الشعائر الحسينية في الدولة الصفوية (رؤية استشراقية)

م.د. محسن طعمة يوسف

كلية الآداب/ جامعة البصرة

muhsin.yousif@uobasrah.edu.iq

الملخص

عاشوراء واستشهاد الإمام الحسين (عليه السلام) هي قضية تاريخية مثبتة وقد تم تسجيلها في العديد من المصادر التاريخية ولا يشك المؤرخون في وقوع هذا الحدث. اهتممنا في هذا البحث بدراسة الشعائر الحسينية من خلال الرؤية التي شكّلها المستشرقون في أيام الدولة الصفوية باعتبار ان الأخير يمثل جيلاً متميّزًا من التطور في هذه الشعائر في ظل الصفويين من خلال العوامل الاجتماعيّة والسياسية، وفي هذا الإطار تعدّدت الأخبار والنصوص المبينة عن مراسيم محرم التي كانت تنقل عن طريق الرحالة الأوربيين الذين استطاعوا من نقل صورة عن مراسيم محرم ومن ثم أصبحت نظرة المستشرقين في الغالب محكومة بمعايير تلك الأسفار التي تناقلتها أوراقهم ومذكراتهم، وكيف صاغت لهم تلك الاسفار والأخبار صوراً تنأى بهم عن ما يروى من سلوك المجتمع والسلطة تجاه الشعائر الحسينية واليات إقامتها وفق منظور انتاج الهوية السياسية والمجتمعية وكلّ ما يتعلّق بهم.

الكلمات المفتاحية:(الإمام الحسين (عليه السلام)، الدولة الصفوية، الشعائر الحسينية، محرم، مراسيم العزاء، المسرح الصفوي).

Husseini rituals in the Safavid state. Orientalist vision

dr. Mohsen Touma Yusuf

Faculty of Arts - Basra University

Abstracts:

Ashura and the martyrdom of Imam Hussein (peace be upon him) is a proven historical issue that has been recorded in many historical sources and historians do not doubt the occurrence of this event. Distinguished by the development in these rites under the Safavids through social and political factors, and in this context there are numerous reports and texts about the decrees of Muharram that were transmitted by European travelers who were able to convey a picture of the ceremonies of Muharram, and then the view of orientalists is mostly governed by those criteria The travels that their papers and memoirs reported, and how those travels and news shaped for them pictures that distanced them from the recounted behavior of society and the authority towards the Husseini rites and the mechanisms for establishing them according to the perspective of producing political and societal identity and everything related to them.

Keywords: (Imam Hussein (peace be upon him), the Safavid state, Husseini rituals, Muharram, mourning ceremonies, Safavid theater).

المقدمة:

من الواضح أن البحث في الشعائر[١] الحسينية من الأبحاث الضرورية التي تحتاج إلى قراءة متأنية وواعية، لان الشعائر هي طريقة للتعبير عن القيم أو إعادة تفسيرها، ويفهم المشاركون فيها أنشطتهم الشعائرية هي استجابة للتغيرات في وضعهم الاجتماعي، اي بمعنى ان الشعائر تحمل بعد إعلامي حسي يأتي تعظيم أوامر الله عز وجل من خلال تلك الشعائر التي في احيائها يتم إيصال رسالة ذات معنى ومبتغى مقصود[٢]، اما المستشرقون فإنهم يعرفونها على انها عملية جماعية ديناميكية، وهي ليست مؤسسة اجتماعية ثابتة، ولكنها ممارسة درامية تنطوي على عملية ديالكتيكية تؤدي بطبيعتها إلى العنف، ويرجع ذلك إلى التوجه الديناميكي نحو غزو الحيوية في محاولة رمزية لتجاوز الواقع البيولوجي للوجود المحدد، من حيث الولادة والنضج والتكاثر والشيخوخة والموت، اذ تتعلق الشعائر بإعادة تنظيم الحياة من عملية تعفن طبيعية إلى بناء خبرة مبنية حول التوق التجاوزي للتجديد والاستمرارية، ويحدث هذا في مسار رمزي تقدمي للشعائر[٣].

لقد مرت الشعائر الحسينية، مثلها مثل أي حدث وظاهرة ثقافية أخرى، بعملية تدريجية وتطورية، لذا اعتبرها الصفويين [٤]، الذين وصلوا إلى السلطة في إيران بالاعتماد على الدين الشيعي، أهم عامل في حشد قلوب الناس لإبقاء مراسم العزاء على الإمام الحسين (عليه السلام) على قيد الحياة، إذ خضعت هذه الشعائر لمزيد من التطور في ظل الصفويين، فقد شكلوا نوعًا من مشاعر الاضطهاد المنتشرة على نطاق واسع في الشيعة، والتي يمكن دائمًا استخدامها بطريقة ما لتحقيق أغراض سياسية [٥].

إن إلقاء نظرة على المسار التاريخي للشعائر الحسينية، ولاسيما في أيام محرم في البلاد الإسلامية، وفي بلاد فارس بالخصوص، فقد أصبح الحداد على الإمام الحسين (عليه السلام)، مألوفًا في ذكرى حادثة عاشوراء، ومع وصول البويهيين (٣٣٤-٤٤٧هـ/ ٩٤٥-١٠٥٥م) إلى السلطة، اذ تمكن الشيعة من إقامة حداد عام، والتي منها إغلاق جميع الأسواق يوم عاشوراء، وحزن الناس خارج منازلهم، ويعتقد المؤرخون أن

أولى مجموعات الحداد التي نعت رسميًا في الشوارع حدثت في هذه الفترة، كان هذا النوع من الحداد متعارف عليه حتى نهاية حكم البويهيين، ويكاد يضعف عندما سيطر السلاجقة (٤٤٧-٥٩٠هـ/ ١٠٥٥-١١٩٣م) على الحكم[٦]، إذ تراجعت حالة الحداد في ذكرى عاشوراء من الدولة الرسمية والعامة، حتى برزت قوة الصفويين، في منطقة شرق الأناضول وأذربيجان وأجزاء من القوقاز؛ الذين عرفوا بداية باسم القزلباش[٧]، وعندما وصل الشاه إسماعيل (٩٠٧-٩٣٠ هـ/ ١٥٠١-١٥٢٤م)[٨] إلى السلطة في إيران بمساعدة الاخير، وأسس الحكومة الصفوية، اذ تبنى المذهب الشيعي مذهب رسمي لحكومته لأول مرة في تبريز، ودخل الحداد الى صفوف القوة العسكرية للحكومة الصفوية (القزلباش) ورافقه الخيول والسيوف والصنج والطبول، وبذلك كانت مواكب الحداد الخاصة بهم أكثر ملحمية وعسكرية.

في وقت لاحق، عندما تهيمن السلالة الصفوية على كل بلاد فارس وأصبح الدين الرسمي شيعيًا، تم إضافة أنواع أخرى من الحداد تدريجياً، مثل السلاسل (الزنجيل) التي كانت معروفة في الهند وباكستان، وتم إنشاء مجموعات الحداد والوفود، وأضيفت قصائد خاصة للحداد في هذه الفترة، اذ كانت القصائد اغلبها عربية ولكن فيما بعد أضيفت أيضًا قصائد فارسية وتركية، وأصبحت أنواع الحداد أكثر تنوعاً.

خضعت الشعائر الحسينية للتفسيرات الاستشراقية إلى المرحلة بين عامي ١٩٧٨ و ١٩٨٤م ، عندما تم إنتاج عدد من الأعمال بهدف تحديد العلاقة بين الدين الثوري والسياسة في الحياة الاجتماعية والثقافية الإيرانية، وقد ظهر هؤلاء المستشرقون لشرح معنى وأنماط التغيير الاجتماعي، اذ وجهت هذه الدراسات انتباهها إلى الحياة الدينية لفهم التغيرات الاجتماعية التي أدت في النهاية إلى الإطاحة بالنظام الملكي البهلوي[٩] في الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩م، بينما نما الإنتاج الحديث للمعرفة عن المذهب الشيعي إلى حد كبير من روايات السفر التي نشأت في القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر الميلادي، بينما كانت الدراسات عن محرم والشعائر الحسينية ترجع إلى القرن التاسع عشر الميلادي ، عندما كان عدد من الأعمال الأمريكية والأوروبية لـ

دبلوماسيون وعلماء عملوا أول تحليل أكاديمي للثقافة الدينية الشيعية ، مع التركيز على التعزية أو الشعائر تحت حكم القاجاريين(١٠).

على الرغم من أن إيران تشتهر بأرض العصور القديمة، ظلت غير معروفة إلى حد كبير بالنسبة للأوروبيين، إذ كانت مقتصرة على ملاحظات مجموعة من الرحالة الفينيسيين، وبقيت على هذا الحال لمدة قرن كامل، لم يزور أكثر من مجموعة قليلة من المسافرين الغربيين، ومعظمهم من البرتغاليين والإيطاليين الذين عملوا مبعوثين، تاركين فقط أوصافًا مجزأة للحياة الاجتماعية والسياسية في العهد الصفوي.

في مطلع القرن السابع عشر الميلادي ، تغير كل هذا، اذ أدى صعود الشاه عباس الأول إلى السلطة (٩٩٦- ١٠٣٨هـ/ ١٥٨٨ - ١٦٢٩م)(١١) والذي امتلك سياسة خارجية نشطة، ادى إلى خلق بيئة سياسية واقتصادية جذابة تركز على عاصمة جديدة متألقة ، الا وهي أصفهان، الأمر الذي تزامن مع مصلحة أوروبية نشطة في إيران كأرض الفرص الدينية والتجارية والاستراتيجية، إذ دخل ممثلو مختلف الرهبانيات الكاثوليكية إلى البلاد وأقاموا أديرة في أماكن مثل أصفهان وشيراز، وبتشجيع من سياسة إيران المناهضة للعثمانيين ، بدأ دبلوماسيون من مجموعة متنوعة من الدول الأوروبية في التردد على أصفهان على أمل التأثير على الشاه عباس للانضمام إلى حكام أوروبا في كفاحهم ضد الأتراك، وسرعان ما دخل التجار الإنجليز والهولنديين ، وكلاء شركات الهند الشرقية المؤسسة حديثًا ، الخليج الفارسي وأنشأوا مراكز تجارية في موانئ بندر عباس وكذلك في أصفهان وشيراز وكرمان(١٢)، ومن هنا بدأت مجموعات متنوعة من المسافرين والسياح والأشخاص الباحثين عن الربح أو المغامرة أو المعرفة ، وحريصين على زيارة أرض قديمة، فأخذت اعدادهم تتزايد، وقد أدت ملاحظاتهم ، التي تم إبرازها في العشرات من كتب الرحلات ، إلى تعزيز وتحسين حجم وجودة المعرفة في أوروبا حول إيران (١٣).

ومع ذلك ، لم تكن الصور النصية المتميزة والاستراتيجيات المرئية للحياة الفارسية هي التي حدت من النطاق النصي لتقارير السفر الأوروبية ، ولكن الطريقة التي أتت بها المعرفة المبنية بالشرق لإنتاج هويات أوروبية متميزة على عكس الثقافات المختلفة

ذات الطبيعة الغريبة، فقد كان الغربيون الذين يسافرون إلى العالم الإسلامي إما حجاجًا يزورون الأراضي المقدسة ، أو مبشرين مدفوعين بالرغبة في تغيير دين المسلمين أو المسيحيين غير الكاثوليك، لذا تجد أن رواياتهم، تحمل بقايا إحساس القرون الوسطى، والذي يتضمن ميلا لتصوير الأراضي الأجنبية على أنها غريبة ووحشية وسكانها ككائنات غريبة وغير مفهومة، والأهم من ذلك ، أنها تعكس اليقين الأنطولوجي لمؤلفيها حول تفوق الإيمان المسيحي الذي لا جدال فيه وما يصاحب ذلك من ازدراء للإسلام. على الرغم من الأسئلة حول الصور النصية المتميزة والتمثيلات المرئية للحياة الفارسية التي جعلت تقارير السفر شائعة للغاية، فإن هذه المعرفة المبنية عن الشرق جاءت لتعكس تعقيدات تشكيل الهويات الأوروبية التي تتناقض عنها الثقافات المختلفة ذات الطبيعة الغريبة. في ضوء ذلك، فإن رسم الخرائط الأوروبية للمجتمعات غير الأوروبية مثل بلاد فارس الصفوية استلزم أطرًا وافتراضات ثقافية [١٤].

