

نگاهی به آیین های مذهبی

شیعیان جعفری در ترکیه

عائمه بایلاک

دانشگاه بوغازیچی

۲۰۰۹

مترجم: مریم کمالی

چکیده

این اثر به بررسی آیین های سوگواری فرقه جعفری ترکیه می پردازد که در ماه محرم و به ویژه عاشورا برگزار می شود . فرقه 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 آیین های جمعی ماه محرم در تاریخ ترکیه، به بررسی متون و روایت های مربوط به ایام محرم، عاشورا و آیین های سوگواری جمعی می پردازد که از دو دهه گذشته تاکنون در ملاء عام برگزار می شود.

ما با استفاده از روش تحلیلی- تطبیقی به این مسأله می پردازیم که چگونه مراسم بزرگداشت محرم یادآور هویت جمعی و مذهبی جماعت جعفری و ایمان جمعی ایشان است؛ نیز نشان می دهد که چطور مراسم بزرگداشت محرم با گفتمان اصلی که مبتنی بر باورها و تجربه های جعفری بازخوانی شده، شکل و تفسیر تازه می گیرد.

پیشگفتار

اساس پرداختن به این موضوع مربوط به توجه، تجربه و بویژه کنجکاوی بنده در گذشته است. شش سال پیش که برای یادگیری زبان فارسی و انجام برخی از پروژه های دانشگاهی بهایران آمدم، تصور می کردم ایران و مردم ایران را به خوبی می شناسم. با این همه تجربه اول من خلاف آن را ثابت کرد . تجربه لرزان، پریشان و پرزحمت دو ساله برای بدست آوردن اطلاعات فرقه شناسی به من ثابت کرد که دانش قبلی من چندان پرمایه نیست. از همان موقع بود که بنده به منحصر به فرد بودن مشاهدات و تجارب شخصی و اهمیت حضور در فضای مورد مطالعه پی بردم و این که تجربه های من اصلاً تخصصی نبوده است.

همان طور که پیشتر مطرح کردم، پیش از سفر به ایران درمورد عقاید مذهبی جامعه ایران اطلاعات ناچیزی داشتم . تجربه هایی که از سفر به ایران به دست آوردم بسیار متفاوت از درک و دریافتی بود که پیش از آن داشتم . فهمیدم که تجربه مذهبی در واقعیت زندگی و برخورد با شرایط متفاوت چگونه عمل می کند. نماز خواندن به شیوه ای متفاوت (رها کردن دستها و استفاده ازقطعه ای خاک یا سنگ به عنوان مهر و نیز عبلوت ویژه برای علی در اذان)، و برگزاری

سوگواری پر شور و بی نظیر در ایام خاصی از سال (ماه محرم) از جمله ویژگی هایی است که شیعیان دوازده امامی در هستی شناسی و معرفت شناسی اسلامی تعریف می کنند.

در مورد فرقه ها و اصول مذهبی در ایران اطلاعات کمی داشتم، ولی اصلا تصور نمی کردم بخشی از مردم ترکیه نیز به همین عقاید مذهبی گرایش داشته باشند . می توان گفت که تا پیش از سفر به ایران و روبرو شدن با شیعیان در مورد فرقه جعفری ترکیه کاملا بی اطلاع بودم.

تا پیش از سفر هرگز سنی بودن را بخشی از هویت خود نمی دانستم 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، تجربه ای منحصر به فرد بود.

مسائل عقیدتی و تجربه های مذهبی معمولا از دشوارترین موضوعات قابل بحث است، از این رو بیشتر اطلاعات من حاصل مشاهدات شخصی و توضیحاتی است که شیعیان، داوطلبانه در اختیار من قرار داده اند . یکی از تفاوت های اساسی شیعه و سنی جایگاه و مقام امامان شیعی است . امامان شیعه برای همه ما، شخصیت های قابل احترامی هستند ولی شیعیان برخلاف سنی ها ایشان را از هر گونه خطا و لغزش مصون می دانند؛ همین مساله 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 توجه ترین جلوه های مذهبی است که در جامعه ایرانی - شیعی به تجربه در آمده است. به واقع رابطه این عناصر در طول تاریخ یک بعدی نبوده و خاصیت تعاملی دارد. بی تردید جدا از سنت و موقعیت مکانی یکی از مهمترین نمونه ها و تجاربی که به تمام این عناصر شکل بخشیده و آنها را در قالبی مناسب فراهم آورده است حول محور کربلا و محرم ایجاد شده و به هستی شناسی، معرفت شناسی، تاریخ و هویت شیعه معنای استواری می بخشد.

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 سنت ها، تعبیر، عقاید، درخو است ها و تجربه های 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 آیین های بزرگداشت محرم بپردازد که در ساختن و ارائه هویت جمعی فرقه جعفری ترکیه به عنوان گروهی با عقاید و تجربه های فرقه ای مشترک نقش انکارناپذیری داشته است.

فصل اول

مقدمه

ارائه موضوع تحقیق

در دو دهه گذشته، ایجاد گروه ها و تشکلهای فرهنگی و قومی متفاوت در جهان فراملی و در نتیجه تحول در نقشه برداری از جایگاه اجتماعی، به دو روش مفاهیم خاصی ایجاد کرده است . این پدیده یا از طریق احیا و ظهور فرهنگ، مذهب یا عقاید خاص (احیای اسلام) و یا به صورت تجدید، بروز و یا تاکید بر اشکال خاصی از هویت (تجدید علوی، تشکلهای زنان صوفی) نمود می یابد. در حقیقت به خاطر پیچیدگی روابط میان فرهنگ و هویت به راحتی نمی توان بین این دو روش تمایز قایل شد.

بنا به نوشته ارنست گلنر^۱، الیزابت اوزدالغا^۲ مطرح می کند که « هویت در عصر جدید با فرهنگ فراگیر و جهان شمول تعریف می شود؛ امروزه مردم هویت اجتماعی خود را نه با خانواده و روابط خویشاوندی که بخشی از ارزش های سنتی است بلکه با عبارات فرهنگی تعریف می کنند . در چنین دوره ای، افزایش و تحول ارزش یافته های مذهبی امری طبیعی است.»^۳ احیای گفتمان و تجربه مذهبی در تعامل با بازسازی، تجدید ساختار و ارائه دوباره هویت معنا پیدا می کند، هر چند نتیجه رابطه و تاثیر این دو مقوله بر هم چندان مشخص نیست. مندیئا^۴ درباره علت این مساله آورده است: هویت اگر چه همواره موضوع تفکر در علوم انسانی و اجتماعی بوده ولی تنها یک مقوله انتزاعی نیست... هویت مقوله ای تجربی، مادی و بویژه وجودی است و دغدغه اندیشمندانی است که سعی کرده اند رابطه میان نهادهای اجتماعی با جهان واقعیت و عقاید را دریابند و این که چطور تعامل این پدیده ها در شکل های مختلفی از هویت نمود می یابد.^۵

در ترکیه، لازمه ایجاد ملت ترکی تحت گفتمان مدرنیزه کمالیست، همانا نیاز به ایجاد تجانس فرهنگی بر اساس ارزش های سکولار مانند اعتقاد به تاریخ و هویت قومی مشترک بود.^۶ در این زمینه، ارزش ها و پیوندهای سنتی و بویژه سنت مذهبی برای تشکیل هویت ملی سکولار در ترکیه تهدید جدی به حساب می آمد؛ چرا که این مساله در برابر فرایند مدرنیزه مانع جدی تلقی می شد.

بر اساس اندیشه برکیس^۷ این مساله مبتنی بر شکلی از سکولاریسم به معنای بی مذهبی است که به دنبال جدا کردن اسلام از ساحت سیاست است.^۸ با این همه با توجه به رابطه دولت- مذهب، در ترکیه دستگاه های دولتی نظارت شدیدی بر مذهب دارند.

دولت کمالیست ابعاد اجتماعی و سیاسی مذهب را به شدت سرکوب می کرد و سعی داشت صورتی مدرن و ملی از اسلام جدید ارائه دهد که با فرهنگ عمیق ملی ترکیه در هم آمیخته باشد.^۹ تلاش قابل توجهی صورت گرفت تا نه تنها تاثیر مذهب بر دستگاه های دولتی را از میان بردارند بلکه نفوذ و حضور مذهب به عنوان نظام اعتقادی در ساحت عمومی را محدود کنند.^{۱۰}

^۱. Ernest Gellner.

^۲. Elizabeth Ozdalg.

^۳. Elizabeth Ozdalg, *Islamism's Course in Turkey: A Sociological Perspective*, Istanbul: Iletisim Yayinlari, 2006, pp.57-61.

^۴. Mendieta.

^۵. Eduardo Mendieta, "Identities: Postcolonial and Global" in *Identities: Race Class, Gender and Nationality*, edited by Linda Martin Alcoff and Eduardo Mendieta (Oxford: Blackwell Publishing, ۲۰۰۴), p۴۱۵.

^۶. Ozdalg, p. ۵۴.

^۷. Berkes.

^۸. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (London: Hurst & Company, ۱۹۹۸), p ۴۷۹.

^۹. Taha Parla and Andrew Davison, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?* (Syracuse, N.Y: Syracuse University Press, ۲۰۰۴), p. ۲۷۴.

^{۱۰}. Ozdalg, p.۵۵, Also see, Richard Tapper, " Introduction in *Islam in Modern Turkey: Religion Politics and Literature in a Secular State* (New York: I.B. Tauris, ۱۹۹۱), p.۲, ۶. For further information also see Serif Madrin *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany: State

با این همه، بر خلاف انتظار روشنفکران مدرن که ت لاش می کردند با استفاده از خردگرایی و روشنفکری، مذهب را از میان بردارند و با وجود فضای سرکوب مذهب که بر جامعه حاکم بود، ایده ها و اندیشه های مذهبی به حیات خود ادامه داد. در چند دهه اخیر اندیشه های مذهبی در قالب نهادها و شکل های مختلف در فضای جامعه نمود بی شتری یافته است.

از نظر میکائل میکر^{۱۱} «احیای اسلام در ترکیه بیش از آن که احیای مذهبی باشد با تحول و بازسازی همراه بوده است.»^{۱۲} هاکان یاوز^{۱۳} مطرح می کند که «حرکت هویت اسلامی جدید احیای علقه های مذهبی گذشته نیست بلکه پدیده ای ای مدرن است که در ارتباط با سیاست های اقتصادی لیبرال های جدید ایجاد شده است.»^{۱۴} او اضافه می کند که شکل جدید هویت مذهبی در بازار شهری ریشه دارد : «در فضای استدلالی جدیدی که حاصل شهرنشینی، گسترش سرمایه داری و انقلاب در رسانه های جمعی است.»^{۱۵}

کاترین رادور^{۱۶} که دست به انجام تحقیق قوم شناسانه در میان زنان صوفی استانبول زده است ، تصدیق می کند که تحولات مطرح شده در بالا در جامعه ترکیه با آغاز حکومت اوزال سرعت بیشتری گرفت. در دوره او «تحولات و فضای باز بستر ایجاد تنوع و پیچیدگی مذهبی را فراهم ساخت و گروه ها و تشکل های تازه تاسیس و پراکنده را در یک نقطه گرد هم جمع کرد.»^{۱۷}

ایجاد تشکل های فرهنگی و هویت های مذهبی مربوط به مواجهه مذهب و مدرنیته است زیرا این فرهنگ ها و هویت ها در جهان سرمایه داری مدرن و دنیای صنعتی شکل می گیرند . عبارت زیر از رادور در این خصوص حایز اهمیت است : «مذهب تنها راه توضیح کردار مردمان پرهیزکار نیست ولی گاهی اوقات آن چنان در مرکز توجه قرار می گیرد که دیگر ابعاد زندگی انسانی نادیده گرفته می شود.»^{۱۸} از این رو، برای فهم و توضیح شکل خاصی از مذهبی بودن گروهی از مردم، لازم است که فضای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را که مردم در آن ریشه کرده و بالیده اند در نظر بگیریم. جدا از تسنن که فرقه قالب در ترکیه است ، حلقه ها و تشکل های صوفی، گروه های رادیکال، مدرن گرا، اصلاح طلب یا بنیادگرای اسلامی، گروه هایی که گمراه و منحرف قلمداد می شوند، اقلیت های مذهبی از جمله علویان، نصیری ها، یزیدی ها و شیعیان جعفری، بعد از دهه ۱۹۸۰ در ترکیه و در میان مردم آزادانه به فعالیت پرداختند و مورد توجه محققان و علاقه مندان به این حوزه از اندیشه ها قرار گرفتند.

University of New York Press, ۱۹۸۹), Umit Cizre Sakallioğlu "Parameters and Strategies of Islam- State Interaction in the Republican Turkey" *Interactional Journal of Middle Eastern Studies*, ۲۸ (۱۹۹۶).

^{۱۱}. Michael Meeker.

^{۱۲}. 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, ۱۹۹۵), p.۳۱.

^{۱۳}. Hakan Yavuz.

^{۱۴}. M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford: Oxford University Press, ۲۰۰۳), p. ۸۱.

^{۱۵}. Ibid.p۸۲.

^{۱۶}. Catharina Raudvere.

^{۱۷}. 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, ۱۹۹۶), pp. ۱۸۷-۱۸۸.

^{۱۸}. Ibid., p. ۱۸۵.

جمعیت جعفری که موضوع این تحقیق است، با برگزاری مراسم علنی محرم و عاشورا در میان مردم حضور یافتند. این آیین ها بیشتر در شهرهایی برگزار می شود که شمار نسبتاً زیادی از پیروان این فرقه زندگی می کنند. آیین های قابل توجه بصری از جمله نمایش های خیابانی، مراسم و آیین های مرسوم و نامرسوم، اولین نشانه ها و شاخص هایی است که هنگام صحبت از جماعت جعفری به ذهن خطور می کند.^{۱۹}

از اواخر دهه ۱۹۹۰ که برگزاری مراسم محرم به طور علنی آزاد شد، هر سال گزارش ها و تصاویری از این آیین از شبکه های ملی ترکیه پخش شده و یا در روزنامه ها منتشر می شود. نیز با گسترش رسانه های جمعی و اینترنت، آثار شنیداری و تصویری زلّدی از اندیشه و آیین های مذهبی و نیز خطبه ها و سخنرانی ها تهیه شده و در دسترس همگان قرار می گیرد.

با یادآوری آن که چگونه با شروع اصلاحات جمهوری خواهانه، انجام آیین های مذهبی ممنوع و تشکیل اجتماعات دوستانه مذهبی قدغن شد، بهتر می توان به اهمیت پیشرفت های اخیر در آزادی فعالیت های مذهبی پی برد و این آزاد اندیشی را تحسین کرد. از دو دهه اخیر تاکنون آیین سماع فرقه علوی بدون مانع برگزار می شود؛^{۲۰} نظیر همین مساله، برای شیعیان جعفری رخ داد و 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 می کنند نگرانی نداشته باشند.

ما در این پژوهش سعی داریم اهمیت مراسم محرم و عاشورا در زندگی فرقه جعفری ترکیه را مورد ارزیابی قرار دهیم تا دریابیم که چطور این حرکت های عمومی به تشکیل هویت جمعی کمک می کند. به عبارت دیگر بنده سعی دارم معاری نهفته در مراسم عاشورا را دریافته و به مخاطب خود منتقل کنم؛ همان مفاهیمی که در پس ذهن برپا کنندگان و شرکت کنندگان در مراسم محرم وجود دارد؛ نیز تحولات و تغییراتی که این اقدامات در دو دهه گذشته در سطح ملی و بین المللی به خود دیده و کارکردی که این آیین ها در معرفی و تایید هویت فرقه جعفری بر عهده داشته است مورد توجه قرار می گیرد.

در فصل بعد به معرفی دقیق و موشکافانه فرقه جعفری و پیشینه تاریخی آن می پردازیم که به مرور زمان در قالب آیین های خاص نمود یافته است ولی پیش از آن لازم است که چهارچوب نظری تحقیق را مورد بررسی قرار دهیم. بنا به نوشته کلیفورد گیرتز^{۲۱}: «بررسی مردم شناسانه مذهب در دو مرحله صورت می پذیرد: در ابتدا، تحلیل نظام معنایی است که در قالب نماد خود را نشان داده و مذهب را پذیرفتنی می سازد. دوم رابطه این نظام معنایی با ساختار اجتماعی و فرایندهای روان شناسی است.»^{۲۲} بدین ترتیب بخش زیر سعی دارد اساس مرحله دوم تحقیق ما را تشریح کند.

^{۱۹}. حضور شیعیان جعفری در میان مردم مصادف با دهه اول محرم و عاشورا است مردم سیاه می پوشند و با عذاداری، سینه زنی و زنجیرزنی حس احترام مردم ترکیه را نسبت به خود بر می انگیزند خبرهایی که در مورد مراسم سوگواری عاشورای سال ۲۰۰۴ و شرکت تعداد زیادی از مردم در این آیین منتشر شد نزدیک بود که نام این روز را در کتاب گینس به ثبت برساند؛

۸ February ۲۰۰۵. Caferiler Guinness' e Grimeye Hazirlanyor" Aksam,

^{۲۰}. Fahriye Dincer, "Formulation of Semahs in Relation to the Question of Alevi Identity in Turkey." (Ph.D. Dissertation, Bogazici University, ۲۰۰۴), p.۲.

^{۲۱}. Clifford Geertz.

چهارچوب نظری

بیان مذهب و ایمان جمعی

نیاز به بیان احساس مذهبی و معرفی هویت دینی و جلوه های آن باعث ایجاد روش های کارکردی بی شماری شده که مذهب یا تجربه مذهبی را به صحنه می کشاند و آن را از شکل متافیزیک و فضای نظری حاکم بر آن به جهان فیزیکی و ملموس فرا می خواند. همان طور که ارویک^{۲۳} و کنان^{۲۴} اشاره می کنند: «ایمان مذهبی خود را به صورت های نامحدودی از اشکال مادی بروز می دهد. تجسم بخشیدن به مذهب همان کاری است که شکل های مختلف مذهبی (از جمله فرقه ها، حرکت های مذهبی جدید، آیین های مختلف مذهبی و ایمان جهانی) انجام می دهند تا تمایزات فرهنگی خود را در نقشه مذهب نشان دهند. آنها را می بایست با توجه به نمودها و جلوه های مادی شناخت.»^{۲۵}

چه بسا صورت های مادی متنوعی که به عقاید مذهبی تجسم می بخشند، 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 شبکه معنایی و مفهومی دارد. همان طور که ارویک بیان می کند: «تردیدی وجود ندارد که ابزار مادی نظیر هنر مذهبی، ادبیات، موسیقی، معماری، فیلم، زیارت، همایش، جشن، نمایش، رقص، لباس و ... می توانند معرف عقاید مذهبی باشند.»^{۲۶}

با این وجود، نگاه کردن به پدیده های 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. رابطه بین اعتقاد و گفتمان و عمل یا تجربه رابطه یک طرفه نیست. می توان با عقیده به عمل و با عمل به عقیده تعین بخشید. این فرایند، دیالکتیکی پویا و بی پایان است. در این صورت مفهوم شکل مذهبی با توجه به جمعی بودن ایمان اهمیت بیشتری پیدا می کند.

لارا دیب^{۲۷} می نویسد: «شکل مذهبی عبارتی است که با خود مفهوم محسوس بودن و انتقال ملموس ایمان را به همراه دارد؛ نیز بر وابستگی مردم شناسان به مسائل ملموس که اغلب نادیده گرفته می شود تاکید می کند.»^{۲۸}

^{۲۲}. Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System" in the Interpretation of Cultures, (New York: Basic Books, Inc. Publishers, ۱۹۷۳), p. ۱۲۵.

^{۲۳}. Arweck.

^{۲۴}. Keenan.

^{۲۵}. 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, ۲۰۰۶), p. ۱.

^{۲۶}. Ibid., p. ۲.

^{۲۷}. Lara Deeb.

^{۲۸}. Lara Deeb, An Enchanted Modern, Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon (Princeton: Princeton University Press, ۲۰۰۶), p. ۳۴.

دیب به اختصار عبارت ایمان جمعی را تعریف می کند: « تجربه جمعی ایمان بر اساس تفسیری از اسلام است که بنده از آن با عنوان اسلام اصیل یاد می کنم. »^{۲۹} تردیدی وجود ندارد که تجربه جمعی ایمان با انجام آیین های مذهبی، ص: 6 ملموس و نمایان می شود. از سوی دیگر مفهوم تشکل با توجه به ایمان دو لایه یا دو بعد دارد: لایه هایی که باید در صورت های جدید ایمان شیعی مشاهده کرد؛ این لایه ها شامل ایجاد شکل های جدید آیین های مذهبی و نیز تاسیس تشکل های شیعی در گستره ملی و بین المللی است. اعتقاد یا فهم اصیل که به صورت نامرئی و درونی است با ایمان جمعی شکل محسوس به خود می گیرد. وقتی ایمان قابل دیدن شد از قلمرو شخصی پا به اقلیم جمعی می گذارد و بدین ترتیب اعمال و رفتار فرد مذهبی گواهی بر حضور او در شکل مدرن ایمان شیعی و شکل گیری اخلاق فردی است.^{۳۰}

اجرای آیین های مذهبی

عبارت آیین های مذهبی یکی از مفاهیم بحث برانگیز و در عین حال خلاق و روشنگر در تمام علوم اجتماعی است که تقریباً از صد سال پیش، موقعی که امیل دورکیم^{۳۱} آن را مطرح کرد تا به امروز زمینه خلق نظریه های متفاوت بوده است. با وجود فراوانی بحث ها و نظریاتی که درباره آیین های مذهبی مطرح شده، به نظر می رسد که می توان آنها را به دو گروه تقسیم کرد: نظریه های هرمنوتیک یا تفسیری و نظریه های کارکردی. نظریه پردازان شاخص در هر گروه به ترتیب عبارتند از کلیفورد گیرتز و ویکتور ترنر.

گیرتز مذهب را نظامی فرهنگی و آیین های مذهبی را تجلی و تجربه این نظام ها می داند. نظام ارزشی با فعالیت های نمادین مذهبی ماندگار شده و به الگوی واقعی ایده ها تبدیل می شود. کاترین بل ضمن استفاده از شیوه گیرتز در بررسی آیین های مذهبی می نویسد: برای گیرتز نظام نمادینی که فرهنگ را تشکیل می دهد نه انعکاس محض ساختار اجتماعی است و نه کاملاً مستقل از آن. نظام نمادین همواره در پاسخ به آن دسته از مسائل معنایی پدید می آید که در تجارب واقعی انسان همانند شر و رنج وجود دارد. زمانی که در آیین های مذهبی شرکت می کنیم، نظام نمادین، چشم انداز جهانی گسترده ای (چارچوب پیوسته ای از ایده های عمومی) در برابر ما می گشاید و مجموعه ای از انگیزه ها و آداب را در ما برمی انگیزد. از نظر او در آیین های مذهبی است که خیالات و نگرش ها درباره سرشت وجود با تجربه های ما از واقعیت وجود در هم می آمیزد. در آیین های مذهبی جهان آن گونه که هست و در ذهن تصویر می شود به کمک مجموعه ای از اشکال نمادین آن چنان در هم می آمیزد که شناخت یکی از دیگری ناممکن است.^{۳۲}

از سوی دیگر، نظریه پردازان کارکردگرا آیین های مذهبی را فرایندی پویا و پیوسته می دانند و برای شرکت کنندگان در آیین های مذهبی نقشی پویا و فعال پیشنهاد می کنند. بر اساس نوشته ترنر^{۳۳}، پویایی زاده بی واسطه سرشت کارکرد

ص: 7

^{۲۹}. Ibid., p. ۸b & pp. ۲۰-۲۳.

^{۳۰}. Ibid., pp. ۳۵-۳۶.

^{۳۱}. Emile Durkheim.

^{۳۲}. Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford University Press, ۱۹۹۷), p. ۶۶.

^{۳۳}. Turner

است که بودن و شدن، اندیشیدن و عمل کردن را شامل می شود چرا که «ارائه دادن کامل کردن فرایند جمعی است و نه انجام کاری به تنهایی و به صورت فردی.»^{۳۴}

از این رو، اجرا به زندگی و زیستن عمر ی جاودان می بخشد زیرا « هر نوع اجرای فرهنگی مثل آیین های مذهبی، جشن، جشنواره، نمایش و شعر توضیح و تشریح خود زندگی است » و « از طریق فرایند کارکرد، آن چه 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 می آید.» تجربه خود فرایندی است که در قالب یک عبارت کوتاه کامل می شود. ترنر در پایان نتیجه می گیرد که « از این رو کارکرد پایانی مناسب برای یک تجربه است.»^{۳۵}

با این همه فرایند زندگی بسته به اندیشه است، اندیشه ای که تغییر و تحول را ممکن می سازد. می توان گفت تجربه کردن، زیستن در میان پدیده ها و باز اندیشی در مورد آنهاست؛ نیز امید و آرزو به آینده است؛ تعیین هدف و الگو برای تجارب آینده که امید می رود از خطاها و خطر های تجربه های گذشته به دور باشد.^{۳۶}

نکته دیگر آن که کارکرد لزوما نشانه تجربه ذهنی نیست؛ بلکه راهی برای نگرستن و تجربه کردن عینیت های نهفته در ذهنیات است. « می توانیم عمق ذهنی خود را با اندیشیدن به عینیت های پرمفهوم بشناسیم، ذهنیتی که می توان با خویشتن نگری و جستجو در ذهنیت دیگران بدست آورد.^{۳۷} می توانیم از تجربه های دورنی و آموخته های دیگران که در قالب فرهنگ به دست ما رسیده است بهره مند شویم.»^{۳۸}

ترنر مدعی است که بسیاری از اشکال آیین های مذهبی به صورت نمایش های اجتماعی در می آید. همین مساله او را وامی دارد که ساختار اجتماعی را نه به صورت ساختاری ثابت و بی حرکت که همچون فرایندی پویا بنگرد. از این رو آن گونه که بل می نویسد: « برای ترنر آیین های مذهبی تنها معادله های ساده اجتماعی نبود، آنها بخشی از فرایند پویایی را تشکیل می دادند که با آن اجتماع به طور پیوسته خود را باز تعریف می کرد و حیات دوباره می بخشید.»^{۳۹} در این پژوهش، با استفاده از ترکیبی از این دو شیوه و تحلیل داده ها بر اساس آن، تلاش شد تا توصیفی اندیشمندانه و تفسیری از یک سو و نمایشی کارکردی از ماهیت متغیر و نمایشی از سوی دیگر ارائه دهیم. البته تاکید بیشتر بر نظریه کارکردی است. این تاکید بر تاثیر کارکرد به آن دلیل است که روشن کنیم که آیین های مذهبی کار خود را به کمک شاخص های پویا، تحول جویانه و ملموس انجام می دهد و مانند شیوه تفسیری، اجرای آیین های مذهبی را به عنوان ساختارهای سنتی و نقشه های شناختنی کهنه و تکراری به دور نمی اندازند.»^{۴۰}

در مورد ایمان مفهوم بسیار گسترده تری وجود دارد که نمی توان آن را به واژه کارکرد محدود کرد. همان طور که گییرتز اشاره می کند: « مومن بودن برابر با انجام عمل مومنانه نیست، بلکه تنها داشتن قابلیت ایمان است.»^{۴۱}

^{۳۴}. Victor Turner, *From Ritual to Theatre, Human Seriousness of Play* (New York: Paj Publications, ۱۹۸۲), p.۹۱

^{۳۵}. Ibid., p.۱۳.

^{۳۶}. Ibid., p.۱۸

^{۳۷}. Ibid., p.۱۴.

^{۳۸}. Ibid., p.۱۹.

^{۳۹}. Bell, p.۳۹.

^{۴۰}. Ibid., p.۷۴.

^{۴۱}. Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," in *the Interpretations of Cultures*, (New York: Basic Books, Inc., Publishers, ۱۹۷۳), p.۹۵.

تشکل و هویت

بین شیوه های مربوط به مباحث هویت و کارکرد پیوند و ارتباط نزدیکی وجود دارد. نظریه هایی که هویت را تعریف می کنند شیوا، پویا، چند بعدی و فرایندی بوده و فاقد هر گونه عنصر یک بعدی و ثابت است.^{۴۲} به نظر می رسد این تعریف در پیوند با ارزیابی هایی باشد که پیشتر در مورد کارکرد و آیین های مذهبی مطرح کردیم. این شیوه به خاطر اشاره ضمنی به از میان رفتن هویت و بی توجهی به امکان آزادی مورد انتقاد قرار گرفته است. لیندا آلف^{۴۳} با اشاره به تجسم بخشیدن یا صورت مادی بخشیدن به مذهب با استفاده از اعمال و آیین های مذهبی قابل مشاهده، تشکل بخشیدن به هویت را در گرو صورت مادی دادن به شیء می داند:

«واقعیت هویت اغلب از این حقیقت نشات می گیرد که آنها بر جسم حک شده اند و راه ادراک و قضاوت دیگران در مورد ما را مشخص می کنند. مسیر آزادی از هویت بخشی مستبدانه و بوالوسانه عبور نمی کند چرا که این راه به نابودی سریع هویت منتهی می شود، .. بلکه راه آزادی از مسیر جستجوی دقیق و موشکافانه ای عبور می کند که می تواند تاثیر خود را بر دیده ها و دانسته ها بگذارد؛ مسیری وابسته به متن و موقعیت ولی دارای سرشتی پویا و پیچیده.»^{۴۴}

هرچند آلف تصدیق می کند که «تشکل بخشیدن هم می تواند ابزار تعدی به گروه های انسانی باشد و هم وسیله نمایش اتحاد و مقاومت.»^{۴۵} او این بحث را مطرح می کند که «پیوند اجتماعی، فرهنگی و سیاسی از هم عقیده بودن و همفکری تا هرج و مرج و تفرقه می بایست با مشخصات ظاهری مثل چادر، نقاب، خالکوبی یا آرایش خاص مو نمایانده شود.»^{۴۶}

از نظر منطقی تشکل یافتن با دیده شدن و به تصویر در آمدن پ یوند دارد. بدین ترتیب مفاهیم تشکل جمعی به طور ناخودآگاه نگاه جمع را به پدیده تشکل یافته جلب می کند. از این رو می توان مدعی شد که نام گذاری و دسته بندی پدیده ها زیر نگاه جمع صورت می گیرد؛ نگاه جمعی خالق وجود است.

^{۴۲}. Stuart Hall, "Introduction: Who Needs Identity? in Questions of Cultural Identity, edited by S.Hall and P.Du Gay (London: Verso, ۱۹۹۴), pp.۱-۱۷, Ernesto Laclau and Lilan Zac, "Minding the Gap: The Subject of Politics," in The Making of Political Identities, edited by E.Laclau (London: Verso. ۱۹۹۴), pp. ۱۱-۳۹, 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, ۲۰۰۴), pp.۱-۸.

^{۴۳}. Linda Alcoff.

^{۴۴}. Linda Alcoff, Visible Identities: Race, Gender and the Self (Oxford, New York: Oxford University Press, ۲۰۰۶), p.۵.

^{۴۵}. Ibid., p.۷.

^{۴۶}. Ibid., p.۶.

