

بازگشت قرائت فدیة‌ای و سیاست‌زدایی از رخداد کربلا

مطالعه تفسیرهای فدیة‌ای از رخداد کربلا در ایران پساانقلاب

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۳، شماره دو: ۴۸۱-۴۵۳

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

دکتر سارا شریعتی

استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

علی قاسمی^۱

نویسنده مسئول، کارشناس ارشد جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی

دانشگاه تهران

پذیرش ۹۵/۵/۱۲

دریافت ۹۴/۱۰/۲۹

چکیده

تفسیر فدیة‌ای از رخداد کربلا که اجمالاً مبتنی بر این ایده است که امام حسین (ع) در عالم میثاق پذیرفت شهادتش کفاره گناهان شیعیان و مایه «نجات» آن‌ها باشد، پس از انقلاب اسلامی مجدداً در سپهر گفتمانی ایران ظهور کرده است. این قرائت از شهادت امام حسین (ع) که نخستین بار در دوره قاجار توسط برخی روحانیون شیعی صورتبندی شد، در ادوار گذشته بخصوص مقارن با نهضت مشروطه و انقلاب اسلامی، از جانب قرائت‌های سیاسی از رخداد کربلا مورد انتقاد قرار گرفته بود، هرچند دستکم به گواه همین انتقادات در میان عامه شیعیان از مقبولیت نسبی برخوردار بوده است. به نظر می‌رسد بروز تحولات کم‌سابقه در شکل دینداری در دو دهه اخیر و همچنین دگرگونی‌هایی در گفتمان سیاسی مسلط در ایران مؤید وجود پیوندهایی میان این تحولات و ظهور مجدد نظریه شهادت فدیة‌ای است.

مقاله حاضر بر آن است که تفسیرهای فدیة‌ای جدید در ایران عموماً گرایش به «سیاست‌زدایی» از فهم رخداد کربلا و نادیده گرفتن واقعیت اجتماعی نمادها و ایده‌های دینی داشته و مبتنی بر برداشتی «فردگرایانه» از دین و حیات دینی بوده‌اند. بنابر ادعای این پژوهش، گرایش مذکور در تفسیرهای فدیة‌ای، مرتبط با روند رو به رشد «فردگرایی دینی» و تعدیلاتی است که اشکال سنتی حیات دینی در ایران را به سوی نوعی نوپراگماتیسم دینی یا «دین‌داری اقتضایی» سوق داده‌اند. از سوی دیگر تحول گفتمان سیاسی در ایران که به اقتضای ورود به دوران «تثبیت» نظام جمهوری اسلامی و آغاز دوران «پساانقلابی» رخ داد، راه را برای فاصله‌گیری بخشی از جریان روشنفکری از قرائت سیاسی از رخداد کربلا هموار نموده است.

واژگان کلیدی: تفسیر فدیة‌ای، رخداد کربلا، شهادت امام حسین (ع)، سیاست‌زدایی، فردگرایی، شکل‌های جدید دین‌ورزی.

^۱ پست الکترونیکی نویسنده مسئول alighasemibarghi1989@gmail.com

طرح مسئله

شهادت امام حسین (ع) برای مذهب تشیع حکم اسطوره‌ای بنیان‌گذار^۱ و تصویری نخستین^۲ داشته است که در مرکز منظومه دینی و وجدان شیعی قرار گرفته و حیات اجتماعی شیعیان، ایده‌ها و کنش‌های آنان به شیوه‌های گوناگونی پیرامون این تصویر آغازین قوام یافته است. تا آنجا که «تشیع زیسته» و حیات دینی واقعی توده‌های شیعیان مدنظر باشد و تفاوت‌های کلامی میان دکتربین شیعی و سنی در پراکنش گذاشته شوند می‌توان گفت آنچه تشیع دوازده‌امامی را به نحوی سرنوشت‌ساز و معنادار از سایر مذاهب و فرق اسلامی متمایز می‌سازد حضور همین تصویر آغازین و هاله^۳ رازآلود پیرامون آن در بطن وجدان شیعی و حیات دینی متناظر با آن است.

واقعه کربلا برای وجدان شیعی مازادی غیرعقلانی تولید کرده است. تفسیرهای گوناگون به عمل آمده از این واقعه طی تاریخ تشیع هریک کوشیده‌اند آن را درون منظومه کلی باورهای شیعی ادغام و یکپارچه سازند. برخی از آنها با واقعه کربلا به مثابه مازادی سیاسی مواجهه نموده‌اند و کوشیده‌اند با تبدیل آن به سرمایه‌ای سیاسی، آن را در خدمت بسیج توده‌های شیعی

1 Founding myth

اگر شهادت امام حسین (ع) در چارچوب مفهوم «قربانی» مورد تحلیل قرار داده شود می‌توان از آن بمنزله اسطوره «بنیان‌گذار» تشیع سخن به میان آورد. مایکل فیشر «پارادایم کربلا» را «افسانه یا تاریخ بنیان‌گذار» تشیع نام نهاده است (Fischer, 2003: 12). در چشم‌انداز تحلیلی گسترده‌تری اشاره به این مطلب ضروری به نظر می‌رسد که به باور بسیاری از اسطوره‌شناسان و انسان‌شناسان حوزه دین، قربانی شدن شخصیتی مقدس یا شخصیتی که پس از قربانی شدن قدسی‌سازی می‌گردد، نسبت به نظام دینی مفروض، واجد نوعی ویژگی «آغازکننده یا بنیان‌گذار» انگاشته شده است. شمار قابل‌توجهی از پژوهشگران معاصر همچون بورکرت، ژیرار و دیگران، به نفع «ویژگی آغازین» قربانی استدلال نموده و نظریه‌هایی در باب دین تدوین نموده‌اند که در آنها، یک رخداد واقعی آغازین، یعنی یک فعل کشتن، که سپس به شکل پدیداری دینی بسط و توسعه می‌یابد مفروض گرفته می‌شود. به عبارت دیگر، استدلال‌های تاریخی متعددی درباره خاستگاه و تحول دین در دست است که ارجاعاتی صریح به مفهوم و نهاد قربانی دارند (Carter, 2006: 7-8). رنه ژیرار نظریه «بلاگردان» (scapegoat) خود را بر پایه مضمون «قتل بنیان‌گذار» (founding murder) بنا نهاده است (Girard, 2000).

۲ «Primal scene»؛ مناظر یا صحنه‌های نخستین. واژه primal اساساً به معنای مقدم، بنیادین، آغازین و نخستین است. بی‌شک واژه «ازلی» بار اسطوره‌ای این مفهوم را بهتر بیان می‌کند، ولی باید توجه داشت که در اینجا منظور از اسطوره فقط مجموعه‌ای از روایات «خرافی» در باب آغاز چیزها نیست، بلکه نکته اصلی، معنا و اهمیت کلی «امر نخستین» در تداوم کنش‌ها و ایده‌ها و نهادهای هر شکلی از زندگی جمعی، و بازتولید «امر کهن» در هیئت «امر نو» است^۴ به نقل از تجربه مدرنیته، مارشال برمن، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، طرح نو، ۱۳۹۲، ص ۱۷۸-۱۷۹ پانویس شماره ۴)

به کار گیرند. برخی دیگر آن را به منزلهٔ مازادی شبه-اسطوره‌ای فهمیده و به میانجی مفاهیم آشنایی همچون «شفاعت»، آن را بنیاد نوعی نجات‌شناسی دینی را قرار داده‌اند. بنابراین به هیچوجه غیرمنتظره نمی‌نماید که شیعیان در بزنگاه‌های تاریخی به مازاد حاصل از کربلا رجوع نموده و بر مبنای آن دست به گفتمان‌سازی بزنند.

قرائت «فدیة‌ای» از شهادت امام حسین (ع) که نخستین بار در دورهٔ قاجار توسط برخی روحانیون شیعه صورت‌بندی و عرضه شد در زمرهٔ آن دسته از تفاسیر قرار می‌گیرد که با تلقی واقعهٔ کربلا بمنزلهٔ مازادی شبه-اسطوره‌ای، آن را دستمایهٔ برساخت نوعی نجات‌شناسی قرار داده‌اند. گزارهٔ محوری این تفسیر اجمالاً از این قرار است که امام حسین (ع) در عالم ذر پذیرفت که شهادتش در کربلا کفارهٔ گناهان شیعیان و موجب نجات آنها باشد. به نظر می‌رسد قرائت فدیة‌ای از واقعهٔ کربلا در دو مرحله مسئلهٔ «رنج ناروای» امام (ع) را حل و فصل کرده است: نخست آنکه رنج و شهادت امام حسین (ع) را امری مقدر شده از سوی خداوند در عالم در عالم میثاق می‌انگارد و دیگر آنکه آن را به مسئلهٔ رستگاری یا نجات شیعیان پیوند می‌زند. با این اوصاف به نظر می‌رسد آنچه در فرایند تکوین تفسیر فدیة‌ای از شهادت امام حسین (ع) رخ داده است به نوعی پاسخی به مسئلهٔ «تئودیزی» است که در ادامه به نوعی نجات‌شناسی گره خورده است. مفهوم «تئودیزی» را در اینجا در معنای موسعی که پیتر برگر صورت‌بندی نموده است استفاده می‌کنیم: «تبیین دینی پدیدار آنومیک بر حسب مشروعیت دینی، صرف‌نظر از میزان پیچیدگی نظری آن» (Berger, 1973:61). از آنجا که شهادت امام حسین (ع) به اعتبار آنکه برای وجدان شیعی ذیل مقولهٔ «رنج نیکان» یا «رنج ناروا» قرار می‌گیرد بنا به تعریف می‌توان توجیه آن با اطلاق نوعی غایت الهیاتی (نجات شیعیان) و ارجاع آن به اغراض خداوند را بنحو ضمنی واجد نوعی تئودیزی دانست. باید توجه داشت تفسیر فدیة‌ای به گونه‌ای دو جانبه عمل می‌نماید؛ آنچه در نسبت با رنج و شهادت امام حسین (ع) نوعی تئودیزی محسوب می‌شود، در نسبت با شیعیان نوعی نجات‌شناسی بدیل است؛ از سوی دیگر یک تئودیزی پیوند خورده با نجات‌شناسی برای توضیح رنج امام شیعیان با وساطت میانجی‌هایی در نهایت یک تئودیزی برای توضیح رنج خود شیعیان می‌تواند باشد؛ فهم این معنی چندان دشوار نیست اگر به یاد داشته باشیم که شیعیان حتی فردی‌ترین رنج‌های خود را در متن زندگی روزمره نیز با ارجاع و

اتصال آن به رنج امام (ع) مفهوم و معقول می‌کرده‌اند؛ به بیانی دیگر، با مرور سرگذشت مصیبت‌بار امام (ع)، رنج فرد شیعی دیگر امری «مسئله‌برانگیز» نبود.^۱

در غرب مهمترین پیامد زوال اعتبار تئودوسی مسیحی گشایش عصر انقلاب بود (همان: ۸۶). در ایران نیز زوال قرائت‌های فدی‌ای در دو برههٔ زمانی مقارن با برآمدن تفسیرهای سیاسی از رخداد کربلا بود؛ هم در مقطع تاریخی نهضت مشروطه که با سیاسی شدن منبرها همراه بود^۲ و هم در دو دههٔ منتهی به انقلاب که نقطهٔ عزیمت مهمترین تفسیرهای سیاسی چهره‌هایی همچون علی شریعتی و مرتضی مطهری انتقاد تند از برداشت‌های فدی‌ای از شهادت امام حسین (ع) بود.^۳ بنابراین در ایران نیز افول تفسیرهای فدی‌ای از شهادت امام حسین (ع) با تئودوسی مندرج

