

مناسک عزاداری و گفتمان کربلا در دین‌ورزی اقشار فرودست شهری

* ابراهیم فیاض

** جبار رحمانی

چکیده

در این مقاله به طور خاص بر هیئتهایی که در دههٔ اخیر به عنوان "سبک جدید" در مداحی و عزاداری شناخته شده‌اند و بر طیف مخاطبان آنها، تأکید شده است. مبنای تئوریک این تحقیق نظریات کلیفورد گیرتز (دین به‌مثابه "نظام فرهنگی") بوده و از روشهای انسان‌شناسی تفسیری استفاده شده است.

هیئتها را می‌توان نوعی جماعت دینی با خصوصیات اغلب شهری دانست. طیف مخاطبان این هیئتها عملاً بسیار متنوع‌تر از مخاطبان مساجد است. نیمهٔ دوم دهه ۷۰ با گسترش چشمگیر هیئتهای "سبک جدید" و محتوای آنها در فضاهای شهری و گرایش شدید جوانان به آنها همراه بوده است. در مجموع امروزه گفتمان کربلا و هیئتهای عزاداری در سبک جدید آن در فضاهای شهری بخش اصلی و کانونی فعالیتهای دینی مردم و بالاخص جوانان فرودست شهری را تشکیل می‌دهد. گفتمان کربلا در این اقشار مهم‌ترین گفتمان دینی آنهاست که چارچوب اصلی نگاه دینی آنها در فهم و برداشت آنها از مذهب تشیع و باورها و مناسک آن و عمل بر مبنای این فهم فراهم می‌کند.

واژگان کلیدی: دین، مذهب تشیع، گفتمان کربلا، مناسک عزاداری، مراسم محرم، هیئتهای عزاداری، دین‌ورزی جوانان.

مقدمه

دین به مثابه نظام فرهنگی (گیرتز، ۱۹۷۳) و پدیده اجتماعی (دورکیم، ۱۳۸۳) در مطالعات انسان‌شناختی جایگاه خاصی دارد. هرچند پژوهش‌های انسان‌شناختی عمدتاً مبتنی بر ادیان، قبیله و جوه عجیب و غریب دین بوده‌اند (موریس، ۱۳۸۳)، با وجود این، مطالعات انسان‌شناختی ادیان بزرگ، بالاخص دین اسلام در وجه گسترده آن رواج بیشتری یافته است. پژوهش‌های اسلامی عمدتاً در این مطالعات بیشتر شامل بررسی مذهب اهل تسنن بوده، مطالعات اندکی نیز در باب تشیع از منظر انسان‌شناختی صورت گرفته است (فیشر، ۱۹۸۰). اسلام به عنوان یکی از ادیان ابراهیمی جغرافیای تمدنی خاص خودش را در پهنه وسیعی از جهان از قرن دوم هجری به بعد شکل داد. یکی از این گرایش‌های اصلی اسلام مذهب تشیع است که خود این مذهب نیز فرق و شاخه‌های درونی خودش را دارد. تشیع به عنوان مذهب گروه‌های فرودست و اقلیت، عموماً در حیطه تمدن اسلامی - به جز در مراحل خاص - در حاشیه قدرت بوده و بیش از همه در ایران مطرح است (الشیبی، ۱۳۸۰ و توال، ۱۳۸۳). در تشیع یکی از مهم‌ترین مناسک جمعی مناسک عزاداری محرم است که اکثریت مؤمنان شیعی را دربرمی‌گیرد. محتوای این مناسک گفتمان دینی خاصی را به وجود آورده که می‌توان آن را «گفتمان کربلا» نامید. گفتمان کربلا، گفتمانی است که دال برتر آن حادثه کربلا و روایت عاشورا توسط دینداران شیعی در طول صور مختلف مناسک عزاداری است. این گفتمان در کنار سایر گفتمان‌های دینی، نظام گفتمان‌های دینی مؤمنان را تشکیل می‌دهد. هیئتهای عزاداری یکی از مهم عرصه‌های دین‌ورزی مؤمنان است. هیئت عزاداری نوعی جماعت مناسکی دینی است که جهت برگزاری مراسم سوگواری و یادآوری شهادت امام حسین و یارانش در کربلا به طور دوره‌ای یا مداوم شکل می‌گیرد. در مطالعات اجتماعی دین در ایران کمتر به مقوله تکرر و تنوع گفتمان‌های دینی در درون مذهب تشیع در اقصا و گروه‌بندی‌های مختلف (مثل روحانیون، صوفیان، بازاریان و طبقات بالای شهری و در نهایت اقصا فرودست شهری و روستاییان و عشایر) و نظم و سلسله‌مراتب آن گفتمانها توجه داشته‌اند. ساختار و محتوای مناسک به سبب پیوند آن با زندگی دائماً در حال تغییر مؤمنان، همیشه متحمل تغییرات بسیاری بوده است. لذا مناسک مذهبی علاوه بر آنکه بازنمای دگرگونیها هستند، یکی از نقش‌های اصلی‌شان پیشبرد دگرگونی و اعتبار بخشیدن به دگرگونیهاست (بیتس و پلاگ، ۱۳۷۵: ۶۷۸). در تشیع مناسک عزاداری، گفتمان کربلا و تغییرات آن بازنمای مناسبی برای زندگی و دین‌ورزی مردم و تغییرات آن در حیطه قشر اجتماعی مربوط است.

مناسک عزاداری و گفتمان کربلا به دلیل نقشی که در حیات مردم داشته در صورتی متفاوتی متبلور شده و مردم آن را در طی مکانیسمها و صورت‌بندیهای متنوعی بازسازی کرده‌اند. شکل سنتی تئاتر ایرانی یعنی تعزیه و همچنین صور دیگری مثل روضه، سفره‌های نذری خانگی، دسته‌های زنجیرزنی در ماه محرم، هیئتهای سپه‌زنی و عزاداری و مجالس مکرر و متعددی که تحت تأثیر این گفتمان حیات دینی مردم را تشکیل می‌دهند، همه بیانگر تکرر تجلیات گفتمان کربلا در زندگی مردم هستند. یکی از صور مهم ظهور و بروز و عملکرد این گفتمان، هیئتهای عزاداری‌اند. نیمهٔ دوم دههٔ ۷۰ (ه.ش) همراه بوده با گسترش چشمگیر این هیئتها و محتوای آنها که بنا به گفته کارشناس سازمان تبلیغات استان تهران، در حدود ۱۵,۰۰۰ هزار هیئت ثبت شده در تهران وجود دارد که این آمار جدا از هیئتهای غیررسمی و هیئتهای زنانه ثبت نشده است. در این میان موج خاصی از هیئتها که بیانگر تحولی عمیق در روند سنتی آنها بود، رشد و گسترش خاصی پیدا کرد. موجی که بسیاری از مذهبیها از آن با عنوان «هیئتهای پاپ» و «هیئتهای سبک جدید» یاد می‌کنند. این عناوین بیانگر تمایز آنها از سبک سنتی و رایج عزاداری بوده است. از سوی دیگر رسانه‌ای شدن محتوای هیئتها سبب گسترش هرچه بیشتر این هیئتها و محتوای آنها شد. آنچه که از مشاهدات اولیه برمی‌آید حضور گسترده نسل جوان در این هیئتهاست. هرچند متخصصان سنتی دین بالاخص روحانیون نقدهای چندی به روند گسترش این هیئتها و محتوای آنها داشته‌اند، اما این نقدها نه تنها اثری نداشته بلکه موجب رونق بیشتر آنها شده است. با وجود گستردگی و تنوع، محتوای این مناسک در میان اقشار مختلف یکسان نیست، بلکه اقشار مختلف هرکدام بنابر شرایطشان روایت و سبک خاصی از این مناسک و گفتمان دارند. مشاهدات اولیه بیانگر حضور گسترده اقشار فرودست شهری و بعضاً روستاییان مهاجر در این مناسک و گرایش شدید آنها به گفتمان کربلا در وجه خاص خودشان است، که علی‌رغم تأثیر بسیار گسترده دین در زندگی این بخش از جامعه، به دلایل مختلفی عموماً از حیطة پژوهشهای اجتماعی مذهب خارج بوده‌اند.

فضای جامعهٔ ایرانی به دلیل سیطرهٔ سیاسی، فرهنگی و اجتماعی مذهب زمینهٔ بسیار مناسبی را برای گسترش انتشار کتب مذهبی فراهم می‌کند، اما در این زمینه به دلیل عجین شدن دین و سیاست محدودیتهای بسیاری نیز وجود دارد؛ زیرا از یک سو قرائت دینی حاکم اجازه طرح و انتشار هر مطلبی را در باب مسائل دینی نمی‌دهد؛ از سوی دیگر مخاطبان وسیع این نوع مقولات نیاز وسیعی را برای این‌گونه مباحث ایجاد می‌کند. عموماً تألیفات و پژوهشهای مربوط به مناسک عزاداری و گفتمان کربلا در چند دسته‌بندی کلی قرار می‌گیرد: (۱) تألیفات تاریخ نگارانه؛ (۲) تألیفات کلامی - اعتقادی در باب

موضوع عاشورا و کربلا (درون دینی)؛ ۳) تألیفات تحقیقی با رویکردهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی. البته در کل، این سه دسته‌بندی تداخل‌های بسیاری با یکدیگر دارند.

