

The role of Ta'zieh in the adjustment of the relationship between the king and the people during the kingdom of Naser-Addin Shah of Qajar dynasty (1847-1895)

Hamidreza Shamloo¹, Mohammad Sadegh Eskordi²

Receive Date: 02 September 2024, Accept Date: 18 December 2024

Doi: 10.22034/theater.2024.473037.1083

Abstract

The relationship between the rulership and the people, with all the significant differences that historical and territorial characteristics might cause, throughout history and in all territories, has always been the result of complicated networks existing in the intricate structure of human societies, which has a generic and pervasive feature. These complicated networks, which are the direct result of power relationships between people, have been internalized, historically, in different levels of individual and social spirits of human beings, and effectively manage the daily actions and interactions between the ruler and the people; the actions which, in the critical role of adjusting mediators, make these complex relationships permanent and tolerable over time.

Ta'zieh, the most important and coherent type of play in Iran, besides the fixated role for an artistic-religious activity, such as expressing religious beliefs and the representation and commemoration of the saints of the religion, has also had an adjusting and mediating role in the relationship of the king and the people.

The present study, meticulously applying Freud's theory of personality as a theoretical structure, seeks to show how Ta'zieh has had a significant and adjusting role in the relationship of the king and the people. The specific time range considered in this research is the period of the rulership of Naser-Addin Shah of Qajar, which is widely considered as the historical climax of Ta'zieh in Iran. The religious play of Ta'zieh seems to have had a noticeable role in the adjustment of the relationship between the king and the people in this era, a role that has been caused by different motivations on behalf of either side of this relationship. The primary attempt of this study is to analyze and thoroughly explain the indication of historical texts about Ta'zieh in the broader domain of the relationship between the king and the people, by carefully applying the psychological theory mentioned earlier.

Keywords: Tazzieh, Naseeruddin Shah Qajar, Freud's theory of personality

1. Ph.D., Assistant Professor of Islamic History and Civilization, Faculty of Islamic Thought and Culture, University of Tehran, Tehran, Iran.

2. M.A. in Theater Directing, Faculty of Cinema and Theater, University of Art, Tehran, Iran.

نقش نمایش تعزیه در تعدیل روابط شاه و مردم در دوره ناصرالدین شاه قاجار (۱۲۶۴-۱۳۱۳ق)

حمیدرضا شاملو^۱، محمدصادق اسکوردی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۲۸

صفحه ۱۱۱ تا ۱۲۶

Doi: 10.22034/theater.2024.473037.1083

چکیده

رابطه حاکمیت با مردم، در طول تاریخ و در همه سرزمین‌ها، با همه تفاوت‌هایی که ویژگی‌های تاریخی و سرزمینی می‌تواند در آن ایجاد کند حاصل شبکه‌های پیچیده در ساختار جوامع بشری است که خصوصیتی عام و فراگیر دارد. این شبکه‌های پیچیده که حاصل روابط قدرت بین انسان‌هاست به گونه‌ای تاریخی در سطوح مختلف روان فردی و اجتماعی انسان درونی شده است و کنش‌های روزمره بین حاکم و مردم را مدیریت می‌کند؛ کنش‌هایی که در نقش میانجی‌هایی تعدیل‌کننده این روابط را پایا و تحمل‌پذیر می‌کند. تعزیه، مهم‌ترین و منسجم‌ترین گونه نمایشی در ایران، ورای نقش‌های تثبیت‌شده برای یک فعالیت هنری مذهبی، چون بروز اعتقادات مذهبی و بازنمایی زندگی اولیاء دین و بزرگداشت آنان، نقشی تعدیل‌کننده در روابط شاه و مردم داشته است. در این مقاله تلاش شده تا با بهره‌گیری از نظریه شخصیت فروید در حکم ساختار نظری، نشان دهد که چگونه تعزیه نقشی تعدیلی در روابط شاه و مردم داشته است. بازه زمانی این تحقیق دوره حکمرانی ناصرالدین شاه قاجار است که دوران اوج نمایش تعزیه در ایران به شمار می‌آید. به نظر می‌رسد که نمایش مذهبی تعزیه نقشی قابل توجه در تعدیل روابط شاه و مردم در این دوره داشته است؛ نقشی که در مورد هر یک از دو طرف رابطه برخاسته از انگیزه‌های متفاوت بوده است. در این پژوهش سعی شده است، تا با گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای و باتکیه بر ساختار نظری پیش‌گفته، دلالت متون تاریخی درباره تعزیه، در بستر روابط شاه و مردم، توصیف و سپس تحلیل و تبیین شود.

واژگان کلیدی: تعزیه، ناصرالدین شاه قاجار، تعدیل رابطه شاه و مردم، نظریه شخصیت فروید

۱. دکتری مدرسی تاریخ و تمدن اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
E-mail: hamidrezashamluo@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد کارگردانی تئاتر، دانشکده سینما و تئاتر، دانشگاه هنر، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
E-mail: Sadegh.eskordi@gmail.com

درآمد

یکی از لوازم استمرار حکمرانی سیاسی ایجاد تعادل بین قدرت مسلط حاکم و حد قدرت‌پذیری شهروندان است. عدم تعادل در این رابطه دوسویه فرمانروایی و فرمان‌برداری را دچار اشکال می‌کند، حیات سیاسی جامعه را به خطر می‌اندازد و ساختار قدرت در اجتماع را متزلزل می‌سازد. این قاعده عام و جهان‌شمول در هر عصر و سرزمینی جاری است. حکومت ناصرالدین‌شاه قاجار، به لحاظ مدت طولانی آن و قرار گرفتنش در برهه‌ای حساس از تاریخ ایران، از دوره‌های قابل توجه در تاریخ اخیر ایران است. رابطه شاه با رعیت در این دوره نیز تحت همان قاعده پیش‌گفته از معدل‌هایی برای استمرار خود بهره می‌جست. یکی از این معدل‌ها نمایش آئینی تعزیه بود؛ نمایشی که به دلیل روایتگری آن از واقعه تراژیک دینی عاشورا، که ریشه‌ای عمیق در قلوب ایرانیان دارد، ظرفیت بالایی برای تأثیرگذاری بر شئون مختلف زیست انسان ایرانی داشت. در این پژوهش نقش تعدیلی تعزیه در رابطه ناصرالدین‌شاه و مردم واکاوی شده است. این واکاوی تحت نظریه شخصیت فروید پی گرفته شده است و طی آن روابط سطوح سه‌گانه شخصیت بر روابط سه‌گانه شاه، مردم و تعزیه تطبیق داده شده و از خلال آن نتایجی گرفته شده است؛ نتایجی که فی‌الجمله نشان می‌دهد تعزیه نقش تعدیلی خود را در رابطه مردم و شاه از طریق کانال‌های مختلفی ایفا می‌کرده است. درباره تاریخ تعزیه در دوره قاجار و دوره ناصری تحقیقات متعددی صورت گرفته است؛ مهم‌ترین این تحقیقات کتاب مفصل پژوهشی در تعزیه و تعزیه‌خوانی از آغاز تا پایان دوره قاجار در تهران (دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۰) از عنایت‌الله شهیدی است که به‌طور مبسوط به مسائل مربوط تعزیه و تعزیه‌خوانی در این دوره پرداخته است. بهرام

بیضایی نیز در فصلی از کتاب نمایش در ایران (انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۷۹) به تاریخ تعزیه پرداخته است که قسمتی از آن به تعزیه در دوران ناصری مربوط است. جلال ستاری نیز در کتاب زمینه‌های اجتماعی تعزیه و تئاتر در ایران (انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۷۹) به زمینه‌های اجتماعی پیدایش تعزیه و تئاتر مدرن در ایران پرداخته و با کاوش در این زمینه‌ها نقش قدرت حاکم و عکس‌العمل گروه‌های تحت قدرت را در رشد و رواج تعزیه بر رسیده است. کیوان پهلوان نیز در جلد اول کتاب شبیه‌خوانی (نشر آرون، ۱۳۹۹) با جزئیات بیشتری به تاریخ نمایش تعزیه در دوره قاجار پرداخته است. محمود عزیزی در کتاب تعزیه از نگاه مستشرقان اطلاعات مربوط به تعزیه حضرت علی‌اکبر (ع) و حضرت قاسم (ع) در دوره قاجار را از آثار مستشرقان استخراج و صورت‌بندی کرده است. زهرا آذرینوش و محمود آذرینوش در مقاله «بررسی نمایش مذهبی تعزیه در عصر قاجار و رواج آن در عصر ناصری» (فصلنامه تاریخ پژوهی، بهار ۹۷، شماره ۷۲) به‌طور انحصاری به مسائل تاریخی مربوط به تعزیه در دوره قاجار پرداخته‌اند و عوامل رشد و رواج آن در دوره ناصری را مورد تحلیل قرار داده‌اند. غزل اسکندرنژاد و محمدرضا خاکی در مقاله «تأثیر عوامل اجتماعی-تاریخی ایران عصر قاجار در شکوفایی تعزیه عهد ناصری» (دوفصلنامه مطالعات تطبیقی هنر، پاییز و زمستان ۹۴، شماره ۱۰) با رویکردی جامعه‌شناسانه به نقش عوامل اجتماعی و تاریخی دوران ناصری در شکوفایی نمایش تعزیه در این دوران پرداخته‌اند؛ از نظر آنان رواج تعزیه در این دوره حاصل کشمکش‌های داخلی و خارجی، استبداد حاصل از نظام مبتنی بر کشاورزی، وجود طبقات مختلف و نابرابری‌های اجتماعی میان آنها و طبع تفنن‌طلب ناصرالدین‌شاه بوده است.

