

# **Dysfunctions of Religious Rites in the Social Sphere of the Qajar Era<sup>1</sup>**

**Hoseyn Hamzeh** \* **Ali Aghanuri** \*\*

**Hasan Zandiyeh** \*\*\* **Mehrab Sadeghniya** \*\*\*\*

(Received: 26/10/2019; Accepted: 14/07/2020)

## **Abstract**

"Function" is defined among sociological concepts to mean the result and effect of an event or movement, and "dysfunction" is meaningful when the desired results and objective and observable effects of institutions do not appear in the social arena. The question of this research is: Among the efforts of the Iranian people in the Qajar era to hold religious rituals, especially Moharram rites, what negative results have these religious rituals had in social areas? And why are these dysfunction included in religious rites? To answer these questions, we have examined religious rites from various dimensions, both individual and social, and have concluded that the creation of dysfunctions in religious rites is generally due to changes that have occurred by the people ignoring the religious authorities.

**Keywords:** Dysfunctions, Functions, Qajar, Clergy, Religion.

---

1. This article is taken from: Hoseyn Hamzeh, "Social Functions of Religious Rites in the Qajar Era", 2020, PhD Thesis, Supervisor: Ali Aghanuri, Faculty of Shiite Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

\* PhD Student in Shiite History, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author), hadi.hamzeh65@gmail.com.

\*\* Associate Professor, Department of Shiite Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, aliaghanore@yahoo.com.

\*\*\* Assistant Professor of History, University of Tehran, Tehran, Iran, zandiyehh@ut.ac.ir.

\*\*\*\* Assistant Professor, Department of Ibrahimi Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, sadeghniyam@yahoo.com.

## کژکارکردهای شعائر مذهبی در حوزه اجتماعی عصر قاجار<sup>۱</sup>

حسین حمزه\* علی آقانوری\*\*

حسن زندیه\*\*\* مه‌راب صادق‌نیا\*\*\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۲۴]

### چکیده

«کارکرد» در میان مفاهیم جامعه‌شناختی به معنای نتیجه و اثر واقع یا حرکت تعریف شده است و «کژکارکرد» هنگامی معنا پیدا می‌کند که نتایج مطلوب و آثار عینی و مشاهده‌پذیر نهادها در عرصه اجتماعی ظهور و بروز نداشته باشد. پرسش این پژوهش این است که: در میان اهتمام مردم ایران در عصر قاجار به برگزاری آیین‌های مذهبی، به خصوص شعائر محرم، این مناسک دینی در عرصه‌های اجتماعی چه نتایج منفی‌ای داشته است؟ و این کژکارکردها به چه دلیل در آیین‌های مذهبی وارد شده است؟ برای پاسخ به این پرسش، شعائر مذهبی را از ابعاد مختلف، اعم از فردی و اجتماعی، بررسی کرده‌ایم، و نتیجه گرفته‌ایم که ایجاد کژکارکردها در شعائر مذهبی عموماً به دلیل پیرایه‌هایی بوده که به دست مردم، و به دلیل بی‌توجهی به متولیان مذهبی درباره این اضافات، ظاهر شده است.

**کلیدواژه‌ها:** کژکارکردها، کارکردها، قاجار، روحانیت، مذهب.

---

۱. برگرفته از: حسین حمزه، کارکردهای اجتماعی شعائر مذهبی در عصر قاجار، رساله دکتری، استاد راهنما: علی آقانوری، دانشکده شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۳۹۸.  
\* دانشجوی دکتری تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) hadi.hamzeh65@gmail.com  
\*\* دانشیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران aliaghanore@yahoo.com  
\*\*\* استادیار تاریخ، دانشگاه تهران، تهران، ایران zandiyehh@ut.ac.ir  
\*\*\*\* استادیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران sadeghniam@yahoo.com

## مقدمه

«کارکرد» به معنای انجام دادن وظیفه تعریف شده است که معادل‌هایی نظیر «نقش»، «عمل»، «خدمت» و «شغل» نیز دارد و در جامعه‌شناسی به معنای نتیجه و اثری است که سازگاری ساختاری معین یا اجزایش را با اوضاع و احوال لازم محیطی فراهم می‌کند (جولیوس، ۱۳۸۴: ۶۷۹). به بیان دیگر، در کارکردگرایی کلیه سنن و مناسبات و نهادهای اجتماعی، دوام و بقایشان به کار یا وظیفه‌ای بستگی دارد که در نظام اجتماعی کل بر عهده دارند (توسلی، ۱۳۸۶: ۲۱۲) و کارکردها در حقیقت همان نتایج و آثار عینی و مشاهده‌پذیر نهادهای اجتماعی است. دورکیم معتقد است تمام جنبه‌های نظام اجتماعی در همه زمان‌ها کارکرد مثبت ندارد و گاه ممکن است پاره‌ای از عناصر کارکرد منفی (کژکارکرد) داشته باشند (کافی، ۱۳۹۳: ۱۹۵) که به تخریب، و از هم گسیختگی نظام اجتماعی نیز می‌انجامد.

واژه «شعائر»، جمع «شعیره» و به معنای نشانه‌ها است (زمخشری، بی‌تا: ۲۳۴/۱). راغب اصفهانی علامت و نشانه‌ای را که ظاهر و محسوس باشد معنای «شعیره» دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۶: ۲۳۶). از نظر فقهی، کاربرد تعبیر «شعائر الله» بر همه احکام و دستورهای خدای متعال، به عبادت‌هایی اطلاق می‌شود که آشکارا و جمعی برگزار می‌شود، و در صورت اضافه شدن «شعائر» به «اسلام» و «ایمان» (شیعه) مراد از آن اعمال و مناسک مختص به اسلام است، مثل نماز، روزه، خمس، زکات و حج، یا مراد امور مختص به مذهب است، مانند شهادت به ولایت در اذان و اقامه و بلندگفتن «بسم الله» در نماز (شاهرودی، ۱۳۸۹: ۶۷۹/۴). واضح است که شعائر مذهبی، هم دربردارنده معنای لغوی «شعائر» به معنای اطاعت و مطلق دین خداوند است و هم با اضافه شدن به مذهب، اعمال و رفتار نگرش خاص اعتقادی را مد نظر دارد؛ برخی از جامعه‌شناسان از ترکیب «شعائر اجتماعی» نیز استفاده کرده‌اند که مرادشان تشریفات اجتماعی خاصی است که قدمت و اهمیت بسیار دارد (کافی، ۱۳۹۳: ۱۹۹). با این بیان واضح است که آیین و عزاداری‌هایی که شیعیان در مراسم سوگواری امامان شیعه در عرصه‌های اجتماعی از خود نشان می‌دهند و متولیان دینی نیز آنها را با استناد به آیات قرآن و روایات تأیید می‌کنند از مصادیق مهم شعائر الاهی به شمار می‌آید.

هر آنچه محققان در این باره در محافل علمی مطرح کرده‌اند، بیشتر درباره کارکردهای شعائر مذهبی است تا کژکارکردهای شعائر مذهبی در عرصه‌های اجتماعی؛ بنابراین، می‌توان پژوهش حاضر را در این موضوع قدمی ناچیز برای واکاوی این موضوع اجتماعی دانست. پس از بیان این

مقدمه، ابعاد گوناگون کژکارکردهای شعائر مذهبی را در عرصه اجتماعی در ایران عصر قاجار بررسی می‌کنیم.

## ۱. تقابل نهادها در پوشش آیین‌ها

بعد از واقعه جان‌سوز عاشورا، مجالس روضه و نوحه‌خوانی به دلیل ارادت و دل‌بستگی شیعیان به سیدالشهدا (علیه السلام) برگزار می‌شد، مجالسی که اغلب با خلوص نیت و بدون دخیل کردن اغراض سیاسی و اجتماعی برپا می‌شد. اما این نگاه قدسی به برگزاری آیین‌ها و مناسک مذهبی در عصر قاجار و به دلیل آگاهی مردم به حقوق اجتماعی‌شان و تعاملات با کشورهای دیگر و همچنین ایجاد احزاب و فرقه‌گوناگون سیاسی، جایش را به بستری مناسب برای جلسه‌های تبلیغاتی داد. در واقع، برداشت‌های سیاسی اجتماعی از آیین‌های مذهبی به خودی خود مذموم و ناپسند نیست، اما تحت الشعاع قرارگرفتن این‌گونه آیین‌ها و کم‌رنگ‌شدن بسط آموزه‌های مذهبی در حیطه احکام و اخلاقیات را می‌توان از ضعف‌های این تغییر دانست.

