



## Social crises and effervescent mourning in 13th century Hijri \*

Alireza Zakeri <sup>1</sup>

1. Assistant Professor of Sociology at Tarbiat Madras University, Tehran, Iran. E-mail: Alireza.zakeri@modares.ac.ir

---

### Article Info

### ABSTRACT

**Article type:**

Research Article

**Article history:**

Received: 25 September

2022;

Received in revised form: 5

November 2022;

Accepted: 19 November

2022;

Published online: 12 March

2023

**Keywords:**

effervescent mourning, social

crisis, famine, cholera, plague

Like any other social phenomena, mourning (azādārī) is not static; impacted by a variety of social variables, it goes through ups and downs and changes form. The 19th century (13th Hijri), especially the second half of the rule of Naser ad-Din Shah, is one of the most important periods of proliferation of mourning; new mourning ceremonies were born and ghulūw (extremism/exaggeration) became common. Employing Durkheim's theoretical framework and his concept of collective effervescence, we have named this phenomenon "effervescent mourning". The main point of this article is to describe the characteristics of effervescent mourning and explain the social causes of its proliferation in this period. In this paper we indicate that this phenomenon is a reaction to society's despair in the face of successive inflictions of famine, cholera and plague, and the ensuing social crises such as poverty and population decline.

---

**Cite this article:** Zakeri, A. (2022). Social crises and effervescent mourning in 13th century Hijri. *Sociological Review (Social Science Letter)*, 29 (2), 7-28.

---

**در نسبت بحران‌های اجتماعی و عزاداری‌های جوشان در سده سیزدهم هجری\***علیرضا ذاکری<sup>۱</sup>

۱. استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس. رایانامه: Alireza.zakeri@modares.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	عزاداری‌ها مانند سایر پدیده‌های اجتماعی، واقعیتی ایستا نیستند و در طول زمان، تحت تأثیر متغیرهای اجتماعی دچار فراز و فرود می‌شوند و شکل آنها تغییر می‌کند. سده سیزدهم هجری و به ویژه نیمه دوم عصر ناصری یکی از مهم‌ترین دوره‌های اوج‌گیری عزاداری‌ها، تولد شیوه‌های جدید عزاداری و رشد غلو در عزاداری‌هاست. این پدیده در این مقاله به تاسی از چارچوب نظری دورکیمی و با استفاده از مفهوم «غلیان جمعی»، «عزاداری‌های جوشان» نامیده شده است. مسئله اصلی این مقاله توضیح مختصات عزاداری‌های جوشان و تبیین علل اجتماعی گسترش عزاداری‌ها و رشد عزاداری‌های غالیانه در این دوره است. در این مقاله نشان داده شده است که اوج‌گرفتن عزاداری‌ها و تولد عزاداری‌های جوشان در این دوره واکنشی است به استیصال جامعه در برابر ظهور پیاپی قحطی و وبا و طاعون در جامعه و از بین رفتن تعداد قابل توجهی از جمعیت کشور و تداوم بحران‌های اجتماعی مانند فقر و بیماری در اثر آن.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۳	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۸/۱۴	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۲۸	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۲/۲۱	

**کلیدواژه‌ها:**عزاداری جوشان، بحران اجتماعی،  
قحطی، وبا، طاعون

**استناد:** ذاکری، علیرضا؛ (۱۴۰۱). در نسبت بحران‌های اجتماعی و عزاداری‌های جوشان در سده سیزدهم هجری. *مطالعات جامعه‌شناختی (نامه علوم اجتماعی)*، ۲۹ (۲)، ۲۸-۷.

## ۱. چکیده

عزاداری‌ها مانند سایر پدیده‌های اجتماعی، واقعیتی ایستا نیستند و در طول زمان، تحت تأثیر متغیرهای اجتماعی دچار فراز و فرود می‌شوند و شکل آنها تغییر می‌کند. سده سیزدهم هجری و به ویژه نیمه دوم عصر ناصری یکی از مهم‌ترین دوره‌های اوج‌گیری عزاداری‌ها، تولد شیوه‌های جدید عزاداری و رشد غلو در عزاداری‌هاست. این پدیده در این مقاله به تاسی از چارچوب نظری دورکیمی و با استفاده از مفهوم «غلیان جمعی»، «عزاداری‌های جوشان» نامیده شده است. مسئله اصلی این مقاله توضیح مختصات عزاداری‌های جوشان و تبیین علل اجتماعی گسترش عزاداری‌ها و رشد عزاداری‌های غالبانه در این دوره است. در این مقاله نشان داده شده است که اوج‌گرفتن عزاداری‌ها و تولد عزاداری‌های جوشان در این دوره واکنشی است به استیصال جامعه در برابر ظهور پیاپی قحطی و وبا و طاعون در جامعه و از بین رفتن تعداد قابل توجهی از جمعیت کشور و تداوم بحران‌های اجتماعی مانند فقر و بیماری در اثر آن.

## ۲. بیان مسئله

عزاداری یکی از مهم‌ترین وجه تمایزات مناسکی تشیع است. بخش مهمی از فرآیند رؤیت‌پذیر شدن مذهب تشیع در جامعه از طریق مناسک عزاداری صورت می‌گیرد. چهره شهرها و روستاها در ایام عزاداری و به ویژه عزاداری محرم به وضوح تغییر می‌کند و گروه‌های مختلفی از مردم تحت تأثیر عوامل مختلفی در آن مشارکت می‌کنند. این مراسم نه فقط تا امروز تداوم یافته بلکه ابعاد گسترده‌تری پیدا کرده است، به طوری که جامعه‌شناسان دین در دهه ۹۰ از «فریبهی مناسکی» (مظاهری، ۱۳۹۸) و «احیاء دین عامه» (شریعتی، ۱۳۹۶) سخن گفته‌اند. بخشی مهم از این احیا و آن فریبهی را می‌توان در عزاداری‌ها دید. از یکسو توجه به تداوم و گسترش عزاداری‌ها سبب شده است تا گروه‌هایی از جامعه از پیوند همیشگی ایرانیان با دین و دینداری سخن بگویند و به ویژه با گسترش اقبال به مراسم‌هایی مانند راهپیمایی اربعین، رابطه مردم ایران با دین را ناگسستنی بدانند. گفتارهای برآمده از ساختار قدرت رسمی، اوج‌گرفتن عزاداری‌ها را نشانه‌ای از موفقیت خود در دینی‌کردن حیات اجتماعی و حمایت بخش بزرگی از جامعه از قدرت مستقر می‌دانند. در طرف مقابل برخی از حرکت جامعه در مسیر فرآیندهای سکولاریزاسیون و افول نقش دین در جامعه سخن گفته‌اند. نتایج پیمایش‌های ملی نشان می‌دهد بخش بزرگی از جامعه احساس می‌کنند جامعه در مسیر آینده‌ای بی‌دین‌تر حرکت می‌کند. (گودرزی، ۱۳۸۲؛ غفاری، ۱۳۹۴) گرایش اول گرفتار نوعی درک ایستا از تاریخ است و گرایش دوم تاریخ را در چارچوب‌های خطی تفسیر می‌کند، اما هر دو گرایش از فهم فراز و فرود تحولات دین در جامعه ایران و علل اقبال و ادبار دین در دوره‌های مختلف تاریخی باز می‌مانند. این امر سبب می‌شود تا گفتارهای ایدئولوژیک و سیاسی از هر نوع با سهولت بیشتری بتوانند تصویری واژگونه اما همسو با اهداف سیاسی خود از واقعیت اجتماعی عرضه کنند. در حالی که در واقعیت تاریخی، عزاداری‌ها نیز مانند همه پدیده‌های اجتماعی تحت تأثیر عوامل مختلفی اوج می‌گیرند یا به افول می‌روند و ما برای فهم این موضوع ناگزیر از مطالعه تاریخ عزاداری‌ها در پیوند با تاریخ تحولات اجتماعی هستیم. بحران‌های اجتماعی مانند فقر، قحطی و بیماری، اغلب با واکنش‌هایی دینی در جامعه همراه می‌شوند. قحطی و وبای دوره قاجار و بحران اقتصادی و پاندمی کووید ۱۹ در پایان دهه ۹۰، از آن جمله بحران‌هایی‌اند که واکنش‌هایی دینی با خود به همراه داشته‌اند. آنچه ما در این مقاله «عزاداری‌های جوشان» نامیده‌ایم یکی از آن واکنش‌هاست. عزاداری‌هایی که نه فقط بیماری‌های مسری آنها را تعطیل نمی‌کند، بلکه گاه با شور و رونقی بیشتر در واکنش به بیماری برگزار می‌شوند.

ادعای این مقاله آن است که تبار بخش مهمی از آنچه امروز در قالب «عزاداری‌های جوشان» مشاهده می‌کنیم چه از حیث فرم و چه از حیث محتوی به میانه دوره قاجار باز می‌گردد. متون فراوانی در این دوره درباره عزاداری‌ها نوشته می‌شوند و متون معینی از گذشته فراخوان می‌شوند تا در خدمت فرم و محتوایی جدید از عزاداری قرار گیرند. فرم و محتوایی که از آن زمان تا کنون همواره هم درون روحانیت سنتی و هم در میان جریان‌های روشنفکری چالش‌آفرین بوده است. اما همین چالش‌ها نیز از فراز و فرود «عزاداری‌های جوشان» تبعیت کرده‌اند و در دوره‌های معینی اوج گرفته و در دوره‌های دیگری به افول گراییده‌اند. ما در این مقاله تلاش می‌کنیم با تحلیل مختصات لحظه تولد «عزاداری‌های جوشان»، امکان‌هایی برای فهم بهتر این پدیده در شرایط اکنون ایجاد کنیم. بنابراین از حیث تاریخی در این مقاله به دنبال پاسخ‌گویی به دو پرسش معین هستیم: دوره ظهور «عزاداری‌های جوشان» در عصر ناصری با چه تحولات اجتماعی پیوند داشته است؟ دلایل اجتماعی اقبال به عزاداری‌ها در این دوره چیست؟

### ۳. پیشینه پژوهش

در حوزه مطالعات اجتماعی دین پژوهش‌های متعددی رابطه میان دین و بحران‌های اجتماعی را موضوع مطالعه قرار داده‌اند. در سده گذشته تقریباً همزمان با طرح «آنومی» از سوی دورکیم والتر رزنباخ کشیش پروتستان آمریکایی «مسیحیت و بحران اجتماعی» (۱۹۰۷) را نوشت. همزمان با اوج گرفتن جنبش‌های سوسیالیستی در آن ایام در میان دینداران، درکی از ضرورت پاسخگویی دین به بحران‌های اجتماعی نظیر فقر، محرومیت و نابرابری اجتماعی شکل گرفته بود. مسیحیت اجتماعی در قرن نوزدهم در واکنش به همین بحران‌ها متولد شد. (ژید و ریست، ۱۳۷۰؛ ذاکری، ۱۴۰۰) در طول سده بیستم، پژوهش‌ها در نسبت دین و بحران‌های اجتماعی گسترش یافتند. ارنست ترولچ از نخستین متفکرانی بود که با وضع دوگانه فرقه-کلیسا به نسبت میان دین و محرومیت اجتماعی پرداخت. به باور ترولچ، تولد فرقه‌ها اغلب در پیوندی اعتراضی با طبقات محروم جامعه شکل می‌گیرد. (Troeltsch, 1931) در نیمه دوم قرن بیستم، «نظریه محرومیت»<sup>۱</sup> به یکی از متداول‌ترین نظرات در توضیح علل اقبال مردم به دین بدل شد. (Glock, 1964) مطابق این نظریه، دین پاسخی به محرومیت از نیازها و ناتوانی در برآورده کردن آنهاست. در تلاش برای بسط همین نظریه، استارک و بین‌ریج، «دین به عنوان جبران» را فراتر از محرومیت اقتصادی به مثابه «کوششی برای برآوردن آرزوها یا به دست آوردن پاداش‌ها» معرفی کردند. (همیلتون، ۱۳۸۷: ۳۱۰) از این حیث آیین‌های جادویی نیز می‌توانند کارکردی مشابه داشته باشند.