۱. این که رنج امام حسین (ع) می‌تواند بنیاد نوعی تئودوسی برای توجیه دینی رنج شیعیان باشد نیاز به اندکی توضیح دارد. در واقع طرح چنین ادعایی در این مقاله مستظهر به بحث پیتر برگر دربارهٔ تئودوسی است. برگر معتقد است مهمترین تئودوسی مسیحی در سیمای خدای متجسدی که رنج می‌کشد برنهاده شده است. وقتی مسیح داوطلبانه رنج می‌کشد رنج دیگر ناعادلانه نیست و همهٔ دردها ضرورت می‌یابند؛ بی‌عدالتی فراگیر برای انسان همانقدر رضایتبخش است که عدالت فراگیر. تنها قربانی شدن یک خدای معصوم است که می‌تواند شکنجهٔ بی‌پایان و عالم‌گیر بی‌گناهان را توجیه نماید. اگر همه چیز بدون استثنا، در آسمان و زمین محکوم به درد و رنج است پس شکلی غریب از خرسندی و خوشنودی ممکن است ((Berger, 1973: 84). به نظر می‌رسد یورگن مولتمان نیز تعبیری دیگری از همین فرایند بدست داده که از این قرار است: مواجهه و در نظر آوردن سیمای مسیح رنج‌کشنده واقعیت رنج را از میان نمی‌برد اما احساس «فراغوش‌شدگی از جانب خدا» و «رهاشدگی» را در انسان رنجور از میان می‌برد و دستکم به «رنج در رنج» پایان می‌داد چراکه رنج در رنج حاصل فقدان عشق و جراحت اندر جراحت ناشی از به حال خود رها شدن در حالت رنج است. مسیح مصلوب خدا را بر بالین آنانی می‌آورد که به نظر می‌رسد خداوند رهایشان کرده است. مسیح ابرانسانی نیست که همهٔ زخم‌ها را شفا می‌دهد و التیام می‌بخشد، بلکه مسیح انسان رنج‌کشیده را با رنج و زخم خود یاری می‌کند؛ بر رنج متروک واقع شدن و واماندگی با رنجی از روی عشق غلبه می‌شود. در مسیح مصلوب سیمای خدایی متجلی است که در اتحاد و همبستگی با آنان که رنج می‌کشد. لذا صلیب مسیح مسئلهٔ رنج را برای انسان از میان نمی‌برد بلکه با رنج داوطلبانه از روی عشق با مسئله رودرو می‌شود (Moltmann, 1993: 46; Bauckham, 2005: 153).

۲. نظریهٔ شهادت سیاسی نخستین بار از طریق مجلهٔ *جبل‌المتین* کلکته (محررم ۱۳۲۸) رواج یافت. در این مجله مقاله‌ای منتشر شد با عنوان «رولسیون بزرگ یا سیاست الحسینیه» به قلم شخصی موسوم به «ماربین» که ادعا می‌شد فیلسوفی آلمانی است. این مقاله مورد استقبال مشروطه‌خواهان قرار گرفت. (اسفندیاری، ۱۳۹۳: ۹۳-۹۴). همچنین بنگرید به: رسانهٔ شیعه؛ جامعه‌شناسی آیین‌های سوگواری و هیئت‌های مذهبی در ایران، شرکت چاپ و پخش نشر بین‌الملل، ۱۳۸۹، صص ۱۳۲-۱۳۳.

۳. بنگرید به: حسین وارث آدم، علی شریعتی، انتشارات قلم، ۱۳۶۱، صص ۱۸۸-۱۸۹ و حماسهٔ حسینی، ج اول، مرتضی مطهری، انتشارات نسیم مطهر، ۱۳۸۵، صص ۹۶-۹۷.

در آن‌ها مقارن با اوج‌گیری خیزش‌های انقلابی و جنبش‌های اجتماعی بود. آنچه طی فرآیند عرضه تفسیرهای سیاسی از کربلا و به‌موازات آن افول تفسیرهای فدیهای که مبنایی اسطوره‌ای و کیهانی داشتند رخ داد، به‌منزله عرفی شدن گفتمان کربلا بود.

نخستین بار در بازه زمانی کوتاهی در دوره قاجار است که تفسیر فدیهای با صراحت و تفصیلی بی‌سابقه به آثار شماری معدود از علمای شناخته‌شده شیعه راه پیدا می‌کند. اواخر دوره قاجار نیز با ورود به عصر مشروطه و پس‌از آن استقرار سلطنت پهلوی و تحت تأثیر تحولات سیاسی و اجتماعی این دوران پرتلاطم، این قرائت‌های سیاسی و انقلابی بودند که به نحوی فزاینده ظهور نموده و در دهه ۵۰ و ۶۰ هژمونیک شدند. البته در دهه ۴۰ و ۵۰، قرائت فدیهای از رخداد کربلا، البته به شکلی شفاهی و غیررسمی همچنان آن‌قدر در افواه و اذهان نفوذ و حضور دارد که شهید مطهری در سخنرانی‌های خود به تفصیل آن را مورد انتقاد قرار دهد.^۱

پس از پایان جنگ تحمیلی و آغازی دورانی که برخی آن را دوران «ترمیدور» در انقلاب اسلامی دانسته‌اند، تفسیرهای فدیهای از واقعه کربلا، تحت تأثیر تحولات گفتمانی هم در سپهر روشنفکری و هم در سپهر سیاست رسمی، بار دیگر در گوشه و کنار سپهر گفتمانی ایران ظهور نمودند.

هدف از نگارش مقاله حاضر معرفی نسل دوم تفسیرهای فدیهای از واقعه کربلا پس از انقلاب اسلامی و جلب توجه به چرخش گفتمانی صورت گرفته در این رابطه در محیط گفتمانی جامعه ایران است. بدین منظور نخست مروری اجمالی بر نسل اول تفسیرهای فدیهای در دوره قاجار خواهیم داشت. سپس با ارائه تحلیلی از چرخش گفتمانی صورت گرفته در رابطه با تفسیر واقعه کربلا به معرفی و تحلیل اجمالی تفسیرهای فدیهای جدید خواهیم پرداخت. در بخش نتیجه‌گیری می‌کوشیم درباره خط و ربط‌های اجتماعی و گفتمانی گفتار فدیهای جدید را در صور متنوع آن گمانه‌هایی را مطرح نماییم.

اشاره‌ای به پیشینه تفسیر فدیهای از واقعه کربلا: از دوره قاجار تا انقلاب اسلامی

شهادت امام حسین (ع) از دیرباز تاکنون توسط مشایخ و دانشوران شیعه به صور مختلفی مورد تفسیر قرار گرفته است؛ اما تلقی نمودن امام حسین (ع) به‌منزله قربانی‌ای که بنا بر تقدیر ازلی الهی، برای بخشش گناهان شیعیان و رستگاری آنان کشته شد، تفسیری است که به گواهی

۱. بنگرید به: حماسه حسینی، مرتضی مطهری، نسخه الکترونیکی کتابخانه سایت نسیم مطهر، ۱۳۸۵، ص ۹۶.

تازه‌ترین پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه عاشورا شناسی، تا پیش از دوره قاجار از صحنه تفاسیر رخداد کربلا غائب بوده است و تنها در دوره قاجار است که چنین تفسیری به شکلی بسط یافته، به صراحت بر قلم روحانیون شیعه‌مذهب جاری می‌شود. این تفسیر توسط پژوهشگران این حوزه، «نظریه شهادت فدیه‌ای» نامیده شده است (اسفندیاری، ۱۳۹۳). ردپای چنین تفسیری را می‌توان در اشعار مذهبی و مرثیه‌های این دوره نیز مشاهده نمود اما آنچه جالب توجه است، راه یافتن چنین تفسیری تا سطوح نسبتاً بالای روحانیت شیعه و مرجعیت رسمی دین در ایران دوره قاجار است. البته عناصر یک قرائت شبه فدیه‌ای به صورتی ضمنی، همواره و از دیرباز در پس وجدان شیعی وجود داشته است که البته تا پیش از دوره قاجار هرگز به میراث مکتوب شیعی راه نیافته و وارد گفتمان‌های رسمی مراجع شیعه نیز نگشته است. شیعه‌شناسان برجسته‌ای همچون «محمود ایوب» نیز وجود عناصر قرائتی شبه فدیه‌ای در بطن منابع شیعی را به صراحت تأیید کرده‌اند؛ از آغاز خداوند مقرر داشته بود که امامان جام رنج و شهادت را سرکشند تا بتوانند نقشی اساسی در رستگاری و روز داوری ایفا نمایند. در حقیقت امتیاز ویژه شفاعت امامان تا حد زیادی وابسته به تحمل رنج، طردشدگی و ایذاء توسط آنان است (Ayoub, 1978: 198). یک سند مهم که حاکی از وجود برداشتی شبه کفارهای و فدیه‌ای از رنج و شهادت امام حسین در بطن وجدان شیعی است حدیثی است که شیخ کلینی در جلد اول اصول کافی در بخش «کتاب الحجّه» از امام موسی کاظم (ع) نقل کرده است: "إِنَّ اللَّهَ غَضِيْبًا عَلَى الشَّيْعَةِ فَخَيَّرَنِي نَفْسِي أَوْ هُمْ فَوَقَّيْتَهُمْ وَاللَّهِ بِنَفْسِي".^۱ واضح است که در حدیث اخیر برداشتی «نیابتی» از رنج امام حسین (ع) به عمل آمده است؛ چنین برداشتی شباهتی بسیار به نظریه «نیابت کیفری»^۲ در الهیات جبران مسیحی دارد.

تا پیش از دوره قاجار، تفسیر هدف شناسانه‌ای که از علت و غایت قیام و شهادت امام حسین (ع) توسط علمای شیعه به عمل می‌آمد بر دو قسم بود: تفسیر متقدم‌تر که به اعلامی همچون شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طبرسی و ابن شهر آشوب نسبت داده می‌شود مبتنی بر

۱ «خداوند بر شیعه خشمگین شد، پس مرا مخیر نمود تا میان آنها (شیعیان) و خودم برگزینم و من به نفس خویش همچون سپری میان آنها و خشم خداوند حائل گشتم». محمود ایوب در توضیح این خبر گفته است که واژه عربی «وقی» به معنای «محافظت در برابر چیزی» است بنابراین امام خود را به جای شیعیانش در معرض خشم خداوند قرار می‌دهد (Ayoub, 1978: 205).

این دیدگاه بوده است که امام حسین (ع) به قصد پیروزی و تشکیل حکومت قیام نموده و نه علم به زمان شهادتش داشته و نه قصد شهادت. از قرن هفتم است که سید ابن طاووس با تألیف کتاب *المهوف علی قتلی الطّفوف* دیدگاهی غیر مشهور را مبنی بر اینکه امام حسین با علم به زمان شهادتش و به قصد شهادت قیام کرد، در میان توده شیعیان رواج داد. تفسیر ابن طاووس را عمدتاً تفسیری عرفانی دانسته‌اند که مؤخر بر تفسیر نخست است و به‌زعم محققان تفسیری غیراجتماعی و سیاست‌زدایانه از قیام امام حسین (ع) بوده و بر آن است که امام حسین (ع) برای رسیدن به وصال و لقاء حق عامدانه خود به استقبال شهادت رفت. به‌جز این دو نظریه، دستکم پنج نظریه دیگر، از جمله نظریه «شهادت فدیة‌ای» در ارتباط با هدف‌شناسی قیام و شهادت امام حسین (ع) احصاء شده است که پیشینه همه آنها حداکثر به دو قرن اخیر بازمی‌گردد (اسفندیاری، ۲۷۵: ۱۳۹۳-۲۷۶، ۵۵).

نظام‌مندترین و بسط‌یافته‌ترین این تفاسیر فدیة‌ای متعلق به محمد باقر شریف طباطبایی (۱۲۳۹-۱۳۱۹ قمری) روحانی شیخی دوره قاجار است و در کتاب «*سرار شهادت آل‌الله...*» مورد بحث قرار گرفته است. وی با صراحتی بی‌سابقه اعلام کرد امام حسین (ع) در عالم ذر پذیرفت که شهادتش کفّاره گناه گناهکاران و موجب نجات آنها شود (شریف طباطبایی، بی‌تا: ۱۰۷-۱۰۹، ۱۷۷). وی در پافشاری بر این عقیده تا آنجا پیش رفت که مخالفان چنین تفسیری را مشرک دانسته و تکفیر نمود (همان: ۲۳۰).

