

## تاثیر باورها و مراسم آیینی در پایداری و پویایی فضاهای شهری؛ مورد پژوهی: تعزیه در پایایی حسینیه‌ها و تکایا در ایران

مظفر پاسدار شیرازی\* - کارشناس ارشد کارگردانی پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، تهران، ایران.  
علی رضا صادقی - هیات علمی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

### Impact on the stability and dynamics of beliefs and ritual spaces, of Tehran: Iran's quite the reliability Takaya

#### Abstract

Beliefs and ritual pervasive role in the transformation of urban spaces on the one hand, and their reliability and durability on the other hand, have had. If today we can influence the structure and configuration of beliefs and ritual observed. On the other hand, the mourning and quite over time in the context of cultural and physical structure existed as a cultural element is eternal and everlasting. In this paper, the reasons for the persistence of the Tkaya are quite historically paid. This study is a descriptive analysis of the "meta-analysis methods" and "instruments" for approval "content validation study" is used. The findings show that there is a spiritual sense of the sacred and especially the ideas in each area, and the complex biological environment of the neighborhood and the neighborhood villages and cities can help to "eternal" and the space environment and sustainable development of the place and is eternal. "Sense of place" to "settings" it depends. The relationship between the three levels of meaning as "syntactic meaning", "meaning of the concept" and "functional significance" can be outlined: (A) - "means the way" to the location of the Hosseine in the city such as grammar points. (B)- "conceptual level" means the norms, values and attitudes that are offering rooms, that can be the result of people's beliefs and convictions Shiite leader of the free world to the server and Imam Hussein. (C)- "functional significance" to the users of the Tkaya and exploit the people will. The sample can be any day of mourning in the mosque and the people associated with these spaces and reception.

**Keywords:** reliability, rooms and Tkaya, meaning syntactic, semantic and functional meaning, Taaziye and religious rituals.

#### چکیده

باورها و مراسم آیینی نقشی فراگیر در تحولات و تغییرات فضاهای شهری از یک طرف، و پایداری و ماندگاری آنها از سوی دیگر، داشته‌اند؛ چنانچه امروزه می‌توان تاثیرات باورها و مراسم آیینی را در ساختار و پیکره شهر مشاهده کرد. از سویی دیگر، مراسم عزاداری حسینی و تعزیه در طول زمان در بافتار فرهنگی و ساختار کالبدی ایران وجود داشته و به مثابه عنصری فرهنگی جاودان و ماندگار بوده است که ایام عزاداری حسینی تأکیدی بر این امر است. در مقاله حاضر به دلایل ماندگاری تعزیه و حسینیه‌ها در طول تاریخ پرداخته می‌شود. روش تحقیق این پژوهش توصیفی و تحلیلی است و از «روش فراتحلیل» و «تحلیل اسنادی» نیز برای تأیید و «اعتبارسنجی محتوای تحقیق» استفاده شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که وجود معنای قدسی و بالاخص انگاره‌های معنوی در هر پهنه، محیط و مجتمع زیستی، از واحدهای همسایگی و محله‌ها تا روستاها و شهرها می‌تواند زمینه‌ساز «ماندگاری و جاودانگی» محیط و فضا و بروز مکانی ماندگار و جاودان گردد. «معنای مکان» به «زمینه محیطی» آن نیز بستگی دارد. در این رابطه سه سطح از معنا را تحت عنوان «معنای نحوی»، «معنای مفهومی» و «معنای عملکردی» می‌توان برشمرد: الف- «معنای نحوی» به چگونگی قرارگیری حسینیه‌ها در محیط و شهر به مثابه دستور زبان نحوی اشاره دارد؛ ب- «سطح مفهومی» معنا به هنجارها، ارزشها و نگرشی که حسینیه‌ها ارائه می‌کنند، اطلاق می‌شود که منتج از باورهای مردمی و اعتقادات شیعه به سرور و سالار آزادگان جهان امام حسین (ع) است؛ و ج- «معنای عملکردی» را به استفاده کنندگان از محیط حسینیه‌ها و تکایا و نوع بهره‌برداری مردم ربط پیدا می‌کند که نمونه آن را می‌توان هر سال در ایام عزاداری حسینی در حسینیه‌ها و خیل حضور و ارتباط مردم با این فضاها دریافت.

**واژگان کلیدی:** پایایی، حسینیه و تکایا، معنای نحوی، معنای مفهومی و عملکردی، تعزیه و آیین‌های دینی.

## مقدمه

متشخص نمادها و نشانه‌ها در ذهن ناظر ثبت شده و حاصل چنین مجموعه‌ای از شبکه نمادین شهر، برای شهر هویتی نمادین در پی خواهد داشت و بدین ترتیب قابلیت ادراک و تصور جامع از یک شهر وسیع، با خوانایی کامل هر یک از قسمت‌ها و در نهایت ادراک کل مجموعه شکل یافته مرتبط خواهد بود. معماری سنتی، تصویری است از کیهان یا انسان در بعد کیهانی اش و همواره در ارتباط و مانوس با کیهانشناسی. انسان (عالم صغیر) همچون کیهان (عالم کبیر) اصل الهی و حقیقت ماورایی را باز می‌تاباند. در واقع به همین دلیل است که جنبه‌های غیرمادی در زمان حال، تأثیری شگرف بر رفتارهای آدمی و نوع تعلقات و ارتباط او با محیط طبیعی و محیط زیستی دارد که خود را در مراسمات آیینی و مذهبی و حافظه و خاطره تاریخی - مذهبی یک قوم نشان می‌دهد که بی شک در رابطه با شکل‌گیری مکانهای مذهبی و مکانهای برآمده از حافظه تاریخی - دینی یک قوم نیز مشهود است؛ چنانچه حسینیه‌ها و تکایا از مهمترین مکانهای قابل ذکر در این رابطه بشمار می‌روند.

در مقاله حاضر به دلایل معرفت‌شناختی و تحلیل پایایی حسینیه‌ها در ایران با اشاره به مراسم آیینی و دینی تعزیه پرداخته شده است و تلاش شده است تا به اجمال به چرایی و چگونگی پویایی این مکانهای مذهبی اشاره گردد.

### روش تحقیق

روش تحقیق مقاله حاضر «توصیفی - تحلیلی» است که از ابزار گردآوری اطلاعات مشتمل بر «مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی» بهره برده است. همچنین در مرحله تحلیلی و بیان یافته‌ها از «روش تحلیل منطقی» و مدل‌های نظری شهرسازی شامل مدل‌های نظری لنگ، و مونتگمری و موارد مشابه استفاده شده است. در پایان نیز هریک از مولفه‌های ماندگاری در قالب یکی از نظریات جامع در حوزه شهری به «پایایی مربوط به حسینیه‌ها»

فرهنگ و باورهای هر قوم و حوزه سرزمینی در کالبد معماری و ساختار شهری بروز داشته است؛ چنانچه امروزه اگر در ترکیب سکونتگاهی انسان، برگزاری آیین‌های جمعی قواعد خاصی را به جا گذارد که از جهتی مستقل از تأثیر سایر عوامل محیطی باشد، در این صورت باید به «نظم آیینی» اشاره داشت؛ نظمی که مجموعه مفاهیم نمادین و حرکات آیینی بر شکل‌گیری فضای شهری آدر اینجا فضاهای حسینیه‌ها اعمال می‌کند. لازمه تحقیق در این رابطه شناخت عناصر و فضاهایی است که در برگزاری این آیین‌ها کارکرد دارند و از جهت دیگر، یافتن قواعد احتمالی است که این فضاها بر بافت مجاور و یا پیکره شهر بجا گذاشته‌اند. تحلیل فرآیند بیان از سیر از حضور تا ظهور در کالبد فضاهای شهری او منجمله حسینیه‌ها، به دو شیوه امکان دارد: «۱. اصل صورت‌پذیری و ۲. پایه‌های نمادین صورت‌دهی». اولی اصولی را شامل است که در صور متعدد وحدت بیانی را سبب می‌شود و دومی در عین حال که تابع اولی است شامل عناصر و یا عواملی می‌باشد که می‌توانند در بیان موثر واقع شوند. از سویی دیگر، بیان معماری خاصه معماری منبعث از ارزشهای دینی و قدسی، نیازمند زبانی خاص است که جلوه‌ای نمادین و معنایی به خود می‌گیرد، خاصه اگر منتسب به اندیشه‌های دینی و اسلامی باشد؛ چنانچه در اسلام، مهم‌ترین منابع ایده‌های عرفان‌شناختی قرآن و حدیث بوده‌اند و اصلی‌ترین عامل ماندگاری فضاهای شهری نیز میزان ارتباط و پیوستگی آنها با سطوح ارزشی معرفت‌شناختی جلوه‌گر شده است. ساختار و استخوان‌بندی شهر و پایایی و پویایی فضاهای شهری زمانی مناسب خواهد بود که به مدد آن شهر خوانا و با هویت باشد. با به هم پیوستن نمادها و نشانه‌ها از طریق استخوانبندی شهری، بر اهمیت و تأثیر آنها افزوده خواهد شد. سیما

مدیریت شهری

فصلنامه مدیریت شهری  
Urban Management  
شماره ۳۸ بهار ۹۴  
No.38 Spring 2015

۳۰۲

جدول ۱. تعاریف و مفهوم شناختی فرهنگ؛ ماخذ: یافته‌های تحقیق بر اساس منابع مورد اشاره.

تایلور	کلیت هم‌تافته‌ای شامل دانش، دین، هنر، قانون، اخلاق، آداب و رسوم و هرگونه توانایی و عادت‌هایی که آدمی به عنوان عضو جامعه بدست می‌آورد (معینی، ۱۳۸۷، ص ۳).
هیلر	باورها، نظام‌های فکری، فنون علمی، راه و روش‌های زندگی، رسم‌ها، سنت‌ها، و تمامی شیوه‌های کردار که جامعه بدان سازمان می‌بخشد، فرهنگ نامیده می‌شود (آشوری، ۱۳۸۸، ص ۴۸).
مالینوسکی	فرهنگ به سادگی عبارت است از کلیت یکپارچه‌ای شامل وسایل و کالاهای مصرفی، ویژگی‌های اساسی گروه‌های اجتماعی گوناگون، و پیشه‌ها و باورها و رسم‌های بشری (آشوری، ۱۳۸۸، ص ۴۹).
دورکیم	فرهنگ برخاسته از آگاهی جمعی است که دورکیم آن را به «مجموعه‌ای از باورها و احساسات مشترک بین اعضای جامعه» تعریف می‌کند (بدیع، ۱۳۸۴، ص ۳۸).
کلیفورد گیرتز	مفهوم فرهنگ اساساً یک مفهوم سربسته است. گفته ماکس وبر را در نظر می‌گیریم که انسان حیوانی است گرفتار در تور عظیمی که خودش تنیده، من فرهنگ را آن تور و تحلیل آن را نه یک علم تجربی در جستجوی قانون، بلکه علمی تفسیری در جستجوی معنا می‌دانم.
تالکت پارسونز	پدیده فرهنگ را از یک طرف، محصول روابط اجتماعی متقابل و از طرف دیگر عامل تعیین کننده این روابط می‌داند. به پیروی از سنت مردم‌شناسان، پارسونز فرهنگ را آموزش و پرورش انتقالی و مشترک می‌داند (پژوهنده، ۱۳۹۰، ص ۸۵).
گی‌روشه	مجموعه به هم پیوسته‌ای از اندیشه‌ها و احساسات و اعمال کم و بیش صریح که به وسیله اکثریت افراد یک گروه پذیرفته شده است و برای اینکه این افراد، گروهی معین و مشخص را تشکیل دهند لازم است که آن مجموعه بهم پیوسته به نحوی - در عین حال عینی و سمبلیک - مراعات گردد (روح الامینی، ۱۳۸۶، ص ۱۸).
یانگ	فرهنگ، صورت‌های رفتار عادت‌ی مشترک در یک گروه، یک باهمستان، یا جامعه است و از عوامل مادی و غیرمادی ساخته شده است (آشوری، ۱۳۸۸، ص ۶۳).
شومباردولو	فرهنگ دو جنبه دارد و بر روی هم ثابت و خواستار حفظ ارزش‌های مکتسب جامعه است و هم خلاق و نوپرداز فرهنگ به عنوان میراث فرهنگی، سلیقه‌ساز یعنی سرمشق و الگوی رفتار و سلوک است و به عنوان تغییردهنده سیر تحول و راهبر تغییرات است (ستاری، ۱۳۷۶، ص ۹۶).
آنتونی گیدنز	فرهنگ به مجموعه شیوه زندگی اعضای یک جامعه اطلاق می‌شود؛ چگونگی لباس پوشیدن آنها، رسم‌های ازدواج و زندگی خانوادگی الگوهای کارشان، مراسم مذهبی و سرگرمی‌های اوقات فراغت، همه را دربر می‌گیرد (گیدنز، ۱۳۷۸، ص ۷۶).
ادوارد. تی. هال	فرهنگ وسیله‌ای است که بشر جهت ادامه حیات خویش به آن تکامل بخشیده است. در زندگی ما هیچ چیز از تأثیرات فرهنگی عاری نیست. فرهنگ سنگ بنای تمدن است و وسیله‌ای است که همه حوادث زندگی باید از طریق آن جریان یابد (لاری و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۵۵).

فرهنگ و ایدئولوژی همان بازتاب‌های روابط طبقاتی هستند که محتوای آنها را عقاید و باورهای کسانی که قدرت را در دست دارند تعیین می‌کند. دلایل اثبات این موضوع این است که فرهنگ یکپارچه و یکدست است و نمی‌تواند به خودی خود تأثیری ایجاد کند (بیلینگتون، ۱۳۷۸، ص ۶۲).	مارکس
فرهنگ یک گروه مجموع و سازمان میراث‌های اجتماعی است که خیم نژادی و زندگی تاریخی گروه بدان معنای اجتماعی بخشیده است (آشوری، ۱۳۷۸، ص ۵۱).	پارک و برجس
مارکوزه فرهنگ را بعد عالی تری برای استقلال و به ثمر رسیدن انسان می‌داند. فرهنگ اصیل را به معنای تحقق اراده و استقلال فرد می‌داند (معینی، ۱۳۸۷، ص ۶۵).	مارکوزه
فیلسوف آلمانی و پدر پدیدارشناسی، فرهنگ را «ترکیب ذهنیتهای متعالی» از تجربیاتی دانسته است که همه افراد بشر فهمیده‌اند.	ادموند هوسرل
هر فرهنگ را می‌توان همچون مجموعه‌ای از نظام‌های نمادی در نظر گرفت که در ردیف نخست آن‌ها زبان، مقررات زناشویی، روابط اقتصادی، هنر، علم و مذهب جای دارند. همه این نظام‌ها، بیان جنبه‌هایی از واقعیت فیزیکی و واقعیت اجتماعی، و از این هم بیشتر، بیان روابطی که این دو نوع واقعیت بین خود، و روابطی را که نظام‌های نمادین خود با یکدیگر برقرار کرده‌اند، هدف قرار می‌دهند (دنی کوش، ۱۳۸۸، ص ۷۶).	کلودلوی اشتراوس
هگل فرهنگ را زاده نیازها و ناهماهنگی می‌داند. فرهنگ تمامی وسایل توسعه شخصی، ایده‌ها و همین‌طور عوامل مادی مانند ثروت را در برمی‌گیرد (معینی، ۱۳۸۷، ص ۴۷).	هگل
به نظر مارگارت مید «فرهنگ پذیرشی از مجموع رفتارها و اعمال موجود در یک جامعه است که اعضا و افراد آن با ضوابطی مشترک تمامی آن را به کودکان خود و قسمتی از آن را به مهاجرینی که به عضویت جامعه درمی‌آیند، منتقل می‌سازند (روح الامینی، ۱۳۸۶، ص ۱۸).	مارگارت مید

جدول ۲. انواع و مراتب شناخت معماری و فضاهای شهری؛ ماخذ: نقره کار، ۱۳۸۵، ص ۳۴.

انواع و مراتب آفرینشگری هنری	انواع و مراتب جهان بینی	انواع و مراتب شناخت
تخیل حسی	جهان احساسی (گیاهی)	احساس
تخیل وهمی	جهان انگاری (حیوانی)	خیال، وهم و گمان
تعقل حسی	جهان شناسی علمی یا فلسفی (انسانی)	علم، دانش و حکمت
تعقل شهودی	جهان شهودی (انسان و ملکوت)	شهود

تعمیم داده شده و مطالبی چند در این رابطه ارائه شده است. تأکیدهای خاصی که از کاربرد آنها نشأت گرفته است، می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

۱. «تعریف‌های تاریخی»: که تکیه بر میراث اجتماعی در طول تاریخ جامعه دارد.
  ۲. «تعریف‌های روان‌شناختی»: که تکیه بر الگو
- فرهنگ و باورهای شناختی فرهنگ  
مبانی نظری  
تعریفها [در رابطه با فرهنگ] را با توجه به

و روش تسهیل سازگاری با محیط و جامعه دارد. ۳. «تعریف‌های ساختاری»: که در آن تأکید بر ایجاد شده‌ها توسط اجتماع بشری را دارد.

۴. «تعریف‌های تشریحی»: تأکید بر عناصر تشکیل دهنده فرهنگ را دارد. در ادامه در قالب جدول شماره ۱ تعاریف از فرهنگ اشاره شده است.

