

مناسک عزاداری و وجدان جمعی در تشیع ایرانی

دکتر ابراهیم فیاض*

جبار رحمانی**

تاریخ دریافت: ۸۶/۰۳/۲۰

تاریخ پذیرش: ۸۶/۰۸/۲۵

چکیده: در حوزه مطالعات اجتماعی دین در ایران، معمولاً کمتر به این مسئله پرداخته شده است که وجدان جمعی اجتماع دینی از طریق چه سازوکارهایی تولید و بازتولید می‌شود. بنا به رویکردهای انسان‌شناسی اجتماعی و نمادین می‌توان به طرح این مسئله پرداخت که مهم‌ترین و عمومی‌ترین مناسک دینی که نقش اصلی را در بازتولید وجدان جمعی شیعیان دارد، کدام است. دورکیم معتقد است که دین و امر قدسی در نهایت همان بازنمایی جامعه در نمادهای مقدس است. جامعه از طریق این نمادها، خودش را در مناسک مذهبی و نظام اعتقادی همراه آن‌ها برای افراد بازتولید می‌کند. در طی این مناسک وجدان جمعی مؤمنان به‌طور فعالانه تولید و بازتولید می‌شود و فرد آگاهی جمعی خودش را از خلال ذهنیت مذهبی موجود در مناسک دینی، به دست می‌آورد و از این طریق جامعه، خودش را در فرد درونی می‌کند.

سفرنامه‌نویسان غربی از دوره صفویه به این سو داده‌های بسیاری را در حوزه‌های مختلف فرهنگ و جامعه دینی ایران فراهم کرده‌اند. یکی از مسائل مورد توجه برای ناظران مسیحی در ایران، دین و مذهب ایرانی و به‌ویژه مذهب تشیع بوده است. این داده‌ها بیانگر آن است که عزاداری محرم، عمومی‌ترین و مرکزی‌ترین مناسک جمعی شیعیان است که جامعه شیعی در آن به اوج احساسات و عواطف جمعی مذهبی خودش می‌رسد. بنا به رویکردی دورکیمی، مناسک محرم مهم‌ترین و اصلی‌ترین مناسک دینی است که وجدان جمعی و آگاهی جمعی شیعیان ایرانی در آن تولید و بازتولید می‌شود. ذهنیت مذهبی مؤمنان نیز در طی این مناسک در افراد ایجاد می‌شود و از خلال این ذهنیت، پیوند فرد با جامعه و هویت اجتماعی‌اش بازتولید می‌شود و به نوعی ظهور عمومی پیدا می‌کند؛ و از سوی دیگر، جامعه خودش را با اقتدار بیشتر در فرد درونی می‌سازد. همه این‌ها سبب شده است که مناسک عزاداری اصلی‌ترین محمل انتقال و تداوم وجدان جمعی شیعیان ایرانی باشد.

کلیدواژه: تشیع، مناسک عزاداری، وجدان جمعی، آگاهی جمعی، هویت اجتماعی، انسان‌شناسی دین، سفرنامه

febrahim@yahoo.com

* استادیار گروه انسان‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

** دانشجوی دکتری مردم‌شناسی دانشگاه هند

مقدمه

تاریخ تشیع پس از شهادت امام علی(ع) و صلح امام حسن(ع) و بالاخص شهادت امام حسین(ع) سیر دیگری از سر گذراند که مهم‌ترین ویژگی آن حاشیه‌بودگی در کنار اکثریت تسنن است. به همین سبب تلاش مستمری برای تمایز هویت خودی از اکثریت دیگری را دنبال کرد؛ این تلاش در همهٔ وجوه این مذهب از باورها و مسائل کلامی و اعتقادی تا امور منسکی و... را شامل می‌شود. تأکید بر وجوه خاص در این مذهب، بالاخص مناسک عزاداری محرم یکی از این تلاش‌هاست. شهادت امام حسین(ع)، در کلیت قضیه شبیه به سرنوشت سایر ائمه(ع) بوده است، اما این حادثهٔ تاریخی، در ذهن تشیع جایگاهی فراتر از یک امر تاریخی یافت و «در حقیقت فصل اساسی تاریخ شیعی گری شد» (توال، ۱۳۸۲، ص ۳۱). به همین سبب هم تا امروز در میان بسیاری از گروه‌های شیعه حتی در کشوری مثل آمریکا یکی از عناصر اصلی ابراز هویت به شمار می‌آید (تکیم، ۱۳۸۴ و العمار، ۱۳۸۴). این تمایزیابی در آغاز تاریخ تشیع چندان رایج نبود؛ بلکه تشیع به تدریج مناسک خاص خودش را بنا به تنوع جغرافیایی و قومی و فرهنگی‌اش و در گذر زمان ایجاد کرد (گیب، ۱۳۸۰). نکتهٔ اصلی در باب مناسک دینی، رابطهٔ آن‌ها با حیات اجتماعی و فرهنگی مؤمنان و تجربه‌های دینی آنان است. در این مقاله به رابطهٔ مناسک عزاداری محرم با حیات اجتماعی و فرهنگی مؤمنان پرداخته خواهند شد. مسئله تجربهٔ دینی ناشی از حضور در مناسک برای مؤمنان، به سبب آنکه تجربهٔ دینی امری درونی و فردی است، دشواری‌هایی بسیار را در حوزهٔ پژوهش با خود دارد. اما از آنجا که فضای اجتماعی و فرهنگی مبتنی بر کنش‌ها و رفتارهای اجتماعی و فرهنگی مؤمنان است؛ لذا با بررسی این مجموعه رفتارهای مشاهده‌پذیرتر نسبت به تجربه‌های دینی، می‌توان به خوبی رابطهٔ مناسک دینی با امر اجتماعی و فرهنگی بررسی کرد. با توجه به عمده رویکردهای مطالعات مناسک، یکی از کارکردهای مهم مناسک، تولید و بازتولید جامعه و فرهنگ برای افراد آن جامعه است (Cf. Segal, 1998). عموم نظریه‌پردازان این حوزه نیز بر این موضوع تأکید دارند که هر جامعه خودش را در مناسک خاصی بازتولید می‌کنند، این مسئله بیش از همه در مناسک جمعی و عمومی انجام می‌شود (رک. موریس، ۱۳۸۳). در این باره دورکیم

مهم‌ترین نظریه‌پردازی است که ارتباط امر اجتماعی و امر مذهبی را بیان کرده و سنت انسان‌شناسی اجتماعی و نمادین بیش از همه بر سنت نظری او (دورکیم، ۱۳۸۳) بنا شده است که در بخش نظری این مقاله به آن خواهیم پرداخت. از لحاظ روشی دورکیم در این کارش به توصیفات اسپنسر و گیلن تأکید کرده است که آن‌ها در عمل ناظران خارجی‌ای بوده‌اند که تلاش کرده‌اند به عنوان یک فرد خارجی و بیگانه، دین و مذهب را در جامعه ابتدائی توصیف و تحلیل کنند.