تحقیقات تاریخ نگارانه عمدتاً به شرح و توصیف حادثه کربلا در وجه تاریخی‌اش - (تاریخ به مفهوم توالی رویدادها) پرداخته‌اند. نویسندگانی مثل ابن اعثم کوفی (۱۳۸۲)، کتاب **لهوف** اثر ابن طاووس (۱۳۷۹)، کتاب مقتل امام حسین (۱۳۸۴)، عسگری (۱۳۷۹) و بهتاش (۱۳۸۱) عموماً سعی کرده‌اند روایتی تاریخ نگارانه را فراهم کنند و حوادث را به گونه‌ای معتبر و مورد اجماع بیشتر نقل کنند.

اما کتبی نیز وجود دارند که از منظری درون دینی به حادثه کربلا پرداخته‌اند. این کتب هرچند به داده‌های تاریخ نگارانه هم اشاراتی دارند، اما مسئله اصلی آنها تأویل و تفسیر حادثه کربلاست. عمدتاً این تأویلات نگاهی ضمنی و انتقادی به شرح وقایع موجود داشته‌اند به همین سبب در مواقع بسیاری هم به تحلیل‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی از این وضعیت موجود و علل آن نزدیک شده‌اند و بدان پرداخته‌اند. کتاب حماسه حسینی اثر مطهری (۱۳۷۹) و همچنین دکتر شریعتی (۱۳۷۹) که با توجه به چارچوب‌های جامعه‌شناختی و تاریخی خودش به تفسیر و تأویلی ایدئولوژیک و مسئولیت‌ساز از حادثه عاشورا پرداخته و حجاریان (۱۳۸۰) و مجموعه مقالاتی با عنوان "عاشورا در گذار به عصر سکولار" (۱۳۸۳) و نیز عماد الدین باقی (۱۳۸۴) نیز ذیل دسته‌بندی دوم و سوم در مطالعات کربلا قرار می‌گیرند.

تحقیقات اجتماعی و فرهنگی گفتمان کربلا را به دو دسته کلی تحقیقات توصیفی و مردم‌نگارانه و تحقیقات تحلیلی جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی می‌توان تقسیم کرد. در حیطه تحقیقات توصیفی، محققان این حیطه عمدتاً به شرح و توصیف مردم‌نگارانه مراسم مربوط به عزاداری و دلالت‌های فرهنگی این عرصه پرداخته‌اند. پژوهش قاسمی ندوشن (۱۳۸۰) با عنوان "محرم ندوشن" و پژوهش بلوکباشی (۱۳۸۰) با عنوان "نخل‌گردانی" دو نمونه از کارهای بسیار مهم در این حیطه‌اند. همچنین مجموعه مقالاتی با عنوان‌های «محرم و فرهنگ مردم ایران» (۱۳۷۹) و «تعزیه: نیایش و نمایش در ایران» (۱۳۶۷) نیز به وجوه فرهنگی و هنری گفتمان کربلا در حیطه‌های مختلف مثل تعزیه و... پرداخته‌اند.

در حیطه کارهای تحلیل اجتماعی و فرهنگی مناسک عزاداری و گفتمان کربلا آثاری از جمله سروش (۱۳۸۱)، الحیدری (۱۴۲۳) و فیشر (۱۹۸۰) اهمیت خاصی دارند. سروش در مباحث دین پژوهشی و دین‌شناختی‌اش سه نوع دینداری معیشت‌اندیش، معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش را مطرح کرده‌است. سروش به شرح دوگونه از دینداری معیشت‌اندیش می‌پردازد: یکی صورت عالمانه

[که عملاً امتداد صورت دوم نیز هست]، و دیگری صورت عامیانه (سروش، ۱۳۸۱: ۱۳۵). این صورت عامیانه با قشر موردنظر در این مقاله نزدیکی و هم‌پوشانی بسیاری دارد. این دینداری آداب‌گرا، فقهی، سنتی و اسطوره‌ای [هم اسطوره‌های اندیش و هم اسطوره ساز] است. برای اینان «دین اسطوره‌ای است که هرچه اسطوره‌ای‌تر و فراجاهانی‌تر و فراتاریخی‌تر باشد، دین‌تر و دلپذیرتر است» (همان: ۱۳۷). سروش بحث مجالس روضه و نگاه به امام حسین را جزئی از این دینداری و نمود آن می‌داند.

ابراهیم الحیدری، جامعه‌شناس عراقی در کتابش با عنوان «تراجیدیا کربلا: سوسیولوگیا الخطاب الشیعی» به بررسی جامعه‌شناختی گفتمان شیعی در عراق بالاخص از خلال مناسک عزاداری پرداخته است. از نظر الحیدری مناسک مذهبی و بالاخص مناسک عزاداری به‌مثابه گفتمان دینی، بخش تفکیک‌ناپذیری از تشخص و هویت اجتماعی شیعیان عراق را تشکیل می‌دهد. او در بخشی از کارش از دلایل سیاسی - معیشتی زندگی شیعیان عراق و تأثیر آن بر رویکرد و گرایش آنها به مراسم عزاداری صحبت می‌کند (الحیدری، ۱۴۳۲: ۲۰۲). الحیدری در فصل پنجم کتابش به گفتمان تشیع در باب حادثه کربلا و دریافت آنها از این واقعه می‌پردازد و به اهمیت رنج و اندوه و پیوند آن با نجات‌نهایی، شهادت و حقیقت برای تولید معنا در دینداران اشاره می‌کند (همان: ۳۰۸).

آخرین کاری که در بررسی ادبیات پژوهشی بدان اشاره می‌کنم، اثر مایکل فیشر (۱۹۸۰) با عنوان «ایران از مباحثه مذهبی تا انقلاب» است. از نظر فیشر برای تشیع حادثه کربلا نقطه عطفی است (فیشر، ۱۹۸۰: ۷). فیشر از مفهوم «پارادایم کربلا» به عنوان ساختار نمادین تاریخی در تشیع که در جریان انقلاب برجستگی یافت، همچنین از اهمیت این پارادایم و صورت‌بندیها برای حیات عاطفی ایرانیان صحبت می‌کند. فیشر در ادامه به نمادشناسی این پارادایم و کارکرد و نقشها برای گفتمان دینی تشیع و تفسیر منابع دینی می‌پردازد. او به وجوه هویتی این پارادایم برای تفکیک شیعه و سنی اشاره می‌کند (همان: ۲۱). او در فصل پنجم کتابش به اهمیت این مناسک و پارادایم کربلا در زندگی روزمره شیعیان و تئوری سیاسی آنها اشاره کرده و نحوه ساماندهی آن را توسط مردم و گروههای مختلف بیان می‌کند (همان: ۱۷۷).

در مجموع این تحقیقات هرکدام به خاطر تفاوت‌های جغرافیایی و تاریخی با موضوع این مقاله صرفاً بخش محدودی از این موضوع را پوشش می‌دهند. بالاخص اینکه موضوع این مقاله هم در قشر موردنظر و هم در آنچه که سبک جدید عزاداری نامیده می‌شود، در این پژوهشها چندان جایگاهی ندارد. کار اصلی این مقاله پرداختن به وجوه مختلف موضوع در جغرافیای زمانی و مکانی خاص خودش است.

دین به مثابه نظام فرهنگی

به طور سنتی برای انسان‌شناسان مطالعهٔ مذهب و مناسک مذهبی در جوامع قبیله‌ای یکی از موضوعات جالب توجه بوده است. امروزه در این گرایش، دین به منزلهٔ مجموعه‌ای از معانی نمادین در نظر گرفته می‌شود و یکی از نظامهای معنایی است که در هر فرهنگی از اهمیت فوق‌العاده برخوردار است (فکوهی، ۱۳۸۱: ۲۵۵). انسان‌شناسان دین با شناخت این قضیه کار دارند که ایدئولوژی مذهبی یا رفتار مناسک‌آمیز با الگوی گسترده‌تر فرهنگی و فرآیندهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه چه ارتباطی دارد (بیئتس و پلاگ، ۱۳۷۵: ۶۷۰).

انسان‌شناسی دین عموماً با ظهور رویکردهای اجتماعی و فرهنگی، بیش از همه تحت تأثیر سنت دورکیمی در مطالعات دینی بوده است (پالس، ۱۳۸۲). از نیمهٔ دوم قرن بیستم نیز علی‌رغم تصلبی که در سنت انسان‌شناسی دین وجود داشت (گیرتز، ۱۹۷۳)، نسل جدید انسان‌شناسان توانستند تحول ایجاد کنند. کلیفورد گیرتز یکی از این انسان‌شناسان بود که با مقالهٔ معروف "دین به مثابه نظام فرهنگی"^۱ (۱۹۷۳) پارادایم جدیدی را در انسان‌شناسی دین ایجاد کرد. پارادایم تفسیری او بیش از همه بر تفسیر دین به عنوان نظام فرهنگی تأکید دارد. در این مقاله مناسک عزاداری و گفتمان کربلا به مثابه یک نظام فرهنگی و نقش آن در حیات اجتماعی و فرهنگی افراد مد نظر خواهد بود.