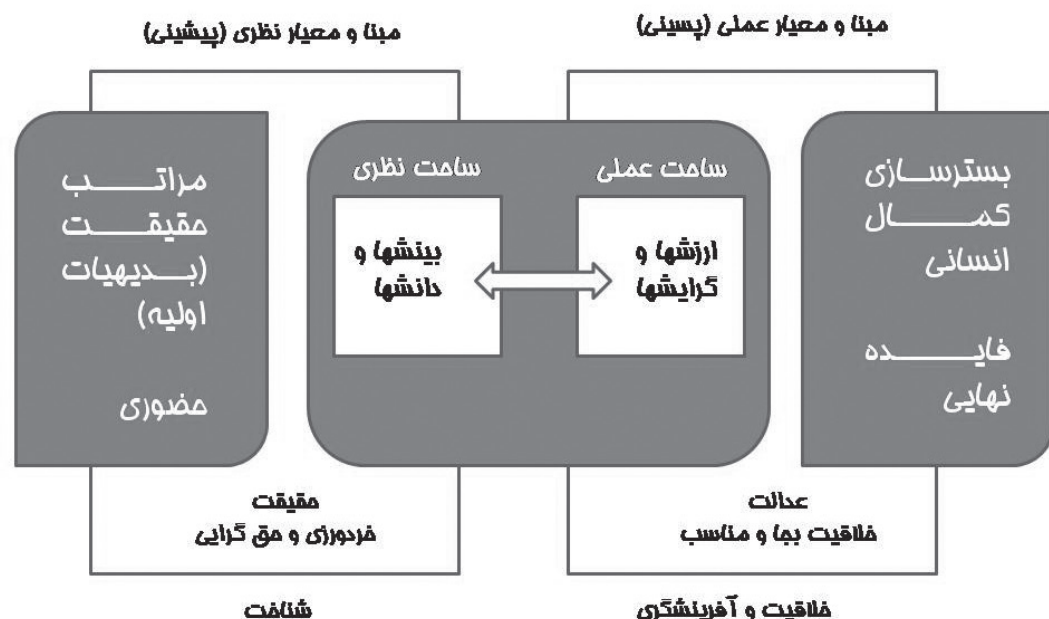
### مراسم آیینی و آیین‌های جمعی

بنا به مستندات تاریخی و گزارش سفرنامه‌ها در شهرهای ایران از دیرباز آیین‌ها و مناسک جمعی مختلفی صورت می‌پذیرفته است. برخی از این آیین‌ها حتی تا اوایل قرن حاضر نیز به صور گوناگون اجرا می‌شده‌اند؛ از جمله صورتهای مختلف آیین طلب باران، آفتاب و باد؛ لیکن بدون شک هیچ کدام از آیین‌های جمعی مرسوم در ایران تداوم، انسجام و از جهتی یگانگی و عظمت‌های آیین‌های سوگواری برای امام سوم شیعیان را ندارد. این آیین که از جهتی بازنمایی یک رویداد مهم تاریخی است؛ از دیرباز باشکوه و تأثیر عظیم برگزار می‌شود. محققان بسیاری به

شبهات‌های بین این آیین و آیین‌های کهن در ایران باستان اشاره دارند (یارشاطر، ۱۳۶۷، ص ۴۲) و (عنصری، ۱۳۷۱، ص ۲۵) و (همایونی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۸).

از سویی دیگر، اسطوره‌شناسان، سابقه مناسک و آیین‌های جمعی را بسیار کهن می‌دانند و عموماً به ابعاد نمادین بسیار غنی آنها اشاره دارند. آیین‌های جمعی معمولاً شامل مجموعه به هم پیوسته‌ای از مراسم است که برگزارکنندگان آن با نمایش، حرکات تنظیم شده همراه با استفاده از شمایل و علامتهای خاص، شبیه‌سازی (گاهی همراه با موسیقی و کلام) در فضای مشخصی به اجرا می‌گزارند و یا طی آن فضاها و اماکن عموماً مقدسی را از طریق مسیرهای ثابت در پیکره سکونتگاه طی می‌کنند. این آیین‌ها ممکن است فصلی و مقارن با دوره‌های باروری گیاهان و یا سالیانه بوده، و یا رویداد تاریخی را بازسازی کنند (امین زاده، ۱۳۸۶، ص ۶).

به اعتقادی «رفتارهای مناسک‌آمیز (جشنها، اعیاد، سوگواری جمعی) ممکن است در ظاهر برای

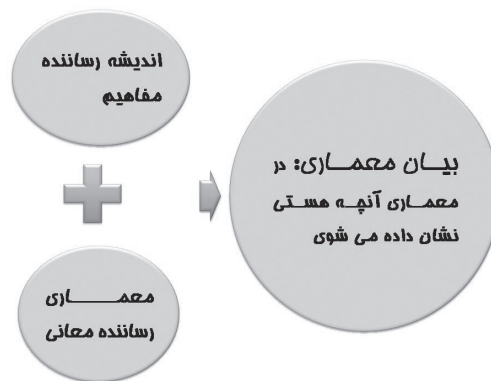


نمودار ۲. مبنا و معیار عملی (پسینی) و مبنا و معیار نظری (پیشینی) در ماهیت بروز حقیقت در معماری مذهبی؛

ماخذ: کوچکیان بر اساس نقره کار، ۱۳۸۵، ص ۳۴.

یک شیء باید آن را به اصلش باز گرداند. و این کار با تأویل امکان پذیر است. تأویل پلی میان ظاهر و باطن است. و برای رسیدن به تأویل به فلسفه نبوی و معرفت نیاز است. از این منظر ادراک معماری و اجزایش وسعتی دو جهانی می یابد. با وارد شدن به عالم عرفانی و شهودی سازندگان و عالم این جهانی آنها درک صحیح ساخته های آنها حاصل می شود. بنابراین شناخت زبان معنا و زبان رمز ضرورت خواهد داشت. «مهرداد بهار» با استناد به سخنان «الیاده» و مطالب گفته شده، می نویسد: «هدف مومنان از اجرای این مراسم پیوسته کوششی بوده است برای بازگشت به آغاز و دنبال کردن جریانی که ساخت و نظم هستی به وسیله آن پدیدار آمد تا مگر خود را در آن شرایط مقدس آغازین بیابد و خود بخشی از جهان قدسی گردند» (بهار، ۱۳۷۵، ص ۳۵).

از ابتدای تاریخ بشر، یکی از نخستین صورتهای نمایش که مورد توجه انسان قرار گرفت، نمایشهای تقلیدی و جادویی برای موفقیت در شکار یا ترغیب نیروهای غیبی جهت تنزیل باران و جشنهای باروری و کشاورزی بوده است، و تصاویر بدست آمده از غارها و اشیاء مکشوفه در اثر حفاریات و جالب تر از آنها گزارشات و مشاهدات از مراسم و آداب قبایل ابتدایی که تا عصر اخیر و شاید هنوز، در جزایر ملانزی و استرالیا و برخی در هند و آفریقا زندگی می کنند، شاهدی در این مورد می باشد. در واقع «نمایش تقلیدی» بهترین شیوه برای برانگیختن احساسات و تصویرسازی و بیان واقعیت است (سلطان زاده، ۱۳۶۲، ص ۱۶۲)؛ چنانچه در کتاب محاسن اصفهان نیز نام تعدادی دلچک آمده است. به غیر از تقلیدچیان، عده ای نیز بودند که به وسیله عروسک بازی نمایشهایی برای سرگرمی بینندگان ترتیب می دادند و ظاهراً اینکار در زمان سلجوقیه در ایران معمول بوده است (جنتی عطایی، ۱۳۳۳، ص ۵۲). همچنین «بن خلدون» هم (قرن هشتم) در باب غنا به رقصانی



نمودار ۳. زمینه بین حقیقت اثر معماری از دیدگاه ندیمی ماخذ: کوچکیان بر اساس ندیمی، ۱۳۸۵.

مردمی که آنها را انجام می دهند چندان نفعی در بر نداشته باشد، اما در واقعیت امر، این مناسک می توانند کارکرد بنیادی تقویت و همبستگی گروهی را انجام دهند و به ادغام رفتار فردی و یک ساختار گروهی کمک کنند؛ در نتیجه اضطراب را کاهش دهند» (بیتس پلاک، ۱۹۹۰، ص ۱۹۰). «الیاده» در رابطه با مراسم آیینی و دینی چنین اشاره می کند: «اعمال دینی و آیینی این ویژگی را دارند که زمان حال را به زمان اساطیری پیوند می دهند، زمانی که ناظر واقعه ای بود هر قدر کهنه و دیرینه، چون با برگزاری آیین مورد نظر آن را یادآوری و تکرار می کنند؛ لذا حاضر می شود و اگر بتوان گفت (باز به نمایش در آمده) حضور می یابد. آلام مسیح و مرگ و رستاخیزش در مناسک هفته مقدس فقط تذکر داده نمی شود، بلکه برآستی در برابر دیدگاه مومن می گذرند و هر مسیحی راستین باید حس کند که معاصر وقایع تاریخ گذار است، زیرا زمان تجلی قداست با تکرار حضور می یابد» (الیاده، ۱۳۷۶، ص ۸۲).

باید اشاره داشت که از منظر جهان بینی قدسی، در هر چیزی معنایی نهان مستتر است و مکمل هر صورت خارجی واقعیتی است که ذات نهانی و درونی آن را شکل می دهد. برای شناخت تمامیت

اشاره می‌کند که تمثالهایی از اسبانی چوبی و لباسهایی مخصوص را می‌پوشیدند و به وسیله آن تقلید اسب دوانی می‌کردند و در مهمانیها و عروسیها و جشنها با انواع کارها مردم را سرگرم می‌کردند (ابن خلدون، ۱۳۵۳، ص ۸۵۵).

در دستگاه خلافت بنی امیه و بنی عباس در کنار خوانندگان و نوازندگان مجالس لهو و لعب عده‌ای تقلیدچی و دلک نیز بودند که با نمایش های خود دیگران را سرگرم می‌کردند. اشعب از مشهورترین دلکان زمان بنی امیه و خلیع دمشقی و ابوالعبر از دلکهای دوره هارون و متوکل عباسی بودند. این دلکان از لباسهای گوناگون و مضحک استفاده می‌کردند و علاوه بر آن گاه در پوست حیواناتی مثل خرس و میمون می‌رفتند و از آنها تقلید می‌کردند (جرجی زیدان، ۲۵۳۶، ص ۱۰۱۴). در رابطه با مراسم مذهبی که جنبه ای تفریحی به خود می‌گرفت، مطلبی از «ابن اخوه» در کتاب «آیین شهرداری (معالم القره)» متعلق به قرن هفتم و هشتم هجری در ضمن باب چهل و هشت در مورد حسبت بر واعظان، نوشته شده که هر چند بسیار مختصر و مبهم می‌باشد، با این وجود قابل توجه است. او پس از آنکه وظایف واعظان و شرایط وعظ را بیان می‌کند، از اجتماعات وعظی که برای تفریح برگزار می‌شود، شکایت می‌کند و چنین می‌گوید:

«البته اجتماعاتی بیهوده هم تشکیل می‌شود که مردم نه برای شنیدن پند و سود بردن در آنجا گرد می‌آیند بلکه این مجامع نوعی تفریح و سرگرمی است و کارهایی ناروا از قبیل فراهم آمدن زنان و دیدن یکدیگر در آنجا صورت می‌گیرد، اینها همه بدعت و گمراه کننده است و باید به سختی از این امور ممانعت شد» (ابن اخوه، ۱۳۶۰، ص ۱۸۲).

«کاشفی» درباره معرکه گیری نکاتی را از نظر جامعه شناسی بیان می‌کند. درجایی در مورد ویژگیها و خصوصیات معرکه گیر از ده صفت نام می‌برد که عبارت از «خوش برخورد و خندان

بودن»، «چالاک»، «چالاک»، «وقت شناسی»، درک و شناخت محیط خوب برای معرکه گیری، شرکت دادن حاضران در معرکه، یاد کردن پیران و بزرگان، صلوات دادن و عدم تعرض به کسی می‌باشد. «کاشفی» در مورد تقسیم بندی معرکه از نظر اخلاقی، آن را به دو نوع یکی مقبول و پسندیده و دیگری نامقبول و نامشروع، تقسیم می‌نماید و آن را از نظر حرفه‌ای به سه طایفه تقسیم می‌نماید: ۱- «اهل سخن» خود شامل سه طایفه اند که عبارت اند از: مداحان و غراخوانان و سقایان؛ خواص گویان و بساط اندازان؛ قصه خوانان و افسانه گویان.

۲- «اهل زور» را شامل هشت طایفه می‌داند که عبارتند از: کشتی گیران، سیگ گیران و ناوه کشان و سله کشان و خمالان و مغیر گیران و رسن بازان و زورگران.

۳- «اهل بازی» را به سه طایفه تقسیم می‌کند که عبارتند از: طاس بازان، لعبت بازان و حقه بازان و برای هر یک تعریفی آورده که نقل می‌شود. در مورد طاس بازی می‌گوید: در این کار چهار فعل است و هر یک معنی دارد. اول جبه پوشیدن، دویم چرخ زدن، سیم رخت (برداشتن) و پنهم کردن و چهارم باز آوردن و درباره لعبت بازی حکایتی را نقل می‌کند که گویای چگونگی لعبت بازی، عروسک بازی در آن هنگام می‌باشد. می‌گوید:

«عزیزی گفته است که روزی به هنگام لهوی حاضر شدم، شخصی را دیدم نشسته و چادری در سر کشیده و دو صورت در زیر چادر نگاه داشته، گاه به زبان یک صورت سؤال می‌کند، با آواز (مردی بالغ بلند آواز و باز خود) جواب گوید به زبان صورت دیگر به آواز، دختری خرد باریک آواز و (و باز) در یک حالت چنان سخن می‌گوید که سؤال و جواب ایشان به اختلاف اصوات هر دو از وی توان شنید و در اثنای سؤال و جواب حال مودی به خصومت شد و بر یکدیگر زدند و باز به صلح مشغول شدند و این همه قول و فعل

یک کس بود که در زیر آن چادر بازی می کرد» (سبزواری کاشفی، ۱۳۵۰، ص ۳۴۰).

تاریخ اجرای نخستین تعزیه و چگونگی آن هنوز مشخص نشده است. بنا به خبری تعزیه در زمان کریم خان زند برای اولین مرتبه به اجرا درآمد و درباره علت و انگیزه آن نوشته اند که در زمان او سفیری از فرنگ به ایران می آید و درباره تاترهای غم انگیز آنجا توصیفی برای کریم خان می کند و او نیز دستور می دهد که واقعه کربلا به صورت تعزیه برگزار شود (فلسفی، ۱۳۳۲، ص ۱۰). «حماسه سرایی و نقالی» هم از هنرهایی است که از زمان باستان در ایران سابقه داشته و حماسه های بسیاری از آن زمان تاکنون برجای مانده است و نه تنها در ایران بلکه در بین سایر اقوام نیز به صورت گوناگون رایج بوده است. این حماسه ها علاوه بر تحریک و تشویق جنگاوران و زورآزمایان در هنگام کار و نیز سرگرم ساختن مردم در وقت فراغت، کار حفظ و بازگو کردن تاریخ اساطیری را هم بر عهده داشتند. یکی از حماسه های قدیمی مذهب شیعه، خاوران نامه است که شامل شرح حال و داستانهایی از حضرت علی بن ابی طالب (ع) متعلق به مولانا محمد بن حسام الدین از شعرای قرن نهم متوفی با سال ۸۷۵ هجری است و یکی دیگر از این حماسه ها، منظومه ای ست به نام صاحبقران نامه که درباره «حمزه بن عبدالمطلب» عم پیامبر اکرم (ص) ملقب به سید الشهداء است که در سال ۱۰۷۳ هجری به نظم در آمده است و سراینده آن معلوم نیست (صفا، ۲۳۵۶م)، ص ۳۷۷).

همچنین نمایشهایی نیز به صورت ابتدایی در میدان شهر اجرا می شد، چنانکه شاردن اشاره می کند: «تفریحات میدان عبارتست از نمایشات شعبده بازان و بندبازان و مسخرگان و لودگان و کشتی گیری و مصارعت و نبرد قوچها و گاونرها» (شاردن، ۱۳۴۵، ص ۴۰۸) که این نمایشات به خصوص نمایشهای تقلیدی در زمان زندیه

روبه تکامل نهاد و نمایشاتی به نام بقال بازی و کچلک بازی که جنبه انتقادی و تفریحی داشت، معروف شد.

زمینه های نمایش تقلیدی در دوره صفویه نیز وجود داشته است، چنانکه قهوه خانه ها که در این عهد پدید آمدند و در آنها برنامه های نمایشی و رقص و آواز و شاهنامه خوانی و برخی بازی ها اجرا می شد (فلسفی، بی تا، ص ۲۵۸).