آنچه به قرائت فدیة‌ای از شهادت امام حسین (ع) اهمیتی بیش‌ازپیش می‌بخشد، احتمال آن بر یک نظریه ضمنی در باب شفاعت است که ارکان آن را مفاهیم «کفّاره» و «قربانی» تشکیل داده‌اند. این نظریه، در متون مورد استناد ما، در چارچوب یک امام‌شناسی کیهانی عرضه شده است. سازوکار نهاد «شفاعت» در مهمترین نمودش در دین عامه، یعنی شفاعت امام حسین (ع)، با تحویل آن به دو مفهوم کفّاره و قربانی (و تولید مفهوم فدیة از ترکیب آنها) توضیح داده شده است. در نظریه شهادت فدیة‌ای، مقام شفاعت امام حسین (ع) وضعی پیشین بنیاد^۱ دارد و در عالم میثاق، یعنی پیش از آفرینش جهان محسوس، در ازای عهد امام حسین (ع) با خداوند برای فدیة شدن، مقدر گشته است. برخی قائلان به تفسیر فدیة‌ای همچون شریف طباطبایی معتقدند که اولاً مقام شفاعت همه معصومین مأخوذ و مشتق از امام حسین (ع) است و مقام شفاعت امام حسین (ع) نیز ناشی از شهادت فدیة‌ای او است (همان: ۱۱۱).

بسیاری از صاحب‌نظران چنین تفسیری را در حکم تشبیه امام حسین (ع) به عیسی مسیح انگاشته و آن را حاصل راه یافتن نصرانیات (به قیاس اسرائیلیات) به اسلام دانسته‌اند. این نظریه در تعزیه نامه‌ها و دیوان‌های اشعار شاعران دوره قاجار فراوان مورد اشاره قرار گرفته است^۱ و به باور محققان برای مدتی جزء باورهای رایج مردم بوده است (اسفندیاری، ۱۳۹۳: ۷۷-۸۱). میزان تداول و رواج چنین تفسیری میان شیعیان در ایران را می‌توان از روی کم و کیف انتقادات وارد شده بدان توسط برخی روحانیون سنجید. همچنین اگر بخواهیم بدانیم چنین تفسیری تا چه زمانی میان توده شیعیان رواج داشته توجه به تاریخ نقدهای وارد شده بر این تفسیر می‌تواند روشنگر باشد. مرتضی مطهری در سلسله سخنرانی‌های خود در سال ۱۳۴۸ در حسینیه ارشاد ذیل عنوان تحریفات معنوی واقعه عاشورا تفسیرهای فدیهای از شهادت امام حسین (ع) را به تندی مورد انتقاد قرار داده است^۲ لذا اگر موضوعیت داشتن این انتقاد در دهه ۱۳۴۰ را مفروض

اسفندیاری در پژوهش ارزشمند خود درباره هدف امام حسین (ع) فهرستی تفصیلی از منابع مشتمل بر این نوع تفسیر شهادت امام حسین (ع) را به دست داده است. در پژوهش حاضر ما تنها به آن دسته از آثاری می‌پردازیم که توسط علماء و روحانیون شیعه تصنیف گشته‌اند و واجد مرجعیت دینی نسبی هستند. بنابراین تعزیه‌نامه‌ها و دیوان‌های اشعار را از دایره شمول این مطالعه خارج نموده‌ایم. در اینجا تنها به اشاره فهرست‌وار به نام این آثار بسنده می‌کنیم و اسامی آثاری را که در مطالعه پیش‌رو مورد بررسی قرار داده‌ایم ذکر نمی‌کنیم: احمد نراقی، مثنوی طافدیس، به اهتمام حسن نراقی (چاپ دوم: تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲، صص ۴۱۸-۴۱۹). دیوان حکیم قآنی شیرازی، تصحیح ناصر هیری (چاپ اول: انتشارات گلشایی و انتشارات ارسطو، ۱۳۶۳، ص ۷۷۹). دیوان آتشکده، ص ۴. عنایت‌الله شهیدی، پژوهشی در تعزیه و تعزیه‌خوانی از آغاز تا پایان دوره قاجار در تهران (چاپ اول: تهران، دفتر نشر پژوهش‌های فرهنگی با همکاری کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۸۰، صص ۹۵-۱۰۰). غلامرضا گلی‌زواره، از مرثیه تا تعزیه (چاپ اول: قم، انتشارات حسنین علیهما السلام، ۱۳۸۲، صص ۱۱۶-۱۲۱). بهرام بیضایی، نمایش در ایران (چاپ هفتم: تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹). بنگرید به: محمد اسفندیاری، عاشورا شناسی؛ پژوهشی درباره هدف امام حسین (ع)، تهران: نشر نی، ۱۳۹۳، ص ۷۷.

۲ «یک جا گفتیم حسین بن علی (ع) قیام کرد تا کشته شود، برای اینکه کفار گناهان امت باشد!... نمی‌دانیم که ما این فکر را از دنیای مسیحیت گرفته‌ایم یا نه؟ ملت مسلمان ندانسته خیلی چیزها را از دنیای مسیحیت بر ضد اسلام گرفته است. یکی از اصول معتقدات مسیحیت مسئله به صلیب کشیدن مسیح است برای اینکه فادی باشد. الفادی لقب مسیح است. از نظر مسیحیت این جزء متن مسیحیت است که عیسی به دار رفت تا کفار گناهان امت باشد!... فکر نکردیم که این حرف دنیای مسیحیت است با روح اسلامی سازگار نیست، با سخن حسین سازگار نیست. به خدا قسم تهمت به ابا عبدالله است. والله اگر کسی در ماه رمضان روزه داشته باشد و این حرف را به حسین بن علی (ع) نسبت بدهد و بگوید حسین برای چنین کاری بود و [این سخن را] از او نقل بکند روزه‌اش باطل است، دروغ بر حسین است» (مطهری، مرتضی، حماسه حسینی، ج ۱، چاپ پنجاه و یکم، مهر ۱۳۸۵، نسخه الکترونیکی سایت کتابخانه نسیم مطهر، ص ۹۶).

بگیریم می‌توان حدس زد که فهم فدیة‌ای از قیام و شهادت امام حسین (ع) کمابیش تا همین دوران در میان شیعیان در ایران رواج نسبی داشته است.

دوره قاجار دوره تاریخی برآمدن تفسیرهای فدیة‌ای از واقعه کربلا است هرچند تنها نظریه مربوط به این دوره نیست و در کنار سایر تفاسیر فهم شیعیان ایران از شهادت امام حسین (ع) را شکل داده است. از این گذشته حتی نمی‌توان با اطمینان از هژمونیک و غالب بودن این نظریه در این دوره سخن گفت چراکه چنین ادعایی مستلزم احصاء و تحلیل محتوای کمی همه آثار نگاشته شده درباره واقعه کربلا در این دوره است و خارج از حیطه وظایف پژوهش حاضر است. آنچه می‌توان از آن اطمینان نسبی داشت این است که تفسیر فدیة‌ای صرف‌نظر از ریشه‌های کهن آن در باورهای ضمنی و شفاهی شیعیان در ادوار گذشته نخستین بار در دوره قاجار است که صورت مکتوب و مبسوط می‌یابد و جدیت قائلان آن در اثبات حقانیت انحصاری آن تا آنجا پیش رفته است که مخالفان را تکفیر نموده‌اند (همان، ۲۷۵، ۸۲، ۵۵). آثاری مشتمل بر تفسیر فدیة‌ای علمای شیعه از واقعه کربلا در دوره قاجار آن‌گونه که اسفندیاری گزارش نموده است عبارت‌اند از: *اسرار شهادت آل الله صلوات‌الله‌علیهم* (شریف طباطبائی)، *تذکره الشهداء* (شریف طباطبائی)، *محرق القلوب* (ملأ مهدی نراقی)، *عنوان الکلام* (محمدباقر فشارکی) و *شرح زیارت اربعین* (ملأ عبدالرحیم اصفهانی پاچناری) است. علاوه بر این موارد که اسفندیاری گزارش نموده است یک مورد دیگر نیز در جستجوهای انجام شده در جریان این پژوهش یافت شد که می‌توان آن را در شمار تفسیرهای فدیة‌ای آورد ولو اشاره به این مسئله در آن در جریان مناظره یک مبلغ مسیحی با یک روحانی شیعه (محمدعلی حسنی) و به نحو موجز و اجمالی بوده است. این مناظره در دوره قاجار در انجمن صفاخانه در جلغای اصفهان صورت گرفته در ماهنامه *الاسلام* در همان زمان انتشار یافته است.

نسل دوم تفسیرهای فدیة‌ای از واقعه کربلا

پس از پیروزی انقلاب و استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران، در طول دوران جنگ هشت‌ساله، تفسیرهای سیاسی و انقلابی از واقعه کربلا که در دهه‌های منتهی به انقلاب برآمده بودند همچنان به منزله گفتمان هژمونیک و بلامنازع به حیات خود در جامعه ایران ادامه دادند. آنچه در دهه‌های بعد بخصوص با ورود به دوران سازندگی و سپس اصلاحات در زمینه تفسیر و فهم واقعه کربلا رخ داد خارج شدن تفسیر سیاسی از موقعیت بلامنازع و بی رقیب، در عین

حفظ موقعیت هژمونیک خود هم در نزد حاکمیت و هم در سطح جامعه بود؛ با این وجود روایت‌های بدیل که تا پیش از آن برای مدتی از صحنه غایب بودند مجدداً به عرصه بازگشتند. وقوع جنگ تحمیلی هشت ساله در تداوم حیات و سلطهٔ بلامنازع این تفسیر سیاسی و مبارزه‌جویانه از واقعهٔ کربلا نقش عمده‌ای ایفا نمود.

با پذیرش قطعنامهٔ ۵۹۸ و آغاز دورانی از ترمیدور در میدان سیاست ایران به تدریج فضا برای برآمدن گفتمان اصلاحات فراهم شد و این گفتمان با دال‌هایی مرکزی همچون دموکراسی، پلورالیسم، مدرنیت، آزادی و حقوق بشر با پیروزی اصلاح‌طلبان در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۷۶ از حیث نهادی نیز تثبیت گشت. به موازات این تحولات گفتمانی در عرصهٔ داخلی، گرایش به سیاست تنش‌زدایی با غرب در میان بخش‌هایی از بلوک قدرت در ایران پدید آمد. دوران اصلاحات مقارن با بروز تحولاتی چشمگیر در حوزهٔ فرهنگ بود. نطفهٔ جریان اصلاحات به گمان بسیاری در حلقه‌های روشنفکری دینی اوایل دههٔ هفتاد همچون حلقهٔ کیان بسته شد و دستکم برای مدتی اصلاحات دینی مقدمه‌ای ضروری برای فتح باب اصلاحات سیاسی پنداشته می‌شد. دامنهٔ نقد گفتمان‌های دینی غالب در شئون متعدد آن و کوشش در جهت دفاع از تکرر قرائت‌های دینی به حوزهٔ مسائل مربوط به معنا و غایت واقعهٔ کربلا و شهادت امام حسین (ع) نیز رسید. سعید حجاریان با انتشار مقاله‌ای به نام «فرهنگ عاشورا» در روزنامهٔ *آفتاب امروز* در سال ۱۳۷۹ از «فرهنگ‌های» عاشورا سخن گفت و بدین ترتیب نه تنها با اطلاق مفهوم «فرهنگ» به رخداد آغازین تاریخ قدسی شیعی، بلکه با استعمال صیغهٔ جمع این واژه به نحو ضمنی رویکردی «برساخت‌گرا» به فهم دینی و واقعیت اجتماعی را القاء نمود. بخصوص او با برداشتی صراحتاً «کارکردگرا» از فرهنگ، بر تاریخت تفسیرهای صورت گرفته از واقعهٔ کربلا بیش‌ازپیش تأکید نمود. حجاریان با اعلام اینکه «کنون ما در حال انتقال از فرهنگ عاشورا به فرهنگ اربعین هستیم» عملاً تاریخ مصرف تفسیرهای انقلابی و سیاسی از واقعهٔ کربلا را پایان‌یافته انگاشت؛ استدلال اصلی او ناسازگاری «فرهنگ عاشورا» با مرکزیت «تضحیه» با گفتمان سیاسی کلی نظام جمهوری اسلامی ایران پس از تثبیت بود که حفظ نظام را اوجب واجبات می‌دانست؛ بدین ترتیب «بقاء» بر «فناء» اولویت می‌یافت و فرهنگ اربعین که به‌زعم حجاریان کارکردی «تسلّی‌بخش» داشت دوباره مجال بروز و غلبه می‌یافت. «فرهنگ عاشورا» که بر بنیاد ایدهٔ «تضحیه» در معنای کلی قربانی نمودن ظرف برای حفظ مطروف؛ قربانی نمودن شخص/نظام برای حفظ ایده _ شکل گرفته بود،

به گفته حجاریان مفهوم «فناء» را اساساً از عرفان وام گرفته بود. در مقابل «فرهنگ اربعین» حول محور «بقاء» می‌گشت و رشد آن نیازمند یک گفتمان فقهی قدرتمند و بالنده بود چراکه فقه به‌منزله یک «دانش حقوقی» بنا به ماهیتش یک دستگاه معرفتی «محافظه‌کار» بود که به کار بقاء می‌آمد؛ بنابراین با «فقه‌اشی شدن» گفتمان امام خمینی (ره) و انقلاب پس از تثبیت در قامت یک نظام سیاسی، عملاً نوبت به «فرهنگ اربعین» رسیده بود چراکه سازگاری با گفتمان سیاسی کلی جمهوری اسلامی ایران، آن را اصطلاحاً «کارکردی» کرده بود.