لاجان^{۴۷} از قول پیتر دبول^{۴۸} روایت می کند: «آن چه به عمیق ترین صورت ممکن به من تعین می بخشد همان نگاهی است که از بیرون به من خیره می نگرد. با نگاه است که نور را به درون خود می خوانم و با خیرگی آن تاثیراتش را ص: 9

دریافت می کنم.»^{۴۹} بدین ترتیب این خیرگی ما را قادر می سازد که خود را نه به عنوان با زیگر که به عنوان تماشاچی و کارگردان شخصیت خود تصور کنیم. «ما خود را از طریق نمایش خیالی و همدردانه خود توصیف می کنیم و جایگاه مان را تعیین می نماییم. بدین ترتیب می توانیم پیش از آن که دیگران ما را ببینند خود تماشاگر نمایش خویش باشیم.»^{۵۰} آلو چینار^{۵۱} خیلی کوشه ولی واضح بیان می کند که چطور این فرایند در صحنه اجتماع انجام می گیرد: متمایز کردن افراد از یکدیگر با پیوند مفاهیم خاص به ویژگی های ظاهری از جمله رنگ پوست، ترکیب بدن و صورت، جنس لباس و حرکات بدن سر و کار دارد. از این رو بدن با شاخص های ویژه ای از شناخت جمعی پوشیده می شود، به همین خاطر فرد از نظر جنسی، نژادی، طبقه اجتماعی و ملیتی از دیگران متمایز می شود. علاوه بر آن فرد نه تنها با هویت و صورت ظاهری که با مکان زندگی و کارهایی که انجام می دهد معرفی می شود.^{۵۲}

حتی می توان این بحث را مطرح کرد که هر نوع نمایش یا منظره که با نشان دادن جسم و شخصیت در مقابل مخاطب صورت می گیرد فارغ از حضور و یا عدم حضور مخاطب واقعی، حس دیده شدن را برمی انگیزد. کوتاه سخن آن که، نمایش ظاهری جسم، حرکات بدن، نگاه و فضا می تواند شخصیت یک نفر را در برابر بیننده او شکل دهد. نگاه، به بیننده و به آن چه دیده می شود شخصیت می بخشد. مشاهده گر در میان جمع، شخصیت جمعی را با هویت خاصی می شناسد و تعریف می کند.^{۵۳}

با این همه در مفهوم تشکل یافتن صورتی از سستی وجود دارد. بنا به گفته فوکالت، آکلف به دو وجهی بودن تشکل اشاره می کند: «آن چه به تمامی تشکل یافتنی است هرگز به تمامی به دیده نمی آید. 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 می بایست بر تاریکی آن نور انداخت.»^{۵۴}

زمانی که فرقه جعفری آیین خاصی را بنا به هویت مذهبی خود انجام می دهد با نگاه جمع تعریف و طبقه بندی می شود. بر این اساس زمانی که آنها هویت خود را در جمع نمودار می کنند با هویت خاص خود شناخته می شوند. مراسم محرم معرف و تایین کننده هویت تشکل یافته ایشان به عنوان یک مجموعه است؛ نیز بیانگر نگرش به عقیده جعفری به عنوان ایمان جمعی در محیط شهری و فرا ملی است.

^{۴۷}. Lacan.

^{۴۸}. Peter de Bolla.

^{۴۹}. Peter De Bolla, "The Visibility of Visuality," in *Vision in Context: Historical and Contemporary Perspectives on Sight*, edited by Teresa Brennan and Martin Jay (New York & London: Routledge, ۱۹۹۶), p.۶۸.

^{۵۰}. Ibid., p.۷۵.

^{۵۱}. Alev Cinar.

^{۵۲}. Alev Cinar, *Modernity, Islam and Secularism in Turkey, Bodies, Places and Time* (Minneapolis: University of Minnesota Press, ۲۰۰۵), p.۴۱.

^{۵۳}. Ibid., p.۴۵.

^{۵۴}. Alcoff, p. ۷.

اهمیت موضوع تحقیق

تحقیق حاضر به بررسی روابط میان تشکل هویت جمعی - مذهبی جعفری و بزرگداشت عاشورا و آیین های مربوط به آن می پردازد. نیز موضوع برپایی آیین سوگواری محرم را با توجه به حضور هویت های قومی و فرهنگی متمایز در قلمرو سیاسی و اجتماعی مورد توجه قرار می دهد. برخلاف جمعیت های 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 آیین های مذهبی آنها انجام شد. بی تردید جمعیت فرقه علوی در ترکیه از فرقه جعفری بیشتر است، با این همه در مورد فرقه های کوچک تر نظیر نصیری و یزیدی نیز بیشتر از فرقه جعفری تحقیق انجام شده است.

پژوهش هایی که در مورد فرقه جعفری صورت گرفته بیشتر روی عقاید مذهبی و نمودهای اجتماعی عقاید ایشان تمرکز یافته است.^{۵۵} تحقیق حاضر به مراسم محرم و عاشورا می پردازد 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 می دهد. این تحقیق به بررسی تحقیقات و مطالعات مربوط به این فرقه پرداخته و آنها را بازسازی و طبقه بندی کرده است. نیز در این تحقیق اطلاعات قوم شناسی کم نظیری وجود دارد.

منابع مربوط به مراسم محرم و عاشورا در میان جوامع و جمعیت های شیعی سراسر جهان نسبتاً فراوان است. ولی مراسم محرم شیعیان ترکیه هرگز به طور جدی مورد مطالعه قرار نگرفته است. از این رو، پژوهش حاضر می تواند تا حدودی خلاهای موجود در این زمینه را پر کند.

مراسم محرم جمعیت های شیعی به طور گسترده در منابع مربوط به شیعه تشریح شده است. اولین اطلاعات در دوره های جدید (قرون ۱۸ و ۱۹) در مورد جمعیت های شیعی توسط جغرافی دانان، سیاحان، میسیونرها، شرق شناسان و دیپلمات هایی تهیه شده که به مدتی هر چند کوتاه در ایران و امپراطوری عثمانی حضور داشته اند. هر چند کارهای پژوهشی در اوایل قرن ۲۰ در مورد دیگر فرقه های مذهبی ترکیه مثل علوی ها و بکتاشی ها 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 فرهنگ ها و سنت های مذهبی موجود در جوامع غیر غربی رایج شد؛ مراسم محرم شیعیان از جمله موضوعاتی بود که توجه فرقه شناسان را به خود جلب کرد. البته تنها آیین های اجرایی و نمایشی از جمله تعزیه به طور گسترده توسط جامعه شناسان، مردم شناسان 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 می کنیم. پیتر چلکوفسکی^{۵۶} یکی از محققانی است که تعزیه را به عنوان تنها نمایش پرشور اسلامی مورد بحث و بررسی قرار داد.^{۵۷}

^{۵۵}. Ilyas Uzum, "Turkiye de Inanc Esasları Acısından Caferilik." (Ph.D. Dissertation, Marmara University, ۱۹۹۳). Ali Albayrak, "Caferilerde Dini ve Sosyal Hayat, Ankara Kecioren Ornegi", (Ph.D. Dissertation, Ankara University, ۲۰۰۶). Abdulkadir Yeler, "Turk Tolpumunda Ceferiler, Istanbul Halkali Orenge" (Master Thesis, Marmara University, ۲۰۰۶). Filiz Dermici, Cafeerlerin Dini Orf ve Adetleri, Igdir Orenge (Master Thesis, Erciyes Universitesi, ۲۰۰۶).

^{۵۶}. Peter Chelkowski.

با این همه، اثر محمود ایوب^{۵۸} با عنوان *رنج رهایی بخش در اسلام* را می‌بایست به عنوان یک اثر کلاسیک در تفسیر سنت محرم و مفاهیم روان‌شناسی، اجتماعی و سیاسی آن در نظر گرفت.^{۵۹} نیز آثار اخیر مری الین هگلند^{۶۰} که بر پایه تحقیقات فرقه‌شناسی و مشاهدات او در مورد شرکت زنان در تعزیه در ایران و پاکستان صورت گرفته ارزشمند است.^{۶۱} مطالعات ییتزاک ناکاش^{۶۲} در مورد تاریخ تشیع در عراق و تاریخ مراسم عاشورا نیز مفید به فایده است.^{۶۳} دیوید پینالت^{۶۴} از برگزاری مراسم عاشورا در جمعیت‌های شیعی جنوب هندوستان گزارش دقیقی تهیه کرده است.^{۶۵} اثر آقایی با عنوان *شهادت‌ی کربلا* کتاب جدید و قابل توجهی است که کاربرد نمادها و آیین‌های مذهبی در اقتصاد سیاسی ایران در دو سده گذشته را موشکافی کرده است. گذشته از آن، اثر دیگر او با عنوان *زنان کربلا* مجموعه‌ای ارزشمند از نحوه شرکت زنان مناطق مختلف جهان در مراسم محرم پیش روی خواننده قرار می‌دهد.^{۶۶}

بررسی‌های ریچارد نورتن و لارا دیب به شیعیان لبنان و اهمیت عاشورا در این کشور می‌پردازد.^{۶۷} بویژه مفهوم سازی لارا دیب از ایمان جمعی و اسلام ناب و تشکیل مدرنیت مذهبی، ارزشمند و تاثیرگذار است. او روایت‌های مشترک، کارها

^{۵۷}. Peter J. Chelkowski, *Taziyeh: Ritual and Drama in Iran* (New York: New York University Press, ۱۹۷۹).

^{۵۸}. Mahmoud Ayoob.

^{۵۹}. Mahmoud Ayoob, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism* (The Hague: Mouton Publishers, ۱۹۷۸).

^{۶۰}. Mary Eliane Hegland.

^{۶۱}. Eliane Hegland, "Flagellation and Fundamentalism: (Trans) Forming Meaning, Identity, and Gender through Pakistani Women's Rituals of Mourning", *American Ethnologist* ۲۵ no ۲. (May, ۱۹۹۸), pp. ۲۴۰-۲۶۶. "The Power Paradox in Muslim Women's Mejales: North-West Pakistani Rituals as Sites of Contestation over Religious, Politics, Ethnicity and Gender", *Signs*, ۲۳, no. ۲. (۱۹۹۸), pp. ۳۹۱-۴۲۸. "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, ۱۹۸۳).

^{۶۲}. Yitzak Nakash.

^{۶۳}. Yitzak Nakash, *The Shi'ism of Iraq* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, ۲۰۰۳). "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of Ashura," *Die Welt des Islams* ۳۳, no. ۲ (۱۹۹۳), pp. ۱۶۱-۱۸۱. "The Visitation of the Shrines of the Imams and the Shi'i Mujtahids in the Early Twentieth Century", *Studia Islamica* ۸۱ (۱۹۹۵), pp. ۱۵۳-۱۶۴.

^{۶۴}. David Pinault.

^{۶۵}. David Pinault, *The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community* (London: I.B. Tauris, ۱۹۹۲) & *Horse of Karbala: Muslim Devotional Life in India* (New York: St. Maryin' Press, ۲۰۰۰) and his article "Shia Lamentation Rituals and Reinterpretations of the Doctrines of Intercession: Two Cases from Modern History of Religions" ۳۸, no. ۳ (۱۹۹۹), pp. ۲۸۵-۳۰۵. India."

^{۶۶}. Kamran Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala: Shii Symbols and Rituals in Modern Iran* (Seattle: University of Washington Press, ۲۰۰۴). And Kerman Scot Aghaie (ed) *The Women of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran* (Seattle: University of Washington Press, ۲۰۰۴).

^{۶۷}. Lara Deeb, *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. (Princeton: Princeton University Press, ۲۰۰۶), "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*

و مفاهیمی را که با خاطره عاشورا پیوند خورده است به عنوان نقطه کانونی فرایند اصالت بخشی و ایجاد مدرنیت مذهب شیعه معرفی می کند. می بایست آثار جانت افاری،^{۶۸} ربکا انصاری - پتی^{۶۹} و حمید دباشی^{۷۰} را کمکی قابل توجه به گفتمان کربلا دانست؛ بویژه تفسیری که آنها از اجرای تعزیه در فضای انقلابی و سرشار از اعتراض ارائه می دهند قابل توجه است.^{۷۱}

بی تردید 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. گفتمان مذهبی نهفته در انقلاب و تاثیر مفهوم کربلا که به شکل گیری گفتمان 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. کارهایی که در بالا عنوان شد، به استثنای آثار ایوب و چلکفوسکی از جمله این آثار است. تنها اثر ترکی که ادبیات تعزیه در ترکیه و سنت مراسم محرم را به صورت مستند توضیح می دهد کتاب متین با عنوان *تعزیه خوانی در محرم و عاشورا* است. در این اثر، تعزیه به عنوان هنر نمایشی معرفی می شود؛ در ادامه اثر، متن اشعار و نسخه های شبیه خوانی رایج در ترکیه آورده می شود.^{۷۲} در پایان مجله نمایش تعزیه را می توان برشمرد که اطلاعات ارزشمندی در اختیار من قرار داد.^{۷۳}

روش تحقیق / جمع آوری اطلاعات و طبقه بندی منابع / منابع دست دوم

برای این تحقیق، کتاب ها و مقالات مربوط به هویت و آیین شیعه در کنار متون فرقه شناسی و نیز آثار دیگر جمعیت های مذهبی ترکیه مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. با توجه به فرقه جعفری ترکیه، مقالات روزنامه ها و مجلات، سایت های اینترنتی متعلق به پیروان این فرقه و برخی فصل نامه ها مثل *راه جعفری* و قبله بررسی شده است. یکی از اهداف این تحقیق تعیین زیرگروه هایی 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 تولید کنندگان آنها طبقه بندی 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 طبقه بندی مراسم محرم، ریشه های تاریخی ایجاد و تحول این مراسم و مفاهیم نمادین و بعد سیاسی و فرهنگ اجتماعی این آیین ها با توجه به ساخت، ارائه و شکل هویت شیعی است.

ص: 13

Modern Shi' I Islam (Austin: University of Texas Press, ۲۰۰۵). Richard Augustus Norton, "Ritual, Blood and Shiite Identity: Ashura in Nabatiyya Lebanon." *The Drama Reiew* ۴۹, no.۴ (۲۰۰۵), pp. ۱۴۰-۱۵۵.

^{۶۸}. Janet Afary

^{۶۹}. Rebecca Ansary-Petty.

^{۷۰}. Hamid Dabashi.

^{۷۱}. Janet Afary, "Shi' I Narratives of Karbala and Christain Rites of Penance: Michel Foucault and the Culture of the Iranian Revolution, ۱۹۷۸-۱۹۷۹," *Ritual Enactment of Persian Renewal*, *Theatre Journal* ۳۳, no.۳ (Oct. ۱۹۸۱), pp. ۳۴۱-۳۵۴. Hamid Dbashi, "Ta' ziyeh as Theatre of Protest." *The Drama Review* ۴۹, no.۴ (۲۰۰۵), pp. ۹۱-۹۹.

^{۷۲}. Metin And, *Rituellden Drama, Kerbela-Muharrem-Taziye (From Ritual to Drama: Karbala, Muharram, Ta' ziyeh)* (Istanbul: YKY Yayinlari, ۲۰۰۲).

^{۷۳}. *The Drama Review* ۴۹, no.۴ (۲۰۰۵).

اطلاعات فرقه شناسی: تحقیقات میدانی و مصاحبه

تحقیق میدانی در سال های ۲۰۰۸ و ۲۰۰۹ انجام شد. این کار شامل مشاهده دقیق از طریق شرکت در آیین های جمعی و جلسات خصوصی فرقه جعفری بود که در طی ایام محرم برگزار می شد. . نیز با اعضای جمعیت، اجرا کنندگان و تماشاگران در مورد مراسم عاشورا مصاحبه انجام شد که شامل مصاحبه های کوتاه حضوری و آن لاین، بدون پیش زمینه قبلی، غیر رسمی و در موقعیت های 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 می شود که تعداد جمعیت جعفری در استانبول برابر با جمعیت ایشان در دیگر بخش های ترکیه است. . شیعیان جعفری در هالکالی متمرکز هستند. همان طور که پیشتر ذکر شد، بیشتر متون مربوط به محرم و عاشورا توسط خود شیعیان جعفری منتشر شده است. برخی از این آثار تحت تاثیر موقعیت اجتماعی و ایدئولوژی نویسندگان با نگاه تعصب آمیز نوشته شده است.

تنها بخش اندکی از تحقیقات میدانی به اعتقاد و اندیشه های این جمعیت در زندگی اجتماعی می پردازد. . مراسم محرم به عنوان بخش مهمی از آیین های مذهبی شیعه تنها قسمت ناچیزی از تحقیقات را به خود اختصاص داده است. . گذشته از آن، در انجام این تحقیقات روش های کمی بیش از روش های کیفی و فرقه شناسی مورد استفاده قرار گرفته است.

به جرات می توان گفت که پژوهش حاضر اولین کاری است که از زمان ایجاد تشکل های مذهب جعفری ترکیه تا کنون به بررسی این فرقه و آیین های آن پرداخته است و به همین خاطر مزایا و مضرات این دسته از تحقیقات را به همراه دارد. روایت های شخصی نقش مهمی در کشف معنای مراسم محرم و عاشورا و تجربه حضور هر یک از اқشار این جمعیت در آیین ها و تشکل های جمعی بر عهده دارد.

تحقیق حاضر به بررسی مراسم محرم که در هالکالی استانبول برگزار می شود می پردازد. . بدین ترتیب مطالبی که در فصل ۳ و ۴ مورد تحلیل قرار می گیرد جعفری های دیگر بخش های ترکیه از جمله ایغدیر، کارس و آغری و یا مناطقی مثل آنکارا و مانيسا را که جمعیت قابل توجهی از این فرقه را به خود پذیرا شده است شامل نمی شود. بنابراین این بررسی محدود به مراسم محرم تشکل های فرقه جعفری در استانبول است.

با توجه به این که فرقه جعفری ساکن دیگر بخش های ترکیه نیز در مراسم محرم استانبول شرکت می کنند، می توان مدعی شد که این بررسی تا حدودی دیگر بخش های ترکیه را نیز در بر می گیرد.

سوالات مربوط به مصاحبه از پیش آماده می شد؛ در طی مصاحبه سوالاتی با پایان باز پرسیده می شد. با توجه به هویت مصاحبه شونده چند سوال تکنیکی مطرح می شد تا در مورد جمعیت جعفری، مساجد آنها و سازماندهی مراسم محرم اطلاعات کلی بدست آید. علاوه بر مصاحبه های کوتاه و غیر رسمی، مصاحبه های دقیق و مفصل مشابه تعریف راسل براند^{۷۴} طراحی شده بود.^{۷۵}

برای دسترسی به مصاحبه شوندگان تکنیک توپ برف^{۷۶} به کار می رفت. تحقیق میدانی بدون مشکل اساسی صورت گرفت. اعضای جمعیت جعفری مشتاق بودند که دانش و احساسات خود در مورد فرقه جعفری را با ما در میان بگذارند.

^{۷۴}. Russell Bernard.

^{۷۵}. Russell Bernard, Social Research Methods (London: Sage Publications, ۲۰۰۰), p. ۱۹۱.

^{۷۶}. در تکنیک توپ برفی معمولاً اولین مصاحبه شوندگان زمینه دسترسی محقق به دیگر افراد مطلع را فراهم می کنند.

برای به دست آوردن اطلاعات در مورد مساجدی که در آنها آیین های سوگواری محرم برگزار می شد ، یکی از اعضای سرشناس این فرقه حمایت و راهنمایی لازم را انجام می داد . او شرایطی را فراهم کرد تا با جعفری مذهبانی که خود با تحقیق به این مذهب گرویده بودند مصاحبه های دقیق و مفصلی صورت دهم ؛ این افراد نسبت به جعفری های هالکالی در صحبت کردن تردید بیشتری داشتند . برای مصاحبه با جعفری های آذری ، یکی از مقامات رسمی این جمعیت واسطه شد.

مطالبی که از گفتگوی شفاهی بدست آمد مورد تحلیل گفتمان قرار گرفت و به عنوان روایت خود اندیشی مصاحبه شوندگان ارزیابی شد. تحلیل این مصاحبه ها و تحقیقات میدانی در فصل ۳ و ۴ آمده است. بخش اول، به تحلیل مطالب بدست آمده از تحقیقات میدانی و اجرای عمومی مراسم محرم می پردازد و در بخش دوم روایت های شخصی مصاحبه شوندگان مورد بررسی قرار می گیرد. در پایان لازم به ذکر است که تمام اسم هایی که برای معرفی مصاحبه شوندگان 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 بیش از حد انتظار من نسبت به موضوع تحقیق و ارائه اطلاعات علاقه نشان دادند . بعضی از آنها در ابتدا دلایل علاقه من به فرقه جعفری و آیین های مذهبی آن را جویا شدند و از این که فرقه جعفری موضوع یک بررسی علمی قرار می گرفت احساس رضایت می کردند.

پیش از انجام مصاحبه انتظار نداشتم که آنها با کمال میل حاضر به مصاحبه شوند . جالب آن که آنها در مورد فرقه جعفری و ایده ها و آیین های آن اطلاعات زیادی داشتند و آنها را با اشتیاق در اختیار من قرار می دادند زیرا معتقد بودند که تحقیقات علمی و دانشگاهی نظیر تحقیق من می تواند در بازشناسی فرقه جعفری راهگشا باشد . تقریباً همه این ۱۱ نفر با اعتماد بنفس کامل اندیشه ها و احساسات خود را بیان می کردند . آنها اصلاً درخواستی در مورد عدم فاش شدن نام خود نداشتند و آن را بلامانع می دانستند.

برخی از آنها انجام این تحقیق را عمل مقدسی می دانستند . آنها ضمن دعا و طلب خیر برای بنده، سعی داشتند من را متقاعد کنند که به خاطر انجام این کار از همراهی و الطاف امامان شیعه و اهل بیت بی نصیب نخواهم ماند.^{۷۷} آنها علاقه به جمعیت شیعه و تلاش برای انجام تحقیق را نیت خیر من تعبیر می کردند.

در چنین موقعیت هایی سوال کلیدی لایلا ابولوود^{۷۸} به ذهنم خطور می کند که در دو راهی اساسی فرقه شناسی و مردم شناسی و انتخاب هر یک به ذهن محقق خطور می کند : « آیا استفاده از دانش فردی برای اهدافی ورای دوستی و خاطرات مشترک و افشای آنها نوعی از خیانت محسوب می شود؟ »^{۷۹} متأسفانه این سوال همواره بی پاسخ می ماند.

^{۷۷}. Kerim A., Interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۰ July ۲۰۰۹.

^{۷۸}. Lila Abu-Lughod.

^{۷۹}. Lila Abu-Lughod, Writing Women's Worlds: Bedouin Stories (Berkeley: University of California Press, ۱۹۹۳), p۴۱.

یکی از مهمترین ابعاد انجام تحقیق میدانی فراموش کردن هویت خود و حفظ بی طرفی بود . به عنوان یک محقق، می بایست هنگام گوش دادن به مخاطبان، دیدگاه ها، عقاید و شیوه های شخصی خود را کنار بگذارم . بدین ترتیب توانستم ص:15

با پرهیز از هر گونه اظهار نظر، با حوصله به حرف های آنها گوش بدهم. رادور در این باره چه خوب گفته است: « تحقیق میدانی موقعیتی خوب برای برانگیختن و برانگیخته شدن است. قدرت تو و آن که با تو به گفتگو می نشیند به طور متقابل بر هم تاثیر می گذارند.»^{۸۰}

تعامل با مخاطب و دادن میدان به مخاطب برای بیان اندیشه ها و ایده ها یکی از عواملی بود که من را از داخل شدن در مباحث نظری و جهان بینی باز می داشت . از سوی دیگر اطلاعات اندکی که از پیش در ذهن داشتم اندوخته بسیار ارزشمندی بود که در انجام مصاحبه به من کمک کرد . زبانی که آنها گاه برای بیان احساسات خود به کار می بردند و ارجاعات تاریخی و نظری که مطرح می کردند رنگ و بویی از ملیت ایشان داشت و نیاز بود که محقق به مطالب عنوان شده تا حدودی اشراف داشته باشد.

از سوی دیگر سکوت من در حین صحبت آنها و در برابر سوالات چالش برانگیزی که مطرح می کردند، تایید گفته های ایشان از جانب من تلقی می شد. رابطه دو طرف مصاحبه در تحقیق بسیار مهم است. این مساله ممکن است بر میزان و نوع اطلاعاتی که طرف صحبت در اختیار محقق به عنوان یک فرد بیگانه و ناشناس قرار می دهد تاثیر عمیقی داشته باشد.

در هالکالی قاسم ناز^{۸۱} دبیر کل انجمن جعفری نقش واسطه را بین من و افراد مصاحبه شونده بازی می کرد. پس از مدتی یا شاید بعد از دومین ملاقات روابط ما با یکدیگر صمیمی می شد تا جایی که محقق دیگر به عنوان شخصی که رو در روی شما قرار گرفته و بی وقفه سوال می پرسد تلقی نمی شد زیرا واسطه ارتباط من در میان فرقه جعفری بسیار سرشناس و قابل اطمینان بود؛ همین مساله باعث می شد که آنها امکان مصاحبه با افراد دیگر را برای من فراهم کنند و اجازه دهند تا بنده در فعالیت های اجتماعی و فرهنگی آنها حضور داشته باشم.

روایت مصاحبه شوندگان از تجربه شرکت در مراسم محرم و عاشورا بر اساس اعتبار روش تحقیق ارزش سنجی می شود. روایت باعث می شد که مفاهیم جدیدی از ذهن راوی تراوش کند و او تصورات، مفاهیم ذهنی و نوع بی ان خود را با ما در میان بگذارد. از طریق ارتباط شفاهی می توان اندیشه ها و احساساتی را که فی البداهه و با حرکات دست منتقل می شود دریافت کرد.

پیش از انجام مصاحبه یک چارچوب موضوعی و سوالات پایان باز آماده شد. با توجه به موقعیت مصاحبه شونده در میان فرقه جعفری (به عنوان مثال برای بدست آوردن اطلاعات درباره تحولات تاریخی مراسم عاشورا در هالکالی، بسته به سن مصاحبه شونده و این که چه مدت در این منطقه زندگی کرده و نقش او در اجرای آیین) تعدادی سوال تکنیکی، تاریخی و گاه جهان شناسی پرسیده می شد. در برخی موارد آنها ش روع به صحبت درباره مسائل خصوصی خود می کردند.

^{۸۰}. Catharina Raudvere, The book and the Roses: Sufi Women, Visibility and Zikir in Contemporary Istanbul (Istanbul: Sweedish Institute in Istanbul, ۲۰۰۲), p.۶۳.

^{۸۱}. Kasim Naz

این مساله نشان داد که نحوه گوش دادن به مخاطب بسیار مهم است. آنها بیش از آن که درباره احساسات خود در مورد ایام عاشورا صحبت کنند به تشریح معنای عاشورا در نظام اعتقادی و فکری شیعه می پرداختند و پیام ها و مفاهیمی که ص:16

درگفتمان مذهبی و در فضای سیاسی - اجتماعی با عاشورا پیوند خورده است را عنو ان می کردند. در این خصوص محتوای گفتگو بیشتر شامل خاطرات شخصی، مطالب تاریخی و گفتمانی بود که آنها از طریق آموزه های 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 داشتم. 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 کنجکاوی 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^{۸۲} بودند، یکی از آنها در هالکالی کار می کرد. ۹ نفر ساکن هالکالی بودند که ۶ نفر آنها زن و بقیه مرد بودند. از میان مردان 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 مصاحبه شوندگان بین ۲۱ تا ۵۳ بود. در مجموع مصاحبه های مفصل ضبط شده ۱۴ ساعت و مصاحبه های ضبط نشده ۴ ساعت به طول انجامید. افرادی که با آنها در موقعیت های 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 آیین ها شرکت فعال داشتند. سعی کردم دریافت ها و احساسات آنها از آیین های سوگواری محرم را جویا شوم.

در فصل آینده به تشریح هویت فرقه جعفری، قومیت و پیشینه تاریخی آنها در جمهوری ترکیه، مناطق شهری و روستایی شیعه نشین و پراکندگی جمعیت آنها در م ناطق مختلف ترکیه خواهم پرداخت. علاوه بر آن زیر مجموعه های فرقه جعفری بر اساس تفسیر گفتمان مذهبی و تفاوت میان جعفری هایی که از ابتدا بر این مذهب بودند و آنهایی که به این مذهب گرویده اند مورد توجه و ارزیابی قرار خواهد گرفت.

در فصل سوم مراسم محرم ترکیه و پیشینه تاریخی ایجاد آیین های مذهبی در جهان شیعه و ترکیه عثمانی با توجه به منابع موجود بررسی می شود.

در فصل چهارم نحوه اجرای مراسم محرم و عاشورا و یافته های جدید از مفهوم عاشورا و محرم در ذهن جعفری های هالکالی استانبول مورد بررسی قرار می گیرد. در فصل پنجم نتایج حاصل از این بررسی در مقایسه با منابع مربوط به این حوزه تشریح و تحلیل می شود.

فصل دوم: فرقه جعفری در ترکیه

جایگاه فرقه جعفری در جهان اسلام و ترکیه

^{۸۲}. Bagcilar.

شیعه یکی از دو فرقه اساسی موجود در اسلام است که در درون خود به گروه های کوچک تر از جمله شیعه دوازده امامی تقسیم می شود. فرقه جعفری یا همان شیعه دوازده امامی بیشترین تعداد شیعیان را در بر می گیرد. پیشتر ذکر شد که ص: 17

جعفری های ترکیه بیشتر به واسطه برگزاری مراسم محرم و عاشورا مورد توجه دیگر اقشار مردم قرار می گیرند. نکته شایع دیگر درباره شیعیان ترکیه آن است که آنها را با علویان یا یکی از زیر مجموعه های آنها یکسان می دانند در حالی که عقاید و مراسم آنها تا حدود زیادی با یکدیگر متفاوت است.

حتی در میان محققانی که در مورد علوی های ترکیه تحقیق می کنند شایع است که فرقه جعفری را به عنوان یکی از زیرمجموعه های فوقه علوی قلمداد کنند. بعضی از نویسندگان آنها را تحت عنوان شیعی و برخی به عنوان علوی طبقه بندی می کنند. به عنوان نمونه از دسته دوم مارتین ون برونسن^{۸۳} چهار گروه از علویان را در ترکیه بر اساس زبان مادری آنها طبقه بندی می کند: « نام علوی عنوانی جامع برای شماری زیادی از جمعیت های بدعت گذار است که عقاید و آیین های مذهبی آنها تفاوت های بسیار با یکدیگر دارد. از نظر زبانی چهار گروه را می توان از هم متمایز کرد. در استان های شرقی کارس جمعیت هایی از این فرقه وجود دارد که به زبان ترکی آذری صحبت می کنند؛ علوی های 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 گروه های علوی ندارند. همانند دسته اول شمار آنها کم و نقش آنها در ترکیه ناچیز بوده است. گروه های مهم فرقه علوی ترک و کرد زبان هستند. این گروه ظاهراً از بازماندگان قبایل شورش گر و به لحاظ مذهبی وام دار دولت صفوی هستند.»^{۸۴}

از سوی دیگر مومن^{۸۵} نویسنده کتاب چند جلدی *تاریخ و اصول شیعه* تمام این گروه ها را تحت عنوان شیعیان ترکیه طبقه بندی می کند. او همانند برونسن این فرقه را به چهار گروه تقسیم می کند: جمعیت علوی عربی زبان، ترکمن های ترکی که با عناوین بکتاشی و گاه قزلباش شناخته می شوند. کردها با عنوان اهل حق^{۸۶} و سرانجام مهاجران ترک آذری آذربایجان شوروی.^{۸۷} او دو گروه اول را شیعیان بدعت گذار و گروه سوم را افراطیون بدعت گذار معرفی می کند و نتیجه می گیرد که « تنها گروه چهارم که به هیچ عنوان بومی آناتولی نیستند را می توان بخش اصلی جمعیت فرقه دوازده امامی دانست.»^{۸۸}

^{۸۳}. Martin van Bruinessen.

^{۸۴}. Martin van Bruinessen, "Kurds, Turks and the Alavi Revival in Turkey," Middle East Report ۲۰۰ (۱۹۹۶), pp. ۷-۱۰.

^{۸۵}. Moojen Momen.

^{۸۶}. Ziba Mir-Hosseini, "Inner Truth and Outer History: The Two Worlds of Ahl-I Haqq of Kurdistan."

International Journal of Middle East Studies ۲۶, no.۲ (۱۹۹۴), pp.۲۶۷-۲۸۵, & "Redefining the Truth: Ahl-I Haqq and the Islamic Republic of Iran," British Journal of Middle Eastern Studies ۲۱, no.۲ (۱۹۹۴), pp.۲۱۱-۲۲۸.

^{۸۷}. Moojen Momen, An Introduction to Shi'ism The History and Doctrines of Twelver Shi'ism (New Haven and London: Yale University Press, ۱۹۸۵), p.۲۶۹.

^{۸۸}. Ibid., p.۲۷۰.

تقسیم بندی او از کردهای علوی به عنوان اهل حق جای بحث دارد و خارج از موضوع این تحقیق است . او همچنین مدعی می شود که شمار کمی از علوی های ترکیه خود را جعفری می دانند . نگاه دیوید شانکلند^{۸۹} به جایگاه علویان در ص: ۱۸

برابر شیعیان به طور کلی و شیعیان دوازده امامی به طور خاص منطقی تر است . اغلب این سوال مطرح می شود که آیا علوی ها همان شیعیان هستند . خود علوی ها از عنوان شیعه برای معرفی خود استفاده نمی کنند . آنها این عنوان را مناسب شیعیان افراتی ایران می دانند . علوی ها هیچ پیوند اجتماعی یا معنوی با ایران ندارند ...اما... نوادگان پیامبر در اصول آنها جایگاه ویژه ای دارند. آنها به شدت تحت تاثیر فهم شیعی از توسعه اسلام در تاریخ هستند... حتی... ظاهراً آنها از نظر جهان بینی جزو غلات محسوب می شوند . گروهی که در ستایش علی به شدت اغراق می کنند و بعید است که این زیاده روی مورد پذیرش شیعیان باشد.^{۹۰}

شیوه های متنوع و متناقض در تقسیم بندی این جمعیت ها اساساً باعث کم اع تبار شدن ادعاهایی می شود که در مورد این گروه های مذهبی وجود دارد. در حقیقت، سرشماری رسمی در ترکیه بین فرقه های 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 گفته های اغراق آمیز اقلیت ها 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. بحث ها 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 می توان پذیرفت که عقاید مذهبی آنها همانند شیعیان دوازده امامی است و مراد ما از از جعفری همان شیعیان دوازده امامی است. با وجود آن که شیعی و سنی دو نحله اصلی اسلام به حساب می آیند، ولی در طی قرون اندیشه تصوف و مکاتب فلسفی حقوقی زیادی از دل اسلام در آمدند؛ شباهت ها و تفاوت های 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 سنی و شیعی نیز فرقه های متعددی وجود دارد.