جالب توجه است که دکتر پرویز ممنون به کتابی بنام «تاریخ و جغرافیای امروز ایران» به زبان آلمانی که در سال ۱۷۳۹ انتشار یافته، دست یافته است که در آن از قول دو سیاح به نام سالامون انگلیسی و وان گوک هلندی شرحی درباره یک نوع نمایش مذهبی در روز عزا آمده است که در واقع نشان یک تعزیه سیار است. متن گزارش چنین است:

«به طرز خاصی زندگی او (امام حسین ع)، اعمال و جنگها و شهادتش، در روی عرابه هایی که به شکل صحنه تئاتر تزیین یافته است، قسمت به قسمت، به نمایش در می آید. آنهم به ویژه در مراسم عزاداری پر شکوه و پر تماشاگر، از این گذشته عرابه های زیادی دیده می شوند که در حرکتند و بر روی آنها افرادی با پرچم و آلات ادوات جنگی در دست، قسمتی از اعمال حسین را به نمایش می گذارند.» (ممنون، بی تا، ص ۱۴). در زمان قاجاریه گزارشهای متعددی درباره چگونگی برگزاری مراسم تعزیه وجود دارد. سرهنگ «گاسپار دروویل» که در سالهای ۱۸۱۲ و ۱۸۱۳ از ایران دیدن کرده و در این باره چنین می نویسد:

«در آنروز یکی از درباریان که ایفای نقش حسین بن علی به او واگذار شده بود با سوارانی به تعداد همراهان حسین (ع) به هنگام عزیمت به کوفه به میدان می آید. ناگهان عبید بن زیاد در راس چندین هزار سوار سر می رسد. حیرت من وقتی فزونتر شد که دیدم پس از پایان نمایش



از چهار هزار تن سوار که بدون رعایت نظم و احتیاط بجان هم افتاده بودند، حتی یک تن نیز زخمی نشده است. مراسم تعزیه در میان قبائل و طوائف مختلف با تغییرات کم و بیش زیادی انجام می‌گیرد ولی در هر حال اساس آن یکی است» (دروویل، ۱۳۴۸، ص ۱۵۹).

«اوژن فلاندن» نیز که در سال ۱۸۴۰ به ایران می‌آید، از تعزیه‌هایی سخن می‌گوید که در زیر چادرهایی بزرگ که در معابر عمومی و یا حیاط مساجد یا درون قصور بزرگ برگزار می‌شد. این تعزیه‌ها در روی تختی که در وسط فضای مورد نظر قرار می‌گرفت، انجام می‌شد. ضمناً او از نقش فردی به عنوان فرنگی که در اثر توجه و اعتقاد به حقانیت مبارزین، شفاعت آنان را نزد خلیفه اموی می‌کند و لباسی فرنگی پوشیده بود، نام می‌برد (فلاندن، ۱۳۵۶، ص ۱۱۷). همراه با این مراسم درباره مراسمی در سالگرد قتل خلیفه دوم که جنبه نمایشی دارا بوده، توصیفات و خبرهایی نیز آمده است (ریچاردز، ۱۳۴۳، ص ۱۱۷) و (دالمانی، ۱۳۳۵، ص ۱۹۶).

### پیشینه نمایش مذهبی در ایران

بسیاری از یافته‌های انسانی، به صورتی شهودی ادراک می‌شوند. این یافته‌ها که از ورای صورت ظاهری بدست می‌آیند، بیانی برتر از ماده را خواستارند. به همین سبب برای بیان بسیاری از یافته‌های انسانی، بیانی نمادین و رمزی لازم خواهد بود. هنگامی که ذهن مبادرت به کنکاش در یک نماد می‌کند به انگاره‌هایی فراسوی خرد دست می‌یابد، از آنجا که چیزهای بیشماری فراسوی حد ادراک انسان وجود دارد، پیوسته استفاده از عناصر رمزی و نمادین گریزناپذیر خواهد بود. طبعاً با توجه به اصول روانشناسی اجتماعی در مراحل مختلف تاریخ اقوام، موارد بیشماری حاکی از سوگ گروهی مردم و مراسم و آیینهای عزاداری و نمایشات تقلیدی وجود دارد؛ چنانکه در حماسه گیلگمش که متعلق به هزاره سوم پیش از

میلاد است، سخن از گزیه و زاری است که ظاهراً نشانه و اشاره‌ای از عزاداری برای «تموز» است یعنی خدای بهار و خرمی که هر پاییز از جهان رخت برمی‌بست. همچنین در کتاب «حزقیال نبی» به زنانی اشاره می‌شود که در دهانه خانه خداوند نشسته و برای تموز می‌گریستند (تورات، کتاب حزقیال نبی، باب ۸، فقره ۱۴).

واقعه کربلا و شهادت امام حسین (ع) و یارانش انگیزه‌ای قوی برای عزاداران و ابراز علاقه شیعیان به رهروان حق و بی‌زاری از خلفای ستمگر اموی و عباسی و دیگر حکام ظالم است. شدت این علاقه تا آنجا بود که لقب «سید الشهداء» از «حمزه» عموی پیامبر (ص) به «امام حسین» (ع) منتقل گشت و نه تنها به خاطر یادبود آن واقعه بلکه برای کسانی که به خاطر ادامه راه وی قیام نمودند، مراسم عزاداری برپا می‌کردند؛ چنانچه ابومسلم و مردم خراسانی برای یحیی بن یزید هفت روز عزاداری کردند و به خاطر بزرگداشت خاطره او پدرش در سال شهادتش هر چه پسر در خراسان به دنیا آمد، زید یا یحیی خوانده و نامگذاری می‌شد (مسعودی، ۲۵۳۶، ص ۲۱۶).

درباره تاریخ عزاداری و نمایش مذهبی در ایران تحقیقات چندی از سوی محققین انجام شده که مسایل و نکات بسیاری را معلوم نموده، اما با این وجود هنوز تا هنگامیکه بتوان خاستگاه و روند و عوامل انگیزاننده آن را به یقین نمایان ساخت، راه زیادی در پیش است. برخی از محققین پیشینه تاریخی آن را در ایران قدیم جستجو کرده و از سوگ سیاوش که بنا بر منابعی همچون «تاریخ بخارا» دارای سه هزار سال قدمت است، نام برده‌اند (مسکوب، ۱۳۵۰، ص ۸۸).

پس از این زمان، عزاداری و تعطیل فعالیت‌های اجتماعی در ایام محرم برای نخستین مرتبه در زمان آل بویه پدید آمد، آل بویه در ابتدا زیدی بودند که به وسیله «ناصر اطروش زیدی» در سال ۳۰۱ مسلمان شده بودند و ظاهراً علت اینکه

بعدها به تشیع گراییدند و با وجود قدرت کافی از الغای خلافت عباسی خودداری کردند، این بود که می خواستند از زیدیان که در آن هنگام پیشوایان مدعی قدرت داشتند، برکنار و مستقل باشند تا بتوانند قدرت را در دست داشته باشند. بیرونی در این باره می گوید معزالدوله یکی از بزرگان علوی را خواست و به او پیشنهاد کرد که حکومت را به او واگذار کند و خلیفه عباسی را از قدرت ساقط سازد، اما او دلایل چندی آورد و از اینکار امتناع ورزید (مصطفی الشیبی، بی تا، ص ۴۲). «عزالدین علی بن الاثیر» در این باره چنین می گوید:

«بحدیکه من آگاه شدم که معزالدوله با یکی از یاران خود مشورت کرد که خلافت را از بنی عباس سلب و با معزالدین الله علوی یا دیگری بیعت کند، تمام یاران او این کار را تصویب کردند، جز یکی از خواص دوستان که به او گفت: این کار درست نیست زیرا امروز تو با یک خلیفه کار می کنی که خود و اتباع به او معتقد نمی باشید و اگر فرمان قتل او را بدهی فوراً او را می کشند زیرا خون او را روا می دانند و اگر یکی از علویان را خلیفه کنی تو و یاران تو معتقد به صحت خلافت او می شوید که اگر او فرمان قتل ترا بدهد آنها اطاعت می کنند. معزالدوله از آن تصمیم منصرف شد و این یکی از بزرگترین علل ابقاء نام خلافت برای عباسیان و زوال فرمان آنها بود با اینکه آنها دنیا دوست و طالب استبداد و اقتدار بودند» (ابن اثیر، بی تا، ص ۱۷۰).

اما به هر حال از آنجا که معزالدوله از عباسیان بیزار و در باطن خود علوی و علاقمند به ائمه اطهار بود، در ماه محرم سال ۳۵۲ دستور داد که مردم مغازه ها را تعطیل کنند و لباس سیاه برای عزا بپوشند و زنان نیز موی را پریشان کنند و دور شهر بگردند و بر سر و سینه خود بزنند و در سوگ امام حسین (ع) گریه و زاری کنند (ابن اثیر، بی تا، ص ۲۶۱).

پس از او، عضدالدوله دیلمی پس از مدتی اقامت

در بغداد، به نجف اشرف می رود و بنای باشکوهی برای مقبره حضرت علی (ع) بنا می کند و گویند که او برای نخستین مرتبه در آنجا خیمه زد و در زیر آن مجلس عزاداری برپا کرد (مشکوه کرمانی، ۱۳۵۸، ص ۸۷۲).

پس از فوت عضدالدوله بر طبق وصیتش جسد او را به نجف منتقل و دفن نمودند و از این زمان به بعد انتقال و دفن کالبد مردگان به مراکز مهم مذهبی بتدریج رایج می شود و بزرگان و آنهایی که مکتب مالی داشتند به اینکار اقدام می نمایند (مظاهری، ۱۳۴۸، ص ۷۰). دولت‌های پس از آل بویه طرفدار مذاهب اهل سنت بودند و برخی از آنها حتی در عقیده خود تعصب می ورزیدند و به دیگر فرق و مذاهب آزادی انجام مراسم و آداب خویش را نمی دادند. بنابراین از آن هنگام تا دوره صفویه گزارش و خبری معروف که حاکی از برگزاری مراسم عزاداری باشد، دیده نمی شود. البته در دوران حکومت حکمرانان مغول گاه و بیگاه به علل مختلف قدرت و نفوذ شیعیان به آنجا می رسد که می توانستند از عقاید خویش دفاع و حتی آن را تبلیغ نمایند.

این وضع ادامه داشت تا آنکه در زمان سلطان حسین بایقرا تحولی مهم در تاریخ تشیع روی داد و آن نوشتن کتاب روضه الشهداء فی مقاتل اهل البیت به وسیله «کمال الدین حسین بن علی کاشفی واعظ» بود. او در بیهق سبزواری متولد و در همانجا درس خواند تا توانست مدارج عالی را طی کند و در زمینه ادب و شعر و نجوم و تصوف اطلاعات جامعی کسب نماید. او به خاطر صدای رسا و لحن غم‌انگیزی که داشت در کار وعظ شهرتی به هم رساند و در پی آن سبزواری ترک گفت و به نیشابور و سپس به پایتخت تیموریان یعنی هرات رفت. در آنجا به وسیله جامی وارد فرقه نقشبندیه شد و با خواهر او ازدواج کرد. شهرت و تبحر او در تدریس و وعظ چنان شد که همه اوقات خود را در دارالسیاده سلطانی و

مسجد امیر علیشیر و در مدرسه سلطانی و مزار خواجه ابوالولید احمد و دیگر جایها صرف اینکار بود. این کتاب مورد استقبال شیعیان در ایران قرار گرفت و واعظان آن را در مجالس وعظ می خواندند و شهرت و اقبال کتاب چندان شد که کسانی که آن را می خواندند به نام روضه خوان معروف گردیدند و از آن تاریخ تا امروز به هر کس که اشعاری در ذکر اهل بیت به ویژه امام حسین (ع) بخواند، او را «روضه خوان» می نامند. در ادامه تنها به مراسم آیینی مربوط به امام حسین (ع) و چگونگی شکل گیری عزاداری و نمایش مذهبی (تعزیه) در ایران بعد اسلام پرداخته می شود.

### عزاداری در دوره صفویه

در فضای تکیه و حسینیه غالباً به همت اهالی هر محل مراسم مذهبی برگزار می شد. همچنین تعزیه خوانی، شبیه خوانی، پرده خوانی، سینه زنی و مراسم شترکشون در عید قربان در این فضاها رایج بوده است؛ اما جلوه این فضاها در ایام محرم و سوگواری امام حسین (ع) کم نظیر بوده است (توسلی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۸). در «دوره صفویه» سیاحان بسیاری از ایران دیدن می کنند و سفرنامه هایی می نویسند که از مهمترین منابع تاریخ و فرهنگ این عصر محسوب می شود. در گزارش آنها به ماه محرم و عزاداری و روضه خوانی و نحوه سرایی و دسته سینه زنی، اشاره شده اما در هیچکدام از مراسم تعزیه و نمایش به صورت مشخص سخنی یافت نمی شود. اما نکته جالب آنست که بر اساس مطالب این سفرنامه ها سخن از همراه بودن شبیه چند تن از شهدای کربلا همراه با دسته های عزاداری می شود و یا اینکه اشاره می شود مردی با لباسهای خون آلود در تابوتی به نمایش گذارده می شود که سمبل یکی از شهدای کربلا می بود. این اشارات حکایت از آن دارد که در آغاز تنها چند شبیه همراه با دسته های عزاداری یا در مجالسی که روضه خوانده می شد، ظاهر می شدند و بتدریج تعداد اینان و نقشی که ایفا

می کردند رو به توسعه رفت تا اینکه در مرحله ای، بیان بخشی از مصائب و حوادث را خود شبیه ها به عهده می گرفتند. سپس طرفین جدال به صورت مکالمه با هم سخن می گفتند و همراه آن اشیایی به عنوان سمبل صحنه حادثه به نمایش گذاشته می شد، چنانکه یک درخت کوچک و یا مقداری شاخ و برگ نشانه نخلستان و مقداری آب نشانه رود آب می بود. این تطورات و تحولات ادامه یافت تا منجر به پیدایش تعزیه گردید. در ادامه به بررسی چند سفرنامه در این رابطه پرداخته می شود.

۱- «سفرنامه انگلبرت کمپفر»: در سال ۱۶۸۴ نیز یک سیاح آلمانی به نام کمپفر از مراسم عزاداری گزارش می دهد، او به خواننده شدن روزانه یکی از فصول ده گانه کتاب روضه الشهدا در دهه محرم و سینه زنی و نوحه خوانی در حلقه های دایره ای شکل و شبیه خون آلودی که در تابوت آه می کشید و همچنین به قمه زنی اشاره می کند (کمپفر، ۱۳۶۰، ص ۱۸۱).

۲- «سفرنامه اولیا چلبی»: اولیا چلبی از سیاحان عثمانی است که در سال ۱۰۵۰ هجری قمری در زمان شاه صفی به ایران آمد. او مشاهدات خود را بسیار دقیق یادداشت کرده است که بخشی از سفرنامه او را آقای حاج حسین نخجوانی ترجمه و تلخیص کرده است. او که در تبریز در ماه محرم شاهد مراسم عزاداری بود، اشاره می کند که اعیان و اشراف و اهالی در میدان شهر خیمه برپا می کنند و در آنجا سه شبانه روز به عزاداری می پردازند و در دیگهای بزرگ غذا می پزند و به فقرا و دیگر عزاداران می دهند و خان تبریز در چادر منقش خود می نشیند و جمع اعیان و اشراف تبریز در این مجلس در حضور خان بوده و کتاب مقتل امام حسین (ع) را می خوانند؛ جمله محبان حسینی با کمال خضوع و خشوع نشسته و گوش فرا می دارند، خواننده کتاب وقتیکه به این مطلب رسید که شمر لعین حضرت امام حسین مظلوم (ع) را

چنین شهید کرد، همان ساعت از سر پرده شبیه شهدای روز عاشورا و شبیه اجساد کشتگان اولاد امام حسین (ع) را به میدان می آورند (چلبی، بی تا، بنقل از سلطانزاده، ۱۳۶۲، ص ۱۶۶).

۳- «سفرنامه تاورنیه»: تاورنیه یکی دیگر از کسانی است که در همین دوره در سال ۱۶۶۷ و در زمان شاه صفی دوم ملقب به شاه سلیمان شاهد مراسم عزاداری در ماه محرم در کنار مقامات سلطنتی و دولتی بوده است (تاورنیه، ۱۳۳۶، ص ۴۱۳). او توضیح می دهد که دوازده دسته سینه زنی از محلات مختلف شهر به میدان می آیند و کار ترتیب و نظم دادن به محل آنها به بیگلر بیگی منصوب شاه سلیمان بود. هر دسته یک عماری که هشت تا ده نفر آنها را حمل می کردند، داشت و در هر یک از آنها تابوتی گذاشته شده بود که دور آنها با پارچه زری پوشانده بودند. هر دسته ای چند مرتبه دور میدان در حال سینه زنی و نوحه خوانی می گشت و سپس نوبت دسته دیگر فرا می رسید. او اشاره می کند که در بعضی از عماریهای طفلی شبیه نعش خوابیده بود، سپس اظهار می دارد که پنج فیل که روپوشی از زری داشتند با فیلبانان سوار بر آنها به میدان آمدند و ظاهراً تعظیم و کرنشی کردند و سپس مراسم با وعظی که حدود نیم ساعت به طول کشید، پایان یافت.