المشهد الأوروبي التاريخي إزاء قراءة الشعائر الحسينية

لا نعرف سوى القليل جدًا عن مراسيم العزاء ايام حكم الشاه إسماعيل (٩٠٧-٩٣٠هـ/ ١٥٠١-١٥٢٤م)، إذ كانت ملامح مراسم الحداد ، التي ربما كانت موجودة من قبل في المنطقة التركية الفارسية، قد تغلغلت بالفعل في مراسيم عاشوراء، من نفس العام الذي تولى فيه الشاه إسماعيل السلطة في تبريز، لكن وفقًا لشهادة أوروبية، في منتصف القرن السادس عشر، وتحديدا في جزيرة هرمز، أقام المسلمون الشيعة في ذلك الوقت مراسم عزاء في مسجد جلال آباد الكبير، الواقع في أطراف المدينة، اذ كانوا يضربون أنفسهم بالسكاكين فضلا عن نزع الشعر وضرب الصدر والجبين بقبضة اليد، اي بمعنى انه تم إدخال الشعائر الدموية بشكل تدريجي إلى الشيعة، إلى جانب الجروح المذكورة أعلاه في الجبهة بالسكاكين والسيوف الكبيرة ، وهناك أيضًا في أوائل القرن السابع عشر الميلادي توجد روايات عن حرق في أجزاء مختلفة من الجسم وضرب النفس بالسلاسل[١٥]، ومع ذلك تبقى أول رواية أوروبية جوهرية عن التشيع الصفوي تم تقديمها من قبل ميشيل ممبريه Michele Membré[١٦]، الذي تم إرساله من قبل جمهورية البندقية في مهمة إلى بلاد فارس في أيام الشاه طهماسب الأول (٩٣٠-

٩٨٤هـ/ ١٥٢٤-١٥٧٦م)[١٧] ، وكان من جملة ملاحظاته حول مراسيم عاشوراء التي كانت تستمر لمدة اثني عشر يومًا تكريماً للأئمة الاثني عشر، إلى جانب لبس السواد أو الألوان الداكنة الأخرى، كما كان يلون الشباب بشرتهم باللون الأسود، ويدفن البعض أنفسهم على الرأس، وفي المساء، تذهب جميع النساء إلى المساجد لغرض حضور الخطبة او ما يمكن ان نطلق عليه المقتل الذي يجعلهم يبكون بعاطفة قوية ومرارة، أما بالنسبة للجوانب المسرحية وتعنيف النفس وصور الدم فهي غائبة عن ملاحظات ممبر[١٨].

فيما بعد ونتيجة لسياسة الشاه عباس الأول (٩٩٦- ١٠٣٨هـ/ ١٥٨٨ - ١٦٢٩م) الخارجية، ازدادت أهمية رعاية الدولة الصفوية للشعائر الحسينية، كتعبير عن سلطة الدولة، جنبًا إلى جنب مع مخزون ثري للغاية من المساحات الاحتفالية المكرسة لخلق ما يمكن تسميته حالة المسرح، فضلا عن وجود زيادة في عدد الزوار الأوروبيين القادمين وأحيانًا الاستقرار لفترات طويلة في بلاد فارس، ومنذ أوائل القرن السابع عشر الميلادي، قدم هؤلاء المسافرون قدرًا غير مسبوق من الملاحظات حول كل جانب من جوانب الحياة الثقافية والاجتماعية الفارسية، ولا سيما مع انتقال الشاه عباس للعاصمة أصفهان، فقد أصبحت مراسيم محرم هي محور الحياة الاجتماعية والدينية في بلاد فارس، وقد تعززت أهميتها بالفعل من خلال تمديد إحياء ذكرى مقتل الإمام الحسين (عليه السلام) (عاشوراء) إلى الأيام العشرة الأولى من شهر محرم، وهو ما لم يكن الحال أبدًا أو لم يتم إثباته بوضوح في أوقات ما قبل الصفويين[١٩]، وهنا يقترح المستشرق jean calmard تفسير لهذه القضية، وهو ان الاحتفالات الفارسية التقليدية (عيد نوروز) ، والذي يعد أهم مهرجان سنوي لجميع الإيرانيين، وكان في عهد الشاه عباس الأول، يتم الاحتفال به لمدة ثلاثة إلى ثمانية أيام ولياليٍ، ومن ثم تم تمديده إلى أسبوعين وإلى ثلاثة أسابيع، فضلا عن ذلك أُعطي نوروز صبغة شيعية من خلال ربطه بأحداث مهمة مثل تنصيب الإمام علي (عليه السلام) من قبل النبي محمد (صل الله عليه وآله) في (غدير خم)، لكن فيما بعد ظهرت مشاكل وهي كلما تزامن محرم مع شهر احتفالات نوروز، الا انه تم اعطاء الاولويه، وبشكل أكثر تحديدًا عاشوراء ،

أعطيت الأسبقية على احتفالات نوروز التي كان لا بد من تأجيلها، ومن ثم أعقب محرم، بحفل نوروز كبير بحضور الشاه وقد لوحظت العديد من سمات نوروز وعروض فولكلورية فارسية أخرى في مراسيم محرم، ومنها أن النساء أهدت قطع من القماش أو الثياب للخطباء، كما أهدى الشاه المال للخطباء. لكن هذه الأموال تُمنح على شكل صدقات، قد يكون لهذا التقديس تأثير على تمديد الحداد إلى عشرة أيام [٢٠].

لا ينبغي نسيان نقطة واحدة وهي أنه خلال مراسم الحداد في عهد الأسرة الصفوية تم تأديتها بروعة متزايدة وفي هذه العروض تم تضمين العديد من جوانب الطقوس الشعبية الإيرانية القديمة، والتي لا علاقة لها أحيانًا بمعتقدات الصفويين أو معتقدات الشيعة ، بغض النظر عن جوانب الإيمان والمعتقد، اذ كان نتيجة تقاليد لها جذور عميقة في تاريخ ومجتمع إيران والإيرانيين [٢١].

عَوْدٌ على بَدْء جاء في رحلة جارسيا دي سيلفا فيغيرو García_de_Silva_Figueroa (١٥٥٠-١٦٢٤م)[٢٢] الذي كان سفيراً للحكومة الإسبانية في إيران عام ١٠٢٣هـ/ ١٦١٤م، الذي وصف الأماكن التي مر بها والعادات والتقاليد، وقد شهد حداد الإيرانيين على الإمام الحسين (عليه السلام)، وكان بالقرب من منزله في أصفهان، الأمر الذي سهل عليه مشاهدة مراسم عاشوراء خلال ايام محرم المنتشرة في جميع المساجد والأسواق وغيرها من الأماكن، اذ كان صوت صراخ الناس وعويلهم أثناء عزاء الإمام الحسين (عليه السلام) كان عالياً لدرجة أنه يمكن سماعه في جميع غرف منزله، ، وكان في آخر أيام الحداد ، يجتمع جميع صغار المدينة، مع الريش على عمائمهم، والطبول والصنج والأسلحة في أيديهم، ويتنقلون كمجموعات في الأحياء والساحات العامة بالمدينة[٢٣]، وهنا اشارة الى ان الشعائر كانت درامية من خلال أداء الأناشيد والقصائد الايقاعية[٢٤]، كذلك كان الفقراء في الأماكن العامة خلال عشرة أيام محرم يقومون بحفر حفرة في الأرض ويدخلون فيها ومن ثم يدفنون اجسادهم دون رؤوسهم، وتعتبر هذه علامة حداد ويقوم سائر المعزين في هذه الأيام بالتصدق عليهم، حتى ان بعضهم يبقى على هذه الحالة لمدة عشرة أيام، على الرغم من ورود أنباء عن انهم يخرجون من هذه الحفرة في منتصف الليل ومن ثم

يعودون اليها عند الفجر، وكل هذه المشقة كانت تهدف إلى التأكيد على الحزن والأسى، حتى ينذر عليهم المارة مقابل هذا الحزن ، وهناك طريقة أخرى لهذه الفئة الضعيفة من الناحية المالية وهي أنهم كانوا يتعرون ويقومون بطلاء اجسادهم بسائل أسود، كما قام البعض بطلاء أنفسهم باللون الأحمر ليذكرهم بجسد الشهداء الدموي، فضلا عن ذلك كان للنساء حداد خاص بهن وهو تغطية وجوههن ويفعلن كل شيء ووجوههن مغطاة، وهذه علامة على اقصى الإخلاص، فقد كان وجود النساء في حضور الرجال ولم يُفرض عليهن تقييد، حتى ان البغايا كان لهن وجود، اذ كان هذا النوع من النسوة يتمتعن بحرية أكبر قليلاً من النساء الأخريات، اذ يأتون إلى المدينة في ايام الحداد بمفردهم أو مع خادمة، وكانت تلك النساء يرتدين ملابس جيدة للغاية وذات أخلاق جيدة، وكانوا يحملون صناديق خشبية صغيرة أو صناديق من الذهب، وبينما يكونن على درجة من الاستحياء، يقتربن من الرجال ويقفن دون أن يتفوهن بكلمة ليعطن الصدقة للمحتاجين، مما يدل على مشاركة الجمهور من جميع الفئات والأفراد الذين يعانون من أي خلل في الشخصية أو الوضع الاجتماعي في هذه الشعائر، إذ أن لكل فرد من هذا المجتمع الحق في المشاركة الخاص بدليل كان من بين نساء الطبقات الدنيا، كانت هناك مجموعة من سيدات الأعمال والطبقات الوسطى اللواتي لم يكن يختلفن عن النساء اللائي دونهن من حيث الملبس والزينة ، لأنهن كن يرتدين حجاب أسود فوق رؤوسهم وغطاء أبيض على وجوههم[٢٥]، اي بمعنى أن محرم كان مهمًا جدًا من حيث التأثير على الحياة اليومية للناس من خلال تضمينه في الاحتفالات الدينية العديدة والتفصيلية ، ومن خلال ذلك، تمكنت النساء من التحرك بحرية أكبر بكثير دون مواجهة أي عقبات دينية، وبالتالي رحبوا بهذا الدين من كل قلوبهم[٢٦].

أما السائح الآخر الايطالي بيترو ديلا فالي Pietro Della Valle (١٥٨٦-١٦٥٢م)[٢٧] الذي جاء إلى إيران في عام (١٠٢٦هـ/ ١٦١٧ م) فقد كانت لديه ذكريات كثيرة عن زيارته لإيران وكان يعد من حاشية الشاه عباس، وكانت رحلته مليئة بالمعلومات الجديدة عن المجتمع الإيراني، وجاء في وصفه لأيام محرم التي يقول فيها : " ....يبدو على الجميع حالة من الغمّ والحزن، وقد ارتدوا ملابس العزاء، ذات اللون

الأسود، وهو لون الملابس التي لا تلبس إلاّ في مثل هذه المناسبات، وفي مثل هذه الأيام لا يحلقون شعر رؤوسهم ولا لحاهم ولا يذهبون إلى الحمام، بالإضافة إلى هذا، فإنّهم ليس فقط لا يرتكبون المعاصي والذنوب، وإنّما يمنعون أنفسهم من كلّ ألوان الفرح والتسلية، وكثير من المتسوِّلين الدراويش في أزقّة المدينة المزدحمة يدخلون أنفسهم في الجرار التي صنعت من الطين المفخور ودُفنت في الأرض، فيُدخلون بدنهم في داخلها بالكامل، بل وبعض رؤوسهم أيضاً، حتى يخيّل للناظر عندما يراهم بأنّهم قد دُفنوا تحت الأرض، ويستمرون على هذه الحالة من طلوع الشمس إلى غروبها، بل وإلى منتصف الليل... وهناك مجموعة أُخرى تخرج في الساحات والأزقّة وأمام بيوت الناس، وهم عُراة إلاّ من قطعة قماش صغيرة سوداء أو كيس غامق اللون يسترون به العورة، وقد طُليت أجسامهم من الرأس إلى القدم بمادّة سوداء لامعة . وهي نظير ما نستعمله في طلاء غمد السيف أو المعادن الأُخرى . كلّ ذلك لإبراز الحزن وحجم المصيبة وشدّة الألم في عزاء الحسين، ومعهم أيضاً جماعة عراة . كهيئتهم . وقد طُليت أجسامهم باللون الأحمر، وهو ما يُعَبِّر عن الدماء التي أُريقت في كربلاء، وعن الأعمال القبيحة التي ارتُكبت في حقّ الحسين، والكلّ يردد الألحان الحزينة في رثاء الحسين وفي ذكر المصائب التي جرت عليه، ويحملون بأيديهم قطعتين من الخشب أو العظام ويضربون الواحدة بالأُخرى، فيرتفع منها الصوت الحزين مع شيء من الحركة والاهتزاز للرأس والجسم، والتي تُعبِّر عن الحزن والألم الدائم، وإن كانت تشبه الرقص كثيراً.