شیعیان پیرو آموخته های محمد (ص) هستند ولی بر خلاف سنی ها از رهنمودهای اهل بیت پیامبر نیز اطاعت می کنند و آنها را آموزگاران و نگاهداران قرآن و سنت می دانند . این دسته از شیعیان با عناوین شیعیان دوازده امامی، جعفری و امامی شناخته می شوند. 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 می رود.^{۹۱}

تفاوت اصلی میان دو فرقه اصلی اسلام از اعتقاد شیعیان به امامت نشأت می گیرد؛ از نظر شیعیان امامان آگاه از عالم غیب و معصوم از خطا هستند. کامران اسکات آقایی^{۹۲} می نویسد:

^{۸۹} . David Shankland.

^{۹۰} . David Shankland, *Islam and Society in Turkey* (Cambridgeshire: The Eothen Press, ۱۹۹۹), p. ۱۳۹.

^{۹۱} . T.D.V Islam Ansiklopedisi, s.v. "Caferilik"

^{۹۲} . Kerman Scot Aghaie.

« جزئیات دقیق نحوه شکل گیری دو فرقه شیعی - سنی در کنار تحول پیچیده شیعه دوازده امامی از ابتدا تا کنون همیشه موضوع بحث و مناقشه بوده است . می توان گفت که این انشقاق ص: 19

پس از مرگ پیامبر در ۶۳۲ م و مساله جانشینی بوجود آمد. البته این انشقاق دو تا سه قرن بعد خود را نشان داد.^{۹۳}

انشقاق یا مناقشه ای که منجر به ایجاد فرقه جعفری در اسلام شد با مساله جانشینی پیامبر پیوند دارد . صورت نهایی این فرقه، در قرن دهم و همزمان با پیشرفت های سیاسی و فلسفی در جمعیت اسلامی معتقد به خاندان علی بن ابی طالب ایجاد شد. جهان بینی شیعی مدعی است که بعد از مرگ پیامبر می بایست علی به جانشینی او برگزیده می شد . با این همه به لحاظ تاریخی ابوبکر، عمر و عثمان پیش از او زمام امور را در دست گرفتند.

حادثه کربلا سرآغاز رویش شیعه^{۹۴}

در حوزه سیاست، کشاکشی که بیشترین تاثیر را بر فرقه گرایی داشت چالش های مربوط به حاکومت امام علی (ع) به عنوان چهارمین خلیفه بین سال های ۶۶۱-۶۵۶ بود. در این دوران جنگ های 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 موروئی 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 تفاهم نامه ای 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 نامه ای به حسین نوشتند و قول دادند در مبارزه بر 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 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.^{۹۵}

جنگ حسین (ع) و کشته شدن او در کربلا نقطه عطفی در فرایند شکل گیری هویت شیعی است. این واقعه در دهه ها و سده های بعد با برگزاری آیین های مختلف جاودانه شد.

^{۹۳}. Kamran Scott Aghaie, *The Martyrs of Karbala, Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran* (Seattle: University of Washington Press, ۲۰۰۴), p. ۳.

^{۹۴} شیعیان، مذهب خویش را اسلام اصیل دانسته و شروع آن را نیز بیعت غدیر می‌انند. 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 فرقه های اسلامی داشت (مترجم).

^{۹۵}. Peter Chelkowski: "Ta'ziyeh: Indigenous Avant-Grade Theatre of Iran," *Performing Arts Journal* ۲, no.۱ (Spring, ۱۹۷۷), p.۳۲.

همان طور که چلکوفسکی می نویسد: «شکست اندوه بار کربلا برای شیعیان نمونه ای از نهایت از خود گذشتگی و اوج رنج انسانی و نیز رهایی بخش ترین واقعه تاریخ است. قتل عام شهدای این واقعه همواره تاریخ سوگواری خواهد شد.»^{۹۶} برای بزرگداشت این واقعه و همدردی با حسین (ع)، آیین های سوگواری فراواری بر پا شده و آثار ادبی و هنری بسیاری توسط شیعیان در طی ۱۴ قرن آفریده شده است. شکل و محتوای آیین های سوگواری، با توجه به تنوع و گونه گو نی فرقه شیعه بسیار متنوع است.

جمعیت شناسی

نقشه پراکندگی جمعیت جعفری در ترکیه

جمعیت شناسی شیعیان در ترکیه و دیگر نقاط جهان بیش از آن که بر اساس آمار دقیق باشد مبتنی بر برآورد های تقریبی است. دلایل سیاسی و ایدئولوژی در عدم وجود آمار دقیق از فرقه ها و اقلیت های مذهبی نقش چشمگیری دارد. برآورد می شود که جمعیت شیعیان ۱۵ تا ۲۰ درصد از کل جمعیت مسلمانان را تشکیل دهد که اقلیت های مختلف از جمله باطنی، علوی، بکتاشی، نصیری، اسماعیلی، زیدی، بهایی، یزیدی و شیعیان دوازده امامی را شامل می شود. البته در ترکیه گاه این اقلیت ها را یکسان قلمداد می کنند. برخی فرقه جعفری را جزو علوی ها و گروهی تحت عنوان کلی شیعه معرفی می کنند.

بدین ترتیب افرادی که با عنوان کلی شیعه معرفی می شوند خارج از بحث این تحقیق است. علویان آناتولی که در سنت دیرینه ما با عناوینی همچون بکتاشی، قزلباش، تاه تاجیلی و رافضی شناخته شده اند ظاهراً جدا از فرقه شیعه هستند؛ هر چند ریشه های آنها را می بایست در تاریخ شیعه جستجو کرد.^{۹۷} امروزه رهبران مذهبی دو فرقه علوی و جعفری با وجود

ص: 20

توافق در تحسین و عشق به خاندان پیامبر، تصدیق می کنند که سنت های آنها کاملاً با هم متفاوت است و در زمینه اعتقادات و امور مذهبی هرگز به هم شباهتی ندارند.

الباس اوزوم در کار چند جلدی خود به متشیعین (مستبصرین) به عنوان فرقه بسیار کوچکی اشاره می کند که علایق مذهبی و فرقه ای روشن و مشخصی ندارند. او تمرکز خود را بر جعفری های آذری می گذارد و آنها را بر اساس سه شاخص مکان سکونت، نقطه ثقل جمعیت و اجتهاد تقسیم می کند.^{۹۸} از سوی دیگر علی آلبایراک^{۹۹} فرقه جعفری را به سه گروه تقسیم می کند: آنهایی که پدر و مادرشان جعفری بوده اند، آنهایی که پیشتر علوی بوده و اکنون به اصول

^{۹۶}. Peter Chekowski: "Shia Muslim Processional Performances," The Drama Review ۲۹, no.۳, (Autumn ۱۹۸۵), p.۲۰.

^{۹۷}. Ilyas Uzum, p.۱۹.

^{۹۸}. اوزوم همچنین طبقه اول را با توجه به زندگی در زادگاه اصلی و یا زندگی در مناطق پس از مهاجرت به دو گروه تقسی می کند. تحقیق حاضر این تمایز را پذیرفته است با توجه به تقسیم بندی دوم، اوزوم تعریف زندگی در فرهنگ بومی و یا فرهنگ متفاوت را مطرح می کند. برخی از جعفری ها زندگی در منطقه ای با فرهنگ بومی خود مثل هالکالی و ایکیتلی را ترجیح می دهند در حالی که گروهی دوست دارند محیطی با فرهنگ متفاوت از خود زندگی کنند این مساله می تواند به تاثیر فرقه جعفری یا عقاید مذهبی برایجاد هویت افراد موثر باشد در طبقه بندی سوم اوزوم ترجیه می دهد دو گروه را مطرح کند: یکی پیروان خمینی که از آنها با عنوان جعفری های رادیکال نام می برد و دیگری آنهایی که پیرو شریعتمداری هستند و به آنها عنوان جعفری های سنتی می دهد اوزوم، صص ۲۰-۲۵.

^{۹۹}. Ali Albayrak

جعفری معتقدند و بالاخره آنها یی که در ابتدا سنی و سپس شیعه شده اند.^{۱۰۰} در واقع می توان دو گروه آخر را جزو جعفری های مستبصر محسوب کرد که در ابتدا علوی و یا سنی بوده اند.

با توجه به بحث هایی که در بالا مطرح شد، در این پژوهش می توان فرقه جعفری را علاوه بر تقسیم بندی هایی که در درون خود بر اساس ایدئولوژی، طبقه، جنسیت و نژاد دارند به دو گروه اساسی تقسیم کرد: گروه اول را می توان شیعیان قومی یا فرهنگی نامید که شمار قابل ملاحظه ای از جمعیت شیعی را تشکیل می دهند. این گروه اکثراً آذری هستند و عمدتاً در شهرهای آغری، ایغدیر و کارس و تا حدودی استانبول، آنکارا، ازمیر، بورسا، مانيسا، ازمیت و یالووا که به لحاظ اجتماعی و سیاسی برای سکونت آنها مناسب است زندگی می کنند.

گروه دوم را می توان شیعیان ایدئولوژی دانست که تعداد کمتری از فرقه جعفری را شامل می شود. این گروه بیشتر سنی ها و علوی های تغییر مذهب داده اند که عمدتاً پس از انقلاب ایران و بنا به داشتن علاقه به اسلام گراهای بنیادگرا به مذهب جعفری گرایش پیدا کرده اند.

پراکندگی جمعیت فوقه جعفری

پراکندگی جمعیت شیعیان در جهان به صورت زیر برآورد می شود: ۶۰-۵۸ میلیون شیعه در ایران، ۳۰ میلیون در پاکستان، ۲۰-۳۰ میلیون در هند، ۱۵-۱۷ میلیون در آذربایجان، ۵-۴ میلیون در افغانستان، ۴ میلیون در عربستان سعودی، 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، {عربستان را دوبار و با دو آمار گفته؟} 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.^{۱۰۱}

ص: 21

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 امامی ه ای ترکیه، تخمین می زند که از جمعیت ۴۵ میلیونی ۱۹۸۰، یک و نیم میلیون نفر برابر با ۳.۳ درصد از جمعیت ترکیه شیعه دوازده امامی هستند.^{۱۰۲}

مارتین کارامر دربرآوردی مشابه ۳.۵ درصد از جمعیت ترکیه را شیعه محسوب می کند.^{۱۰۳} با توجه به این درصدها، جمعیت جعفری ساکن ترکیه می بایست چیزی حدود دو تا دو نیم میلیون از ۷۱۵۱۷۱۰۰ نفر جمعیت سال ۲۰۰۸ را شامل می شود.^{۱۰۴}

^{۱۰۰}. Ali Albayrak, Caferlerde Dini ve Sosyal Hayat, Ankara Kecioren Ornegi, (P.h.D. Dissertation, Ankara University, ۲۰۰۶) p.۸۱.

^{۱۰۱}. Fik Bulut, "Sii Ali Aski," Atlas Magazine, ۱۳۹ (October ۲۰۰۴), p.۷۸.

^{۱۰۲}. Moojen Momen, An Introduction to Shi'li Islam, The History and Doctrines of Twelver Shi'ism (New Haven and London: Yale University Press, ۱۹۸۵), p.۲۸۲.

^{۱۰۳}. Martin Kramer, "Introduction," in Shi'ism, Resistance and Revolution, edited by Martin Kramer (London: West view Press, ۱۹۸۷), p.۱۰.

^{۱۰۴}. Official web site of Turkish Institution for Statistics and reports on ۲۰۰۸ Census <http://report.tuik.gov.tr/reports/rwsevlet?adnksdb=&report=turkiye-il-koy-sehir.RDF&p-kod=۱&p-yil=۲۰۰۸&desformat=html&ENVID=adnksdb&Env> access date, ۷.۷.۲۰۰۹.

اطلاعات الیاس اوزوم^{۱۰۵} در مورد پراکندگی جمعیت فرقه جعفری بر اساس جدیدترین آمار ترکیه صورت گرفته و از این رو اعتبار بیشتری دارد.

جعفری های آذری

وقتی از جعفری های ترکیه صحبت می کنیم، اولین کسانی که به ذهن ما خطور می کنن آذری های شمال شرقی آناتولی هستند. تقریباً ۹۹ درصد از جعفری های ترکیه اصالت آذری دارند. پیتر آلفورد اندرو که به بررسی قومیت های ساکن ترکیه پرداخته، ترک های آذری را به دو گروه شیعه و قزاقی تقسیم می کند. ظاهراً قزاقی ها سنی هستند.^{۱۰۶} این دو قبیله آذری- ترکی از منطقه قفقاز، آذربایجان شوروی و آذربایجان ایران به ترکیه مهاجرت کرده اند. این افراد در ایالات نزدیک به مرز ایران و روسیه زندگی می کنند. 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 می توان آنها را بر اساس مناطقی که بعد از مهاجرت برای زندگی انتخاب کرده اند تقسیم کرد.

فرقه جعفری در زادگاه سنتی

مهمترین منطقه جعفری نشین ترکیه شمال شرقی آناتولی است. مهمترین مناطق شیعه نشین عبارت اند از ایالات ایغدیر، کارس و آغری و نیز مناطق آرالیک و توزلوجای ایغدیر، آک یاکا و آرپاچای^{۱۰۷} کارس و تاشلی چای^{۱۰۸} آغری. عمده این مردم که در کارس و ایغدیر زندگی می کنند بعد از جابجایی جمعیتی که در خلال سال های ۱۹۱۸-۱۹۲۵ صورت گرفت در این مناطق ساکن شدند؛ بیشتر آنها از ارمنستان به این منطقه مهاجرت کردند.^{۱۰۹} با این همه، گروه ص:۲۲

هایی هستند که از زمان امپراطوری عثمانی در مناطقی چون ایغدیر، توزلوجا^{۱۱۰} و تاسلی چای زندگی می کردند. نیز شمار اندکی از آذری ها از قفقاز به ترکیه مهاجرت کردند. علاوه بر مهاجرت های کوچکی که از آذربایجان شوروی صورت می گرفت، مهمترین مهاجرت ها 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 افتاد. افرادی که در این دوره ها به ترکیه مهاجرت کردند بیشتر در کارس، آرپاچای و تا حدودی ایغدیر و توزلوجا اقامت گزیدند.^{۱۱۱} پیتر اندرو گزارش می کند که ۵۰۰ نفر آذری که از ایران مهاجرت کردند، در همان دوره در وان، باسکال و مرادیه مستقر شدند.^{۱۱۲}

^{۱۰۵}. Ilyas Uzun

^{۱۰۶}. Peter Alford Andrew, *Türkiye Etnik Gruplar (Ethnic Groups in the Republic of Turkey)* (Istanbul: Ant Yayinlari, ۱۹۹۲), pp.۹۶-۱۰۳.

^{۱۰۷}. Akyaka.

^{۱۰۸}. Taslicay.

^{۱۰۹}. Ibid., p.۹۸.

^{۱۱۰}. Tuzlic.

^{۱۱۱}. Uzun, p.۲۴.

^{۱۱۲}. Andrews, p.۹۷.

جمعیت ایغدر بر اساس آمار ۲۰۰۸ برابر با ۱۸۴۰۲۵ و در مناطق مرکزی ۷۵۰۵۴ نفر است.^{۱۱۳} جمعیت آرالیک و توزلوجا به ترتیب ۲۲۱۶۵ و ۲۵۷۳۹ است. در کارس جمعیت مرکز ایالت همراه با شهرها و روستاها ۱۱۰۲۸۳ و آراپچای^{۱۱۴} و آک یاکا به ترتیب ۲۰۹۶۲ و ۱۲۴۷۳ است. کل جمعیت تاسلی چای ایالت آغری ۲۳۴۲۱ است.^{۱۱۵}

با وجود آن که جمعیت شیعی اکثریت این مناطق را تشکیل می دهد، این میزان متغیر است و هرگز به صد درصد نمی رسد. بنابراین، می توان با توجه به جمعیت مذهبی این منطقه نمودار تقریبی جمعیت را تخمین زد. پراکندگی جمعیت فرقه جعفری را می توان 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 ایغدر ۹، در آرالیک ۳ و در توزلوجا ۱ مورد است. او گزارش می کند که در ایغدر ۳۱ روستا و شهر وجود دارد که عمده جمعیت آنها شیعی هستند. نیز از ۲۳ روستای آرالیک ۵ مورد و از ۸۳ روستای توزلوجا ۳۴ روستا غلبه با جمعیت شیعی است. 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 آک یاکا ۹ مورد از ۲۵ مورد و ۸ مورد از کل روستاهای آراپچای شیعه نشین 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.^{۱۱۶} کل جمعیت مساجد موجود در ایالات به ۱۷ مورد می رسد. شمار روستاهایی که اکثریت جمعیت آنها شیعی هستند ۸۷ مورد است.

اوزون می نویسد که از میان سه ایالت مهم شیعه نشین، ایالت ایغدر با دو سوم جمعیت شیعی مقام اول را به خود اختصاص داده است. به عبارت دیگر جمعیت جعفری های منطقه کارس کمتر از نیمی از جمعیت این ایالت را تشکیل می دهد. با توجه به این آمارها و شمار شهرها و روستاها می توان گفت که جمعیت کل شیعه از ۲۰۰۰۰۰ نفر تجاوز نمی کند.

ص: 23

فرقه جعفری در مناطق بعد از مهاجرت

ساکنان ایالت هایی که در بالا برشمردیم، به دلایل اجتماعی - اقتصادی شاهد مهاجرت به مناطق شهری و صنعتی ترکیه بویژه بعد از دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بودند.

مقصد اصلی این مهاجرت های داخلی بی تردید استانبول بوده است. در کنار استانبول، جمعیت شیعه آذری به شهرهای غربی ترکیه نظیر ازمیر، تیر، بورسا، مانیسلا، آیدین، چوروم^{۱۱۷}، کوجائیلی، آنکارا و نیز قریق قلعه مهاجرت می کردند.^{۱۱۸} متأسفانه اطلاع دقیقی در مورد میزان مهاجرت آذری ها به مناطق غربی کشور وجود ندارد. با این همه، می توان حدود کلی مناطق آذری نشین را مشخص کرد. در مورد شمار جعفری های استانبول و دیگر مناطق شهری اطلاع دقیقی وجود

^{۱۱۳}. Official web site of Turkish Institution for Statistics report on ۲۰۰۸ Census
<http://tuikapp.tuik.gov.tr/adnksdagitapp/adnks.zul> Access date: ۲۱.۰۵.۰۹.

^{۱۱۴}. Arpacay.

^{۱۱۵}. Ibid.

^{۱۱۶}. Uzum, pp.۸۴-۹۲.

^{۱۱۷}. Corum.

^{۱۱۸}. Albayrak, p.۸۲.

ندارد. آماری که توسط اعضای جمعیت شیعی داده می شود عمدتاً اغراق آمیز و به دور از واقعیت است . آمار ارائه شده توسط جمعیت جعفری شمار اعضای این فرقه را ۳ میلیون نفر تخمین می زند.

در استانبول، اکثریت جمعیت در هالکالی که بعد از سال ۱۹۷۸ ایجاد شد سکونت دارند. 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 می آیند . جدا از شیعیان جعفری، علوی ها و سنی ها نیز در این آیین ها شرکت می کنند . اصحاب خبر و رسانه مثل روزنامه نگاران، عکاسان و گزارشگران نیز با تماشای مراسم محرم و انتشار آن توجه مخاطبان زیادی را به این آیین ها جلب می کنند.

جعفری های هالکالی در مقایسه با دیگر گروه های شیعی ساکن ترکیه از انسجام بیشتری برخوردارند . مرکز تمام فعالیت های جمعیت جعفری در هالکالی، مسجد زینبیه واقع در آیتا شری است. جعفری هایی که با آنها مصاحبه کردم می گفتند که در اطراف هالکالی ۱۰ تا ۱۵ هزار شیعه زندگی می کند . از سوی دیگر، در اطراف آلتین شهیر^{۱۱۹}، اسن یورد^{۱۲۰} که چسبیده به هالکالی است و در بخشی از مرزهای چکمهجه^{۱۲۱} نیز مساجد شیعی وجود دارد. نیز باغجیلار، زیتین بورنو^{۱۲۲}، گون گورن^{۱۲۳} و کاییش داغی^{۱۲۴} نیز شیعه نشین است.

جعفری های ساکن آنکارا عمدتاً در یایلا و کچی اورن در حوالی کاسی رن^{۱۲۵} ساکن هستند. آلبایراک شمار شیعیان این منطقه را ۴۵۰۰ نفر می داند.

با توجه به نمودارهای جمعیتی که در بالا ذکر شد می توان آمار جعفری های ترکیه را ۵۰۰ هزار تا ۱ میلیون نفر برآورد کرد که نسبت به آمارهای داده شده توسط خود فرقه جعفری واقعی تر است.

دومین گروه شیعی که تعداد آنها اندک است شیعیانی هستند که خود نظام عقیدتی شیعه را پذیرفته و به آن گرویده اند که به آنها مستبصر می گویند. آنها یک درصد از کل جمعیت شیعه را شامل می شوند که تقریباً برابر با ۱۰۰۰۰ نفر است.

ص: 24

متشیعان یا شیعیانی که قبلاً سنی بودند

کلمه متشیع اساساً یک واژه عربی و به معنای شخصی است که شیعه شده و با شیعیان همدردی می کند . کلمه دیگر معرف این گروه واژه مستبصر به معنای دوراندیش و مآل اندیش است. در مورد اندیشه های این دسته از شیعیان ترکیه تا کنون تحقیقی صورت نگرفته است. بنابراین نمی توان در مورد ایشان و تعداد آنها اطلاعات دقیقی ارائه داد . با این همه، می توان حدس زد که بخشی از آنها تحت تاثیر 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^{۱۲۶} که در مورد تشکیل گروه های اسلامی در ترکیه در خلال سال های ۱۹۹۰-۱۹۸۰ تحقیقات زیادی انجام داده در کتاب آیت و شعار به تاثیر انقلاب اسلامی بر گروه های رادیکال اشاره می کند . از نظر او گروه های رادیکال در ترکیه قابلیت ایجاد هویت سیاسی و اجتماعی اسلامی که قادر به جذب دیگر گروه های مذهبی باشد را مشاهده نمی

^{۱۱۹} . Altinsehir.

^{۱۲۰} . Esenyurt.

^{۱۲۱} . Kucukcekmece.

^{۱۲۲} . Zeytinburno.

^{۱۲۳} . Gungoren.

^{۱۲۴} . Kayidagi.

^{۱۲۵} . Kecioren.

^{۱۲۶} . Rusen Cakir.

کردند.^{۱۲۷} از نظر او مسلمانان حزب الهی که به شیعه گرایش دارند ولی تسنن را به تمامی کنار نگذاشته اند مسلمانان ترکیه را نه به شیعه که به زبان سیاسی شیعه رهنمون می شوند. انجام این کار مستلزم کنار گذاشتن دشمنی ها و خصومت های تلویخی است.^{۱۲۸}

الیاس اوزوم نیز این گروه را تحت عنوان شیعه شده و با اصالت سنی معرفی می کند و بیان می کند که آنها شیعه را به عنوان روشی عقیدتی نپذیرفتند بلکه حامی ایده های سیاسی شیعه بودند. این گروه ها که خود را با عناوینی مثل مسلمانان حزب الهی، مقاومت اسلامی و راه اسلام معرفی می کردند دست به انتشار مجله های مختلف از جمله دعوت، توحید و اندیشه / اسلامی زدند. آنها مراکز انتشاراتی تاسیس کردند تا آثار چهره های شاخص انقلاب ایران از جمله آیت الله خمینی، علی شریعتی، مرتضی مطهری و علی خامنه ای را در آغاز دهه ۱۹۹۰ به چاپ برسانند. برخی از این موسسات انتشاراتی عبارتند از / آکادمی، اندیشه و هدف.^{۱۲۹}

اوزوم تاکید می کند که این گروه ها شیعه بودن خود را آشکار نمی کردند. با این همه در ضمن مصاحبه، آنهایی که در اواخر دهه ۹۰ به شیعه گرایش پیدا کرده بودند عنوان می کردند که پیشتر در دهه ۱۹۸۰ و اوایل دهه ۹۰ از نظر اعتقادی و سیاسی به جعفری گرایش داشته اند. این مساله می تواند ارزیابی های روشن چاکیر و الیاس اوزوم را زیر سوال ببرد.^{۱۳۰}

به نظر می رسد که تمایلات مذهبی شیعیان دچار تغییر و تحول شده است. بر اساس یافته های این تحقیق می توان مدعی شد که تمایلات سیاسی بر اعتقادات آنها تاثیر گذاشته و آنها را واداشته با علاقه و اشتیاق عقایدی را بپذیرند که با دیدگاه ها و تمایلات سیاسی آنها همسو باشد. گرایش به شیعه در نظام اسلامی برای افرادی که بنده با آنها مصاحبه داشتم مبتنی بر اختیار و انتخاب بوده است.

یکی از رایج ترین تجربیات این افراد تجربه اسلام آوردن در سن ۲۰ سالگی و همزمان با جریان عمومی جامعه ترکیه در اواخر دهه ۱۹۸۰ بود. آنها با پذیرش نوعی اسلام رادیکال و بنیاد گرا و مغایر با دیدگاه اسلام سنتی، به لحاظ سیاسی به سمتی حرکت کردند که با کشاکش های درونی و مباحث معنایی آنها همخوانی داشته باشد.

ص: 25

جعفری هایی که در ابتدا گرایش به علوی داشتند

علوی ها یکی از زیر مجموعه های متشعین هستند که پیوستن به مذهب جعفری را برابر با شکل صحیح علوی قلمداد می کنند. اوزوم اظهار می کند که گروه هایی که با فضای سیاسی جمهوری اسلامی ایران پیوند دارند سعی کرده اند به حلقه های علوی نزدیک شوند. شبکه های رادیویی دولت ایران به زبان ترکی برنامه هایی برای تبلیغ شیعه ترتیب داده اند و به همین ترتیب برخی از دانشجویان جوان علوی به ایران جذب شده اند تا ضمن تحصیل با مبانی اندیشه های عقیدتی خود آشنا شوند و بتوانند جمعیت علوی ساکن آناتولی را به راه راست دعوت کنند.^{۱۳۱}

^{۱۲۷}. Rusen Cakir, Ayet ve Slogan: Türkiye de Islami Olusumlar (The Verse and the Slogan: Islamic Formations in Turkey) (Istanbul: Metis yayinlari, ۱۹۹۰), p.۱۵۵.

^{۱۲۸}. Ibid., p.۱۵۸.

^{۱۲۹}. Uzun, p.۲۱.

^{۱۳۰}. Ibid., p.۲۲.

^{۱۳۱}. اوزوم، ص ۲۲؛ در حقیقت 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 می آیند

اوزوم همچنین این بحث را مطرح می کند که چگونه ی ک گروه از این دانشجویان در سال ۱۹۸۹ مجله ای با عنوان *عاشورا* را در چرووم^{۱۳۲} منتشر کرد که در آن فرهنگ شیعی و علوی در کنار هم قرار می گرفت. با این همه شمار زیادی از علوی ها با انقلاب ایران مخالفت کردند و اظهار داشتند بین شیعه و علوی جز عشق به اهل بیت هیچ پیون د دیگری وجود ندارد.

یکی از گرایش یافتگان به شیعه در مصاحبه ای عنوان کرد که صاحب یک شرکت تولیدات رسانه ای است که اکثرا فیلم و اسناد مذهبی منتشر می کند و در آنها زندگی امامان شیعه و برخی از رخداد های تاریخ شیعه را به تصویر می کشد . مصاحبه شوندگان اظهار می کردند که تبلیغ این تولیدات شنیداری- تصویری از طریق رادیو و شبکه های ماهواره ای پخش می شود و به همین خاطر در میان فرقه علوی تعدادی مخاطب پیدا کرده است . در حقیقت، این مصاحبه شونده سعی داشت به طور آگاهانه ضمن پرداختن به اهداف کاری و تجاری نظر مثبت علوی ها را به فرقه جعفری جلب کند. بیشتر مصاحبه شوندگان می گفتند تفاوت چندانی میان مبانی فرقه علوی و جعفری وجود ندارد اما تاکید داشتند که علوی ها در مورد اساس اعتقادات خود دچار کج فهمی شده اند . یکی از متشعین می گفت 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 علوی ها شایع کند که فرقه آنها نوعی از طریقت است که از اصل خود منحرف شده و اساسا فرقه مستقلی نیست. او همچنین تاکید داشت که افزایش میزان مطالب منتشر شده و دسترسی بیشتر ر مردم به اطلاعات به طور کلی و علویان به طور خاص، زمینه بحث و بازسازی ریشه های نظام عقیدتی را برای آنها فراهم ساخته است.^{۱۳۳} یکی از متشیعین می گفت که نسبت به علویان احساس همدردی می کند چون آنها به خاطر عقاید خود همواره تحت فشار بوده اند و دریافته اند که باید با فرقه جعفری روابط مسالمت آمیزتری داشته باشند و اعتقاد دارند که باید از نو خود را شناسایی و ارزیابی کنند.^{۱۳۴}

از آنها درباره روابطشان با علویان به عنوان افرادی سرشناس در هالکالی سوال کردم؛ ایشان پاسخ دادند که آنها همیشه برای جمعیت های علوی دعوتنامه شرکت در مراسم محرم می فرستند و آنها گاهی اوقات در مراسم شرکت می کنند. با این همه به نظر می رسد که جمعیت جعفری هالکالی چندان رغبتی به تبلیغات به منظور جذب علوی ها و سنی ها ندارد.

ص: 26

مسجد، مرکز تجمع فرقه جعفری^{۱۳۵}

در فصل گذشته عنوان شد که یکی از عوامل ایجاد تشکل مذهبی به طور کلی و هویت های قومی و مذهبی به طور خاص موج مهاجرت و شهرنشینی است که به عنوان پدیده ای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی پس از سال ۱۹۵۰ در ترکیه اتفاق افتاد. سیاست های اقتصادی دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ سبب مهاجرت های گسترده به شهرها شد. بنا به نوشته یاووز: « افراد تازه وارد به اقتصاد رسمی تمایلی ندا شتند بلکه آمده بودند تا در حاشیه اقتصاد یک فرقه غیر رسمی را تشکیل دهند.^{۱۳۶} نیز سکونت آنها در فضای شهری، با حاشیه نشینی و سکونت در خانه های کوچک و کم بها

^{۱۳۲}. Corum.

^{۱۳۳}. Ersin Y., interview by the author, not recorded, Istanbul, Turkey, ۱۷ May ۲۰۰۸.

^{۱۳۴}. Mustafa K., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۳۱.۰۵.۲۰۰۸.

^{۱۳۵}. Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production*, (Cambridge: Polity Press, ۱۹۹۳): Ali Muart Yel,

"Boudieu ve Din Alani: Sermaye, Iktidar, Modernilk," (Istanbul: Iletisim Yayinlari, ۲۰۰۷), ۵۵۹-۵۸۰.