۴- «سفرنامه پیتر دولاوله»: پیتر دولاوله در سال ۱۶۱۸ میلادی شاهد مراسم عزاداری بوده است، او پس از توضیح در باره وعظ و عاظ مراسم سینه زنی حوادث روز دهم ماه محرم را چنین بیان می کند:

«پس از اینکه روز دهم ماه محرم یعنی روز قتل فرا رسید... از تمام اطراف و محلات اصفهان... دسته های بزرگی به راه می افتند که به همان نحو بیرق و علم با خود حمل می کنند و بر روی اسبهای آنان سلاح های مختلف و عمامه های متعدد قرار دارد و به علاوه چندین شتر نیز همراه دسته ها هستند که بر روی آنها جعبه هایی

حمل می شود که درون هر یک سه چهار بچه به علامت بچه های اسیر امام حسین (ع) شهید قرار دارند. علاوه بر آن، دسته ها هر یک به حمل تابوتهایی می پردازند که دور تا دور آنها مخمل سیاه رنگی پیچیده شده است.» (دلاواله، ۱۳۴۸، ص ۱۲۵).

### عزاداری در دوره قاجار به

در دوره قاجاریه به عزاداری در ماههای محرم و صفر توجه بسیاری می شود، به خصوص که دستگاه حکومتی نیز در اینکار شرکت می جست و علاوه بر مردم عادی و معتقد که همواره اعتقاد و تمایلات باطنی خود به این امور می پرداختند، اعیان و اشراف هم برای چشم و همچشمی و گاه برای اینکه ثوابی هم برده باشند، مجالس باشکوهی برای روضه خوانی و عزاداری برپا می کردند و نهار و شام می دادند. روضه خوانی در دهه محرم از رونق زیادی برخوردار بود و از صبح تا شام برقرار بود. در زمینه روضه خوانی ابتکاراتی نیز بکار می رفت، چنانکه حاجی حسن شیرازی روش خاصی اتخاذ کرده بود به این ترتیب که ده پانزده نفر از پسر و نوه و نبیره های خود را همراه با یک بزرگتر که کار ناظمی داشت را زودتر به مجلس روضه خوانی می فرستاد و آنها اطراف منبر مستقر می شدند و هنگامی که او به مجلس می رسید آنها با هم شروع به نوحه خوانی می کردند و زمینه را برای او آماده می ساختند و مجلس را شور و هیجان می بخشیدند و اینکار مدتی ادامه داشت تا او بالای منبر می رفت. از ویژگیهای مهم این عصر پیشرفت و اقبال تعزیه می باشد و از آنجا که ناصرالدین شاه در سفرهای خود به اروپا از تماشاخانه های آنجا بسیار دیدن می کرد و به برنامه های نمایشی علاقه زیاد داشت، در ایران نیز به اینکار توجه بسیار کرد. مستوفی در وصف این موضوع چنین می گوید: «ناصرالدین شاه که از همه چیز وسیله تفریح می تراشید، در این کار هم سعی فراوانی بخرج داد و شبیه خوانی را وسیله

اظهار تجمل و نمایش شکوه و جلال سلطنتش کرد و آن را به مقام صنعت رساند.» (سلطانزاده، ۱۳۶۲، ص ۱۷۳).

اهمیت و عمومیت تعزیه در اواخر دوره قاجاریه به آنجا می‌رسد که به جرات می‌توان گفت همه محلات تهران دارای تکیه‌های خاص خود بودند. در نقشه‌ای که در سال ۱۲۷۵ ه.ق از تهران تهیه شده، سی و دو تکیه مشاهده می‌شود نام آنها چنین است: «تکیه رضا قلی خان، درب مدرسه، ابوالقاسم شیرازی، مسجد حوض، سرپولک، زرگرها، ملاقدیر، افشارها، علیخان، عباسعلی، پهلوان شریف، عودلاجان، آقا بهرام، عربها، حیاط شاهی، نوروز خان، سهرابخان، چهل تن، عربها، قاطرچی، خشتی، زنبورک، خدا آفرین، منوچهرخان، خلیجها، افشارها، میران، درخونگاه، کرمانیها، قمیها، دباغ خانه و حاج رجبعلی.»

در استبداد، رفتار پادشاه برای رجال سرمشق است. شاهزاده و رجال هم به شاه تاسی می‌کردند و آنها هم تعزیه خوانی راه می‌انداختند، کم کم تکیه‌های سر محل که سابقاً تعزیه‌های عامیانه قدیمی خود را می‌خواندند، از حیث نسخه و تجمل به بزرگان تاسی جسته و هر یک به فراخور توانایی اهل محل بیش و کم تجمل و شکوه را در این عزاداری وارد کردند... همینکه اعیانیت در تعزیه وارد شد، نسخه‌های تعزیه اصلاح شده و پاره‌ای چیزها که هیچ مربوط به عزاداری نبود مانند تعزیه دره الصدف و تعزیه امیر تیمور و تعزیه حضرت یوسف و عروسی دختر قریش نیز در آن وارد گردید (مستوفی، ۱۳۴۱، ص ۲۸۸).

#### پیشینه فضاهای مذهبی در ایران

علی مدنی پور (۱۳۷۹، ص ۳۲) مکان را بخشی از فضا و دارای بار «ارزشی و معنایی» می‌داند و افشار نادری (۱۳۷۸، ص ۴) آن را نتیجه برهمکنش سه مولفه «رفتار انسانی، مفاهیم ارزشی و ویژگیهای فیزیکی»، تصور می‌کند که در رابطه با عاشورا به ترتیب عبارت از: «رفتار انسانی: سوگواری و مراسم

عزاداری، مفاهیم ارزشی: ارزش امامت حسین (ع) و خاندان پیامبر (ص) و ویژگیهای کالبدی: خصوصیات کالبدی تکیه‌ها و حسینیه‌ها» می‌شود.

فضاهای مذهبی دارای انواع و نمونه‌های گسترده‌ای هستند، لیکن تنها به دسته‌ای از فضاهای معماری مذهبی که از آنها تحت نام «حسینیه، تکیه و یا خانقاه» یاد می‌شود، اشاره می‌گردد. در این رابطه باید گفت که بخشی جدایی ناپذیر از کالبد فیزیکی اغلب شهرها و روستاهای کشور ما، فضاها و یا بناهایی به نام میدان، تکیه و حسینیه است که مراسم مذهبی و خصوصاً مراسم عزاداری ماه محرم مانند تعزیه، نوحه خوانی، روضه خوانی، سینه زنی و وعظ و خطابه و در برخی موارد مجالس ختم و سالگرد و همچنین شترکشون عید قربان در آنجا برگزار می‌شود (قبادیان، ۱۳۸۲، ص ۲۵۸). در شهرهای قدیمی ایران تکیه، میدان و حسینیه فضاهای محصور بوده‌اند که در مسیر گذرهای اصلی شهر قرار داشته‌اند. این فضاها اغلب به صورت فضای عمومی، یعنی جزیی مهم از گذر اصلی یا به صورت فضای بسته، اما در ارتباط با گذر اصلی وجود داشته‌اند. در حلی که در اعیاد اسلامی و ایام سوگواری، خصوصاً محرم، مورد استفاده قرار می‌گرفته‌اند (توسلی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۷). در ادامه به تعاریف برخی فضاهای مذهبی در رابطه با تعزیه و آیین‌های عزاداری حسینی اشاره می‌شود.

#### خانقاه و مراسم آیینی

در طی قرون بعد اصول تصوف در ابعاد نظری و عملی بتدریج تدوین گشت و فرق گوناگونی پدید آمد و صوفیان برای رسیدن به مرحله لقاء الله، برای خود راه‌هایی جستجو می‌کردند. تفاوت آنان با زاهدان در این بود که زاهدان به خاطر رفتن بهشت و دوری از گناهان و دوزخ، ترک امور دنیوی می‌کردند اما صوفیان هدفشان اتصال به خداوند بود. صوفیان برای رسیدن به هدف خویش

باید مراحل طی را طی نمایند و سالکان طریق پس از طی و عبور از «مقاماتی» به «احوالی» که ناشی از آن مقامات است، برسند. در تعریف مقام و حال بین عرفا تفاوت وجود دارد و حتی گاه مرحله‌ای را که یکی مقام دانسته، دیگری آن را حال پنداشته است. مقام از ثبوت برخوردار است و حال دچار تحول و دگرگونی است. طوسی مقامات را چنین دانسته، توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا، و احوال را شامل مراقبت، قرب، محبت، خوف، رجاء، شوق، انس، طمانینه، مشاهده و یقین دانسته است. برای لفظ خانقاه دو معنی بیان شده، نخست آنکه آن را عربی شده «خانه‌گاه» و دوم آن را اصل «خوان‌گاه» به معنی محل سفره و سفره‌خانه و جایی که از غریبان و مسافران پذیرایی می‌شود، دانسته‌اند. به هرروی خانقاه محل اقامت، تزکیه، تعلیم و خلوت صوفیان و دراویش است. صوف به معنی پشم و جامه پشمی است و از آنجا که عرفای زاهد، پشمینه به تن می‌کردند، به صوفی ملقب گشتند. این کلمه برای نخستین مرتبه به «ابوهاشم کوفی» (متوفی به سال ۱۵۰ ه. ق.) اطلاق شده که جامی در نفحات الانس، درباره او چنین می‌گوید: «پیش از وی بزرگان بوده‌اند در زهد و ورع و معاملت نیکو در طریق توکل و طریق محبت، لیکن اول کسی که وی را صوفی خواندند وی بود» (نیکلسون، ۱۳۵۷، ص ۴۴). محمود بن علی کاشانی اهل خانقاه را به دو طایفه تقسیم می‌کند (کاشانی، بی تا، ص ۱۵۵):

۱. «مقیمان»: مقیمان به سه طایفه‌اند؛ اهل خدمت، اهل صحبت و اهل خلوت. اهل خدمت مبتدیانی هستند که در آغاز راه قرار دارند و باید تحت تزکیه و تعلیم خود را برای شایستگی صحبت و مصاحبت با بزرگان آماده سازند و پس از طی آن برای خلوت آماده گردند. خلوت مرحله‌ای است که صوفی خود را از خلق جدا می‌کند تا بتواند اشتغال به حق یابد و چله نشینی یعنی چهل روز مراقبت از نفس و مجاهده در راه قرب به حق، تنها

بخشی از خلوت محسوب می‌شود و حفظ خلوت به صورت دیگر باید در طول عمر مداومت داشته باشد. کاشانی برای خلوت هفت شرط قائل شده که عبارت از، دوام وضو، دوام صوم، قلت طعام، قلت منام، قلت کلام، نفی خواطر و دوام عمل می‌باشد.

۲. «مسافران»: آنانی که به شهری وارد می‌شوند؛ یا خود صوفی هستند که در بسیاری از خانقاه‌ها جایی برای اینگونه مسافران در نظر گرفته می‌شود. اگر مسافر صوفی باشد، باید برای ورود به خانقاه و اقامت در آن اصولی را رعایت کند، منجمله در روز و تا هنگام عصر به خانقاه وارد شود و اگر در شب به شهری رسید، باید شب را در مسجد یا جایی اقامت و صبح روز بعد به خانقاه برود و در آنجا نیز آداب معمول را رعایت کند.

مقدسی صاحب کتاب «احسن التقاسیم» که در قرن چهارم هجری از مناطق وسیعی منجمله ایران دیدن کرده، خانقاه‌های بسیاری را مشاهده کرده و به ملاقات عده‌ی از متصوفه در شیراز اشاره می‌کند. همچنین هجویری در قرن پنجم هجری می‌گوید تنها در خراسان سیصد تن از بزرگان تصوف که هر یک مشربی داشتند، می‌زیستند (صفا، ۲۳۵۶، ص ۳۵). ابن بطوطه نیز در مصر از خانقاه‌هایی چنین یاد می‌کند:

«هر خانقاه، مخصوص گروهی از دراویش است و بیشتر دراویش از عجم می‌باشند که مردمی اهل ادب و در مسلک تصوف صاحب اطلاع هستند. هریک از خانقاه‌ها شیخی دارد و نگهبانی، و ترتیب کارهایشان عجیب است. این دراویش مجرد هستند و برای دریشان متاهل خانقاه‌های جداگانه است. دراویش مکلفند که در نمازهای پنجگانه حاضر شوند و شب را در خانقاه بیتوته کنند و اجتماعات آنان زیر قبله‌ای در داخل خانقاه منعقد می‌شود» (ابن بطوطه، ۱۳۵۹، ص ۳۰).

صوفیان نیز از صوفیانی بودند که بتدریج در طی چند سال قدرت و مکتبی کسب کردند و سپس

موفق به تشکیل حکومتی گردیدند اما همینکه به قدرت رسیدند بتدریج بنای مخالفت با صوفیان را گذاشتند و خانقاه‌های بیشماری را خراب کردند و کار را بر آنان سخت گرفتند و ضربه مهلکی بر این جریان وارد ساختند (صدیق، ۱۳۵۴، ص ۲۵۳). با این وجود در همین عهد، سیاحان از تکایای بسیاری که محل درویشان بود یاد می‌کنند، منجمله کمپفر و در دوره بعد دروویل و هانری رنه از نمایشات و بازی‌ها و کارهای خارق العاده درویش یاد می‌کنند.

فضاهای خانقاه عموماً شامل این بخشها می‌باشد: «نخست تالار بزرگی که برای تجمع در مواقع ذکر یا سماع و یا صرف طعام به نام جماعت خانه و اطاقهای متعددی برای اقامت سالکان و خادمان و نیز حجره‌هایی برای پیر که در هر خانقاه تنها یک نفر چنین سمتی دارا می‌باشد و حجرات و زوایا و حتی فضاهای بسیار کوچکی به صورت حفره که تنها برای یک نفر به سختی گنجایش دارند، برای خلوت و چله نشینی و همچنین مطبخ و اطاقهایی برای مسافران» (سلطانزاده، ۱۳۶۲، ص ۱۸۰).

### تکیه و مراسم آیینی

قدیمی‌ترین مدرک مکتوب در مورد ساختمان دائمی جهت مراسم سوگواری امام حسین و آنچه به تکیه شهرت دارد، مربوط است به کتیبه‌ای بنا به نوشته هانری ماسه، تاریخ ۱۲۰۲ قمری را دارد و در منزلگاهی در استرآباد موجود است. او این منزلگاه را خانقاه (تکیه) نامیده و لازم به ذکر است خانقاه‌ها که آنها نیز نوعی تکیه بشمار می‌رفتند، از زمانهای دور در ایران معمول بود و معمولاً صوفیان و درویش آنجا گردهم می‌آمدند (مجیدی خامنه، ۱۳۸۰، ص ۱۷). بهر حال گذشته از تعریف لغوی تکیه، از نظر عملکردی می‌توان در اصطلاح از دو تکیه نام برد که دومی لفظاً ماخوذ از اولی است. نخست در اصطلاح به خانقاه درویش تکیه گفته می‌شد، سپس در اواخر دوره

زندیه و اوایل قاجار، این نام برای محلهایی که در آن مراسم تعزیه برگزار می‌گردید، بکار رفت و به ویژه در تهران کلیه محلهایی که در روی نقشه تهران در سال ۱۲۷۵ ه.ق با نام تکیه مشخص شده‌اند، در آنها تعزیه به نمایش در می‌آمده است. برای تکیه دو تعریف لغوی شده است، یکی آنکه آن را کلمه‌ای عربی دانسته و به معنی محل یا موضعی که به آن پشت داده می‌شود و در اصطلاح به معنی خانقاه و محل برگزاری تعزیه می‌دانند. تعریف دیگر که از استاد محمد کریم پیرنیا است به معنی بنای بلند است (سلطانزاده، ۱۳۶۲، ص ۱۸۲).

### سیر تبدیل تکیه (خانقاه) به حسینیه

در دایره المعارف فارسی به سرپرستی دکتر غلامحسین مصاحب ذیل واژه حسینیه به واژه تکیه ارجاع شده است. یعنی از نظر ایشان، حسینیه همان تکایای قدیمی بودند که بدون تغییر نام مراسم سوگواری امام حسین (ع) را کما فی السابق بر عهده گرفتند. همچنین در ذیل واژه «تکیه» آمده است:

۱- «محلی که در آن شرح مصائب حضرت امام حسین (ع) بصورت تعزیه یا روضه بیان شود. عبارت از فضای محصور است که در وسط آن سکویی گرد یا چهار گوش ساخته شده که کار صحنه نمایش را می‌کند و در اطرافش غرفه‌ها و طاقنماهایی است که رجال کشور برای تماشای تعزیه از آنها استفاده می‌کنند. بزرگترین و مجلل‌ترین تکیه در ایران، تکیه دولت بود که به امر ناصرالدین شاه قاجار بنا شد و در سال ۱۳۳۰ برای ساختن بنای جدیدی تخریب شد. به احتمال نزدیک به یقین پیدایش صحنه گرد در اروپا نتیجه مشاهده تکیه و تعزیه توسط اروپاییان در اواخر قرن ۱۹ بوده است.»

۲- تکیه را «حسینیه» نیز می‌نامند.

۳- لفظ تکیه گاه به «خانقاه» درویش هم اطلاق می‌شده است (مصاحب، ۱۳۸۰، ص ۶۶۱).

در تعریف حسینیة در لغت نامه چنین آمده است: «خانه‌ای که مخصوص اقامه عزای حسین بن علی بن ابیطالب باشد. مسافرخانه‌هایی که در شهرها مخصوص زائران حسین سازند و جنبه انتفاهی ندارد» (معین و شهیدی، ۱۳۷۷، ص ۹۰۷۷). در فرهنگ فارسی معین نیز چنین آمده است: «تکیه‌ای که در آنجا مرثیه حسین بن علی را می‌خوانند و عزاداری کنند» (معین، ۱۳۷۸، ص ۱۳۵۷).