با تخصصی‌تر شدن مطالعات جامعه‌شناسی دین، مطالعه نسبت میان دین و بحران‌های مختلف مانند سیل و زلزله و بیماری، ادبیات ویژه خود را تولید کرد. در آغاز قرن بیست و یکم، اصطلاح «مناسک مصیبت»<sup>۲</sup> در توضیح مناسکی که قبل، در هنگام، یا بعد از فاجعه پدید می‌آیند، رواج یافت. پل پست<sup>۳</sup>، از نخستین کسانی است که به این مفهوم پرداخته است. او در مقام یکی از ویراستاران کتاب راهنمای «مناسک مصیبت»، در توضیح پدیده «مناسک مصیبت» ادعا می‌کند از زمانی که مصیبت وجود داشته، مناسک مصیبت نیز وجود داشته است. همچنین از زمانی که مناسک وجود داشته است، مناسک مصیبت نیز موجود بوده است. (Hoondert et al, 2018) در عین حال از نظر آنها مناسک مصیبت، «مناسک پدیدآینده»<sup>۴</sup> آند، پدیده‌ای نو و گسترش‌یابنده در مقایسه با وضعیت پیش از بحران. (Ibid, XIV) تحقیقات متعددی به خلق رفتارهای بدیع یا بدعت‌آمیز طی دوره بحران و شکل‌گیری هویت جمعی جدید

1 deprivation theory

2 disaster ritual

3 Paul Post

4 emerging ritual

اشاره کرده‌اند. (Matthewman, 2015؛ Knowles, 2011) هویتی که می‌تواند پایدار یا ناپایدار باشد. این هویت در برخی پژوهش‌ها با وام‌گرفتن از مفهوم جماعت‌واره از ویکتور ترنر، «جماعت‌وارهٔ مصیبت‌زده»<sup>۱</sup> نامیده شده است. (Matthewman & Uekusa, 2021) اما اغلب این تحقیقات، متمرکز بر سطوح خرد و میانی بوده‌اند و هویت‌هایی را بررسی کرده‌اند که چندان پایدار نبوده است یا موجد تغییراتی در سطح کلان جامعه نبوده است. همچنین این تحقیقات اغلب کارکردهای مثبت شکل‌یابی هویت‌های جمعی در ایام بحران را مدنظر قرار داشته‌اند. در حالی که تحقیقات دیگری به برقراری نسبت میان مفهوم «غلیان جمعی» دورکیم و «مناسک مصیبت» به مثابه مناسک در حال ظهور در ایام بحران‌های اجتماعی و مصیبت‌ها پرداخته‌اند. (Johnson, 2022) از نظر ما در پرتو این پیوند مفهومی می‌توانیم به تغییراتی در جامعه اشاره کنیم که در سطح کلان جامعه را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند، واجد دوسویگی‌اند و به واسطهٔ وجود امکان‌های واپس‌گرایانه درون آنها نمی‌توان ضرورتاً آنها را مثبت ارزیابی کرد. این چارچوب نظری را در ادامه توضیح خواهیم داد.

#### ۴. چارچوب نظری

مطالعهٔ رابطهٔ میان دین و بحران‌های اجتماعی با تمرکز بر مناسک عزاداری در این مقاله در سنت دورکیمی انجام شده است. مفهوم مرکزی مقاله «عزاداری‌های جوشان» است. این مفهوم وام‌گرفته از مفهوم «غلیان جمعی» دورکیم است و به مثابه شکلی از «مناسک مصیبت» که در دورهٔ بحران شکل می‌گیرد موضوع مطالعه قرار خواهد گرفت. اشارهٔ این مفهوم نه فقط به غلیان عزاداری‌ها از حیث کمیت بلکه به کیفیت جدید و صورت و محتوای متفاوتی است که در فرآیند متولد می‌شود. به همین دلیل عزاداری‌های جوشان فراتر از جوشش و غلیان عزاداری‌هایند.

مفهوم «غلیان» یا «جوشش» یا «جوشان»<sup>۲</sup> از مفاهیم مغفول دورکیم و سنت دورکیمی در جامعه‌شناسی ایران است. پرورش این مفهوم عمدتاً در کتاب **صور بنیانی حیات دینی** صورت گرفته و بعدتر در آثار دورکیمی‌های رادیکال به آن توجه بیشتری شده است. غفلت از این مفهوم در جامعه‌شناسی ایران تا بدان جاست که حتی در ترجمهٔ فارسی اثر که به همت و تلاش چهره‌ای برجسته چون باقر پرهام صورت گرفته است، با این واژه به مثابه یک مفهوم که باید ترجمه‌ای معین و ثابت برای آن انتخاب شود، برخورد نشده است. تطبیق ترجمهٔ فارسی با نسخهٔ انگلیسی اثر نشان می‌دهد پرهام برای این واژه در ترکیب‌های مختلف آن معادل‌هایی نظیر «جوشش عمومی»<sup>۳</sup> (دورکیم، ۱۳۸۴: ۲۸۸)، «جوش و خروش»<sup>۴</sup> (همان، ۲۹۶)، «غلیان احساسات عمومی»<sup>۵</sup> (همان، ۲۹۹)، «محیط‌های اجتماعی پرشور و غلیان»<sup>۶</sup>، «غلیان احساسات جمعی»<sup>۷</sup> (همان، ۲۹۹)، «شور و غلیان اجتماعی»<sup>۸</sup> (همان، ۳۰۰)، «غلیان جمعی»<sup>۹</sup> (همان، ۳۱۰)، «شور و هیجان ذهنی»<sup>۱۰</sup> (همان، ۳۲۵)، «جوش و خروش جمعی»<sup>۱۱</sup> (همان، ۵۰۰ و ۵۴۶)، «جوش و خروش

1 disaster communitas  
2 effervescence  
3 general effervescence  
4 effervescence  
5 general effervescence  
6 effervescent social milieu  
7 collective effervescence  
8 effervescence  
9 collective effervescence  
10 mental effervescence  
11 collective effervescence

عمومی» (همان: ۵۲۱)، «حالت پر جوش و خروش» (همان: ۵۲۷)، «جنب و جوش عظیم» (همان: ۵۶۰) و «جوش و خروش آفرینشگر» (همان: ۵۹۳) برگزیده است.

در حالی که از نظر دورکیم، غلیان جمعی یک مفهوم است. در لحظات غلیان جمعی، جامعه ساخته می‌شود. لحظاتی که جامعه این امکان را پیدا می‌کند که از بحران‌هایی که درون آن قرار گرفته است عبور کند. دورکیم می‌نویسد «اگر زندگانی جمعی، در مواقعی که به درجه معینی از شدت می‌رسد زمینه را برای بیداری اندیشه دینی فراهم می‌کند، برای آن است که از این زندگانی جمعی حالتی از جوش و خروش بر می‌خیزد که شرایط فعالیت روحی را تغییر می‌دهد. در این حالت توان‌های حیاتی بیش از حد معمول برانگیخته‌اند، سودهای درونی تندتر و حادث‌تر هستند و احساس‌ها نیرومندتر؛ حتی احساس‌هایی داریم که فقط در چنین مواقعی در بشر پیدا می‌شوند. بشر در این حالت خود را باز نمی‌شناسد. احساس می‌کند وجودش دگرگون شده و در نتیجه محیطی را که خود در آن است تغییر می‌دهد.» (همان: ۵۸۴-۵۸۵) اما لحظات بازآفرینی جامعه، واجد دوسویگی‌اند. عبور از شرایط بحران یا «آنومی» می‌تواند با خشونت گسترده جمعی همراه باشد. دورکیم تأکید می‌کند «در برخی از دوره‌های تاریخی زیر تأثیر برخی تکان‌ها و لرزش‌های جمعی، میان‌دکشن‌های اجتماعی بسیار رایج و فعال‌تر می‌شوند. نوعی جوشش عمومی از این فعالیت‌ها پیدا می‌شود که خاص دوره‌های انقلابی و دوران‌ساز است. از این تشدید فعالیت‌ها انگیزشی عمومی در نیروهای فردی حاصل می‌شود. افراد دیگر با شدتی بیشتر و به نحوی متفاوت از آنچه در حالت عادی بودند می‌زیند. تغییرهای حاصل تنها تغییر در دقایق و درجات نیست، آدمی چیزی دیگر می‌شود. عواطف چیره بر وی چنان شدتی دارند که جز از راه توسل به اعمال قهرآمیز و خارج از حد و اندازه آرام نمی‌گیرند: اعمالی قهرمانانه فراتر از توان عادی بشر یا اعمالی وحشیانه و خونبار. به عنوان مثال حرکت صلیبی‌ها و بسیاری از صحنه‌های مشابه آن از لحاظ تباهی و تعالی در انقلاب فرانسه را به همین‌سان باید توجیه کرد. زیر تأثیر شور و شوق عمومی، بی‌آزارترین شهروند عادی را می‌بینی که یا به قهرمان یا به جلاد تبدیل می‌شود.» (همان: ۲۸۸-۲۸۹) این دوسویگی یا ابهام در تفسیر مفهوم غلیان جمعی مورد توجه زیادی قرار گرفته است. (Tyler Graham, 2007؛ Mukherjee, 2006) وجود همین دوسویگی در لحظات غلیان جمعی است که به دورکیمی‌هایی مانند مارسل موس و بعدتر ژرژ باتای اجازه می‌دهد نگاه نقادانه خود را به این لحظات، لحظات تغییرات بزرگ، لحظات انقلاب از دست ندهند و امکان بازگشت به «همبستگی مکانیکی» و قربانی‌شدن فردیت و اقلیت‌های متفاوت در پای هویت جمعی توده‌ای را ببینند. (ذاکری، ۱۴۰۰) در کنار این دوسویگی و نتایج متصور بر آن، آنچه برای مقاله حاضر اهمیت دارد پیوندی است که میان لحظات بحران و به وجود آمدن لحظات غلیان جمعی می‌توان دید. (Rosati, 2009؛ steiner, 2000) غلیان جمعی‌ای که در جوامعی که دین در آنها حضوری پررنگ دارد خود را در شکل مناسب جوشان جمعی نشان می‌دهد. بخشی مهم از ادبیاتی که رابطه میان دین و بحران اجتماعی را با استفاده از مفاهیمی چون آنومی، غلیان جمعی، خشونت و خلاقیت بررسی کرده متعلق به شرح‌هایی است که در سنت دورکیمی نوشته شده‌اند. برای نمونه می‌توان به مجموعه مقالات مجله بین‌المللی علوم اجتماعی با نام «دورکیم و خشونت» در سال ۲۰۰۶ اشاره کرد. در مقدمه این مجموعه موکرجی پس از ارائه شرحی از مفاهیم پایه سنت دورکیمی مانند آنومی و هدیه و قربانی و غلیان جمعی درباره دوسویگی مفهوم غلیان جمعی می‌نویسد «غلیان جمعی مفهومی خنثی است. طبیعت این پدیده نه فاشیست است و نه سوسیالیست بلکه یک واقعیت اجتماعی-فیزیولوژیکی است. سرایت، به سادگی وجود دارد و نازی‌ها نخستین کسانی نبودند که از آتش در مناسک گروهی استفاده کردند. به هر حال وقتی این پدیده ذاتاً مفید یا خطرناک نباشد،

1 general effervescence  
2 the state of effervescence  
3 great effervescence  
4 creative effervescence

با این وصف می‌تواند از حیث سیاسی هم در ادیان انقلابی به کار رود که که به مقابله با استبداد می‌پردازند و هم توسط خود مستبدین. به عنوان یک پدیده اجتماعی-فیزیولوژیکی این خود غلیان جمعی نیست که باید داوری شود، بلکه چارچوب ایدئولوژیک و نشانه‌شناسانه‌ای باید داوری شود که همزمان به مثابه آغازگر، دلیل پیدایش و عرصه‌ای برای مناسک جوشان عمل می‌کند. بنابراین هراس از چرخش انرژی‌های اجتماعی، هراس از رژیم‌های نشانه‌شناسانه‌ای است که به شدت به آنها چسبیده‌اند.» (Romi Mukherjee, 2006: 35) بنابراین ظهور لحظات غلیان جمعی یک امکان است. امکانی که در شرایط آنومی احتمال ظهور بیشتری دارد. هر چند ضرورتاً شرایط آنومی، منجر به غلیان جمعی نمی‌شود. در بستر لحظات غلیان جمعی نیروهای مختلف و متعارضی ظهور می‌کنند و با هم درگیر می‌شوند. از یکسو نیروهایی ظهور می‌کنند که می‌توانند جامعه را به سمت خلق امر نو ببرند و به همین دلیل است که برخی از «آنومی زنده و رضایت‌آور» سخن گفته‌اند که می‌تواند مولد روحیه انتقادی و مفاهیم جدید باشد. (Ibid, 39) اما از سوی دیگر، نیروهایی تقویت می‌شوند که می‌توانند جامعه را به سمت «شخصیت اقتدارطلب» و جامعه توده‌ای و خشونت افسارگسیخته ببرند. به همین دلیل در لحظات غلیان جمعی، تنش و خشونت میان نیروهای مختلف در جامعه اوج می‌گیرد. بنابراین ظهور نشانه‌های لحظات غلیان جمعی را می‌توان فی‌نفسه نشانه‌ای دوسویه دانست، نشانه‌ای از تولد امر نو یا هبوط جامعه در جامعه توده‌ای و ظهور اقتدارگرایی. نشانه‌های متعارضی که همزمان در جامعه آشکار می‌شوند اما با هم به سرانجام نمی‌رسند. کوتاه‌سخن اینکه فهم تحولات دین می‌تواند نشانه‌هایی برای فهم تحولات کلی جامعه به دست دهد.