همراه بود. یاووز می نویسد: « تا سال ۱۹۷۵ یک چهارم جمعیت شهری در چنین خانه هایی زندگی می کردند و این افراد به سمت شبکه ای مبتنی بر عقاید اصیل مذهبی و قومی جذب می شدند تا ضمن حفظ پیوند خود با روستا روابط خود را با شهر تقویت کنند.»^{۱۳۷}

این شبکه های ارتباطی وسیله استحکام اجتماعی را فراهم می ساخت و به تفسیر دوباره فرهنگ سنتی و ارزش ها و اصول مذهبی در محیط شهری از یک سو و ایجاد دیدگاه جهانی و آداب و عادات جدید از سوی دیگر کمک می کرد. یاووز تحول این مناطق با توجه به دیدگاه های سنتی و مذهبی ساکنان را به طور خلاصه توضیح می دهد. همان طور که او مطرح می کند ساختن مسجد در مناطق حاشیه شهری باعث پیوند فرقه با فضای شهری و نیز گرد هم آمدن جمعیت در یک نقطه می شود: شبکه های خانوادگی و روستایی تمایل داشتند که در مراکز بزرگ شهری در چارچوب محله هایی که برای زندگی انتخاب می کردند خود را تعریف کنند. آن دسته از خانواده هایی که به واسطه مهاجرت در حاشیه شهرها ساکن می شدند حلقه جدیدی از گروه های سنتی را در اطراف شهرها ایجاد می کردند ... محله ها بر اساس پیوند با زادگاه و اصول اسلامی و فرقه متعلق به آن تغییر می یافت. مسجد محلی، اغلب به مرکز تجمع افراد تازه وارد، متحد و پشتیبان هم تبدیل می شد... پیش از آن که مردم، مدرسه، جاده و فاضلاب احداث کنند اقدام به ساختن مسجد در منطقه جدید خود می کردند. احداث مسجد که با تاسیس انجمن های مذهبی، جمع آوری پول و کارهای داوطلبانه همراه بود به تازه واردان کمک کرد تا با زبان مشترک اسلام یکدیگر را بشناسند و شبکه ای از تعامل را که در جنبه های مختلف زندگی اجتماعی کاربرد داشت ایجاد کنند. احداث مسجد از نگاه بسیاری از ترکهای سنی و معتقد، به معنای ایجاد مکانی مقدس برای گردهمایی اعضای جمعیت جدید بود.^{۱۳۸}

به واقع، می توان مدعی شد که همین مساله در مورد جعفری های ترک نیز صادق است. محل سکونت فرقه جعفری در استانبول که در اطراف مسجد زینبیه واقع شده و بسیار شناخته شده است برای اولین بار در سال ۱۹۷۸ ایجاد شد. این منطقه با همان عنوان زینبیه معروف است. مصاحبه شنوندگان می گفتند اولین کسانی که بعد از دهه ۱۹۸۰ به این منطقه مهاجرت کردند در زینبیه سکونت گرفتند، اما با افزایش جمعیت مساجد جدیدی احداث گردید.

ص: ۲۷

بر خلاف مساجد سنی که زیر نظر دولت قرار دارد، بنای مساجد شیعه با هزینه اهالی محل احداث و اداره می شود؛ حتی نیازهای مسجد همانند انتصاب امام جماعت، پرداخت حقوق و سازماندهی بسیاری از فعالیت های دیگر جمعیت تحت نظارت سازمان محلی است. حتی مساجدی که با تلاش ساکنین محلی احداث شده زیر نظر متصدی امور مذهبی فرقه جعفری اداره می شود.

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 می رود. می توان آن را محل گردهمایی جمعیت، انجام آیین های مذهبی از جمله تعزیه خوانی و راه اندازی هیئت، آماده سازی و آموزش شرکت کنندگان جدید در آیین های مختلف نیز محسوب کرد. زنان جعفری پا به پلای مردها در تمام فعالیت ها شرکت می کردند، حتی نمازگزاران جمعه که با چنین سنت های عمومی مخالف بودند در برگزاری این آیین ها همکاری می کردند.

^{۱۳۶}. Hakan Yavuz, Islamic Political Identity in Turkey (Oxford, New York: Oxford University Press, ۲۰۰۳), p.۸۳.

^{۱۳۷}. Ibid., p.۸۴.

^{۱۳۸}. Ibid., p.۸۵.

بر طبق گفته های مصاحبه شوندگان، در نماز جمعه قبل از نماز دو خطبه ایراد می شود . 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 می شود. مسجد نیز به عنوان مکان مشورت و بسیج اجتماعی و سیاسی عمل می کند.

همه اعضای فرقه جعفری اعم از زن و مرد و پیر و جوان در این آیین ها شرکت می کنند. از جمله این آیین ها می توان 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 جشنواره ها، غدیر خم، نوروز و ایام تولد، در آیین های سوگواری از جمله مراسم تحریم افراد معمولی نیز سینه زنی و مرثیه خوانی برگزار می شود. بدین صورت، مراسم محرم تقریباً در تمام طول سال و در موقعیت های زمانی و مکانی مختلف اجرا می شود.

گذشته از کارکردهای مختلفی که برشمردیم، مسجد را می توان بهترین مکان برای بحث و گفتگو بین اعضای فرقه جعفری با دولت و نمایندگان و پیروان مذهب جعفری قلمداد کرد. همان طور که در فصل گذشته عنوان شد، در سال ۱۹۲۵ و همزمان با حکومت جمهوری در ترکیه، آیین های جمعی و نمایش نمادهای کلیه فرقه ها و نحله ها ممنوع شد. فعالیت های مذهبی از ۱۹۲۴ تحت کنترل متصدی امور مذهبی قرار گرفت . در جمهوری سکولار ترکیه، اما مان جمعه مساجد توسط دولت استخدام می شدند و نیازهای حکومت را برآورده می ساختند.

با توجه به تغییر در پراکندگی جمعیت و تحولات سیاسی و اقتصادی ترکیه، (بالا رفتن جمعیت، مهاجرت و ایجاد سکونت گاه های شهری و نیمه شهری) و افزایش تقاضا برای خدمات مذهبی (به عنوان مثال بنای مساجد جدید) دولت نمی تواند به تمام امور مذهبی رسیدگی کند . در این صورت، مردمی که در مناطق جدید سکونت گرفته و در انجمن های محلی یا سازمان های خیریه عضویت دارند اقدام به احداث مسجد در منطقه سکونت خود می کنند.

همه مساجد فرقه جعفری به همین صورت ساختمانی شده است و زیر نظر انجمن های کوچکی که در ساختن بنا مشارکت داشته اند اداره می شود. آمار یاووز از افزایش شمار مساجد ترکیه خبر می دهد. او عنوان می کند که بین سال ۱۹۷۳ تا ۱۹۹۹ تعداد مساجد از ۴۵۱۵۲ به ۷۵۰۰۰ مورد رسید و چشم انداز مناطق شهری ترکیه را تحت تاثیر قرار داد.^{۱۳۹} بعد از تصویب قانون ۱۹۹۸ مساجد تازه احداث شده زیر نظر دی. آر. آ. قرار گرفت.^{۱۴۰} این قانون برای سنی ها نقطه مثبتی بود زیرا دولت مسوولیت پرداخت هزینه مساجد را متقبل می شد . ولی برای فرقه جعفری اوضاع متفاوت بود و

ص: 28

قانون جدید زمینه اختلاف بین اعضای این فرقه و دولت را فراهم کرد.^{۱۴۱} این مساله تا امروز نیز لاینحل مانده است. البته ترکیه برای عضویت در اتحادیه اروپا ناگزیر است قانون های جدید مربوط به حقوق اقلیت های قومی و مذهبی را اجرا

^{۱۳۹}. Ibid.

^{۱۴۰}. رجوع کنید به قانون شماره ۴۳۷۹/۱ به تاریخ ۱۹۹۸.۰۷.۳۱ که به قانون ساختن مسجد توسط فرقه های مختلف می پردازد

See official web site of Ministry of Justice <http://www.mevzuat.adalet.gov.tr/html/۱۰۸۵.html>.

^{۱۴۱}. خودمختاری مساجد جعفری از آن زمان تا کنون مورد بحث بوده و حتی سیاست های دولت جدید برای عضویت در اتحادیه اروپا و تلاش های فرقه این مساله را همچنان در دستور کار قرار داده است مقامات دی آر آ مدعی هستند که بر اساس قانون و مقررات جمهوری ریکیه تمام مساجد کشور باید تحت نظر دولت باشد و امام جماعت نیز توسط دولت انتخاب شود ولی جعفری ها می گویند در اندیشه آنها بر خلاف اهل تسنن نباید امام جماعت از طرف دولت انتخاب شود آنها می گویند تا زمانی که امام جماعت مستقل و به دور از وابستگی به دولت نباشد شپت او نماز نمی خوانند فرقه جعفری حاضر به پذیرفتن امام جماعت سنی نیستند و مقامات دی آر آ هم در میان فرقه جعفری افرادی را ندارند که

کند و همین مساله می تواند تا حدودی شرایط را به نفع فرقه جعفری تغییر دهد. در حال حاضر حدود ۳۰۰ مسجد در ترکیه زیر نظر فرقه جعفری اداره می شود.^{۱۴۲}

فرقه جعفری علاوه بر درخواست استقلال مساجد خود، خواهان عضویت در نهادهای دولتی، تجدید نظر در برنامه های درسی مدارس، پرداختن به فرقه جعفری در کتاب های آموزش مذهبی در مدارس ابتدایی و نیز برخورداری از سهم عادلانه از بودجه دی. آ.آ هستند که تا امروز تنها در موسسات و آموزشگاه های سنی مذهب هزینه شده است. در پایان، آنها خواهان تعطیلی نیمه وقت 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.^{۱۴۳}

جمعیت جعفری برای ارائه درخواست های خود در مورد حقوق مذهبی، اجتماعی و فرهنگی به صورت سازمان یافته و جمعی عمل می کند 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 یک تشکل منسجم در صدد تاسیس نهادهای اجتماعی در قالب انجمن است. نهادهای اجتماعی و فعالیت های جمعی باعث بالا بردن خودآگاهی سیاسی، گسترش مشارکت سیاسی و ایجاد پیوند گروهی میان اعضای فرقه می شود.

ص: 29

به غیر از انجمن های مساجد که تعداد آنها در استانبول به ۳۰ مورد می رسد، 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 حوزه های اجتماعی و سیاسی باعث ایجاد نوعی رهبری در میان جمعیت شده است. جعفری های آذری استانبول بیشتر صلاح الدین اوزگ وندوز^{۱۴۴} را به عنوان رهبر جعفری قبول دارند ولی برخی مدعی هستند که او نمی تواند نمایندگی همه جعفری های ترکیه را داشته 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 می توان فرقه جعفری را به دو گروه عمده زبیبیه و کوثر تقسیم کرد. او عنوان می کند که گروه کوثر عمدتاً کسانی هستند که در ایران تحصیل کرده اند در حالی که گروه دوم در استانبول و هالکالی حضور دارند. او خاطر

بتوانند از آنها استفاده کنند زیرا در ترکیه نهادها و آموزشگاه های مخصوص جعفری ها وجود ندارد و موسسات آموزشی متعلق به اهل سنت است. گذشته از آن حتی اگر دی آ.آ موفق به پیدا کردن یک نماینده از طرف خود از میان فرقه جعفری شود آنها احساس امنیت نمی کنند زیرا احساس می کنند در طولانی مدت در جمعیت سنی حل می شوند از سوی دیگر جعفری ها عنوان می کنند که جمعیت آنها هیچ مخالفتی با مقامات دولتی ندارد و فعالیت های مذهبی آنها هیچ آسیبی متوجه امنیت جمهوری سکولار ترکیه نخواهد کرد.^{۱۴۲} از ۳۰۰ مسجد جعفری ها تنها دو مسجد ایغدیر و استانبول زیر نظر دولت اداره می شود با این همه جعفری ها به تصمیمات رهبر مساجد توجهی نمی کنند. مصاحبه با علی م، توسط نویسنده، ضبط نشده، استانبول ترکیه، ۲۷ مارس ۲۰۰۹.

^{۱۴۳}. یکی از مصاحبه شوندگان می گفت در چند سال اخیر ساکنان هالکالی در مراسم عاشورا نیز به همین ترتیب عمل می کنند می گفت: « به توافق رسیده بودیم که تا نیمروز مغازه ها را ببندیم؛ حتی همسایه های ما هم که جعفری نبودند به ما ملحق می شدند. مصاحبه شونده من طلافروش بود و در محله جعفری ها اصالت زیادی داشت خودم در آیین به کارگران و مسوول یک کارگاه نساجی برخوردیم که هیچ کدام جعفری نبودند. بعضی از مصاحبه شوندگان مثل کریم آ می گفتند که احتمال دارد که عاشورا در آینده تعطیل رسمی شو.

^{۱۴۴}. Selahattin Ozgunduz.

نشان می کند که جعفری های آنکارا که موضوع مطالعه او بوده اند بر خلاف جعفری های زینبیه مایل به پذیرش هیچ شخصیتی به عنوان رهبر در میان خود نیستند.^{۱۴۵}

همان طور 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 نزدیک تری داشته و جمعیت خود را نه یک اقلیت مستقل که بخشی از ملت ترکیه می داند در حالی که گروه کوثر با توجه به دیدگاه های سیاسی خود از گروه اول متمایز می شود. انتشارات کوثر در سال ۱۹۹۲ در استانبول تشکیل شد . این موسسه در حال حاضر بیشتر آثار مربوط به تاریخ شیعه، جهان بینی و حقوق و ترجمه آثار روحانیون و روشنفکران ایرانی مثل علامه طباطبائی و مرتضی مطهری را منتشر می کند. نیز کتاب های مربوط به اصول اخلاقی، خانواده، قانون و تاریخ مذهب را از دیدگاه شیعه به چاپ می رساند . گذشته از کتاب، محصولات شنیداری-دیداری، از جمله فیلم های مربوط به زندگی چهره های مذهبی و فیلم های تولید ایران که به ترکی ترجمه شده ، بخشی از تولیدات نشر کوثر است. 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 جعفری های آذری در هالکالی را سنتی و فاقد تفسیر رادیکال و درست از تشیع که اساسا به کمک اندیشه های امام خمینی و انقلاب اسلامی در ایران قدرتی شگفت انگیز گرفته است می دانند.^{۱۴۶} تقریبا تمام مستبصران یا شیعیان سنی الاصل عضو گروه کوثر هستند. مهمترین نشریه گروه کوثر مجله قبله^{۱۴۷} و نشریه متعلق به زینبیه^{۱۴۸} راه جعفری است.

با وجود این که جعفری های گروه کوثر با محافظه کاری عناصر سنتی و برخی از آیین های سوگواری محرم موافق نیستند، باز در مراسم محرم هالکالی شرکت می کنند؛ البته مراسم آنها ده روز اول محرم و در فضای بسته برگزار می

ص: 30

شود. بدین ترتیب می توان ادعا کرد که مراسم عاشورای هالکالی اقدامی اتحاد بخش است که اقشار مختلف جعفری های ترکیه با ایدئولوژی، فرهنگ و قومیت های متفاوت را گرد هم جمع می کند.

تشکل در فضای مجازی

فضا یا ساحت دیگری که در آن فرقه جعفری حضور به هم می رساند اینترنت است . تمام انجمنها و موسسات انتشاراتی که پیشتر از آنها یاد شد سایت اینترنتی دارند . گذشته از آن به سایت های زیر می توان اشاره کرد : www.caferilik.com مربوط به اعتقادات و تمایلات اساسی فرقه جعفری، www.zevnebiye.com متعلق به تبلیغ فعالیت های اجتماعی گروه زینبیه و www.kevsernet.com که به روایت تاریخ و مطالب شنیداری - دیداری کربلا، محرم و حسین می پردازد . www.rasthaber.com و www.yakindoguhaber.com و www.alevisesi.com از جمله سایت های عناصر تندرو تر فرقه جعفری ترکیه است.

^{۱۴۵}. Albayrak, p.۸۱.

^{۱۴۶}. Yener H., interview with the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۲۵ May ۲۰۰۸.

^{۱۴۷} . مجله قبله از ۲۰۰۱ به طور فصلنامه به چاپ رسیده و در تابستان ۲۰۰۹ بیست و پنجمین شماره این مجله به چاپ رسید

^{۱۴۸} . این مجله از می ۲۰۰۶ با تیراژ ۱۰۰ تا ۱۵۰۰ به چاپ می رسد.

همچنین می توان به اتاق های گفتگو در فضای مجازی و فیس بوک اشاره کرد که اعضای جمعیت در آن به بحث و تبادل نظر می پردازند.

فصل سوم: مراسم محرم شیعیان جعفری در ترکیه

تاریخچه ای از آیین های مذهبی شیعه

محرم و عاشورا در جهان شیعه

اسناد تاریخی مربوط به برگزاری اولین نمایش تعزیه و دیگر مراسم محرم به طور گسترده و در فضای عمومی، به دوره آل بویه و قرن دهم میلادی باز می گردد . تقریباً تمام منابع تهیه شده توسط محققانی مثل ایوب، متحده، چلکوفسکی، ناکاش و آقایی به تشویق و عمومیت یافتن آیین تعزیه تحت حمایت امیران بویه اشاره می کنند زیرا دوران حکومت آل بویه مصادف با گسترش تشیع و حاکمیت آن در جهان اسلام است.

از نظر آقایی «منابع اصیل از برگزاری اولین آیین های سوگواری ماه محرم در سال ۹۶۳ م. خبر می دهند که مصادف با حکومت معزالدوله امیر بویوی در جنوب ایران و عراق است . امیران بویه که خود مذهب شیعی داشتند این آیین ها را گسترش دادند تا مشروعیت مذهبی خود را تقویت کرده و هویت شیعی را در بغداد و اطراف آن گسترش دهند.»^{۱۴۹} ایوب خاطر نشان می کند که : «در عاشورای ۹۶۳ م. معزالدوله بازارهای بغداد را بست و شهر را سیاهپوش کرد .»^{۱۵۰} و انصاری توضیح می دهد که زنان و مردان شیعه آیین سوگواری خود را با راهپیمایی در خیابان های شهر برگزار می کردند.»^{۱۵۱}

بر طبق گفته ایوب: « نظیر همی آیین ها در سوریه در دوران حکومت حمدانیان، در مصر در زمان فاطم یان و بعدها در ایران در دوره صفویه برگزار می شد.»^{۱۵۲} در پایان قرن سوم قمری برابر با قرن دهم میلادی آیین سوگواری محرم در این ماه در مکان خاصی به نام حسینیع برگزار می شد.»^{۱۵۳}

ص: 31

شش قرن بعد همزمان با تاسیس سلسله صفوی تحولات چشمگیری در مراسم محرم ایجاد شد. همان طور که متحده می نویسد: « تا قرن شانزدهم عقیده شیعه گری تنها در بخش هایی از ایران رواج داشت؛ مراکز مهم اندیشه شیعی در جهان عرب در کوه های جنوبی لبنان و جنوب عراق قرار داشتند؛ بعدها در قرن یازدهم مدرسه شیعی نجف احداث شد.»^{۱۵۴}

^{۱۴۹}. Kamran Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala: Shii Symbols and Rituals in Modern Iran* (Seattle: University of Washington Press, ۲۰۰۴), p.۱۰.

^{۱۵۰}. Mahmoud Ayoob, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi 'ism* (The Hague: Mouton Publishers, ۱۹۷۸), p.۱۵۳.

^{۱۵۱}. Rebecca Ansary Pettys "The Ta'ziyeh: Ritual Enactment of Persian Renewal " *Theatre Journal* ۳۳, no.۳ (۱۹۸۱), p.۳۴۳.

^{۱۵۲}. Ayoob, p.۱۵۳.

^{۱۵۳}. Ibid., p.۱۵۴.

^{۱۵۴}. Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran* (New York: Pantheon Books, ۱۹۸۶), p.۱۷۰.

بر اساس نوشته های او خیلی پی شتر از تاسیس سلسله صفویه ، آیین های مذهبی حول محور مفهوم کربلا و شهادت حسین شکل گرفته بود . « شور حاصل از رنج و اندوه شهادت قهرمانان در سنت ایرانی موضوعی قابل توجه بود . »^{۱۵۵} با وجود شخصیت نظامی امیران صفوی و ادعاهای غیر قابل قبول و تفسیر به رای شیعه توسط شاه اسماعیل و دیگر پادشاهان صفوی، روحانیت شیعه ایران پیش از صفوی در مورد علاقه و اشتیاق به حسین به توافق رسیده بودند تا بتوانند پیوند محکمتری میان توده مردم ایران و شیعه ایجاد کنند.^{۱۵۶}

شکوفای شدن آیین سوگواری عمومی نیازمند حمایت نویسندگان، ادیبان و شاعرانی بود که پیشتر در دربار با مدح و ستایش ولی نعمتان خود روزگار می گذراندند: « این شاعران و نویسندگان تشویق شدند تا نبوغ ادبی خود را وقف علاقه و اشتیاق به حسین کنند.»^{۱۵۷} ساختار و محتوای آیین های مذهبی با توجه به پیشرفت های تاریخی شکل های متفاوتی می گرفت، در اولین مراسم م حرم شیعیانی شرکت می کردند که با چهره های سیاه شده و موهای آشفته در شهر دسته به راه انداخته و مرثیه خوانی می کردند . آیین سوگواری دوره صفویه با روزه خوانی همراه بود .^{۱۵۸} متحده می نویسد : « مراسم عاشورا در دوره صفویه شامل پرده خوانی واقعه عاشورا می شد.»^{۱۵۹}

بنا به نظر ایوب، رواج شمایل نگاری 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 گوشه هایی از صحنه عاشورا را احساس می کردند. در آغاز اسبی پوشیده در ردایی خون آلود در میانه میدان ظاهر می شد . این اسب نماد اسب حسین پس از شهادت او بود. با آغاز قرن دهم قمری برابر با ۱۵ میلادی این نمایش ها کاملاً به شبیه خوانی جنگ کربلا و معرفی چهره های شاخص این جنگ اختصاص یافت.^{۱۶۰}

ص: 32

با گذشت قرن ها به آیین کربلا عناصر و نمادهای دیگر همچون اسبان بی سوار، تابوت ها و افرادی که شبیه شهدا لباس پوشیده بودند اضافه شد .^{۱۶۱} این سنت ها احساس عمیق مخاطبان را بر می انگیخت؛ مخاطبانی که با ابراز احساسات و عواطف به صورت های متفاوت سعی در تسلی خاطر دادن به خود بودند.

در نیمه قرن ۱۸ همزمان با حکومت قاجار، شکل دیگری از سوگواری با عنوان تعزیه گسترش یافت. چلکوفسکی این آیین را نمایش پر شوری می داند که حادثه عاشورا را با آرایش صحنه و بازی بازیگران حرفه ای و آماتور به تصویر می کشد. همان طور که انصاری پتی می نویسد: « در قرن نوزدهم در دوره قاجار و بویژه عصر ناصری تعزیه به نهایت رشد و توسعه رسید. او تعزیه خانه دولتی را برای برگزاری آیین های شبیه خوانی به تقلید از سالن آلبرت لندن و با گنجایش ۳۰۰۰ نفر تاسیس کرد.»^{۱۶۲}

^{۱۵۵} . Ibid., p. ۱۷۴.

^{۱۵۶} . Ibid., p. ۱۷۳.

^{۱۵۷} . Ansary-Pettys, p. ۳۴۳.

^{۱۵۸} . نام از شعر کلاسیکی می آید که در قرن هفدهم در ادبیات شیعه نوشته است و به داتان 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, ۲۰۰۴), p. ۹۰.

^{۱۵۹} . Mottahedeh, p. ۱۷۵.

^{۱۶۰} . Ayoob, p. ۱۵۵.

^{۱۶۱} . Ansary-Pettys, p. ۳۴۶.

حکومت پهلوی نگاه مثبتی به آیین سوگواری محرم نداشت ، به همین خاطر در ۱۹۳۲ این آیین ممنوع شد . انصاری اضافه می کند که : « نمادهای تاثیر گذاری که در تعزیه خوانی به نمایش گذاشته می شد، توپخانه ای شد و قلب رژیم پهلوی را نشانه گرفت.»^{۱۶۳}

امروزه مراسم محرم و عاشورا با داشتن پیشینه ای نزدیک به یازده قرن با ساختار و درون مایه ای استوار برگزار می شود؛ این آیین ها در چارچوب جهانی از ایران، آذربایج ان، عراق، سوریه، هند، لبنان و ترکیه تا اقلیت های کوچک شیعی در فرانسه، آمریکا و دیگر کشورهای جهان برگزار می گردد.

مراسم محرم و عاشورا ابعاد گوناگونی دارد که در بستر فرهنگ های مختلف و با شکل ها، نمادها و گونه های هنری متفاوت به نمایش در می آید ؛ چهره های شاخص قومی، سیاسی، ملی و تاریخی هر یک به نوعی در اداره و مدیریت مراسم به ایفای نقش می پردازند.

مراسم محرم و عاشورا در امپراطوری عثمانی

ییتزاک ناکاش با توجه به پذیرش آیین تعزیه در میان جمعیت های متفاوت سراسر جهان، به تاثیر فرهنگ ایران و مرکزیت عناصر ایرانی تاکید می کند: « در عراق تنها در اواخر قرن هجدهم آیین شبیه خوانی به صورت نمایش تمام عیار به لحاظ ساختار و محتوا درآمد و به خاطر انعکاس ویژگی های زندگی قبیله ای عرب و جامعه شیعی عراق با شبیه خوانی ایرانی متفاوت بود. در لبنان سنت های شفاهی گواه آن است که شبیه خوانی در نباتیه (شهر کوچک شیعی در جنوب لبنان) تنها در اواخر قرن نوزدهم توسط ایرانی ها رواج یافت . در سال ۱۹۷۰ نمایش شبیه خوانی در نباتیه به شکل مرسوم امروزی درآمد و به روی صحنه رفت . ترک های آذری ساکن ساحل غربی دریای خزر واقع در مرز ایران و ترکیه در اوایل قرن بیستم شاهد آیین تعزیه بودند . ترک های شیعی آناتولی شاید به خاطر غلبه جمعیت سنی، از سنت تعزیه خوانی استقبال نکردند.»^{۱۶۴}

ص: 33

این امکان وجود دارد که منظور ناکاش از شیعیان علویان آناتولی باشد؛ متین آند به نقل از وایت می نویسد: « او اطلاعات جامعی در مورد برگزاری مراسم محرم توسط علویان در منطقه آناتولی در اختیار ما قرار می دهد ولی در پایان عنوان می کند که در میان شیعیان ترکیه آیین تعزیه رواج ندارد.»

وقتی به تاریخچه برگزاری آیین تعزیه در ترکیه از زمان امپراطوری عثمانی تا به امروز ، متوجه می شویم که در مورد برگزاری مراسم محرم در عثمانی هیچ تحقیقی صورت نگرفته است . تنها در برخی از آثار این دوره اشاره های کوتاه و اجمالی به رواج مراسم محرم و بخصوص تعزیه خوانی در میان شیعیان عثمانی شده است . ناکاش، مومن و کله به مواضع شدید امپراطوری عثمانی نسبت به برگزاری مراسم محرم و تعزیه و ممنوعیت زیارت آرامگاه امامان شیعه در قرن نوزدهم اشاره می کنند.^{۱۶۵} علاوه بر آنها نورتن به ممنوع شدن مراسم محرم در لبنان به دستور حکومت عثمانی می پردازد که تا

^{۱۶۲} . Ibid.

^{۱۶۳} . Ibid., p. ۳۴۷.

^{۱۶۴} . Yitzhak Nakash, "An Attempt to Trace the Origins of the Rituals of Ashura." Die Welt Des Islam, ۳۳, no.۲ (November ۱۹۹۳), p. ۱۷۳.

^{۱۶۵} . Juan R.I. Cole and Moojen Momen, "Mafia, Mob and Shiism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala ۱۸۲۴-۱۸۴۳, Past and Present, no.۱۱۲ (August ۱۹۸۶) pp.۱۱۲-۱۴۳.

سال ۱۹۱۸ ادامه داشت. او مدعی می شود که از دهه ۱۹۲۰ به بعد مراسم محرم به صورت پرشور و همراه با قمه زنی برگزار می شد تا عظمت داستان اندوه ناک محرم را جاودانه سازند.^{۱۶۶}

اشاره آند به این که آیین های سوگواری به خاطر فشار و مخالفت اکثریت سنی مذهب ترکیه، به صورت مخفیانه برگزار می شده بر درستی ادعای ناکاش صحه می گذارد. او اولین مجموعه تاریخی در مورد مراسم محرم در استانبول را مربوط به قرن نوزدهم و حضور شیعیان ایرانی در این شهر می داند.^{۱۶۷}

آنجا پیستور^{۱۶۸} حاتم از مراسم عاشورای ایرانی های مقیم استانبول در اواخر قرن نوزدهم خبر می دهد.^{۱۶۹} اساس کار او گزارشات دیپلمات ها و جهانگردان اروپایی از مراسم عاشورا در نیمه دوم قرن نوزدهم و نیز مقالات روزنامه اختر است که بین سال های ۱۸۹۶-۱۸۷۵ در استانبول به چاپ می رسید.

بر طبق تحقیقات پیستور حاتم، شیعیان ساکن امپراطوری عثمانی با وجود وضع قانون تنظیمات و اصلاحات که آزادی مذهبی اقلیت ها در امپراطوری عثمانی را تضمین می کرد، آیین های مذهبی خود را با دشواری انجام می دادند. او ضمن اشاره به عدم اجازه رسمی سلطان برای انجام مراسم محرم به طور علنی، مطرح می کند 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 امپراطوری عثمانی برقرار شده بود، فضا بازتر شد.^{۱۷۰}

پیستور حاتم اشاره می کند که در قرن نوزدهم تقریباً ۱۶۰۰۰ شیعه ایرانی در استانبول و ۱۰۰۰۰ نفر در آناتولی بویژه آدانا و ازمیر زندگی می کردند. این افراد اساساً دیپلمات، روشنفکر و بازرگان بودند. پیستور حاتم به گزارشات روزنامه اختر از برگزاری مراسم محرم در سال های ۱۸۷۹ و ۱۸۸۰ می پردازد. او ضمن توجه دادن به نبود هر گونه گزارشی از آیین نمایشی، عنوان می کند که تشریفات سنتی مثل روزه خوانی، مرثیه خوانی و سینه زنی در مکان هایی مثل مسجد ولی

ص: 34

دهان و کاخ سنبل و سید احمد درسی مسی دی^{۱۷۱} در اوسکودار^{۱۷۲} برگزار می شد. نیز از مردم عذا دار با لباس های خونی، که علم در دست، با اسب های تزئین شده و سینه زنان پیاده روی می کردند خبر می دهد.

پیستور حاتم مقامات رسمی امپراطوری عثمانی، مقامات رسمی و پلیس استانبول، روحانیون، شیوخ، دیپلمات ها و کنسول های کشورهای اروپایی و همسران آنها و برخی مسافران را از جمله تماشاگران آیین ها بر می شمرد. در پایان نتیجه می گیرد مراسم محرم برای بیان هویت شیعه و تاکید بر ایمان شیعی صورت می گرفت.^{۱۷۳} این در حالی بود که مقامات رسمی عثمانی حضور شیعیان را نادیده می گرفتند. شیعیان رافضی قلمداد می شدند و جزو ملت عثمانی به

^{۱۶۶}. Richard Augustus Norton, "Ritual, Blood and Shiite Identity: Ashura in Nabatiyya Lebanon." *The Drama Review* ۴۹, no. ۴ (۲۰۰۵), pp. ۱۴۰-۱۵۵, p. ۱۴۱.

^{۱۶۷}. Metin And, *Rituel den Drama, Kerbela-Muharrem-Taziye (From Ritual to Drama: Karbala, Muharram, Ta' ziyeh)* (Istanbul: YKY Yayinlari, ۲۰۰۲), p. ۵۷.

^{۱۶۸}. Anja Pistor

^{۱۶۹}. Anja Pistor-Hatam, "The Religious Celebrations as an Expression of Persian-Shi'ite Self-Understanding towards the End of ۱۹th Century." *Die Welt Des Islams* ۳۸, no. ۱ (March ۱۹۹۸), pp. ۹۵-۱۱۹.

^{۱۷۰}. Ibid., p. ۱۰۱.

^{۱۷۱}. Seyit Ahmet Dersi

^{۱۷۲}. Uskudar

^{۱۷۳}. Ibid., p. ۱۱۸.

حساب نمی آمدند. به واقع حضور این فرقه در میان مردم و ایجاد تشکل توسط ایشان به دوره عبدالحمید دوم باز می گردد که با فرقه های مذهبی و کشورهای مسلمان روابط دوستانه ای داشت.

پیستور حاتم به مشکلات برگزاری محرم در برخی ایالت های عثمانی از جمله عراق اشاره می کند و این که جمعیت کوچک جعفری استانبول نسبت به این ممنوعیت ها صبر و حوصله بیشتری به خرج دادند. او مدعی است که با کاهش تعداد این اقلیت، برگزاری آیین در محافل عمومی به حداقل رسید و در نتیجه ممنوعیت تمام اجتماعات مذهبی در سال ۱۹۲۶ به طور کامل از میان رفت.