در اینجا لازم است اشاره شود که «حسینیة» به محله‌ایی اطلاق می‌شده که تنها برای روضه خوانی و احتمالاً سینه زنی مورد استفاده قرار می‌گرفت و اکثراً به صورت منازل مسکونی بودند که تنها در هنگام عزاداری برای اینکار آماده می‌گشتند. در مورد وجه تمایز تکیه و حسینیة و عملکرد خاص هریک از این دو عنصر در شهر و محلات به دقت نمی‌توان اظهار نظر کرد؛ زیرا در شهرهای ایران وضع متفاوت وجود داشته است. در سمنان دو فضای عمده شهری که در مسیر گذر بازار واقع شده اند و در روزهای سوگواری ایام محرم دستجات عزادار از دو محله هموزن شهر در آنها گرد می‌آیند، به تکیه شهرت دارند. در یزد دو میدان که فضاهای عمده شهر بوده اند، تکیه نام گرفته اند. حال آنکه در تفت و زواره میدانهای شهر که فضای اصلی شهر بوده اند، به حسینیة معروف شده اند (توسلی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۸).

در تهران قدیم نام هیچ مرکز محله‌ای بر عکس برخی شهرهای جنوبی مثل اصفهان، کاشان و یزد، حسینیة نبوده است. البته در شهرهای نام برده به حسینیة های بسیاری که به صورت مرکز محله بوده اند برخورد می‌شود که در آنها تعزیه هم انجام می‌شده است. تبیین این موضوع چنین است که این مراکز در زمان صفویه به

خاطر انجام مراسم عزاداری موسوم به حسینیة شده بودند و بعد در دوره بعد که بتدریج تعزیه و نمایش مذهبی پدید می‌آید. منطقیاً هیچ لزومی ندیدند که نام این مراکز را عوض کنند. در نتیجه در مراکز مزبور تعزیه نیز به نمایش گذاشته می‌شد. اما در دوره قاجار اگر فضایی را برای تعزیه می‌ساختند یا برای نخستین مرتبه در نظر می‌گرفتند، آن را تکیه می‌نامیدند. شایان ذکر است که در تهران قدیم فضاهای شهری و محله‌ای در مسیر گذرهای اصلی به تکیه مشهور شده اند، مانند تکیه رضا قلیخان در محله عودلان یا تکیه زنبورکخانه در مسیر گذرهای اصلی آرامنه در محله بازار. در کاشان نیز بیشتر فضاهای شهری و محله‌ای در مسیر گذرهای اصلی به میدان یا تکیه شهرت داشته اند، مانند تکیه گذر حاجی محله، میدان یا تکیه ولی سلطان، تکیه طاهر منصور، تکیه سرپره و غیره، اما در یزد چنین فضاهایی در مقیاس محلات بیشتر به حسینیة معروف شده اند، مانند حسینیة شاه ابوالقاسم، حسینیة کوشک نو، حسینیة مالمیر و غیره (توسلی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۸).

اکثر تکایای ایران به صورت مرکز محله بودند و همواره در طول سال مورد استفاده واقع می‌شوند، تکایای معدودی نیز بویژه در شهرستانهای کوچک و برخی از روستاها در طی فصول عملکردی تقریباً نداشتند و تنها در هنگام عزاداری و دیگر مراسم جمعی رفت و روب می‌شدند. علاوه بر این نکته، تکایای ایران دارای صحنه‌ای گرد هستند که در نوع خود از این حیث در جهان بی نظیر است، به عکس ثقافت‌های یونانی که صحنه نمایش در آنها به صورت نیمدایره و در قرون بعد اصطلاحاً قاب عکسی است و تنها در نیم قرن اخیر در اروپا صحنه گرد بکار می‌رود. به همین جهت برخی

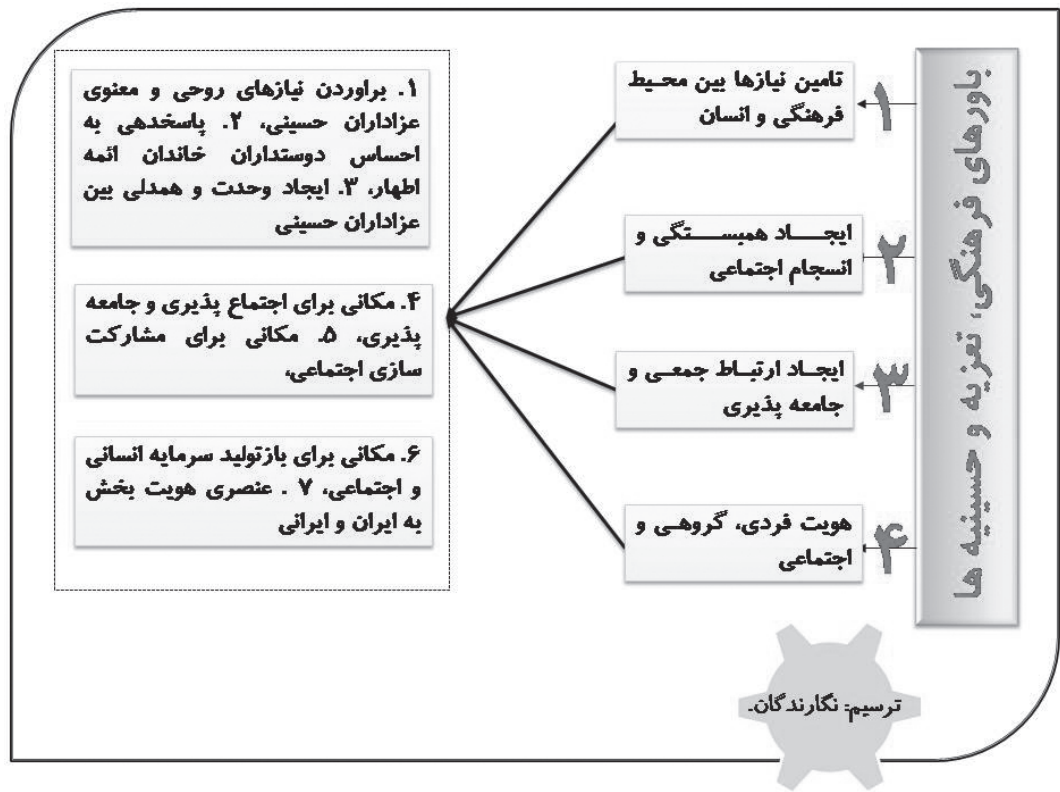
۱. مطالب این بخش از رساله دکتری خانم نوشین کریمی استخراج شده است که از راهنمایی دکتر فرح حبیب بهره برده است. (\* مراسم عزاداری ابا عبد... الحسین که از مهمترین آیین های مذهبی است در قالب مقاله ای جداگانه تحت عنوان رویکردی تحلیلی به تعامل بین آیین های جمعی و ساختار کالبدی شهرهای سنتی ایرانی در نشریه هنرهای زیبا در شماره ۳۹ سال ۱۳۸۸ ارائه گردیده است.





قاپ ۲. تأثیر تعزیه خوانی بر جسم و جان شهر؛ حبيب و ديگران، ۱۳۹۲.

تأثير آيين بر جسم و كالبه شهر		تأثير آيين بر روجه و جان شهر				تأثير آيين بر روجه و جان شهر	
عناصر متحرك	عناصر نيمه ثابت	عناصر ثابت	جمعي				فردى
حركت - دسته هاى نمايش با پرچم ها و وسايل و گذر از منزلى به منزل ديگر	وجود تكايا و حسينيه هاى عزادارى موقت	-تكايا، مساجد، حسينيه	آموزه هاى معنوى عدالت خواهى هشدار و عبرت	آموزه هاى معنوى ايستادگى در مقابل ظلم و ستم	آموزه هاى معنوى ايشار و از خود گذشتگى	صبر و استقامت	تذكر دهى
			*	*	*	*	*
			*	*	*	*	*
			*	*	*	*	*
			*	*	*	*	*
			*	*	*	*	*



نمودار ۴. پایایی حسینیه ها، تعزیه و فرهنگ جمعی؛ ماخذ: ترسیم: نگارندگان.

باشد، لیکن هر دو حماسه بر اصلی بنیادین نهاده شده است. خونی که بی گناه به زمین ریخته شده تا ابد خون خواهی می کند (بلوکباشی، ۱۳۸۰، ص ۷۴). و (نک: یار شاطر، ۱۳۶۷، ۱۳۲-۱۳۱) و (نک: آل احمد، ۱۳۴۴، ۷۱۳-۷۱۲) و (نک: مسکوب (الف)، ۱۳۵۷، ۸۲) و (نک: مسکوب (ب)، ۱۳۵۱، ۱۱) و (نک: عنایت، ۱۳۶۲، ۳۰۹) و (نک: فرامکین، ۱۳۷۲، ۱۲۴-۱۲۲).

مراسم تعزیه خوانی: تعزیه نمایشی تمثیلی است که در آن وقایع کربلا را نشان داده و مصائبی را که امام حسین و یاران و اهل بیت اشان متحمل گردیده اند به نمایش در می آورد (نک: ستایشگر، ۱۳۸۱، ۲۴۴-۲۲۶) و طی مراسمی خاص برخی از داستان های مربوط به واقعه کربلا را پیش چشم بینندگان باز آفرینی می کنند. در واقع ماهیت این مراسم گرمی داشتن یاد عزیزان از دست رفته است که با به نمایش درآوردن شهادت

بر این عقیده اند که صحنه گرد در اروپا با توجه به سیاحتنامه های اروپاییان از تعزیه ایران اقتباس شده است (سلطانزاده، ۱۳۶۲، ص ۱۸۳).

«مراسم عزاداری ابا عبد... الحسین»<sup>۱</sup>: با سیطره و گسترش اسلام در ایران و پذیرش مذهب تشییع توسط ایرانیان، دگرگونی عظیمی در عقاید و باورهای مردم پدید آمد. رفتارها و باورهایی را که مغایر با باورهای مذهبی بود کنار گذاشته و آنهایی را که مغایرتی با باورهای مذهبی مردم نداشتند در پیوند با باورهای دینی به حیات خود ادامه دادند. آیین سوگواری در مرگ سیاوش چون ریشه در ژرفای فرهنگ ایران داشت، زمینه ساز فرهنگ آیین های سوگواری شهیدان دین و برخی از آداب و رسوم در عزاداری های عاشورا شد. هر چند ساخت دو واقعه مرگ سیاوش و شهادت امام حسین با یکدیگر فرق دارند و هر یک از این دو حماسه واجد ویژگی ها و پیام های خاص خود می

مظلومانه امام حسین و یاران و اهل بیت اشان و به اسارت درآوردن کودکان و نوجوانان، نمایشی از ایستادگی و مقاومت در برابر ظلم و ستم و عدالت خواهی را نشان می دهند. تا هشدار و عبرتی برای بازماندگان باشد و نشان دهنده از صبر و استقامت بازماندگان در رویارویی با مصائب و مشکلات است.

### بیان یافته های تحقیق

#### پایایی، فرهنگ جمعی و حسینیة

حسینیة ها و تکایا به مثابه فرهنگ و عنصری فرهنگ ساز و هویت پرداز بشمار می روند. بر این اساس، شایان ذکر است که مبانی هویت ملی و شیعی، همبستگی اجتماعی و اجتماع پذیری شهروندی در ایام عاشورا و تاسوعا، همه و همه، می تواند نشانگر توجه بیشتر به نقش فرهنگ و فرهنگ سازی بشمار رود.

به عنوان شاهد اعتبارسنجی فرضیه «تاثیر فرهنگ جمعی بر پایایی حسینیة ها»، در زمینه «باورهای شیعی و اثر آن در ماندگاری حسینیة ها» در طول تاریخ، به مثابه جایگاه بروز و محل اجرای تعزیه و سوگ و نمایش عزاداری مولا حسین (ع)، «الیاس کانتی» برنده جایزه نوبل دیدگاه خود را این گونه بیان می کند:

«رنج و الم امام حسین (ع) یادآور و زنده داشت عاشورا اساس باور شیعی است، این سوگواری و عزاداری به زبان و گونه ای ایمان و باور مذهبی عروج کرده است که تکرار آن عظیم تر و اثرگذارتر از هر اثر برتر می باشد.» (کانتی، ۱۹۷۸، ص ۱۴۵).

#### پایایی، هویت نمادین و حسینیة

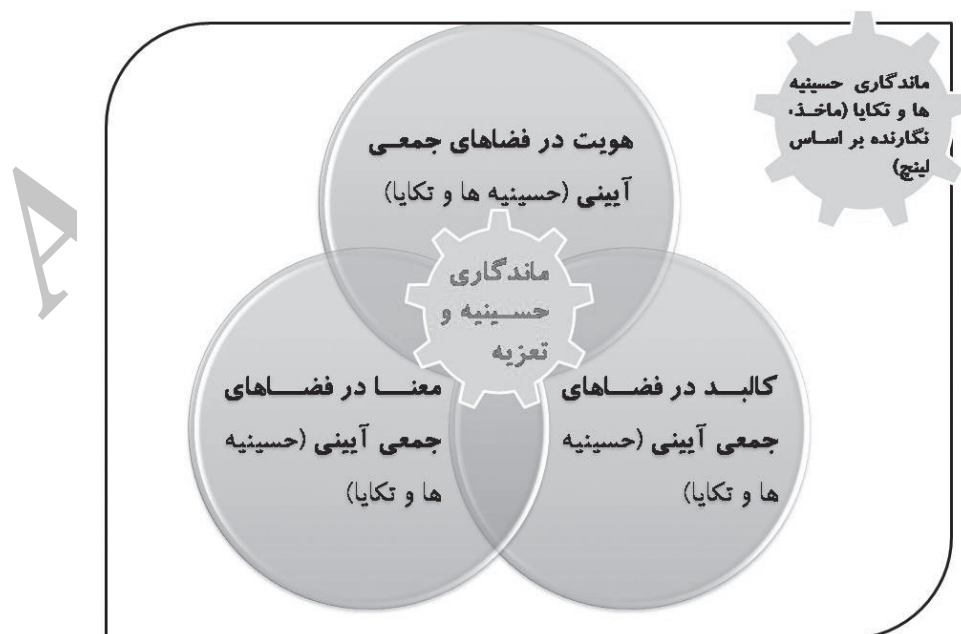
«هویت» یافتن یک فضا با «معانی نمادین» و تبدیل شدن آن به «مکان»، «احساس تعلق» مردم را به آن فضا و مکان افزایش می دهد. همچنین وجود معنا و انگاره های معنوی آن چون «ارزشها، اعتقادات، مراسم و آیین های دینی، روحانی و معنوی در هر بنا یا معماری یا مجتمع زیستی» می تواند انسان را با روح آمیخته با آن که دارای سرچشمه های ایزدی است آشنا

نماید، و موجبات پالایش ذهنی و روحی وی را سبب شود. علاوه بر این، بناهای حسینیة و تکایا، پویایی معنوی و کالبدی خود را در طول زمان حفظ کرده و به ندرت متروکه و رها شده اند. این مظاهر هنر معنوی (بناهای کالبدی - فرهنگی) همگام با ورود جامعه جهانی به عصر «فرانوگرایی» و «اطلاعات و ارتباطات» اهمیت ویژه ای یافته اند، زیرا «انقلاب انفورماتیک» باعث کمرنگ شدن اقتصاد مادی و توسعه اقتصادی متکی بر تولیدات فرهنگی شده است. توجه به پدیده های کالبدی و بناهای میراثی و تاریخی بویژه شهرهای تاریخی به لحاظ تنوع کارکردها و منافع مادی و معنوی حاصل از آنها افزایش یافته و به دلیل سهم فراوانی که در تامین منافع ملی دارند در کانون توجه مسایل «اقتصاد فرهنگی» قرار گرفته اند. چشم اندازهای کلان کشور روشنایی بخش غلبه «اقتصاد فرهنگی» بر سایر جنبه های اقتصادی در تامین زندگی مردم است. در چارچوب همین بینش فکری، مساله «شهرهای تاریخی» و بناهای با کارکرد «فرهنگی - اجتماعی» موجود در شهرها اهمیت بسزایی یافته و کانون مطالعه و توجه نظریه پردازان «اقتصاد فرهنگی» و شهرپژوهان قرار گرفته است؛ زیرا حسینیة ها نقش عمده ای در تقویت همبستگی اجتماعی، توسعه فرهنگ اسلامی و رفع مشکلات دارند و زمینه تقویت «مسائل فرهنگی» را همگام با سایر جنبه ها، فراهم می آورند. از سویی دیگر، «انگاره های معنوی» می توانند «تصور ذهنی» به یاد ماندنی و مطبوعی را برای فرد رقم زنند و حس تعلق به محیط و فضا را در وی به وجود آورد. از این رو، وجود معنای خاص و بالاخص انگاره های معنوی در هر پهنه، محیط و مجتمع زیستی، از واحدهای همسایگی و محله ها تا روستاها و شهرها می تواند زمینه ساز «ماندگاری و جاودانگی» محیط و فضا و بروز مکان گردد. در واقع معنا و انگاره های معنوی آن به سبب تقویت روابط و تعاملات اجتماعی و

همچنین عدم تکیه بر منافع شخصی و تاکید بر منافع عمومی و عناصر روحانی در نهایت به ارزش های جامعه توجه خواهند کرد و این موضوع عامل مهمی برای ماندگاری و جاودانگی مکان محسوب می شود. به این ترتیب نه تنها در یک مقطع تاریخی، بلکه در طول تاریخ مورد رسیدگی و احترام قرار می گیرد و فضایی برای تقویت روحیه انسانها و ارتقاء روحانی آنها خواهد شد. در این حالت فضا دارای زمان دیگری غیر از زمان حال می شود. تجربه فضا برای استفاده کننده دلپذیرتر و قدرت تاثیرگذاری فضا نیز تقویت می شود و به تبع آن مکان فرصت بروز می یابد و همچنین مجتمع زیستی مطلوب شکل می گیرد. همچنین در «تعریف ماندگاری»، «لینچ» چنین اشاره می کند: «ماندگاری عبارتست از میزان مقاومت عناصر یک مجتمع زیستی در مقابل فرسودگی و زوال و دارا بودن فعالیت طی دوره ای طولانی» (لینچ، ۱۳۷۶، ص ۱۴۴).