در تشیع به طور خاص لحظات غلیان جمعی و مناسک جوشان پیوسته با آن را می‌توان در صورت‌های معینی از عزاداری‌ها دید. صورت‌هایی که به وضوح از عرف موجود جامعه و حتی آداب مورد تأیید ارتدکسی دینی یعنی روحانیون و مرجعیت تخطی می‌کنند و به رغم مخالفت آنها به تخطی خود ادامه می‌دهند. اختلاف میان صورت‌هایی از عزاداری‌های عامه و عزاداری مطلوب علما تا به آنجا می‌رسد که کتاب‌های متعددی در نقد «عزاداری‌های نامشروع» نوشته می‌شود. در دوره‌هایی که شاهد اوج‌گیری عزاداری‌ها هستیم، معمولاً عزاداری‌های جوشان اقبالی گسترده پیدا می‌کنند و بحث پیرامون صورت‌های درست و نادرست عزاداری در جامعه شدت می‌گیرد.

یکی از متونی که ویژگی این سنخ عزاداری‌ها را در زمینه شیعی به خوبی بیان کرده است کتاب **لوعلوه و مرجان** (۱۳۷۹ ه.ق) نوشته حاج میرزا حسین نوری طبرسی (۱۲۵۴-۱۳۳۰ ه.ق) است. ایشان از محدثین برجسته عهد ناصری و از اساتید افرادی چون شیخ عباس قمی صاحب **مفاتیح‌الجنان** و شیخ آقا بزرگ تهرانی صاحب **الذریعه الی تصانیف الشیعه** است. کتاب **لوعلوه و مرجان** در **شرط پله اول و دوم منبر روضه‌خوانان** به ویژه در نقد کتاب **اسرارالشهداده** نوشته فاضل دربندی نوشته شده است، در شرایطی که به گفته طبرسی روضه‌خوانان «در گفتن دروغ حریص و بی‌باک و اصرار تام در نشر اکاذیب و مجعولات دارند، بلکه نزدیک به آن رسیده که آن را جایز دانند و مباح شمارند و چون سبب، گریانیدن مؤمنین است از دایره عصیان و قبح او را بیرون دانند.» (نوری طبرسی، ۱۳۹۲: ۲) در حالی که به باور او «اگر اهل علم مسامحه نمی‌کردند و مراقب تمیز صحیح و سقیم و صدق و کذب گفتار این طایفه می‌شدند و از گفتن اکاذیب نهی می‌کردند کار خرابی به اینجا نمی‌رسید و به این حد بی‌باک و متجزی نمی‌شدند و به این قسم اکاذیب واضح معلومه نشر نمی‌کرد و مذهب حقه امامیه و اهلس به این درجه مورد سخریه و استهزاء نمی‌شدند و هرگز این مجالس شریفه به این اندازه بی‌رونق و برکت نمی‌شد.» (همان: ۲) این سخنان در دوره‌ای گفته شده که به باور اغلب محققان یکی از مهم‌ترین دوره‌های رشد و رونق عزاداری‌ها در تاریخ معاصر است. اما این عزاداری‌ها چه ویژگی‌ای داشته‌اند که

این چنین مورد مخالفت عالمی چون طبرسی نوری قرار گرفته‌اند تا جایی که سخن از بی‌رونق شدن مجالس شریفه به رغم اقبال گسترده به عزاداری‌ها گفته شده است؟

طبرسی نوری ریشه این شیوه عزاداری را «استقرار سیره علما در مؤلفات خود بر نقل اخبار ضعیفه و ضبط اخبار غیر صحیحه در ابواب فضائل و قصص و مصائب و مسامحه ایشان در این مقامات خثصوص مقام اخیر» می‌داند. (همان: ۱۷۸) او اشاره می‌کند که «سکوت متمکنین سبب تجری و بی‌مبالاتی این طایفه بی‌انصاف شده حتی در حرم‌های شریفه و روضات متبرکه خصوص حرم صاحب عزا حضرت سیدالشهداء در غالب اوقات سیما در اسحار که موسم گریه و ناله و استغفار است به اقسام دروغ‌های عجیبه و گاهی به آوازهای مطربه آن محضر انور را تاریخ می‌نمایند ... و خرابی آن جماعت سریان به دیگران کرده نقل‌ها با قصص کاذبه طولانی بساط نقالی و کلاشی را مدتی است در صحن مقدس می‌اندازند.» (همان: ۲۰۵) در این سنخ متون و روضه‌های برآمده از آنها سندیت و اعتبار کلام در سنت اهمیتش را از دست می‌دهد و کارکرد گفتار از حیث اثرگذاری بر روی مردم جانشین آن می‌شود. (جعفریان، ۱۳۹۸ الف؛ نوری طبرسی، ۱۳۹۲)

این توصیف حکایت از ظهور عزاداری‌هایی می‌کند که در آنها پیرامون «مصائب» و «فضائل» اهل بیت در کربلا غلو می‌شود، قصه‌هایی تعریف می‌شود که ریشه در واقعیت ندارد و از حیث فرم با موسیقی و غنا و «آوازهای مطربه» همراه می‌شود. ملاک تأثیرگذاری بر روی مردم جانشین ملاک اعتبار و سندیت کلام می‌شود.

از حیث رفتاری نمونه‌ای افراطی از عزاداری جوشان را می‌توان در این توصیف آرمینوس وامبری که در ۱۲۷۸ هجری قمری به ایران سفر کرده می‌توان دید: «هیچ توصیفی نمی‌تواند عیناً وضع غریب شرکت‌کنندگان در این سوگواری را تجسم بخشد. یکی جست‌وخیز می‌کرد و دیگری آن قدر به سینه می‌کوبید که خون از دهانش جاری می‌شد و سومی بر پیکر خود قمه تیز می‌زد تا با جاری شدن خون جمعیت را به هیجان آورد.» (مظاهری، ۱۳۹۷: ۴۸۷) نمونه‌ای از غلو در نقل حوادث را می‌توان در این کلام فاضل دربندی دید «وقتی امر شهادت به وقوع پیوست به صورت پشت سر هم و متوالی آثار و علامات خارق‌العاده‌ای به ظهور رسید. مثل زلزله عظیم کربلا با شدتی که نزدیک بود زمین سرنگون و زیر و رو شود. یا آفتاب و ماه گرفتگی، برخورد ستاره‌ها با هم (شهاب‌باران)، خون‌باریدن، سنگ‌باریدن، خاک سرخ باریدن، فراگیر شدن ظلمت و تاریکی، وزیدن بادهای شدید و وحشتناک و شیوه و شیون ذوالجناح‌مانند زن‌های بچه‌مرده.» (دربندی، ۱۳۹۸: ۱۳۵) قول به ۷۲ ساعت به طول انجامیدن عاشورا و کشته‌شدن سیصد هزار نفر به دست امام حسین و بیست و پنج هزار نفر به دست حضرت عباس از این جمله است. (همان: ۴۲)

با این توصیف مراد ما از اشاره به دوره رواج عزاداری‌های جوشان، دوره‌ای است که در آن عزاداری‌ها اوج می‌گیرند، وجوه احساسی و غیرعقلانی و غلوآمیز (در مصائب و فضائل و قصص) و گاه خشن (مانند قمه‌زنی) و فرم‌های غنایی در آنها تقویت می‌شود، نقل کلام بی‌سند و نامعتبر زیاد می‌شود، اختلاف در مورد صورت‌های مشروع یا نامشروع عزاداری میان عزاداران و علما و مراجع شدت می‌گیرد و سخن از بدعت و خرافه و ضرورت اصلاح دین فراوان می‌شود.

## ۵. روش پژوهش

این پژوهش از حیث روشی برای توصیف عزاداری‌های جوشان در دوره قاجار و به ویژه عهد ناصری متکی است بر مطالعه آراء پژوهشگران حوزه عزاداری و گزارشات و اسناد تاریخی که در مورد عزاداری‌ها به جای مانده است. در این باره از یکسو گزارش‌هایی که به عزاداری‌ها و تحول آنها توجه کرده‌اند را مطالعه خواهیم کرد و از سوی دیگر به آثار مکتوب پیرامون مناقشه عزاداری‌های مشروع و عزاداری‌های نامشروع نظر داریم. به بیان دیگر یکی از نشانه‌هایی که ما را به سوی یافتن «عزاداری‌های جوشان» هدایت



می‌کند اوج گرفتن مباحث پیرامون نحوه عزاداری است. برای توصیف شرایط اجتماعی آن دوره نیز به تواریخ به جامانده از آن دوره، سفرنامه‌ها و خاطرات چهره‌های سیاسی و اجتماعی آن دوره رجوع کرده‌ایم.

### ۵-۱- فراز و فرود عزاداری‌ها در ایران معاصر

با نگاهی به تاریخ ایران از نخستین مواجهه‌های آن با غرب مدرن تا امروز می‌توانیم چهار بازه زمانی رشد عزاداری‌ها را تشخیص دهیم:

نخست میانه عهد ناصری تا دوره مشروطه

دوم سال‌های ابتدایی پس از شهریور ۱۳۲۰

سوم آغاز دهه ۴۰ و پس از اصلاحات ارضی تا ایام انقلاب و پایان جنگ

چهارم میانه دهه ۸۰ تا پایان قرن چهاردهم.

فرضیه کلی ما آن است که هر چهار دوره، از دوره‌هایی بوده‌اند که جامعه ایران بحران‌های شدید اجتماعی و اقتصادی را تجربه کرده است. بنابراین می‌توان به طرح این فرضیه خطر کرد که اقبال به مناسک دینی و از جمله عزاداری و ظهور پدیده «عزاداری‌های جوشان» در هر چهار دوره واکنشی به بحران‌های اجتماعی و اقتصادی در این دوره‌ها بوده است. کیفیت این بحران‌ها مشابه هم نبوده است و علاوه بر برخی ویژگی‌های مشترک در هر بازه زمانی می‌توان ویژگی‌های خاصی را هم مشاهده کرد. در این مقاله که بخشی از پژوهش مفصل‌تری است که بر روی هر چهار دوره متمرکز است، شواهد مربوط به این ادعا در دوره قاجار را ارائه می‌کنیم. دوره قاجار به باور ما از آن حیث اهمیت دارد که پایه‌گذار صورت‌ها و محتواهای جدیدی در عزاداری است که تا امروز نیز آن صورت‌ها و محتواها و نزاع‌های برآمده از پیدایش آنها در جامعه تداوم یافته است.

### ۵-۲- عزاداری‌ها در عهد ناصری: ظهور غلو

پژوهشگران بسیاری دوره قاجار به ویژه عهد ناصری را یکی از دوره‌های اوج گرفتن مناسک عزاداری در ایران دانسته‌اند. (منظورالاجداد، ۱۳۸۰؛ مظاهری، ۱۳۸۹؛ نجمی، ۱۳۵۶؛ حقانی، ۱۳۸۱؛ رمضان نرگسی، ۱۳۸۵؛ فروغی ابری، ۱۳۸۳ و ۱۳۸۸) اجرای مراسم تزیه در این دوره به اوج شکوفایی خود می‌رسد و پس از آن به تدریج به زوال می‌رود. حمایت شاهان قاجار به ویژه فتحعلی‌شاه و ناصرالدین‌شاه در توسعه عزاداری‌ها و مراسم‌های شبیه‌خوانی و تزیه‌داری تأثیر داشت. به نوشته محسن حسام مظاهری «از توصیفات سفرنامه‌نویسان به خوبی می‌توان دریافت که در دوره قاجار (تا میانه مشروطه) به ویژه در دوره‌های سلطنت فتحعلی‌شاه و ناصرالدین‌شاه - که تظاهرات دینی بیشتری نسبت به دیگر شاهان قاجار داشتند - آیین‌های شیعی به خصوص عزاداری و بالاخص تزیه رشد و گسترش فراوانی یافتند به طوری که باید عهد ناصری را دوره اوج و شکوه تزیه و عزاداری نامید. این شرایط تا پایان سلطنت ناصرالدین‌شاه استمرار داشت؛ اما پس از وی، به دلایل مختلف تغییر کرد و روندی رو به افول آغاز شد.» (مظاهری، ۱۳۹۷: ۲۶۹) مظاهری در تحقیق گسترده خود درباره عزاداری‌ها در سفرنامه‌های ترجمه‌شده به زبان فارسی به این نتیجه رسیده است که دوره قاجار تا میانه مشروطه دارای بیشترین اسناد در سفرنامه‌ها درباره عزاداری‌ها هستند (۱۵۵ سند) و در خود این دوره نیز عصر ناصرالدین‌شاه با ۸۷ سند بیشترین گزارش را به خود اختصاص داده است. به نوشته مظاهری از حیث زمانی بیشترین گزارش‌ها به نیمه دوم عصر ناصری تعلق دارند، یعنی سال‌های ۱۸۸۰ تا ۱۹۰۰. (همان: ۲۷۰) مظاهری رشد تکایا، توسعه تقویم مناسکی شیعه، ظهور رسوم جدید عزاداری مانند خره‌گیری (گل‌مالی)، رواج قمه‌زنی و آغاز دسته‌گردانی را به این دوره نسبت داده است. (همان: ۲۷۷-۲۷۸) شواهد متعدد دیگری نیز اوج گرفتن عزاداری‌ها و تغییر محتوای آنها در عصر ناصری را تأیید می‌کنند. برای نمونه اعتمادالسلطنه در