با توجه به روش‌شناسی مضمّر در کار دورکیم در کتاب *صور ابتدائی حیات دینی*، یکی از راه‌های مناسب برای شناخت هر فرهنگی، بررسی آن جامعه و فرهنگ از چشم‌انداز بیگانه است. در حوزه تاریخی این چشم‌انداز بیش از همه در سفرنامه‌ها تجلی پیدا کرده است. چشم‌انداز بیگانگان به فرهنگ ایرانی سابقه‌ای بس طولانی دارد. از زمان مواجهه‌های ایران و یونان و روم این چشم بیگانه، در غالب تاریخ و سفرنامه به توصیف فرهنگ ایرانی پرداخته است. با توجه به اینکه از عصر صفویه به این سو شاهد گسترش حضور غربیان و خارجیان در ایران و انتشار آثار سفرنامه‌ای و تحلیلی و تاریخی آن‌ها در باب ایرانیان هستیم، و از طرف دیگر از این عصر به بعد مذهب تشیع عمومیت بیشتری در فرهنگ و جامعه ایرانی پیدا می‌کند، ناظران خارجی در ایران بخش‌های مختلف فرهنگ و جامعه ایرانی را توصیف و تحلیل کرده‌اند. در توصیفات این سفرنامه‌ها (به فهرست آن‌ها در بخش منابع رجوع شود) در باره دین ایرانیان، یکی از مناسک دینی مهم توصیف شده، مناسک عزاداری است. دلایل چندی سبب شده در این مقاله بیشتر بر داده‌های سفرنامه‌ها تأکید شود، از یک سو به دلیل موقعیت هرمنوتیکی چشم بیگانه در ایران و تفاوت و فاصله‌ای که با موضوع ایرانی و شگفتی موضوعاتی مثل مناسک محرم برای آن‌ها داشته است، توانسته‌اند گزارش‌های نسبتاً جالبی را از این مناسک برای ما به ارمغان گذارند که با پارادایم سنتی روش‌شناسی انسان‌شناسی (مطالعه دیگری غریبه) متناسب است. از سوی دیگر بنا به رویکرد دورکیمی در تحلیل داده‌های مربوط به توتمیسم در قبایل استرالیایی که عموماً بر گزارش‌های اسپنسر و گیلن تأکید داشته‌اند، به نظر می‌رسد که توصیف‌های سفرنامه‌نویسان قابلیت بسیار بالایی برای تحلیل دورکیمی این مناسک و گفتمان کربلا

در ایران و رابطه آن با امر اجتماعی و وجدان جمعی دارند. برای این کار به دلیل طولانی بودن توصیفات، از ذکر مجدد آن‌ها در اینجا خودداری می‌شود. پس از ذکر چارچوب نظری مقاله با ارجاع به داده‌های سفرنامه‌ای به تحلیل آن‌ها خواهیم پرداخت. شایان ذکر است که داده‌های مورد استناد، عموماً داده‌های مشترک سفرنامه‌نویسان است و از داده‌های خاص و استثنائی استفاده نشده است. به همین دلیل از ارجاع‌دهی‌های مکرر خودداری می‌شود، و داده‌های لازم بیشتر با ارجاع به یکی از آن سفرنامه‌ها مورد استفاده قرار خواهند گرفت.

۱. دورکیم و مطالعات اجتماعی دین

دورکیم به عنوان یکی از متفکران بزرگ و پایه‌گذاران جامعه‌شناسی علمی در سنتی فرانسوی پرورش یافت و تلاش او بر تبیین مفاهیمی از جمله «واقعیت اجتماعی» و تأکید بر تبیین امور بر مبنای علل اجتماعی و تقدم جامعه بر فرد و جمع‌گرایی روش‌شناختی‌اش به او جایگاه خاصی بخشید (ریتزر، ۱۳۷۷ و گیدنز، ۱۳۶۳). انجام پژوهش‌های انسان‌شناختی در باب دین و فرهنگ و جامعه در کتاب *صور/ابدائی حیات دینی* (دورکیم، ۱۳۸۳) سبب شده است که «مطالعات مردم‌شناختی دین، بر آثار دورکیم متمرکز شوند» (موریس، ۱۳۸۳، ص ۱۸۹). در این نوشتار با توجه به موضوع مقاله، رویکرد دورکیم به رابطه دین و وجدان جمعی در مناسک پرداخته خواهد شد. دورکیم در این کتابش با نقد نظریات قبلی در باب دین، وجه اصلی دین را در دو مفهوم مقدس (لاهوت) و نامقدس (ناسوت) بیان می‌کند، «مقدس و نامقدس دو سپهر از هستی و واقعیت هستند، سپهرهایی که به شدت از هم تمایز یافته و در تقابل هستند. اما این دو سپهر از هستی به شدت در ارتباط با یکدیگر نیز هستند» (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۴۹). اما این تقدس امری اعتباری و ذهنی یا به عبارت دقیق‌تر امری بین‌الذهانی است. «وجود موجودات لاهوتی برای آن است که آن‌ها در اذهان بشری لاهوتی [مقدس] تصور شده‌اند. کافی است ما باورمان را به آن‌ها از دست بدهیم تا دیگر چنین نباشد و برای همیشه از بین بروند» (دورکیم، ۱۳۸۳، صص ۴۷۵-۴۷۶). در رویکرد دورکیم خصلت قدسی، ناشی از زندگی گروهی و اجتماعی افراد است. لذا از آنجا که

زندگی اجتماعی و گروهی دارای نوسان و تناوب و تغییر است، این تغییر و نوسان به حیطة امر لاهوتی و قدسی نیز سرایت می‌کند. به عبارت دیگر ادیان و امور مقدس و لاهوتی به «زیر و بم‌های حیات اجتماعی» وابسته هستند (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۴۷۷). این احساس لاهوتی در مواقع جمع بودن افراد، بالاخص در مناسک به شدت افزایش می‌یابد. اجتماع افراد در مناسک سبب می‌شود این احساس «به حد اعلائی شدت» خود برسد (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۴۷۶).

دورکیم با درکی که از امر لاهوتی دارد، دین را به دو دسته عناصر بنیادی باورها و مناسک تقسیم می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۶۳). در هر دینی مجموعه‌های مختلفی از مناسک و نظام‌های پرستشی می‌تواند وجود داشته باشد که نظم آن‌ها و سلسله مراتب آن‌ها، صورت‌بندی نهایی دین را تشکیل می‌دهد و نکته مهم در این است که این نظم امر ثابتی نیست، بلکه متغیر می‌باشد و به زیر و بم‌های آهنگ حیات اجتماعی وابسته است. در تعریف نهایی دورکیم از دین و رویکرد او به دین، تز اصلی‌اش را می‌توان در این مسئله خلاصه کرد که باورها و مناسک دینی در تحلیل نهایی، جلوه‌های نمادینی از واقعیت اجتماعی‌اند.