شهادت حضرت امام حسین (ع) در سال ۶۱ ه. ق در صحرای کربلا زمینه معنوی احداث «حسینیه ها»

را فراهم کرد. در ابتدای شکل گیری، «حسینیه به محلی اطلاق می شد که تنها برای روضه خوانی و احتمالا سینه زنی مورد استفاده قرار می گرفت. اکثر حسینیه ها منازل مسکونی بودند که تنها در هنگام عزاداری برای این کار آماده می شدند» (سلطان زاده، ۱۳۷۶، ص ۹۱). از نظر مفهوم و محتوا، نام مرکز اخیرالذکر (حسینیه) با الهام از واقعه کربلا انتخاب می شده و مراسم تعزیه در آنجا صورت می گرفته است. به تدریج، با نهادینه شدن مراسم تعزیه و روضه خوانی و عزاداری در ایام محرم و صفر و بویژه «تاسوعا و عاشورای حسینی» و به وجود آمدن حکومت شیعی صفویه در ایران، بر اهمیت و اعتبار حسینیه ها افزوده شد. از آن پس این بناها به صورت بناهای کالبدی مستقلا درآمدند و جزء عناصر شهرهای اسلامی قلمداد شدند. کم کم بر تنوع کارکرد حسینیه ها افزوده شد و علاوه بر اجرای مراسم مذهبی «فعالتهای نمایشی» نیز در حسینیه ها انجام گرفت. در دوره قاجاریه مجددا کارکرد حسینیه ها افزایش یافت. در این دوره فضای تعزیه را «تکیه» نامیدند و برای



نمودار ۵. پایایی، معنا، تعزیه و حسینیه؛ ماخذ: نگارندگان.

اولین بار «تکیه دولت» در زمان ناصرالدین شاه قاجار در سه طبقه ساخته شد.

### پایایی، معنا و حسینیه

«پاکزاد» (پاکزاد، ۱۳۸۵، ص ۷۱-۷۴) در تعریف «معنا»، آن را همراه «فرم و عملکرد»، یکی از سه مولفه سازنده هر پدیده‌ای می‌داند و تسریع می‌کند که معنا، ارزش، مفهوم و پیام (چه عقلی و چه احساسی) یک پدیده است. همچنین وی در تعریف حس معنا در یک محیط و فضا، آن را به مفهوم نقش‌انگیزی ذهنی و معنادار بودن مکان می‌داند. این مولفه که ابتدا علم روانشناسی، در شاخه‌های متعدد خود مانند روانشناسی توپولوژی، روانشناسی گشتالت، محیط و رفتار، به آن اشاره داشت و سپس در علوم دیگری مانند نشانه‌شناسی، معنی‌شناسی و سیبرنتیک و علوم ارتباطات نیز گسترش یافت و امروزه به معماران و طراحان در شناخت بهتر و کاملتر کلیه جنبه‌های یک مجتمع زیستی کمک شایان توجهی می‌کند. «لینچ» (لینچ، ۱۳۷۶، ص ۱۶۶-۱۹۲) در تعریفی ساده ولی کامل از معنی آن را «خاصیتی از محیط می‌داند که می‌تواند فرد را به دیگر جنبه‌های زندگی ارتباط دهد». همچنین در کتاب «سیمای شهر»، «معنا» را همراه با «هویت» و «ساختار»، یکی از سه زمینه‌ای می‌داند که بر اساس آنها تصاویر ذهنی افراد از محیط، قابل تحلیل و تبیین است و آن را اینگونه تعریف می‌کند: «معنا، سودمندی احساسی یا عملی محیط است» (لینچ، ۱۳۸۱، ص ۱۸).

«نیسر» در توضیح تعریف «معنا» می‌آورد: «در یک محیط معمولی، بیشتر اشیاء و پدیده‌هایی که درک می‌شوند، «بار معنایی» نیز دارند. در آنها امکانات مختلفی برای فعالیت وجود دارد. در آنها اشاراتی از وقایعی که اتفاق افتاده و یا ممکن است اتفاق بیفتند، نهفته است. آنها بطور پیوسته و منطقی جزئی از یک مجموعه بزرگتر بوده و دارای هویتی هستند که اهمیتی و رای خصوصیات

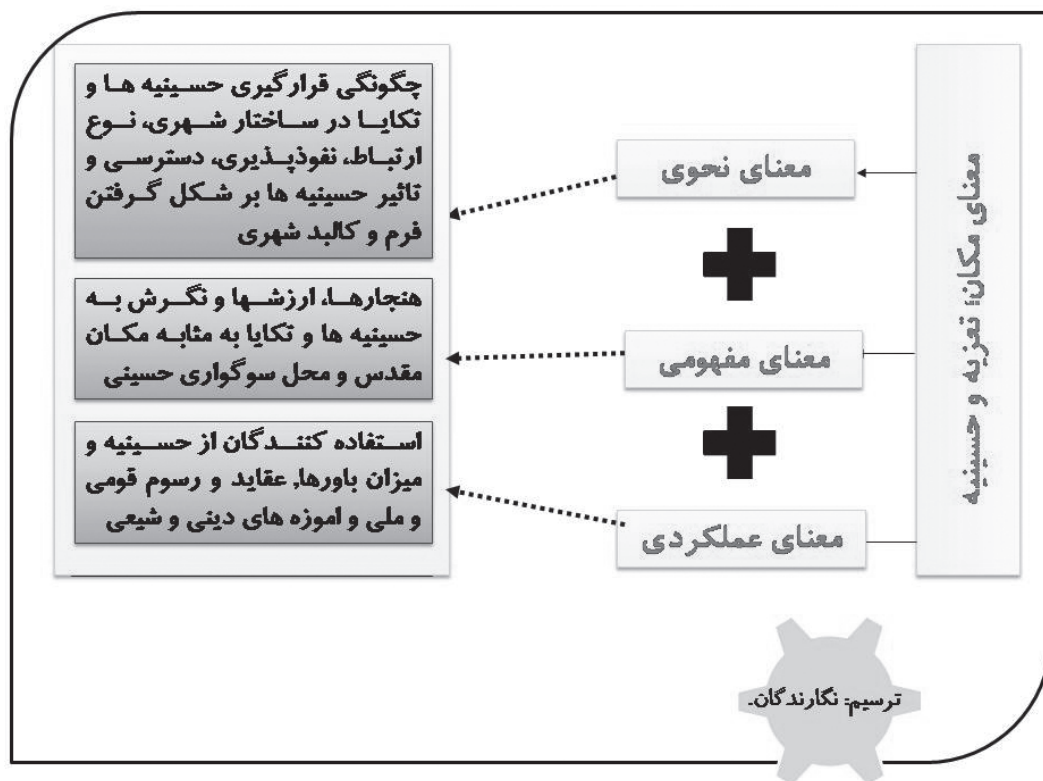
فیزیکی ساده شان دارند. این معانی «قابل درک» هستند و «ادراک» می‌شوند.

این ادراکات غالباً بسیار صریح و مستقیم به نظر می‌رسند چراکه ما بدون اینکه ظاهراً متوجه جزئیات فیزیکی بشویم، این معانی را درک می‌کنیم (پاکزاد، ۱۳۸۵، ص ۷۳). همچنین «کاستلز»، معنا را «تجربه و خاطره‌ای برای مردم» می‌داند (کاستلز، ۱۳۸۰، ص ۲۲). در رابطه با سطح بندی معنا، «لنگ» (لنگ، ۱۳۸۱، ص ۲۳۱) در کتاب «آفرینش نظریه معماری» اشاره می‌کند: «دسته بندیهای زیادی از معنا در معماری وجود دارد. تمام دسته بندیها بر این دلالت دارند که بعضی از معانی به استفاده ابزاری بالقوه محیط ربط دارند و بعضی معانی دیگر، به کیفیت‌های عاطفی که یک مشاهده‌گر یا استفاده‌کننده از محیط دریافت می‌کند. در مورد دوم ابهام بیشتری وجود دارد. چراکه واژگانی چون تصویر، نشانه و نماد که معرف این نوع از معانی هستند اغلب به جای هم استفاده می‌شوند.»

همچنین «معنای مکان» به «زمینه محیطی» آن نیز بستگی دارد. در این رابطه «چارلز موریس» سه سطح از معنا را تحت عنوان «معنای نحوی»، «معنای مفهومی» و «معنای عملکردی» نام برده است:

۱. «معنای نحوی» از چگونگی قرارگیری یک ساختمان در محیط اطراف نتیجه می‌شود؛  
۲. «سطح مفهومی» معنا به هنجارها، ارزشها و نگرشی که یک عنصر کالبدی ارائه می‌کند، اطلاق می‌شود؛

۳. «معنای عملکردی» را به استفاده‌کنندگان از محیط ربط می‌دهند (همان، ص ۲۳۱-۲۳۲).  
در ادامه در انطباق با نمودار مفروض چارلز موریس در رابطه با سطوح معنایی به بررسی آن به ساختار حسینیه‌ها پرداخته می‌شود. شایان ذکر است که حسینیه‌ها به واسطه سطح بالای معنایی، توانسته‌اند از ماندگاری برخوردار شوند.



نمودار ۶. معنای نحوی، مفهومی و عملکردی در پایایی حسینیه و تعزیه؛ ماخذ: نگارندگان.

دارای علائم و نشانه های خاص خود می باشند.» از آنجا که حسینیه ها و تکایا، دسته ای از فضاهای جمعی در ساختار شهری بشمار می روند، بر این اساس نظریات و مدل‌هایی که در رابطه با «پایداری، ماندگاری و رابطه رفتار و باور انسانی» و شکل‌گیری آن فضاهای جمعی وجود دارند، می‌توانند در رابطه با حسینیه ها و تکایا بالاخص در شرایط حاضر و قرن اخیر مورد توجه و استفاده باشند؛ چنان که در رابطه با چرایی ساخت تکیه دولت به کمبود فضای تکیه قبلی و استقبال بی‌نظیر مردمی بالاخص زنان بر اساس باورمندی و عقاید زمان، اشاره شده است. در خصوص علل ساخت تکیه دولت در کتاب تاریخچه کاخ گلستان و ابنیه سلطنتی نوشته «یحیی ذکاء»، آمده است: «معتبرترین و وسیع‌ترین تکیه های تهران که تعزیه های دولتی در آن برگزار می‌شد، تکیه «حاج میرزا آغاسی» (تکیه دولت قدیم) بود که تکیه

در رابطه با معنای محیط حسینیه و نوع باور مردمی از آنها، «فرانکلین» در کتابش با نام «مشاهدات سفر از بنگال به ایران» در فصل از بنگال تا شیراز، در مورد سینه زنی و سایر مراسم خاص محرم و نیز شیفتگی مردم به ائمه و معصومین سخن می‌راند و مشاهده خود از محرم ۱۱۶۶ هجری شمسی که در عهد زندیه است، را اینگونه کامل می‌کند:

«هر روز قسمتی از موقوف کربلا توسط افرادی که برای این منظور انتخاب شده اند، نمایش داده می‌شود. شمایل و نشانه هایی هم در دسته ها حمل می‌کنند که یکی از آنها نمایشی است به نام «آب فرات». دست های بچه ها و جوانان که عده ای به لباس سربازان ابن سعد و گروهی به قالب همراهان امام حسین (ع) درآمدند، در کوجه ها و خیابان ها می‌دوند و با هم نزاع نسبتاً شدیدی می‌کنند و هر یک از این گروهها و دسته های

«عباس آباد» نیز نامیده می‌شد. استقبال شدید مردم به خصوص زنان از نمایش‌های مذهبی، همچنین تنگی و کوچکی فضای تکیه عباس آباد، لاجرم ازدحام و ناراحتی تولید می‌کرد و کار اجرای شبیه‌گردانی را مختل می‌ساخت و اقتضای زمان و اوضاع نیز تکیه بزرگ‌تر و وسیع‌تری را طالب بود، از این رو ناصرالدین شاه ضمن دادن دستور شروع بنای شمس‌العماره، امری نیز برای ایجاد تکیه بزرگی در داخل ارگ سلطنتی به دوستعلی خان معیرالممالک صادر کرد.»

مهمترین نکته در رابطه با تعمیم این نظریه به حسینیه‌ها به مثابه مکان نمایش‌های آیینی و تعزیه، توجه ویژه به «بعد روایی» مراسم تعزیه و سوگواری انجام گرفته در چنین فضاهایی است؛ در واقع منظور این است که «محتوای پیام» عاشورا و حوادث آن، باعث پاسخگویی به «نیازهای عاطفی و دینی» مردم می‌شود که در جریان نمایش تعزیه بوجود می‌آید، چنان که می‌توان به نقل از «فرانکلین» در کتاب «مشاهدات سفر از بنگال به ایران» در زمینه نمایش عروسی قاسم جوان پسر امام حسن (ع) با دختر عمویش که دختر امام حسین (ع) است، می‌باشد. وی می‌آورد: «پسر جوانی نقش عروس را با همه تزئینات یک عروس بازی می‌کند. این عروس همراه زنان خانواده که نوحه سرایی می‌کنند، احاطه شده است و با لحنی اندوهبار شعری راجع به سرنوشت دلخراش شوهرش که توسط بی‌دینان به وجود آمده است بازگو می‌کند. نمی‌توان دقایق جدا شدن آنها را فراموش کرد، وقتی که شوهر «حضرت قاسم» نامزد جوانش را ترک می‌کند تا به جنگ برود همسرش با او لطیف‌ترین وداع‌ها را می‌کند و کفنی به وی هدیه می‌کند و آن را دور گردنش می‌بندد. با نشان دادن این صحنه، تماشاچی‌ها به شدت متأثر می‌شوند و به شدت به شیون و زاری می‌پردازند و تمام کسانی را که در قتل عام خاندان پیامبر (ص) دخالت داشته

اند، به شدیدترین وجه مورد لعن قرار می‌دهند» (فرانکلین، ۱۳۵۸، ص ۷۲).

### مدلهای پایایی و پویایی فضاهای جمعی (حسینیه و تکایا)

علاوه بر آنچه گفته شد، نظریه پردازان نیز مدل‌هایی برای طبقه‌بندی این کیفیات در رابطه با «ماندگاری و پایداری» یک فضای جمعی، ارائه کرده‌اند. سه مدل عام در این زمینه عبارتند از:

#### مدل اپلیارد؛ حالت‌های ادراک انسانی

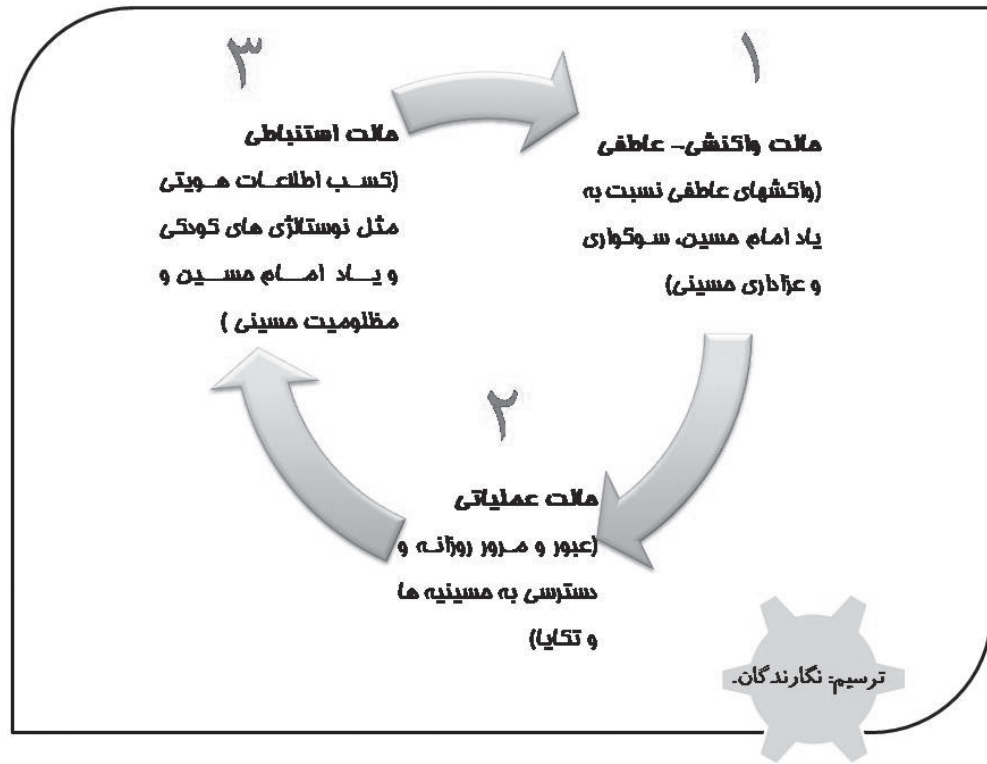
بر اساس مدل پیشنهادی اپلیارد، می‌توان مؤلفه‌های گوناگون کیفیت طراحی شهری را براساس پاسخگویی به حالات ادراکی مختلف انسان سازمان‌دهی و طبقه‌بندی نمود. اپلیارد واکنش‌های ادراکی انسان در برابر محیط را به سه حالت زیر تفکیک می‌کند:

- ۱- «حالت واکنشی-عاطفی»، که در برگیرنده واکنش‌های عاطفی افراد نسبت به محیط است و در این حالت محیط به عنوان محرکی جهت برانگیختن احساسات و تداعی معانی تلقی می‌گردد.
- ۲- «حالت عملیاتی»، که غالباً توسط افراد در زندگی روزمره مانند تردد از مکانی به مکان دیگر جهت کار، ملاقات و غیره به کار گرفته می‌شود.
- ۳- «حالت استنباطی»، که افراد برای حمایت از فعالیت‌های عملیاتی و واکنش‌های عاطفی فوق، در جستجوی کسب اطلاعات از محیط و نهایتاً فهم معنی آن هستند. در این وضعیت اطلاعات استنباط شده، موجب روشن‌گردیدن هویت فردی و جمعی محیط و جامعه مرتبط با آن و نهایتاً حس مکان می‌گردد.