بر به‌کار بستن روش‌هایی بی‌همتا برای کاوش در عمیق‌ترین لایه‌های ذهن انسان می‌کرده است. فروید، علاوه بر ابداع شیوه‌ها و ابزارهای نو در کار علم، هم‌زمان این روش‌ها را برای رسیدن به کشفیات تازه و پرداختن سیستمی نظری به کار می‌گرفت. فروید، با بهره‌گیری از اندوخته‌های دایرةالمعارفی در ذهن خود، اطلاعات بسیاری بر دانش بشر افزود و شیوه نگارش ما به زندگی را از بیخ و بن دگرگون کرد. نهایتاً، می‌توان گفت که در میان زنان و مردان قرن بیستمی هیچ‌کس به اندازه فروید، از نظر فرهنگی، تأثیرگذار نبوده است (ماهونی، ۱۳۸۹: ۸۷). واقعیت اخیر، در کنار خاصیت مبنایی روان و مسائل مربوط به آن در همه کنش‌های بشری، موجب شده است که میراث علمی فروید، به‌گونه‌ای فراگیر، در علوم دیگر بشری به کار بسته شود (استور، ۱۳۷۵: ۹۰؛ نیز ن.ک: هیوز، ۱۳۹۱: ۱۱۴).

میراث فروید دانش روانکاوی است و ماده روانکاوی شخصیت انسانی است. از همین جاست که صورت‌بندی نظریه‌ای درباره چگونگی و ماهیت شخصیت انسانی برای فروید لزومی بنیادین می‌یابد به‌طوری‌که یکی از کارهای عمده فروید نظریه‌پردازی درباره ماهیت شخصیت انسانی به شمار می‌رود. مهم‌ترین خدمت فروید در این فضا، تقسیم سیستم روانی انسان به دو سطح خودآگاه (هشیار) ^۳ و ناخودآگاه (ناهشیار) ^۴ است (فیست، ۱۳۸۸: ۳۶)؛ تقسیمی که از منظر فروید فرضی اساسی در روانکاوی است. فروید معتقد است هرچند مفهوم خودآگاهی متکی بر بی‌واسطه‌ترین و قطعی‌ترین نوع ادراک است، توانایی توجیه و صورت‌بندی پدیده‌هایی چون خواب مصنوعی و رؤیا را ندارد و این خود پنجره‌ای برای بحث درباره ناخودآگاه می‌گشاید (فروید، ۱۳۷۳: ۲۳). فروید معتقد است تمامی سوانق، امیال و غرایزی که خارج از دایرة آگاهی‌اند، ولی اغلب

حمید صادقی و مرتضی دهقان‌نژاد هم در مقاله «نگرشی بر اجرای آیین تعزیه در آثار سفرنامه‌نویسان دربار ناصرالدین شاه» (تاریخ اسلام در آیین پژوهش، تابستان ۹۰، شماره ۳) اطلاعات مربوط به تعزیه دوران ناصری را از خلال سفرنامه‌های آن دوران جمع‌آوری و طبقه‌بندی کرده‌اند.

آنچه گذشت بخشی از تحقیقاتی است که درباره تاریخ تعزیه در این دوره نگاشته شده است و کم‌وبیش به حوزه‌های اجتماعی و سیاسی مؤثر بر این نمایش آیینی نیز پرداخته است، اما تازگی پژوهش پیش رو در به‌کار بستن ساختار نظری خاص در خوانش تاریخ تعزیه در این دوره است. در این پژوهش نظریه شخصیت فروید، که صورت‌بندی خاص از سطوح شخصیت فردی و اجتماعی بشر است، برای خوانش نقش تبدیلی تعزیه در روابط شاه و مردم در دوره ناصری به کار گرفته شده است و این خود رویکردی تازه در این عرصه به شمار می‌آید. بنابراین، در این پژوهش نقل رویدادهای مربوط به تعزیه در دوره ناصری به‌هیچ‌روی هدف پژوهش نیست بلکه سعی شده است از خلال این نقل‌ها در بستر نظریه‌ای خاص تعامل مردم و حکومت در این دوران تحلیل شود؛ تعاملی که، از منظر این مقاله، تعزیه نقشی در ایجاد تعادل در آن ایفا می‌کرده است. تفاوت مبنای نظری به‌کار بسته شده در این پژوهش با پژوهش‌های دیگر به تفاوت تحلیل رویدادها و علت آنها منجر شده است.

نظریه شخصیت فروید به‌مثابه ساختار پژوهش

«زیگموند فروید»^۱ (۱۸۵۶-۱۹۳۹م) یکی از مشهورترین و مؤثرترین دانشمندان تاریخ بشر و پایه‌گذار روانکاوی^۲ است. کشفیات فروید درباره کارکرد ذهن انسان بیش از دیگران بوده است. این کشفیات او را قادر

نیز نامناسب و برای مقاصد عملی نابسند است. این امر به شکل‌های متعددی آشکار شده است» (فروید، ۱۳۷۳: ۲۳۲).

از نظر فروید بدوی‌ترین بخش شخصیت انسان «نهاد»^۵، دومین بخش «خود»^۶ و سومین بخش «فراخود»^۷ است. این سه سطح با سطوح مکانی در تعامل هستند (فایست، ۱۳۸۸: ۴۰؛ نیز برای اطلاع از روابط این سه سطح با سطوح مکانی در ضمن تمثیل کوه یخ ن.ک: (Scholtz, 2005: 52). عمیق‌ترین بخش شخصیت انسان که در ساحت ناخودآگاه قرار می‌گیرد نهاد نامیده می‌شود. نهاد با واقعیت تماس ندارد ولی می‌کوشد با ارضای امیال غریزی تنش را کاهش دهد. باین‌همه، تنها وظیفه نهاد لذت‌جویی است. صفات نهاد را، به صورت خلاصه، می‌توان این‌گونه برشمرد: بدوی، بی‌نظم، دور از دسترس خودآگاه، تغییرناپذیر، غیراخلاقی، غیرمنطقی، سازمان‌نیافته و سرشار از انرژی. انرژی سرشار نهاد از گزینه دریافت می‌شود و برای ارضای منبع لذت شخصیت انسان مصرف می‌شود (فایست، ۱۳۸۸: ۴۱ و ۴۲).

«خود» ساحتی از شخصیت است که با واقعیت خارجی ارتباط دارد. خود از نهاد سربرآورده است و زمانی که کودک نفسش را از جهان خارج بازمی‌شناسد خود از نهاد متمایز می‌شود. این تمایز با تغییر موتور محرک خود در مقابل نهاد همراه است؛ یعنی، خود اصل واقعیت را جایگزین اصل لذت می‌نماید و تحت فرمان او حرکت می‌کند. خود شاخه تصمیم‌گیرنده شخصیت است، باین‌حال، هنگام ایفای وظایف شناختی و عقلانی‌اش باید درخواست‌های مغایر و نامعقول نهاد و فراخود را در نظر بگیرد. از سوی دیگر، باید قوانین جاری در جهان خارج را نیز پاس بدارد. این فشارهای چندانکه که بر خود وارد می‌شود، او را وادار به مقاومت

برانگیزاننده احساسات و اعمال ما هستند، ریشه در ناخودآگاه دارند. این عاملی است که موجب می‌شود در بسیاری از مواقع، در عین آگاهی از رفتارهای آشکارمان، از فرایندهای ذهنی پشت آن غافل باشیم (فایست، ۱۳۸۸: ۳۶).

از منظر فروید عناصر ذهنی انسان معمولاً مدتی طولانی لباس خودآگاهی به تن ندارد، و برخلاف تصور رایج، ماهیتی گذار دارند (فروید، ۱۳۷۳: ۲۳). این ماهیت گذرا کلید ورود به مفهوم ناخودآگاه است؛ مفهومی که از نهفتگی یا غیبت آگاهی نشئت می‌گیرد. فروید این ساحت شخصیت را از آثاری که همانند آثار ناشی از تصورات آگاهانه هستند درمی‌یابد؛ آثاری که حاصل فرآیندها و تصوراتی نیرومندند، که در عین کنشگری پیدا، خود از سطوح آگاهی ما غایب‌اند، و به نحوی خاص، سرکوب شده‌اند (فروید، ۱۳۷۳: ۲۳۱). فروید ضمیر ناخودآگاه را حاوی تجربیات ناخوشایند سرکوب‌شده کودکی و تجربیات نیاکان، که از طریق صدها نسل به ما منتقل شده، می‌داند. این تجربیات فقط زمانی می‌توانند به سطح هشیاری وارد شوند که تغییر شکل داده باشند (فایست، ۱۳۸۸: ۳۷).

این مدل تحلیل شخصیت که به مدل «مکان‌نگاری» مشهور است، به مدت بیست سال، یگانه توصیف فروید از روان بشر و علت کشمکش‌های جاری در آن بود؛ کشمکش‌هایی که حاصل تعارض بین نیروهای خودآگاه و ناخودآگاه بود. بعدها، در میانه دهه ۱۹۲۰م، او مدل ساختاری سه‌بخشی خود را صورت‌بندی کرد. این صورت‌بندی جدید جایگزین مدل مکان‌نگاری نشد ولی به فروید کمک کرد تا تصورات ذهنی را طبق عملکرد یا مقاصد آنها توضیح دهد (فایست، ۱۳۸۸: ۴۰). فروید در این باره می‌گوید: «در ادامه روند روانکاوی معلوم شد که حتی این تمایزات [بین خودآگاه و ناخودآگاه]

رشد این سه ساحت در افراد مختلف، بنا بر تربیت و محیط، متفاوت است. فراخود، در برخی از افراد، بعد از دوران کودکی دیگر رشد نمی‌کند، و در برخی دیگر، آن‌چنان فریه می‌شود و نیرو می‌گیرد که فرد را دائماً در چرخه احساس گناه و احساس حقارت سرگردان می‌کند. تسلط دوره‌ای نهاد و فراخود نیز موجب نوسانات خلقی شدید در شخصیت می‌شود و چرخه‌های متناوب اعتماد به نفس و خودکم‌بینی به راه می‌اندازد. اما در فرد سالم این خود است که فریه و نیرومند است و خواست‌های نهاد و فراخود را در هم ادغام کرده و تحت مدیریت خودش به صورت هماهنگ و متوازن به کار می‌اندازد (فیس، ۱۳۸۸: ۴۴).