۲. بازنمایی نمادین امر اجتماعی در دین

دورکیم واقعیت ریشه‌ای دین را امر اجتماعی می‌داند: «دین امری به حد اعلا اجتماعی است و تصورات دینی، تصوراتی جمعی‌اند و بیانگر واقعیت‌های جمعی» (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۱۳)، «دین بازتاباننده همه جنبه‌های واقعی، حتی پیش پا افتاده‌ترین و دل‌آزارترین آن‌هاست. همه چیز جامعه واقعی را در دین می‌توان دید» (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۵۸۳). البته از نظر دورکیم این بازنمایی جامعه در ادیان به صورت دستکاری‌شده و نمادین صورت می‌گیرد، نه به طور مستقیم و ملموس. که البته این بازنمایی به سبب تنوع گروه‌ها و فضاها اجتماعی، تنوع خودش را دارد: «نه توزیع اندیشه دینی در بین توده‌های مردم معتقد به آن‌ها یکسان است و نه شیوه عمل کردن به باورهای دینی. بسته به نوع افراد، محیط‌ها و اوضاع و احوال، باورها و مناسک دینی به شیوه‌های مختلف و متفاوتی احساس و اعمال می‌شوند» (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۷). نکته مهم وجه

نمادین امور دینی است. امر قدسی، هم خودش نمادین است و هم به صورت نمادهای مختلف تجلی پیدا می‌کند. نظام مذهبی به عنوان یک نظام نمادین، به صور مختلف، امر قدسی یا به عبارت دقیق‌تر، جامعه را بازنمایی می‌کنند که از نظر مؤمنان این نمادها هم باز قدسی دارند (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۱۸۲).

دورکیم در تحلیل توتم بر این نظر است که افراد رابطه‌شان با توتم و نمادهای توتمی، صرفاً ناشی از ترس و احترام نسبت به اصل توتمی و تقدس آن نیست؛ بلکه نوعی وظیفه و الزام اخلاقی هم در میان است. به همین سبب هم توتم سرچشمه حیات اخلاقی جامعه محسوب می‌شود. بر این مبنا از منظر دورکیم، نمادهای مقدس از یک سو به واسطه یک نوع کیهان‌شناسی، جهان و موقعیت فرد در این جهان و جامعه را تبیین و تفسیر می‌کنند و از سوی دیگر به واسطه پیوندی که با حیات اخلاقی دارند، رابطه افراد با خود، جامعه و جهان را تعیین می‌کنند. دورکیم با تأکیدی که بر نمادهای مقدس و کارکردهای آن‌ها دارد، معتقد است که توزیع و حضور دائمی این نمادها در جامعه سبب تداوم امر جمعی و حیات اجتماعی می‌شود (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۳۰۳). لذا گسترش و سرایت نمادها و تصاویر مذهبی در جامعه، سبب می‌شود که این تصاویر و نمادها که در کانون مرکزی صحنه زندگی قرار دارند، ناگزیر به نماد آن نیز بدل شوند. با این تصاویر و نمادها، عواطف احساس شده در آن غلیان جمعی احساس اجتماع، در طی مناسک به طور دائم زنده و نگهداری شود و فرد در پیوندی هر روزه با آن، بالاخص زمانی که مناسک جمعی وجود ندارد، آن را در خویش تداوم بدهد (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۳۰۲). البته تلقی‌ها و نگرش‌های دینی افراد نسبت به این نمادها، برخاسته از علل اجتماعی و موقعیت آن‌ها در جامعه است. عموماً در تشریح اندیشه‌های دورکیم به این مسئله اشاره می‌شود که نمادهای دینی صرفاً بازنمای جامعه هستند و کارکرد آن‌ها تداوم حیات اجتماعی در وجه نمادین و در قالب دین است. اما نکته اصلی در اینجاست که در رویکرد دورکیم به دین و نمادهای دینی می‌توان گفت که از نظر او نمادهای دینی نوعی خصلت بازتابانندگی هم دارند. این نمادها علاوه بر آنکه بازنمای حیات اجتماعی‌اند، در ساختن آن نیز مشارکت دارند. علامت‌های نمادین برای هر گروهی نوعی کانون تجمع و هماهنگی است که وحدت اجتماعی را در قالبی عادی‌تر

برای همگان محسوس می‌کنند. اما باید پذیرفت که «علامات نمادین فقط شیوه‌ای آسان برای روشن‌تر کردن احساسی که جامعه از خود دارد، نیست، علامت نمادین در ضمن در ساختن خود این احساس دخالت دارد و خودش یکی از عناصر سازنده آن است» (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۳۱۶). نمادپردازی‌های دینی و تسری آن‌ها به حیات روزمره اجتماع علاوه بر آنکه برای خود آگاهی یافتن جامعه ضرورت دارند، برای ساختن، تداوم و ارائه مداوم آن نیز ضروری هستند.

خلاصه آنکه نمادها و نظام نمادین مذهبی، برساخته‌های اجتماعی‌ای هستند که خودشان نیز در مراحل بعدی در ساختن اجتماع دخالت می‌کنند. همه این‌ها مبتنی بر زیر و بم آهنگ حیات اجتماعی و وابسته به آن است. نمادهای دینی و نظام‌های نمادین مذهبی از منظر دورکیم جز در باره بستر اجتماعی و نقش آن‌ها در حیات اجتماعی مورد فهم و درک نیستند.

۳. دین و مناسک

در تعریف دورکیمی از دین، دو عنصر بنیادی وجود دارند که تشکیل‌دهنده دین هستند: باورها و مناسک. دورکیم با تأکید بر اینکه تقلیل دین به مجموعه‌ای صرف از باورها کاری نادرست است، به اهمیت مناسک در حیات دینی اشاره می‌کند و آن را مجرای اصلی تجربه دینی و کسب ایمان دینی و بروز پیامدهای حیات دینی برای مؤمنان می‌داند. «کیش عبادی یا مناسک مجموعه اعمال منظم تکراری شده است که فقط دستگاهی متشکل از علائم که ایمان از راه آن‌ها ترجمان بیرونی پیدا می‌کند نیست، بلکه مجموعه وسایلی است که ایمان و احساس دینی از طریق آن‌ها ایجاد و دوره به دوره تکرار می‌شود» (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۵۷۸). دورکیم در مباحث مربوط به مناسک بیش از همه بر مناسک جمعی و مشترک و نظریه پردازی بر مبنای آن‌ها تأکید دارد و چندان به مناسک فردی و منفرد اشاره نمی‌کند.