در رابطه با «مفهوم ماندگاری حسینیه‌ها و تکایا» با توجه به «مدل اپلیارد» می‌توان اشاره کرد که:

۱. در زمینه حالت عاطفی؛ همه ما احساس عاطفی خاصی نسبت به اولاد پیامبر (ص) و خاصه امام حسین (ع) داشته و داریم، چنان که ذکر آن به تفصیل در تاریخ از دگرگونی‌ها و تغییرات و استحاله رفتاری از راه گمشدگان و جاهلان، آمده





نمودار ۷. پایایی و پویایی حسینیه ها از دیدگاه اپلیکارد؛ ماخذ: ترسیم: نگارندگان.

فضاها سرچشمه هایی غنی از «مواریث فرهنگی و ارزشی» و «کانون های هویت ساز فرهنگی و دینی» بوده اند؛ چنان که در هنگام قرارگیری در چنین فضاها، مجموعه ای از ارزشهای دینی و مذهبی، به فرد انتقال داده می شود. احساس نوستالژیک دوران کودکی در هنگام قرارگیری در این فضاها، صحنه عاشورا و عزاداری مولا امام حسین (ع) همراه با خاطراتی که مادرانمان در این رابطه برای ما نقل کرده اند، همه و همه موید همین مساله یعنی حالت استنباطی حسینیه ها می باشد. در ادامه به نموداری در این رابطه اشاره شده است:

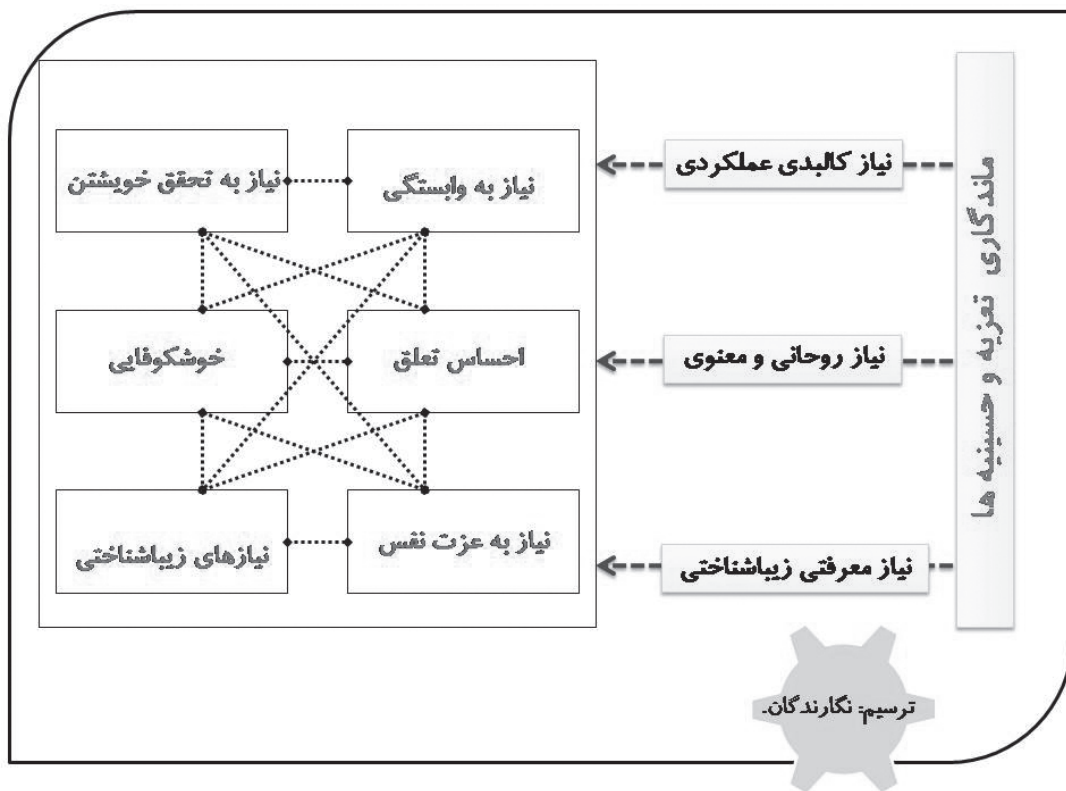
#### مدل نیازهای انسانی؛ مدل جان لنگ

این مدل با اقتباس از نظریه سلسله مراتب نیازهای انسانی مازلو تدوین شده است. بر اساس این مدل می توان کیفیت محیط شهری را برحسب برآورده ساختن گونه های مختلف نیازهای انسان

است. برآستی آیا می توان منکر ارادت بی چون و چرای قوم و ملت ایرانی نسبت به سالار و سرور آزادگان جهان، گردید؟ در هر حال، نسبت به ارتباط عمیق قلبی و عاطفی با حادثه عاشورای حسینیه در بین باورها و عقاید ایرانی، هیچ گونه شک و تردیدی وجود ندارد.

۲. در زمینه حالت عملیاتی؛ باید گفت که در گذشته و حال، این فضاها جزئی بلامنازع از ساختار شهری بوده و هستند که هر روزه مورد استفاده شهروندان و کاربران قرار می گیرند. این فضاها چه از لحاظ قرارگیری در محورهای مراسلاتی و حرکتی، و چه فضاها جمع شدن عمومی خاصه در دورانی که میدانها صحنه عزاداری و شبیه خوانی و تعزیه خوانی بوده اند، همواره محلی برای استفاده و کاربردهای چندمنظوره شهروندان بشمار می رفته اند.

۳. در زمینه حالت استنباطی؛ شکی نداریم که این



نمودار ۸. پایایی و پویایی حسینیه از دیدگاه لنگ؛ ماخذ: نگارندگان.

یعنی: نیازهای فیزیولوژیکی، نیاز به ایمنی و امنیت، «نیاز به وابستگی» و «احساس تعلق»، «نیاز به عزت و اعتماد به نفس»، «نیاز به تحقق خویشتن» و «خوشکوفایی» و «نیازهای شناختی و زیباشناختی» طبقه بندی نمود. لذا لازم است تا محیط شهری نیازهای متفاوت انسانی را برآورده سازد. در رابطه با این مدل می توان به نمودار زیر درباره تاثیر حسینیه ها و برآوری نیازهای انسانی اشاره داشت. در واقع می توان گفت که هرچه بیشتر یک فضای شهری به نیازهای شهروندان پاسخگوتر باشد، امکان «ماندگاری» آن بیشتر خواهد بود.

#### مدل مؤلفه های مکان؛ مدل مدل پانتر

مدل مشهور «دیوید پانتر»، از پیشگامان مطالعات ادراکی معماری و طراحی شهری را می توان یکی از چارچوب های نظری که قادر به تبیین مؤلفه های کیفیت طراحی شهری است، محسوب نمود.

بر اساس مدل مزبور که به «مدل مکان» شهرت دارد، محیط شهری به مثابه یک مکان متشکل از سه بعد درهم تنیده کالبد، فعالیت و تصورات است. از آنجا که کیفیت محیط شهری یک مکان ناگزیر از پاسخدهی مناسب به ابعاد گوناگون محیط شهری است، می توان مؤلفه های سازنده کیفیت محیط شهری را مؤلفه هایی به موازات مؤلفه های سازنده مکان تعریف نمود. به عبارت دیگر، با اقتباس از نظریه مکان پانتر می توان گفت کیفیت محیط شهری عبارت است از برآیند سه مؤلفه که هر یک از آنها متکفل برآورده ساختن یکی از کیفیت های سه گانه «کالبدی»، «فعالیتی» و «تصوری» محیط شهر است (گلکار، ۱۳۸۰: ۶۵-۳۸). اگر چه پانتر مدل خود را در سال ۱۹۷۷ ارائه داده است، ولی قبل از وی مؤلفه های مکان در اندیشه های رلف در کتاب «مکان و بی مکانی» به صورت سه مؤلفه «کالبد، فعالیت و معنی» در

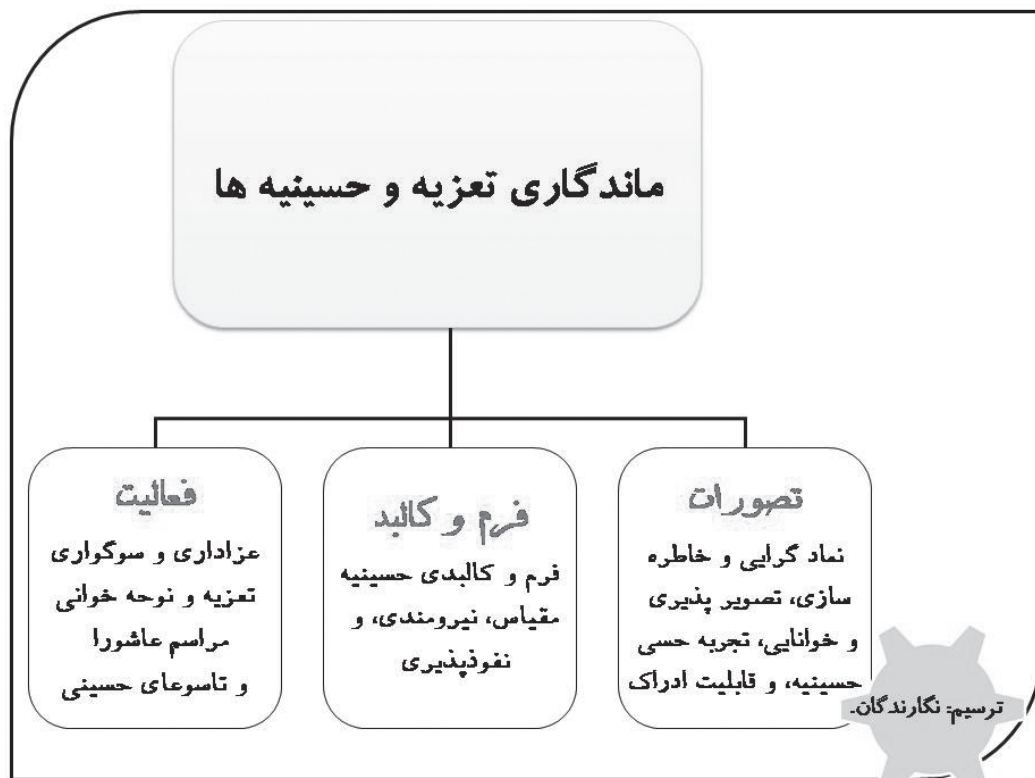
<p>فعالیت: کاربردی، حرکت پیاده، رفتار، الگوها، بو و صدا، حرکت وسایل نقلیه. کالبد: منظر شهری، شکل ساخته شده، نفوذ پذیری، منظر، مبلمان. معنا: خوانایی، تعامل فرهنگی، عملکردهای ادراکی، جذابیت، ارزیابی های کیفی.</p>	<p>مدل حس مکان رلف - پانتر</p>
<p>فعالیت: تنوع سرزندگی، زندگی خیابانی، دیدارهای چهره به چهره مردم، سنتها و سرگرمی های محلی، فرهنگ کافه نشینی، ساعت های باز، حرکت، و جاذبه ها. فرم یا کالبد: مقیاس، نیرومندی، نفوذپذیری، نشانه های شهری، نسبت فضا به ساختمان ها، دانه بندی عمودی، عرصه عمومی تصورات: نماد گرایی و خاطره، تصویر پذیری و خوانایی، تجربه حسی، قابلیت ادراک، قدرت پذیرش دسترس روانی، جامعیت و جهان شمول بودن.</p>	<p>مدل مکان پانتر- مونتگمری</p>

نمایش های نمادینی هستند که از طریق آنها انسجام، همسان سازی تعلق تحت عنوان معنویتی واحد تقویت می شود. این رابطه می تواند بین فرد و جامعه، جامعه با طبیعت و فرد و جامعه با جهان قدسی باشد. از سویی دیگر، «هویت» یافتن یک فضا با «معانی نمادین» و تبدیل شدن آن به «مکان»، «احساس تعلق» مردم را به آن فضا و مکان افزایش می دهد. همچنین وجود معنا و انگاره های معنوی آن چون «ارزشها، اعتقادات، مراسم و آیین های دینی، روحانی و معنوی در هر بنا یا معماری یا مجتمع زیستی» می تواند انسان را با روح آمیخته با آن که دارای سرچشمه های ایزدی است آشنا نماید، و موجبات پالایش ذهنی و روحی وی را سبب شود. علاوه بر این، «انگاره های معنوی» می توانند «تصور ذهنی» به یاد ماندنی و مطبوعی را برای فرد رقم زنند و حس تعلق به محیط و فضا را در وی به وجود آورد. از سوی دیگر، امام حسین (ع) سرور آزادگان جهان در میان اقوام این سرزمین نمونه بارزی از شهدات طلبی و جهاد در راه خدا و مظهر بارز امر به معروف و نهی از منکر می باشد که در باورها، اعتقادات و آداب و رسوم ایشان، جلوه ای خاص یافته است که

۱۹۷۶ ارائه شده است. جذابیت ها و کارایی این دو مدل باعث شده است تا دیگر صاحب نظران طراحی شهری نیز با الهام یا اقتباس از آن روایت های متنوعی از مدل مزبور ارائه نمایند. «پانتر» در ۱۹۹۱ و «مونتگمری» در ۱۹۹۸ اجزا تفکر طراحی شهری را در قالب این دو مدل به صورت زیر طبقه بندی می کنند که در جدول زیر به آنها اشاره شده است:

#### جمع بندی و نتیجه گیری

تاریخ شهر و شهرنشینی در ایران از تداوم جلوه های پرستش و دین گرایی در ساخت فضاهای مذهبی نشان داشته و دارد، چنانکه شکل گیری فضاهای مذهبی در ایران (از مسجد گرفته تا خانقاه و حسینیه) نشان از میزان باورمندی غنی ایرانی به مقوله مذهب و دین خاصه دین مبین اسلام در دوره اسلامی دارد. بر این اساس بوده است که هر نوع مراسم آیینی که از صبغه مذهبی هم برخوردار می شده است، تداوم و استمرار همیشگی در تاریخ ایران می یافته و خود را در صور کالبدی معماری و شهر، به منصف ظهور می رسانده است. زیربنای غنی فرهنگی و دینی ایران نیز خود موبد چنین ادعایی بوده و هست. آیین های جمعی



نمودار ۹. پایایی و ماندگاری حسینیة ها و تعزیه در تاریخ؛ ماخذ: ترسیم نگارندگان بر اساس یافته های تحقیق.