مقاله حجاریان تنها نمود این تحول گفتمانی نبود. پیش و پس از آن نیز تفسیرهای متفاوت دیگری از شهادت امام حسین (ع) در فضای فرهنگی ایران صورت گرفته است اما یادداشت حجاریان در حکم مانیفست این تحول گفتمانی بود که پیش از او نطفه‌های آن منعقد گشته بود و حجاریان به صریح‌ترین شکل ممکن ظهور آن را اعلام نموده و در زمینه‌ای سیاسی آن را صورت‌بندی نموده بود.^۱ داریوش شایگان در دهه پنجاه در کتاب «بت‌های ذهنی و خاطرۀ ازلی» تفسیری شبه‌فدیهای از رخداد کربلا عرضه نموده بود که احتمالاً در فضای به‌شدت رادیکال و انقلابی سال‌های منتهی به انقلاب از چشم متفکران حوزه دین و فرهنگ دور مانده بود. تجدید چاپ کتاب در سال ۱۳۷۱، این تفسیر را در زمینه تاریخی اساساً متفاوتی از دهه پنجاه قرار داد و آن را به گفتمان فدیهای پسانقلابی دهه هفتاد پیوند زد. اما یکی از مهمترین نمودهای بروز تحول گفتمانی در حوزه تفسیر واقعه عاشورا، انتشار مجموعه مقالاتی تحت عنوان «عاشورا در گذار به عصر سکولار» در سال ۱۳۸۴ بود. مقالات این مجموعه هر یک پیش‌تر در حفاصل سال‌های ۱۳۷۸ تا ۱۳۸۱ در روزنامه‌ها و مجلات طیف اصلاح‌طلب همچون نشاط، خرداد، نوروز و ... منتشر شده بودند. این مجموعه شامل مقالاتی بود که هر یک کوشیده بودند از زاویه‌ای متفاوت و به میانجی مفاهیمی تازه همچون «حقوق مخالف سیاسی»، «مبانی مشروعیت حکومت» و «نفی خشونت» به واقعه کربلا پردازند. علاوه بر این‌ها مصطفی ملکیان با کاربست رویکردی اخلاقی به عاشورا سعی در ترسیم سیمای امام حسین (ع) به‌منزله «قدیس و قهرمان اخلاقی» نموده بود. در میان مقالات این مجموعه، تفسیر «مسیحایی» و فدیهای مجید محمدی،

۱ صورت بسط‌یافته این مقاله را حجاریان با عنوان «فرهنگ عاشورا، فرهنگ اربعین» مجدداً در سال ۱۳۹۳ و در بحبوحه مذاکرات هسته‌ای میان ایران و کشورهای پنج‌به‌علاوه یک در روزنامه آرمان شماره ۲۶۰۴ مورخ چهارشنبه ۷ آبان ۱۳۹۳ منتشر نمود.

در مقاله تحت عنوان «فرهنگ عاشورا در عصر سکولار» است که برای مقاصد پژوهشی ما اهمیت ویژه‌ای دارد؛ تفسیری که امام حسین (ع) را در کنار «عیسی مسیح» قرار می‌دهد. آنچه درباره این مجموعه بیش از هر چیز جالب توجه است عنوان آن است که صراحتی بی‌سابقه در اعلام گرایش‌های سکولار تهیه‌کنندگان آن دارد. مؤلف مقاله اخیر درصدد برآمده است با عرضه تفسیری مسیحایی از شهادت امام حسین (ع)، واقعه کربلا را به‌گونه‌ای فهم کند که سازگار و متناسب با مقتضیات عصر سکولار باشد. درنهایت اوایل دهه ۱۳۹۰ حبیب‌الله بابایی یک روحانی دانش‌آموخته حوزه علمیه با عرضه تفسیری عرفانی از مفهوم «نارالله» در مقاله‌ای به نام «نارالله در تصوّف» که به زبان انگلیسی و در مجله مطالعات جهانی^۱ انتشار یافت، قرائتی از شهادت امام حسین (ع) به دست داد که هرچند نمی‌توان آن را دقیقاً تفسیری «فدیه‌ای» از واقعه کربلا دانست، با اینحال واجد شباهت‌های انکارناپذیری با برداشت‌های مسیحی مدرن از رنج و مرگ مسیح بود.^۲ آنچه در مورد این مقاله جالب توجه است انتشار آن خارج از فضای گفتمانی ایران و به زبان انگلیسی است؛ بعلاوه حوزه فعالیت مجله مطالعات جهانی به استناد معرفی مختصری که در پایگاه اینترنتی آن آمده گفتگوی بین‌الادیانی و بین‌فرهنگی است. همچنین این نشریه وابسته به «مؤسسه گفتگو» است که در سال ۱۹۶۴ تأسیس گشته بود.^۳ موج دوم تفسیرهای فدیه‌ای همچون نسل نخست آن‌ها که در دهه ۴۰ و ۵۰ توسط مطهری و شریعتی و بسیاری دیگر موردانتقاد و هجمه قرار گرفته بودند، در دهه ۸۰ و ۹۰ نیز واکنش‌های انتقادی بسیاری برانگیختند. محمد اسفندیاری با به رسمیت شناختن، منبع‌شناسی گسترده و مقوله‌بندی این تفاسیر تحت عنوان «نظریه شهادت فدیه‌ای» در پژوهش ارزشمند خود «عاشورا شناسی؛ پژوهشی درباره هدف امام حسین (ع)» جدی‌ترین و نظام‌مندترین مشارکت را در معرفی و نقد این سنخ از تفاسیر عاشورا به عمل آورد. در کنار این انتقادات در سال‌های اخیر برخی

1 Journal of Ecumenical studies

۲ لازم به ذکر است که بابایی در سال ۱۳۹۳ کتابی تحت عنوان «رنج عرفانی و شور اجتماعی؛ کارکردهای یاد واقعه عاشورا در جهان امروز» منتشر نمود و در آن در چارچوب «الهیات عملی» نظریه‌ای در باب کارکردهای انسجام‌بخش اجتماعی یاد رنج امام حسین (ع) عرضه نمود. از آنجاکه در این کتاب نشانی از مباحث طرح شده در مقاله پیش‌گفته بابایی به چشم نمی‌خورد به نظر می‌رسد او به دلیلی از انتشار ایده‌های طرح شده در آن مقاله در فضای فکری داخل ایران صرف‌نظر نموده است. در بخش بعدی به تحلیل این کتاب خواهیم پرداخت.

3 The Dialogue Institute

۴ رجوع کنید به پایگاه اینترنتی dialogueinstitute.org

صاحب‌نظران از عدم توجه عرفا و سنت عرفانی به واقعه کربلا گله‌مند بوده‌اند و فقدان نوعی عرفان عاشورایی با مرکزیت سیمای امام حسین (ع) به قیاس عرفان مسیحی با مرکزیت مسیح را موردانتقاد قرار داده‌اند؛ برخی از آن‌ها استیلای نگاه سیاسی به عاشورا را دلیل «مستوری» عرفان عاشورایی انگاشته‌اند.^۱

از سوی دیگر پیش‌تر سوسن شریعتی در یادداشتی تحت عنوان «از کربلا تا جلجتا^۲»، تاریخت و منطق جامعه‌شناختی تفسیرهای صورت گرفته از رخداد کربلا را مورد تأکید قرار داده و انگیزش اصلی نهفته در پس تفسیر فدیهای از شهادت امام حسین (ع) را خلاصی انسان مسلمان مدرن از شر «احساس گناه» دانسته بود: " این تفسیر به چه کار ما می‌آید؟ به خیلی کارها. وقتی که حسین مسلح، قهرمان، مرد میدان قدرت، به ما شبیه نباشد او را جامه مسیح می‌پوشانیم. او شهید شد، به مسلخ رفت تا ما بی عذاب به زندگی برگردیم. ما اسوه‌ها را شبیه آرزوهای خودمان می‌کنیم. انسان مدرن سر زده و در نتیجه باید ایمان‌ورزی دیگری را تجربه کند و از شر این عذاب وجدان باستانی خلاص شود و من مؤمن معذب را با خودم آشتی دهد. تا به این ترتیب لازم نباشد انسان مدعی خودبنیادی، اراه و آگاهی یکسره با احساس حقارت و... پیش بیاید. مدام فکر کند قهرمان، تنها ماند و کشته شد تو کجا بودی؟... حسین کشته شد، جانش را فدیہ داد تا دیگر از این سؤالات از من نکنی... شاید بازگشت به این قرائت قدیمی - فهم شفاعتی از شهادت - (جلجتا دانستن کربلا) ما را هم برای خلاص شدن از این احساس گناه کمک کند" (شریعتی، ۱۳۸۶). مشارکت ارزشمند شریعتی در این بحث و در قالب همان یادداشت مختصر آن بود که تقابل تفسیرهای گوناگون از شهادت امام حسین (ع) با گزارش تاریخی و واقع‌نگارانه رخداد کربلا را تحت عنوان «تقابل اسطوره و تاریخ» صورت‌بندی نمود و درحالی‌که از یک دانش‌آموخته رشته تاریخ بعید می‌نمود در اعلام اینکه تاریخ تاب مقاومت در برابر اسطوره را ندارد صراحتی کم‌سابقه نشان داد. شریعتی با طرح این مسئله که علم تاریخ

۱ بنگرید به گزارش سخنرانی دکتر حسن بلخاری با عنوان «چرا عرفای اسلامی به کربلا توجه نکرده‌اند» در نشست «خانه اندیشمندان علوم انسانی» منتشر شده در پایگاه اینترنتی: www.iqna.ir/fa/news/3391468 و همچنین اظهارات حبیب‌الله بابایی در کتابش که پیش‌تر در همین رساله مورد اشاره قرار گرفته است. همچنین بنگرید به گزارش جلسه نقد و بررسی کتاب بابایی منتشر شده در پایگاه اینترنتی مباحثات به نشانی: mobahebat.ir/5709

۲ نسخه مکتوب این مقاله یافت نشده. نسخه الکترونیکی آن در پایگاه‌های اینترنتی متعددی بازنشر شده است. رجوع کنید به آدرس اینترنتی: vista.ir/article/217492.