با این وجود، برگزاری مراسم محرم در خانه های مردم و با جمعیت کمتر، بیش از نیم قرن دوام یافت.^{۱۷۴} بعد از تغییر در فضای اجتماعی و سیاسی ترکیه و همزمان با تحولاتی مثل احیای فرقه علوی، جمعیت جعفری دوباره با آیین های جمعی خود در فضای عمومی ظاهر شد. جعفری های استانبول تا نیمه دوم دهه ۱۹۹۰ در مساجد گرد هم جمع می شدند ولی از آن به بعد آیین های خود را در فضای گسترده و با حضور دهها هزار بیننده و طرفدار برگزار می کردند.

تحولات در آیین های بزرگداشت کربلا

آیین بزرگداشت کربلا در ماه محرم شامل یک سری آیین های مذهبی است. برخی از این آیین ها در میان تمام شیعیان متداول است در حالی که برخی دیگر محلی است. نیز برخی از این آیین ها با تغییر یا حفظ نام به دیگر بخش ها منتقل شده است. در این خصوص، برای نمادها و آیین هایی که حول مفهوم محرم و عاشورا وجود دارد واژه هایی ایجاد شده است. ییتزاک ناکاش این آیین ها را به صورت زیر بر می شمارد:

« در طی دوازده سده پنج گونه آیین مذهبی اساسی حول محور کربلا شکل گرفته است. این آیین ها عبارتند از: مجلس روزه خوانی، زیارت مرقد امام حسین بویژه در روز عاشورا و اربعین، آیین سوگواری، بازسازی صحنه عاشورا در قالب نمایش و شبیه خوانی و قمه زنی.»^{۱۷۵}

در حقیقت نمی توان مراسم محرم را با یک عبارت و نام خاص معرفی کرد. با توجه به تفاوت آیین ها جایی به جای دیگر، نام هایی که به این آیین ها اطلاق می شود نیز متفاوت است. گذشته از آن با توجه به زبان شیعیان در نقاط مختلف از جمله فارسی و عربی، اسامی متفاوتی برای این آیین ها و قسمت های متنوع آن به کار می رود. همان طور که

ص: ۳۵

ناکاش تصدیق می کند: « تنوع مراسم محرم نمایانگر واقعیت های اجتماعی - سیاسی ملموس و گوناگونی است که این آیین ها را در بستر خود پرورش داده است. » بدین ترتیب نه تنها اسامی که مفاهیم خفته در این آیین ها در کشورها و فرهنگ های مختلف متفاوت است. از این رو « مقایسه مراسم عاشورا که در میان گروه های مختلف شیعی برگزار می شود می تواند بر قومیت ها، نژادها و تمایلات فرهنگی که جمعیت های شیعی جهان عرب، ایران، هندوستان و ترکیه را از هم متمایز می سازد دلالت کند. »^{۱۷۶}

^{۱۷۴} . بعضی از مصاحبه شوندگان می گفتند که رسم است پدرها و پدربزرگ ها دور هم جمع می شوند و مراسم عاشورا را برگزار می کنند.

رجوع کنید به قاسم، ن.، مصاحبه توسط نویسنده، ثبت و ضبط در استانبول ترکیه، ۲۷ مارس ۲۰۰۹.

^{۱۷۵} . Yitzhak Nakash, "An Attempt to Trace the Origins of the Rituals of Ashura." Die Welt Des Islam, ۳۳, no.۲ (November ۱۹۹۳), pp.۱۶۱-۱۸۱, p.۱۶۳.

^{۱۷۶} . Ibid., P.۱۸۰.

با این همه منابع برای اشاره به مراسم محرم از دو واژه تعزیه و مجالس استفاده می کنند. همان طور که چلکوفسکی شرح می دهد: « تعزیه یک واژه عربی است که بو عذاداری و سوگواری دلالت دارد.» در بعضی کشورها این کلمه بر نوعی نمایش پرشور دلالت می کند و در برخی دیگر برای معرفی تمام آیین های سوگواری امام حسین استفاده می شود؛ در بعضی دیگر معرف تصویری خیالی از بقعه و بارگاه حسین (ع) است.^{۱۷۷} در این تحقیق مراد من از واژه تعزیه تمام آیین ها و برنامه هایی است که در طی روزهای محرم اجرا می شود و شامل دسته و مجالس کوچکی است که بیشتر در ده روز اول محرم برگزار می گردد. در ترکیه نیز فرقه جعفری برای بیان آیین های خود تنها از یک واژه استفاده نمی کنند؛ البته واژه سوگواری محرم کاربرد بیشتری دارد که آیین های مختلف عذاداری از جمله سینه زنی را شامل می شود . با استفاده از دسته بندی ناکاش می توان آیین سوگواری محرم در ترکیه را به ۵ گروه تقسیم کرد: اول جلساتی که در ده روز اول محرم در مساجد متعلق به فرقه جعفری برگزار می شود. جعفری های ترکیه به این آیین، مجلس غذا، مجلس محرم یا جلسه تعزیه می گویند. دوم مراسم عاشورا است که مهمترین آیین آن تعزیه و یا شبیه خوانی است . منظور از شبیه خوانی اجرای نمایش شهادت امام حسین و پیروانش در روز عاشورا است. سوم آیین هفتم و اربعین حسینی است که توسط فرقه جعفری در دسته های کوچک همراه با مرثیه خوانی و سینه زنی برگزار می شود . از میان این مراسم عاشورا و اربعین رایج تر بوده و با شور و حال بیشتری برگزار می شود . این آیین با برگزاری دسته های سینه زنی همراه است . چهارم زیارت مکان های مقدس شیعیان از جمله امام حسین در کربلا، حضرت علی در نجف، مرقد زینب در دمشق و امام رضا در مشهد است. آیین سینه زنی، زنجیر زنی و قمه زنی از آیین های معمول میان شیعیان است.^{۱۷۸} از میان این ها بر سر و سینه زدن و زنجیر زنی هنوز در فرهنگ شیعی معمول است^{۱۷۹} در حالی که شکل های سخت تر مثل قمه زنی به اهدای خون تغییر یافته است.

مراسم بزرگداشت محرم در جمهوری ترکیه تا دهه ۱۹۸۰

ص:۳۶

ترکیه بعد از انحلال امپراطوری عثمانی و تاسیس دولت ملی گرا 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، مهاجرت های بسیار به داخل و خارج کشور و تبادلات جمعیتی در اولین سال های تشکیل جمهوری از جمله این تحولات است. جمعیت شناسی و پراکندگی جمعیت در جمهوری ترکیه در بخش های گذشته مورد بررسی قرار گرفته و در اینجا نیاز به بحث دوباره نیست.

^{۱۷۷}. Peter Chelkowski, "From Karbala to New York City: Ta'ziyeh on the Move," The Drama Review ۴۹, no. ۴ (Winter ۲۰۰۵), pp. ۱۲-۱۴, p. ۱۳.

^{۱۷۸}. David Pinault, The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community (London: I.B. Tauris, ۱۹۹۲), Peter Chelkowski, "From the Sun-Schorched Desert of Iran to the Beathes of Trinidad: Ta'ziyeh's Journey from Asia to Caribbean," The Drama Review ۴۹, no. ۴ (Winter ۲۰۰۵), ۱۵۶-۱۶۹.

^{۱۷۹}.). Richard Augustus Norton, "Ritual, Blood and Shiite Identity: Ashura in Nabatiyya Lebanon." The Drama Reiew ۴۹, no. ۴ (۲۰۰۵), pp. ۱۴۰-۱۵۵.

تمام آیین های مذهبی جمعی در ترکیه ممنوع اعلام شد و ب نا به گفته اعضای فرقه جعفری ، این آیین ها در مناطق روستایی در فضای بسته و خانه های شخصی برگزار می شد . یکی از مصاحبه شوندگان می گفت که بعضی ها بیم داشتند که به جرم سازماندهی و شرکت در این فعالیت ها و اجتماعات غیر قانونی دستگیر شوند . یکی از آنها می گفت که در طی دوره عصمت ایننو، مراسم محرم در خانه ها و در روستاهای دورافتاده برگزار می شد و افرادی برای محافظت در برابر خطر حمله نیروهای نظامی در اطراف محل برگزاری مراسم نگهبانی می دادند. قاسم ن همچنین متذکر شد که یکبار در از میر ژاندارم ها به خانه عموی او که مردم در آن دور هم به سوگواری مشغول بودند حمله کردند؛ در اوایل دهه ۱۹۷۰، ۳۹ نفر از فرقه جعفری بازداشت شدند؛ این در حالی بود که در کشور حکومت نظامی برقرار بود.^{۱۸۰}

برگزاری مراسم محرم به طور علنی تا بعد از دهه ۱۹۸۰ به تعویق افتاد. در این دهه همزمان با پیشرفت های اجتماعی-سیاسی در ترکیه گفتمان و اقدامات فرقه جعفری همچون دیگر گروه های قومی و مذهبی صورت عمومی تری به خود گرفت.^{۱۸۱} یکی از مصاحبه شوندگان می گفت که اولین نسلی که در دهه ۱۹۶۰ به استانبول مهاجرت کرد از این که نمی توانست مکان یا گروهی برای برگزاری مراسم عاشورا پیدا کند بسیار ناخشنود بود . سیما به من گفت : « وقتی پدرم از برگزاری آیین ها در مسجد ولید خان که قرن ها متعلق به ایرانی ها بوده است باخبر شد مثل بچه ها خوشحالی می کرد... تا پیش از آن مدام از خودش می پرسیده چطور می شود در شهری که اثری از برگزاری آیین سوگواری برای اهل بیت وجود ندارد زندگی کرد.»^{۱۸۲}

در دهه ۱۹۷۰ معدود خانواده هایی که پیشتر مهاجرت کرده بودند کم کم در خانه های همشهری های خود جمع شدند تا مراسم عاشورا را برگزار کنند. او می گفت: « ما از باغچیلار تا اینجا (هالکالی) ساعت ها پیاده روی می کردیم؛ همه جا در گل فرو رفته بود.»^{۱۸۳} در اواخر دهه ۱۹۷۰ و اوایل ۱۹۸۰ فرقه جعفری شروع به ساختن مسجد 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 مکان های عمومی تر منتقل شد و در برابر چشم همه به اجرا درآمد. از آن به بعد آیین های سوگواری که پیشتر محدود به مسجد و خیابان بود، در مکان های بزرگتر و برای جمعیت بیشتر برگزار می شد.

ص: 37

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

مراسم محرم در استانبول پس از دهه ۱۹۸۰

^{۱۸۰}. Kasim Naz, interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۲۷ March ۲۰۰۹.

^{۱۸۱}. مارکوس درس لر تصدیق می کند که " بعد از کودتای ۱۹۸۰، رژیم جدید نظامی به اختلافات و درگیری هایی که در اواخر دهه ۱۹۷۰ میان گروه های رغیب ملی گرایان افراطی و نیروهای چپ وجود داشت پاسخ داده است به این ترتیب که نیروی چپ را به کلی از میان برداشته و با تقویت نهادهای اسلامی در مقابل چپ صف آرای کرده است. نمادهای مذهبی وارد حوزه عمومی شد و زبان مذهب به طور بی سببه 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. ۲۳ (۲۰۰۳), p. ۱۱۴.

^{۱۸۲}. Sema Serin, interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱ July ۲۰۰۹.

^{۱۸۳}. Ibid.

در آغاز دهه ۱۹۹۰ بر اثر افزایش جمعیت فرقه جعفری در مناطق شهری انجام مراسم محرم به میادین عمومی انتق ال یافت. گسترش تکنولوژی از یک سو و افزایش شمار افراد شرکت کننده شکل آیین ها را متحول ساخت.

شمین برنی عباس^{۱۸۴} که درباره مجالس عذاداری زنان در پاکستان تحقیقاتی انجام داد، ده، نحوه برگزاری آیین های سوگواری در ده روز اول ماه محرم را به این ترتیب گزارش می کند: «اول تا پنجم محرم: بازسازی حوادث روزانه کربلا که با سوگواری و ماتم همراه است. ششم محرم: سخنرانی درباره حادثه کربلا همراه با سوگواری پر شورتر؛ هفتم محرم: آیین شبیه خوانی مثل تعزیه گهواره علی اصغر یا عروسی قاسم و نوحه های سکینه. هشتم محرم: علم حضرت عباس توسط پنج تن برافراشته می شود. نهم محرم: عذاداری پر شور جمعی با سخنرانی درباره حوادث کربلا. دهم محرم: روز شهادت امام حسین؛ شیعیان پاکستان در این روز روزه می گیرند. و بالاخره شام غریبان که نماد بازیابی و شناسایی اجساد شهیدان است.»^{۱۸۵}

جعفری های ترکیه همانند دیگر شیعیان سراسر جهان در ده روز اول محرم صبح ها در مساجد مراسم برگزار می کنند. در این اجتماعات یک روحانی سخنرانی ایراد کرده و بعد از آن نوحه خوانی و مرثیه خوانی به صورت دسته جمعی و همراه با سینه زنی برگزار می شود.

جلسات کوچک سوگواری

در طی تحقیقات میدانی در استانبول شاهد برگزاری جلسات کوچک عذاداری در ده روز اول ماه محرم در مساجد بودم. برای تماشای این آیین مساجد ه از نندار^{۱۸۶}، چاملیکاهوه^{۱۸۷} و امینونو والیده خان^{۱۸۸} را ترجیح می دادم. به واقع این مکان ها محل اجتماع گروه های مختلف جعفری است. مسجد هزندانر مکانی بسیار بزرگ و تنه ام سجدی است که زیر نظر مقامات رسمی دی.آر.آ اداره می شود.

دومین مکان یک سالن کوچک است که اعضای وابسته به گروه کوثر جلسات خود را آن جا برگزار می کنند. سومی مسجدی به نام مسجد ایران لیلاز یا آذری های مومن است؛ ایرانی ها و افغانی ها که اکثریت آنها بازرگان هستند، مهاجران و کارمندان کنسولگری و نیز جعفری های رادیکال ترجیح می دهند که جلسات خود را در این مسجد برگزار کنند.

ص: 38

با این همه، شکل جلسات کم و بیش مثل هم بود. همه جلسات بعد از نماز عشاء برگزار می شد. در ابتدا یک روحانی خطبه ای با موضوع وقایع عاشورا و مفاهیم آن ارائه می داد. سپس مداح و مرثیه خوان به روزه خوانی و مرثیه سرایی می پرداخت و دسته سینه زنی او را همراهی می کرد. سینه زدن لباس مشکی پوشیده، علمی با سرفلیزی و تصویری از حسین به دست داشتند. شرکت کنندگان دو گروه اول اکثرا آذری بودند که از کارس و ایغدیر مهاجرت کرده بودند ولی گروه دوم از اقشار مختلف تشکیل می شدند.

^{۱۸۴}. Shemeen Burney Abbas.

^{۱۸۵}. Shemeen Burney Abas, "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, ۲۰۰۵), pp. ۱۴۱-۱۶۱.

^{۱۸۶}. Haznedar.

^{۱۸۷}. Camlikahve.

^{۱۸۸}. Eminonu.

جوانان اکثر جزو گروه های سینه زنی بودند؛ افراد مسن تر آنها را نشسته و یا ایستاده ولی آرامتر همراهی می کردند . در هنگام مرثیه خوانی تقریباً همه مشغول گریه کردن بودند . از توانایی و استعداد مداح بود که شنوندگان را تحت تاثیر قرار داده و اشک آنها را درآورد . مردمی که نوحه خوانان را همراهی می کردند می بایست ضمن تکرار اشعار با اشک ریختن و گریه کردن نهایت تاثیر خود را به نمایش بگذارند.

همان طور که شیمن عباس خاطر نشان می کند: « سینه زدن به واسطه داشتن خاصیت کوبه ای، عواطف و احساسات ما را با هم همنوا می کند . این عناصر همچون متن و محتوا به هم گره می خورد و مجلس را شور و حرارت می بخشد . شرکت کنندگان در جلسه نیز با همراهی برگزار کنندگان نقش خود را به تمامی ایفا می کنند . آنها با تمام حرکات خود نشان می دهند که گفتمان نهفته در آیین سوگواری و مفاهیم چند لایه آن را دریافته اند.»^{۱۸۹}

از سوی دیگر، هماهنگی میان مرثیه خوان و دسته های سینه زن بسیار مهم است و انجام آن نیاز به کمی تمرین دارد که فرد با شرکت در آیین ها خیلی زود یاد می گیرد: « موسیقی و آهنگ اشعار مناسب ماتم سرایی و نوحه خوانی است؛ به همین خاطر فضا طوری فراهم می شود که آنها با تمام وجود و حضور قلب در مراسم شرکت کنند و به ابراز غم و اندوه خود بپردازند.»^{۱۹۰}

آیین های سوگواری جمعی و اشیاء نمادین

در هنگام انجام آیین اشیاء خاصی در دست عذا داران بود که به عنوان نماد و یادبود موارد و صحنه های خاصی از داستان کربلا استفاده می شد . حتی برخی از این نمادها به خاطر خیالی بودن و نداشتن ارتباط با گزارشات تاریخی درست و اصیل مورد انتقاد قرار گرفته اند .^{۱۹۱} بعضی اوقات مصاحبه شوندگان به این نماد های سنتی اشاره می کردند که بعد از گذشت قرن ها به عنوان نمادی از این واقعه عظیم بر تارک تاریخ بازمانده اند .

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 پرچم دار عاشور که در جنگ دو دست خود را از دست داد، تابوت، نماد ع لی اکبر پسر امام حسین و سرانجام خیمه قاسم که نماد عروسی ناتمام قاسم با فاطمه است .

ص: 39

در کنار اشیاء نمادین، تمام کسانی که در مراسم شرکت می کردند لباس سیاه پوشیده بودند . برخی از شرکت کنندگان برای آن که روی لباس شان مطلب یا تصویری باشد لباس سفید به تن می کردند .^{۱۹۲} تقریباً تمام مردان و زنان شرکت کننده سربندی با اسامی حک شده بر آن به پیشانی داشتند . اسامی نوشته شده بر پیشانی بندها معرف چهره های

^{۱۸۹}. Ibid., p. ۱۵۲.

^{۱۹۰}. Ingvild Flakerud, "Oh, My Heart is Sad. It Is Moharram, 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, ۲۰۰۵), pp. ۶۵-۹۱, p. ۸۶.

^{۱۹۱} . الیاس اوزوم تصدیق کرد که بر اساس تحقیقات محققان برجسته شیعه مثل مرتضی مطهری بعضی از روایت ها از جمله ازدواج قاسم با فاطمه، دختر امام حسین نادرست است از این گونه روایات می توان باز هم سراغ گرفت رجوع کنید به اوزوم، ص ۳۳۷.

^{۱۹۲} . مصاحبه شوندگان می گفتند بعضی ها به مدت دو ماه از اول محرم تا اربعین حسینی سیاه به تن می کنند و یا دستکم روسری و یا کروات مشکی می پوشند مصاحبه با کریم الف. ثبت و ضبط در استانبول ترکیه، ۱۰ جولای ۲۰۰۹.

شاخص کربلا است همچون یا رقیه، یا علی اصغر، یا زینب، یا حسین، یا ابوالفضل، یا عباس و ... نیز هر دسته نیز با همین اسم ها شناخته می شود.

مصاحبه شونده‌گان می گفتند اسم دسته های تشکیل شده از پسرهای کم سن و سال علی اصغر نام داشت و پیشانی بندهایی با عنوان یا علی اصغر داشتند . در حالی که نام دسته خانم های جوان یا زینب و یا فاطمه زهرا بود که پیشانی بندهایی با همین عنوان بسته بودند. بدین ترتیب دسته ها به نام قهرمانان کربلا خود را زینت می دادند.^{۱۹۳}

۷۲ تن نماد گروه کوچک یاران امام است و برای نشان دادن آن از افراد با سن و جنسیت مناسب استفاده می شود . بدین ترتیب پیشانی بندها همچون پلی است که چهره ها و قهرمانان واقعی حادثه کربلا را به امرو ز پیوند می دهد و به تقویت حافظه جمعی کمک می کند. برخی از مصاحبه شونده‌گان من تاکید داشتند که هر کس می تواند فارغ از سن، جنسیت و پایگاه اجتماعی نقشی در کربلا مناسب خود بیابد: « هر کس در آنجا بخشی از وجود خود را می بیند . مردی هفتاد ساله حسین است. آنجا همسری است، خواهر و نیز دختری چهار ساله رقیه نام . علی اکبر هجده سال دارد و نیز کودکی شش ماهه که علی اصغر می نامندش . و برادری چون حضرت عباس . هر کس می تواند برای خود کسی را از میان جمع پیدا کند. این خانواده ای است که به تمامی الگو و اسوه است . آیا می توان جایی دیگر چنین پیوندی استوار را سراغ گرفت؟ یگانگی ای بی نظیر. هر کس بدون تردید سرنوشت خویش را بی گلایه می پذیرد . از این رو کودکان نیز نمونه ای از خود را در آنجا می یابند . دخترکی همواره می شنود که رقیه نامی در عاشورا بود . چقدر شگفت انگیز است وقتی می بینم دختران سه یا چهار ساله نیز در آیین سوگواری اشک می ریزند.»^{۱۹۴}

نمونه ها و اسوه های زیادی می توان 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 پیشانی بندهایی آراسته با نام چهره ها و قهرمانان کربلا برمی گزینند.»^{۱۹۵}

زیارت: حرکتی دیریاب ولی با اشتیاق

جعفری های ترکیه همانند هم کیشان خود در دیگر بخش های دنیا اهمیت زیادی برای زیارت کربلا و دیگر مکان های مقدس در روز های خاص از جمله عاشورا و اربعین قائل هستند. با این همه زیارت بنا به دلایلی هنوز مرسوم نشده و تنها نقسط معدودی از افراد صورت می گیرد. مسائل امنیتی به خاطر جنگ اخیر در عراق و نیاز به پاسپورت، ویزا و هزینه ص: 40

سفر، رفتن به زیارت را کمی مشکل می کند ولی به عقیده آنها هر شیعه آرزوی زیارت این اماکن مقدس را دارد؛ اشتیاق آنها به این کار درست مثل اهمیت زیارت خانه خدا برای اهل تسنن است.

^{۱۹۳} . متصدیان آیین می گفتند علاوه بر جعفری های ساکن زینبیه، جعفری های هالکالی نیز در مساجد خود دسته به راه می اندازند مرد و زن، دختر و پسر در این دسته ها حضور دارند کسانی که می خواهند در دسته ها شرکت کنند بر اساس سن و سال دسته بندی می شوند 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 می شوند. همین دسته بندی برای خانم ها انجام می شود 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.

^{۱۹۴} . Kerim A., Interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۲۷ March ۲۰۰۹.

^{۱۹۵} . Kerim A., Interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۰ July ۲۰۰۹.

تعزیه به عنوان صورتی از نمایش شورانگیز

یکی از ویژگی های شاخص شیعیان، برگزاری مراسم تعزیه خوانی است که در جهان تشیع سابقه ای طولانی دارد. تعزیه یا شبیه خوانی نمایش شورانگیز یا شکل متمایز درام همراه با موسیقی است.^{۱۹۶} برخی از محققان شبیه خوانی را تنها گونه هنر نمایشی می دانند 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 حرفه ای و آماتور، کارگردان، صحنه نمایش و آداب و تشریفات اجرا می شد.»^{۱۹۷} این آیین در آن دوره بسیار مرسوم بود و مورد حمایت شدید خاندان قاجار قرار داشت.

در دوره پهلوی (۱۹۲۵-۱۹۷۹) این آیین ممنوع شد ولی به صورت مخفیانه و دسته های 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 درآمده و از رسانه های جدیدتری از جمله تلویزیون و سینما به نمایش در می آید.^{۱۹۸}

برگزاری مراسم عاشورا به منظور سوگواری و ماتم سرایی مختص شیعیان است و در جهان اهل سنت معمول نیست.^{۱۹۹} عناصر زیبایی شناسی این حرکت بسیار چشمگیر است. در این خصوص همان طور که نصر عنوان می کند: «روشن ترین شاخص که حساسیت سنی ها را برانگیخته همانا عشق عموم شیعیان به جلوه های بصری است.

اهل تسنن هنرهای بصری را نمودی از شرک به خدا، اگر نگوییم بت پرستی دانسته و نسبت به آن دهن کجی می کنند. حال آن که ایمان و اعتقاد شیعه بر عکس در نموده های بصری ریشه دارد.»^{۲۰۰} بنا به نظر چلکوفسکی: «مراسم عاشورا بر مردمانی که در سرتاسر جهان زندگی می کنند تأثیرات متفاوتی دارد. عشق و احترام به گونه های هنری که با شکل ها و جلوه های متفاوت خود نمایی می کند امری جهانی است.»^{۲۰۱}

ص: 41

بر اساس نوشته اینگویلد فلاسکورد^{۲۰۲}: «جلوه های هنری برای ساختن فضای مذهبی لازم و مطلوب ایجاد می شود، فضایی که می تواند به شرکت کنندگان کمک کند تا به لحاظ ذهنی از زندگی روزمره بگریزند و با حضور قلب در آیین های سوگواری شرکت نمایند.»^{۲۰۳} «و هنر ابزاری می شود برای ارتباط با قلمرو بی پایان روح.»^{۲۰۴}

^{۱۹۶}. Peter Chelkowski, "Time Out of Memory: Ta'ziyeh the Total Drama," The Drama Review ۴۹, no. ۴ (Winter ۲۰۰۵), pp. ۱۳-۲۷, p. ۱۵.

^{۱۹۷}. Kamran Scot Aghaie, "Introduction: Gendered Aspects of the Emergence and Historical Development of Shi'i Symbols and Rituals," in The Women of Karbala, pp. ۱-۲, p. ۸.

^{۱۹۸}. Ibid., p. ۱۲. and Negar Mottahdeh, "Ta'ziyeh: A Twist of History in Everyday Life," in The Women of Karbala, p. ۳۲.

^{۱۹۹}. Vali Nasr, The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future (New York, London: W.W Norton Company, ۲۰۰۶), p. ۳۲.

^{۲۰۰}. Ibid., p. ۴۴.

^{۲۰۱}. Peter Chelkowski, "From the Sun-Schorched Desert of Iran to the Beathes of Trinidad: Ta'ziyeh's Journey from Asia to Caribbean," The Drama Review ۴۹, no. ۴ (Winter ۲۰۰۵), ۱۵۶-۱۶۹, p. ۱۶۷.

^{۲۰۲}. Ingvild Flakerud

همان طور که فرنی^{۲۰۵} تاکید می کند: «نمایش پرشور عاشورا در سراسر جهان شیعه برگزار می شود از ایران، عراق و پاکستان گرفته تا هند، جنوب لبنان و آنتالیا در ترکیه و ن یز در میان اقلیت های دیگر مناطق دنیا مثل جامائیکا و ترینیداد.»^{۲۰۶}

تعزیه شامل نمایش هایی 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. تعزیه خوانی در هالکالی از سال ۱۹۹۲ تا کنون به صورت آزاد برگزار شده است؛ این آیین از سال ۱۹۹۸ تخصصی تری شده است. گفته می شود تعزیه خوانی در هالکالی به لحاظ ساختار و تعداد زیاد شرکت کنندگان منحصر به فرد است. بنده فیلم تهیه شده از آیین تعزیه خوانی سال های ۲۰۰۵ تا ۲۰۰۸ را مشاهده کردم و در سال ۲۰۰۹ از نزدیک شاهد اجرای مراسم بودم.

در هالکالی نمایش بر روی سکویی بدون پرده و با زمینی پوشیده از شن که یادآور صحرای کربلا است اجرا می شود. تمام زنان و مردان بازیگر داوطلبانه به ایفای نقش می پردازند؛ با وجود داشتن کارگردان حرفه ای باز تمام بازیگران آما تور هستند. این آیین به لحاظ وسعت میدان و صحنه نمایش و بینندگانی که شمار آنها از ده هزار نفر تجاوز می کند و نیز تجهیزات فنی شنیداری و بینایی در نوع خود بی نظیر است.

تعداد بازیگران از صد نفر بیشتر است. صداها از پیش ضبط شده و بازیگران نیازی به حرف زدن و خواندن نسخه تعزیه ندارند و تنها با حرکت لب و بدن به ایفای نقش می پردازند. حرکت ها و ژست های بازیگران نمایشی و اغراق آمیز است و به لحاظ هنری ارزش چندانی ندارد. همان طور که بیمن عنوان می کند: «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 تاثیر عاطفی به روی مخاطب است و این ادعای گزافی 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 آید. در تراژدی هایی که با محوریت کربلا ساخته شده اگر مخاطب در هنگام تماشای صحنه های حساس گریه نکند، چه بسا هدف نمایش که همانا برانگیختن تاثیر مخاطب است برآورده نشود... در عین حال اغراق بیش از حد در اجرای صحنه ها ممکن است از تاثیر مطلوب نمایش بکاهد.»^{۲۰۷}

ص: 42

مساله متناقضی که بیمن مطرح می کند با استفاده از صدای بازیگران حرفه ای در استانبول برطرف شده است. بدین ترتیب، اجرای ابعاد مختلف تعزیه که برای بازیگران دشوار است ولی تاثیر عمیقی بر مخاطب دارد (مانند بلند کردن صدا

^{۲۰۳}. Ingvild Flakerud, "Oh, My Heart is Sad. It Is Moharram, 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, ۲۰۰۵), pp. ۶۵-۹۱, p.۶۵.

^{۲۰۴}. Ibid., p.۸۸.

^{۲۰۵}. Fernea

^{۲۰۶}. Elizabeth Fernea, "Remembering T'ziyeh in Iraq," The Drama Review ۴۹, no.۴, (Winter ۲۰۰۵), pp.۱۳۰-

۱۳۰, p.۱۳۰.

^{۲۰۷}. William Beeman and Muhammad B. Ghaffari. "Acting Styles and Actor Training in Ta'ziyeh," The Drama Review ۴۹ no.۴ (Winter ۲۰۰۵): ۴۸-۶۰, p.۴۹.

برای رسیدن به گوش مخاطبان بصری، انجام حرکت‌ها به سبک قهرمانان مثل دویدن، جنگیدن و اسب سواری (که مورد تاکید بیم‌ن و غفاری است حذف شده و با استفاده از تکنولوژی انجام می‌شود؛ همین مساله از تاثیر نمایش کم می‌کند و باعث می‌شود که تعزیه در نظر مخاطب از واقعیت فاصله گرفته و تنها با خیال پیوند بخورد).

محققانی که به گزارش و ارزیابی نمایش‌های جهان می‌پردازند به این نکته اشاره می‌کنند که هر چند 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 که در تعزیه حضور دارند توسط زنان اجرا می‌شود. برخی از چالش‌هایی که به خاطر شرکت زنان در آیین تعزیه مطرح بود در چارچوب مرزهای قانون شرع فیص‌له یافت. به عنوان مثال، اگر در صحنه‌ای لازم باشد 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 مساله محرم 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 برپا شده است. »^{۲۰۸} درک زمان نیز امری آسان و به روانی آب است. همان‌طور که ایوب به روشنی توضیح می‌دهد بعد 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 بخشند . از طریق تعامل و گفتگو با یک رویداد مهم گذشته، با استفاده از ابزار و امکانات می‌توان /کنون 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 آیین ها، 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.»^{۲۰۹}

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

ص: 43

^{۲۰۸}. Hamid Dbashi, "Ta' ziyeh as Theatre of Protest." v The Drama Review ۴۹, no. ۴ (Winter ۲۰۰۵), pp. ۹۱-۹۹, p. ۹۲.

^{۲۰۹}. Ayooob, p. ۱۴۸.

و گذشته، حال و آینده ما تفاوتی وجود ندارد.^{۲۱۰} این از خود بی خود شدن ممکن است به از سرگشتگی و خلسه تعبیر شود و همان طور که افاری خاطر نشان می کند : « تنوع آیین ها آدمی را از نظر جسمی، عاطفی، روحی و احساسی درگیر می کند و به سوی تجربه ای کاملاً رضایت بخش رهنمون می شود.^{۲۱۱} »

متحد می نویسد: مراحل اجرای آیین، مخاطب و شرکت کننده را در موقعیتی قرار می دهد که او باور دارد اکنون از نزدیک شاهد وقایع است، به همین خاطر با تمام وجود بر شهادت مظلومانه امام خود در زمان دور سوگواری می کند در حالی که خود را همعصر حسنی و حاضر بر دشت کربلا می بیند.^{۲۱۲} گذشته از آن که « تعزیه فاصله میان اجرا کننده و مخاطب را از میان برمی دارد و نوعی صمیمیت و نزدیکی برای مخاطب می آفریند.^{۲۱۳} »

بنابراین موفقیت نمایش بستگی به اجرای واقعی گونه آن دارد و این که گوشه ای از واقعیت را در ذهن خواننده زنده کند. نمایش باید تمام هویت و وجود مخاطب را به تعامل و انتقال ذهنی و عاطفی به گذشته و یا نوسان میان گذشته و حال وادارد. دباشی در این باره آورده است: « ریشه های تاریخی وقایع و یادآوری آنی آنها طوری در نمایش به هم تنیده می شود که به مخاطب اجازه نمی دهد از حقیقت رویداد فاصله بگیرد.^{۲۱۴} »

همین مساله به تعزیه جایگاه ویژه ای می بخشد « جایگاهی که نه نمایش تماماً خیالی است و نه برگزاری آیین های 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.^{۲۱۵} »

آیین های سوگواری و ماتم سرایی احساس تاسف از وقایعی است که در کربلا به شکل فجیع اتفاق افتاد ؛ این در حالی است که تمام حوادث کربلا، رخدادهای از پیش تعیین شده و بنا به خواست و قضای الهی محسوب می شود.