آن‌چنان‌که گذشت، ویژگی‌هایی در میراث فکری فروید باعث شد که اندیشه‌های او، به‌طور فراگیر، در ساحات دیگر علم به کار بسته شود. باید گفت که پایه‌گذار این حرکت خود فروید بود. او، هرچند در ابتدا هدف محدودی برای خودش در درک ضمیر ناخودآگاه بشری تعریف کرده بود، بلندپروازی‌های پر دامنه بعدی او نشان داد که فروید مانند منظومه‌سازان بزرگ تاریخ اندیشه، چون افلاطون و هگل، در پی صورت‌بندی قسمی مابعدالطبیعه است که آخرین معمای هستی آدمی را، به‌گونه‌ای یکپارچه و منسجم، تبیین کند (هیوز، ۱۳۹۱: ۱۱۵). در این میان، توجه او به انسان در اجتماع و تلاش برای به جریان انداختن نظریاتش در ساحت جامعه‌رویدادی بود که در قسمت اخیر زندگی علمی او نمود یافت (هیوز، ۱۳۹۱: ۱۱۹). فروید، در کتاب‌هایی که در این دوران نوشت، تلاش کرد تا نشان دهد چگونه قواعدی که درباره فرد انسانی و کشمکش‌های درونی او پرداخته است، در اجتماع انسانی، رخ می‌نماید و جامعه، به‌مثابه فردی کلی، تحت این قواعد تحلیل

می‌کند؛ مقاومتی که برای خود اضطراب را به همراه دارد. خود، در مقام دفاع، به سرکوبی و سایر مکانیزم‌های دفاعی دست می‌یازد (فیس، ۱۳۸۸: ۴۲ و ۴۳). فروید حال خود را، در قیاس با نهاد، چون حال سوارکاری بر اسب می‌داند؛ سوارکاری که از خود نیرویی ندارد اما فی‌الجمله مدبر حرکات اسب است؛ تدبیری که بر مدار شدت و ضعف می‌گردد (فروید، ۱۳۷۳: ۲۳۹).

ساحت سوم شخصیت انسان فراخود است که نماینده کشش‌های اخلاقی و آرمانی شخصیت است. فراخود اصول آرمانی و اخلاقی شخصیت را هدایت می‌کند؛ این خصوصیت فراخود با اصل لذت نهاد و اصل واقعیت خود منافرت دارد. فراخود، برخلاف خود، با دنیای خارج ارتباطی ندارد و به‌صورتی نامعقول و پیوسته آرزوی کمال دارد. فراخود دو زیرمجموعه دارد: وجدان^۸ و خودآرمانی^۹ که اولی حاصل تنبیه به‌خاطر ناپایدها و دومی حاصل تشویق برای پایداهاست. فراخود نیز در کار سرکوبی تکانه‌های جنسی و پرخاشگری به صورت غیرمستقیم است؛ چه اینکه، خود مستقیماً نمی‌تواند اعمال قدرت کند پس خود را وادار به همراهی می‌کند. فراخود خود را شدیداً زیر نظر دارد و اگر خود خلاف معیارهایش عمل کند یا بخواهد عمل کند، با اعمال فشار شخصیت انسانی را درباره تخطی از وجدان دچار احساس گناه و درباره سرباز زدن از خودآرمانی دچار احساس حقارت می‌کند. فراخود به خشنودی خود اهمیت نمی‌دهد و کورکورانه و نامعقول در راه کمال تلاش می‌کند و در این راه، همانند نهاد، به‌هیچ‌روی محدودیت‌های خود در برآوردن خواسته‌هایش را در نظر نمی‌گیرد. با این‌همه، برآوردن همه خواسته‌های فراخود محال نیست؛ چه اینکه، برآوردن همه خواسته‌های والدین و حکومت نیز محال نمی‌نماید (فیس، ۱۳۸۸: ۴۳ و ۴۴).

می شود.

تلاش برای تصعید قواعد نظریه شخصیت را، از فرد به خانواده و سپس جامعه، در کتاب *تمدن و ملالت‌های آن*^{۱۰} می‌توان دید (فروید، ۱۳۸۳، ۹۵-۱۰۸). فروید در این کتاب نظریه شخصیت خود را در بستر جامعه پیاده می‌کند. او معتقد است که در جریان ایجاد تمدن خود باید نهاد را مهار کند به طوری که مبدأ واقعیت‌طلبی بر مبدأ لذت‌جویی چیره شود. در این میان، نقش فراخود، نماینده ارزش‌های درونی شده پدری، نقشی اساسی به نظر می‌رسد. اما در این میان، نیرویی دیگر در کار است که در کنار فراخود در کار تمدن‌سازی دخیل است. این نیرو «اروس»^{۱۱} است؛ عطش عاطفه و محبت که از ویژگی‌های نهاد است ولی هدف آن صرفاً تکاپوی کورکورانه برای ارضای غرایز نیست بلکه ایجاد پیوستگی بین افراد و بعد خانواده‌ها و سپس قبیله‌ها و نژادها و ملت‌ها، به صورت واحدی پهناور در ذیل مفهوم بشریت، است (هیوز، ۱۳۹۱: ۱۳۰). در اینجا فروید این مفاهیم را در ساحت روان فردی به کار نمی‌برد بلکه جامعه را، به مثابه فردی واحد، دارای چنین کشمکش‌هایی می‌داند و نظریه شخصیت خود را درباره آن به کار می‌بندد. این عمل فروید، در پیاده‌کردن نظریه شخصیتش در ساحات کلی‌تر و فراگیرتر، بعداً به شیوه‌ای تحلیلی در عرصه‌های مختلف اندیشه و عمل تبدیل شد.

در این مقاله، نظریه شخصیت فروید چون ساختاری برای تحلیل مسائل جاری در روابط ناصرالدین‌شاه قاجار و مردم به کار بسته می‌شود. انطباق سه‌گانه شاه، مردم و تعزیه بر ساحات سه‌گانه در نظریه شخصیت فروید می‌تواند راهگشای تحلیل و تبیین این روابط باشد. جایگاه مردم در فضای اجتماعی آن دوره مطابق با نقش نهاد در ساحت شخصیت انسانی است؛ منبع انرژی جامعه

و، درعین حال، محدود به حدود مختلف در اعمال علایق و ابراز نظر. از سوی دیگر، جایگاه شاه در رأس هرم قدرت با جایگاه فراخود قابل قیاس است؛ نهادی که در کار ابراز قدرت و اعمال محدودیت‌های بی‌حدومرز بر مردم است، و درعین حال، عاملی است برای ایجاد انتظام در جامعه، حال به هر قیمت و به هر صورتی. در این میان، تعزیه را می‌توان، به مثابه خود یا انگیزه‌ای از سوی خود، عاملی برای تعدیل روابط بین شاه و مردم به شمار آورد؛ عاملی که هر دو سوی رابطه قدرت می‌کوشند، با اتکای بر آن، راه را برای اعمال بیش‌ازپیش خواست‌های خود باز نمایند. این کوشش دوسویه باعث ایجاد نقطه تعادلی در روابط دو طرف قدرت می‌گردد؛ کوششی که می‌توان رد آن را در جهت‌گیری‌های شاه و مردم نسبت به مسئله تعزیه دید و تحلیل و تبیین نمود.

نقش تعزیه در تعدیل روابط شاه با مردم

دوره طولانی پادشاهی ناصرالدین‌شاه قاجار هم‌زمان با دگرگونی‌های مهم در تاریخ ایران است؛ دگرگونی‌هایی که محملی مؤثر برای جنبش مشروطه‌خواهی است که خود مهم‌ترین تغییر در نگرش به ماهیت اقتدار و حکمرانی در ایران به شمار می‌رود. حکومت ناصرالدین‌شاه، در طول سایر حکمرانی‌های تاریخ ایران، ماهیتی کاملاً فردی و استبدادی دارد ولی، درعین حال، از ویژگی خاصی خالی است؛ ویژگی که باعث می‌شد ناصرالدین‌شاه، بیش از پدران‌ش، حکومت خود را به رضایت رعیت نیازمند بداند. این ویژگی را می‌توان از عوارض کاهش اقتدار استبدادی شاه به شمار آورد؛ کاهش اقتداری که حاصل عوامل مختلف داخلی و خارجی بود (ن.ک: آروی، ۱۳۶۳: ۱۵۱-۱۵۴).