این تعبیر جمعی از مناسک در کلیت نظریه دورکیم اهمیت کلیدی دارد و بر همین مبنای او کارکردهای اجتماعی و اخلاقی مناسک جمعی را بیان می‌کند. در طی مناسک مذهبی است که جامعه خود را در فرد بازتولید می‌کند و هنجارهای اخلاقی که

خاستگاهی اجتماعی دارند، در فرد با قدرتی فزاینده درونی می‌شوند. به عبارت دیگر وجدان اخلاقی و وجدان جمعی در طی مناسک جمعی در فرد ایجاد و تقویت می‌شود. افراد طی همین تشریفات مناسکی با هم پیوند پیدا می‌کنند، به هم نزدیک می‌شوند و ارتباط و صمیمیت‌شان با یکدیگر بیشتر می‌شود. در کل محتوای آگاهی جمعی افراد از رهگذر حضور در مناسک ساخته می‌شود، یا تغییر می‌کند. افراد در طی مناسک از حیات فردگرایانه روزمره، به جهان حیات جمعی و وجدان جمعی و آگاهی جمعی پیوندی مجدد پیدا می‌کنند و موقعیت و وظیفه‌شان نسبت به جامعه را در خود بازتولید و تقویت می‌کنند. لذا مناسک عملاً همبستگی اجتماعی و اقتدار اخلاقی ملازم با آن را تداوم و باز تولید می‌بخشد (همان، ص ۵۱۳).

نکته مهم در این است که ذهنیت مذهبی مؤمنان یا آنچه دورکیم «ذهنیت عبادی» (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۵۲۳) می‌نامد، از خلال مناسک ایجاد می‌شود. مناسک وجدان اخلاقی فرد و اجتماع و رابطه فرد به گذشته و وابستگی او به اجتماع را در بستری از ایمان مناسکی و در بستری از ذهنیت مذهبی ایجاد می‌کند. مهم‌ترین مخاطب مناسک، درون افراد است. تصوراتی که در طی مناسک در درون فرد برانگیخته می‌شود، آن‌هایی هستند که «برای کارکرد نیکوی حیات اخلاقی» مؤمنان ضروری هستند (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۵۲۸). لذا مناسک فرد را با تجدید قوا و تقویت روحیه‌اش و پیوندش با جامعه، با نیرویی بیشتر به حیات اجتماعی باز می‌گردانند. در این منظر هر چه مناسک عمومی‌تر و مهم‌تر باشد، تأثیرگذاری‌اش بر مؤمنان و انجام کارکردهای مورد نظر دورکیمی بیشتر خواهد شد. از این منظر باید توجه کرد که در ادیان مختلف، مناسک جمعی و فردی متنوعی که در آن دین هستند، کارکردهای چندگانه‌ای دارند؛ اما نکته اصلی در اینجا است که در هر مذهب و اجتماع، معمولاً یکی از مناسک دینی که عمومیت، گستردگی و مرکزیت خاصی در نظام اعتقادی و مناسکی دارد، بیشترین نقش و سهم را در بازتولید هویت اجتماعی و به تعبیر دورکیم، وجدان جمعی و آگاهی جمعی مؤمنان دارد. لذا برای شناخت این مناسک باید دید که کدام یک از مناسک مذهبی برای افراد جامعه مذهبی، مرکزیت منسکی و اعتقادی داشته و تبلورهای بیرونی

این مرکزیت در جامعه چگونه است. بیش از این نیازی به بسط نظریات دورکیم نیست؛ لذا به تحلیل داده‌های سفرنامه‌ها خواهیم پرداخت.

۴. تحلیل داده‌های سفرنامه‌ای در باب رابطه مناسک عزاداری و وجدان جمعی

توصیفات سفرنامه‌نویسان خارجی بیانگر آن است که مناسک رمضان و مناسک محرم مهم‌ترین مناسک مذهبی جمعی هستند. در این ایام مناسکی بیشتر مردم درگیر انجام مناسک می‌شوند. «ایرانیان، تمام این مدت دهه اول محرم... را به طور مداوم عزاداری می‌کنند و ضمن تظاهرات عمومی عظیم، از پایان غم‌انگیز زندگی حسین (ع) ... یاد و به این مناسبت سوگواری می‌کنند» (دل‌واله، ۱۳۸۱، ص ۷۰). اما نکته اصلی در این است که مهم‌ترین و اصلی‌ترین مناسک عمومی جامعه مناسک عزاداری محرم است: «از نظر ایرانی‌ها برجسته‌ترین ایام همین روزهای عزاداری است» (بلوشر، ۱۳۶۳، ص ۸۷). ایام محرم و مناسک مربوط به آن تمام جامعه را در بر می‌گیرد، از طفل کوچک تا پیران سالخورده همه و همه در آن مشارکت دارند. این مناسک به طور سالانه در ایام ماه‌های مذهبی محرم و صفر برگزار می‌شود و در این ایام فضای اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی و سیاسی زندگی مردم کاملاً تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد. حضور کلیه مردم در این ایام مناسکی و مشارکت در مناسک به واسطه صور مختلف مناسک مثبت و منفی که شامل خودداری از اموری از جمله گناه، جنگ، تراشیدن ریش و مجالس شادی و پرداختن به اموری از قبیل پوشیدن لباس سیاه، شرکت در مجالس روضه و... انجام می‌گیرد. «وقتی که ماه محرم الحرام یعنی ماه عزاداری وارد می‌شود تمام ساکنین ایران اناثاً و ذکوراً، حتی فقراى آنجا به لباس سیاه ملبس می‌شوند» (ویلس، ۱۳۶۳، ص ۲۶۵) و جامعه شیعی در حالت مناسکی خاصی فرو می‌رود و نمادهای مناسکی از جمله علم‌ها و بیرق‌ها و پرچم‌ها و... سرتاسر جامعه را در بر می‌گیرند. مجالس متعدد مذهبی اعم از روضه و تعزیه و... بخش اعظمی از فعالیت‌های روزانه مردم را به خود اختصاص می‌دهند. کسی به سادگی امکان طفره رفتن از حضور در این مناسک را ندارد. حتی کودکان نیز در این مناسک حضور فعال و گسترده‌ای دارند. مردم و فضاهای شهری سرشار از نمادهای مربوط به این مناسک می‌شوند. این نمادها هم

شامل آدم‌هایی است که به دلیل نشانه‌ عزادار بودن لباس مشکی و ریش نتراشیده (در مردان) دارند و هم به نشانه‌ ایام محرم مجالس عزاداری متعددی در همه‌ مناطق شهر برگزار می‌شود: «در تمام این مدت میدان‌ها و گذرگاه‌ها چراغانی و روشن و علم‌های سیاه در همه جا افراشته است. در سر گذرها صندلی‌هایی گذاشته‌اند که هر چند گاه ملایی بر روی آن می‌نشیند و سخنانی در منقبت و مصیبت کشته‌شدگان می‌گوید. همه‌ ساکنان محلات در حالی که به عنوان سوگواری جامه کبود [سیاه] بر تن کرده‌اند در پای کرسی و عظم و مرثیه آنان می‌نشینند» (کارری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۰). همه‌ مناطق کلیدی شهر اعم از تقاطع‌های اصلی، میدان‌های مهم و بازار اصلی شهر محل اصلی برگزاری این مناسک هستند. علاوه بر آن‌ها نیز هر محله‌ای و منطقه‌ای برای خود مراسم خاصی برگزار می‌کند. حتی خانه‌های شاهزادگان که در سایر ایام به روی مردم بسته است، در این ایام محل برگزاری مراسم عزاداری و مجلس روضه و تعزیه می‌شود (کمپفر، ۱۳۶۰). در نهایت جامعه شهری شیعی در فضای منسکی عمومی و عمیقی فرو می‌رود که همه‌ بخش‌های جامعه اعم از بالا و پایین، فرادست و فرودست را در خود دخیل می‌کند، «در این روزها که عزای عمومی و سراسری در مملکت است همه کس جامعه سیاه در برمی‌کند» (پولاک، ۱۳۶۸، ص ۲۳۴).