می‌تواند در مقابل تفاسیر غیر وفادار به گزارش تاریخی واقعه بایستد، به‌درستی مرزهای معرفت‌شناختی نادیده گرفته شده در این مناقشه را یادآوری نمود و اذعان داشت که "درحال پاسخ ما را تاریخ نخواهد داد". درنهایت می‌توان گفت مقاله سعید حجازیان و یادداشت سوسن شریعتی هر دو از نشانه‌های بارز خودآگاه شدن تحول یاد شده در حوزه تفسیر واقعه کربلا در فضای گفتمانی روشنفکری ایرانی هستند؛ نشانه‌ای دال بر اینکه تفسیرهای فدیهای (به نحو اخص) در فضای گفتمانی ایران بار دیگر ذهن‌ها را به خود مشغول و معطوف داشته و به‌نوعی خود را به‌منزله یک «مسئله» به رسمیت شناسانده است. یادآوری این نکته ضروری است که تفسیر فدیهای از واقعه کربلا امروز به هیچوجه در جایگاه گفتار هژمونیک درباره کربلا قرار ندارد و در ایران پس از انقلاب تفسیر سیاسی-انقلابی از قیام واقعه کربلا هم نزد حاکمیت و هم نزد اپوزیسیون همچنان به عنوان تفسیر غالب و اصلی این واقعه مورد ارجاع قرار می‌گیرد؛ آنچه اخیراً رخ داده بازگشت تفسیر فدیهای بمنزله قرائت بدیل از واقعه کربلا در گفتار برخی لایه‌های روشنفکری در ایران است که هنوز فاصله زیادی با تبدیل شدن به گفتار هژمونیک و کسب مقبولیت عام در جامعه شیعی ایران دارد. با این حال می‌توان اطمینان داشت بازگشت این قرائت منبعث از تحولات اجتماعی و گفتمانی گسترده‌تری است که در بخش نتیجه‌گیری می‌کوشیم تصویری کلی از آنها بدست دهیم.

در ادامه به اجمال تفسیرهای فدیهای از شهادت امام حسین (ع) پس از انقلاب ۱۳۵۷ تحلیل خواهند شد. متن‌های موردبررسی در این بخش احتمالاً تنها بخشی از تفسیرهای فدیهای پس از انقلاب هستند و این بررسی به‌هیچ‌وجه ادعای احصاء همه منابع موجود را ندارد. آنچه از منابع و متون که یافت شده و در این بخش موردبررسی قرار گرفته صرفاً در فرصت محدود انجام این پژوهش صورت گرفته است.

فرهنگ عاشورا در گذار به عصر سکولار

به نظر می‌رسد این مقاله در متن گفتمان سیاسی اصلاحات، قرائت رحمانی از اسلام و ارزش‌های روادارانه مورد تأکید گفتمان روشنفکری دینی پس از انقلاب قابل فهم باشد. راهبرد پیشنهادی مؤلف برای اندیشیدن به عاشورا استوار بر نقد درون‌گرایی افراطی و بسته بودن فرهنگ شیعی از یکسو و دعوت به طرح بحث فرهنگ عاشورا در چارچوب گسترده فرهنگ جهانی است. مؤلف مقاله که فرایند سکولاریزاسیون را به منزله یک روند عینی و واقع در جهان اجتماعی مسلم فرض

نموده است، کوشیده است تا قرائتی همساز و همسو با اقتضائات جهان سکولار از واقعه کربلا عرضه نماید. از همین روست که ابایی از آن نداشته که با نادیده گرفتن واقعیات تاریخی، واقعیت اجتماعی دین را به تجربه شخصی تقلیل دهد (محمدی، ۱۳۸۴: ۱۰۸-۱۰۹). بنابراین به اتکای چنین تصویری از دین و حیات دینی بطور کلی، تفسیرهای سیاسی از واقعه کربلا همچون قرائت صالحی نجف‌آبادی در کتاب شهید جاوید را در راستای عرفی کردن دین تلقی نموده است؛ البته این صورتی از عرفی کردن فهم ما از شهادت امام حسین (ع) است که مورد تأیید مؤلف نیست؛ وی جای دیگری از مقاله خود در اشاره به تفسیر سیاسی صالحی نجف‌آبادی از قیام امام حسین (ع) به منزله تلاشی برای تأسیس حکومت و به دست گرفتن قدرت متذکر شده است که عرفی کردن معنای قیام امام حسین (ع) تنها مرتبه‌ای ناقص از «انسانی شدن» چهره امام (ع) بوده است. همچنین او با نقد دغدغه ایدئولوژیک شریعتی بر آن است که می‌بایست امام (ع) را کاملاً از سطح تنازعات و معاملات سیاسی بیرون کشید؛ ارائه «تصویری رنج‌آلود و آسمانی» از امام حسین (ع) به زعم وی کوششی است در همین راستا (همان، ۱۱۴).

مقاله مذکور با اشاره به اینکه سه عنصر بنیادی در فرهنگ جهانی امروز معرفت، فردیت و حریت هستند. یادآور شده است که در تاریخ انسان با سه اسطوره مصیبت مواجهیم که بیانگر رنجی متعالی و مرگی بزرگ هستند و به ترتیب متناظر با سه عنصر بنیادی یادشده در فرهنگ امروزند: رنج سقراطی، رنج عیسوی و رنج حسینی. در این میان عیسی مسیح (ع) چنانکه به میانجی فراز «خادم رنج‌کش»^۱ در کتاب اشعیا مورد استناد مؤلف است، نه برای «ریشه‌کنی» یا مبارزه با گناه بلکه برای به دوش کشیدن واقع بینانه گناهان انسان آمده است. به همین سبب مسیح ارزش «فردیت» را نمایندگی می‌کند چرا که پس از مسیح حقوق انسان دیگر توسط «گناه‌زدایان» نقض نمی‌شود؛ مسیح در حقیقت نافی شریعت است؛ در جامعه دینی جز با پذیرش واقعیت گناه و جلوگیری از تجاوز به حقوق افراد به واسطه خطایی که در دین گناه تلقی می‌شود نمی‌توان فردیت را حفظ نمود؛ رنج و فدی‌شدن مسیح برای بخشش گناهان انسان چنانکه مود اشاره مؤلف است یکی از سرچشمه‌های دینی نظریه فردیت به شمار می‌رود (همان، ۱۱-۱۱۲).

در نهایت مؤلف رنج امام حسین (ع) را به نحوی مبهم و سرشار از تناقض تحت مقوله «فدی» صورتبندی نموده است. به زعم مؤلف حسین (ع) از منظر شیعیان یک شهید و نیز یک

فدیه است که با رنج خویش «در برابر باطل می‌ایستد». مسئله امام حسین (ع) پیش از هر چیز یک مسئله اخلاقی است نه سیاسی یا حقوقی (همان، ۱۱۲).

صریح‌ترین ابراز علاقه مؤلف به عرضه تفسیری شبه مسیحی و فدیهای از شهادت امام حسین (ع) آنجاست که می‌نویسد: "تفسیر مسیحایی از رنج و مصیبت امام، سازگاری بیشتری با ساختار دنیای مدرن دارد" (همان، ۱۱۵). واضح است که پشتوانه مشروعیت‌بخش چنین تفسیری در درجه نخست به‌زعم وی نه پتانسیل‌های ذاتی خود واقعه کربلا بمنزله رخدادی «تاریخی»، بلکه ضرورت‌های برون‌متنی و اقتضائات اجتماعی - فرهنگی زندگی در جهانی است که به‌زعم مؤلف اکنون یکسره سکولار و عرفی شده است.

تفسیر سیاسی و انقلابی از حرکت امام حسین (ع) به‌زعم مؤلف از آن‌رو نامناسب و نابجا است که انقلاب و شورش عموماً نافی فردیت و زندگی خصوصی افراد بوده‌اند (معنای رنج عیسوی) و آنها را با معرفت (معنای رنج سقراطی) کاری نیست. پروژه معرفی سه ارزش بنیادی دنیای مدرن و سه اسطوره بنیان‌گذار آن ناگهان در پایان مقاله به پروژه عرضه تفسیر مسیحایی از شهادت امام حسین (ع) تبدیل می‌شود. در پروژه نخست هر یک از چهره‌ها یعنی سقراط، مسیح و امام حسین (ع) جایگاه و شأن خاص خود را داشته و یک ارزش متمایز را نمایندگی می‌کند و لو این سه ارزش متقابلاً وابسته به یکدیگر باشند. اما در پروژه دوم قرار است مسیح دیگری از امام حسین (ع) ساخته شود و بدین ترتیب دو چهره یک ارزش را نمایندگی نمایند (همان، ۱۱۵).

در نهایت مؤلف انتقادات مطهری به تفسیر فدیهای از شهادت امام حسین (ع) را وارد ندانسته و به شدت به آنها تاخته است. او با نقد تلقی سطحی مطهری از مفهوم فدی‌شدن مسیح برای بخشش گناهان انسان، کوشیده است بنحوی موجز (و البته نابسنده) دو مفهوم «شهادت» و «فدیه» را به یکدیگر نزدیک سازد (همان، ۱۱۶).

تفسیر فدیهای عرضه شده در این مقاله مبتنی بر مفروضاتی مناقشه‌برانگیز در ارتباط با کلیت و حقیقت دین است: تنها دو چهره قابل دفاع برای دین در دنیای امروز متصور است؛ دین به مثابه تجربه روحانی شخصی و دیگری به مثابه نگاه اخلاقی به انسان. بنابراین تصویری که از حسین شهید (ع) عرضه می‌شود می‌بایست در چارچوب یکی از این دو سیمای دین باشد. ناگفته پیداست که فروکاستن دین به «تجربه دینی» یا «پیام اخلاقی» تا چه میزان به نفع برداشتی

«فردگرایانه» از حیات دینی است و در تقابل با ابعاد اجتماعی دین قرار دارد. محرک چنین کوششی چنانکه از تحلیل محتوای مقاله برمی‌آید مهار «خشونت دینی» بوده است؛ خشونتی که به زعم مؤلف رکن آن مفهوم «گناه» و «گناه‌زدایی» است.

نقطه اشتراک میان این تفسیر فدیهای جدید از رخداد کربلا با تفسیر فدیهای قاجاری بعمل آمده توسط شریط طباطبایی آن است که هر دو از یک قرائت سیاسی از رسالت پیغمبر (ص) و ائمه (ع) فاصله می‌گیرند. شریف طباطبایی در کتاب خود «سرار شهادت آل الله» با قائل شدن به تمایز میان «امر سلطنتی» بمنزله «امر دنیوی» از یکسو و «امر الهی» و طرد اولی بمنزله معنای رسالت پیامبر (ص) و امامان شیعه (ع) تا آنجا پیش رفته است که بازه زمانی میان رحلت پیامبر تا شهادت امام حسین (ع) را دوران «اختفای حقیقت امر الهی و امر نبوی» می‌نامد دورانی که شامل حکومت امام علی (ع) نیز می‌شود! چنین اظهاراتی البته از یک روحانی باطن‌گرای شیخی چندان دور از انتظار نیست (شریف طباطبایی، بی‌تا: ۱۵۴-۱۶۱). در مقاله اخیر نیز مؤلف با انتقاد شدید از تفسیر ایدئولوژیک و سیاسی صالحی نجف‌آبادی و مطهری همین گرایش به «سیاست‌زدایی» از رخداد کربلا را منعکس می‌کند.

به نظر می‌رسد سکولاریزه کردن تفسیر رخداد کربلا در مقاله مذکورگامی در راستای سیاست‌زدایی و ایدئولوژی‌زدایی از آن باشد که البته همچون برخی کوشش‌های صورت در جریان روشنفکری دینی در ایران پس از انقلاب اسلامی به ورطه «فردی‌سازی امر اجتماعی» فرو غلتیده است.

ثارالله در تصوف^۲

پیش از هر چیز باید اشاره کرد که در این مقاله تفسیری به معنای دقیق کلمه «فدیهای» از شهادت امام حسین (ع) عرضه نشده است بلکه صواب آن است که قرائت عرفانی تدوین شده در این مقاله را تفسیری «شبه مسیحی» بدانیم. با این وجود از آنجا که مفاهیم مورد استفاده مؤلف مقاله همچون «تجسد» و «قربانی» مفاهیم عمده مورد استناد سنت مسیحی برای تبیین رنج و مرگ عیسی مسیح (ع) بوده‌اند و همچنین نظر به برخی مفروضات الهیاتی مؤلف، اشاره به این

1 Individualization of the social

2 Babai, Habibollah. Blood of God in Sufism: the theory of yadollah yazdanpanah, Journal of Ecumenical Studies, 49:4, Fall 2014.

مقاله در چارچوب بحث از قرائت‌های فدی‌های از واقعه کربلا تا حدودی موجه و حتی ضروری می‌نماید؛ البته به شرط آنکه همواره تفاوت‌های آشکار تفسیر ارائه شده در مقاله با قرائت فدی‌های از شهادت امام حسین (ع) را در نظر داشته باشیم.