**المآثر و الآثار** بخشی را به «رواج کلی و شیاع کامل امر تعزیه‌داری و سوگواری» اختصاص داده و می‌نویسد «این سنت مؤکده ... در جمیع امتداد این قرون و ازمان اقامه ماتم ثانی سیدی شباب اهل‌الجنان به روز عاشورا غالباً و به عشر اول محرم احیاناً منحصر بوده است و در غیر این میقات مخصوص احدی بر این تکلیف منصوص رسم اقدام نداشته، اما در این دولت علیه چندان این سنت سنیه رواج گرفته که در تمام ایام جمیع اسابیع هر شهر از شهر در هر و قصبه مشهور از ممالک شیعه چندین مجلس حافل به ذکر این مصایب هایل منعقد می‌گردد... و از غره محرم تا سلخ صفر بخصوص به مثابه عاشورا عهد سایر سلاطین شیعه می‌باشد.» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۱: ۱۳۳) اعتمادالسلطنه در مورد هزینه‌های عزاداری‌ها در این ایام می‌نویسد «... از طرف دولت روزافزون چه در طهران چه در سایر بلاد و امصار ایران زیاد از پنجاه‌هزار تومان از عین مالیات به مخارج تعزیه‌داری می‌رسد و البته در تمام اقطار ایران در این دو ماه دو کرور تومان بل متجاوز مردم در این کار خیر مصروف می‌دارند و گفته‌اند که در طهران فقط در این دو ماه تقریباً یک کرور تومان قند و چای به مصارف روضه سیدالشهداء خوانی می‌رسد.» (همان: ۱۳۴)

یحیی دولت‌آبادی نیز در جلد اول کتاب **حیات یحیی** (۱۲۷۰ ه. ش. (۱۳۱۰ ه. ق.)) می‌نویسد «و هم طایفه دیگر در لباس روحانیت از راه دیگر محترم و تا یکدرجه نفوذ دارند و آن طایفه اهل منبر هستند چون روضه و تعزیه‌خوانی برای حضرت سیدالشهدا بزرگترین شعار مذهبی جعفری شده و روز به روز بر آن افزوده می‌گردد چه در ایام محرم و صفر چه در غیر آن.» (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۵۲)

متناسب با اوج‌گیری عزاداری‌ها محتوای آنها نیز دچار تغییرات جدی می‌شود. عبدالله مستوفی در توصیف تغییرات عزاداری‌ها در عصر ناصری می‌نویسد «از وقتی که طبقه توانا مجالس عزاداری را وسیله تظاهر و نمایش تجمل قرار داده و مستمعین هم برای وقت‌گذرانی به این مراسم رفتند و روضه‌خوان‌ها هم جنبه‌های اخلاقی منبرهای خود را ترک گفته، بیشتر به ظاهرسازی پرداختند، روح و معنی هم جای خود را بلفاظی سپرد و روضه‌های طرز ملاآقای دربندی رواج گرفت و خواب و خیال جزو حقایق گشت. روضه‌خوان‌ها به نقل اخبار ضعیف پرداخته، سهل است در همان روایات هم تعبیرات زاده فکر خود را مداخله دادند و به عنوان زبان حال دروغ‌های ناروا به خاندان پیمبر بستند و برای سکه‌کردن منبر خود و درآوردن جیب زن‌ها تا توانستند رطب و یابس به هم بافتند. این وضع از اواخر سلطنت ناصرالدین‌شاه شروع و روز به روز قوت گرفته، در زمان مظفرالدین‌شاه به اوج کمال رسیده و ایمان را در مردم سست کرد. پاره‌ای از متدین‌ها که این رویه را مخالف روح عزاداری دانستند بنای نقادی را گذاشتند.» (مستوفی، ۱۳۸۴: ۳۱۵-۳۱۶)

اشاره مستوفی به آراء فاضل دربندی و نزاع او با منتقدینش ما را به دوره‌ای هدایت می‌کند که در آن شاهد رشد نگارش آثاری هستیم که به تعبیر محدث نوری در اشاره‌ای مستقیم به کتاب اسرارالشهاده مملو از «اخبار واهیه و مجعوله بی‌شمار» هستند. (طبرسی نوری، ۱۳۹۲: ۱۶۰) **اسرارالشهاده** (۱۲۳۲ ه. ش.) فاضل دربندی و **الدمعه الساکبه** (۱۲۳۹ ه. ش.) نوشته شاگردش باقر بهبهانی و آثاری چون **فیض‌الدموع** (۱۲۴۳ ه. ش.)، **ذریعه‌النجاه** (۱۲۶۲ ه. ش.) و **تذکره‌الشهداء** (۱۲۶۶ ه. ش.) از آن جمله‌اند. اسرارالشهاده در سال‌های ۱۲۷۱-۱۲۷۹ ه. ش. با نام **انوارالسعاده** به فارسی ترجمه می‌شود. فاضل دربندی خود خلاصه‌ای از **اسرارالشهاده** را به زبان فارسی با نام **سعادات ناصریه** در همین سال‌ها می‌نویسد. (جعفریان، ۱۳۹۸: ۷۵-۷۶)

چنانکه طبرسی نوری گفته است سابقه نگارش چنین آثاری به کتاب **روضه‌الشهدا** (۸۷۸ ه. ش.) نوشته واعظ کاشفی بر می‌گردد. (طبرسی نوری، ۱۳۹۲) پس از آن نیز در متونی چون **تظلم‌الزهر** (۹۹۴ ه. ش.) و **منتخب طریحی** (۱۰۴۰ ه. ش.) در دوره صفوی تداوم یافته است. اما تراکم نشر و بازنشر این آثار اغلب از میانه دوره قاجار، یعنی سال‌های انتهایی سلطنت محمدشاه و به ویژه در عصر ناصری (۱۲۲۷-۱۲۷۵ ه. ش.) است. متون دوره‌های قبل در این دوره فراخوان می‌شوند، مورد توجه بیشتری قرار می‌گیرند و مضامین آنها عمومی می‌شود. آثاری چون **ناسخ‌التواریخ** (۱۲۱۸-۱۲۲۳ ه. ش.) و **طوفان‌البکا** (۱۲۱۰ ه. ش.) و **محرق‌القلوب**

(۱۲۱۱ ه.ش) و **معدن البکا** (۱۲۱۶ ه.ش) در همین دوره نوشته شده‌اند. باز نشر **تظلم الزهرا** در ۱۲۶۴ و ۱۲۷۲ ه.ش نیز نشانه اهمیت عهد ناصری از حیث رواج این گونه متون است. به نوشته محسن حسام مظاهری اغلب این کتاب‌ها - صرف نظر از میزان اعتبار آنها- از عصر صفویه به بعد و به ویژه در دوره قاجار و «خاص مجالس روضه‌خوانی و با هدف گریاندن مردم نوشته شده است.» (مظاهری، ۱۳۸۹) از نظر مظاهری «رویگرد این کتاب‌ها به واقعه عاشورا، بیشتر رویکردی تراژیک، تقدیرگرا و احساسی است و برای نویسندگان بیش از التزام به نقل صحیح داده‌های تاریخی، برجسته کردن ابعاد داستانی، حزن آمیز و تأثیربرانگیز مهم بوده است. این نکته را از نام‌های این کتب نیز می‌توان دریافت که در آنها عموماً واژگانی چون بکاء (گریستن)، حزن، غم، دمع (اشک) و نظایر آنها به کار رفته است.» (همان: ۱۲۳-۱۲۴)

انتشار این آثار در دهه‌های بعد منجر به نگارش آثاری انتقادی در واکنش به آنها شد. آثاری چون **لوعلوه و مرجان** (۱۲۸۰ ه.ش)، **کبریت احمر** (۱۲۸۰ ه.ش)، **اسرار المصاب** (۱۲۸۲ ه.ش) و نهایتاً **التنزیه لاعمال الشبیه** (۱۳۰۶ ه.ش). کتاب التنزیه علامه سید محسن امین یکی از پرمناقشه‌ترین آثار در کل تاریخ حیات تشیع است و رساله‌های متعددی در تأیید و رد آن نوشته شده است. از آن جمله است رساله **النقد النزیه لرساله التنزیه** (۱۳۰۷ ه.ش) نوشته عبدالحسین حلی در نقد آن. از این میان بیش از ۷۰ رساله به همت شیخ محمد حسون در موسوعه ده جلدی **الشعائر الحسینیة** گردآوری شده است. (حسون، ۱۳۹۸) مراسم‌های تعزیه و شبیه‌خوانی یکی از مهم‌ترین کانون‌های اختلاف نظر در این دوره است. (مظاهری، ۱۳۸۹)

عبدالله مستوفی درباره ویژگی‌های روضه‌خوانی فاضل دربندی می‌نویسد «این آخوند بیچاره از راه اخلاص و ثواب رساندن به مردم، کار روضه و روضه‌خوانی را از خرک در کرده و بعنوان «تسامح در ادله سنن...» تا توانسته است اخبار ضعیف و عقاید سخیف وارد روضه‌خوانی نموده است. تیغ‌زدن در روز عاشورا از کارهایی است که این آخوند در عزاداری وارد یا لامحاله آن را عمومی کرده و فعل حرام را موجب ثواب پنداشته است و ترک‌های عوام هم این عزاداری را پذیرفته‌اند و این خلاف شرع بین جزو عزاداری و کار ثواب وانمود شده است. چنانکه ذکر شاخسین و اخسین (شاه حسین، و احسین) و حیدر! صفدر! که قبل از تیغ‌زنی معمولاً می‌گفتند... در دوره‌های بعد از این تاریخ بود که روضه‌خوانی کسب خاصی شد و همه‌جور مردم حتی اشخاص بی‌سواد بی‌آواز وارد اینکار شدند. عده روضه‌خوان در تهران به هزار و دوهزار رسید و هر بی‌سوادی با به سر بستن یکی دو سه ذرع پارچه سفید و سیاه وارد این شغل شد. چون سرمایه صوتی نبود که ذاکر شوند، واعظ می‌شدند و هر رطب و یابسی بدهنشان می‌رسید بالای منبر به زبان می‌آوردند. این وقت بود که کتاب ملاآقای دربندی و جوهری<sup>۱</sup> اساس روضه‌خوانی شد.» (مستوفی، ۱۳۸۴: ۲۷۷-۲۷۶) اعتمادالسلطنه درباره شیوه عزاداری ملاآقای دربندی می‌نویسد «در ایام عشر اول محرم هر ساله به پای منبر وی ازدحامی عجیب فراهم می‌گردید و در عاشورا مخصوصاً از وی عادات دیوساران در جوامع مواج از تعزیه‌داران به صدور می‌رسید. بی‌اختیار عمامه بر زمین می‌کوفت و گریبان چاک می‌زد و بر سر خاک می‌ریخت.» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۱: ۱۸۹) مشابه همین روایت در مورد شیوه عزاداری فاضل دربندی در آثار دیگری چون **قصص العلماء تنکبانی و فواید الرضویه** شیخ عباس قمی آمده است. (جعفریان، ۱۳۹۸ الف) به نظر می‌رسد ملای دربندی احوالات پرشوری داشته است. او خود درباره احوالاتش می‌نویسد «آه! آه و واویلا! و هزار واویلا! دلم به جوش و خروش آمده، یا رب العالمین این جوش و خروش مرا زیاد نما.» (همان: ۷۴)

۱ اشاره مستوفی به طوفان البکا نوشته محمدابراهیم جوهری است که در ۱۲۱۰ ه.ش نوشته شده است.