آنچه در عموم سفرنامه‌نویسان مشهور است، فضای احساسی و عاطفی این ایام مناسکی است. جامعه در وضعیت عاطفی و احساسی خاصی فرو می‌رود. در این ایام «تظاهرات عمومی عظیم» (دلاواله، ۱۳۸۱، ص ۷۰). «هیجان پنهان مذهبی مشرق زمین» (بل، ۱۳۶۳) و «شور و هیجان مذهبی» (جکسن، ۱۳۶۹، ص ۱۶۸) و «حالت خلسه و جذبه» (بلوشر، ۱۳۶۳، ص ۱۷)، سرتاسر مردم و جامعه را در برمی‌گیرد. همه این توصیف‌ها بیانگر تشدید احساسات مردم در وجه جمعی آن است و اجتماع از نظر عاطفی در این ایام «احساس حادثی از خویشتن» را به تعبیر دورکیمی‌اش به دست می‌آورد، به همین سبب در این ایام بنا به داده‌های تاریخی، امنیت خارجی‌ها و بالاخص کسانی که کافر دانسته می‌شدند، بیشتر به خطر می‌افتاده است. این تشدید عاطفی و احساسی اجتماع و مردم در فضایی از اندوه و رنج و ماتم صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر همه هیجان و خلسه و جذبه مذهبی مردم در ایام محرم به واسطه احساس حزن و

اندوه مقدسی که سرتاسر جامعه را فرا می‌گیرد، ایجاد می‌شود. اذهان مردم به شدت درگیر «سرگذشت غم‌انگیز» و مصیبت‌بار امام سوم شیعیان می‌شود (ماسه، ۲۵۳۵). این اندوه مقدس و خلسه و شور و هیجان مذهبی ناشی از آن، به واسطه صور مناسکی مختلفی در جامعه ایجاد و تشدید می‌شود. از یک سو رفتارهای حزن‌انگیز مثل لباس مشکی و خودداری از رفتارهای شادمانه و گسترش مجالس گریه و زاری زمینه‌های لازم را برای تجربه غم‌بار و اندوه‌گینانه جهان ایجاد می‌کند و از سوی دیگر لازمه حضور در این مناسک و مشارکت در آن و ابراز اجتماعی خویشتن مذهبی مؤمنان به واسطه نشانه‌های غم و اندوه میسر است، (پولاک، ۱۳۶۸) در ایام محرم «گریه و زاری در ایران از لوازم چنین روزهایی است» (بلوشر، ۱۳۶۳، ص ۸۷). این حزن و اندوه همیشه به صورت جمعی و در فضاهای جمعی تولید و ابراز می‌شود. همیشه در اجتماع مردم اندوهگین و جمع‌های سیاه پوشیده دیده می‌شوند. جهان اجتماعی به واسطه الزام مذهبی ناشی از ایام مناسکی محرم از همه اعضایش می‌خواهد که از بایسته‌های مناسکی از جمله حالت حزن و اندوه و نشانه‌های آن (لباس سیاه، گره و...) در جامعه پیروی و به آن عمل می‌کنند. در این ایام فضای مناسکی محرم آنقدر زیست جهان مردم را تحت تأثیر قرار می‌دهد که حتی فعالیت‌های کودکان نیز معطوف به آن و شرکت در آن یا برگزاری مراسم عزاداری می‌شود.

نکته مهم در این است که با شروع ایام محرم جامعه به یکباره به اوج این اندوه و حزن مقدس نمی‌رسد و به یکباره هم از آن خارج نمی‌شود. اجتماع شیعیان در این ایام با شروع محرم کم‌کم و به تدریج فعالیت‌های مناسکی خاصی را انجام می‌دهند که این فعالیت‌ها و محتواهای آن‌ها سیر رو به اوجی را از لحاظ وجوه مصیبت‌بار و پرداختن به اصل قضیه طی می‌کنند (بروگش، ۱۳۷۴، صص ۱۰۵-۱۰۷). تعزیه‌ها که از اول محرم در عموم مناطق شهر شروع می‌شوند به واسطه سلسله مراتبی که در برنامه‌های خود دارند در نهایت به این سمت هدایت شده‌اند که روز دهم مهم‌ترین صحنه عاشورا را به تصویر بکشند و اوج نهایی احساس‌های اجتماعی غم و اندوه را در میان مردم به منصفه ظهور برسانند. لذا روز دهم محرم نقطه نهایی این جریان احساسی و عاطفی جامعه است که شدیدترین ابرازهای عاطفی نیز در این روز انجام می‌گیرد.

این سیر تدریجی اوج‌گیری احساسات و هیجان و خلصه مذهبی عزاداران به واسطه نمادها سلسله مراتب خاص خودش را پیدا می‌کند. ایام آغازین محرم بیشتر به مقدمات حادثه ظهر عاشورا و شخصیت‌های شهید قبل از آن می‌پردازند. روضه‌ها و تعزیه‌ها تا قبل از دهم محرم عمدتاً معطوف به اصحاب امام حسین (ع) است، اما روز دهم که نقطه اوج این مناسک و احساسات مقدس ناشی از آن است در مراسم‌های مربوط به امام حسین (ع) نمادین شده است. به عبارت دیگر امام حسین (ع) نماد نهایی و اصلی و مرکزی این حزن و اندوه مقدس اجتماع مؤمنان است. حتی در مراسم‌های قبل از روز دهم نیز این نماد یعنی نام امام حسین (ع) و حوادث مربوط به آن شدیدترین عواطف و احساس‌ها را به خود اختصاص داده است به طوری که «چون اسم حضرت حسین (ع) برده می‌شود، فوراً از آن جمعیت تماشایان یک صدای ناله و گریه و حشتناک حزن‌انگیزی بلند می‌شود... تمامی مستمعین به حالت جنون می‌رسند و به شدت گریه و زاری می‌نمایند» (ویلس، ۱۳۶۳).

امام حسین (ع) نماد اصلی تمام این ایام مناسکی است. امام حسین (ع) و حادثه تاریخی مربوط به او به عنوان بخشی مهم از اعتقادات و تاریخ مذهبی شیعیان به تدریج در میان آن‌ها آنچنان گسترش یافته که او اصلی‌ترین نماد احساسات مقدس و اندوه قدسی مؤمنان شده است (فولر، ۱۳۷۷) و آوردن نام او این احساسات را به غلیان درمی‌آورد.