گاهی نیت برپاکنندگان مجالس روضه، در کنار تعظیم شعائر و بسط و گسترش معارف مذهبی، برپاکردن مجالسی بود تا رقیب سیاسی را از گردونه رقابت خارج، و راه را برای تحقق اهداف نهادهای مربوط به خود هموار کنند. این کژکارکرد در میان عموم مردم شایع نبود، بلکه این نوع برداشت‌ها و سوءاستفاده‌ها بیشتر در طبقه نخبه جامعه و نهادهای اجتماعی ظهور و بروز داشت. اصطکاک میان دو نهاد اجتماعی و تقابل آنها، معمولاً وقتی به منصفه ظهور خواهد رسید که منافعشان در تقابل با هم قرار گیرد، و هر کدام از این نهادها برای پیشبرد اهدافشان چاره‌ای جز محدودکردن نهاد دیگر یا حذفش نداشته باشند. طبیعی بود که این‌گونه تقابل‌ها نتیجه‌ای جز گسستگی اجتماعی و افتراق نهادها از همدیگر نداشته باشد، گسستگی که آثارش را عموماً افراد جامعه متحمل می‌شدند، چراکه درگیری این نهادها که در میان مردم و جبهه اجتماعی مطلوبی داشتند، موجب می‌شد افراد خرد اجتماع نیز به این‌گونه رویدادها واکنش نشان دهند، مانند درگیری نهاد قدرت با نهاد روحانیت، در بحبویه انقلاب مشروطه و متحدشدن سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی در مشروطه‌کردن سلطنت؛ این اتفاق تا جایی پیش رفت که در ۱۳۲۴ ه.ق. عین‌الدوله برای تفرقه‌افکنی میان این دو سید، مجلس روضه‌ای در خانه‌اش ترتیب داد، تا بتواند با این کار علما را به خود نزدیک، و اغراض سیاسی‌اش را محقق کند. حتی بنا بر گزارش کسروی، از رشوه‌دادن نیز کوتاهی نکرد (کسروی، ۱۳۸۶: ۸۹). در قدم بعدی برای جلوگیری از اجتماع سران و

بزرگان جریان مشروطه دستور داد سه ساعت از شب گذشته، در خیابان‌ها منع آمد و شد اعمال شود؛ او با این کار می‌خواست هم مجالس روضه و وعظ را تعطیل کند و هم اوضاع ملت‌هیب سیاسی تهران را آرام؛ این اقدام برای تعطیلی مجالس محدود روضه با رویکرد سیاسی اجتماعی آغاز شد، اما به تعطیلی محافل عمومی روضه نیز انجامید. ناظم‌الاسلام کرمانی در این باره نقل کرده است:

عین‌الدوله دید که اجتماع شب‌ها در مساجد به زودی مردم را بیدار خواهد نمود، لذا سدغن کرد که سه ساعت سه از شب گذشته احدی از کوچه و خیابان نگذرد و اگر کسی را در ساعت سه از شب گذشته می‌دیدند، او را مأخوذ و به نظمی می‌بردند، مساجد آقایان در شب موقوف گردیده و مراوده شبانه ممنوع شد، یک عده از سوار و شبگرد در کوچه و بازار و خیابان گردش می‌کردند (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۴۶/۲؛ تفرشی، ۱۳۵۱: ۲۳).

با دستور عین‌الدوله، خیابان‌ها پر از سرباز شد و جاسوسان عین‌الدوله در همه جای شهر حاضر بودند و در این مدت، بسیاری از وعاظ و روضه‌خوان‌ها دستگیر و محبوس شدند (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۴۶/۲). در واقع، هر گاه آیین‌های مذهبی آوردگاه مسائل سیاسی و بستری برای کنش اجتماعی می‌شد، نظام‌های حاکمیتی به این‌گونه قرائت‌ها و خرده‌گفت‌ها نگاه مساعدی نشان نمی‌دادند و تعطیلی‌اش را بر برپایی‌اش ترجیح می‌دادند. در روزهای حاکمیت محمدعلی‌شاه و مخالفتش با مشروطه، سید جمال‌الدین واعظ و ملک‌المتکلمین در مجالس روضه و بر روی منبر از او بدگویی می‌کردند و حتی بهاء‌الواعظین، محمدعلی‌شاه را با القابی همچون «پسر ام‌الخاقان» خطاب می‌کرد که کنایه از زنازاده‌بودنش است (کسروی، ۱۳۸۶: ۵۷۳). این کارهای زشت و به دور از انسانیت که در قالب وعظ و خطابه انجام می‌شد، به ضمیمه ترور نافرجام محمدعلی‌شاه، اعتراض برخی از علما و روحانیان دیگر را در پی داشت و کار را به درگیری میان نهاد قدرت با روحانیان طرفدار مشروطه کشاند؛ این نگرش به محافل روضه و آیین‌های مذهبی جز کم‌رنگ شدن آگاهی مردم عموماً بی‌سواد درباره دین و مذهب نتیجه‌ای در بر نداشت، چراکه ایام مذهبی بستر مناسبی برای روحانیان و مداحان بود تا بتوانند با استفاده از این ایام و با ایجاد فضایی احساسی و قدسی مردم را، که در طول سال به دنبال کسب علم و دانش نبودند، با معارف مذهبی آشنا کنند. رویارویی درون‌صنفی را بیشتر می‌توان در نهاد روحانیت و متولیان دینی جست‌وجو کرد، نهادی که خود را متولی دین و پاسبان حدود و ثغورش می‌دانست. بنابراین، طبیعی است که هر فردی از این نهاد اجتماعی که از مقبولیت عمومی به همراه علم و عمل برخوردار بود، قرائت مطرح‌شده خودش را

معیار و ملاک دین قرار دهد؛ در واقع، در این امور بر اجتهادات و برداشت‌های فردی بیشتر اتکا می‌شد تا مشورت و دیدگاه جمعی میان چندین متخصص؛ حتی گاهی، رفاقت و نزدیکی دو متخصص و هم‌صنف، بیشتر نزدیکی فکری بود تا نزدیکی دو دیدگاه متفاوت و بعضاً متضاد بر سر مسئله‌ای اجتماعی. این‌گونه تصفیه حساب‌ها در آغاز با ایجاد فضای آلوده تهمت و افترای مریدان و طرفداران هر کدام از دو طرف نزاع ایجاد می‌شد؛ مثلاً به این واقعه دقت کنید: بعد از موضع‌گیری‌های سید جمال‌الدین واعظ درباره سید عبدالله بهبهانی در دوره پادشاهی محمدعلی شاه و ایجاد شکاف میان آن دو، در ۲۸ صفر ۱۳۲۵ در منزل فرزند سید عبدالله بهبهانی، جماعتی از طلاب و سادات برای روضه‌خوانی جمع شدند. در این محفل اعلامیه‌ای دال بر بی‌دینی سید جمال خوانده شد. گروهی از طرفداران سید عبدالله تصمیم گرفتند سید جمال را در خانه حاجی مهدی از منبر پایین بکشند و کتک بزنند که این نقشه به دلیل غیبت سید جمال‌الدین خنثا شد (یغمایی، ۱۳۵۷: ۲۵۰).

شعائر مذهبی در بازه زمانی نزدیک به مشروطه، آوردگاه استفاده ابزاری برای پیشبرد اهداف سیاسی اجتماعی گروه یا دسته‌های مختلف شد. مشروعه‌خواهان نیز بعد از اینکه با مقاومت مجلس و آزادی‌خواهان مواجه شدند، دانستند که آرمان‌هایشان با اقبالی همراه نیست، تصمیم گرفتند با برپایی مجلس روضه‌خوانی حمایت مردم را به سمت خود جلب کنند. روز هشتم جمادی‌الاول و آغاز شهادت حضرت فاطمه زهرا (علیها السلام) زمان مناسبی برای رسیدن به این هدف بود. مشروعه‌خواهان چادر بزرگی در مسجد جامع تهران برپا کردند و قصد داشتند مجلس روضه‌خوانی برگزار کنند که مشروطه‌خواهان به مسجد هجوم بردند و مجلس‌شان را برهم زدند (ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۴۷۹/۳).