گیرتز در مطالعات میدانی‌اش به دنبال این بوده که از طریق نمادها، ایده‌ها، آیینها و رسوم دینی، تأثیر دین را در تمام زوایای زندگی مردم مورد مطالعه‌اش، جستجو کند. او این کار را با رویکرد روشی خودش یعنی توصیف فربه انجام داده است. از نظر او هر مطالعهٔ مفید مربوط به دین همواره به یک عمل دو مرحله‌ای نیازمند است: مرحلهٔ اول اینکه فرد محقق باید مجموعه معانی‌ای را که در خود نمادهای دینی می‌یابد تحلیل کند، از آنجا که نمادها پیوند محکمی با ساختهای جامعه و با روان‌شناسی فردی اعضا دارند پس کاری دشوار است؛ مرحله دوم باید این پیوندها در فرآیند مداوم ارسال و دریافت و سپس ارسال مجدد پیامها کشف گردد (پالس، ۱۳۸۲: ۳۳۶-۳۳۷ و موریس ۱۳۸۳: ۴۲۲).

او برای این کارش تفکیک تحلیلی دقیقی را میان دو مفهوم نظام اجتماعی و نظام فرهنگی بیان می‌کند: جامعه یا ساختار اجتماعی و یا به عبارت بهتر نظام اجتماعی که [از طریق نظم] علی – کارکردی^۲

1. Religion as Cultural System

2. Causal-functionally

تکمیل و منسجم شده و عمل می‌کند، در صورتی که فرهنگ و قلمرو نمادین یا نظام فرهنگی [از طریق نظم] منطقی - معنایی^۱ تکمیل و منسجم شده است (گیرتز، ۱۹۷۳: ۹۳؛ اریکسن و نیلسن، ۲۰۰۱: ۱۰۲). این تفکیک میان نظام اجتماعی و نظام فرهنگی^۲ کلید فهم بسیاری از مقالات اوست.

گیرتز با مقاله کلیدی "دین به‌مثابه نظام فرهنگی" پارادایم انسان‌شناسی تفسیری دین را بسط داد. از نظر گیرتز دین به‌منزله بخشی از یک فرهنگ با نمادهای مقدس و کارکردهای آنها سروکار دارد تا روحيات آدمها یعنی آهنگ، خصلت و کیفیت زندگی، سبک اخلاقی، زیبایی‌شناختی و حالت زندگی آنها را با جهان‌بینی‌شان یعنی همان تصویری که از واقعیت عملکرد اشیاء دارند و فراگیرترین اندیشه‌های آنها در باب نظم ترکیب کند (گیرتز، ۱۹۷۳: ۸۹).

گیرتز دو عنصر را از هم جدا می‌سازد: یکی روحيات آدمها و دیگری جهان‌بینی آنها. نمادهای مقدس یا به عبارت دیگر همان دین در ایجاد تصویر آدمها از جهان و مرتبط ساختن آن با روحياتشان نقش مهمی به عهده دارند. نمادهای دینی در این تعبیر به دو صورت عمل می‌کنند؛ الف) تصویری از واقعیت را بیان می‌کنند؛ ب) با برانگیختن اصول و انگیزه‌های معین به واقعیت شکل می‌دهند (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۴۵-۱۴۶). گیرتز بر این مبنا به تعریفی از دین می‌رسد که به نظریه خلاصه شده دین بیشتر شبیه است. او دین را چنین تعریف می‌کند: «دین عبارتست از: نظامی از نمادها، که کارش استقرار روحيات و حالات و انگیزشهای نیرومند، قانع‌کننده و پایدار در انسانها، از طریق صورتبندی مفاهیمی از نظم عمومی جهان هستی است و پوشاندن این مفاهیم با هاله‌ای از واقع‌بودگی که این‌حالتها و انگیزشها به طور بی‌همتایی واقع‌بینانه به نظر آید» (گیرتز، ۱۹۷۳: ۹۰).

از نظر گیرتز دین از طریق ارائه «چشم‌انداز مذهبی» برای مؤمنان به حل مسئله معنا برای دینداران می‌پردازد. از نظر او دین نه تنها کوششی در جهت توجیه جنبه‌های شگفت‌انگیز جهان است، بلکه در زمینه‌ای گسترده‌تر برای یکنواختی زندگی نیز اعتباری فراهم می‌سازد.

به عقیده گیرتز سازوکار ایجاد‌کننده ایمان، مناسک^۳ است. ایقان مذهبی در جریان مناسک ایجاد می‌شود؛ برای مثال او می‌گوید پذیرش مرجعیتی که حاکم بر چشم‌انداز مناسک مذهبی است، از خود مناسک سرچشمه می‌گیرد. مناسک هم مفاهیم کلی مذهبی را صورت‌بندی کرده و هم تکلیف مرجعیتی را مشخص می‌سازد که پذیرش و حتی الزام به پذیرش این مفاهیم مذهبی را توجیه می‌کند

1. Logical-Meaningfully

2. Cultural System

3. ritual

(همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۷۸). در مراسم و آئینهای دینی یعنی جشنهای بزرگ و نمایشهای فرهنگی- دینی است که آمیختگی نمادین روحيات معنوی و جهان‌بینی به وجود می‌آید و آگاهیهای معنوی مردم را شکل می‌دهد. به عبارت دیگر کارکرد اصلی دین به‌مثابه نظام فرهنگی از خلال مناسک مذهبی و به‌ویژه مناسک جمعی و بزرگ انجام می‌پذیرد. آئین یا مناسک با ایجاد مجموعه‌ای از حالات معنوی و انگیزه‌ها و نیز ارائه تصویری از نظم جهان هستی (جهان‌بینی) و به وسیله مجموعه واحدی از نمادها همراه با اجرای آئینهای دینی جنبه‌های مدل برای (For) و مدل از (Of)، باورها و عقاید دینی را جایگزین منحصربه‌فرد یکدیگر می‌کنند. این مدلها از یک سو تصویری از طرح جامعه و زندگی و جهان‌اند و از سوی دیگر مدلی برای ساختن آنها هستند. بر این اساس رابطه دین با جامعه رابطه یکسویه و منفعلانه نیست، دین فعالانه وارد میدان می‌شود و نه تنها نظم اجتماعی را تفسیر و تحلیل می‌کند، بلکه آن را ایجاد کرده و بدان شکل و ماهیت می‌بخشد (گیرتز، ۱۹۷۳: ۸-۱۱۱).

گیرتز این نکته را اضافه می‌کند که در آئینها، جشنها و مناسک بزرگ مذهبی، به واسطه نقش و موقعیتی که افراد در برگزاری این مناسک انجام می‌دهند، موقعیت اجتماعی و جایگاه آنها در ساختار اجتماعی برای آنها یادآوری و بازتولید می‌شود. در این مناسک مسائل اصلی مردم به طور نمادین بازنمایی شده و پاسخی دینی برای آنها ارائه می‌گردد. به طور کلی دین از طریق مناسک و نظام نمادینش در این مناسک به حل مسئله معنا- به واسطه تجربه رنج و شر و تناقضات اخلاقی موجود در جهان- برای انسانها می‌پردازد (همان).

روش‌شناسی این مقاله مبتنی بر روش‌شناسی مردم‌نگاری تفسیری و اندیشه‌های گیرتز در باب فهم دیدگاه بومی است. مهم‌ترین روش جمع‌آوری اطلاعات میدانی در این مقاله از روش مشاهده مشارکتی (با تأکید بر روش‌شناسی توصیف فربه) و مصاحبه و گفتگو در فضاهای واقعی و مجازی اینترنتی و مصاحبه گروهی متمرکز و تکنیکهای صوتی و تصویری بوده، همچنین از روشهای میدانی، روشهای تاریخی و اسنادی نیز در جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها استفاده شده است. تفسیر داده‌ها در چارچوب سه موضع انجام گرفته: (۱) تفاسیر و تعابیر مومنان از این گفتمان؛ (۲) درک، ایمان و ذهنیت شخصی و مذهبی (محقق؛ ۳) صورت‌بندیهای مفهومی و تئوریک انسان‌شناختی. می‌توان دو سطح اول را ذیل مفهوم تجربه نزدیک گیرتز عنوان کرد، و سطح سوم را ذیل عنوان تجربه دور. به‌رحال تفاسیر ما در حرکتی سیال میان این سه عنصر مؤثر بر تفسیر، صورت‌بندی شده‌اند.

اجتماعی که در این مقاله بر آن تأکید داشتیم، پراکندگی بسیار خاصی داشت. میدان تحقیق از دو

بخش تشکیل شده بود: بخش اول فضاهایی از عزاداری بود که به طور عمیق و وسیعی مطالعه شده‌اند، یک هیئت در مشهد، یک هیئت در تهران و مراسمهای عزاداری در شهر تاکستان و فضای مذهبی پاساژ مهستان را شامل می‌شد؛ و بخش دوم جامعه وسیعی از هیئتهای زنانه و مردانه در تهران، قزوین، تاکستان، مشهد، اسلامشهر، شاهرود، اردبیل و چند شهر دیگر را دربرمی‌گیرد.

یافته‌های تحقیق

یکی از مهم‌ترین ارکان تولید معنا در هر گفتمان دینی، مقوله تاریخ و ذهنیت تاریخی آن فرهنگ و مؤمنان بوده و ویژگی فهم پدیده‌های فرهنگی، وجه تاریخی آنها و تاریخ‌مندی فهم از آنهاست. بر این مبنا تاریخ تشیع و عزاداری یکی از مهم‌ترین لازمه‌های درک حیات مذهبی و فرهنگی شیعیان در جامعه امروزی است.