این موضوع موجب می‌شد که ناصرالدین‌شاه در دوران حکمرانی خود به

فردی او نیز همراه است؛ علایق او به هنر و سرگرمی^۳ (دربارهٔ برخی از علایق و سرگرمی‌های ناصرالدین شاه ن.ک: افشار، ۱۳۸۰: ۷۹۹-۸۶۶). در سفرنامه‌های غربیان به ایران در دورهٔ ناصری به این مسئله اشاره شده است. ساموئل گرین بنجامین^۴ (۱۸۳۷-۱۹۱۴م)، اولین سفیر ایالات متحده آمریکا در ایران، در سفرنامهٔ خود به تفصیل به نمایش تعزیه پرداخته است (بنجامین، ۱۳۶۳: ۲۷۴-۳۰۵). بنجامین که خود شاهد برگزاری تعزیه در تکیهٔ دولت بوده است، ضمن توصیف صحنهٔ تعزیه، در اظهارنظری آشکار رویکرد شاه به تعزیه را چنین ترسیم می‌کند: «روی سکو، که درحقیقت منظره‌ای از داخل یکی از خیمه‌ها را خواسته بودند نشان دهند، چند صندلی گذاشته بودند. این صندلی‌ها را از خزانهٔ سلطنتی به امانت آورده بودند و همهٔ آنها طلاکوب بودند و هریک در حدود چهارهزار دلار ارزش داشتند. علت اینکه این صندلی‌های گران‌بها را در اختیار تعزیه‌خوانان قرار داده بودند اعتقاد و ایمان زیادی است که مردم نسبت به مذهب و رهبران مذهبی خود دارند و شاه نیز برای جلب رضایت مردم صندلی‌های طلاکوب خود را به عنوان دکور در اختیار تعزیه‌خوانان گذاشته بود» (بنجامین، ۱۳۶۳: ۲۹۳).

سخن بنجامین توصیف رویکرد کلی شاه دربارهٔ جلب رضایت عامهٔ مردم با نمایش تعزیه است. اما موضوع به این صورت کلی باقی نمی‌ماند و در جزئیات گرفتار پیچیدگی‌هایی می‌شود؛ شاه برای تعدیل روابط خود با مردم مجبور می‌شد که، از یک سو، با منابع قدرت دیگر در تعامل باشد، و از سوی دیگر، رویه‌های جدیدی برای تعدیل روابط خود با رعیت بکار بندد.

سعی دستگاه شاهی برای جلب رضایت مردم معطوف به ارضای علایق عمیق رعیت به دین از مسیر تعزیه می‌شد. این در حالی

دنبال فراهم آوردن اسباب رضایت رعیت باشد تا در سایه آنها سعی در اصلاح و تعدیل روابط خود با آنان کند. این تحلیل یکی از عوامل پرداختن قابل توجه او به نمایش آیینی تعزیه دانسته شده است (امانت، قبله عالم، ۱۳۸۳: ۵۶۵-۵۶۶)؛ چه اینکه، برقراری این مراسم باعث آرامش روانی مردم و کاستن از تقابل‌های احتمالی آنان با حکومت می‌شد.

پیشینهٔ تاریخی نمایش تعزیه نشان می‌دهد که این نمایش آیینی در دورهٔ حکومت قاجاریه به اوج خود رسیده است. شاهد این مسئله تحوّل کمی مجالس تعزیه است به طوری که در دورهٔ زندیه (۱۱۶۳-۱۲۱۲ق) تعداد این مجالس بیش از ده تا دوازده مجلس نبوده است ولی در زمان فتحعلی شاه (۱۲۱۲-۱۲۵۰ق) این رقم به حدود چهل تا پنجاه مجلس می‌رسد. در دورهٔ سلطنت ناصرالدین شاه تا آغاز جنبش مشروطیت، مراسم تعزیه، هم به لحاظ کمی و هم به لحاظ کیفی، رشد کرد. به لحاظ کمی در اوایل دوران ناصری، تعداد تکیه‌های تهران چهل تا چهل و پنج باب بود که این رقم در دوران اخیر حکومت او دو برابر شد. از نظر کیفی نیز در این دوران تعزیه در زمینهٔ ادبی، موسیقایی و نمایشی شاهد تحوّل چشم‌گیر بود (شهیدی، ۱۳۸۰: ۱۰۶).

یکی از دلایل اساسی این رشد کمی و کیفی، توجه دستگاه حکومت به این مراسم مذهبی بود. توجهی که پس از تفتن دربار در باب علایق شدید رعیت به تعزیه رخ نمود. شاه در پی این بود که با برپایی هرچه باشکوه‌تر آن رضایت و احترام رعیت را به خود جلب کند و قدرت و مرجعیت اقتداری خویش را افزایش دهد.^۵ او برای این کار از امکانات و دارایی‌های سلطنتی مایه می‌گذاشت؛ کاری که غیرمعمول بود (دراین باره ن.ک: سرنا، ۱۳۶۲: ۱۷۶؛ نیز ن.ک: پولاد، ۱۳۶۸: ۲۳۴). دربارهٔ ناصرالدین شاه این دلیل اساسی با علایق

داشتند. این گروه تعزیه را امری مؤثر در تعظیم شعائر مذهبی، از طریق انقلاب درونی و گریاندن خلق، می‌دیدند، و با استناد به روایات رسیده در باب ثواب کثیر گریاندن خلق بر مصائب اهل بیت (ع)، تعزیه و شبیه‌خوانی را، به شرط رعایت حدود و قیودی، مجاز و مشروع می‌دانستند (برای نمونه نظر آیت‌الله محمدحسین نائینی در: سند، ۱۴۳۲ق: ۳۸۹-۳۹۱).

این وضعیت دوگانه، کار شاه را در جلب رضایت علما و فقها سخت می‌کرد. شاه، از یک‌سو، از ظرفیت تعدیل‌کننده و مشروعیت‌ساز تعزیه نمی‌توانست بگذرد، و از سوی دیگر، نارضایتی برخی علما و فقها را عین ازدست‌رفتن امکانی برای تعدیل روابط خود با مردم و بالمآل امحاء بخشی از مشروعیت سلطنت می‌دید. این مشکل ناصرالدین‌شاه در زمان اسلافش نیز وجود داشت و هرکدام از آنان سعی کرده بودند به‌نحوی، با سیاست کژدارومریز، با آن کنار بیایند. فتحعلی شاه با سپردن امور تعزیه و تعزیه‌گردانی به صدراعظم، یا یکی از منصوبان دربار، تا اندازه‌ای خود را از برخورد مستقیم با علما برکنار داشته بود. محمدشاه (۱۲۵۰-۱۲۶۴ق) و صدراعظمش حاج میرزا آقاسی (۱۱۹۸-۱۲۶۵ق)، با بی‌توجهی به رأی و نظر مخالفان تعزیه از علما و فقها، بیشتر رأی و نظر فقیه بزرگ و مشهور عصر خود، میرزای قمی (۱۱۵۰-۱۲۳۱ق) را ملاک عمل قرار داده بودند (شهیدی، ۱۳۸۰: ۱۰۸ و ۱۰۷).

اما ناصرالدین‌شاه سعی کرد این مانع تعدیل را با نزدیک کردن بیشتر علما به فضای تعزیه از پیش رو بردارد. او برای این کار تلاش کرد تا عنصر منبر و وعظ را، که کار اختصاصی علما بود، از لوازم تعزیه‌خوانی کند، به این صورت که، تعزیه با منبر و وعظ همراه باشد و قبل از شروع آن عالمی منبر رود. شاه به این منظور، منبر سی‌پله مرمینی در تکیه دولت

است که، نمایش دینی تعزیه، بیش و پیش از آنکه هویتی هنری و نمایشی داشته باشد، بر بستری شدیداً دینی بالیده است. این موضوع حضور ارباب ادیان و روحانیان دینی را، که مروجین و مفسرین یگانۀ دین به شمار می‌رفتند، لازم می‌داشت. این موضوع تلاش شاه را برای تعدیل روابط خود با علمای شیعه و جلب رضایت آنان ایجاب می‌کرد؛ چه اینکه، مردم در مسائل زندگی خود حرف‌شنوی بیشتری از عالمان دینی داشتند و شاه می‌دانست که علما نفوذ بیشتری در میان توده مردم دارند. از اینجا بود که در نگاه شاه، رضایت علما رضایت مردم را در پی داشت و رضایت مردم به معنای روایی حکمرانی و مشروعیت سلطنت بود (برای اطلاع دقیق از حدود قدرت روحانیان در دوره ناصری و چگونگی ارتباط آنان با حکومت ن.ک: الگار، ۱۳۶۹: ۱۹۵-۳۵۵).

البته درباره تعزیه جلب نظر صنف روحانیان آسان نبود زیرا نظر علمای شیعه درباره تعزیه و شبیه‌خوانی یکسان و همسو نبود. گروهی از علما و فقهای مذهبی معتقد بودند تعزیه، که اساس آن تشبّه به اولیاء و ائمه دین است، جایز نیست. برخی از آنان حتی تشبّه به اشیاء را نیز جایز نمی‌دانستند. آنان همچنین معتقد بودند طبل و شیپور و مانند آن از آلات و ابزار غناست و کاربرد آنها در مراسم تعزیه، و سایر عزاداری‌ها، جایز نیست. حتی برخی از فقها آوازخواندن در تعزیه و نوحه‌خوانی را از مصادیق غنا به شمار می‌بردند. نهایتاً از نظر این دسته از علما و فقها، رسیدن به ثواب از طریق عمل استجابی نمی‌توانست مجوز دست زدن به حرام باشد (برای اطلاع از نگاه علمای دوره قاجار به تعزیه ن.ک: نادعلیزاده، ۱۳۹۳: ۵۵-۱۵۰).