## ۲. تغییر محتوای محافل روضه‌خوانی

محتوای مجالس عزاداری و آیین‌های مذهبی در بستر زمان سیال است و در هر عصر و به فراخور روحیه اجتماعی مردم آن دوره در حال تغییر و تبدل است. در حقیقت، محتوای آیین‌های مذهبی به نوعی بیانگر دغدغه‌ها و تغییرات سبکی است که در طول ادوار مختلف در نوع زیست مردم به وجود می‌آید. گاهی محتوا چنان افول می‌کند و عزاداری‌ها سطحی می‌شود که از بار ارزشی این‌گونه آیین‌ها کاسته می‌شود و در برخی مواقع محتوا و آموزه‌های مطرح‌شده در این نوع مراسم چنان کششی دارد که می‌تواند اسباب بسترسازی فرهنگی و ایجاد گفتمان مذهبی جدیدی را در جامعه فراهم کند. در عصر قاجار باید محتوای مجالس مذهبی را به دو برهه زمانی تقسیم کرد؛

در برهه پیش از مشروطه، محتوا به نوعی در خدمت برانگیختن احساسات و ایجاد نوعی هم‌ذات‌پنداری با واقعه عاشورا بوده است، اما در وقایع منجر به مشروطه و داغ‌شدن تنور مسائل سیاسی، محتوای مجالس غالباً با رویکرد اجتماعی و مطرح‌شدن مباحث روز جامعه همراه می‌شد. طبیعی است در این مجالس اولویت با مطرح‌کردن مسائل سیاسی اجتماعی بود و اساساً اسلام و عاشورا به صورت پویا و فعال برای همه زمان‌ها تفسیر می‌شد. مثلاً مجالس روضه و منابر سید جمال‌الدین واعظ عمدتاً به اهمیت قانون و مزایای حکومت قانونی اختصاص داشت (همان: ۱۶۶). به گونه‌ای که اگر می‌دید مستمعان منبرش بیهوده به سر و سینه می‌زنند و از فداکاری‌های ائمه (علیهم‌السلام) سرمشق نمی‌گیرند، به شدت آنها را سرزنش می‌کرد (یغمایی، ۱۳۵۷: ۱۶). ملک‌المتکلمین از عدالت، حبّ وطن و شرافت ملی برای مردم سخن می‌گفت (ملک‌زاده، ۱۳۲۵: ۱۲۴/۱).

اما بعدها و با آغاز زمزمه مشروطه تحول مهمی در سبک و سیاق مجالس روضه و وعاظ پدیدار شد. وعاظ به دو گروه مهم تقسیم شدند؛ گروهی از آنها ضد دولت و حاکمیت فعالیت می‌کردند و به نوعی صدای طبقه ضعیف و مستمند جامعه به شمار می‌آمدند. مردم به این گروه اقبال فراوانی داشتند، چراکه می‌دیدند این گروه از منبری‌ها و واعظان، سخنان و اندوهشان را به گوش حاکمان خواهد رساند، هرچند آنها تا جایی که در توان داشتند، به این سخنان ترتیب اثر نمی‌دادند. گروهی دیگر نیز در صدد مشروعیت‌بخشی به سلطنت و نهاد قدرت برآمدند، چه آنهایی که از قبل قدرت به نوایی رسیده بودند و می‌توانستند به ثروت و مکت‌شان بیفزایند، و چه آنهایی که خطر مشروطه‌شدن ایران را در نفوذ بیش از پیش دول غربی و استعماری در ایران می‌دیدند و به نظریه دفع افسد به فاسد قائل بودند و سلطنت فاسد را به نفوذ فرهنگی و اجتماعی اندیشه مشروطه، که افسد بود، ترجیح می‌دادند. این تفکیک و گسستگی درون‌نهادی در همه اصناف روحانیان و وعاظ ایجاد شد؛ بنا بر گزارش اعتمادالسلطنه، در مجلس میرزا ابوالفضل، پیش‌نماز دولتی مسجد سپهسالار، بیشتر از سی نفر حاضر نمی‌شدند، در مقابل در صفوف نماز جماعت ملا محمدعلی رستم‌آبادی که یک سال قبل در این مسجد نماز می‌خواند، بیست هزار نفر جمع می‌شدند، زیرا او از مخالفان دولت بود (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۱۰۵۸).

این گسستگی و تغییر هویت واحد صنفی فقط در ظاهر نبود، بلکه از جهت محتوایی نیز در محافل روضه‌تغییری به وجود آمد؛ مجالس از گفتمان اخلاقی مناسکی به مجالس سیاسی عرفی تغییر مسیر داد. این تغییر سبک برگزاری مجالس نشان‌دهنده پویایی و به‌روزبودن مطالبی است که روضه‌خوان‌ها برای آگاهی مردم مطرح می‌کردند، هرچند این تغییر رویه بعدها باعث شد معارف

دینی آسیب ببیند. در این تغییر محتوایی، مجالس روضه در حقیقت به محفلی برای بیان مباحث سیاسی اجتماعی بدل شد که در ظاهر مجالس روضه برگزار می‌شد و این موجب شد مردم از فهم معارف دینی دور شوند، معارفی که در سال‌های قبل از مشروطه فقط در میان مجالس و محافل روضه برای آنها فراهم می‌شد. اما در نگاه مثبت به چنین تغییری و در بُعد اجتماعی‌اش این‌گونه مجالس اسباب تحکیم ارتباط میان نهاد روحانیت و مردم را بیش از پیش فراهم می‌کرد و همبستگی درونی مردم را نیز به سوی هدفی مشترک مستحکم‌تر کرد؛ در نگاه کلان‌تر، این‌گونه وقایع زمینه‌ای را برای ظهور و بروز قدرت حقیقی روحانیان و نهاد مرجعیت در اجتماع فراهم کرد و اوضاع و احوالی به وجود آورد تا نهاد مرجعیت، که عموماً در حاشیه مسائل سیاسی اجتماعی قرار داشت، در بطن این وقایع حضور فعال از خود نشان دهد، هرچند به قدری بیان مسائل سیاسی و عوامانه در این مجالس گسترش یافت که اعتراض برخی از روحانیان و نویسندگان را برانگیخت. سیاسی شدن بیش از اندازه روضه‌خوانی‌ها باب طبع همه آحاد جامعه نبود و اعتراضاتی را به همراه داشت. در منابع این دوره گزارشی نقل شده است از اعتراض طلبه سیدی به اکبرشاه روضه‌خوان، معروف به اشرف‌الذاکرین، که ضد مشروطه بود و بر روی منبر به سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی و میرزا حسین نوری می‌تاخت؛ سید مذکور با خطاب کردن اشرف‌الذاکرین به او گفته است: «تو بایستی موعظه‌نمایی و روضه بخوانی، چه حق داری نسبت به اساطین دین و بزرگان مملکت و رؤسای ملت هتاکی و توهین می‌کنی ... که این مجالس با زد و خورد طرفین بر هم خورد» (کاتوزیان، ۱۳۸۸: ۵۰۲).

حاجی محمدحسن کاشانی در رساله رؤیایی صادقانه نیز با انتقاد از عملکرد روضه‌خوان‌ها و منبری‌ها، درباره اینکه منبری‌ها فقط از مشروطه‌خواهان بدگویی می‌کنند یا در مجالس با نقل مطالب عوامانه مردم را جذب این‌گونه مجالس می‌کنند، گلایه می‌کند و با اشاره به این ناهنجاری‌ها در میان این قشر چنین می‌گوید:

مکرر شنیده‌ام فلان روضه‌خوان روی منبر گفته اگر به قدری گریه کنی که مژگان  
چشم‌ت تر شود و بعد گناه در خود قائل باشی، حرام‌زاده هستی، گرچه گناه جن و انس در  
گردن تو باشد، یک نفر آدم شرور جاهل این کلام را بشنود، دیگر به هیچ چیز مردم ابقا  
می‌کند، با خود می‌گوید چه کاری از این بهتر که من هر عملی که مایلم بکنم، بعد بروم  
پای منبر قدری گریه کرده رفع شود (زرگری‌نژاد، ۱۳۹۰: ۷۱۱/۲).

در تحلیل این گزارش دو نکته اساسی جلب توجه می‌کند:



۱. ساحت مجلس روضه‌خوانی در بحبوحه جنبش مشروطه، عرصه طرفداران مشروطه و مخالفانش است و این یعنی حضور فعال نوعی آیین مذهبی در میان مردم که هر کدام از دو طرف نزاع می‌خواهند حداکثر استفاده را از آن ببرند، به‌خصوص آنکه حاکمیت و نهاد قدرت نیز که اساساً با مشروطه‌شدن قدرتش مخالف است، می‌تواند از این طریق ضررها و کژروی‌های مشروطه‌خواهان را متذکر شود. صدالبته طبیعی است که ایران سنت‌گرا را که حرکت اصلاحی روشنفکران هنوز نتوانسته است در آن تغییری ایجاد کند و نیز اندیشه آنها در آن ریشه ندوانده است، نمی‌توان از آیین‌های مذهبی و سنتی دور نگه داشت. هر اتفاق سیاسی اجتماعی که در جامعه ایرانی این عصر می‌خواهد موفق شود، باید از این بستر پیش رود.

