد شهید کربلا هستند.



تصویر هفده: کبوترانی که در صحنه پایانی تعزیه به سوی آسمان پرتاب می‌شوند نمادی از آزادی علییه جور و آزادیخواهانی هستند که در راه عدالت حتی شهادت را هم به آغوش می‌کشند.



تصویر نوزده: حسین(ع) پس از انجام رسالتش در حق دشمنان و مؤافقانش شهید می‌شود و دو فرشته پوش، یکی روح و دیگری جسم او را به آرامی از صحنه بیرون می‌برند.



تصویر بیست: صحنه شهادت امام حسین در کربلا. حسین(ع) پس از نبردی طولانی به دست اشقیاء شهید می‌شود.



تصویر بیست و یک: این زن نقش همسر والی مدینه را بازی می‌کند.



تصویر بیست و دو: تصویری از امام حسین و حضرت زینب در تعزیه، که هر دو چهره‌هایشان را پوشانده‌اند. بنا به فقه اسلامی نمایش چهره معصومین ممنوع است و به هنگام نمایش نمادین این چهره‌ها هم، نباید از این حدود سر باز زد.



تصویر بیست و سه: در پایان تعزیه که غم و اندوه به اوج رسیده است تمامی دسته‌ها به سوی صحنه نمایش می‌روند و نوحه‌خوانی و سینه‌زنی آغاز می‌شود.



تصویر بیست و چهار: بسیاری جهت اعلام همدردی با حسین(ع) و کشته‌شدگان کربلا به جای عمل خشن قمه‌زنی به اهدای خون می‌پردازند.



تصویر بیست و پنج: خیمه قاسم. مردم سه بار از زیر خیمه عبور می‌کنند تا آرزو و خواسته‌شان برآورده شود.



تصویر بیست و شش: تصویری از «احسان» غذای روز عاشورا. در این روز غذاهای سنتی و بومی برای میهمانان تهیه می‌شوند.