وفي هذه الحالة والهيئة يحملون بأيديهم أوعية صغيرة، تُقدَّم أمام الجماهير المحتشدة والمحيطة بساحة العرض، يضع فيها الناس النقود بعنوان الصدقة. وعند الظهيرة وفي وسط الساحة التي تجمهر فيها الناس يرتقي المنبر شخصٌ، وفي الأغلب يكون هذا الشخص والخطيب من ذرية محمد، ويلقب في إيران بالسيد آقا وعلامته أن يضع على رأسه عمامة خضراء . ويُلقّب هؤلاء الأشخاص في تركيا بالأمير، وفي مصر بالشريف، ومن الملاحظ أنّ ذراري محمد في تركيا دائماً يلبسون العِمّة الخضراء، وهذا بخلاف ما رأيته في إيران، فإنّهم لا يلبسونها إلاّ في هذا المورد . وقد كان المنبر مُطلاً على جميع الحضور من النساء والرجال، والحضور بين واقف وجالس على الأرض، والبعض اتّخذ

له مقعداً صغيراً يجلس عليه، ثمّ يبدأ الخطيب بذكر وصف الحسين، وتفصيل ما جرى عليه من القتل والسبي، والمهم أنّه يبذل كلّ ما بوسعه لإبكاء الحضور.

إنّ هذه المراسم تُقام عند النهار في المساجد، وأمّا في الليل فإنّها تُقام في الأماكن العامّة وبعض البيوت التي أُنيرت بالأضواء الكثيرة، مع وضع علامات العزاء والأعلام السوداء، وتستمرّ هذه التعازي وذكر المصائب بكلّ قوّة وشدّة، والحضور يبكون بأصوات مرتفعة، خاصّة النساء اللائي يضربن صدورهن، وفي آخر فقرات الرثاء يردد الجميع هذه الكلمات: آه يا حسين... شاه ملك حسين...

ثمّ في اليوم الأخير، وهو اليوم العاشر من محرّم، الذي قُتل فيه الحسين وأصحابه وقد صادف هذا اليوم في هذه السنة الثامن من شهر يناير يجتمع الناس من كافّة أحياء أصفهان والقرى المجاورة لها ويشكّلون عدّة مجاميع، ثمّ يسيرون رافعين معهم الرايات والأعلام، وعلى الخيل تُحمل الأسلحة والعمائم المختلفة، ويُخرجون معهم النوق التي وضع عليها الصناديق الهوادج، وفي كلّ واحد من هذه الصناديق ثلاثة من الصِبْيَة وتارةً أربعة، وهذا الأمر يرمز إلى سبي أطفال الحسين الشهيد، إضافة إلى ذلك، فإنّ كلّ مجموعة من تلك المجموعات تحمل نعشاً رمزياً، وقد لُفّ هذا النعش بقطعة من المخمل الأسود، ويوضع على النعش عادة عمامة خضراء وسيف، وفي أطراف التابوت توضع أنواع الأسلحة . كما ذكرت نحو ذلك سابقاً . وكلّ هذا يُحمل على أطباق تُحمل على الرؤوس، وعندما يبدأ الملحِّن أو العازف بالعزف، يبدأ هؤلاء بالحركة مع القفز والوثوب والدوران، وبالتبع فكلّ تلك الأطباق تدور معهم، وذلك يخلق منظراً مثيراً"(٢٨)

يكشف الظهور المفاجئ لتنظيم محرم الدرامي في سياق المرحلة الأصفهانية من الحكم الصفوي تطورين حاسمين في الممارسات انفة الذكر، ومن الأمور الحاسمة لهذه العروض الدرامية التشريعات المصممة لتعزيز التناغم وتنسيق عروض الحزن من خلال الأشياء التمثيلية والمباهج في سياق مرحلة الدفن الاحتفالية الأولية، اذ ينفرد التنظيم الرائع للتمثيلات المتقنة و المواكب الاحتفالية المحاولات الرسمية لدمج تشكيل الجيش الجديد، بتكنولوجيا عسكرية جديدة، مما يسلط الضوء بشكل أكبر على الشعائر

باعتبارها أحداثًا سياسية وليست مجرد ممارسات تعبدية، ومع ذلك ، فإن إدخال العروض المرئية الجديدة للممارسات الجنائزية يشير إلى عملية رمزية أكثر تعقيدًا على الرغم من الهدوء في طور التكوين(٢٩)،

ان موكب الإبل التي تحمل الأطفال والنساء، ومعرض الأشكال المرسومة، ورواية الخطيب عن كربلاء، وتنسيق المقاتلين، هو لغرض تجميع مشاعر الحزن مع روايات الموت والعنف والحرب، كل ذلك يوضح استراتيجيات التدرج المستخدمة في العرض البصري للخطيب، كما يشير نقل التوابيت الفارغة لشهداء كربلاء إلى تنظيم مشاعر حداد وخسارة قوية في وسط تصورات الدفن التي تستحضر حضور الإمام الشهيد في المجتمع الحي، كما إن عرض الأسلحة المغطى بالعمامات والأعلام واللافتات والأسلحة التي يعتقد أنها استخدمت في كربلاء والتي عُرضت أثناء الاحتفالات هو مثال رئيسي لكيفية تنظيم استعارات الاستشهاد والتضحية لإنتاج فضاء لشعيرة الموت حيث يتم استبدال الأضرحة والمقابر الضخمة بأشياء سريعة الزوال، والتحف المحمولة المعروضة في نصب تذكاري للموتى. ولكن بطريقة مهمة، فإن مثل هذه التمثيلات الرمزية للمتوفى تقدم أيضًا أدلة حول كيفية تجميد مرور الوقت بشكل رمزي من خلال عرض الشعائر للآثار التذكارية لشهداء كربلاء في شكل ثابت وحاضر ومرئي وقابل للحمل، وكيانات مقدسة معلنة توحد الماضي بالحاضر من أجل مجتمع الأحياء، كما إن التبسيط والتوحيد المتزايد لمثل هذه الأشياء التذكارية في أواخر القرن السابع عشر يؤكد كيف تمت المصادقة على هذه الأشياء التذكارية وجعلها أكثر رسمية مع تزايد قوة الشيعة الدينية في البلاط الصفوي(٣٠).

أدى تطور الحالة المسرحية هذا إلى ظهور مساحات معقدة من ديناميكية الكرنفال والتي تطورت فيما يتعلق بمواقع الشعائر والتفاعل الحواري في الحياة العامة للمجتمع الصفوي، وأصبح جمهور محرم تدريجياً في تصاعد للمشاركة بين المجموعات الاجتماعية، وهذا ما نقله فيديت أفاناسيفيتش كاتيف Fedet Afanasyvic Katef(٣١) وهو رجل أعمال روسي جاء إلى إيران عام(١٠٣٢هـ/ ١٦٢٣م)، إذ وصف عادات الحداد في أصفهان ومراسم العزاء، والتوابيت المخملية التي يتم حملها أمام

الإبل، وأطفالا عراة يصرخون ياحسين، وتوجد أمام هذه التوابيت أعواد كبيرة، ومعهما طفلان عريانان ملطخان أجسادهم ورؤوسهم ووجوههم بالدماء، يمتطيان الخيول، هم أبناء الإمام الحسين (عليه السلام) الذين استشهدوا، وعلى حصان آخر يوجد رجل ملفوف بجلد شاة رمادية يتحرك ببطء مع الحصان [٣٢].

كما كتب تشاردينJ.charden أحد أشهر روايات الرحلات الأوروبية عن إيران وهو فرنسي جاء إلى إيران سنة (١٧٦هـ/ ١٦٦٥م). ومع تنامي المعتقدات المسيحية ، أصبح ملمًا جيدًا بمبادئ وعادات الإسلام، وقد وصف ما رآه في محرم، بانه لن يتم عزف أي آلة موسيقية كعلامة على الفرح والسعادة، وكان المؤمنون لا يحلقون رؤوسهم، ولا يستحمون، ولا يسافرون ، وبصفة عامة الحديث كل شخص لديه مظهر وسلوك حزين ويرتدي ملابس حداد عامة، ويرتدي البعض الآخر الأسود أو الأرجواني، وهو لون الحداد، كما انه رأى مراسيم عاشوراء، اذ كان أمام كل فئة عشرين علمًا وهلالا ومخالب معدنية مزخرفة بزخارف رمزية، نحت عليها محمد (عليه الصلاة والسلام) وعلي (عليه السلام) يمتطيان على مقابض الرمح، ويعلق بدوره على ذلك بان هذه الأدوات كانت كما حمل الرومان النسور في الحروب، ويستأنف وصفه لمراسيم محرم بقوله كانوا يحملون أعلام من قطعة قماش خضراء ذات مقابض، وقد تم تغطيتهم بشكل خفيف لدرجة أنهم يريدون أن يقولوا إنهم لا يخافون من الحرب، كما تم تدريب بعض الخيول بشكل جميل مع الأسلحة المصنوعة من الفولاذ ومزينة بالأحجار الكريمة مع أدوات وإكسسوارات مذهبه، ويليها موسيقيون ، ويليهم رجال يرمون الحجارة، بعضهم ذو وجوه سوداء والبعض الآخر أسود، ثم هناك أناس ملطخون بالدماء في كل مكان أظهروا أنهم أصيبوا بالسهام والرماح، وبعدهم عربات مزينه بالأحجار الكريمة والأثاث ويتبعهم موسيقيون وأشخاص ملطخون بالدماء في جميع أنحاء أقدامهم، متظاهرين أنهم أصيبوا بجروح خطيرة، تليها عربات، وادوات ومعدات جاهزة للجنازة، وكل هذه الزخارف المزينة بالذهب والفضة تزين على حساب وتحت إشراف صارم من جميع الناس، من بين أمور أخرى ، نرى صور القبور المقدسة التي يمكن رؤيتها ورجل يرتدي ثيابًا دموية يغرق بالسهام ووجهه غارق في الدم تشبيهاً بإمام وشهداء كربلاء،

وحول هذا الحفل أناس يتفرّعون لحماية أنفسهم من حرارة الشمس يحملون معهم بعض الأشجار، وبعد ذلك تأتي مجموعة من الرجال الذين هم أيضًا أمثلة لمحاربي كربلاء الذين غارقين أيضًا بالدماء وعلى خيول متربة، وخلفهم يصل عدد من الحشود الغير منتظمة أو الفرق المسيرة إلى مائتين أو ثلاثمائة ، وصيحاتهم الرهيبة بأعلى اصواتهم (ياحسين)، وهم يركضون ويعودون إلى مركزهم الأول وهم يصرخون وغالبًا ما يفقدون السيطرة(٣٣).