۲. به‌خصوص در اواخر سلسله قاجار این احتمال هست که با تقویت نهادهای مردمی، رهبری برگزاری مراسم و شعائر مذهبی، از نظارت نهاد روحانیت خارج شده و در دست مردم قرار گرفته باشد. نظارت‌نکردن بر آیین‌های مذهبی نتیجه‌ای جز آن نداشت که مناسک‌گرایی جایگزین معارف‌گرایی شد، زیرا مناسک‌گرایی به نوعی خالی‌کردن آلام و رنج‌هایی بود که انسان عصر قاجار از ابعاد گوناگون اجتماعی با خود به همراه داشت، آلامی که در معارف‌گرایی امکان تخدیرشان کمتر بود. گوینو در سخنانی ریزبینانه با مطرح‌کردن دیدگاهی برون‌مذهبی درباره شعائر مذهبی معتقد است بعضی مردم اگر در وجود امامان، شخصیت مقدسی را دوست نداشته باشند، ایران را عزیز می‌دارند و این چنین بر تیره‌روزی‌های کهن مُلکشان می‌گریند (گوینو، ۱۳۶۷: ۱۸۴).

به طور کلی، در تحلیل کارکردهای آیین‌های مذهبی در این برهه تاریخی می‌توان گفت این آیین‌ها به‌شدت از مسائل اجتماعی و سیاسی روز متأثر بودند، مسائلی که در جامعه ایرانی روزبه‌روز بیشتر و بیشتر می‌شد و اهتمام طبقه نخبه جامعه به آنها، و به تبع نخبگان، رو به فزونی بود. حوادث پی‌درپی مشروطه، فرار محمدعلی‌شاه و استقرار دولت‌های مستعجل مشروطه، دیگر به ظهور و بروز و اوج‌گیری برخی آیین‌ها، همچون تعزیه، و بازگشت به دوران طلایی‌اش در عصر ناصری مجالی نمی‌داد.

### ۳. تجمل‌گرایی و اشرافی‌گری

تجمل‌گرایی و صرف هزینه‌های سنگین در مجالس عزاداری، از جمله آسیب‌های جدی شعائر مذهبی در عصر قاجار است. طبقه حاکم و متوسط بر آیین‌های مذهبی این دوره نگاهی تجملی حاکم کرده بودند، اما چرا باید آیین‌هایی دچار چنین عارضه‌ای شود که پایه‌های اصلی و

اساسی‌اش را مردم و طبقات محروم از بسیاری از امکانات رفاهی بر عهده داشتند؟ در پاسخ می‌توان به دو نکته مهم اشاره کرد:

۱. بنا بر برخی گزارش‌ها، آغاز این آسیب را می‌توان از دوره صدارت حاج میرزا آقاسی و در تکیه‌اش در دوره محمدشاه قاجار تخمین زد. ژان کالار که به برگزاری این آیین‌ها از طرف نهادهای حکومتی نگاهی بدبینانه دارد، ریشه تجمل‌گرایی تکیه حاج میرزا آقاسی را در پول‌پرستی این صدر اعظم دوره محمدشاه قاجار دانسته است (همایونی، ۱۳۸۰: ۱۶۱). اما اوج‌گیری تجمل‌گرایی در آیین‌های مذهبی، به‌ویژه تعزیه و نکایا، را می‌توان در عصر ناصری جست‌وجو کرد. عبدالله مستوفی در ریشه‌یابی این آسیب، از روحیه ناصرالدین‌شاه در فراغت و سرخوشی‌اش خبر می‌دهد که علاقه داشت از هر چیزی برای خودش وسیله تفریح و تفرج دست و پا کند (مستوفی، ۱۳۹۳: ۲۸۸/۱). سفرهای ناصرالدین‌شاه به خارج از کشور و دیدن هنر تئاتر، نقطه آغازین برپایی تکیه دولت و اهتمام به ظاهرسازی این مراسم شد. در واقع، شاه قاجار به دلیل فضای حاکم بر ایران از حیث نگاه سنتی مذهبی و قدرت چشمگیر نهاد روحانیت در آن برهه نمی‌توانست آزادانه به نمایش‌های تئاتر دامن بزند. بنابراین، بهترین وسیله برای بسط هنرهای نمایشی اهتمام به برگزاری آیین‌های سنتی مذهبی بود تا حساسیت اجتماعی را به حداقلش برساند. از سوی دیگر، برای اثبات برتری و تفوق خود، پرداختن به ظاهر این‌گونه آیین‌ها به نوعی به رخ‌کشیدن هنر ایرانی در برابر هنر غربی نیز به شمار می‌آمد. ناصرالدین‌شاه در گزارشی از سفر دومش به کشورهای اروپایی می‌گوید: شب را به تماشاخانه رفتیم. تماشاخانه کوچک پنج‌مرته‌ای است با چراغ‌گاز روشن می‌شود و جمعیت زیادی از زن و مرد بود. در یک لژ مخصوص تنها نشستیم. مرد و زن خوشکلی آواز خوانده، یکی حکایتی را بازی و شبیه درآوردند؛ بد نبود (ناصرالدین‌شاه، ۱۳۶۳: ۱۱۶).

دیدن این برنامه‌ها و تزئین‌ها در ناصرالدین‌شاه اثر فراوانی گذاشت و موجب شد بعد از بازگشت به ایران دستور ساختن تکیه دولت را بدهد و برنامه‌های آیینی در آن، به تجمل‌گرایی و صرف مبالغ هنگفت روی آورد.

۲. عرصه بروز طبقه متوسط که حد فاصل میان طبقه حاکمیت و طبقه محروم بودند، در این عصر بیش از دیگر سال‌ها بوده است. این افراد می‌توانستند برای نزدیک‌شدن به طبقه اشراف و شخص شاه برای جلب توجه او به خود کارهایی انجام دهند. بهترین راه، آیین‌هایی بود که شاه و طبقه اشراف به آن علاقه داشتند و به نوعی هم اسباب تفریح و سرگرمی‌شان را فراهم می‌کرد و هم جنبه مذهبی و مقدس داشت و مسئله مشروعیت نهاد قدرت را تا حدود بسیار تحت تأثیر قرار می‌داد. در

گزارش‌هایی آمده است که علم ناصرالدین‌شاه قاجار که در روز سوم محرم حرکت داده می‌شد، با پنجه بزرگی از زر ناب و انواع جواهرات و طاقه شال تزیین شده بود (معیرالممالک، ۱۳۶۲: ۸۷). تکیه دولت، که به دست ناصرالدین‌شاه تأسیس شد، با گلدان‌ها و ظروف چینی گران‌قیمت، لیوان‌های کریستال اروپایی (پولاک، ۱۳۶۱: ۳۳۴)، صندلی‌های طلاکوب‌شده (بنجامین، ۱۳۶۳: ۲۹۳)، تزیین شده بود. ناصرالدین‌شاه برای این تکیه هدایایی از قبیل طلا و نقره می‌پذیرفت و گاه حتی مطالبه می‌کرد (سرنا، ۱۳۶۲: ۱۸۷). تزیین قسمت‌های مختلف تکیه دولت به عهده تجار تهران گذاشته شده بود. تجار هم برای کسب رضایت شاه از این افتخار استقبال می‌کردند و به خرج خود تزیینات را انجام می‌دادند (واتسون، ۱۳۴۸: ۲۲). مخبرالسلطنه از وجود ۲۴ صندلی طلاکوب در تکیه دولت برای مجالس تعزیه خبر می‌دهد (هدایت، ۱۳۸۹: ۱۴۰). عین السلطنه تعزیه عزیزالسلطان را باشکوه‌تر و از حیث تجمل و زیبایی از تعزیه تکیه دولت برتر دانسته است (عین‌السلطنه، ۱۳۷۶: ۹۰۸).

این آسیب فقط به آیین‌بندی و ظاهرسازی مراسم و تکایا محدود نمی‌شد، بلکه شاه نیز در مرحمت‌های ملوکانه‌اش بذل و بخشش بسیار داشت، و پول‌های گزافی خرج می‌کرد. در روز هفتم محرم، ناصرالدین‌شاه خلعت‌های شاهانه به مباحثان و روحانیان می‌داد، در حالی که بنا بر دیدگاه حسین‌قلی‌خان، ناصرالدین‌شاه پادشاهی طماع و ممسک بود که در صرف مبالغ بخل می‌ورزید (همان: ۱۱۴۹/۲). ظاهراً این مرحمتی‌ها فقط نصیب طبقه خاصی از جامعه می‌شد و دیگر افراد محروم و مردم فقیر از این بخشش‌ها بی‌نصیب می‌ماندند. شاید بتوان به نوعی این بخشش‌ها را برای بقای مشروعیت شاه دانست. شاه با این کار می‌توانست به عملکردش مشروعیت دینی بدهد و اعتراض‌های نهاد روحانیت را با این بخشش‌ها کم کند و از دیگر سو، چهره‌ای مقدس از خود در برابر مردم نشان دهد، همان‌گونه که گزارش معیرالممالک مؤید این معنا است (معیرالممالک، ۱۳۶۲: ۱۵۷).