مؤلف مقاله مذکور، حبیب‌الله بابایی روحانی و دانشوری حوزوی است که در مقاله مذکور همانطور که خود در پانویس مقاله اشاره کرده، کوشیده است نظریه‌ای را از درس‌گفتارهای یدالله یزدان‌پناه در حوزه علمیه قم درباره سویه‌های عرفانی مفهوم «تارالله» یا «خون خدا» استخراج و صورتبندی نماید. بابایی جستار خود را نخست با این پرسش می‌آغازد: معنای «تارالله» در دیدگاه اسلامی چیست و چگونه ممکن است این وصف انسانی را به خداوند نسبت داد؟ بابایی معتقد است از میان رویکردهای فکری گوناگون، عرفان و تصوف به بهترین شکل ممکن می‌تواند با این پرسش‌ها رویارویی نماید چراکه عرفان و تصوف دل‌مشغول حدود حائل میان انسان و خداوند است. او با رجوع به منابع صوفیه قصد دارد دریابد آن‌ها چگونه این پرسش را فهم می‌کرده و بدان پاسخ می‌داده‌اند؟ مقدمات او از این قرارند:

الف_ بر اساس دیدگاه صوفیانه فنای انسان در خداوند موجب برقراری رابطه تشابه میان خداوند و شخص فانی در وی می‌گردد به این معنی که صفات خداوند قابل انتساب به شخص فانی می‌شوند و صفات شخص فانی قابل انتساب به خداوند خواهند بود. نمونه‌های چنین اتحادی میان خدا و مخلوقاتش انسان‌های کاملی همچون پیامبران (نوح، ابراهیم، موسی، عیسی مسیح و حضرت محمد (ص)) هستند. بنابر دیدگاه صوفیه هر پیامبری حامل یکی از اسماء الهی است. این بدان معنا است که پیامبران (از دیدگاه عمومی اسلام) و امامان (از دیدگاه تشیع) زمینه‌ای برای تجسد^۱ خداوند در قالب اسامی گوناگون را شکل داده‌اند. هر یک از این اسماء تجسدیافته در پیامبران و امامان قاعده الهی^۲ محوری هر پیامبر و امامی را می‌سازند.

ب_ ایده «تارالله» بیانگر نوعی مشابهی از فنای در خداوند است، چنانکه هر ویژگی انسان کامل (که فانی در حق تعالی است) می‌تواند به خداوند نسبت داده شود (babai, 2014: 651). این تشابه^۳ و اتحاد میان صفات خداوند و صفات بندگان مقرب او هر دو طرف انسانی و الهی این رابطه را تحت تأثیر قرار می‌دهد: بنده مقرب صفات خداوند را به دست می‌آورد و خداوند

1 Incarnation

2 Divine code

3 Analogy

نیز صاحب صفات بندهٔ مقرب خود که هم شامل صفات روحانی و هم صفات جسمانی همچون خون، دست، چشم و... می‌شود. این نوع تقرب و نزدیکی تلویحاً به معنای عروج انسان به آسمان نیست بلکه برعکس به معنای بسط [حضور] خداوند به درون عالم مادی است. بر این اساس، ایدهٔ «ثارالله» یا خون خدا متضمن غیاب یا مرگ خداوند نیست؛ برعکس نشانگر بسط و امتداد [حضور] خداوند است، گویی که خداوند اکنون همه ویژگی‌ها و حالات انسان‌های کامل را در بر گرفته است؛ شادی و رنج ایشان و جنبه‌های طبیعی و فراطبیعی ایشان را. عباراتی همچون یدالله، عین‌الله و ثارالله را نباید استعاری و نمادین پنداشت؛ بلکه این‌ها را باید در معنای انضمامی^۱ و عینی فهمید که اشاره به وحدت مطلق خداوند شامل هر دو ساحت طبیعی و فراطبیعی به‌طور هم‌زمان دارند. همچنین مفهوم خون خدا یا «ثارالله» به‌هیچ‌وجه ایده‌ای خشونت‌آمیز نیست بلکه برعکس پدیدآورندهٔ مسیری صلح‌آمیز برای آن مؤمنانی است که هم‌زمان دل‌مشغول عزت نفس، از خودگذشتگی^۲ و کرامت غیر^۳ هستند. بابایی در مقاله خود کوشیده است به کمک قرائت‌های عرفانی صورت گرفته از دو مفهوم «قرب فرایض» و «قرب نوافل» در سنت تصوف دیدگاه خود در این باره را روشن نماید.

بابایی ملاحظهٔ مفهوم عرفانی فناء^۴ و همچنین واقعیت تقرب به خدا را برای ایضاح مطلب ضروری می‌داند. وی تقرب را از خلال دو مفهوم قرب فرایض و قرب نوافل توضیح داده است. در حقیقت در قرب نوافل بنده فاعل است و خداوند آلت فعل ولی در حالت قرب فرایض بنده آلت فعل است و خداوند فاعل (همان، ۶۵۳).

در قرب نوافل آنکه می‌بیند و می‌شنود انسان است اما این افعال را به واسطهٔ خداوند و از خلال او انجام می‌دهد و در قرب فرایض آنکه می‌بیند و می‌شنود خداوند است که این افعال را از خلال انسان (انسان مقرب همچون پیامبر یا امام) انجام می‌دهد.

بابایی در پایان این بخش چنین می‌نویسد: «بر اساس بحث‌های بالا دربارهٔ قرب نوافل و قرب فرایض، واضح می‌شود که خون خدا (ثارالله) در اسلام به چه معنا است و چگونه ممکن است که خون امام حسین (ع) در کربلا را به خداوندی نسبت دهیم که منزّه از هر صفت جسمانی است. نسبت دادن خون به خداوند بیانگر آن است که خداوند نزول نموده و با اشیاء

1 Concrete

2 Self-sacrifice

3 Other-esteem

4 Annihilation

جسمانی اتحاد یافته است؛ همچنین این بدان معنا است که خادمان کامل خداوند، همچون امام حسین (ع) در اسلام و عیسی مسیح در مسیحیت در فرایند عروج^۱ به شأنی الهی استحاله یافته‌اند، پس خون مادی ایشان بدل به چیزی الوهی می‌گردد. این جوهر مفهوم «ثارالله» در اسلام است که در تاریخ تشیع در امام علی (ع) و فرزند شهیدش امام حسین (ع) متجسم شده است» (همان، ۶۵۴-۶۵۵).

بابایی در نتیجه‌گیری مقاله افزوده است که ژرف‌نگری بیشتر روشن خواهد ساخت که مفهوم عرفانی «ثارالله» پلی میان خداوند و انسان می‌سازد. به واسطه خون خدا که در انسان‌های کاملی همچون امام حسین (ع) متجسد شده است، خداوند برای انسان دسترس‌پذیر گشته است (همان، ۶۵۵-۶۵۶). در پایان مقاله هنگامی که به اشاره سخن از کارکردهای اجتماعی عاشورا در ایجاد همبستگی اجتماعی به میان آورده توضیحات بیشتر در این مورد را به مقاله مستقل دیگری موکول نموده است. رد پای این بحث به تعویق افتاده را می‌توان در آراء دیگر مؤلف در کتابش تحت عنوان رنج عرفانی و شور اجتماعی؛ کارکردهای یاد واقعه عاشورا در جهان امروز (۱۳۹۳) یافت که در آن به تفصیل وجوه اجتماعی عاشورا در ایجاد همبستگی اجتماعی میان مسلمانان اعم از شیعه و سنی را مورد بحث قرار داده است. نظر به پیوستگی‌های موجود میان مباحث طرح شده در این کتاب و مقاله اخیر می‌توان این هر دو را بخشی از یک «پروژه واحد عاشورا پژوهشی» توسط بابایی دانست. او در فصلی مستقل از این کتاب به مصادیق فرضیه انسجام بخشی اجتماعی یاد واقعه عاشورا میان مسلمانان اعم از شیعه و سنی در ادوار تاریخ اسلام پرداخته است. مهم‌ترین پرسش او در کتاب مذکور «امکان انسجام از رهگذر یاد رنج» است. از مقدمه کتاب و برخی فرازهای دیگر به نظر می‌رسد یکی از علائق اصلی او برای پیگیری موضوع عاشورا گفتگوی بین‌الادیانی، حل مسئله تکرر دینی و امکان ارائه طریق مشترک بین‌الادیانی برای سعادت دنیوی و اخروی است (بابایی، ۱۳۹۳: ۱۶). وی نسبت به مشتبه شدن غرض اصلی‌اش از طرح این بحث با «مدرنیزه کردن آموزه‌ها یا سنت‌ها و شعائر دینی» هشدار داده و آراء خود را از چنین نگاهی مبری می‌داند. او با توسل به رویکرد نوین الهیات عملی^۲ که نماینده کوشش‌های جدید صورت گرفته در غرب برای استفاده از ظرفیت‌های اندیشه دینی برای پاسخگویی به مسائل جامعه امروز است، درصدد برآمده زمینه‌ای نظری برای وارد نمودن

1 Ascent

2 Practical theology

مقولات دینی به متن زندگی مدرن امروز ایران فراهم نماید. وی در این مورد می‌نویسد: " با رویکرد الهیاتی در مواجهه با مسائل نوین ما کاری مشابه و همسنگ با تفکر الهیات مسیحی در برخورد با مدرنیته می‌کنیم، لیکن با بسط نظریه رنج متعالی و فعال کردن جنبه‌های مثبت آن در مواجهه با رنج‌ها و مصائب سکولار دنیوی از اندیشه‌های الهیاتی نوین گذر می‌کنیم و نظریه جدیدی در این باره پیش می‌نهم" (همان، ۱۵).

به نظر می‌رسد برخلاف انگیزه‌های آشکارا سکولاریستی مندرج در مقاله قبلی (عاشورا) در گذار به عصر سکولار) برای عرضه تفسیری فدیهای از کربلا بنحوی که نافی دین بمتابه «امری اجتماعی» بوده است، عرضه قرائتی شبه-مسیحی از شهادت امام حسین (ع) توسط مؤلف در این مقاله (ثارالله در تصوف) و به طور کلی پروژه عاشورا پژوهی بابایی منبعت از گرایش به اعاده نقش دین در حلّ و فصل به مسائل اجتماعی باشد؛ منتهی به صورتی غیر سیاسی و غیر ایدئولوژیک. باز هم نفی و مهار «خشونت»، در اینجا خشونت ناشی از «رنج عدمی» یکی از محرک‌های عمده برای طرح بحث بوده است. با توجه به تأکید مؤلف بر «ابعاد اخلاقی» در «رنج وجودی» انبیاء و اولیاء همچون از خودگذشتگی، ایثار و مسئولیت اخلاقی در قبال دیگران و اظهار این مطلب که «یاد عقلانی یا سازنده رنج» می‌تواند عاملی مؤثری برای «کنترل رنج‌های ویرانگری که ممکن است به خودخواهی و خشم منتهی شوند» باشد (همان: ۵۰)، به نظر می‌رسد در نظریه بابایی با صورتی جدید از «تقدیس رنج» از یکسو و تجویز «راه‌حل‌های فردی برای مسائل اجتماعی» مواجه هستیم. بنابراین نظریه بابایی بنحوی پارادوکسیکال ناقض اهداف اجتماعی خود (ایجاد انسجام اجتماعی بواسطه یاد عقلانی رنج مقدس وجودی) است. در نظریه بابایی نیز «سیاست‌زدایی» از معنای رخداد کربلا و تمایل به فاصله‌گیری از بعد اجتماعی و جمعی نمادها و حیات دینی هم‌عنان با یکدیگر پیش می‌روند.