یحیی دولت‌آبادی در مورد روضه‌خوانی در انتهای عهد ناصری می‌نویسد «... برای اداره بزرگ روضه‌خوانی روضه‌خوان بسیار در هر شهر و هر قصبه و هر ده لازم شده و چون کار با شرف با دخل بی‌سرمایه‌ای است از سادات و آخوندها فی‌الجمله کسانی که آهنگ صدایی داشته باشند فوج فوج داخل این شغل شده شعری چند در مرثیه حفظ نموده کتاب‌های روضه فارسی را خوانده روضه‌خوان می‌گردند اغلب از جعل کردن مطالب و دروغ‌گفتن و افترا بستن به خداوند، پیغمبر و امام مضایقه ندارند فقط شهرت‌یافتن محل توجه آنهاست و آن نمی‌شود مگر آنکه از روضه‌خوانی آنها مجلس گرم و فریاد و داد شنوندگان زیاد بلند گردد و باصلاح خودشان مجلس آنها بگیرد... به هر صورت قوه اهل منبر هم قسمت مهم از قوه روحانیت قابل اعتناست و در هیجان دادن افکار عوام مدخلیت تمام دارد ولی هیجان‌ها غالباً فایده عمومی ندارد بلکه در راه گرم کردن بازار روضه‌خوانی است و بس.» (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۵۳-۵۵)

دولت‌آبادی در شرح انتقادی خود از وضعیت روضه‌خوانی به کارکرد تعزیه‌خوانی و روضه‌خوانی در سرگرم کردن مردمی که سرگرمی ندارند نیز اشاره کرده است: «تعزیه‌خوانی به واسطه تشبیه و تقلیدی که در آن هست و اسباب زینت و تجملی که نموده می‌شود برای مردمی که کمتر وسیله تفریح و تفرج دارند مشغولیات بزرگی است. روضه‌خوانی‌ها که در خانه‌ها می‌شود برای صاحب‌خانه کسب شرف و درک ثواب و برای واردین رسیدن به اجر و تفریح و خوش‌گذرانی است.» (همان: ۵۲) علاوه بر آن دولت‌آبادی به اطعام فقرا در این مراسم اشاره می‌کند «مجالس روضه‌خوانی مخصوصاً در خانه‌های تجار و معتبرین از کسبه منتهی باطعام می‌شود به این ترتیب که به اندازه گنجایش فضایی که دارند از هر قبیل مردم مخصوصاً فقرا جمع‌شده چندتن روضه‌خوان و مداح مدحی می‌سرایند و روضه می‌خوانند بعد از آن صاحب‌خانه به فراخور استعدادی که دارد نهار یا شام عمومی می‌دهد و گرسنگان را از خانه خود سیر بیرون می‌نماید.» (همان: ۵۲-۵۳) این مراسم علاوه بر وجود مذهبی، مکان اطعام و سرگرمی فقرا بوده است و همچنین مکانی برای کسب سرمایه‌های اجتماعی برای برگزارکنندگان مراسم که بسیاری از طبقات بالا بوده‌اند.

### ۵-۳- شرایط اجتماعی ایران قرن سیزدهم: در میانه قطعی و وبا

حال زمان طرح این پرسش است که سال‌هایی که عزاداری‌ها در ایران چنین اوج می‌گرفتند از حیث اجتماعی دارای چه ویژگی‌هایی بود. مهم‌ترین مسئله از زاویه مقاله حاضر پروبلماتیک شدن سلامت مردم و ناتوانی پزشکی قدیم و دولت از حفظ‌الصحه و حفظ نفوس مسلمین است. (کریم‌خان زند، ۱۳۹۱؛ توکلی طرقي، ۱۳۸۷) هم‌زمانی عزاداری‌های جوشان با شیوع وبا و طاعون و قحطی در ایران به ما اجازه می‌دهد که از این عزاداری‌ها به مثابه شکلی از «مناسک مصیبت» سخن بگوییم.

در سال‌های اخیر پژوهش‌هایی در رابطه با تحولات پیدایش پزشکی جدید و ارتباط آن با تکوین دولت مدرن در ایران انجام شده است. برخی از این پژوهش‌ها از چارچوب نظری فوکو برای توضیح تولد دولت مداخله‌گر استفاده کرده‌اند. برای نمونه انصافی و احمدوند از «پزشکینه‌سازی» در واکنش به بیماری وبا به عنوان یکی از عوامل «گذار به دولت مدرن» سخن گفته‌اند. (انصافی و احمدوند، ۱۴۰۰) اما این پژوهش‌ها به روی دیگر مسئله یعنی هم‌زمانی بحرانی شدن مسئله سلامت در این دوره با گسترش عزاداری‌ها و اقبال به مذهب توجه نکرده‌اند. این اقبال زمینه فرهنگی‌ای را در جامعه تقویت می‌کرد که از علل مهم مقاومت بخش‌هایی از جامعه در برابر فرآیندهای مدرن شدن و تکوین دولت مداخله‌گر بود. تأکید یکسره بر دستگاه نظری فوکو، چشم را بر مقاومتی که درون جامعه در اثر اقبال به مذهب در برابر فرآیند تکوین دولت مدرن به وجود می‌آید می‌بندد. در حالی که چارچوب نظری دورکیمی با تذکر به دوسویگی نهفته در لحظات بحران و غلیان جمعی امکان تحلیل هم‌زمان اراده جامعه برای حرکت به سمت امر نو و بازگشت جامعه به الگوهای جمعی قدیمی را فراهم می‌کند. به همین دلیل است که دورکیم در درسگفتارش درباره سوسیالیسم، هم‌زمانی برآمدن

منظومه‌های دینی، سوسیالیستی و علوم اجتماعی در پایان قرن نوزدهم را سه واکنش مختلف به مسئله‌ای واحد یعنی بحران اجتماعی و آنومی آن زمان ارزیابی می‌کند. (Durkheim, 2009)

اما تا جایی که به زمینه ایرانی باز می‌گردد گزارش‌های درخشانی مانند آنچه احمد سیف در فصل دوم کتاب «قرن گمشده» و هما ناطق در مقاله‌ای با نام «تأثیر اجتماعی و اقتصادی وبا در دوره قاجار»، آورده‌اند نشان می‌دهد ایران به مدت حدود یک قرن به صورت پیاپی گرفتار قحطی و بلایای طبیعی مانند زلزله و بیماری‌های مسری بوده است. بنابر گزارش هما ناطق حداقل سالهای ۱۲۳۶ تا ۱۳۲۱ هجری قمری (۱۱۹۶-۱۲۸۱ ه.ش) کشور در سال‌های مختلف گرفتار بیماری‌های وبا و طاعون و تبعات آن بوده است. ناطق در گزارش خود از طیف متنوعی از منابع از تواریخ و اسناد گرفته تا روزنامه و وقایع اتفاقیه و نوشته‌های سفرنامه‌نویسانی مانند کنت دوگوبینو استفاده کرده است. ناطق در ابتدا از «وبای بزرگ» سال ۱۲۳۶ هجری سخن می‌گوید. مطابق گزارش هما ناطق طاعون در ۱۲۴۷ و ۱۲۵۴ و ۱۲۶۵، و وبا در ۱۲۵۰، ۱۲۵۲، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۷، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۳، ۱۲۷۷، ۱۲۷۹، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۹۴، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰ و ۱۳۲۱ در نقاط مختلف کشور گزارش شده است. (ناطق، ۱۳۵۶: ۲۴-۲۶) شدت و گستردگی بیماری در سال‌های مختلف متفاوت بوده است. اما به نظر می‌رسد وبای بزرگ ۱۲۳۶، طاعون ۱۲۴۷ و وبای سال‌های ۱۲۷۳ و ۱۲۸۴ و ۱۲۸۷-۱۲۸۸ و ۱۳۱۰ و ۱۳۲۲ هجری قمری، شدت بیشتری داشته‌اند. در نقل قول‌های تکان‌دهنده هما ناطق مکرراً سخن از کشته‌شدن مردم تعداد زیادی از مردم در اثر بیماری، تعطیلی کسب و کارها و بازار، فرار مردم از شهرها و بروز قحطی به میان آمده است. برای نمونه ناطق به نقل از کنت دوگوبینو در شرح وبای ۱۲۷۳ هجری می‌نویسد «هر کس دو پا داشت و می‌توانست فرار نماید، برای حفظ جان خود از پایتخت گریخت. مردم چنان می‌مردند که گویی برگ از درخت می‌ریزد و با اینکه در تهران آماری برای شمار مردگان وجود ندارد من تصور می‌کنم که بیش از یک‌سوم سکنه تهران در اثر وبا مردند.» (همان: ۳۵) دکتر طولوزان پزشک مخصوص ناصرالدین‌شاه یک‌دهه بعد در شرح وبای ۱۲۸۴ می‌نویسد چون در ایران «قانونی برای نگاه‌داشتن شمار مردگان نیست معه‌ذا نمی‌توانیم عده آنها را کماکان معین کنیم، معه‌ذا می‌دانم که عده مردگان کمتر از یک‌صد هزار نفر نبوده...» (همان: ۳۶) امین‌الضرب در شرح وبای ۱۲۸۸ نوشته است «روزی ۲۰۰ نفر تا ۴۰۰ نفر در کوچه و بازار محله‌ها» می‌مردند. (همان: ۳۶)

در خاطرات احتشام‌السلطنه درباره قحطی و وبای ۱۲۸۸ ه.ق چنین آمده است «زمستان آن سال به نهایت سخت شد. سرما و گرسنگی و بی‌نظمی در جمیع شئون و نبودن هیچ وسیله‌ای برای رفع آن بلیات. هزارها مردم جان سپردند و ناخوشی وبا هم در تعاقب آن مصیبت‌ها شایع شد. مردم بعد از خوردن سگ و گربه و هر چه خوردنی و به قول معروف دندان‌گیر بود ناچار به خوردن اطفال پرداختند. مردم قحطی‌زده اطفال را می‌دزدیدند و می‌خوردند، در اوائل تابستان که به تازگی از شدت قحطی کاسته می‌شد بیماری وبا شدت یافت و خرمن عمر مردمی را که با گوشت چهارپایان و اموات زنده مانده بودند، هزارهزار درو کرد.» (احتشام‌السلطنه، ۱۳۶۷: ۳۳)

نجم‌الواعظین در رساله *تنبيه العافلين*، به نقل از کتابی به نام *عبره لاخلاف* که ظاهراً نسخه‌ای از آن به دست ما نرسیده، شرحی از وبا و قحطی در مشهد در سال ۱۲۸۸ ه.ق آورده است که در آن روایت‌های مکرری از خوردن گوشت انسان‌ها توسط مردم به چشم می‌خورد. (جعفریان و کوشکی، ۱۳۸۸) کتاب *قم در قحطی بزرگ* نیز در واقع بازنشر رساله‌ای خطی است به قلم میرزا علی‌اکبر فیض که شرح مشابهی از قحطی قم در همین سال به دست داده است. (گرنی و صفت‌گل، ۱۳۸۷)

بیست سال بعد در ۱۳۱۰ هجری قمری مجدداً کشور گرفتار وبای سهمگینی شد که دکتر طولوزان آن را «سخت‌ترین و گسترده‌ترین» وبایی دانسته که شاهدش بوده است. (ناطق، ۱۳۵۶: ۳۸) امین‌الضرب درباره این وبا گفته است که اگر کسی می‌مرد «هیچ‌کس نبود او را بردارد، روی لنگه در بگذارد، ببرد یک‌جایی به خاک بسپارد.» (همان: ۳۸) شرحی مفصل درباره وبا در شیراز

سال‌های ۱۲۳۶ تا ۱۳۲۲ ه.ق را سلیمان حیدری در مقاله «بررسی علل شیوع بیماری وبا در شیراز سال‌های ۱۲۳۶-۱۳۲۲ ه.ق» آورده است. (حیدری، ۱۳۹۶)

در روایت احمد سیف نیز به تفصیل به قحطی و زلزله و بیماری‌های مسری در سال‌های مختلف قرن نوزدهم میلادی اشاره شده است. (سیف، ۱۳۸۷) از جمله اشاره به زلزله‌هایی در طول دهه ۵۰ این قرن و قحطی بزرگ در ۱۸۶۹-۱۸۷۲ نوزدهم (۱۲۴۸-۱۲۵۱ ه.ش/۱۲۸۸-۱۲۹۱ ه.ق). بنا به روایت ویلم فلور، قحطی بزرگ، بدترین قحطی ایران در طول دویست سال بود و «مشکلات اپیدمیک ناشی از تغذیه ناکافی بخش بزرگی از جمعیت کشور را از میان برد.» (فلور، ۱۳۹۸: ۱۷۰) رسول جعفریان درباره قحطی سال ۱۲۸۸ ه.ق می‌نویسد «تلفات آن را حدود یک و نیم میلیون نفر که معادل بیست تا بیست و پنج درصد از جمعیت کشور بود عنوان کرده‌اند. شهرهای اصفهان، خراسان، یزد و فارس بیشترین آسیب و تلفات را از این قحطی دیدند.» (جعفریان و کوشکی، ۱۳۸۸: ۱۳۱) محمدعلی غفاری در خاطرات خود درباره قحطی سال ۱۲۸۸ ه.ق در کاشان چنین نوشته است «در هر قریه‌ای که هزار نفر انسان داشت، بخصوص دهات بیلاق کاشان، زیاده از دویست نفر باقی نمانده است. چه بنویسم؟ محشر کبری مشاهده نمود و تمام رعیت املاک و دهات مؤلف متفرق شده بودند.» (غفاری، ۱۳۶۱: ۴۲) در طول این قحطی «مردم مسلمان مردار مسلمان تا یهود را می‌خوردند. خانه‌های خود را ویران می‌نمودند و چوب آن را می‌فروختند تا خوردنی فراهم کنند و یک من تبریز نان را به نیم مثقال طلا می‌خریدند و مع‌هذا نایاب بوده است.» (نراقی، ۱۳۴۵: ۲۶۴)