از سوی دیگر، بسیاری از علمای مذهبی با تعزیه و شبیه‌خوانی تا اندازه‌ای موافقت

کسب اعتبار در چشم آنان تعزیه را، که تنها گونهٔ نمایش ایرانی بود، به رخ آنان بکشد (شهیدی ۱۳۸۰، ۱۰۸). کسب اعتبار نزد فرنگیان و جلب توجه آنان به تعزیه می‌توانست اعتبار و مشروعیت شاه را در چشم مردم ایران نیز بیافزاید؛ چه‌اینکه، در آن دوره توجه و استقبال افراد اجنبی فرنگی به عناصری از فرهنگ و تمدن یک ملت می‌توانست برای آنان ایجاد آرامش و سرفرازی خیالی و دروغین باشد.

موضوع اخیر، باز هم مشکلی به مشکلات شاه، دربارهٔ تعزیه، می‌افزود؛ مشکلی که می‌توان آن را تراجم منابع و عوامل ایجاد مشروعیت خواند؛ عامل ایجاد مشروعیت از طریق جلب نظر فرنگیان با افزایش جنبه‌های نمایشی و تفریحی تعزیه با عامل ایجاد مشروعیت به‌وسیلهٔ رضایت علما و فقها در تضادی روشن قرار می‌گرفت. این تضاد می‌توانست روند تعدیل روابط شاه با رعیت را مختل نماید؛ چه‌اینکه، کاستن از یکی و پرداختن به دیگری، عملاً کفهٔ ترازوی تعدیل روابط را به یک‌سو ناموزون می‌کرد. این وضعیت پیچیده خود عاملی برای رفتار بی‌قاعده و مختل حکومت با فرنگیان دربارهٔ تماشای تعزیه بود. در منابع و اسناد تاریخی این دوره، دربارهٔ حضور اروپاییان در مجالس تعزیه، خبرها و گزارش‌های مختلف و گاه ضدونقیضی دیده می‌شود؛ زمانی به آنان اجازه می‌دادند، یا حتی از ایشان دعوت می‌کردند، که برای تماشای تعزیه به تکیه‌های دولتی بیایند و گاهی مانع حضورشان در تکیه‌ها می‌شدند و با شرکت بعضی از آنها در بعضی از مجالس تعزیه مشروط به شرایطی خاص موافقت می‌کردند (شهیدی، ۱۳۸۰: ۱۳۸ و ۱۳۹).

اینکه، در پس‌پشت رفتارهای حکومت در ساحت تعزیه و تعزیه‌داری، تلاش برای جلب رضایت رعیت نهفته بود را می‌توان

نصب کرد و منبر پیش از تعزیه را رسمی رایج کرد (شهیدی، ۱۳۸۰: ۱۰۸).

این تدبیر شاه نهایتاً با موفقیت همراه نشد؛ چه‌اینکه، تلاش او برای جلب رضایت عامهٔ مردم، به‌طور مستقیم، می‌طلبید تا او جهات نمایشی و سرگرم‌کننده تعزیه را پررنگ کند و این کار در چشم علما و فقها امری مردود بود. تلاش شاه در این باره به‌حدی به افراط کشیده شد که تعزیه‌هایی طراحی شد که صرفاً جنبه سرگرمی، تفریح و طنز داشتند. برای این تعزیه‌ها بود که پای دلک‌ها و مقلدان را به تکیه دولت باز کرد و تعزیه به یک هنر-صنعت تبدیل شد (شمیم، ۱۳۸۷: ۴۰۰).

این موضوع می‌توانست به موقعیتی خطرناک در روابط شاه و علما منجر شود. اعتمادالسلطنه (۱۲۵۶-۱۳۱۳ق) در روزنامهٔ خاطرات خود به شرح واقعه‌ای در این باره می‌پردازد: «شنبه چهارم محرم ۱۲۹۹... بعد در خانه رفتم. معلوم شد دیشب تعزیهٔ عروسی حضرت فاطمه را در تکیه بیرون آوردند. این تعزیه را به‌قدری رذل کردند، دیشب مخصوصاً زیاده‌تر رذل شده بود. تعزیه‌خوان‌ها زوزهٔ سگ می‌کشیدند. وقاحت به‌قدری شده بود و خندهٔ اهل حرم‌خانه طوری از بالاخانه‌ها به صحن تکیه می‌آمد که اشخاصی که در آنجا بودند نقل می‌کردند که از تماشای آن مضحک فرنگستان خیلی باخنده‌تر بود. نه شأن سلطنت بود این عمل و نه ایام تعزیهٔ سیدالشهداء مقتضی این حرکات» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰: ۱۳۲).

این موضوع، یعنی پرداختن بیشتر به جنبهٔ سرگرمی و نمایشی تعزیه، عامل مهم دیگری در دورهٔ ناصرالدین شاه داشت. این عامل جلب نظر و توجه فرنگیان بود. اطلاع شاه از اختصاصات فرهنگی و هنری فرنگیان چون تئاتر، او را بر آن می‌داشت که برای نشان دادن عظمت سلطنت خود و

کلاه‌فرنگی و به سرگذاشتن کلاه ایرانی (بنجامین، ۱۳۶۳: ۲۸۸؛ نیز بروگشن، ۱۳۷۴: ۱۰۷) یا فینه ترکی (سرنا، ۱۳۶۲: ۱۶۸) بوده است. هرچند تقسیم عقیدتی عالم به دارالکفر و دارالاسلام مبنایی برای حکومت در جلب رضایت عامه مردم در مورد دعوت از میهمانان خارجی برای تماشای تعزیه بوده است، مسئله جدی‌تر برای ایرانی شیعه در آن زمان تقسیم‌بندی ضیق‌تری، به لحاظ عقیدتی، در دایره دارالاسلام بوده است؛ تقسیم بر اساس تشیع و تسنن. این تقسیم‌بندی، که از دوره صفویه و رسمیت‌یافتن مذهب تشیع در ایران، صورتی جدی‌تر یافته بود عاملی اساسی در ایجاد هویت سیاسی برای حکومت ایران در برابر ابرقدرت دیگر جهان اسلام یعنی خلافت عثمانی بود. هرچند درگیری‌های عقیدتی بین شیعیان و سنیان تاریخ درازدامنی دارد، از دوره صفویه به بعد، این درگیری‌ها شدت و عمیق بیشتری یافت؛ عمقی که با پررنگ‌تر شدن خط‌کشی‌های عقیدتی و جداکردن هرچه بیشتر روایت دو مذهب از تاریخ اسلام نمود یافت.

در این میان، تشیع، که در موضع تهاجمی‌تر و نفی‌تری نسبت به اهل سنت ایستاده بود، نگاه خود را بیشتر در بازخوانی روایات تاریخی صدر اسلام، و به خصوص مسائل مربوط به سقیفه و حوادث پس از آن، به کار می‌بست. این کار، که عموماً با نفی و بعضاً توهین به مقدسات اهل سنت همراه بود، جنبه عام در میان عوام شیعه و برخی از خواص داشت. خوانش شیعی از تاریخ اسلام، به لحاظ رنگ و بوی انسانی آن که به شدت با درون‌مایه‌هایی ناشی از تقابل بین اولیای الهی و اشیاع همراه است، ظرفیت بالایی برای همراه کردن عامه مردم با خود دارد. این نگاه نفی می‌توانست در نمایش مذهبی و تاریخی تعزیه نیز جریان یابد. از اینجا بود که در دوره ناصری تعزیه‌هایی با

از توجه حکومت به نظام ذهنی ایرانیان مسلمان شیعه، در تقسیم‌بندی عقیدتی عالم، در موضوع دعوت از میهمانان اجنبی برای تماشای تعزیه دریافت. در دوران پیش از ورود مدرنیته و اندیشه‌های دنیا‌وارانه در فضای زیستی مسلمانان، مبنای تقسیم دنیا بر اساس قواعد امروزی بر خاسته از دوگانه دولت-ملت نبود بلکه تقسیم‌بندی عقیدتی دارالاسلام و دارالکفر میزان ارزش‌گذاری بود. درباره دعوت از فرنگیان به مراسم تعزیه از سوی حکومت به این تقسیم‌بندی توجه می‌شد و سعی می‌شد در دعوت از آنان به این مراسم دینی احتیاط لازم لحاظ شود. اما در همین شرایط، دعوت از کاردار دولت عثمانی بی‌اشکال بود؛ مطلب اخیر تحلیل پیش‌گفته را تأیید می‌کند.