تاریخ تکوین تشیع و حوادث تاریخی این جماعت مسلمان ویژگیهای خاصی را به هویت آنها داده، به طوری که شیعیان در طی صدها سال به عنوان اقلیت رادیکال حضور خود را با نگرانی و زحمت حفظ کرده بودند، در ترس و وحشت دائمی از اینکه توسط دشمنان خود نابود و محو شوند. این ترس آنان را بدگمان و طبیعتاً در برابر سایر ادیان بسته و ساکت نموده بود. حتی در عهد صفویه نیز ایرانیان شیعه که اینک بر مسند قدرت بودند، خود را همچنان به عنوان اقلیت در جهان اسلام و همچنان همانند سابق مورد تهدید اهل سنت، احساس می‌کردند (شوایتزر، ۱۳۸۰: ۳۵۶؛ ر.ک: جعفری ۱۳۸۲: ۱۱۴-۱۱۵). افراد دیگری از جمله فشاهی (۱۳۵۴)، الشیبی (۱۳۸۰)، توال (۱۳۸۲)، کدیور (۱۳۷۸) و شریعتی (۱۳۸۲) بر این وجوه اقلی بودن، معترض بودن و به مورد سرکوب بودن آنها اشاره‌های بسیاری کرده‌اند. از منظر درون دینی نیز این وجوه مورد تأیید علمای دین (طباطبائی، ۱۳۸۰: ۱۷) است. همه اینها بخشی از ساختار تاریخی تکوین تشیع بوده‌اند که در نهایت صورت‌بندی تاریخی گفتمان کربلا متناسب با آن در دوره‌های مختلف شکل گرفته است. عزاداری به عنوان یک منسک دینی عمومی در اوایل تشیع مطرح نبود، هرچند عموماً در درون گفتمان کربلا ریشه عزاداری را به خود ائمه و روایات امامان منصوب می‌کنند و نقل روایتی به این مضمون که هرکس برای امام حسین اشکی بریزد، خدا بهشت را بر او واجب می‌گرداند، مضمون کلی بسیاری از روایتها هست که از ائمه مختلف نقل می‌شود (ر.ک: موسسه فرهنگ شیعه‌شناسی، ۱۳۸۴ و بهتاش، ۱۳۸۱) اما شرایط تاریخی عمومی سرکوب شیعه سبب شد که عزاداری به‌منابه یک گفتمان حاشیه‌ای در دینداری مردم که بیشتر در حیطه خواص بود،

تکوین یابد. ظهور سلسله‌های شیعی و بالاخص آل بویه (ترکمنی آذر، ۱۳۸۳) سبب شد آنها فرصت سیاسی - اجتماعی بیشتری برای ابراز هویت شیعی در صور مناسک عزاداری فراهم کنند. در کل دلایل سیاسی در مناسک عزاداری و تکوین و تحول و گسترش آن سبب شده که مناسک عزاداری و گفتمان کربلا از آغاز یک گفتمان سیاسی یا با دلالت سیاسی (صریح یا ضمنی) باشد، چرا که در تمام بلاد شیعی این اهل سیاست بودند که عزاداری را به عنوان گفتمانی دینی - سیاسی و با انگیزه سیاسی ترویج کردند. هرچند بعد از عهد ناصرالدین شاه قاجار حمایت‌های سیاسی از تعزیه و بعضی صور دیگر مناسک عزاداری کنار رفت، اما تاریخ عزاداری به مرحله‌ای رسیده بود که در عمیق‌ترین زوایای جامعه شیعی ایران نفوذ داشت. در کوی و برزن و شهر و روستا تعزیه و مراسم عزاداری رایج بود (ر.ک: چلکووفسکی، ۱۳۶۷؛ همایونی، ۱۳۶۸). بررسی اجمالی تاریخ تکوین تشیع و مناسک عزاداری بیانگر این نکته است که شرایط اجتماعی - سیاسی و فرهنگی و مذهبی تشیع زمینه بسط و گسترش مناسک ثانویه بالاخص مناسک عزاداری کربلا شد. این شرایط در نهایت سبب سیطره این مناسک ثانویه و گفتمان کربلا به حدی شد که علی‌رغم تلاش‌های تاریخی بعضی از سیاستمداران و حتی فتاوی علمای بزرگ به جمع کردن این عزاداریها حداقل در صور بسیار خاص مثل تعزیه، قمه‌زنی و...، هیچ‌گاه نتوانسته مانع از اجرای این مناسک شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۹). در تاریخ معاصر و در دوره پهلوی هرچند تلاش‌هایی برای مهار این مناسک و بعضاً حذف آنها انجام شد، اما جریان انقلاب سبب اوج‌گیری و شدت یافتن دوباره دین و مناسک مذهبی شد (معدل، ۱۳۸۲: ۱۸۵ و آبراهامیان، ۱۳۸۲).

پس از انقلاب با گسترش ایدئولوژی مذهبی در جامعه، مذهب و مناسک مذهبی در صدر امور اجتماعی قرار گرفتند. آغاز جنگ عراق علیه ایران زمینه‌ای شد برای گسترش هرچه بیشتر فرهنگ عاشورا، زیرا فرهنگ جبهه آمیختگی عمیقی با فرهنگ عاشورا و کربلا داشت. «فرهنگ عاشورا جریان ذهن و روح رزمندگان بود» (سنگری، ۱۳۸۱: ۱-۵۰). اما دوران پس از جنگ و به‌ویژه با رحلت امام تغییرات عمده‌ای در حیطه‌های مختلف آغاز شد. در مجموع دوره پس از رحلت امام خمینی تا تیر ۱۳۸۴، یعنی مجموع دوره‌های ریاست جمهوری آقایان هاشمی و خاتمی، دوره‌ای سرشار از تحول بود. نرخ بسیار بالای رشد جمعیت در اوایل انقلاب و بحران جوانان که نزدیک به نیمی از جامعه را دربرمی‌گرفت هر روز بیشتر خودش را نشان می‌داد و تلاش‌های متعدد حکومت چندان نتوانست مهار کننده باشد (کدی، ۱۳۸۳). گسترش تحصیلات و بالاخص تحصیلات دانشگاهی، پیامدهای چندی داشت: از یک سو با نوعی تحول معرفتی امکان ظهور ذهنیت انتقادی را بیشتر می‌کرد و نقدهای

تحصیل کردگان که عموماً نمی‌توانستند مشروعیت دولت را به طور سنتی بپذیرند، بر این بحران مشروعیت دولت و حکومت دینی (دین و حکومتی) دامن می‌زد. هم‌زمان با اینها تحولات گسترده‌ای در سلسله‌مراتب ارزشی جامعه و بالاخص گروههای مرجع و کاهش اقتدار هژمونیک روحانیت دیده می‌شد (همان). این تحول معرفتی به همراه چالشهای نظری و عملی در حیطه دین که به واسطه ظهور روشنفکرانی از جمله سروش و طرح قرائتهای مختلف و قبض و بسط معرفت دینی (سروش، ۱۳۷۹) مطرح می‌شد، که این اقتدار دینی یکدست را نیز زیر سؤال و نقد می‌برد؛ لذا دریافت عمومی در حیطه تحصیل کردگان (که در شرایط امروز در هر خانواده‌ای تعدادی از تحصیل کردگان وجود دارند) از دین و اخلاق، تا حدودی از قرائت رسمی و حکومتی آن فاصله می‌گرفت. معیارهای دینداری از ظاهر به باطن انتقال یافت. تجربه دینی یک تجربه درونی بود که معیارهایش هم درونی بودند. مردم نیز از دستکاری دولت در اخلاق و مذهب و عرصه‌های عمومی و خصوصی خود و در مواردی فاصله داشتن قرائت دینی حاکم از تحولات فرهنگ و جامعه خسته شده بودند و می‌خواستند دوباره آن را به خودشان برگردانند. روحانیت به عنوان منبع سنتی دینداری موقعیتش در میان مردم هر روز بیشتر افول می‌کرد و پارادوکس دو فرهنگ روحانی (معنویت‌گرایانه) که میراث اندیشه‌های انقلابی امام بود و فرهنگ مادی و مدرن که نتیجه الزام عینی جامعه ایران امروز در عرصه جهانی و سیاستهای هاشمی و خاتمی بود، بیشتر و بیشتر خود را نشان می‌داد و این پارادوکس سردرگمی مردم را بیشتر می‌کرد.

مادیات و گرایش به آنها در ساختار سنتی اقتصاد بیمار ایران بار دیگر ریای اخلاقی را افزایش می‌داد (شوایتزر، ۱۳۸۰). این روندها مردم و بالاخص فرودستان را هرچه بیشتر سرخورده می‌کرد. در دهه ۷۰ مراکز اصلی مناسک‌گرایی مذهبی از جمله مساجد به طور نسبی رو به خالی شدن رفتند. تغییرات اجتماعی و تکنولوژیکی پیامدهای بسیاری در حیطه مخاطبان مذهبی داشت و موجبات تحولات گسترده‌ای را در آنها فراهم می‌کرد. هرچند هنوز مناسک مذهبی خاصی مثل نماز جمعه در پیروان آن نوعی قابلیت دستکاری ایدئولوژیک برای سیاست‌مداران را فراهم می‌کرد، اما مردم کم‌کم آموختند که پایه دین را از سیاست‌مداران جدا کنند و لذا برای این جدایی، قرائت رسمی از دین را به نحوی کنار نهادند (کاظمی و فرجی، ۱۳۸۲).