أما السائح الآخر هو الذي قال في رحلته: " لنتحدّث عن الطقوس الدينية العظيمة التي يقيمها الإيرانيون للحسن والحسين، أولاد علي، فثمانية أو عشرة أيام قبل ذلك اليوم، يقوم الشيعة المتعصّبون بطلي وجوههم وأبدانهم باللون الأسود، ويجولون في الطرق والأزقة عراةً، إلا من قطعة قماش صغيرة تغطّي عوراتهم، ضاربين قطعتي حجر ببعضهما، مظهرين بعض الحركات والإيماءات على وجوههم وأجسادهم، صارخين: حسن حسين، حسن حسين، ويكرّرون ذلك حتى تنقطع أنفاسهم، ويستمرّون في ذلك إلى غروب الشمس، فيقوم أناس مقدّسون بإطعامهم ليلا في بيوتهم، ويبدأ الخطباء مع كلّ غروب من هذه الأيام بوعظ الناس وإعدادهم لليوم المنشود من أعلى المنابر المنصوبة في الساحات والطرق ..

ويقول عن مراسم يوم عاشوراء: منذ فترة، أوكل الملك أمر إدارة هذه المراسم إلى بيكلي بيكي، الذي يحدّد مكان كل شخص وكل محلة، وترتيب سير موكب كل من المحلات الاثني عشرة، ومكانها.. بعد ذلك [بعد حمل رؤوس القتلى من الأوزبك، ومرور الأسرى العثمانيين] يبدأ بيكلي بيكي بإدخال المواكب، لكل موكب عريش يحمله ثمانية إلى عشرة أشخاص.. وكما أسلفت تقوم مجموعة من العراة بضرب الصخور ببعضها، قافزين في الهواء صارخين: حسن حسين، حسن حسين، إلى أن تنقطع أنفاسهم، وبعد أن طافوا بالساحة مرّتين أو ثالثة يدخل موكب آخر على نفس النحو، وكلما دخل موكب جديد دخل الموكب السابق له في زاوية من الساحة، لكي لا يعترض سبيله، وقد يضعون في بعض الأحياء طفلا نائماً في العريش وكأنه ميت، ويبكون وينوحون من حوله، تشبيهاً لطفلي الحسين اللذين قتلهما يزيد خليفة بغداد[يقصد

الشام]، بعد مقتل الإمام.. ويضعوا إلى جانب قاعة الملك أريكةً مفروشة بالسجاد، حيث تكون خمسة أو ستة أقدام أدنى من القاعة، كما يضعون على الأريكة كرسياً عليه غطاء أسود، يجلس عليه خطيب ومن حوله ستّة من الخطباء جالسين على السجاد. ويتحدّث الخطيب لنصف ساعة عن مقتل الحسن والحسين، وبمجرّد أن يُنهي حديثه، يعطيه الملك والخطباء الآخرون ثياباً، لكنّ ثوب الخطيب المتحدث يكون فاخراً أكثر، وبعد ارتداء الخطباء أثوابهم، يجلس الخطيب ثانيةً على الكرسي، ويدعو الله إطالة عمر الملك وملكه ودوام صحّته، وتبدأ هذه المراسم خمس ساعات قبل الظهر، وتستمر حتى الظهر، بعدها يذهب الملك إلى حريمه، ولا يبقى أحدٌ من الناس أو المواكب في الساحة، ويجولون طيلة ذلك اليوم بالعريش في المدينة.[٣٤]"

ظلّت الرؤية التراجيدية هي الطاغية على المشهد العاشورائي من قبل السياح والزوار الأوروبيين وذلك بسبب، مراسيم الحداد التي رافقت مذكراتهم دون فهم او اطلاع على شخصية الإمام الحسين (عليه السلام) أو قراءة القصة التاريخية الحقيقة لأسباب معركة كربلاء، فبينما كانت الرؤية العاطفية تركّز على مصاب الإمام الحسين (عليه السلام) وتبكيه.. جاءت الرؤية الاستشراقية وأضافت إلى ذلك مفردات السياسة والنضال وتختصر شخصية الإمام الحسين (عليه السلام) في معاناته ورزيّته، والبون شاسعٌ جداً بين الرؤيتين، اذ ان هذا التحوّل لم يأت من منطلق لفظي أو من التفنّن في صياغة هذا اللفظ أو ذاك، وإنما كان نابعاً من اختلاف الرؤية لجوهر ومعنى الامام الحسين (عليه السلام) وعاشوراء.

الإطار المفاهيمي الأدائي للشعائر الحسينية في ضوء رؤية المستشرقين

نما الصفويون ليصبحوا قوة ثورية متشددة، واحتفظوا بالكثير من عاداتهم الغازية، إذ أسسوا في نهاية المطاف دولة إمبراطورية مركزية في أوائل القرن السادس عشر الميلادي، اذ ميزت الطريقة الصوفية الصفوية، وخاصة في مرحلتها الثورية، نفسها كجمعية أخوية قائمة على العضوية المفتوحة، وتتألف من مجموعة معقدة غير متجانسة من الناس من أصول متنوعة تضمنت شظايا مختلفة، منها البدو والحضر متحدون تحت قيادة زعيم، ويأتي هنا الدور المركزي للقائد ومجموعة من أتباع السياسة

ذوي الميول الدينية الغير متجانسة، مع توطين زعامة القبائل من خلال تهدئة الأراضي المحتلة، تضاءلت الميول الطائفية الأصلية (على مستوى الدولة على الأقل) مع تزايد أهمية العقيدة في تشكيل الدولة، وهي على مسارين مترابطين من العسكرة والتمدن، ومن هنا تحولت الطريقة الصوفية الصفوية في القرن الخامس عشر إلى نظام إمبراطوري من خلال بناء هوية جماعية موحدة تميز نشأة المجال العام الإيراني الحديث والمعاصر[٣٥].

من هذا الانعطاف التأويلي يتحدث مفهوم المجال العام الصفوي عن كيفية قيام العمل الشعائري بأحداث ذات مغزى من مواقف جديدة مع أطر تواصلية وممارسات استراتيجية للتحول عبر الدعاية المتنوعة ذات الروابط الاجتماعية المتميزة، إذ يتم إعادة بنائها وإضفاء الطابع المؤسسي عليها، فيتم تحديد مساحات محرم الصفوية من حيث مجالات التفاعل الحية، التي تحدث التغييرات وتحول الهويات الفردية والجماعية، لذا تشكل شعائر محرم شبكة من الدعاية البينية التي تتميز بالعواطف، والإثارة، والمحادثات الجادة، والمناقشات الدنيوية، والتعبيرات الجمالية، والتعاطف الجليل، والمفارقة، والتضامن[٣٦]، على الرغم من أن المشاركين قد لا يجتمعون معًا في مكان واحد، إلا أن أحداث محرم الموسمية تشكل أنماطًا متميزة من الأداء الاجتماعي الذي يربط وبشكل وثيق العديد من الجماهير، والتي تقع في بيئات حضرية أو ريفية أو إقليمية متنوعة ، ويشير هذا النطاق المتعدد للشعائر إلى أن جماهير محرم تشترك في أفق مشترك من التفاعل الاجتماعي مع كل أولئك الذين يشاركون في الشعائر[٣٧]، إذ يمثل جمهور محرم مجتمعًا نشط يتم فيه تمثيل العلاقات الاجتماعية بشكل درامي أو جعلها ذات مغزى من خلال تحويل وتبديل التواصل المجتمعي لتشكيل مجموعة من الهويات المتعددة، التي تستوعب التقاطعات بين مختلف الأشخاص مع تغير تصورات الذات والواقع[٣٨]، لذا وصفت الشعائر من قبل أحد المستشرقين أنها شعائر الندم العظيم، اذ انه كان يرى الناس وهم يجلدون أنفسهم[٣٩]، وبهذا ، يريد أن يلفت الانتباه إلى ما يتجاوز الحدود[٤٠]، اذ ان محرم نظريًا يعد على أنه مجموعة من الممارسات التعبدية المرتبطة بالعقيدة الشيعية، ظهرت في وسط الروايات الدينية، وقد أدى ذلك إلى

تكوين ثقافة تعبدية متميزة، من خلال تبني المجتمع ومحاكاته لتلك المعاناة ومن خلال تفضيل الإمام باعتباره شفيعاً، كما أن ثقافة محرم هي تعبيرات عن السعي الروحي لتحقيق الفداء الذي يسعى بشكل هادف لتحقيق الإنجازات الدنيوية في الحاضر، كما أن معاناة الإمام الحسين (عليه السلام) هي محاولة للتغلب على الشر في العالم ، واحتضان الألم الذي اجتاح الكون بسبب ما تعرض له الأئمة، من خلال إحياء ذكرى كربلاء، اذ تتجدد الطائفة الشيعية كل عام ، وفي الأسى تزداد قوة، ومع ذلك ، فإن تشريعات البلاء هي أكثر من مجرد طريقة تأديبية لتطهير الروح من الشر ، ولكنها طريقة لتحرير الذات الدنيوية من الوجود الفارغ المتساهل الذي يمكن وصفه إلى حد كبير بأنه عالم غائب عن ذاكرة وجود الخلاص من خلال المعاناة في قلب محرم(٤١).

ان الطرق الميكانيكية التي يتم بها وصف المشاركين في مراسم العزاء، يتضمن الافتراض الأساسي هنا مفهومًا حتمياً للفعل الاجتماعي، الذي من الممكن التلاعب به من أجل إضفاء الشرعية على السلطة والأهم من ذلك ، تعمل الأيديولوجيا، ولا سيما في تجلياتها الدينية الشعبية، على إخفاء التناقضات التي تنبثق من التفاوتات الاجتماعية الهرمية، مما يشير إلى صور الحكم المطلق للسلطة من خلال تنظيم الممارسات الشعبية كاستراتيجيات دعائية لتعبئة العمل للحفاظ على المكانة، لكن إذا كانت الميزة السياسية للعروض التي أقرتها السلطة هي السيطرة على الجماهير، فهل هذا يفسر أي شيء عن الشعائر؟

ولعل الافتراض الذي أجري انف الذكر بأن محرم يمكن استخدامه كوسيلة للدعاية يعد مرتكزا معرفيا في بلورة المراسيم وفقًا لشيء يُفترض أنه يعتمد عليه خارجيًا (أي السلطة)، وبالتالي إهمال دراسة ديناميات الشعائر، في الافتراض يقول إذا كانت الطبيعة المحددة للشعائر ستُستخدم لغرض الدعاية، مما يستلزم قدرة خاصة على خداع المشاركين في الشعائر في سلوك لصالح السلطات، فما الذي يحفز المشاركين في الشعائر على أداء المراسيم في المقام الأول؟ بالنسبة للجزء الأكبر، فإن وصف وظيفة الشعائر غير مكتمل لأنه لا يشرح أبدًا كيف يصبح البناء الأيديولوجي للسلطة وثيق الصلة بالمشاركين في الشعائر.

إذا كان المشاركون في الشعائر قادرين على الاستمرار في ممارسة الاحتفالات بينما تعمل الاحتفالات كأدوات للدعاية، بمعنى لا يتم تنفيذ الشعائر لمجرد دفعها الوظيفي ولكن بالإشارة إلى الأوامر التي وضعها الآخرون في الماضي، والتي يقرها العرف والتقاليد ؛ وبخلاف ذلك ، إذا توصل المشاركون إلى إدراك ذلك، تم ترتيبها لأغراض محددة، ستتوقف الشعائر عن مصداقيتها، في هذا الضوء ، سلطة النخب (على سبيل المثال ، الشيوخ ، الكهنة ، الملوك ، إلخ) هي واحدة من الوسطاء، وبعبارة أخرى ، فإن جاذبية الشعائر هي الطريقة التي تؤدي بها الرموز في إشارة إلى طرق مميزة لرؤية العالم، وليس في المدى الذي تنجح فيه السلطة في تنظيم احتفالات أكثر تفصيلاً لإضفاء الشرعية على سلطتها[٤٢].