بنا به گزارش دکتر ویلز از این قحطی در شیراز «دو سال تمام حتی یک قطره باران از آسمان به زمین نبارید. زمین و باغ و صحرا همه‌جا خشک و تفتیده، نه کشتی و نه حاصلی. نه خواروبار و نه غله‌ای. ... روز به روز بر تعداد گدایان افزوده می‌گشت... عده‌ای هم از شدت استیصال و به منظور رفع رنج گرسنگی دست به هر کاری، حتی دزدی و جنایت زدند به طوری که دستبردزدن‌های شبانه به منازل بخصوص دکان‌ها و مغازه‌ها بصورت عادی درآمد، و اداره امنیت مملکت به صورت مشکلی بزرگ و غیرقابل حل جلوه‌گر شد... همه جاده‌ها ناامن گردید و رعب و وحشت زیادی در دل مردم ایجاد گشت... در این میان اسفانگیزترین منظره اخراج کودکان از میان خانواده‌های قحطی‌زده توسط پدر و مادران و سرگردانی آنها در میان کوچه و خیابان بود... روز به روز بر تعداد قتل و جنایات و سرقت‌های مسلحانه افزوده می‌گشت... عده‌ای هم اقدام به خوردن نه تنها نعش حیوانات بلکه جنازه انسان‌ها کردند. از همه بدتر حمله برخی قحطی‌زدگان بسوی بچه‌های آواره بود. بدتر از آن فروخته‌شدن بعضی از اطفال و کودکان توسط پدر و مادر آنان به دیگران بود. به دفعات مختلف موارد آدم‌خواری دیده شد.» (ویلز، ۱۳۶۸: ۲۸۷-۲۹۲) مشابه همین روایت درباره فروش کودکان را لرد کرزن نیز آورده است. (زرگرنژاد و زارعی، ۱۳۹۴) ویلیام بریتل‌بنک در ایام عبور خود از ایران در سال ۱۲۹۰ ه.ق شاهد تداوم قحطی در بوشهر و شیراز و کازرون و اصفهان و تهران بوده است. (بریتل‌بنک، ۱۴۰۱)

گزارش‌های آن زمان، صرف نظر از اغراق‌های احتمالی، ترس و وحشتی را نشان می‌دهد که هر بار با شیوع بیماری‌های مسری و قحطی و زلزله کشور را در می‌نوردیده است. اوج استیصال را در زمان شیوع بیماری‌های مسری می‌توان دید. رهاکردن شهرها و فرار حاکمان و به تبع آنها فرار مردمی که امکان فرار داشتند از شهرها، ویرانه‌شدن آبادی‌ها، کمیاب‌شدن کالاها و گران‌شدن قیمت آنها به ویژه نان مردم، ویژگی‌های تکرارشونده ایام شیوع بیماری‌های مسری است. دین و از آن بیشتر آنچه خرافات خوانده می‌شود در چنین شرایطی پاسخی است به استیصال جامعه.

#### ۵-۴- در نسبت قحطی و بیماری با عزاداری

برخی گزارش‌های رسیده از آن زمان پیوند میان بیماری و رجوع به دین را تصویر کرده‌اند. برای نمونه در روزنامه خاطرات عین‌السلطنه دربارهٔ وبای سال ۱۳۱۰ هجری چنین می‌خوانیم «در اغلب بلاد ایران به شدت مشغول قتل است. خط خراسان تماماً، مازندران و گیلان و استرآباد به شدت، یزد و کرمان و اصفهان بیش از حد است. تمام آذربایجان مبتلی هستند. قزوین و خمسه فراوان است. یک طهران نبود، آن هم الان طوری شده است که از روزی ششصد نفر و پانصد نفر کمتر نمی‌کشد. تمام مردم گریخته‌اند ... همه‌همه و اضطراب مردم تهران طوری شده که به نوشتن بر نمی‌آید. دو سه مرتبه خلق تهران با علما و سادات به حضرت عبدالعظیم و امامزاده حسن و امامزاده اهل علی مصلی رفته، هر مرتبه متجاوز از بیست هزار نفر بودند. صدقه و روضه‌خوانی و بذل و بخشش به شدت زیاد شده. طوری مردم ترسیده‌اند که حقیقت دیدنی و تماشایی است. شب و روز و آرام و قرار را برده است. حال تکلم به هیچ کس باقی نیست. خداوند ترحم کند و رفع بلا فرماید. کسی نیست که از خانهاش تلف نشده باشد ... الان که هیچ کس امید به حیات خود ندارد تا چه مقدر شده باشد» (عین‌السلطنه، ۱۳۸۴: ۴۸۲) عین‌السلطنه چند روز بعد می‌نویسد «... مردم شهر تماماً فرار کرده‌اند، کوچه‌ها خلوت است، تمام دکان‌ها بسته است، دل مردم پی کار نمی‌رود... تجریش پاک گرانی آمده، همه چیز گران است، اگر هم پیدا شود خیلی گران ... روضه‌خوانی و خیرات به حدی در تهران و شمیرانات زیاد شده که چه نویسم. آش امام زین‌العابدین در تمام کوچه‌ها و گذرها طبخ می‌شود. دسته‌جات سینه‌زن متصل در گردش است. تمام مردم زاهد و عابد شده‌اند.» (همان: ۴۸۳)

عین‌السلطنه در ادامه گزارش خود به رواج خرافاتی اشاره می‌کند که مردم به میرزای شیرازی نسبت می‌داده‌اند «باری مردم چیزها در این ایام از خود درآورده و تمامش را به قول جناب میرزا شهرت داده‌اند مثلاً می‌گویند زن‌ها کفش پاشنه‌نخواب پا نکنند. جهت وبا همین چیزهاست.» (همان: ۴۸۵)

احتشام‌السلطنه در خاطراتش دربارهٔ وبای همین سال می‌نویسد «بیچاره مردم ایران از یکصدسال قبل هر سال و یا لااقل هر یک یا دوسال در میان گرفتار سرایت بیماری وبا شده‌اند و هر روز نفوس معصوم بر اثر ابتلا به بیماری جان سپرده و قبرستان‌های جدید از پرباری و مرگ مردم احداث و آباد شده و هنوز هم هیچ کس به فکر چاره‌جویی و تدارک طرق پیشگیری با این بیماری مهلک را ننموده است.» (احتشام‌السلطنه، ۱۳۶۷: ۱۷۳) او تهران روزهای وبای آن سال و بی‌پناهی مردم را چنین توصیف می‌کند «شهر تهران در آن یکی دو روز منظرهٔ خیلی وحشتناکی پیدا کرده و به تمام معنا مصداق ضرب‌المثل «خاک مرده بر سر شهر پاشیده‌اند» شده بود. مردم دسته‌دسته می‌مردند. شاه و وزرا در سفر و دور از پایتخت بودند و مردم بی‌صاحب. تنها پختن آش نذری و روضه‌خوانی را چارهٔ دفع بلا و وبا دانسته و به آن می‌پرداختند.» (همان: ۱۷۳)

احمد کسروی در روایتی مشابه دربارهٔ وبای سال ۱۳۲۳ هجری قمری در تبریز چنین نوشته است: «وبا آمد و مردم به شیوهٔ آن زمان از کوچه‌ها قرآن آویز گردانیدند که هر که از زیر آن گذرد در زینهار باشد و در دربندها و سرکوچه‌ها فرش گسترده روضه‌خوانی‌ها بر پا گردانیدند. یک روز هم یکی از نوه‌های آقامیرفتاح را سوار خر گردانیده به آن کوی آوردند و در کوچه‌ها گردانیدند که مردان و زنان دست و دامنش را ببوسند. آقا میرفتاح ... خانهاش در تبریز «اجاق» می‌بود که مردم نذرها کردند و ارمغان‌ها بردندی و در وبا و دیگر پیشامدها دست به دامان بازماندگان او یازیده شدی... به هر حال وبا کار خود را می‌کرد و روزانه چندصدتن را می‌کشت.» (کسروی، ۱۳۲۳: ۲۲-۲۳)

در گزارش احمد سیف هم به نقل از اسناد و مدارک پارلمانی بریتانیا دربارهٔ وبای سال ۱۳۲۳ هجری قمری در اصفهان آمده است «این که اهالی بسیار ترسیده بودند از اینجا ناشی می‌شود که اکثر مردم از شهر فرار کردند. قرآن‌ها را گشوده و در خیابان‌ها نهادند.

بعلاوه در چند هفته گذشته مجالس متعدد روضه‌خوانی برگزار نموده و برای رفع و با، دسته‌های سینه‌زنی به راه انداختند.» (سیف، ۱۳۸۷: ۵۶)

فقره‌ای که فاضل دربندی درباره تجربه مواجهه شخصی‌اش با وبا نقل کرده است از منظر موضوع این مقاله واجد اهمیت است. رسول جعفریان ماجرا را چنین نقل کرده است: «{ملاآقا دربندی} جایی هم از وبای خودش یاد کرده و شدتی که داشته که اطرافیان از او ناامید شده بودند. وی آنقدر احساس عطش و تب می‌کرده که به حالت بی‌هوشی می‌رفته است. خودش می‌گوید فکر می‌کردم اگر تمام یخ‌های دنیا را بیاورند، بدن من خنک نخواهد شد. در همین حال یاد عطش امام حسین می‌افتم و شروع به فرستادن سلام بر حسین می‌کنم. بعدها که خوب می‌شود، دوستی می‌گوید آن وقت که نزد تو آمدم، تو می‌گفتی: یا ابا عبدالله روحی لک‌الفداء و من از در دیوار می‌شنیدم که می‌گفت: فلانی نجات خواهد یافت. بقیه به من می‌گفتند چطور این را می‌گویی؟ او یعنی ملاآقا در حال مرگ است. اما من این احساس را می‌کردم. آنگاه از لحظه‌ای هم که طبیب، یعنی اسدالله طبیب شیرازی بر بالینش بوده و در حال مرگ سخن می‌گوید.» (جعفریان، ۱۳۹۸: ۹۹)

موضع نجم‌الواعظین در برابر قحطی و وبای سال‌های ۱۳۳۶ ه.ق نیز از این حیث قابل توجه است: «با وجود اینکه کمال مواظبت نمودند از طبیب و غذا و لباس و بستر خواب کوتاهی نکردند، با وجود این خیلی از آنها تلف شد و طولی نکشید که ظهور مرض وبا گردید. اگر متوسل به تعزیه‌داری و سوگواری در محله‌ها و بازارها عموماً نکرده بودند هر آینه از این آتش بلا که در تمام ممالک افروخته شده بود، تمام عالم را سوخته بودی.» (جعفریان و کوشکی، ۱۳۸۸: ۱۴۱)

عصاره این دیدگاه را می‌توان در این عبارات فاضل دربندی رؤیت کرد: «در مورد خواب‌هایی که برخی مؤمنین و مؤمنات دیده بودند، حاصل آن خوابها این بود که صدیقه عظمی و حجت کبری فاطمه زهرا به آن زنان و مردان در عالم رؤیا فرموده بود در تهران به سبب زیادی معاصی و وقوع جرائم و گناهان کبیره نزدیک بود که عذاب عظیم و بلایی بر اهل آن نازل شود اما حق تعالی به رحمت واسعه خود این عذاب را به سبب عزاداری ملای دربندی در ماه محرم و ایام دیگر در مسجد جامع بر اهل تهران نرفتاد. پس به ملای دربندی از زبان من بگویند مادامی که در تهران است ذکر مصائب نورچشم حسین مظلوم و عطشان را ترک نکند.» (دربندی، ۱۳۹۸: ۲۶۹)

اولویت رجوع به مذهب بر هر کار دیگر از جمله رجوع به طب جدید در این فقرات روشن است. اما مهم‌تر از این ارجاعات مستقیم به رابطه دین با قحطی و بیماری، توجه به فضای اجتماعی‌ای است که نیازهایی را بر می‌سازد که پاسخ به آنها در صورت‌های جوشان عزاداری متجلی می‌شود.

در ادامه به این پرسش پاسخ خواهیم داد که چگونه می‌توان میان رشد عزاداری‌های جوشان و بحران‌های اجتماعی رابطه برقرار کرد.