نیمه دوم دهه ۷۰ نقطه آغازی برای ظهور مداحان سبک جدید شد. از یک سو تمایلات و ذائقه‌های مخاطبان مذهبی و به‌ویژه جوانان متفاوت شده بود و از سوی دیگر مداحان سنتی از لحاظ آماري و

کمی پاسخ نیازهای جمعیت جوان کشور را نمی‌داد و نیاز زیادی برای مداح وجود داشت که خود این مسئله زمینه را برای ظهور "قارچ گونه" مداحان جدید فراهم می‌کرد. نریمان پناهی از سالهای ۵ - ۱۳۷۴ اوج گرفت و ستاره‌ای در میان جوانان و در صورت‌بندی جدیدی از گفتمان کربلا شد. اما او بیش از همه بیانگر این تحولات و نمایانگر آن بود، هنوز تحولات دیگری همراه با ظهور مداحان جدید دیگر از جمله ذاکر و هلالی و... لازم بود تا سبک جدید عزاداری و مداحی شکل بگیرد. پس از دوم خرداد و تشدید تحولات فرهنگی و مذهبی جامعه هیئت‌های جدید به طور بسیار وسیعی شروع به رشد کرده و وجوه جدید هیئت‌ها و صور جدید گفتمان کربلا ظهور گسترده‌تری یافتند. اعتراضات نخبگان سنتی روحانی و مداحان سنتی فایده‌ای نداشت. نسل جوان جوای روند دیگری از گفتمان کربلا، فارغ از تکاپوهای سیاسی ایدئولوژیک بودند. سرخوردگی‌های سیاسی آنها که با ظهور دوم خرداد نمود بیشتری برایشان می‌یافت، آنها را هرچه بیشتر به سمت فرائی منفعلانه‌تر و درون‌گرایانه‌تر از گفتمان کربلا کشاند. مداحان جوان بدون سابقه مداحان سنتی به سرعت پدیدار شدند. آنچه را که می‌توان نوعی ستاره شدن در مداحان نامید، به کرات مشاهده شد. واکنش‌های جامعه سنتی به مداحان جدید اثر چندانی نگذاشت، و حتی در مواردی باعث تشدید آنها هم شدند. مداحان که در نظام سنتی - مذهبی ایران همیشه جزء پایین‌ترین رده‌های نخبگان دینی بودند، کم‌کم وجه غالب و برتر را کسب کردند و حتی کار به جایی رسید که می‌توان از مرکزیت مداحان سخن گفت. مداحان ستاره، معیار دینداری را تعیین و بیان می‌کردند، ساختار دوگانه روحانی یا ذاکر در مراسم سنتی به نفع ذاکر و مداح هرچه بیشتر کم‌رنگ می‌شد و مداح وجه غالب را داشت تا جایی که در مراسم، روحانی یا نبود، یا اگر هم حضور داشت حاشیه و مقدمه‌ای برای اصل یعنی مداح بود. اقشار فرودست بالاخص طیف جوان که از لحاظ موقعیت اقتصادی - اجتماعی عموماً در وضعیت پایین جامعه قرار داشتند و از لحاظ سیاسی، یا کاری به سیاست نداشتند و یا اینکه به نوعی موضع انفعالی به واسطه سرخوردگی‌هایشان از سیاست رسیده بودند، بیش از پیش در فضای گفتمان کربلا و از خلال سبک‌های جدید مداحی و روضه‌خوانی و... به دنبال صور عرفانی‌تر و درونی‌تر و فردی‌تر از محتوای گفتمان دینی‌شان بودند. واکنش‌های نسل بزرگتر و سنتی جامعه اثر چندانی جز تحریک بیشتر این جوانان نداشت. به دلیل این واکنش‌ها، هیئت‌های این جوانان و سبک جدیدشان از مراکز رسمی و سنتی مثل حسینیه، مسجد و تکیه هرچه

بیشتر خارج می‌شدند. مکان سنتی الزامات خاصی داشت که برای پیروان سبک جدید قابل پذیرش نبود. هنجارشکنی مکانی، یکی از مهم‌ترین نمودهای اعتراضی این سبک جدید به نظم سنتی و مسلط بود. این هنجارشکنیها در محتوا و مضامین به سرعت نمایان شد. ظهور مداحان جدید که ستاره‌های جدید مداحی بودند، بر شدت این هنجارشکنیها می‌افزود. چرا که مهم‌ترین ویژگی این مداحان هنجارشکنی و وجوه بدیع و خاص و متفاوت آنها بود. هر کدام که سبک، شعر، تکیه کلام و حتی موسیقی مداحی جدید را باب می‌کرد به سرعت به شهرت می‌رسید. نکته مهم در این وضعیت تأثیر مخاطب بود. مخاطب این سبکهای جدید و صورت‌بندی جدید گفتمان کربلا جوانان بودند، جوانانی که در وضعیت فرودست معیشتی و اجتماعی و اقتصادی با موضع‌گیریهای منفعلانه سیاسی و بعضاً اعتراض انفعالی در برابر سیاست، مهم‌ترین لازمه‌های ستاره شدن مداحان بودند. لذا مخاطب مهم‌ترین معیار شد، چرا که سبک جدید و مداحان جدید هنوز سنت خاص خودشان را نداشتند تا الزامهای این سنت آنها را به سمت خاصی هدایت کند. اما نیازها و ذائقه‌های مخاطب - جوانان - مهم‌ترین معیارهای این سبک شد. ستاره‌های این سبک جدید عمدتاً ریشه خاصی در سنت قدیمی مداحی، ذاکری و روضه‌خوانی نداشتند، لذا مهم‌ترین عامل پیدایش و رشد آنها زمینه مناسب بود تا یک سنت. زمینه‌ای که به واسطه ذائقه‌های مخاطب‌محورانه همراه با خلاقیتها و استعدادهای خاص مداحان آنها را به ستاره‌های بی‌بدیلی در عرصه مذهب بدل می‌کرد.

مداحانی مثل نریمان پناهی، سیدجواد ذاکر، رضا هلالی، محمود کریمی و سیب سرخی و... به عنوان طلایه‌داران صورت‌بندی جدید گفتمان کربلا و ستارگان آن چیزی را ساختند که به سبک جدید و بعضاً به سبک پاپ شهرت دارد. وجوه تمایز موسیقایی، زبانی، اجرائی و حتی مکانی و محتوایی این سبک را از سبک سنتی‌تر جدا می‌کرد. مهم‌ترین وجوه این مداحی از لحاظ موسیقایی از یک سو ورود ریتم رقص در آن بود که به‌خوبی زمینه امکان تقلید از خوانندگان لس‌آنجلسی مثل سعید، گوگوش، منصور و... را فراهم می‌کرد و از سوی دیگر ریتم سنگین و سنتی عزاداری جایش را به ریتمهای تند و شبه تکنو داد. این تقلیدگری از خوانندگان داخل و خارج یکی از مؤلفه‌های اصلی هنجارشکنی و بدعت این سبک از سبک سنتی مداحی است. از وجه زبانی ورود ادبیات غالبانه و اشرافی مثل ارباب و نوکر و همچنین ورود ادبیات غالبانه در حدی که شخصیت‌های اصلی گفتمان کربلا (امام حسین، حضرت

عباس، رقیه، زینب و... به مقام خدایی می‌رسیدند، به همراه زبان ساده و عامیانه و ورود واژه‌های عادی و پیش پا افتاده و بیان بسیار ملموس و محسوس و فیزیکی مقدسین، زبان شعری و زبان حال خاصی را در این سبک رقم زد؛ برای مثال می‌توان به شعر زیر اشاره کرد:

تا اسمتو می‌خونم، می‌شم مست و دیونه	به عشق کربلایت، دلم می‌گیره بهونه
برای غربت تو، الهی که بمیرم	بی‌بی زینب نگاه کن، به عشق تو اسیرم
دل‌داده حسینی، غریبه دمشقی	همه عالم می‌دونن تو خداوند عشقی
نوکر هستم حسین، تویی شاه و امیرم	یه عمره به عشق تو بی‌قرار و اسیرم
مجلس عزات حسین جنت و بهشته	عشق تو از کودکی، مولا در سرشتمه
چایی مجلس تو، به دلم مستی می‌ده	عرق سینه‌زنا، قدرت و هستی می‌ده
با یکی اشارشون پادشاهم می‌کنن	کفشدارای روضه‌ها تا نگام می‌کنند