به نقل رضاقلی‌خان هدایت (۱۳۱۵-۱۲۸۸ق)، میرزا تقی‌خان امیرکبیر (۱۲۲۲-۱۲۶۸ق)، در ابتدای سلطنت ناصرالدین‌شاه، از ورود نمایندگان دول غیرمسلمان به تکیه حکومتی، برای تماشای تعزیه، منع می‌کرد. او در این باره می‌گوید: «دیگر آنکه در زمان شاهنشاه ماضی (محمدشاه) سفرای دول خارجی به تکایا و مجالس تعزیه سیدالشهداء حاضر می‌شدند و همانا که در رسم ولایات آنان است آن مجمع را امثال بازیچه و تماشاخانه خود تصور می‌نمودند. و این معنا بر طباع علمای متشرعه سخت باری گران بود و بیم آن می‌رفت که وقتی بلوای عام و شورش اهالی اسلام روی نماید. بنابراین جناب صدارت، صلاح دانستند که ایشان از جلوس در مجالس تعزیه ممنوع شوند. الا جناب حیدرافندی، شارژدافر دولت عثمانی که به ملاحظه حمیت جامعه اسلامی از دیگر ایلچیان ممتاز و مستثنی بود» (هدایت، ۱۳۸۰: ۸۹۴۸ و ۸۹۴۹). نکته جالب توجه اینجاست که یکی از شروط حضور فرنگیان، در مراسم تعزیه و دیدن مستقیم و بدون پرده آن، برداشتن

بی حساب و کتاب می‌کند. این خصوصیت را سر جان ملکم (۱۷۶۹-۱۸۳۳م) این‌گونه توصیف می‌کند: «در ایران شاهزادگان و فرمانروایان و بزرگان و صاحب‌منصبان در غالب اوقات، عادات و رسوم و رفتار پادشاه را تقلید می‌کنند. آن تعظیم‌ها و بزرگداشت‌هایی را که به پادشاه می‌کنند، از زیردستان خود همان توقع دارند. هر کسی را در مقام خود می‌توان گفت درباری کوچک دارد که وضع آن تقریباً بر همان رفتار در خانهٔ پادشاهی است و همان لقب‌های صاحب‌منصبان شاهی بعینه به فرمان‌برداران و خدمتگزاران داده می‌شود. چنان‌که هریک از امیران برای خود همان حرم و همان میرزاها، کارگزاران دیوان و خلوت حضورها را دارند. حتی میرآخور هم بعضی اوقات برای خود شاعر و مسخره دارد. تمامی سامان‌ها، اسباب و بنیادهای خانه و زندگی و آیین‌ها در مراتب بعدی از پایهٔ دوم‌ها و سپس پایهٔ سوم‌ها به همان شکل است که در خانهٔ پادشاه است» (ملکم، ۱۳۸۰: ۲۹۰).

رواج این نوع روابط میان شاه و رعیت و سرایت آن به طبقات پایین‌تر هرم قدرت ایجاد ناهنجاری‌های روانی در روان جمعی انسان ایرانی می‌کرد. از یک‌سو، خوی استبداد و خودبرتربینی را رواج می‌داد، و از جانب دیگر، اخلاق غلامی و مرام چاکری را ایجاد می‌نمود: «در ایران هرگاه مردی به علت نفوذ شخصیت و دانش خود یا به علت تصادف و بختیاری به مقامی بلند برسد، مفت‌خواران بسیار و انگل‌های بی‌شمار به خانه‌اش رفت‌وآمد می‌کنند و چنان به نظر می‌نمایند که از افراد و جزو خانواده او به شمار می‌آیند. این مفت‌خواران هرچا که آن نودولت یا صاحب‌قدرت برود به دنبال او هستند. چنانچه آن نودولت یا صاحب‌قدرت از اشراف باشد، کسانی که زیر حمایت او رفته‌اند مانند غلامانش رفتار می‌کنند. در هیچ کشوری

درون مایهٔ عقیدتی شیعی، که خاصیتی تبرزایی و غیرستیزانه داشتند، طراحی و اجرا می‌شد. دستگاه شاهی در این کار رضایت رعیت را می‌جست و برای او ایجاد رضایت در رعیت ملک از ایجاد کدورت احتمالی برای حکومت عثمانی، که اساسش بر امتداد تاریخی اندیشهٔ سیاسی خلافت بود، اولویت داشت. البته مواردی پیش می‌آمد که جلب رضایت رعیت با منافع کلی حکومت، در ارتباط با همسایه مقتدر خود، در تضاد قرار می‌گرفت. در اینجا حکومت سعی می‌کرد به شیوه‌ای مسئله را حل کند. برای نمونه می‌توان به تعزیه غصب باغ فدک اشاره کرد. اجرای این تعزیه رسم معمول هرساله در تکیه دولت بود و از استقبال عامه برخوردار. اما در زمانی که دولت ایران با برخی از ممالک سنی مذهب، به خصوص دولت عثمانی، روابط حسنه داشت، یا مثلاً سفیر عثمانی در مجلس تعزیه حاضر بود، این تعزیه خوانده نمی‌شد (شهیدی، ۱۳۸۰: ۲۲۳ و ۲۲۴).

نقش تعزیه در تعدیل روابط مردم با شاه

مهم‌ترین خصوصیت در رابطهٔ شاه و مردم در تاریخ ایران رابطهٔ اربابی و نوکری است. رعیت، در هر سطح اجتماعی و مقام سیاسی، نوکر و غلام شاه است. این خصوصیت، که در دوره‌های طولانی در تاریخ روابط شاه و مردم در ایران جریان داشته است، تولید نوعی اخلاقیات در مردم کرده است؛ اخلاقیاتی که می‌توان آن را بازتابی از سوی روان جمعی رعیت ایرانی در ساحت اخلاق فردی و اجتماعی به شمار آورد. نمونه‌ای از این اخلاقیات را، که بازتابی از رابطهٔ فرادستی و فرودستی حاکم بین شاه و مردم است، در بازتولید این رابطه در میان طبقات دیگر اجتماع می‌توان دید؛ یعنی، در اجتماع ایرانی زنجیره‌ای از فرادستان و فرودستان ایجاد می‌گردد و هر فرودستی بر افراد ضعیف‌تر از خود اعمال قدرت

دیده نمی‌شود که در برابر قدرت، ابراز پستی تا این حد زننده و نفرت‌انگیز باشد» (ژوبر، ۱۳۴۷: ۲۳۳).

سرسپردگی، غلامی، خوارداشتن و خواری‌کشیدن در جامعه روّیه‌هایی خلاف فطرت آزاد انسانی است. این حرکت خلاف طبع آزاد انسانی در طبقات فرودست ایجاد نفرت عمیق و عقده‌های پنهان می‌کند. گشایش این عقده‌ها و دریدن این زنجیره ممتد یکی از محاسن نمایش تعزیه برای رعیت ایرانی در دوران ناصری بود. به دیگر سخن می‌توان گفت که تعزیه در آن فضا کارکردی تعدیلی می‌یافت و به طرق گوناگون به تعدیل روابط مردم با شاه کمک می‌کرد. در گام اول، نباید جایگاه نمایش را در تأثیر بر توده مردم نادیده گرفت. قدرت تصویری، از یک‌سو، و قوّت ذهنیت تصویری عموم جامعه، از سوی دیگر، نمایش را نسبت به سایر اطوار روایت از تأثیر بیشتری بر جامعه برخوردار کرده است (لوبون، ۱۳۶۹: ۸۸). جامعه دوره ناصری نمایش تعزیه را به مثابه یکی از راه‌های کسب آرامش روانی و گشایش عقده‌های فردی و اجتماعی می‌دیده است؛ عقده‌هایی که ریشه در فرودستی دائمی و استبداد دستگاه حکومتی داشته است.

البته این عقده‌گشایی را به صورت‌های گوناگون در مردم آن روزگار می‌توان دید. اولین صورت را در نقشی که تعزیه در تخلیه روانی صرف توده مردم بازی می‌کرد می‌توان دید. این تخلیه روانی، که با واکنش‌های هیجانی چون شادی، غم و هیجان همراه بود، بدون داشتن هیچ درون‌مایه‌ای از مفاهیمی چون حق و باطل، فقط ناشی از برخورد روانی مردم با اثری هنری بود؛ برخوردی که کمک می‌کرد تا توده مردم درونیات خود را به راحتی تخلیه نمایند. تعزیه‌شناسی درباره این کارکرد تعزیه چنین می‌گوید: «هدف از تعزیه‌خوانی نه تنها پدیدآوردن یک نظم اندیشگانی اخلاقی و دینی

در بینندگان، بلکه برانگیختن یک واکنش درون‌پالا، مانند خنده یا گریه و خشم یا جنب‌وجوش و هیجان است» (فولکین‌یونی، ۱۳۶۷: ۱۸۳).

این تخلیه روانی، از آنجاکه به جلوگیری از ایجاد عقده‌های روانی کمک می‌کرد، نقشی مثبت در فضای روانی جامعه داشت و می‌توانست در تعدیل رابطه مردم با حکومت مؤثر واقع گردد. اما این تخلیه روانی از آنجاکه ممکن بود به واکنش‌های هیجانی افسارگسیخته بینجامد می‌توانست خطرناک باشد. در این باره مطالب بسیاری در متون دوره ناصری می‌تواند شاهد بر مدعا باشد. پیش از پرداختن به نمونه‌های این تخلیه روانی، ذکر این نکته خالی از اهمیت نیست که انتظار مردم از تعزیه در ساحت روانی - با قطع نظر از انتظارات دیگر آنان - به صورت ناخودآگاه نقشی تعدیل‌کننده و تسلی‌دهنده بود. این مسئله را می‌توان از نقلی مکرر در متون مربوط به آن دوران دریافت؛ نقلی که از درگیری‌های زنان تماشاجی، پیش از آغاز تعزیه، خبر می‌دهد (برای نمونه ن.ک: بنجامین، ۱۳۶۳: ۲۹۱؛ نیز پولاک، ۱۳۶۸: ۲۳۵؛ نیز شیل، ۱۳۶۸: ۶۹). حال روانی زنان پیش از آغاز تعزیه، که نشان از روان‌هایی آمادۀ تخلیه داشت، با کوچک‌ترین تحریکی به انفجار پیش از موعد منجر می‌شد. وضع تماشاجیان تعزیه، پس از اتمام آن و تخلیه روانی کامل، تأییدی بر تحلیل پیش‌گفته است: «با این صحنه، تعزیه آن روز به پایان رسید و جمعیت در سکوت مطلق، به تدریج، تکیه را ترک کردند» (سرنا، ۱۳۶۲: ۱۷۹).