## ۵-۵- عزاداری‌های جوشان، پاسخی به بحران

رسول جعفریان در کتاب «ملاآقادربندی و مقتل‌نگاری» قرن سیزدهم هجری را قرن «زایش افکار تازه در ایران شیعی» می‌داند. او با نام‌بردن از چهره‌هایی چون شیخ‌احمد احسائی (م. ۱۲۴۳)، میرزا محمد اخباری (م. ۱۲۳۲)، سید کاظم رشتی (م. ۱۲۵۹)، سیدعلی‌محمد باب (م. ۱۲۶۶) و حاج‌محمدکریم‌خان امامی (م. ۱۲۸۸)، آنها را «چهره‌های فرقه‌سازی» می‌داند که «در پی جنگ‌های ایران و روس که تأثیر مهمی روی روح و روان مردم ایران، علاوه بر اقتصادیات و اجتماعیات آنها داشت، ایجاد شد.» (جعفریان، ۱۳۹۸: ۸-۹) جعفریان ملاآقادربندی را هم از همین دست می‌داند. وی معتقد است افکار این افراد «می‌توانست منشاء یک تحول فکری و حتی سیاسی باشد... اما برآمدن تجدد بود که راه را بر نفوذ آن افکار بست.» (همان: ۹)



جعفریان به اهمیت پیدا کردن ایده ولایت ائمه در این دوران اشاره می‌کند و به بحث مستقل خودش پیرامون ظهور افکار غالبانه در قرن سیزدهم هجری در مقاله «بازگشت غلو به تفکر شیعی در قرن سیزدهم (نگاهی به منازعات فکری در تبریز)» (جعفریان، ۱۳۹۸) ب<sup>۱</sup> ارجاع می‌دهد. مقاله دیگری هم با نام «منازعه در مسئله غلو درباره امامان: مورد خاص: بحث درباره قاسم‌الارزاق بودن ائمه» (جعفریان، ۱۳۹۹) در همین زمینه از او منتشر شده است. جعفریان به این نکته اشاره می‌کند که اخبار غالبانه پیرامون ائمه در قرن سیزدهم با محوریت حدود ولایت و ولایت مطلقه و علم و قدرت ولی در میان شیعیان اوج می‌گیرد و سبب‌ساز مجموعه‌ای گسترده از مباحثات کلامی میان جریان‌های غالی نوظهور و روحانیون سنتی می‌شود. باور به قاسم‌الارزاق بودن ائمه یکی از اعتقاداتی است که در آن زمان به وسیله جریان‌های غالی و در چارچوب بسطی در محدوده ولایت امام ذیل نوعی روایت عرفانی طرح می‌شود. (جعفریان، ۱۳۹۸) به یاد می‌آوریم که اتهام چهره‌هایی چون فاضل دربندی در نظر محدث نوری غلو در ابواب فضائل و مصائب و قصص درباره اهل بیت در عزاداری‌ها بود. فاضل دربندی درباره «خورشید درخشان این خلفای صاحب ولایت مطلقه» می‌نویسد «خليفة الله کسی است که خداوند (در عالم تصرف، ولایت و حفظ و رعایت آن) لباس و خلعت تمامی اسماء و صفات خود را بر تن او پوشانده و با این اعتبار او را بر مسند خلافت خود نشانده است. حق تعالی با دست خود تصرف در خزائن ملک و ملکوت را به دست او داده و همه خلائق را بر حکم نافذش مسخر نموده است.» (دربندی، ۱۳۹۸: ۲۳۰)

جعفریان همچنین در شرح زندگی ملاآقادر بندی اشاره کرده است «ما مسیری در تحلیل علت شهادت امام حسین، از سیدمرتضی تا مجلسی و از آنجا تا ملاآقای دربندی داریم که به تدریج تفسیر عاشورا تقدیری تر می‌شود.» (جعفریان، ۱۳۹۸: ۸۴) تقدیری تر شدن تفسیر عاشورا پیوندی با پدیده‌های عزاداری و زیارت دارد. در این تفسیر تقدیر امام حسین به این دلیل شهادت قرار گرفته که «سالانه هزاران نفر به زیارت بروند به رستگاری برسند.» (همان: ۸۳) بنابراین فلسفه شهادت امام حسین «النجاه العاصین من محبی اهل بیت الحسین» است. (همان: ۸۳) این فلسفه را باید در کنار باور روضه‌خوانانی مانند حاج میرزا محسن نیشابوری مشهور به تاج واعظ و نویسنده کتاب دره‌التاج و مرقاه المعراج (۱۲۸۳ ه.ش/ ۱۳۲۳ ه.ق) قرار دهیم که طب و دانش و علل طبیعی را نفی می‌کردند و علت وبا را «غیر قهر ذوالجلال» نمی‌دانستند «که دهد بر خلق وحشی گوشمال.» (طاهر احمدی، ۱۳۸۰: ۱۰۸) آنچه چند دهه بعد نجم‌الواعظین در رساله **تنبيه الغافلین** درباره تأثیر معصیت و ناشکری مردم در ظهور قحطی و وبای سال ۱۳۳۶ ه.ق/ ۱۲۹۶ ه.ش (سال پایانی جنگ جهانی اول) آورده است نشان‌دهنده دوام این دیدگاه در میان روضه‌خوانان تا این ایام است. نجم‌الواعظین می‌نویسد «روز به روز فعلاً شدت معاصی و وفور عاصی بیشتر از پیش گردیده. چه چندی است که یک‌مرتبه مردم خود را در ارتکاب معاصی آزاد دانسته‌اند و در اوامر الهیه بی‌اعتنا شده‌اند که غالباً بر مردمان دین‌دار تمسخر و استهزاء می‌نمایند. اگر مؤمنی زبان به امر معروف گشاید خود را به ورطه هلاک اندازد. بی‌اعتنایی به اوامر الهیه و احکام مصطفویه رفته‌رفته کار را به اینجا رسانیده که در این قرن اخیر چنان بلاها متراکم گردیده که علاج آن جز به تیغ عدل حجت بالغه زمان نخواهد بود.» (جعفریان و کوشکی، ۱۳۸۸: ۱۳۶)

اگر همه این موارد را در کنار جنبش‌ها و افکار اصلاح‌طلبانه و مشروطه‌خواهانه‌ای قرار دهیم که پس از شکست‌های ایران در جنگ‌های ایران و روس و همچنین بروز پیاپی وبا و قحطی در کشور تکوین پیدا کرده و اوج گرفته‌اند و همزمانی این پدیده‌های متناقض یعنی افکار غالبانه و جنبش‌های اصلاح‌طلبانه نیازمند توضیحی جامعه‌شناختی است.

۱ رسول جعفریان به همین نام به این مقاله ارجاع داده است و در فضای مجازی هم به همین نام در دسترس است. اما در نشریه آیین پژوهش همین مقاله با نام «مجادلات مذهبی در قرن سیزدهم هجری» منتشر شده است. (جعفریان، ۱۳۹۸ ب)

ایام پس از شکست‌های ایران از روسیه، چنانکه گفته‌اند آغازِ زوال و بی‌اعتباری افکار و نهادهای قدیم بود. دولت و طب و علوم و فلسفه قدیم همگی از توضیح و تدبیر وضعیتی که کشور در آن قرار گرفته بود ناتوان بودند. مردم بی‌پناه رها شده بودند و دولت توان حفظ نفوس و امنیت و سلامتِ آحادِ مردم را نداشت. این ایام به بیان دورکیمی، آغاز دوران آنومی در ایران آن‌زمان بود. جنبش‌های اصلاح‌طلبانه و افکار غالبانه دو پاسخ متفاوت و مختلف‌الجهت به پدیده‌ای واحد بودند. پاسخ جنبش‌های اصلاح‌طلبانه به شرایط آنومیک دوران روشن است و در سال‌های اخیر موضوع تحقیقات مفصلی بوده است. اما دربارهٔ ارتباط میان افکار و جنبش‌ها و مناسک غالبانه با شرایط آنومیک و بسط مفهوم ولایت و قدرت ولی در این افکار سخن کمتری به میان آمده است.

حال باید به این پرسش پاسخ دهیم که عزاداری‌های جوشان چگونه به شرایط آنومیک پاسخ می‌دادند؟ چرا ولایتِ امام بر محوریتِ بسط علم و محدودهٔ قدرت و تأثیرگذاری‌اش، مفهوم پایهٔ افکار و عزاداری‌های غالبانه است و چرا عزاداران در سه باب مصائب و فضائل و قصص، شیفتهٔ غلو می‌شوند؟

پاسخ در یک کلمه استیصال است. جامعه‌ای ناتوان از تدبیر عقلانی امور خود، هر چه بیشتر خود را در پناه نیروهای قدرتمند متافیزیکی قرار می‌دهد. بر فضائل و قدرت تأثیرگذاری اهل بیت می‌افزاید، چون در شرایط ناتوانی نیروهای واقعی در حل مسائل، نیازمند نیروهای قدرتمند ماوراءطبیعی است که بتواند به آنها تکیه کند. آنها را «قاسم‌الرزاق» بدانند و آنچه را که در قحطی و وبا از دست داده و نمی‌تواند خود در زندگی به دست آورد از آنها بخواهد. غلو در فضائل بیشتر و بیشتر می‌شود و محدودهٔ تأثیرگذاری ولایت معصومین و حتی وابستگان آنها و قدرت آنان بسط می‌یابد. ولایت هر چه بیشتر مطلقه می‌شود. «شجاعت هاشمیه» اهل بیت را قادر به غلبه بر همهٔ قدرت‌های دنیوی می‌کند. نیروی ولایت، ناممکن‌ها را ممکن می‌کند.

در عین حال غلو در مصیبت اهل بیت افزایش می‌یابد تا مصیبت افراد جامعه برایشان قابل تحمل شود. غلو تا آنجا اهمیت پیدا می‌کند که منجر به وضع مفهوم «کمالت مصائب و تمامیه محنه» می‌شود. مصائب اهل بیت به اوج می‌رسد تا مردم عادی باور کنند مصیبت آنها در برابر مصیبت اهل بیت چیزی نیست. تا به بزرگان خود تاسی کنند و تقدیر الهی را هر چه باشد بپذیرند. جامعه در روایت مصیبت اهل بیت، مصیبت خود را می‌یابد و با شرکت در مراسم روضه و عزاداری تقدیر را پذیرفته و رستگار می‌شود. مفهوم «امان» در این چارچوب معنایی دیگر می‌یابد. چنانکه ملاآقادرندی با طرح این پرسش که چرا به رغم حملات وهابیان و نجیب‌پاشا به کربلا، شیعیان، کربلا را محل امن می‌دانند، معنایی غیردنیوی به مفهوم امان و امنیت می‌دهد. رسول جعفریان این معنا را چنین توضیح می‌دهد «وی در پاسخ این اشکال به استجابت دعای زائران در کربلا اشاره کرده است و آن و مشابه آن را معنای امان می‌داند.» (جعفریان، ۱۳۹۸: ۶۰) در این تفسیر حتی در شرایط وبا و قحطی، مکان‌های زیارت و روضه و عزاداری، مکان‌های امن‌اند.

قصه‌ها و ابعاد نمایشی حادثه در این شرایط رشد پیدا می‌کنند و تعزیه رونق می‌یابد چون قصه‌ها به افراد کمک می‌کنند اندکی از زندگی روزمره که چیزی جز مصیبت و تنگنا در آن نمی‌یابند فاصله بگیرند و فضایی دیگر را تجربه کنند. تصادفی نیست که در بسیاری از این تعزیه‌ها داستان‌ها و رفتار کمیک قابل رؤیت است. جامعه تلاش کرده است با قرار دادن امر کمیک در وضعیت اشقیای کربلا، راهی برای تفریح و سرگرمی و فاصله گرفتن از زندگی روزمره بحرانی پیدا کند.

افراد در این جامعه با شور به میان می‌آیند، خود را می‌زنند، گریبان چاک می‌دهند، خاک بر سر می‌ریزند و سخنان غالبانه بر زبان می‌رانند. فرم‌های غنایی در همین شرایط رشد می‌کنند. شدت عزاداری واکنشی به شدت مسائل اجتماعی است. بخش‌های بزرگی از جامعه در چنین شرایطی با تمام وجود اقتدار را طلب می‌کنند. اقتداری که بیاید و بتواند مسائشان را حل کند. بسط نظری علم و قدرت ولی در همین شرایط رخ می‌دهد. تصادفی نیست که در همین ایام جریان‌های مهدویت‌گرا و آخرالزمانی نیز رشد پیدا می‌کنند و دین سنتی را به چالش می‌کشند.