این زبان عامیانه فارغ از تکلف ادبی سنتی برای مخاطب جوان که دوست دارد همه‌چیز را صریح و با حداکثر واژه‌ها بگوید، به خوبی جذاب بود. هرچند اشعار سنتی هم در این مداحان دیده می‌شود، اما شهرت آنها نه به سبب سبک سنتی‌شان بلکه به خاطر زبان عامیانه و ساده و درعین حال غالیانه و عرفانی‌شان که غلوشان در حقیر کردن افراطی خویشتن که به صورت سگ درگاه معرفی کردن خود و استعلای بسیار بالای ائمه و شخصیت‌های گفتمان کربلا در حد خدایی‌شان نمود یافت. از لحاظ مکانی سیالیت و فقدان ثبات مکانی و خروج از مکانهای سنتی که عموماً تحت نظارت نیروهای سنتی بود، آنها را در مسیر هنجارشکنی خود هرچه بیشتر آزاد می‌گذارد. این هنجارشکنی مکانی موازی یا مکمل هنجارشکنی محتوایی بود. از لحاظ اجرائی محتوای شورانگیز و فاقد انسجام و نظم محتوایی، حرکات شورانگیزی را نیز طلب می‌کرد که مرکزیت یافتن هروله مهم‌ترین نمود آن است. مسئله هنجارشکنی مکانی هیئت‌های جدید سبب شکل‌گیری نوعی اجتماع مناسکی شد که می‌توان آن را «جماعت هیئتی» نامید، یعنی جماعتی ضدساختار و با ویژگی‌های مرحله آستانه‌ای‌تر یا مرحله انتقال مناسک‌گذار (موریس، ۱۳۸۳ و پالس، ۱۳۸۲). این تغییر مکانی گسترده هیئت‌ها و مجالس سبک جدید از حسینیه و تکیه و مسجد به درون خانه‌ها با نوعی برجسته‌سازی خانواده‌گرایی در گفتمان کربلا همراه بود. یک

نکته بسیار مهم در عرصه مباحث مربوط به جماعت‌های هیئتی موضوع تأثیر فضای مجازی و رسانه‌ای بر آنست. این تأثیر به حدی است که می‌توان از رسانه‌ای شدن جماعت‌های هیئتی یا جماعت هیئتی مجازی صحبت کرد. آنچه که امروزه در مراکزی مثل پاساژ مهستان در ابتدای خیابان کارگر جنوبی تهران دیده می‌شود بیانگر موج عظیمی از رسانه‌ای شدن محتواها و برنامه‌های هیئتهای سبک جدید است. این رسانه‌ای شدن امکان کسب تجربه رسانه‌ای و مشارکت رسانه‌ای در این مناسک حتی در زمان و مکان دیگری را به مخاطب می‌دهد. جماعت هیئتی مجازی را حتی می‌توان در عرصه شبکه جهانی اینترنت جست‌وجو کرد.

به‌رحال سبک جدید به‌سرعت رواج یافت. ستارگان مداحی از خواننده‌های سنتی و پاپ داخل و خارج تقلید می‌کردند. گسترش بسیار عظیم هیئتهای جدید و فعالیتهای مناسکی عزادارانه نیاز وسیعی را به مداح فراهم می‌کرد، و ذائقه جوانان نیز بیشتر سبک ستارگان جدید را طلب می‌کرد، لذا مداحان شهر و روستا نیز دست به تقلید از این ستارگان زدند. مهم‌ترین مؤلفه نقد سنتیها بر این سبک جدید غلبه شور بر شعور است. مدافعان نگاه سنتی معتقدند که شعور مقدم بر شور باید باشد و سبک جدید فاقد این مؤلفه است و بعضاً موسیقی سبک جدید را خارج از حیطه شرع می‌دانند. اما ستارگان سبک جدید این‌گونه نمی‌اندیشند؛ برای مثال از نظر رضا هلالی (یکی از ستاره‌های مداحی جدید) «میزان شرعی یا غیرشرعی بودن هر آهنگ یا موسیقی چه در مداحی و چه در سرودها، انسان است... در پاسخ بعضی از دوستان که می‌فرمایند در این شعر شما شعور هم هست یا نه، باید عرض کنم این شعور مان است تنها دلیل شورمان، چرا که تا شعور و فهمی در رابطه با حضرت و قیام بی‌بدیلش نباشد، هیچ وقت شوری پیدا نخواهد شد... الان اکثر مستمعین ما جوان و طالب شورند» (هلالی، ۱۳۸۴، در نشریه خیمه). در این منطق قضیه کاملاً متفاوت درک می‌شود: شور تالی شعور نیست، بلکه شعور و شور عین هم و هم‌ارز هستند، لذا آمدن یکی متضمن وجود دیگری است. صورت‌بندی جدید گفتمان کربلا بسیاری از نمادهای سنتی را همچنان به کار می‌برد، اما در تعبیری متفاوت و در سبکی جدید؛ لذا این گفتمان از یک سو هنوز از بسیاری از نمادهای سبک سنتی تغذیه می‌کند و از سوی دیگر در آغاز راه خلق نمادهای خاص خویش است.

مهم‌ترین مفاهیمی که در کلیت گفتمانی روایات کربلا وجود دارد دو مفهوم عشق و دیوانگی هستند. مفهوم عشق تمام آن چیزی است که در تمام صور زبانی و واژگانی مداحیها وجود دارد. این دو مفهوم چندان به خود نمادهای کربلا مثل شخصیتها ربطی ندارند، بلکه بیش از هر چیزی از یک سو

معطوف به خود مؤمنان و بیان نسبت و رابطه آنها با مولایشان و مقدسان گفتمان کربلا می‌باشد و از سوی دیگر رابطه آنها با جامعه و سایر افراد اجتماع، افرادی خارج از حیطه مؤمنان شرکت‌کننده در مناسک عزاداری یا جماعت‌های هیئتی است. برای این عزاداران، کربلا امر عشق است و در حساب و کتاب عقل‌اندیشان و صورت‌گرایان قرار نمی‌گیرد. " دستگاه امام حسین " برمبنای قاعده عشق کار می‌کند، در این رابطه عاشقانه میان مؤمن و مولایش، مؤمن در وضعیتی که می‌خواهد خویشتن را در این رابطه قرار دهد به نوعی، از تمام جهان اجتماعی پیرامونش می‌گسلد و جدا می‌شود. جدایی که همراه با طرد تحقیرآمیز آن است، به همین دلیل هر انگ و برچسبی را می‌پذیرد و خودش را با بهترین و گویاترین برچسبی که به‌خوبی بیانگر نگاه او به جهان پیرامون است توصیف می‌کند، یعنی مفهوم دیوانه. دیوانگی روی دیگر سکه عشق است؛ چرا که هر دو به نوعی خارج از هنجار و عرف هستند. این دو مفهوم در تقابل عمیقی با مفهوم عقل قرار دارند:

دیونه حسینم و کاری با عقل ندارم عقل را می‌خوام چکار کنم وقتی حسین را دارم

عقل برای آنها نماد حسابگریها و معیشت‌اندیشی روزمره است که آنها را از جهان قدسی دور می‌کند. به عبارتی عقل نماد نظم اجتماعی موجود است و عشق و جنون نماد طرد آن و دیوانگی برچسب ناشی از این طرد از سوی جامعه است.

از نظر مذهبی نمادهای مربوط به گفتمان کربلا در صور متنوع و متعددی در حیات اجتماعی و فرهنگی مؤمنان بازتولید شده است. تأثیر عمیق این گفتمان ناشی از آنست که در زندگی اقدار فرودست شهری بخش اعظم و شاید بتوان گفت مهم‌ترین بخش نمادهای مقدس ناشی از این گفتمان است که در بسیاری از وجوه زندگی آنها در کوچه‌ها و بازارچه‌هایشان (به واسطه سقاخانه‌ها و حسینیه‌ها) در مراسم مذهبی‌شان (سفره‌های نذری، عزاداریها و ایام محرم و دعا‌های هفتگی و...) در فعالیت‌های اجتماعی‌شان (در حسینیه‌ها و هیئت‌ها) و در گفتارهایشان نفوذ دارد. لذا جهان قدسی بیشتر به واسطه این نمادها تجربه می‌شود تا دیگر نمادهای صورت‌گرایانه فقهاتی. نکته مهم در گفتمان کربلا و نمادهای آن اینست که برای فرودستان شهری مهم‌ترین منبع نمادهای قدسی هستند، منبعی که هرچند به عظمت سایر منابع دینی مثل خدا و پیامبر و... نیست، اما به واسطه ملموس بودن آن برای تجربه و ذهن این مردم بیشترین قابلیت را برای پیوند با جهان ناقده زندگی روزمره به طور عملی

برای اینان فراهم می‌کند. در این گفتمان و ذهنیت ناشی از آن نمادهای مقدس از ملموس‌ترین و محسوس‌ترین امور همانند آب تا متعالی‌ترین حقیقت مقدس که در نمادهایی مثل امام حسین، خدا و ... تبلور دارد، را شامل می‌شود. به همین سبب هم می‌تواند وجوه متعددی از چشم‌انداز مذهبی را دربرگیرد. برطبق اساطیر مذهبی حول این مناسک تمام اولیاءالله، از آدم تا خاتم، از اولین امام تا آخرین امام، مهدی موعود، از حادثه کربلا فیض خود را برده‌اند و مهدی موعود یکی از مهم‌ترین صفاتش برای این مؤمنان انتقام‌گیرنده خون کربلاست. مرکزیت کربلا و گفتمان پیوسته به آن امروزه همچنان بازتولید می‌شود، رو به حرم امام حسین و پشت به قبله نماز خواندن عده‌ای از زائران کربلا در چند سال پیش، یکی از نمودهای اصلی این جریان است که هرچند در وجه رادیکالی بیان شده، اما با شدت کمتری و در عمل در زندگی این مردم همچنان این مرکزیت تداوم دارد.