حسین خودش می دانست که سرنوشت او به شهادت ختم می شود، این گفتمان صورتی متناقض دارد. بنا به روایت تاریخ، این باور وجود دارد که حتی پیامبر اسلام چند دهه پیشتر واقعه عاشورا را پیش بینی کرده بود. با توجه به این مطلب: « برکناری علی از قدرت، شکست واقعه کربلا، رنج اهل بیت : این وقایع اتفاقی نبود بلکه از رهبری ضعیف در میان شیعیان حکایت می کرد. این وقایع قضای الهی بود و بنا به حکمی بود که از ابتدای آفرینش بر حتمی بودن این وقایع قرار گرفته بود. پس می بایست آنها را با چشم انداز جاودانگی مشاهده کرد. اندوه قرن هفتم میلادی الگویی مقدس دارد. شیعیان بخشی از این مجموعه مقدس به حساب می آیند چرا که آنها هر سال با برپایی مراسم محرم اندوه کربلا را تجربه می کنند.^{۲۱۶} »

^{۲۱۰}. Victor Turner, *From Ritual to Theatre, Human Seriousness of Play* (New York: Paj Publications, ۱۹۸۲), pp. ۵۵-۵۶.

^{۲۱۱}. Janet Afary, "Shi' I Narratives of Karbala and Christain Rites of Penance: Michel Foucault and the Culture of the Iranian Revolution, ۱۹۷۸-۱۹۷۹," *Radical History Review* ۸۶ (۲۰۰۳), pp. ۷-۳۵, p.۲۰.

^{۲۱۲}. Negar Mottahdeh, "Karbala Drag Kings and Queens." *The Drama Review* ۴۹, no.۴ (Winer ۲۰۰۵), pp. ۷۳-۸۵, p. ۸۲.

^{۲۱۳}. Peter Chelkowski, "Time Out of Memory: Ta'ziyeh the Total Drama," *The Drama Review* ۴۹, no.۴ (Winter ۲۰۰۵), pp. ۱۳-۲۷, p.۲۵.

^{۲۱۴}. Dabashi, p.۹۴.

^{۲۱۵}. Ibid., p.۹۵.

^{۲۱۶}. Pinault, p.۴۰.

این عقیده وجود دارد که امام حسین برای حفظ اسلام اصیل نسل های آینده به شهادت رسیده است . شهادت او نماد فداکاری و از خود گذشتگی برای ایده ای بزرگ است. او با بدی و شرارت و انحراف اسلام به مبارزه برخاست و تن به ص: 44

سازش و تسلیم نداد . او مقاومت و پایداری را به نمایش گذاشت و مشروعیت قدرت سیاسی حاکم بر جامعه آن روز مسلمین را با شهادت خود به هیچ انگاشت.

اندیشه فداکاری و مرگ خودخواسته در عاشورا و کربلا بسیار مهم است . آقایی به مباحث مهم جهان بینی اشاره می کند که در مورد مرگ خودخواسته و یا ناخواسته حسین در تاریخ شیعه میان علما رایج است . در منابع دست اول ادعا می شود که حسین خود به مرگ خویش واقف بود و برگزید تا با شهادت خویش به پیروان ش بیاموزد چطور با تمام وجود بر 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.^{۲۱۷} بر طبق نظر پینالت:

« کربلا نتیجه ناگزیر انتخاب حسین برای فداکاری و از جان گذشتگی است و از این رو می توان گفت که تفکر شیعه در مورد کربلا باعث ایجاد نوعی اخلاق و آداب متمایز شده که با گذشتن از خود و تعلقات دنیا و اندوه بردن پیوند می خورد.^{۲۱۸} گذشته از آن همان طور که انصاری - پتی مطرح می کند: « وجود او همچون مسیح نیمه خدایی است . همچون مسیح با اراده و از جان گذشتگی شرافت مندانه میانجی بشریت می شود . فراموشی این از خود گذشتگی 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 بی وفایی کوفیان در عمل به عهد خویش است . شاید ماتم سرایی بیش از حد و خودآزاری های جسمی که در ایام محرم اتفاق می افتد و نیز شیدایی و شیفتگی هدفی جز عقده گشایی و ایجاد آرامش نداشته باشد.^{۲۱۹}»

بنابراین سوگواری رهایی بخشی را که در داستان غم انگیز محرم وجود دارد می توان به این صورت تعبیر کرد : « مرگ حسین همچون قربانی کردن خود در جنگ خیر و شر است . در این صورت اشک ریختن ارزش محسوب می شود 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 محرم به نمایش عمومی پشیمانی تبدیل می شود.^{۲۲۰}»

حس ماتم در آیین های مذهبی شیعه چگونگی برخورد با اندوه گساری نیست بلکه سوگواری به خودی خود لازم است تا حافظه تاریخی را جاودانه سازیم و بر هویت مذهبی صحه نهیم . همان طور که گیرتز بحث می کند : « مساله، چگونگی اجتناب از اندوه نیست بلکه برعکس، اندوه بردن است و این که چطور درد جسمی، داغ از دست دادن عزیزان و یا شکست های بزرگ خود در زندگی را اندوه ناک و تاثر برانگیز سازیم.^{۲۲۱}»

^{۲۱۷}. Ayoob, p. ۱۲۱.

^{۲۱۸}. David Pinault, "Shia Lamentation Rituals and Reinterpretation of the Doctrine of Intercession: Two Cases from Modern India," History of Religions ۳۴, no ۳, (February ۱۹۹۹), p.۲۹۰.

^{۲۱۹}. Ansary-Pettys, p. ۳۵۱.

^{۲۲۰}. Afary, p. ۲۰.

^{۲۲۱}. Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System" in the Interpretation of Cultures, (New York: Basic Books, Inc. Publishers, ۱۹۷۳), p.۱۰۴.

تمامی این سنت ها، آیین ها و نمادهای سوگواری برای این است که در شرکت کنندگان اندوه ع میقی برانگیزیم و وفاداری آنها را به خاطر شرکت در این نمایش مقدس یادآور شویم ، « زیرا حضور در نمایش مقدس ذات آدمی را نیز تقدس می بخشد. تقدس بخشیدن به ذات و سرشت را می توان به صورت نمادین در تقدس بخشیدن به روزهای محرم، تقدس زمان، تقدس کربلا و فضا مشاهده کرد .»^{۲۲۲} در این گفتمان ها حرکت ها و نمادها به ارتباط شیعه و مسیحیت کاتولیک اشاره می کند.

مفهوم اندوه رهایی بخش، مفهوم میانجی گری و شفاعت که برخی مدعی هستند به امامان شیعه اختصاص دارد و انواع آیین ها و مراسمی که بر گرد این گفتمان ایجاد می شود ، در دنیای کاتولیک معادل دارد. ایوب با ارجاع به هنری کربن نقشه بین المللی شیعه را به عنوان نوعی مسیحیت اسلامی توصیف می کند .^{۲۲۳} در این شرایط تفسیر مراسم محرم به عنوان آیین اظهار پشیمانی و نیز همایش عمومی، جمعی و نمایشی از مرگ است . بر این اساس نشان دادن تعهد نسبت به انجام آیین های مذهبی و ایدئولوژیکی و توجه به نظام اعتقادی اهمیت پیدا می کند.

همان طور که ویلیام . او. بیمن تصدیق می کند : « اجرای تعزیه به شرکت کنندگان در آیین های مذهبی فیست می دهد تا با حضور در آیین ها با نظام مذهبی و ایدئولوژی خود تجدید میثاق کنند. نظام ایدئولوژیکی تنها محدود به مسائل مذهبی نیست بلکه ابعاد سیاسی و ملی را نیز شامل می شود.»^{۲۲۴}

برپایی و اداره مراسم محرم به فرقه جعفری امکان می دهد تا پیام سیاسی خود را به گوش همگان بسانند. به عنوان نمونه ریچارد نورتن با توجه به تماشاگران مراسم محرم در لبنان عنوان می کند که: « عاشورا نه تنها یک حرکت مذهبی که یک رخداد سیاسی است و فرصتی در اختیار گروه های عمل و حزب الله قرار می دهد تا قدرت و استحکام خود را به نمایش بگذارند.»^{۲۲۵} همین مساله در مورد فرقه جعفری ترکیه نیز صدق می کند.

اول از همه، انجام آیین های عمومی باعث حضور ایشان در جمع و نمایش تشکل آنها می شود . فضای همایش گونه آیین باعث شرکت چهره های شاخص سیاسی از جمله رهبران فرقه و جمع بسیاری از اصحاب روزنامه و رسانه می شود؛ بدین ترتیب جعفری ها فرصت می یابند تا درخواست های سیاسی خود از دولت و جامعه شهری را عنوان کنند و پیام های سیاسی خود را به گوش مخاطبان بیشتری بسانند.

گروه زینبیه به نمایندگی از سوی فرقه جعفری مسوولیت برگزاری مراسم عاشورا را عهده دار شده است . البته این مساله به معنای رهبری گروه زینبیه در میان شیعیان ترکیه نیست؛ با این همه نقشی که این گروه به عنوان رهبری برگزاری مراسم عاشورا بدست آورده، به پایتخت شدن نمادین هالکالی به عنوان مرکزیت شیعه و نمایندگی چهره های فعال در زینبیه در عرصه سیاسی کمک کرده است.

^{۲۲۲}. Ayooob, p. ۱۴۷.

^{۲۲۳}. Ibid., p. ۱۹۹. 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, ۲۰۰۲).

^{۲۲۴}. William O. Beeman, "Cultural Dimension of Performance Conventions in Iranian Ta'zieh," in Ta'zieh: Ritual and Drama in Iran, edited by Peter J. Chelkowski (New York: New York University Press, ۱۹۷۹), pp.

۲۴-۳۱, p. ۳۰.

^{۲۲۵}. Norton, p. ۱۴۹.

دیگر آیین های عاشورایی

مراسم عاشورا اقدامی جمعی و سخاوتمندانه است که به نام امام حسین برگزار می شود . نورتن از ضیافت ناهار در لبنان در روز عاشورا گزارش می کند که به صورت مهمانی خانوادگی و به منظور گردهم آیی و ضیافت برگزار می شود .^{۲۲۶} در کنار آن، به نام احسان بین مردم غذا تقسیم می شود . بسیاری از افراد توانمند مقدار زیادی غذا تهیه می کنند تا برای افرادی که از شهرهای دور و مناطق اطراف برای شرکت در آیین ها آمده اند 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 عذاداری مرسوم است.

فرقه جعفری تا بعدظهر به یاد شهدای تشنه لب عاشورا آب نمی خورند . گذشته از آن به جای آب به شرکت کنندگان نوشابه و یا شربت تعارف می کنند . همه این حرکت ها خاطره سوگواری را کاملا زنده نگه می دارد؛ درست همان طوری که برای من اتفاق افتاد؛ و این مساله به خوبی تعبیر حدیث معروفی است که: « هر روز عاشورا و همه جا کربلاست.»

« تجدید عهد مسلمانان مخلص شیعه با امامان خود که در گذشته دور فرقه جعفری می زیسته اند را می توان هر لحظه با برپایی آیین تعزیه ممکن ساخت. هر محرم ماه اندوه بار کربلا و هر عاشورا روز شهادت امام حسین است.»^{۲۲۷}

تلاش زیادی صورت گرفته تا روز عاشورا را به صورت اصیل و مطابق با واقعیت زنده کنند که همه در عمل ناکام مانده است چرا که احیا کردن و زنده نگاه داشتن احساس شکست روحی و عاطفی مستلزم آن است که احساس کنی آن طور که باید و شاید در یادآوری و برگزاری آیین سوگواری موفق نبوده ای . همان طور که دباشی به روشنی عنوان می کند : « هیچ سوگواری تا کنون موفق نبوده و نباید چنین شود. موفقیت سوگواری بسته به شکست آن است . سوگواری هر چه با شکست و عدم توفیق همراه شود موفق تر است موفقیت سوگواری یعنی التیام آن زخمی است که به خاطر آن سوگواری برگزار شده و هرگز نمی توان چنین زخم ها و جراحات های موجود بر پیکره فرهنگ را به تمامی التیام بخشید. مگر آن که آن فرهنگ را خنثی و بی اثر ساخت. شیعیان محکوم و یا متبرک اند به آن که تا همیشه این زخم های عمیق و اساسی تاریخ خود را به یاد بسپارند و هرگز فراموش نکنند . عمل به خاطر سپردن همواره ناگزیر از ناقص ماندن است ... شیعیان در بزرگداشت مرگ یک شهید 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 یادآوردن لحظه لحظه زندگی او از بیماری تا مرگ و چون انجام این کار به تمامی ناممکن است با برپایی آیین های سوگواری، تعزیه و شبیه خوانی به این غیر ممکن صورت ممکن می بخشند.»^{۲۲۸}

فصل چهارم: درک و تجربه محرم

کاترین بل در حین تحلیل و خلاصه کردن تئوری های مربوط به آیین، تصدیق می کند که « موثرترین تئوری ها مربوط به آیین های مذهبی به یکی از این دو گروه متعلق است: گروه اول به تمایز و تفاوت آیین ها تاکید دارند، و این که چطور

^{۲۲۶} . Ibid., p. ۱۵۰.

^{۲۲۷} . Ayoob, p. ۱۴۹.

^{۲۲۸} . Dabashi, p. ۹۸.

یک آیین با آیین های دیگر متفاوت است؛ گروه دیگر به همانندی آیین های مذهبی با دیگر شکل های فعالیت انسان تاکید دارند، این گروه آیین های مذهبی را به طور کلی با جنبه های بیانی، نمادین و ارتباطی عمل تعریف می کنند.^{۲۲۹} ص: 47

در حقیقت همان طور که بروس کپفر^{۲۳۰} می نویسد: « آیین های مذهبی یکی از خصوصیات معمول و شاید بیش از حد معمول جامعه شناسی و یکی از مقاوم ترین خصوصیت ها در برابر تعریف شدن است. »^{۲۳۱} آیین های مذهبی اغلب به این صورت تعریف می شود که « رفتاری رسمی، منظم، تکرار پذیر و کلیشه ای است که به عنوان عمل اجتماعی با اشتیاق انجام می شود. می توان آن را به عنوان ترکیبی از الگوی رفتاری و اجرایی قابل دیدن به حساب آورد که برای همه معنا دار است. آیین های مذهبی به فرایندی غیر قابل دیدن اطلاق می شود که در یک مجموعه فرهنگی قابلیت تغییر دارد.^{۲۳۲}

در بررسی آیین های مذهبی می بایست از شیوه های معنادار و با مرکزیت معنا و نماد استفاده کرد. در این صورت آیین های مذهبی را فرایندی پویا در جهت انجام عملی معنی دار تعریف می کنند. بنابراین، آیین های مذهبی بیش از آن که در قالب متن قابل تحلیل باشد، در شکل اجرایی قابل بررسی است. در این صورت اجرای آیین های مذهبی زمینه پویا و قدرتمندی فراهم می کند که در آن واقعیت های روان شناختی و جامعه شناختی به شکل جدید خودنمایی می کنند. بدین صورت آیین های مذهبی در ایجاد معنای اجتماعی نقش موثری دارد.^{۲۳۳}

در این پژوهش، چندین عبارت از جمله ارائه، بیننده، کارکرد و مشاهده به کار رفته تا اقداماتی که حول مفهوم محرم و عاشورا انجام می شود را توصیف و نامگذاری کند. با این همه، در چارچوب نظری بهترین عبارت همان عبارت آیین های مذهبی است؛ گرچه این واژه جامع نیست. به عبارت دیگر، خود فرقه جعفری ترجیح می دهند عبارت آیین های مذهبی را برای اقدامات خود به کار نبرند. سعی خواهیم کرد در ادامه بعد از توضیح در مورد کاربرد عبارت آیین های مذهبی به عنوان ابزار تحلیل به این مساله بپردازم.

شفلین تحت تاثیر اندیشه کم پفرر به این بحث می پردازد که «آیین های مذهبی به واقع از طریق استفاده عملی از چارچوب آیین های مذهبی، فاصله زیبایی شناختی، تمرکز شرکت کننده در مراسم و تعهد به واقعیت اجرایی اجرا می شود. بنابراین لازم است توجه خود را به موارد زیر معطوف کنیم:

۱. تنظیم فضا و سازماندهی مخاطبان و شرکت کنندگان در فضای اجرایی. ۲. رسانه ها از جمله موسیقی، رقص و غیره که در آنها عمل نمادین انجام می شود. به این علت که اجرا یک واقعیت نمادین را به شکل بحث، توصیف و گزارش ارائه نمی

^{۲۲۹}. Catherine Bell, *Ritual Theory Ritual Practice* (New York: Oxford University Press, ۱۹۹۲), p.۷۰.

^{۲۳۰}. Bruce Kampferer.

^{۲۳۱}. 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, ۲۰۰۵), pp.۳۵-۷۱, p. ۳۵.

^{۲۳۲}. Pirooska Nagy, "Religious Weeping as Ritual in the Medieval West," in *Ritual in Its Own Right*, pp.۱۱۹-۱۳۷. p. ۱۲۰-۱۲۱.

^{۲۳۳}. Edward L. Schieffelin, "Performance and the Cultural Construction of Reality," *American Ethnologist*, (۱۹۸۵), pp.۷۰۷-۷۲۴.

دهد، بلکه اجرا به لحاظ اجتماعی موقعیتی را فراهم می کند تا در آن شرکت کنندگان معانی نمادین را به عنوان بخشی از فرایندی تجربه کنند که گویی در همان لحظه مشغول انجام آن هستند.^{۲۳۴}

همانند تحلیل شفلین از کارهای شفا بخش کولی ها،^{۲۳۵} اتحاد و پیوند اجرایی با ماتم و سوگواری عاشورا اهمیت پیدا می کند. شفلین به استفاده استراتژیک از آواز توسط مردم متوسط اشاره می کند و سپس به این نتیجه می رسد که : « با ص: 48

شرکت مردم در خواندن و زمزمه آهنگ ها و آوازه‌هاست که توجه تک تک آنها به هم نزدیک شده و متمرکز می شود . از طریق محتوای آوازه‌هاست ... که حس غم غربت و عواطف بشردوستانه ... برانگیخته شده و شدت می گیرد.^{۲۳۶}

در مراسم عاشورا، استعداد مرثیه خوانی معنایی دوچندان می یابد و پیوند پیش درآمد با مرثیه و تبعیت آنها از آداب و رسوم، و نیز شکل و محتوای اشعار سوگواری باعث تمرکز سوگواران و نمایش هنرمندانه اندوه آنها می شود. این مکانیزم ها در روزه خوانی هم به کار می آید . روزه از برخوانده می شود و عواطف مخاطبان برانگیخته شده و اشک از دیدگان شان جاری می شود. بنابراین مخاطب حاکم مطلق اصالت جلسه سوگواری و دسته عذا داران است . تنوع و تاثیر عاطفی مرثیه، روزه یا نوحه و قابلیت و توانایی روزه خوان و مداح از جمله صدا و حزنی که در صدای او نهفته، همه و همه دارای اهمیت است.^{۲۳۷}

« بعد کاملاً اجتماعی ارائه، از طریق تعامل اجرا کنندگان و شرکت کنندگان ایجاد می شود ولی اجتماعی بودن تنها به این دو عامل بستگی ندارد بلکه بسته به واقعیتی است که در آن مراسم به اجرا در می آید. » شفلین می نویسد: « از آن جایی که اجرای آیین های مذهبی واقعیتی جدا از شرکت کنندگان است، ممکن است همه شرکت کنندگان اهمیت و تاثیر یکسانی را تجربه نکنند ... اجرا برای افراد مختلف تجربه های متفاوتی را در پی دارد ... بنابراین ... معنای اجرای آیین های مذهبی تنها تا حدودی به نمادها و ساختار نمادین بستگی دارد . تا حدود زیادی ... معنای نمادها و آیین های مذهبی در حین اجرا شکل می گیرد و در حین گفتگوی اجرا کنندگان و شرکت کنندگان معنا پیدا می کند. »^{۲۳۸}

در طی تحقیق، مصاحبه شوندگان چند بار به مفهومی آیین های مذهبی اشاره کردند . عبارت آیین های مذهبی از نظر آنها برای معرفی کارهایی استفاده می شود که ناخودآگاه و از سر تکرار و رسم سنتی انجام می شود . می توان گفت برای آنها آیین های مذهبی به دور از اصالت بخشی و مفهوم سازی رایج در تفسیر جدید از ایهان است. به عنوان مثال کریم، قمه

^{۲۳۴} . Ibid., p. ۷۰۹.

^{۲۳۵} . Kaluli

^{۲۳۶} . Ibid., p. ۷۱۳.

^{۲۳۷} . مصاحبه شوندگان می گفتند مرثیه هایی که در دسته اجرا می شود توسط کمیته اجرایی و یا مردمی که مسؤول آموزش و آماده کردن دسته جوانان هستند تهیه می شود رجوع کنید به حسین، ک، مصاحبه توسط نویسنده ضبط و تهیه در استانبول، ۱۳ ژوئن ۲۰۰۹.

در ایران که زادگاه این گونه آیین هاست مرثیه خوانان و مداحان به طور حرفه ای مشغول به مداحی هستند و آن دسته از مداحانی که در رکا خود موفق باشند پول خوبی دریافت می کنند این مساله در مورد تعزیه خوانان نیز صادق است William Beeman and Muhammad B. Ghaffari. " Acting Styles and Actor Training in Ta'ziyeh," The Drama Review ۴۹ no.۴ (Winter ۲۰۰۵): ۴۸-۶۰, p.۵۱.

با این همه در استانبول هم بازیگران و هم شرکت کنندگان دو دسته از اعضای داوطلب فرقه جعفری هستند با توجه به قابلیت ها و تواناییها از طرف مسئولین آیین انتخاب می شوند ولی برای جلسه های خصوصی به عنوان مثال مراسم تحریم خانوادگی بهترین مرثیه خوانها انتخاب می شوند و احتمالاً خانواده عذا دار مبلغی را به آنها پرداخت می کند

^{۲۳۸} . Schieffelin, p. ۷۲۲.

زنی را رسمی می دانست که مردم در طی قرن ها مرسوم کرده بودند تا اوج اندوه خود را نشان دهند.^{۲۳۹} یکی دیگر از مصاحبه شوندگان نیز اشاره می کرد که وقتی معنای عاشورا را برای خود زمزمه می کند « یعنی موقعی که از بیرون به ص: 49

آن نگاه می کند مردم فکر می کنند که بزرگداشت عاشورا فقط همین یک روز است و بعد همه چیز تمام می شود . در حالی که اصلا چنین نیست. عاشورا برای ما چیزی ورای آیین های مذهبی و سوگواری است.»^{۲۴۰} بدین ترتیب این شیوه ناشایست شرکت کنندگان و اجرا کنندگان آیین است که بی توجه از کنار معانی و عواطف موجود در آیین بگذرند و تاثیر آن را تنها به ساختن واقعیت اجتماعی و روزمره گی های زندگی محدود کنند. می توان گفت برای مصاحبه شوندگان عبارت آیین های 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 عمدتا مربوط به آیین های مذهبی است، آنها از کاربرد سنتی و نمادین حرف زدند که به جنبه های خارجی عاشورا تاکید داشت و عناصر فرهنگی مثل گهواره، تابوت، خیمه قاسم و دیگر نمادهای این چنینی را جاودانه می ساخت . زیرا این اقدامات، اعمال مذهبی و ایمانی محسوب نمی شوند بلکه بیشتر کارهای سنتی و فرهنگی به حساب می آیند.

جایگاه محرم در میان دیگر آیین های مذهبی

کاترین بل ساختارگرایی، سنت گرایی، ثبات، نمادگرایی و اجرای مقدس را به عنوان شاخص های اساسی آیین های مذهبی برمی شمارد.^{۲۴۱} بنابراین مشکلی ندارد که به طور کلی مراسم محرم را از چشم انداز تحلیلی در زمره آیین های مذهبی قرار دهیم، بنابراین مراسم محرم را نمی توان تنها یکی از گونه های هنری آیین های مذهبی دانست . بل گونه های اصلی هنری اعمال مذهبی را به صورت زیر دسته بندی می کند:

الف. آیین های مذهبی گذار که شامل آیین هایی است که رخدادهای مهمی مثل تولد، ازدواج و مرگ را به نمایش می گذارد. این آیین های مذهبی به لحاظ فرهنگی بیانگر انتقال فرد از یک مرحله از زندگی اجتماعی به مرحله دیگر است.^{۲۴۲}

ب. آیین های مذهبی تقویمی که به لحاظ اجتماعی به گذشت زمان که تکرار همیشگی روزها، ماه ها و سال هاست ، تعریف معناداری می دهد.^{۲۴۳}

ج. آیین های مذهبی تعامل و همکاری که در آن مردم به خدا یا خدایان هدایایی اهدا می کنند و در عوض در انتظار دریافت پاداش هستند.^{۲۴۴}

د. آیین های مذهبی محنت و اندوه که به دنبال التیام احساسات و اندیشه های ناخوشایند آدمی است.^{۲۴۵}

^{۲۳۹}. Kerem A., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۰ July ۲۰۰۹.

^{۲۴۰}. Interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۰ July ۲۰۰۹.

^{۲۴۱}. See Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford University Press, ۱۹۹۷), p. ۱۳۶.

^{۲۴۲}. Ibid., p. ۹۴.

^{۲۴۳}. Ibid., p. ۱۰۲.

^{۲۴۴}. Ibid., p. 108.

^{۲۴۵}. Ibid., p. ۱۱۵.

و. برگزاری ضیافت، روزه داری و یا همایش. این آیین های مذهبی به نمایش عمومی احساسات مذهبی - فرهنگی تاکید دارد. در این آیین های مذهبی مردم به طور جمعی دلبستگی خود به ارزش های اساسی مذهبی را ابراز می کنند.^{۲۴۶} ص: 50

ن. آیین های مذهبی سیاسی که اساسا به بنا، نمایش و توسعه قدرت نهادهای سیاسی (مثل پادشاه، دولت، ریش سفیدان ده) و نیز علایق سیاسی فرقه ها و زیرگروه های متمایز می پردازد.^{۲۴۷}

بل مراسم محرم را با توجه به قسمت پنجم یعنی برگزاری ضیافت و همایش تعریف می کند. با این همه از دیدگاه من می توان آیین های مذهبی محرم را با توجه به تمام تقسیم بندی های بالا در نظر گرفت. مراسم محرم با توجه به تقسیم بندی بالا ابعاد و جنبه های متفاوتی دارد. این آیین با آیین گذار از دو نظر شباهت دارد: مفهوم محرم ویژگی انتقالی دارد. این دو ماه سوگواری را می توان به عنوان یک انتقال جمعی تعریف کرد. مردم سعی می کنند با پوشیدن لباس مناسب حس سوگواری خود را منتقل کنند. آنها ترجیح می دهند رنگ های شاد نپوشند و در عوض لباس مشکی، روسری و یا کروات مشکی به تن کنند؛ نیز در مراسم عروسی و شادی شرکت نمی کنند.

در حقیقت می توان تمام مراسم بزرگداشت را به عنوان شیوه های متفاوت مرحله گذار تعریف کرد. از سوی دیگر، مفهوم شهادت نیز تجربه عاشورا را به عنوان آیین های مذهبی مربوط به مرگ و در نتیجه آیین گذار تلقی می کند. . خاطره حسین آنقدر در میان فرقه جعفری زنده است که گویی آنها در همان روز مصیبت را از س ر گذرانده اند. غذاهایی که در بعدظهر عاشورا پخته می شود از جمله نماد سوگواری و ماتم است.

محرم همچنین آیین های مذهبی تقویمی است که بر اساس ماه های قمری در تاریخ خاصی از سال برگزار می شود و برای مدتی خاص ادامه دارد.

از سوی دیگر می توان مراسم محرم را جزو آیین های تعامل و همکاری ذکر کرد. سوگواری و اشک ریختن به امید آن که در جهان دیگر از شفاعت و میانجی گری افراد مقدس برخوردار شوند و یا دستکم پاداش آن را در همین جهان دریافت کنند.

تفسیر سنتی از عاشورا و بخصوص زیارت آرامگاه امامان شیعه، محرم را به آیین محنت و غمزدگی پیوند می زند. زیارت مرقد امام علی در نجف و امام حسین در کربلا و دیگر چهره های مقدس برای طلب شفای بیماری های جسمی، روانی و روحی انجام می شود. بعد روان درمانی مراسم عاشورا در این راستا ارزیابی می شود.

سرانجام، محرم به آیین های سیاسی نیز مربوط می شود. این آیین ها به تصدیق و قبول هویت فرقه ای کمک می کند. همچنین با متصل کردن خود به برخی از چهره های شاخص کربلا می توان قدرت سیاسی برخی از نهادها را تقویت کرد. بنابراین عاشورا جنبه های متفاوتی دارد که با خصوصیات متفاوتی از آیین های مذهبی مربوط می شود و مجموعه ای از آیین های مختلف را در بر می گیرد.

اصالت بخشیدن به عاشورا

^{۲۴۶}. Ibid., p. ۱۲۵.

^{۲۴۷}. Ibid., p. ۱۲۸.

بر اساس نظر لارا دیب، مفهوم اصالت بخشی به مفهوم جابجایی بر می گردد که در درک و عمل معتقدان مذهبی اتفاق افتاده است. این جابجایی از جنبه های کلیدی است که به ما می آموزد چطور تغییرات اجتماعی و هویت پویای شیعه را در جهان معاصر مفهوم سازی کنیم.^{۲۴۸}

ص: 51

اصالت بخشی بیشتر برای اشاره به درک درست، اصیل و ایده آل معتقد شیعه از اسلام به کار می رود که با درک پدرانش متفاوت است به کار می رود؛ نیز به تفسیر دوباره اسلام با توجه به شرایط و ابزار عصر مدرن اشاره می کند. این عمل و گفتمان جدید عموماً برخلاف تجربه سنتی مذهب است. همان طور که دیب می نویسد 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.»^{۲۴۹}

به واقع آن چه دیب از مدرنی ت افسونگر مراد می کند همان فهمی است که از طریق اصالت بخشی ایجاد شده و به خردگرایی وبری که نتیجه اش سکولاریسم و افسون زدایی است منتهی نمی شود بلکه از خرد استفاده می کند تا در مورد هر گونه دانش و عمل مذهبی بیندیشد و از معنادار بودن آن مطمئن شود.^{۲۵۰} در این تحقیق بویژه مصاحبه هایی که صورت گرفت مفهوم فرایند اصالت بخشی آشکار شد و به مصاحبه شوندگان کمک کرد تا مفهوم محرم و عاشورا را در گفتمان خود بیان کنند.

براساس نظر دیب در مورد لبنان جابجا شدن از عاشورای سنتی به عاشورای اصالت یافته در سه حوزه معلوم می شود :
مرثیه ها، مجالس و مهم تر از همه معنای رویدادهای محرم.^{۲۵۱}

مهم ترین عملی که در گفتمان ایمان شیعه به شکلی تازه اصالت یافته، خود آزاری است که در شدیدترین حالت به صورت قمه زنی خود را نشان می دهد. شیوه سنتی خودزنی، زنجیر رنی و قمه زنی بود. همان طور که پیشتر عنوان شد در ترکیه، فرقه جعفری بیشتر با انجام این دسته از آیین ها در نظر مردم شناخته شده اند. تقریباً تمام مصاحبه شوندگان به این نکته اشاره کرده و از معرفی نامناسب فرقه و ادامه آن در رسانه های جمعی گله داشتند بخصوص که آنها از یک دهه پیش تا کنون این حرکت ها را کنار گذاشته اند. به واقع، عمل خود زنی در ترکیه شکل ملایم تری مثل زنجیر زنی دارد.