لا يستبعد تمامًا التحليل الوظيفي والذي فيه يتم استخدام الشعائر من قبل المشاركين لأغراض مختلفة؛ يمكن إعادة تشكيلها، وإعادة اختراعها، وحتى القضاء عليها استجابة لأوضاع مختلفة، تستخدم السلطة أيضًا الشعائر لإضفاء الشرعية على سلطتهم، وفي أسوأ الأحوال، طريقة مضللة لإعداد نص تاريخي لمحرم، اي بمعنى ان الوظيفية وحدها كطريقة لفهم الشعائر، اذ أن الممارسات الثقافية ذات الطبيعة الشعبية هي مجرد تكيفية وآلية، وإنها تتعلق بمساهمة المشاركين في الشعائر في استمرارية النظام السياسي الذي صممته السلطة القوية.

إن النموذج المنطقي لتصنيف العلاقات الاجتماعية إلى وحدات مستقلة يمثل إدراكًا حتميًا مذهلاً للمجتمع باعتباره جسمًا عضويًا كليًا، في الوسط التنظيمي للشعائر، اذ يتمتع المجتمع بجسد (سلطوي) متفوق وجسم ثانوي (الناس) له نزعة سلبية للخضوع والسيطرة، ومن هنا يشير الافتراض البنيوي المجتمعي إلى تأكيد أساسي صارم على أن التعبيرات ذات المعنى يتم التعبير عنها وسنها في شكل شعائر ورموز وأساطير. لكن النهج الوظيفي لنوع عقلية السلطة يستغني عن الموضوع النشط تمامًا. ينكر العمل الإبداعي، على المستوى الفردي والجماعي [٤٣]، لذلك يمكن القول ان شعائر محرم تعمل على أنها آلية إنتاجية للتحول والولاء، من أجل التحول الاجتماعي وتشكيل الهوية الجماعية، لأنها تحتل حيزًا عاطفيا في المخيلة الاجتماعية للمشاركين [٤٤].

إن التركيز هنا على الشعائر الحسينية في محرم يستند إلى فكرة أن الشعائر كفضاء تواصلي وأدائي يضم تشريعات وتمثيلات متعددة الأوجه لكل من السلطة والمقاومة على المستويات العامة ومستويات الدولة، بافتراض أن القوة والدراما متداخلة، بحيث تكشف السياسة مثل المسرح عن العمليات الجمالية التي تجعل الدولة شرعية وعقلانية وإن لم تكن بالضرورة عادلة في هذا الإطار المفاهيمي الأدائي، اي بمعنى ان السياسة مسرح عروض درامية تحدث أساسًا في الفضاء العام ، فهي أرضية سيميائية تساهم في سلطة الدولة[٤٥]، وبالتالي، بناء الدولة في أدائها كعملية مسرحية يتم من خلالها التعبير عن السلطة، وتفعيلها، وتخيلها، وتنظيمها، بمجموعة من العلاقات حول بناء مجتمع سياسي متميز[٤٦].

كان أداء شعائر الحداد في محرم وأشهر الحداد الأخرى عملًا جماعيًا أثار المنافسة بين المجموعات المختلفة، وقد حلت هذه المنافسة أحيانًا المشكلات الاقتصادية والمالية لمثل هذه التجمعات، وكان تعاون السكان في دفع الأموال للحداد كبير، وكانت التبادلات العديدة بين الناس في هذه الأوقات ممتازة، وكان هذا واضحًا بشكل خاص في حالة الرؤساء الذين اختلطوا بالجوهر الديني، اذ كان بعض هؤلاء القيادات، الذين كانوا يعتبرون أثرياء ومشاهير في الأحياء، خصصوا دكاكين من أجل تمويل الجماعات، فضلا عن ذلك كانت المجموعات تنتمي إلى جميع سكان الأحياء، وكان السكان، بغض النظر عن دعمهم الديني ، يعتبرون أنفسهم ملزمين بتمويل الحفل وإلى الحد الذي فيه تحملوا العبء المالي الأكبر، وفي بعض الأحيان، كانت المساعدة الحكومية تأتي أيضًا من مديري هذه الفئات. هكذا قال وكان الملك أحياناً يدعم بعض الفصائل، وبالطبع شمل هذا الدعم المساعدات المالية، اذ يتم تمويل بعض الفئات من قبل كبار المسؤولين [٤٧].

كان الحداد ممارسة جماهيرية، وبالتالي خلق نوع من الرأي العام الديني في المجتمع، شارك الجميع فيه إلى أقصى حد ممكن. حتى أنهم كتبوا أن النبلاء والشباب الأرستقراطيين كانوا يسقون المشاركين من الأغنياء والفقراء ويوزعون الماء والشراب كعلامة على عطش شهداء كربلاء. واعتبرت المشاركة في هذه النعي نجاحا وخلاصا

لما شهده الشهداء من معاناة وفرت كربلاء وسيلة لتحرير الكثير من المؤمنين. ومن الجدير بالذكر أنه في العصر الصفوي، كان صيام شهر محرم ومسيرته تتم على الدوام، اذ كان الصوم وتمثيل أحداث كربلاء يتم بطريقة ثابتة، وفي المواكب كانت النعوش تقام بشكل ثابت وغير ذلك، دون حركات درامية، إلا عند إلقاء التابوت والناس والقائمين على رعايتهم (٤٨).

رأى دوركهايم ان الشعائر تلعب دورًا تأسيسيًا في تشكيل النظام الاجتماعي، إذ تحافظ الشعائر على القدرة على تنظيم تجارب فردية للحفاظ على تمثيل التماسك الاجتماعي الذي يعبر عنه أو نقله، من خلال ربط العمل الشعائري بالبنية الاجتماعية، ومن هنا تعترف الوظيفة المجتمعية بقوة الشعائر كقوة تأسيسية للحفاظ على التضامن الاجتماعي، أما على المستوى السياسي ، فإن الشعائر تتجاوز الصفة الأدائية فقط باعتبارها سلوكًا رمزيًا موحدًا اجتماعيًا ومتكررًا، ومن هنا تعتبر الإجراءات الموحدة أساس الإجراءات السياسية التي تساعد في تشكيل إحساس الشخص بالذات والواقع الاجتماعي(٤٩).

إن عرض الاجساد الخيالية من خلال التوابيت المحمولة يعزز سلطة الموت بطريقة مبالغ فيها لإضفاء الطابع الدرامي على وجود الشهيد (الإمام الحسين عليه السلام) الذي لم يُدفن بعد، وفي مثل هذه الحالات، فإن عرض الأجساد المتخيلة من خلال توابيت فارغة يؤكد على الصعوبة المستمرة في إنهاء مرحلة الدفن الثانوية، اذ يظل المتوفى الذي وضعه المشاركون في جسم محمول دون الحاجة إلى الدفن في القبر، وهذا يعني ان أرواح الشهداء يمكن أن تستمر في مجتمع الأحياء، مما يوضح بشكل أكبر سلطة الأشياء التذكارية كوسيلة للتواصل يمكن من خلالها للأحياء الاتصال بالشهداء من خلال أفعال الحداد. وبالنتيجة أن اختراع استراتيجيات بصرية جديدة وانتشار الأدوات المزخرفة شيدت مواقع درامية جديدة للشعائر، اذ تم تحويل أحداث كربلاء إلى تجليات مقدسة، وهذا الشي، قدم مساحة خيالية مشتركة للمشاركين في المراسيم لتبادل الحزن على الموت العنيف للإمام الحسين (عليه السلام)وأصحابه في كربلاء على شكل ذكرى مقدسة، اذ لا يتمثل العامل المهم في مدى إمكانية الوصول

إلى حل لمرحلة الدفن الثانوية (وهي مرحلة لا يمكن حلها بسبب الغياب المادي لجسد الإمام الحسين(عليه السلام)، بل بالأحرى الطرق الدرامية التي يميل المشاركون في الشعائر، والتي من خلالها ربط أنفسهم بالتشبيه الجنائزي الذي يمثله الامام الحسين(عليه السلام) وهي صورة يمكن تبجيلها كما لو كان الإمام الحسين (عليه السلام) نفسه، وهذا مهم للغاية لأن اختراع القطع الأثرية الدرامية والأدوات المتقنة التي يمثلها الإمام الحسين (عليه السلام) تفتح مساحات خيالية جديدة للشعائر لخلق مشاعر تضامن قوية للمشاركين(٥٠).

التوظيف السلطوي للشعائر الحسينية

لم تكن مراسيم محرم مرتبطة تمامًا بسلطة الدولة، ولم يتم تنظيمها في الأصل في شكل حدث عام مفصل، إذ ومن خلال تاريخها الطويل في التطور، يبدو أن مراسيم محرم اقتصرت على مجموعات أو طوائف أو فصائل معينة تعرضت إما للاضطهاد من قبل الدولة التي يهيمن عليها السنة أو تم تنظيمها على أنها أحداث خاصة، حصريًا للأعضاء الشيعة الذين شعروا بالحاجة إلى أداء المراسيم كوسيلة لإظهار التضامن المجتمعي ضد الغالبية السنية من السكان.

لقد وصلت قوّة التأثير الكامنة في المجالس الحسينية مبلغاً أطمعت الحكّام في توظيفها بما يصبّ في مصالحهم، وذلك عبر عملية تغييرية ترمي إلى استدراج هذه الأداة وسلبها قوّة المعارضة والتأثير، وتحوّلت إلى أداة بيد السلطة.

لقد تتابع التوظيف السياسي لمجالس العزاء وفق موضوع الامام الحسين (عليه السلام)، وإقامة العزاء عليه في تخدير الغليان الشيعي والسيطرة على ما هو وشيك من الثورة، إذ فلا فرق عند المغول في نوعية المذهب سواء كان شيعياً أو سنّياً، المهم عندهم أ يكون الشعب منشغلا بأموره ومتقوقعاً داخلها دون التدخّل في قضايا الحكم والسياسة، وهنا ظهرت البوادر الاتجاه الفردي في الدّين وتفكيكه عن السياسة. (٥١)

ومع ذلك، شهدت فترة ما بعد المغول تطورًا كبيرًا في المراسيم، وذلك عندما بدأ محرم في تجاوز الفصائل الطائفية، اذ انتشر الشيعة تدريجياً في جميع أنحاء الأناضول وشبه القارة الهندية، وبدأت مراسيم محرم الصفوية كظاهرة طائفية باطنية وتطورت في هذه

العملية التاريخية الطويلة إلى أحداث عامة عبر الطوائف في الغالب (وإن كانت نسبيًا) في أواخر الفترة التيمورية، وبمعنى اخر يمكن القول انه كيف تطور محرم من ممارسة عبادة باطنية إلى موكب عام كبير تحت حكم الصفويين؟ وكيف أثرت التحولات الاجتماعية على مستوى متعدد الثقافات في تطور الشعائر؟ ما هي السمة المهمة التي ميزت الممارسة المبكرة للاحتفالات من مراسيم محرم الصفوية [٥٢].