یکی از نمونه‌های تخلیه روانی شدید، واقع‌انگاری حوادث جاری در نمایش تعزیه است. تماشاجیان نمایش آن‌قدر دچار هیجان می‌شدند که بازیگران نقش اشقیا را واقعی می‌پنداشتند. یاکوب ادوارد پولاک^{۱۵} (۱۸۱۸-۱۸۹۱م) در این باره از تجربیات خود

پیرامون واقعه عاشورا رخ داده است، می‌توان از دیگر راه‌های تخلیه روانی مردم به شمار آورد. نوع روایت و پرداخت این داستان‌ها خود حکایت از هدف تعدیلی دارد که از اجرای این داستان خاص دنبال می‌شده است. برای نمونه می‌توان به اجرای داستان مربوط به قیام مختار اشاره کرد. مختار ابن ابوعبیده ثقفی (۱-۶۷ق) از مشاهیر تاریخ اسلام است که پس از قیام عاشورا دست به قیام زد و مدت کوتاهی نیز به حکومت رسید (۶۶-۶۷ق). مهم‌ترین شاخصه حکومت او انتقام‌گیری از قاتلان سیدالشهداء (ع) بوده است. (برای اطلاع کامل از مختار و قیام او ن.ک: بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۳۷۵-۴۵۵) (یک مورد در منابع هست تاریخ مغایرت دارد اگر منبع اصلی لاتین است باید)

نوع اجرای تعزیه مختار، که به طرز روشنی از صحنه‌های دهشتناک انتقام‌کشی از اشقیا آکنده بود، خود نوعی تخلیه روانی بود که از سوی جامعه انجام می‌پذیرفت. این تخلیه روانی در عین حالی که ظاهراً برای تسلی دل شیعیان از انتقام قاتلان سیدالشهداء (ع) و یارانش انجام می‌گرفت ولی بالمآل می‌توانست عاملی برای گشایش عقده‌ها و فراموش شدن کینه‌های کهنه در روان اجتماع گردد. بنجامین که خود تعزیه مختار را دیده است فضای این تعزیه را این‌گونه تشریح می‌کند: «صحنه بعد، فرار سیدن موقع انتقام از دشمنان امام بود، مختار با قد بلند و مردانه خود وارد صحنه شد، او که علیه قاتلین امام و خاندانش قیام کرده بود موفق شده بود عبیدالله را از مسند حکومت کوفه سرنگون و به اتفاق عده زیادی از طرفدارانش دستگیر نماید و در این صحنه مجازات شدید آنها نشان داده می‌شد و هنر نمایشی تعزیه‌گردانان در مجسم کردن این مجازات‌ها واقعاً تحسین‌برانگیز بود، دو نفر را با طنابی که از سقف تکیه آویخته بودند به

می‌گویند: «[هنگام اجرای تعزیه] شنوندگان هق‌هق می‌کنند و می‌گیرند و چنان با تمام وجود با آنچه در صحنه می‌گذرد سهیم می‌شوند که ممکن است کسی را که در نقش یزید بازی می‌کند با دست خود قطعه قطعه کنند. در بعضی از نواحی لرستان که پای تمدن به آن نرسیده گویا مواردی پیش آمده است که بازیگری مؤثر بازیگران به قیمت جانشان تمام شده باشد؛ پس کسانی که نقش‌های منفی به عهده داشته‌اند برای آنکه نگذارند تماشاگران غرق توهم شوند در صحنه‌های سخت رقت‌انگیز خود نیز در گریه مردم شرکت می‌کردند» (پولاک، ۱۳۶۸: ۲۳۵). در این باره تجربیات مشابهی نیز نقل شده است: «[هنگام اجرای تعزیه] گاهی هیجان و احساسات مردم به جایی می‌رسد که ایفاکننده نقش شمر هدف ناسزای مردم قرار می‌گیرد و به زحمت می‌تواند خود را از شتر نگاه غضب‌آلود و مخصوصاً ضربات مشیت و لگد زن‌ها در امان نگه دارد» (شیل، ۱۳۶۸: ۶۷). گاهی این تخلیه روانی به عکس‌العمل‌های هیجانی کور و بی‌هدف منجر می‌شد به طوری که به انتقام‌کشی از هر کسی که بیگانه و دشمن انگاشته می‌شد می‌انجامید. بنجامین در این باره می‌گوید: «من موفق نشدم قسمت آخر تعزیه دهه ماه محرم را، که سه روز دیگر انجام می‌شد، مشاهده کنم زیرا طبق معمول سالانه اصولاً مسیحیان را در سه روز آخر دهه محرم به تکیه دولت راه نمی‌دهند... و اصولاً هم من به خارجی‌ان توصیه می‌کنم که در آن روزها به هیچ وجه به تماشای تعزیه نروند زیرا احساسات مذهبی مردم طوری تهییج می‌شود که نمی‌توانند یک بیگانه را در کنار خود تحمل کنند» (بنجامین، ۱۳۶۳: ۳۴). این تخلیه روانی گاهی دامن عرب‌ها و سنی‌مذهبان ترک ساکن شهرهای ایران را نیز می‌گرفت (بروگشن، ۱۳۷۴: ۱۰۷).

اجرای برخی از داستان‌های خاص را، که

به طور کلی می‌توان گفت مردم تعزیه‌خوانی را شکوه می‌بخشیدند چون به قهرمانان واقعی و عظمت اخلاقی، دست‌کم بر روی صحنه، احساس نیاز می‌کردند. مردم با مشارکت خود در تعزیه‌خوانی می‌کوشیدند، تا اندازه‌ای که می‌توانند، از هرزگی و فساد و زبونی زندگی پیرامون خود فاصله بگیرند و از آن دوری بجویند (بلوکباشی، ۱۳۸۰: ۴۷ و ۴۸). در سایه نمایش تعزیه، رعیت تصویر سیدالشهدا (ع) را چون پیشوایی عادل، غمخوار و مهربان برای خود ترسیم می‌نمود و بر شهادت چنین پیشوایی و بر حال خود، در دوری از چنین امامی و گرفتاری در چنگ حکام ظالم، می‌گریست.

تعزیه در ساحت اجتماعی نیز با ایجاد فضایی تعادلی، تقرّب و هم‌سطحی طبقات حاکم و رعیت را تسهیل می‌کرد. می‌توان گفت فقط در حین نمایش تعزیه بود که همه اقشار مردم، بدون هیچ مانع و رادعی و بدون اینکه برای حضور در این مراسم پولی پرداخت کنند یا عضو طبقه خاصی باشند، می‌توانستند در کنار طبقه حاکم، و در رأس آن شاه، بنشینند: «مانند تکیه شاه [تکیه دولت] ورود به تکیه‌های دیگر نیز برای عموم آزاد است. چون هرچه بیشتر جمعیت در آنها حضور به هم رسانند، دلیل مقبولیت برنامه‌های آن است... زنان جای مخصوصی دارند ولی از هر طبقه باشند به‌طور مخلوط با هم در یکجا می‌نشینند. مثلاً زن فلان اعیان در کنار یک زن گدا، یا خانم متشخصی پهلوی یک زن معمولی قرار می‌گیرد» (سرنا، ۱۳۶۲: ۱۶۸). در این هم‌نشینی، خروج شاه از دایره توجه رعیت و تبدیل شدن او به یکی از مردم کمال اهمیت را دارا بود؛ چه اینکه در باقی موارد برخورد، سایه ارتباط فرادستی و فرودستی بر رابطه شاه و مردم سنگینی می‌کرد.

نمود دیگر تعدیل‌گری تعزیه در اجتماع،

دار کشیده و یک نفر را نشانده بودند که جلاد سرش را ببرد و دیگ بزرگی را پر از آب بر سر آتش گذاشته بودند تا نفر چهارم را زنده در آن بگذارند و در همین لحظات حسّاس ناگهان شاه غرفه خود را ترک کرد و به طرف کاخ خود رفت و تعزیه به پایان رسید.^{۱۶} (بنجامین، ۱۳۶۳: ۳۰۱). بنجامین هرچند این تعزیه را مهیج و تکان‌دهنده می‌خواند اما به درستی اشاره می‌کند که این تعزیه به لحاظ انسانی به سایر تعزیه‌ها نمی‌رسید (بنجامین، ۱۳۶۳: ۳۰۱).

صورت دیگر تعدیل‌گری تعزیه را می‌توان در تصویری که از نبرد حق و باطل و ظالم و مظلوم ترسیم می‌کند جست‌وجو کرد. این صورت، نسبت به تخلیه روانی صرف، متعالی‌تر است و درون‌مایه‌ای آرمان‌خواهانه دارد. تعزیه داستان پیروزی خون بر شمشیر را روایت می‌کند؛ داستان پیروزی ابرنسان مظلوم و مقتول در مقابل ظالمین و جفاکارانی که در ظاهر در جنگ نابرابر به پیروزی رسیده‌اند. این پیروزی در عین شکست بهترین دارو برای مردمی بود که خود را به ناحق تحت ظلم و ستم دستگاه می‌دیدند. این تفسیر به لحاظ روانی آرامشی متعالی به رعیت می‌بخشید؛ تجشّم این حقیقت که اولیاء الهی، در عین شایستگی و عظمت، مظلوم و مقتول واقع شده‌اند بینشی متافیزیکی به رعیت القا می‌کرد که سرنوشت خود را تحت این سنت خالده الهی تفسیر کنند و بر مظلومیت خود صبر کنند و ایمان راسخ داشته باشند که پیروزی نهایی در دادگاه عدل الهی و تاریخ از آنان خواهد بود. تعزیه، از جنبه دیگری نیز، به تعدیل روابط مردم با دستگاه شاه می‌پرداخت و آن ترسیم صورتی آرمانی و دلخواه از ولی و صاحب اختیار بود. اصولاً تعزیه را می‌توان آینه‌ای برای بازتاب کمبودهای زندگی اجتماعی و اخلاقی مردمان آن روزگار به حساب آورد.