گرچه این تجمل‌گرایی و خرج‌های سنگین شاید تا حدودی می‌توانست مشروعیت دینی حاکمان قاجار را تضمین کند، اما از جهت مردمی، اسباب دل‌سردی آنها به این آیین‌ها بود. اعتمادالسلطنه در خاطراتش از روز عاشورای ۱۳۱۲ ه.ق. درباره برگزاری خوب مراسم روضه‌اش و چرایی آن می‌نویسد:

امروز عاشورا در خانه من روضه‌خوانی غریبی شد. گمان نمی‌کنم در هیچ جا مجلس روضه‌خوانی به این خوبی ختم مجلس روضه شده باشد و جهتش این است که بی‌ریاست، نه قالیچه‌گرویی زیر پای مردم می‌اندازیم، نه کلوچه قزوینی می‌خورانیم

این آسیب‌ها فقط متوجه افراد حکومتی و شخص شاه نبود، بلکه روضه‌خوان‌ها و تعزیه‌گردان‌ها نیز چنین رفتاری داشتند؛ وامبری در تعزیه‌ای که دید، از پوشش‌های گران‌قیمت و بازوبندهای الماس‌نشان و سنگ‌های گران‌قیمت برای نقش‌آفرینان تعزیه خبر می‌دهد (وامبری، ۱۳۸۱: ۷۱). بیضایی مهارت بازیگران تعزیه در جذب مردم و هنرنمایی‌شان را از جمله اعمال مهم جلب منافع مادی بسیار این بازیگران دانسته است (بیضایی، ۱۳۸۳: ۱۴۳). چراکه این افراد به دلیل نوع بازیشان درخواست‌های متعددی از نقاط مختلف شهر داشتند که آنها را در معرض پیشنهادهای مالی خوبی قرار می‌داد. این مسئله کار را به جایی رساند که به دلیل ناتوانی برگزاری مجالس به علت فقر و نداری و زیاده‌خواهی روضه‌خوان‌ها تعداد مجالس روضه رو به کاهش بود. اعتمادالسلطنه در این باره دو گزارش مهم می‌دهد؛ گزارش اول:

هفت‌هشت سال بود به واسطه تشریف‌نداشتن موكب همایون در موقع عاشورا در طهران چهل‌ویک منبر نرفته بودم، اولاً مجالس روضه را خیلی کم دیدم. از تقیب‌السادات جهت پرسیدم. گفت از روی بی‌عقیدگی نیست، از بابت گرسنگی مردم است (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۹۷۱).

گزارش دوم: «و تعدیات روضه‌خوان‌ها که اکتفا به اجرت‌گزافی که به آنها می‌دهم، نمی‌کنند و توقعات فوق‌العاده می‌نمایند» (همان: ۱۰۶۱).

مراد اعتمادالسلطنه از نداشتن تشریفات در روضه‌اش، مبالغی بود که در برخی جاها صاحب‌منصبان و افراد متمول به شرکت‌کنندگان در مجالس‌شان می‌دادند که این کار می‌توانست حضور معنوی مردم از شرکت در این مجالس را کم‌رنگ‌تر کند و نیز می‌توانست موجبات بی‌نظمی و آشفتگی مجلس را فراهم آورد. در مجلس روضه مستوفی‌الممالک، به هر کدام از چهل طلبه شرکت‌کننده در این مجلس یک هزار دینار پرداخت شده بود (آذری و شیخ‌رضایی، ۱۳۷۷: ۲۰۳/۱). در مجلس روضه عضدالملک، که جمعی از خوانین قاجار و طلاب و اهالی محل حضور داشتند، بعد از روضه به زن‌ها یکی پنج شاهی پول پرداخت کردند که زن‌ها به واسطه پول ازدحام کردند، روی هم ریختند و نزدیک بود به برخی از آنها صدمه وارد شود (همان: ۲۱۳). در روضه خانه صنیع‌الدوله در روزهای نخستین ماه محرم، بعد از ختم روضه به زن‌ها، هر یک، یک دانه شاهی سفید می‌دادند و در روز هشتم محرم بنا بر رسمی که ظاهراً در این عصر مرسوم بوده است، به زن‌ها هر یک پنج شاهی داده می‌شد (همان: ۲۱۶). یعقوب آژند در تحلیلش از بروز تجمل‌گرایی در آیین تعزیه مدعی است که این کار موجب از بین رفتن تدریجی قداست آیین‌ها شد و حتی

موجبات بی انضباطی های مذهبی را در این باره فراهم کرد (آژند، ۱۳۹۵: ۱۴۵). در این دیدگاه، این چیزها کار را به انحراف در تعزیه خوانی و ورود تعزیه خوانی های مضحک و بی مقدار کشاند که ساحت قدسی این آیین را به حاشیه می برد.

#### ۴. غلبه مصائب فردی بر اهداف شعائر مذهبی

از جمله آسیب های شعائر مذهبی غلبه مصائب شخصی و اجتماعی مردم است، به این بیان که علت اصلی حضور مردم در این آیین ها مظلومیت و ستم های وارد شده بر پیشوایان دینی نیست، بلکه این مناسک به نوعی ابزاری است برای خالی شدن، و تسکینی است برای مشقت ها و سختی هایی که در دوران های مختلف متحمل می شوند. چنین نگاهی به شعائر، نوعی بی توجهی به امور اجتماعی و انجام ندادن وظایف کلان افراد در قبال رویدادهای جامعه را در بر دارد. البته این نگاه به آیین ها، دور از معارف مذهبی نیست، بلکه با مراجعه به نصوص دینی و سفارش برخی از پیشوایان دینی به این گونه برداشت ها اشاره شده است؛ در نقلی از امام رضا (علیه السلام) آمده است: «که ای پسر شبیب! اگر می خواهی برای چیزی گریه سر دهی، بر حسین گریه کن» (صدوق، ۱۳۸۶: ۲۷). ویلیام بیمن شرق شناس در تحلیل عزاداری شیعیان می گوید:

بیان صریح اندوه تماشاگران را تجارب زندگی روزانه شان دامن می زند و نمایش واقعی که آنها در تکیه تماشا می کنند، تنها آن را بیرون می ریزد. در حقیقت، تماشاگر ترغیب می شود که بر معاصی و مشکلات خود بگریزد و به خاطر داشته باشد که مصائب حسین و یارانش چقدر عظیم تر بوده است (چلکوفسکی، ۱۳۸۴: ۵۰).

آسیب این کژکارکرد این است که در این نگاه خواه ناخواه، فلسفه وجودی برگزاری این آیین ها به حاشیه می رود و به مصیبت فردی و اجتماعی جدید بیشتر توجه می شود. این دیدگاه، در نگاه منفی میرزا فتحعلی آخوندزاده به وضوح دیده می شود. او می گوید: «مگر مصیبت و درد خود آدم کم است که با نقل گزارش هزار سال اوقات خود را دائماً تلخ کند» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۲۱۰). در عرصه اجتماعی، شعائر مذهبی بیشتر از رویدادها و وقایع سیاسی اجتماعی متأثر بود و در صورت بروز رخدادی، مناسک و چرایی برپایی اش تحت الشعاع آن رخداد قرار می گرفت. عبدالله مستوفی می نویسد:

در ضمن اعتراض نانوایا به ارزان شدن نان در عصر ناصری، حاجی سید حسن بالای منبر رفت و قدری نانوایا را نصیحت کرد و حساب شدن ضرر تصویری آنها را در ارزان کردن

نان پای صرف تعزیه‌داری آنها در آن دنیا ضمانت کرد و نانوایان هم بعد از ختم مجلس بدون هیچ تشریفاتی طبق میل وزیر، نان را ارزان کردند (مستوفی، ۱۳۹۳: ۲۸۴/۱).

در روز پنجم جمادی‌الاول ۱۳۲۵ در رشت، برای شهدای آذربایجان در واقعه مشروطه، مجلس فاتحه برگزار شد. بنا بر گزارش روزنامه حبل‌المتین در روز دوم مجلس، «اهالی انجمن خیریه تقریباً از هزار متجاوز با وضع نظام با لباس‌های سیاه و علائم ماتم وارد انجمن شدند، نطق‌ها کردند، مؤثر و مهیج. بعدها آقا حاجی میرزا محمدآقا، که سمت ریاست انجمن ملی را دارد، نطق شایانی فرمودند، خیلی مردم را گریانند» (نشریات مشروطه، بی‌تا: ۱۷۱/۱). مشابه همین گزارش درباره مجلس سوگواری در تهران برای سید عبدالحمید و حاجی سید حسن، که در واقعه مشروطه کشته شده بودند، نیز نقل شده است (همان: ۲۲۵).