من هنا نجد ان مراسيم الموت تلعب دورًا مركزيًا في تأكيد موقع يمكن فيه للدولة، من تأكيد معايير السلوك الرسمية فيما يتعلق بتشكيل شعور عاطفي مشترك للمجتمع بطرق خفية، الأمر الذي يلفت الانتباه إلى كيف تحمل رموز الموت تداعيات سياسية كبيرة على المشاركة في الشعائر ، بما في ذلك السلطة الصفوية والسكان العاديين[٥٣]، لذا إن تشريع العنف الذاتي من قبل المشاركين في محرم يدل على وسيلة رمزية يمكن من خلالها تأكيد استمرارية مجتمع المعزين، لأن العنف هو نوع من الأداء يخلد ذكرى مأساة كربلاء ويعظمها، مما يتيح للأفراد المشاركة في خلود حقيقة روحية تدعي الدولة أنها تمثلها[٥٤]، وهذا يشير الى التنسيق المتزايد لمراسيم الأذى الذاتي خلال مائة عام من الحكم الصفوي ، إلى الأهمية المتزايدة للعنف الرمزي المنظم، فقد تبلور تجسيد المجتمع المثالي في حالة دائمة من الرسوم المتحركة المعلقة العميقة لتجاوز الموت من خلال أعمال العنف الذاتي الطوعي، اذ ان استيعاب الموت المتجلّى في التكوين الشعائري للهوية في الأنماط الأدائية يربط بين تجربة الموت الجماعية المشتركة وبناء كيان سياسي يجعل الانتقام من الجسد مثالياً ، من أجل تعزيز الشعور بالذنب الجماعي، وهذا يعتمد على استعدادهم للتضحية بأجسادهم الفردية للانضمام إلى مجتمع المعزين ككيان غير مادي عابر متخيل[٥٥]، لذا فان ديمومة الدولة والمجتمع تجلت من خلال المواكب، ومن خلال التقاليد والعادات المبتكرة كشيء يتجاوز الحياة الخاصة للمعزين الذين يشاركون في المراسيم، وهنا تكمن القوة المذهلة لمحرم في فعاليته التواصلية في استحضار ديمومة الدولة من خلال التمثيل البصري للأحداث الشبيهة بالكرنفال والأشياء التذكارية التي تمثل الوجود الخالد للكائنات المقدسة التي تذكر المجتمع حتمية الانتصار على زمانية الزمن ورعب الزوال، من هنا ندرك ان

التوسع في اقامة مراسيم محرم في شكل احتفالات كرنفالية، ولا سيما في النصف الأخير من القرن السابع عشر، فضلا عن رعايتها من قبل السلطات، بالرغم من حقيقة أن الاحتفالات تم إجراؤها كجزء من مراسيم الحداد، إلا أنها حافظت أيضًا على تلك الأعراف الرسمية التي سمحت بعرضها للجمهور، من خلال أدائها الاحتفالي الذي اعطى سمة متكاملة لثقافة دولة المسرح ، الذي يحافظ في نهاية المطاف على النظام الرسمي المؤسس ويدعمه(٥٦)، لذا تشير الشعائر بطريقة مهمة إلى أن الحياة في حالة الحرب هي كرنفال ، لأن تدمير الذات هو امتداد للحياة اليومية، وهناك فجوة صغيرة بين الحياة الطبيعية للوجود والحياة الشجاعة كجنود في ساحة المعركة، ومن المفارقات هنا ، أن دراما الحرب وعرض العنف بين الجماعات يعكسان رمزية الانتصار للثقافة الرسمية لأن الطبيعة المألوفة للشعائر تؤكد الموت والدمار كعنصر أساسي في الحياة(٥٧).

ويمكننا ملاحظة الممارسات الجنائزية في شهر محرم بانها تسلط الضوء على الطرق الرمزية التي تفرض بها مواكب إيذاء النفس، المبني حول روح التضحية، على الأفراد المشاركين في المراسيم في طريقة منظمة لإضفاء الشرعية على هيئة سياسية موحدة، إذ يحمل مفهوم "سياسة الجسد" هنا افتراضًا مفاده أن رموز العنف تعزز أنماطًا استراتيجية من التنشئة الاجتماعية للحس المادي الأساسي للهوية من حيث إنكار الجانب البيولوجي لجسم اجتماعي مجرد، مندمج في رموز القوة المتعالية (٥٨).

في القرن السادس عشر وخاصة أوائل القرن السابع عشر، ساعد الشاه الصفويون في نشر محرم باستخدام الاحتفالات لنشر الدين الرسمي الجديد للدولة الإمبراطورية، اذ ان الشعائر كانت مفيدة في إنشاء عروض درامية لمشاهد الحزن، أو العروض المسرحية الشعبية، والتي شجعت على العنف بين الجماعات العرقية والدينية مثل مجموعات الحيدري والنعمة الإلهية(٥٩)، وخلق مجتمع منقسم إلى صراع طائفي اشتمل على تنفيذ سياسة الشاه "فرق تسد"، اذ يتمثل أحد الجوانب القابلة للتأرجح في هذه السياسة في المحاولة المتعمدة من قبل النخب لتجاوز الاختلافات العرقية والطبقية والجندرية من خلال إضفاء الطابع المؤسسي على الهوية الجماعية الشيعية(٦٠)، اي

بمعنى إن الشعائر، تبني حدودًا للهوية والإقصاء وتؤسس أساس التمايز الشيعي عن السنة أو الجماعات الإثنية أو الدينية الأخرى(٦١).

بالنسبة لجماعات الحيدري – والنعمة الالهية ، والتي تجلت في شكل قتال شعائري خلال شهر محرم، قد فُسرت حتى الآن على أنها أداة سياسية تستخدمها السلطة لكسب الدعم واسترضاء الجماهير الواقعة تحت سيطرتها، وقد بلغ الصراع الطائفي ، الذي فقد جوانبه العقائدية ، وكان متجذرًا في التعصب الشعبي ، ذروته في مراسيم محرم ولوحظ في مراسيم دينية أخرى أو في المناسبات الاحتفالية مثل مصارعة الديوك أو الرياضات الأخرى، على الرغم من أنه لا يمكن التأكد مما إذا كان جميع الناس من محرم ينتمون إلى أي من هذه الفصائل ، وفقًا لمعظم الشهادات ، فإن الاشتباكات العنيفة بين الخصوم كانت تهدف إلى تمثيل الاضطرابات الكبيرة التي استشهد فيها الإمام الحسين (عليه السلام). ووفقًا للاعتقاد السائد، فإن أولئك الذين يموتون في هذه المراسيم يدخلون الجنة مباشرة (٦٢).

لعب إضفاء الطابع المؤسسي على محرم لا سيما في الفترة الأخيرة من الدولة الصفوية دورًا حاسمًا في خلق هوية شيعية صفوية موحدة، من حيث الأحداث الشعبية التي تعزز سلطة العائلة المالكة وفي نفس الوقت تقدم المشاركين في الشعائر، وسيلة للتعبير عن مشاعرهم الداخلية وتأكيد تماسكهم الاجتماعي، فضلا عن اختلافاتهم، اذ إن إدخال محرم إلى الحياة الاجتماعية للدولة الصفوية كان بمثابة تشكيل للمؤسسات الشعبية التي أعطت المعزين الفرصة للتعبير عن هذه المشاعر الداخلية، والتوجهات العاطفية، وإن كان ذلك بطريقة مضبوطة، مسترشدة من نمط ثابت من القواعد الرسمية ، اذ كان على كل فرد من المؤمنين أن يلعب دوره في الشعائر وهو شيء ينطوي على النزعات الانفعالية التي تمت صياغتها في سياق فرض القواعد المؤسسية المصممة من قبل السلطة لإضفاء الشرعية على سلطتها، بعبارة أخرى ، اذ قامت السلطة بتشريع وتنظيم عروض، ومن ثم توجيه المشاعر الداخلية للمشاركين في الشعائر للتعبير عنها بطريقة ذات مغزى مؤسسي(٦٣)، فضلا عن ذلك تؤكد الروايات على حضور الشاه في مراسيم محرم، وهذا يشير الى الدور المركزي للشاه في الاحتفالات وإلى أهمية الرعاية

الملكية في تطوير الشعائر في ظل الحكم الصفوي، كما تؤكد الروايات على العلاقة الوثيقة بين حملات الحرب الصفوية وعروض الشعائر الجماعية التي نظمها النظام العسكري الصفوي(٦٤)،

إن تداخل شخصية الإمام الحسين (عليه السلام) المقدسة واستشهاده العنيف في كربلاء مع الشاه، والذي يتجلى من خلال حضوره الاحتفالات باعتباره السلطة الروحية للمجتمع الشعائري في وسط العروض الخطابية، يدل على ما وراء النص، وهو لإضفاء الشرعية على السلطة الملكية من خلال إنتاج سلطة تقليدية متجذرة في النداء إلى الماضي، النقطة الأساسية هنا هي الطريقة التي يوضح بها الخطاب الأحادي ، باعتباره شكلاً من أشكال الخطاب الرسمي المتعلق بتوليف الماضي مع الحاضر ، يمكن من خلاله للسلطة الملكية أن تؤكد السيادة في شكل امتداد التاريخ في فضاء روائي رسمي(٦٥).

ان الحرص الواضح من قبل الدولة الصفوية على إقامة مراسم العزاء، حتّى في أحلك الظروف والحالات (٦٦)، فقد اهتم الشاه إسماعيل (٩٠٧-٩٣٠هـ/ ١٥٠١-١٥٢٤م) بإقامة الشعائر الحسينية، وأمر بإقامتها ونشرها، كما أقام الشاه عباس مأتماً، وهو يطوّق قلعة إيروان، وقد صادف ذلك ليلة عاشوراء، ممّا سبب ذعر القرية، وظنّوا أنّهم هوجموا، فبعثوا رسلاً، وأعلنوا استسلامهم. كما صادف قتال الأُوزبك يوم العاشر من المحرّم، فأمر بإيقاف القتال، وإقامة المأتم (٦٧).

بعبارة مجملة، شكّلت التراجيديا عن عاشوراء المقترنة بالواقع السياسي شعاراً لواقع التشيّع في مراحل متعدّدة، وهي الصورة التي كان يرغب فيها الحكّام والسلاطين؛ فقد كانت اكتسبت الشعائر بعدا ثقافيا ومسرحيا عرف باسم المسرح الايراني على حد تعبير المستشرقين مع صناعة للهوية المجتمعية تحت طائلة الهوية السياسية.

الحواشي

(١) الشَّعِيرة: البدنة المُهْداةُ، سميت بذلك لأَنه يؤثر فيها بالعلامات، والجمع شعائر. وشِعارُ الحج: مناسكه وعلاماته وآثاره وأَعماله، جمع شَعيرَة، وكل ما جعل عَلَماً لطاعة الله عز وجل كالوقوف والطواف والسعي والرمي والذبح وغير ذلك؛ والمَشْعَرُ: كالشِّعارِ. وقال اللحياني: شعائر الحج مناسكه، واحدتها شعيرة. وقوله تعالى: فاذكروا الله عند المَشْعَرِ الحرام؛ هو مُزْدَلِفَةُ، وهي جمعٌ تسمى بهما جميعاً. والمَشْعَرُ: المَعْلَمُ والمُتَعَبَّدُ من مُتَعَبَّداتِه. والمَشاعِرُ: المعالم التي ندب الله إِليها وأَمر بالقيام عليها؛ ومنه سمي المَشْعَرُ الحرام لأَنه مَعْلَمٌ للعبادة وموضع؛ قال: ويقولون هو المَشْعَرُ الحرام والمِشْعَرُ، ولا يكادون يقولونه بغير الأَلف واللام. وفي التنزيل: يا أَيها الذين آمنوا لا تُحِلُّوا شَعائرَ الله؛ قال الفرّاء: كانت العرب عامة لا يرون الصفا والمروة من الشعائر ولا يطوفون بينهما فأَنزل الله تعالى: لا تحلوا شعائر الله؛ أَي لا تستحلوا ترك ذلك؛ وقيل: شعائر الله مناسك الحج. وقال الزجاج في شعائر الله: يعني بها جميع متعبدات الله التي أَشْعرها الله أَي جعلها أَعلاماً لنا، وهي كل ما كان من موقف أَو مسعى أَو ذبح. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ٤١٤

(٢) للمزيد من التفاصيل ينظر: جعفر: الشعائر الحسينية في العصرين الأموي والعباسي، ص٢٢

(3) V. Turner, The Ritual Process: Structure and Anti-Structure, pp. 94–130.

(٤) ينتسب الصفويون الى الشيخ صفي الدين إسحاق الأردبيلي ٦٥٠- ٧٣٥هـ/ ١٢٥٢-١٣٣٤م) وهو الجد الخامس الشاه اسماعيل الصفوي مؤسس الدولة الصفوية في إيران ومن هذا الاسم صفي الدين أخذت السلالة اسمها السلالة الصفوية من أصول تركية عرف بانه من الزهاد والمتصوفة وانه صاحب طريقة في اردبيل وبعد وفاته انفتحت الطريقة على المذهب الشيعي، ومن هنا جاء ظهور الحركة الصفوية الصوفية حدثا كبيرا في تاريخ إيران السياسي والاجتماعي ولا سيما الديني، اذ تعد الدولة الصفوية دولة مذهبية شيعية لا تنسجم مع المحيط الإقليمي الذي يمثله العثمانيين والأوزبك السنة . للمزيد من التفاصيل ينظر: السيد نشؤ وسقوط الدولة الصفوية، الصفحات كلها؛ طقوش، تاريخ الدولة الصفوية في إيران، الصفحات كلها.