بنا به توضیحات سفرنامه‌نویسان یکی از صور مناسکی مهم مربوط به عزاداری محرم هنر تعزیه است. تعزیه به عنوان یک نیایش و نمایش مهم‌ترین و اصلی‌ترین هنر مقدس مردم می‌باشد. تعزیه به عنوان هنری برای یادآوری و بازگویی و بازسازی نمادین حادثه کربلا و باورهای مربوط به آن، بخش اصلی صور مناسکی عزاداری را از قاجاریه به این سو به خود اختصاص داده است. در مجموع با توجه به توصیفات موجود از مراسم‌ها و تعزیه‌ها و... می‌توان گفت مهم‌ترین و عمده‌ترین و اصلی‌ترین مخاطبان و حتی تولیدکنندگان این تعزیه‌ها، مردم عامی و عادی و به عبارت دقیق‌تر فرودستان شهری بوده‌اند. توصیف‌های سفرنامه‌نویسان آنجا که در کوچه و بازار یا «زیر درخت چناری و بر سر گذری، جمعی را مشغول تماشای تعزیه با حالت حزن مقدس

و ایمان مذهبی‌شان بیان کرده‌اند» (بل، ۱۳۶۳)، همه بیانگر آن هستند که عامه مردم مهم‌ترین و اصلی‌ترین مشارکت‌کنندگان و برگزارکنندگان این مناسک بوده‌اند: «نویسندگان و سرایندگان این نمایشنامه‌ها که اغلب خود از همین هنرمندان دسته‌های دوره گرد بوده‌اند، وقایع تاریخی را با کمک گرفتن از قدرت تخیل خود به نظم درآورده‌اند. با اینکه سرایندگان این نمایشنامه‌ها از اشعار شاعران بزرگ و مشهور ایران ابیاتی چند را به عاریت می‌گیرند، معه‌ذا نمایشنامه‌های‌شان از حیث اصالت و گیرایی هیچ کم و کسری ندارد و حس مذهبی و ملی را به خوبی در شیعیان برمی‌انگیزد و پیوسته بالا می‌برد. به طوری که پس از مدتی تماشاگران با صدای بلند به گریه و زاری می‌پردازند و بی‌وقفه به سر و سینه خود می‌زنند» (بروگش، ۱۳۷۴). هنر تعزیه در این حالت بیانگر نوعی تئاتر مذهبی مردم است. تئاتر مردمی‌ای که مهم‌ترین مؤلفه آن آمیزش نمایش و نیایش است. این نمایش نیایش گونه آنقدر واقعی است که بعضاً مخاطبان از یاد می‌برند که نمایش است و آن را واقعیت می‌پندارند و با ایمانی صادقانه آن را باور می‌کنند. از یک سو این نمایش نیایشی آن گونه است که هنرمندان آن خود را به جای نقش‌ها قرار نمی‌دهند، بازیگران تعزیه خودآگاهانه اذعان می‌کنند که ما از نقشی که اجرا می‌کنیم جدا هستیم. آنجا که نقش شمر و یزیدیان را بازی می‌کنند در صحنه‌های حساس نمایش می‌گیرند تا این تفکیک را هم برای خود و هم برای مخاطب نشان دهند. این هنر مقدس مردمی به دلیل پیوستگی و آمیختگی که با زندگی مردم دارد بازنمای خوبی از تحولات این زندگی و وجوه آن است. آنگونه که در سفرنامه‌ها آمده، وجوه مختلف تاریخی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی در تعزیه بازنمایی پیدا کرده است.

به همین سبب هم همیشه بزرگان و سران سیاسی و اقتصادی مثل ظل‌السلطان (ویلس، ۱۳۶۳) به دنبال استفاده از این نمایش نیایشی برای تحکیم و کسب مشروعیت قدرت خویشتن بوده و هستند. از سوی دیگر به دلیل مردمی بودن این نمایش نیایشی، همیشه «نخبگان سنتی دینی و مؤمنان سخت‌گیر البته نمایش صحنه‌ای را جایز نمی‌شمارند و آن را هتک حرکت از ائمه و بت‌پرستی می‌دانند. ملاحظا نیز به تماشای تعزیه می‌آیند و در حالی که تن به تماشای بازی‌ها می‌دهند، آن را به چیزی نمی‌گیرند

و به آن با دیده تحقیر می‌نگرند» (پولاک، ۱۳۶۸). به عبارت دیگر عامل‌های انسانی تعزیه به عنوان یکی از صور مناسکی مهم عزاداری از یک سو عامه مردم هستند و مخاطبان اصلی و تولیدکنندگان اصلی و نهایی آن هستند و از سوی دیگر نخبگان سیاسی و اقتصادی‌اند که هم مجبورند در این مناسک‌ها شرکت کنند (و بعضاً هم آن‌ها نیز اعتقاد دارند) و چون آنچنان فراگیر است که کسی را یارای تن زدن و کنار رفتن از آن نیست و هم اینکه به واسطه خرج کردن برای این صور مناسکی مشروعیت و اعتبار اجتماعی و مذهبی خودشان را بازتولید و تحکیم می‌کنند. ساختن تکیه‌های بزرگی از جمله تکیه دولت نماد این مسئله است.

در کل در این صور مناسکی مهم‌ترین باورها و اعتقادهای مذهبی شیعه به صورت اساطیری و بعضاً به طور نمایشی بیان می‌شود. اعتقاد به موجودات مقدس مثل فرشتگان و جنیان و شیاطین، اعتقاد به بنیادهای لاهوتی و ناسوتی عالم به واسطه تقابل حسینی- یزیدی، اعتقاد به بهشت و جهنم و راه‌های رسیدن به آن و... در این مناسک حضور دارند. اما نکته اصلی این است که در سلسله اساطیر و باورهای مذهبی بازنمایی شده در این مناسک، نقطه مرکزی و کانون اصلی آن را کربلا تشکیل می‌دهد. «سرانجام روز دهم محرم فرا رسید، روزی پر اهمیت برای همه مسلمانان [شیعیان] زیرا این روز شاهد آفرینش آدم و حوا، بهشت و جهنم، زندگی و مرگ بوده است. ولی برای شیعیان دهم محرم لحظه‌ای بسیار ژرف‌تر و پرمعناتر است، چرا که شهادت امام حسین (ع) در این روز روی داده است» (بل، ۱۳۶۳). «مضمون تعزیه عبارت از وقایع معظمه تاریخیه مقدسی است. یعنی از زمانی که حضرت آدم و حوا مرتکب معصیت شدند و از بهشت آن‌ها را راندند و قابیل، هابیل را کشت و حضرت ابراهیم مأمور به قربانی اسحق و اسمعیل گردید، گفتگو می‌شود تا به آخرین شهادی محترم که به قتل حضرت حسین (ع) و اصحاب او و اسیری عیال و خواهران او منتهی می‌شود» (ویلس، ۱۳۶۳). لذا این مناسک و روایات به نوعی در مرکزیت ذهنیت مذهبی مؤمنان قرار دارند، و مرکزیت اجتماعی این مناسک همراه است با مرکزیت اعتقادی و اساطیری آن.