مرهون برخی از دوره های تاریخی این سرزمین اند و اصلی ترین دلیل در ماندگاری آنها در بستر تاریخ، عقاید شیعیان و حس ارادت آنها به خاندان امامت خاصه مولای آزادگان امام حسین (ع) بوده است. در رابطه با «مدل حس مکان رلف- پانتتر» می توان گفت که سه مولفه «فعالیت، معنا و کالبد معماری» در حسینیة ها نقشی اساسی در تعامل سازنده با محیط خاصه انسان، داشته و بر همین اساس طبق این مدل حس مکان موجود در فضایی این چنینی است که توانسته است زمینه ماندگاری چنین فضاهایی را رقم بزند. همچنین در رابطه با «مدل مکان پانتتر- مونتگمری» می توان گفت که مولفه های سه گانه «فعالیت، فرم و کالبد و تصورات» همواره تاثیرگذارترین جنبه های حسی مکان حسینیة ها و تکایا بوده است؛ چنان که نمی توان منکر تصورات و خاطره های شکل گرفته از این فضاها و مراسم سوگواری و عزاداری حسینی در اذهان عموم شد که خیل بیشمار آن

خاصه دوران آل بویه و صفویه می باشد. در هر حال، تخصیص مکانی به مراسم عزاداری حسینی و مراسم تعزیه و سوگواری سالار شهیدان، باعث ایجاد و شکل گیری گونه ای از فضاهای مذهبی در ایران شده است که با نام «حسینیة» تسمیه یافته است. در رابطه با حسینیة و تاریخچه آن که به تفصیل در گفته ها و نوشته ها نقل گردید؛ چنانکه ریشه آن در خانقاه و بعدها تکیه است که بدلیل آنکه ایرانیان قدیم، دلیلی بر تغییر نام این فضاها ندیدند، مراسم سوگواری حسینی را در آنها برگزار کرده و بدون تغییر نام مورد بهره برداری قرار دادند؛ بنابراین در واقع حسینیة ها همان خانقاه ها و تکایای قدیم بوده اند که امروزه نیز باقی مانده اند و مورد استفاده قرار می گیرند. بر این اساس می توان گفت که حسینیة ها بر اساس باورها، آداب و رسوم مسلمانان شکل گرفته

به نقل افواه و فوج و فوج در ادبیات مکتوب و غیرمکتوب این سرزمین مورد اشاره قرار گرفته است. در هر حال، می توان بر اساس مدل فوق الذکر، به نمودار زیر در رابطه با ماندگاری حسینییه ها و تکایا اشاره داشت:

شاید بر اساس همین ماندگاری ذهنی مردم از حسینییه ها و قداست آنها در نظر عموم بوده است که رویه حاکم بر ساخت آنها نیز «جنبه ای مشارکتی» و «بنیادی مردمی» داشته؛ چنان که انسان احساس می کند که افراد با کمال میل در این راه گام می نهند. به دلیل ماهیت معنوی پیدایش حسینییه ها، افراد، گروهها، اصناف و دسته های مذهبی خیراندیش در بنیانگذاری و توسعه چنین فضاهایی پیشگام بوده اند. همیاری و کمک مردم به اشکال فردی و یا تشکلهای دینی در احداث، خریداری و وقف حسینییه ها و تدارک ملزومات آنها نقش بسزایی داشته است. بر این اساس می توان به نتایج زیر اشاره داشت: حسینییه ها به تدریج پس از شهادت امام حسین (ع) شکل گرفته اند. بنابراین منشا پیدایش آنها عامل مذهبی و معنوی بوده و شهرهای مذهبی نیز خاستگاه اصلی آنها می باشند. حسینییه ها در ابتدا صرفاً کارکرد مذهبی و عبادی داشته اند، ولی به تدریج هم بر تعداد و هم بر تنوع کارکرد آنها افزوده شده است. تا جایی که امروزه با اشغال بخشی از فضای شهری یکی از عناصر عمده مذهبی کالبدی شهرها به حساب می آیند. قداست حاکم بر حسینییه ها که ریشه در ماهیت معنوی آنها دارد، عاملی برای توجیه گسترده و تنوع کارکرد آنها اعم از آموزشی، عبادی، مذهبی و رفاهی است. حسینییه ها با توجه به محل سکونت واقفان، به دو دسته: محلی و خارج شهر تقسیم می شوند. حسینییه های برون شهری نقش های عبادی، مذهبی و اسکان موقت زائران را با هم ایفا می کنند، ولی حسینییه های محلی بیشتر در برگزاری مراسم مذهبی، عبادی، آموزشی،

مالی و اجتماعی فعال می باشند. حسینییه های برون شهری بیشتر در ایام خاص و فصول معین فعال هستند، در حالی که حسینییه های داخل شهر عمدتاً در طول سال فعالیت دارند. ساخت حسینییه ها معمولاً براساس مقررات وقف است، وقف، عاملی برای هدایت مفید سرمایه های خصوصی و مشاعی (دسته های مذهبی و اصناف) به سمت عمران شهرها است. در خصوص مشهد، حسینییه ها عامل جذب سرمایه های ملی و حتی بین المللی می باشند. سازگاری قوانین و مقررات مدنی و شهرسازی با قوانین معنوی وقف، ضرورت توسعه و جذب سرمایه های بین المللی و ملی است که نقش عمده ای در اشتغال زایی و توسعه شهری دارد. حسینییه ها به دلیل ماهیت مذهبی قوانین حاکم بر آنها که ریشه در وقف دارد، به همراه برخوردارانی نسبی از امکانات و حداقل فاصله با حرم مطهر حضرت رضا(ع) ماوایی برای طبقات متوسط و متوسط پایین می باشند. بنابراین تدارک امکانات و تسهیلات مختلف اعم از بانکی، معافیتهای مالیاتی و شهرسازی برای کاهش هزینه و تسریع فرآیند نوسازی کالبدی و تجهیز آنها ضرور است. از اینرو، وجود معنای خاص و بالاخص انگاره های معنوی در هر پهنه، محیط و مجتمع زیستی، از واحدهای همسایگی و محله ها تا روستاها و شهرها می تواند زمینه ساز «ماندگاری و جاودانگی» محیط و فضا و بروز مکان گردد. «معنای مکان» به «زمینه محیطی» آن نیز بستگی دارد. در این رابطه «چارلز موریس» سه سطح از معنا را تحت عنوان «معنای نحوی»، «معنای مفهومی» و «معنای عملکردی» نام برده است: الف- «معنای نحوی» از چگونگی قرارگیری یک ساختمان در محیط اطراف نتیجه می شود؛ ب- «سطح مفهومی» معنا به هنجارها، ارزشها و نگرشی که یک عنصر کالبدی ارائه می کند، اطلاق می شود؛ و ج- «معنای عملکردی» را به استفاده کنندگان از محیط ربط می دهند. بر

این اساس مشاهده می شود که نوع فعالیتهای حاکم بر حسینیه ها و تکایا از نوع فعالیتهای اجتماعی بشمار می رود که همین مساله باعث ایجاد نوعی روحیه جمعی و عمومی در شکل گیری فضا و القاء حرکت های فراگیر مردمی می شود که نمونه بارز آن در حسینیه زنی ها، نوحه خوانی ها و مراسم روز تاسوعا و عاشورای حسینی خود را نشان می دهد. کاراکتر فضای حسینیه، نحوه قرارگیری حسینیه در ساختار کالبدی شهر، «نحو» دستور زبان ساختاری کالبد شهر، نحوه جهت یابی ساکنان شهری بر اساس مکان قرارگیری حسینیه و جهت یابی با آن، خوانایی و نمایانی این عنصر شهری و مهمتر از همه روح حاکم بر شخصیت فضایی آن است که بواسطه فعالیتهای جمعی صورت گرفته در آن معنا و اعتبار پیدا می کند. با نگاهی به تاریخ می توان دریافت که حسینیه ها همواره محل اصلی برگزاری مراسم سوگواری و عزاداری امام حسین (ع) بوده و در عین حال، محل برای بروز و به منصفه حضور رسیدن موجودیت شیعی و باورهای و عقاید دینی اسلام باشند؛ چنانچه بیشینه اعتبار و کاراکتر فضاهای حسینیه که نقش اصلی را در تبدیل آنها به مکان، دارند؛ از طریق همین ارزش های دینی و باور های ایینی وابسته به شیعه بدست آمده است.

• در زمینه حالت عاطفی؛ همه ما احساس عاطفی خاصی نسبت به اولاد پیامبر (ص) و خاصه امام حسین (ع) داشته و داریم، چنان که ذکر آن به تفصیل در تاریخ از دگرگونی ها و تغییرات و استحاله رفتاری از راه گمشدگان و جاهلان، آمده است. براستی آیا می توان منکر ارادت بی چون و چرای قوم و ملت ایرانی نسبت به سالار و سرور آزادگان جهان، گردید؟ در هر حال، نسبت به ارتباط عمیق قلبی و عاطفی با حادثه عاشورای حسینی در بین باورها و عقاید ایرانی، هیچ گونه شک و تردیدی وجود ندارد.

• در زمینه حالت عملیاتی؛ باید گفت که در گذشته

و حال، این فضاها جزئی بلامنازع از ساختار شهری بوده و هستند که هر روزه مورد استفاده شهروندان و کاربران قرار می گیرند. این فضاهای چه از لحاظ قرارگیری در محورهای مراسلاتی و حرکتی، و چه فضاهای جمع شدن عمومی خاصه در دورانی که میدانها صحنه عزاداری و شبیه خوانی و تعزیه خوانی بوده اند، همواره محلی برای استفاده و کاربردهای چندمنظوره شهروندان بشمار می رفته اند.

• در زمینه حالت استنباطی؛ شکی نداریم که این فضاها سرچشمه هایی غنی از «مواریث فرهنگی و ارزشی» و «کانون های هویت ساز فرهنگی و دینی» بوده اند؛ چنان که در هنگام قرارگیری در چنین فضایی، مجموعه ای از ارزشهای دینی و مذهبی، به فرد انتقال داده می شود. احساس نوشتالژیک دوران کودکی در هنگام قرارگیری در این فضاها، صحنه عاشورا و عزاداری مولا امام حسین (ع) همراه با خاطراتی که مادرانمان در این رابطه برای ما نقل کرده اند، همه و همه موید همین مساله یعنی حالت استنباطی حسینیه ها می باشد.

#### منابع و ماخذ

- ۱- ابن اثیر (بی تا) کامل، ترجمه عباس خلیلی و ابوالقاسم حالت، تهران، انتشارات علمی.
- ۲- ابن اخوه (۱۳۶۰) آیین شهرداری (معالم القریه)، ترجمه جعفر شعار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳- ابن خلدون (۱۳۵۳) مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۴- افشار نادری، کامران (۱۳۷۸) از کاربری تا مکان، مجله معمار، شماره ۶.
- ۵- پوپ، آ. (۱۳۷۳) معماری ایران، ترجمه غلام حسین صدری افشار، تهران، انتشارات فرهنگان.
- ۶- تاورنیه، ژان باتیست (۱۳۳۶) سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب نوری، تجدید نظر حمید شیرانی،

- اصفهان، کتابفروشی تایید.
- ۷- تورات (۱۹۷۸) کتاب حزقیال نبی، بی.م، بی نا.
- ۸- توسلی، محمد (۱۳۷۹) حسینیه‌ها، تکایا، مصلی‌ها، در مجموعه مقالات «معماری ایران دوره اسلامی» به کوشش محمد یوسف کیانی، تهران، انتشارات سمت.
- ۹- جعفریان، رسول (۱۳۸۶) تاملی در نهضت عاشورا، قم، مورخ.
- ۱۰- جین. سی، کوپر (۱۳۷۹) فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ملیحه کرباسیان، تهران، فرشاد.
- ۱۱- چلبی، اولیا (بی تا) سفرنامه، ترجمه و تلخیص حاج حسین نخجوانی، تبریز، دانشگاه تبریز.
- ۱۲- دروویل، گاسپار (۱۳۴۸) سفرنامه دروویل، ترجمه جواد محبی، تهران، گوتنبرگ.
- ۱۳- دلاواله، پیترو (۱۳۴۸) سفرنامه، ترجمه دکتر شعاع الدین شفا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۱۴- رحمانی، جبار (۱۳۸۵) لزوم مطالعات اسطوره شناختی در ایران شیعی: اسطوره شناسی ایرانی شیعی، در مجله فصلنامه انسان شناسی، شماره ۴، تابستان و پائیز ۱۳۸۵ صص ۲۱۵.
- ۱۵- ریچاردز، فرد (۱۳۴۳) سفرنامه فرد ریچاردز، ترجمه مهین دخت صبا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۱۶- زیدان، جرجی (۲۵۳۶) تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- ۱۷- سبزواری، کاشفی (۱۳۵۰) فتوت نامه سلطانی، به اهتمام محمد جعفر محجوب، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- ۱۸- سلطان زاده، حسین (۱۳۶۲) روند شکل گیری شهر و مراکز مذهبی در ایران، انتشارات آگاه، تهران.
- ۱۹- صفا، ذبیح الله (۱۳۵۴) مقدمه ای بر تصوف، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر.
- ۲۰- صفا، ذبیح الله (۲۳۵۶) تاریخ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران، تهران، امیر کبیر.
- ۲۱- طالبی، غلامرضا (۱۳۷۸) درآمدی بر ریخت شناسی شهر اسلامی، نشریه شهرداریها، دوره جدید، سال اول، شماره اول.
- ۲۲- عطایی، جنتی (۱۳۳۳) بنیاد نمایش در ایران، تهران، نشر ابن سینا.
- ۲۳- فلاندن، اوژن (۱۳۵۶) سفرنامه فلاندن، ترجمه حسینی نور صادقی، تهران، اشراقی.
- ۲۴- فلسفی، نصرالله (۱۳۳۲) زندگی شاه عباس اول، تهران، دانشگاه تهران.
- ۲۵- فلسفی، نصرالله (بی تا) تاریخ قهوه و قهوه خانه در ایران، تهران، سخن.
- ۲۶- قبادیان، وحید (۱۳۸۲) بررسی اقلیمی ابنیه سنتی ایران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران با همکاری مرکز بهینه سازی مصرف سوخت، چاپ دوم.
- ۲۷- کارل گوستاو، یونگ (۱۳۷۷) انسان و سمبول هایش، محمود سلطانی، تهران، جامی.
- ۲۸- کاشانی، عز الدین محمود بن علی (بی تا) مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تهران، سینایی.
- ۲۹- کاستللو، وینسنت فرانسیس (۱۳۸۳) سیر شهرنشینی در خاور میانه، ترجمه پرویز پران و عبدالعلی رضایی، نشر نی، تهران.
- ۳۰- کرمانی، احمد (۱۳۵۸) تاریخ تشیع در ایران، تهران، نشر مشکوه.
- ۳۱- کریمی صالح، محمد جعفر (۱۳۸۶) نقش پیامبر اسلام در شکل گیری شهر دینی و سیر تحول آن، نشریه شهرداریها، دوره جدید، سال هشتم، شماره ۸۵.
- ۳۲- کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۰) سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، نشر خوارزمی.
- ۳۳- لینچ، کوین (۱۳۷۶) تئوری شکل خوب شهر، تهران، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ۳۴- مجیدی خامنه، فریده (۱۳۸۰) تکیه دولت؛ خاستگاه احیای تعزیه، گلستان قرآن، شماره ۶۰.
- ۳۵- مددیپور، محمد (۱۳۸۱) حکمت معنوی وساحت هنر، تهران، نشر فرهنگی منادی تربیت.

- ۳۶- مدنی پور، علی (۱۳۷۹) طراحی فضای شهری نگرشی بر فرایندی اجتماعی و مکانی، ترجمه فرهاد مرتضایی، تهران، شرکت پردازش و برنامه ریزی.
- ۳۷- مرکز تاریخ جهانی معماری (۱۳۸۷) تاریخچه معماری جهان، ترجمه: نامشخص، نشریه پیام مهندس، سال دهم، شماره ۴۶.
- ۳۸- مستوفی، عبدالله (۱۳۴۱) شرح زندگانی من، تهران، زوار.
- ۳۹- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۲۵۳۶) مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۴۰- مسکوب، شاهرخ (۱۳۵۰) سوگ سیاوش، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۴۱- مشکوتی، نصرت الله (۱۳۴۹) فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، سازمان حفاظت آثار باستانی ایران.
- ۴۲- مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۰) دایره المعارف فارسی (ج ۲)، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی .
- ۴۳- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱) مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، قم، صدرا.
- ۴۴- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹) اهتزاز روح، تهران، نشر حوزه هنری.
- ۴۵- مظاهری، علی (۱۳۴۸) زندگی روزانه مسلمانان در قرون وسطی، ترجمه مرتضی راوندی، تهران، نشر سپهر.
- ۴۶- معین، محمد (۱۳۷۸) فرهنگ معین، تهران، انتشارات امیر کبیر (چاپ دوم).
- ۴۷- معین، محمد و سید جعفر شهیدی (۱۳۷۷) لغت نامه (ج ۶)، تهران، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران با همکاری موسسه لغت نامه دهخدا.
- ۴۸- ممنون، پرویز (بی تا) نخستین تعزیه‌ها در ایران، رودکی.
- ۴۹- موریس، جیمز (۱۳۸۴) تاریخ شکل شهر: تا انقلاب صنعتی، ترجمه راضیه رضازاده، انتشارات دانشگاه علم و صنعت، تهران.
- ۵۰- نصر، سید حسین (۱۳۸۰) معرفت و معنویت، ترجمه انشا الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ۵۱- نصر، سیدحسین (۱۳۷۵) هنر و معنویت اسلامی، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران، دفتر مطالعات دینی هنر.
- ۵۲- نقی زاده، محمد (۱۳۸۶) تاملی در مبانی و جلوه‌های عدالت در آرمانشهر علی (ع)، نشریه شهرداریها، دوره جدید، سال هشتم، شماره ۸۵.
- ۵۳- نیکلسون، رینولد (۱۳۵۷) پیدایش و سیر تصوف، ترجمه محمد باقر معین، تهران، توس.
- ۵۴- هیلن براند، روبرت (۱۳۸۰) معماری اسلامی، ترجمه باقر آیت الله زاده شیرازی، انتشارات روزنه، تهران.
- ۵۵- الیاده، میرچا (۱۳۷۲) تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.
- ۵۶- الیاده، میرچا (۱۳۷۵) مقدس و نامقدس، ترجمه نصر... زنگوئی، تهران، سروش.