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه گذشت، تعزیه نقش تعدیلی در روابط شاه، به عنوان رأس هرم قدرت، و مردم، به عنوان قاعده این هرم، در ایران دوره ناصری داشته است. این نقش تعدیلی که از دو سوی این ارتباط به کار گرفته می‌شده است در ارتباط با هرکدام از این دو طرف کارکردی دیگرگونه داشته است. تعزیه از سوی شاه برای جلب رضایت رعیت به کار گرفته می‌شده است و برای این جلب رضایت راه‌های مختلفی پیموده می‌شده است و به‌طوری‌که گاه حاکمیت مجبور به رفع تناقضات پیش‌آمده بین اسباب جلب نظر رعیت برمی‌آمده است. تعزیه از سوی مردم به عنوان حربه‌ای برای کاهش آمال و اسبابی برای تخلیه روانی به کار می‌رفت و علاوه بر این نقش‌های تعدیلی دیگری را نیز چون ارضای امیال آرمان‌خواهانه بازی می‌کرد.

ایجاد هم‌بستگی میان مردم در مقابل حکومت بود. این هم‌بستگی در مقابل حکومت لزوماً به معنای درگیری با حکومت نیست بلکه آن را می‌توان در همراهی مردم با هم در عمل و خواست اجتماعی دید. این هم‌بستگی را در تلاش هماهنگ مردم آن دوره برای برگزاری هرچه باشکوه‌تر مراسم عزای سیدالشهداء (ع) عموماً و نمایش تعزیه خصوصاً می‌توان دید (سرنا، ۱۳۶۲: ۱۶۷ و ۱۶۸). این هم‌بستگی حتی در برابر شاه نیز دید می‌شود آن‌هم درست پس از اتمام نمایش تعزیه: «در آخرین صحنه تعزیه آن سال، عده‌ای از مردم و تماشاچیان در تکیه دولت از شاه یک‌صد تقاضای آزادی یک زندانی مشهور را کردند و این تقاضا آن‌قدر مصّرانه بود که شاه ناچار به تسلیم شد و از همان‌جا دستور آزادی آن زندانی را صادر کرد. این واقعه به‌طور متناوب در سال‌های گذشته هم روی داده بود» (بنجامین، ۱۳۶۳: ۳۰۴).

پی‌نوشت‌ها

1. Sigmund Freud
4. Unconscious
7. super-ego
10. Das Unbehagen in der Kultur

2. Psychoanalysis
5. Id
8. Conscience
11. Eros

3. consciousness
6. ego
9. Ego-ideal

۱۲. شاهان ایران دریافته بودند که هیچ‌چیز به اندازه رعایت نکردن ظاهر شریعت به اقتدار و مشروعیت آنان در چشم مردم ضربه نمی‌زند؛ به همین دلیل، عموماً به ظاهر شریعت پایبند بودند و سعی می‌کردند خود را حافظ، خادم و مبلغ شریعت نشان دهند (برای این موضوع ن.ک: ملکم، ۱۳۸۰: ۸۲۲).

۱۳. مستوفی در این باره می‌گوید: «ناصرالدین شاه، که از همه چیز وسیله تفریح می‌تراشید، در این کار هم سعی فراوانی به خرج داد و شبیه‌خوانی را وسیله اظهار تجمل و نمایش شکوه و جلال سلطنتش کرد و آن را به‌مقام صنعت رساند... در اواخر سلطنت ناصردین شاه تعزیه‌خوانی تجمل و تفریحش بیش از عزاداری شده و هر جا تعزیه‌ای برپا می‌شد جمعیت زیادی، به‌خصوص زن‌ها، در آن حاضر می‌شدند... همین‌که اعیانیت در تعزیه وارد شد نسخه‌های تعزیه هم اصلاح شده و پاره‌ای چیزها که هیچ مربوط به عزاداری نبود، مانند تعزیه دره‌الصف و تعزیه امیر تیمور و تعزیه حضرت یوسف و عروسی دختر قریش، نیز در آن وارد گردید و برای اینکه جنبه عزاداری آن هم بالمره از بین نرود در مقدمه یکی از این حکایات نیمه‌تفریحی و نیمه‌اخلاقی و در آخر یکی از واقعات یوم‌الظف نمایش گذاشته می‌شد» (مستوفی، ۱۳۸۴: ۲۸۸).

14. Samuel Greene Wheeler Benjamin

15. Jakob Eduard Polak

۱۶. حرکت شاه، در ترک ناگهانی تعزیه ضمن این صحنه، می‌تواند تأییدی بر تحلیل‌های پیش‌گفته باشد. شاید شاه تخیل آرامش‌بخش مردم مبنی بر انتقام از ظالمین را خوش نداشته است!

منابع

• آروی، پتر (۱۳۶۳)، *تاریخ معاصر ایران* (از تأسیس تا انقراض سلسله قاجاریه)، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، جلد اول، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطائی.

- استور، آنتونی (۱۳۷۵)، *فروید*، ترجمه حسن مرندي، تهران، طرح نو.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن (۱۳۵۰)، *روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، امیرکبیر.
- افشار، ایرج (۱۳۸۰)، «سه مقاله درباره سفرنامه نویسی ناصرالدین شاه»، از کتاب *چهل سال تاریخ ایران* نوشته اعتمادالسلطنه، جلد سوم، تهران، انتشارات اساطیر.
- افشار، ایرج (۱۳۸۰)، «نقاشی های ناصرالدین شاه»، از کتاب *چهل سال تاریخ ایران* نوشته اعتمادالسلطنه، جلد سوم، تهران، انتشارات اساطیر.
- الگار، حامد (۱۳۶۹)، *دین و دولت در ایران*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، نشر توس.
- امانت، عباس (۱۳۸۳)، *قبله عالم*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، نشر کارنامه.
- بروگش، هینریش (۱۳۷۴)، *در سرزمین آفتاب*، ترجمه مجید جلیلود، تهران، نشر مرکز.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق)، *کتاب جمل من انساب الاشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، جلد ششم، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
- بلوکباشی، علی (۱۳۸۰)، «تعزیه خوانی: حدیث قدسی در نمایش آئینی»، از کتاب *پژوهشی بر تعزیه و تعزیه خوانی* نوشته عنایت الله شهیدی، تهران، انتشارات دفتر پژوهش های فرهنگی و کمیسیون ملی یونسکو در ایران.
- بنجامین، ساموئل گرین (۱۳۶۳)، *ایران و ایرانیان*، ترجمه محمدحسین کردبچه، تهران، انتشارات جاویدان.
- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۸)، *سفرنامه پولاک*، ترجمه کیکاووس جهاندار، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ژوبر، پیرآمده امیلین پروب (۱۳۴۷)، *مسافرت به رمنستان و ایران*، ترجمه علیقلی اعتمادمقدم، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- سرنا، کارلا (۱۳۶۲)، *آدمها و آیینها در ایران*، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، کتابفروشی زوآر.
- شند، محمد (۱۴۳۲ق)، *الشعائر الحسينية بين الإصالة والتجديد*، قم، دارالغدیر.
- شمیم، علی اصغر (۱۳۸۷)، *ایران در دوره سلطنت قاجار*، تهران، نشر بهزاد.
- شهیدی، عنایت الله (۱۳۸۰)، *پژوهشی در تعزیه و تعزیه خوانی* از آغاز تا پایان دوره قاجار در تهران، ویرایش علی بلوکباشی، تهران، انتشارات دفتر پژوهش های فرهنگی و کمیسیون ملی یونسکو در ایران.
- شیل، مری (۱۳۶۸)، *خاطرات لیدی شیل*، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، نشر نو.
- فروید، زیگموند (۱۳۸۳)، *تمدن و ملالت های آن*، ترجمه محمد مبشری، تهران، ماهی.
- فروید، زیگموند (۱۳۷۳)، «خود و نهاد»، ترجمه حسین پاینده، *رغنون*، شماره سوم، ۲۳۹-۲۵۲.
- فولکین یونی، انریکو (۱۳۶۷)، «ملاحظات در مقایسه بین مراسم تعزیه ایرانی و نمایش مصائب و آلام مسیح در سده های میانه مسیحی در مغرب زمین»، از کتاب *تعزیه: هنر بومی پیشرو ایران*، گردآورنده پتر چلکووسکی، ترجمه داوود حاتمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- فیست، جس و دیگران (۱۳۸۸)، *نظریه های شخصیت*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران، انتشارات روان.
- لوبون، گوستاو (۱۳۶۹)، *روان شناسی توده ها*، ترجمه کیومرث خواجها، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- ماهونی، پاتریک (۱۳۸۹)، *فروید*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، ماهی.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۸۴)، *شرح زیگانی من*، جلد اول، تهران، انتشارات زوار.
- ملکم، سر جان (۱۳۸۰)، *تاریخ کامل ایران*، ترجمه میرزا اسماعیل حیرت، جلد دوم، تهران، نشر افسون.
- نادعلیزاده، مسلم (۱۳۹۳)، *شبیه از نگاه فقهی: تعزیه در آرای فقیهان و عالمان شیعه*، تهران، نشر خیمه.
- هدایت، رضاقلی خان (۱۳۸۰)، *روضه الصفاي ناصري*، به تصحیح جمشیدکیان فر، جلد دهم، تهران، انتشارات اساطیر.
- هیوز، هنری استیوارت (۱۳۹۱)، *آگاهی و جامعه*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

• Scholts, Duane P, Sydney Ellin Scholts (2005), *Theories of Personality*, Cengage Learning, Wadsworth