در این ایام مناسکی و عزاداری تمام اساطیر و باورهای مقدس با ارجاع نهایی‌شان به حادثه کربلا بیان و بازسازی می‌شوند (انه، ۱۳۶۸ و سکویلوست، ۱۳۸۳) و کربلا و

حادثه کربلا در نقطه مرکزی کیهان‌شناسی دینی مؤمنان قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر دال برتر گفتمان دینی در این مناسک، کربلا و امام حسین(ع) است. از سوی دیگر در زندگی عملی مردم نیز بنا به توصیفات سفرنامه‌نویسان این مرکزیت دیده می‌شود. کودک متولد شده را با تربت کربلا سقش را می‌گیرند؛ مهم‌ترین آرزوی مردم رفتن به زیارت کربلاست، وقتی هم می‌میرند وصیت نهایی آن‌ها خاک شدن کنار قبر امام حسین(ع) است (پولاک، ۱۳۶۸، ص ۱۵۴). لذا عملاً در زندگی مردم عادی نیز این مرکزیت کیهان‌شناختی دیده می‌شود. از سوی دیگر زندگی سرشار از رنج مردم و چهره‌های چین و چروک خورده آن‌ها که حاکی از رنج زندگی‌شان است، هماهنگی و همدلی عمیقی را میان زندگی آن‌ها و رنج بازنمایی شده در مراسم عزاداری فراهم می‌کند. هویت اجتماعی و مذهبی و تمایز از دیگری و حتی تقابل با آن‌ها که مهم‌ترین مصداق آن اهل تسنن هستند به شدیدترین حالت در این ایام دیده می‌شود، «ابراز تنفر از اهل تسنن که هر ساله با این نمایشات عیان می‌شود جنبه ناسالمی دارد، زیرا گاهی اوقات این حس تنفر نسبت به اعراب و ترک‌های سنی مقیم شهرهای ایران هم ابراز می‌شود» (بروگش، ۱۳۷۴).

دیدگاه گراهام فولر که بیانگر آمیختگی عمیق روح افراط ایرانی با مذهب تشیع و نقش کلیدی مراسم آیینی شهادت امام حسین(ع) در بازنمایی فرهنگ سیاسی و باورهای سیاسی-مذهبی و فلسفه اجتماعی شیعیان است (۱۳۷۷، ص ۱۷)، نشان‌دهنده تأثیر مهم مناسک محرم در بازتولید هویت سیاسی، اجتماعی، مذهبی و فرهنگی شیعیان است (همچنین رک. گوینو، بی‌تا). با توجه به این داده‌ها حادثه کربلا و شخصیت‌های اصلی آن برای اجتماع مردم عادی شیعه کلیدی‌ترین بخش مذهب را تشکیل می‌دهند که بخش اعظم و اصلی حیات مذهبی آن‌ها را نیز به خود اختصاص داده‌اند و از خلال صور مناسکی مربوط به آن این مردم عادی احساس حادثری از خویشتن را به دست می‌آورند که هم نسبت به خویشتن در باره دیگری خودآگاهی پیدا می‌کنند و هم اینکه این هویت را بازتولید می‌کنند. از سوی دیگر با عجین شدگی این مناسک با زندگی مردم بخش‌های مختلف زندگی که با مذهب سر و کار دارد، از خلال این مناسک انجام می‌شود.

در کل در تعبیری دورکیمی، مناسک کربلا مناسک هویتی قبیله شیعه است و امام حسین (ع) شخصیت اصلی آن است. مؤمنان با شرکت در مناسک مربوط به آن و به واسطه سرایت تقدس این توتم و نمادهای آن در اجزای برگزاری مناسک در این تقدس شریک می‌شوند و خویشتن دینی‌شان را که همان خویشتن اجتماعی‌شان هم هست، همراه تجربه‌ای دینی به دست می‌آورند. حیات دینی عامه شیعی آمیختگی عمیق و شدیدی با حیات اجتماعی و فرهنگی آن‌ها دارد. لذا حیات دینی و حیات اجتماعی مردم در تناظر با یکدیگر در طی مناسک محرم از خلال صور مختلف این مناسک بازنمایی می‌شوند. اجتماع شیعیان در محرم، در قالبی دینی اجتماع بودن خودش و هویت اجتماعی و وجدان جمعی‌اش را تولید و بازتولید می‌کند. به عبارت دیگر در این مناسک جامعه مؤمنان «احساس حادثی از خویشتن» را تجربه می‌کند. در کل دین در معنای دورکیمی آن یا به عبارت دقیق‌تر مهم‌ترین بخش جمعی دین، در اجتماع عامه شیعیان، بیش از هر چیز شامل مناسک محرم و نمادهای دینی ناشی از آن می‌شود و از خلال این مناسک وجدان جمعی شیعیان و آگاهی جمعی آن‌ها بازتولید می‌شود. البته نباید از یاد برد که دورکیم دین را به صورت مجموعه‌ای تعریف می‌کند، لذا می‌توان گفت که در مجموعه‌ای از مناسک و نظام‌های اعتقادی همبسته با آن‌ها در مذهب و اجتماع شیعی، مناسک محرم و اعتقادهای پیوسته به آن وجه غالب و اصلی را دارد؛ در عین اینکه سایر عناصر و مناسک مذهبی هم جایگاه خودشان را دارند.

جمع‌بندی

مطالعات اجتماعی دین در ایران بیشتر مبتنی است بر داده‌های حاصل از الهیات و متون رسمی دین. بر مبنای سنت انسان‌شناسی اجتماعی و نمادین و با تأکید بر رویکرد نظری و روشی دورکیم در مطالعه دین، باید برای مطالعات دینی به آنچه مردم در عمل تجربه دینی‌شان را از خلال آن به دست می‌آورند رجوع کرد. دورکیم با تأکید بر بازنمایی امر اجتماعی در ادیان، و اینکه امر قدسی در یک جامعه همان امر اجتماعی و جامعه است، به بررسی نظام توتمی پرداخته است. براین اساس در جامعه ایرانی با توجه به داده‌های سفرنامه نویسان غربی، به عنوان ناظران بیگانه و خارجی و با آگاهی به کاستی‌های این