عمل قمه زنی و خود آزادی توسط روحانیون شیعه در سرتا سر دنیا محکوم شده و بر علیه آن فتوا صادر شده است. دیب همچنین از ممنوعیت این عمل در لبنان در اواسط دهه ۱۹۹۰ خبر می دهد. در ترکیه به افرادی که می خواهند با ریختن خون خود با امام حسین و اهل بیت همدردی کنند توصیه می شود خون خود را اهدا کنند.

جعفری های ترکیه مدعی هستند سوگواری آنها به عنوان الگو و نمونه، تحسین و معرفی می شود. آنها نظم، ترتیب و دوری از خشونت و خودآزاری شدید عوامل این نمونه بو دن می دانند. به عقیده آنها قمه زنی اساساً در اعتقادات آنها هیچ جایگاهی ندارد اما در دوره صفوی مورد پذیرش قرار گرفته، سپس عمومیت یافته و جزو سنت ها شده است: « زنجیر زنی و قمه زنی جزو اصول اعتقادی ما نیست. در حقیقت این رسوم توسط ترکان اردبیل ایجاد شد... این رسوم در پیشینه آنها وجود دارد. بعد از واقعه عاشورا، دختران پیامبر را با دست و پای بسته در زنجیر به دمشق بردن. با توجه به بسته بودن

^{۲۴۸} . Lara Deeb, *An Enchanted Modern, Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon* (Princeton: Princeton University Press, ۲۰۰۶), p.۸.

^{۲۴۹} . Ibid., p.20.

^{۲۵۰} . Ibid., p.23,27.

^{۲۵۱} . Ibid., p.133.

دست اسیران عاشورا، رسم زنجیر و سینه زدن معمول شد و به صورت سنت درآمد. این ها نمود احساسات تندی است که از یادآوری صحنه بریدن سر حسین در برابر خواهرش زینب به آنها دست می دهد.»^{۲۵۲}

ص: 52

با این وجود لازم است که معنای این اعمال با توجه به متن اجتماعی - تاریخی و نگاه مردم به این آیین ها بازسازی شده و به صورت های جدیدی از عمل درآید. با تغییر در کارکرد عمل، مفهوم نهفته در پشت عمل نیز تغییر می کند. معنای جدید به شکل جدید و مبتنی بر اصول مدنیت ساخته می شود تا با اجرای نمایش، رنج شهدا را در ذهن مردم جاودانه سازد: «اما اگر چنین عملی نباشد بی تردید روزنامه و رسانه ای هم نخواهد بود. سنت عاشورا با همین اعمال زنده است. در غیر این صورت گم می شود... اما در دوره ای که ما زندگی می کنیم این اعمال کمکی به واقعه کربلا نمی کند. به جای فهم معنای عاشورا مردم تنها خود را با زنجیر می زنند. وقتی این واکنش ها و عکس العمل ها را می بینیم به خودمان می گوییم بگذار همین طور باشد... چه کار می توانیم بکنیم؟ اگر می خواهی خون خودت را بریزی خوب در عوض برو خون اهدا کن؛ این طور که بهتر است، یک نفر دیگر هم از هدف تو بهره مند می شود. این مساله عمومی است و در برخی نقاط از جمله ایغدیر مرسوم است...»^{۲۵۳}

می توان گفت که داشتن انگیزه برای ارائه شکل جدیدی از این اعمال به دیدگاه جمعی جمعیت بستگی بسیار دارد. فرقه جعفری دوست ندارند که هویت آنها تنها با عاشورا و محرم و بخصوص این تصور که آنها با زنجیر خود را می زنند شناخته شود. بدین ترتیب آیین های مذهبی بازسازی شده و به شکل جدیدی ارائه می شود. به واقع میان شکل جدید و سنتی آیین ها درگیری و تنش ایجاد می شود و بدین ترتیب فرایند اصالت بخشی شکل می گیرد: «ما عناصر اضافی را حذف کردیم تا اصل پیام را به مردم برسانیم... شما نمی توانید به یکباره تمام قالب های سنتی را حذف کنید. گذشته از آن مذهب آسیب رساندن به بدن را ممنوع کرده... درک معنای کلی اصول و سپس جاودانه ساختن آن اهمیت اساسی دارد... این فتوای اسلام است که ما را مقید می کند و نه مذهب سنتی پدر و پدر بزرگ ها.»^{۲۵۴}

از سوی دیگر این گونه اعمال افراطی مطابق ذات و سرشت رویداد هاست. 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 واکنش های عاطفی تندی نشان دهد.

هر چند شکل و ظاهر قمه زنی تغییر کرده ولی اصل کار همچنان ادامه دارد. ظاهر عمل ملایم تر شده و معنای جدیدی به آن داده شده است، مثل اهدای خون به نیازمندان. خون اهدا شده با توجه به نیاز ملی و جهانی در اختیار مصیبت دیدگان حوادث طبیعی مثل زلزله پاکستان در ۲۰۰۶ عاشورا و مردم غزه که در ۲۰۰۹ زیر بمباران اسرائیلی قرار داشتند قرار می گیرد.

یکی دیگر از نتایج ایجاد شکل جدید اعمال خودآزاری را می توان در تغییر جنبه جنسیتی آیین سوگواری مشاهده کرد. مشاهدات قومیت مدارانه مری الین هگلند از آیین بزرگداشت محرم در پاکستان، خارج شدن زنان از جنبه های خون آلود ماتم سرایی به کم ارزشی زنان تفسیر می شود و این که زنان نمی توانند به تقلید از امام حسین شهادت را تجربه

^{۲۵۲} . Kerim A., Interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۰ July ۲۰۰۹.

^{۲۵۳} . Ibid.

^{۲۵۴} . Melike A., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 10 July 2009.

کنند.^{۲۵۵} با این وجود اعمال جدید و ارائه شکل دوباره آیین ها بلعث از بین رفتن نقش جنسیتی مراسم شد. در شکل جدید آیین ها، در ترکیه زنان نیز می توانند خون اهدا کنند.

از خلال صحبت های مصاحبه شوندگان مدل های سنتی رفتار مرد ها نیز تغییر کرده است؛ مرد ها نیز متاثر می شوند و گریه می کنند. مصاحبه شوندگان ضمن تایید این مطلب خاطر نشان می کردند که گریه بر حسین بخشی از خرد عمومی

ص: 53

است و به سن، جنس و پایگاه اجتماعی ارتباطی ندارد : « بعضی ها می گویند گریه ممنوع است . شما چه جور انسانی هستید؟ وقتی اتفاقی می افتد گریه می کنیم و بعد احساس آ رامش به ما دست می دهد . مرد ها نیاز به گریه دارند؛ از همه این ها گذشته گریه برای چشم مفید است ؛ علمی فکر کن . این که می گویند مرد ها گریه نمی کنند حرف مزخرفی است. ما هم آدمیم؛ در روز عاشورا همان کسی که سر حسین را از تن جدا کرد نیز می گریست.»^{۲۵۶}

تاثیر موقعیت در چ گونگی بازسازی آیین های مذهبی روشن و انکارناپذیر است . جعفری های ترکیه اصالت آیین ها را حفظ کرده ولی با توجه به فرهنگ کشور خود آنها را تا حدودی تغییر داده اند. به عنوان مثال اگر چه شیعیان هند جزو اقلیت ها به حساب می آیند آیین های مذهبی خود را حفظ کرده اند؛ از جمله قمه زنی که برای آنها به عنوان نماد و نشانه محکم هویت جمعی است . بر طبق نظر دیوید پینالت: « اصول و آیین های مذهبی سعی دارد در زمان ها و مکان های مختلف هویت خود را به شکلی مناسب در موقعیت ملی و بین المللی و در برابر فرقه های دیگر نشان دهد ولی آیین قمه زنی بویژه برای مشخص کردن این فرقه از دیگر جمعیت ها به حساب می آید. از این رو جنبه های اجرایی و نمایشی آیین های مذهبی را می توان همچون اصول سیاست، ملی و محلی قلمداد کرد.»^{۲۵۷}

مراسم عاشورای اصالت یافته ضمن حمایت و بازسازی آیین های سنتی، شکل های جدیدی از آیین را ارائه می دهد. به عنوان مثال، همان طور که مصاحبه شوندگان می گفتند هر سال در عاشورا همایش ها و همایشگاه های ملی و بین المللی برگزار می شود.

موقعیت سنت مداری در برابر اصالت بخشی

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 می شود . همان طور که در بالا ذکر شد، این همان اتفاقی است که در مورد مراسم خودآزاری رخ داده است.

از سوی دیگر، برخی از سنت های نمادین مثل اشیائی که در زمان عاشورا حمل می شود و به چهره ها و رویدادهای مهم اشاره می کنند به عنوان عناصر فولکلوریک عاشورا حفظ شده و به خاطر جلب علاقه عموم به واقعه عاشورا مورد استقبال قرار می گیرند. البته جعفری های تندرو این عناصر را خرافی دانسته و به شدت رد می کنند.

با این همه، گفتمان ضد سنتی و اصالت بخشی در میان ترک های آذری شکل متعادل تری دارد. آنها برای تغییر عناصر سنتی و پذیرش اعمال جدید راه انقلابی تری را انتخاب می کنند . ترک های آذری برای تعیین و طبقه بندی عناصر

^{۲۵۵} . 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.

^{۲۵۶} . Kerim A., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۰ July ۲۰۰۹.

^{۲۵۷} . David Pinault, "Shia Lamentation Rituals and Reinterpretation of the Doctrine of Intercession: Two Cases from Modern India," History of Religions ۳۴, no ۳, (February ۱۹۹۹), pp. ۲۸۵-۳۰۵, p.۳۰۵.

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 عاشورا متفاوت بود؛ لحنی متفاوت داشت... برای ما ملموس تر و سنتی تر بود. آیینی که با تمام وجود حسش می‌کردیم. مراسم عاشورا بیش از آن که جهانی باشد محلی

ص: 54

بود. مراسم عاشورای استانبول بیشتر به دنبال مخاطب جهانی است. شاید اوضاع فعلی ایغدیر هم به همین صورت باشد. صحبت من از ایغدیر مربوط به پانزده سال پیش و دوران کودکی است.^{۲۵۸}

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 می‌گذارد: «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 آنها با احساسات انسانی به قضیه نگاه می‌کنند، همه در مراسم شرکت می‌کنند. این آیین دیگر مخصوص فرقه جعفری نیست.»^{۲۵۹}

برخی از مصاحبه‌شوندگان در مورد چالش‌های حاصل از قرارگرفتن عاشورا در متن جهانی و شکل اصلی که عاشورا بدست آورده بود راضی نبودند ولی از سوی دیگر نیز شکل کاملاً سنتی و بدون معنای اصلی را که بلآن عجین شده بود رد می‌کردند؛ از نظر آنها شکل سنتی می‌بایست با معنای درست عاشورا همراه و کامل شود.

عاشورا می‌بایست جایگاه ایده آل خود را در میان مفهوم سازی معتقدان بدست آورد تا بتواند کارکرد روحی خود را حفظ کند. در این خصوص، عمل فرقه جعفری در مورد شرکت در مراسم عاشورا به طریقی تحت تاثیر آموزه‌های پدران و مادران است و اگر آن را بدون توجه به قالب ایمانی تنها یک وظیفه اجتماعی و فرهنگی بدانیم از ارزش آن کاسته ایم. «به عنوان مثال، شما می‌دانید که قمار حرام است، عملی غیر اخلاقی و عنصری ناپسند برای انسانیت است. ولی آنهایی که مرتکب این گناه می‌شوند در محرم از انجام آن خودداری می‌کنند. مشروب خوار به جای شراب خوردن سینه می‌زند و حس می‌کند که وظیفه خود را انجام داده است. اما نماز خواندن از آن مهم تر است. اول باید نماز را به جا آورد... ولی خیلی‌ها راحت بعد از نماز خواندن دوباره به سراغ مشروب می‌روند. این مساله در میان فرقه جعفری همانند دیگر فرقه‌ها شایع است. افراد ناآگاه بسیار زیاد است... آنها عاشورا را تنها یک وظیفه مذهبی و آن هم به شکل سنتی می‌دانند. احتمالاً پدر و مادرها این شکل سنتی را به او تحمیل کرده‌اند و ناخودآگاهش را با این حرف‌ها پر کرده‌اند؛ انگار تنها وظیفه مذهبی او شرکت در مراسم عاشورا است و بس.»^{۲۶۰}

شیوه دستیابی به سنت یکی از بحث برانگیزترین موضوعات است. بحث برخی از مصاحبه‌شوندگان خانم این بود که اگر برای نزدیک شدن به سنت شیوه دقیق و معینی را تعیین کنیم می‌توانیم تا حدودی این تناقض را حل کنیم. مفهوم فرهنگ مذهبی در طول تاریخ تحت تاثیر عناصر برون مذهبی و فرهنگی شکل گرفته و در معرض پالایش است زیرا این فرهنگ مذهبی بر اساس اصول جهانی مذهب ایجاد نشده 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 قمه زنی که حالا تغییر کرده.

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

^{۲۵۸}. Zeynep O., interview with the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 10 July 2009.

^{۲۵۹}. Melike A., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 10 July 2009.

^{۲۶۰}. Melike A., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۰ July ۲۰۰۹.

ز. آنها به سنت های خوب تبدیل می شوند.

س. اما سنت نباید مذهب را پشت سر بگذارد.

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

م. ارزش های اساسی. می توان گفت، اصول حقیقی پیامبر ما، اصول اساسی اسلام.

ص: 55

س. سنت مهمترین عاملی است که میان اعضای جامعه پیوند محکم ایجاد می کند. ما باید سنت های خود را حفظ کنیم.

اما اگر سنت ها بخواهند به مذهب بی توجهی کنند باید آنها را کنار بگذاریم.

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

تشکل هویت جعفری

جعفری های مصاحبه شونده عنوان می کردند که هدف از برگزاری مراسم عاشورا ارائه روایت درست از وقایع است تا از پیش داوری و دروغ پراکنی در مورد رخداد های تاریخی جلوگیری کند. آنها بارها به فرموده امام علی اشاره می کردند که: « هر کس دشمن آن چیزی است که نمی داند. » و تاکید داشتند که افراد غیر فرقه جعفری باید شناخت درست و عمیقی از فرقه آنها بدست آورند. از نظر آنها مراسم عاشورا می تواند صورت درستی از اعمال و گفتمان اعتقادی آنها ارائه دهد.

بدین ترتیب عاشورا به عنوان شاخص هویت عمل می کند و به طور نمادین از مجموعه عناصر فولکلور و خارجی، یک هویت جمعی پدید می آورد. مراسم عاشورا اظهارنامه اعتقادی، فرهنگی و هویتی فرقه جعفری و نشان حضور آنها در جامعه به عنوان یک جمعیت است.

بر اساس گفته مصاحبه شوندگان، عاشورا می تواند تصویر کاملی از فرقه جعفری در نگاه دیگر گروه ها و نحله ها ارائه دهد؛ پیش داوری های ناشی از بی اطلاعی و دانش ناکافی از این فرقه را تنها می توان با برگزاری مراسم عاشورا و در نتیجه حضور فرقه جعفری در ساحت عمومی جبران کرد. آنها با برگزاری آیین های مذهبی به صورت جمعی حضور ملموس تری در جامعه پیدا می کنند: « در کشور، مردم شناخت درستی از فرقه جعفری ندارند، این که اصلا جعفری چیست و به چه کاری می آید...»

آن وقت می گویند چرا از این که مردم شما را نمی شناسند گله می کنید؟

ما از ناشناخته ماندن رنج می بریم... مردم می گویند این ها فرقه منحرفی هستند ... همین مساله به فکر بد و درک نادرست از ما منجر می شود. این وضعیت مناسب نیست و آرامش اجتماعی و ملی را مختل می کند.^{۲۶۱} همان طور که ارویک و کینان مطرح می کردند ابزار مادی و ملموس نظیر هنر مذهبی، ادبیات، موسیقی، معماری، فیلم، زیارت، همایش، جشن، تئاتر، رقص و لباس می تواند معرف ایده های مذهبی باشد.^{۲۶۲}

برخی از مصاحبه شوندگان می گفتند که هر چقدر مردم بیشتر با حضور صحیح فرقه جعفری و روایت اصیل کربلا آشنا شوند برای آنها شناخت درست این فرقه راحت تر است و دیگر در نگاه دیگران فرقه منحرف به حساب نمی آیند:

^{۲۶۱}. Kerim A., Interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۰ July ۲۰۰۹.

^{۲۶۲}. 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, ۲۰۰۶), p. ۲.

« او آموخته های خود از والدین را کنار می گذارد و حقیقت را جستجو می کند؛ این مساله رضایت بخش است ... ما می توانیم از یکدیگر شناخت بهتری پیدا کنیم. گاهی همین به عنوان تبلیغات شیعه در نظر گرفته می شود ... اما مردم می بینند آنهایی که کربلا و اهل بیت را به خوبی می شناسند معنای زندگی، اسلام، زندگی اجتماعی و قانون را به درستی درک می کنند... بنابراین مذهب سرگرمی نیست. شما باورهای درست و اصیلی خواهی داشت که با شیوه ای صحیح به ص:56

دست آمده است. آدمی دشمن آن چیزی است که نمی داند ... ما می خواهیم به مذهب با دیدگاهی درست که همانا دیدگاه پیامبر است بنگریم؛ درست بفهمیم، زندگی کنیم، عمل کنیم ... به دور از اطلاعات نادرست... در غیر این صورت کربلا و عاشورا معنا پیدا نمی کند.^{۲۶۳} مردم در مورد فرقه جعفری طور دیگری قضاوت می کردند. چگونه؟ آدمی از آن چه نمی داند می ترسد؛ این سخن مقتدای ما خطاب به مردم ترکیه است. او نشان داد که میان ما تفاوت زیادی وجود ندارد.^{۲۶۴}

تشکل مذهبی یا ایمان جمعی

جعفری های هالکالی به هویت، عقیده و اعمال مذهبی تعلق زیادی دارند و این مساله از طرف اعضای این جمعیت مورد قبول است. از آن جایی که تحقیق حاضر به بررسی این گروه از فرقه جعفری می پردازد، یافته ها و تحلیل های این پژوهش ممکن است تاثیر اصول عقیدتی و آیین های مذهبی این فرقه بر زندگی و کارهای روزمره جعفری های سکولار و بدون مراسم مذهبی ترکیه را منعکس نسازد.

مذهبی بودن جعفری های هالکالی دلایل متعددی دارد و به تحقیق بیشتر نیازمند است؛ مهاجرت می تواند یکی از دلایل این مساله باشد. اوزرت^{۲۶۵} در این باره آورده است: « مهاجران در سکونت گاه جدید بیشتر از زادگاه خود عقله های مذهبی پیدا می کنند. بی نظمی و اضطراب ناشی از فرایند مهاجرت را می توان تجربه ای خداشناسانه قلمداد کرد. »^{۲۶۶} برگزاری آیین های جمعی می تواند بین زندگی در زادگاه و سکونت گاه جدید در حاشیه شهر نوعی حس تداوم برای مهاجران ایجاد کند و سازگاری با محیط جدید را برای آنها تسهیل بخشد. اوزرت می نویسد: « جمعیت های مذهبی گذشته از برآورده کردن نیازهای روحی، می تواند برای افراد تازه وارد مزایای مادی، روان شناختی و اجتماعی داشته و به آنها در یافتن تسهیلات زندگی از جمله کار و خانه کمک کند. پیوندهای مذهبی می تواند مانع منزوی شدن مهاجران در اجتماع شود.^{۲۶۷}

همان طور که در فصل گذشته بحث شد، انجام سوگواری محرم به معتقدان کمک می کند تا حس وفاداری به امام خود را نشان دهند و اندوه جمعی نسبت به حسین و اهل بیت را به شکل قابل رویت و ملموس به نمایش بگذارند. در این خصوص، فرقه جعفری از این که دیگران آنها را به خاطر تبدیل مراسم سوگواری به آیین های جمعی به شدت مورد انتقاد

^{۲۶۳}. Kerim A., Interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۰ July ۲۰۰۹.

^{۲۶۴}. Ali M., interview by the author, not recorded, Istanbul, Halkali, 25 March 2009.

^{۲۶۵}. Ozyurt

^{۲۶۶}. Saba Senses Ozyurt, "Living Islam in non-Muslim Spaces: How Religiosity of Muslim Immigrant Women Affect Their Cultural and Civic Integration in Western Host Societies" Working Paper, 179 June 2009 University of California. Retrieved from the web used. Org/PUBLICATIONS/documents/WP179.pdf.

^{۲۶۷}. Ibid., p.6.

قرار دهند انتقاد می کنند. جعفری ها تاکید دارند که همدردی با اهل بیت و اعتراض به ظلم و ستم نسبت به ایشان در طول تاریخ می بایست در معرض دید همگان قرار گیرد:

آیا آنها (سنی ها) ما را به خاطر تبلیغ امام حسین متهم می کنند، خون بهای اندوه را باید در عمل پرداخت کرد.^{۲۶۸}

ص: 57

سنی ها مدعی هستند که آنها هم از این واقعه رنج می برند ؛ ولی تا چه اندازه ؟ چه کسی رنج شما را می بیند؟ آیا از چشمان شما یک قطره اشک جاری می شود؟^{۲۶۹}

نبود کوچک ترین واکنش نسبت به واقعه کربلا از جانب فرقه های غیر جعفری باعث سردرگمی و ناامیدی جعفری ها شده است. این همدردی در چارچوب ارزش های انسانی و اخلاقی امری اجتناب ناپذیر است. به لحاظ عواطف بشری دیگران نیز باید نسبت واقعه کربلا واکنشی نظیر فرقه جعفری داشته باشند. اگر آیین های سنتی فرقه جعفری مورد پسند آنها نیست باید برای نشان دادن علاقه خود به حسین شکل دیگری از آیین ها را برگزار کنند . آنها باید موضع خود را مشخص کنند این که آیا طرفدار حسین، نیکی و عدالت هستند و یا طرفدار یزید، شرارت و بی عدالتی.

آیا مقصود شما این است که همه باید در آیین سوگواری حسین شرکت کنند؟ م . البته، اگر هم مایل به شرکت نیستند دستکم شرایط را برای حضور ما فراهم سازند. بگذار آنها به هر طریقی که دلشان می خواهد با ما همراهی کنند، با برپایی همایش و یا نمایشگاه عکس. بگذار او هم موضع خود را انتخاب کند. این که آیا طرفدار حسین است و یا یزید.^{۲۷۰}

فرقه جعفری مدعی هستند که سنی ها حتی اگر حسین را قهرمان واقعه کربلا نمی دانند باز می بایست موضعی شبیه آنها نسبت به این واقعه اتخاذ کنند . آنها عنوان می کنند که طرفداری از ستمدیده و مخالفت با ظالم مهمترین هدف مراسم محرم و شاخص موضع اخلاقی و سیاسی نسبت به این واقعه هولناک است:

« ما تنها از دریچه هویت خود به عنوان مسلمان به قضایا نگاه نمی کنیم... اول از همه، او یک انسان بود . او مظلوم بود، مظلوم به خاطر جانبداری از ارزش های اخلاقی و مقدس... چطور شما می توانید در برابر ظلمی که نسبت به کودک شش ماهه صورت گرفته سکوت کنید؟ فرض کنید شما نه مسلمانید، نه شیعه و نه دوستدار اهل بیت، به عنوان یک انسان چطور می توانید ساکت باشید؟ همین مساله من را متعجب می کند.^{۲۷۱}»

« مردم بی احساس نسبت به وقایع عراق، چین ... هیچ واکنشی نشان نمی دهند. زمانی که هرات دینک^{۲۷۲} کشته شد، مردم راهپیمایی راه انداخته و شعار می دادند: "همه ما هرات هستیم" خوب خیلی عالی است. وقتی عاشورا می آید همه ما دوست داریم حسین و زینب شویم. کاش می توانستم همان مردم را اینجا هم ببینم. اما مردم تنها با حوادثی همدردی می کنند که با ایدئولوژی آنها همسو باشد.^{۲۷۳}»

از سوی دیگر، رساندن پیام جهانی حسین و پیغامی که با مظلومیت او شکل نمادین به خود گرفت، امر بسیار مهمی است. فرقه جعفری بویژه زنان که هویت خویش را در شخصیت زینب جستجو می کنند ، وظیفه رساندن این پیام را عهده دار می شوند تا دین خود به امامان شیعه ادا کنند؛ از این رو ایمان و اعتقاد خود را به تمامی به نمایش می گذارند . گفتمان

^{۲۶۸} . Melike A., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 10 July 2009.

^{۲۶۹} . Sevgi C., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 10 July 2009.

^{۲۷۰} . Melike A., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 10 July 2009.

^{۲۷۱} . Melike A., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 10 July 2009.

^{۲۷۲} . Hrant Dink

^{۲۷۳} . Sevgi C., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 10 July 2009.

عاشورا به اقلیم روح یاری می‌رساند و ایمان جمعی با بهره گرفتن از خلوص مومنان، پیام حسین را به گوش بی‌خبران می‌رساند.^{۲۷۴}

«ما می‌توانیم مراسم بزرگداشت محرم را تنها در میان خود برگزار کنیم... در مساجد و در میان جمعیت خودمان. هیچ کس از آن باخبر نخواهد شد. همان طور که در دوره های پیش انجام داده ایم... اما در آن موقع کسی پیام عاشورا را نمی‌ص: 58

شنید... بدین طریق ما حسین را همچون پرچمی باشکوه بر می‌افرازیم... پیام او را به گوش همه می‌رسانیم... همچون زینب که پیام برادر را چون باری سنگین بردوش کشید و به گوش همگان رسانید... ما حامل پیام زینبیم.»^{۲۷۵}

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. همان طور که بل می‌نویسد: «قالب بخشی، اجرا و ارائه را به چیزی بیش از واقعیت معمول تبدیل می‌کند.»^{۲۷۶}

قالب‌ها زمینه آفرینش جهان مصنوعی را فراهم می‌سازند و جهان کوچکی که بر صحنه نمایش خلق می‌شود تجربه 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 تعیین دهد.^{۲۷۷}

این معنا را از طریق گفتگو با مردم دریافتم. آنها تاکید داشتند که می‌توانند تقریباً تمام جنبه‌های زندگی را در حادثه کربلا مشاهده کنند. از این رو کربلا به جهان کوچک فرد معتقد تبدیل می‌شود.

«کربلا تنها دشتی نیست که در آن ۷۲ مرد به شهادت رسیدند... کربلا همه چیز است. واقعا همه چیز... ما می‌توانیم تمام 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 تمام وقایع جاودانه کربلا فکر کنیم و به گفتگو بنشینیم.»^{۲۷۸}

«وقتی از بیرون نگاه می‌کنیم خیال می‌کنیم همه حوادث تنها در یک روز اتفاق افتاده : 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 سینه زنان حسین حسین می‌کند چشم‌های ما پر از اشک می‌شود... آنهایی که در میان ما هستند می‌توانند این احساس را درک کنند.»^{۲۷۹}

صبا محمود با توجه به آیین‌های زنان نمازگزار در مسجد مسلمانان مصر می‌نویسد:

«برای زنان... آیین پرستش تنها وسیله تشکیل نظام اعتقادی است. یکی از جوانب اصلی آیین پرستش... آن است که وسیله و هدف در خدمت انجام عمل مذهبی است... براین هدف و وسیله به کمک یکدیگر به تدریج به هدف مطلوب صورت واقعیت می‌بخشند.»

^{۲۷۴} . Sevgi C., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 10 July 2009.

^{۲۷۵} . Sevgi C., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 10 July 2009.

^{۲۷۶} . Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford University Press, ۱۹۹۷), p.۶۶.

^{۲۷۷} . Ibid., p.161.

^{۲۷۸} . Eren F., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 13 June 2009.

^{۲۷۹} . Sevgi C., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 10 July 2009.

از دیدگاه جهانی، پرستش عمیق و تحصیل ایمان بدون نمازگزاردن 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 این رو می بایست در خدمت یکدیگر باشند.^{۲۸۰}

به همین شکل، آیین سوگواری محرم برای مسلمانان جعفری مذهب حکم ساختن وجود با ایمان را بازی می کند. معتقدان می بایست ایمان را در وجود خود احیا کنند. انجام آیین سوگواری به صورت درست و ایده آل مستلزم تقلید از گفتار و کردار امامان و احیای عینیت بخشیدن به مذهبی است که در پیام ناب حسین نهفته است. مصاحبه شوندگان در این باره می گفتند: « من از ۱۵-۱۳ سال پیش تا به حال با این مساله مواجه بوده ام. اگر حسین را در زندگی خود زنده ص: 59

نکنیم، دهم محرم پای ما به سمت آیین ها کشیده نمی شود. روح ما برای شرکت در مراسم پر می کشد. هر چه بیشتر عاشق حسین باشی، اشتیاق تو برای فرا رسیدن روز دهم محرم بیشتر است. این مساله خیلی مهم است. اگر این را در زندگی ام به کار نبندم یا برای آن تلاش نکنم، چه اهمیتی دارد که برای دیدن شدن توسط دیگران فقط روز عاشورا بروم و در آیین ها شرکت کنم، باید این نکته را به سینه زن ها بیاموزم. باید این ذهنیت را در جوانان تقویت کنم. آنها باید ۳۶۴ روز کار بکنند تا روز عاشورا آماده باشند. در غیر این صورت آیین محرم به مراسمی پوچ و بی معنا تبدیل می شود. ممکن است دیگران به خاطر شرکت در مراسم شما را تحسین کنند ولی حسین این را نمی خواهد. از این رو باید ۳۶۵ روز تلاش کنیم.»^{۲۸۱}

گریه نشانی از ایمان

پیروسکا ناگی^{۲۸۲}، گریه کردن را به آیین درونی تعبیر می کند: « گریه کردن به زبان جسم تعلق دارد که از احساسات و درونیات آدمی خبر می دهد. اگر بخواهیم گریه را به کمک عبارات و زبان تحلیل و توصیف کنیم از عمق معنای آن کاسته ایم.»^{۲۸۳}

مصاحبه شوندگان عمدتاً مویه کردن در آیین سوگواری را به خرد آدمی و واکنش طبیعی او در اندوه از دست دادن عزیزان تعبیر می کردند:

« حسین برای زنده نگه داشتن اصول جهانی و ارزش های ناب دینی... خود را قربانی کرد. گریه برای حسین، همانا شادی بی انتهاست.»^{۲۸۴}

« کربلا تنها یک آیین سوزناک نیست... اما یک مقوله انسانی است. وقتی به یاد ظلم ها می افتی بی اختیار اشک از چشمانت جاری می شود. اشک برای چشم های ما مفید است.»^{۲۸۵}

گریه برای حسین در کنار به یاد آوردن رنج های امام یک بعد درمانی دارد و آن این که انتظار می رود در جهان دیگر ضامن نجات از عذاب و در نهایت سعادت ابدی باشد. این فهم توسط ایوب به طور عمیق مطرح شده است. من خود شاهد

^{۲۸۰}. Saba Mahmoud, Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject (Princeton: Princeton University Press, 2005), p.133.

^{۲۸۱}. Eren Firat, interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 13 June 2009.

^{۲۸۲}. Pirooska Nagy

^{۲۸۳}. Nagy, p. 122.

^{۲۸۴}. Kerim A., Interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۰ July ۲۰۰۹.

^{۲۸۵}. Kerim A., Interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۰ July ۲۰۰۹.

این گفتمان در مجلسی که در آن شرکت کردم بودم . مردم را تشویق به گریستن می کردند تا بتوانند شفاعت امام ان را بدست آورند و برای آلام جسمی و روحی خود التیام پیدا کنند.

بیشتر آنها هدف از گریستن را پاک کردن درون خود از زشتی ها می دانستند . درست شبیه تحلیل نگی از مفهوم اشک ریختن مذهبی: « آن را به عنوان امری ملموس و علامت پاکی جسم می دانند که به عنوان بخشی از آیین های مذهبی از کنترل جمع خارج است. لازمه تغییر درونی به واسطه اشک ریختن همانا حضور خدا در روح است. به نظر می رسد که گریه به عنوان آیین درونی حق خود را به تمامی ایفا کرده است.»^{۲۸۶}

ص: 60

با این همه گریه کردن را نه در بزرگسالان که در کودکان نیز می توان مشاهده کرد . مایلم مکانیسم گریستن را مورد بحث قرار دهم.