گفتمان کربلا صرفاً به مسائل کلان و استثنائی نمی‌پردازد، بلکه روزمره‌ترین مسائل و ملموس‌ترین آنها را نیز دربرمی‌گیرد و آن سلسله‌مراتب سفت و سخت گفتمانهای دینی در حیطهٔ نخبگان را ندارد. در این گفتمان یک کودک شش ماهه که می‌تواند به واسطه تمثیلی که از حضرت علی‌اصغر دارد مقدس شود، تا یک "پیرغلام" یعنی کسی از مردم عادی که عمری را در این مناسکها به سر برده است. در این گفتمان که مداح در طی مناسک مجرای اصلی کسب تجربه دینی مردم است، می‌تواند یک مداح سنتی (که سالها برای رسیدن به جایگاه مداحی در محضر اساتید مربوط شناگردی کرده) باشد، یا حتی یک کودک ده ساله که مداحی می‌کند.

این گفتمان در بطن خودش به نوعی ضدنخبه‌گراست، بالاخص آنگاه که نخبگان می‌خواهند آن را به نقد بکشند یا در آن دست ببرند، به شدت با واکنش حاملان این گفتمان مواجه می‌شوند. عموماً در مردم و بالاخص مداحان جدید «دستگاه امام حسین» و در کل مسئلهٔ امام حسین را دستگاه جدایی می‌دانند که خارج از حیطهٔ فقاقت و حتی خارج از حیطهٔ دین در معنای فقهی آن قرار دارد. «کار، کارِ عشق است و ربطی به دین ندارد»، دین در اینجا در معنای فقهی و نخبه‌گرایانه آن در روحانیت است.

یکی از مهم‌ترین ویژگی گفتمان کربلا در شرایط امروزی و در میان فرودستان شهری و بالاخص جوانان مربوط به روابط خانوادگی نزدیک میان این شخصیت‌های نمادین است. هرچند امام حسین و حضرت عباس بعضاً به طور فردی مخاطب قرار می‌گیرند، اما سایرین معمولاً در رابطه‌ای خانوادگی با دیگران توصیف می‌شوند. به همین سبب واژگان خانوادگی مثل پدر، پسر، بابا، عمه، عمو، فرزند و مادر، برادر و خواهر و... در این توصیفات بسیار مهم است. امروزه بخشی از مهم‌ترین روضه‌ها و مداحیها به

روابط میان این شخصیتها در چارچوبی خانوادگی است: زبان حال عمه زینب و برادرزاده‌هایش، زبان حال رقیه و بابای بی‌سرش، زبان حال حضرت عباس و خواهر و برادرزاده‌های تشنه لب و در انتظارش و زبان حال پدر خانواده یعنی امام حسین که باید پدرانۀ همه این مسائل را نظاره کند و بر همه نظارت داشته باشد. این چارچوب خانواده‌گرایی در تفسیر گفتمان کربلا با ساختار خویشاوندی موجود در نظام زندگی مردم در هماهنگی است. همه اینها در نهایت چیزی را می‌سازند که با عنوان سبک جدید در عزاداری در فرودستان شهری معروف است.

نتیجه گیری

گفتمان کربلا گفتمانی دینی است که واژگان غایی آن مربوط به حادثۀ کربلا هستند و عبارتهای این گفتمان حول روایت این حادثه در فضایی مناسکی و برمبنای چشم‌انداز مذهبی و ذهنیت عبادی مؤمنان شکل گرفته‌اند. در ایران امروز نیز گفتمان کربلا یکی از مهم‌ترین عناصر حیات دینی عموم مردم محسوب می‌شود. هرچند از گذشته نخبگان دینی و فکری با مؤلفه‌های این گفتمان و مناسک عزاداری چالش داشته‌اند، اما برای مردم عادی مناسک عزاداری یکی از ارکان اصلی دین‌داری محسوب شده و می‌شود، به طوری که برای عامه نماز نخواندن و مسجد نرفتن نشانه نامسلمانی و شیعه نبودن نیست، بلکه شرکت نکردن در عزاداری محرم مهم‌ترین نماد یک نامسلمان محسوب می‌شود یا به تعبیر پسر جوانی در یکی از هیئتهای تهران «اگه توی این محرم هم شرکت نکنیم، که دیگه مسلمون نیستیم». هرچند به طور سنتی نخبگان دینی هم در این مناسک شرکت می‌کرده‌اند و مجالس عزاداری خاص خود را داشته‌اند، اما نکته اصلی در اینجاست که برای آنها مناسک عزاداری یکی از مناسک حاشیه‌ای دین محسوب می‌شود، ولی برای عامۀ مردم مناسک دینی اصلی، مناسک عزاداری است.

گفتمان کربلا در صورت‌بندی سبک جدیدش وجه عرفانی و شورانگیز و ارجاع به درون را اصل قرار داده، تمام نمادها در بستری از این اصل تولید و تفسیر می‌شوند. این گفتمان سازوکارهای توجیهی بسیار دقیقی را برای تمام ابداعات خودش داشت. هر رفتار و ذکر و کلام و نحوه مداحی و محتوای مداحی که جدید و بدیع بود، به واسطۀ سازوکارهای درونی این گفتمان معنادار شده و برای آن توجیهی دینی و مقدس فراهم می‌شد.

از یک سو گفتمان کربلا در سبک جدید آن در اقصای فرودست شهری بیش از همه در میان جوانان این اقصای رواج دارد و به نوعی هم متضمن فاصله‌گیری از قرائت دینی معمول در نهادهای سنتی دینی

و سیاسی و تحول‌ساز در دین‌داری مردم است، از سوی دیگر محتوای این گفتمان امروزه بیش از هر چیزی به سمت پاپ شدن می‌رود، هم از لحاظ محتوایی و هم از لحاظ موسیقایی. ورود ریتم رقص در این گفتمان و گرایش گسترده‌ی مداحان سبک جدید به تقلید از موسیقی پاپ داخلی و خارجی و رسانه‌ای شدن آنها سبب شده که به نوعی صنعت فرهنگ در این گفتمان شکل بگیرد. تولید گسترده و متنوع مداحیها (هم در محتوا و هم در موسیقی) و کالایی شدن این تولیدات، به همراه گرایش گسترده جامعه به مصرف انبوه این سبک جدید بازار بزرگی را ایجاد کرده است.

در مجموع باید گفت که برای اقشار فرودست شهری گفتمان کربلا مهم‌ترین گفتمان دینی است. البته نمی‌توان آن را تنها گفتمان دینی آنها دانست، چرا که برای این مردم دین مجموعه‌ای از گفتمانهاست؛ گفتمانهایی که می‌توان آنها را در ایام مناسکی خاصی دید. دین برای آنها صرفاً بیانگر حوادث استثنائی و خاص و کلان نیست، دین یکی از رسالات اصلی‌اش نگهداری جریان عادی زندگی و تداوم و معناداری به زندگی روزمره است. مردم به نمادهای مقدس احتیاج دارند تا واقعیت را از ملموس‌ترین و ساده‌ترین سطح تا کلان‌ترین و استثنائی‌ترین سطح برای آنها توجیه و تبیین و تفسیر کند، همچنین مردم به دین احتیاج دارند تا برای حیات فرهنگی و اجتماعی و مهم‌تر از همه حیات اخلاقی آنها استحکام و امنیت معنایی فراهم کند و از آنجا که زندگی مردم ابعاد و سطوح متعددی دارد، دین نیز به‌منابه یک مجموعه گفتمانی برای سطوح مختلف زندگی گفتمانهای متعددی را فراهم می‌کند. این گفتمانها در یک نظم کلان و نهایی دین را برای مردم شکل می‌دهند. برای اقشار فرودست شهری شیعه نیز این‌گونه است: دین آنها مجموعه گفتمانی است که حول مناسکهای متعدد فردی و جمعی شکل گرفته، اما در این میان گفتمان اصلی و مرکزی آنها گفتمان کربلاست. دلایل این مسئله از یک سو در گستره و عمق نفوذ و کاربرد نمادهای گفتمان کربلا در زندگی روزمره و یا حوادث استثنائی زندگی‌شان، و از سوی دیگر در جمعی بودن مناسک محرم و شرکت همه اقشار (از زن و مرد، کودک و پیر، فقیر و غنی، بزرگ و کوچک و...) در آن دیده می‌شود.