نوع داده‌ها، در رویکردی دورکیمی به توصیفی تحلیلی در این باره پرداخته شد. نتیجه این مقاله این می‌باشد که در حیات اجتماعی شیعه در ایران، مهم‌ترین منسک جمعی دینی، مناسک عزاداری محرم است که بیشترین حجم از افراد جامعه در این مناسک شرکت می‌کنند. غلیان احساس‌ها و شور مذهبی و اجتماعی شیعیان در این ایام مناسکی بیانگر آنست که جامعه شیعی هویت اجتماعی و وجدان جمعی خودش را بیش از همه در این مناسک تولید و بازتولید می‌کند. به رغم اینکه داده‌های سفرنامه‌ها بیانگر آنست که سایر مناسک و ایام مناسکی هم به نوعی نقش و کارکرد خودشان را در حیات دینی و اجتماعی مؤمنان دارند، اما نقش محوری‌تر و عمومی‌تر متعلق به مناسک عزاداری محرم است. البته در این مقاله چند نکته شایان ذکر است: اول اینکه در این نوشتار در پی این نبوده‌ایم که سازوکارهای بازتولید وجدان جمعی را در درون افراد از منظری روان‌شناختی بررسی کنیم، بلکه بیشتر در صدد نشان دادن نقش محوری مناسک محرم بوده‌ایم. دوم اینکه هدف اصلی این مقاله طرح بازنگری در مطالعات دین در ایران و خروج از پارادایم کلامی در جامعه‌شناسی دین و رجوع به دین در مفهوم عملی و واقعی آن بوده است. بر همین اساس هم این فرضیه مطرح شد که وجدان جمعی و ذهنیت مذهبی شیعیان ایرانی بیش از همه از خلال مناسک عزاداری محرم تولید و بازتولید می‌شده و می‌شود. لذا لازم است که در ارزیابی وضعیت دینداری مردم، به داشته‌ها و نظریات خودشان در باب دین توجه شود. یک دلیل برگزیدن سفرنامه به عنوان منبع اطلاعاتی این مقاله هم این بوده که ناظران خارجی، فارغ از تعلقات دینی و در حد امکان، توانسته‌اند که ذهنیت مذهبی مردم را در وجه عینی و ملموس آن بیان کنند. از این منظر می‌توان گفت که در مطالعات دینی باید تلفیقی از رویکردهای درونی و بیرونی را با هم داشت. بر مبنای این تلفیق می‌توان به فهمی دقیق‌تر از دین و ابعاد اجتماعی و فرهنگی آن رسید. امید است پژوهش‌های بعدی در نقد این فرضیه و گسترش هر چه بیشتر داده‌ها و تحلیل‌ها از دین‌داری مردمی در ایران گام‌هایی بیشتر بردارند.

کتابنامه

- انه، کلود (۱۳۶۸). *اوراق ایرانی*. ایرج پروشانی. تهران: معین.
- بختیار، م. و حسامی، ف. (۱۳۸۲). *نظریه‌های اجتماعی دین*. تهران: مؤسسه پژوهشی امام خمینی.
- بروگش، هاینریش (۱۳۷۴). *در سرزمین آفتاب*. مجید جلیوند، تهران: مرکز.
- بل، گرترو (۱۳۶۳). *تصویرهایی از ایران*. بزرگمهر ریاحی. تهران: خوارزمی.
- بلوشر، ویپرت (۱۳۶۳). *سفرنامه بلوشر*. کیکاووس جهاننداری. تهران: خوارزمی.
- پولاک، پاکوب (۱۳۶۸). *سفرنامه پولاک: ایران و ایرانیان*. کیکاووس جهاننداری. تهران: خوارزمی.
- تکیم، لیاقت علی (۱۳۸۴). «تشیع آمریکا و تأثیرپذیری از عوامل خارجی»، *مجله شیعه‌شناسی*. شماره ۹، صص ۱۷۹-۲۰۴.
- توال، فرانسوا (۱۳۸۲). *ژئوپلتیک شیعه*. کتایون باصر. تهران: ویستار.
- جکسن، ویلیام (۱۳۶۹). *سفرنامه جکسن*. منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای. تهران: خوارزمی.
- چلکووسکی، پیتر. جی (۱۳۶۷). *تعزیه: نیایش و نمایش در ایران*. داوود حاتمی. تهران: علمی و فرهنگی.
- دلوااله، پیتر (۱۳۸۱). *سفرنامه دلوااله*. شعاع‌الدین شفا. تهران: علمی و فرهنگی.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳). *صور ابتدائی حیات دینی*. باقر پرهام. تهران: مرکز.
- رحمانی، جبار (۱۳۸۵). *هیئت‌های عزاداری و گفتمان کربلا*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۷). *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*. محسن ثلاثی. تهران: علمی.
- سکویل وست، ویتا (۱۳۸۳). *مسافر تهران*. مهران توکلی. تهران: نی.
- العمار، عصام (۱۳۸۴). «شیعیان یمن: بررسی وضعیت فرهنگی و سیاسی». *مجله شیعه‌شناسی*. شماره ۹، صص ۲۲۵-۲۴۲.
- فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۳). *شاخه زرین*. کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۱). *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*. تهران: نی.
- فولر، گراهام (۱۳۷۷). *قبله عالم: ژئوپلتیک ایران*. عباس مخبر. تهران: مرکز.
- قاسمی ندوشن، حمیدرضا (۱۳۷۹). *محرم ندوشن*. یزد: مصباح.

- کارری، جیووانی (۱۳۸۳). *سفرنامه کارری*. عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ. تهران: علمی و فرهنگی.
- کرزن، جرج.ن (۱۳۷۳). *ایران و قضیه ایران*. ج ۱ و ج ۲. وحید مازندرانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۰). *سفرنامه کمپر*. کیکاووس جهاننداری. تهران: خوارزمی.
- گوینو، کنت. دو (بی تا). *سه سال در ایران*. ذبیح‌اله منصوری. تهران: فرخی.
- گیب، همیلتون (۱۳۸۰). *اسلام: بررسی تاریخی*. منوچهر امیری. تهران: علمی و فرهنگی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۶۳). *دورکم*. یوسف اباذری. تهران: خوارزمی.
- ماسه، هانری (۲۵۳۵). *معتقدات و آداب ایرانی*. ترجمه مهدی روشن‌ضمیر. تهران: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). *حماسه حسینی*. ج ۱ و ج ۲. تهران: صدرا.
- موریس، برایان (۱۳۸۳). *مطالعات مردم‌شناختی دین*. حسین شرف‌الدین و محمد فولادی. قم: زلال کوثر.
- موریه، جیمز (۱۳۷۶). *حاجی بابای اصفهانی*. مهدی افشار. تهران: علمی.
- میراث فرهنگی (۱۳۷۹). *نخستین همایش محرم*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- همان (۱۳۸۳). *همایش بین‌المللی محرم و فرهنگ مردم*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- همیلتون، ملکلم (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی دین*. محسن ثلاثی. تهران: تیبان.
- ویلس، چارلز (۱۳۶۳). *تاریخ اجتماعی ایران در عهد قاجاریه*. جمشید دودانگه و مهرداد نیکنام. تهران: طلوع.

- Atkinson, P. (1990). *Ethnographic Imagination*. New York: Routledge.
- Bowie, F. (2000). *Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Duranti, A. (1997). *Linguistic Anthropology*. New York: Cambridge.
- Eriksen, Th. H. & Nielsen. F.S. (2001). *A History of Anthropology*.
- Fischer, Micheal (1980). *Iran: from Religious Dispute to Revolution*. London: Cambridge.
- Segal, Robert (1998). *The Myth and Ritual Theory*. Oxford: Blackwell.