تفسیر اسطوره‌شناختی داریوش شایگان

داریوش شایگان در چارچوب دیدگاهی اسطوره‌شناختی در برخی آثار و گفتارهای خود تعبیری فدیهای از شهادت امام حسین (ع) به دست داده است که در عین اختصار، آن‌قدر صراحت دارد که آن را به‌عنوان مورد دیگری از تفسیرهای فدیهای از واقعه کربلا در این رساله مورد اشاره قرار دهیم. داریوش شایگان را معمولاً جزء شاگردان مکتب هانری کربن معرفی می‌دانند و در واقع امر نیز تأثیرپذیری او از اندیشه‌های کربن آشکار و انکارناپذیر است. از آنجاکه قطعات حاوی چنین

دیدگاهی در آثار شایگان کوتاه است آن‌ها را به‌طور کامل در اینجا نقل می‌کنیم. در مصاحبه رامین جهاننگلو با داریوش شایگان، هنگام بحث پیرامون یکی از ابداعات مفهومی شایگان یعنی مفهوم «ایدئولوژی زده کردن سنت» شایگان چنین می‌گوید: " در واقع با ایدئولوژی کردن مذهب از آن هتک تقدس می‌شود. سرمایه‌های اساطیر را بر سر زمان به سودا می‌نهد، از آن‌ها اساطیر سیاسی می‌سازد، از آن‌ها اسطوره‌زدایی می‌کند، و آن‌ها را در امور این‌جهانی خرج می‌کند. بگذارید برایتان مثالی عینی بیاورم. واقعه کربلا دارای معنایی اساطیری است. مفهوم شهید در انگاره امام حسین (ع) که در صحرای کربلا جنگید و در ماه محرم ۶۱ هجری به شهادت رسید تجلی می‌یابد. غالب روایاتی که این ماجرا را حکایت می‌کنند بر زاویه عاطفی و تمثیلی این فاجعه تأکید دارند. در تعبیرهای جدید، مثلاً در تفسیر صالحی نجف‌آبادی، برعکس کوشش شده است تا این درام از جنبه تاریخی تفسیر شود. امام حسین (ع) دیگر یک چهره اسطوره‌ای یا نمونه مجسم شهید نیست که با ریخته شدن خون ناحقش به دست اشقیما ما را رستگار می‌کند. بلکه یک شخصیت تاریخی است که به خاطر آرمان سیاسی‌اش می‌میرد. بدین‌سان، جای زمان حلقوی اسطوره شهید را زمان خطی مبارزات سیاسی می‌گیرد" (شایگان و جهاننگلو، ۱۳۷۴: ۱۵۵-۱۵۶).

همان‌طور که پیداست شایگان با شهادت امام حسین (ع) به‌مثابه نوعی اسطوره مواجه می‌شود. باوجود آنکه شایگان هیچ‌گونه اشاره‌ای به مفاهیم «گناه» یا «کفاره» که ذاتی تفسیرهای فدیه‌ای هستند نکرده است اما در اینکه ریخته شدن خون امام حسین (ع) مایه رستگاری شیعیان او است صراحت دارد و همین کافی است تا تصویر «قربانی مقدس» را تداعی نماید. اشاره شایگان به «اسطوره‌زدایی» نیز حائز اهمیت است چراکه مفهوم اخیر در همسایگی نزدیک مفاهیم «عرفی شدن» و «عقلانی شدن» قرار دارد. شایگان بحث را با به‌کارگیری یکی از تعاریف جافتاده پدیده «عرفی شدن» یعنی عقب‌نشینی دین از حوزه عمومی و همچنین اشاره به مفهوم «لایسیته» ادامه داده است: " مذهب می‌تواند خودش را از فضای عمومی کنار بکشد. همان‌گونه که در غرب چنین کرده است. تاریخ لایسیته در واقع جز واپس کشیدن مذهب به سوی مرزهای عقب‌نشسته نیست... مذهب قدرت-شیفته تنها به قیمت جامعه‌شناختی کردن احکام مذهبی می‌توانست در قدرت سهم داشته باشد. و این امر به بهای تقدس-زدایی و اسطوره‌زدایی از زبان نمادین آن تمام شد" (همان، ۱۵۶). بنابراین می‌توان از گفته‌های شایگان چنین استنباط کرد که همان‌گونه که عرضه تفسیری سیاسی از واقعه کربلا به قیمت اسطوره‌زدایی از آن و در نتیجه

عرفی شدن فهم شیعیان از آن تمام خواهد شد، بازگشت به تفسیر اصیل آن، یعنی تفسیر فدیهای، افسون آن را بدان بازخواهد گرداند و در حکم اعاده ارزش اسطوره‌ای آن خواهد بود و بنابراین می‌توان آن را به‌منزله حرکتی در خلاف جهت عرفی‌شدن آگاهی الهیاتی دانست. نکته بسیار مهم‌تر که شایگان در پایان قطعه فوق‌الذکر اظهار داشته مسئله تفاوت زمان اسطوره‌ای و زمان تاریخی است؛ زمان اسطوره‌ای زمانی تکرارپذیر و دورانی یا به تعبیر شایگان «حلقوی» است حال‌آنکه زمان تاریخی زمان خطی و برگشت‌ناپذیر است. تأثیر هانری کربن بر شایگان در این اشاره به مسئله زمان قدسی حلقوی و معنای اسطوره‌ای واقعه کربلا آشکار است.

شایگان در کتاب «بت‌های ذهنی و خاطرۀ ازلی» که نخستین بار در سال ۱۳۵۵ منتشر و سپس در سال ۱۳۷۱ تجدید چاپ شده است مسئله «زمان اساطیری» و نسبت آن با فهم شیعیان از واقعه کربلا را با تفصیل بیشتری موردبحث قرار داده است: " مفهوم زمان اساطیری را می‌توان فی‌المثل در توجهی که شیعیان به ظهور مهدی موعود و روز رستاخیز دارند به‌خوبی مشاهده کرد. یک مثال دیگر آن حال و قالی است که فاجعه کربلا در دل ما برمی‌انگیزد. درست است که فاجعه کربلا حادثه‌ایست تاریخی که در فلان روز و فلان محل رخ داده است ولی برداشتی که ما ایرانیان از آن داریم نه تاریخی است و نه یادبود یک اتفاق تاریخی. آنچه به فاجعه کربلا نیرو می‌دهد بعد ازلی آن است. گوئی این اتفاق یک‌بار برای همیشه روی داده است. مراسم سوگواری ناشی از این فاجعه ازلی، ایجاد چنان حالی می‌کند که فقط یک واقعه اساطیری می‌تواند القاء کند. بعد «تراژیک» این فاجعه در آن است که با احیای آن سوگواران لحظات اندوه را با تمام نیروی ازلی‌اش در دلشان زنده می‌کنند و از زمان این دنیا خارج می‌شوند و خود را روی عرصه آن واقعه باز می‌یابند و دلشان مثل بیابان کربلا سوزان می‌شود و لبشان مانند ریگ بیابان بی‌سامان. این «زمان» بی‌شبهه زمان اساطیری است " (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۰۴).

تا آنجا که شایگان را بتوان متأثر از هانری کربن دانست، پروژه او را می‌توان «افسون‌گری مجدد» دین در تقابل با روند عینی عرفی‌شدن آن دانست. بنابراین به نظر می‌رسد شایگان در اظهار مطالب اخیر به دنبال اعاده وجهه افسون‌آمیز و شبه‌اسطوره‌ای دین است. سیاست‌زدایی از «عاشورا» و «کربلا» و در عین‌حال «تاریخ‌زدایی» از آن از لوازم آراء شایگان در باب رخداد کربلا است.

نتیجه‌گیری

بازگشت دوباره فهم فدیه‌ای از واقعه کربلا در ایران پساانقلابی را می‌بایست در بستر گسترده‌تر تحولات اجتماعی و تحول شکل دین‌داری در ایران تحلیل نمود. از بررسی سه نمونه از نسل دوم تفسیرهای فدیه‌ای و شبه‌مسیحی از واقعه کربلا می‌توان به تقریب مشخصات و خط و ربط‌های گفتمانی آن را استنباط نمود. چنانکه گذشت تفسیرهای فدیه‌ای نسل دوم همگی به وضوح گرایشی مشخص به «سیاست‌زدایی» از رخداد کربلا دارند. ابتناء بر نوعی تعریف «فردگرایانه» از دین و تقلیل ضمنی، آشکار یا پنهان دین به «تجربه دینی» یا «زیست اخلاقی» مفروض دیگر این تفسیرهای فدیه‌ای است. این گرایش تفسیر فدیه‌ای در شکل پساانقلابی آن به «سیاست‌زدایی» را نمی‌توان به درستی فهمید مگر با نشان دادن آن در زمینه گسترده‌تر تحولات شکل دین‌داری در ایران پس از انقلاب. چنانکه قابل انتظار است روند رو به رشد «فردگرایی» فزاینده در جامعه ایران پس‌اجنگ که تقریباً با قبول «قطعنامه ۵۹۸»، پایان جنگ هشت ساله و آغاز دوران «ترمیدور» انقلاب هم‌سرآغاز بود، تأثیر خود را بر فهم رخداد کربلا بمنزله شاخص‌ترین هسته نمادین تشیع زیسته به جای نهاده است؛ هسته نمادینی که در گذشته‌ای نه چندان دور برای بسیج سیاسی توده‌های شیعه مورد بهره‌برداری ایدئولوژیک قرار گرفته بود. به هر ترتیب برآمدن گفتار «سازندگی و توسعه» که مقارن با افول «چپ سنتی» و مهار گرایش ضد سرمایه‌داری در بلوک قدرت و گفتمان آن بود (بشیریه، ۸۲: ۱۳۸۷-۸۶) راه را برای رشد طبقه متوسطی جدید و رشد فردگرایی هموار ساخت.

برخی مطالعات جامعه‌شناختی تجربی در حوزه دین در دهه هشتاد تحول اصلی بروز نموده در دین‌داری جوانان را تحت عنوان «بی‌شکلی دین‌ورزی» صورت‌بندی نموده‌اند که گرایش‌هایی از قبیل «فردی و خصوصی‌شدن دین»، «توسعه دین شخصی» و «عدم هنجارمندی یکسان» در ارتباط با رفتارها و نگرش‌های دینی، مهم‌ترین مختصات آن را تعیین می‌کنند (آزاد ارمکی و غیاثوند، ۱۳۸۱: ۱۴۱). برخی دیگر با استناد به تحقیقات تجربی صورت گرفته از شکل‌گیری نوعی دین «نو پراگماتیستی» در میان طبقه «متوسط مابعد جدید» در جامعه ایران سخن گفته‌اند. این شکل جدید دین‌داری بیشتر با مفاهیم و حوزه‌هایی همچون «سبک زندگی»، «دین بمتابه کالایی فرهنگی»، «کثرت‌گرایی»، «زندگی روزمره»، «ذائقه» و «رویکرد اقتضایی به دین» گره خورده‌اند. ناگفته پیداست که مفاهیم مذکور همسو با افزایش اهمیت فرد و آزادی‌های فردی

قرار دارند. این شکل جدید دین‌داری طبقه متوسط جدید شهری بیشتر قرین «استقلال‌خواهی فردی»، «آزادی‌خواهی»، «عرف‌گرایی» و «درک مسالمت‌آمیز» و «غیر خشونت‌آمیز» از دین‌ورزی و قبول مقتضیات است. در همین راستا، دین‌داری جوانان طبقه مذکور بیشتر تابع «احساس نیاز شخصی» و اقتضایی دانسته شده است (فراستخواه، ۱۳۹۲). این تحولات به موازات فرایندی رخ داده است که برخی از آن تحت عنوان انفکاک «دین نهادینه‌شده رسمی» و «دین اشاعه‌یافته سیال» یاد کرده‌اند؛ این «دین اشاعه‌یافته و سیال» با «ترکیب امر دینی و زمینه‌های عرفی»، «کالایی‌شدن»، «تعهد شبه‌دین و معنویت‌های جدید» همراه بوده است (شریعتی، ۱۳۸۹: ۴۹).