(5) Calmard, “Ritual and Power II, p. 141.

(٦) الهمداني، تكملة تاريخ الطبري، ج١، ص١٥٩.

(٧) القزلباش وهي كلمة تركية مركبة من مقطعين المقطع الاول قزل ويعني اللون الاحمر والثاني باش ويعني الرأس ويعني الرأس الاحمر وعرفوا باسم اصحاب الرؤوس الحمراء وأطلقت على مجموعة من الدراويش الذين تجمعوا حول الشيخ حيدر الذي ميزهم بوضع تاج عليه اثنا عشر شريطا تمثل ائمة الشيعة الاثني عشرية (عليهم السلام. ينظر: محسن الامين، اعيان الشيعة، ج١، بيروت ١٩٩٦، ص٢٠.

(٨) هو أبو المظفر شاه إسماعيل الهادي الوالي، أو إسماعيل الصفوي مؤسس الدولة الصفوية في إيران، وهو القائد الديني الذي أسس الحكم للصفويين، ولد إسماعيل الصفوي في (٢٥ رجب ٨٩٢ هـ/٢٥ حزيران ١٤٨٧م)، وعاش بعد وفاة أبيه في كنف "كاركيا ميرزا" حاكم "لاهيجان" الذي كان محبا للمسلمين الصفويين، وظل إسماعيل الصفوي خمس سنوات تحت سمع هذا الحاكم وبصره، حتى شبّ قويا محبا للفروسية والقتال، قادرا على القيادة والإدارة، وفي أثناء هذه الفترة كانت الدولة تعيش فترة صراعات بين أفراد أسرة آلاق قويونلو التي كانت تحكم فارس آنذاك، وهو ما استغله أنصار الصفويين، وأمّروا عليهم إسماعيل الصفوي، وكان صغيرا لم يتجاوز الرابعة عشرة من عمره، لكنه كان مهيأ للقيادة والزعامة بفضل الرعاية التي أحاطه بها حاكم لاهيجان، اذ تمكن إسماعيل الصفوي وأنصاره من خوض عدة معارك ضد حكام بعض المناطق في إيران والتغلب عليهم، وتساقطت في يده كثير من المدن الإيرانية، وتوج جهوده بالاستيلاء على مدينة "تبريز" عاصمة آلاق قويونلو، ودخلها دخول الفاتحين، ثم أعلنها عاصمة لدولته، وبدخول إسماعيل مدينة تبريز تم تتويجه ملكا على إيران، ولقبه أعوانه بأبي المظفر شاه إسماعيل الهادي الوالي، واصدروا العملة باسمه. ينظر: طقوش، تاريخ الدولة الصفوية في إيران، ص ٥٢.

(٩) الدولة البهلوية، مملكة إيران (بالفارسية: پادشاهی ایران) هي دولة أسست عام ١٩٢٥ إثر الانقلاب الذي قام به رضا بهلوي ضد الشاه أحمد ميرزا القاجاري آخر شاهات الدولة القاجارية، حكمت هذه المملكة منذ تأسيسها حتى سقوط سلالة بهلوي إثر الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩. ينظر: محمود شاكر، إيران وأفغانستان، ص ٢٦.

(10) P. J. Chelkowski, ed. Taʿziyeh: Ritual and Drama in Iran, pp. 259–268;

(١١) هو الشاه عباس ميرزا بن محمد خدابنده بن طهماسب الاول بن اسماعيل مؤسس الدولة الصفوية، ويعتبر الشاه عباس خامس شاهات الاسرة الصفوية، واعظمهم شأنا نظرا لما وصلت اليه الدولة في عهده من تقدم سياسي وعسكري واقتصادي وحضاري . ينظر: فلسفي، زندكاني شاه عباسي اول، ج١، ط٤، ايران– طهران، ١٩٩٠م، ص١

(١٢) فلسفي، زندكاني شاه عباسي اول، ج٤، ص١٩٥ وما بعدها.

(13) Rudi Matthee, The Safavids under Western Eyes: Seventeenth-Century European Travelers to Iran, pp. 137-138.

(14)R. Matthee, “The Safavids under Western Eyes: Seventeenth-Century European Travelers to Iran, p. 148.

(15) Calmard, “Ritual and Power II, p.142.

(١٦) ممبريه ، ميشيل ولد في قبرص لعائلة فينيسية على الأرجح في عام ١٥٠٩م ، وفقًا لما يمكن استنتاجه من تقريره عن البعثة في بلاد فارس الذي أعلن فيه أنه كان يبلغ من العمر ثلاثين عامًا وقت تولي المنصب ، في عام ١٥٣٩م، كان ممبريه تدرب كتاجر مع برناردو بينيديتي ، تاجر البندقية الثري الذي يعيش في قبرص ، وقد كرس نفسه للتجارة الدولية وتعلم التركية والعربية في الأسواق السورية والتركية، وفي عام ١٥٣٧م، طلب مجلس العشرة من نظام قبرص الإبلاغ عن شخص ليتم إرساله كسفير لشاه فارس لتسليم بعض الرسائل وإجراء المفاوضات من أجل اشتراط تحالف مناهض للعثمانيين. وصل إلى مدينة مرند ، المقر الصيفي للشاه وبلاطه، وحصل على أول رسالة رد على الدوق، ومن ثم قاد المفاوضات لمدة عام تقريبًا ومن ثم غادر بلاد فارس على عجل. ينظر: https://de.wikipedia.org/wiki/Michele_Membr%C3%A8

(١٧) هو أحد شاهات إيران الصفويين الأقوياء الذي كان خلفاً لأبيه إسماعيل الأول، اذ أنه خلف والده عندما كان عمره عشر سنوات، وخلال فترة طفولته كان تحت سيطرة رجال القزلباش إلا أنه استعاد سيطرة الشاه خلال مرحلة الشباب، وقد تعرضت الدولة الصفوية خلال فترة حكمه إلى العديد من الأخطار الخارجية ولاسيما من قبل العثمانيين في الغرب والأوزبك في الشرق.ينظر: طقوش، تاريخ الدولة الصفوية، ص٨٨.

(18) Calmard, “Ritual and Power II, p.143.

(19) Calmard, “Ritual and Power II, p.148-149.

(20) Calmard, “Ritual and Power II, p.150..

(٢١) آژند ، يعقوب ، نمايش در دوره صفوي ، تهران ، انتشارات ارشاد اسلامي ،سال١٣٨٥ ، ص٨٧

(٢٢) كان دون جارسيا دي سيلفا فيغيروا دبلوماسيًا إسبانيًا وأول مسافر غربي في بلاد فارس تعامل دي سيلفا مع العديد من القضايا الدبلوماسية ذات الأهمية ، بما في ذلك إغلاق تحالف ضد الإمبراطورية العثمانية ، وهي عدو قديم للقوى الثلاث المعنية: بلاد فارس والبرتغال وإسبانيا.

سافر دي سيلفا على نطاق واسع في جميع أنحاء بلاد فارس ، وزار مدن شيراز وقم وأصفهان وغيرها . ذهب لرؤية أنقاض برسيبوليس ، ووصف روائعها في رسالة حية إلى ألفونسو دي لا كويفا ، ماركيز دي بيدمار . تركت هذه الرسالة انطباعًا كبيرًا في الدوائر التعليمية في أوروبا ، وسرعان ما تُرجمت إلى اللغتين اللاتينية والإنجليزية. في أصفهان التقى بالرحالة الإيطالي بيترو ديلا فالي ، الذي ذهب لاحقًا إلى جوا متبعًا الطريقة التي فعلها دي سيلفا للوصول إلى هناك. ينظر: https://en.wikipedia.org/wiki/Garc%C3%ADa_de_Silva_Figueroa

(٢٣) فيگوئروا، دون گارسيا دسيلوا، سفرنامه دون گارسيا دسيلوا فيگوئروا ، ترجمه غلام رضا سميعي ،تهران ،نشر نو ،سال ١٣٦٣ ، ص٢٠٧-٢١١.

(٢٤) دكتر حميد رضا صفاكيش، آيين سوگواري در روزگار صفوي با توجه به سفرنامه هاي سياحان، پژوهش نامه تاريخ – سال چهارم – شماره شانزدهم، ص٩.

(٢٥) فيگوئروا، دون گارسيا دسيلوا، سفرنامه دون گارسيا دسيلوا فيگوئروا ، ترجمه غلام رضا سميعي ،تهران ،نشر نو ،سال ١٣٦٣ ، ص ٣١٢- ٣١٣.

(٢٦) موسى پور بشلى، ابراهيم، دين زيسته و زندگى روزانه، تهران، پژوهشكده تاريخ اسلام: ١٣٩٥، ص ٢٧٤.

(٢٧) كان بيترو ديلا فالي ملحنًا وعالمًا موسيقيًا ومؤلفًا إيطاليًا سافر في جميع أنحاء آسيا خلال عصر النهضة. قادته أسفاره إلى الأراضي المقدسة والشرق الأوسط وشمال إفريقيا وحتى الهند، قبل مغادرة نابولي ، تعهد بيترو بالحج إلى الأرض المقدسة ، وقد غادر البندقية بالقارب في الثامن من حزيران عام ١٦١٤م، ووصل إلى القسطنطينية، اذ مكث فيها لمدة اكثر من من عام واكتسب معرفة جيدة باللغة التركية وقليلًا من العربية، ومن ثم في ذهب إلى الإسكندرية ، وذهب من الإسكندرية إلى القاهرة ، وبعد رحلة استكشافية إلى جبل سيناء ، غادر القاهرة متوجهاً إلى الأرض المقدسة، وبعد زيارة الأماكن المقدسة ، سافر بيترو من دمشق إلى حلب ، وبعدها ذهب الى بغداد وتزوج فيها من ستي المعاني جيوريدا ، وأثناء وجوده في الشرق الأوسط ، قام بعمل أحد السجلات الحديثة الأولى لموقع بابل القديمة وقدم "أوصافًا رائعة" للموقع. كما أعاد إلى أوروبا طوبًا منقوشًا من نينوى وأور ، وهو من أوائل الأمثلة على الكتابة المسمارية المتاحة للأوروبيين المعاصرين، في ذلك الوقت كانت بغداد تتنازع بين تركيا وإيران خلال الحروب العثمانية الفارسية المتكررة، فاضطر إلى مغادرة بغداد، وتوجه برفقة زوجته المعاني إلى بلاد فارس وزار همدان وأصفهان، وانضم إلى شاه عباس في حملة في شمال بلاد فارس. ينظر: https://en.wikipedia.org/wiki/Pietro_Della_Valle

(٢٨) دلاواله، پيترو، سفرنامه پيترو دلاواله، ترجمه شجاع الدين شفا، تهران، چاپ و نشر كتاب، سال ١٣٤٨، ص١٢٣-١٢٤-١٢٦.

(29) Calmard, “Ritual and Power II, p. 167.

(30) S. R. Canby, The Golden Age of Persian Art , pp.169–71.

(٣١) لم اعثر على ترجمة له

(٣٢) كاتف، فدت آفاناسويچ، سفرنامه كاتف، ترجمه محمد صادق همايون فرد، انتشارات كتابخانه ملي، سال ١٣٥٦، ص٨١

(٣٣) فرير، رانلد دبليو، برگزيده سفرنامه شاردن، ترجمه حسين هژيريان و حسن اسدي، چاپ دوم، نشر و پژوهش ، سال ١٣٨٤ ، ص٢١٤

(٣٤) سفر نامه تاروينه، الكتاب الرابع، الفصل السابع: ٤١٢.