در عرصه فردی همین تحت‌الشعاع واقع شدن آیین و مناسک وجود دارد، مظفرالدین‌شاه در مجالس روضه خانگی وزیر دربار شرکت می‌کرد و برای بهبودی از بیماری و شفایافتن به منبر روضه‌خوانی پناه می‌برد (سپهر، ۱۳۸۶: ۱۰۶۰/۳) و در ختم‌های زنانه که خانواده متوفا برگزار می‌کردند، چند زن در وسط اتاق می‌نشستند و پیوسته روضه می‌خواندند (ماسه، ۱۳۹۱: ۱۵۹). در این نمونه‌ها، جنبه تحذیری بر جنبه معارفی غلبه دارد. شرکت‌کننده در این آیین‌ها از برپایی این مراسم به دنبال کسب معارف و تحلیل چگونگی و چرایی ستم‌دیدن پیشوایان نیست، بلکه حضورش به این دلیل است که می‌تواند مصائبش را در جمعی اجتماعی به مشارکت بگذارد و دیگران را نیز در احساساتش شریک کند. البته بعضاً اصرار بر برگزاری آیین‌های مذهبی و حضور مردم در جمع‌های عزاداری بر شدت مصائب اجتماعی افزوده است؛ مثلاً در وبای سال ۱۳۰۹ ه.ق. که کل ایران را فراگرفته بود و عدد کشته‌شدگان این بیماری از ۱۴۰۰ نفر تجاوز کرده بود، به گزارش دوست‌علی‌خان معیرالممالک، این رویداد با ایام محرم مقارن شده بود و مردم در هر گوشه و کنار مجالس سوگواری بر پا کرده بودند و گرمای شدید به همراه روضه‌خوانی و تعزیه‌گردانی و بیرون آمدن دسته‌های سینه‌زنی و حرکت‌هایشان بر طغیان این بیماری افزود و رفته‌رفته کار به آنجا کشید که مردم برای حفظ جان‌شان مجبور به ترک شهر شدند (معیرالممالک، ۱۳۶۲: ۱۴۸). در این نمونه‌ها، حضور مردم در اجتماعات و ارتباط تنگاتنگشان در این مراسم، و همچنین وضعیت وخیم بهداشتی در آن دوره موجب تشدید بیماری‌های مسری و همگانی شد.

## ۵. افراط در مناسک‌گرایی به جای معارف‌گرایی

جذابیت‌های بصری آیین‌های مذهبی، به خصوص تعزیه که بازیگران و تعزیه‌گردانان در آن می‌توانستند با زبردستی و مهارت فوق‌العاده مردم را تحت تأثیر قابلیت‌هایشان قرار دهند، باعث شد معارف‌گرایی جایش را به مناسک‌گرایی بدهد؛ یعنی برگزاری و برپایی آیین‌های مذهبی در هر حال بر کسب معارف و حتی بر آموزه‌هایی که روحانیان متولی مذهب حدود و ثغورش را تعیین می‌کردند، مقدم می‌شد. نمونه واضح و روشن این آسیب در تعزیه و تعزیه‌خوانی است. برخی از روحانیان به شدت با آن مخالفت کردند و به حدی به تعزیه‌خوانی اقبال شد که بنا بر نقل فلاندن، برخی روحانیان به آن حسادت می‌کردند، چراکه این اعمال بیش از مواظت تأثیرگذار بود (فلاندن، ۱۳۵۶: ۱۱۹). کارلا سرنا در خاطراتش می‌آورد که مردم به رغم مخالفت روحانیان با برگزاری تعزیه، گروه‌گروه به سوی محل برگزاری این آیین می‌شتابند و به این مجالس مجلل می‌نگرند (سرنا، ۱۳۶۲: ۲۰۲). مشابه همین گزارش از گوینو نیز نقل شده است (گوینو، ۱۳۶۷: ۱۸۶).

اختلاف نظری و درونی روحانیان و علما درباره برگزاری تعزیه و غلبه جنبه سرگرمی این کار باعث می‌شد مردم به این اعتراض‌ها گوش ندهند، بلکه اصل برقراری و برپایی این آیین برایشان اولویت بیشتری داشت. در حقیقت، برخی از مردم در هنگام شرکت در این آیین‌ها، در صدد فهم معارف دینی و درک درستی اعمالشان نبودند، بلکه شرکت در اجتماعات و گذراندن اوقات فراغت خود و تخدیر اندوه‌ها و تلخی‌های زندگی در این مراسم نزدشان مهم‌تر بود، تا جایی که برای اعمال و رفتارشان توجیه شرعی می‌آوردند و آن را نیکو می‌دانستند. فووریه، پزشک مخصوص ناصرالدین‌شاه، در این باره و در خصوص عید قربان می‌نویسد: «مردم در عید قربان به این عنوان که ثواب دارد، گوشت شتر را خام می‌خوردند» (فووریه، ۱۳۸۵: ۱۷۴). حاج‌سیاح در خاطراتش، به تاریخ اول محرم ۱۲۹۵، در تحلیلی روشنفکرانه که در تعارض کامل با اندیشه مذهبی و باورهای دینی مردم این عصر بود، درباره عزاداری این ماه می‌نویسد:

اینان محض جلب مال و کسب اقتدار و نفوذ و طلب ریاست بر سر دین چه آورده‌اند و چندین شعبه هر یک به رنگی دیگر جلوه‌گر شده‌اند. افسوس! آنچه نیست حقایق دین است و ترقی و دانایی و حسن اخلاق، باقی هر چه هست کلاً جهالت است و غفلت (محلّاتی، ۱۳۵۹: ۸۶).

در دوره‌ای از عصر ناصری آیین تعزیه نه تنها باعث نمی‌شود مردم معرفتی کسب کنند، بلکه این کار تا حد معرکه‌گیری نیز تنزل پیدا کرد و در حقیقت اسبابی شد برای ارتزاق روزانه عده‌ای. جمال‌زاده در این باره می‌نویسد:

گاهی دو سه نفر، یک بقچه بسته بر دوش، در کوچه‌های بالنسبه خلوت در گوشه‌ای بار می‌انداختند و با اندکی تغییر سر و وضع و تبدیل لباس به صورت تعزیه‌خوان درمی‌آمدند و درهای خانه‌ها می‌کوبیدند و یک نفر از آنها با طبل و گاهی شیپور و با صدای بلند مردم را خبر می‌دادند که در شرف تعزیه‌دادن هستند. تعزیه بیش از سی‌چهل دقیقه طول نمی‌کشید و سرانجام برای دریافت مزد و انعام دست دراز می‌کردند و دعاگویان ... باز از نو بقچه اسباب و لباس خود را به کول گرفته و دعاگویان دور می‌شدند تا جای دیگر بساط پهن کنند (آژند، ۱۳۹۵: ۱۴۱).

با اوج‌گیری مسائل سیاسی و اجتماعی در عصر قاجار و دخالت نهادهای حکومتی در برخی از آیین‌های مذهبی و مردم‌نهادشدن برگزاری برخی از این مناسک، دیگر این آیین‌ها از جنبه معرفتی و درون‌مایگی اعتقادی خارج شده و کاژ بیشتر به سمت و سوی استفاده ابزاری از این آیین‌ها برای پیشبرد اهداف سیاسی و اجتماعی گروه‌ها و احزاب سیاسی رفت و گروه‌های مختلف اجتماعی به اثرگذاربودن این نوع آیین‌ها در جامعه پی بردند و کوشیدند آن را دستاویزی برای اغراضشان قرار دهند. به عقیده دورکیم، این حرکت‌ها و اندیشه‌ها در عزاداری‌ها صرفاً برخاسته از احساسات نیست، بلکه ادای تکلیفی است که جامعه، افراد را موظف به انجام‌دادنش کرده است (دورکیم، ۱۳۹۳: ۵۴۸) تا با این اوج‌گیری احساسات و شور ایجادشده، که نتیجه آیین‌های مذهبی است، تحمل مصائب دینی‌ای که در اعتقادات مردم ریشه دارد، هموارتر شود.

یکی دیگر از جلوه‌های جایگزینی مناسک‌گرایی با معارف‌گرایی، سیر نزولی محتوای روضه‌خوانی‌ها بود که در دوره قاجار به شدت از داستان‌سرایی و قصه‌گویی متأثر است؛ به این بیان که برخی از وعاظ و منبری‌ها برای گرم‌شدن و هرچه بهتر برگزارشدن مجالس‌شان، در وقایع تاریخی نقل‌های داستان‌گونه افزودند تا بتوانند با برانگیختن احساسات مردم، مجلس پرشورتری داشته باشند. در این باره می‌توان به کتاب روضه الشهداء، اثر ملاحسین کاشفی، و استفاده روضه‌خوان‌ها از این کتاب اشاره کرد (جعفریان، ۱۳۹۱: ۸۶۷/۲). میرزا حسین نوری، که از محدثان برجسته عصر قاجار بود، در کتاب لؤلؤ و مرجان به این منبری‌ها که مطالبشان را با قصه‌گویی آمیخته‌اند، حملات و انتقادات تندی می‌کند و می‌نویسد: «در شنیدن ایشان در مجالس تعزیه‌داری، دروغ‌های بی‌اندازه را از



روضه‌خوانان، خصوصاً آنچه متعلق به سیره و کردار ائمه طاهرين است، مفاصد دیگر مترتب شود: هم برای دروغ‌گوینده و هم دروغ‌شنونده» (نوری، ۱۳۸۲: ۲۳۶).