عادت و پذیرش رفتار مومنانه

شبیه سازی یا صورت بخشی به رفتار مومنانه را می توان در قالب مکانیسم ها یی که این رفتار را پدید می آورند درک کرد. در این زمینه کاربرد متفاوت محمود و بورديو از واژه عادت الهام بخش است. محمود در این باره می نویسد: «می توان دریافت که عادت بر اساس سنت ارسطویی به عنوان دستمایه اخلاقی و عملی مورد پذیرش قرار گرفته و با تمرین بسیار آموخته می شود تا تاثیر ماندگاری بر شخصیت فرد بگذارد . بنابراین، اصول اخلاقی مثل تواضع، صداقت و بردلبوی با برقراری توازن و هماهنگی میان رفتار بیرونی (مثل حرکات بدن) و رفتار اجتماعی با رفتار درونی (حالات عاطفی، اندیشه ها و تمایلات) بدست می آید و جزو رفتار و کردار فرد می شود.»^{۲۸۷}

مصاحبه شوندگان در مورد واکنش عاطفی خود در برابر شنیدن وقایع عاشورا و درک این رخدادها عنوان می کردند که از کودکی در مراسم محرم شرکت می کردند. آنها از عبارت در خون و گوشتمان است برای اشاره به سوگواری حسین استفاده می کردند و این که آن اعمال بخشی از شخصیت آنها شده است. آنها کارهای جذاب کودکان و گریه آنها در مراسم عاشورا را محصول آموزه های دینی می دانستند. از این رو بزرگسالان خود را مسوول می دانند که ع قاید و اعمال خود را به کودکان بیاموزند.

گلنور^{۲۸۸} وقتی می خواست در مورد احساسات خود در مورد عاشورا و مراسم سوگواری صحبت کند به درونیاتش اشاره می کرد: « نمی دانم. شاید به خاطر احساساتی است که از کودکی و حتی تولد در من رشد می کند. وقتی از نحوه زندگی و مرگ حسین حرف می زند با تمام وجود احساس تاسف می کنم. مثلاً این که تیر بر قلب او زدند...»^{۲۸۹}

بدین ترتیب توصیف زنده از حوادث، واکنش ها و روایت سینه به سینه این داستان ها به کمک عناصر تصویری و زیبایی شناسانه صورت می پذیرد.

یکی دیگر از مصاحبه شوندگان همین مطلب را در قالب شعر بیان کرد:

شیری که از سینه مادر خورده ایم

آمیخته به اشکی است که ایشان بر حسین گریسته اند.^{۲۹۰}

^{۲۸۶} . Nagy, p.133.

^{۲۸۷} . Mahmood, p. 136.

^{۲۸۸} . Gulnur.

^{۲۸۹} . Gulnur A. interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, 27 March 2009.

همان طور که محمود تاکید می کرد « نکته قابل توجه آن است که تلاش و پیگیری انسان در انجام رسوم و سنت های اخلاقی باعث تبدیل این رسوم به بخشی از شخصیت او می گردد.»^{۲۹۱}

جالب آن که چند نفر از مصاحبه شوندگان من از واژه رویش استفاده می کردند تا به اندیشه ها و اعمالی اشاره کنند که در وجود آدمی کاشته و پرورش می یابد و بخشی از ایمان شخصی او می گردد . ایمان شخصی در موقعیت عمومی و نیز برای آموزش به کودکان به ایمان جمعی بدل می شود.

محمود به نوعی از فرایند آموزشی اشاره می کند که در آن یک عادت آموخته می شود. او مطرح می کند که جسم زمینه رویش اخلاقی است و جزو رفتار فرد می شود . البته انجام عمل به تنهایی کافی نیست بلکه تعامل نیز لازم است: «

ص: 61

بنابراین مراقبت مداوم و توجه کامل به اعمال یکی از عناصر اساسی در سنت شکل گیری اخلاقی است . بنابراین درون آدمی ضرورت انجام کاری را مطرح می کند و با انجام مداوم و بی وقفه آن عمل را به بخشی از ناخودآگاه آدمی تبدیل می سازد. «^{۲۹۲}

همان طور که محمود بحث می کند: « مباحث مربوط به شاخص های مذهبی رفتار جمعی را به کمک مقوله های هویتی تحلیل می کنند، مقوله هایی که در ذهن هر فرد و گروهی که به دنبال بیان اصالت خود از طریق نمادهای اخلاقی و مذهبی و جذب شهرت و احترام دیگر اعضای اجتماع است وجود دارد.»^{۲۹۳}

مقوله هویت و نگرش دیگران به فرقه جعفری موضوع مهمی برای جعفری های مورد نظر در این پژوهش است ولی مهم تر 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 دارد و جدا کردن یکی از دیگری بسیار مشکل است. گذشته از نقش مهم کار یا عمل در ساختن حافظه جمعی و ارائه ایمان عمومی، می بایست به نقش گفتمان های اصالت بخشی در ساختن خود و آموزش دیگران نیز توجه داشت.

بنابراین، در حالی که عناصر فولکلور و سنتی سوگواری به عنوان شاخص هویت جمعی حفظ می شوند، ارائه های بی معنا و ناآگاهانه مورد انکار قرار گرفته و کنار گذاشته می شود. به عبارت دیگر، اندیشه اساسی و تفسیر دوباره بر سنت مورد استقبال قرار می گیرد تا به نوبه خود در بازسازی و ارائه ای نو از آیین های مذهبی نقش موثری ایفا کند.

مراسم محرم در متن حرکتی می ایستد که در عین حال به دو مقوله بازنگری و حفظ نگرش های اخلاقی توجه دارد. این آیین ها سعی دارد با ایجاد نظام اخلاقی و اجتماعی ، فرایند ایمان فردی و جمعی را به لحاظ روحی متحول سازد. همکاری مستقیم این فرقه با نهادهای دولتی و پرداختن به کسب حقوق سیاسی و اجتماعی ، مراسم محرم را از حرکت خالصانه مساجدی که سبا محمود تحلیل می کند دور می سازد.

فصل پنجم

نتیجه

^{۲۹۰} . Sema Serin, interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱ July ۲۰۰۹.

^{۲۹۱} . Mahmood, p.136.

^{۲۹۲} . Ibid., p.139.

^{۲۹۳} . Ibid., p.192.

دردو دهه گذشته، همزمان با ایجاد تشکل های مذهبی و تشکیل هویت های قومی، مذهبی و بویژه فرقه ای در ساحت جمعی، برگزاری مراسم محرم بویژه بزرگداشت عاشورا در ملاعام هویت فرقه جعفری را به نمایش گذاشته است. همزمان با برپایی تشکل آیین های جمعی در فضای عمومی، هویت فرقه جعفری برای دیگر فرقه ها صورت ملموس تری به خود گرفت و در یک رابطه تعامل گرایانه، زمینه تفسیر مجدد و بازسازی این آیین ها را فراهم ساخته است. این مقوله موضوع این پژوهش بود که به روابط میان اعمال مذهبی فرقه (مراسم محرم و عاشورا) و هویت فرقه (جعفری) می پرداخت.

ص:62

همان طور که در بخش اول این تحقیق بررسی شد، مفهوم آیین های فرقه جعفری در قالب تشکل ایمان و هویت جمعی شکل می گیرد. گذشته از آن، شیوه های فرقه گرایانه و معنا مدارانه برای درک مفهوم آیین های مذهبی به طور مفصل توضیح داده شد.

در فصل دوم، مباحث مربوط به جایگاه هویت جعفری نسبت به دیگر فرقه های موجود در ترکیه مشخص شد و مباحث مربوط به جمعیت شناسی و مناطق جعفری نشین در ترکیه عنوان شد و تمایزات اخلاقی، ایدئولوژیکی و فرهنگی مورد بحث و بررسی قرار گرفت. در این خصوص، مقوله مهاجرت و تاثیر آن در شکل گیری مناطق شهری جعفری نشین و نیز اهمیت مساجد در ساختن و ارائه هویت جمعیت جعفری مورد تاکید قرار گرفت.

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

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

در کنار شیوه های منفی و خودآزاری که توسط فرقه جعفری به یاد شهدای کربلا در گذشته صورت گرفته، در دهه اخیر بر اثر گفتمان اصلی ایمان جعفری، برخی اعمال منفی فرایند تحول را پشت سر گذاشته و با تفسیر و معنای تازه نمود یافته است. اعمال جدید مورد تحسین قرار گرفته زیرا معنای درستی از عاشورا و شکل صحیحی از سوگواری امامان جعفری ارائه می دهند.

تحقیق میدانی و مصاحبه های مفصل صورت گرفت تا با توجه به گفتمان ها و اعمال فرقه جعفری اطلاعات دست اول بدست آید. اعمال و گفتمان فرقه جعفری با توجه به هویت، ساختن ایمان خود در فضای شهری و پست مدرن و مفهوم سازی و ارائه عاشورا در سطوح شناختی و عملی مورد بررسی قرار گرفت.

این پژوهش محدود به جعفری هایی بود که در استانبول و بویژه در هالکالی زندگی می کنند بنابراین کل جعفری های ترکیه را شامل نمی شود. هالکالی به عنوان مکان برگزاری مراسم محرم انتخاب شد زیرا آیین ها از طریق رسانه های جمعی پخش می شود و جعفری های مناطق دیگر از جمله ایغدیر را نیز پذیرا می شود.

اطلاعاتی که بر اساس تحلیل مصاحبه ها و گفتگوها بدست آمد نشان داد که برای جمع فوی هایی که در مراسم محرم شرکت می کنند، نمایش وفاداری به امام، همراهی با حسین و مبارزه با ظلم، زدودن وجود خود از ناپاکی ها از طریق همراهی با اندوه امامان و به خاطر سپردن این واقعه اندوهناک تاریخ و رساندن پیام حسین و ماموریت او به فرقه های غیر

جعفری و حتی به افراد غیر مسلمان ، همه و همه اهمیت بسیاری دارد . گذشته از آن، فرقه جعفری با برپایی آیین های جمعی عاشورا، خصوصیات و نحوه شکل گیری شیعه اصالت یافته را به نمایش می گذارند.

استفاده از تکنولوژی، ایجاد رسانه ها و ارائه عمومی در شکل گیری آیین های سوگواری جعفری تغییراتی ایجاد کرده است. فرقه جعفری با برپایی مراسم سوگواری محرم هویت خود را به فرقه های غیر جعفری و افراد غیر مسلمان نشان می دهد. فرقه جعفری در دهه ۱۹۸۰ مجبور شد آیین های مذهبی خود را مخفیانه و پشت درهای بسته برگزار کند اما در دهه های اخیر این فرقه در مرکز توجه رسانه های ملی و بین المللی قرار گرفته است . بنابراین آیین ها شکل جدیدی

ص:63

گرفته و به فرقه جعفری در تفسیر اصیل و نه سنتی از عقاید و آرمان هایشان کمک کرده است. به همین دلیل مفهوم سنت موضوع تفسیر و تحلیل انتقادی قرار گرفته است.

بی تردید 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 جعفری های رادیکال به این آیین ها داده می شود، 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 می شود، عناصر بیرونی و فولکلور حفظ و ارائه شد تا توجه را به تفسیر و شکل گیری اصیل جلب کرده و از کج فهمی دور کند؛ نیز فرقه جعفری را به ایمان مطلوبی که انتظارش را می کشید نزدیک سازد. تجربه مشترک یک آیین جمعی به فرقه جعفری امکان اندیشیدن و عمل کردن می دهد . آنها یکدیگر را در جمع فرقه جعفری و در میدان عمل می بینند و زیر نظر جمع هویت جدیدی پیدا می کنند؛ به عبارت دیگر، هویت جعفری با ارائه شکل می گیرد. از سوی دیگر، معانی و رهاهایی که به این اعمال نسبت داده می شود، اندیشه پشت این اعمال را مورد حمایت قرار می دهد و به تشکیل ایمان درونی و تعالی روح کمک می کند. می توان گفت ایمان و هویت جمعی فرقه جعفری از طریق مراسم محرم در روز عاشورا نمود می یابد.

ص:64

منابع:
شامل کتابها و مقالات

- 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, ۲۰۰۵.
- Abu-Lughod, Lila. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press, ۱۹۹۳.
- Afary, Janet. "Shi'i Narratives of Karbala and Christian Rites of Penance: Michel Foucault and the Culture of the Iranian Revolution, ۱۹۷۸-۱۹۷۹." *Radical History Review*, ۸۶ (۲۰۰۳): ۷-۳۵.
- Aghaie, Kamran Scot. "Introduction" In *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*. Austin: University of Texas Press, ۲۰۰۵.
- _____. *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*. Seattle: University of Washington Press, ۲۰۰۴.
- _____. "The Origins of the Sunni-Shiite Divide and the Emergence of the Ta'ziyeh Tradition." *The Drama Review*, ۴۹ (۴) (۲۰۰۵): ۴۲-۴۷.
- Akhtar, Sayyid Wahid. "Karbala: An Enduring Paradigm of Islamic Revivalism" *Al-Tawhid*, ۱۳ (۱) (۱۹۹۶) Retrieved in ۱۰.۰۱.۲۰۰۸ 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, ۲۰۰۶.
- Alcoff, Linda Martin. *Visible Identities: Race Gender and the Self*. Oxford, New York: Oxford University Press, ۲۰۰۶.
- _____. "Introduction: Identities: Modern and Postmodern." In Alcoff, Linda M; Eduardo Mendieta (ed.) *Identities: Race, Class, Gender, and Nationality*. Oxford: Blackwell Publishing, ۲۰۰۴:۱-۸.
- And, Metin. *Ritüelden Drama, Kerbela- Muharrem-Taziye*. İstanbul:YKY Yayınları, ۲۰۰۲.
- Andrews, Peter Alford. *Türkiye'de Etnik Gruplar*. İstanbul: Ant Yayınları, ۱۹۹۲.
- Angrosino, Michael V. *Doing Cultural Antropology*. Illinois: Waveland Press, ۲۰۰۶.

Ansary Pettys, Rebecca; "The Ta'zieh: Ritual Enactment of Persian Renewal", *Theatre Journal*, ۳۳ (۳) (Oct. ۱۹۸۱): ۳۴۱-۳۵۴.

Arweck Elizabeth and William J.F. Keenan. "Introduction: Material Varieties of Religious ص: 65

Expression." In *Materializing Religion: Expression, Performance and Ritual*, ed. E. Arweck and W. Keenan. Aldershot: Ashgate, ۲۰۰۶.

Ayoub, Mahmoud. *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura' in Twelver Shi'ism*. The Hague: Mouton Publishers, ۱۹۷۸.

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, ۱۹۸۱: ۳۶۱-۳۸۳.

_____ "The Anthropology of Theater and Spectacle." *Annual Review of Anthropology*, ۲۲ (۱۹۹۳): ۳۶۹-۳۹۳.

Beeman, William O. and Ghaffari, Muhammad B. "Acting Styles and Actor Training in Ta'ziyeh." *The Drama Review*, ۴۹ (۴) (۲۰۰۵): ۴۸-۶۰.

Bell, Catherine. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press, ۱۹۹۷.

_____ *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, ۱۹۹۲.

Bernard, Russell. *Social Research Methods*. London: Sage Pub. ۲۰۰۰.

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, ۲۰۰۲.

Bourdieu, Pierre. *The Field of Cultural Production*. Cambridge: Polity Press, ۱۹۹۳.

_____ *Practical Reason on the Theory of Action*. Stanford University Press, ۱۹۸۸.

Bruinessen, Martin van. "Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey." *Middle East Report*, ۲۰۰ (۱۹۹۶), pp.۷-۱۰.

Bulut, Faik. "Şii Ali Aşkı" *Atlas Magazine*, ۱۳۹ (October ۲۰۰۴).

Chelkowski, Peter. "Islam and Modern Drama and Theatre," *Die Welt des Islams*, New Ser. ۲۳(۱) (۱۹۸۴): ۴۵-۶۹.

_____ "Shia Muslim Processional Performances", *The Drama Review* ۲۹ (۳) (Autumn ۱۹۸۵): ۱۸-۳۰.

_____ "Ta'ziyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran, *Performing Arts Journal*, ۲ (۱) (Spring, ۱۹۷۷): ۳۱-۴۰.

_____ "From Karbala to New York City: Ta'ziyeh on the Move." *The Drama Review*, ۴۹ (۴) (۲۰۰۵): ۱۲-۱۴.

_____ "Time Out of Memory: Ta'ziyeh The Total Drama." *The Drama Review*, ۴۹ (۴) (۲۰۰۵): ۱۵-۲۷.

_____ "From the Sun-Scorched Desert of Iran to the Beaches of Trinidad: Ta'ziyeh's Journey from Asia to Caribbean." *The Drama Review*, ۴۹ (۴) (۲۰۰۵): ۱۵۶-۱۶۹.

Cole, Juan. *Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*. New York: I.B. Taurus, ۲۰۰۲.

Cole, Juan R. I. and Momen Moojen. "Mafia, Mob and Shiism in Iraq: The Rebellion of ۱۹۶۸." *Journal of Middle Eastern Studies*, ۱۱ (۱): ۱-۲۰.

Ottoman Karbala ۱۸۲۴-۱۸۴۳." *Past and Present*, ۱۱۲ (۱۹۸۶): ۱۱۲-۱۴۳.

Connerton, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, ۱۹۸۹.

Çakır, Ruşen. *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*. Istanbul: Metis, ۱۹۹۰.

Çınar, Alev. *Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Bodies, Places and Time*. Minneapolis: University of Minnesota Press ۲۰۰۵.

Dabashi, Hamid. "Ta'ziyeh as Theatre of Protest." *The Drama Review*, ۴۹ (۴) (۲۰۰۵): ۹۱-۹۹.

_____ "Shi'ite Islam: The Theology of Discontent" *Contemporary Sociology*, ۱۵ (۲) (March ۱۹۸۶) pp. ۱۷۸-۱۸۱.

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, ۱۹۹۶.

Deeb, Lara. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press, ۲۰۰۶.

_____ "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, ۲۰۰۵.

Demirci, Filiz. "Caferilerin Dini Örf ve Adetleri, Iğdır Örneği" Master Thesis, Erciyes Üniversitesi, ۲۰۰۶.

Diñçer, Fahriye. "Formulation of Semahs in Relation to the Alevi Identity in Turkey", Boğaziçi Univ. Ph.D Dissertation, ۲۰۰۴.

Duman, Doğan. *Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslamcılık*. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, ۱۹۹۹.

el-Hadi, Üstad, *Caferi Şiileri Tanıyalım*. (Çev. Cafer Bendiderya). Istanbul: Kevser Yayınları, ۲۰۰۶.

Fernea, Elizabeth. "Remembering Ta'ziyeh in Iraq." *The Drama Review*, ۴۹ (۴) (۲۰۰۵): ۱۳۰-۱۳۹.

Fiğlalı, Ethem Ruhi. *İmamiyye Şiası: Caferiyye Mezhebi, Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*. Ankara: Selçuk Yayınları, ۱۹۸۴.

Flaskerud, Ingvild. "'Oh, My Heart is Sad. It is Moharram, 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, ۲۰۰۵.

Geaves, Ron. "Religion and Ethnicity: Community Formation in the British Alevi Community." *Numen*, ۵۰ (۱) (۲۰۰۳): ۵۲-۷۰.

Geertz, Clifford. "Religion as a Cultural System." In *The Interpretations of Cultures*. New York: Basic Books, Inc., Publishers, ۱۹۷۳.

Gölpınarlı, Abdülkâki. *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Der Yayınları, ۶۷:ص
۲۰۰۳.

Hall, Stuart. "Introduction: Who Needs 'Identity'?" In *The Making of Political Identities*, eds. S. Hall and P. Du Gay. London: Verso, ۱۹۹۴.

Hammersley Martin and Atkinson, Paul. *Ethnography: Principles in Practice*. New York: Routledge, ۲۰۰۷.

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, ۱۹۸۳.

Hegland, Mary Elaine; "Flagellation and Fundamentalism: (Trans)Forming Meaning, Identity, and Gender Through Pakistani Women's Rituals of Mourning", *American Ethnologist*, ۲۵ (۲) (May, ۱۹۹۸): ۲۴۰-۲۶۶.

_____ "The Power Paradox in Muslim Women's Mejales: North-West Pakistani Rituals as Sites of Contestation over Religious Politics, Ethnicity and Gender." *Signs*, ۲۳ (۲) (۱۹۹۸): ۳۹۱-۴۲۸.

Hermanowicz, Joseph C. and Morgan Harriet P. "Ritualizing the Routine: Collective Identity Affirmation." *Sociological Forum*, ۱۴ (۲) (۱۹۹۹): ۱۹۷-۲۱۴.

Hjortshøj, Keith. "Shi'i Identity and the Significance of Muharram in Lucknow, India." In *Shi'ism, Resistance and Revolution*, ed. Martin Kramer. London: Westview Press, ۱۹۸۷:۲۸۹-۳۰۹.

Homayouni, Sadegh. "A View from the Inside: The Anatomy of the Persian Ta'ziyeh Plays." *The Drama Review*, ۴۹ (۴) (۲۰۰۵): ۶۸-۷۲.

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, ٢٠٠٥:١٩٧-٢١٢.

Kapferer, Bruce. "Ritual Dynamics and Virtual Practice: Beyond Representation and Meaning." In *Ritual in Its Own Right: Exploring the Dynamics of Transformatio*, ed. Handelman, Don and Galina Lindquist. New York: Berghahn Books, ٢٠٠٥: ٣٥-٧١.

Korom, Frank J. and Chelkowski Peter J. "Community Process and the Performance of Muharram Observances in Trinidad." *The Drama Review*, ٣٨ (٢) (١٩٩٤): ١٥٠-١٧٥.

Kramer, Martin. "Introduction" in *Shi'ism, Resistance and Revolution*, ed. Martin Kramer. London :Westview Press, ١٩٨٧:١-١٨

Kushner, David. "Self- Perception and Identity in Contemporary Turkey." *Journal of Contemporary History*, ٣٢ (٢) (١٩٩٧): ٢١٩-٢٣٣.

Laclau, Ernesto and Zac, Lilian. "Minding the Gap: The Subject of Politics." In *The Making of Political Identities*, ed. E. Laclau. London: Verso, ١٩٩٤:١١-٣٩.

68: Lloyd, Moya. *Beyond Identity Politics: Feminism, Power & Politics*. London: Sage Publications, ٢٠٠٥.

Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, ٢٠٠٥.

Mardin, Şerif. *Religion and Social Change in Modern Turkey: the Case of Bediuzzaman Said Nursi*. Albany: State University of New York Press, ١٩٨٩.

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, ١٩٩٥.

Mendieta, Eduardo. "Identities: Postcolonial and Global." In *Identities: Race, Class, Gender, and Nationality*, eds. Linda M Alcoff and Eduardo Mendieta. Oxford: Blackwell Publishing, ٢٠٠٤.

Milton-Edwards, Beverley. *Islamic Fundamentalism since ١٩٤٥*. London, New York: Routledge, ٢٠٠٥.

Mir-Hosseini, Ziba. "Inner Truth and Outer History: The Two Worlds of Ahl-i Haqq of Kurdistan." *International Journal of Middle East Studies*, ٢٦ (٢) (١٩٩٤): ٢٦٧-٢٨٥.

_____ "Redefining the Truth: Ahl-i Haqq and the Islamic Republic of Iran." *British Journal of Middle Eastern Studies*, ٢١ (٢) (١٩٩٤): ٢١١-٢٢٨.

Momen, Moojen. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven and London: Yale University Press, ١٩٨٥.

Mottahadeh, Roy. *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*. New York: Pantheon Books, ١٩٨٥.

- Mottahedeh, 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, ۲۰۰۵.
- _____ "Karbala Drag Kings and Queens." *The Drama Review*, ۴۹ (۴) (۲۰۰۵): ۷۳-۸۵.
- Mutlu, İsmail. *Caferilik: Tarihte ve Günümüzde*. Istanbul: Mutlu Yayıncılık, ۱۹۹۵.
- 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, ۲۰۰۵: ۱۱۹-۱۳۷.
- Nakash, Yitzhak. *The Shi'is of Iraq*. Princeton, N.J: Princeton University Press, ۲۰۰۳.
- _____ "The Visitation of the Shrines of the Imams and the Shi'i Mujtahids in the Early Twentieth Century." *Studia Islamica*, ۸۱ (۱۹۹۵): ۱۵۳-۱۶۴.
- _____ "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of Ashura", *Die Welt des Islams*, ۳۳ (۲) (۱۹۹۳): ۱۶۱-۱۸۱.
- Nasr, Vali. *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*. New York: W.W Norton & Company, ۲۰۰۶.
- Norton, Augustus Richard. "Ritual, Blood and Shiite Identity: Ashura in Nabatiyya Lebanon." *The Drama Review*, ۴۹ (۴) (۲۰۰۵): ۱۴۰-۱۵۵.
- Özbek, Tarık. "Nusayri Etnik Kimliğinin Simgesel Oluşumu" Mustafa Kemal Üniversitesi, ص: 69
- Master Thesis, ۲۰۰۶.
- Özdalga, Elizabeth. *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*. Istanbul: İletişim, ۲۰۰۶.
- Özdemir Adil, Frank, Kenneth (eds). *Visible Islam in Modern Turkey*. New York: St. Martin's Press, ۲۰۰۰.
- Pinault, David. *The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community*. London: I.B Tauris, ۱۹۹۲.
- _____ *Horse of Karbala: Muslim Devotional Life in India*. New York: St. Martin's Press, ۲۰۰۰.
- _____ "Shia Lamentation Rituals and Reinterpretations of the Doctrines of Intercession: Two Cases from Modern India." *History of Religions*, ۳۸ (۳) (۱۹۹۹): ۲۸۵-۳۰۵.
- Pistor-Hatam, Anja. "Asura in Istanbul Religiöse Feierlichkeiten als Ausdruck persisch-schiitischen Selbstverständnisses am Ende des ۱۹. Jahrhunderts" (Ashura in Istanbul: The Religious Celebrations as an Expression of Persian-Shi'ite Self-Understanding towards the End of ۱۹th Century), *Die Welt Des Islams*, ۳۸ (۱) (۱۹۹۸): ۹۵-۱۱۹.
- Raudvere, Catharina. *The Book and the Roses: Sufi, Women, Visibility and Zikir in Contemporary Istanbul*. Istanbul: Swedish Research Institute, ۲۰۰۲.

_____ "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, ۱۹۹۶.

Ross, Bruce M. *Remembering the Personal Past: Descriptions of Autobiographical Memory*. Oxford: Oxford University Press, ۱۹۹۱.

Sakallioğlu, Ümit Cizre. "Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in the Republican Turkey" *International Journal of Middle Eastern Studies*, ۲۸ (۱۹۹۶).

Schieffelin, Edward L. "Performance and the Cultural Construction of Reality." *American Ethnologist*, ۱۲(۴) (۱۹۸۵): ۷۰۷-۷۲۴.

Shankland, David. *Islam and Society in Turkey*. Cambridgeshire: The Eothen Press, ۱۹۹۹.

Soileau, Mark. "Festivals and the Formation of Alevi Identity." In *Alevis and Alevism: Transformed Identities*, ed. Hege Irene Markussen. Istanbul: The Isis Press, ۲۰۰۵: ۹۱-۱۰۸.

Strozier, Robert. *Foucault, Subjectivity and Identity: Historical Constructions of Subject and Self*. Detroit: Wayne University Press, ۲۰۰۲.

T.D.V *İslam Ansiklopedisi*, v.۶, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, ۱۹۹۲.

Tapper, Nancy and Richard Tapper; "The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam" in *Man*: ۲۲, ۱۹۸۷.

Torab, Azam. *Performing Islam: Gender and Ritual in Iran*. Leiden: Brill Pub., ۲۰۰۷.

ص:70 _____ Piety as Gendered Agency: A Study of Jalaseh Ritual Discourse in an Urban Neighborhood in Iran." *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, ۲ (۲) (۱۹۹۶): ۲۳۵-۲۵۲.

Tritton A.S. "Popular Shi'ism." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, ۱۳ (۴) (۱۹۵۱): ۸۲۹-۸۳۹.

Turkdoğan, Orhan. *Etnik Sosyoloji*. Istanbul: Timaş (۵th edition), ۲۰۰۶.

_____ *Alevi-Bektaşî Kimliği*. Istanbul:Timaş, ۱۹۹۵.

Turner, Victor. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications, ۱۹۸۸.

_____ *From Ritual to Theatre; The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications, ۱۹۸۲.

Üzüm, İlyas. "İnanç Esasları Açısından Türkiyede Caferilik", Marmara Üniversitesi, Ph.D Dissdertation, ۱۹۹۳.

Van Der Veer, Peter; "Playing or Praying: A Sufi Saint's Day in Surat", *The Journal of Asian Studies*, ۵۱ (۳) (Aug., ۱۹۹۲).

Yavuz, Hakan M. *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press, ۲۰۰۳.

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.) İstanbul: İletişim Yayınları, ۲۰۰۷: ۵۵۹-۵۸۰.

Yeler, Abdulkadir, "Türk Toplumunda Caferiler (İstanbul Halkalı Örneği)" Marmara Üniversitesi Master Thesis, ۲۰۰۶.

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, ۲۰۰۱.

Interviewees

Caferis

Halis U., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۲۴ April ۲۰۰۸.

Ersin Y., interview by the author, not recorded, Istanbul, Turkey, ۱۷ May ۲۰۰۸.

Yener H., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۲۵ May ۲۰۰۸

Mustafa K., interview by the author, tape recording, Istanbul Turkey, ۳۱ May ۲۰۰۸.

Falih Ç., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۳۱ May ۲۰۰۸.

Latif Ç., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۳۱ May ۲۰۰۸.

Ali M., interview by the author, not recorded, Istanbul, Turkey, ۲۷ March ۲۰۰۹.

Gülnur A., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۲۷ March ۲۰۰۹.

Kasım N., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۲۷ March ۲۰۰۹.

Sema S., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱ July ۲۰۰۹.

Hüseyin K., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۳ June ۲۰۰۹.

Eren F., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۳ June ۲۰۰۹.

Kerim A., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۰ July ۲۰۰۹.

Zeynep Ö., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۰ July ۲۰۰۹.

Melike A., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۰ July ۲۰۰۹.

71:ص Sevgi C., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۰ July ۲۰۰۹.

Zeliha K., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۰ July ۲۰۰۹.

Others

Esra K., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۳ March ۲۰۰۹.

Filiz T., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۳ March ۲۰۰۹.

Zehra T., interview by the author, tape recording, Istanbul, Turkey, ۱۳ March ۲۰۰۹.

Online Resources

(Available until August ۲۰۰۹)

News titled “Caferiler Guinness’e Hazırlanıyor”

<http://arsiv.aksam.com.tr/arsiv/aksam/۲۰۰۵/۰۲/۰۸/gundem/gundemprn۱۲.html>

News titled, “Caferiler Kanalı Bastı” <http://www.habervitrini.com/haber.asp?id=۲۹۷۱۸۶>

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 ۲۰۰۸ Census Data

[http://report.tuik.gov.tr/reports/rwservlet?adnksdb۲=&report=turkiye il koy sehir.RDF
&p_kod=۱&p_yil=۲۰۰۸&desformat=html&ENVID=adnksdb۲Env](http://report.tuik.gov.tr/reports/rwservlet?adnksdb۲=&report=turkiye%20il%20koy%20sehir.RDF&p_kod=۱&p_yil=۲۰۰۸&desformat=html&ENVID=adnksdb۲Env)

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

Official web site of Turkish Ministry of Justice,

<http://www.mevzuat.adalet.gov.tr/html/۱۰۸۵.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=۲۱۷۱

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

ص: 72

فهرست مطالب

پیشگفتار

فصل اول: مقدمه

ارائه موضوع تحقیق

چهار چوب نظری

اهمیت موضوع تحقیق

روش تحقیق

فصل دوم: فرقه جعفری در ترکیه

جایگاه فرقه جعفری در جهان اسلام و ترکیه

پراکندگی جمعیت

مسجد، مرکز تجمع فرقه جعفری

تشکل در فضای معنوی

فصل سوم: آیین سوگواری محرم فرقه جعفری در ترکیه

تاریخچه برگزاری آیین های مذهبی شیعیان

صورت های مختلف مراسم سوگواری کربلا

مراسم بزرگداشت محرم در جمهوری ترکیه تا دهه ۱۹۸۰

مراسم محرم در استانبول پس از دهه ۱۹۸۰

فصل چهارم: درک و تجربه محرم

جایگاه آیین های مذهبی

جایگاه محرم در میان آیین های مذهبی

اصالت یافتن عاشورا

تشکل هویت جعفری

تشکل مذهبی و ایمان جمعی

پذیرش و رواج رفتار مذهبی

فصل پنجم: نتیجه

پیوست ها

الف. فهرست اصطلاحات

ب. تصاویری از مراسم عاشورای سال ۲۰۰۹ در استانبول

منابع و مآخذ