## ۶- نتیجه‌گیری

رشد «عزاداری‌های جوشان» پاسخی به استیصال جامعه بلازده در مواجهه با بحران‌های اجتماعی مانند قحطی و وبا و طاعون بود. ناامیدی از طب قدیم و رجوع به طب مدرن و ناامیدی از دولت قدیم و تلاش برای تغییر ساختار دولت نیز پاسخ‌هایی دیگر به همین استیصال بوده‌اند. استیصال که در عرصه روابط خارجی با شکست‌های کشور از دشمنان خارجی و ناتوانی کشور در مواجهه با پدیده استعمار همراه بود. در ایران اگرچه نخست جنبش‌های اصلاح‌طلب و مشروطه‌خواه توانستند منظومه‌های ایدئولوژیک خود و پاسخشان به شرایط آنومی را در کشور حاکم کنند و غلبان جمعی را سمت‌وسویی خلاقانه و سازنده بخشند، اما به دنبال ناتوانی مشروطیت ایران در حل مسائل انضمامی مردم و از آن مهم‌تر وقوع جنگ جهانی اول (۱۲۹۳-۱۲۹۷ ه.ش) و بروز قحطی بزرگ در ایران، کشور آماده پذیرش جریان دوم شد. جریان‌های غالبانه بستری را در طول نزدیک به یک قرن فراهم کردند که انعکاس آن در واقعیت اجتماعی تکوین «شخصیت اقتدارطلب» بود. رضاخان در چنین شرایطی ظهور کرد. آنچه مهم است آنکه این دوگانگی در شرایطی دیگری نیز در تاریخ معاصر ایران تکرار شده است و از این حیث توجه به این شرایط، تذکری به احتمال اقبال جامعه به اقتدارگرایی و در عین حال امید به ظهور امر نو از دل شرایط آنومیک است. روشنفکران و روحانیت سنتی در همه این سال‌ها حملات خود را متوجه افکار و مناسک نامعتبر و غالبانه کرده‌اند، بی‌آنکه به علل اجتماعی ظهور آنها و زمینه‌ای که آنها برای تولد اقتدارگرایی فراهم می‌کنند توجه کنند. به همین دلیل به‌رغم این حملات، در شرایط بروز و تداوم بحران‌های اجتماعی، آن افکار و مناسک ظهوری تازه یافته، به نیازهای عامه مردم پاسخ گفته و به حیات خود ادامه داده‌اند و روشنفکران از ایجاد تغییر در جامعه بازمانده‌اند.

به باور ما نیمه دوره قاجار دوره‌ای بسیار تعیین‌کننده در سرنوشت دین عامه در ایران معاصر است که تاکنون چندان محل توجه قرار نگرفته است. در این دوره چنانکه آمد صورت‌هایی از عزاداری و محتوایی در روضه پدید آمد که به رغم فراز و فرودهای تحولات دین عامه در کلیت تا امروز نیز در بخش‌های مهمی از جامعه تداوم یافته است. فارغ از صورت‌های ویژه‌ای که در مقاله به آنها اشاره شد، درک غالبانه از مفهوم ولایت، از ارکان محتوایی عزاداری‌های این دوره بود که در تبارشناسی ایده ولایت و ممکن‌شدن شرایط پذیرش آن در میان بخش بزرگی از جامعه در ادوار بعد باید مورد توجه قرار گیرد. ایده ولایت همواره در تاریخ تشیع در پرتو عزاداری‌ها بازتولید شده است، اما از این دوره به بعد محتوایی غالبانه به آن افزوده شده است و هر چه بیشتر تبعیت از ولی صاحب قدرت را به مثابه جایگزین رفتار عقلانی موجه کرده است. از آن زمان تاکنون به واسطه درگیری کشور با بحران‌های اقتصادی و اجتماعی در دوره‌های مختلف، «عزاداری‌های جوشان»، در ایام تشدید بحران، هر بار به محتوا و صورت ویژه خود حیاتی تازه بخشیده‌اند. ظهور این عزاداری‌ها را می‌توان نشانه‌ای از بن‌بست در جامعه و تلاش جامعه برای ارائه پاسخی نو به مسائل خود با آفرینش صورت‌های جدید همبستگی اجتماعی نیز دانست. صورت‌های نوینی که همچون تجربه دوران مشروطه سبب‌ساز رویارویی محتواهای مترقی و واپس‌گرایانه می‌شوند.

## ۷- منابع

- احتشام السلطنه (۱۳۶۷) خاطرات احتشام السلطنه، به کوشش سیدمحمد مهدی موسوی، تهران: انتشارات زوار
- اعتماد السلطنه (۱۳۶۱) چهل سال تاریخ ایران در دوره پادشاهی ناصرالدین شاه، (المآثر و الآثار، جلد اول)، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات اساطیر
- انصافی، مصطفی؛ احمدوند، شجاع (۱۴۰۰) وبا و پزشکی‌ساز، عوامل گذار به دولت مدرن مداخله‌جو در دوره قاجار، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۶۲، صص ۷-۴۲
- برینل‌بنک، ویلیام (۱۴۰۱) ایران در دوره قحطی، ترجمه سیده فاطمه یاحسینی، تهران: شیرازه
- توکل‌طرقی، محمد (۱۳۸۷) تجدد روزمره و آمیول تدین، مجله ایران‌نامه، سال ۲۴، شماره ۴، صص ۴۲۱-۴۶۱
- جعفریان، رسول (۱۳۹۸ الف) ملاآقادر بندی و مقتل‌نگاری، قم: نشر مورخ
- جعفریان، رسول (۱۳۹۸ ب) مجادلات مذهبی قرن سیزدهم هجری (با تأکید بر تبریز بر اساس چند نسخه خطی)، مجله آینه پژوهش، شماره ۱۷۶، صص ۸-۲۹
- جعفریان، رسول (۱۳۹۸ ج) منازعه در مسأله غلو درباره امامان: مورد خاص: بحث درباره قاسم‌الارزاق بودن ائمه (ع) (متن دو رساله)، سایت کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران
- جعفریان، رسول (۱۳۹۸ د) رساله در وصف امام علی (ع) و قاسم‌الارزاق بودن آن حضرت، مجله مقالات و رسالات تاریخی، شماره ۸، صص ۴۳-۵۲
- جعفریان، رسول؛ کوشکی، فرشته (۱۳۸۸) رساله تنبیه الغافلین و عبره‌الناظرین در قحطی اصفهان، مجله پیام بهارستان، دوره ۲، سال اول، شماره ۳، صص ۱۳۱-۱۵۰
- حقانی، موسی (۱۳۸۱) محرم از نگاه تاریخ و تصویر، مجله تاریخ معاصر ایران، شماره‌های ۲۱ و ۲۲، صص ۴۹۳-۵۷۴
- حسون، محمد (۱۳۹۸) الشعائر الحسينیه، تهران: دلیل ما
- حیدری، سلیمان (۱۳۹۶) بررسی علل شیوع وبا در شیراز سال‌های ۱۲۳۶ تا ۱۳۲۲ ه.ق، مجله تاریخ پزشکی، دوره ۴، شماره ۴، صص ۲۰۷-۲۱۸
- دربندی، ملاآقا (۱۳۹۸) مقتل‌دربندی (سعادت ناصریه)، تهران: نشر آرام دل
- دکتر ویلز (۱۳۶۸) ایران در یک قرن پیش (سفرنامه دکتر ویلز)، ترجمه غلامحسین قراگزلو، تهران: نشر اقبال
- دورکیم، امیل (۱۳۸۴) صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز
- دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۶۲) حیات یحیی، تهران: انتشارات عطار
- ذاکری، آرمان (۱۴۰۰) همبستگی اجتماعی و دشمنان آن، تهران: نشر نی
- رمضان نرگسی، رضا (۱۳۸۵) عزاداری در عصر قاجار، مجله تاریخ اسلام در آینه پژوهش، شماره ۹، صص ۵۳-۹۰
- زرگری‌نژاد، غلامحسین؛ زارعی، ستار (۱۳۹۴) رویکرد انتقادی روزنامه‌های فارسی‌زبان مصر به وضعیت اقتصادی ایران در عصر ناصری و مظفری، مجله تاریخ (دانشگاه آزاد اسلامی واحد محلات)، شماره ۳۷، صص ۳۸-۵۸
- ژید، شارل؛ ریست، شارل (۱۳۷۰) تاریخ عقاید اقتصادی (جلد دوم)، ترجمه کریم سنجابی، انتشارات دانشگاه تهران
- سیف، احمد (۱۳۸۷) قرن گمشده، تهران: نشر نی
- شریعتی، سارا (۱۳۹۶) احیای دین عامه، معانی و چرایی، سایت مجموعه فرهنگی امام صادق میبد یزد، (تاریخ بازدید، ۱۴۰۱/۶/۱)
- طاها احمدی، محمود (۱۳۸۰) تشکل‌های مذهبی، مجالس مذهبی به روایت تاج واعظ، مجله تاریخ اسلام، شماره ۸، صص ۹۹-۱۲۶
- غفاری، غلامرضا (۱۳۹۴) موج سوم پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، تهران: دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- غفاری، محمدعلی (۱۳۶۱) تاریخ غفاری (خاطرات و اسناد محمدعلی غفاری، نایب‌اول پیشخدمت‌باشی) به کوشش منصوره اتحادیه (نظام‌مافی) و سیروس سعدون‌نویان، تهران: نشر تاریخ ایران

فروغی ابری، اصغر (۱۳۸۳) تحقیقی درباره سبک عزاداری از صفویه تا قاجار، مجله فرهنگ اصفهان، شماره‌های ۲۹ و ۳۰، صص ۲۹-۳۵  
فروغی ابری، اصغر (۱۳۸۸) ایرانیان و عزاداری عاشورا، مراسم سوگواری در گذر تاریخ، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
فلور، ویلم (۱۳۹۸) تاریخ نان در ایران، ترجمه صبا کارخیزان، تهران: انتشارات ایران‌شناسی  
کریم‌خان زند، مصطفی (۱۳۹۱) مواجهه طبابت بومی با بیماری‌های وبا و طاعون در ایران دوره قاجار، مجله تاریخ علم، شماره ۱۳، صص ۹۳-۱۲۶

کسروی، احمد (۱۳۲۳) زندگانی من، بی‌جا  
گرنی، جان؛ صفت‌گل، منصور (۱۳۸۷) قم در قحطی بزرگ، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی  
گودرزی، محسن (۱۳۸۲) موج دوم پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، تهران: دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی  
مستوفی، عبدالله (۱۳۸۴) شرح زندگانی من، تهران: انتشارات زوار  
مظاهری، محسن حسام (۱۳۸۹) رسانه شیعه، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل  
مظاهری، محسن حسام (۱۳۹۷) تراژدی جهان اسلام (۵ جلد)، تهران: نشر آرما  
مظاهری، محسن حسام (۱۳۹۸) در خدمت و خیانت مناسک، بحثی درباره مناسک شیعی و پدیده فریبه مناسکی، کانال تلگرامی دین، فرهنگ، جامعه (محسن حسام مظاهری)

منظورالاجداد، سیدمحمدحسین (۱۳۸۰) بزرگداشت حماسه حسینی در تهران عصر ناصری، مجله تاریخ اسلام، شماره ۵، صص ۱۶۷-۱۸۲  
ناطق، هما (۱۳۵۶) تأثیر اجتماعی و اقتصادی بیماری وبا در دوره قاجار، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، جلد اول، شماره ۲، صص ۳۰-۶۲

نجمی، ناصر (۱۳۵۶) دارالخلافة تهران، تهران: انتشارات امیرکبیر  
نراقی، حسن (۱۳۴۵) تاریخ اجتماعی کاشان، تهران: مؤسسه تحقیقات علوم اجتماعی دانشگاه تهران  
نوری طبرسی، میرزا حسین (۱۳۹۲) لوء و مرجان، تحقیق و ویرایش از حسین استادولی، تهران: دارالکتب الاسلامیه  
همیلتون، ملکم (۱۳۸۷) جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث

Durkheim, Emile (1995) *The Elementary Forms Of Religious life*, translated by Karen E. Fields, London: The Free Press

Durkheim, Emile (2009) *Socialism and Saint Simon*, Translated By Charlotte Sattler, London: Routledge  
Hoondert, M., Post, P., Klomp, M., & Barnard, M. (2021). *Handbook of Disaster Ritual: Multidisciplinary Perspectives, Cases and Themes (Vol. 32)*. Peeters Publishers.

Glock, Charles Y. (1964) "The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religion Groups." in Robert Lee & Martin Marty (eds.), *Religion and Social Conflict*. New York: Oxford University Press  
Knowles, S. G. (2011). *The disaster experts: Mastering risk in modern America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Matthewman, S. (2015). *Disasters, risks and revelation: Making sense of our times*. Hampshire: Palgrave Macmillan.

Matthewman, S., Uekusa, S. (2021), *Theorizing disaster communitas*, *Theory and Society*, 50, 965-984  
Johnson, Sarah Kathleen. (2022) *Crisis, Solidarity, and Ritual in Religiously Diverse Settings: A Unitarian Universalist Case Study*. *Religions*, 13: 614

Rauschenbusch W. (1907). *Christianity and the social crisis*. Hodder & Stoughton.

Rosati, M. (2009). *Ritual and the Sacred: A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self (1st ed.)*, London: Routledge.

Steiner, P. (2000) *la sociologie d'Durkheim*, Paris : La Découverte

- Tyler Graham, E. (2007) The danger of Durkheim: Ambiguity in the theory of social effervescence, *Religion*, 37:1, 26-38
- Mukherjee, S.R. (2006) On violence as the negativity of the Durkheimian: between anomie, sacrifice and effervescence. *International Social Science Journal*, 58: 5-39
- Troeltsch, Ernst. (1931) *The Social Teachings of the Christian Churches*. New York: George Allen and Unwin and Macmillian Co.