دو کتاب دیگر در این عصر، یعنی اسرار المصائب، نوشته علی بن محمدتقی قزوینی، و کبریت احمر فی شرائط المنبر، اثر محمدباقر بیرجندی بیانگر آسیب‌شناسی این نویسندگان و حضور جدی قصه‌سرایی در منابر و روضه‌ها است. نگاهی که در کتاب محرق القلوب ملامهدی نراقی نادیده انگاشته شد و همچون کتاب اسرار الشهادات دربندی اضافاتی داشت که در منابع معتبر تاریخی نقل نشده و بیشتر جنبه احساسی واقعه را پر و بال داده‌اند تا از این راه بتوانند جنبه عاطفی واقعه را که در عصر قاجار به دلیل اوضاع و احوال اجتماعی و نگاه حاکمیتی اهمیت داشت، بسط و گسترش دهند. طبیعی است که قرائت نهاد حاکمیت، قرائتی حماسی و انقلابی از عاشورا نبود، بلکه گفتمانی بود که بتوان جامعه را با آن مهار کرد، و مانع تحرک‌های اجتماعی شد.

## نتیجه

نتایج و آثار شعائر مذهبی زمانی پویا و فعال است که شاهد حضورشان در بستر جامعه و اجتماع‌های مردمی باشیم که شرکت‌کنندگان در این آیین‌ها و مناسک مذهبی با علم و آگاهی از چرایی برگزاری شعائر مذهبی در آنها شرکت کنند. از نکات مهم در بررسی کارکرد شعائر و مناسک مذهبی این است که بیشترین سهم از اثرگذاری فرهنگی اجتماعی را آیین‌ها و شعائر محرم و نوعاً عزاداری‌ها بر عهده داشته‌اند و دیگر مناسک مذهبی، همچون مراسم عید قربان، غدیر خم و ...، اثرگذاری کمتری در اجتماع ایران عصر قاجار داشتند. بنا بر گزارش‌های موجود در میان منابع عصر قاجار، شرکت‌کنندگان به دلیل ناآگاهی و بسط بی‌سواد در جامعه ایران و نیز اوضاع نابسامان اجتماعی آن دوره، شرکت در این مراسم مذهبی را فقط وظیفه‌ای دینی برای خود می‌دانستند و آثار اجتماعی‌ای که گاه از این آیین‌ها در میان جامعه ظهور و بروز می‌کرد، کاملاً اتفاقی و ناخواسته بود. اما کژکارکردها اغلب از درون شعائر و ماهیتشان نشئت نگرفته، بلکه پیرایه‌هایی اضافی بوده که مردم و طبقات اجتماعی بر این آیین‌ها حمل کرده‌اند، چراکه آیین‌های مذهبی بیشتر جنبه‌های اجتماعی جامعه را هدف قرار می‌دادند و در صدد احیای معارف دینی و آموزه‌های انسانی در قالب اجتماعات مذهبی بودند. اما این اهداف غالباً به حاشیه کشانده می‌شد و به واسطه نزاع‌ها و اختلاف دیدگاه‌ها و ظاهرسازی و تجمل‌گرایی به اولویت دوم یا حتی سوم مردم در برپایی مراسم تبدیل شده بود.

## منابع

- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹). اندیشه‌های میرزا فتحعلی خان آخوندزاده، تهران: خوارزمی.
- آذری، شهلا؛ شیخ‌رضایی، انسیه (۱۳۷۷). گزارش‌های نظمی از محلات طهران: راپورت وقایع مختلفه محلات دارالخلافة، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.
- آژند، یعقوب (۱۳۹۵). نمایش در دوره قاجار، تهران: مولا.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۸۶). امالی، تهران: بی‌نا.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن (۱۳۸۹). روزنامه خاطرات، مقدمه: ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- بنجامین، ساموئل (۱۳۶۳). ایران و ایرانیان عصر ناصرالدین‌شاه، ترجمه: محمدحسین کردبچه، تهران: جاویدان.
- بیضایی، بهرام (۱۳۸۳). نمایش در ایران، بی‌جا: روشنگران و مطالعات زنان.
- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۱). ایران، سرزمین و مردم آن، ترجمه: کیکاووس جهاننداری، تهران: خوارزمی.
- تفرشی، سید احمد (۱۳۵۱). روزنامه اخبار مشروطیت و انقلاب ایران، به کوشش: ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- توسلی، غلام‌عباس (۱۳۸۶). نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: سمت.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۱). صوفیه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جولیوس، گولد (۱۳۸۴). فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه: باقر پرهام، تهران: مازیار.
- چلکوفسکی، پیتر (۱۳۸۴). تعزیه: آیین و نمایش در ایران، ترجمه: داوود حاتمی، تهران: سمت.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۳). صور بنیانی حیات دینی، ترجمه: باقر پرهام، تهران: مرکز.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۶). مفردات الفاظ القرآن، ترجمه: مصطفی رحیمی‌نیا، تهران: سبحان.
- زرگری‌نژاد، غلام‌حسین (۱۳۹۰). رسائل مشروطیت، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- زمخشری، محمود بن عمر (بی‌تا). الکشاف عن حقائق التنزیل، تحقیق: مهدی عبد الرزاق، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- سپهر، عبدالحسین‌خان (۱۳۸۶). مرآت الوقایع مظفری، تصحیح: عبدالحسین نوایی، تهران: میراث مکتوب.
- سرنا، کارلا (۱۳۶۲). آدم‌ها و آیین‌ها در ایران، ترجمه: علی اصغر سعیدی، تهران: زوار.
- شاهرودی، سید محمود (۱۳۸۹). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام)، قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.
- عین‌السلطنه (۱۳۷۶). روزنامه خاطرات، به کوشش: ایرج افشار و محمدرسول دریاگشت، تهران: بی‌نا.
- فلاندن، اوژن (۱۳۵۶). سفر به ایران، ترجمه: حسین نورصادقی، تهران: اشراقی.
- فوریو، ژوانس (۱۳۸۵). سه سال در دربار ایران، ترجمه: عباس اقبال، تهران: علم.
- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۸). تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کافی، مجید (۱۳۹۳). جامعه‌شناسی تاریخی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کرمانی، ناظم‌الاسلام (۱۳۸۷). تاریخ بیداری ایرانیان، تهران: امیرکبیر.
- کسروی، احمد (۱۳۸۶). تاریخ انقلاب مشروطیت، تهران: بی‌نا.

- گویینو، آرتور (۱۳۶۷). سه سال در آسیا، ترجمه: هوشنگ مهدوی، تهران: کتاب‌سرا.
- ماسه، هانری (۱۳۹۱). معتقدات و آداب ایرانی، ترجمه: مهدی روشن‌ضمیر، تهران: شفیع‌ی.
- محلّاتی (حاج سیاح)، محمدعلی (۱۳۵۹). خاطرات، به کوشش: حمید سیاح، تهران: امیرکبیر.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۹۳). شرح زندگانی من، تهران: زوار.
- معیرالممالک، دوست‌علی‌خان (۱۳۶۲). یادداشت‌هایی از زندگی خصوصی ناصرالدین‌شاه، تهران: تاریخ ایران.
- ملک‌زاده، مهدی (۱۳۲۵). زندگانی ملک‌المتکلمین، تهران: چاپ‌خانه شرکت مطبوعات.
- ملک‌زاده، مهدی (۱۳۸۳). تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران: سخن.
- ناصرالدین‌شاه (۱۳۶۳). سفرنامه فرنگستان، مقدمه: ایرج افشار، تهران: شرق.
- نشریات عصر مشروطه تهران (۱۳۹۳). تهران: دانشگاه تهران.
- نوری، میرزا حسین (۱۳۸۲). لؤلؤ و مرجان، قم: پیام مهدی.
- واتسون، رابرت گراند (۱۳۴۸). تاریخ ایران از ابتدای قرن نوزدهم تا سال ۱۸۵۸، ترجمه: وحید مازندرانی، تهران: امیرکبیر.
- وامبری، آرمین (۱۳۸۱). زندگی و سفرهای وامبری، ترجمه: محمدحسین آریا، تهران: علمی و فرهنگی.
- هدایت (مخبرالسلطنه)، مهدی‌قلی (۱۳۸۹). مخبرالسلطنه، خاطرات و خطرات، تهران: زوار.
- همایونی، صادق (۱۳۸۰). تعزیه در ایران، شیراز: نوید شیراز.
- یغمایی، اقبال (۱۳۵۷). شهید راه آزادی: سید جمال‌الدین واعظ اصفهانی، تهران: توس.