(35) Ira M. Lapidus, "Tribes and State Formation in Islamic History," in Tribes and State Formation in the Middle East, p. 27.

(36) J. Habermas, The Structural Transformation of the Public Sphere, trans. T. Burger, pp.11–12.

(37) A. Newman, Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire, p. 8

(38) H. C. White, "Network Switchings and Bayesian Forks: Reconstructing the Social and Behavioral Sciences, pp1035–65

(39) J. Afary and K. B. Anderson, Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism, p. 216.

(40) Babak Rahimi, Theater State and the Formation of Early Modern Public Sphere in Iran Studies on Safavid Muharram Rituals, 1590–1641 CE, p31.

(٤١) ايوب، الألم الخلاصي في الإسلام، ص٢١٣-٢١٦.

(42) Babak Rahimi, Theater State and the Formation of Early Modern Public Sphere in Iran Studies on Safavid Muharram Rituals, 1590–1641 CE, p66–68

(43) R. Rappaport, Ritual and Religion in the Making of Humanity, pp. 32–33.

(44) K. Babayan, Mystics, Monarchs, and Messiahs, pp. 178–179.

(45) D. E. Apter, "Politics as Theatre: An Alterna– tive View of the Rationalities of Power, p 221

(46) A. Newman, Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire, p.43.

(٤٧) آژند ، نمايش در دوره صفوي، ص٨٥.

(٤٨) آژند، نمايش در دوره صفوي ، ص٨٧.

(49) E. Durkheim, The Elementary Forms of Religious Life, p. 38.

(50) Babak Rahimi, Theater State and the Formation of Early Modern Public Sphere in Iran Studies on Safavid Muharram Rituals, 1590–1641 CE, p.249.

(٥١) ظاهري، مجالس العزاء.. الأدوار والوظائف الفردية والاجتماعية، ص٤٩

(52) Babak Rahimi, Theater State and the Formation of Early Modern Public Sphere in Iran Studies on Safavid Muharram Rituals, 1590–1641 CE, p.201.

(53) Babak Rahimi, Theater State and the Formation of Early Modern Public Sphere in Iran Studies on Safavid Muharram Rituals, 1590–1641 CE, p.270.

(54) T. Asad, Genealogies of Religion, p.125–67.

(55) Babak Rahimi, Theater State and the Formation of Early Modern Public Sphere in Iran Studies on Safavid Muharram Rituals, 1590–1641 CE, p.253.

(56) T. Eagleton, Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism, p. 148.

(57) H. Kippenberg, "Jeder Tag ʿAshura, jedes Grab Kerbala. Zur Ritualisierung der Strassenkämpfe im Iran," in Religion und Politik im Iran, p. 234.

(58) Babak Rahimi, Theater State and the Formation of Early Modern Public Sphere in Iran Studies on Safavid Muharram Rituals, 1590–1641 CE, p. 250.

(٥٩) وهي مجموعات دينية ذات ميول صوفية (درويش) ظهرت في إيران منذ بداية العصر المغولي يُعتقد أن أصل الصراع بين الحيدري والنعمتي يعود إلى القرن الثامن / الرابع عشر في الخلافات المذهبية والطائفية الشيعية السنية ، كانتا موجودة في العديد من مدن إيران منذ العهد الصفوي حتى العقود الأخيرة وكثيرا ما تصادمت مع بعضها البعض، وتشير حروب حيدري – نعمتي إلى الصراعات في المجتمعات المدنية التي ليس لها أصل منطقي صحيح وواضح وهي مشتقة من تحيزات عامة الناس ونوع من الاضطراب العام،فإن مجموعة نعمتي تنحدر من أتباع شاه نعمة الله والي ، الذي كان صوفيًا وشاعرًا مشهورًا للديانة السنية في كرمان. اشتق اسم حيدري في الأصل من اسم صوفي يعيش في تبريز ، السلطان قطب الدين حيدر توني ، الذي كان أيضًا إمامًا شيعيًا يبلغ ١٢ إمامًا. كانت المدرسة الصوفية لهذين الصوفيين موجودة كقطبين متقابلين حوالي جيلين قبل ظهور السلالة الصفوية في إيران ، ويبدو أن تلاميذ هاتين المدرستين الصوفيتين انتشروا بين مواطني تبريز ، العاصمة الأولى للسلالة الصفوية. . تعود جذور العداء بين هاتين المجموعتين إلى الخلافات الطائفية والصراعات بين الشيعة والسنة. على الرغم من تراجع حيدرية حتى قبل صعود الصفويين وسلالة النمتية الصوفية إلى الهند أيضًا في عهد شاه عباس ، إلا أن بذور الخلاف والصراع بين المجتمعات الحضرية الصفوية انتشرت وظلت في هذه المجتمعات وتركت اسمها على المجموعات الحضرية المتصارعة. ينظر: https://iranicaonline.org/articles/haydari-and-nemati

(60) J. Calmard, "Ritual Power II, p. 151–53.
(61) L. N. Takim, Shiʿism in America ,p.76.
(62) Calmard, "Ritual and Power II, p. 145
(63) J. Calmard, "Ritual Power II, p.151–53.
(64) Munijjim, Tarikh-i ʿAbbasi ya ruznama-ye Mulla Jalal, p. 205.
(65) Babak Rahimi, Theater State and the Formation of Early Modern Public Sphere in Iran Studies on Safavid Muharram Rituals, 1590–1641 CE, p.269.
(66) Munshi, History of Shah ʿAbbas the Great, vol. 2, pp. 846, 817.
(٦٧) فلسفي، نصر الله، زندگاني شاه عباس أوّل، ج٣، ص١٠.

المصادر والمراجع

اولا: المراجع العربية

- **الأمين، محسن العاملي الحسيني (ت :١٣٧١ هـ /١٩٥١ م)**

١. أعيان الشيعة (تحقيق، حسن الأمين، دار التعاون –بيروت /١٤٠٤هـ /١٩٨٣ م .)

- **ايوب، محمود**

٢. الألم الخلاصي في الإسلام – دراسة في المظاهر لمراسيم عاشوراء عند الشيعة (ترجمة: الاب الدكتور امير حجي الدومنيكي، المركز الأكاديمي للأبحاث– بيروت – ٢٠١٣م.)

- **جعفر، محمد باقر موسى**

٣. الشعائر الحسينية في العصرين الأموي والعباسي (ط١، العتبة الحسينية المقدسة – كربلاء المقدسة – العراق– ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م).

- **السيد، كمال**

٤. نشؤ وسقوط الدولة الصفوية (ط١، باقيات – قم المقدسة – إيران – ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).

- **شاكر، محمود**

٥. إيران وأفغانستان (ط١، المكتب الإسلامي . بيروت – ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

- **طقوش، محمد سهيل**

٦. تاريخ الدولة الصفوية في إيران (ط١، دار النفائس – بيروت . ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).

- **ظاهري، د. محسن حسام**

٧. مجالس العزاء.. الأدوار والوظائف الفردية والاجتماعية (ترجمة: محمد عبد الرزاق، مجلة نصوص معاصرة . مركز البحوث المعاصرة في بيروت، العدد التاسع، السنة الثالثة، شتاء ٢٠٠٧م، ١٤٢٨هـ)

- **ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم) ت ٧١١هـ/١٣١١م)**

٨. لسان العرب (دار الحوزة –قم المقدسة /١٤٠٤هـ /١٩٨٣ م)

- **الهمداني، أبو الفضل محمد بن عبد الملك (ت ٥٢١هـ/ ١١٢٧م)**

٩. تكملة تاريخ الطبري (تحقيق: ألبرت يوسف كنعان، ط١ – المطبعة الكاثوليكية – بيروت – ١٩٥٨م)

ثانيا: المراجع الفارسية

- **آژند: يعقوب**

١٠. نمايش در دوره صفوي، (انتشارات ارشاد إسلامي – تهران – سال١٣٨٥)

- **دلاواله: پيترو**

١١. سفرنامه پيترو دلاواله (ترجمه شجاع الدين شفا، چاپ ونشر كتاب، تهران – سال ١٣٤٨).

- **صفاكيش**

١٢. آيين سوگواري در روزگار صفوي با توجه به سفرنامه هاي سياحان، پژوهش نامه تاريخ – سال چهارم – شماره شانزدهم.

- **فرير، رانلد دبليو**

١٣. برگزيده سفرنامه شاردن، ترجمه حسين هژيريان و حسن اسدي، چاپ دوم، نشر و پژوهش ، سال ١٣٨٤.

- **فلسفي، نصر الله**

١٤. زندكاني شاه عباسي اول (ط٤، إيران– طهران، ١٩٩٠م)

- فيگوئروا

١٥. دون گارسيا دسيلوا، سفرنامه دون گارسيا دسيلوا فيگوئروا (ترجمه غلام رضا سميعي، نشر نو– تهران، سال ١٣٦٣).

- **كاتف**

١٦. فدت آفاناسويچ، سفرنامه كاتف،(ترجمه محمد صادق همايون فرد، انتشارات كتابخانه ملي، سال ١٣٥٦).

ثالثا: المراجع الانكليزية

17. Andrew J. Newman

18. Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire (London: I.B. Tauris, 2006).

- **Babak Rahimi**

19. Theater State and the Formation of Early Modern Public Sphere in Iran Studies on Safavid Muharram Rituals, 1590–1641 CE,(LEIDEN • BOSTON, 2012)

- **Calmard: Jean**

20. Ritual and Power II(London: I.B. Tauris, 1996.)

- **D. E. Apter**,

21. Politics as Theatre: An Alterna- tive View of the Rationalities of Power (in Social Performance: Symbolic Action, Cul- tural Pragmatics, and Ritual, ed. J. Alexander, B. Giesen and J. L. Mast (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

- **E. Durkheim,**

22. The Elementary Forms of Religious Life, trans. K. E. Fields (New York: Free Press, 1995)

- **H. C. White,**

23. Network Switchings and Bayesian Forks: Reconstructing the Social and Behavioral Sciences (Social Research 62, (1995)

- **H. Kippenberg**

24. Jeder Tag ʿAshura, jedes Grab Kerbala. Zur Ritualisierung der Strassenkämpfe im Iran," in Religion und Politik im Iran, ed. K. Greussing (Frankfurt: Syndikat, 1981)

- **Ira M. Lapidus**

25. Tribes and State Formation in Islamic History," in Tribes and State Formation in the Middle East, ed. P. Khoury and J. Kostiner (I. B. Tauris, 1992),

- **J. Afary and K. B. Anderson,**

26. Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism (Chicago: Chicago University Press, 2005).

- **J. Habermas,**

27. The Structural Transformation of the Public Sphere, trans. T. Burger (Cambridge, MA: Polity, 1992.

- **K. Babayan,**

28. Mystics, Monarchs, and Messiahs,

- **L. N. Takim,**

29. Shiʿism in America (New York: New York University Press, 2009)

- **M. Bloch,**

30. From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina Madagascar (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

- **Munijjim**

31. Tarikh-i ʿAbbasi ya ruznama-ye Mulla Jalal

- **Munshi**

32. History of Shah ʿAbbas the Great,

- **Newman**

33. Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire (London: I.B. Tauris, 2006),

- **P. J. Chelkowski**

34. Taʿziyeh: Ritual and Drama in Iran (New York: New York University Press and Soroush, 1979.

- **R. Rappaport**

35. Ritual and Religion in the Making of Humanity (Cambridge: Cambridge University Press, 1999),

- **Rudi Matthee**

36. The Safavids under Western Eyes: Seventeenth-Century European Travelers to Iran, Journal of Early Modern History 13 (2009)

- **S. R. Canby**

37. The Golden Age of Persian Art (New York: Harry N. Abrams, 2000),

- **T. Eagleton, Walter Benjamin**,

38. or Towards a Revolutionary Criticism (London: NLB Verso, 1981).

- **V. Turner**,

39. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure (1969; reprint, New York: Aldinne de Gruyter, 1995)

المراجع الالكترونية

40. https://de.wikipedia.org/wiki/
41. https://iranicaonline.org