برای این مردم دین بیش از هر چیزی یعنی مناسک عزاداری محرم و گفتمان کربلا. برای مردم عادی و فرودستان شهری دین باید به گونه‌ای باشد که به قامت آنها درآید و گفتمان کربلا این قابلیت را دارد. گفتمان کربلا در ساده‌ترین و درعین‌حال گسترده‌ترین وجه ممکن تقدس را به درون زندگی سرشار از فشار و ناکامی این مردم تزریق می‌کند، تا هم نظم زندگی را برای آنها تعبیر و تفسیر کند و هم مسئله معنا و حوادث رنج‌آلود را برای آنها قابل تحمل سازد و هم اینکه با امید، روزگارهای آرام و

بدون رنج و سرشار از خوشی را نوید دهد. در مجموع باید گفت گفتمان کربلا به عنوان مجموعه‌ای از نمادهای قدسی به همراه مناسک مربوط به آنها به شیوه‌های زیر عمل می‌کند:

نخست اینکه ابزاری برای اندیشیدن و فهم موضوعات مربوط به خود حادثه کربلا و همچنین سایر عناصر مذهب است. به عبارت دیگر ساختار مشخصی از تفکر و دانش پویا را در حیطه آگاهی مذهبی افراد ایجاد می‌کند؛ دوم اینکه این گفتمان شامل مجموعه‌ای از تصاویر ذهنی است که تعداد متفاوتی از ویژگیها و ارزشها و اعتقادات خاص مذهبی را در یک تصویر و حادثه فشرده و متراکم کرده است. لذا این گفتمان به صورت زبان یا دستگاه و بازنمایاننده عمل می‌کند که هم برای بازنمایی خودش و هم بازنمایی سایر عناصر و تصاویر مذهب تشیع به کار می‌رود؛ سوم اینکه این گفتمان برای پیروانش این امکان را فراهم می‌کند که در مجموعه عناصر جهان پیرامونی - اعم از مذهبی و غیرمذهبی - بتوانند تفاوتها و تمایزات خودشان و سایرین را بفهمند؛ لذا به مثابه یک گفتمان دینی، گفتمان کربلا هم هویت‌ساز و هم بازنمایاننده هویت است. از سوی دیگر نیز عاملی برای فهم خویشتن - در وجه اجتماعی دینی و فرهنگی و سیاسی‌اش در برابر دیگرهاست؛ چهارم اینکه این گفتمان به مثابه ایدئولوژی عمل می‌کند. گفتمان کربلا به واسطه دانش خاصی که پدید می‌آورد در فضایی از ارزیابیهای مثبت و منفی و قضاوت‌های اخلاقی و دینی زمینه‌ای برای ایجاد گرایشها و احساسات مثبت و منفی نسبت به امور مختلف را فراهم می‌کند. در نهایت اینکه این گفتمان به واسطه وجه غالبی که در حیات دینی و عرصه‌های دین‌ورزی اقشار فرودست شهری دارد، گفتمان اصلی و غالب را برای تأمین و تولید و بازتولید معرفت دینی آنها هم از منابع دینی و هم از جهان پیرامون فراهم می‌کند.

هرچند فهم تنوعات و تکثر درونی این گفتمان حتی در سبک جدیدش نیازمند پژوهشهای دیگری است؛ اما بررسی مختصر در این پژوهش نیز نمایانگر پویاییهای دینی در مردم و قدرت آنها در تداوم ایمان دینی‌شان در روایتها و صور جدیدتری از مناسک و گفتمانهای دینی است.

منابع و مآخذ

- ابن اعثم کوفی، محمدبن علی (۱۳۷۳)، *قیام امام حسین: برگزیده کتاب الفتوح*، محمدبن احمد مستوفی هروی، مصحح: غلامرضا طباطبائی مجد، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن طاووس (۱۳۷۸)، *لهوف*، علیرضا رجالی تهرانی، قم: نبوغ.
- آقاجری، ه و سروش، ع و... (۱۳۸۳)، *عاشورا در گذر به عصر سکولار*، تهران: کانون ره‌پویان اندیشه.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۵)، *دین پژوهی*، بهاء‌الدین خرمشاهی، جلد ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- باقی، عمادالدین (۱۳۸۴)، *جامعه‌شناسی قیام امام حسین و مردم کوفه*، تهران: نی.
- بلوکباشی، علی (۱۳۸۰)، *نخل‌گردانی*، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بهتاش، یداله (۱۳۸۱)، *روایت کربلا*، تهران: سبحان.
- بیتس، دانیل و فرد پلاگ (۱۳۷۵)، *انسان‌شناسی فرهنگی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- پالس، دانیل (۱۳۸۲)، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم: موسسه پژوهشی امام خمینی.
- تامپسون، جان. ب (۱۳۷۸)، *ایدئولوژی و فرهنگ مدرن*، ترجمه مسعود اوحدی، تهران: موسسه آینده پویان.
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۸۳)، *تاریخ سیاسی شیعیان اثنی عشری در ایران*، تهران: موسسه شیعه‌شناسی.
- توال، فرانسوا (۱۳۸۲)، *ژئوپلیتیک شیعه*، ترجمه کتایون باصر، تهران: ویستار.
- چلکووسکی، پیتر. جی (۱۳۶۷)، *تعزیه: نیایش و نمایش در ایران*، ترجمه داوود حاتمی، تهران: علمی و فرهنگی
- حجاریان، سعید (۱۳۸۰)، *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری*، تهران: طرح نو.
- الحیدری، ابراهیم (۱۴۲۳)، *تراجیدیا کربلا*، بیروت: دارالکتاب الاسلامی.
- خیمه (۱۳۸۲-۱۳۸۴)، *مجله خیمه*، قم: نشریه هیات‌های مذهبی در ایران، تمام شماره‌ها از ۱ الی ۲۳.
- هلالی (خرداد و تیر ۱۳۸۴)، *نشریه خیمه*، شماره ۱۷ و ۱۸.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، *صور ابتدائی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز.
- رحمانی، جبار و صادقی خزاعی و احمد نادری (۱۳۸۱)، *هیئت‌های عزاداری در جامعه ایران*، تحقیق در سی فرهنگ و توسعه، استاد: دکتر فکوهی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران: صراط.

- سروش، شبستری و.... (۱۳۸۱)، سنت و سکولاریسم، تهران: صراط.
- سنگری، محمدرضا (۱۳۸۱)، پیوند دو فرهنگ عاشورا و دفاع مقدس، قم: یاقوت.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹)، حسین وارث آدم، تهران: قلم.
- شوایتزر، گرهارد (۱۳۸۰)، سیاست و دین‌گرایی در ایران، ترجمه محمدجواد شیخ‌الاسلامی، تهران: علمی.
- الشیبی، مصطفی کامل (۱۳۸۰)، تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: امیرکبیر.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۲)، شیعه، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- عسگری، علامه سیدمرتضی (۱۳۷۹)، شهید/احیای دین، تهران: نشر کنگره.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹)، تحلیل انتقادی گفتمان، فاطمه شایسته‌پیران و گروه مترجمان، تهران: مرکز مطالعات رسانه‌ها.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۱)، تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی، تهران: نی.
- قاسمی ندوشن، حمیدرضا (۱۳۷۹)، محرم ندوشن، یزد: مصباح.
- کاظمی، عباس و مهدی فرجی (۱۳۸۲)، عرفی شدن و زندگی روزمره، در: نامه علوم اجتماعی، شماره پیاپی ۲۱، مجلد ۱۱، شماره ۱، (صص ۲۷۰-۲۴۳).
- کدی، نیکی‌آر (۱۳۸۳)، نتایج انقلاب ایران، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
- کدیور، جمیله (۱۳۷۸)، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، تهران: طرح نو.
- گروه حدیث پژوهشکده باقرالعلوم (۱۳۸۴)، مقتل امام حسین، جلد ۲، تهران: نشر بین‌الملل.
- لیتل، دانیل (۱۳۸۱)، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- مارشال، ک و گ. راس من (۱۳۸۱)، روش تحقیق کیفی، مترجمان علی پارسائیان و محمد اعرابی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، حماسه حسینی، جلد ۱ و جلد ۲، تهران: صدرا.
- مظاهری، محسن (۱۳۸۳)، جستارهایی در جامعه‌شناسی هیئت‌های مذهبی، انتشار نیافته.
- موریس، برایان (۱۳۸۳)، مطالعات مردم‌شناختی دین، مترجمان حسین شرف‌الدین و محمد فولادی، قم: زلال کوثر.
- موسسه فرهنگی شیعه‌شناسی (۱۳۸۴)، سنت عزاداری و منقبت‌خوانی، تهران: موسسه شیعه‌شناسی.
- میراث فرهنگ (۱۳۸۳)، همایش بین‌المللی محرم و فرهنگ مردم، تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- میراث فرهنگی (۱۳۷۹)، نخستین همایش محرم، تهران: سازمان میراث فرهنگی.

- نوری، میرزا حسین (۱۳۷۹)، چشم‌اندازی به تحریفات عاشورا: لولوء و مرجان، مصطفی درایتی، قم: احمد مطهری.
- هال، استوارت و... (۱۳۸۱)، دولت، فساد و فرصت‌های اجتماعی، ترجمه حسین راغفر، تهران: نقش و نگار.
- همایونی، صادق (۱۳۶۸)، تعزیه در ایران، شیراز: نوید.
- همیلتون، ملکلم (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی دین، محسن ثلاثی، تهران: تبیان.

- Bowie, f. (2000), Anthropology of Religion, Oxford: Blackwell.
- Duranti, A. (1997), Linguistic Anthropology, New York: Cambridge.
- Eastman, C.M (1994), Aspect of Language and Culture, Washington: Chandler & Sharp.
- Eriksen, Th.H&Nielsen.f.s (2001), A History of Anthropology.
- Fischer, M.(1980), Iran: From Religious Dispute to Revolution, London: Cambridge.
- Geertz, Clifford (1973), Interpretation of Cultures, New York: Basic Book.