## References

- Adamit, Fereydoun. 1971. *Andisheh-hay Mirza Fathali Khan Akhundzadeh (Thoughts of Mirzafath Ali Khan Akhundzadeh)*, Tehran: Kharazmi. [in Farsi]
- Ayn al-Saltanah. 1998. *Ruznameh Khaterat (Diary Newspaper)*, Prepared by Iraj Afshar & Mohammad Rasul Daryaghasht, Tehran: n.pub. [in Farsi]
- Azari, Shahla; Sheikh Rezayi, Ensiyeh. 1999. *Gozarash-hay Nazmiyeh az Mahallat Tehran: Raport Waghaye Mokhtalefeh Mahallat Dar al-Khelafeh (Police Reports from Tehran Neighborhoods: Reports of Various Events in Dar al-Khelafeh Neighborhoods)*, Tehran: National Documents Organization of Iran. [in Farsi]
- Azhand, Yaghub. 2017. *Namayesh dar Doreh Ghajar (Show in the Qajar Period)*, Tehran: Mawla. [in Farsi]
- Benjamin, Samuel. 1985. *Iran wa Iraniyan Asr Naser al-Din Shah (Iran and the Iranians of the Era of Naser al-Din Shah)*, Translated by Mohammad Hoseyn Kordbacheh, Tehran: Jawidan. [in Farsi]
- Beyzayi, Bahram. 2005. *Namayesh dar Iran (Show in Iran)*, n.p: Enlightenment and Women's Studies. [in Farsi]
- Chelkowski, Peter. 2006. *Taziyyeh: Ayin wa Namayesh dar Iran (Taziyyeh: Ritual and Drama in Iran)*, Translated by Dawud Hatami, Tehran: Samt. [in Farsi]
- Durkheim, Emile. 2015. *Sowar Bonyani Hayat Dini (Basic Forms of Religious Life)*, Translated by Bagher Parham, Tehran: Center. [in Farsi]
- Etemad al-Saltaneh, Mohammad Hasan. 2011. *Ruznameh Khaterat (Diary Newspaper)*, Foreworded by Iraj Afshar, Tehran: Amirkabir. [in Farsi]
- Flandin, Eugene. 1978. *Safar be Iran (Travel to Iran)*, Translated by Hoseyn Nursadeghi, Tehran: Eshraghi. [in Farsi]
- Fourier, Juans. 2007. *Se Sal dar Darbar Iran (Three Years in the Court of Iran)*, Translated by Abbas Eghbal, Tehran: Science. [in Farsi]
- Gobineau, Arthur. 1989. *Se Sal dar Asiya (Three Years in Asia)*, Translated by Hushang Mahdawi, Tehran: Book House. [in Farsi]
- Gould, Julius. 2006. *Farhang Olum Ejtemai (Dictionary of Social Sciences)*, Translated by Bagher Parham, Tehran: Maziyar. [in Farsi]
- Hedayat (Mokhber al-Saltaneh), Mahdi Gholi. 2011. *Mokhber al-Saltaneh, Khaterat wa Khatarat (Mokhber al-Saltaneh, Memories and Dangers)*, Tehran: Pilgrims.

- Homayuni, Sadegh. 2002. *Taziyeh dar Iran (Taziyeh in Iran)*, Shiraz: Nawid Shiraz. [in Farsi]
- Ibn Babewayh Qomi (Sadugh), Mohammad ibn Ali. 2008. *Amali*, Tehran: n.pub. [in Arabic]
- Jafariyan, Rasul. 2013. *Safawiyeh dar Arseh Din, Farhang wa Siyasat (Safavids in the Field of Religion, Culture and Politics)*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University. [in Farsi]
- Kafi, Majid. 2015. *Jameshenasi Tarikhi (Historical Sociology)*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University. [in Farsi]
- Kasrawi, Ahmad. 2008. *Tarikh Enghelab Mashrutiyat (History of the Constitutional Revolution)*, Tehran: n.pub. [in Farsi]
- Katuzyian, Mohammad Ali. 2010. *Tarikh Enghelab Mashrutiyat Iran (History of the Iranian Constitutional Revolution)*, Tehran: Enteshar Joint Stock Company. [in Farsi]
- Kermani, Nazem al-Islam. 2009. *Tarikh Bidari Iraniyan (History of the Iranian Awakening)*, Tehran: Amirkabir. [in Farsi]
- Mahallati (Haj Sayyah), Mohammad Ali. 1981. *Khaterat (Memories)*, Prepared by Hamid Sayyah, Tehran: Amirkabir. [in Farsi]
- Malekzadeh, Mahdi. 1947. *Zendegani Malek al-Motekallemin (Life of Malek al-Motekallemin)*, Tehran: Press Company Printing House. [in Farsi]
- Malekzadeh, Mahdi. 2005. *Tarikh Enghelab Mashrutiyat Iran (History of the Iranian Constitutional Revolution)*, Tehran: Speech. [in Farsi]
- Masse, Henri. 2013. *Motaghadat wa Adab Irani (Iranian Beliefs and Customs)*, Translated by Mahdi Roshan Zamir, Tehran: Shafi'i. [in Farsi]
- Moir al-Mamalek, Dust Ali Khan. 1984. *Yaddasht-hayi az Zendegi Khosusi Naser al-Din Shah (Notes on the Private Life of Naser al-Din Shah)*, Tehran: History of Iran. [in Farsi]
- Mostofi, Abdollah. 2015. *Sharh Zendegani Man (My Biography)*, Tehran: Pilgrims. [in Farsi]
- Naser al-Din Shah. 1985. *Safarnameh Farangestan (Travelogue of Foreign Countries)*, Foreworded by Iraj Afshar, Tehran: East. [in Farsi]
- Nashriyat Asr Mashruteh Tehran (Tehran Constitutional Era Press)*. 2015. Tehran: University of Tehran. [in Farsi]

- Nuri, Mirza Hoseyn. 2004. *Lo'lo' wa Marjan*, Qom: Mahdi Message. [in Arabic]
- Polak, Jakob Edward. 1983. *Iran, Sarzamin wa Mardom An (Iran, the Land and Its People)*, Translated by Keykawus Jahandari, Tehran: Kharazmi. [in Farsi]
- Ragheb Isfahani, Hoseyn ibn Mohammad. 2008. *Mofradat Alfaz al-Quran (Dictionary of Quranic Terms)*, Translated by Mostafa Rahiminiya, Tehran: Sobhan. [in Arabic]
- Sepehr, Abd al-Hosayn Khan. 2008. *Merat al-Waghaye Mozaffari*, Edited by Abd al-Hosayn Nawayi, Tehran: Written Heritage. [in Arabic]
- Serena, Carla. 1984. *Adam-ha wa Ayin-ha dar Iran (People and Rituals in Iran)*, Translated by Ali Asghar Saidi, Tehran: Pilgrims. [in Farsi]
- Shahrudi, Seyyed Mahmud. 2011. *Farhang Feghh Motabegh Mazhab Ahl Beyt (AS) (Dictionary of Jurisprudence according to the Religion of Ahl al-Bayt (AS))*, Qom: Institute for the Encyclopedia of Islamic Jurisprudence.
- Tafreshi, Seyyed Ahmad. 1973. *Ruznameh Akhbar Mashrutiyat wa Enghelab Iran (News of Constitutionalism and the Iranian Revolution)*, Prepared by Iraj Afshar, Tehran: Amirkabir. [in Farsi]
- Tawassoli, Gholam Abbas. 2008. *Nazariyeh-hay Jameshenasi (Sociological Theories)*, Tehran: Samt. [in Farsi]
- Vambery, Armin. 2003. *Zendegi wa Safar-hay Wambery (Arminius Vambery, His Life and Adventures)*, Translated by Mohammad Hoseyn Ariya, Tehran: Scientific & Cultural. [in Farsi]
- Watson, Robert Gran. 1970. *Tarikh Iran az Ebteday Gharn Nuzdahom ta Sal 1858 (History of Iran from the Beginning of the Nineteenth Century to 1858)*, Translated by Wahid Mazandarani, Tehran: Amirkabir. [in Farsi]
- Yaghamayi, Eghbal. 1979. *Shahid Rah Azadi: Seyyed Jamal al-Din Waez Isfahani (Martyr on the Way to Freedom: Seyyed Jamal al-Din Waez Isfahani)*, Tehran: Tus. [in Farsi]
- Zamakhshari, Mahmud ibn Amr. n.d. *Al-Kashshaf an Haghaegh al-Tanzil (Discovering the Facts of Revelation)*, Researched by Mahdi Abd al-Razzagh, Beirut: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]
- Zargarinejad, Gholam Hoseyn. 2012. *Rasaal Mashrutiyat (Letters of Constitutionalism)*, Tehran: Institute for Research and Development of Humanities. [in Farsi]