تاکنون تنها سوسن شریعتی در اشاره‌ای کوتاه، فرضیه‌ای درباره‌ی زمینه‌های ممکن احیاء تفسیر فدیهای در ایران ارائه کرده است. هرچند در نگاه نخست «خلاصی انسان مدرن از احساس گناه» فرضیه‌ای دقیقاً جامعه‌شناختی به نظر نمی‌رسد، با این‌وجود با وساطت مفاهیمی از قبیل روند فزاینده‌ی فردگرایی و نوپراگماتیستی‌شدن شکل دین‌ورزی در ایران می‌تواند به عنوان فرضیه‌ای معنادار مورد بازشناخته شود. مقصود فراستخواه از پژوهش‌های خود چنین نتیجه گرفته است که طبقه متوسط جدید شهری (مورد شهر تهران) نقش افکار، انتظارات و سبک زندگی جدید خود را حتی به مناسک دینی نیز می‌زند (فراستخواه، ۱۳۸۶). بنابراین بازخوانی رخداد کربلا به عنوان مهمترین میراث نمادین شیعی نیز از این فرایند برکنار نمی‌ماند. به نظر می‌رسد این فرایند را می‌توان به این شکل توضیح داد: از یکسو ادعا می‌شود فردگرایی شکل دین‌داری را تابع اقتضانات خود می‌کند. از سوی دیگر «احساس گناه» در نتیجه انحراف از معیارهای دینی پذیرفته‌شده برای حیات متدینانه، در وجدان دینی فرد بروز می‌کند. بنابراین اگر فردگرایی دینی معیارهای مذکور را مورد تعدیل قرار داده و به نفع آزادی «فردی» دگرگون کند در نهایت می‌تواند با دستکاری معیارها (بواسطه بازتفسیر معانی و نمادهای دینی) انحراف از معیار زندگی فرد را کاهش داده، احساس گناه ناشی از آن را تخفیف دهد. به نظر می‌رسد گرایش به تفسیرهای فدیهای از رخداد کربلا که امام حسین (ع) را همچون «کفاره گناهان شیعیان» باز می‌نماید، شیوه‌ای مؤثر برای ایجاد نوعی مصالحه میان میراث دینی شیعه و تکالیف دینی منبعث از آن، و اقتضانات فردگرایانه فزاینده باشد. این فرضیه‌ای است که شرایط امکان اجتماعی بازگشت تفسیر فدیهای در جامعه ایران توضیح می‌دهد. علل تولید یا صورتبندی مجدد چنین نظریه‌ای توسط روشنفکران نیازمند فرضیه دیگری است. خارج کردن رخداد کربلا بمنزله هسته

نمادین تشیع زیسته از انحصار تفسیرهای انقلابی حاکمیت سیاسی در ایران را می‌توان انگیزهٔ احتمالی برای روشنفکرانی دانست که تفسیر فدیه‌ای از واقعهٔ کربلا را مجدداً فراخواندند و به شکل دیگری صورتبندی نمودند. از سوی دیگر تحولات گفتمانی رخ داده در جامعهٔ ایران پساجنگ زمینهٔ بروز چنین بازخوانی‌هایی از رخداد کربلا را مساعدتر نموده است؛ سعید حجاریان چنانکه پیشتر اشاره شد با طرح تز «انتقال از فرهنگ عاشورا به فرهنگ اربعین» و در ارتباط قرار دادن تحول فرهنگی با گفتمان سیاسی مسلط گامی در جهت تبیین این تحول گفتمانی برداشته است.

برخی تفسیرهای فدیه‌ای جدید چنانکه شرح آن گذشت کوششی در راستای حذف عناصر «اقتدارگرایانه»، «ستیزه‌جویانه» و «خاص‌گرایانهٔ ملازم با تفسیرهای سیاسی از واقعهٔ عاشورا و سازگار نمودن آن با اقتضائات «کثرت‌گرایانه» دنیای امروز بوده‌اند؛ این تفسیرها در بستر گفتارهایی همچون «پلورالیسم دینی» یا «گفتگوی بین‌الادیانی» شکل گرفته‌اند. طرح «فرهنگ عاشورا در گذار به عصر سکولار» آشکارا «سکولاریسم» را مترادف یا شرط لازم و کافی «دموکراسی» در ایران پنداشته و بر همین اساس درصدد عرضهٔ تفسیری فدیه‌ای از رخداد کربلا برآمده است. با اینحال در فرایند چنین کوششی این تفسیرهای فدیه‌ای جدید بعضاً یا ظرفیت انتقادی رخداد کربلا را تضعیف نموده‌اند یا واقعیت و جوهر «اجتماعی» ایده‌ها و نمادهای دینی را نادیده گرفته‌اند. رخداد کربلا که زمانی نه چندان دور توسط روشنفکران ایرانی به منبعی الهام‌بخش برای «مقاومت اجتماعی و سیاسی» و تلاش برای ایجاد نظام اجتماعی عادلانه‌تری مورد رجوع قرار می‌گرفت، در قرائت عرفانی و شبه‌مسیحی حبیب‌الله بابایی بدل به ابزاری «معنوی» برای پذیرش محافظه‌کارانهٔ «واقعیت رنج انسانی» گشته است. ناگفته پیداست که چنین برداشتی از «رنج» که از سطح نموده‌های فردی آن فراتر نمی‌رود، بنحو ضمنی ماهیت «اجتماعی» بسیاری از نموده‌های رنج انسانی را که حاصل زندگی تحت نابرابری اجتماعی است نادیده می‌گیرد و با اتخاذ رویکردی ایدئالیستی می‌کوشد برای مسائل عینی و اجتماعی راه‌حل‌های ذهنی و فردی ارائه دهد؛ شکل سکولار این راه‌حل‌های ذهنی-فردی را می‌توان در رواج روزافزون دوره‌ها و کتاب‌های روانشناسی موفقیت و به‌طورکلی «روانشناسی‌گرایی» در سال‌های اخیر در ایران مشاهده نمود. پیوند «معنویت‌گرایی» و نوعی «روانشناسی» در اندیشهٔ برخی روشنفکران دینی نشان می‌دهد که این دو گفتار به ظاهر متضاد (یکی با ریشه‌های «دینی»

و دیگری با اعتبار «علمی» مخرج مشترک خود را در ردّ یا طرد ماهیت اجتماعی رنج و ناخرسندی‌های انسان یافته‌اند. همچنین می‌توان از قرابت پروژه صورتبندی «عرفانی» رخداد کربلا (پروژه بابایی) با کوشش خستگی‌ناپذیر روشنفکران دینی برای بهره‌برداری از «میراث عرفانی» جهت تقویت پروژه‌های معنوی فردگرایانه و تقلیل‌گرایانه‌شان پرسش نمود.

اگر مجاز باشیم که از تعابیر والتر بنیامین در چنین بحثی استفاده کنیم می‌توان گفت در تفسیر فدیهای واقعه کربلا، این «گذشته» است که «اکنون» مؤمن شیعه را رستگار می‌کند و بدین ترتیب رخداد کربلا «بالقوگی» خود را از دست می‌دهد بی آنکه تنش یا گسستی در پیوستار تاریخ و زمان ایجاد کرده باشد، در حالیکه تفسیرهای سیاسی رخداد کربلا (صالحی نجف‌آبادی و شریعتی) با فراخوانی توده‌های شیعی به عمل انقلابی معطوف به تغییر نظم سیاسی مستقر، در پی رستگار کردن «گذشته» بوده‌اند.

به نظر می‌رسد بدست دادن قرائتی از رخداد کربلا که بدون «سیاست‌زدایی» از آن و بدون عقیم‌سازی ظرفیت انتقادی و اجتماعی آن، آن را از انحصار گفتمان سیاسی مسلط خارج سازد همچنان پروژه‌ای ناتمام در ایران باشد؛ کوششی که بنیامین در تزهایش درباره تاریخ، آن را «بیرون کشیدن سنت از باتلاق سازشگری» نامید. از قضای روزگار در مورد رخداد کربلا، امروز چنین کوششی پی‌درپی به ورطه سیاست‌زدایی فروغلتیده است.

منابع

- اسفندیاری، محمد. (۱۳۹۳). *عاشورا شناسی: پژوهشی درباره هدف امام حسین (ع)*. تهران: نشر نی.
- بابایی، حبیب‌الله. (۱۳۹۳). *رنج عرفانی و شور اجتماعی؛ کارکردهای یاد واقعه عاشورا در جهان امروز*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- برمن، مارشال. (۱۳۹۲). *تجربه مدرنیته*. با ترجمه مراد فرهادپور. تهران: طرح نو.
- بشیریه، حسین. (۱۳۸۷). *دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران؛ دوره جمهوری اسلامی*. تهران: نگاه معاصر
- بنیامین، والتر. (۱۳۷۵). «تزهایی درباره فلسفه تاریخ». ترجمه مراد فرهادپور، ارغنون. شماره ۱۱ و ۱۲.
- حجاریان، سعید. (۱۳۷۹). «فرهنگ عاشورا». *مجله بازتاب اندیشه*. شماره ۱ و ۲.

- حجاریان، سعید. (۱۳۹۳). «فرهنگ عاشورا، فرهنگ اربعین». *روزنامه آرمان*، شماره ۲۶۰۴ مورخ چهارشنبه ۷ آبان.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۱). *بت‌های ذهنی و خاطره‌آزلی*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- شایگان، داریوش و رامین جهانگللو. (۱۳۷۴). *زیر آسمانهای جهان؛ گفت‌وگوی رامین جهانگللو با داریوش شایگان*. با ترجمه نازی عظیمیا. تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- شریعتی مزینانی، سارا. (۱۳۸۹). «دین در شهر: مطالعه موردی شهر تهران». *اخبار ادیان*. شماره ۲۹.
- شریعتی، سوسن. (۱۳۸۶). «از کربلا تا جلجتا» در پایگاه اینترنتی vista.ir/article/217492.
- شریعتی، علی. (۱۳۶۱). *حسین وارث آدم*. تهران: انتشارات قلم.
- شریف طباطبایی، میرزا محمد باقر. (بی‌تا). *اسرار شهادت آل الله صلوات الله علیهم*. نسخه عکسی چاپ سنگی به شماره ثبت D/401. کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران.
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله. (۱۳۸۲). *شهید جاوید حسین بن علی (ع)*. تهران: انتشارات امید فردا. چاپ هفدهم.
- عیوضی، حیدر. (۱۳۹۳). «امام حسین (ع) در گفتگوی اسلام و مسیحیت: اصفهان در عصر قاجار». *نشریه بساتین*. شماره ۱.
- غیاثوند، احمد و تقی آزاد ارمکی. (۱۳۸۱). «تحلیل جامعه‌شناختی وضعیت دینداری جوانان با رویکرد بی‌شکلی دین‌ورزی». *مجله شناخت*. شماره ۳۵.
- فراستخواه، مقصود. (۱۳۸۶). «بررسی ذهنیت دینی جوانان طبقه متوسط جدید در تهران؛ مطالعه موردی مراسم عزاداری دهه محرم» در پایگاه اینترنتی <http://farasatkah.blogspot.com/1389/09/25/post-26/>
- فراستخواه، مقصود. (۱۳۹۲). «طبقه متوسط مابعد جدید و دین نوپراگماتیستی در ایران». *مهرنامه*. شماره ۲۹.
- محمدی، مجید. (۱۳۸۴). *فرهنگ عاشورا در عصر سکولار*. چاپ شده در کتاب *عاشورا در گذار به عصر سکولار*. به کوشش حسین نورانی‌نژاد و همکاران. تهران: کویر. چاپ دوم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). *حماسه حسینی*. ج ۱. چاپ پنجاه و یکم. نسخه الکترونیکی سایت کتابخانه نسیم مطهر.

کتاب‌نامه لاتین:

- Ayoub, Mahmoud. (1978). *Redemptive suffering in Islam: a study of the devotional aspects of Ashura in Twelver Shi'ism*. The Hague, The Netherlands, printed in Great Britain: Motoun publishers.
- Babaei, Habibollah. (2014). "Blood of God in Sufism: The theory of Yadollah Yazdanpanah." *The Journal of Ecumenical Studies*, 49 (4): 651-656

- Berger, Peter L. (1973). *The Social Reality of Religion*. Published in great Britain: Penguin University Books.
- Carter, Jeffrey. (2006). *Understanding Religious Sacrifice; A Reader*. London: Continuum.
- Fischer, Michael M.J. (2003). *IRAN: From Religious Dispute to Revolution*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Girard, Rene. (2000). *The Girard Reader*, edited by James G. Williams, New York: Crossroad Publishing Company.
- Moltmann, Jurgen. (1993). *The Crucified God*. Translated by R.A. Wilson and John Bowden. Minneapolis: Fortress Press.